Büyük Filozoflar

Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi

Bryan Magee

Paradigma

Bryan Magee

Büyük Filozoflar
Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi

Paradigma

Bryan Magee

Büyük Filozoflar

Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi

Paradigma
İstanbul, Kasım 2000

Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Bryan Magee

Özgün Adı
The Great Philophers: An Introduction to Western Philosophy

Türkçesi
Ahmet Cevizci

21. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 13. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Ocak 2001

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Önsöz / 1

Birinci Tartışma: Platon / 5
Myles Burnyeat, Londra Üniversitesi

İkinci Tartışma: Aristoteles / 25
Martha Nussbaum, Brown Üniversitesi

Üçüncü Tartışma: Ortaçağ Felsefesi / 51
Anthony Kenny, Oxford Üniversitesi

Dördüncü Tartışma: Descartes / 69
Bernard Williams, California Üniversitesi

Beşinci Tartışma: Spinoza ve Leibniz / 93
Anthony Quinton, British Library

Altıncı Tartışma: Locke ve Berkeley / 117
Michael Ayers, Oxford Üniversitesi

Yedinci Tartışma: Hume / 145
John Passmore, Avustralya Ulusal Üniversitesi

Sekizinci Tartışma: Kant / 173
Geoffrey Warnock, Oxford Üniversitesi

Dokuzuncu Tartışma: Hegel ve Marx / 195
Peter Singer, Monash Universitesi
Onuncu Tartışma: Schopenhauer / 217
Friedrich Copplestone, Londra Üniversitesi
Onbirinci Tartışma: Nietzsche / 241
J. P. Stern, Londra Üniversitesi
Onikinci Tartışma: Husserl, Heidegger ve Modern Egzistansiyalizm / 263
Hubert Dreyfus, California Üniversitesi
Onüçüncü Tartışma: Amerikan Pragmatistleri / 291
Sidney Morgenbesser, Columbia Üniversitesi
Ondordüncü Tartışma: Frege, Russel ve Modern Mantık / 311
A. J. Ayer, Oxford Üniversitesi
OnbeşinciTartışma: Wittgenstein / 332
John Searle, California Üniversitesi
Dizin / 363

Önsöz

İngilizce konuşan dünyada, felsefe, çoğu insanın, hatta üniversitelerde eğitim görmüş insanların çoğunun bile entelektüel donanımının bir parçası değildir. Zekî kadın ve erkeklerin büyük bir bölümünün, eğitim düzeylerine hiç bakılmaksızın, roman okuyup tiyatroya gittiklerini, politikaya gazete okuyucusu düzeyinde ilgi duyduklarını ve gazete yoluyla ve işlerinden kazandıkları deneyim sayesinde ekonomi konusunda bir şeyler öğrendiklerini sanıyorum. Oysa felsefe, onunla yakından ilgilenen çok az sayıda insan dışında, hemen tümüyle bilinmeyen bir konu olarak kalır. Bu durum kısmen, felsefenin yirminci yüzyılda oldukça profesyönelleşmiş olması ve teknik bir konu hâline gelmesi olgusundan, ve kısmen de tüm alanlarda yaşanan aşırı uzmanlaşmadan –özellikle İngiliz eğitimi, genel eğitimi yeterince yüksek bir düzeye taşımamış olmaktan dolayı eleştirilebilir– kaynaklanır. Bunun temelinde, ayrıca İngilizlerin soyut fikirlere karşı ilgisiz kalmaktan övünç duymaları da vardır. Bu durumun tam ve gerçek nedenleri her ne olursa olsun, iyi eğitim görmüş İngiliz ve Amerikalılardan çoğu birer yetişkin olarak yaşadıkları uzun süre boyunca, büyük filozofların adlarıyla, bu filozofların ünlerinin neye dayandığını, ünlü filozofların gerçekte neden dolayı ünlü oldukları hakkında hiçbir fikre sahip olmadan, bilir.

Platon ve Aristoteles, ölümlerinin üzerinden iki bin yıldan daha uzun bir süre geçmiş olmasına karşın, neden halâ adlarıyla bilinip, ünlerini koruyorlar? Benzer bir soru, daha yakın zamanlarda yaşamış filozoflar için de sorulabilir? Cevap, hiç kuşku yok ki, bu filozofların düşünce ve eserlerinin Batı kültür ve uygarlığının temelinin önemli bir bölümünü oluşturmasıdır. İşte, elinizdeki bu kitap, söz konusu sorunun cevabı için bir başlangıç meydana getirmektedir.

Eğer üniversiteye felsefe tahsil etmek amacıyla gidecek olursanız, müfredatın çekirdeğinin kesinlikle insan bilgisinin doğası, kapsamı ve sınırlarıyla ilgili olduğunu ve bilgi anlamına gelen Yunanca *epistemeden* türeyen bir disiplin olarak epistemolojiden oluştuğunu görürsünüz. Felsefe tarihinin büyük bir bölümünde ve özellikle de yakın zamanlarda, epistemoloji felsefenin esas meşguliyetini meydana getirmiştir; onun üniversitelerde ders programında ağırlığını hissettirmesinin ve bu kitaba da büyük ölçüde hâkim olmasının nedeni budur. Bununla birlikte, felsefenin yardımcı dalları da büyüleyici olabilir. Çoğu insan için, felsefenin dalları veya disiplinlerinden en ilginç olanları ahlâk felsefesiyle siyaset felsefesidir; fakat, felsefenin estetik, mantık, dil felsefesi, zihin felsefesi, bilim felsefesi, din felsefesi gibi birçok dalı vardır. Bunlardan bazılarına bu kitapta değinilmiştir; bununla birlikte, yer az olduğu için, tüm konuları ayrıntılı olarak ele almak doğallıkla mümkün olamazdı; bu yüzden, açıklık ve dakiklik sağlamak amacıyla, konunun gelişiminin ana doğrultusuna olabildiğince sadık kaldım ve bu doğrultudan sapmayarak, felsefenin, epistemoloji dışındaki diğer dalları üzerinde, yalnızca bu konulara değinmenin zorunluluk olduğu yerlerde, durdum. Konunun dışına taşma yönündeki baştan çıkarıcı yönelimlere karşı koymak zor olmakla birlikte, yer kalmadığı için, kitaba dahil etmeyi isteyip de dahil edemediğim pek çok şey vardır.

Bu kitap, BBC tarafından ilk kez 1987 yılında yayınlanmış olan bir televizyon dizisine dayanmaktadır. O yalnızca programların kopya ya da metinlerinden meydana gelmez; progama katkı yapan tartışmacılar ve ben işe bu metinlerle başladık, fakat daha sonra, onları ilk müsveddelerden epeyce bağımsız bir biçimde yeniden ele aldık. Benim editör olarak tekrar tekrar ifade ettiğim husus, bu kitabın televizyon programlarından bağımsız olarak kendine ait bir hayatı olacağı ve dolayısıyla, bizim, kendimizi ekranda söylenmiş olanlarla hiç sınırlamadan, onu kendi içinde olabildiğince iyi bir eser hâline getirme gibi bir görevimiz bulunduğuydu. Televizyondaki tartışmalara katkı yapanlar bu sürece, ayrıntılı süslemeden radikal bir tarzda yeniden inşaya kadar her düzeyde katıldılar ve dolayısıyla katkılarını bir şekilde hep sürdürdüler. Kitabı televizyon programları devam ederken bastırma isteği, tam metnin, son tartışmalardan biri olan Amerikan Pragmatistleriyle ilgili bölümün kayda alınmasından hemen sonra, aceleyle yayıncılara iletilmesine neden oldu. Bu durum ilgili bölümü kendisiyle tartıştığım Bay Morgensberger için, özellikle ciddî bir problem yaratmıştır; zira o katkısını haklı

olarak bütünüyle gözden geçirip yeni baştan düzenlemek istiyordu, ne var ki onun New York'ta olduğu bir sırada, Londra'da olan ben eseri yayınevine götürme sorumluluğunu ve basına takdim etme görevini üzerime almak durumunda kaldım. Bu nedenle, onun bana gönderdiği yol gösterici notlara dayanarak elimden geleni yaptım. Üzerinde biraz daha çalışmak için zamana ihtiyaç duygumuz yegâne tartışma budur.

Televizyon dizisi yaklaşık iki buçuk yıllık bir süre içinde hazırlanıp banda kaydedildi; bununla birlikte, diziyle ilgili önemli kararların, hangi konuların seçilip onlara nasıl yer verileceğiyle, tartışmalara katkı yapmak üzere kimlerin davet edileceğiyle ilgili kararların alınması çok daha gerilere gider. Her iki soru için de farklı ve müdafaası aynı ölçüde mümkün olan cevaplar oluştu; ve ben her ikisinde de defalarca gidip gelerek, sık sık karar değiştirdim. Bu süre içinde, temelde Bernard Williams ve Isaiah Berlin'den oluşmakla birlikte, Anthony Quinton ve John Searle'ü de ihtiva eden bir beyin takımına sürekli olarak danışma imkânı buldum. Bu dört kibar insan aynı konuda bana sık sık birbirleriyle bağdaşmaz tavsiyelerde bulunduğu için, hiçbiri kendi başına benim fiilen almış olduğum karar dolayısıyla suçlanamaz. Onların benim için yaptıkları, alınan her kararın benim dışımda biri tarafından eleştirel değerlendirilmeye tâbi tutulması ve hayata geçirilmeden önce de başka uygun alternatiflerle kıyaslanması anlamına geldiğinden, yardımlarının paha biçilmez olduğunu söylemem gerekir. Onların hepsine de en sıcak duygularımı sunuyor, şükranlarımı ifade ediyorum. Birçok programda stüdyo ekibini ve kameraları yönetmek dışında, dizi için gerekli olan geniş kapsamlı idarî düzenlemeleri yapan dizi yönetmeni Jill Dawson'a da teşekkür ediyorum. Son olarak, el yazmasını daktilo etmesi dolayısıyla Susan Cowley'e ve metni okumakla kalmayıp, birçok yararlı eleştiride bulunması nedeniyle, Warwick Üniversitesinden David Miller'a şükranlarımı sunuyorum.

Bryan Magee
Mart 1987

GİRİŞ

Magee. Batı felsefesinin öyküsünü anlatma yönündeki her teşebbüs, Batılı filozofların yalnızca ilkini değil, fakat bazı en büyüklerini de yaratmış antik Yunanlılarla başlamalıdır. Bu filozoflardan adı bizim için en tanıdık olan filozof, M. Ö. 399 yılında ölmüş olan Sokrates'tir. Bununla birlikte, ondan önce de, bazı seçkin filozoflar yaşamıştır; adlarını yine iyi bilmekte olduğumuz Pythagoras ve Herakleitos, Sokrates-öncesi bu filozoflara örnek verilebilir. Hepsinin başında M. Ö. 6. yüzyılda yaşamış olan Thales gelecek şekilde, sözünü ettiğimiz diğer filozoflarla aşağı yukarı aynı düzeyde olan başka filozoflar da bulunmaktadır.

Sokrates öncesi filozofları birleştiren ortak paydanın, onların doğanın bütününü açıklayacak evrensel ilkeleri bulma teşebbüslerinden oluştuğu söylenebilir. Günümüz terminolojisiyle ifade edildiğinde, onlar "felsefe" kadar, kozmoloji ya da bilimle ilgileniyorlardı. Sokrates, onlara karşı bilinçli bir başkaldırı içinde oldu. O, en çok bilme ihtiyacı duyduğumuzu şeyin, doğanın nasıl işlediği konusu değil de, nasıl yaşamamız gerektiği hususu olduğunu ve dolayısıyla, bizim öncelikle ve büyük ölçüde ahlâkî problemleri ele almaya ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmüştü. Bilebildiğimiz kadarıyla, o hiçbir şey yazmamış, tüm öğretimini sözel olarak yapmıştır. Sokrates-öncesi filozofların yazılarından hiçbiri bize direkt olarak ulaşmadığı için, bu, şimdiye kadar sözünü ettiğim filozoflarla ilgili olarak bildiğimiz herşeyin bize, ikinci elden bilgilerle, başkalarının yazıları –her ne kadar bunun bazı uzun özetlerle, filozoflardan yapılan çok sayıda doğrudan alıntıyı içerdiğini vurgulamak durumunda olsam da– aracılığıyla geldiği anlamına gelir. Durum böyle olsa bile, *bugün fiilen sahip olduğumuz eserleri yazmış olan ilk filozof* Platon'dur. O Sokrates'in bir öğrencisiydi; Sokrates'e ilişkin bilgilerimizin büyük bir çoğunluğu gerçekte, Platon'un yazılarından çıkmaktadır. Fakat, Platon'un, bundan bağımsız olarak, tüm zamanların en büyük filozoflarından biri olduğu tartışma götürmez –hatta bazıları, onun en büyüğü olduğu düşüncesindedir. Şu hâlde, herşey bir yana sürekli bir tarihsel öykü meydana getiren bu kitapta, biraz da keyfî bir başlangıç noktası seçecek olursak, Sokrates'in ölüm, ve Platon'un daha sonraki eserlerinin başlangıç tarihi olan M. Ö. 399 yılını seçmek iyi olur. Öyleyse, tartışmalarımıza gelin buradan başlayalım.

Seksen bir yıl yaşayacak olan Platon, Sokrates öldüğü zaman, otuz birindeydi. O dördüncü yüzyılın ilk yarısı boyunca, Atina'da ünlü okulunu, bugünkü üniversitenin bir prototipi olan Akademi'yi kurmuş ve eserlerini de burada kaleme almıştır. Bu eserlerin hemen tamamı farklı argümanları, biri hemen her zaman Sokrates olan, farklı karakterlerin ağzından aktaran diyaloglar şeklinde yazılmıştır. Diyalogların hemen tamamı değilse bile, büyük çoğunluğu, Sokrates'in kendileriyle konuştuğu insanlardan birinin adını taşır; böylelikle, *Phaidon*, *Lakhes*, *Euthyphron*, *Theaitetos*, *Parmenides* ve *Timaeos*, vb., adlı diyaloglara sahip oluruz. Bu diyalogların en ünlüleri *Devlet* ve *Şölen*'dir, fakat daha ilginç olan tüm diyalogların, günümüzde karton ciltli İngilizce çevirilerinin bulunmasıdır. Bu diyalogların en iyileri, yalnızca büyük felsefe eserleri olarak değil, fakat aynı zamanda büyük edebiyat şaheserleri olarak değerlendirilir; Platon bir düşünür olduğu kadar bir sanatçıydı da –onun diyalogları estetik forma ve dramatik kaliteye sahip olup, uzmanları Platon nesrini, Yunan düzyazısının en iyi örneği olarak görür. Onun düşünce ve eserlerini, İngilizce konuşan dünyadaki en önde gelen Platon otoritelerinden biri olan, Cambridge Üniversitesi antik felsefe profesörü Myles Burnyeat'le tartışacağım.

TARTIŞMA

Magee. Platon'un yaratıcı bir filozof olarak bütün kariyerinin bir şekilde, Sokrates'in ölümüyle başladığı düşüncesinde olduğunuzu biliyorum. Anlatır mısınız bize, bu nasıl olmuştur?

Burnyeat. Ben, Sokrates'in M. Ö. 399 yılındaki ölümünün, birçok insan için büyük sarsıntı yaratan bir olay olduğunu düşünüyorum. Sokrates'in Atina'da, çok uzun yıllar boyunca, çok fazla sevilen, kendisinden çok fazla nefret edilen, dolayısıyla insanlar üzerinde büyülü bir etki bırakan bir varlığı olmuştur. Hatta, bir halk festivalinde, neredeyse bütün Atina halkı önünde, bir komedinin oynandığı sahnede, o alaya bile alınmıştır. Fakat, herkes için tanıdık olan o sima daha sonra birdenbire ortadan kaybolmuştur. Sokrates'in artık orada olmamasının nedeni, dinsizlik ve gençleri baştan çıkarma suçlamasıyla ölüme mahkûm edilmiş olmasıdır; ölüm sebebi, onu ölesiye sevenler için, daha da keder verici olmuştur. Sokrates'in kendilerini ona adayan öğrencileri vardı ve onlardan, aralarında Platon da olmak üzere, bazıları Sokratik diyaloglar,

Sokrates'in önderlik ettiği felsefî tartışmalardan oluşan diyaloglar yazmaya başlamışlardı. Bu diyaloglar, Atinalılara "Bakın, o ölüp gitmedi. Halâ burada, size münasebetsiz sorular soruyor, ve yine, argümanlarıyla sizin yanlışlarınızı bulup ortaya çıkarıyor" diyen bir koroya benzemiş olmalıdır. Ve elbette ki, bu Sokratik diyaloglar aynı zamanda, onun ününü korumakta ve Sokrates'in haksız yere mahkûm edilmiş olduğunu göstermekteydi; o, gençleri baştan çıkaran biri değil de, onları gerçek anlamda eğiten büyük bir düşünürdü.

Magee. Sokrates'in ölümü, sadece Platon'un başına her nasılsa gelen, fakat daha sonra unutup gideceği sıradan bir olay değildir, öyle değil mi? Bir anlamda, Platon'un bütün bir kariyeri, Sokrates'e atıf yapılarak açıklanmak durumundadır –ya da, en azından açıklanabilir.

Burnyeat. Evet, ben de açıklanabileceğini düşünüyorum. Sokrates'in ruhunu yaşatmak, Platon için, Sokrates'in yaptığı tarzda felsefe yapmak anlamına gelmekteydi. Bunun ilk sonucu, Sokrates'i kendisinin ilgilendiği türden soruları, çok büyük ölçüde ahlâkî problemleri tartışırken betimleyen –en önemlileri arasında *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes* ve *Kharmides*'in bulunduğu– bir dizi gençlik diyalogu oldu. Fakat daha sonra, Sokratik tarzda felsefe yapmak, felsefece düşünerek felsefe yapmak anlamına geldiği için, bu süreç Platon'u yavaş yavaş, hem etik alanında ve hem de felsefenin diğer alanlarında, kendi düşüncelerini geliştirmeye götürdü. Demek ki, Sokrates portresinde bir evrim vardır. O, gençlik diyaloglarının at sineği sorgulayıcısından, yavaş yavaş etik, siyaset ve metodolojiyle ilgili önemli ve soyut teorileri açıklayan birine dönüşür. İşte bu, *Menon*, *Şölen*, *Phaidon* ve *Devlet* gibi orta dönem diyaloglarının Sokrates'idir.

Magee. Kısacası, gençlik diyaloglarında, Platon Sokrates'i ilgilendirmiş olan konuları, Sokrates'e özgü bir tarzda ele almakta ve çoğu zaman da, hiç kuşku yok ki, kendisinin Sokrates'in görüşleri olduğunu bildiği görüşleri Sokrates'in ağzından vermektedir. Fakat, zaman geçtikçe, Platon'un çaba ve teşebbüsünün kazandığı ivme, onu, daha çok kendisini ilgilendiren konuları, bu kez kendi tarzında ya da yöntemiyle ele almaya ve kendi görüşlerini –ama halâ, çoğunluk Sokrates'in ağzından– ifade etmeye sürüklemiştir.

Burnyeat. Ben de bunun doğru olduğu kanaatindeyim. Onun birtakım düşünceleri, Sokrates'in fikirleri üzerinde düşünmenin doğal bir sonucu olarak sunduğu her yerde, bu düşünceler Sokrates'in ağzından

ifade edilir. Platon'un Sokrates'le ilgili olarak ortaya koyduğu tarihsel iddianın, onun kendisi için düşünen ve başkalarına da kendileri için düşünmelerini öğreten bir adam olması, öyle sanıyorum ki, büyük önem taşır. Demek ki, Sokrates'in bir izleyicisi olmak istiyorsanız eğer, bu kendiniz için düşünmek, ve gerekliyse eğer, onun kendi alanı ve düşünceleri olarak belirlediği düşünce ve alanlardan hareket etmek anlamına gelir.

Magee. Sokrates'in ahlâkî soruları ele aldığı bu gençlik diyalogları kendilerine özgü bir kalıba sahiptir. Bu diyaloglarda, Sokrates kendisini, "dostluk" ya da "cesaret" veya "dindarlık" benzeri çok bildik bir terimin anlamını bildiğinden emin olan bir tartışmacıyla konuşurken ve onu yalın bir biçimde imtihan edip, muhatabına sorular sorarken, bu tartışmacıya "Sokratik sorgulama" diye bilinen tartışma yöntemini uygularken bulur. Sokrates bu kişiye ve çok daha önemlisi, tartışmayı izleyenlere, bildiğini düşündükleri kavrama ilişkin olarak açık seçik bir kavrayıştan bütünüyle yoksun bulunduklarını gösterir. Bu uygulamanın kendisi, felsefede, o zamandan beri önemli bir rol oynamıştır, öyle değil mi?

Burnyeat. Gerçekten de, öyle. Bu eserlerin kendileri halâ yaygın olarak felsefe öğretmek, ve felsefeyi, onunla ilgili olarak bir şeyler öğrenmek isteyen insanlara tanıtmak için kullanılır. Buna göre, işe bildik ve önemli bir kavramla –o her zaman yaşamımızda önemli olan bir kavramdır– başlar ve insanların bu kavramda birtakım problemler bulunduğunu görmesini sağlarsınız. Onlar kavram üzerinde düşünmeye çalışıp, bir cevap ortaya koyarlar; Sokrates, işte bu noktada cevabın yetersizliğini gösterir. Tartışmayı, sağlam bir cevapla değil de, probleme ilişkin olarak, tartışmanın başlangıcına göre, daha sağlam bir kavrayışla bitirirsiniz. İster bir yirminci yüzyıl okuyucusu ya da ister antik çağdan bir okuyucu olun, siz de problemin içine çekilmişsinizdir; halâ, cevaba ulaşmak isteyip, tartışmaya muhtemelen katkıda bulunabileceğiniz hissine kapılırsınız.

Magee. İki bin yılın ardından, bizim "güzellik", "cesaret", "dostluk" ve benzeri terimlerin anlamı söz konusu olduğunda halâ şaşırıp kaldığımız olur. Acaba bir ilerleme kaydettik mi? Ne dersiniz?

Burnyeat. Karşılık, "hem evet, hem hayır" şeklinde olmalıdır, sizce de öyle değil mi? Platon, öyle sanıyorum ki, şunda çok ısrarlıdır: Kendisi cevapları bilse ve bize söyleseydi bile, bunun bize hemen hiç ya-

rarı olmayacaktı. Bununla şunu anlatmak istiyorum: Bu soruların doğası gereği, onlar karşısında, kendiniz için ve kendi başınıza şaşırıp afallamak durumunda kalırsınız. Ve bir cevabın, o kendi düşüncenizin ürünü olmadıkça, kendi düşünmeniz yoluyla ortaya çıkmadıkça, hiçbir değeri yoktur. İşte, Platon'un diyaloglarının, sizi felsefeye çekmek için kullanılan araçlar olarak çok başarılı olmalarının nedeni budur.

Magee. (Bizim kendimizi, şimdilik, halâ kendileriyle sınırladığımız) Bu gençlik diyaloglarında, Sokrates sürekli olarak kendisinin öğretecek pozitif hiçbir öğretisi olmadığını, yaptığı herşeyin soru sormaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Bana bu iddiada içtenlikli olmayan bir şeyler var gibi görünmektedir: Bana öyle geliyor ki, bu diyalogların yüzeyinin gerisinden, birtakım sarih öğretiler çıkar. Bana katılıyor musunuz?

Burnyeat. Çok olmasa bile, birkaç öğreti çıkar. Örneğin, Sokrates, iyi bir insanın başına, ne bu dünyadaki hayatı sırasında ne de ölümden sonra, hiçbir kötülük gelemeyeceğini iddia ettiği zaman, *Apology* [Sokrates'in Savunması]'nda, ve yine, adaletsizliğin haksızlık yapana zarar verdiğini ve adaletin, adil olan insana yarar sağladığını büyük bir güçle savunduğu zaman da, *Gorgias*'ta, oldukça önem taşıyan fikirler öbeği gündeme gelir. Sokrates, tek gerçek zararın, ruha verilen zarar olduğunu söylemektedir. Tüm paranızı kaybedebilir ya da bir hastalık sizden bütün gücünüzü alabilir, fakat bunlar, kötü ve adaletsiz bir yaşam sürdüğünüz takdirde, –kendinizin– kendinize vereceğiniz zararla kıyaslandığında, hiçbir şeydir. Tersinden söylendiğinde, iyi bir insanın erdemli olmaktan, erdemlerini hayata geçirmekten elde edeceği kazançtan daha büyük bir kazanç olmadığı gibi, onun, erdemlerini yitirmek, erdemsiz olmak dışında, kayıp olarak değerlendireceği hiçbir kayıp yoktur.

Bunlar, Sokrates'in sık sık vurguladığı, büyük bir güçle ifade ettiği fikirlerdir; hatta, o bazı noktalarda, bilgi sahibi olduğu iddiasında bile olacaktır. Bu aynı zamanda, Platon'un Sokrates'ten en küçük bir kopma göstermediği bir alandır. O da, tıpkı Sokrates gibi, adaletsizliğin haksızlık yapana zarar verdiği, adaletin ise, adil olan insana yarar sağladığı önermesinin doğruluğunden eminidir.

Magee. Demek ki, bu dünyada başınıza gelen talihsizlikler, ruhunuzun hiç zarar görmemiş olması koşuluyla, size gerçekten, derin ve önemli bir zarar veremez.

Burnyeat. Bu doğru. Fakat bir de, Sokrates'in hiç bilgi iddiasında bulunmadığı, ve Platon'un ondan yavaş yavaş kopmaya başladığı başka bir fikirler öbeği vardır. Buradaki tüm fikirler, erdemin bilgi olduğu önermesinde özetlenir. Söz konusu gençlik diyaloglarında, birine "Cesaret nedir?", "Dindarlık nedir?", "Adalet nedir?" diye sorulduğu zaman, tartışma ilerledikçe, er ya da geç, erdemin, bu erdem ister cesaret, ister dindarlık ya da ister adalet olsun, bir bilgi türü olarak görülmesi gerektiği düşüncesi gündeme gelir. Bu düşünce, ilk öbekte yer alan fikirler kadar güçlü ve paradoksal bir düşüncedir, zira sağduyu, normalde, belli bir durumda neyi yapmanın en iyi olacağını bilmekle belirlenen bilgeliğin bir şey, onu, tehlike ve zorluk içerdiği takdirde, yapacak cesareti göstermenin ya da bunun yerine daha kolay bir eylem tarzına karşı koyacak özdenetime sahip olmanın çok ayrı bir şey olduğunu bilir. Bilgelik bir kişide hayran olunacak bir erdem, bir niteliktir, cesaret bir başkasında, özdenetim de bir üçüncüsünde. Ve bir insan, bunlardan birine, diğerlerine değil de, belli birine sahip olabilir ya da her birini farklı ölçüler içinde sergiler. Ama cesaret tam tamına, neyi yapmanın en iyi olacağına ilişkin bilgiyse eğer, bu takdirde söz konusu karşıtlık hiç gündeme gelmez. Yapılacak doğru şeyi bilmiyorsam, o zaman ne yapmam gerektiğini bilirken, onu gerçekleştirecek cesaretten yoksun oluşumdan söz edilemez. Daha ziyade, cesaretten yoksun idiysem eğer, bu, gerekli bilgiye de sahip olmadığım anlamına gelir; bu durumda, yapılması gereken doğru şeye, seçilmesi gereken doğru yola ilişkin bilgiye sahip değildim. Şu hâlde, yapılan her yanlış, gerçekleştirilen her kötülük bilgisizlikten dolayıdır; başka bir deyişle, bir yanlış ya da kötülük, ben onun yapılması gereken en iyi şey olmadığını bilmediğim için, yapılmıştır. Fakat bilgisizlikten dolayı yapılmış olan bir şey, istemeden yapılmış olan bir şeydir. Bütün bunlar, şu hâlde, Sokrates'i ünlü kılan "Hiç kimse bilerek yanlış, kötülük yapmaz" deyişiyle özetlenebilir.

Magee. Freud sonrası bir çağda yaşamış olan bizler için, eylemin tüm kaynaklarının bilinçli zihinde bulunduğuna ya da hatta, ilke olarak ahlâkî failin bilgisine konu olabileceğine inanmak pek kolay değildir. Bu nedenle, Sokrates'in bu özel öğretisine, günümüzde insanların pek inanabileceklerini hiç sanmıyorum.

Burnyeat. Bu konuda söylenmesi gereken ilk şey, insanların çoğunun bu öğretiye o zamanlar da inanmadıklarıdır. Sokrates, sağduyuya karşı, bilerek ya da isteyerek tavır almaktaydı. O *Protagoras*'ta, cesaret konusundaki görüşünü fiilen tüm insanların inancına karşıt olan bir gö-

rüş diye sunar veya betimler. Öte yandan, günümüzde de halâ, eyleme geçirebileceğimiz, fiiliyata sokacağımız tek şeyin neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna dair inançlarımız olduğunu büyük bir güçle savunan filozoflar vardır; bu inançlarımız kendilerinden bekleneni yerine getiremeyeceklerse, elimizden hiçbir şey gelmez. Yine, insan eylemi söz konusu olduğunda, bilişsel güçler dışında, başka güçlerin ya da irâde diye bir şeyin iş başında olduğunu kabul etmekte halâ zorlanan birçok insan vardır.

Magee. Platon'un felsefî eserlerini kaleme alırken seçtiği diyalog formu, önemli, fakat muhtemelen çözülemez olan iki probleme yol açmıştır. Herşeyden önce, diyaloglarda bize görüşleri aktarılan Sokrates ne ölçüye kadar tarihsel Sokrates, ne ölçüye kadar Platon tarafından yaratılmış olan dramatik bir karakterdir? Zira, herşey bir yana, diyalogların tümü, Sokrates'in ölümünden sonra yazılmıştır. İkinci olarak da, diyalogların yazarının görüşleri nelerdir? Gerçekten de, diyalogda ifade edilen her görüş Platon'dan başka bir karakterin ağzından aktarılır.

Burnyeat. Sorduğunuz bu iki soruyla ilgili olarak, bana kalırsa, endişeye bir anlamda kapılmamız, başka bir anlamda ise kapılmamamız gerekir. Endişeye kapılmamamızı gerektiren şey, Platon'un Sokrates portresinin ortaya koyduğu iddiadır: Buna göre, Sokrates, kendisi için düşünen ve uzun bir süreden beri benimsenmiş sonuçları, yanlış oldukları ortaya çıktığı takdirde, bir kenara atıp, başkalarına da aynı şeyi yapmalarını öğreten bir adamdır. Bundan dolayı, Platon, erdemin, her ne kadar bilgi temel faktör olsa da, bilgiden daha fazla bir şey olduğunu düşünmeye başlarsa –ki, o bunu düşünmeye gerçekten başlar– erdemin bilgi olduğunu öne süren öğretiden vazgeçip, *Devlet*'te kendisine ait daha iyi bir görüş geliştirmek, onun için Sokrates'in ruhuna tümüyle uygun hareket etmek olur. Öte yandan, Sokrates *Devlet*'te, Sokrates'in daha önce *Protagoras*'ta söylediği şeylerle uyuşmayan bir şey söylediği zaman, ne olup bittiğini farketmemiz büyük önem taşır –sorduğunuz sorularla ilgili olarak, işte bu anlamda endişelenmemiz gerekir. Buna göre, yeni bir görüşe ulaşmakta olduğumuzu ve onunla *Devlet*'in diğer ilgi ve öğretileri arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu; bu yeni görüşün, ahlâk eğitimiyle ilgili daha karmaşık resme doğru nasıl gelişip, siyasî bakımdan yeni ve ideal bir toplum görüşünü nasıl mümkün hâle getirdiğini görmek hayatî bir önem taşımaktadır. Önemli olan şey, arayış ve araştırma sürecidir, bununla birlikte bu süreç, nereden çıkıp nereye vardığımıza ilişkin sağlam bir vukufla takip edilmelidir.

Magee. Başka bir deyişle, kabullerimiz ve inançlarımız sürekli bir sorgulamaya tâbi tutulduğu için, "sonuçlar"ın özel bir statüsü yoktur. Onlar, daha sonraki araştırmalara giden yolda, bir yapı iskelesi olmaktan öteye gidemezler.

Burnyeat. Evet, bu sanıyorum, Platon'un büyük bir güçle inandığı bir şeydir.

Magee. Ve, onu bize bizzat kendi pratiğiyle kanıtlamaktadır, değil mi?

Burnyeat. Tamamiyle, öyle. Ve ben, Platon'un Sokrates'in ruhunu yaşatmanın bu olduğu iddiasında olacağını düşünüyorum.

Magee. Yaratıcı sanatçılarda, filozoflara göre daha çok söz konusu olduğu üzere, Platon'un eserleri genellikle üç döneme ayrılır: Gençlik, orta ve son dönem. Tartışmamızda, kendimizi şimdiye kadar, gençlik diyaloglarıyla sınırladık. Orta döneme doğru ilerlediğimiz zaman, Platon'u ilk kez olarak kendisine ait pozitif düşünceleri öne sürmeye ve bu düşünceleri elbette, birtakım argümanlarla savunmaya başlarken görüyoruz. Sizce Platon'un pozitif öğretilerinden en önemlisi hangisidir?

Burnyeat. Bu öğretiler arasında, herşeyden önce ikisinin seçilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunlardan birincisi Formlar Teorisidir; diğeri ise öğrenmenin anımsama olduğu öğretisi, yani bir şey öğrenmenin, doğuştan önce sahip olduğumuz bilgiyi, kendi zihin kaynaklarımızdan çıkarıp anımsamak olduğu düşüncesidir.

Magee. Önce, dilerseniz bunlardan ikincisini ele alalım. Birçok insan, bizim dünyaya şeyleri bilerek geldiğimiz fikrini ilk kez olarak işittiği zaman, bunun çok saçma olduğunu düşünecektir. Bununla birlikte, onunla bir şekilde yakından ilişkili düşünceler, Batı kültürümüzde hep var olagelmiştir. Modern idealist filozoflar, doğuştan bilgi ya da doğuştan düşüncelerin olması gerektiğini savunmuşlardır. Büyük dinlerin çoğu, bana göre, bu türden bir şeye inanır. Günümüzde ise, zihinlerimize göre programlanmış olan dört başı mâmur bir gramerle dünyaya geldiğimizi savunan Choamsky gibi seçkin bir düşünürümüz bile var. Dolayısıyla, bu türden bir inanç, ciddî bir biçimde tartışılıp savunulduğu zaman, titizlikle incelenmek durumundadır. Onun Platon'daki versiyonu neydi?

Burnyeat. Onun Platon'daki versiyonu, bilginin, ruhun özsel doğasının ayrılmaz bir parçası olduğu şeklindeydi. Bu bilgi, ruhunuzun, siz

dünyaya gelmezden önce sahip olduğu bir bilgidir. (Söz konusu dönem, onun ruhun, bu dünyada bir beden içindeki varoluşunun bir dizi ruh göçünden birine karşılık geldiği yerde, doğuştan önce varolduğuna inandığı bir dönemdi.) Bununla birlikte, ben şahsen, anımsama teorisini anlamak için, gençlik dönemi diyaloglarının, ahlâkî kavramların tanımıyla ilgili olan Sokratik tartışmalarına geri gitmenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Tartışılan sorunun "Cesaret nedir?" sorusu olduğu *Lakhes* adlı diyalogu ele alalım. Diyalogda, Sokrates'in kendisinden bir cesaret tanımı istediği asker olan Lakhes, cesaretin bir tür dayanma ya da direnme gücü olduğu önerisinde bulunur. Sokrates daha sonra, kendisine bir tanım verildiği zaman, hep yaptığı gibi, ona bir dizi soru sorar. O, örneğin "Cesaret her zaman iyi ve takdir edilesi bir nitelik midir?", der. Lakhes, onun bu sorusuna "Evet" cevabını verir. O bundan sonra da, Lakhes'e, onun dayanma ya da direnme gücünün hiçbir şekilde takdir edilesi bir nitelik olmayıp, belki yalnızca bir çılgınlık olduğunu kabul ettiği birkaç örnek verir...

Magee. Örneğin, inatçılık olduğu...

Burnyeat. Evet, evet inatçılık. Ya da o, bir sermayedarın, bundan sonunda önemli bir kazanç sağlayacağını bildiği için, zarar etmeye tahammül ederek, yatırım yapmaya devam etmesinde olduğu gibi, ahlâkî bakımdan nötr olan bir nitelik olabilir. Dolayısıyla, dayanma ya da direnme gücü kötü ya da ahlâkî bakımdan nötr olan bir nitelik, buna karşın cesaretin kendisi hep iyi bir nitelik ise eğer, bu takdirde cesaret dayanmaya, hatta bilgiye dayalı bir direnme gücüne bile eşitlenemez. İşte bu, Sokratik tartışmanın tipik ve değişmez kalıbıdır.

Diyalogda, mantıksal olarak olup biten herşey, Lakhes'e, inançlarının tutarsız olduğunun gösterilmiş olmasından ibarettir. Onun verdiği tüm cevapları bir araya getirirsek, bu cevaplar birbirleriyle çelişirler. Bu, onun cevapların hepsinin birden doğru olamayacağı anlamına gelir, fakat tartışma kendi başına, Lakhes'in cevaplarından hangisinin yanlış olduğunu bize söylemez. Yine de, Sokrates bu durumu genellikle, karşısındaki tartışmacı tarafından önerilen tanımın –burada, Lakhes'in, cesaretin bir tür dayanma ya da direnme gücü olduğu şeklindeki önerisinin– çürütüldüğü ve yanlış olduğunun gösterildiği bir durum olarak sunar. O, öyleyse, uygulamada, Lakhes'in ikinci ve daha sonraki cevaplarını ya doğru ya da hakikate ilk tanımdan daha yakın olan görüşler olarak de-

ğerlendirir. Onlar tanımı çürütmek ve "Bu, yanlış diye bir kenara atılması gereken cevap" demek için gerekli temeli oluşturur.

Magee. Şimdi, her tür ciddî düşünce için büyük önem taşıyan bir şey söylediniz. Hepimiz, tartışmanın hakikate ulaşabileceği kabulünde bulunma eğilimi sergileriz, ama ne yazık ki, tartışmanın bunu yapabilecek veya temin edecek özel bir gücü yoktur. Tartışma, bize en fazla sonuçlarımızın öncüllerimizle uyumlu olup olmadığını gösterebilir. Fakat, uyumlu olsalar bile, buradan onların doğru olduğu sonucu çıkmaz.

Burnyeat. Bizim tartışmayla hakikate erişebileceğimiz düşüncesine çok bağlandığımızı düşünüyorum, bununla birlikte onun üzerinde ne kadar düşünürseniz düşünün, onu temellendirmek gerçekten de zordur. Sokrates onu temellendirmeye çalışmaz. O yalnızca soru sorar, bir çelişkiyi ortaya çıkarmak amacıyla cevapları bir araya getirir ve tanımı çürüttüğünü iddia eder. Ama birileri kalkıp da, onun yapmakta olduğu şeye ilişkin bir cevap vermeye kalksa, her ikimizin de işaret ettiği düşünceye benzer bir şeyi, yani herkesin kendi içinde, doğrunun yanlışı altetmesini sağlayacak araçlara sahip olduğu düşüncesini ortaya koymak durumunda olacaktır. Zaten Platon'un da *Menon*'da yaptığı tam olarak budur. O, sanki, hepimizin zihinlerimizde gizil olarak, "Cesaret nedir?", "Adalet nedir?" gibi soruların doğru cevaplarının bilgisine sahip olduğumuzu dile getiren bir Sokratik ya da felsefî tartışma teorisi öne sürer. Bizde derinlerde bir yerde olan ve kendisine hemen erişilemeyen bu bilgi, bize tüm yanlış cevapları yere serme ve onların yanlış olduğunu gösterme imkânı veren bilgidir. Bu bilgi, Lakhes'in söylediği bir şeyin, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Lakhes'in söylediği başka bir şeyin yanlış olması gerektiğini göstermek için kullanıldığı tartışmanın akışı içinde, yavaş yavaş ortaya çıkan bir bilgidir.

Magee. Sizinle olan daha önceki konuşmalarımızdan, şimdi açıkladığınız öğretinin, sizin görüşünüze göre, Platon'un orta dönem diyaloglarının iki önemli öğretisinden diğeri için bir temel sağladığını biliyorum. Bu, Platon'un tüm öğretilerinin en önemlisi ve en etkilisidir; gerçekte, Platonizm sözcüğü büyük ölçüde Formlar teorisini ifade eder. Bu öğretiyi biraz açıklayabilir misiniz?

Burnyeat. Sözünü ettiğimiz bu Sokratik tartışmalar, tanım konusundaki bir araştırma üzerinde odaklaşır: Cesaretin, güzelliğin, adaletin tanımı nedir? Eğer, bu soruların cevaplarının bilgisi bizde gizil olarak varsa, ve biz bu bilgiye, içinde yaşadığımız dünyaya, yani içinde yaşarken

duyularımızı kullandığımız ve bir yerden bir yere gittiğimiz dünyaya ilişkin deneyimimizden önce ve bağımsız olarak sahipsek; bilgimiz bütün bunlardan önce ve bütün bunlardan bağımsız ise, bu takdirde bildiğimiz şeylerin –adalet, güzellik, cesaret– kendilerinin, şimdi içinde varolmakta olduğumuz empirik dünyadan önce ve bağımsız olmaları gerekir. Bu sonuncu tez, Formlar teorisinin temel iddiasıdır; adalet, güzellik, vb., duyusal dünyada görebildiğiniz tüm adil eylemlerle adil kişilerden, tüm güzel nesnelerle güzel kişilerden önce ve bağımsız olarak varolur. Güzellik ve adalet kendinde, kendi başına ve ayrı olarak varolur. İşte, bu Formlar teorisidir.

Magee. Bu dünyadan başka bir dünyanın, şimdiki dünyamıza değer ve anlam veren herşeyin varolduğu ideal bir dünyanın bulunduğu teorisinin, bütün bir kültürümüz üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur, öyle değil mi?

Burnyeat. Evet.

Magee. Sadece en önemli örneğe işaret etmekle yetinecek olursak, diyelim Hristiyanlık üzerinde: Platonizmin Hristiyanlık üzerindeki etkisi olağanüstü büyük olmuştur.

Burnyeat. Evet, bu çok doğru. Bununla birlikte, "Formlar dünyası" ya da "başka bir dünya" gibi deyimler kullanılırken, öyle sanıyorum ki, çok dikkatli olunmalıdır. Platon bu deyimleri kullanır, ne var ki onun kafasındaki karşıtlık, sanıldığı gibi, tikel şeylerden meydana gelen bir küme ile, ondan daha yetkin, daha soyut olmak ve, başka bir yerde, gökyüzünde bir yerlerde bulunmak dışında, ona tümüyle benzer olan başka bir küme arasında değildir. Onun düşündüğü karşıtlık tikel olanla genel olan arasındadır. "Adalet nedir?", "Güzellik nedir?", vb. sorular, genel sorular, genel olarak adalet ve güzellik hakkında olan sorulardır. Onlar şimdi ve burada olanla ilgili sorular değildir. Anlamak ihtiyacı duyduğumuz karşıtlık da, budur.

Phaidon'da, Sokrates'in felsefe yapmanın ölüm için hazırlık yapmak olduğunu söylediği bir pasaj vardır. O, gerçekte insanın kendisini ölüme alıştırmasıdır. Niçin? Çünkü, ölmek kişinin bedenden ayrı bir ruha sahip olmasıdır ve, felsefe yaparken, siz, tam tamına bedenin bulunduğu yer ve zamanı, şimdi ve burada olanı düşünmediğiniz için, ruhu, elinizden geldiği ölçüde, bedenden ayırmaktasınız. Zira, siz herhangi bir yer, ya da zamandaki adalete atıfta bulunmadan "Adalet nedir?" diye, adaletin kendisini soruyorsanız eğer, açıktır ki "Bana bugün ya da dün, kim hak-

sızlık yaptı?" diye sormamaktasınız. "Güzellik nedir?" diye soruyorsanız, "Bu odadaki en güzel kişi kim?" diye sormuyorsunuz. Ve, şimdi ve burada olanı düşünmüyorsanız eğer, bu takdirde, Platon'un ilgilendiği anlamda, şimdi ve burada değilsiniz. Şimdi bulunduğunuz yerden daha iyi olan başka bir yerde olduğunuz için değil de, söz konusu anlam içinde hiçbir yerde bulunmamanızdan dolayı, zihniniz neredeyse oradasınız. Bu nedenle, onun değişmez genellikler alanı anlamına gelecek şekilde anlaşılması koşuluyla, "Formlar dünyası" deyimini kullanmak yanlış olmaz.

Magee. Şimdi sözünü ettiğimiz orta dönem diyalogları –*Menon, Phaidon, Devlet, Şölen, Phaedros*– Platon tarafından, yaratıcı entelektüel gücünün doruklarında olduğu bir sırada yazılmıştır. Bundan dolayı, bizim için tartışmaya biraz ara verip, bu diyalogların edebî ve diğer estetik niteliklerini ele almanın tam zamanıdır. Onlar niçin edebiyat sanatının en yüksek eserleri olarak görülür?

Burnyeat. Onlar öylesine canlıdırlar ki... Başka filozoflar da, hem eski çağlarda ve hem de yakın çağlarda, diyaloglar yazmaya çalışmışlardır –Xenopohanes, Cicero, Aziz Augustinus, Berkeley, Hume. Ama listede yer alıp da, Platon'a yaklaşan tek isim, Hume'dur. Ve bu da, öyle sanıyorum ki, felsefî düşünme sürecinin, tıpkı Platon gibi, Hume için de, en az cevaplar kadar değerli olmasındandır. Xenophanes ya da Berkeley'le birlikte, cevaplar arasında seyahat etme sürecine değil de, cevaplara önem veren birini okumakta olduğunuz tümüyle açık hâle gelir. Platon söz konusu olduğunda, buna bir de, dil konusundaki, tumturaklı, hayal gücü kuvvetli tasvirlerden başlayıp, katı analiz ya da şakaları, ve hazırcevap sözlerle konuşmaya dek uzanan büyük ustalığı, ve hâkimiyeti eklemeliyiz. Ayrıca, onun anlaşılması olağanüstü güç düşünceleri apaçık hâle getirmede de çok başarılı olduğunu ekleyiniz. Bu listeye bir şeyler eklemeye devam edebilirsiniz. En sonunda, kişi onun felsefî bakımdan olduğu kadar, sanat bakımından da bir dahi olduğunu söylemek durumunda kalır.

Magee. Onun başyapıtının *Devlet* olduğu şeklindeki geleneksel görüşü paylaşıyor musunuz?

Burnyeat. Evet.

Magee. Niçin?

Burnyeat. Çünkü, Platon'un her sorunun bir başkasıyla bağlantılı olduğu inancını, *Devlet*'te, başka bir yerde olduğundan çok daha büyük bir başarıyla ifade ettiğini düşünüyorum; araştırma hiç sona ermemelidir, zira "şimdi vardığınız her sonuç" başka bir probleme yol açar. Buna göre, o *Devlet*'te, işe doğrudan doğruya bir soruyla, Sokrates'in alışılan sorularından biri olan "Adalet nedir?" sorusuyla başlar. Bu soru, "Adalet, adil olan insana yarar sağlar mı?" sorusunu doğurur. *Devlet*'in esas amacı, gerçekte adaletin adil olan insana yarar sağladığını göstermektir; adil olmayan insanın tüm yaratıkların en mutsuzu olduğu yerde, adalet, mutlu olmak durumundaysanız eğer, en fazla ihtiyaç duyduğunuz şeydir.

Bununla birlikte, o bunu gösterebilmek için, insan doğasına ilişkin bir teori ortaya koymak durumunda kalır. İşte bu çerçeve içinde, ruhu üç parçaya böler: Onun Sokrates'in erdemin bilgi olduğu tezinden vazgeçtiği yer de, işte burasıdır. Her ne kadar erdemli olmak için, bilginin denetimi ya da yönetimi altında olmak gerekse de, erdemin bilgiden daha fazla bir şeyler içerdiği ortaya çıkar. Bilginin ruhtaki rasyonel olmayan faktörleri denetleyebilen ve denetlemesi gereken bir şey olduğu düşüncesi de, bilginin yönetici ya da denetleyici güç olduğu bir toplum düşüncesini mümkün hâle getirir. Böylelikle de, bir toplumdaki yeni ve daha iyi bir yaşam biçimini tanımlayan bir siyaset teorisine ulaşırız. Yönetici ya da denetleyici güç olarak bilgi düşüncesi üzerine konan vurgu, aynı zamanda "hangi bilginin yönetici olması gerektiği, bilginin ne olduğu, ve sanıdan niçin daha iyi olduğu" sorusunu doğurur. Böylelikle, diyalogda bize bir bilgi teorisi sunulur ve söz konusu bilgi teorisi de, bilimlere ilişkin bir araştırmaya dönüşecek şekilde genişler. Yine, burada, matematiğe ilişkin oldukça ayrıntılı bir inceleme yer almaktadır. Buna göre, içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin tam ve gerçek bir bilginin ne ve nasıl olacağıyla ilgili bütünlüklü bir kavrayış, bu bilginin gerçekte, bizleri hem bireysel olarak ve hem de toplum içinde yöneten güç olması gerektiği iddiasını desteklemek için ortaya konur; işte bu bilgidir ki, adaletin hem bireyin ruhuna ve hem de topluma olan yararlarını ortaya çıkaracaktır.

Söz konusu tek bir "Adalet nedir?" sorusunun bu kadar genişlemesinin ardından çıkartılacak tek sonuç, yaşam-sonrasına ilişkin bir görüyle, diyalogun sonundaki Er söylencesidir. Buna, *Devlet*'in araştırmanın ölüme kadar devam edeceği kanaatini somutlaştırması da diyebilirsiniz.

Magee. Devlet öylesine zengin bir kitap ki, bizim bu tartışmada, onun oluşumuna katkıda bulunan bireysel çizgilerin peşine düşmemiz pek mümkün görünmüyor. Ama o, kültürümüzün bütün bir tarihinin tartışmasız en etkili kitaplarından biridir ve ben tartışmamızın, bazı insanları onu okumaya teşvik edeceğini umuyorum.

Şimdi de, dilerseniz Platon'un daha sonraki diyaloglarına geçelim. Tıpkı gençlik diyaloglarından orta dönem diyaloglarına geçişin diyalogların karakteri bakımından belli bir değişikliği gözler önüne sermesi gibi, orta dönem diyaloglarından yaşlılık diyaloglarına geçiş de başka bir değişikliği gözler önüne serer. Diyaloglar, birdenbire daha az edebî, daha az dramatik ve daha az renkli, ama bir yandan da, günümüz terimleriyle ifade edildiğinde, daha analitik, hatta daha akademik halâ gelir. Böyle bir değişikliğin nedeni nedir?

Burnyeat. Benim görüşüme göre, son dönem diyalogları, gerçekte daha az dramatik değildir. Yaşlılık dönemi diyaloglarında, bu açıdan olup biten değişiklik şudur: Daha önceki diyaloglarda, tartışmaya katılan kişileri betimlemede söz konusu olan ironi, betim tekniği ve başka artistik araçlar, şimdi düşüncelerle argümanların kendilerini daha canlı kılma işine tahsis edilir. Bu düşünce ve argümanlar çoğu zaman, Platon'un *Devlet* ve *Phaidon* gibi daha önceki diyaloglarından tanışık olduğumuz düşünce ve argümanlardır. Platon'la ilgili en olağandışı şeylerden biri –o, tarihte, bunu yapabilen ilk yazar olmuş olabilir– onun okuyucularıyla, kendisine, bir eseri yazarken, okuyucularının daha önceki tüm eserlerini okuduklarından emin olma imkânı veren, bir ilişki kurmasıdır. O bu ilişkiyi, yalnızca daha önceki diyaloglara atıfta bulunmak ve düşünceyi daha kuvvetli bir biçimde aksettirmek için değil, fakat aynı zamanda, okuyucularının beklentilerine uygun hareket etmediği zaman, şaşkınlık yaratmak için kullanır. Ama onun bu ilişkiye dayanarak, en mükemmel bir biçimde yaptığı şey, daha önceki düşüncelerini, biz okuyucularının onları tanımasına, bilmesine güvenerek, fakat bir yandan da, deyim yerindeyse, "*Phaidon* ve *Devlet* sizi aşka getirip baştan çıkarmasın. Bütün bu diyalogların çok hoş ve kaliteli malzemeler olduklarını ben biliyorum, ama onların içerdiği önemli doğrular, gerçekten de doğru olmak durumundaysalar, biz onları eleştiri karşısında savunamadıkça, bize hiçbir yarar sağlamaz. Belki de, onlar doğru bile değiller. Hatta, yanlış dahi olabilirler. Bundan dolayı, onlardan birkaçını ele alıp, gerçekten sıkı ve analitik bir eleştiriye tâbi tutalım" diyerek, herkesin gözleri önünde, kendi başına tahkik edip, eleştiri süzgecinden geçirmektir.

Magee. Son dönem diyaloglarından özellikle sözü edilmek durumunda olan birini seçmek durumunda kalsaydınız, bu hangisi olurdu?

Burnyeat. İlk örnek, onun Sokrates'in teşebbüsünün sonuçlarını görmesini sağlayan *Parmenides*'tir. Sokrates burada, Platon'un *Phaidon*-'da ifade ettiği şekliyle Formlar teorisini öne sürer. *Parmenides*, bizi yalnızca içeriğiyle değil, fakat *Phaidon*'un, Platon'un okuyucularından açıkça durumu tespit etmelerini ve kendilerine "Hay Allah. Sokrates şimdi, sorularının sonuçlarına katlanıyor" demelerini beklediği, sözel yankılarıyla kesinlikle *Phaidon*'a gönderir. Gerçekten de, *Parmenides* adlı bu diyalogda, Sokrates'i imtihan etmekte olan yaşlı Parmenides, Formlar teorisine, filozofların, Aristoteles'ten başlayarak teori üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğunu düşündükleri, bir dizi itiraz ve eleştiri yöneltir. Platon'un kendisi eleştirilere bir cevap vermez. O, Parmenides'in ağzından eleştirileri ortaya koyar ve bizi, bunların sağlam ve geçerli olup olmadığı, sağlam ve geçerliyseler de, Formlar teorisine ne yapmamız gerektiği konusunda kendi başımıza bir karar vermeye zorlar.

Magee. Bazılarının yaşlılık dönemi, bazılarının da orta dönem diyalogu olarak gördüğü bir diyalog, *Timaeos*'tur. O, kısmen felsefeden çok kozmoloji ve bilim içerdiği ve daha çok, –biraz da *Tekvin* Kitabında yer alan yaradılış söylencesine benzeyen– harikülade şiirsel bir yaradılış efsanesi içerdiği için, diğerlerinden ayrılır. Platon niçin böyle bir eser kaleme almıştır? Bu soruyu sorarken, kafamda daha çok şu var: Onun kendi yaradılış öyküsüne, eski Musevîlerin *Tekvin* kitabına inandıkları anlamda, harfiyen inandığını düşünüyor musunuz?

Burnyeat. Ben kendi hesabıma, Platon'un bu öyküye gerçekten ve harfiyen inandığını sanmıyorum. Bu soru eski zamanlarda da çokça tartışılmış bir sorudur, bununla birlikte Platon'un en yakın arkadaşları, *Timaeos*'un kaosa düzen kazandıran ilahî yaratıcı öyküsünün, Platon'un bütün evrenin temel yapısı olarak gördüğü şeye ilişkin bir analiz sunmanın daha canlı bir yolu olduğu görüşünü benimsemişlerdir. O, bütün bir evreni düzensizliğe yüklenmiş düzenin bir sonucu olarak görmek istiyordu ve düzenle de, herşeyden önce, matematiksel düzeni anlatmak istiyordu. Bu elbette ki, *Tekvin* Kitabından çok farklıdır. Platon'un ilahî yaratıcısı, dünyada iş başında olan matematiksel zekâdır.

Magee. Öyleyse, *Timaeos* gerçekte, dünyanın, düşünen insanlar için ilk zamanlardan günümüze kadar bir sır olmuş olan, anlaşılabilirliğini açıklamanın şiirsel bir yoludur.

Burnyeat. Doğru. Ve bütün bir evrenin düzensizliğe düzen kazandırmanın bir sonucu olduğu önermesi gibi çok genel bir önerme, genel bir biçimde ya da tüm ayrıntılı sonuçlarıyla kanıtlayabileceğiniz bir şey değildir. Platon bunun bilincindeydi; bu, önermeyi bir efsaneyle süslemek için ek bir neden olmuştur. Herşey bir yana, efsane, Platon'un gerçekten de çok ciddiye aldığı bir şey, yani Akademi'de gerçekleştirilecek olan ve onun, zamanının önde gelen matematikçilerinin katkı ve desteklerini aldığı bir araştırma programı için yol gösterici bir esin olma hizmetini görmüştür. Geometride, matematiksel astronomide, matematiksel harmonide atılan her adım ve hatta, hastalık ve sağlığın, vücuttaki bileşensel ögeler arasındaki oranların sonucu olduğunu gösteren bir tıp teorisi –buralarda atılan her adım, Platon'un çok fazla önem verdiği bir şey, yani varolanları açıklayan unsurun matematiksel düzenlilikler, ahenk ve oranlar olduğu düşüncesi için yeni bir kanıt olmuştur. Ve bu matematiksel ahenk ve oranlar, Platon'un gözünde, iyilik ve güzelliğin ilk örnekleri olduğu için, bu, iyilik ve güzelliğin evrendeki temel açıklayıcı faktörler olduğunu göstermeyi amaçlayan, bilimsel bir araştırma programına tekabül eder.

Magee. Bu, *Devlet*'le nasıl uyuşur? Bunu soruyorum, zira, biraz önce *Devlet* hakkında konuşurken, çok açık bir biçimde gösterdiğiniz şeylerden biri, onun bir anlamda, tam olarak geliştirilip ifade edilmiş bir felsefe meydana getirdiği idi. Hâl böyleyse eğer, Platon'un *Timaeos*'ta söyledikleri, nasıl olur da ona uyar?

Burnyeat. Sanıyorum, tam olarak bir elin eldivene uyduğu kadar uyar. *Devlet*'te, dünyaya ilişkin bilimsel, herşeyden önce matematiksel anlamda bilimsel bir bilgi ve vukufla ilgili bir programın bir taslağına sahip olursunuz. *Timaeos*'ta ise, Platon onu gerçekleştirmeye, program çerçevesinde kendi payına düşeni yapmaya başlar. Gerçekten de, *Timaeos*, insanların hem antik çağlarda ve hem de daha sonraki uzun yüzyıllar boyunca, Platon'un felsefesinin ifadesi diye yöneldikleri diyalog olmuştur. *Devlet*'i Platon'un başyapıtı olarak değerlendirmek, göreli olarak yeni bir eğilimdir. Onun başyapıtı uzunca bir dönem boyunca, *Timaeos*'tu.

Magee. *Timaeos*'taki kozmoloji ve bilim, şu hâlde, *Devlet*'te tartışılan imkânlardan bazılarının pratik bir çerçeve içinde hayata geçirilmesidir, öyle değil mi?

Burnyeat. Evet. *Timaeos* kendisini, girişinde, dramatik bir tarzda ifade edildiğinde, *Devlet*'teki tartışmanın bir devamı olan bir tartışma olarak sunar. Dahası, benim *Devlet*'in, matematiksel bilimlerdeki ilerleme için tavsiyeler adını verdiğim araştırma programına gelince, bu program fiilen, Platon'un matematiksel düzenin gücünü ve kapsamını kanıtlamak üzere, Akademi'de bir araya getirdiği seçkin matematikçiler tarafından hayata geçirilmiştir. Onların çabalarından, Yunan matematik biliminin Batlamyus'a kadar olan en büyük başarıları doğmuştur. Batlamyus'un astronomisi, Akademi'de, Platon'un bilimler için olan tavsiyelerinin desteğiyle yapılan astronominin en son ve en yüksek örneğidir. Ve Platon için, matematiksel düzen iyiliğin ve güzelliğin ifadesi olduğundan, dünyanın matematiksel olarak anlaşılabilir bir dünya olduğunu gösteren bu bilimler aynı zamanda değer bilimleri olup çıkarlar. *Devlet*'in metafiziksel yönleri –yani, filozof-kralların kazanması gereken bilginin içeriğini meydana getiren herşey– yeni ve radikal bir siyaset için temel olabilir. Filozofların, biz geri kalan insanları yönetmeye başlamazdan önce, öğrendikleri şey, olgu bilimleri olduğu kadar, değer bilimleridir.

Magee. Siz, son dönem diyaloglarından özellikle birinin, *Theaitetos*'un uzmanı olarak tanınıyorsunuz. Onunla niye özel olarak ilgilendiniz?

Burnyeat. Çünkü, onu son derece heyecan verici bir diyalog olarak görüyorum ve henüz, en derin noktalarına dek inebilmiş değilim –ona geri dönüp baktığım her seferinde, daha keşfedilecek birçok şey var gibi geliyor. O Leibniz'in tercüme ettiği, Berkeley'in hakkında çok şey yazdığı, Wittgenstein'ın da sık sık alıntılar yaptığı –kısacası, filozofların hep teşvik ve tahrik edici bulduğu– bir diyalogdur.

Magee. Diyalog ne hakkındadır?

Burnyeat. Diyalogun sorusu "Bilgi nedir?" sorusudur ve diyalog, gençlik diyaloglarında sürüp giden Sokratik türden tartışmanın, daha geniş ölçekli bir örneğinden meydana gelir. Soruya üç cevap verilir: Bilgi algıdır, bilgi doğru yargıdır ve bilgi, bir tanımla birlikte, doğru yargıdır. Bu cevaplardan üçünün de, gerçekten de Sokrates'e özgü olan bir üslupla yanlış olduğu gösterilir. Diyalogda, bize Platon'un bilginin ne olduğuyla ilgili düşünceleri verilmez, fakat bilginin ne olduğu problemiyle ve bu problemin ayrıntılarıyla ilgili olarak o kadar çok şey öğ-

renmiş oluruz ki, kitabı, bu konuda fakirleşmek yerine, zenginleştiğimizi hissederek kapatırız.

Magee. Bilginin tam ve gerçek doğasıyla ilgili olarak bugüne kadar bir mutabakata varılmış değildir; bununla birlikte, sizin biraz önce söylediğiniz bir şeyin, bu konuda genel olarak kabul görmüş bir görüşe çok yakın düştüğünü sanıyorum: Bilgiyi meydana getiren yargılar, son çözümlemede algıdan türetilmek durumundadır, fakat bu yargılar için bir de rasyonel bir temellendirme sağlamamız gerekir.

Burnyeat. Ah, evet. Siz şimdi, üç yanıtın da teker teker yanlış olduğu gösterilmesinin ardından, diyalogun sonunda, karşı karşıya kaldığımız bilgi problemine ilginç bir çözüm getiriyorsunuz. Buna göre, Sokrates bilginin algı olduğu tezini çürütmüştür, bilginin doğru yargı olduğu tezini çürütmüştür ve nihayet bilginin, bir tanımla birlikte, doğru yargı olduğu tezini çürütmüştür. Ve şimdi siz, üç ayrı tanımın tüm ögelerini tek bir tanımda bir araya getirmek suretiyle, bizim bir bilgi tanımına ulaşabileceğimizi söylüyorsunuz. Bu –yani, kişinin diyalogdan öğrenmiş olduğu şeyler aracılığıyla kendisine ait bir tanım önermesi– bu tür bir diyaloga fazlasıyla uygun düşen bir tepkidir.

Magee. Bu tartışmaya bir son vermezden önce, Platon'un düşüncelerinin onun ölümünden sonraki etkileri hakkında bir şeyler söylememiz gerekir. Onun felsefesi, herşey bir yana, bütün bir felsefe tarihinde, herhangi bir felsefe kadar etkili olmuştur. Onun etkisini temel çizgileriyle açıklayabilir misiniz?

Burnyeat. Antik dünyada, materyalizmin tam karşısında yer alan iki felsefe olduğunu anımsamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Materyalizmin kendisi, Demokritos ve Epiküros tarafından savunulan Atomculuk şeklinde ortaya çıkmıştır. Hem Platon ve hem Aristoteles, anti-materyalist filozoflardı. Her ikisi de, herşeyin –hayat, düzen, zihin, uygarlık, sanat ve doğanın– maddenin parçacıklarının, yalnızca hareket yasalarıyla kendi doğalarının yasalarına tâbi olan hareketlerinin sonucu olarak açıklanabileceği düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktaydı. Bununla birlikte, Aristoteles'in muhalefeti, savaşı düşman kampa doğru o kadar ileri götürdü ki, Aristotelesçi felsefeyi, atomlarla maddenin parçacıklarının hareketleri hakkında söyleyecek çok şeyi olan modern bilimle uzlaştırmak fiilen çok zor hâle geldi. Modern bilimin doğuşu ve gelişiminin, Ortaçağda büyük bir egemenlik kurmuş olan Aristotelesçiliğin yıkılışıyla mümkün hâle gelmesi, herhâlde bir raslantı değildi. Oysa

Platonizmi, bunun tersine, modern bilimle uzlaştırmak çok daha kolaydır; bana göre, Platonizmin, Aristotelesçiliğin ölümünden sonra, Rönesans'ta ve daha sonra da yaşamaya devam etmesinin nedeni budur. Platonculuk, bilimsel değerlerle tinsel değerlerin nasıl uzlaştırılabileceğini göstermek istiyorsanız eğer, kullanabileceğiniz ya da etkisi altında kalabileceğiniz bir felsefedir. Karmaşık yönlerin hakkını vermek istiyorsanız eğer, materyalizmin oldukça basit bir öykü sunduğu yerde, Platon ciddî bir mühimmat ve yardım sağlamak için kendisine gidebileceğiniz filozoftur.

Magee. Platon'un felsefesinin, dünyayla ilgili bir kavrayışa ulaşmak için ortaya konan programda, matematiksel fiziğe çok önemli bir rol vermesi olgusunda, yirminci yüzyılda bizim için, özellikle çağdaş bir şeyler vardır.

Burnyeat. Evet. Platon'un yapmayı istediği şeyi, fiilen modern bilim yapmıştır. Bu nedenle, Platon felsefesiyle modern bilim arasında, Aristoteles'in felsefesi için geçerli olmayan, doğal bir yakınlık vardır.

GİRİŞ

Magee. Antik dünyanın felsefesine ilişkin görüşümüze iki büyük şahsiyetin, Platon ve Aristoteles'in eserleri damgasını vurur. Platon, eserleri bize, aynen kendi yazmış olduğu şekliyle ulaşmış olan ilk filozoftur ve Aristoteles te, onun yıldız öğrencisidir. Burada, olağanüstü bir kişisel ardışıklık dizisi söz konusudur, çünkü, tıpkı Aristoteles'in Platon'un öğrencisi olması gibi, Platon da Sokrates'in öğrencisi olmuştu. Bugüne kadar, etkisi bu üç filozoftan herhangi birinin yaptığı etkiyi aşmış olan başka bir filozofun dünyaya gelmiş olması çok şüphelidir.

Makedonya kralının saray hekiminin oğlu olan Aristoteles, Milattan önce 384 yılında, Stagira'da doğmuştur. O eğitilmek amacıyla Atina'ya gönderilmiş ve daha onyedi yaşında, Platon'un Akademi'sindeki öğrencilerden biri olmuştur. Aristoteles, burada, Platon'un ölüm tarihi olan 347 yılına kadar, tam yirmi yıl süreyle kalmıştır. O daha sonra Atina'dan uzaklaştırılmış ve bundan sonraki oniki yılını siyasî sürgünde geçirmiştir. Aristoteles bu dönem boyunca, kendisini tümüyle biyoloji alanındaki araştırmalarına vermiş ve hatta kısa bir süre için de, Büyük İskender'in öğretmeni olmuştur. Bundan sonra Atina'ya dönen Aristoteles, sonraki oniki yıl boyunca, kendi kurduğu okul olan Lise'de araştırmalarını sürdürüp, dersler vermiştir. Daha sonra yeniden sürgüne gitmek zorunda kalmış ve bundan yalnızca bir yıl sonra, altmış iki yaşında olduğu, 322 yılında ölmüştür.

Aristoteles'in eserlerinden günümüze yaklaşık olarak, yalnızca beşte biri ulaşmıştır, ama bunlar bile, oniki cilt meydana getirir ve onun zamanında sahip olunan bilginin hemen tümüne değinir. Onun yayınlamak amacıyla hazırladığı, ve antik çağda üslûplarının güzelliğiyle övgü toplayan bütün kitaplar, ne yazık ki kaybolmuştur. Aristoteles'ten günümüze kalan eserler, onun ders notlarından hareketle yazdığı kitaplardır ve bunlardan hiçbirinde, Platon'un eserlerinde sergilenen edebiyat sanatından eser yoktur. Durum böyle olmakla birlikte, eserlerin içeriğinin niteliği ya da etkisinden şüphe edilemez. Aristoteles'i ve felsefesini, burada, Aristoteles yorumculuğunda, oldukça genç sayılabilecek yaşında büyük ün kazanmış olan Profesör Martha Nussbaum'la tartışacağım. Bayan Nussbaum, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Brown Üniversitesinin profesörlerindendir.

TARTIŞMA

Magee. Tartışmaya başlamanın herhâlde en iyi yolu, sizin bizim için, Aristoteles'in ürettiklerinin kapsadığı alanın haritasını bir taslak hâlinde hızla çizmenizdir, sanıyorum.

Nussbaum. Burada, olağanüstü geniş kapsamlı ve kompleks bir felsefî üretim ya da başarıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Herşeyden önce mantık ve bu arada, onun zamanının tüm bilimlerinde, özellikle de katkısının bir eşine daha bin yıldan beri rastlanmayan biyolojide, esaslı bir çalışmayla karşılaşmaktayız. Yine, bilimsel açıklamanın genel temellerine, genel doğa felsefesine ilişkin eserlerden söz etmek gerekir; onun eserleri arasında, ayrıca, töz, özdeşlik ve süreklilik gibi konuları da ele alan metafizikle ilgili bir eser, yaşam ve zihinsel yetilerle ilgili bir çalışma bulunmaktadır. Son olarak, ahlâk ve siyaset teorisi alanında fevkalade güzel bir eserle, retorik ve edebiyat teorisi üzerine bir çalışmadan söz edilebilir.

Magee. Onun hiçbir şekilde kıyas kabul etmeyen böylesine geniş bir alanda, Ortaçağda, yüzlerce yıl boyunca otorite olarak görülmüş olması, çok hayret verici bir olgudur, öyle değil mi? Gerçekten de, geç Ortaçağın en büyük filozofu olan Aquinalı Thomas, ondan yalnızca "filozof" diye söz etmeye alışmıştı.

Nussbaum. Haklısınız; bununla birlikte, bu durum, biz Aristoteles'in düşüncesine yaklaşırken büyük bir güçlük yaratır. Onu, sizin de söylediğiniz gibi, otorite, "filozof", Dante'nin "bilenlerin", kendi tahtında oturmakta olan "efendisi" olarak değerlendirmeye o kadar alışmışızdır ki, bu bizim, felsefeyi insanî deneyimin karmaşık tüm yönlerini hesaba katma yönünde sürekli bir teşebbüs olarak gören, hiçbir zaman tatmin olmayıp, söz konusu karmaşık yönleri düşüncesine gereği gibi taşımanın her zaman daha uygun ve yeterli yollarını araştıran biri olarak Aristoteles'in, gerçekten de, filozofların en esneği ve gelişmeye en açık olanı olduğunu görmemize engel olur.

Magee. Bu kadar geniş kapsamlı bir üretim karşısında, önerilebilecek birleştirici bir faktör, tutarlı bir yaklaşım tarzı var mıdır?

Nussbaum. Evet, böyle bir yaklaşım tarzı, ya da birleştirici bir faktör olduğunu düşünüyorum. Aristoteles bize, filozofun "her alanda" işe "görünüşleri" kaydederek başlaması, daha sonra bu görü-

nüşlerin bize sunduğu güçlükler, yarattığı muammalar üzerinde çalışarak, "en temel ve en büyük sayıda görünüşü" kurtaracak şekilde, yeniden görünüşlere dönmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun ne anlama geldiğini size göstermek için, bir örnek vereyim. Sizin, zaman problemi üzerinde çalışan bir filozof olduğunuzu kabul edelim. Şimdi, sizin yapacağınız şey, Aristoteles'e göre, işe zamanla ilgili "görünüşleri", yani bize zamanla ilgili gibi görünen tüm olgu ve durumları kaydederek başlamaktır. O zamanla ilgili "görünüşler" başlığı altına, yalnızca zamansal ardışıklık ve süreyle ilgili algısal deneyimimizi değil, fakat zamanla ilgili olarak söylediğimiz şeyleri ve zaman konusundaki gündelik inançlarımızı da dahil eder. Onda geçen "görünüşler" kavramı, zaman zaman oldukça dar bir çerçeveye sıkıştırılarak, yanlış yorumlandığı ve Aristoteles'in "görünüşler"le yalnızca algının verilerini ya da "gözlemlenmiş olgular"ı anlatmak istediği düşünüldüğü için, bunu vurgulamak büyük önem taşır. Ne yazık ki, bu yanlış yoruma Aristoteles'in eserlerinin birçok standart İngilizce çevirisinde de rastlandığı için, okuyucunun, onun gündelik dile ve sıradan inançlara yönelik olağanüstü büyük ilgisini gereği gibi takdir etmesi zordur. Şimdi, bütün bunları kaydedeceksiniz, daha sonra birtakım çelişkilerin ortaya çıkıp çıkmadığına bakacaksınız. Birtakım çelişkilerle karşılaşırsanız, bu takdirde şeyleri ayırıp, bir düzene sokma işine geçecekseniz. Çelişkileri ortadan kaldıramazsanız eğer, inançlarımızdan hangilerinin fiilen diğerlerinden daha temel ve önemli olduğuna karar vermeye çalışacaksınız; öncelikle, bunları koruyacak ve daha sonra da, onlarla çatışan inançlardan kurtulmanın yollarını arayacaksınız. Böylelikle, daha gelişmiş bir yapı ve artan bir vukuf ile sonunda yeniden gündelik söyleme dönersiniz.

Magee. Zaman, ya da başka bir şey, kendisi hakkında söylediğimiz şeylerle aynı değildir. Aristoteles dünya ile dünya üzerine olan söylem arasında açık bir ayırım yapar mı?

Nussbaum. Onun "görünüşler"le ilgili anlayışı, deneyime, dünyanın bizi nasıl etkilediğine dair genel bir görüştür. Bu, hem dünyaya ilişkin algısal deneyimimizi ve hem de sıradan deyiş ve inançlarımızı kapsamaktadır. O geniş bir görüş olup, bir dizi altbölmeyi içerir; Aristoteles, kesinlikle bizim zaman zaman duyularımızın deneyimine, bazen de sıradan deyiş ve inançlarımıza daha fazla güveneceğimizi söylemeye hazırlanmaktadır. Fakat ben, onun burada genel bir birleştirici fikir bulunduğunu düşünmekte haklı olduğunu düşünüyorum. Aristoteles'in, benim çok makûl ve anlaşılır olduğuna inandığım düşüncesi, algının da,

tıpkı inanç gibi, yorumlayıcı ve seçici olduğunu ifade eder; şeyleri algılama tarzımız kavramsal çerçevemizin ve insan varlıkları olarak, dünyayı anlayabilme tarzımızın ayrılmaz bir parçasıdır.

Magee. Bu yaklaşımın, risk almayan, yeni ve bilinmeyeni anlamayı hiç düşünmeyen son derece sıradan bir yaklaşıma dönüşmesi tehlikesi yok mudur? İhtiyaç duyduğumuz felsefenin, daha çok Platon'un bize sunduğu felsefeye benzer bir felsefe kendisiyle kıyaslandığında, yüzeyin gerçekten de yapay olduğu, yüzeylerin ötesine (ya da altına), daha derin ve temel bir düzeye giden bir felsefe olduğu zaman, Aristoteles işe her zaman bildik olanla başlayıp sonunda hep ona dönerse eğer, onun felsefesinin tümü şeylerin yüzeyiyle –hem dünyanın ve hem de deneyimizin yüzeyiyle– sınırlanmış olmaz mı?

Nussbaum. Platon'u burada gündeme getirmenizin çok yerinde olduğunu düşünüyorum. Platon ve Platon öncesi Yunan felsefe geleneğinin önemli bir bölümü için, hâkim felsefe konsepsiyonu, görünüşün ötesine, orada olanın gerisindeki gerçekliğe yönelen bir felsefe anlayışıdır. Platon filozofun zihninin evrenin ekseninde dolaştığını, ve gündelik deneyimimizin üstünde ve ötesindeki aşkın bir gerçekliği temaşa ettiğini düşünür. Bununla birlikte, Aristoteles böyle bir felsefe anlayışı için, öyle sanıyorum ki, iki şey söyleyecektir. O, herşeyden önce, gündelik deneyimimizin kendi içinde olağanüstü büyük bir meraka konu olup, tam bir zenginlik ve güzellik sergilediğini dile getirecektir. Kendisiyle ilgili olarak felsefe yapmaya değen bir şey bulmak amacıyla, onun ötesine gitme ihtiyacı duymuyoruz. Daha sonra, o ikinci olarak da, bizim deneyimin ötesine gerçekten ve tutarlı bir biçimde geçemeyeceğimizi söyleyecektir. Üzerimize alıp anlamlı bir biçimde gerçekleştirmeyi umabileceğimiz tek proje, gündelik deneyimimizin meydana getirdiği alanı araştırmak ve bu alanın haritasını çıkarmaktır. Onun bu tezini nasıl savunduğunu bir örnekle göstermeme izin verin! Aristoteles'in düşüncesinde, onun Çelişmezlik İlkesi adını verdiği temel bir ilke vardır. Bu, çelişik özelliklerin aynı konuya aynı zamanda ve aynı bakımdan yüklenemeyeceği ilkesidir. Örneğin, elbisenin aynı anda, aynı yerde ve aynı bakımdan, mavi hem olması ve hem de olmaması mümkün değildir. Şimdi Aristoteles, yeterince makûl bir biçimde, bunun çok temel bir ilke, "herşey için en sağlam hareket noktası" olduğunu söyler. Bu ilke o denli temeldir ki, düşündüğümüz ve konuştuğumuz sürece, onu hep kullanırız. Şimdi, onun deyişiyle, tüm ilkelerin en temeli olan böyle bir ilkeyi temellendirmek için, nereye ve nasıl gidebiliriz? Onun bu problemi

nasıl ele aldığını görebilirsek, felsefenin kendisini deneyim alanıyla sınırlaması gerektiği şeklindeki iddiasına ilişkin olarak daha açık bir kavrayışa ulaşabiliriz. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin IV. kitabında, bizim çelişmezlik ilkesini her tür deneyimde, deneyim alanını düzenlerken kullandığımız için, onu deneyim alanının dışında temellendiremeyeceğimizi söyler. Bununla birlikte o daha sonra, "birinin kalkıp da, bu ilkenin yanlış olduğu iddiasında bulunduğunu varsayalım" der. Böyle bir kimseye söyleyebileceğimiz bir şey vardır. Herşeyden önce, der Aristoteles, karşıtınızın size bir şey, şöyle ya da böyle belirli bir şey söylemeye hazırlanıp hazırlanmadığına bakın. O, hiçbir şey söylemiyorsa eğer, Aristoteles'e göre, o kişiyi unutup, bir kenara atabilirsiniz; çünkü, "hiçbir şey söylemeyen bir kimsenin, bir şey söylemediği sürece, bitkiden hiçbir farkı yoktur." Bir de, onun bir şey, belli bir şey söylediğini kabul edin. Bu takdirde, der Aristoteles, bu kişinin şöyle ya da böyle belirli bir şey söylerken, gerçekte, yanlış olduğu iddia edilen ilkenin bizzat kendisini kullanmakta olduğunu gösterebilirsiniz –zira, belirli bir iddiada bulunmak için, aynı anda belirli bir şeyin, en azından başlangıçta iddia etmiş olduğunuz şeyin çelişiğinin imkânsız olduğunu kabul etmiş olmanız gerekir.

Magee. Bu türden temel mantıksal ilkelerin tüm konuşmalarımızı mümkün kılan vazgeçilmez ögeler olduğunu görmek kolay olmakla birlikte, onların nasıl olup da, dünya hakkında, Aristoteles'in aradığı türden bilgi için bir temel sağlayabildiğini anlayabilmek pek kolay değildir. Ne dersiniz?

Nussbaum. Aristoteles'in burada özellikle anlatmak istediği şey yalnızca, bizim bir ilke için, konuşma ya da söylemimizle kavramsal çerçevemizin tümüyle dışında kalan bir temel sağlayamayacağımızdır. İlkelerin en temeli, Platon'un söyleyeceği gibi, orada ve deneyimin ötesinde bir yerde değil de, deneyimin bu anlamda içinde yer alıyorsa, o zaman, bu, temel ilkelerden daha az sağlam bir biçimde temellenmiş olan, kullandığımız diğer ilkeler için daha doğru olmalıdır. İlkeler, bütünüyle dışsal olan bir şey aracılığıyla değil de, deneyimdeki konumları, tecrübe içindeki rolleriyle temellendirilir. Bütünüyle dışsal olan, konuşma ve düşüncemize hiçbir şekilde dahil olamaz ve dolayısıyla, bizim için pek bir şey ifade etmez. Aristoteles, konuşma ya da söyleme ilişkin genel görüşünü işleyip geliştirirken, söz konusu tez için yeni destekler sağlar. Bu görüş, bizim konuşmada bir şeye yalnızca, o şey bizden birinin deneyiminin fiilen bir parçası olduğu ya da aynı dili konuşanların oluş-

turduğu topluluğun en azından bir parçasının deneyimine etkide bulunduğu zaman, işaret edebileceğimizi savunur. O konuşmada, örneğin gökgürültüsüne, yalnızca birileri bulutlarda bir ses duyduğu zaman, işaret edebileceğimizi (yani, ona atıfta bulunabileceğimizi) söyler. Bu noktada, sesin ne olduğu ve neyin ona neden olduğu hakkında bir şeyler bilmesek bile, söz konusu deneyim temeli üzerinde, bu sese işaret etmek için "gökgürültüsü" adını kullanabiliriz. Söz konusu hareket noktasından yola çıkarak da "Orada duymuş olduğumuz bu ses nedir?", "Onu ne açıklar?" sorularını sormaya başlayabiliriz. Daha sonra da, onun gerçekte ne olduğunu araştırmaya geçebiliriz. Fakat şimdi, deneyim alanımızın tümüyle dışında kalmaya, ve araştırmalarımızla açıklamalarımızı kendilerine dayandırmak için dahi olsa, bir insan varlığının deneyimine fiilen hiçbir zaman, hiçbir şekilde girmemiş olan varlık ya da varlıklardan konuşmaya çalıştığımızı kabul edelim. Bu durumda, der Aristoteles, karşı karşıya kalacağımız problem, bu ögelerin deneyimimizle hiçbir bağlantısı olmamasından dolayı, onlara atıfta bulunamama ya da onlar hakkında anlamlı bir biçimde konuşamama problemi olacaktır. Örneğin, Platon'un İdealarını ele alalım. Bunlar tümüyle kendilerinde, kendi başlarına varolan varlıklardır; böyle oldukları, yani başka hiçbir şeyle ilişkili olmayıp, kendi saf doğalarında, kendi başlarına varoldukları için, onlar deneyimimize hiçbir zaman dahil olmazlar. Ne var ki, dünyaya ilişkin gerçek bir kavrayışın, onlara dayandığı söylenir. Aristoteles, bu yaklaşımı eleştirirken, kendisine örnek olarak, tam tamına saf beyazlık olduğu kabul edilen, bir şeyin beyazlığı, bir cismin rengi değil de, orada, hiçbir şeye bağlanmamış saf beyaz olarak, "kendinde ve kendi başına" varolduğu düşünülen Beyaz İdeasını alır. Aristoteles, şimdi, bu şekilde konuşmanın, yalnızca hiçbir açıklama gücü olmayan, yararsız değil, fakat aynı zamanda anlamsız ve boş bir konuşma olduğunu söyler. Beyaz deneyimimizde beyaz bir cismin rengi olduğu için, hiçbir şeye bağlanmamış saf beyazlığa atıfta bulunamayız. Aristoteles'in bu noktada Platon'la yolları ayrılır ve o kabaca, "Elveda, Platon'un İdeaları. Çünkü, onlar 'lay la, la' nakaratıyla şarkı söylemekten daha anlamlı değiller –onların, bizim konuşmamızla hiçbir ilişkisi yoktur" der.

Magee. Aristoteles yararlı araştırmanın salt fiilî ya da mümkün deneyimin dünyasıyla sınırlanması gerektiğini düşünüyorsa eğer, bu tavrın tam olarak neresi felsefîdir? Onun programı bir bütün olarak, bizim bugün bilim adını verdiğimiz disiplinin kapsamı içinde kalmaz mı?

Nussbaum. Aslında Aristoteles, bilim ile felsefe arasında mutlak bir ayırım yapmamıştır. Bununla birlikte, o bütün teorik araştırmalarda, ortak olarak genel bir açıklama arayışının, açıklamanın yapısına ilişkin genel bir görüşün bulunduğuna inanıyordu. (O, burada, kendi görüşüne göre, aynı hiyerarşik yapıya sahip olmadığına inandığı etik ve politikayı çok belirgin olarak dışta bırakır.) O, *İkinci Analitikler* adlı eserinde, filozofun her alanda *episteme* ya da bilimsel bir bilgi veya kavrayışa nasıl ulaşacağını açıklar. Teorik araştırmanın her alanında, filozofun, diğerlerinden daha önce gelip, daha temel olan ve onlardan daha kesin ve sağlam bir tarzda bilinen belli ilkelere ulaştığı kabul edilir; bu ilkelerden ise, dedüktif bir çıkarımın sonuçları olarak, ilgili bilimin sonuçları çıkar. Aristoteles, bizim, temel ilkelere ilişkin bir kavrayışa götüren bir yetiye sahip olduğumuza inanıyordu. Bunun da Aristoteles'le ilgili olarak çok yanlış anlaşılmış bir konu olduğuna inandığım için, burada biraz daha durmak istiyorum. Bu, *nous*u zihin için kullanılan Yunanca birkaç sözcükten biri, genellikle, diskürsif akılyürütmeden çok, sezgisel görü ya da kavrayışla birleştirilen bir sözcük olarak anladığımız takdirde, zihin ya da *nous* adı verilen yetidir. Aristoteles, bizim ilk ilkeleri, zihnin bu melekesiyle kavradığımızı söyler. Yüzyıllardan beri bunun, bizim kendisiyle deneyim alanımızın dışına atlayıp, bilimin, her tür deneyimden önce geldiği düşünülen ilk ilkelerini kavrayabildiğimiz özel ve saf bir entelektüel sezgi yetisi olduğu düşünülmüştür. Sanıyorum, benim neden dolayı Aristoteles'in bilim için bu tür bir temele karşı çıkacağına inandığımı hemen görebilirsiniz. Fakat yakın zamanlarda, *İkinci Analitikler*'in yorumlanması işiyle meşgul olan insanlar, bu tür bir *nous* yorumunun metni kötü okumaktan kaynaklandığını, *nous*un gerçekte, bir ilkenin, açıklayıcı rolüne, temel statüsüne ilişkin olarak, onu bilimsel açıklamalar getirmek amacıyla kullanırken, deneyim yoluyla kazandığımız bir kavrayış olduğunu çok başarılı bir biçimde savunmuşlardır.

Magee. Aristoteles ayrı bilimlerin sınırlarını çizmeye çalışan ilk büyük Batılı düşünürdür –hatta o bu bilimlere bizim bugün kullandığımız adları vermiştir, öyle değil mi?

Nussbaum. Evet, bu söylediğinizin doğru olduğunu sanıyorum ve onun çalışmalarının bu bilimlerde, özellikle de onun açıklama üzerine olan eserinin yakın zamanlarda olağanüstü önemli ve ilginç bir eser olarak görülmeye başlandığı biyoloji biliminde çalışmakta olan insanlar için halâ büyük bir önem taşıdığını düşünüyorum.

Magee. Onun bir konu alanını, bağımsız bir araştırma alanı olarak saptayıp ayırmasına bir örnek verebilir misiniz?

Nussbaum. Örneği, izninizle bizim bugün bilim olarak gördüğümüz disiplinlerin birinden değil de, onun metafizik adlı eserinde gerçekleştirdiği genel bir araştırmadan, töz adını verdiği araştırmadan vereceğim.

Magee. Yeri gelmişken, önce daha sonraki tartışmalarda bir şekilde ortaya çıkacak olan "metafizik" sözcüğünü açıklar mısınız?

Nussbaum. Sözcüğün nasıl ortaya çıktığı, şaşılacak kadar ilgisiz ve önemsiz bir konudur. Aristoteles'in eserinin çok eski bir baskısında, kitabı yayınlayan kişi, *Metafizik* adını taşıyan eseri, *Fizik* adlı eserin arkasına koymuştur; aynı kişi kitaba, "metafizik" Yunancada salt, *Fizik* adı verilen eserden sonra gelen kitap anlamına geldiği için, *Metafizik* adını vermiştir.

Magee. *Fizik* üzerine olan kitaptan sonra gelen kitap.. Fakat bu kitabın içeriğinden dolayı, metafizik o zamandan beri felsefede özel bir anlam kazanmıştır, değil mi?

Nussbaum. Metafiziğin tam olarak ne olduğu konusunda, tek ve doyurucu bir açıklama getirmek pek kolay bir iş değil. Bununla birlikte, metafiziğin yaptığı şeyin, belli bir şey türünü yalıtlayıp, yalnızca onların ne olduğunu araştırmak değil de, varolan her ne ise onun hakkında sorulabilecek özdeşlik, süreklilik, mantıksal form benzeri oldukça genel sorular üzerinde durmak olduğu söylenebilir, sanıyorum.

Magee. Deneyimimizin temel bileşenlerini meydana getiren mekân, zaman, madde ve nedensellikle ilgili sorular da metafiziğin kapsamı içine dahil edilebilir, herhâlde.

Nussbaum. Evet, evet... bir şekilde varolan herşeyle ilgili olan bütün sorular metafiziğin kapsamı içine girer. Metafiziği meydana getiren bu projenin merkezinde, Aristoteles'in tözle ilgili soru adını verdiği soru yer almaktadır.

Burada işe, bu sorunun ne anlama geldiği sualini sorarak başlamak istiyorum, çünkü öyle sanıyorum ki, biz doğal olarak "töz"le ilgili bir sorunun muhtemelen ne olabileceği konusunda sezgisel bir anlama sahip değiliz. Aristoteles'in yazdıklarını okur ve sorularını yeni baştan kurmaya kalkışırsak, öyle sanıyorum ki, onun töze ilişkin araştırmada birbirine bağladığı iki soru bulunduğunu görürüz. Bunlardan birincisi de-

ğişmeyle, ikincisi ise özdeşlikle ilgili bir sorudur. Değişmeyle ilgili soru, şudur: Deneyimimizde, her zaman, değişmekte olan şeylerle temas içinde oluyoruz. Bir yaprak ortaya çıkar, o yeşildir, daha sonra sararır ve bunun ardından kurur; bir çocuk doğar, büyür, yaşlanır ve en sonunda ölür. Şimdi şunu ifade etmek durumundayız; bu değişen şeylerden söz edeceksek eğer, nitelikleri değişirken kendisi halâ aynı kalan bir şey (bir O) var olmalıdır. Aksi takdirde, bizim için değişmeden söz etmek imkânsız olacaktır. Değişme, paradoksal olarak durağanlığı gerektirir. Bundan dolayı, Aristoteles'in burada sorduğu soru, "değişme hakkındaki konuşmamızı kendisine bağlayabileceğimiz daha sürekli, daha kalıcı şeyler, özellikleri ya da sıfatları değişirken kendileri varlıklarını sürdüren bu şeyler nelerdir?" sorusudur.

Aristoteles'in ikinci sorusu, onun "O nedir?" sorusu adını verdiği sorudur; ben bu soruya, özdeşlikle ilgili soru adını vermiştim. Soru şu şekilde ortaya çıkar. Varsayalım ki, deneyim alanım içine giren bir nesneye, diyelim ki Bryan Magee'ye işaret ediyor ve "O, gerçekte nedir?" diyorum. Burada sormakta olduğum şey şudur: Sizin özellikleriniz arasında hangileri, duyularıma en temel özellikler, sizin onlardan yoksun olduğunuz takdirde, kendiniz olmaktan çıkacağınız özellikler olarak etki eder? Açıktır ki, ceketinizi değiştirebilir, farklı renkte bir kıyafet giyebilirsiniz, fakat yine Bryan Magee olursunuz. Bununla birlikte, insan oluşunuzun, kendiniz olmaktan çıkmaksızın, son bulabilmesi, veya et ve kemikten yapılmış olmaktan gerçekte ölmeden de çıkabilmeniz hususu o kadar açık değildir. Bundan dolayı, Aristoteles'in özdeşlikle ilgili sorusu bir şeyde, söz konusu önemli rolü oynayan, o şeyi her ne ise o şey yapan parça ya da ögelere ilişkin arayıştan meydana gelir.

Magee. Aynı parça ya da ögeler, iki rol oynamak durumunda, öyle değil mi? Gelin sorularınızın sırasını değiştirelim. Birinci soru şudur: Bir nesne için, nesneyi her ne ise o nesne yapmak bakımından temel ve vazgeçilmez olan karakteristikler, öznitelikler nelerdir? İkinci soru ise, şöyledir: Bir nesnenin, değişmeye karşın, aynı nesne olarak kalabilmesi için, değişme boyunca varolmaya devam eden özelllikleri nelerdir?

Nussbaum. Evet. Aristoteles bu iki soruyu birbirine ayrılmazcasına bağlamak ister. Ona göre, değişmenin gerisinde olanı, değişme boyunca varlığını sürdüreni seçip ayırmak için, belirli bir kimliğe sahip olan bir şeyi, kendisiyle ilgili olarak "O nedir?" sorusuna cevap verebileceğimiz bir şeyi, değişmeyle ilgili söylemin konusu olacak kadar belirli olup, yapı kazanmış bir şeyi seçip ayırmanız gerekir. Öte yandan,

"O nedir?" sorusu üzerinde konuşacak olsaydık, cevabımız, kendisi, fiilen onun ne olduğu hakkında konuşurken, varlıktan çıkıp gitmeyecek kadar kalıcı ve sürekli olan bir şey olmak durumundadır. Bununla birlikte, Aristoteles'ten önceki filozoflar, bu iki soru arasında sıkı bir bağ kurmamışlardır; onlar, çoğunluk bu sorulardan biri üzerinde yoğunlaşmış ve sonuçta da, birbirlerine tuhaf cevaplar vermişlerdir. Size bu konuda iki örnek vereyim. İlk doğa filozoflarından bazıları, tam tamına madde kendilerine, evrendeki en kalıcı malzeme olarak göründüğü için, şeylerin gerçekte madde olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır. Onlar ağaçların, çocukların, hayvanların maddî yapıdaki bir temel ya da malzemeden doğmuş olduklarını ve öldükleri zaman da, geride kalanın yine madde olduğunu görebilmişlerdir. Söz konusu doğa filozofları, buradan hareketle de, maddenin, değişmenin gerisindeki temel ilke olduğu sonucuna ulaşmışlardır; ve daha sonra da, buradan, maddenin aynı zamanda, varolanların gerçekten temel bir biçimde oldukları şey olduğu sonucunu çıkarsar görünmüşlerdir. Şu hâlde, ilk doğa filozoflarından bazıları, ilk soruya bir cevap getirmişler ve daha çok bu soruyla ilgilenip, onu, üzerinde daha fazla düşünmeden, ikinci soruya da genellemişlerdir. Diğer tarafta ise, özdeşlik problemi üzerinde yoğunlaşan ve şeylerin özdeşliklerini, onların maddî olmayan belirli durağan nesnelerle, Platon'un ünlü Formlarıyla olan ilişkileri aracılığıyla, aşağı yukarı şu şekilde açıklamaya çalışan bazı Platoncu teoriler tarafından getirilen açıklama –ben Platon'un kendisi tarafından getirilen açıklama demeyeceğim, fakat o, kesinlikle Aristoteles'in Platon'un okulunda bulduğu bir açıklamadır– vardır. Onlar, örneğin siz Bryan Magee'nin siyah Formuyla olan ilişkinizden dolayı, esmer; insanlık Formuyla olan ilişkinizden dolayı da, insan olduğunu söyleyeceklerdir. Bu Formlar, açıkladıkları tikellerden ayrı olarak varolan tümeller, soyut nesnelerdir. Şimdi, Aristoteles'in görüşüne göre, bu ikinci kişiye –önce ikinci kişiden, Platoncudan söz edecek ve materyalistlere daha sonra döneceğim– cevap verirken, işe iki tür özellik arasında bir ayırım yaparak başlamamız gerekir: Bu iki tür özellik, sırasıyla, sizin sahip olduğunuz özelliklerle, sizi her ne iseniz o yapan özelliklerdir. Esmer renge sahip olma özelliği, tam olarak sizin her nasılsa sahip olduğunuz bir özelliktir: Esmerlik yalnızca, sizin üzerinizdeki, sizinle birlikte bulunan bir özelliktir; siz o değilsiniz, o sizi, her ne iseniz o yapan bir özellik değildir. Başka bir deyişle, esmer olma özelliği, sizin, her ne iseniz o olmaktan çıkmaksızın, kolaylıkla yitirebileceğiniz bir özelliktir; oysa, insan

olma özelliği, böyle değildir. O, sizin her ne ise o olmaktan çıkmaksızın, yitirebileceğiniz bir özellik değildir. Siz belli bir türden maymuna dönüşürseniz, artık daha fazla siz, her ne iseniz o olamazsınız. Aristoteles, işte bu çerçeve içinde, ilk eserlerinden biri olan *Kategoriler*'de, bu iki tür özelliği, yalnızca öznede bulunan özelliklerle, öznenin, kendi ifadesine göre, varlığını, ne olduğunu açığa vuran özellikleri birbirinden ayırır.

Magee. Bir dakika, burada sözünüzü kesebilir miyim? Üzerinde durmakta olduğumuz ayrıntılı yaklaşımın, ilk bakışta, bir gerçekliği betimlemeyi mümkün hâle getiren bir yaklaşım olduğu olgusunu gözler önüne sermek için, burada sözünüzü kesmenin iyi olacağını düşünüyorum. Öncelikle, bir şeyi, herhangi bir şeyi –bu bir köpek, bir masa, bir kişi, herhangi bir maddî nesne, dilediğiniz başka herhangi bir şey olabilir– seçip ayırıyorsunuz; bir şeyi tanıyor ve daha sonra, onun hakkında bir şeyler söylüyorsunuz: Ya ona bir özellik yüklüyor, ya da onu bir şeyler yapmakta (ya da kendisine bir şeyler yapılmakta) olan bir şey olarak betimliyorsunuz. Bu –bir şeyi önce tanımaktan, sonra da ona bir şey yüklemekten meydana gelen– özne-yüklem yaklaşımına, bir şeyin tasvirini ya da betimlenmesini mümkün kılmak için, o zamandan beri birçok filozof tarafından inanılmıştır. Gerçekten de, o çok uzun bir süre boyunca, hem dilimizin ve hem de mantığımızın ayrılmaz bir parçası yapılmış gibi görünmektedir. Bunun, sizin esas olarak işaret etmek istediğiniz nokta olmadığını biliyorum, ama burada ona, felsefede o zamandan beri önem kazandığı için değinme ihtiyacı hissettim.

Nussbaum. Evet, haklısınız; bununla birlikte, ben Aristoteles'in burada, tüm yüklemlerin aynı düzeyde olmadığını, tıpkı önce sizi seçip, daha sonra size "esmerlik" yüklemem gibi, önceden seçtiğimiz ve tanıdığımız bir özneye yüklenen bazı özellikler bulunduğunu vurgulamak istediğini düşünüyorum. Fakat bir de "insan olma" ya da "köpek" veya "ağaç olma" gibi, herşeyden önce özneyi tanımak bakımından temel olan özellik ya da yüklemler vardır. O, çıplak bir özneyi seçip ayırdıktan, ona birtakım yüklemleri iliştiremeyeceğimizi düşünmektedir. Öznenin kendisi, deyim yerindeyse o şeyin ne olduğunu gösteren bir tasvir altında, tanınmak ve seçilip ayrılmak durumundadır; işte burada, en önemli rolü o şeyin doğal türüyle ilgili terimler oynar. Ben, yalnızca sizi bir insan varlığı olarak seçip ayırdığım zaman, başka neyin sizin için doğru olduğunu, renginizin esmer olduğunu, kanapede oturduğunuzu, vb., söylemeye geçebilirim. Ama işe, esmerliği ya da oturmayı, bir insan

varlığı benzeri belirli bir şey türüne bağlamadan, kendi başlarına seçip ayırarak işe başlayamam.

Bununla birlikte, bu noktada materyalistleri elbette, henüz cevaplamış değiliz. Ve yine, insan varlığı fikriyle ilgili olarak, söz konusu fikre ilişkin, öznenin bize ne olduğunu gerçekten bildirecek, temel analizin neden meydana geldiğini de henüz söylemedik. Ayrıca, insan olmanın ne olduğuyla ilgili doğru ve uygun bir analizin materyalizmin tercih edeceği şekilde olması, insan olmanın filan maddelerden meydana gelmek olması olasılığını da dışta bırakamadık. Kısacası, şimdiye kadar madde ve maddenin, insan olmaklığın, yapı ve etkinlik gibi diğer yönleriyle olan ilişkisiyle ilgili olarak hiçbir şey söylemedik. Bundan dolayı, Aristoteles daha sonra bu probleme geçer.

Magee. "O nedir?" sorusu, hiç kuşku yok ki, herşey için geçerli olacak bir sorudur, öyle değil mi? Bu soru, Aristoteles'in, biz insanlar da dahil olmak üzere, şeylerin kimliklerinin gerçek doğasını keşfetme teşebbüsüne karşılık gelmektedir. Ne dersiniz?

Nussbaum. Evet, öyle. Ve ben, canlı varlıkların ve bir ölçüye kadar da, insan elinden çıkma ürünlerin, burada, en temel, en belirli, birlikli, kalıcı ve tanınabilir özneler olarak çok önemli bir rol oynadıkları düşüncesindeyim. O şimdi, şunu sormak ister: Evet, doğal tür kavramları dediğimiz kavramların, insan varlığı, köpek ya da ağaç kavramlarının dünyadaki nesneleri tanımada önemli bir rol oynadığını anlama noktasına geldik. Şimdi, onların daha belirgin olarak ne olduklarını sormamız gerekir. İnsan olmak ne demektir? İnsan olmak belirli bir türden madde olmak mıdır? Yoksa, insan olmak belirli bir yapı mı olmaktır? Ve o, *Metafizik* adlı eserinde, bir tözün temelde, maddî birtakım bileşenler değil de, daha çok kendisinin form adını verdiği, belirli bir türden düzen ya da yapı olduğunu savunur. Bununla da yalnızca şekli anlatmak istemez, fakat daha çok, diyelim Bryan Magee söz konusu olduğunda, sizin insana özgü fonksiyonları gerçekleştirmek üzere düzenleniş biçiminizi anlatmak ister. Sizin formunuz, varoluş hâlinde olduğunuz süre boyunca, kazandığınız fonksiyonel yeti ya da kapasitelerin belirli bir düzen kazanmış kümesidir.

O bize, sizin vücudunuzu meydana getiren maddelerin siz olamayacağını düşünmek için üç neden verir.

Herşeyden önce, siz ve başka canlı varlıklar söz konusu olduğunda, madde her zaman gelip gider, o sürekli olarak değişir. Ve siz, elbette ki maddî bileşenlerinizi sık sık, kendiniz olmaktan çıkmaksızın, değişti-

rirsiniz. Fakat bu, diyelim insan elinden çıkma bir ürünle ilgili olarak hiç söz konusu olmasa bile, ikincileyin, yapay bir nesne anlayışımız, onun fonksiyonel yapısı aynı kaldığı sürece, bizim o nesneyi meydana getiren madde parçalarını, elimizde farklı bir şeye sahip olmaksızın, her zaman değiştirebileceğimiz şeklindedir. Yelkenli bir gemi alabilir ve onun direkleriyle kalın tahtalarını değiştirebiliriz. Bir geminin fonksiyonunu yerine getirmesini sağlayan aynı sürekli fonksiyonel yapı varolmaya devam ettiği sürece, elimizin altında halâ aynı nesne olacaktır. O nihayet, maddenin, bir şeyin gerçekte olduğu şey olabilmek için yeterince belirli olmadığını savunur. Madde yalnızca, bir malzeme yığını ya da öbeğidir, bundan dolayı, sizin şu ya da bu malzeme olduğunuzu söyleyemeyiz; malzemenin kendisi hakkında anlaşılır bir şeyler söylemeye, yalnızca malzemenin meydana getirdiği yapıyı tanıdığımız zaman, geçebiliriz.

Magee. Aristoteles'in buradaki argümanları o kadar temel ve kalıcı bir öneme sahiptir ki, onları bir kez daha incelemek isterim. Onun birinci argümanı, birey olmak bakımından bireylere uygulanır ve o örnek olarak Sokrates'e işaret eder. O, Sokrates'in, madde sürekli olarak değiştiği –gerçekten de, o Sokrates'in yaşamının akışı boyunca, birçok kez tümüyle değişir– için, cismini veya vücudunu meydana getiren maddeden oluşamayacağını söyler. Cismi sürekli olarak değişmekle birlikte, o yaşamı boyunca aynı Sokrates olmaya devam eder. Bu nedenle, o yalnızca, kendisini meydana getiren madde olamaz. Aristoteles'in ikinci argümanı, bir türün üyeleri olarak bireylere uygulanır. Bir köpek, onu meydana getiren maddeden dolayı bir köpek olamaz, çünkü farklı köpekler farklı maddelerden meydana gelir. Dahası, onlar farklı ağırlıkta, farklı şekillerde, farklı büyüklük ve farklı ağırlıktadırlar; bu özelliklerden her birinin maddî bir temeli vardır, ve herşeye karşın, onların hepsi de köpektir. Bundan dolayı, onlar kendisinden meydana geldikleri maddeden dolayı köpek olamazlar. Aristoteles'in üçüncü argümanı ise, düzenleme ya da yapı gibi formel nitelikten yoksun bir madde yığınının hiçbir şekilde bir kişi ya da köpek olmadığı şeklindedir. Şeyler, yalnızca farklılık gösteren yapılarından dolayı, şeyler olabilirler. Ve, bu yapı da bir kez daha, Aristoteles'in gözünde onların formuna karşılık gelir.

Nussbaum. Sözünü ettiğiniz ikinci nokta, onlara benim sözünü etmediğim dördüncü bir argümanı ekler. Ve bu, kesinlikle Aristoteles'in bakış açısını desteklemek için kullanılabilecek bir argümandır. Dahası, Aristoteles'in gerçekte bu argümanı da kullandığını gösteren bir-

takım veriler vardır. Evet, türün farklı üyelerinin hepsi de, farklı maddelerden meydana gelmiştir. Küreler, Aristoteles'in bir kez söylediği gibi, bronzdan, tahtadan, daha birçok farklı maddeden meydana gelebilir. Aynı şey, insan elinden çıkma ürünlerin çoğu için de geçerlidir; malzeme ya da maddesi şeyin fonksiyonu ya da faaliyeti için uygun olduğu sürece, onun ne olduğunun bir önemi yoktur. Tahtadan yapılmış olmak, Aristoteles'in bir kez daha söylediğine göre, bir karyola olmanın ne olduğunun bir parçası, onu her ne ise o şey yapan bir şey değildir. Aynı şey, çok daha sınırlı bir biçimde, canlı varlıklar için de geçerli gibi görünmektedir: Canlı varlıkların maddî kompozisyonu bireyden bireye değişir, Hiçbir iki köpek, kendilerindeki farklı maddelerden tam olarak aynı miktara sahip değildir ve bundan dolayı, maddelerin hiçbir listesi, bize bir köpek olmanın tam olarak ne olduğunu söylemeyecektir. Aynı hususu canlı varlıkların tikel fonksiyonları üzerinde yoğunlaşmak suretiyle de ortaya koyabiliriz. Kırmızıyı görmenin, Aristoteles'in *Metafizik*'ini düşünmenin, bir biftek istemenin ne olduğu, onun canlı bir varlıkta görüldüğü her seferinde, maddeden meydana gelecektir; bununla birlikte, maddelerin tam ve kesin formülü, münferit maddelerden oluşan hiçbir liste, kırmızıyı görmenin, Aristoteles'in *Metafizik*'ini düşünmenin, bir biftek istemenin tam olarak ne olduğunu bize asla göstermeyecek şekilde, değişir. Bütün bunlar, Aristoteles'e, bronzdan, tahtadan ya da başka bir şeyden yapılmış olmanın, belirli bir türden bir şey olmanın özsel bir parçası olamayacağını göstermekte gibi görünür. Şeyler form ya da yapıdırlar, onları her ne iseler o şey yapan şey, form ya da yapı olmak durumundadır. Madde ise, onları meydana getiren veya onları oluşturan şeydir.

Bütün bunlar bir yana, şimdi, sizinkinden farklı olan ikinci argümanımla, başka bir hususa değinmek istiyorum. Buna göre, bir şeyin maddesi, onun yaşamı boyunca değişmese bile –ya da, şunu da ekleyebilirdik, belirli bir türün varolan tüm üyeleri aynı maddeden meydana gelmiş bile olsa– belirli bir türden şey, diyelim bir gemi olma ile ilgili kavrayışımız, onu, yine de maddeyle özdeşleştirmez. Bunu bir düşünce deneyi gerçekleştirmek suretiyle de görebiliriz. Bir şeyin fonksiyonel yetileri veya kapasitesi sürekliliğini korurken, onun maddî parçalarını yavaş yavaş değiştirdiğimizi düşünelim. O zaman, elinizin altında bir ve aynı şeye sahip olmaya devam edeceğiniz hususu üzerinde, öyle sanıyorum ki, uyuşacağız.

Magee. Bu, Aristoteles'i tehlikeli bir biçimde Platon'un –reddetmiş olduğu– Formlar teorisine yaklaştırmaz mı? O, şimdi bir köpeğin, köpek Formundan dolayı, bir köpek olduğunu söylemekte değil midir? Ve bu köpek Formu da, tüm köpeklere ortak olan bir ve aynı şey, tüm köpeklerin kendisinden dolayı köpek oldukları, hepsinin birden köpek olduğu biricik varlık değil midir?

Nussbaum. Evet, burada elbette, Formun tam olarak ne olduğu gibi, oldukça güç bir konuya geliyoruz; ve ben öyle sanıyorum ki, Aristoteles'e ilişkin, bu konuyla ilgili yorumda, hiçbir iki filozof tam bir uyuşma içinde olmayacaktır. Onda Formun tam olarak ne olduğuyla ilgili bir yoruma temel teşkil eden metinsel dayanaklar birçok güçlük doğurur. Yine de, ben ne düşündüğümü söyleyeyim. Ben, herşeyden önce Aristoteles'in, Platon'un tersine, Formu tikele içkin kıldığı hususunun oldukça açık olduğu düşüncesindeyim. O, algılanabilir tikel köpekten ayrı bir şey olarak, göksel Formlar dünyasında varolmaz, fakat yalnızca burada, bu dünyadadır; köpek Formu, gerçekte köpeğin olduğu şeydir. O, köpekten ayrı değildir. Bu konuda tartışmasız kabul edilecek bir şey varsa, sanıyorum, o da budur.

Magee. Demek ki, köpeğin Formu, diğer Formların da bulunduğu, ayrı bir dünyada varolmaz.

Nussbaum. Doğru. O buradadır; köpeğin gerçekte olduğu şeydir. O şu köpektir. Şimdi, ikinci noktaya gelince, bu çok tartışmalı bir konudur; ben, Aristoteles'in Formlarının bireyler olduğuna inanıyorum. Yani, onlar, tümel değil de, tikellerdir. Başka bir deyişle, her ne kadar köpek Formunun tanımı, beş ayrı köpek aldığım takdirde, onların hepsi için bir köpek olmanın ne olduğuyla ilgili olarak yalnızca tek bir tanıma sahip olacağım şekilde, tek tek her köpek için aynı olsa bile, yine de, burada köpek Formunun kaç örneğine sahip olduğumu soracak olursam, cevap beş olur. Yani, burada ne kadar köpek olursa, köpek Formunun o kadar özellemesi veya örneğine sahip olacağımı anlatmak istiyorum. Bunlardan her biri, özsel niteliği, Form bakımından benzer olmakla birlikte, Aristoteles'in söylediğine göre, "sayı bakımından tam olarak bir" olacaktır. Formları, elimizin altındaki tözlerin sayısını saymak suretiyle, sayarız.

Magee. Üzerinden neredeyse iki bin yıl geçtikten sonra bile, bana öyle geliyor ki, Aristoteles'in materyalizme karşı olan en iyi argüman-

larının yıkıcı bir etkisi vardır. Bu argümanların materyalistler tarafından etkili bir biçimde cevaplanmış olduklarını düşünüyor musunuz?

Nussbaum. Hayır, gereği gibi cevaplandıkları inancında değilim. Ve benim bu argümanlarda çok güçlü bulduğum yön şudur: Aristoteles materyalizmi çürütmeye, yalnızca zihin felsefesi bağlamında, salt zihni başka herşeyden farklı hâle getiren birtakım özel, zihinsel özellikler ortaya koyarak değil, fakat burada, genel metafizik alanında, insan elinden çıkma ürünler de aralarında olmak üzere, genel olarak şeylerin materyalist indirgemeciliğin açıklayamadığı bir tarzda olduklarını gösteren bu genel özdeşlik ve töz öğretilerini geliştirerek başlamıştır.

Magee. Aristoteles'in bu yaklaşımını uygulamaya soktuğu, ve ona dayanarak hangi şey türlerinin var olduğunu belirlediği alana bir örnek verebilir misiniz?

Nussbaum. Pekâla. Şimdi, onun genel metafiziği, zaten, görmüş olduğumuz gibi, çok temel olarak insan varlıkları, köpekler ve başka doğal varlıklarla ilgili olduğu için, onun genel metafiziğine çok yakın bir alana, yani doğa felsefesi alanına, öyle sanıyorum ki, geçebiliriz. Aristoteles'in doğa felsefesi alanında, çok farklı ilgileri ortaya çıkar. Onun *Fizik* adlı eserinde, zamanın, mekânın, ve hareketin doğasıyla ilgili güçlü analizlerle karşılaşıyoruz. Bununla birlikte, onu bu alanda en fazla ilgilendiren şeylerden biri, doğa alanında söz konusu olabilecek açıklama hakkında genel olarak konuşmak, doğa filozofunun hangi açıklama türlerini verebileceğini bize söylemek ve bu farklı açıklama türlerinin göreli yararlılık ve önemlerini açıklamaktır. O, *Metafizik*'te, felsefenin gerçekte doğal dünya karşısındaki bir merak duygusuyla başladığını, dünyayı gördüğümüz zaman, bu hayret verici şeylerin vuku bulduğunu gördüğümüz ve onların, niçin oldukları gibi olduklarını, davrandıkları gibi davrandıklarını anlamayamadığımız için, bir korku ve merak duygusuyla adeta çarpıldığımızı belirtir. O bunun daha çok, kuklaları sanki kendi başlarına hareket ediyormuş gibi gördüğünüz, fakat onların gerisinde, onların niçin davrandıkları gibi davrandıklarını açıklayacak bir mekanizmanın olması gerektiğini bildiğiniz bir kukla gösterisi izlemeye benzediğini söyler. Fakat siz, kuklaların gerisindeki mekanizmanın ne olduğunu henüz bilmiyorsunuz. Bunu araştırmak ve bulmak istiyorsunuz. Şimdi sorulacak soru şudur: Bu Niçin sorusunu, yani "Şeyler niçin oldukları ya da hareket ettikleri gibi olmakta ya da hareket etmektedirler?" sorusunu sorduğunuz zaman, aradığınız açık-

lama türü hangisidir? Aristoteles burada, çoğu filozofun, bu Niçin sorularını sormanın ve cevaplamanın çok farklı şekilleri olduğunu görememiş oldukları için, çok yetersiz kaldığını düşünür. Hem *Fizik* ve hem de *Metafizik* adlı eserlerinde, yararlı olan yalnızca tek bir açıklama türü bulunmadığını, fakat bu konuda muhtemelen, açık-uçlu bir liste bulunduğunu vurgulamak ister. Her halükârda, en azından, dört açıklama türü, ona oldukça önemli görünür. Bunlar, hiç kuşku yok ki, ünlü "Dört Neden"dir. Aristoteles'in Dört Nedeni hakkında hepimiz bir şeyler duymuşuzdur. Bunların gerçekten de dört açıklama türü olduğunu söylemek büyük önem taşır.

Magee. Dört gerekçe.

Nussbaum. Dört gerekçe, evet –bu iyi bir deyim. Niçin sorularına verilecek dört cevap türü. Onlara, Maddî Neden, Formel Neden, Fail Neden ve Ereksel Neden adı verilir. Örneğin, şu soruyu ele alalım. Bir ağaç, niçin büyüdüğü şekilde büyür? Maddî açıklama (Maddî Neden), ağacın, o belirli birtakım maddelerden meydana geldiği için, büyüdüğü şekilde büyüdüğünü söyleyecektir. Şimdi, söz konusu maddî açıklama yararlı ve ilginç olmakla birlikte, Aristoteles'in, maddelerin bir listesi, kendi başına, bize büyümesini açıklamaya çalıştığımız şeyin ne olduğunu, bu maddelerin hangi yapıyı meydana getireceğini söylemediği için, yalnız başına bu açıklama türünün pek fazla bir işe yaramayacağını düşüneceğini önceden tahmin edebiliriz. O, bunun için, sizin de tahmin edebileceğiniz üzere, başka bir açıklama türüne, formel açıklamaya (Formel Nedene) ihtiyaç duyduğumuzu düşünür. Bu açıklama, ağacın, onun formuna tekabül eden şekilde veya belirli bir tarzda yapılanmış olduğu için, büyüdüğü şekilde büyüdüğünü söyler. Metafiziksel argümanlarla olan bağlantıyı, işte burada görüyorsunuz. Bundan sonra, Fail Neden ya da Fail Nedenli Açıklama adı verilen üçüncü bir açıklama türü gelir. Bu ise, ağacın, çevredeki çeşitli şeyler, örneğin, onun dokusuna nüfuz eden çeşitli maddeler ya da toprak, vb., dışarıdan onu belirli şekillerde sürdüğü ya da ittiği için, büyüdüğü şekilde büyüdüğünü söyler. Bundan sonra gelen sonuncu açıklama türü ise, çok yanlış anlaşıldığına inandığım bir açıklama olarak, onun Ereksel Neden adını verdiği nedenle açıklama tarzıdır. Bu açıklamaya, şeyin kendisine doğru yöneldiği, hareket ettiği bir hedef, erek ya da *telos*a işaret ettiği için, çoğu zaman teleolojik açıklama türü adını veririz. Bu açıklama, ağacın, belirli bir türden olgun bir ağaç hâline gelebilmek için, büyüdüğü şekilde büyüdüğünü

söyler. Başka bir deyişle, doğadaki şeyler her zaman, olgun ya da yetişkin hâllerine doğru gelişme yönünde hareket ederler.

Magee. İlk bakışta, bu sonuncusunda, diğerlerinden herhangi birinde gözükmeyen gizemli, neredeyse büyülü bir öge var gibi görünmektedir. Ne dersiniz?

Nussbaum. Evet, haklısınız, öyle gibi görünür –ama, ben bunun büyük bir yanlış anlama olduğuna inanıyorum. Herşeyden önce, Aristoteles, gelecekte ortaya çıkan ve, sanki geleceğin kendisinden nedensel bir çekiş gücü uygulayarak, ağacı gelecekteki formuna doğru sürükleyen büyülü bir şey varmış gibi konuşmamaktadır. Hayır, bu süreç fazlasıyla doğal bir süreçtir. Herşey ağacın kendi içinde olup bitmektedir. O, canlı varlıkların esnek ve koşullara uyum gösteren davranışı hakkında konuşmanın bir yoludur. O, ağaç gibi şeylerin, farklı doğal koşullar içinde, her zaman, sürekli bir yaşam içinde olgun form ya da varoluşlarına doğru gelişmelerini sağlayacak şekilde hareket edişleriyle ilgili olarak birlikli bir açıklama getirmenin bir yoludur. Böylelikle, söz konusu açıklamanın, bir ağacın, çok farklı iklim ve havalarda, ağacın her zaman güneşe doğru yöneleceğini ve köklerinin suya ve ağacı besleyecek besin kaynaklarına doğru gideceğini söylediğini anlarsınız. Ve bu, bize ağacın yaptığı çok çeşitli şeyleri anlamanın bir yolunu sağlayacak tümüyle genel bir açıklamadır. O, her durum ya da koşulda, geride olup bitenlere ilişkin betimlemelerin birlikteliğine kıyasla, daha basit ve birlikli bir açıklamadır. Nitekim, onu kavradığımız takdirde, ağacın, henüz görmediğimiz yeni bir durum ya da koşul altında, her nerede olursa olsun, ışığa ve besin kaynağına doğru yöneleceği tahmininde bulunuruz. Bu öndeyi gücüne, bir amaçtan söz etmeden, sahip olamazdık. Görüyorsunuz ya, bunda doğaüstü hiçbir şey yoktur. Ağacın kendisinin içindeki zihin ya da isteme güçlerine atıfta bulunan bir şey de yoktur. Ağaç, bu anlamda hedef ya da amaçlara sahip değildir. O, yalnızca doğal hareketin koşullara uyum sağlaması üzerine konuşmanın bir yoludur.

Magee. Fakat yine de, birçok yorumcu ve araştırmacı, herşeyde ruh bulunduğu fikrinin gerçekte Aristoteles'e ait olduğunu söyler. Onların Aristoteles'i doğru anladığını düşünüyor musunuz?

Nussbaum. Hayır, hayır. Onlar, Aristoteles'in teleolojik açıklamaları nerede ve nasıl kullandığı konusunu yanlış anlamışlardır. O, herşeyde ruhların var olduğunu tekrar tekrar reddetmiştir. Ben, onun teleolojik açıklamaları yalnızca canlı varlıklar için kullandığını düşünüyo-

rum. Onun teleolojik açıklamaları bir şekilde, güneş tutulmaları, şimşekli fırtınalar türünden şeyler için kullandığını sanmıyorum. Gerçekten de, o güneş tutulmasının bir şey "için", bir amaç uğruna vuku bulmadığını, teleolojik olarak açıklanmadığını açık açık söyler. Bununla birlikte, canlı varlıklar söz konusu olduğunda, bu, bizim anladığımız anlamda, bir zihin gücünü içerir görünen zihin ya da ruhla ilgili bir konu olmayıp, yaşama sahip olanın genel karakteriyle ilgili bir konudur. Bu konularla ilgili olarak daha fazla bir şeyler söyleyebilmek için, şimdi, onun yaşam üzerine olan eserine geçmemiz gerekir. Aristoteles, gerçekte Yaşam Üzerine ya da Yaşam İlkesi Üzerine anlamına gelen, *Psykhe* Üzerine adlı bir eser kaleme almış, bu eser de, çoğunlukla Ruh Üzerine diye tercüme edilmiştir. Bizim "ruh" sözcüğümüz, zihin ve tinsellikle ilgili çağrışımları içerdiğinden, burada bu sözcüğü kullanmak oldukça yanıltıcı olur. Onu, yaşam ve canlı olana ilişkin genel bir araştırma olarak düşünmekle daha iyi yaparız. Buna göre, *psykhe*ye sahip olan, canlı olandır –ve bu, Aristoteles için, insan dediğimiz hayvanlar da dahil olmak üzere, bitki ve hayvanları içerir. Aristoteles bu eserinde, şu soruyu sorup cevaplamaya çalışır: Aralarında bitki, hayvan ve insan varlıklarının bulunduğu, birçok farklı türden şeydeki canlılık ilkesi, hayat veren ilke nedir? Canlı olmanın ne olduğuna ilişkin olarak genel bir açıklama verebilir miyiz? Ve onun verdiği cevap, hayat veren ilkenin, genel bir biçimde ifade edecek olursak, potansiyel olarak fonksiyon gösterecek, yaşam fonksiyonlarını gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiş canlı bir vücudun formu olduğunu ortaya koyar. O, burada formla, elbette ki, yalnızca şekil ya da görünüşü anlatmak istemez. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, o bir tür fonksiyonel yapı ya da düzenlemeyi anlatmak ister. O, bunu kafasındaki yapı ya da form türü için yeni bir sözcük bularak ayrıntılı bir biçimde açıklar. Bu sözcük, bir şeyi, belli bir türden yaşam-faaliyetine özgü olan şekillerde fonksiyon göstermeye –ya da, o şeyi *telos* veya amacına erişecek şekilde, eylemeye– muktedir hâle getiren bir düzenleme anlamına gelir görünen, "enteleşi"dir. Buna göre, siz Bryan Magee için canlı olmak, kendinizi besleyebilecek, algılayabilecek, düşünebilecek, sizin yaşam türünüze özgü tüm fonksiyonları gerçekleştirebilecek şekilde düzenlenmiş olmak olacaktır. Ve Aristoteles, bunun maddeyle ilgili, vücuda ilişkin bir düzenleme olduğunu söylemektedir. O bir maddede, her noktada zorunlu olarak gerçekleştirilmek durumundadır. Bununla birlikte, yine de o sizin hayatınız olan, söz konusu düzenlemedir. O sizi meydana getiren madde değildir. Bu ne-

denle, söz konusu fonksiyonel yapıları yitirdiğiniz zaman, ölmüş olacaksınız.

Magee. O, aynı ilkeleri canlı olmayan şeylere de uygulamıştır, öyle değil mi? Onun yazılarında, bir baltanın bir ruhu olsaydı eğer, söz konusu ruhun kesiyor olacağını söylediği bir pasajı anımsıyorum. O balta gibi bir nesnenin bile özünün, onun yaptığı şey, onun fonksiyonu olduğunu söylemektedir? Bu doğru değil mi?

Nussbaum. Evet. O, bu örneği elbette olgu karşıtı bir biçimde kullanır; buna göre, o, baltanın bir ruhu olsaydı eğer, bu onun olacağı şeye karşılık gelecekti, der. Ve bu örneği, benim biraz önce sözünü ettiğim noktayı örnekleyip göstermek için kullanır. Başka bir deyişle, o form ya da düzenlemeyle, yalnızca baltanın şeklini kastetmez, onun gerçekte filan maddeden yapılmış olduğunu anlatmak istemez; fakat formla belirli birtakım fonksiyonları gerçekleştirme gücünü anlatmak ister. Demek ki, bu, bize canlı yaratıkların meydana getirdiği daha gizemli durum ya da kategoriye ilişkin bir kavrayış kazandırmanın bir yoludur. Analoji bize, canlı yaratığın hayat veren bir ilkeye, bir canlılık ilkesine sahip olmasının, siz Bryan Magee için, elbette, şeklinizi, ölü biri hâline gelmeksizin, değiştirebilmenizden dolayı, tam tamına belirli bir şekle sahip olmak olmadığı gibi...

Magee. Evet, evet, bunu çok sık yaparım...

Nussbaum. Aynı madde parçalarını, hiç fire vermeden korumak da olmayacaktır. Çünkü, bunu elbette ki kimse yapamaz. Canlı yaratık için belli bir canlılık ilkesine sahip olmak, çeşitli şekillerde fonksiyon gösterme gücü sergileme, ya da sergilemeye devam etme; ve bu gücü, kendinizin düzenleniş biçiminden dolayı, sergilemedir. Buna göre, fonksiyonu gerçekleştirmek için gerekli olan bu düzenlemeyi yitirdiğiniz takdirde, ölü biri olursunuz.

Magee. Epey bir mesafe katettik, fakat böyle olmakla birlikte, Aristoteles'in eserlerinin yalnızca küçük bir kesitine değindik. Bu, korkarım ki, zamanımızın kısa olmasından dolayı, kaçınılmazdır. Bununla birlikte, insanlara, bu olağanüstü filozoftan beklenecek olan şey türüne ilişkin olarak bir fikir vermeyi başardığımızı ümid ediyorum. Tartışmamıza bir son vermezden önce, kısa zamanımızı, biraz da söylemiş olduklarımıza uzaktan bakıp, onlardan modern felsefeyle ilgili bazı sonuçlar çıkarmak için kullanmak istiyorum. Çağdaşlarımız arasında ser-

gilenen felsefî ilgilerden hangileri, Aristoteles'in düşünce ve eserleri tarafından doğrudan doğruya etkilenmiştir?

Nussbaum. Bunlardan biri, hiç kuşku yok ki az önce tartışmakta olduğumuz konu, yani yaşam felsefesidir. Çağdaş felsefede, biz bu alana, algı ve düşünce gibi zihinsel güçleri, geri kalan diğer hayatî fonksiyonlardan Aristoteles'in ayırmayacağı bir biçimde ayırarak, zihin felsefesi adını veriyoruz. Aristoteles, hayat üzerine olan genel eserinde, çağdaş bir zihin felsefesi için önem taşıyan birtakım sonuçlara ulaşmıştır. O, bu eserinde, (yalnızca bir örnek seçecek olursak) algının salt belirli bir türden zihinsel işlem olduğunu söyleyen materyalist indirgemeciliğin, kompleks ve fonksiyonel yaşam özellikleri bakımından niçin yetersiz olduğunu açıklamaya çalışır. Onun burada kullandığı –benim daha önce dile getirdiğim– argümanlar güçlü ve halâ geçerli olan argümanlar gibi görünmektedirler. Öte yandan, onun bakış açısı bize, materyalist indirgemeciliği reddetmek için, bazı maddî olmayan, gizemli varlıkları gündeme getirmek durumunda olmadığımızı gösterir. Burada söylememiz gereken şey şudur: Algı, öncelikle onun her zaman farklı maddelerde gerçekleştirilmesinden ve aynı zamanda, yönelimsellik ve dışarıda bir şeye etkin bir biçimde yoğunlaşma fikrinın, bilinçli algıya ilişkin doğru bir tanım için özsel olmasından dolayı, maddî bir sürece indirgenemez. Bununla birlikte, algı gizemli ya da maddeden ayrı olan bir şey de değildir. O, Aristoteles'in ifadesine göre, her zaman maddede meydana gelen, şu ya bu maddede gerçekleştirilen bir fonksiyondur.

Magee. Burada, öyle sanıyorum ki, çok büyük bir önem taşımakla birlikte, halâ yeterince iyi anlaşılmamış gibi görünen –zorunlu olarak algıyla değil de, seçeneklerle ilgili– bir düşünceyi ortaya koymaktayız. Bir tarafta materyalist olmak, diğer yanda ise, tinsel ya da soyut bir alanın varlığına inanmak seçenekleri arasında bir tercih yapmak zorunda değiliz. Deneyimimizi açıklamanın üçüncü bir yolu daha vardır –ve bu, sizin de belirtmiş olduğunuz gibi, Aristoteles'in öncülüğünü yaptığı bir yoldur.

Nussbaum. Evet.

Magee. Tartışmaya tümüyle son vermezden önce, Aristoteles'in etiği hakkında bir şeyler söylemek zorunluluğu bulunmaktadır. Onun felsefe tarihi boyunca varolan en etkili ahlâk filozofu olduğunu söylemenin abartılı olacağını düşünmüyorum. Onun bu alandaki büyük etkisinin nereden kaynaklandığını bize gösterebilir misiniz?

Nussbaum. Memnuniyetle. Fakat, Aristoteles'in etiğinin benim özellikle ilgi duyduğum bir alan olması nedeniyle, onu tartışmak için çok az bir zamanımızın kalmasına üzüldüğümü söylemeliyim. Onun etkisinin, herşeyden önce işe başlarken sorduğu sorudan kaynaklandığını düşünüyorum. Birçok ahlâk filozofu, işe, "ahlâk" alanıyla, yaşamın geri kalan diğer alanları arasında keskin bir ayırım yaparak başlar. Onlar, etik alanındaki araştırmalarına "Benim ödevim nedir?" ya da "Benim ahlâkî ödevim nedir?" sorusuyla koyulurlar. Aristoteles ise, bunun yerine çok daha genel bir soruyla başlar: İnsanın iyi bir yaşam sürmesi ne anlama gelir? Bu soru, ona bizim "ahlâk"a dahil edeceğimiz alanları ve onların, insan yaşamının entelektüel faaliyet, kişisel aşk ve dostluk gibi diğer alanlarıyla olan ilişkilerini araştırma, ve onların karşılıklı ilişkileriyle, iyi bir yaşamın bütün bu ögelerden nasıl kurulacağıyla ilgili olarak ustaca ve derinlikli sorular sorma imkânı verir.

Magee. Şu hâlde, onun ahlâka verdiği anlamın, ahlâklılığın neden oluştuğu konusundaki görüşünün oldukça geniş kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu onu, başka birçok ünlü ahlâk filozofundan kesin çizgilerle ayırır. Örneğin, Yararcılar her tür ahlâkî davranışın –mutluluğun ve mutsuzluğun– tek bir ölçüsü olduğunu düşünmüş ve böylelikle de, ahlâkî eylemlerin çekiciliğiyle iticiliğini bir ve aynı ölçüm cetveliyle belirleyebileceğinize inanmışlardır. Aristoteles böyle bir belirlemenin olamayacağı olgusuna karşı çok duyarlıydı, öyle değil mi?

Nussbaum. Evet. Ölçüm cetveli fikrinden söz ettiniz. Bu, Aristoteles için, çok önemli bir şeydir. O, yalnızca değerli birçok şeyi tek bir ölçüye indirgemek istememekle kalmaz. Tek tek her alanda bile, kompleks bir bağlama bir cetvelle yaklaşamayacağınızı da söylemek ister. O, söz konusu cetvel fikrini kullanır ve, ahlâkî bakımdan yargılayan kişinin, tıpkı bir mimarın kompleks bir yivli sütunu düz bir cetvelle ölçmeye kalkışmaması gibi, basit ve katı bir kurallar dizisini pratik durumun karmaşıklıklarına uygulamayacağını söyler. Bunun yerine, tıpkı mimarın, sabit ve değişmez olmayan ve taşın şekline göre bükülebilen esnek bir metal şerit kullanması gibi, sizin ya da benim de, kompleks bir ahlâkî durum içine girdiğimiz zaman, tüm güç ya da melekelerimizin açık ve karşılık vermeye hazır durumda olması, kendimizi bu tikel durumun kompleks, muhtemelen biricik ve tekrarlanamaz taleplerine göre şekillendirmeye hazır olmamız gerekir. Ve, o ahlâkî ölçüp biçme ve değerlemenin, ahlâkî duruma ilişkin "algının" sorumluluğunda olduğunu söyler ve bununla da, durumun, hem düşünce ve hem de duygu bakımın-

dan, tepki vermeye hazır olarak bilincinde olmayı anlatmak ister. İşte bu algıdır ki, her ne olursa tüm kurallardan önce gelir.

Magee. Aristoteles'in etiğinde, beni güçlü bir biçimde etkileyen başka bir şey de, onun, ahlâkî çevremizin denetimimiz altında bulunmadığı ve dolayısıyla, Stoalıların olmamızı istediği şekilde, kendi kendimize yeter ahlâkî varlıklar olamayacağımız olgusuyla ilgili sağlam ve derin vukufudur. Muhtemelen Epikürosçuların isteyeceği şekilde, ayrı ve tarafsız ahlâkî failler de olamayız. Bir anlamda bize karşı olan, bizimle çatışan veya mücadele eden ahlâkî bir çevre içinde yaşıyoruz. Ve, Aristoteles bunu çok iyi anlamışa benzemektedir, ne dersiniz?

Nussbaum. Evet, öyle sanıyorum ki, o bunu neredeyse, bu alanda yazmış olan her filozoftan daha iyi anlamıştır; bir insan varlığı için iyi yaşamın, değer taşıyan herşeyi –diyelim, kişisel aşk ve dostluğu da– ihtiva edecek kadar zengin olmak durumundaysa eğer, tümüyle denetimimiz altında bulunmayan birçok faktörden olumsuz bir biçimde etkilenebileceğini, iyi yaşama zarar verebilecek bu faktörleri ortadan kaldırmaya çalışmanın hayatlarımızın yoksullaştırılmasıyla sonuçlanacağını çok iyi görmüştür.

Magee. Onda, filozofların yakın zamanlarda sözünü ettikleri "ahlâkî talih" kavramına yaklaşan bir şeyler bulunduğunu düşünür müsünüz?

Nussbaum. Evet, bulunduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, o iyi hayatın hangi yönlerinin bizim denetimimiz altında olmadığını, yalnızca erdemli bir biçimde eyleme yeteneğimizin değil, fakat erdemli karakterimizin kendisinin de, nasıl etki alanımızın dışında kalan faktörler tarafından şekillenip değiştirebildiğini, kesinlikle sormuştur. Ben kendi hesabıma, onun burada, daha çok uyumlu ve dengeli olan iyi bir yaşamı tasvir etme işiyle ilgilendiği için, daha ileri gidemediğini düşünüyorum. Buna göre, onun kafasındaki iyi yaşam her zaman, birçok bileşeni bulunan, farklı değer türleri bakımından zengin olan, fakat herşeyin ahenk içinde yönetilip, birbiriyle dengelendiği bir hayattır. Sanıyorum, işte bu durum, onun, bir yaşamın belirli bileşenlerinin, tüm derinlikleri içinde, gereği gibi peşinden sürüklenildiği zaman, fiilen kendi içlerinde, diğerlerine nasıl meydana okuyup onları sorgulayabileceği hususunu hakkıyle değerlendirebilmesini engellemiştir. Örneğin, derin sevginin, yoğun aşkın erdem için nasıl bir tehlike oluşturup, ona karşı olduğunu bir düşünün. Bu, Aristoteles'in çok sessiz kaldığı bir konudur. Bu, be-

nim çok önemli gördüğüm, fakat Aristoteles'in üzerinde hiçbir şey söylemediği "ahlâkî talih" alanıdır. Gerçekten de, sanıyorum esas olarak, bize uyumlu ve dengeli bir yaşam portresi sunmakla ilgilendiği için, onun erotik aşk konusunda söyleyecek hemen hiçbir şeyi yoktur.

Magee. Tartışmamızda, şimdiye kadar öncelikle ve daha çok, Aristoteles'in temel düşüncelerinden bazılarını aktarma işiyle ilgilendik ve bu düşünceleri eleştirel bir gözle değerlendirmeye zaman ayırmadık. Bununla birlikte, görüyorum ki, siz onun düşüncesinin, sizin görüşünüze göre, bir kusur olan bir yönüne parmak basıyorsunuz. Aristoteles'in düşüncesinin, onun ciddî eleştiriye açık olduğu böyle birkaç yönünden kısaca söz edebilir misiniz?

Nussbaum. Bana göre, onun eleştiriye açık olduğu çok önemli yönlerden birisi, siyaset teorisidir. Onun siyaset teorisinde iyi ve önemli olan birçok şey vardır ve bu iyi şeyler arasında da, örneğin yönetimin ya da siyasetin gerçek görev ya da fonksiyonunun, her yurttaşa, zengin ve iyi bir yaşam sürmesi için gerekli koşulların sağlanması olarak açıklanışı yer almaktadır. O, bunu iyi yaşama ilişkin, bu tür bir yaşamı onun bileşenleri olan farklı fonksiyon ya da faaliyetler öbeğiyle tanımlayan, bir açıklamayla birleştirir. Ben bu görüşü, günümüzde yönetim işini yararın en yüksek düzeye çıkartılmasıyla bağlantılı gören görüşlere bir alternatif olarak, incelenmeye fazlasıyla değer buluyorum. Bununla birlikte, onun kimin iyi bir yurttaş olacağı konusundaki görüşüyle, ortaya bir problem çıkmakta. Onun burada, yabancıya, kadınlara karşı çok dar görüşlü bir tavrı vardır ve, o boş zamanı olan az sayıda seçkin erkekten başka herkesi dışlayan bir siyasî yurttaşlık anlayışı sunmaktan fazlasıyla hoşnut olur. Buna göre, Aristoteles çiftçileri, tüccar ya da gemicileri bile istememektedir. O, iyi bir hayat sürebilmek için, iyi hayatın yapısı hakkında kafa yormanız gerektiğine, belirli yorucu ve küçültücü işlerle meşgul olduğunuz takdirde, gereği gibi enine boyuna düşünüp kafa yoramayacağınıza inandığı için, bunun elbette ki, bir nedeni vardır. Fakat, ben yine de, kendi hesabıma, bir çiftçi ya da köylünün, onun için pratik bilgelik ve iyi bir yaşam imkânını hemen hemen tümden ortadan kaldıran yorucu ve küçültücü bir işle uğraştığını söylediği zaman, Aristoteles'in çok ileri gittiğini düşünüyorum.

Magee. Ama, Aristoteles'i bu çizgiler üzerinde eleştirmek, onu günümüzün değerleri ve bakış açısıyla değerlendirmek ve dolayısıyla, ona haksızlık etmek olmaz mı? O, bize yirminci yüzyıldaki bakış açı-

mızdan, sanki kadınlara, aşağı toplumsal tabakalara ve yabancılara hiç değer vermiyormuş gibi görünmektedir, fakat Aristoteles'in bakış açısına sahip olup, onun zamanında yaşayan biri, az ya da çok aynı şekilde düşünmüyor muydu?

Nussbaum. Hayır, hayır. Sizin gibi düşünmüyorum. O, kölelik konusunda, her tür köleliğin adaletsiz olduğunu savunan bazı daha radikal bakış açılarının kesinlikle tam karşısında yer alıyordu. O bu radikal bakış açılarını biliyordu, ve onlara karşı çıkıyordu. Çiftçi ve gemicilere gelince, onların yurttaş olmamaları gerektiğini söylediği zaman, Atina demokrasisinin fiilî uygulamasına karşı tavır olmaktaydı. Ve kadınlar söz konusu olduğunda da, o herşeyden önce, kadınlara ilişkin biyolojisinde, kadınların üremeye katkıları konusunda çok daha geniş bilgi içeren ve daha doğru olan teorileri reddetmekteydi. Onun, bir kadının, şekilden yoksun maddesi dışında, doğurduğu çocuğun formel özelliklerine fiilen hiçbir katkıda bulunmadığı düşüncesinde olduğunu biliyorsunuz, sanırım. Kadınların rolüne ilişkin siyasal tartışmalarda, hiç kuşku yok ki, Platon kendisini yürürlükteki uzlaşımlardan kurtarabildiğini ve kadınların eğitimiyle ilgili konuyu yeni baştan ele alıp düşünebildiğini göstermişti. Ve Platon, devlette, her bireysel kişiyi o kişinin bireysel güç ve yeteneklerini temele alarak eğitmenin daha iyi olduğu ve bunun, kadınlara da bireyler olarak değer takdir edilme ve buna göre eğitilme şansının verilmesi gerektiği anlamına geldiği sonucuna varmıştı.

Magee. Şimdi siz, Aristoteles'in görüşlerine yönelik bütün bu itirazlarınıza rağmen, onun görüşlerini inceleme işine hayatınızdan birçok yıl ayırdınız ve onun hakkında çok önemli bir kitap yazdınız. Onu öğrencilerinize de anlatıyorsunuz. Ve açıktır ki, Aristoteles'in bütün bunlara değdiğine inanıyorsunuz. Niçin? Örneğin, pek azı profesyonel araştırmacı ya da filozof olacak öğrencilerinizin onu okumaktan ne elde etmelerini umuyorsunuz?

Nussbaum. Sanıyorum, en önemli ve temel şey, onun felsefeyle felsefenin ne olabileceği konusuna olan genel yaklaşımı, ve filozofun insan yaşamının çeşitliliğine duyarlı ve insanın yaşamının zenginliği önünde neredeyse aciz kalan biri olması gerektiği düşüncesidir. Dahası o, aynı anda söz konusu zenginliğe ilişkin olarak açıklamalar getirmek, onu anlayışla ve ayrıntılı olarak ifade etmek durumundadır. Yine o, her alanda bir tür denge, felsefeyi gündelik söylem ve yaşamın zenginliği,

karmaşıklık ve hatta karışıklığının çok ötesine götüren, basitleştirici teoriler oluşturma faaliyetiyle, felsefe yapmanın, teoriler oluşturmanın iskâmbil kağıtlarından evler kurmak olduğunu, dolayısıyla açıklamalar isteyip, açıklamalar getirmenin bir anlamı bulunmadığını söyleyen, olumsuz ya da yıkıcı bir türü arasında bir denge bulur. Ben, Aristoteles'in doğru dengeyi bulduğunu ve muhtemelen de, felsefenin işiyle ilgili olarak, bir öğrenciye aktarılabilecek en iyi kavrayışa ulaştığını düşünüyorum.

GİRİŞ

Magee. Öğretim amacıyla Batı tarihini İlkçağ, Ortaçağ ve Modern diye adlandırdığımız geniş dönemlere ayırmak alışkanlık olmuştur; aynı şey Batı felsefesi için de yapılır: İlkçağ felsefesinden, Ortaçağ felsefesinden ve Modern Felsefeden söz ederiz. Yayımlanmış felsefe tarihleri de çoğunlukla bu üç bölüme ayrılmışlardır. Daha önce de belirttiğim üzere, üniversiteler bu bölümlemeyi öğretim amacıyla yaygın olarak kullanmaktadırlar.

İlkçağ felsefesi iki kişinin eserleri ile belirlenmiştir: Platon ve Aristoteles. Söylemeye hiç gerek yok ki, İlkçağ dünyasında yalnız onlardan önce değil, sonra da başka önemli ve ilginç filozoflar oldu. Ne var ki, hiçbiri onların eserlerinin niteliği, etkisi ve kapsamı ile karşılaştırılabilecek metin bırakmamışlardır. Platon ile Aristoteles'in belirleyiciliği, üniversiteye İlkçağ felsefesi çalışmak için gelen birinin hemen hemen bütün zamanını, gerçeği söylemek gerekir ise, zamanının tamamını, bu iki filozofun eserlerini incelemekle geçirmek zorunda kalacak kadar büyüktür.

Eğer bu kişi felsefe çalışmayı sürdürmek isteyecek olursa, büyük olasılıkla bütün bir Ortaçağ dönemini atlayarak Aristoteles'ten Modern felsefeye geçmek zorunda kalır. Ortaçağ felsefesi –burada Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından Rönesans'a kadar süren bin yıllık bir felsefeden söz ediyoruz– son kuşakların aşırı ihmallerinin kurbanı olmuştur. Bunun temel nedeninin bütün bir Ortaçağ boyunca önemli filozofların tamamının din âlimleri ya da Hristiyan din adamları olmaları ve son iki yüzyıldan beri dine ve onun getirdiği düşünme tarzına karşı yaygın ve geniş kapsamlı bir tepkinin zuhur etmesi olduğunu düşünüyorum. Bu tepki içinde Ortaçağ filozofları sonuçları nereye götürürse götürsün hakikatle değil, zaten inandıkları şeylere sağlam gerekçeler bulmak için uğraşmakla suçlandılar. Ne var ki en haklıları da dahil olmak üzere, bütün tepkiler gibi, bu karşı çıkış da çok ileriye götürüldü. Ortaçağ'ın en büyük filozofları gerçek birer dâhî idi. Terimi bugün anladığımız anlamıyla onlar hakikaten felsefe yapıyorlardı ve bugün bile onlardan öğreneceğimiz çok şey var.

İlkçağ felsefesinde olduğu gibi, Ortaçağ filozofları arasında da iki kişi ötekilerden ayrı durur. Ne var ki bu sefer iki filozof dönemin iki karşıt ucunda, biri başında öteki sonunda, yer alır. Daha erken dönemde

yaşayanı M. S. 340 yılında Kuzey Afrika'da doğan, ve hayatı boyunca çok fazla gezmiş olsa da, M. S. 430 yılında yine orada ölen Aziz Augustinus'tur. Kitaplarından ikisi herkesçe dünyanın en büyük yapıtlarından sayılır: *The Confessions* [İtiraflar] ve *The City of God* [Tanrı Kenti]. Benzer bir konuma sahip ikinci filozof ise 1225 yılında İtalya'da doğan ve 1274'te yine orada ölen Aquinalı Thomas'tır. Aquinalı Thomas, Augustinus ile karşılaştırıldığında daha teknik türden bir filozofdur. En ünlü eserleri, öğrenciler için yazılmış olan, biri (İngilizceye *On the Truth of the Catholic Faith* [Katolik İnancının Doğruluğu Üzerine] başlığıyla tercüme edilmiş olan) *Summa Contra Gentiles* öteki *Summa Theologiae* [Teolojinin Özeti] başlıklı, iki büyük ders kitabıdır.

Aziz Augustinus'un ölümü ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile bizlerin "Karanlık Çağ" dediği dönem başlar. Bu yüzyıllar boyunca Batı Avrupa'nın okuryazarları ardı arkası kesilmez pagan istila ve işgalleri altında ezilen uygarlığın kalıntılarına sarıldılar. Onlar bu koşullar altında görevlerinin herşeyden önce eldekini korumak olduğunu düşündüklerinden, uzunca bir süre boyunca gerçek bir önem arzeden yeni çok az entelektüel çalışma yapıldı: Augustinus'tan Anselmus'a kadar geçen yedi yüzyıl boyunca yalnızca bir tek filozof, dokuzuncu yüzyılda yaşayan John Scotus Eriguena öne çıkmıştır. Ama bir kere on birinci yüzyılda Anselmus'a geldikten sonra da, ard arda zuhur eden önemli düşünürler silsilesi başlar: Örneğin; on ikinci yüzyılda Abelardus, on üçüncü yüzyılda Roger Bacon ve Aquinalı Thomas, sonra Duns Scotus ve onu izleyen Okhamlı William ki, onunla zaten Ortaçağ dönemi sona erer.

Felsefe tarihinin bu uzun, az bilinen ve etkileyici dönemini tartışmak için Oxford'daki Balliol College'ın yöneticisi Anthony Kenny'yi davet ettim. O Ortaçağ felsefesi üzerine çok fazla yazmış olan günümüz felsefecilerinden biridir ve kendi de bir zamanlar Roma Katolik Kilisesine bağlı bir rahip olarak görev yaptı..

TARTIŞMA

Magee. Ortaçağ felsefesinin ayrıntılarına geçmeden, az önce çerçevesini çizdiğim bütün bir dönemin taslak ya da haritasının içini biraz daha doldurabilir misiniz?

Kenny. Ortaçağ'ın başardıklarını özetlemek amacıyla yaptığınız iki filozof –Aziz Augustinus ve Aquinalı Thomas– seçimine ben de katılıyorum. Ne var ki bu ikisi birbirlerinden oldukça farklı insanlardır. Augustinus, bilinen en ünlü yapıtı bir özyaşam öyküsü olan münzevî bir düşünür idi. *İtiraflar*'ı kendi derin düşünmelerini, İncil okumalarını ve kendi derunî hayatını dile getirmiş olduğu bir eserdir. Aquinalı Thomas ise çok daha farklı biridir: O münzevî bir kişiden çok akademik ve dinî geleneğin tam ortasında yer almış olan bir filozoftur. Dominiken yüksek rahiplerindendir. Hayatını keşiş toplulukları içinde sürdürmüş olan Aquinalı Thomas, aynı zamanda bir üniversite hocasıdır da. Onun en büyük başarıları arasında devasa iki üniversite ders kitabı yazmış olması bulunur. İşte bütün bunlar, yaşamının sonunda piskoposken yalnız bir âlim ve yaşadığı kasabada kitap sahibi tek kişi olan Augustinus ile büyük bir karşıtlık meydana getirir.

Magee. İkisi de, İlkçağdan günümüze kadar hep varolagelmiş olan iki tip filozofa verilebilecek mükemmel örnekler: Bir yanda yalnız, kendisini tecrit etmiş ve içedönük bir düşünür, öte yanda tam bir kurum adamı, daha tipik bir biçimde üniversite hocası.

Kenny. Felsefe tarihi boyunca, filozofların bu iki sınıftan biri ya da diğerine girdiğini görürsünüz. Augustinus'un da içinde bulunduğu sınıfta Descartes, Spinoza gibi düşüncelerini kendi refleksiyonlarından, birtakım derin düşünmelerinden çıkarıp ortaya koyan münzevi dâhîler vardır. Öte yanda ise Kant ve Hegel gibi bir sistem kurmuş, bu sistemleri tilmizlerince ve daha sonraki kuşak felsefecilerce alınıp geliştirilmiş donanımlı üniversite hocalarını görürsünüz.

Magee. Üniversite hocaları üzerine söylediklerimiz aklıma üniversitelerin Ortaçağda ortaya çıktığı ve bunun felsefe üzerinde çok büyük etkileri olduğu düşüncesini getirdi. Bize bu konuda bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Kenny. Ortaçağın felsefeye yaptığı en önemli katkılardan biri, hiç kuşku yok ki, üniversitenin kurulmasıdır. Üniversite deyince anladığım profesyönelce çalışan, tam zamanlı, belli bir bilgi birikimini öğreten, bunu öğrencilerine aktaran, üzerinde anlaşılmış bir müfredatı ve öğretim yöntemi bulunan, profesyonel ölçütlere bağlı insanlar topluluğudur. Felsefenin Ortaçağda ne kadar *profesyönel* olduğu çok önemli bir noktadır. Herşeyden önce, filozofların muazzam bir üretimleri söz konusudur. Aquinalı Thomas, en abartısız kestirimle, yaklaşık sekiz mil-

yon sözcük yazmıştır. Tartışmalı yapıtları da buna dahil edecek olursak, bu sayı on bir milyona ulaşır. Sekiz milyon sözcük, siz de takdir edersiniz ki, hiç de azımsanacak bir miktar değildir. Aristoteles'in günümüze ulaşan eserlerinin tamamı yalnızca bir milyon sözcükten oluşur. Platon'un günümüze ulaşan eserleri ise yalnızca yarım milyon sözcükten ibarettir. Aquinalı Thomas ise, kısa sayılabilecek yaşamında, sekiz milyon sözcük yazıyor ve sözcükler öyle rastgele yazılmış sözcükler değil, tersine bilginlerin bugün bile derin anlamlar çıkarabilecekleri sözcükler.

Üretim bu kadar çok ise titizlik ve kesinlik de o derece büyük oluyor. Aquinalı Thomas'ın yapıtları Ortaçağ tartışma yönteminin damgasını taşır. Bu, Ortaçağın önemli öğretim yöntemlerinden biridir. Öğretmen öğrencilerinden –bir tane yetişmiş ve birkaç tane de çömez– birkaçını oturtur ve tartıştırır. Yetişkin öğrenci belli bir tezi, sözgelimi dünyanın zaman içinde yaratılmadığı, yani ezelî olduğu veya dünyanın zaman içinde yaratıldığı tezini savunur. Onun bu tezi itirazla karşılanır veya belki de saldırıya uğrar ve antitez genç öğrencilerce savunulur. Öğrencilerin konuyu birbirleri ile tartışırlarken katı mantık kurallarına uygun tartışmaları gerekmektedir. Öğretmen bir yerde tartışmayı sona erdirir ve birinin söylemiş olduğu şeylerde nelerin doğru olduğunu ve diğerlerinin eleştirilerinde hangi haklı hususların bulunduğunu ortaya koyar.

Eğer Aziz Thomas'ın *Summa Theologiae* başlıklı eserine bakacak olursanız, fiilen yapılmamış olsalar bile, bu yöntemin izlerini taşıyan tartışmalar bulursunuz. Aquinalı Thomas her ne zaman belli bir öğreti, felsefî veya teolojik bir tez öne sürecek olsa, işe bu tezin doğruluğuna karşı savunulabilecek en güçlü üç argümanı da ortaya koyarak başlar. Yöntem, birtakım şeyleri tartışmasız kabul etmenizi önleyen olağanüstü bir entelektüel disiplin sağlamaktadır. Kendinize şunu sormanıza yol açar: Neye inanmak için neyim var ve karşı taraftan buna karşı söylenebilecek en güçlü şeyler nelerdir?

Bunlar Ortaçağ filozoflarının en belirleyici iki niteliğidir –muazzam üretim ve katı ve dakik bir sunum yöntemi. Ortaçağın getirdiği üçüncü büyük yenilik ise, müfredattır. Bir üniversite müfredatı üniversiteye giden herkesten öğrenmesi beklenen belli birtakım konular öbeğidir. Öğrencilerin görkemli bilim anıtına kendi küçük taşlarını eklemeden önce, üzerinde uzmanlaşmaları beklenen bir bilgi birikimi bulunmaktadır. Burada esas arzu edilen şey, geleneğin öğrenilip sürdürülmesi, tilmizlere aktarılması ve daha ileri bir noktaya götürülmesidir.

Ortaçağda müfredat özellikle Aristoteles'in Ortaçağa intikal eden eserleri çerçevesinde oluşmuştur. Ortaçağın başlarında Aristoteles'in yapıtları Latince'ye çevrilmişti. Büyük Ortaçağ filozoflarının çok azı Yunanca okuyabiliyordu, ama eserlerin iyi Latince çevirileri vardı. Böylelikle, Aristoteles'ten çıkarabilecekleri bütün bilgiyi derlemeye ve bunu geliştirmeye çalıştılar.

Magee. En önemli konuya, bu eserlerin içeriklerine geçmeden önce size herhâlde biraz bencilce gelebilecek olmakla birlikte, yine de ilginç bir cevap ortaya çıkarabilecek bir soru sormak istiyorum. Ortaçağ felsefesi çalışmaya başlayan her Britanyalı, dönemin en önde gelen kişilerinin ya Britanya Adaları'ndan gelmiş ya da yaşamının önemli bir bölümünü burada geçirmiş filozoflar olduğu gerçeğiyle karşı karşıya gelmek durumundadır. Bu girişte sözünü ettiğim kişilerin yarısından çoğu için söylenebilir: John Scotus Eriguena, Anselmus, Roger Bacon, Duns Scotus, Ockhamlı William... Bu yalnızca bir rastlantı mı, yoksa bu durumun ilginç bir açıklaması olabilir mi?

Kenny. Bu çarpıcı bir durum, ne var ki Ortaçağ felsefesinde Britanyalılıkla ilgili özel bir durum olduğunu söylemek kesinlikle aldatıcı olur.

Magee. Kesinlikle, bunu söylemiyorum!

Kenny. Ortaçağ filozoflarının birçoğunun yaşamlarının bir bölümünü Britanya'da geçirdikleri, hatta bazılarının Britanya doğumlu olduğu doğrudur. Ne var ki, her şeye bir yana, Anselmus bir İtalyandı; Duns Scotus ve Ockhamlı William'dan her biri hayatının önemli bir bölümünü kıtada geçirdi. Batı Avrupa'dan hangi ülkeyi ele alırsanız alın yaşamlarını orada geçirmiş birçok filozof sayabilirsiniz. Bunun nedeni üniversite cemaatinin Ortaçağda aynı zamanda bir Avrupa cemaati olmasıdır. Hristiyanlık ve Hristiyan uluslar tek bir akademik cemaat oluşturmuşlardır. Bir üniversiteyi bitiren kişi gidip bir başkasında ders verebilirdi, çünkü bütün üniversitelerin ortak bir dili vardı: Kilisenin Latincesi. Buna bağlı olarak da önemli akademik göç söz konusu oldu. Bu durum daha çok erken Ortaçağ için geçerlidir. Daha sonra İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları gibi ulusal savaşlarla karşılaşırsınız; bu savaşlar elbette seyahat etmeyi engellemiştir. Aynı zamanda yerel edebiyatlar gelişmiştir ve bu, insanların Latince konuşmaya devam etseler bile sözgelimi İngilizce düşünmeye başladıkları anlamına gelmektedir. Ockhamlı William'dan hemen sonra yaşamış olan ve Ortaça-

ğın son gerçek büyük filozofu olan John Wyclif'in İncil'in İngilizceye ilk çevirisine esin kaynağı oluşuyla tanınması önemli bir olaydır. Wyclif uluslararası Latin akademik cemaatinin bitişinin başlangıcında, farklı dillerdeki ayrı ulusal kültürlerin birbirinden yavaş yavaş ayrılmaya başladıkları noktada durmaktadır.

Magee. İzin verirseniz felsefenin kendisine dönelim. Ortaçağ boyunca süren uğraşılardan biri İlkçağ Yunan filozoflarının büyük eserlerini Hristiyan dini ile bağdaştırmak olmuştur. Çağın erken dönemlerinde daha çok Platon ile uğraşmışlar, ancak daha sonra, tam da söylediğiniz gibi, Aristoteles ile. Her iki durumda da bağdaştırma, Hristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırma çabası çok yaygındı. Bununla ilgili söyleyecekleriniz var mı?

Kenny. Aristoteles'i Hristiyanlık ile bağdaştırmak, Aquinalı Thomas ve onu izleyenlerin özel bir uğraşısı olmuştur. Augustinus ise, bence, Aristoteles'ten çok Platon'un felsefesiyle, bilgi ve bilim kaynağı olarak da, herhangi bir filozoftan ziyade, İncil ile ilgilendi. Augustinus'un varlığı bütün bir Ortaçağın üzerini kaplamaktadır. Daha sonraki Ortaçağ filozofları, onu İncil aracılığıyla Hristiyanlık geleneğinde bulunabilecek dinî bilginin düzenleyicisi olarak değerlendirdiler. Ancak on iki ya da on üçüncü yüzyılda Aristoteles Latinceye çevrilince, bilginler Hristiyan geleneği yanında dünya, insanlar, ne türden varlıklar olduğumuz ve neler yapmamız gerektiği ile ilgili başka bir bilgi birikimi daha olduğunu gördüler. Bunlar İlkçağ felsefesinde, özellikle de Aristoteles'te bulunuyordu. Aristoteles birçok yönden tam bir dâhîydi. O daha sonra birer felsefe dalı, hatta bazıları bilim dalı hâline gelen birçok çalışma ve araştırma alanının kurucusudur. Mantık, Metafizik, Biyoloji, Psikoloji, Botanik ve Meteorolojiyi düşünüyorum da. Bunlar ve birçok başka bilim Aristoteles ile başlamıştır ve bunların Ortaçağın başlarında karşılaşılan olgun ve gelişmiş versiyonları, halâ Aristoteles'in bunları kurmuş ve sunmuş oldukları versiyondu.

Magee. Bu soruyu küstah biri gibi görünmeden nasıl dile getirebileceğimi bilemiyorum, ama öne çıkarılması gereken önemli bir nokta var: Ortaçağ filozoflarının Hristiyan inancına içten bağlılıkları, İncil'in kutsal vahyine ve Kilisenin Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi olarak otoritesine olan mutlak inançları göz önüne alındığında, onlar İlkçağ düşünürlerinin söyledikleri ile neden bu kadar ilgileniyorlardı? Kilise-

nin öğretilerinin her konu üzerinde kesin bir otoritesi yok muydu? Ve bu, İlkçağ düşünürlerinin yerini almamış mıydı?

Kenny. Hristiyanlığın onlara kurtuluş için yeterli bilgiyi sağladığına inanıyorlardı. Hristiyan inancının hakikatlerini bilen ve İlkçağ biliminden bütünüyle habersiz sıradan çamaşırcı kadının cennete gitmek ve orada Tanrı ile mutluluk içinde yaşamak için Aquinalı Thomas gibi okumuş birinden daha az şansı yoktu. Ancak Aquinalı Thomas gibi insanların gözlerinin yalnızca dine çevrilmiş olduğunu düşünmek fazlasıyla yanlış olacaktır. Onlar, insanlar ve dünya hakkında mümkün herşeyi bilmek isteyen entelektüel bakımdan meraklı insanlardı. Elbette insanlar ve dünya ile *Tanrı'nın yaratıkları* olarak ilgileniyorlardı. Tanrı, dünya ile ilgili olarak sadece İncil gibi Kutsal kitaplar aracılığıyla değil, fakat aynı zamanda yaradılış tarihi ile de bir şeyler söylüyordu.

Magee. Ortaçağ felsefesi ile ilk karşılaştığımda beni en çok şaşırtan şey, onda dinle bağlantısı olmayan çok fazla şeyin bulunması olmuştur. Çağdaş zamanlarda yapılana benzeyen ve ustaca işlenmiş linguistik ve kavramsal analizler bulunmakta. Gerçekten bütünlüklü ve derinlikli birçok mantık eseri var. Mekanikten psikolojiye bütün bilimleri kapsayan –belki de en şaşırtıcısı bu– ilginç ve kimileyin yaratıcı eserlerle karşılaşılmakta. Yelpazeleri şaşılacak ölçüde geniş ve ilgileri inanılmaz biçimde zamanaşırı.

Kenny. Ortaçağ felsefesinde Rönesans'tan sonra her biri ayrı birer çalışma alanı hâline birçok bilimin tohumları bulunur. Bunlar Ortaçağ felsefesinin çatısı altında büyümekte olan çocuklar gibidir. Nitekim, eski üniversitelerdeki birtakım hocaların ünvanları bunu yansıtır: Sözgelimi Oxford'da bir matematiksel fizik hocasının ünvanı Doğa Felsefesi Profesörü'dür. Bu, fizik disiplininin nasıl Aristoteles'in *Fizik* adını verdiği doğa felsefesi çalışmasından türediğini göstermektedir.

Aristoteles'in eserleri Ortaçağ boyunca mevcut müfredatın çerçevesini çizmiştir. Müfredat Aristoteles'in yarattığı ve Ortaçağda inanılmaz bir gelişme gösteren mantık ile başlardı. Bu Ortaçağda üniversiteye giden birinin öğrenmesi gereken ilk şeylerden biriydi. Son yıllarda artık iyice özümsenmiş hâle gelen birtakım mantık teorem ve tekniklerinin Ortaçağın sonlarında üniversite öğrencilerince bilindiğini yeniden keşfettik. Rönesans ve Reform döneminde mantık kısa kesilmiş ve on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Avrupa üniversitelerinde büyük bir yapı olan mantığın yalnızca kesik başı öğretilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın

sonunda Almanya'da Gottlob Frege, İngiltere'de Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead gibi yeni kuşak matematiksel mantıkçılar mantığa başka bir bakış açısından, matematiksel bir bakış açısından yaklaşıp matematiği mantıktaki temellerine kadar geri götürmeye çalıştılar. Bu mantıkçılar mantığın yeniden doğuşunu gerçekleştirdiler ve bu çabalarının ürünlerinden biri Russell ve Whitehead'in yeterince sistematik çalışıldığı taktirde aritmetiğin bütününün yalın mantıksal önermelerden türetilebileceğini göstermeye çalıştıkları eserleri *Principia Mathematica* olmuştur. Bu yüzyıl başında mantığın yeniden doğuşu İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında Ortaçağdan beri bütünüyle yitirilmiş olan mantık dallarının yeniden keşfini sağladı. Benim kuşağımdaki insanlar bile bu ikisini yan yana koyup en çağdaş mantık tasarımlarından bazılarının Ortaçağda çok iyi bilindiğini gösterdiler.

Magee. Duns Scotus ve Okhamlı William gibi filozofları keşfettiğimde, biraz da şaşırarak birkaç yıl önce yirminci yüzyıl mantığı üzerine yaptığım çalışmaları anımsadım. Bütünüyle uzak, anlaşılması güç ve hatta yabancı yazarlar ile karşılaşmayı bekliyordum, ne var ki yerine benim de oldukça bildiğim işlerle uğraşan kişiler buldum. Onların seslerinin tonu dahi tanıdık gelmekteydi. Batı Avrupa'da öğretildiği ve araştırıldığı kadarıyla felsefe için Ortaçağda mantık merkezliydi, bugün de mantık merkezli, ama arada kalan dönemin çoğunda böyle değildi denilebilir mi?

Kenny. Evet, bunun içindir ki kimileyin çağdaş felsefe altyapımızla Ortaçağ metinlerini okuyunca sıradışı bir yakınlık ve tanıdıklık duyumsarız. Ancak Ortaçağdan sonra insanlar mantığa ve büyük oranda da dile ilişkin felsefî araştırmaya olan ilgilerini yitirmişlerdir. Dile ilişkin retorik ve edebî çalışmalarla elbette ilgilendiler, ne var ki dil ile mantık arasındaki ilişkiye yönelik ilgilerini tümden yitirmişlerdi. Descartes'tan sonra filozoflar bilgi teorisini çalışmalarının odağına yerleştirdiler. Bilgi teorisi şu soruna dayanmaktadır: Bildiklerimizi nasıl biliyoruz? Ne bildiğimizi nasıl bilebiliriz? Bilgi teorisi, mantık ve dili geriye itmiştir. Ama Frege ve Russell'dan bugünkü kuşaklara, özellikle de Amerika ve Britanya'da, dil ve mantık felsefenin merkezine alınmıştır. Nitekim, son yıllarda filozofların temel problemi artık "Ne biliyorsun?" değil, "Ne diyorsun?" veya "Ne anlatmak istiyorsun?" olmuştur. İster bilimlerde, ister matematikte ya da ister başka bir çalışma alanında olsun, bir problemin ortaya konulması ile ne anlatmak istedi-

ğimizin ayırdında olunması gereği, Ortaçağ için olduğu gibi bugünün felsefesi için de çok belirleyicidir.

Magee. Tartışmaya girişte belirttiğim gibi, genel olarak Ortaçağ felsefesine yapılan en yaygın saldırı, bu felsefeyi yapanların daha işe başlamadan bütün gerçekliğe ilişkin ayrıntılı bir inanç bütününe bağlı oldukları ve bu nedenle yansız bir araştırmaya yönelmek yerine inandıklarının kanıtlanmasına yönelik sağlam gerekçeler aradıkları ithamı olmuştur. Bu suçlamaya nasıl bir cevap verirsiniz?

Kenny. İnandığı şeyler için sağlam gerekçeler aradığını söylemek, bir filozofa yöneltilmiş gerçekten de ciddî bir saldırı olmaz. Descartes, sözgelimi, ev giysileri üzerinde ateşin yanında otururken yaptığını yaptığına inanmak için sağlam gerekçeler arıyordu ve o bu gerekçeleri bulmak için gerçekten de çok uzun zaman harcamıştır. Bertrand Russell, Aquinalı Thomas'ı, onun inandığı şeyler için sağlam gerekçeler aradığı için, gerçek bir filozof olmamakla suçlamıştı. Böyle bir suçlamanın *Principia Mathematica*'da yüzlerce sayfa boyunca bütün bir yaşamı boyunca inandığı bir şey olarak "iki kere ikinin dört ettiğini" kanıtlamaya çalışan Bertrand Russell'ca yapılması tuhaftır.

Magee. İnsanların öyle hemen öneminin farkına varmadıkları, üzerine gidilmeye değer oldukça önemli bir şey söylediniz. Belli bir önemi olan her filozofun, onu başkalarından farklılaştıran birtakım inançları olmalıdır, aksi takdirde o bir filozof olamayacağı gibi, kendisinin hiçbir önemi de olmaz. Bin yılı aşan bir zaman diliminde akla gelebilecek her türden felsefî inanç en az bir filozof tarafından savunulmuştur. Saygın bir filozofu saygın olmayan bir diğerinden ayıran şey, onun meşru ve doğru bir inanç bütününe sahip olması değil, inançları ne olursa olsun, bunları haklılandırmaya ve gerekçelerinin kusursuz soruşturmalarla karşı karşıya kalmasına ve bunlardan doğabilecek sonuçlarla başa çıkmaya hazır bulunmasıdır. O kavramlarını *ve* argümanlarını *ve* yöntemlerini, yalnız başkaları adına değil, kendisi için de eleştirel analize tâbi tutar ve bu analizin sonuçlarına katlanır. Eğer bunu entelektüel dürüstlük ile yapacak olursa, Hristiyan, Hindu veşa ateist olması hiç farketmez, o her olsun ne olursa olsun, tam ve hakikî bir filozof olur. Elbette çatlak –tutarsız ya da çelişik– oldukları analiz yoluyla gösterilmiş inançlar da olacaktır. O bunları, daha önce bir şekilde savunmuş olsa bile, artık akıllı ve entelektüel bakımdan dürüst biri olarak daha fazla

savunamaz. Bu türden inançların bir kenara bırakılması, entelektüel ilerlemenin de bileşenlerinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

Kenny. Çok iyi bir filozof olup da, çok tuhaf şeylere kesinlikle inanabilirsiniz. Bir filozofun en temel ödevi iyi argümanları kötülerinden ayırd edebilmektir ve iyi argümanlar ile kötü argümanlar arasındaki farklılık, onların başladıkları ya da vardıkları noktaya bağlı değildir. Gerçekten de, sizin ve benim biraz önce yapmış olduğumuz, inandığınız şey ile inandığınız şeyin dayanakları veya gerekçeleri arasındaki ayırım, Ortaçağ felsefesine çok uygun düşen bir ayırımdır. Bu durum belki başka herhangi bir filozoftan çok daha açık bir biçimde Aquinalı Thomas tarafından ortaya konmuştur. O inançlı bir Hristiyan olarak birçok dogma ya da inanca bütün yüreğiyle bağlıydı, ne var ki Aristoteles'i okuduğu ve onun argümanlarını takip ettiği için, inandığı başka birçok şey daha oldu. Aquinalı Thomas bunlar arasına, yani bir teolog olarak inandıkları ile bir filozof olarak inandıkları arasında bir ayırım yapma konusunda oldukça özenli davranmıştır. Bir teolog olarak işinin, Kilisenin kutsal kitaplarında ve kilise öğretisinin aktardığı biçimiyle dünya tarihinin gösterdiği vahiyi, dünyanın kurtuluşu ve dünyanın geleceğini dile getirmek, iyice açıklamak ve savunmak olduğunu düşünüyordu. Bir filozof olaraksa görevinin, dünyanın ne türden bir yer olduğu, dünya ve düşünme hakkında ne gibi hakikatleri bilebileceğimiz gibi konuları, ilahî vahyi kanıt göstermeksizin, yalnızca akıl yardımı ile olabildiğince keşfetmek olduğuna inanıyordu.

Magee. Aklıma onun böyle bir ayırımı hep temele koyduğunu gösteren ilgi çekici bir örnek geldi. Buna göre, Aquinalı Thomas *On The Eternity of World* [Dünyanın Ebediyeti Üzerine] başlıklı eserinde, felsefî mütalaaların peşi sıra gittiğimizde, evrenin hep varolmuş ve hep varolacak olmaması için hiçbir neden bulamayacağımızı, ama kendisinin bir Hristiyan olarak buna inanmadığını söyler. Bir Hristiyan olarak Thomas Tanrı'nın evreni yoktan varettiğine ve bir gün nihayete erdireceğine inanmaktadır.

Kenny. Bu, çok iyi bir örnek. Dünyanın bir başlangıcı olduğunun kanıtlanabileceğini düşünen birçok Hristiyan filozof vardı. Böyle düşünüyorlardı, çünkü belli türden sonsuz dizilere inanmıyorlardı. Aquinalı Thomas ise onların argümanlarındaki çatlakları gösterir ve Aristoteles'in inandığı gibi, dünyanın hep varolduğu ve hep varolacağı düşüncesinde çelişik hiçbir şey bulunmadığını öne sürer. Aquinalı Thomas yardım

görmeyen insan aklı ile dünyanın bir başlangıcı olduğunun kanıtlanamayacağını düşünür. O aynı şekilde dünyanın bir başlangıcının olmadığının da kanıtlanamayacağına inanır ve bunun kanıtlanabileceğini düşünen Aristoteles'e karşı çıkar. Bir filozof olarak Aquinalı Thomas Aristoteles'ten daha agnostiktir ve her iki alternatifin de kanıtlanamayacağını söyler. Öyleyse, neden dünyanın bir başlangıcı olduğuna inanıyordu? Hiç kuşku yok ki, *Kitab-ı Mukaddes*'in "Yaradılış" bölümüne baktığı için. Ne var ki, bu onun bir filozof olarak değil, ama bir Hristiyan, bir teolog olarak inandığı bir şeydi.

En başta onun iki büyük eserinden söz ettiniz: *Summa Contra Gentiles* ve *Summa Theologiae. Summa Contra Gentiles* felsefî bir eser olarak tasarlanmış ve öyle yazılmıştır; buna göre, eser Hristiyan olmayan insanlara, yani Müslüman veya Yahudilere ya da ateistlere hitap eder. Kitap, bu insanlara Tanrı'nın varoluşuna, ruhun ölümsüzlüğüne, vb., inanmaları için iyi niyetli her insanın kabul edeceği gerekçeler sunar. *Summa Theologiae* ise çok başkadır. O sadece Hristiyanlara hitap eden bir eser olarak tasarlanıp yazılmıştır ve İncil'deki yargı ya da önermeleri argümanlar için iyi birer başlangıç noktası olarak kabul eder. Her ne kadar başlığı onun bir teoloji kitabı olduğunu söylüyorsa da, bu eserde herşeye rağmen azımsanamayacak kadar çok felsefî düşünce bulunmaktadır.

Magee. İsterseniz tek bir felsefî probleme, daha temel olan ve bütün Ortaçağ boyunca filozofların kendilerine problem edindiklerii bir tanesine odaklanalım. Sözgelimi, Tanrı'nın varoluşunun akla dayalı argüman veya rasyonel tartışma yoluyla kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, ve kanıtlanabiliyorsa da, bu argümanın ne olduğu problemini ele alalım. Yalnız önce sizin inançsızlara yönelen, inanmayanlara hitap eden Ortaçağ din adamları üzerine söylediklerinize birkaç sözcük eklememe izin verin. Kimileri bunu Hristiyanın ödevlerinin bir parçası olarak gördüler. İnançsızlar ile böyle bir tartışmaya girişmeyi de Kilise ve *Yeni Ahit*'in otoritesine dayanmayı gerektirmeyecek bir şey olarak kabul ettiler, çünkü karşılarına alıp konuştukları kişiler bu otoriteleri tanımıyorlardı. Bu nedenle sadece kendi kanıtlarını da bir şekilde içeren, kendi kendilerini temellendiren argümanlara güvenmek zorundaydılar. Argümanların niteliği konusunda kendilerini kandırmanın hiçbir yararı olmadığını görüyorlardı, çünkü, zayıf argümanlar zekî kuşkucularca hemen çürütülecekti. Dolayısıyla, Tanrı'nın varoluşuna yönelik argümanları bile yıkıcı eleştiriye tâbi tutan iyi Ortaçağ filozofları ile karşı-

laşıyoruz ki, bu daha önce de söylediğimiz üzere, Hıristiyan filozoflardan yapmaları beklenen bir şeydi.

Felsefe tarihinde, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili en ünlü argümanının, ontolojik argüman ya da kanıt olduğunu sanıyorum. Kanıt, sadece Ortaçağ boyunca enine boyuna ele alınıp tartışılmakla kalmamış, fakat Descartes'ta, Spinoza'da, Leibniz'de, ve Kant'ta kendini yeniden göstermiştir –o gerçekte günümüzde dahi ilgi çeken bir kanıttır. Klâsik formülasyonunu, kanıta on birinci yüzyılda Aziz Anselmus vermiştir. Kanıtın tam olarak ne olduğunu bize açıklayabilir misiniz?

Kenny. Elbette, ama önce tartışmamızı takip eden insanlara ontolojik bir argüman ya da kanıtın ne olduğunu açıklamak gerekir, –"ontolojik" sözcüğü biraz kafa karıştırıcı olabilir. Ortaçağda ve daha sonra Tanrı'nın varoluşu için iki farklı türden argüman önerilmiştir. İlk argüman türü –ki en iyi bilinenleri Aquinalı Aziz Thomas'ın Beş Yolu'dur– kendilerine başlangıç noktası olarak dış dünyanın bazı yön ya da veçhelerini alır. Onlar, bazı şeylerin bir yerden başka bir yere gitmesi, veya bazı şeylerin varlığa gelmesi ve yok olması gibi, dünyanın çok bariz bir yönünden hareket ederler. Bunlardan ve felsefenin birkaç evrensel hakikatinden yola çıkan Aziz Thomas, bütün insanların Tanrı adını verdikleri tanınıp bilinebilir bir şeyin varoluşunu size kanıtlamaya çalışır. Bu türden kanıtlara "kozmolojik argümanlar" denir; çünkü onlar kosmos ya da evrenden, çevremizi kuşatan dünyadan yola çıkmaktadırlar. Ontolojik kanıt ise yalnızca Tanrı tasarımından, Tanrı kavramının bizatihi kendisinden yola çıkan bir argüman türüdür. Argümanın başlangıç noktasını elde etmek için, burada ideler alanının veya kavramsal dünyanın dışına çıkmanız gerekmez.

Bu argümanın en iyi bilinen formülasyonu, kanıtın Aziz Anselmus'un ortaya koymuş olduğu versiyonudur –gerçekten de, diğer kanıtların Aristoteles'te bulunmak durumunda olan düşüncelerin geliştirilmelerinin bir sonucu oldukları yerde, Aziz Anselmus ontolojik kanıtın mucidi gibi görünmektedir. Anselmus'un argümanı çok ustalıklı ve özgün bir kanıttır. O Tanrı sözcüğünün bir tanımını kanıtın temeli olarak alır. Buna göre, Anselmus, Tanrı'nın kendisinden daha büyük veya yetkin bir şeyin tasarlanamayacağı şey olduğunu söyler. Bu oldukça zararsız, hatta Tanrı'ya inanmayan birinin bile bir Tanrı tanımı olarak kabul edebileceği, bir tanım gibi görünür. Öyle ki bir şeye inanmıyorsanız bile, inanmadığınız şeyin ne olduğunun bir tanımına ihtiyaç duyarsınız. Dolayısıyla ateistler bile böylelikle, kendinden daha yetkin bir şeyin tasarla-

namadığı kendilik olarak Tanrı tanımı üzerinde anlaşırlar. Hâl böyle olduğu zaman da, Anselmus ateiste şöyle der: "Pekalâ, Tanrı'nın, gerçeklikte değil de, yalnızca zihinde var olduğunu kabul edelim. Tanrı'nın zihinde olduğunu kabul edersiniz, çünkü en azından şu anda Tanrı'yı düşünüyorsunuz, ve bir şey için zihinde olmak da tam tamına bunu ifade eder, yani o anda zihin tarafından düşünülüyor olmak anlamına gelir. Fakat ne var ki Tanrı'nın sadece zihninizde olması ve gerçeklikte var olmaması, Tanrı'dan daha yetkin bir şey tasarlayabilmekliğinizi ifade eder: Buna göre, biraz önce düşünmekte olduğunuz Tanrı ile tıpatıp aynı, ama zihninizde olduğu kadar gerçeklikte de var olan, ve dolayısıyla daha yetkin olan, bir şey tasarlayabilirsiniz. İşte bu durumda, Tanrı'dan daha yetkin olduğu düşünülebilen bir şey olacaktır. Ama Tanrı, üzerinde anlaştığımız gibi, kendisinden daha yetkin bir şeyi düşünemeyeceğin bir şeydi; oysa sen az önce Tanrı'dan daha yetkin bir şey düşündün. Bu saçma ve kendisiyle çelişen bir durumdur. Bu çelişik sonuca bizi götüren de, Tanrı'nın gerçeklikte değil de, sadece zihinde varolduğu kabulü olmuştur. O zaman, Tanrı'nın gerçeklikte de varolduğunu, gerçekten varolduğunu söylememiz gerekmektedir."

Magee. Bu anormal derecede rahatsız edici bir argüman, çünkü bunu duyan herkes, en azından bugünlerde, argümanda yanlış veya yürümeyen bir şey olduğunu duyumsar; ama ne var ki parmağınızı tam da yanlış olan şeyin üzerine basmaya kalkıştığınızda, bunun ürkütücü biçimde güç olduğunu görürsünüz.

Kenny. Tamamen katılıyorum. Ben de argümanda yanlış bir şey olduğunu düşünenlerdenim. Fakat insanların ontolojik argümanda yanlış bir şeyler olduğunu düşünmelerine yol açan şey, felsefenin özellikle modern bir akım ya da eğilimi değil, yani inanmamalarını yol açacak herhangi bir çağdaş felsefe eğilimi yok. Aquinalı Aziz Thomas argümanda yanlış bir şey bulunduğunu gösterme zahmetine giriştiyse de, yaptığına kendi bile ikna olmadı. Ama esas ilginç olan şey, tarih boyunca birçok büyük filozof ontolojik argümanda yanlış bir şey olduğunu düşünmüş olsa bile, onların hepsinin de argümanın yanlış olduğunu söylerken farklı neden ya da gerekçeler öne sürmüş olmalarıdır. Argümanda nasıl bir yanlış bulunduğu, neyin yanlış olduğu konusunda şimdiye kadar bir mutabakata varılmış değildir; hatta aslına bakarsanız yanlış bir şey olup olmadığı konusunda bile uzlaşma yoktur. Son zamanlarda Amerika'da ortaya çıkan bir grup din filozofundan, argümanı matematiksel mantığın son tekniklerini kullanarak yeniden canlandıran

ve onu çağdaş mantığın temel yapıları içinde ikna edici bir biçimde takdim eden bir din filozofları kümesinden söz etmek mümkün olmakla birlikte, onların bütün bunları nasıl yaptıklarını açıklamak zaman alacaktır. Ama bundan yirmi yıl önce öldüğü, soyu tükenmiş bir hayvan gibi yok olup gittiği düşünülen argüman hayatta ve Indiana ile California'da yaşamaya devam ediyor.

Magee. Çağdaş felsefe ile Ortaçağ felsefesi arasında olduğunu söylediğiniz kimi çarpıcı benzerliklerden daha önce söz ettiniz. Dediniz ki ikisi de mantık merkezlidir, ama ikisinin arasında kalan dönem için böyle bir şeyden söz edebilmek mümkün değildir. Her ikisi de, en azından bir yere ya da dereceye kadar, linguistik analizle ilerler ve gelişir, oysa ikisi arasında kalan dönemde dile yönelik benzer bir ilgiden pek iz yoktur. Şimdi ise her ikisinin de ontolojik argümanla yakından ilgilendiği hususunu öne çıkardınız! Kanaatimce, vurgulanmaya değer başka benzerlik daha var. İkisi de, bunlarla ilgili dilsel tartışmaların ortaya çıkardığı ikinci düzeyden problemlerle –kavramlar, argümanlar, yöntemler, vb. ile– olduğu kadar, birinci düzeyden problemlerle, yani dolayımsız olarak yüz yüze geldiğimiz yaşama problemleri ile meşgul oldular.

. **Kenny**. Bu Anglo-Amerikan felsefesinde oldukça yeni bir değişim. Sizin ve benim analitik felsefeye başladığımız zamanlarda, bize yalan söylemenin izin verilebilir ya da kabul edilebilir bir şey olup olmadığına ya da zinanın yanlış olup olmadığına veya bir savaşın adil bir savaş olup olmadığına karar verebileceğimiz bir ölçütün bulunup bulunmadığını bize söylemenin ahlâk filozofunun görevi olmadığı söylenirdi. Bunlar hiç kuşku yok ki önemli konular olmakla birlikte, filozofun özel işi gibi görülmemişlerdir. Filozofun görevi ikinci dereceden bir görevdi, yani bu birinci dereceden konularda birtakım kararlar verirken kullandığımız dil ve kavramları analiz etmekti. Son on yılda ise hayatî ahlâkî sorunlara dönük ilgiye doğru büyük bir kayma olmuştur. Şimdi bu problemlerin filozofları yalnızca yurttaşlar ya da ahlâklı insan varlıkları olarak değil, fakat filozoflar olarak da ilgilendirdiği kabul edilir. Sözgelimi, filozofların tıbbî etik tartışmalarına büyük katkıları olmuştur. Hayatın korunmasıyla ilgili tartışmalarda, yaşam destek sistemlerinin ne zaman kapatılmasının doğru olacağı benzeri sorularda, onlara danışılmaktadır. Britanya'da embriyonlar üzerinde deney yapmanın doğru olup olmadığını araştıran komitenin başkanlığını yapan kişi

bir filozoftu. Ahlâk felsefesi ile savaş veya adil savaş arasındaki ilişkiye de filozoflar tarafından yoğun bir ilgi gösterilmiştir.

Magee. Bu son söylediğinizi, izninizle alıp, örnek olarak kullanmak istiyorum. Yakın zamanda nükleer caydırıcılık üzerine bir kitap yazdınız ve bu kitabınızda nükleer savaşı göze almanın veya başlatmanın ahlâken temellendirilebilir olduğu koşullar olup olamayacağı sorusunu cevaplamaya yöneldiniz. Bunu yaparken de, "adil savaş" ile ilgili Ortaçağdan bugüne bütün bir teorik geleneği de işe kattınız ve savaşın adaletiyle ilgili argümanların aklı başında her insanı ilgilendirmesi gerektiğini çok haklı olarak söylediniz. Bize bu argümanların ne olduğu konusunda bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Kenny. Adil savaş teorisinin tohumları Ortaçağda, Aquinalı Thomas'dadır ve Ortaçağ sonrası skolastiklerince Ortaçağın bitiminden sonra geliştirilmiştir. Sorun iki yönlüdür: Buna göre, bir "savaşmak hangi koşullar altında ahlâken doğrudur?" ve iki, "savaşmaya karar verdiğinizde ise, savaşın hangi ahlâkî zorunluluk ve sınırlamalar içinde sürdürülmesi gerekir? –sözgelimi, hedef olarak kendinize neyi seçebilirsiniz ya da esirler nasıl bir muameleye tâbi tutulmalıdır?"

Adil savaş teorisi ise birbirine tamamen karşıt iki görüşün tam ortasında yer alan bir teoridir. Bir yanda adil savaş diye bir şey olmadığını söyleyen barışçı tutum vardır. Bu görüşe göre uğruna savaşılan şeyler ne kadar yüce olursa olsunlar, bütün savaşlar ahlâkdışı ve kötüdür. Öte yanda ise, savaş ne kadar korkunç bir şey olursa olsun, bir kere savaşmaya başlandığında hiçbir ahlâkî kuralın kalmayacağını savunan görüş bulunur: Yegâne ahlâkî emir, savaşı mümkün en etkili yollarla kazanmaktır. Adil savaş geleneği ise bu görüşlerin ikisinin de doğru olmadığını söyler. Yaşamın kendinden daha önemli olan bazı değerler, yani kendileri için meşru olarak savaşabileceğiniz değerler vardır; başka bir deyişle, bu değerler uğruna savaşmak savaşı haklılandırır. Yine de savaşı haklı kılmanın sınırları vardır. Savaşa gitmek için iyi bir nedeniniz olmak gerekir –uğruna savaştığınız değerler bu şekilde, yani ancak savaşarak korunacak kadar önemli değerler olmalıdır. Savaşırken hedefleriniz de, yani neleri veya kimleri hedef olarak seçebileceğiniz de sınırlanmıştır: Buna göre, ister savaşa katılmayan siviller olsun, ister esir düşmüş eski savaşçılar olsun, masumlar hiçbir biçimde öldürülmemelidir. Ortaçağ "adil savaş" geleneği günümüzde nükleer silah tartışmalarına yapılan en önemli iki katkının, yani Britanya'da İngiltere Kilisesi'nin *Kilise ve Bomba* adlı kitabı ve Birleşik Devletler'de Amerikan Katolik Pisko-

posluğunun nükleer silahlar ve nükleer caydırıcılık üzerine yayımladığı *Piskoposluk Bildirisi*nin temelinde yer almaktadır.

Magee. Az önce söylediklerinizin bir bölümü Aquinalı Thomas'tan çıkıyor. Bugün Aquinalı Thomas'ın Roma Katolik Kilisesi'nin resmî filozofu olarak görüldüğünü söylemek doğru olmaz mı?

Kenny. Aslına bakarsanız, bunun söylenebileceği dönemin sonuna geldik. On dokuzuncu yüzyıldan önce, Aquinalı Thomas'a her ne kadar büyük bir saygı gösterilse de, o Roma Katolik Kilisesi'nin resmî filozofu değildi. O belki Dominiken tarikatının resmî filozofu idi, ama bu, unutmamak gerekir ki, Katolik Kilisesi'nin yalnız küçük bir bölümünü oluşturur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Papa XIII. Leo yazdığı bir genelge ile ona Katolik üniversite ve ilahiyat fakültelerinde, felsefe ve teoloji öğretiminde özel bir yer ayırdı. İkinci Vatikan Konsülü'nden beri Aquinalı Thomas'ın Katolik kurumlar üzerindeki etkisinin zayıfladığı izlenimim var. Onun yerini başka daha düşük filozoflar aldılar. Buna karşılık Katolik olmayan dünyada Aquinalı Thomas'ın ünü, o artık bir parti sözcüsü gibi görülmediğinden, arttı. Özellikle Birleşik Devletler'de, onun ince felsefe dehasından etkilenen Katolik, hatta Hristiyan bile olmayan insanların onun eserlerine olan ilgisi büyüdü.

. **Magee**. Çözülmesi felsefece güç ve bugünlerde Ortaçağda olduğu kadar ilgi çeken bir problemi, yorumlamanız amacıyla, burada gündeme getirmek istiyorum. Felsefeye kafa yoran herkes veya bütün düşünceli insanlar, bizim nereye kadar özgür irâdemiz olduğu problemiyle ilgilenir ve bu, açıktır ki önemli birtakım pratik içerimleri olan bir problemdir. Bu konunun Ortaçağ filozoflarının özellikle ilgisini çekmesinin bir nedeni Hristiyanlığın ilâhî inayet veya tanrısal takdir öğretisidir. İlâhî inayet öğretisine göre, insanlara kendi çabaları ile kurtulma yolu açık değildir, onlar ayrıca Tanrı'nın inayetine ihtiyaç duyarlar. Fakat durum böyle ise, bizim gerçekten önemi olan herhangi bir bakımdan nereye kadar özgür irâdemiz olduğu söylenebilir?

Kenny. Ortaçağda birbiri içine geçmiş, biri felsefî, öteki teolojik iki problem vardı. Felsefî problem, Tanrı'nın mutlak bilgisini ya da daha doğrusu O'nun öncedenbilmesini insanın özgürlüğüyle bağdaştırma sorunu idi. Yalnız Ortaçağ filozofları değil, Tanrı'nın doğası üzerine düşünmüş birçok Yunan ve İslam filozofu da, Tanrı hakkında bildiğimiz şeylerden birinin, yani hakkında bir şey biliyorsak eğer, O'nun geleceği önceden söyleyebilmesi, gelecekte olacak olanları bilmesi

olduğunu düşünmüşlerdir. Şimdi eğer siz ve ben özgür isek, öyle görünüyor ki sizin ve benim bugün yapmaya karar verdiğimiz şeyler, yarın öbür gün nelerin olup biteceğini belirliyor. Fakat eğer Tanrı zaten herşeyi, sizin ve benim yarın ne yapacağımızı biliyorsa, bugün karar verirken nasıl olup da özgür olabiliriz? Bu İncil'de Tanrı hakkında yazılanlara inansın inanmasın, herşeyi bilen bir Tanrı'ya inanan herkesin karşılaşacağı bir problemdir.

Hristiyanlar içinse, o daha özel bir sorundur, özellikle de Aziz Augustinus tarafından sunulan biçimiyle Hristiyanlığa inanlar için. Çünkü Aziz Augustinus, özellikle yaşamının son günlerinde, hiçbir kimsenin, Tanrı önceden yazgılarını böyle yazmamış olması durumunda, kurtuluşa ve cennet mutluluğuna erişemeyeceği öğretisine büyük vurgu yapmıştır. O bu nedenle Hristiyanlar için ayrıca bir problem teşkil eder.

Ortaçağda teologlar ve filozoflarca özgürlük ve öncedenbilme kavramlarını çözümleyen ve ikisinin bağdaştırılabileceğini göstermeye çalışan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Felsefî açıdan ilginç olan bütün bu denemelerin, çoğunlukla bilmeden, bugün Tanrı'yla ilgilenmeyen ama bilimsel determinizme ilgi gösteren insanlar tarafından yinelenmiş olmasıdır. Yirminci yüzyılda fizikî determinizm ile özgürlük deneyimimizi bağdaştırmaya çalışan mantık hareketleri, epeyce sık biçimde, on dördüncü yüzyılda ilâhî yazgı ile insan özgürlüğünü bağdaştırmaya çalışan insanların geçtikleri yollardan geçiyorlar.

Magee. Eğer tartışmamız kimi kişilerde Ortaçağ felsefesini ilk defa okuma isteği uyandırdıysa, ki umarım uyandırmıştır, onlara işe nereden başlamalarını önerirsiniz?

Kenny. Yeni başlayanlar için yalın çok fazla Ortaçağ yapıtı yok. Bunun nedeni, daha önce de söylediğim gibi, Ortaçağ felsefesinin büyük yapıtlarının birçoğunun üniversite geleneği içinde yazılmış olmasıdır. Hepsi oldukça teknik, üniversite ders kitaplarıdır. Yine de başlanabilecek iki kısa kitap bulunmakta. Bunlardan ilki Augustinus'un, sizin de kendisiyle başladığınız, *İtiraflar*'ı.

Magee. Bu kitabın gerçekten de olağanüstü bir eser olduğunu düşünüyorum. Üstelik bugünlerde bulunması çok kolay bir kitap.

Kenny. O gerçekte tüm zamanların en büyük otobiyografisidir de. Belki çağdaş anlamda yazılmış ilk otobiyografidir. Eser kişisel düşünmeler, duygulu aile anıları, kendi çocukluğu ve gelişimi üzerine derin vukuflar ile doludur. Öte yandan, felsefe yapmanın en soyut düzeylerine

kadar ilerler. En sonunda, felsefe tartışmalarında bugün bile canlılığını koruyan, zamanın doğası sorununa varır.

Önereceğim öteki kitap ise Aziz Anselmus'un *Proslogion* başlıklı eseridir. Bu yapıtta Anselmus, daha önce dilimin döndüğünce aktarmaya çalıştığım, Tanrı'nın varoluşu için ustaca tasarlanmış argümanını ortaya koyar. Yeni başlayanlar onu ilgi çekici bulacaklardır. Bir akşamüstü okunabilir ve insanlar böylelikle benim argümanı doğru aktarıp aktarmadığıma, argümanın inandırıcı olup olmadığına bakabilirler.

Magee. Tartışmaya girişimde Ortaçağ felsefesinin son kuşaklarda felsefe tarihinin Cindrella'sı olduğu anlamına gelen şeyler söyledim. Şimdi ise bu durumun değişmeye başladığı izlenimini ediniyorum. Artık daha fazla sayıda seçkin felsefeci yaygın bir ilgi gösteriyor Ortaçağ felsefesine ki, siz de bunlardan birisiniz. Ortaçağ felsefesine ilginin kapsamlı bir biçimde canlandığını düşünüyor musunuz?

Kenny. Ortaçağ felsefesinin Anglo-Amerikan felsefe geleneği için Cindrella olduğu elbette doğrudur. Kıta Avrupası'nda ise Ortaçağ felsefesi uzunca bir zamandan beri zengin bir çalışma alanıdır. Bugünlerde Amerika'da ise yalnız felsefesine değil, Ortaçağ ile ilgili her şeye karşı uyanan bir ilgi vardır.

GİRİŞ

Magee. Üniversitelerde "Modern Felsefe" terimi kullanıldığı zaman, bu, normalde Modern Felsefeyi İlkçağ Felsefesiyle Ortaçağ Felsefesinden ayırmak için olur. Bundan dolayı, Modern Felsefe yirminci yüzyıl felsefesi anlamına gelmez; o, Reformasyondan itibaren olan felsefe anlamına gelir. Gerçekten de, modern felsefenin genellikle başlatıcısı olarak görülen, ki ben de bunun doğru olduğunu düşünüyorum, bir adam var: Descartes. Öyleyse, daha açık bir biçimde ifade edildiğinde, "Modern Felsefe" terimi "Descartes'tan itibaren olan felsefe" anlamına gelir.

René Descartes, 1956 yılında Fransa'da doğmuştur. Alışılmadık bir biçimde iyi bir eğitim alan filozof, aynı zamanda seyrek rastlanan bir kafa bağımsızlığına sahipti; öyle ki, daha öğrenci iken, üzerinde çalıştığı çeşitli otoritelerin sık sık geçersiz argümanlar öne sürdüklerini farkediyordu. O gençliğinde askere gitmiş ve Avrupa'nın çeşitli yerlerini, herhangi bir çarpışma görmeden, dolaşmıştır. Aynı dönemde, pratik yaşam dünyasının, kitapların dünyası kadar çelişkilerle dolu olması olgusundan çok etkilenen Descartes, biz insan varlıkları için bir şeyi kesin olarak bilebilmenin bir yolunun olup olmadığı, ve varsa eğer, bir şeyi kesin olarak nasıl bilebileceğimiz soruları karşısında adeta büyülenmiştir. Bundan dolayı, seyahatlerine bir son vererek, o günlerde entelektüel hayatın en özgür ülkesi olan Hollanda'da inzivaya çekilmiştir. O, 1629'dan 1649'a kadar olan yirmi yıllık süre boyunca, Hollanda'da, matematik ve felsefe alanlarında son derece özgün eserler verdikten başka, bilim alanında da çalışmalar yapmıştır. (Felsefe ve bilim o zamanlar birbirinden henüz kesin çizgilerle ayrılmamıştı ve bu durum, onsekizinci yüzyıla kadar devam etti.) Descartes analitik geometri olarak bilinen matematik dalını bulmuştur. Onun buradaki temel düşüncesi, bir noktanın konumunu, onun iki sabit çizgiye olan uzaklığıyla ölçmekti –öyle ki, ne zaman bir grafiğe bakacak olsak, Descartes tarafından icat edilmiş olan bir şeye bakıyoruz demektir. Gerçekten de, bir grafik üzerindeki bu iki tanıdık çizgi "Kartezyen eksenler" olarak, onun adıyla bilinir. Kartezyen, burada Descartes isminden türetilen sıfata karşılık gelmektedir. Onun en ünlü felsefî eserleri, 1637 yılında yayınlanan *Discourse on Method* [Yöntem Üzerine Konuşma] ve, 1642 yılında yayınlanan, *Meditations* [Metafizik Düşünceler]'dir.

Descartes, beş yaşında ölen gayrimeşrû bir kızı olmasına karşın, hiç evlenmemişti. Kızının ölümü, duygusal açıdan, onun yaşamının en büyük yıkımıydı. Devlet hizmetinde çalışan bir memur olmaktan çok gurur duyan Descartes, iyi giyinmeye hep özen göstermişti. Ve o, genelde iş adamlarının dostluğunu, bilim adamlarının dostluğuna tercih etmekteydi. Ne var ki, Descartes yaratıcı çalışma yılları boyunca, münzevî bir hayat sürmüştür. Fakat, elli üç yaşındayken, Kraliçe Christina onu, tüm isteksizliğine karşın, Stockholm'e gelmeye ve kendisinin özel felsefe hocası olmaya ikna etmiştir. Bu, Descartes için, ölümcül bir hata olmuştur. İsveç'in şiddetli kışında, zatürreeye yakalanmış ve, hastalığının ikinci yılı olan 1650'de ölmüştür.

Descartes üzerine yazılmış en ünlü kitaplardan birinin yazarı olan, Berkeley, California Üniversitesindeki Felsefe Profesörü Bernard Williams, burada modern filozofların ilki olan Descartes'ın düşünce ve eserlerini benimle tartışmak için bulunuyor.

TARTIŞMA

Magee. Bizim için Descartes'ı tartışmaya başlamanın en iyi yolu, sanıyorum, Descartes'ın hareket noktası ile ilgili olarak açık seçik bir fikre sahip olmaktır. O, felsefesine başlarken, neyi temel problemi olarak görmekteydi?

Williams. Biraz önce atıfta bulunduğunuz eğitimden, ve çevresindeki yaşam tecrübelerinden dolayı, bilgi elde etmenin, bilgiye ulaşmanın kesin bir yolunun bulunmadığı düşüncesinden çok etkilenmişti. Ona sanki çevrede bazı bilgi türleri varmış, fakat insanların bilgi yolunda ilerlerken kullanacakları güvenilir bir yöntem yokmuş gibi geliyordu. Durumu tarihsel bir bağlam içine oturtacak olursak, Descartes'ın yaşadığı çağda, bizim anladığımız anlamda bilimin olmadığını anlamak önem taşır: Araştırma yöntemleri ve labarotuvarları ile, uluslararası düzeyde organize bir faaliyet olarak bilimden söz etmek, o zamanlar mümkün değildi. Dahası, bir bilimin olması durumunda, hangi imkânların söz konusu olacağı ile ilgili olarak farklı düşünceler vardı. Bir yandan, doğru yöntemi bulduğunuz takdirde, doğanın bilgisiyle ilgili tüm temel problemleri kısa bir süre içinde çözebileceğinizi düşünen insanlar, oldukça akıllı adamlar vardı. Örneğin, İngiliz devlet adamı Francis Bacon, doğru yola girildiğinde, bilime çok kısa bir süre içinde ulaşmanın

mümkün olacağını düşünüyordu. Fakat öte yandan, hiçbir bilginin olamayacağını, doğaya ilişkin araştırmayı düzenlemenin rasyonel hiçbir yolunun bulunmadığını düşünen insanlar da vardı.

Çevrede çok yoğun bir septisizmin hüküm sürmesinin esas nedeni, din alanındaki reform hareketinden çıkmaktaydı. Reformasyondan sonra, dinî hakikatlere nasıl ulaşılabileceği ile ilgili olarak her türlü iddiada bulunulmuştur. Bu iddialar birbirleriyle çatışmaktaydı ve onlarla ilgili olarak doğru bir karara varmanın hiçbir yolu yoktu. Bu durum büyük bir problem ve tartışmaya yol açmıştır; özellikle din düşmanları tarafından söylenen bir şey, bu problemi çözmenin hiçbir yolunun bulunmadığı şeklindeydi: Çok sayıda uyuşmazlık vardı, ama onları bir şekilde çözmenin bir yolu yoktu. Buna karşı çıkan dindar insanlar, karşılık olarak, dinin, bu bakımdan başka bir şeyden farklı olmadığını söylüyorlardı. Bir şeyi sağlam bir temel üstüne oturtmanın hiçbir yolu yoktu. Özellikle de bugün teknoloji adını vereceğimiz şey aracılığıyla neler yapılabileceğine ilişkin umutlar ile garip bir biçimde bir arada bulunan septisizm, şu hâlde, Descartes'ın zamanının entelektüel ikliminde önemli bir akımdı. Örneğin, bilimsel bir tıbbın, bilimsel bir endüstri ve benzeri şeylerin olabileceği konusunda büyük umutlar beslenmekteydi. Ama hiç kimse bunun nasıl yapılabileceğini bilmiyordu.

Magee. Descartes gibi gerçek ve önemli bir yenilikçi için, zamanının kurumları da çok ciddî problemlere yol açmış olmalıdır. Hemen hemen her ciddî eğitim ya da öğretim kurumu, entelektüel önderleri İlkçağ otoritelerinin yoğun etkisi altında bulunan baskıcı bir kilisenin elindeydi.

Williams. Bu, kesinlikle doğrudur. Daha önce de söylemiş olduğum gibi, birçok farklı dinî etki söz konusuydu. Reformasyonun bir etkisi de, bazı öğrenim kurumlarının daha protestan bir görünüm sergilediği yerde, Descartes'ın kendi Paris'indeki kurumların katolik olması şeklinde olmuştur. Bununla birlikte, sizin otoriteyle ilgili olarak sözünü ettiğiniz durum, elbette önemlidir. Ortaçağda, bizim bugün mekanik ya da bir tür matematiksel fizik adını verdiğimiz alanda önemli bir araştırma faaliyeti gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, bu dönemde bilgi olarak kabul edilen şeyin büyük bir bölümünün eski kitaplar ve özellikle de, Aristoteles'in eserleri üzerine yazılmış şerhler şeklinde ortaya çıktığı olgusunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Descartes ve onun kuşağından olan başka kimselerin kesin olarak bildikleri bir şey, tarihsel otoritenin ilk elden araştırma ile aynı şey olmadığı hususuydu.

Magee. Bu, herhâlde Descartes'ın, bu durumdan sağlam ve güvenilir bir çıkış yolunun nasıl bulunabileceği problemini kendi problemi olarak gördüğünü söylemek suretiyle özetlenebilir. Bir dönüm noktası oluşturan temel soru, şu hâlde bilgi elde etmenin ve bilgi birikimi sağlamanın güvenilir bir yönteminin, en azından ilke olarak varolup olmadığı, varsa da bu yöntemin hangi yöntem olduğu sorusuydu. Modern bir terminolojiyle ifade edildiğinde, onun aradığı şeyin, bir araştırma programı ve bundan önce de, bir araştırma yöntemi olduğu söylenebilir, öyle değil mi?

Williams. Evet, bunun Descartes'ın içinde bulunduğu durum ve koşulların doğru bir tasviri olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, onun düşünceleriyle eserlerinde etkili olan ve çok büyük bir önem taşıyan bir olgu daha vardır: Bu ise, bilimin o zamanlar, bugün olduğu gibi, bilim adamlarının ortak ya da düzenli faaliyetine dayanan bir iş olarak anlaşılmaması olgusudur. Bizim için, bilimin bilim adamları, birbirleriyle bir iletişim içinde bulunan ve aralarında entelektüel bir işbirliği bulunan birçok insan anlamına geldiği muhakkaktır. Fakat, o zamanlar, yani onyedinci yüzyılın ilk yarısında bir insanın gelecekteki tüm bilimlerin temellerini attığı düşüncesine sahip olması halâ son derece makûl bir proje idi. Descartes buna gerçekten inanıyordu, ve bu düşünce, onun tarafındaki bir megalomaninin –ki bu, aynı düşünceyi modern dünyada dışa vuracak bir kimse için kullanılacak yegane ifadedir– dışavurumu değildi.

Magee. Bu tartışma için yazdığım girişte, Descartes'ın kesin olarak bilebileceğimiz bir şey olup olmadığı sorusundan çok etkilendiğini söyledim. O, daha ilk baştan kesinlik ve doğruluğun aynı şey olmadığı konusunda açık ve seçik bir fikre sahip oldu. Çok basit bir biçimde ifade edildiğinde, kesinlik bir zihin hâlidir, oysa doğruluk, genellikle şeylerin dış dünyada nasıl olduklarını söyleyen önermelerin bir özelliğidir. Bununla birlikte, Descartes, yalnızca kesinlik için gerekli temellere sahip olduğunuz takdirde, doğruluğu yakalamış olduğunuzu bilebileceğinizi söyler; öyleyse, hakikat arayışı, kesinlik arayışını içerir. Bu ise, Descartes'ın ta baştan beri, aradığı yöntemin, yalnızca değerli sonuçlar şeklinde ortaya çıkan birtakım ürünler sağlayan bir yöntem değil, fakat aynı zamanda kendisini septiklerin argümanlarına karşı başarıyla savunabilecek bir yöntem olmasını istemiş olduğu anlamına gelmekteydi. Şimdi size şunu sormak isterim: O, çift yönlü bu ihtiyacı nasıl karşılayabildi?

Williams. Descartes araştırma için bir dizi kural getirmiştir. Bunlardan bazıları problemleri uygun parçalara bölmek, düşüncelerinizi açık hâle getirmeye çalışmak gibi oldukça makûl kurallardı. Fakat onun düşüncesinin çok karakteristik bir yönünü ortaya koyan başka bir özelliği daha vardı; bu ise, kendisi hakkında en küçük bir kuşku duyulan bir şeyin kabul edilmemesi gerektiği kuralıdır. Ama bu, günlük yaşantımızda, hep şeylerle ilgili doğru inançları aradığımız, ve bu inançları zorunlu olarak olabildiğince kesin hâle getirmek istemediğimiz ve istesek bile, gerçekte yapamadığımız için, makûl bir kural değildi. Çünkü, inançlarımızı olabildiğince kesin hâle getirmek için çok çaba harcamamız gerekir. Ne var ki, Descartes bilimin temellerini, yalnızca dünya üzerine olan temel ve genel doğrular anlamında bir bilimin değil, fakat aynı zamanda bir genel araştırma olarak bilimin temellerini ortaya koymaya çalışıyordu. O daha çok şey keşfetmeye devam etme imkânının temellerini ortaya koymak ve bilimsel bilginin fiilen mümkün olduğunu göstermek istiyordu. Bunu yapmak için de, hakikat arayışında, işe kesinlik arayışı ile başlamanın zarurî olduğu düşüncesine kapıldı.

Descartes bilimsel faaliyeti, septiklerin artık saldırıp zarar veremeyecekleri bir şekle sokmak istiyordu. Bundan dolayı, onun ilk yapmak istediği şey, bizim, septisizme karşı önceden tedbir alma faaliyeti adını verebileceğimiz işle meşgul olmak oldu. Bilginin temellerini septisizmin zarar veremeyeceği bir noktaya oturtmak için, kendisine gerçekte şunları söyledi: "Ben, septiklerin yapabildiği herşeyin daha iyisini yapacağım. Septik araştırmayı en son sınırına dek taşırken, sonuçta mutlak bir biçimde temellenmiş ve sağlam bir şeyle ortaya çıkacağımı umuyorum."

Descartes, hakikati arama düşüncesi ile kesinliği arama düşüncesini birbirine karıştırmış değildir. O bunların iki ayrı şey olduğunu görmüştür. Bununla birlikte, o hakikati aramanın ve herşeyin ötesinde, hakikat arayışını sistematik bir süreç hâline getirmenin doğru yolunun, işe kesinlik arayışıyla başlamak olduğunu düşünmüştür.

Magee. Bu, ünlü "Descartesçı kuşku"ya –yöntemsel kuşkuya– götürmüştür, öyle değil mi? Ve bu, her ne kadar onun önemli bir parçası olsa da, *Yöntem Üzerine Konuşma* başlığında, kendisine atıfta bulunulan yöntem değildir. Descartes'ın yöntemsel kuşkusunun nasıl geliştiğini açıklayabilir misiniz?

Williams. O kesinlik aradığı için, kendisinden en küçük bir kuşku duyabileceği herşeyi bir kenara atarak işe başladı. Descartes'ın kendisi-

nin de çok hoş bir biçimde ifade ettiği gibi, bu, içinden bazıları çürük, bazıları sağlam olan bir kasa elmanız olmasına ve bu sağlam elmaları ayırmak istemenize benzer. Öyle ki, önce hepsine birden bakar, sonra onları tek tek ele alır ve çürük olanları atarak, mutlak bir biçimde sağlam olanları kasaya geri koyarsınız. Bundan dolayı, o, işe kendisinden en küçük bir kuşku duyabileceği herşeyi bir kenara atıp, zihnini tüm inançlardan temizlemeye çalışarak başladı.

Descartes, bu işi üç aşamada gerçekleştirmiştir. O, önce sağduyunun bildik ortalama bakış açısından kuşkulu bulmanızın mümkün olduğu şeyleri bir kıyıya atarak işe başladı. Örneğin görme duyunuzda bir kusur varsa eğer, doğru çubukların suda kırık görünebileceği ya da şeylerin farklı renkler alabileceği türünden çok bilinen olguları anımsattı. Fakat o, algıladığımız şeylerden bazıları için geçerli olan söz konusu gündelik şüphe türlerinin ya da kuşku gerekçelerinin ötesine geçmek istiyordu. Bundan sonraki adım, belli bir anda uyanık olup olmadığından, ve bir şeyleri algılayıp algılamadığından kuşku duymaktı. Bu noktada şu düşünceyi gündeme getirdi: Geçmişte, rüyasında sık sık bir şeyleri algılamakta olduğunu görmüştü ve rüya gördüğü sırada, tıpkı şimdi yaptığı gibi, insanları ya da masaları veya çevresindeki diğer eşyaları görmekte olduğunu düşünmüştü. Fakat uyanınca, bunun elbette bir düş, bir yanılsama olduğunu anlamıştı. O hâlde, sorulacak şudur: İçinde bulunduğu bu anda, rüya görmediğinden nasıl olur da emin olabilir? Bu septik bakış açısının cesaret kırıcı bir türüdür. Daha önce septikler tarafından kullanılmış olan bu argümana, o, araştırmasında iyi plânlanmış bir yer vermekteydi. Rüya görmeye dayanan kuşku, hiç kuşku yok ki, bir şeyler bilmeye bağlıdır. O, geçmişte bazen uyanıp rüya görmüş olduğunuzu anladığınızı bilmeye bağlıdır; yine, o bazen uyuduğunuz, bazen uyandığınız, bazen rüya gördüğünüz, vb., düşüncesine bağlı olmak durumundadır. Rüya görmeye dayanan kuşku, kısacası, dünya hakkında bir şeyler bilmeye dayanır.

Fakat, o burada kalmayıp, daha sonra bir adım daha atmış, şüpheyi en uç noktaya kadar götürmüştür. Buna göre, Descartes, tek amacı onu elinden geldiğince aldatmak olan (literatürde, zaman zaman *kötü cin* diye geçen) bir ruh tasarlar. Ve bundan sonra da kendisine şu soruyu sorar: Diyelim ki, böyle bir cin var; onun, beni kendisiyle ilgili olarak yanıltmayacağı bir şey olabilir mi? Bu, hiç kuşku yok ki saf bir düşünce deneyidir. Burada Descartes'ın söz konusu felsefî kuşkuyu gündelik yaşam için bir araç olarak görülmesini hiç istemediğini anlatmamız veya akıl-

dan çıkarmamamız gerekmektedir. Descartes bu hususu tekrar tekrar dile getirir. Yöntemsel kuşku, özellikle de kötü cin modeli ya da fantezisi, yalnızca inançları inceleyip ayıklamak ve bazı inançların diğerlerinden daha kesin olup olmadığını görmek amacıyla geliştirilmiş entelektüel bir eleştiri tarzı olarak kullanılır.

Magee. Nihaî amaç –yani onun, kendisinden, tasarlanabilir her durum altında kuşku duymanın mümkün olduğu herşeyi inceleyip ayıklamakta kullandığı uzun vadeli stratejisi– üzerinde bütün bilgi binasının yükselebileceği sarsılmaz temelleri sağlayacak şekilde, argümanların öncülleri olma işlevini görebilecek kuşku duyulamaz önermeler bulmaktır.

Williams. Doğru. Gerçekten de, iki şey söz konusudur. O, sağlam, kuşku duyulamaz önermeler, yani kendilerinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyecek, en aşırı kuşkuya bile karşı koyacak önermeler bulmak istemektedir. Descartes, bu önermeleri, bir bölümüyle argümanların öncülleri olarak ister. Bu önermeleri ayrı zamanda, yerine getirecekleri daha genel işlev içinde, yani daha önce sözünü ettiğim araştırma yöntemlerini geçerli kılacak bir temel sağlamak üzere istemektedir, ve bunun nasıl gerçekleştiği hakkında, sanıyorum şimdi bir şeyler söyleyebiliriz.

Magee. Ama, bu arada kötü cini tartışmayı unuttuk ve şimdi ona bir şekilde dönmek durumundayız. Descartes, tasarlanabilecek bilimum kuşkuya açık bütün önermeleri bir kıyıya attıktan sonra, kendisinden emin olmamanın kesinlikle mümkün olmadığı bazı şeyler bulunduğunu fark etti. Onların ne olduğunu bize söyleyebilir misiniz?

Williams. Kuşku bir dönüm noktasına ulaşır; bir son noktaya varır. İşte Descartes da burada keskin bir U dönüşü yapar ve geri dönmeye, giderken bilgiyi yeni baştan bina etmeye başlar. Kuşkunun sona erdiği nokta, Descartes'ın düşünme faaliyeti içinde gerçekleştirdiği refleksiyondur. Descartes'ın kendisinin de söylediği gibi, kötü cin beni istediği zaman yanıltabilir, fakat beni şu noktada, yani var olmadığım zaman düşünmekte olduğuma inanmamı sağlamak bakımından hiçbir zaman yanıltamaz. Yanlış bir düşünceye sahipsem eğer, bu, herşeye rağmen bir düşüncedir; öyle ki, düşünmekte olduğum hususu doğru olmalıdır. Ve Descartes, bundan başka bir sonuç daha çıkardı veya en azından, bunu hemen başka bir doğruyla, yani var olmakta olduğu doğrusuyla birleştirdi. Şu hâlde, onun ilk temel, kesin doğrusu "Düşünüyorum, o hâlde varım"

veya Latince ifadesiyle *Cogito, ergo sum* oldu, ki bu doğruya, buradan hareketle çoğu zaman yalın bir biçimde, *cogito* adı verilir.

Magee. Bu arada, onun düşünme ile, yalnızca kavramsal düşünceyi değil, fakat bilinçli deneyimin, duyguları, algıları, acıları, vb.,ni içeren tüm formlarını anlatmak istediği hususunu –ki bunu, Descartes'ın kendisi de açık hâle getirmiştir– vurgulamakta yarar vardır. Hâl böyle olduğuna göre, onun gerçekte söylediği şeyin şu husus olduğunu belirtmek yanlış olmaz: "Kendimin tam olarak bilincindeyim, o hâlde varolmam gerektiğini biliyorum".

Williams. Çok haklısınız. Bu hususun büyük bir dikkatle ve ayrıntılarıyla ortaya konduğu *Metafizik Düşünceler* adlı eserde, Descartes gerçekten de, *cogito*'nun sınırlarını çeşitli zihinsel deneyim türleriyle adım adım ileriye doğru götürmede büyük bir beceri sergiler. Ne var ki, onun elde ettiği şeyin tamamı tam olarak sizin söylediğiniz noktadır.

Magee. Bu temel, kendisinden şüphe edilemez, hiçbir şekilde kuşku duyulamaz önermelere ulaşma sürecinde, Descartes, bizim bu önermelerin doğruluğunu kesin olarak bilebilmekle birlikte, onlardan yapılacak herhangi bir çıkarımın yanlışa açık olduğunu ve onlardan kuşku duyulamaz tek bir şeyin *çıkmayacağını* gösterir. Örneğin, şu anda, başka şeyler arasında maddî bir nesne olarak sizi, Bernard Williams'ı görme deneyimine sahip olduğumdan şüphe edemem, ne var ki bundan, benim deneyimimden bağımsız olarak var olan maddî nesnelerle birlikte, benim dışımda bir dünyanın var olduğu sonucu çıkmaz. Aynı argüman herkes için aynı ölçüde geçerlidir. Bilincimin dolayımsız içeriklerinin ne olduğundan her zaman emin olsam da, onlardan hareketle başka bir şeye ilişkin olarak yaptığım çıkarımın geçerliliğinden hiçbir zaman emin olamam.

Williams. Bu, onun ne türden bir çıkarım olduğuna bağlıdır. Onun düşündüğü şey, benim bu masa ile karşı karşıya olma deneyimine sahip olmamın, masanın varoluşunu garanti etmemesi çıplak olgusudur. Hatta söz konusu kesinlik, kuşkuyu belirleyen düş durumunda ortadan kalkmıştır ve bu durum, Descartes kötü cine müracaat ettiğinde daha bile açık hâle getirilir. O söz konusu modeli kullandığında, yalnızca bu deneyime sahip olabileceğini ve önünde, fiilen hiçbir şeyin bulunamayacağını görür. Bu nedenle, kişi kendi deneyiminden, doğrudan doğruya aktüel dünyanın varoluşunu çıkaramaz. Descartes'ın şimdi yapmaya çalıştığı şey, kendisine dünyaya yeniden varoluş yükleme imkânı verecek bir

dizi mütalaa oluşturmaktır –bununla birlikte, dünyaya yeniden varoluş yükleme tarzının sağduyunun varoluş yükleme tarzından oldukça farklı olduğu söylenmelidir. Kuşku sürecinde, biz, odadaki tüm eşyaları çıkardıktan sonra, odayı onlarla gelişigüzel dolduramayız. Dünyayı yeniden inşa ettiğimiz zaman, onu özgün, fakat refleksif olmayan deneyimimizde tanzim ettiğimiz sırada söz konusu olan bakış açısından farklı bir dünya görüşüne sahip oluruz ve bunun böyle olması yöntemsel kuşku ile ilişkili çok önemli bir olgudur. Descartes kuşkuyu olumlu nedenler için kullanır ve o dünyaya varoluş yüklediği zaman, dünya, şeyleri nasıl olup ta bilebildiğimizle ilgili entelektüel bir eleştiri tarafından temelli bir biçimde değiştirilir. Fakat şimdi sorulacak soru, onun dünyaya nasıl varoluş yüklediğidir?

Magee. Descartes, kuşku duyulamaz, kendilerinden şüphe etmenin mümkün olmadığı önermelerine ulaşırken, kendisini bir dönüm noktasında bulunan biri olarak betimler gibi görünmektedir. O kuşku duyulamaz önermelere sahiptir, fakat bir yandan da, bu önermelere ulaşma sürecinde, onlardan hiçbir şey çıkarsanamayacağını gösterir.

Williams. Evet, metafizik düşüncelerinin daha ilk başlarında, o dünyayı deneyimlerinden çıkarsamanın en açık ve bildik yolunun geçersiz olduğunu görmüştür. Şimdi, size geçerli olduğunu iddia ettiği bir yol verecektir. Bilinç içerikleri dışında hiçbir şey olmadığını gördüğü bir noktaya eriştikten sonra, o, açıktır ki, dünyayı bilincinin içeriklerinden bütünüyle çıkartmış olduğu yere iade eder –zira yapabileceği başka bir şey yoktur. Dolayısıyla, o bilinç içeriklerinde kendisini dışarıya götürecek bir şey aramaya geçmiştir. Descartes bunun Tanrı idesi olduğu öne sürer. Bilinç içerikleri arasında Tanrı düşüncesini keşfeder. Ve bunun, sahip olduğu bütün ideler arasında biricik olduğunu savunur; onun zihninde olan bütün düşünceler arasında, sadece bu idedir ki, bu ideye sahip olduğu çıplak olgusu, ona tekabül eden bir şeyin gerçekten bulunduğunu, yani Tanrı'nın gerçekten de var olduğunu kanıtlar.

Magee. Bu, Tanrı'ya inananlar da dahil olmak üzere, modern okuyucuların anlamakta veya özümsemekte zorluk çekecekleri hayli zor bir kanıttır.

Williams. Yerden göğe haklısınız. Onun Tanrı'yı kanıtlamak için, her ikisini de *Metafizik Düşünceler*'de kullandığı iki argümanı vardır. Biri, ontolojik kanıt denilen Ortaçağ delilidir; bunun üzerinde fazlaca durmamız, herhâlde gerekmez. Delil, Descartes'ın pek karakteristiği

olmayan mantıksal ya da metafiziksel bir bulmaca sunar. Diğer kanıt, her ne kadar o da skolastik terimler ya da Ortaçağdan malzeme kullansa bile, Descartes'ın tarzına daha uygundur. Zarurî olduğu varsayılan, daha küçük olanın daha büyük olana neden olamayacağı ya da daha aşağı olanın daha yüksek olanın sebebi olamayacağı ilkesine dayanır. Descartes, bir Tanrı idesine, sonsuz bir şeyin idesine sahip olduğundan emindir. O her ne kadar kendisinde sadece bir ide de olsa, onun sonsuz bir şeyin idesi olması olgusu özel bir açıklamayı gerektirir. Descartes, kendisinin de varolduğunu bildiği, hiçbir sonlu yaratığın böylesi bir ideyi, sonsuz bir varlık idesini yaratamayacağını öne sürer. O Descartes'ın zihnine, onun eserinin bir yerinde şükranla belirttiği üzere, yaratıcının eserine bastığı damga veya marka olarak, sadece Tanrı'nın bizatihi kendisi tarafından konulmuş olmalıdır. Tanrı sanki ona, bu sonsuz Tanrı idesini zihnine koyarak, imzasını atmış gibidir. İşte, daha küçük olanın daha büyük olana neden olamayacağı üzerinde düşündüğü zaman, bu Tanrı idesine sahip olduğu için, kendisini yaratmış olanın sadece fiilen bir Tanrı olabileceğini anlar.

Magee. O Tanrı'nın varoluşunun kesinliğini kendi bilincinin verilerinden türettikten sonra da, dış dünyanın varoluşunun kesinliğini Tanrı-'nın varoluşunun kesinliğinden türetir, değil mi?

Williams. Çok doğru. Nitekim, o daha sonra bu Tanrı hakkında bildiklerini gözden geçirir. Şöyle düşünür: Tanrı'nın varolduğunu, O'-nun iyi olduğunu biliyorum. (Bütün bunlar, elbette ki tümüyle Hristiyan düşüncelerdir.) Tanrı beni yarattığı ve iyi olduğu için, ahlâkî bakımdan iyi olmamla olduğu kadar, entelektüel iyiliğimle de ilgilenir. Ve bu, ben biraz çaba gösterdiğim –ki, bu çok önemlidir– düşünceleri olması gerektiği ölçüde açıklığa kavuşturduğum ve üzerinde enine boyuna düşünmediğim şeyleri aceleyle tasdik etmediğim takdirde, bu konuda biraz özen göstermem durumunda, Tanrı da, o zaman inanmaya çok eğilimli olduğum şeyleri geçerli kılacaktır. Şimdi, düşüncelerimi ne kadar çok eleştiri süzgecinden geçirirsem geçireyim, fizikî dünya ile ilgili inançlarımda yer alan unsurları ne kadar dikkatle incelemiş olursam olayım, kuşku söz konusu olduğunda her ne kadar yargıyı askıya alsam da (zaten gücüm dahilinde olmasaydı, bu noktaya da erişemezdim), görüyorum ki, bende dışarıda maddî bir dünyanın var olduğuna inanma yönünde çok güçlü bir inanç var. Ve madem ki bende bu eğilim var ve inançlarımın yanlış üzerine bina edilmemiş olduğundan emin olabilmek için gücüm nisbetinde herşeyi yapmış bulunuyorum, o zaman Tanrı da

benim temelde ve sistematik bir biçimde yanılmamış olduğumu, sonunda kesin hâle getirecektir. Yani, böyle bir dünyanın varolduğuna haklı olarak inanabilirim.

Magee. Bu, Descartes'ın felsefe ya da bilimin imkânlarından yana radikal bir kuşku içinde olan birini çürütme tarzıdır, değil mi? Ama, bilim ya da felsefenin konu aldığı dünyanın bize varoluşu ve iyiliği apaçık olan bir Tanrı tarafından verilmiş olduğunu olumlarken, o septiği cevaplamaktan ziyade, septiğin önünü kesmeye kalkışmış olmaz mı?

Williams. Evet. Descartes'ın Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayan bu argümanların onlar üzerinde yeterince yoğunlaşan iyi niyetli herkes tarafından tasdik edileceğine inanması, onun konumu açısından büyük bir önem taşır. Bu, gerçekten de *mutlak olarak* özsel bir husustur. O, Tanrı-'ya inanıp inanmamanızın tamamen kültür veya psikolojik terbiye ile ilgili olduğu, ve yeterince duyarlı insanların, onun üzerinde ne kadar yoğun ve sıkı düşünmüş olurlarsa olsunlar, bir Tanrı'nın varolup olmadığı üzerinde uyuşmazlığa düşebilecekleri düşüncesini kabul etseydi, konumu bütünüyle tahrib olurdu. Zira Descartes için, bu kanıtlarla karşı karşıya kalındığında Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmek, iki kere ikinin dört ettiğini inkâr etmek ölçüsünde, sapıklık ve bütünüyle kötü niyet içinde olmaktır. Düşünce şudur: Bu kanıtları eğer septiğin önüne koyarsanız ve ona bu kanıtlarla doğru yol gösterirseniz, ve septik te, sözcüklerle oynamak veya sizi etkilemeye çalışmak yerine, dürüst davranırsa, sonunda Tanrı'nın ve dış dünyanın varoluşunu tasdik etmek zorunda kalır. Bazı insanlar bunların varoluşlarını yeterince sıkı ve doğru düşünmedikleri, bütün bu soruları gereği gibi ve uygun sıraları içinde ele almadıkları için, tasdik etmemişlerdir. Septiklerin önemli bir bölümü, özde değil de, sözde nam yapmak, hitabet açısından bir yere gelebilmek için etrafta dolaşıp duran, ve Tanrı konusu üzerinde gerçekte düşünmeyen şarlatanlardır. Ama iyi niyetli iseniz ve onun hakkında yeterince sıkı ve yoğun düşünürseniz, bu hakikati görecek ve sonra da, dış dünyanın varoluşunu tutarlılıkla inkâr edemeyeceksiniz.

Magee. Bu argümanlar kümesinin tarihsel bakımdan önemli bir sonucu, iki farklı kendilik türünden oluşan bir dünyanın varoluşunu öne sürmesiydi. Bana kendisine güvenebildiğim bir Tanrı tarafından verilmiş olan dış dünya var. Ama bir de dış dünyayı gözlemleyen ben varım. Buna göre, *Cogito*'ya varırken, ben, kendime dair kavrayışımdan, söz konusu düşünce ediminin kendisi dışında herşeyi çıkartmanın mümkün ol-

duğunu gördüm –ki Descartes, bunun benim indirgenemezcesine düşünce *olmam* gerektiği anlamına geldiğini söylüyordu. Ben kendimi bir cismi olmadan varolabilen bir kendilik olarak düşünebilirim, fakat kendimi, kendi kendisinin bilinçli olarak ayırdında olmadan varolan biri olarak asla düşünemem; öyleyse, benim bedenim olan madde, benim özümün bir parçası değildir. Bu, çok farklı nedenlerle benimsenmiş olan geleneksel Hristiyan görüşle tam bir ahenk içindedir. Ve bizi tam ortadan ikiye, saf düşünce olan özneler ile katışıksız yer kaplama olan nesnelere bölünmüş bir dünya görüşüne götürür. Bu ünlü "Kartezyen düalizm"dir, yani doğanın zihin ve madde, gözlemci ve gözlemlenen, özne ve nesne olarak ikiye bölünmesidir. İşte bu görüş, bilimimizin tamamı dahil, bir bütün olarak Batı insanının şeylere bakma tarzının temelinde yer alır.

Williams. Bu söylediklerinizin birçok bakımdan doğrudur. Descartes'ın kuşkunun en uç noktasında, dış dünyanın varolmayabileceğini düşündüğü söylenebilir. Bununla birlikte, unutmamak gerekir ki, "dış dünya" deyimi, içine birçok şeyin sıkıştırılmış olduğu bir ifadedir. "Dış dünya" neyin dışındadır? –benim dışımda. Fakat "benim dışımda", "bedenimin dışında" anlamına gelmez. Bedenim, Descartes'ın düşündüğü anlamda, dış dünyanın parçasıdır: Onun kendisi benim dışımdaki şeylerden biridir. Sonunda, dış dünya Tanrı'ya ilişkin bilgi yoluyla eski yerine iade edildiği zaman, ben de bedenimi gerçekten geri alırım.

O zaman anlaşılır ki, ben bir bedene gerçekten de *sahibim*. Ama benim bir beden *olduğumdan* asla söz edilemez. Ben dediğim kendilik gündelik dilde, Descartes'a göre, fiilen iki şeydir: Bir yanda, sizin de söylediğiniz gibi, bütünüyle entelektüel, katışıksız bir biçimde zihinsel olan, ve fizikî uzamı hiçbir şekilde bulunmayan cisimsiz –ki Descartes, onun aynı zamanda ölümsüz olduğuna inanıyordu– ruh ve diğer yanda bir beden. Buradan gündelik yaşamda kendimizden birinci kişi olarak söz ederken, oldukça farklı türden cümle ya da önermeleri gelişigüzel birlikte kullandığımız sonucu çıkar. Bir kimse kalkıp da bir başkasına, büyük bir neşe içinde, "Kafam, doğrusu allak bullak, Paris'i düşünüyorum" ve "yetmiş kilo ağırlığındayım" diyebilir. Bu tam da, Descartes için, dilcilerin bir *zeugma* * dediği şeydir –ben, fiilen iki farklı şeyden söz ediyorum. Paris'i düşünmekte olduğumu söylediğim zaman, bu be-

* Yalnızca bir ismin anlamıyla ilgili olan bir fiilin iki isimle de kullanılması durumu (çev.].

nim zihnimle –yani, Descartes'a göre, gerçekten ben olanla– ilgili bir önermedir. Ağırlığımın yetmiş kilo olduğunu söylediğim zaman ise,

Magee. –bu sadece, gerçekte asla siz olmayan, bedeniniz veya cisminizden söz etmenin bir yoludur.

Williams. Çok doğru. Amerikalı bir filozof bunu çok iyi bir biçimde şöyle ifade etmişti: Descartes'ın görüşüne göre, "Yetmiş kilo ağırlığındayım" demek, "yolda giderken işte tam burada lastiğim patladı" demeye benzer.

Magee. Başlangıçta, Descartes'ın stratejik amacının bizim bugün bilim adını verdiğimiz şeyin imkânını açıkça ortaya koymak olduğunu söyledik; siz de bize, onun bu münferit dünya görüşüne kendileriyle ulaştığı argümanları gösterdiniz. Bir dünya bilimsel olarak nasıl ele alınabilir?

Williams. Daha önce, dünyayı Tanrı'nın yardımıyla eski yerine iade ettiğimiz zaman, atmış olduğumuz dünyayı ayniyle yerine koymadığımızdan, sanırım söz etmiştim. Düşünümlerimizde, sadece bir dış dünyanın var olduğu sonucuna değil, fakat, tıpkı düşüncenin düşünen bir şey olarak benim özüm olması gibi, dış dünyanın da bir özü bulunduğu ve bu özün yalın bir biçimde yer kaplama olduğu sonucuna vardık. Dış dünya için özsel olan herşey, onun mekânda yer kaplaması ve geometriyle matematiksel bilimler tarafından ele alınmaya elverişli olmasıdır. Onun daha renkli veçheleri –onun renkli olması ve onda tatlarla seslerin bulunması olgusu– gerçekte özneldir. Onlar zihinsel yanda bulunurlar; bilinçte ortaya çıkan, bu fizikî, yer kaplayan, geometrik dünya tarafından kendilerine neden olunmuş, öznel fenomenlerdir.

Magee. Onun, duyuya-bağımlı özelliklerinin sürekli ve kalıcı bir tözden özsel ayrılmışlığıyla ilgili, burada kendisine atıfta bulunmaya değecek, çok çarpıcı bir örneği vardır. O, elinize bir mum parçası alın, der. Mumun belli bir şekli ve büyüklüğü, elimize değen belli bir katılığı, belli bir yapısı, sıcaklık, renk ve kokusu, vb., vardır; o bize bu özelliklerin bir birleşimiymiş gibi görünür. Ama mumu ateşin önüne koyarsanız, onun tek tek her bir unsuru değişime uğrar: O sıvılaşır, farklı bir şekil alır; ısısı artar, rengi koyulaşır ve etrafa farklı bir koku salar, vb. Yine de, biz halâ onun aynı mum olduğunu söylemek isteriz. Onunla ilgili olarak aynı kalan nedir? Onda olduğu gibi kalan *tek* bir şey var mıdır, acaba? Cevap: Evet, bir şey, yani yer kaplama olgusu ile ilgili bir ve

aynı sürekli tarih. Ve bu, mekân ve zaman yoluyla ölçümlenebilir olan bir şeydir. Dahası, her iki ölçüm şekli de özde matematikseldir.

Williams. Evet. Descartes'ın mum argümanının kendi başına tam olarak neyi kanıtladığını düşünmüş olduğu hususu hayli ihtilâflı bir konudur. Bununla birlikte, o söz konusu örneği kesinlikle, temel bir fikir olduğunu düşündüğü, maddî bir şeyin tam tamına mekân işgal eden bir şey –gerçekten de bir anlamda bir mekân parçası– olduğu tezini, fiilen kanıtlamak için değilse bile, göstermek ya da örneklemek için kullandı. O, kısmen bir boşluğa inanmadığı için, maddî bir cismin kendisinin, sadece mekân*da* olmak yerine, bir mekân parçası veya belli bir miktar mekân olduğunu düşünüyordu. O fizikî dünyanın baştan sona, yer kaplayan tek bir bütün olduğuna ve ondaki çok muhtelif şeylerin, masaların ya da her ne ise, bu bütünün, belirli birtakım hareket durumları içinde bulunan, lokal alanları olduğuna inanıyordu. İşte bu, onyedinci yüzyılın matematiksel fiziği için bir temel oluşturdu. O, kendi terimleriyle ifade edildiğinde, birden ortaya çıkmadığı gibi, birden ve kendiliğinden yok olup gitmedi. Ne var ki yerini en sonunda, Newton'un farklı bir dünya konsepsiyonuna haiz klâsik dinamiğine bıraktı. Bununla birlikte, Descartes'ın resminin temelde matematiksel bir karakteri olan ve matematiksel fiziğin hayata geçirilebilmesine imkân sağlayan bir fizikî dünya telakkisinin yerleşmesine çok büyük katkısı oldu. Devrimin, ele aldığımız tarihsel dönemde, yani Descartes'ın yaşadığı sıralarda, onun eseri yoluyla başlaması ve ciddî bir ilerleme kaydedecek olan büyük bilimlerden ilkinin matematiksel fizik olması, bilimsel devrimle ilgili hayli anlamlı bir olgudur. Çok daha büyük bir tikellik sergileyen şey türlerini konu alan bilim olarak kimya, onyedinci yüzyıldan çok onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların ürünüdür.

Magee. Descartes'ın modern bilim olarak bilimin imkânını ortaya koyma ve onu Batı Avrupa'nın eğitimli genel kamuoyuna "pazarlama" veya "satma" sürecine, mümkün yegâne Bacon istisnasıyla, başka herkesten daha çok katkı yapmış olduğunu söylemek, ona hakkını vermek olur, değil mi?

Willliams. Bunun ben de doğru olduğunu düşünüyorum. Olağanüstü büyük bir ün kazanan ve fiziği en sonunda ortaya çıkmış olduğu şekliyle klâsik fiziğe çok yakın olan biri daha vardır ki, bu da Galileo'dur. Bununla birlikte, Engizisyon tarafından yargılanıp mahkûm edildiği için, Galileo, belki de olağanüstü saygıdeğer biri olmaktan ziyade,

hayli dikkat çekici ve kayda değer biriydi. Descartes'ın entelektüel etkisi, her ne kadar fiziğinin ayrıntıları son çözümlemede önemli ölçüde reddedilmiş olsa bile, bu bakımdan çok daha büyük oldu.

Magee. Tartışmamızda bu noktaya kadar, Descartes bize henüz bir fizik sağlamadı: Onun yapmış olduğu şey, matematiksel temelli bir fiziğin mümkün, yani bizim gücümüz dahilinde ve aynı zamanda gerçek dünyaya uygulanabilir olduğunu göstermekten ibarettir. Bilim yapmak ile bilimin mümkün olduğunu göstermek arasındaki bu ayırımı biraz geliştirebilir misiniz?

Williams. Evet. Onun şimdiye kadar adım adım izlediğimiz birtakım manevralarla göstermeyi ümit ettiği şey şudur: Dünya öyle inşa edilmiştir ki, insan onu bilmeye fazlasıyla muktedirdir. İnsan ve dünya Tanrı tarafından, bir anlamda birbirleri için yaratılmıştır. Descartes için, insan özü itibariyle doğanın fiilen parçası değildir, zira insan, doğal dünyanın bir parçası olmayan ya da bilimsel yasalara tâbi tutulamayan gayrimaddî entelektüel tözdür. İnsan doğal dünyanın bu anlamda parçası değildir, ama yine de onun entelektüel güçleri dünyaya tamamen ve bütünüyle uygun düşer veya mükemmmelen uyarlanmıştır. İşte bu, bizim bir matematiksel fizik kurup onu sınırsızca geliştirebileceğimiz anlamına gelir. Buna göre, Descartes fiziğin temel ilkelerinden bazılarının bizim felsefî düşünüm adını verdiğimiz refleksiyon türüyle bilinebildiğini düşünmüştür. O özellikle de, bizim böylesi bir refleksiyon yoluyla, fiziğin bir sakınım yasasına sahip bulunmak zorunda olduğunu bilebildiğimizi düşünmekteydi. Değişmez olması veya korunması gereken bir nicelik olmalıydı. Descartes korunacak nicelik veya miktarı aynı kalmak durumunda olan şey olarak, belli bir şeyi, yani miktarı korunmayan ve hatta sonraki klâsik fiziğin terimleriyle tam ve iyi tanımlanmamış olan maddeyi seçti. Bununla birlikte, düşünce ayan beyan oradaydı ve onun *a priori* olduğu, yani refleksiyon yoluyla bilindiği kabul edildi. Fiziğin *a priori* bir tarzda bilindiğini düşündüğü başka temel ilkeleri de vardı. Fakat fiziğin bunların dışında kalan doğrularının empirik olarak keşfedilmek durumunda olduğunu düşünüyordu.

Bu, Descartes'ın çok haklı olarak rasyonalist bir filozof olduğu düşünüldüğü için, önemlidir. O dünyanın ve zihnin temel özelliklerinin refleksiyon yoluyla keşfedildiğini düşünür. Herşeyin deneyimden türetildiğini hiçbir zaman düşünmemiştir. Ama zaman zaman, onun bütün bilimin mantıksal ya da metafiziksel akılyürütme yoluyla metafizikten türetilmek durumunda olduğunu, benim oturup, *Cogito*, madde ve Tanrı

hakkında dikkatlice ve enine boyuna düşünmem durumunda, eni konu bütün bilime ulaşmış olacağını düşünecek kadar güçlü bir rasyonalist olduğu da düşünülmüştür. O böyle bir şeyi aklından asla geçirmedi. Descartes, doğayı açıklamanın bazı yollarını diğerlerinden ayırt edebilmek için deneyin zarurî olduğunu söylerken, gerçekten de kendisiyle tam bir tutarlılık içinde oldu. Farklı modeller inşa edebilirsiniz. Bu onun düşüncesinin çok modern bir veçhesidir. Onun yasalarının genel kapsamı içinde, dünyanın farklı entelektüel modellerini kurabilir veya inşa edebilirsiniz; bunlardan hangisinin doğayı doğru temsil ettiğini keşfetmek içinse, deneye kesinlikle ihtiyaç duyulur.

Magee. Deney, acaba onun tarafından doğayla ilgili teorilerimizi test etmeyi amaçlayan bir şey olarak mı, yoksa bize kendilerinden hareketle bu teorilerin bizatihi kendilerinin inşa edildiği verileri sağlayan bir şey olarak mı düşünülmüştür.

Williams. Deney fiilen bir dizi amaç için tasarlanmış olmakla birlikte, esas göz önüne alınması gereken husus, kanaatimce şudur: Temel doğa yasalarını, maddenin kendilerine göre hareket ettiği ilkeleri ele alırsanız, sizin tasarlayabileceğiniz, yapay olarak aynı sonuçları üretecek birçok farklı mekanizma ortaya çıkar. O zaman, bir model gerçekliğe tekabül ettiğinde, belli bir şeyin vuku bulacağı; başka bir model gerçekliğe tekabül ettiğinde de, başka bir şeyin vuku bulacağı bir durum tertip ederek farklı deneyler yapabilirsiniz. Dolayısıyla, modeller arasında seçim yaparsınız. Ve bu gerçekte, fizikçilerin yaptığı şeyin önemli bir bölümünün oldukça iyi bir tasviridir.

Magee. O özde, modern kritik deney anlayışına karşılık gelmektedir.

Williams. Descartes bu düşünceye çok büyük bir önem veriyordu. Onun hayran olunacak bir tarzda israr ettiği şeylerden biri de, sadece ne bulabileceğinizi görmek üzere birtakım deneyler yapmaya kalkışarak, dünya üzerinde gelişigüzel veya rastgele dolaşmanın hiç de iyi bir şey olmadığı hususuydu. Doğru soruları sormak gerekiyordu. Bu, biraz önce sözünü ettiğimiz bir ilkenin, gerekli çabayı gösterdiğiniz takdirde, Tanrı'nın sizin yanınızda olacağı ilkesinin başka bir uygulamasıdır. Siz kendinizi sistematik bir biçimde yanıltmıyorsanız eğer, Tanrı sizin sistematik olarak yanıltılmanıza izin vermeyecektir. Bu nedenle, yapmanız gereken şey doğru sorular üzerinde düşünmektir: Tanrı herşeyi, doğanın size doğru cevapları vereceği bir şekilde, tanzim etmiştir.

Magee. Artık sanıyorum şu hususu ifade etmenin bizim için zamanı gelmiştir: Her ne kadar Tanrı, "yöntem"e ulaşmak bakımından, Descartes için kaçınılmaz olsa da, sizin, yöntemi bir kez elde ettikten sonra, onu kullanmak için Tanrı'ya inanan biri olmanız gerekmez.

Williams. Çok doğru. Descartes'ın bilim sürecini teolojik baskılardan, teolojik müdahalelerden kurtarmak istediği hususu, son derece önemli bir noktadır. Eğer bu sadece ilahiyatçılar tarafından sağlanan temeller anlamına geliyorsa, Descartes bilimi teolojik temellerden bir şekilde kurtarmayı istemiştir. Ne var ki, Tanrı, görmüş olduğumuz gibi, onun sisteminin temelinde bulunmaktaydı ve o, araştırmasının bize tanrısız bir dünya bırakmadığını söylemeye gereğinden fazla özen gösterdi. Onun dünyası Tanrı tarafından yaratılmıştır ve bu dünyaya ilişkin bilgimiz de yine Tanrı'nın teminatı altındadır. Entelektüel yaşamınızda Tanrı'ya, bununla birlikte, (sizin de haklı olarak söylediğiniz gibi) bilim icra ederken değil, fakat bilim yapmanın mümkün olduğunu septiklere ispatlarken, müracaat etmek durumundasınızdır. Dahası, Descartes çok büyük bir duyarlılıkla, bilim yapmanın mümkün olduğunu septiklere kanıtlamak için, çok zaman harcamamanız gerektiğini düşünmüştür. Bunun sadece bir kez yapılmasına ihtiyaç vardır ve Descartes kendisinin işte bunu yapmış olduğuna inanmıştır.

Descartes Tanrı'ya olağanüstü büyük bir önem verdi, ve benim inancım odur ki, bunu yaparken bütünüyle içtendi. Onun, her ne kadar papazların teveccühünü kazanmak için çeşitli yollara başvurmuş olsa bile, bu bakımdan hiçbir şekilde bir sahtekâr olmadığını düşünüyorum: O Kiliseyle başını derde sokacak biri zaten değildi. Fakat kendisi çok içten olsa bile, gerçekleştirmiş olduğu inşa veya ortaya koyduğu yapım, Tanrı'nın dünyadan ve insanların dünyaya ilişkin kavrayışlarından kaybolmasını kolaylaştırdı.

Magee. Bazı insanlar Descartes'ın asla Tanrı'ya bütün samimiyetiyle inanan biri olmadığını iddia edip, eserlerinde yer alan, kesinlikle ironi dolu pasajlara işaret ettiler. Fakat ben şu yalın gerekçeden dolayı, onların iddialarının savunulabilir olmadığını düşünüyorum: Bu iddialar doğru olmuş olsaydı, Descartes'ın bütün eserleri zaten ayaklar altına alınıp yok edilmiş olurdu. Benim kanaatime göre, Descartes'ın kendisi samimiyetten yoksun bir Hristiyan olmuş olabilir, fakat bu, bütünüyle farklı bir konudur. O kesinlikle, Kilise konusunda en küçük bir yanılsama ihtiva etmeyen bir görüş benimsedi. Ama onun Tanrı'nın varoluşuna bütün içtenliğiyle inandığı hususu, bana göre, ciddî anlamda kuş-

kuya mahal bırakmayan bir konudur. Bunun karşıtını düşünenler, korkarım ki, Hristiyanlığa inançsızlıkla Tanrı'ya iman etmemeyi birbirine karıştırmaktadır –ki, bu birçok Hristiyanın, o zamanlar olduğu gibi, bugün de düşmeye eğilimli olduğu bir hatadır.

Fakat şimdi başka bir şeye dönmek istiyorum. Kısa bir süre önce, Kartezyen düalizme, bütün bir gerçekliğin ruh ve madde olarak ikiye bölünüşüne temas ettik, fakat onun izini her nasılsa sürmeyi başaramadık. Bunu şimdi yapabilir miyiz? Kartezyen düalizmin yol açtığı en bariz problem, iki töz arasındaki karşılıklı etkileşimin nasıl açıklanacağı problemiydi. Descartes ruhun çevresindeki mekânda bulunan nesneleri itme veya harekete geçirme yeteneğini nasıl açıkladı?

Williams. Dürüstçe itiraf etmek gerekirse, cevap onun bunu hiçbir zaman açıklayamadığı şeklinde olmalıdır. Leibniz, bu karşılıklı etkileşim konusunda, biraz da tepeden bakarak "Bay Descartes, görebildiğimiz kadarıyla, oyundan vazgeçmişe benziyor" demişti. Descartes İsveç'e gitmezden kısa bir süre önce, zihinle beden arasındaki karşılıklı etkileşimin yerini, biraz tuhaf bir biçimde, beynin dibinde bulunmak durumunda olan, kozalaksı bez olarak gösteren bir eser kaleme aldı. Bu maddî olmayan, soyut unsurun, yani bir sayı ile, tam tamına olmasa da, aşağı yukarı aynı kategoriye giren bir şey olarak zihnin, belli hayvanî ruhları yeni baştan yönlendirmek suretiyle, fizikî dünyada bir değişmeye yol açabileceği düşüncesi, ki o buna gerçekten de inanıyordu, tahayyül edilmesi ilke olarak dahi o kadar zor olan bir fikirdi ki, sonuçta herkes için tam bir skandala yol açtı. Onyedinci yüzyıl felsefesinin ve hatta daha sonraki felsefenin önemli bir bölümü, kendisini, zihin beden ilişkisinin, Descartes'ın bize bıraktığından, daha iyi bir temsilini bulmaya çalışma işine verdi.

Magee. Durum böyle olsa bile, Kartezyen düalizm şu ya da bu biçim altında, üç yüzyıldan beri Batı düşüncesinde kökleşmiş ya da cisimleşmiş hâle geldi.

Williams. Ben kendi payıma, özneyle nesne, bilenle bilinen arasındaki bir ayırımın, çok yalın olarak kendisi olmadan yapamayacağımız bir ayırım olduğunu düşünüyorum. Bizim hiçbir şekilde bilenden bağımsız bilinen konsepsiyonumuz olmadığını ve bizim bütün dünyayı –gerçekten de– kurduğumuzu söylemeye kalkışan felsefî sistemler vardır. Ne var ki –en karmaşık ve ayrıntılı formları içinde bile– böyle bir görüşe inanmak, oldukça zordur. Biz, ve bu arada bilimin kendisi, bilenle

bilinen arasındaki belli bir düalizmi, onu bilme sürecimizden bağımsız olan bir dünya idesini kesinlikle kullanırız. Bugün bütünüyle saf zihin ve beden arasındaki mutlak düalizmi tasdik eden pek az insan vardır. Bilenin, yalnızca saf bir ruh olarak değil, fakat özde cisimleşmiş bir yaratık olarak anlaşılması gerekir. Bu da, felsefede Descartes'tan önce, örneğin Aziz Aquinalı Thomas veya Aristoteles tarafından kabul edilmişti.

Magee. Kartezyen sistemde, telâfisi gerçekten imkânsız olan daha başka boşluklar var mıdır?

Williams. Tanrı'nın varoluşuyla ilgili kanıtın, zaman geçtikçe onun sisteminin en zayıf yerlerinden biri olduğu anlaşılmıştır, ve bunun, daha önce sizin de söylediğiniz üzere, Descartes kuşku yöntemini kullanırken kendisini köşeye sıkıştırmış gibi göründüğü için, tarihsel bakımdan önemli bir sonucu olmuştur. O sıkıştığı köşeden teolojik araçları kullanarak çıkamıyorsa, bunu yapmanın bir yolu bulunmuyorsa eğer, onunla kuşku yolunda baştan sona seyahat etmeyi göze aldığınız takdirde, en sonunda elinizde bilinç içeriklerinden başka hiçbir şeyin kalmadığı idealist konuma varırsınız gibi görünür.

Descartes'ın sisteminin, kendisinden söz edilmesi gereken bir başka yönü daha vardır. Descartes'ın sistemine, daha o yaşadığı sıralarda, döngüsel olduğu gerekçesiyle hücum edilmiştir. Tanrı'nın herşeyi geçerli kıldığı varsayılmaktaydı. Bu tartışmanın akışı içinde, Tanrı'nın rolünü, özellikle de dış dünya ile ilgili inançlarımızı geçerli hâle getirmedeki rolünü vurguladık, fakat Descartes bununla da kalmayıp, Tanrı'nın genel olarak argüman ya da akılyürütmeye olan inancımızı geçerli kılmak bakımından önemli bir rol oynadığını düşündü. Ama o Tanrı inancının bizatihi kendisine, hiç kuşku yok ki, akılyürütme yoluyla varır. Bunun dolayı, onun eserleri daha piyasaya çıkar çıkmaz, insanlar ona bir kısır döngüye düştüğü gerekçesiyle itiraz ettiler.

Magee. O yalnızca Tanrı'nın varolduğunu "açık ve seçik olarak" kavradığı için, *Cogito*dan çıkıp bir ilerleme kaydedebilir. Ama öte yandan da, "açık ve seçik olarak" kavradığı şeyin doğru olduğunun teminatına, Tanrı'nın varolduğunu ve kullarını sistematik olarak aldatan bir varlık olmadığını bildiği zaman ancak, sahip olabilir.

Williams. Bunun ayrıntıları, daha ziyade Descartes'a ilişkin özel bir çalışma içine girenleri ilgilendirir. Ama bir de, bunun kendisinin sadece bir örneği olduğu, oldukça genel bir problem, felsefenin kendisinin felsefenin kendi varoluşuyla olan ilişkisi problemi vardır. Genel olarak

ifade edildiği şekliyle Kartezyen döngü, felsefenin kendi varoluş imkânını ortaya koyarken karşı karşıya kaldığı güçlük bağlamında, münferit bir örnek teşkil eder. Felsefe, kendi kendisinin keşfine, kendi geçerliliğine, vb. imkân sağlamak durumundadır, ama bunu yaparken de, bir tür döngüden ya da sonsuzca geriye gidişten sakınabilmesi hayli güç olur.

Magee. Descartes'la ilgili bu tartışmamıza, çok daha genel öneme bir hususa işaret etmek için, biraz olsun ara vermek galiba gerekmektedir. Geçerlilik iddiasında bulunan her açıklayıcı genel çerçeve, hem kendi geçerliliğini ve hem de ona nasıl ulaşabildiğimiz açıklayabilmelidir. Descartes'ın hayli uzağına düşen bir örnek seçecek olursak: Bir felsefe, felsefî inançların hakikatle uzaktan yakından hiçbir şekilde ilişkisi olmayıp, sadece bu inançlara yazılmış insanların sınıf çıkarlarını temin etmeye hizmet ettiğini öne sürdüğü takdirde, bu felsefe o zaman kendisinin hakikatle hiçbir ilişkisi olmadığını, fakat yalnızca kendisine yazılmış insanların sınıf çıkarlarını temin etmeye hizmet ettiğini öne sürüyor demektir. Dolayısıyla, o ciddî bir felsefe olma yetkisini bizzat kendisinden alan bir felsefedir. Ya da başka bir yaklaşım, bütün anlamlı önermelerin ya totolojik olarak doğru ya da empirik olarak doğrulanabilir olmaları gerektiği tezini temel ilkesi olarak benimserse, o zaman bu yaklaşımın kendisi de, söz konusu tez ya da önermenin bizatihi kendisi ne totolojik olarak doğru ne de empirik olarak doğrulanabilir olduğu için, kendisini anında çürütür. Birçok inanç-sistemi kendisi için bu türden güçlüklere yol açar: Hakikaten doğru olmuş olmaları durumunda, onları doğru sistemler olarak görmekten alıkonmamız gerekmektedir, hatta bazı durumlarda onları formüle etmemiz dahi imkânsızlaşır. *Bir teori kendisine açık kapı bırakmalıdır*.. O kendisinin, ve kendileriyle ona eriştiğimiz yol ya da araçların, kendi-kendisiyle-çelişik olmayan bir haklı kılınışını veya meşrulaştırımını sağlayabilmelidir. Bunu yapamazsa eğer, o ya kendi kendisiyle çelişik ya da tutarsız ve her iki durumda da, müdafaası imkânsız bir teori olur.

Fakat yeniden Descartes'a dönecek olursak: Onun felsefe üzerinde, âdeta sınırsız bir etkisi olmuştur, öyle değil mi? Bu etkiyle ilgili olarak bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Williams. Onu sadece tek bir cümleyle özetleyecek olursak, diyebiliriz ki: Batı felsefesinin merkezine yüzyıllardan beri bilgi teorisini geçiren Descartes, ve neredeyse bir başına Descartes olmuştur. O, felsefenin "Gerçekten var olan nedir?" veya "Dünya nasıldır?" sorularından ziyade, "Neyi bilebilirim?" sorusuyla başlamasını sağlamıştır. Üste-

lik, soru "Neyin bilinebilir olduğu?" ya da "Neyi bilebiliriz?" sorusu değil, fakat "Neyi bilebilir*im*?" sorusudur. Yani, felsefe birinci şahsın benmerkezli sorusundan yola çıkar. Daha hemen başta, onun zamanında bilimin muhtemelen tek bir kişi tarafından yapılabileceğini düşünmenin mümkün olduğundan söz ettim. Ama tarihsel bağlamı bir tarafa bıraksanız bile, otobiyografik bir mahiyet arzetmesi, onun teşebbüsünün son derece önemli bir parçasıdır. İki büyük eseri olan *Metod Üzerine Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler*'in birinci şahsın ağzından yazılmış olması bir raslantı değildir. Onlar kişinin kendi başına gerçekleştirdiği felsefî araştırmalara örnek teşkil ederler. Bu birinci şahıs ve epistemolojik vurgu, Descartes'ın en temel etkisi olmuştur.

Magee. Descartes'tan sonra, yüzyılımıza kadar, hemen hemen bütün filozoflar "Neyi bilebilirim?" sorusunun felsefenin merkezî sorusu olduğunu tartışmasız kabul etmiştir.

Williams. Evet, ama bu biraz da Hegel'i bu bakımdan nereye koyacağınıza bağlıdır. Hegel'e bakmanın veya yaklaşmanın çok farklı yolları vardır, öyle ki bunlardan birinde Hegel'i bu sorunun göreli olarak daha az baskın olduğu bir tür Aristotelesçi bakış açısına geri dönmeye çalışan biri olarak görebilirsiniz. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın sonlarıyla, çağımızda, insanların Descartes'ın epistemolojik vurgusundan uzaklaşarak, mantıksal ve dilsel vurguyu öne çıkartmaları ve dolayısıyla, felsefenin merkezine bilgi teorisi yerine, dil felsefesini yerleştirmeye kalkışmaları kesinlikle büyük önem taşır.

Magee. Descartes felsefesini sözünü ettiğimiz hataları –ve de kendilerinden hiç söz etmediğimiz yanlışları– olduğu, ve bilgi probleminin her hâlükârda felsefenin esas ilgi odağından uzaklaştığı dikkate alındığında, Descartes'a ilişkin araştırmanın niçin halâ bu kadar değerli olduğunu sormamız gerekir. Bunu kişisel olarak ifade etmeme izin verin! Yaklaşık yirmi yıllık bir tarihsel dönem boyunca Descartes'la ilgili bir kitap üzerinde çalıştınız; yaşamınızdan büyük bir kesiti harcamanın, neden Descartes için değer olduğunu düşündünüz?

Williams. Bunun iki nedeni var. Descartes'ın bizi mevcut durumumuza taşımada oynamış olduğu role ilişkin tarihsel kavrayış meselesini bir tarafa bırakalım. Onun tam tamına söylemiş olduklarını biraz daha ayrıntılı olarak bilmek, öyle sanıyorum ki, sadece kim olduğumuzu ve nereden geldiğimizi bilmek bakımından çok önemlidir. Fakat, onun eserinin –"onun eseri" dediğim zaman, aklımda özellikle *İlk Felsefe*

Üzerine Metafizik Düşünceler vardır– niçin kişinin, felsefeyle ilgileniyorsa eğer, hemen şimdi okumayı isteyeceği bir şey olduğunu düşünmemin nedeni, onun takip ettiği yolun "Ne biliyorum?", "Neden kuşku duyabilirim?" vb., sorularını sorma tarzını neredeyse karşı konmaz bir biçimde ortaya koymasıdır. Felsefenin bu şekilde vurgulanmasının bu kadar çok önem kazanması bir raslantı değildir. Descartes'ın Avrupa düşüncesinde böylesine uzun soluklu bir mermerizmi gerçekleştirebilmesinin nedeni, sadece onun baştan çıkarıcı bir üslûpçu olması değildir. Gerçek neden bu olamaz. Bunun esas nedeni, onun özde icbar edici bir şeyi, benim kendi kendime telaffuz ettiğim bir düşünceyi keşfetmiş olmasıdır. Bu düşünce ise şudur: Ben bütün bu inançlara sahibim, ama onların gerçekten de doğru olup olmadıklarını anlayabilmek için, kendilerinin ötesine nasıl geçebilirim? Onlardan hangilerinin salt birer önyargı olduğunu görmek üzere, inançlarım karşısında eleştirel bir tavır nasıl takınabilirim? Septisizme ne ölçüde yer olabilir? Bunlar gerçekten de karşı konulmaz ya da icbar edici sorulardır ve kişinin kendisini bu doğal refleksiyon kalıbından kurtarabilmesi için felsefî imgeleme ve sıkı çalışmaya ihtiyaç vardır; ve Descartes'ın söylediği gibi, bu süreçten geçtiğiniz zaman, başlangıçta olmuş olduğunuz yerde kesinlikle bulunmazsınız. O sadece kişinin kendisine bulaştırmış olduğu bir hastalıktan kurtulup iyileşmesiyle ilgili bir konu değildir.

Descartes'ın dramatik bir tarzda ortaya koyduğu başka bir soru da "Benim ne olduğum?" sorusudur. Bizler kendimizi olduğumuzdan farklı düşünür veya tahayyül edebiliriz. Kendimizi içinde bulunduğumuz koşullardan imgesel olarak soyutlayabilme gücüne sahibiz. Kendimizi bir aynaya bakar ve farklı bir yüz görürken tasarımlayabiliriz –çok daha önemlisi, aynaya bakıp, farklı bir yüz görürken, şaşırmış olmaktır. İşte bu bende, oldukça güçlü ve heyecan verici bir düşünce uyandırdı. Bu, benim bütün bu maddî şeylerden bir şekilde bağımsız olduğum Kartezyen düşüncesi için çok temel bir deneyimdir. Kartezyen düalizme dışarıdan bir teori olarak bakarsanız, ona inanmak, değinmiş olduğumuz nedenlerden dolayı, hayli güçtür. Fakat Kartezyen düalizme belirli birtakım düşünümler kümesi yoluyla ulaşırsanız, onda aynı zamanda karşı konmaz bir şeyler olduğu görülür. Descartes'ın önümüze büyük bir açıklık ve güçle koyduğu ve sizi bu yoldan –benim yanlış olduğunu düşündüğüm yoldan– aşağı doğru götüren düşünümler kümesi sadece oldukça çarpıcı olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda tam hedeften vurur. Yine burada da, Descartes'ın refleksiyonlarını alt etmeye çalışır-

ken, kişinin değişmeden kalabilmesi mümkün olmaz. Kişinin kendisine, imgelemine ve, artık her ne olursa olsun, düşüncelerine dair, onu düalistik modelden kurtarabilecek bir kavrayışa ulaşmaya çalışması, en önemli görevdir.

GİRİŞ

Magee. Günümüzden uzun zaman önce, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki Batı felsefesini iki karşıt okula, belli başlı temsilcilerinin Locke, Berkeley ve Hume olduğu İngiliz empirizmiyle temsilcileri Descartes, Spinoza ve Leibniz olan Kıta Avrupası rasyonalizmine bölünmüş bir felsefe olarak görmek pek alışılmış bir şeydi. Onları birbirlerinden ayıran birçok konudan en önemlisi, olabildiğince yalın bir biçimde ifade edildiğinde şuydu: Rasyonalistler biz insan varlıklarının gerçekliğin hakikî bir öneme haiz bilgisine sadece zihinlerimizi kullanarak, düşünmeyle, saf akıl yoluyla erişebileceğimize inanıyorlardı. Empiristler bunu reddettiler. Onlar deneyimin her zaman zorunlu bileşen olduğunda, ve fiilen varolana ilişkin bütün bilgimizin, şöyle ya da böyle deneyime dayanması gerektiğinde ısrarlı oldular. Aynı geleneksel görüş, yine söz konusu iki karşıt okulun en sonunda onsekizinci yüzyılda, Immanuel Kant'ın felsefesinde bir araya geldiğini ve bir sentez içinde birleştirildiğini ifade eder.

Bu tartışmada, Descartes'tan sonraki rasyonalist filozofların en büyük ikisini, Spinoza ve Leibniz'i ele alacağız. Bu iki filozoftan zaman bakımından önce geleni, 1632 yılında Amsterdam'da doğmuş olan Spinoza'dır. Onun ailesi İspanyol Engizisyonunun kötü sonuçları nedeniyle, dinî özgürlük arayışı içinde Hollanda'ya göç etmiş olan Portekiz Yahudilerindendi. Kapalı bir Yahudi cemaati içinde yetiştirilen ve eğitilen Spinoza dinî ortodoksiye başkaldırdı ve Yahudî otoriteler tarafından daha yirmi dört yaşındayken cemaatten tardedildi. Bereket versin Spinoza, sadece koşullar bakımından değil, fakat mizacı itibariyle de yalnızlığı seven biriydi ve işini yapabilmek için, tek başına yaşamayı seçti. Kendisine Heidelberg Üniversitesi'nde profesörlük teklif edildiği zaman, bu teklifi geri çevirdi. Hayatını gözlük tamir ederek, mikroskop ve teleskopların merceklerini parlatarak kazandı. Bu mesleği icra ederken yutmuş olduğu cam tozunun, onun daha kırk dört yaşındayken ölümüne sebep olan akciğer hastalığını azdırdığına inanılır. Onun başyapıtı olarak bilinen, adı *Ethics* [Etik] olmakla birlikte, gerçekte felsefenin alanı içine giren bütün konuları ele alan kitap, öldüğü 1677 yılında, fakat Spinoza son nefesini verdikten çok sonra ortaya çıkmıştır. Kitabın çarpıcı bir özelliği, az sayıda aksiyom ve ilkel terimden hareket ettikten sonra, birlikte ele alındıklarında gerçekliğin bütünsel plânını ortaya

koyan sıralı önermelerin uzun bir dizisini kanıtlamak için, dedüksiyonla ilerleyecek şekilde, doğrudan doğruya Eukleides geometrisini model almasından oluşur. Onun çoğu zaman, amacı herşeyi açıklamak olan dört başı mâmur metafiziksel bir sistemin en yüksek örneği olduğuna inanılır.

Spinoza, ölümünden sadece bir yıl önce, birazdan ele alacağımız diğer filozof olan Leibniz'le bir dizi görüşme yaptı –birbirleriyle fiilen karşı karşıya gelip yüzyüze tartışmalar yapan iki büyük filozofa nispeten çok seyrek rastlanan bir örnek. Kişilik olarak Leibniz Spinoza'nın tam zıddı olan biriydi: Bir saray adamı, sürekli seyahat eden biri olarak, ona birçok ülkede yoğun bir saygı gösterilmekteydi. O kültürümüzün birçok alanda ansiklopedik bir bilgiye sahip olan büyük âlimlerinden biriydi. Kinetik enerji deyimini bulan oydu. Leibniz diferansiyel hesabı, Newton'un onu zaten keşfetmiş olduğunu bilmeden, bulmuştu; bugün gerçekte, Newton'un değil de, onun notasyonunu kullanıyoruz. Ve o, ayrıca büyük filozoflar arasında yer alıyordu.

Leibniz 1646 yılında Leipzig'te doğup, 1716'da Hannover'de öldü. O kadar parlak bir öğrenciydi ki, kendisine daha yirmi bir yaşındayken profesörlük teklif edildi; fakat tıpkı Spinoza gibi o da teklifi, onunkine bütünüyle karşıt bir gerekçeyle de olsa, geri çevirdi: O bir dünya adamı olmak istiyordu. Hayatının büyük bir bölümünü, içlerinden biri İngiltere'nin I. Kral George'u olacak Duke sülâlesinin hizmetinde, Hannover sarayında geçirdi. Leibniz böyle bir görevde, neredeyse insanın aklına gelebilecek her işi yaptı, dolayısıyla felsefesi, kendi deyimiyle boş zamanlarında kaleme alındı. Böyle olmakla birlikte, yine de o, çoğunlukla küçük kağıtlar üzerine çok fazla şey yazdı, fakat yaşamı sırasında eserlerinden sadece birini, o da zorlukla, bastırabildi. Yine, günümüzde felsefî önemi olan, ciltlerce uluslararası yazışması oldu. En önde gelen eserleri arasında *The Monadology* [Monadoloji], *The Discourse on Metaphysics* [Metafizik Üzerine Söylem] ve yakın çağdaşı John Locke'un argümanlarını tek tek ele aldığı bir kitap olan *New Essays on Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler] bulunmaktadır.

Hem Spinoza ve hem de Leibniz'in felsefesini tartışmak üzere bir filozof olduğu kadar, bir felsefe tarihçisi olarak da ün kazanmış olan birini, Britih Library'nin başkanı Anthony Quinton'u davet ettim.

TARTIŞMA

Magee. Açıktır ki, iki filozofu ayrı ayrı tartışmayı istiyoruz, fakat bunu yapmadan önce, acaba şu soruyu sorabilir miyim: Bu iki filozoftan ortak olarak her ikisi hakkında da söylenmesinin yararlı olabileceği bir şey var mıdır?

Quinton. Evet, sanıyorum var: Konuşmanızın hemen başında sözünü ettiğiniz şey. O standart bir etiket, uygun bir sınıflamadır. Bir yanda Locke, Berkeley ve Hume gibi üç İngiliz empiristi, diğer yanda ise Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi üç Kıta Avrupası rasyonalisti olmak üzere, zıt düşünür üçlüleri ile karşı karşıya bulunuyoruz. Tıpkı empirist üçlü gibi, rasyonalist üçlü de bir üslûp ve amaç birliğine sahipti. Descartes terimleri tanımladı ve üçlünün gündemini belirledi. Fakat Descartes'ın saf aklın faaliyetiyle ortaya koyduğu dünya konsepsiyonu, oldukça açık ve dolayımsız idi. Nitekim, o ayrı, özerk birey olarak insan benini teşhis ve ayırd edilebilir bir form içinde korur. Tanrı'sı pek kişisel olmadığı için, Tanrı'nın varoluşunu, çağı için her hâlükarda anlaşılır olan terimlerle öne sürer, gerçekte ispatladığı iddiasında bulunur. O maddî dünyayı da, her ne kadar bu dünya canlılık, renk ve koku gibi birtakım niteliklerden yoksun olsa dahi, bilinebilirliğini muhafaza ederek öne sürer. Rasyonalist yöntemin uygulanmasıyla ulaşılan dünya telakkisinde, bir geometri sistemi geliştiren birinin yaptığı şekilde, görünüşte apaçık olan bazı önermelerden yola çıkar ve apaçık öncüllerden hareketle de, dolayımsız mantıksal çıkarımları gerçekleştirmeye geçersiniz. Bu sürecin Spinoza ve Leibniz örneklerinde ortaya koyduğu sonuç, gündelik dünya anlayışımızdan, farklı şekillerde ve büyük ölçüde zıt bir tarzda, uzak bir şeydi. Onlarla kıyaslandığında, Descartes görünüşleri kurtarma işiyle meşgul olmuştur. Ama hem Spinoza ve hem de Leibniz dünyanın gerçekte sıradan insana göründüğünden çok daha farklı olduğunu söyler.

Magee. Başka bir deyişle, her iki filozof ta, dünyanın gerisinde, gündelik gözlem ve deneyimin algılayamadığı, fakat filozofun açıklayabildiği bir temel gerçeklik bulunduğunu söylüyordu.

Quinton. Bu doğru; her ikisinde de karşımıza tuhaf bir dünya resmi çıkar. Bu resim her ne kadar Spinoza ve Leibniz'de en yüksek derecede farklı olsa bile, iki filozof ta genelde Descartes'ın yolgöstericiliği altında aynı süreci izlemeyi amaçlar. Spinoza'nın dünyası birlikli bir dünyadır. O bir bütün olarak dünya olan, hakikî tek bir şeyin varolduğunu öne sürer. Bu şey hem yer kaplar –mekân içinde yayılır– ve hem de bir

bağlantılı ideler sistemi olarak zihinseldir. Oysa Leibniz'le birlikte, gerçek dünya katışıksız bir biçimde tinsel olan bir şeyler çokluğundan oluşur. Maddî olan herşey –ve maddenin yuvası olan mekânın kendisi de– bu tinsel merkezlerin sonsuz dizisinin sadece bir görünüşü, fenomeni ya da bir yan ürünüdür.

Magee. Dünya oldukça tuhaf bir yerdir, dolayısıyla, onunla ilgili hakikat de alabildiğine acayip olmak durumundadır. Bertrand Russell *The Problems of Philosophy* [Felsefe Problemleri]'nde "fizikî nesnelerle ilgili hakikat acayip olmak zorundadır. O erişilmez olabilir, ama bir filozof ona erişmiş olduğuna inanırsa, onun hakikat diye takdim ettiği doğrunun acayip bir hakikat olması olgusu onun görüşüne itiraz etmek için bir gerekçe yapılmamalıdır" diyordu. Buna tamamen katılıyorum.

Şimdi gelin, Spinoza ve Leibniz'i ayrı ayrı ele almaya geçelim. İsterseniz önce Spinoza'yla başlayalım: Onun felsefesi, sizin de az veya çok ima ya da telkin ettiğiniz üzere, idelerin, dünyanın gerçekliğine tekabül ettiğine inanılan, incelikle işlenmiş olağanüstü görkemli bir sistemiydi. Fakat bir sistemi açıklayıp serimlerken, onda tek tek her şey başka bir şeye bağlı olduğu için, işe nereden başlanacağına karar vermek hep oldukça güç olur. Onun felsefesini anlatmaya nereden başlayacaksınız?

Quinton. Spinoza'nın sisteminin vazgeçilmez ayrıntılarına girmezden önce, onun yöntemi hakkında bir şeyler söylemenin daha yararlı olacağı kanısındayım. O *Etik* adlı kitabının "geometrik bir tarzda kanıtlanmış olduğunu" söyler; ve sizin başlangıç değerlendirmelerinde de dikkat çektiğiniz gibi, hemen geometrinin geleneksel bütün araçlarını kullanmaya geçer: Aksiyomları ve postülaları, tanımları ve sonuçları kullanır; her argüman parçasının sonunda, sanki eser bir geometri kitabı, geometrik akılyürütmeyle ilgili bir risaleymişcesine, QED [*Quod erat demonstratum* –ispatlanması gereken şey] terimlerini buluruz. Fakat tuhaf olan şey, filozofların genelde Spinoza'nın fiilî argümanlarıyla pek fazla ilgilenmemiş olmalarıdır. O, Leibniz'in tam tamına böyle, yani bir ilginç dedüksiyonlar hazinesi diye görüldüğü yerde, eserinde ilginç dedüksiyonları bir araya getiren biri olarak hiç görülmedi. Dolayısıyla, onun yöntemi –ki bu yöntem çok sarih ve bilinçli olarak geometrik ilerleme tarzından meydana gelmektedir– her ne kadar üslûp açısından Spinoza'nın düşüncesiyle eserinin en bariz yönü olsa da, herhâlde onunla ilgili en önemli şey değildir. Onun felsefesi söz konusu olduğunda, esas önem taşıyan husus, bir görü; dünyayı, kendisini –ister ruh-

lar veya fizikî nesneler diye parçalara ya da ister zihinsel ve fizikî benzeri türlere olsun– bölmenin bir tür yanlış anlamayı somutlaştıran bir çarpıtma olduğu, mutlak olarak birlikli bir kendilik olarak görmedir.

Magee. İnsan bireyleri de dahil olmak üzere, görünüşteki bütün farklı nesnelerin, kendisinin yalnızca görünümleri, veçheleri, kipleri olduğu tek bir parça olarak bu bütünsel gerçeklik fikri birçok insan için anlaşılması ve kabul edilmesi oldukça güç bir düşüncedir. Bunu bizim için biraz daha açabilir misiniz?

Quinton. Burada da yine bir an için –bunu böyle yapmaya devam etmeme sözünü veriyorum– Descartes'a geri gitmemiz gerektiğini düşünüyorum. Descartes tözü çok etkili bir biçimde tanımlamıştı. Felsefede töz idesi, gerçek veya gerçekten varolan şeyin sadece gölgeleri veya ayak izleri olan ikincil veya türetimsel kalem ya da şeylerin tam tersine, neyin gerçekten varolduğu, dünyanın gerçek bileşenlerinin ne olduğu düşüncesidir. Descartes tözü "varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" diye tarif etmişti. Bu tanım, oldukça lafzî bir anlam içinde değerlendirildiğinde –Tanrı diye bir şeyin var olduğunu hep varsaydığımıza göre (ki Descartes Tanrı'nın zorunlulukla varolması gerektiğini kanıtlayabileceğini düşünüyordu)– insan ruhları ve insanların bedenleri de dahil olmak üzere, maddî nesneler gibi, Tanrı dışında varolan herşeyin varoluşu için kendilerini yaratmış olan Tanrı'ya bağımlı olması nedeniyle, ondan yegâne gerçek tözün Tanrı olduğu sonucu çıkar. Tanrı dışında herşeyin töz adını hak kazanma iddiası, dolayısıyla eksik veya hatalı bir iddiadır. Fakat Descartes için Tanrı yegâne mutlak töz olmakla birlikte, o vurgulamak istediği noktayı bir kez ortaya koyduktan sonra, onun üzerinde, Spinoza'nın yapacağı gibi, ısrarlı olmamıştır. Nitekim, Descartes ruhların ve cisimlerin en azından göreli tözler olmalarına izin vermiştir. Onlar, Tanrı'ya bağımlı olmanın dışında, kendinden-kaimdirler ve dolayısıyla, ruhların, herhangi bir anlamda tözsel olmayan, düşüncelerinden ve duygularından ya da cisimlerin şekilleri ve büyüklüklerinden farklıdırlar. Oysa Spinoza Descartes'ın biricik gerçek töz olduğu tezini ciddîye alır. O gerçekte tek bir hakikî töz, –kendi ifadesinin kaba bir tercümesini verecek olursak– açıklaması kendisinde olan tek bir şey, özü varoluşunu açıklayan, özsel doğası varolmak olan tek bir töz bulunduğunda ısrar eder. Onun ulaştığı sonuç, Descartes'ın tam tersine, bunun kendisi için doğru olduğu biricik şeyin, yarattığı dünyadan ayrı olarak bir yaratıcı Tanrı değil, fakat varolanın toplamı, mutlak olarak herşey olduğu sonucuydu. Spinoza'nın bü-

yük projesindeki, sağduyuyla pek fazla uyuşmayan bir unsur, onun tek tözün, bütünün, mutlak olarak herşeyin gerçekte –aynı zamanda (sağduyuyla bu kez hiç uyuşmayan bir şey olarak) Tanrı olan–doğa olan, zamansal-mekânsal maddî dünya olduğu iddiasıdır.

Magee. Onun Tanrı'nın sonsuz doğasından türeyen herşeyin özsel birliği ve aslî tanrısallığı için kullandığı bir argüman vardır. Bu hususu biraz daha açık bir biçimde ifade edecek olursak, şöyle dememiz gerekir: Dünya Tanrı'dan ayrıysa eğer, o zaman Tanrı'nın sınırları olur ve bu durumda O, sonsuz değil de, sonlu olup çıkar. Tanrı sonsuz ise, bu takdirde Tanrı'nın varolan herşeyle örtüşmesi ya da bir ve aynı olması gerekir.

Quinton. Bu, öyle sanıyorum ki, Spinoza'nın felsefe tarihinde daha önce bazıları tarafından öncelenmiş olan konumunu ifade edip savunmanın bulabileceğimiz en ikna edici yoludur. O ana düşüncesini ve esas mesajını ortaya koyarken başka birçok iyi argümandan daha yararlanmıştır; bütün bu argümanlar da, gerçekte açıklaması kendisinde olan sadece tek bir şeyin var olduğunu gösterirler. Başka şeyler söz konusu olduğunda, onların açıklamaları kendilerinin dışındadır. Spinoza bu bir şeyi, daha önce de söylediğim üzere, hem bir bütün olarak doğayla ve hem de, çok şaşırtıcı bir biçimde, Tanrı'yla özdeşleştirir.

Magee. Bu iki düşünce arasında devasa bir adım, muazzam bir boşluk var, öyle değil mi? Gerçekliğin bütününü özde bir birlik olarak görmek bir şey, bu birliği de ilâhî bir şey diye anlamak ya da tanımlamak başka bir şeydir. Onun bu sonuncu adımı atmasının nedeninin ne olduğunu düşünüyorsunuz?

Quinton. Bunun nedeninin, Spinoza'nın görüşüne göre, doğanın, Tanrı'nın yetkinliğinden dolayı, O'nun faaliyetinin pasif bir yan-ürünü olarak anlaşılamaması olduğunu düşünüyorum. Doğa var olanın toplamıdır, kendi kendisini açıklayan şeydir; ve dolayısıyla, o bu ölçüde de yetkin bir varlıktır, var olabilen en yetkin şeydir ve öyleyse, Tanrı adını almaya hak kazanır. Spinoza'nın kendisine teveccüh göstermeye hazırlandığı yegâne Tanrı, doğal şeylerin bütünsel düzeniyle özdeş olan bir Tanrı'dır.

Magee. Spinoza'dan aldığımız hakikaten önemli şeyin esasen, bir dizi argüman değil, fakat dünyanın nasıl olduğuna dair bir görü, belli bir vizyon olduğunu söylediniz. Bu vizyon, öyle sanıyorum ki, var olan herşeyin toplamına "doğa" adını verdiğimiz takdirde, o zaman terminolojimizde, doğaüstü veya doğaya aşkın bir varlık alanı olamayacağını ve

de Tanrı'nın doğanın dışında bulunamayacağını ortaya koyan bilgimizle ifade edilebilir.

Quinton. Spinoza'nın konumu tam olarak budur. Tanrı ve doğa, ortodoks din geleneğinde olduğu gibi, bu durumda birbirleri tarafından sınırlanacakları için, müstakil ve ayrı şeyler olarak kavranamazlar. Hâl böyle olduğunda, Tnarı, kendi kendisiyle çelişen bir tarzda, yetkinlikten yoksun bir varlık olur. Yaratılmış dünya da, yaratıcısı olan tamlıktan yoksun bir varlık ile birlikte, yetkinlikten yoksun olmak durumunda kalır.

Magee. O bu görüşü benimsediği için, Descartes'ın yol açtığı hayli önemli bir probleme, yani zihin ile cisim arasındaki, çözümsüz kalmış, etkileşim problemine doğrudan ve gerçek bir çözüm sağlar. Nitekim, Spinoza zihin ile cisim fiilen farklı görünümler altında ortaya çıkan bir ve aynı şey olduğu için –bizim nedensel bağlantı yanılsamasına yol açan düzenlilikler algılamamızın nedeni budur– öngörülen anlamda bir etkileşim olamayacağını söylemiştir.

Quinton. Zihinle beden arasındaki ilişki Descartes için kesinlikle özel bir problem yaratmıştı ve o söz konusu probleme, çok tatmin edici olmasa bile, cesur bir çözüm getirdi. Kendisinde hiçbir şekilde fizikî olmayan zihnin sinir sisteminin fizikî akıntılarının yönünü değiştirebileceğini iddia ediyordu. Descartes'ın ardıllarından pek çoğu gibi, Spinoza'nın da böyle bir düşüncesi olmadı ve o kendi tarzında, Descartes'ın bölmüş olduğunu birleştirecek şekilde ilerledi. Bizim Spinoza'yı en iyi, onu temelde Descartes'ın zihin beden ilişkisi problemiyle meşgul olan biri olarak düşündüğümüz takdirde, anlayabileceğimiz felsefe tarihçileri tarafından sık sık öne sürülmüştür. Ben şahsen bunun Spinoza'nın yapmaya kalkışmış olduğu şeyle ilgili olarak oldukça sınırlı bir düşünce olduğu kanaatindeyim: O gerçekte çok daha büyük bir oyunun içinde, şeylerle ilgili olarak doyurucu, bütünsel bir kavrayışa ulaşmanın peşinde olmuştur. Tek tözün sonsuz olduğu temel kabulünde bulunurken, sadece bu tek tözün herşeyi içerdiğini, onun dışında kalan hiçbir şey bulunmadığını –ki bu sonsuzluk idesiyle özdeş olmasa bile, ona yakın bir düşüncedir– değil, fakat tek töz olarak Tanrı ya da Doğanın, var olan herşeyin toplamının bir özniteliklerin sonsuzluğuna sahip olduğunu söyler. Bu şaşırtıcı, kafaları büsbütün karıştıran bir şey gibi gelebilir; şaşırtıcıdır, çünkü bu özniteliklerden yalnızca ikisi bizim için bilinebilir ve anlaşılabilir. Diğerlerinin de varolduklarını sadece varsaymak duru-

mundayız. Yani, var olanın bizim kavrayabildiğimiz veya bilebildiğimizden daha fazla özniteliğe sahip bulunduğu garip düşüncesini araştırmadan kabul etmemiz gerekmektedir. Bildiğimiz iki tanesi, bir yanda düşünce veya bilinç özniteliği, diğer tarafta ise uzam ya da yer kaplama özniteliğidir. Spinoza daha sonra yerel ve zamansal oluşumların tek tözün herşeyi ihtiva eden bütünsel dokusunda, bir elbisedeki kırışıklar gibi birden bire ortaya çıktıklarını söylemeye geçer. O bu buruşuklara kipler veya varlık tarzları adını verir. Bunlar, Spinoza'nın görüşünde, masalar, sandalyeler, kendilerimiz, dostlarımız ve Himalayalar gibi, normalde kendinden-kaim şeyler diye düşündüğümüz varlıkların gerçek doğalarıdır. Gündelik yaşamda, biz bu şeylerin açık, belirgin sınırlarıyla tespit ve teşhis edilebilir müstakil kalemler veya ögeler olduklarını kabul ederiz. Spinoza içinse onlar yalnızca, var olan herşeyin kumaşının şurada ve burada almış olduğu geçici şekiller veya tesviye hatlarıdır.

Magee. Tıpkı denizdeki dalgalar gibi.

Quinton. Aynen denizdeki dalgalar veya elbisedeki buruşuklar gibi. Söz konusu kip veya varlık tarzlarından her biri aynı anda hem bilinçlidir ve hem de yer kaplar, dolayısıyla gerçekliğin evreleri veya buruşuklarının bir ve aynı anda bu iki boyutu, hem zihinsel ve hem de fizikî bir boyutu vardır. Burada birbirleriyle tam tamına aynı zamanda zuhur eden, birbirlerine paralel giden en yüksek derecede ayrılmış şeylerden söz edilemez. Onlar iki farklı yönden görülen bir ve aynı şeydirler. Bunun kaydetmeye değer özel bir içerimi, Spinoza için zihin ve bedenin birbirinden ayrılmaz olmasıdır; nitekim, o insan zihnini insan bedeni[nin] düşüncesi diye tarif eder. Bu ise –genelde ruhun, bir töz değil de, bir varlık tarzı, veya kip olduğu ve bütün kiplerin geçici olduğu teorisinin imkânsız kıldığı bir şey olarak– ruhun ölümsüzlüğüne yer bırakmaz.

Magee. Spinoza'nın felsefesinin takdiminde Eukleides geometrisini kendisine örnek aldığı olgusuyla onun düşünceler sisteminin doğrudan doğruya dünya sistemini ifade ettiği hususu üzerinde çokça durduk. Dedüktif bir sistemde, belirlenimsizciliğe ilk bakışta yer olamaz. Hâl böyle olduğuna göre, Spinoza bizim özgür irâdeye sahip olup olmadığımız sıkıntılı sorusunu nasıl ele alır?

Quinton. Spinoza sağduyuya ait özgürlük düşüncesi diye gördüğü şeyin –yani, insan bireyinin zaman zaman, saf kendiselliğin özgürlüğünü hayata geçirecek şekilde, şeylerin kendiliğinden, kendisine neden olun-

mamış nedeni olarak eyleyebildiği düşüncesinin– imkânsız bir düşünce, eylemlerimizin nedenlerini bilmemenin yol açtığı bir yanılsama olduğunu öne sürer. O öte yandan, insanın köleliği veya esareti diye bir şeyin de olduğunu söyler. Bu, insanların her zaman ve değiştirilemezcesine mahkûm oldukları bir durumdan ziyade, kendisinden kurtarılabilecekleri bir hâl olduğu için, onlara bir tür özgürlüğün açık olduğu söylenebilir. İnsanın köleliği insanların, başka nedenler yerine belli bazı nedenlerle eylemde bulunmaya sevkedilmelerinden oluşur. Bizde, dışımızdaki dünyanın muhtelif unsur ya da parçalarının engelleyici etkisinin yol açmış olduğu –genel terimlerle, nefret, kızgınlık ve korku gibi pasif duygu veya duygulanımlar diye tanımlayabileceğimiz– bazı nedenler vardır. Ama o, bizim bunlar kadar, dünyada içinde bulunduğumuz durumlara ilişkin bir kavrayışın, gerçekte ne olup bittiğine dair bir bilginin yarattığı aktif duygularımızın da olduğuna inanır. Faaliyetlerimize ne kadar çok bu aktif duygular ve ne kadar az pasif duygulanımlar tarafından neden olunursa, biz o ölçüde daha az köle, o kadar daha fazla kendimiz oluruz. Spinoza'nın kabul edebileceği yegâne özgürlük budur.

Magee. Duygularımızın ve düşüncelerimizin gizli kaynaklarını keşfetmenin, lafzen özgürlüğümüzü arttırmasa bile, çok anlamlı bir biçimde bağımsızlaştırıcı olduğu düşüncesini Avrupa'nın fikriyatına sokan ilk kişinin muhtemelen Spinoza olduğunu düşünüyorum. Bağımsızlaştırıcıdır, çünkü sizi kendinizle bir ve aynı kılar. Sizi anlamadığınız nedenlerin merhametine kalmanın sebep olduğu engellenmişlikten –ve engellenmişliğin yol açtığı öfke ve mutsuzluktan– kurtarır. O sizi tevekküle ve bu sonuncusu da sınırlanmışlık duygusunun yokluğuna sevkeder; bu da mutluluğunuzu giderek daha çok arttırır – gerçekten de nasıl mutlu olunacağının gizi buradadır. Bu düşünce çok eski zamanlardan beri, farklı kılıklar altında, tekrar tekrar öne sürülmüştür. Söz gelimi, o Freud'un düşüncelerinde ve psikanalizde merkezî bir yer tutar.

Quinton. Bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Ya da Spinoza'nın insanın dünyadaki konumu karşısındaki tavrının Stoacı bir tavır olduğunu düşünülebilir. Bu, çevremizdeki dünyanın bizimle özel olarak uğraşmadığı, dolayısıyla dünyanın, onun bizde yarattığı duyguları kontrol etmek suretiyle, biz insanlara acı verme gücünü en aza indirgememiz gerektiği düşüncesidir. Spinoza bizim korkunç bir çaba sergileyerek, bu kasvetli pasif duygulanımları bastırabiliceğimizi, söz konusu talihsiz duyguların üstesinden gelebileceğimizi düşünmez. Onun konumu bizim, zihnin dünyaya ilişkin doğru bir kavrayışa erişme faaliyetiyle, bu duy-

gulanımların, yerleri aktif duygular tarafından doldurulacak şekilde, uçup gitmelerini sağlayabileceğimizi ifade eder. Bu aktif duyguların en yükseği, doğru metafiziksel kavrayışa, bir bütün olarak dünyanın doğasına ilişkin kapsayıcı vukufa eşlik eden bir duygu olarak, Spinoza'nın kendisinin "Tanrı'ya beslenen entelektüel aşk" adını verdiği duygudur.

Magee. Spinoza kişisel bir Tanrı'nın varoluşuna, ruhun ölümsüzlüğüne ve bizim özgür irâdeye sahip olduğumuza gerçekte inanmadığı yerde, onun genelde dindar veya yarı-dinsel bir düşünür olarak görülmesi olgusunda, galiba biraz paradoksal bir şeyler vardır. O çoğunluk bir panteist olarak tanımlanmıştır –gerçekten de Spinoza büyük filozoflar arasında, tam tamına Schopenhauer'in kötümser veya Hume'un septik ya da Locke'un liberal diye düşünüldüğü tarzda, *panteist* bir düşünür olarak görülmüştür. Onu bu şekilde görmeye hakkımız olduğunu düşünüyor musunuz?

Quinton. Spinoza'yı bir panteist olarak düşünmenin kesinlikle doğru olduğu, ve bunu düşünmenin hiçbir şekilde onun gerçekten de dindar biri olduğunu yadsımak anlamına gelmediği kanaatindeyim. Bunlardan birincisine olumsuz bir yol izleyerek gelecek olursak: Spinoza'nın görüşleriyle onun aşağı yukarı çağdaşı olan İngiliz filozofu Thomas Hobbes'un görüşleri arasında önemli bir benzerlik vardır. Hobbes, genel olarak evrene ve özel olarak da insan doğası üzerine ilkece kasvetli ve ümitsiz bir görüş benimsemiş olmasına karşın, bütünüyle neşeli bir adamdı. Tanrı'ya kibarca veya zekîce, yani tedbirli olmanın bir gereği olarak zaman zaman atıfta bulunmakla birlikte, o çok bariz olarak ateistti. Spinoza'yla Hobbes arasındaki can alıcı farklılık, Hobbes'un tavrının dindarlık veya hürmet benzeri bir şeyden bütünüyle yoksun bulunan seküler bir tavır olmasıydı. Oysa Spinoza'nın Tanrı karşısındaki tavrı, her ne kadar o da dış dünyanın fiilî doğasını tıpkı Hobbes'un görmüş olduğu şekilde anlamış olsa da, bütünüyle farklıydı. Onun tavrı özde, huşu ve saygıyla, soylu bir tevazu ve tefekküre dönüşle belirlenen dinî bir tavırdır. Bizler Spinoza'nın dinî tavrının hakikîliğini, Hristiyanın darfikirliliğinden dolayı, farkedemeyiz. Evrensel geçerliliği olmayan talepleri, genellikle feda etme eğilimindeyiz. Spinoza'yı sadece, kültürel ardalanımızda kişisel, kudretli ve müdahaleci bir Tanrı'ya karşı benimsenen tavırlar onun örneğinde şeylerin bütünsel düzenine yöneltilmiş olduğu için, bir dinsiz olarak görmememiz gerekir. Wordsworth ne kadar dindar ise, o da o kadar dindardır.

Magee. Spinoza Tanrı'yla doğayı özdeşleştirmesini bir seferinde, beni çok etkileyen dramatik bir tarzda ifade etmişti. O bir insanın doğaya tutkulu bir aşkla bağlanmasını anlamada hiç kimsenin en küçük bir güçlüğü olmadığını, fakat böyle bir kimsenin doğaya beslediği aşkın karşılığında, doğanın da kendisini sevmesini beklemesi durumunda, onu bir deli olarak görmemiz gerektiğini söylüyordu. Buna göre, doğa ve Tanrı bir ve aynı olduğundan, aynı şey Tanrı için de geçerlidir. Tanrı'yı sevmek mutluluğumuza katkıda bulunur, fakat Tanrı'nın bizi sevmesini, bizimle özel olarak ilgilenmesini beklemek bizler için saçma ve anlamsızdır.

Quinton. Bu çok doğru. İnsanın evrendeki yerine ilişkin bu tür bir görüşün bir paraleline Budizmin daha yüksek ve karmaşık versiyonlarında rastlanır. Bu tavırların, bir bütün olarak insan yaşamının duygu ekonomisinde, kültürümüzdeki dinî tavırların bildik nesneleri olmayan nesnelere yöneltilmiş olsalar bile, hakikaten dinî tavırlar olduklarını kabul etmemiz gerekmektedir.

Magee. Spinoza'nın ortodoks Musevî yetişimi ve eğitiminin, onun bu görüşleri benimsemiş olması olgusu üzerinde etkili olduğunu düşünüyor musunuz?

Quinton. Spinoza'nın Kant'ın büyük metafiziksel konular üçlüsünden –Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğünden– ikisiyle ilgili düşüncelerinin Musevîliğin temel akidelerine çok yakın olduğunu düşünüyorum. Musevî Tanrı'sı , Spinoza'nın Tanrı'sının tam tersine, en yüksek derecede kudretli, kişisel bir Tanrı'dır, ama ruhun ölümsüzlüğü Musevîlikte kesinlikle merkezî bir yer tutmaz. Özgürlüğe gelince: İnsanın Tanrı'yla olan genel ahlâkî ilişkisinin oluşturduğu genel çerçeve söz konusu olduğunda, Musevîlikte yalvarıcı ve talepkâr yönü ağır basan ibadete, Tanrı'nın sizin için bir şeyler yapmasını sağlama amacı güden dua ve münacaata yer yoktur. Musevî tavır, Hristiyanın dilenciye uygun düşen yaltaklanma veya korkuyla sinme duruşundan ziyade, kadirbilir bir tevekkül tavrıdır. Kişi burada Tanrı'nın kendisine vermiş olduklarını, sahip olabileceği en yüksek sabır, metanet ve teslimiyetle kabul eder. Bu ise, bütünüyle Spinozacı bir bakış açısıdır.

Magee. Ona şöyle bir değinip geçmeyecek veya gereğinden az bir yer vermeyeceksek, şimdi Leibniz felsefesini tartışmaya başlamanın tam zamanıdır. Leibniz de, tıpkı Spinoza gibi, unsurları birbirine bağlı olan büyük bir metafiziksel sistem geliştirdi; fakat Spinoza'nın tersine, o bu

sistemi tek bir serimleyici eserde ortaya koymadı. Leibniz örneğinde, sistem devasa bir müstakil deneme, makale ve mektuplar kütlesi içinde parça ve kırıntılar hâlinde ortaya çıkar ve sistemin unsurlarını okuyucu belli bir dereceye kadar kendisi için bir araya getirmek durumundadır. Onun felsefesini serimleme yönünde bir teşebbüse başlamanın en iyi yerinin neresi olduğunu düşünüyorsunuz?

Quinton. Leibniz üzerine ciddî bir profesyönel deneme kaleme alınıyor olsaydı, muhtemelen onun savunduğu mantıksal öğretilerden başlamak gerekecekti. Fakat onun felsefesini oldukça kısa bir zamanda ve normal bir düzen içinde kavramak söz konusu olduğunda, başlanması gereken yer kesinlikle monad düşüncesidir. Monad Leibniz'in tözü, veya tözün ondaki versiyonudur ve, daha önce de belirttiğimiz üzere, Spinoza'nın tözüne en yüksek ölçüde karşıttır. Monadlar herşey bir yana, sonsuz sayıdadır. Onlar mekânda yer işgal etmezler, ve dolayısıyla yer kaplamayan tinsel şeylerdir --deyim yerindeyse, metafiziksel noktalardır. Tanrı bir monaddır; dolayısıyla, tek tek her bir insan ruhu ve dünyanın bütün nihaî bileşenleri de birer monad olmak durumundadır.

Magee. Monadların ne olduğuyla ilgili olarak, bize daha betimsel bir tanım verebilir misiniz?

Quinton. "Monad", Leibniz'in töz için kullandığı sözcüktür. O tek, bölünemez ve temel bir birimdir. Onun birçok özelliği vardır, fakat basit olduğu için, parçaları yoktur. Leibniz'in *Monadology* [Monadoloji]'sinin hemen başında, onun metafiziğinin önemli bir kısmının kendisine bağlı bulunduğu, ama Leibniz gibi son derece zekî bir adam için şaşırtıcı derecede basit ve yalın olan bir argüman bulunur. Leibniz'e göre, kompleks olan her ne ise basit olandan meydana gelir ve kompleks olanın nihaî basit unsurları dünyanın gerçek bileşenleridir; buna karşın kompleks olanlar sadece basitlerin gölgeleri veya yan ürünleridir. Buna göre, mekân içinde bulunan her ne ise yer kaplar, ve dolayısıyla, bölünebilirdir ve öyleyse, komplekstir. Dünyanın nihaî bileşenlerinin şu hâlde yer kaplamayan olmaları, ve yer kaplamadıkları için de maddî olmamaları gerekir. Demek ki, gerçek dünya metafiziksel noktaların bir sonsuzluğundan meydana gelmektedir; bu yer kaplamayan, bölünemez kalemler maddî olmadıklarına göre, onların zihinsel olmaları gerekir. Şu hâlde, dünya, yani en önemli ögeleri olan, geri kalanların kendisine bağlı bulundukları, Tanrı'dan başlayarak, töz düşüncesini öncelikle kendisinden türettiğimiz insan ruhu yoluyla, bulanık bir bi-

çimde madde diye kavradığımız şeyin nihaî bileşenlerine kadar herşey, nokta benzeri tinsel kalemlerden ya da zaman zaman –ara sıra da Leibniz tarafından– söylendiği şekliyle ruhlardan meydana gelir.

Magee. Bu kanaatimce, felsefeyle profesyönel olarak uğraşmayan pek çok insan için, hemencecik ve kolaylıkla anlaşılamayacak kadar çok ve yoğun bir malzeme oluşturmaktadır; bu nedenle üzerinde durmakta olduğumuz noktaları, bu hususların açık ve anlaşılmış olduğundan emin olmak için, şöyle bir gözden geçirmek isterim. Leibniz dünyada kompleks olan herşeyin basit ögelere ayrılabilir veya analiz edilebilir olduğunu savunuyordu. Daha basit ögelerin halâ kompleks olmaları durumunda, onların analiz edilebilir olmayı sürdürmeleri gerekir. En sonunda, daha fazla analiz edilebilir olmayan en yüksek derecede basit ögelere ulaşmak durumundayız; işte bunlar, dünyanın nihaî bileşenleridirler. Fakat bunlar maddî olamazlar, çünkü madde tanımının bizzat kendisi onun yer kaplayan bir şey olduğunu bildirir ve yer kaplama tanım gereği bölünebilir olmadır. Açıktır ki, daha fazla bölünebilir olmayan bölünebilir bir şey olamaz. Dünyanın nihaî bileşenlerinin, öyleyse, maddî olmamaları gerekir, onlar mekânda bir yer işgal edemezler.

Ne var ki, siz bu argümanı galiba eleştirmek istiyorsunuz.

Quinton. Herşeyden önce, şeyleri bölmeye ne kadar devam ederseniz edin, onların artık ilke olarak daha fazla bölünebilir olmadıkları bir noktaya ulaşmak zorunda olduğunuzun söylenmesine gerçekte ihtiyaç yoktur. Verili veya belirli bir anda, ötesine geçerek onları daha fazla bölmeye pratikte muktedir olmadığımız bir nokta bulunsa dahi, şeyler niçin sonsuzca bölünebilir olmasınlar? Bununla birlikte, bunun üzerinde ayrıntılı olarak durma ihtiyacı hissetmiyoruz. Leibniz'in gerçekten esrarengiz olan manevrası, esas o herşeyin yer kaplamayan, bölünemez noktalardan oluştuğunu söyleme durumuna geldiği zaman başlar. Buna göre, bu noktalar mekânda bir yer işgal etmemeleri, uzayın bir parçasına yayılmamaları anlamında gerçekten de maddesiz veya immateryeldirler. Fakat bu hiçbir şekilde, onların zihin benzeri bir doğaya sahip şeyler olmaları anlamında, immateryel oldukları anlamına gelmez. Onlar pekâla onda bir yer işgal etmeksizin, mekân içinde olabilirlerdi. Leibniz, Descartes'ın varolan herşeyin ya mekân işgal ettiği ya da bilinçli olduğu ilkesini sorgulamadan kabul ettiği için, bu nihaî noktaların ya da monadların zihinler olduklarını öne sürdü. Monadların bilinçli olduklarını öne sürerken, Leibniz elbette onların evrensel olarak kendi kendilerinin bilincinde olduklarını öne sürmeye geçmedi. O monadların,

kendi dışındaki şeyleri idrak edecek şekilde, algıları olduğunu düşünüyordu. Fakat monadların tamalgıları olduğunu yadsıdı; yani bir bilincin, özellikle de kendisi dışındaki şeylerin idrak edilmesi bağlamında, kendisinde olup bitenlerin bilincinde olması kapasitesine sahip bulunmasını kabul etmedi.

Magee. Leibniz'e hakkını vermek gerekirse, kullanmakta olduğumuz bu vokabüler onun düşüncelerinin gerçekte olduğundan veya gerektiğinden daha garip ve esrarengiz görünmelerine yol açmaktadır. Herşey bir yana, yirminci yüzyıl fiziğinin temel öğretilerinden biri maddenin enerjiye indirgenebilir olduğu –fizikî evrenin nihaî bileşeninin enerji olduğu– öğretisidir. Şimdi, bana öyle görünmektedir ki, Leibniz bu düşünceye hayli yakın bir şeyler ifade etmeye çalışıyordu. O maddenin, kendileri maddî olmayan etkinlik eğilimlerinden meydana geldiğini söylemekteydi –ve bu, bizim gerçekten de doğru olduğunu bildiğimiz bir şeydir. Bununla birlikte, onyedinci yüzyılda insanların maddî olmayan etkinlik merkezlerinden söz etmek için kullanabilecekleri yegâne vokabüler zihinler, ruhlar ve tinlerden oluşan bir vokabülerdi; Leibniz-'in kendisinin kullandığı vokabüler de, nitekim buydu.

Onun düşüncelerini kurtarabilmek için amacı aşan bir zorlama içinde olduğumu düşünmüyorsunuz ya?

Quinton. Hayır, pek değil. Bu argüman hattı üzerinde kalındığı sürece, onun zihninin arkasında bir yerlerde önemli bir düşünceye, sizin ona izafe ettiğiniz, fizik biliminin konusu olan doğanın –dışarıdan harekete geçirilmeyi bekleyen devasa, katı ve cansız bir mekanizma olmayıp– aslî, özsel karakterinin bir parçası olan hareket ya da etkinliğe sahip, dinamik bir yapı olduğu düşüncesine sahip bulunduğu değil de, azımsanmayacak bir şansı, peygambere özgü bir talihi olduğu söylenebilir, sanıyorum. O zamanlar ve gerçekte onyedinci yüzyıldan beri, birçok insan için hâkim görüş, doğanın hareket hâlindeki maddeden meydana geldiği öne sürülmekle birlikte, hareketin maddenin kendisine içsel olmayıp, maddî dünyaya dışsal bir kaynaktan aktarılmak durumunda olduğu görüşüydü. Leibniz böyle bir kabulde bulunmadı. O hareket ya da enerjinin veya, herhâlde en uygun genel terim olan etkinliğin dünyanın nihaî bileşenlerine içsel olduğu, onların özünde bulunduğu konumunu benimsedi.

Magee. Leibniz'in birçok bakımdan şaşırtıcı derecede modern bir düşünür olduğunu ve bizim bu durumu gerçekte henüz tam olarak or-

taya koyamamış olduğumuzu düşünüyorum. Onu okumak çoğunluk başka bir çağdan olan bir şahsiyeti değil de, hayli parlak bir yakın çağdaşı okumaya benzer –gerçekten de, olağanüstü büyük bir mantık gücü ve yeteneğinin alışılmadık bir açıklık ve büyük bir matematikçiye özgü bir donanımla bu birleşimi bize söz gelimi Frege ve Russell'ı anımsatmaktadır.

Bana bizim için onun modernliği olarak görünen şeyin yeni bir örneğini sunma izni tanıyın. O, felsefede o zamandan beri merkezî bir rol oynayan, ve felsefeye bugün de aynı şekilde katkı yapmaya devam eden bir öğretiyi açık seçik olarak ve ayrıntılı bir biçimde formüle eden ilk kişiydi. Buna göre, Leibniz bütün doğru ya da yanlış önermelerin şu iki kategoriden biri ya da diğerine girmek durumunda olduğunu söylüyordu. Bir önerme öncelikle, bir tanımın doğru olduğu tarzda doğru olabilir. "İngiltere'deki bütün bekâr erkekler evlenmemiştir" dersem, bu önermenin doğru olup olmadığını anlamak üzere hiç kimsenin sosyal bir araştırma yapması gerekmez. Önerme kullanılan terimlerin anlamları sayesinde *zorunlulukla* doğru olduğu için, onun olgulara hiç gitme ihtiyacı duyulmadan doğru olduğu söylenebilir. Fakat doğru veya yanlış oldukları, ancak ilgili olgular tespit edildikten sonra söylenebilen başka bir önerme türü daha vardır. Söz gelimi "Yan odada bir maymun var" dersem, orada maymun olduğu gibi olmaya da bilir, ve bunu anlamanın yegâne yolu odaya gidip bir bakmaktır.

Şu hâlde, doğruluk ya da yanlışlıkları önermenin bizzat kendisinin analiziyle ortaya konabilen ve dolayısıyla, Leibniz'den itibaren "analitik önermeler" diye bilinen önermelerle doğruluk ya da yanlışlıklarına, kendilerinin ötesine gitmek ve kendilerinin dışındaki bir şeyle karşı karşıya getirilmek suretiyle karar verilebilen ve dolayısıyla "sentetik önermeler" olarak bilinen önermeler arasında yapılan son derece önemli bir ayırıma sahip bulunmaktayız.

Leibniz, bu ayırımı dolayımsız ve açık seçik olarak ortaya koyan kesinlikle ilk kişidir, öyle değil mi?

Quinton. Bu tamamiyle doğru. Daha önce onun Locke'un bir yakın çağdaşı olduğu söylediniz: Akıl doğruları ile olgu doğruları arasındaki ayırımın Locke'ta bir iması vardır, ayırımın onda şu ya da bu ölçüde öncelenmesinden söz etmek mümkündür; fakat Locke'un ayırımı hayli belirsiz olup, açık seçik olarak formüle edilmiş değildir. Leibniz'de ise ayırım son derece açık ve oldukça anlaşılırdır. Bir yanda akıl doğruları, inkâr etmenin aşikâr bir biçimde kişinin kendi kendisiyle çelişmesi an-

lamına geldiği ve dolayısıyla, çelişmezlik ilkesi sayesinde, yani yalnızca mantıksal temeller üzerinde doğru olan şeyler vardır. Öte yandan, bir de olgu doğruları, kendilerini inkâr etme veya olumsuzlamanın bir çelişkiye yol açmadığı ve dolayısıyla, olduklarından başka türlü olabilmeleri fazlasıyla mümkün olan olgusal durumları kayıt ve ifade eden önermeler vardır. Bu bağlamda esas büyük güçlük, iki doğru ya da önerme türü arasındaki ayırımın, Leibniz'in metafiziksel inanç ve tahütlerinin baskısı altında, son çözümlemede uçup gitmesidir. Çünkü o daha sonra, *bizim* inkâr etmenin bir çelişki olduğunu anlayabildiğimiz *sonlu* akıl doğrularıyla, bize olumsal görünebilmekle birlikte, Tanrı'nın sonsuz aklı için kendilerinden açık olmaları dolayısıyla inkâr edilemez olan sonsuz akıl doğruları arasında bir ayırım yapmaya geçer. Bu son gelişme Leibniz'in, tek tek her bir şeyin, onun hakkında doğru olarak söylenebilecek herşeyi, ve ona doğrulukla izafe edilebilecek bütün özellikleri ihtiva eden, filozofumuzun terminolojisiyle, kendi tam bireysel nosyonuna sahip bulunduğu düşüncesinin bir sonucudur. Farklı bir tam nosyona sahip olan zorunlulukla farklı bir şey olacaktır. Buradan bir şeyin sahip olduğu her özelliğe o şey tarafından zorunlulukla sahip olunduğu sonucu çıkar. Leibniz'in tam nosyonlarının ihtiva etmedikleri tek bir özellik vardır.

Magee. Hiç kuşku yok ki, varoluş özelliğine atıfta bulunuyorsunuz. Leibniz için, yalnızca Tanrı zorunlulukla varolur. Başka bir şeyin varoluşu Tanrı'nın bu mümkün şeye varoluş yüklemeyi seçmesine bağlıdır.

Quinton. Aynen öyle. Mümkün sonsuz sayıda birey, tam nosyonları içsel olarak tutarlı olan birçok şey vardır. Bir mümkün dünya, her birinin varoluşu bütün diğerlerinin varoluşuyla bağdaşabilir olan böylesi mümkün bireylerin bir toplamıdır. Leibniz işte burada Tanrı'nın yaratılmış dünya ile olan ilişkisiyle ilgili kendi özgün kavrayışına ulaşır. Tanrı mümkün dünyaların, birbirleriyle tutarlı olan şeylerden meydana gelen mümkün sistemlerin sonsuz envanterini temaşa eder ve daha sonra, yetkin olması hasebiyle, en iyiyi seçer.

Magee. Leibniz'in bu argümanı değil midir, kendisini *Candide* adlı eserinde onunla "tüm mümkün dünyaların en iyisinde, herşeyin en iyi şekilde drüzenlenmiş olduğu" tarzında laf ebeliklerinde bulunan filozof Pangloss diye alay eden Voltaire'in ölümsüz istihzasına hedef yapan?

Quinton. O geç Viktorya filozofu Bradley'i de "Bu bütün mümkün dünyaların en iyisidir, ve ondaki herşey zorunlu olarak kötüdür" demeye sevketmiştir. Leibniz'in burada vurguladığı şey gerçekte, Tanrı'nın insanî ve pratik bakımdan, duygusal olarak en iyi dünyayı değil de, daha soyut, metafiziksel bir biçimde en iyi olan mümkün dünyayı –kabaca söylendiğinde, fiilen en büyük varoluş miktarının olduğu dünyayı– seçtiğidir. Bu düşünce çizgisi, Leibniz'in Tanrı dışındaki şeylerin varoluşunda izin verdiği son olumsallık unsurunu da her hâlükarda ortadan kaldırır gibi görünmektedir. Tanrı'nın varolması zorunludur, O'nun, yetkinliği kanıtlanabilir olduğu için, mümkün dünyaların en iyisini seçmesi zorunlu olmak durumundadır. Bütün mümkün dünyaların en iyisinin en iyi olması da, bu sonlu insan aklının sınırlarının ötesinde olsa dahi, aklın zorunlu bir doğrusudur. Dolayısıyla, mümkün en iyi dünyanın varolması zorunlu bir doğrudur.

Magee. Günümüzde bir dizi filozof kendilerinin "mümkün dünyalar" dediği dünyalar veya konu ile ilgilenmektedir. Ama buna girerken, şimdi analitik önermelerle sentetik önermeler adını verdiğimiz önerme türleri arasındaki ayırım olan hareket noktamızı gözden kaçırdık. Herşey bir yana felsefî tartışmanın o zamandan beri merkezine yakın bir yerlerde bulunan bu ayırım hakkında biraz daha fazla bir şeyler söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Gerçekten de, son iki veya üç yüzyıldan beri ondan daha fazla etki yapmış felsefî bir öğreti düşünmek zordur.

Quinton. Çok haklısınız. Kant *Critique of Pure Reason* [Saf Aklın Eleştirisi] adlı eserinde yer alan kendi teorik felsefesinin temel problemini –unsurlarını verimli ve ilginç, ama sanıyorum, son çözümlemede yanlış bir biçimde bir araya getirmeye geçtiği– bu ayırım yoluyla ortaya koydu. O Leibniz tarafından betimlenen akıl doğrularıyla olgu doğrularının üstünde ve ötesinde üçüncü bir doğru türü daha olduğunu savunuyordu. Kant bu üçüncü kategoriye matematiğin önermelerini, doğa biliminin (sakınım ve nedensellik yasaları gibi) belirli önkabulleriyle ahlâkın temel ilkelerini dahil etti. Akıl doğrularıyla olgu doğruları arasındaki ayırım, daha sonra yine, bu yüzyılın çok önemli bir bölümünde, felsefenin mutlak olarak merkezinde oldu. Gençliğimde bazı felsefe hocaları, kişinin öğrencilerine aktardığı şeylere, bunlar her ne olurlarsa olsunlar, söz konusu ayırım uygulandığı zaman ancak, felsefenin kendisiyle uğraşılmaya değer bir disiplin hâline geldiğini söylüyorlardı.

Evet, bu ayırımın yepyeni bir açıklık ve kesinlik düzeyine Leibniz tarafından taşındığını söylerken yüzde yüz haklısınız.

Magee. Bunun Leibniz'in katkısı olduğu hususu, entelektüel darfikirliliğimizden dolayı, onu her fırsatta ısrarla David Hume'a izafe ettiğimiz için, İngilizce konuşan okuyucularımızı kendilerine getirmek bakımından özel bir önem taşır. Öğreti, onun üzerinde muhtemelen, Locke'tan gelen ipucu ve verilerin oluşturduğu temele dayanarak, kendisi için çalışmış olan Hume'da gerçekten de bulunur, fakat gerçek şudur ki, Leibniz ayırımı Hume'dan tam yarım yüzyıl önce ortaya koymuş, onu daha açık bir biçimde ve birçok kez ifade etmiştir.

Quinton. Evet, doğru. Hume söz konusu olduğunda, ayırım dakik olmayan, hayli gevşek bir tarzda ve gündelik konuşma diliyle ortaya konur. Ayırımın temeli de, büyük ölçüde Hume'un formel mantıktan nefret etmesi nedeniyle, yeterince incelik ve titizlikle işlenmiş değildir. Oysa Leibniz'de, ayırımın mantıksal temellerini yeterince açık kılabilmek amacıyla, büyük bir çaba sarfedilmiştir.

Magee. Spinoza gibi Leibniz'in de zihin ve maddenin nasıl etkileşimde bulunabileceği Kartezyen problemine getirdiği bir çözüm vardı. Ne var ki onun çözümü Spinoza'nın çözümünden bütünüyle farklıydı. Bu çözüm tam olarak neydi?

Quinton. Onu bir çözüm olarak değerlendirdiğimiz sürece, söz konusu çözüm daha ziyade, kişinin satrançta oyunu kaybetmemek için, satranç masasını yere indirmesine benzer. Gerçekten de Leibniz'in söylediği şey, maddenin gerçek olmayıp, yalnızca fenomenal veya salt bir görünüş olduğu, öyle ki zihnin kendisiyle etkileşimde bulunacağı bir maddenin olmadığıdır. Gerçekten varolan herşey şu ya da bu dereceye kadar, doğada, en aşağı uçta hiç gelişmemiş, bizim tarafımızda hayli karmaşık ve, Spinoza'da olduğu gibi, bütünüyle yer kaplayan ve herşeyi ihtiva eden fizikî bir kendilik değil de, katışıksız bir biçimde zihinsel olan Tanrı söz konusu olduğunda da yetkin bir tarzda zihinseldir.

Magee. Leibniz, daha önce farklı bir bağlamda açıklamış olduğumuz üzere, maddî olan herşeyin maddî olmayan bir şeye indirgenebilir olduğunu, ve dünyanın nihaî bileşenlerinin öyleyse, maddî olmayan şeyler olduklarını düşünüyordu. Fakat bu, Spinoza için olduğu kadar, onun için de, etkileşim probleminin, çözülmekten ziyade, hiç zuhur etmediğinin gösterilmesi anlamına geldi. Hâl böyle olmakla birlikte, o nedenselliğe bir açıklama getirme bağlamında kendisini nasıl bir konumda

buldu? Çünkü herşey bir yana, evren ilk bakışta başka şeylerle etkileşim içinde bulunan çok büyük sayıda şeyden meydana geliyor gibi görünmektedir.

Quinton. Başkaca sorulara yol açması muhtemel kısa bir cevap vermeme izin verin! Evren zihin-benzeri kendiliklerin sonsuz bir düzeni olup, bu kendiliklerin her biri bütün diğerlerini –çoğunluk oldukça bulanık, karanlık ve sınırlı bir tarzda olsa bile– algılar. O bütün dünyayı kendi bakış açısından algılamaktadır. Şimdi bu algı dünyaları, dünyanın bireysel monadlar tarafından oluşturulmuş resimleri, perdeye farklı bakış açılarından yansıtılan sinema filmlerine benzer. Bu filmlerin hepsi birden bir perdeler dizisinde gösterilirse, onların ihtiva ettikleri şeyler arasında sistematik bir mütekabiliyet olacak, ama onların gerçeklikte birbirleri üzerinde hiçbir etkileri olmayacaktır. Her bireysel monad dünya ile ilgili olarak kendi perspektifine sahiptir, ama monadlar arasında, Leibniz'e göre, hiçbir etkileşim yoktur; yalnızca, onların içerikleri arasında bir mütekabiliyet bulunmaktadır. Her monad birbiri ardı sıra gelen niteliklerle gelişen kendi içsel tarihine sahiptir. İşte bu, daha önce sözünü ettiğimiz tam bireysel monadın tarihsel açılımıdır. Her bireysel monadın içeriğinin temel bir parçası, onun diğer monadların bilincinde veya onlara dair algıya sahip olmasıdır ve bunların aralarında, Leibniz'e göre, önceden kurulmuş uyum sayesinde uygunluk sağlanır. O varlığı iddia edilen bu uyumu zaman zaman Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için de kullanır. Başka bir bakış açısından, Tanrı bu olağandışı olumsallığın açıklanması için gerekli gibi görünmektedir.

Magee. Belirli bir Tanrı telakkisi nedenselliğe beslenen inancı galiba gereksiz hâle getirmektedir. Tanrı herşeyi, ta başlangıcından itibaren o şeyin bütünsel doğasını ve dolayısıyla, gelecekteki gelişimini takdir ederek yaratıyorsa, şeylerin veya olayların birbirleri üzerinde etkide bulunmalarından söz edilemez. Olaylar birbirlerine yol açıyor değildirler, herşeye neden olan Tanrı'dır. Binaeneleyh, herşeyin her an olduğu gibi olmasından sorumlu olan, herşeyi her daim hareket ettiren Tanrı'dır. Şeyler bize nedensel bakımdan karşılıklı bir bağıntı içindeymişler gibi görünüyorlarsa, bu, bütün evrenin, ilk başlangıcından itibaren ve bütün bir tarihi boyunca, Tanrı'nın birlikli yaratımı olmasındandır ve görünüşteki karşılıklı bağlantılar, zorunlu nedensel ilişkiler olmayıp, söz konusu olgudan türeyen önceden-kurulmuş bir uyumun bir sonucu olmak durumundadır.

Fakat hâl bir bütün olarak böyleyse eğer, o insan varlıklarının –bizim önemli bir anlam içinde özgür irâdeye sahip olduğumuza inandığına göre– irâde özgürlüğüne sahip olmalarını nasıl açıklayabilir?

Quinton. Onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili belli başlı argümanları fazlasıyla geleneksel ve uzlaşımsaldır. Leibniz'in yaşadığı döneme uygun düşen kimi tashihlere uğramış olan bu argümanlar, bir bütün olarak değerlendirildiklerinde, Descartes veya Aziz Augustinus'un Tanrı delillerine benzerler. Bununla birlikte, Leibniz'in kendisine geleneksel bir tarzda erişilmiş olan Tanrı idesiyle yapmış olduğu şey çok çarpıcıdır. O Tanrı'nın kadiri mutlaklığı düşüncesini oldukça ileri bir noktaya götürür. Buna göre, Leibniz Tanrı'nın evreni meydana getiren bütün diğer monadları yarattığını, ve onları, kendilerinin daha sonra yapacakları herşeyi belirleyen –tek tek her durumda biricik olan– aslî, özsel bir doğayla donattığını söyler. Başka bir söyleyişle, olup biten herşey Tanrı tarafından hazırlanmıştır. Evrenin mutlak bir biçimde programlanmasıyla ilgili bu teori, sizin de çok doğru bir biçimde ifade ettiğiniz üzere, bir şeyle başka bir şey arasındaki gerçek nedensel ilişkiyi imkânsız hâle getirir. Görünüşteki nedensel ilişki, sadece bir şeyde olup bitenlerle başka bir şeyde vuku bulan oluşumlar arasındaki bir tür mütekabiliyet veya paralelizm olup çıkar. Leibniz bunu irâde özgürlüğüyle bir şekilde, ilk bakışta oldukça başarılı bir biçimde uzlaştırır. Özgür irâdeden yoksun bulunmanın kişinin kendisinin dışındaki şeylerin nedensel etkisine maruz kalmasıyla, kişinin kendi gerçek doğasına aykırı düşen şeyleri yapmaya dışsal olarak zorlanmasıyla ilgili bir konu olduğu düşünülür. Leibniz'in dünya resminde, her bireyin belirleyici gücü, düzen Tanrı tarafından bir kez kurulduktan sonra, Tanrı'nın o bireyi kendisiyle donatmış olduğu doğadır. Dolayısıyla, Leibniz bireylerin hiçbir dünya sisteminde bundan daha fazla özgür olamayacaklarını savunabilir. Ama, Leibniz'in şeylere dair şemasında, ben başka yaratılmış şeyler –diğer insanlar veya doğal çevre– tarafından sınırlanmış veya bir şeylere zorlanmış olmasam da, Tanrı'nın kurmuş olduğu, onun tarafından bana verilmiş bulunan doğanın kendisinin sadece bir görünümü veya veçhesi olduğu, mütekabiliyet sistemi tarafından bütünüyle sınırlanır veya zorlanırım. Herşeyin açıklanabileceğinde ısrar eden rasyonalizm için, pek çok kimsenin insanî özgürlük diye kabul ve tasdik edeceği bir şeye izin vermek genelde çok zordur. Eğer herşeyin bir açıklaması varsa, söz konusu açıklama nedensel bir açıklama olacakmış gibi görünür: Olup biten her-

şey oldukça büyük bir birlikli tasarı ya da plânın parçası olarak anlaşılır olacaktır.

Magee. Buradan şunu söylediğiniz sonucunu çıkartabilir miyiz? Sadece Spinoza ve Leibniz'e özgü olmamak üzere, bize herşeyi açıklayan bir metafiziksel sistem sunan bir rasyonalist filozofun irâde özgürlüğünü açıklayabilmesi pek mümkün veya muhtemel gibi görünmemektedir.

Quinton. Rasyonalistler tarafından anlaşıldığı şekliyle evrende bireyler için manevraya pek yer yok gibidir.

Magee. Tartışmamıza Spinoza ve Leibniz hakkında, her ikisini de birlikte ele alan kimi değerlendirmelerde bulunarak başladınız. Onların felsefenin kendilerinden sonraki tarihine olan göreli katkılarına nasıl değer biçersiniz?

Quinton. Spinoza ve Leibniz kendilerinden sonraki felsefenin farklı kollarına katkı yapmışlardır. Spinoza, kendi çağında pek taraftar bulamadığı gibi, aşağılanmaya dahi maruz kalmıştır. Onun dinî iddia ve itiraflarının içtenliği sorusu çağdaşlarının zihinlerini hep meşgul eden bir soru olarak kalmıştır. ("Ateist Spinoza'nın iğrenç hipotezi" diye yazan) Hume ve bu arada Boyle gibi özgür düşünürler, insanların dikkatlerini kendi dinsizliklerinden, onların iftiralarını hiç hak etmeyen Spinoza'ya iftiralar atarak, uzaklaştırmışlardır. Spinoza lâyık olduğu saygı ve değeri ancak Almanya'da, onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru, Romantik hareketle birlikte, Goethe ve Herder gibi düşünürler sayesinde görmeye başlamıştır. O, nitekim, kişisel büyüklüğü, her türlü hırstan uzak oluşu ve dünyadan el etek çekişiyle birçokları için, o zamandan beri hep hürmet edilen biri olmuştur. Dünyadan bir parça koparma veya alıp gitme arzusu Spinoza'ya çok yabancıydı. O en yüksek derecede içten biriydi. Kendi yaşam tarihi felsefî öğretileriyle kusursuz bir uygunluk içindeydi ve ona bu bakımdan da hep hayranlık beslendi. Fakat Spinoza daha teknik bir filozof türüne pek hitap etmedi. Diyeceğim odur ki, Ortaçağ sonrası dünyanın bütün büyük filozoflarından hiçbiri teknik filozoflara, en azından yirminci yüzyıl Anglo-Sakson dünyadakilere Leibniz'den daha yoğun ve dolayımsız hitap etmedi.

Magee. Ben de tam onu diyecektim. Sadece tek bir örnek bile bunun doğruluğunu göstermeye yeterli. Altmış kadar kitap yazmış olan Bertrand Russell, başka bir filozof hakkında sadece tek bir eser kaleme al-

mıştır ve bu filozof da Leibniz'dir. Russell bana öyle gelmektedir ki, özellikle gençliğinde Leibniz'le âdeta özdeşleşmiştir.

Russell'dan söz ederken, şunu söylemeliyim ki, bana hem Leibniz ve hem de Spinoza'da, onları günümümüzün dil yönelimli filozoflarından farklılaştıran bir şey olarak, özde matematik yönelimli oluşları çok çarpıcı gelir. Leibniz hiç kuşku yok ki, bir dahi matematikçi ve de bir matematiksel fizikçi idi. Bu da beni başka bir noktaya götürmektedir. Bu filozoflardan her ikisi de Tanrı'nın şeylerin bütünsel şeması içindeki yerine oldukça büyük bir ilgi göstermişlerdir. Bu, Kant'tan beri, son iki yüzyıl içinde –sözcüğün tam ve gerçek anlamıyla bir filozof olduğu biraz tartışmalı olan Kierkegaard'ı bir istisna olarak görmediğimiz takdirde– başka bir büyük filozof için söylenemeyecek olan bir şeydir. Bu dahası matematiksel fizik alanındaki yoğun araştırmaya da son iki yüzyılda eşlik etmiş olan bir şey değildir.

Tartışmakta olduğumuz felsefenin, bana öyle gelmektedir ki, ilân edilmemiş bir gündemi vardır. Spinoza ve Leibniz, her ikisi de onların yaşadığı yüzyılda başka her çağdan daha fazla gelişmiş olan yeni matematik ve de yeni fizikle ilgili olarak derin bir vukuf sahibiydi ve her ikisi de bunların, savunulabilir herhangi bir gerçekçi dünya görüşünde birbirleriyle uyumlu hâle getirilmeleri gerektiğini biliyordu. Fakat gerek Leibniz ve gerekse Spinoza, dış görünüşe bakılırsa, bunları Tanrı'ya, tinlerin faaliyetine, ruhun özgürlüğüne, vb, dair geleneksel görüşlerle bağdaştırmanın kolay olmadığını anlamıştı. Dolayısıyla, onların en azından zamanlarının büyük bir bölümünde yapmaya çalıştıkları şey, hem matematik bilimini ve hem de Tanrı'yı kucaklayan bütünlüklü bir gerçeklik görüşü ortaya koymaktı. Bunun doğru olduğunu düşünüyor musunuz?

Quinton. Evet. Bunun kesinlikle doğru olduğu kanaatindeyim. Sadece, herşey bir yana, yazılarındaki matematiksel görünümlü bütün malzemeye rağmen, Spinoza'nın gerçekte bir matematikçi olmadığını söylemek istiyorum. O matematikle uğraşmıştı, fakat matematik tarihinde, sizin de haklı olarak söylediğiniz üzere, önemli bir yer tutan Leibniz'den bütünüyle farklı bir matematikçi sınıfındandı. Spinoza örneğinde, matematiksel form daha ziyade pastoral şiirin uzlaşımsal malzemesine benzer. (Bir pastoral şair koyun besleme veya kuzu yetiştirme kültürü ya da bu türden bir şeyin gerçekte bir uzmanı değildir.) Fakat bunu bir yana bıraktığımızda, onların zihinlerini bir şekilde meşgul eden ve her birinin kendi tarzında ve farklı bir biçimde çözdüğü ortak

bir konu bulunduğunu düşünmekte yerden göğe hakkınız var. Bu ise, Galile ve onyedinci yüzyılın diğer fizikçilerinin fizikî âlemin doğasıyla ilgili keşiflerinin ışığında görülmeye başlanan dünyada dine bir yer bulmakla ilgili bir konudur. Descartes'ın izlediği yol, zemini tamamen istilâcıya terketmek. Galile'nin kurallarının hüküm sürdüğü bir yer olarak maddî dünyanın bütünüyle düşünmeyen madde olduğunu, ama maddî dünya kadar, onunla çeşitli şekillerde birleşseler veya irtibat hâlinde olsalar dahi, katışıksız bir biçimde tinsel kendilikler olarak, maddî dünyadan ayrılmış bireysel ruhlarla Tanrı'nın sonsuz ruhunun da var olduğunu söylemek oldu. Descartes'ın stratejisi bir ülkeyi, diyelim Almanya'yı birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış iki parçaya bölmekti: Bir parça ya da bölge bilime verilirken, diğeri dine saklandı. Hem Spinoza ve hem de Leibniz kozmik eserin Hazreti Süleyman'a özgü bir tarzda ikiye bölünmesinden anlaşılır nedenlerle pek hoşnut olmadı ve dinle bilimi daha ahenkli bir biçimde birleştirme arzusu duydu. Spinoza bunu onyedinci yüzyıl doğa biliminin dünya resmini benimseyerek ve daha sonra da böyle anlaşılan dünya karşısında birtakım dini tavırlar almayı salık vererek yaptı. Leibniz ise biraz daha farklı bir yol izler ve, dünyanın gerçekte daha çok dinin gösterdiği gibi olduğunu, bunun bilimin farkettiğinden daha tinsel bir mesele olduğunu söyler: Fenomenlere ilişkin bütün bir bilimsel kavrayışımızı sonsuzca akıllı bir tinin, yani Tanrı'nın amaçlarının gerçekleşmesi olarak, özde dinî bir dünya kavrayışımıza dayandırabiliriz.

GİRİŞ

Magee. Felsefe tarihinin en etkili filozoflarından birisi, 1632 yılında doğan İngiliz filozofu John Locke'tur. Onun genel olarak, hem modern empirist felsefenin ve hem de liberal felsefenin entelektüel temellerini atmış olduğuna inanılır. Bir empirist varolanlar üzerine olan kavramlarla bilgimizin, deneyimin sınırlarının ötesine hiçbir zaman geçemeyeceğine, tasarlayabileceğimiz ya da bilebileceğimiz herşeyin ya deneyimlenmiş olduğuna ya da deneyimlenmiş ögelerden hareketle inşa edildiğine inanan biridir. Bu öğretinin değişik versiyonları, Locke'tan itibaren, birçok filozof tarafından kabul edilmişti ve İngilizce konuşan dünyada, felsefe, empirizmin hâkimiyetinden uzun bir dönem boyunca kurtulamamıştır. Bu felsefe, insanın çok âşina olduğu bir felsefe hâline gelmiştir, öyle ki günümüzde birçok insan, onu âşikâr veya kendinden açık bir felsefe olarak görür, ne var ki bu görüş, Locke tarafından öne sürüldüğü zaman, ihtilâlci sonuçları olan bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. İster felsefede, ister doğa bilimlerinde ya da ister siyaset alanında olsun, onun mesajının bir bölümü şu şekilde anlaşılmak durumundaydı: "Uzlaşım, âdet ya da otoriteyi körü körüne izlemeyin. Olgulara yönelin ve kendi başınıza düşünerek, kendiniz karar verin!" Bu, siyaset alanında, ihtilâlci sözcüğünün tam ve gerçek anlamı içinde, gerçekten de devrimci bir fikirdi. Onun Fransa'da, Voltaire ve Ansiklopedistler ve dolayısıyla Fransız Devrimi öncesindeki entelektüel maya üzerinde çok yoğun bir etkisi olmuştur. Amerika'da ise, Kurucu Babaların zihninde, bilinçli olarak hep Locke oldu ve onlar, Amerikan Anayasasını hazırlarken, ona birçok kez atıfta bulundular.

Locke (İngiltere'nin o zamanlar, muhtemelen en iyi okulu olan) Westminister kolejinde ve, otuzbeş yaşına kadar öğretmenlik yaptığı, Christ Church'te eğitim gördü. O aynı zamanda pratisyen hekimdi ve üniversiter yaşamdan ayrıldığı zaman, kendisini daha çok siyaset ve tıbbî araştırmaya verdi. Yaşadığı dönemde, ona zaman zaman Doktor Locke dendiği de oldu. Locke, 1688 yılındaki Devrimle sonuçlanan karışıklık sırasında, kendi güvenliği için, sürgün olarak Hollanda'ya gitmek zorunda kalmıştır. O daha sonra, İngiltere'ye Stuart hanedanını atmak için giden III. William'ın peşinden giden İngilizlerden biri oldu. Locke o sıralarda, birkaç yıldan beri, felsefe alanındaki başyapıtı olan *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme] adlı kitabı üzerinde çalışmaktaydı. Kitap, Locke'un 57 yaşında

olduğu bir sırada, 1689 yılında basıldı, fakat kitabın kütüğünü ortaya koyan sayfaya basım yılı olarak 1690 yılı yazılmıştı; bundan dolayı, kitabın basım tarihi olarak, çoğu zaman yanlışlıkla 1690 yılı verilir. Yine, 1689 yılında, onun *A Letter Concerning Toleration* [Hoşgörü Üzerine bir Mektup] adlı eseri basılmıştır. Bunları kısa bir süre aralıkla, *Two Treatises of Government* [Hükümet Üzerine iki Deneme] izlemiş, 1793 yılında ise, *Some Thoughts Concerning Education* [Eğitimle İlgili Bazı Düşünceler] basılmıştır. Locke 72 yıl yaşamış ve başkaca eserler de vermiş olmakla birlikte, onun etkili olan eserlerinin tümü, hemen hemen beş yılla sınırlanan kısa bir dönemde ortaya çıkmıştır.

İngiliz dilinde Locke'tan sonra gelen ve onun gibi uluslararası bir ün kazanan filozof George Berkeley'dir. Berkeley, felsefesinde, kısmen Locke'a karşı çıktığı için, ikisini birlikte ele almak yararlı olabilir.

Berkeley, 1685 yılında, İrlanda'da doğdu ve Dublin'deki Trinity Kolejde eğitim gördü. Onun, bugün kendilerinden dolayı ünlü olduğu felsefî eserlerinin tümü, daha Berkeley yirmilerindeyken basılmıştı: *A New Theory of Vision* [Yeni Bir Görme Teorisi] (1709), *The Principles of Human Knowledge* [İnsan Bilgisinin İlkeleri] (1710) ve *Three Dialogues* [Üç Diyalog] (1713). Diğer eserlerinden bazıları, daha fazla tanınıp, bilinmeyi hak eden eserlerdir, fakat ne hikmetse, Berkeley'in ünü esas sözünü ettiğim eserlerine dayanır. Berkeley, 1734 yılında, piskopos yapılmıştır; nitekim o zamanlar, ondan Piskopos Berkeley diye söz edilmekteydi. Onun hayatının büyük bir bölümü kamu faaliyetinde, bir kısmı da Yeni Dünya'da geçti. Berkeley'in, bünyesi içinde yer alan kolejlerden birine adının verildiği Yale Üniversitesiyle bağlantıları olmuş, yine California'daki bir kente, onun adı verilmiştir. O, 1753 yılında, altmış yedi yaşında olduğu bir sırada ölmüş ve oğlunun bir öğrenci olarak bulunduğu, Locke'un da koleji olmuş olan Oxford'daki Christ Church'e gömülmüştür.

Burada, iki filozofun düşünce ve eserlerini akademik şöhretini Locke ve Berkeley üzerine yazmış olduğu eserlerle kazanmış olan Michael Ayers'la tartışacağım. Ayers, Oxford'daki Wadham Kolejinin öğretim üyelerindendir.

TARTIŞMA

Magee. Dilerseniz, önce Locke'u ele alalım. O, dünyanın en etkili filozoflarından biri olmuş olmakla birlikte, felsefe tarihini kronolojik olarak inceleyen, ve dolayısıyla Locke'u, ondan hemen önce yaşamış olan filozofları gördükten sonra okuyan biri, onun söylemiş olduğu şeylerden ne kadar büyük bir bölümünün başkaları, örneğin –bütün bir evreni büyük bir makine olarak değerlendiren görüşü, dünyayı madde ve zihinlere bölen yaklaşımıyla, vb.,– Descartes tarafından söylenmiş olduğu gerçeği karşısında çarpılmadan yapamaz. Locke'un felsefe ya da bakış açısında, ona özgü olan ayırıcı yön nedir?

Ayers. Descartes gibi Locke da, 17. yüzyılda vuku bulan, uzun yüzyıllardan beri egemenliğini sürdürmüş eski dünya görüşünden, Aristotelesçi anlayıştan vazgeçip, merkezinde, sizin de söylediğiniz gibi, büyük bir makine olarak madde anlayışının bulunduğu yeni bir görüş geliştirme hareketinin bir parçasıydı. Makine-dünya, hepsi de aynı fizik yasalarına, aynı mekanik zorunluluğa tâbi olan daha küçük makinelerden meydana gelmektedir. Locke'un düşünce ve bilgi teorisi de, yüzeyden bakıldığında, Descartes'ınkine benzeyebilir. O, düşüncenin "zihinde" varolan ve zihnin dışındaki şeyleri temsil eden bir dizi ideyi içerdiğini öne sürer. Akılyürütme, ideler üzerinde gerçekleştirilen, ve bilgi ya da inanca götüren zihinsel bir işlemdir. Locke'un ideler arasındaki bir bağıntıyı algılama olarak bilgi tanımı ve sezgisel bilgi görüşü, Descartes'ın bilgi tanımı ve görüşüne çok benzemekte ya da benzer görünmektedir. Her ikisi de bizim bir şeyi bilirken, bir doğru ya da hakikati kavradığımız ya da "gördüğümüz" görüşünü paylaşır.

Bununla birlikte, ikisi arasında büyük farklılıklar da vardır. Bu farklılıklardan en önemlisi, Locke'un duyulara oldukça farklı bir statü yüklemesinden oluşur. Descartes için, duyular birtakım veriler sağlayıp, bizde verilere karşılık gelen birtakım inançlara sahip olma eğilimi doğurur, fakat bu inançlar asla bilgi olarak görülmez. Duyuların bize, dünyaya dair bir bilgiye sahip olma sürecinde katkıda bulunduğunu düşünmemizden önce, duyuların sağladığı verilerin akıl tarafından yorumlanması, açıklanması gerekir. Descartes için bilgiyi sağlayan akıldır ya da duyu verilerini işleyen zihindir. Oysa Locke için, duyuların kendileri, bilginin bizzat kendisini sağlayan esas ya da temel fakülte veya yetilerdir. Bu karşıtlık, iki filozofun maddî nesnelerin varolup olmadığıyla ilgili şüphe konusundaki farklı yaklaşımlarıyla kanıtlanır. Descartes septiğin, dış dünyanın varoluşuna inanmak için nedenler getirme tavrına

meydan okuyuşunu kabul eder. Oysa, Locke septiğin meydan okuyuşunu hiç dikkate bile almaz. Locke'un görüşüne göre, septik insan zihninin temel yetilerinin birinden kuşku duymakta, fakat kendisi, kuşkucu akıl-yürütmesini geliştirirken, insanın yetilerine güvenmektedir. Gerçekten de, Locke septik problemi tamamen reddeder. Birinin bir septik olacak kadar çılgın olması durumunda, duyu deneyine duyulan güveni haklı kılacak birtakım nedenler ortaya konabileceğini söylemeye hazırlanır. Bununla birlikte, duyuların sağladığı veriler bu türden nedenlere gerek duymaz ve gerçekte bu nedenler tarafından güçlendirilmez. Kendilerinde, kendi başlarına, duyular bize bilge sağlar. Onların kendi bağımsız otoriteleri vardır.

Magee. Locke'a özgü bir şey olarak sözünü etmemiz gereken başka bir nokta da, onun "ide" sözcüğüyle gösterilen kavramı kullanma tarzıdır. O, hiç kuşku yok ki, kavramın söz konusu kullanım tarzını icad etmiş değildir, fakat kavramın modern felsefede, onun kullandığı anlamda yaygınlaşması, ancak ondan sonra söz konusu olmuştur. Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* adlı kitabının I. bölümünde, okuyucudan, terimin kitapta çok sık geçmesinden dolayı özür dileyecek kadar ileri gider. Bu konuya biraz girebilir misiniz?

Ayers. "İde" sözcüğü, elbette ki Platon için onyedinci yüzyılda taşıdığı anlamdan oldukça farklı bir anlama gelmiş olmakla birlikte, Platon'dan beri çok çeşitli teknik anlamlar içinde kullanılmıştır. Terim, o zamanlar, muhtemelen Descartes tarafından ele alınma tarzından dolayı, genelde bir "zihin içeriği" adı verilen şey için kullanılan çok yaygın, popüler bir terim hâline gelmiştir. Ne var ki, Descartes ve Locke, terimi kullanma tarzında uyuşmalarına karşın, idelerin ya da zihinsel içeriklerin doğası konusunda oldukça farklı görüşleri benimsemişlerdir. Descartes için, bir ide entelektüel olan bir şeydir. Locke içinse, o temelde duyusal bir şeydir. Geniş bir çerçeve içinde değerlendirildiğinde, Locke'un görüşü, kendisini düşündüğümüz şey her ne olursa olsun, onu fiilen algılamadığımız takdirde, ona ilişkin bir duyuma benzer bir şeye, duyusal bir imgeye sahip olduğumuzu dile getirir. O en soyut düşünmeyi bile bu terimlerle açıklar. Locke'un teorisi, bu noktada elbette ki, daha karmaşık hâle gelmek durumundadır, fakat onun için düşünce temelde, bu imgeleri birleştirme, değerlendirme ve kullanma tarzlarıyla birlikte, zihinde imgelere sahip olmaktır. Bizim "imgecilik" adını verebileceğimiz bu teori, kendisinin iki farklı doğrultudan biri ya da diğe-

rine götürme eğilimi gösterdiği onyedinci yüzyıl için, pek alışılmadık bir öğreti değildir.

Bu doğrultulardan biri, Hobbes tarafından seçilmiş olan doğrultudur. Hobbes'a göre, anlama yetisi ve bütün bilgimiz duyulara bağlı olup, tüm duyusal, tözsel nesneler maddî olduğu için, bize açık olan tek anlaşılır dünya görüşü, materyalist bir görüştür. "Maddî olmayan töz" kavramı, çelişik bir kavramdır. O, aynı zamanda bizim ilke olarak, deneyimi, dilin yardımıyla, dünyaya dair –özü itibariyle, Descartes'ın saf aklı kullanmak suretiyle ulaşabileceğimizi düşündüğü kavrayış türüyle aynı olan– bütünüyle bilimsel, mekanistik bir dünya kavrayışına ulaşacak şekilde, analiz edebileceğimizi de düşünmüştür. Oysa Locke, belirli bir açıdan daha şüpheci olan, farklı bir düşünce çizgisi geliştirmiştir. Duyular bize bilgi verse de, onların verdiği bilgi sınırlı bir bilgidir –buna göre, duyuların sağladığı bilgi, şeylerin doğasına ya da özüne ilişkin bir bilgi değil de, şeylerin varoluşuna ilişkin bir bilgidir. Ve, dünya hakkındaki tüm düşüncelerimiz duyu yoluyla kazanmış olduğumuz kavramlarla sınırlanmış olduğu için, dünya üzerine olan spekülasyonlarımız da sınırlanmıştır. O, bilim adamlarından kendisini kullanarak şeylerin gerçek doğasına ulaşmalarının beklenebileceği bir yöntemin olmadığını düşünmüştür. Bundan dolayı, Locke'un kendisi, dış dünya ile ilgili mutlak bir septisizmi reddetmesine karşın, ölçülü bir septik olmuştur. Biz dünyanın orada olduğunu biliyoruz, ama onun gerçekte nasıl olduğunu, neye benzediğini bilmiyoruz. Descartes ve Hobbes'tan her ikisi de, Kantçı anlamda dogmatik filozoflardır, oysa Locke dogmatizm karşıtı bir düşünürdür –bununla birlikte, bu onun sistematik olmayan bir düşünür olduğu söylemek değildir.

Magee. Onun "ide" sözcüğünü kullanma tarzı ve bilgi teorisi çok etkili olduğu için, onların üzerinde, izninizle biraz daha durmak istiyorum. Locke, zihinde mevcut olan herşeyin, "ide" sözcüğünün kendi kullandığı anlamı içinde, bir "ide" olduğuna inanıyordu; terimi yalnızca düşünceleri değil, fakat duyusal imgeleri ve hatta acı ve heyecanları kapsayacak şekilde kullanmıştı, öyle değil mi?

Ayers. Evet.

Magee. Dış dünyaya ilişkin tüm bilgimizde, bize idelerin aracılık ettiği tezi, onun bilgi teorisinin temel, özsel bir yönünü meydana getirir. Biz dolayımsız olarak, kendilerinde olduğu şekliyle şeylere, şeylerin bizatihi kendilerine ulaşamıyoruz –bu, Kant'ta geçmezden çok önce,

Locke'ta ortaya çıkmış olan bir nokta ya da tezdir. Şu masaya bakacak olursam eğer, o benim beynimden içeri girmez. Şimdi şu masaya baktığım zaman, kafamın içinde olan şey, masa değil, fakat masaya ilişkin görsel bir imgedir. Işık masadan gözümün retinasına yansır; gözüm bir imgeyi beyne iletir; ve ben, böylelikle "bir masayı görme" adını verdiğim bir deneyime sahip olurum. Beş duyu yoluyla gerçekleşen tüm deneyimlerim, aynı şekilde dış dünyanın nesneleriyle doğrudan temas içinde olmaktan değil de, onlara ilişkin imge, temsil ya da tasarımlara –ki, Locke, onların hepsine birden "ideler" adını verir– sahip olmaktan oluşur. Bu nedenle tüm bilgilerimiz, bu anlamda dolaylıdır: Dış nesnelerin dolayımsız bilgisine hiçbir zaman sahip olamıyoruz. Locke'un görüşü, bu değil midir?

Ayers. Bu soruyla ilgili bir problem, bizim dış nesnelerin bilgisine hiçbir zaman dolayımsız olarak sahip olamadığımız ya da nesneleri yalnızca onların "temsilleri" veya "tasarımları" aracılığıyla bilebildiğimiz ilkesinin, hemen hiç kimsenin sorgulamaya cesaret edemeyeceği apaçık bir doğrudan başlayıp dehşet verici septik bir paradoksa dek uzanan çeşitli yorumlara açık olmasıdır. İzin verin açıklayayım. Önce duyumların, şeylerin "temsilleri" veya "tasarımları" olduğunu dile getiren görüşü alın. Bu, ilk bakışta, tümüyle nötr ya da tarafsız bir görüştür. Normal duyu-deneyinde, şeylerin bize etki yaptıklarını, ve bizde bu şeylerin temsillerine neden olduklarını, sanıyorum, (bazı idealistler ve, psikolojinin ikisi arasında ortaya çıkan bir düşünce olmadan, tümüyle girdiler ve çıktılar yoluyla yapılabileceğini savunan bazı davranışçılar dışında) herkes kabul edecektir. Biz şeyler hakkında, onların duyu organlarımız üzerindeki etkileri yoluyla malûmat ediniyoruz. İşte bu noktada, yani bu etkilerin doğası ve onların temsil edici rollerine ilişkin doğru ve uygun açıklama söz konusu olduğunda, ortaya birtakım ilginç felsefî problem ve tartışmalar çıkar.

Bununla bağlantılı olan başka bir şey de idelerin algı ve düşüncenin "doğrudan", "dolayımsız" nesneleri olduğu fikri ve "aracısız" ve "aracılı" ya da "dolayımsız" ve "dolayımlı" nesneler arasındaki ayırımdır. Locke'un zamanında böyle bir ayırımı uygulamanın bir yolu, "ide" fikrindeki, Descartes ve izleyicisi Antoine Arnauld tarafından kaydedilen ve gerçekten de, büyük bir özenle vurgulanan zararsız ve doğal bir belirsizlikle yakından ilişkilidir. Gerçekten de, Descartes "idelerin", ya düşünce sürecinde şeyleri temsil eden zihin hâlleri ya da tasarımlandıkları şekliyle şeylerin kendileri anlamına gelecek şekilde

kullanılabileceklerini söylüyordu. Belirsizlik biraz da, hem bir şey öne sürme eylemi, hem de öne sürülen şey olabildiği sürece, "cümle"nin belirsizliğine benzemektedir. Bundan dolayı, güneşe bakıyorsam eğer, "güneş idem" deyimi, ya bir zihin hâli olarak düşünülen duyumuma, ya da algıladığım şekliyle güneşe işaret eden bir deyim olarak yorumlanabilir. Belli bir bağlamda bunlardan hangisinin anlatılmak istendiği, söylenen şeyin anlamını ve akla uygunluğunu fazlasıyla etkiler. Buna göre, biri kalkıp da "Dürer'in gergedan idesi gergedana pek benzemiyor" deseydi, onun Dürer'in belirli bir zihin hâlinin bir file benzemediğini değil de (*bunu* hepimiz biliyoruz), Dürer'in tasarımladığı ve betimlediği şekliyle bir gergedanın gerçek bir gergedana pek benzemediğini anlatmak istediğini kabul ederdik. Dürer'in eserindeki veya "zihnindeki" gergedan dünyadaki veya gerçeklikteki bir gergedana benzememektedir. Buna göre, bazı filozoflar için deneyim ve düşüncenin "dolayımsız" ve "dolayımlı" nesneleri arasındaki ayırım, gerçekte deneyimlediğimiz ve kendilerini düşündüğümüz biçimiyle şeyler ve gerçeklikte ya da kendilerinde var oldukları şekliyle şeyler arasındaki ayırıma eşdeğerdir. Sonuç olarak, deneyimimizle düşüncemizin dolayımsız nesnelerinin bütünüyle ideler olduğu ilkesi salt bir totoloji olarak görülmüştür. Çünkü şeyleri elbette onları algıladığımız biçimiyle ve kadarıyla deneyimleyebiliriz veya şeyleri yalnızca onları tasarımladığımız şekliyle düşünebilir ya da şeyler hakkında sadece onları kavradığımız kadarıyla akıl yürütebiliriz. Şeylerle olan bilişsel temasımızda bilişsel melekelerimizi aşamayız veya atlayamayız.

Magee. Fakat Locke'un "zihnin, bütün düşüncelerinde ve akılyürütmelerinde, kendi idelerinden başka hiçbir dolayımsız nesnesi olmadığı" ilkesinin, ilginç hiçbir sonucu olmayan, oldukça yavan bir söz, salt bir totoloji olmadığını söylemiyorsunuz, değil mi?

Ayers. Evet; ama o, beylik bir söz veya yavan bir iddia olarak dahi, bize şeylerin kendilerinde zorunlu olarak, tam tamına bizim onları deneyimlediğimiz veya kavradığımız gibi olmadıklarını –Locke'un ılımlı septisizminin temel bir önkabulü– anımsatmaya yarar. Fakat onun teorisinin, gerçekte ilkeyi bundan hem daha tartışmalı ve hem de daha ilginç hâle getirmeye elverişli yönleri vardır. Onun idelerin nasıl temsil ettiklerine ilişkin genel açıklamasını, ve temsil yorumunun "duyusal bilgi"ye dair açıklamasına bağlanma tarzını anlatmak istiyorum. Birincisi söz konusu olduğunda, o bütün düşüncelerimizin ("refleksiyon" adını verdiği "iç duyu" veya içebakış da dahil olmak üzere) duyu dene-

yinde kazanılan basit ögelerden meydana geldiğini ve her öge ya da "basit ide"nin gerçeklikteki, ona duyu deneyinde düzgün ve düzenli olarak neden olan, bir şeyi temsil ettiğini savunur. Benim zihnimde varolan sarı idesi veya imgesi insanî gözlemcilerdeki sarı duyumlarına düzgün ve düzenli olarak neden olan şeylerdeki bir şeyi (her ne ise o) temsil eder veya onun düşüncemde yerini tutar. Locke dışarıda nesnede gerçekten de var olanın, sarılık söz konusu olduğunda, ışık parçacıklarını belirli bir biçimde yansıtan münferit bir yüzey-dokusu olduğuna, çok anlaşılır bir biçimde inanma eğilimindeydi. Fakat sarı idesinin, nesnelerdeki bir şeyin temsilcisi ya da göstergesi olarak düşüncemizdeki rolü, söz konusu bir şeyin ne olduğuyla ya da onun bize ne yaptığıyla ilgili herhangi bir spekülasyondan veya teoriden fazlasıyla bağımsızdır. İşte burada Locke'un idelerin temsilî rolüne ilişkin görüşünün, onun "duyusal bilgi" anlayışına, bu anlayışın hem otoritesini ortaya koyduğu ve hem de sınırlarını gösterdiği için, ne kadar uygun düştüğünü görebilirsiniz. Locke duyu-deneyinde, şeylerin bize etki ettiklerinin, bizdeki idelere neden olduklarının farkında veya bilincinde olduğumuzu öne sürer. Buna göre, sarı duyumuna sahip olduğumuz zaman. basit sarı idesinin temsil ettiği veya gösterdiği şeyin orada varolduğunu –bir nesnenin bizim "sarı" adını verdiğimiz renkte olduğunu– biliriz. Bu bilgiye, nesnedeki sarılığın, bizde belirli bir duyuma neden olma gücünün ötesinde ne olduğunu bilmesek dahi, sahip oluruz. Biz sarılığın doğasının değil de, *varoluşunun* "duyusal bilgi"sine sahibiz. Bu, felsefî bakımdan son derece önemli ve mükemmel bir tezdir, ama algısal bilginin kapsamını hayli tehlikeli bir biçimde, şeylerin çıplak duyusal etkileriyle sınırlar. Bu türden bir teori bağlamında, deneyimin dolayımsız nesnelerinin bütünüyle ideler olduğu ilkesi, septik yönelimleri olan filozoflara tereddütsüz kapacakları bir silâh sağladığı için, biraz da ürkütücü bir ilke olup çıkar.

Magee. Burada başka bir problem daha yok mu? Locke'un duyusal niteliklere ilişkin bilgimizle ilgili açıklamasını kabul etsek bile, maddî *nesneler*, yani niteliklere sahip olan şeyler için ne diyeceğiz? Algıladığımız ve bir şekilde algılayabileceğimiz herşey idelerden ibaret ise, Locke bizim dünyayı âdeta kendiliğinden, nitelikler olmayıp fakat niteliklere sahip bulunan şeyler, yani maddî nesneler yoluyla kavrar veya bilir gibi göründüğümüz olgusunu nasıl açıklar?

Ayers. Locke "duyusal bilgi"nin, sadece bireysel niteliklerin varoluşunu değil, fakat kendisinin niteliklerin "birlikte varoluşu" dediği

şeyi de kapsadığını savundu –bir dizi gözlemlenebilir niteliği aynı şeyde birlikte varolan nitelikler olarak algılarız. Onun modeli kabaca şöyledir: Orada, bizi duyular aracılığıyla çeşitli şekillerde etkileyen bir şey diye farkına vardığımız birlikli bir şey vardır. O etrafındaki diğer nesneleri de algılanabilir tarzlarda etkiler –yani, onun mevcudiyeti, kendileri de daha sonra gözlemcilere etki yapan, etrafındaki nesnelerde sürekli olarak değişmelere yol açar. O nihayet, çevresindeki başka nesnelerin etkilerinin yol açtığı değişmelere maruz kalır. Biz, işte bunun bir sonucu olarak, başka şeyler üzerindeki etkileri veya başka şeylerin kendisi üzerindeki etkileri sayesinde, bizi duyular aracılığıyla dolayımlı veya dolayımsız bir tarzda etkileme güçlerine sahip bulunan bir şey kavramına veya bir şey türü fikrine ulaşırız.

İşte bu, Locke'un geleneksel "töz" kavramıyla ilgili yorumudur. Bir töz sadece çok çeşitli etkileri yoluyla bilinen bir şeydir.Biz belirli bir tözü yalnızca onun duyusal niteliklerinin ve güçlerinin listesi aracılığıyla düşünebiliriz, ama o kendisinde, bu nitelik ve güçlerden, onların birlikte varoluşunu açıklayan, başka bir şeydir.

Magee. Fakat şeylerin gözlemlediğimiz veya deneyim yoluyla keşfettiğimiz nitelik ve güçlerin toplamından *daha fazla* bir şey olduklarını kabul etmemiz niçin gereksin? Neden, onların ötesinde veya gerisinde, bilinmeyen ve bilinebilir olmayan bir "töz"ün, Locke'un kendisinin de itiraf ettiği üzere, "ne olduğunu bilmediğimiz bir şey"in varoluşunu öne sürmeliyiz?

Ayers. Locke orada, dış dünyada var olanın sadece, kendilerini algıladığımız şekliyle, duyusal nitelik salkımları olduğunu kabul etmenin pek bir anlam ifade etmediğini düşünüyordu. Çünkü dünyanın anlaşılabilir bir yer olduğuna, zorunlu yasalarca yönetilen, anlaşılır doğalara sahip şeylerden meydana geldiğine inanıyordu. Dünya son çözümlemede ideal bir bilimin açıklayabildiği ve anlayabildiği bir yer olmak durumundadır. O her ne kadar gözlem ve gündelik deneyim seviyesinde, birtakım düzenlilikler sergilese de, bunlar sadece göreli ve kaba düzenlilikler olma eğilimindedirler. Bu düzeyde, Locke için dünya ile ilgili nihaî hakikate erişmiş olduğumuzun göstergesi olacak, mutlak ve akılla anlaşılabilir yasalara sahip değilizdir. Algıladığımız şekliyle dünya basit ve kapsayıcı bir doğa bilimine götürmediğinden, duyuların bize şeylerin doğasına ilişkin bilgiyi vermediğinden emin olabiliriz.

Magee. Burada iki sorunun sorulmasına gerek vardır. Herşeyden önce, Locke gözlemlenen niteliklerin taşıyıcıları olarak maddî nesnelerin varoluşunu, empirizmin temel ilkesini âlenen ihlal etmeden, nasıl olup da öne sürebilir? İkinci olarak da, eğer bütün bilgimiz dolayımlı –temsilî, resimsel, imgesel– ise ve şeylerin doğasının dolayımsız bilgisine sahip olamıyorsak, başarılı bir bilimden nasıl olup da söz etmek mümkün olur?

Ayers. Locke'un gerçekte söylediği şey, bilimin her hâlükârda, kendisinin eser verdiği onyedinci yüzyıl koşullarında mümkün olmadığıdır. Onun temel amaçlarından biri de onyedinci yüzyılın pek çok balonuna iğne batırmaktı. Bu nedenle, şeylerle ilgili olarak dedüktif bir bilime erişmiş olduklarına inanan Descartes gibi düşünürlerin temelsiz iddialarını geçersiz kılma çabası içinde oldu. Şeylerin nihaî doğası söz konusu olduğunda, biz, Locke'un görüşüne göre, spekülasyonla sınırlanmış durumdayız. Ve yalnızca spekülasyonla sınırlanmış da değiliz, söz konusu spekülasyonda kullanabileceğimiz yegâne kavramlar deneyimden elde ettiğimiz kavramlardır. O üstelik, çok da iyi bir spekülasyonun zaten bulunduğunu, yani Boyle'un sıçrayan, birbirlerine yapışan ve birbirleri üzerinde mekanik olarak etkide bulunan küçük atomlardan veya parçacıklardan meydana gelen bir bütün olarak, "korpüsküler" dünya görüşünün fiilen varolduğunu düşündü. Locke dünyanın buna benzer bir şey olması gerektiğini açıkça ifade etti. Gerçekten de, onun töz anlayışı veya yorumu Boyle'un kimyasal değişmeye ilişkin açıklamasına dayanır.

Boyle'a göre, kimyasal bir madde ele alıp, onun farklı koşullarda çok farklı şekillerde davrandığını gözlemlersek, bunun nedeni onun başka şeylere çeşitli şekillerde etki etme güçlerinin keyfî veya olumsal bir listesine her nasılsa sahip olması değil, fakat belirli bir mekanik yapıya sahip bulunmasıdır. Buna göre, o farklı mekanik yapılara sahip şeylerle karşılaştığı zaman, onlarla olan etkileşimine bağlı olarak, açıktır ki, tamamen söz konusu yapısından dolayı çeşitli şekillerde davranır. Bir durum ya da bağlamda tesirsiz olan aynı kimyasalın başka bir bağlamda ya çözülebilmesi ya da bir patlamaya yol açabilmesi olgusunun Boyle tarafından ortaya konan açıklaması budur. Locke bu açıklamayı geçici olarak kabul etmiş, fakat bir yandan da cevapsız kalan kimi temel sorular bulunduğunu düşünmüştür. Söz konusu sorulardan biri parçacıkların kendileriyle ilgiliydi. Onlar birer atom ise eğer, değişmez, katı şeyler olarak niçin birbirlerine yapışırlar? Bu sabitlerin varoluşunu öne sürüp,

daha sonra buradan ileri gitmeniz çok âladır da, bir atom başka bir atoma çarptığı zaman, onun bir parça koparmasından veya diğer atomun uzağına düşmesinden nasıl olur da söz edilemez? Dolayısıyla, Locke'un ortaya çıkardığı problemlerden biri "yapışma" problemidir.

Başka bir problem ise Newton'un, *Deneme*'den hemen birkaç yıl önce yayınlanmış olan *Principia*'sında özel bir önem kazanmış olan problemdir. Newton'un fiziğinin önemli bir kısmı ters kare yasasıyla –evrendeki her nesnenin evrendeki başka her nesneyi, onların kütleleriyle doğru orantılı, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı bir güçle çekimlemesi yasasıyla– ilgilidir. Locke Newton'un bu yasanın geçerli olduğunu gösterdiğini kabul ettikten başka, yasanın mutlak bir biçimde, evrensel olarak geçerli olma olasılığının bulunduğunu da tasdik etti. Fakat yasa Locke'a yine de, kendi içinde anlaşılabilir bir olgu olarak değil, fakat bir tür çıplak olgu olarak göründü. Bazı yasalar –söz gelimi belli bir doğrultuda belli bir hızla hareket eden bir cismin hareketinin, hareketi başka bir cismin müdahalesiyle engellenmediği sürece, bu hızla aynı doğrultuda devam edeceği yasası– tıpkı Descartes'a ve başka filozoflara göründüğü gibi, Locke'a da özü itibariyle anlaşılabilir yasalar olarak görünmekteydi. Bir nesne bir kez harekete geçtikten sonra, onun niçin durmadığını veya doğrultusunu değiştirmediğini açıklamanız gerekmez gibi görünüyordu. Fakat ters kare yasası, yerçekimi yasası böylesi bir anlaşılırlığa sahip görünmemekteydi.

Magee. Başka bir deyişle, Newtoncu bilim şeylerin (bilemeyeceğimiz) içsel doğasını değil, fakat yalnızca (gözlemleyebildiğimiz ve muhtemelen deneyini yapabileceğimiz bir şey olarak) nasıl davrandıklarını açıklamaktadır.

Ayers. Evet, o Newton'un başardığı şeyin son çözümlemede, bir açıklama değil, fakat şeylerin nasıl davrandıklarının olağanüstü iyi bir betimlemesi olduğunu düşünüyordu. Bu yoruma Newton'un kendisinin de yatkın olduğunu söylemek gerekir. Nitekim o, *Principia*'sının ikinci baskısına, Locke'tan epeyce etkilendiği çok belirgin olan bir dizi felsefî pasaj eklemiştir.

Magee. Newton'un en fazla alıntılanan sözlerinin başında, onun –oldukça serbest bir tarzda "Açıklamalar sunmuyorum" diye tercüme edilebilecek olan– Latince "*Hypothesis non fingo*" deyişi bulunmaktadır. Onun söylediği şey gerçekte şudur: "Size, diyelim yerçekimi diye bir şeyin olduğunu söylüyorum, ve yine onun sonuçlarının, olgusal bir

konu olarak nasıl hesaplanacağını anlatıyorum, ama yeryüzünde bunun açıklamasının ne olduğu kapsamlı işine hiç girmiyorum." Onun bütün bir yeni fizik karşısındaki tavrı budur; sizin de söylediğiniz gibi, o yeni fiziğin açıklayıcı değil de, betimsel olduğunu düşünüyordu. Zamanımıza kadar bu bilim görüşünü büyük bir güçle savunmayı sürdüren birçok büyük filozof olmuştur; söz gelimi Wittgenstein ve Schopenhauer. Wittgenstein, "Bütünüyle modern dünya telakkisi doğa yasalarının doğal fenomenlerin açıklamaları olduğu yanılsaması üzerine inşa edilmiştir" derken, bunu çok açık ve etkileyici bir biçimde ortaya koyar; yine o, buna yaşamla ilgili problemlerin, mümkün bütün bilimsel sorular cevaplanmış olduğu zaman bile, kendilerine hiç temas edilmeden kaldıkları görüşünü ekler.

Yeni bilimin temelleri matematikseldi. Galile'den Newton'a bütün büyük bilim adamları düzenli olarak, fizikî gerçeklikte cisimleşmiş sabit denklemleri açıkladılar. İşte bu durum matematiğin statüsünün tam olarak ne olduğuyla ilgili derin sorulara yol açar. Locke bu konuda nasıl bir görüş benimsemişti?

Ayers. Locke'un matematik biliminin, özellikle de geometrinin imkânına ilişkin açıklaması Descartes'ınkinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Çünkü Descartes için geometri mekânın, gerçekte maddenin biliminin bir parçasıdır. O gerçekliğin biliminin bir parçasını oluşturur. Oysa Locke için, matematik bizim tarafımızdan yaratılmış olan soyut bir bilimdir. Biz geometrik özellikleri deyim yerindeyse şeylerden koparır ve daha sonra böyle özellikleri deneyimimizin ötesinde *istenildiği gibi* inşa etmeye geçebiliriz. Empirik olmayan bir bilim türünün konusunu işte bu şekilde yaratabiliriz. Böyle bir bilim, tamı tamına şeylerin doğasıyla hiçbir şekilde ilgili olmadığı için, mümkündür. O yalnızca, Locke'un da ifade ettiği üzere, idelerimizle ilişkili olmak durumundadır.

Magee. Ve o şeylerin özelliklerinin sahip olduğumuz idelerinin bazılarının karakter itibariyle matematiksel olduğunu, diğerlerinin ise böyle bir karakterden yoksun bulunduklarını düşündü. İşte bu ayırım oldukça etkili bir ayırım olup çıkmıştır, bundan dolayı onu biraz daha ayrıntılı olarak ele almakta yarar vardır –ayırımı bulan Locke olmamakla birlikte, ayırımın etkisi büyük ölçüde ondan kaynaklanır. O nesnelerin özelliklerini, birincil nitelikler ve ikincil nitelikler adını verdiği, iki ayrı sınıfa ayırmıştı. Birincil nitelikler bir nesnenin, algılanmış olmasından bağımsız olarak kendisinde sahip olduğu niteliklerdir ve

başkaca şey ya da unsurlar yanında, şekil, büyüklük ve ağırlığı ihtiva ederler. İkincil nitelikler ise bir gözlemciyle etkileşimi gerektiren nitelikler olup, onların aralarında renk, koku, tat, vb., bulunur. Buradaki ana düşünce, yeryüzünde duyuları ve beyinleriyle varolan hiçbir yaratığın olmaması durumunda, çiçeklerin koku vermeyecekleri, ama aynı büyüklük, şekil ve konuma yine sahip olmaya devam edecekleri düşüncesidir. Bir birincil niteliği birincil kılanın ne olduğu biraz daha araştırılırsa, onu birincil kılanın matematiksel yapısı olduğu ortaya çıkar. Birincil nitelikler, özel bir anlam içinde nesnel olan, matematiksel olarak ölçümlenebilir niteliklerdir.

Ayers. Onlar mekanik niteliklerdir.

Magee. Evet, bu çok daha iyi oldu; mekaniğin matematiksel bir temeli olduğu doğru olmakla birlikte, mekanik niteliklerdir. Birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki bu ayırım felsefede sadece Locke'un zamanında değil, fakat o zamandan beri de önemli bir rol oynamıştır; bundan dolayı, ayırımla ilgili olarak isterseniz, yeni yorumlar getirebilir veya yeni değerlendirmelerde bulunabilir misiniz?

Ayers. Birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki ayırım, Locke tarafından ortaya konmuş olduğu şekliyle, gerçekte onun Boyle'un teorisini muvakkaten kabul etmesine bağlıydı. Buna göre, birincil nitelikler Boyle'un parçacıklara izafe ettiği niteliklerdir. Onlar büyüklük, şekil ve sayıları olan küçük katı madde yığınları veya külçeleriydi. Dolayısıyla, ayırım Locke için gerçekte bir tür spekülatif hipotezdir. O ayırımın açıkça, üzerinde yeterince ve doğru düşünülmesi koşuluyla, bize, bütün bir hakikate karşılık gelmese bile, hakikate çok yakın olduğundan şüphe etme imkânı bırakmayacak kadar aklî ve kaçınılmaz olduğuna inanıyordu. Fakat tam ve gereği gibi konuşulduğunda, Locke'un görüşü, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, dünya hakkında gerçekten bildiğimiz herşeyin, dünyada bizleri etkileme güçlerine sahip şeylerin varolduğundan ibaret olduğunu ifade eder. Şeylerin gerçek bir niteliği olarak katılık ve şekil ile duyuya göreli olan bir şey olarak renk arasındaki ayırım, Locke için son çözümlemede bir tür hipotezdir.

Magee. Locke'un dünya resminin genel bir taslağı için epeyce bir malzeme oluşturmuş bulunuyoruz. Daha fazla ilerlemeden bir an için, resmin unsurlarını birleştirmek amacıyla biraz soluklanma ihtiyacı duyuyorum. Locke deneyimlediğimiz dünyanın temelde iki farklı kendilik türünden, yani zihinlerden ve maddî nesnelerden oluştuğunu düşünü-

yordu. Biz her iki durumda da bunların kendi içsel doğalarında ne olduklarını aslâ bilemeyiz: Onlar kendi aslî doğalarında bizim için hep sır dolu kalırlar. Fakat biz onların ne yaptıklarının, nasıl davrandıklarının dolayımsız bilgisine sahip oluruz; onlara ilişkin olarak sahip olduğumuz böylesi dolayımsız bilgi şu şekilde oluşur: Maddî nesnelerin yaptıkları şeylerden biri zihinleri etkilemektir. Onlar bunu zihinlere, algılayan öznelere, yani bizlere bu maddî nesnelerle ilgili idelerimizi çeşitli şekillerde veren duyular yoluyla yapar ve bizler de, bu idelerden hareketle söz konusu nesnelerden meydana gelen dünya konsepsiyonumuzu veya kavrayışımızı inşa ederiz. Nesneleri temelde iki farklı türden özelliklere sahip şeyler diye algılarız. Buna göre, nesnelerin özsel veya türsel olarak mekanik olup, nesneyi kendisinde, yani bir gözlemci tarafından algılanıp algılanmadığına hiç bakılmaksızın karakterize eden birincil nitelikler vardır; bunlar maddenin nihaî bileşenlerinin nesnel karakteristikleridirler. Matematiksel bilimler nesneleri işte bu boyutlarıyla ele alırlar. Ve bir de, belli bir dereceye kadar gözlemciye bağlı olan ve, algılayan hiçbir öznenin olmaması durumunda, idrak ettiğimiz şekliyle varolamayan ikincil nitelikler vardır. Onlarda, niceliğin tersine, gündelik anlamı içinde "nitelik"le ilgili çok daha fazla şey vardır.

Hiç daha fazla ileri gitmeden, buna benzer bir dünya görüşünün Locke'un yaşadığı yüzyıldan günümüze kadar Batı biliminin temelinde olduğu, sanıyorum, haklı olarak söylenebilir. Ve yine, sağduyunun gündelik dünya görüşü dediğimiz şeyin de buna çok benzediği kanaatindeyim.

Şimdi, Locke için çok büyük bir önem taşımasına, ve hatta günümüz filozoflarından pek çoğu için bundan daha bile büyük bir önem arzetmesine rağmen, kendisinden henüz hiç söz etmediğimiz bir şeye, yani dile geçmek istiyorum. Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme]'si dört kitap hâlinde yazılmıştır ve bunlardan birisinin tamamı sözcüklerin kullanımı konusuna ayrılmıştır. Locke'un düşüncesine göre, dil deneyimimize nasıl dahil olur veya dil deneyimimizle ve dünyaya dair bilgimizle nasıl bir ilişki içinde bulunmaktadır?

Ayers. İzninizle, önce özetinizi bazı yerlerde değerlendirip, en azından bir noktada tashih etmek istiyorum. Zira özetiniz Locke'un gerçekte olduğundan daha az tutarlı görünmesine yol açıyor. Onun dünyanın madde ve zihinlerden meydana geldiğini düşünme eğiliminde olduğu doğrudur, bununla birlikte Locke'un, bunlardan ne biri ne de diğerinin doğasını bilmediğimiz için, bizim dünyanın madde ve zihinlerden mey-

dana geldiğinden bile emin olamayacağımızı söyleyecek kadar tutarlı olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla, o materyalizmin doğru olması ve biz düşünen şeylerin, nasıl işlediğimiz hakkında hiçbir fikrimiz olmasa bile, gerçekte hayli karmaşık ve gelişmiş makinalar olmamız ihtimalini kabul etmeye fazlasıyla hazırdır. O, Descartes'ın bize izafe ettiği türden maddî olmayan, doğal olarak ölümsüz ruhun olmaması ihtimalini kabul etmede bir sakınca görmez.

Magee. Onun bununla ilgili, hayret verici olup kendisinden mutlaka söz edilmesi gereken –bugün de ilk kullanıldığı zamanki kadar ağırlığı olan– bir argümanı olduğu için, beni bu noktaya çekmiş olmanızdan, doğrusunu isterseniz, pek memnunum. O şu iki şeyden birinin biz insan varlıkları için doğru olması gerektiğini, ama her ikisinin de bizim tarafımızdan anlaşılır ve kabul edilir olmasının imkânsız göründüğünü söyler: Bizlerin ya düşünen ve duyguları olan maddî nesneler olmamız gerekir ya da bizde düşünen, duyguları olup, bedenimiz olan maddî cisimle eşsiz bir ilişki içinde bulunan bir şey olmalıdır. Durumuzu bu alternatiflerin ışığında ta esastan başlayarak sistematik bir biçimde düşündüğümüzde, onlardan her ikisi de baştan sona saçma ve kabul edilemez görünür. Ama yine de birinin doğru olması gerekmektedir. Sizi bilmem, ama ben bununla ikna oldum. Locke'un haklı olduğu kanaatindeyim.

Ayers. Evet, argüman öylesine güçlüdür ki, insan Locke'un başka yerlerde hiçin düalizmin muhtemelen doğru olduğunu söylediğini merak eder. O "muhtemelen"i asla haklılandırmaz.

Magee. Biraz önce yapmaya teşebbüs ettiğim gibi, isterseniz gelin şimdi dil konusuna geçelim. Locke'un dil görüşü dünyaya ilişkin bilgimiz konusundaki görüşleriyle nasıl uyuşur?

Ayers. Dil üzerine olan kitap gerçekte bilginin bütün alanlarında yapılan sınıflamayla ve bir sınıflamayı iyi bir sınıflama yapan koşullarla ilgili bir kitaptır. En ilginç kısım da, benim düşünceme göre, doğal dünyanın sınıflandırılmasıyla ilgilidir. Locke'un burada yapmak istediği şey, dünyanın doğal türlerden meydana geldiği ve bilimin tek tek her doğal türü tespit edip, onun doğasını az ya da çok ayrı olarak incelemekle ilgili bir konu olduğu şeklindeki Aristotelesçi görüşü çürütmek ve değiştirmektir. Aristotelesçi modele göre, bilim adamı tek tek atların, ineklerin, köpeklerin ve kedilerin, vb., özünü ya da doğasını araştır-

mak durumundadır. Bu doğal türler, aralarındaki keskin bölünmelerle birlikte, oradadır.

Magee. Aristoteles'e göre, doğal türlerin dünyada kendi başlarına gerçek bir varoluşları vardır ve biz insan varlıklarının yaptığı şey, bu türlerin ne olduklarını keşfetmek ve onlarla ilgili gözlemler yapmaktır.

Ayers. Evet. Locke bu görüşü, elbette, reddetmek ister ve onun reddiyesinin sınıflamanın ilkeleri açısından birtakım içerimleri vardır.

Magee. "Elbette" diyorsunuz demesine de, bunu daha önce hiç düşünmemiş olan biri "elbette"nin doğru ve yerinde kullanımını hemen göremeyebilir. Böyle bir kimse pekâla kalkıp da, "Fakat orada, dünyada kesinlikle atlar, inekler, köpekler ve kediler var. Bu kategoriler kendi başlarına gerçekten varolurlar. Biz onları icad etmiyoruz. Yaptığımız herşey onlara bir ad vermekten ibarettir" diyebilir.

Ayers. "Elbette" vurgusu daha önce geçenlerden veya söylenmiş olanlardan çıkıyor. Daha küçük sistemlerden meydana gelen büyük bir mekanik sistem olarak dünya telakkisi söz konusu olduğunda, köpekler ve kediler, hepsi de fiziğin temel yasalarına göre işleyen küçük makinelerdir, öyle ki en temel düzeyde köpeklerin ayrı bir doğası ve kedilerin müstakil bir özü yoktur. Yapı bakımından farklılıklar olsa da, "doğa" gerçekte aynıdır –doğanın yasaları bir ve özdeştir. Söz konusu dünya görüşü temele alındığında, Locke çok anlaşılır olarak unsurları türler olan doğal bölünmelerin var olmadığı sonucuna varmıştır. Gözlem düzeyinde benzerlikler vardır ve bu benzerlikler bizim dünyayı haklı olarak türlere veya nevilere bölmemize neden olur. Ama bölme son çözümlemede, doğa tarafından verilmiş bir şey olmayıp, bizim tarafımızdan yapılır. Aristotelesçi için, bizim tespit edip adlandırdığımız doğal türler arasında doğal bölünmeler vardır. Oysa Locke için bölmeyi yapan *biziz*, öyle ki şeylere verdiğimiz "altın", "su", "at", "köpek" benzeri isimler son çözümlemede bizim tarafımızdan keyfî olarak tanımlanır.

Magee. Öyleyse Locke'a göre, doğal türler, Aristoteles'in tam tersine, var değildir. Böylesi bütün kategoriler insan eseridir.

Ayers. Evet. Bununla birlikte, Locke yine de bu kategorilerin doğaya ilişkin daha sıkı ve yakın gözleme, genelde olduğundan daha çok dayanması gerektiğini düşünüyordu. Onun projesi ve argümanı, onyedinci yüzyıldaki bilim dilini ıslah edip geliştirme büyük hareketinin bir

parçasıydı. Nitekim, o iyi bir sınıflamanın koşullarını bu amaçla tekrar tekrar sıralamıştır. İyi bir sınıflamaya yalnızca dikkatli gözlem ve titiz deneyden sonra varılır, ve kendisini uygun kullanım uğruna çok hantal hâle getirmek bir yana, makûl ve kabul edilebilir olduğu sürece, küçük farklılıkları hesaba katar. İyi bir sınıflama gereksiz bir biçimde yerleşik kullanımdan yola çıkmaz; sabit ve değişmez bırakılıp, onun üzerinde ilgili herkes tarafından uzlaşmaya varılır –ki burası çok önemlidir. Locke'un reddettiği şey mutlak olarak doğal sınıflama düşüncesidir –yani, bizim her tür uzlaşımsallığı ve dolayısıyla keyfîliği dışta bırakabilmemiz mümkün değildir. Sınıflama baştan sona pragmatik bir iştir.

Magee. Fakat o bu durumda zihinlerle doğal nesneler arasındaki ayırım için ne diyecektir? Onun bu bağlamda vurgulamak istediği husus, ayırımın kesinlikle doğal düzen için temel ve vazgeçilmez olduğu değil midir? Ve bu da ayırımı, sadece bizim tarafımızdan dil yoluyla ortaya konmuş bir ayırım değil de, doğal türlerle ilgili bir ayırım hâline getirmeyecek midir?

Ayers. Düalizmin doğru olması durumunda, o zaman eminim ki zihin-madde ayırımının türsel bir ayırım olacağını o da kabul etmiş olacaktı. Onun hücum ettiği türler, hepsi de maddî olan Aristotelesçi türlerdi. Aristotelesçi felsefede Descartes'ın maddî olmayan tözüne benzer hiçbir şey yoktur.

Magee. Zihin-madde ayırımı başka önemli bir soruya daha yol açar. Locke eğer, bizim cisimlerimiz de dahil olmak üzere, bütün bedenlerin içsel doğaları itibariyle bizim için bilinemez olduğunu, zihinlerin de aynı ölçüde gizemli olduklarını düşünüyorsa, onun kişisel özdeşlikle ilgili görüşü nedir?

Ayers. Kişisel özdeşlikle ilgili tartışma *Deneme*'nin en özgün ve ilginç kısımlarından biridir. O Descartes'la, benim kendimin düşünen bir şey olduğumu bilmekle birlikte, bir şeyin düşünebilmek için hangi doğaya sahip olduğunu bilmemem nedeniyle, doğamı veya özümü bilmediğimi savunuyordu. Descartes'ın izleyicileri kişisel özdeşliği açıklıyor olmasının, görüşleri lehine oldukça güçlü bir delil olduğunu iddia ettiler. Onların gözünde bir kişinin hayattayken bile özdeşliği, madde sürekli bir akış içinde bulunduğundan, beden tarafından belirlenemezdi. Bu nedenle, onun ruhun özdeşliği tarafından belirlenmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bir ve aynı ruh ölümden sonra varolabilir –onlar gerçekten de ruhun doğası gereği aynı zamanda yok edilemez olmasının,

onun yer kaplamaması ve maddî olmamasının bir sonucu olduğunu savundular. Dolayısıyla, yeniden dirilişte kişisel özdeşlik bir ve aynı ruhla gerçekleşir. Locke ise farklı bir mütalaadan, söz konusu ölümsüzlüğün *kişisel* ölümsüzlük olması gerektiği değerlendirmesinden yola çıkmıştır. Ölümsüzlüğün bütün anlamı veya gerçek manâsı, açıkça ifade edildiğinde, ödül ve cezadır. Fakat ahiret hayatında cezalandırılacak olan varlık yeryüzündeki yaşamı sırasında yapmış olduğu şeylerin bilincinde olmadığı zaman, Locke cezanın anlamını bütünüyle yitireceğini düşünmüştür.

Magee. Herhâlde bu, farklı veya başka bir kimsenin cezalandırılmasına eşdeğer olurdu.

Ayers. Çok doğru. Maddî olmayan ölümsüz ruh diye bir şeyin varolduğunu kabul ettiğinizi varsayın; yeryüzünde yapmış olduklarınızın karşılığını veya cezasını gördüğünüzü teslim ettiğimizi de farzedin. Söz konusu ruhun dünya üzerinde olup bitenleri hiçbir şekilde anımsamaması durumunda, ölümsüzlük şöyle ya da böyle hiçbir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, Locke'un görüşünde esas önemli olan şey, varoluşu öngörülen ölümsüz ruh değil fakat, doğal temeli her ne olursa olsun, bilinçtir, bilincin birliğidir.

Magee. Ve de bilincin sürekliliği.

Ayers. Tabiî, bilincin sürekliliği, yani bireyin geçmişine dair bilinçliliği. Bu yaşamda esas önemli olan hiç kuşku yok ki, öte dünyada cezalandırılacak olanın kişinin kendisi olacağı düşüncesidir.

Magee. Öyleyse, Locke için kişisel özdeşliğin anahtarı bellektir: Benim kendi içimde beni olduğum kişi yapan kişisel tarihimin yaşayan bilincini taşıdığım olgusu başka herşeyden biraz daha fazla ve önemli bir şeydir.

Ayers. Evet. Locke belleğin belli bir türden tözsel temele sahip olacağından kuşku duymaz veya belleğin tözsel bir temeli olmasını reddetmez. Ne var ki, onun özellikle vurguladığı husus bizim bu temelin ne olduğunu bilmediğimiz hususudur. Gerçekte onun argümanının baştan sona esas amacı ruhun ölümsüzlüğüne, kendi dogmatizm karşıtlığına halel getirmeden, ve Kartezyenlerin, bilgisine sahip olabileceğimiz bir şey olarak, maddî olmayan ruhunu kabul etmeden, izin vermek veya imkân sağlamaktır. Ama onun teorisini bugün bile bu kadar ilginç ve önemli kılan şey, bu teorinin kesintiye uğrasa dahi, bağlantılı olan bir

bilinç akıntısından meydana gelen benlik idesini Avrupa düşüncesine sokmuş olmasıdır. Ortodoksiyi o zamanlar şaşkına çeviren bu görüş, bizim kendimizi düşünme tarzımızın o günden bu yana güçlü bir bileşeni olmuştur.

Magee. Bu tartışma için hazırladığım girişte Locke'un politika felsefesinin, gerek onun yaşadığı zamanda ve gerekse o zamandan beri yapmış olduğu büyük etkiden söz ettim –gerçekten de onun Locke'tan bu yana etkili olmamış olduğu bir zaman hiç olmamıştır. Bu nedenle, onunla ilgili bir şeyler söylemeden, Locke'a ilişkin tartışmaya son verip Berkeley'den söz etmeye geçmek istemiyorum. Locke'un politika felsefesiyle onun genel felsefesinin bizim ele aldığımız şekliyle özü arasındaki ilişkinin belli başlı noktaları nelerdir?

Ayers. Locke bu bağlamda, etiğin (politika yalnızca, onu meşgul etmiş olan etiğin bir parçasıdır) *a priori* bir bilim olduğu ilginç düşüncesini benimsemiştir.

Magee. Bununla ne anlatmak istediğinizi açıklarsanız, sanıyorum çok iyi olur.

Ayers. Etik, tıpkı geometri gibi, deneyime hiç başvurmadan icra edilen bir bilimdir. Locke geometri yorumunu benzeri bütün bilimleri kapsayacak şekilde genişletmişti. Onların temel kavramları, gerçekliğe tekabül etmelerine gerek duyulmadan, serbestçe inşa edilebilir. Aynı şey bir doğa bilimi için geçerli değildir. Locke için bir tek boynuzlu at veya insan başlı at kavramında, tam tamına gerçekte böyle bir şey var olmadığı için, fazlasıyla uygunsuz veya hatalı bir şeyler vardır. Ama biz geometrik bir şeklin kavramını, böyle bir şekil yeryüzünde hiç varolmamış olsa dahi, çok doğru olarak ve yerinde oluşturabilir ve onunla ilgili akıl yürütebiliriz. Dolayısıyla, biz belli bir eylem veya politik anayasa düşüncesini de, yine aynı şekilde böyle bir eylem şimdiye kadar hiç hayata geçirilmemiş veya hiçbir devlet şimdiye kadar tam olarak böyle yönetilmemiş olsa da, doğrulukla oluşturabiliriz. İşte bu analoji Locke'a yarı geometrik bir etik teorinin mümkün olduğunu düşünme cesareti vermiştir.

Magee. Onun etik teorisi nasıl şekil almıştır? Söz gelimi, onun aksiyomları nelerdir?

Ayers. Locke'un teorisinin ilk ilkeleri haklı olarak, korkarım ki hayli arkaik ilkeler gibi görülebilir. O bir yasa olmadan yükümlülük,

yasa ihlâllerini cezalandırma hem hakkına ve hem de gücüne sahip olan bir yasa koyucu olmadan da yasa veya hukuk olamayacağına inanıyordu. Bu rolü insanî ya da pozitif hukuk söz konusu olduğunda meşru bir yönetici veya hükümet gerçekleştirir. Bu türden bir yükümlülük yorumundaki iyi bilinen mantıksal boşluk veya yarıkların ayrıntısına girmeyeceğim. (Kısaca söylendiğinde, Tanrı da dahil olmak üzere, hiçbir yasakoyucu kendi yasa koyma hakkını emredemeyeceği için, en azından bir yükümlülük, Tanrı'nın irâdesine itaat etme yükümlülüğü bir yasakoyucunun irâdesinden bağımsızdır.) Ama işte bu arkaik çerçeve içinde, sezgisel açıdan anlamlı olan ahlâkî ve politik ilkeler bulunduğu düşüncesi, yönetenin ve yönetilenin hak ve ödevlerine ilişkin bir analizde oldukça ikna edici bir biçimde geliştirilir. Ünlü bir örnek, her ne kadar tamamen Locke'a ait olmasa da, onun mülkiyet kurumunun *a priori* nüvesiyle ilgili yorumudur. Bizim, her tür insanî yasadan önce, kendi emeğimizin ürününe, onu kullanabildiğimiz sürece sahib olma hakkımız vardır. Bir meyveyi yemek üzere topladığımda, hiç kimseyi bundan yoksun bırakmıyorsam, o zaman bu meyveye sahip olma hakkım var demektir. Onu benden alan biri benim emeğimi çalmaktadır. Locke'un apaçık ve geometrinin bir teoremiyle kıyaslanabilir bir ilke olarak gördüğü ilke türü budur.

Magee. Benim Locke'un politika felsefesinde en çok beğendiğim şey, onun açık tolerans çağrısıdır. Ve Locke'un tolerans için geliştirdiği argümanların en azından biri kendi epistemolojisine dayanır. Locke'un serimi bir noktada, nitekim şu olağanüstü güzel cümleleri ihtiva eder: "Çünkü inandığı herşeyin doğruluğunun veya mahkûm ettiği herşeyin yanlışlığının tartışılmaz deliline sahip olan; ya da kendisinin veya başka insanların kanaatlerini baştan aşağı incelemiş olduğunu söyleyebilen insan nerededir? İçinde bulunduğumuz bu fâni eylem ve körlük hâlinde, bırakınız çoğunluk oldukça zayıf temelleri, hiç bilgi olmadan inanma zorunluluğu, bizi başkalarını bir şeylere zorlamak yerine, kendimizi şekillendirmede aceleci ve dikkatli olmaya sevketmelidir."

Ayers. Locke'un epistemolojisiyle özellikle dinî tolerans konusundaki görüşleri arasında önemli bir bağlantı vardır. Onun bilgi görüşü, sizin de belirttiğiniz üzere, bireyci bir bilgi görüşüdür. Bilmeyi başka hiç kimse benim için yapamaz. Ödünç alınmış kanaat yerine bilgiye sahip olmak için, şeyleri kendi başıma bizatihi kendim için düşünmem gerekir. Birçok pratik amaç açısından kanaatler veya ikinci elden malûmatlar ihtiyaç duyduğumuz veya zaman bulabildiğimiz kadarıyla zaten

fiilen vardır, ama hayatla ilgili, ahlâkî ve dinî meseleler benzeri gerçekten önemli konular gündeme geldiğinde, Locke insanların şeyleri mümkün olduğu ölçüde kendileri için düşünmeye zaman ayırmaları gerektiğini düşünüyordu. Bu görüşü, bütün bunları hayata geçirmenin ne kadar güç olduğuyla ilgili oldukça güçlü bir duyguyla eşleştirerek kabul ettiğinizde, en azından belli alanlarda hoşgörülü bir toplum için, açıktır ki gerekli temelleri hazırlamış olursunuz.

Magee. Hiç kuşku yok ki, söz konusu tolerans türünü muhakkak addetme veya olmuş bitmiş sayma tehlikesi içinde bulunuyoruz, ama bunu yapma konumunda olmamızdan en azından Locke sorumlu değildir. Gerekli hoşgörü ortamı Locke'un zamanında yaratılmış olmadığı gibi, dünyanın pek çok yerinde bugün de sağlanmış değildir.

Locke'a ilişkin tartışmamıza son vermezden önce, onun felsefeye yaptığı kalıcı katkının mahiyeti konusunda genel bir değerlendirme yapmanızı isteyebilir miyim? Ya da bu çok geniş bir konuysa eğer, onun felsefeye yaptığını düşündüğünüz en önemli katkıyı söyleyebilir misiniz?

Ayers. O, başta da işaret etmiş olduğunuz üzere, insanlara modern bilimi anlamlı kılma imkânı sağlayan, tarihsel bakımdan büyük öneme haiz bir çerçeve ve dünyaya bakmanın, bilmediğimiz çok şey bulunduğunu gösteren bir yolunu sağlamıştır. Bilimin spekülatif doğasını tanımamızda, Locke'un önemli bir rolü olmuştur. Onun açıktır ki yeterince dikkate alınmamış olan başka bir etkisinden daha söz etmek mümkündür. Argümanlarından bazıları, söz gelimi onun duyular yoluyla kazandığımız bilginin gerçekte yalnızca şeylerin bize etki etme güçlerinin bilgisi olduğu kuvvetle ifade olunmuş iddiası, Locke'unkinden oldukça farklı bir dünya görüşüne erişmeyi amaçlayan Berkeley'in kendisi gibi bazı filozoflar için gerekli teçhizat ve malzemeyi tedarik etmiştir. İşte bu filozoflar temel kabuller; idealizm veya aşırı kuşkuculuğun, ama her halükârda Locke'un felsefesinden oldukça farklı türden felsefelerin temelleri olarak gördükleri şeyleri kendi kişisel amaçları için kullanabilme imkânı bulmuşlardır. Ben kısmen Locke'un idealist felsefeye doğru olan yönelimden önce gelen son büyük realist olması dolayısıyla, onun bize söyleyecek halâ çok şeyi olduğu kanaatindeyim. (Kendi adıma idealist felsefede temelden yanlış olan bir şeyler bulunduğuna inanıyorum.) Hem neyin ve neden dolayı yanlış geliştiğini analiz etmek ve hem de, unutmuş olduğumuz noktaları tespit edip, anti-realist felsefelerin uzun süreli hâkimiyeti nedeniyle yitirmiş olduğumuz noktaları öğren-

mek, kaybettiğimiz vukufları yeniden kazanmak için, bir tür pre-idealist realist olarak Locke'a geri gitmenin çok değerli olduğu düşüncesindeyim.

Magee. Benim, bir Locke uzmanı olmadığım için, daha genel bir perspektif ortaya koymama herhâlde izin verilir. Locke modern empirizmin kurucu babası, ve daha özel olarak da, modern felsefenin İngilizce konuşan dünyadaki başat geleneğinin kurucusu diye görülür. O Fransız düşüncesine onsekizinci yüzyılda çok güçlü bir etki yapmıştır –Voltaire hayatının büyük bir kısmını Locke ve Newton'un düşüncelerini yaymaya adamıştı. *The Encyclopedia of Philosophy* [Felsefe Ansiklopedisi] bu etkiyle ilgili olarak şöyle yazar: "Voltaire, Montesquieu ve Fransız Ansiklopedistleri Locke'ta onlara Fransız Devrimi'yle sonuçlanan düşünceleri önerme ve geliştirme imkânı veren felsefî, politik, eğitimsel ve ahlâkî temeli buldular. Amerika'da ise onun Jonathan Edwards, Hamilton ve Jefferson üzerindeki etkisi kesin sonuçlu oldu." Locke'un hak ettiği oranda büyük etkinin kendisine nasip olmuş olduğu başka büyük bir filozof düşünemiyorum. Onun eseri ve düşünceleri bugün de felsefe eğitiminde uygulanan temel müfredatın halâ önemli bir bölümünü işgal etmektedir. O, politik öneminden dolayı, tarihçiler tarafından da çokça araştırma konusu yapılmıştır.

Fakat şimdi, gelin artık Berkeley'e geçelim. Geçiş, Berkeley herşeyden çok Locke'un kabul etmiş olduğu bir şeyi, yani maddî töze beslenen inancı reddetmiş olduğu için, bir anlamda çok kolaydır. Dolayısıyla, Berkeley, yaptığı başkaca şeyler yanında, Locke'a karşı çıkmaktadır. Onun oldukça büyük bir önem taşıyan mantıksal dayanağı da, deneyimdeki hiçbir şeyin bize deneyim olmayan bir şeyin varoluşunu çıkarsamak için asla bir teminat sağlayamayacağı olgusu veya iddiasıdır. Berkeley, benim kendi kendisinin farkında olan bilinçli bir varlık olarak varolduğumu, ve de bilinç içeriklerimi, bunlar her ne olursa olsunlar, en doğrudan ve dolayımsız deneyimle bildiğim konusunda Descartes ile tam bir uyuşma içindedir; ne var ki, o bizim bu deneyimlerden bazılarına sahip olmamıza neden olan girilmez, deneyimlenemez kavramsallaştırılamaz maddî nesnelerin dış dünyada, "orada"ki varoluşunu, buradan hareketle öne sürerken hiçbir şekilde haklı kılınamayacağımızı iddia etmiştir; ve biz, bu maddî nesnelerin varoluşuyla ilgili iddialarda bulunduğumuz zaman, ona göre, söylemekte olduğumuz şeylerin dahi ne olduğunu gerçekte bilemeyiz. Bilebileceğimiz herşey deneyimlerin ve deneyimleyen öznelerin varolduğudur.

Ayers. Berkeley'i serimleme veya ortaya koyma tarzınız onun bir septik gibi görünmesine yol açıyor, halbuki Berkeley felsefesinin septisizm düşmanı bir felsefe olduğunu, ve ne duyuların verilerinden ne de bu verilerden sorumlu olan bir şeyin orada varolduğundan hiçbir şekilde kuşku duymadığını büyük bir güçle iddia etmiştir. Onun iddiası orada varolanın ne madde, ne de maddî olduğuydu. O dünyadaki en temel ve tözsel şeylerin ve yegâne gerçek faillerin tinler –sonsuz ruh ve yaratılmış sonlu ruhlar– olduğunu öne sürmek istiyordu.

Magee. *Sizin* Berkeley'i takdim etme tarzınız ise, Berkeley'in sanki o temel amacı bir şeyi reddetmek değil de, bir şeyi, yani "hakikî" gerçekliğin ve bu gerçekliğin bütününün tinsel olduğunu olumlamak olan biri gibi görünmesine neden oluyor.

Ayers. Duyusal dünya gerçekliğin bir parçasıdır, fakat ona oldukça önemsiz, ikincil bir rol verilir. Duyusal dünya varolur, hatta o duyusal dünyanın *gerçek* olduğunu iddia eder, ne var ki o ikinci sınıf, zihne bağımlı, tözsel olmayan, atıl bir varlık türü olmak durumundadır. Berkeley'i harekete geçiren motif temelde teolojik bir motifti. Ona göre, Locke ve Descartes gibi filozoflar maddî dünyayı neredeyse bir tür Tanrı'ya dönüştürmüşlerdi. Onlar maddeyi, her ne kadar başlangıçta Tanrı tarafından yaratılmış olsa da, kendine ait bir doğası ve varlığı olan bir şey olarak açıkladılar. Berkeley onların maddî dünyalarının, Tanrı'nın tatile çıkması durumunda bile, tik tak etmeye devam edecek olan büyük bir saate benzediğini düşündü. Bu Berkeley için özde ateizmdi, Tanrı'ya rakip koşmaktı. Ondan önce birçok filozof materyalizmin ateizmin kaynağı olduğunu hissetmiş ve maddeye ruha bütünüyle eşit bir konum veren her görüşe saldırmışlardı. İngiltere'de kendilerine Cambridge Platoncuları adı verilen bir grup, materyalist tehdite, ruhun maddeden daha yüksek bir ontolojik basamakta olduğu bir varlık zinciri ya da merdiveni yoluyla karşı koymaya çalıştı. Berkeley, maddeyi ve maddenin bizatihi kendi doğasını zihne bağımlı hâle getirmek suretiyle tabloyu tamamen tersine çevirme düşüncesine sahip olan muhtemelen ilk kişiydi. O, Locke'un bize göründüğü şekliyle dünya ve bizzat kendisinde dünya arasındaki ayırımını alır ve kendisinde dünyayı bir bütün olarak ortadan kaldırır. Geride kalan herşey, "zihinlerimizde" kendisine Tanrı tarafından neden olunan, göründüğü şekliyle dünyadır. O sıradan insan için önem arzeden herhangi bir şeyin varoluşunu yadsımadığını öne sürer. Yalnızca, filozofların ona göre hakikaten yoldan çıkmış olan bir yapımını reddetmektedir.

Magee. Benim Berkeley'in haklı olabileceğine dair açığa vurulmamış bir duygum var. En azından, onun söyledikleri bana birçok insanın fiilen düşünme ve konuşma tarzıyla uyuşuyor gibi görünmektedir. Sıradan bir insana "Bu eldivenin varolduğunu nasıl biliyorsun?" diye sorulursa, o "Eldiven işte burada, onu elimde tutuyorum, ona bakıyorum, onu parmaklarıma geçirebilir, derisini koklayabilir, rengine bakabilirim –o işte tam burda, isterseniz siz de bakabilir, kendiniz için duyumlayabilirsiniz" der. Başka bir deyişle, o eldiveni onun gözlemlenebilir karakteristiklerinin bir toplamı olarak görmektedir. O "kendi içinde varolan özsel eldiveni", bu karakteristikleri taşıyan bilinemez, kavramsallaştırılamaz bir dayanak olarak düşünmez. Böyle bir düşünce, eminim ki, birçok insanın aklından hiç geçmemiştir –ve bunu anlamanın onlar için olağanüstü güç olduğu kanaatindeyim. O sanıyorum temelde, yalnızca filozofların ve onları konu edinen araştırmacıların aklına düşer. Dolayısıyla, Berkeley görüşünün sağduyuya uygun düştüğünü söylerken, onun hakikati söylediğini düşündüğünü, her ne kadar bu onun görüşünün doğru olduğunu söylemek olmasa da, söylemem gerekir. Birine "Bu eldivenin varolduğunu nasıl biliyorsun?" diye sorduğumuzda, onun eldivenle ilgili olarak gözlemlenebilir şeyleri saydıktan sonra, *eldiven için muhtemelen başka ne söylenebileceğini birçok durumda bilmediğini* –onun gözünde bütün bu gözlemlenebilen şeylerin eldiven olduğunu– kabul etmiyor musunuz? Ve onların gerçekte eldiven oldukları, Berkeley'in ana tezini meydana getirir.

Ayers. Dünyaya ilişkin teknik görüşler yavaş yavaş –ya da hatta büyük bir hızla– düşünme ve konuşma tarzımızda cisimleştiği için, sıradan insanın bu gibi durumlarda ne düşündüğüyle ilgili bir tez veya argüman geliştirmek hiç de kolay değildir. Söz gelimi, bizim bir anlamda beyinlerimizle düşündüğümüz fikri ortalama insanın düşünce görüşünün bugün ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir, ama bu hep böyle değildi. Yine de, zekî bir insan varlığının, bir filozof olmadıkça, bir eldiven ya da topak altın söz konusu olduğunda, varolan herşeyin onun duyusal nitelikleri olduğunu varsayması bana hiç muhtemel gibi görünmemektedir. Madde ya da malzemeyle ilişkili olmuş olanlardan en az aydınlanmış olanları için dahi, bir topak altın, duyusal nitelikleri kadar, güçleri ve bir "doğa"sı olan bir şeydir. Altın gibi bir şeyin bütün nitelik ve güçlerinin birlikli bir açıklaması, onun bilinmeyen "töz"ü veya "dayanağı" olması gerektiği önkabulüne ulaşmak muhtemelen felsefî bir başarıydı; fakat bunun da, altını müstakil bir tözsel şey olarak görürken çok doğal

bir tarzda ve alışılmış bir biçimde yaptığımız bir kabul olduğu, görmüş olduğumuz üzere, Locke'un oldukça anlaşılır bir görüşüydü. "Sağduyu" temeli üzerinde gerçekleştirilen felsefî ilerleme, Locke'a göre, bu türden şeylerin "töz"ünün ne olduğuyla ilgili, son çözümlemede yetersiz olsa da, özgül bir hipotezle, bu tözün mekanik bir yapısı olan katı madde olduğu hipoteziyle birlikte vuku buldu. Ne var ki, mekanik hipotezin kendisi renklerin, kokuların ve benzerlerinin şeylerin aslî, özsel özellikleri olduğunu yadsıdığı için, "sağduyu"yla kesin olarak çatışmaya düştü. İşte bu durum Berkeley'e kesinlikle bir silah sağlamıştır; nitekim, Berkeley'in birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki ayırıma yönelttiği saldırı, bir şeyin bütün özniteliklerinin, renkler ve kokular kadar duyuya-göreli veya zihne bağımlı oldukları tezi ya da argümanının merkezinde bulunur. Ama söz konusu genel sonuç beni en azından sağduyu düzeyinde etkilemez –ki bu onun argümanının felsefî düzeyde güçsüz olduğu anlamına gelmemektedir.

Magee. Berkeley bağımsız madde diye bir şeyin olmadığına inanıyorsa, bilimin (çok yakından izlediği) başarısını nasıl açıklar? Gerçekten de, bilim madde var değilse, nasıl söz konusu olabilir?

Ayers. Berkeley bilimin başarısını kendisinin Locke'tan daha iyi açıklayabildiğini düşündü. Locke'un mevcut en iyi bilimin ters kare yasası benzeri kaba olgularla son bulduğu endişesine düştüğü yerde, Berkeley için *bütün* yasalar, doğaları gereği yalnızca kaba olgulardır. Onlar sadece Tanrı'nın bizi idelerle etkilediği düzene tekabül ederler. İdelerimizin bu düzenli dizilişinin, Berkeley'in dille kurulan bir analoji yoluyla açıkladığı, özgül bir ilâhî amacı vardır. Tanrı deyim yerindeyse bizi olacak olanla ilgili olarak bilgilendirmektedir. Bir görsel ateş duyumuna sahip olursam, o zaman elimin, onu uzattığım takdirde, yanacağını bilirim. Tanrı'nın bize aşıladığı ideler böylesi bir düzene sahip olmasaydılar, bizim için bütünüyle yararsız olacaklardı. Olmadıklarına göre, bize amaçlı bir biçimde eylememize imkân vererek, bir de ahlâkî yaşamı mümkün kılarlar.

Magee. Öyleyse, Berkeley'in bütünsel gerçeklik görüşü şöyle özetlenebilir: Tanrı olan sonsuz bir ruh vardır. Birçok da sonlu ruh vardır kı, bunlar da bizleriz. Bizi Tanrı meydana getirmiştir ve o bizimle dünya aracılığıyla iletişim kurmaktadır. Bize sahip olduğumuz bütünü deneyimleri veren Tanrı'dır. Dolayısıyla, bizim dünya adını verdiğimiz varlık, Tanrı'nın bizimle iletişim kurduğu dildir; dünyanın akılla anlaşıla-

bilir düzenlilikleri –bilimin yasaları, deneyimimizde cisimleşmiş olduklarını gördüğümüz matematiksel denklemler– ise bu dilin gramer ve sentaksı, insan zihinleriyle kurulan ilâhî iletişimin yapısıdır.

Ayers. Maddenin varoluşunu öne sürmeye de hiçbir şekilde ihtiyaç yoktur. Madde hiçbir işe yaramaz.

Magee. Bütün gerçeklik bu anlamda zihinsel ise, Berkeley seçtiğimi algılayamam olgusunu nasıl açıklar? Şunu söylemek istiyorum: Şimdi gözlerimi kapar ve sonra yeniden açacak olursam, önümdeki masayı görürüm. Ve onu görmemeyi seçemem. Söz gelimi, bir kanapeyi veya boş mekânı görmeme gibi bir tercihim olamaz. Ama algı zihne-bağımlıysa eğer, niçin olmasın? Locke ve diğerleri "orada algılanmadan bağımsız olarak *var olan* bir masa olduğu ve sizi onu algılayacak şekilde etkilediği için, böyle bir tercihiniz olamaz" dediler. Ama Berkeley bunu söyleyemez. Onun açıklaması nedir?

Ayers. Evet, bizce algılanmadan bağımsız olarak *varolan* fizikî bir nesne, bir anlamda, yani bizim zihinlerimizde, koşullar uygun olduğu takdirde ve zaman –kabaca söylendiğinde, doğru yöne baktığımız her seferinde– masaya benzeyen belirli ideler meydana getirme ilâhî niyetiyle birlikte, Tanrı'nın zihninde bir masa idesi olması bakımından, vardır. Dolayısıyla, "gerçek şey" hem idelerimizin düzeni ve hem de Tanrı'nın zihninde söz konusu düzenin temeli olarak varolan aracılığıyla açıklanır. Bazı eleştirmenler idelerimizin mevcut düzeninden söz konusu düzenin bir temeli olarak Tanrı'nın zihnine atlamanın Berkeley'i, realistin kendisi kadar, septik argüman ve saldırının hedefi hâline getirdiğini düşündüler. Fakat idelerimizden bir dış nedene yapılacak çıkarımda, Berkeley için özü itibariyle problematik hiçbir şey yoktur. Berkeley'in esas önem atfettiği husus, söz konusu nedene ilişkin olarak, dış nedenin madde olduğu tutarsız ve kendi kendisiyle çelişik masalından daha anlamlı olacak bir açıklama getirmektir. Söz gelimi, Locke maddenin duyu algısında zihni nasıl olup da etkilemek durumunda olduğunun bizim için bütünüyle anlaşılmaz olduğunu kabul etmiştir, oysa Berkeley kendisinin böyle bir problemden bağışık olduğunu düşünüyordu. Onun düşüncesine göre, Tanrı'nın etkinliği tamamen anlaşılır bir şeydir. Gerçekten de, hakikî ve anlaşılır yegâne nedensellik, ister bizim ya da ister Tanrı'nın ruhu olsun, tinlerin etkinliğidir.

Magee. Berkeley için söylenmesi gereken, bizim belirtik veya anlamlı hâle getirdiğimizden, hiç kuşku yok ki, daha fazla şey vardır. Bil-

gimizin nesnelerinin deneyimimizin verileri olduğu, ve yalnızca bu veriler olabileceği ısrarı, Berkeley'in ölümünden uzun yıllar sonra bilimin en temel akidelerinden biri hâline gelmiştir. Ancak herşey bundan ibaret değildir. Karl Popper, Berkeley'in felsefesinden, daha sonra Einstein gibi modern fizikçiler tarafından öne sürülmüş olduğunu gösterdiği en az yirmi bir tez çıkardığı, "Mach ve Einstein'ın bir öncüsü olarak Berkeley Üzerine Bir Tez" adını taşıyan ünlü bir makale kaleme almıştır. Berkeley'in düşüncesinde, Tanrı'ya beslenen inançla ilişkili bir şeyden hayli bağımsız olarak, derinlikli ve onun zamanının çok ötesinde olan bir şeyler vardır.

Ayers. Bir şeyle ilgili kavramımızın son çözümlemede, dolayımlı da olsa, söz konusu şey türüne ilişkin deneyimimize geri gitmesi gerektiği tezi oldukça güçlü bir tez olup büyük bir etki yapmıştır. Bu elbette ki bir şekilde Locke'un da teziydi, ama tez Locke için, deneyimimizin pek hakkını veremediği bir şeyin dış dünyada orada var olmadığını ima etmiyordu. Berkeley'in ortadan kaldırmak istediği gizemli gerçeklik tam olarak işte budur. O, Descartes'tan oldukça farklı bir biçimde, dogmatik bir filozoftu. Onun doğal dünyası, geride kalanlar açısından, çok şaşırtıcıdır –o hayli yüzeysel bir dünyadır– fakat tam da bu nedenle gizemli bir yer değildir. Oysa Locke şeylerin doğasına erişmenin güçlüğünü vurgulamak ve hatta, onların bizim bütün çabalarımıza rağmen, son çözümlemede tahkik edilemez olduklarının ortaya çıkma ihtimalini bize göstermek istedi. Buna göre, yirminci yüzyıl bilim felsefesinin önemli bir bölümünün, bilimsel teorileri deneyim düzeyinde pratik sonuçlarına indirgeme eğilimiyle birlikte, geniş bir anlam içinde Berkeleyci olduğu doğrudur. Bununla birlikte, bütün bilim adamları çalışma ve eserleriyle ilgili böylesi bir yoruma bağlanmış değillerdir. Einstein'ın kendisi farklı zamanlarda farklı şeyler düşündü ve bilim filozofları arasında realizm giderek daha fazla iadei itibar görmektedir.

Magee. Korkarım ki, bu tartışmaya bir son vermem gerekecek. Sizden son olarak, Locke için yapmış olduğunuz gibi, Berkeley için de bir genel değerlendirmede bulunmanızı isteyebilir miyim?

Ayers. Berkeley de, her ne kadar bazı çevrelerde bönlüğü veya naifliğiyle ünlü olsa da, oldukça önemli bir filozoftur. O gerçekten de olağanüstü zekî ve açık olup, tezlerini ortaya koyma açısından oldukça moderndir. Onun teolojik motiflerinin modası hiç kuşku yok ki geçmiştir, fakat sistemi realist için sürekli bir meydan okuma olarak varlığını sür-

dürür. O yine anti-realistler için birçok karmaşık problemde sürekli bir esin ve düşünce kaynağıdır.

GİRİŞ

Magee. David Hume, hemen herkes tarafından İngiliz dilinde yazmış olan en büyük filozof olarak görülür –Hume'un kendisi, bir İngiliz olmayıp, İskoçtur ve 1711 yılında Edinburgh'ta doğmuştur. En iyi eserlerinden bazılarını, daha henüz çok gençken yazmıştır. O, yaklaşık olarak 18 yaşındayken, bir entelektüel vahiy deneyimi yaşamış ve bundan sonraki sekiz yıl içinde, *A Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine bir Deneme] adlı büyük ve ihtilâl yaratan ünlü kitabını kaleme almıştır. Kitap ilk yayınlandığında pek ilgi uyandırmamış ve hatta, pek anlaşılmamıştır; onun kendi deyimiyle, "kitap adeta ölü doğmuştur". Bu nedenle, o yaklaşık otuz yaşında, kitabı, daha anlaşılır ve çekici hâle getirmek umuduyla, yeniden kaleme almış ve bu çaba, biri *An Enquiry Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi üzerine bir Soruşturma], diğeri *An Enguiry Concerning the Principles of Morals* [Ahlâkın İlkeleriyle ilgili bir Soruşturma] adını taşıyan daha küçük boyutta iki cilt eserle sonuçlanmıştır. Bu kitaplar da, ilkinden daha iyi karşılanmamış ve o, bundan dolayı, felsefeden vazgeçiyor izlenimi vermiştir. Kırk yaşındayken, yüzyıl süreyle bu konuda standart bir kitap hâline gelecek bir Büyük Britanya Tarihi yazmıştır –onun, temel başvuru kitaplarında, halâ Tarihçi David Hume olarak anılmasının nedeni de budur. O yaşadığı süre içinde, aynı zamanda bir iktisatçı olarak isim yapmıştır; nitekim, onun para teorileri, yakın zamanlarda yeniden ilgi çekmeye başlamıştır. O aynı zamanda mütevazi ölçüler içinde bir iş adamı olmuştur. Avusturya Savaşları sırasında, iki seferde personel memuru olarak hizmet etmiş, ellili yıllarının ilk yarısında Paris'teki İngiliz Büyükelçiliğinde, daha sonra da, Londra'da Devlet Bakanlığında görev yapmıştır.

Girdiği çok farklı çevrelerde, dehası yanında, iyi tabiatından dolayı popüler olmuştur. Dostluğu olağanüstü güçlü olan Hume, neredeyse, bir zamanlar Hume orada olduğu için Britanya'ya yerleşmeye karar vermiş olan Fransız dostu Rousseau'ya yardımcı olmak gibi imkânsız bir işi gerçekleştiriyordu. Fransa'da, o "le bon David" olarak tanınan Hume'un, doğduğu yer olan Edinburgh'ta yaşadığı semte Aziz David caddesi adı verilmiştir. Bu sonuncu olgu dikkate alındığında, onun doğal dine yönelik temelli ve yıkıcı bir eleştiri olup, ölümünden önce günışığına çıkmayan felsefedeki sonuncu başyapıtını gizli gizli yazmış olması, insana son derece garip gelir. Hume 1776 yılında ölmüş ve *Dialo-*

gues Concerning Natural Religion [Doğal Din üzerine Konuşmalar], ancak 1779 yılında basılmıştır. Bazı kimseler, bu kitabı onun en iyi eseri olarak değerlendirmişlerdir.

Aynı zamanda, bizim bugün İskoç Aydınlanması olarak atıfta bulunduğumuz süreçte, entelektüel hayatın Edinburgh'ta 18. yüzyılda kaydettiği büyük gelişmede en önemli rolü oynayan birkaç kişiden biri olarak görülmek durumunda olan Hume, alışılmadık ölçüde ilginç ve çekici bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. David Hume, Adam Smith ve James Bosswell'de, İskoç Aydınlanması İngiliz dilinin en önde gelen filozof, ekonomist ve biyografi yazarını yaratmıştır. Bunlardan üçü de birbirini tanımaktaydı. Adam Smith Hume'un en yakın arkadaşlarından biriydi ve ondan çok fazla etkilenmişti. Bosswell ise, Hume'un biyografisini yazmayı tasarlamış, fakat bu tasarıyı, ne yazık ki gerçekleştirememişti.

Hume üzerine, çok büyük miktarda eser yazılmıştır; bu kitapların en iyilerinden biri olan *Hume's Intentions* [Hume'un Amaçları]'nın yazarı, Avustralya Ulusal Üniversitesi profesörlerinden John Passmore, Hume'un düşünce ve eserlerini benimle tartışmak üzere, burada bulunmaktadır.

TARTIŞMA

Magee. Hume, iki ya da üç kez yaptığı gibi, felsefesinin anahatlarını ortaya koymaya kalkıştığı her seferinde, nedensellik problemine, yani bir durum ya da olayın başka bir durum ya da olayı doğurması, ona neden olmasının ne anlama geldiği sorusuna büyük bir önem atfetmiştir. Bu, neden ve sonuç ilişkisi, bilinen dünyamızı meydana getiren şeyleri birbirine bağladığı için, felsefeyle fazla bir tanışıklığı olmayan insanların düşündüğünden çok daha önemli ve ilginç bir problem meydana getirir. Açıktır ki, Hume bu konuda söylemek durumunda olduğu şeylerin felsefesinin temelini meydana getirdiğini farketmiştir; nitekim, o günümüze kadar, öncelikle nedensellik konusundaki görüşleriyle ün kazanmıştır.

Onun bu konudaki argümanının özünü bize açıklayabilir misiniz?

Passmore. Bu konuda somut bir örnek bize yardımcı olabilir. Anne babasının, oynaması için hep pamuktan yapılmış yumuşak oyuncaklar verdiği, olağanüstü parlak bir bebek düşünün. O, bu oyuncakları sık sık

karyolasından düşürmüş olsun; oyuncaklar, yere işitilmesi oldukça güç olan hafif bir sesle düşmüşlerdir. Bir gün, amcası ona lastik bir top verir. Bebek topu her açıdan inceler, onu koklar, topun tadına bakar, onu hisseder ve en sonunda yere düşürür. Dikkatli tüm incelemelerine rağmen, bebeğin lastik topun, diğer toplar gibi yere yumuşakça ve sessizce düşmek yerine, sıçrayacağını bilebilmesinin hiçbir yolu yoktur. Bu örnek, Hume'un işaret etmek istediği birinci noktayı açıklamaya yarar. O, bize sürekli olarak, bir şeyi salt incelemek suretiyle, onun neden olabileceği sonuçları hiçbir şekilde ifade edemeyeceğimizi söylemektedir. Onun sonuçlarını yalnızca deneyime bağlı olarak bilebilir, deneyimin bir sonucu olarak belirleyebiliriz.

Şimdi de, bebeğin amcasının, yeğeninin armağanıyla nasıl oynayacağını görmek üzere, küçük yeğenini izlediğini düşünün. Topun yere düştüğünü gördüğü zaman, o topun sıçramasını bekleyecektir. Amcaya, topun sıçramasına neyin neden olduğunu sorarsanız, o "yeğenim topu düşürdü" karşılığını verecektir. Ya da sorumuzu daha soyut bir biçimde yorumlayacak olursa, o bu kez, "lastik toplar sıçrama gücüne sahiptir" veya "bir topun yere düşüşüyle sıçrayışı arasında zorunlu bir bağlantı vardır" cevabını verebilir. Dikkat edilirse, Hume'u amcanın ağzından konuşturuyorum, ne var ki onun söylediklerini daha gündelik bir ifadeye dönüştürmek kolaydır. Buna göre, amca yeğeninin topunu, onu yere düşürmek suretiyle *sıçrattığını*, yere düştükleri zaman sıçramalarının, lastik topların *temel bir niteliği* olduğunu, yere düşmeleri durumunda, *zorunlulukla* sıçradıklarını, pekâla söyleyebilirdi. Bununla birlikte, ifade ya da söylemde yapılacak değişiklik, Hume'un anlatmak istediği şeyi pek değiştirmeyecektir.

Hume bundan sonra, daha temelli, derin bir soru sorar. Amca, çocuğun yoksun bulunduğu hangi deneyim ya da tecrübeye sahiptir? Amca "neden", "güç", "zorunlu bağlantı" gibi genel kavramları kullanır. Bunlar yalnızca boş sözcükler değilseler eğer, bir şekilde deneyime dayanmak durumundadırlar. Pekâla, seçtiğimiz örnekte, söz konusu deneyim tam olarak hangi deneyimdir? Amcanın deneyimi yeğeninin deneyiminden nasıl farklılık göstermektedir?

Farklılık, Hume'a göre, tek bir olgudan meydana gelmektedir. Amca, yeğeninin tersine bir dizi durum ya da örnekte, lastik bir topun önce düşüşünü ve daha sonra da sıçrayışını gözleyebilmiştir. Gerçekten de, lastik bir topun, katı bir yüzeye, sıçramadan düştüğü ya da lastik bir topun, önce yere düşmeden ya da fırlatılmadan, sıçramaya başladığı

onun tecrübesinde hiç olmamıştır. Hume'un kendi ifadesini kullanacak olursak, topun düşüyle sıçrayışı arasında "sabit bir bağ" vardır.

Buraya kadar, herşey iyi ve hoştur. Amcanın deneyimiyle yeğeninin deneyimi arasında bir farklılık bulmuş gibi görünüyoruz. Hume, bundan sonra başka bir sual sormaya geçer. Deneyimdeki bu farklılık "neden", "güç", "zorunlu bağıntı" gibi kavramları tam olarak nasıl yaratmaktadır? Hemen herkesçe kabul edildiği gibi, amca yere düşen topun sıçradığını, yeğenin bunu yalnızca bir kez gördüğü yerde, birçok kez görmüştür. Herşey bir yana, amca yeğenin görmediği bir şeyi görmüş değildir; o yalnızca, aynı deneyimlerin ard arda gelişini daha sık olarak görmüştür. Her ikisi de –başka veya bundan daha fazla bir şeyi değil, fakat yalnızca– bir topun düştüğünü ve daha sonra sıçradığını gözlemlemiştir. Bununla birlikte, amca topun düşüşüyle sıçrayışı arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğuna inanır. Bu, kesinlikle onun deneyiminde bulduğu bir şey değildir; onun deneyimi, daha sık olarak tekrarlanmış olması istisnasıyla, yeğeninin deneyimiyle tam olarak aynıdır. Bu durumda, zorunlu bir bağlantı, nedensel bir bağ idesi ya da düşüncesi, doğrudan doğruya hiçbir zaman gözlemlenmiyorsa eğer, nereden gelmektedir?

Hume'un bu soruya verdiği yanıt, olayların aynı dizilişini sayısız durum ya da örnekte deneyimlemenin, her ne kadar ilk durum ya da örnekte farkedilmeyen bir şeyi –nedensel bir bağı– açığa çıkarmasa bile, zihnimizin işleyişini özel bir biçimde etkilediği şeklindedir. O bizde, lastik bir topun düştüğü zaman sıçramasını *bekleme alışkanlığı meydana getirir*. *A*'nın *B*'ye neden olduğuna, *A* ile *B* arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğuna, ya da *A*'nın *B*'nin ortaya çıkışına yol açtığına inanmak, şu hâlde yalnızca, zihinlerimizin, deneyim ya da tecrübemizde, *A* ve *B*'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, *A* ile karşılaşınca, onun bir *B* tarafından izleneceğini bekleyecek, veya *B* ile karşılaşınca, bir *A*'nın ondan önce gelmiş olduğunu varsayacak şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Deneyimimiz, bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir; bu alışkanlığa dair bilincimiz ise zorunlu bağlantı idemizdir. Bununla birlikte, biz, salt tikel çıkarımlar yapma zorunluluğu duymaktan çok, yanlışlıkla zorunlu bağlantı algıladığımızı kabul ederek, bu ideyi hatalı bir biçimde bizi çevreleyen dünyaya yansıtırız.

Magee. Bu çok büyük önemi olan bir konu olduğu için, onun üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum. Dünyada olaylar arasında nedensel bağlantılar bulunduğu düşüncesi olmadan, düzenli bir

dünya fikri oluşturmak, bizim için imkânsız görünmektedir. Bununla birlikte, bu idenin kökenini ciddî olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, nedensel bağlantının bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olmadığını görüyoruz. *A* Olayının *B* Olayına *neden olduğunu* söyleyebiliriz, bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz şeyin, *A* Olayının *B* Olayı tarafından *izlenmesi* olduğunu görüyoruz. Bunlar arasında, onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. "*B* Olayı her zaman ve değişmez bir biçimde *A* Olayını izlediği için, *A* Olayının *B* Olayının nedeni olduğunu biliyoruz" demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler, ama hiçbiri diğerinin nedeni değildir. Gözlemlediğimiz herşey kendisinden ibaret olsa da, değişmez birliktelik ya da hep ard arda geliş nedensel bağlantıyla aynı şey değildir. Tam bir raslantının sonucu olarak, ben ne zaman öksürsem, senin de hapşurduğunu varsayalım; benim öksürüklerim senin hapşırıklarının nedeni olmayacaktır. Şu hâlde, deneyim ya da gözlem yoluyla geçerli kılamadığımız neden kavramı dünya kavramımızın ve dünyaya ilişkin kavrayışımızın merkezinde bulunmaktadır. O, mantıksal değil de, empirik bir kavram olduğu için, onu mantık yoluyla da geçerli kılabilmenin bir yolu yoktur. O, bize özgül maddî olayların gerçek dünyada birbirlerine nasıl bağlandığını söylemeyi amaçlamakla birlikte, söz konusu dünyanın gözleminden türetilmediği gibi, bu dünyaya ilişkin gözlem yoluyla da geçerli kılınamaz. Bu oldukça gizemli bir şeydir. Hume, bizim bunun bilincine varmamızı sağlayarak, kendisiyle ilgili genel kabul görmüş bir çözümün halâ bulunmadığı bir problemin altını çizmektedir. Bu, sizin söylemiş olduğunuz şeylerin tam bir özeti olabilir mi?

Passmore. Evet. Elbette ki, çok az sayıda filozof, çoğunluk Hume'un daha önce *Deneme*'de ele alıp yadsımış olduğu argümanları kullanarak, ona bir cevap vermeye çalışmıştır. Bazıları lastik topun düşüp daha sonra sıçradığını bir kez görünce, ya da en azından bunun birçok durum ya da örnekte tekrarlandığını saptadığımız zaman, topun düşüşünün onu sıçrattığını bildiğimizi savunmuşlardır. Bu, doğa eşbiçimli ya da düzenli olduğu için, böyledir. Ama, doğanın düzenli olduğunu söylemek ne anlama gelir? Doğanın eşbiçimli ya da düzenli olması, elbette ki, yalnızca aynı nedenlerin hep aynı sonuçlara yol açması anlamına gelmektedir. Bunun böyle olduğunu bildiğimiz hususu ise, tam tamına Hume'un

sorguladığı noktadır. Doğa düzenli olduğu için, aynı nedenlerin sonuçlarının her zaman aynı olmaları gerektiğini söylemek, bu nedenlerin sonuçlarının aynı olmaları gerektiği için, onların aynı sonuçlara yol açmaları gerektiğini söylemektir ya da Hume, söylemek olduğunu savunur. Bu ise, bizi kesinlikle bir yere götürmez.

Magee. Başka bir deyişle, nedensel bağıntıyı doğanın düzenliliğine duyulan inançla açıklamak, kanıtlanmak durumunda olan noktayı doğrulanmış ya da kanıtlanmış kabul etmenin farklı ya da örtülü bir yoludur.

Passmore. Çok doğru. Hume, ayrıca, kendisini eleştirenlerin, geçmiş deneyimimizin, lastik topların, geçmişte olduğu gibi, gelecekte de sıçramaya devam etmelerini *çok muhtemel hâle getirdiğini* savunarak, biraz daha zayıf bir tezi ortaya koymalarının da güçlüğü ortadan kaldırmaya veya bu konuda belli bir iyileşme sağlamaya yetmeyeceğini söyler. Zira, o bize, ihtimaliyet yargılarının her zaman düzenliliklere duyduğumuz inançla temellendiğini söyler. Ölümcül bir hastalığa yakalanmış bir kimsenin, bir yıl içinde öleceğini söylediğimizi varsayalım. Biz, geçmiş deneyimimizde, aynı hastalığa yakalanmış insanların genellikle kısa bir süre içinde ölmelerinden dolayı, böyle bir yargı ortaya koyuyoruz. Bununla birlikte, hastalıkla ilgili ölüm oranı, gelecekte pekâla değişebilir. Başka örneklerde olduğu gibi, burada da geçmiş deneyimimiz gelecekteki deneyimimizin nasıl olacağını gösteremez, bu tür ölümlerin gelecekte de devam etmesinin muhtemel olduğunu ispatlamaz. Hume'un bakış açısından, yeni bir tıbbî keşif bu ölümleri tümüyle ihtimal dışı kılabilir.

Magee. O nedensellik konusunda kullanmış olduğu aynı argüman *türünü* başka bir temel konuya, benin varoluşu –ve sürekliliği– konusuna da uygulamıştır. Buna göre, Hume bizim, benlere sahip olduğumuzu, kendimizin sürekli benler olduğunu apaçık bir şey olarak kabul etmekle birlikte, bu beni fiilen gözlem ya da deneyimde bir yere yerleştiremeyeceğimize işaret etmiştir. Kendi içimize baktığımız ya da içebakışta bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecanlarla, vb., karşı karşıya gelir, bu düşünce, duygu, anı ve heyecanlara sahip olan başka bir varlıkla, bir benlikle asla karşılaşmayız. İçebakışta bulunduğumuz zaman, karşılaştığımız şeyler düşünceler, duygular, anılar, heyecanlar olup, başka bir varlıkla, yani bu düşüncelere, duygulara, vb.ye sa-

hip olan bir benle karşılaşmayız. Bu, farkına varmanın rahatsız edici, hatta sinir bozucu olduğu bir şeydir, değil mi?

Passmore. Öyle sanıyorum ki, buna, Hume'un kendi kişisel özdeşlik teorisinden hiç hoşnut olmadığı da eklenmmelidir. O, bunu bize açıkça söyler ve bu konuya daha sonraki yazılarında bir daha hiç dönmez. Sizin de daha önce işaret etmiş olduğunuz üzere, felsefe alanında gerçekleştirdiği özgün katkıların kısa bir muhasebesini yapmaya koyulduğu her seferinde, özellikle nedensellik teorisi üzerinde durur. Hume, bu alanda kendisini hakikaten başarılı bulmaktadır. Buna göre, yapmaya teşebbüs etiği şeyi gerçekten de yapmıştır. O, zihinlerimizin işleyiş tarzında, bizi, deneyim ya da tecrübemizin tümü, bağlantısız algılardan oluşsa bile, hatta bizler nedensel türden bir bağlantıyı dolayımsız olarak hiçbir zaman algılamamış olsak da, bazı şeylerin başka şeylere zorunlulukla bağlandığını inanmaya zorlayan bir şey bulunduğunu göstermiş olduğunu düşünmüştür.

O bizim, her ne kadar onlar gözlerimizi kapadığımızın her seferinde, gözümüzün önünden kaybolup gitse bile, fizikî nesnelerin sürekli varoluşuna, kalıcı özdeşliğine niçin inandığımızı açıklamak için de benzer bir teknik kullanabilirdi. Gözlerimizi yeniden açtığımız zaman gördüklerimiz, gözlerimizi kapatmadan önce gördüklerimize, sanki gözlerimizi hep açık tutmuşuzcasına çok benzemektedir; bundan dolayı, imgelemin bir marifetiyle, çok sayıda benzer deneyimin ardışıklığını gerçek bir özdeşlik deneyimiyle karıştırmak durumunda kalırız.

Hume, bizim başka kişilerin sürekli özdeşliğine niçin inandığımızı da aynı şekilde açıklayabilirdi. Bu, gerçekte fizikî nesnelerin sürekli özdeşliğine duyduğumuz inancın yalnızca özel bir hâlidir. Sizi dün gördüm; bugün, yeniden görüyorum. Tıpkı dün göründüğünüz gibi, sanki sizi yirmi dört saatten beri aralıksız görmeye devam ediyormuşum gibi görünüyorsunuz. Size ilişkin algılarım, araya giren geceyle birlikte, zaman içinde bölünmüş, ve hatta evinizle bu televizyon stüdyosu arasında, mekân bakımından ayrılmış olsa bile, benim sizi, dün gördüğüm kişi, ve sizi görmediğim zaman içinde varolmaya devam eden biri olarak görmemde şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.

Bu arada, kendi özdeşliğimle, neden dolayı kendimin dün olduğum kişiyle aynı kişi olduğuma inandığımla ilgili olarak endişelenmeye başladığımı varsayın. Hume, sizin de işaret etmiş olduğunuz gibi, kendi zihnime dönüp, kendi özdeşliğimi araştırmaya kalkıştığım zaman, bulabildiğim herşeyin, hiçbir şekilde sürekli bir ben, kalıcı türden bir benlik

olmayıp, geçici bir algı olduğunu söylemiştir. Bu durumda, niçin kendimin dün olduğum kişiyle aynı kişi olduğuma, kalıcı ve sürekli bir "ben"in varolduğuna inanıyorum? Bugün sahip olduğum algıların dün sahip olmuş olduğum algılara çok benzer olmasından dolayı, benim söz konusu büyük benzerliği sıkı özdeşlikle karıştırdığımı söylemek, bu türden bir karışıklığa konu olan kalıcı ve sürekli bir benliğin varolduğunu muhakkak addetmek anlamına gelir. Oysa, tartışılmakta olan şey, tam tamına benim niçin böyle bir "ben"in varolduğuna inandığım hususudur. Onun alışılmış teknikleri bu noktada bir işe yaramazmış gibi görünür. Bu Hume'u çok fazlasıyla rahatsız eder, çünkü o, kendisinin de itiraf ettiği gibi, başka hiçbir şeyden değil de, zihin ve işleyişinden söz etmekte olduğu sürece, şüpheci paradokslarla karşılaşmayacağı, entelektüel güçlüklerin yalnızca kendi zihninin dışına çıkıp, bu zihnin dışındaki dünyanın doğası ve burada söz konusu olan ilişkileri ele almaya kalkıştığı zaman ortaya çıkacağı inancıyla işe başlamıştır. Oysa, şimdi zihnin kendisine ilişkin olarak tatmin edici bir açıklama getirme çabası içine girdiği sırada çözülemez problemlerle karşı karşıya kalmıştır.

Magee. Hume'un nedenselliği konu alan argümanıyla, benle ilgili argümanının ortak bir yönü vardır. O her ikisinde de, sonuç olarak şunu söylemektedir: "İşte size, doğru ya da apaçık olduğunu kabul ettiğimiz empirik bir kavram: Onun, bir şeyin gerçek dünyada nasıl olduğunu betimlediği düşünüldüğü için, kendisine dayandığı deneyimi, şeylerin bu dünyada nasıl olduğuyla ilgili gözlemi bulalım." Her iki durumda da, elimizdeki kavramın deneyimsel temelini araştırdığımızda, onun varolmadığını şaşırarak görürüz. Hume'un başkaca amaçları arasında, bir de dünyayla ilgili düşünme tarzlarımızı gözlem ve deneyimin olgularına dayandırmaya, başka bir deyişle gözlem ve deneyimin verileriyle uyumlu hâle getirmeye çalışma vardır. Onun "Deneysel Akılyürütme Yöntemini Ahlâkî Konulara Uygulama Yönünde Bir Teşebbüs" olarak betimlediği *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin söz konusu ünlü altbaşlığıyla anlatmak istediği şey de bu değil midir?

Passmore. "Ahlâkî konular" deyimini, o hiç kuşku yok ki, oldukça geniş bir biçimde anlamıştır. Ahlâkî konular, yalnızca ahlâk felsefesini, yalnızca bizim bugün "sosyal bilim" adını verdiğimiz, siyaset teorisi, ekonomi ve politika gibi disiplinleri değil, fakat psikoloji ve, onun zihnin çıkarım yaptığı sırada nasıl işlediğiyle ilgili bir teori olarak gördüğü, mantığı da içeriyordu. Edebiyat eleştirisinin ilkeleri bile, onun için, "ahlâkî konular" arasında yer almaktaydı. O bütün bu araştırma

türlerini, bilimsel sözcüğünün bir anlamı içinde, "daha bilimsel" hâle getirmek istiyordu. Bununla birlikte, "deneysel yöntemi" bu disiplinlere uygulamaktan söz ettiği zaman, onun bütün bu disiplinleri, bugün deneysel bilim adını verdiğimiz bilim türüne dönüştürmeye çalıştığını düşünmemeliyiz. "Deneysel yöntem", Hume için, yalnızca deneyime dayanma yöntemi anlamına gelir. İnsanlar bu ahlâkî konuları tartışmaya başladıkları zaman, der Hume, çoğunluk sağlam veriler, gerçek kanıtlar olmadan duygusal yönü çok ağır basan keskin yargılarda bulunurlar. Onlar, argümandan çok, belâgate dayanırlar; daha fazla sayıda olguya yönelmek yerine, öğüt ve telkinlerde bulunurlar. O olgulara yönelmenin, olguları araştırmanın, doğa bilimlerinde olduğu kadar, ahlâkî konuları tartışmada da büyük bir önem taşıdığını savunur. Olgulara saygılı olma tavrını, ister antik kentlerin nüfusunu ya da ister modern dünyada ticareti tartışıyor olsun, Hume'un sosyo-ekonomik yazılarında da buluruz. O, günümüz bakış açısından, zaman zaman yanılmış olsa da, hiçbir zaman keyfî olmamıştır.

Magee. Şu hâlde, onun gerçekten yapmaya çalıştığı şey, gerçekliğe, deneyimin olgularına karşı kökten bir biçimde yeni olan bir saygı telkin etmek ve dünya ile ilgili, deneyimin olgularına dayanmayan her tür konuşmanın önüne geçmektir. Siz de, "deneysel akılyürütme yöntemini yerleştirmek"ten söz ettiği zaman, onun, deneylere değil de, deneyimlere atıfta bulunduğu hususunu vurguluyorsunuz.

Passmore. Evet, aşağı yukarı böyle. Onun deneyle ne anlatmak istediğini ara sıra betimlediği doğrudur, bununla birlikte onun deney olarak tanımladığı şeyi bir bilim adamı deney olarak görmez. Hume'u bu bağlamda çağdaşı David Hartley ile karşılaştırmak ilginç olacaktır. Onlar kendilerini, Newton'un fizik için yaptığını, insan zihni için yapan kimseler olarak görmek isterler. Her ikisi de söz konusu amaca belli bir teori; idelerin birbirlerine, sergiledikleri benzerlikten dolayı belli şekillerde bağlandıklarını, ya da tecrübemizde mekânsal ya da zamansal bakımdan bitişik oldukları için, otomotik olarak kompleks bütünler hâlinde birleştiklerini öne süren, ve çağrışımın kendisinde, Hume'un benzetmesine göre, bir tür çekim işlevi gördüğü bir teori aracılığıyla ulaşmayı dener. Hartley'in psikoloji tarihinde bir yeri vardır, oysa Hume'un hiç sözü geçmez. Onun yaklaşımı, sözcüğün çağdaş anlamı içinde, bilimsel olmaktan çok, kavramsal, analitik ve felsefîdir. O, fenomenolojinin kurucusu Husserl tarafından, tam tamına zihnin yapısını araştırmanın,

labarotuvar deneyine bağlı olmayan yolları bulunduğunu gösterdiği için takdir edilmiştir.

Magee. Hume felsefî yaklaşımının gerisinde, örtük olarak bir dil ve anlamı teorisi bulunmaktadır. Çünkü o, gerçekte bir sözcüğün anlamlı olması için, belli bir ideye bağlanması gerektiğini söylemektedir; idenin dünyayla ilgili bir ide olması durumunda, onun, gerçek bir içeriğe sahip olması için, deneyimden türetilmiş olması gerekir. Bu görüşe göre, bir sözcüğün ne anlama geldiğini bilmek isterseniz eğer, onun kendisinden türetilmiş olduğu deneyimi aramanız gerekir. Böyle bir deneyim bulunmuyorsa, sözcüğün empirik bir anlamı da yoktur.

Passmore. Doğru. Hume, bir noktada, düşünmeyle konuşma –ki konuşma başlığı altına, o bu bağlamda, yazmayı da yerleştirir– arasında bir ayırım yapar. Biz, yalnızca –her zaman tümüyle açık olmasalar bile– kaynakları deneyimde olan gerçek kavramlarla iş gördüğümüz zaman, düşünüyoruz. Oysa, konuşma ya da yazıda, görünüşte birtakım kavramlara işaret eden, ne var ki gerçekte –hiçbir şeye atıfta bulunmayan– oldukça boş ifadeler kullanma durumunda kalabiliriz. Bir kimse belli bir ifadeyle, –diyelim "öz"le– bir kavrama gönderimde bulunduğu karşılığını verirse, Hume ona, "Pekâla, bu kavram hangi fiilî deneyimden türemektedir?" sorusunu sorarak meydan okuyacaktır. Bu soruya bir cevap verilemiyorsa, Hume bizim, buradan hareketle, söz konusu ifadenin hiçbir anlamı bulunmadığı sonucunu rahatlıkla çıkartabileceğimize inanır.

Magee. Bu yaklaşım onu, sonradan "Hume Çatalı" olarak bilinen bir ayırımı geliştirmeye götürmüştür. Buna göre, Hume herhangi bir ideler bütünü ile ilgili olarak, söz konusu bütüne eleştirel bir gözle baktığımız zaman, iki temel soru sormamız gerektiğini söylemiştir. Birinci soru, bu idelerin olgularla mı ilgili olduğu sorusudur, ki bu durumda onlar gözlem ve deneyime dayanacaklardır. İkinci soru ise, "onların, matematik ya da mantıkta olduğu gibi, ideler arasındaki bağıntılarla mı ilgili olduğu" sorusudur. Her iki soruya da olumsuz bir cevap verilmesi durumunda, Hume bizden bu ideleri, safsata ve yanılsamadan başka bir şey içermedikleri gerekçesiyle, ateşe atmamızı söyler.

O, yalnızca felsefe ve siyasette değil, fakat din alanında da, hatta başka alanlarda bile, entelektüel çöp ya da döküntülerin mükemmel bir temizleyicisi olmuştur. Yanılsamaların ayıklayıcısı, temizleyicisi olmanın, Hume'un felsefe tarihindeki en önemli işlevlerinden biri olduğunu düşünür müsünüz?

Passmore. Bundan kesinlikle eminim. Onun bıkıp usanmadan ortadan kaldırmaya çalıştığı özel bir yanılsama vardır; bu yanılsama da, bizim kendilerine açıklıkla inandığımız şeylerden büyük bir çoğunluğunun doğruluğunu kanıtlayabileceğimiz yanılsamasıdır. Hume'un bu hususu göstermeye çalışırken kullandığı argümanlar, onu olağanüstü şüpheci biri olarak gösterir. Hatta, o bir noktada, bize, felsefî argümanı son noktasına dek götürdüğümüz takdirde, inanç ve kanıtın bütünüyle ortadan kalkışı sonucuyla karşılaşacağımızı söyler.

Bununla birlikte, o, mutlak şüphecilikte mantıkdışı bir şeyler bulunmasından dolayı değil de –nitekim, o şüpheciliğin entelektüel olarak kendi kendisini yıkıcı bir yapıda olduğunu göstermeyi amaçlayan argümanlara karşı çıkar– yalnızca insan varlıklarının eylemde bulunmaktan ve inanmaktan geri duramamaları nedeniyle, tam anlamıyla şüpheci bir bakış açısını sürekli olarak benimsemenin bir insan varlığı için kesinlikle imkânsız olduğunu savunur. İnsan mutlak bir septik olarak yaşayamaz.

Yine de, o septik argümanı son noktasına dek götürmenin çok yararlı olduğunu düşünür. Pratik amaçlar açısından, son çözümlemede, onun "ılımlı şüphecilik" adını verdiği noktada kalabiliriz. Buna göre, çok az şeyin kesin sonuçlu olarak kanıtlanabileceğini görerek, kendimizi her tür dogmatizmden, onsekizinci yüzyılda "coşumculuk" ve "fanatizm" adı verilen entelektüel tavırdan, doğrulukları, onların doğruluğunu farkedemeyen insanların ahlâkî bakımdan bozuk olup, ortadan kaldırılabilecekleri düşüncesiyle birlikte gösterilebilen birtakım doğruların varolduğu inancından kurtaracağız.

Hume, büyük metafizik sistemler kurmanın mümkün olduğu düşüncesine de şiddetle karşı çıkar. Güneşin yarın doğacağından bile tümüyle emin olamıyorsak eğer, bir bütün olarak evren ve onun kökeniyle ilgili doğruları nasıl olur da ispatlayabiliriz? Hume'un, sizin daha önce sözünü ettiğiniz, *Doğal Din Üzerine Konuşmalar* adlı eseri, bu genel akılyürütme tarzını, onu fazlasıyla ilgilendirmiş bir konu olan dine uygular. Hume'un "bâtıl itikadlar" adını verdiği inançlar sınıfı, gerçekten de onun felsefesinin kendisine yönelmiş olduğu en temel düşmandır. O bâtıl inançların tehlikeli olduğuna inanır, oysa filozofların inançları en kötü durumda, yalnızca komik ya da saçmadır.

Magee. Hume'un şüpheciliğinin hiçbir şekilde dünya ile ilgili olmayıp, insan zihninin kapasitesiyle ilgili olduğunu söylemek doğru olmaz mı? Ben, onun, mekân ve zaman içinde insan zihninden bağımsız

olarak varolan maddî nesneler dünyası olduğundan, bu maddî nesnelerin hareketlerinin nedensel bir karşılıklı etkileşim içinde bulunduğundan, bizim duyular yoluyla bu nesnelerin temsil ya da tasarımlarına sahip olduğumuzdan ve bizdeki bu temsillerin herşey bir yana çevremizdeki dünyanın az ya da çok güvenilir bir resmini verdiğinden şüphe ettiğini sanmıyorum. Hume'un sağduyunun bu dünya görüşüne bir bütün olarak inandığından fazlasıyla eminim. O, bunlardan herhangi birinin rasyonel olarak kanıtlanabileceğine inanmaz. Biz, örneğin bir maddî nesneler dünyasının zaman ve mekân içinde, insan zihninden bağımsız olarak varolduğunu kanıtlayamayız. Bununla birlikte, bir şekilde yaşamak durumundaysak eğer, onun varolduğunu kabul etmemiz gerekir. Başka bir deyişle, Hume dünyanın nasıl olduğunu değil de, aklın nasıl olduğunu göstermekte ve onun iddialarından birçoğunun tümüyle yanlış olduğunu kanıtlamaktaydı. En temel gerçeklikler karşısında, rasyonel kanıtın yardımı ve gücü yoktur –onun göstermek istediği şey, sanırım budur. Hume'un sağduyunun dünya görüşüyle ilgili olarak ciddî şüpheleri olduğuna inanıyor musunuz?

Passmore. Onun, nükleer bir savaştan sakınılabileceğinden ciddî olarak kuşkulanılabilmesi anlamında, örneğin başka insanların varolduğundan ciddî bir biçimde şüphe ettiğini anlatmak istiyorsanız eğer, hayır inanmıyorum. Bununla birlikte, onun eserlerinde, iki düşünce çizgisi arasında, yani bir insan doğası bilimi geliştirme imkânına duyduğu inançla kendisini sürüklenmiş bulduğu şüphecilik arasında bir gerilim vardır. O, bize bir insan doğası biliminin, biri kendi zihnimizin işleyişiyle ilgili gözlem, diğeri de başka insan varlıklarına ilişkin gözlem olmak üzere, iki şeye dayandığını söyler. Bu gözlemler, bizden bağımsız olarak varoldukları ve hem kendimiz ve hem de başka insan varlıkları üzerinde etkileri olacak şekilde eylemde bulundukları varsayılan insanlara ilişkin gözlemlerdir. O, "şüphe etmek" sözcüğünün tam ve gerçek anlamı içinde, bu türden başka insanların varolduklarından ve onların eylemlerinin etkileri olduğundan şüphe etmez. Şüphe etmesi için de zaten bir deli olması gerekir. Hume bütün bu inançları katışıksız bir biçimde mantıksal olan çıkarım süreçleriyle oluşturabileceğimiz görüşüne karşı çıkmaktadır. Gerçekten de, Hume'un gözünde, tam ve kesin ispatın, insan yaşamında, matematik alanı dışında hiç yeri yoktur.

Magee. Ve o, matematiğin, hatta fizik biliminin bile, insan yaşamının bir parçası olarak önemli olan tek sey olduğuna inanmıyordu, öyle değil mi?

Passmore. Hume matematikle, özellikle de geometriyle çok yakından ilgileniyordu, hatta öyle ki bir seferinde, bu konuda daha yoğun yazma önerisinde bulunmuştu. Fizik söz konusu olduğunda ise, o Newton'dan, onu entelektüel bakımdan başarılması mümkün olanı hayata geçirebilen kişinin bir örneği olarak değerlendirip, her zaman büyük bir saygıyla söz eder. Bütün bunlar bir yana, siz söylediklerinizde kesinlikle haklısınız. Hume bize çok belirgin olarak, gerçekten önemli olan araştırma tarzlarının siyaset teorisi, ahlâk teorisi, edebiyat eleştirisi ve mantık –mantık, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, onun, insan anlayışına, çıkarımda bulunduğumuz zaman, ne olup bittiğine ilişkin bir teori anlamına gelecek şekilde, oldukça geniş bir çerçeve içinde kullandığı bir sözcüktür– olduğunu söyler. Başka herşey –diyelim ki, fizik– önemli olmakla birlikte, onun gözünde ikinci dereceden bir anlama sahiptir. Dahası, o, sağlam temellere oturtulmuş bir fiziğin bile, zorunlu bir ön hazırlık olarak, insan zihninin işleyişiyle ilgili doğru ve yeterli bir teoriye dayandırılmak durumunda olduğunu söyler. O, şu hâlde, "kendisiyle ilgili kararın insana ilişkin bilimin kapsamı içinde yer almadığı bir önemden söz edilemeyeceğini" ya da neyin önemli olduğuna yalnızca insanı konu alan bilimin karar verebileceğini öne sürer. Onun gözünde insan varlıklarından, çalışıp çabalayan, tutkulu insan varlıklarından daha önemli bir şey yoktur. Bu, onun, insanlık tarihince sergilenen cehalet, şiddet ve bâtıl inançların, dehşet ve çılgınlıkların fazlasıyla bilincinde olduğu olgusuna rağmen, böyledir. Durum birçok filozofta böyle olmamıştır; onlar, nihaî gerçeklikler olarak tanımlanan büyük soyutlamalara ya da belki, sizden ve benden ayrı bir "insanlık"a önem vermişlerdir.

Magee. Sanıyorum, aklınızda Platon'un Formlar Teorisi ya da Hegel'in Geist'ı veya Bradley'in Mutlak'ı –hatta, örneğin Mekân ve Zamanın doğası hakkında, oldukça geniş bir çerçeve içinde ve soyut bir düzlemde yapılan felsefe– var, yanılıyor muyum?

Passmore. Çok doğru. *Deneme*'deki ilk geniş incelemenin Mekân ve Zaman hakkında olduğu kabul edilir. Fakat, bunun, öyle sanıyorum ki, özel bir amacı vardır. İlahiyatçılar, Zaman ve Mekânın bu kadar çok gizem ve paradoksla doluyken, aynı şeyin teolojiden şikâyet etmek için bir araç olarak kullanılmasının bir haksızlık olduğunu savunuyorlardı. Hume, bunun böyle olmadığını, görünüşteki paradoksların, biz bir kez Mekân ve Zamanın gizemli varlık ya da şeyler olmayıp, yalnızca algılarımızın bize sunduğu özel bir düzenleme olduğunu farkedince çözülebi-

leceğini göstermeye koyulmuştu. Buna göre, Hume'un kendi örneğini seçecek olursak, bir flütteki beş notanın "zaman içinde ortaya çıktığını" söylediğimiz takdirde, gerçekte yalnızca onların ardışık olarak ortaya çıktığını söylüyor oluruz. Bununla birlikte, Hume'un Mekân ve Zamana ilişkin incelemesinin, daha önce de söylemiş olduğum gibi, oldukça geniş olması, bu incelemenin, onun insan zihni ve insan toplumuyle ilgili doğru ve yeterli bir teori oluşturma girişiminde, ancak ikinci dereceden bir rolü olduğu gerçeğini değiştirmez.

Magee. Şimdi söylemiş olduğunuz şeyin ortaya çıkardığı önemli bir nokta, bir süre önce aktardığım ünlü altbaşlıkta –Deneysel Akılyürütme Yöntemini Ahlâkî Konulara Uygulama Yönünde Bir Teşebbüs– yalnızca, insanların her zaman ön plâna çıkardığı "deneysel akılyürütme yöntemi" ifadesine değil, fakat "ahlâkî konular" ifadesine de özel bir önem atfedildiği hususudur. David Hume'un esas olarak ilgilendiği şey, insan varlıkları ve insanî işlerdi, öyle değil mi?

Passmore. Bu çok doğru.

Magee. Bu tartışmaya yaptığım girişte, Hume'un felsefe konusunda yazmaktan tarih konusunda yazmaya yönelişinden söz ederken, bilinçli olarak "onun, daha sonra felsefeden vazgeçiyor izlenimi vermiş olduğu" ifadesini kullanmıştım. Bununla gerçekte, onun felsefeden vazgeçtiğini söylüyor değildim. Bu ifadeyi, kısmen aklımda, onun daha sonraki bir eseri olan *Doğal Din Üzerine Konuşmalar* olduğu için, fakat kısmen de, sizin, *Hume'un Amaçları* adlı kitabınızda, felsefeden vazgeçmenin hiç söz konusu olmadığını, zira, Hume'un zihninde, "felsefe" ve "tarih"in, onu ilgilendiren tek şey olan insanî iş ya da meselelerin bir parçası olduğunu savunduğunuzu bildiğim için kullandım. Şimdi, bu nokta üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak duralım!

Passmore. Sizin de bildiğiniz gibi, felsefenin, günümüzde geçerli olan dar anlamı kazanması, oldukça yeni bir gelişmedir. Felsefe teriminin, özellikle dünyanın, insan varlıklarının ve insan toplumunun doğasına ilişkin sistematik bir araştırmanın felsefenin bir dalı olduğu, eski, geniş anlamına birçok yerde halâ rastlanmaktadır. Çok az sayıdaki "Felsefe Doktoru", felsefeyle, sözcüğün modern, profesyönel anlamı içinde uğraşmaktadır; onlardan, bu tartışmada ele alınan türden konular üzerinde durmaları hiçbir zaman istenmez. Hume, öyle sanıyorum ki, metafizikten vazgeçtiğini kabul etmeye hazırlanmış olabilir –ki bu durumda bile, onun bu sıralarda *Konuşmalar* adlı eseri üzerinde çalış-

makta olduğu anımsatılmalıdır– fakat o, felsefeyi bıraktığını kesinlikle kabul etmeyecektir.

Magee. Yine de, çok önemli bir istisna olan *Konuşmalar* bir kıyıya bırakılacak olursa, onun bizim felsefe adını verdiğimiz şeyden vazgeçtiği, değişmez bir olgu olarak kalır. O, *Soruşturmaları*'nı tamamladıktan sonra, örneğin nedensellik, kişisel özdeşlik gibi konularda, yeni bir düşünce –ya da en azından, yayınlanmış olan yeni bir düşünce– geliştirmemiştir.

Passmore. Bunu kesinlikle kabul etmem gerekir. Bununla birlikte, bir de onun durumunu anımsayın. *Deneme* ilgi uyandırmamış ve büyük ölçüde göz ardı edilmişti. O, bunun eserin çok geniş ya da çok karanlık olmuş olmasından kaynaklanmış olabileceğini düşündü. Bundan dolayı, ilk *Soruşturma*'yı yazdı. Ne var ki, kitaba yine ciddîye almak durumunda kalacağını düşündüğü türden hiçbir eleştiri gelmedi. Bunun üzerine, genel olarak haklı olduğuna kanaat getirdi. Öte yandan, onun yapmakta olduğu şeyin "ahlâkî konular" üzerine olan ayrıntılı eseri için bir hazırlık olduğunu düşündüğünü de anımsayın. Bu hazırlıklar üzerinde çalışmayı sürdürmenin, kendi görüşüne göre, hiç kimse onlarla ilgili olarak ciddî hiçbir eleştiri, onu görüşlerini yeniden ele almak zorunda bırakacak bir eleştiri getirmediği zaman, ne anlamı vardı? Şimdi, gerçekten önemli olan konular üzerinde yoğunlaşmanın tam zamanıydı.

Magee. Gerçekten önemli olan konular ise, bugün, "felsefe" değil de, "sosyal bilimler" adını vereceğimiz bilimleri meydana getirmekteydi, değil mi?

Passmore. Bu dediğiniz, yalnızca söz konusu başlık altına tarihin de yerleştirilmesi koşuluyla hiç kuşku yok ki doğrudur, zira, sizin de başlangıçta işaret etmiş olduğunuz gibi, Hume adını önce bir tarihçi olarak duyurmuştur. Fakat tarih, ona göre, sosyal teoriden hiçbir şekilde ayrılmış değildi. Hume, *Deneme*'nin ilk kitabında bize, mantık alanında gerekli olan herşeyi bitirmiş olduğunu söyler. Çok kabaca, bunun Hume'un sosyal bilimlerdeki metodolojisi olduğunu söylebiliriz. Onun *Deneme*'nin üçüncü kitabını oluşturan ahlâk üzerine felsefeden de uzaklaştığı doğrudur. Fakat, aynı mülahazalar burası için de geçerlidir: O şimdi, *Ahlâkın İlkeleriyle İlgili Bir Soruşturma* adlı eserinde geliştirilen, daha sonraki spekülasyonları için gerek duyduğu bir ahlâk teorisine sahiptir. Ve yine, bu kitap ta, onu yeniden ele almak zorunda olduğu

konusunda ikna edebilecek türden bir eleştiri almamış, dikkat çekmemiştir.

Magee. Hume'un insanî işlere ya da insanla ilgili meselelere yönelik yoğun ve geniş kapsamlı ilgisinin gerisinde, sizin de biraz önce atıfta bulunduğunuz, insan doğasıyla ilgili bir teori ya da belli bir insan doğası anlayışı vardır. Şimdi bunu biraz daha ayrıntılı olarak açıklar mısınız?

Passmore. Peki, ama bu, onun *Soruşturmalar*'dan sonra gelen eserlerinden gerçekte çok büyük bir bölümü, eylem içindeki insan doğasına, pratikteki insan tabiatına ilişkin bir çalışmadan meydana geldiği için, uzun bir hikâyedir. O, insan doğası diye bir şeyin varolduğundan hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Bu, onun Locke'tan farklılık gösterdiği bir noktadır. Locke özellikle, ilk günâh fikrinden kurtulma amacı gütmüştü. Bu Locke için çok büyük bir önem taşımaktaydı, zira o bir filozof olduğu kadar, bir din âlimiydi. Ve insan varlıklarının dünyaya, bembeyaz kağıtlara benzeyen zihinlerle geldiğini savunuyordu. Eğitim üzerine olan yazılarında, Locke, eğitimi yöntem olarak kullanmak suretiyle, insan varlıklarını arzu ettiğimiz her kalıba sokabileceğimizi öne sürer. Fransız Aydınlanma düşünürlerinden birçoğu, bu görüşü kabul etmiştir; onlar, eğitimin insanlığı yetkinleştirmek için kullanılabileceği sonucuna varmışlardı. Oysa Hume, insan varlıklarının eğitim ya da toplumsal değişme yoluyla, bir bütün olarak şekillenebilir ve dolayısıyla yetkinleştirilebilir olduklarına inanmanın çok uzağındaydı. O, insan varlıklarının doğaları itibariyle, tarih boyunca hep aynı kalan belirli tutku ya da duygulara –ki, o bu duygulara örnek olarak ben-sevgisini, haksızlıklar karşısında isyan etmeyi ve cinsel ihtirasları verir– sahip olduklarından emindi. Bazı toplumlar bu tutkuları bastırma ya da teşvik etmede, diğer toplumlardan daha başarılıdır. Fakat, tutkular her yerde mevcûttur.

Magee. Hume'un insan doğasının özü itibariyle her zaman aynı olduğu görüşü, kısmen antik çağa ilişkin –şaşılacak derecede geniş kapsamlı olan– bilgisine dayanmaktaydı. O Yunan ve Latin edebiyatıyla tarihi hakkında çok derin bir bilgiye sahipti ve onu çok güçlü bir biçimde etkileyen şeylerden biri, yaşadığı zamanda, çevresinde sergilenirken gördüğü şekliyle, insan davranışının çok farklı yerlerde, çok farklı zamanlarda ve oldukça farklı toplum biçimlerinde, çok büyük ölçüde aynı oluşuydu.

Passmore. Evet. O özellikle Tacitus ve Cicero'yla, onların insan varlıkları ve insan toplumuyla ilgili olarak söyledikleri şeylerle ilgilenmekteydi. Bununla birlikte, onun başta tarihçiler olmak üzere, Ovidus gibi ozanlardan da söz ettiği dikkate alınırsa, atıf yaptığı kaynakların oldukça geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Romalı yazarlar, onu Yunanlılardan daha fazla ilgilendiriyordu, ki bu da Hume'un yaşadığı çağın çok belirgin bir özelliğiydi. Hume, onların kendisine, insanın tutkularının Romalıların zamanından beri pek büyük bir değişime uğramadığını gösterdiklerini düşünüyordu; onlar, şu hâlde, Hume'a insan doğasının kalıcılık ya da sürekliliğiyle ilgili görüşü için ihtiyaç duyduğu kanıtlardan bir kısmını sağlamıştı. Yine de, bu onun kendisini doğrulamak için çok büyük miktarda kanıta ihtiyaç duyduğu hissine kapıldığı bir görüş değildir; tam tersine, Hume onun yeterince açık olduğunu düşünmüştür. Herşey bir yana, o temel eserine, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adını vermiştir; bu başlık, insan varlıklarının bir doğası olduğunu tartışmasız kabul eder. O denemelerinden birinde, insan doğasının, bazı ilahiyatçıların öne sürmüş oldukları gibi, tümüyle bozuk olup, görünüşte en erdemli eylemlerin bile, kibir ya da bencillikle mi lekelendiği, yoksa diğerlerinin iddia etmiş oldukları gibi, özü itibariyle ilâhî mi olduğu konusunu ele almıştır. O, çok tipik bir biçimde, her iki görüşü de reddeder. İnsan doğası ne tümüyle bozuktur –nitekim o, insanların gerçekten iyiliksever olabilceklerini düşünmüştür– ne de, normalde yalnızca yarı-Tanrılardan beklenebilecek özelliklere sahiptir. Bununla birlikte, Hume bunun sözde değil de, gerçek ve önemli bir konu olduğundan kuşku duymaz. Onun gözünde önem taşıyan en önemli konu, insan doğası diye bir şeyin olup olmadığı değil de, bu doğanın neye benzediğidir.

Magee. İnsan, Hume'un eseri ve düşünceleri zamanımızın görüşleriyle değerlendirildiğinde, onun düşüncelerinin büyük bir bölümünün, bizim bakış açımıza göre, modernliği karşısında etkilenmeden yapamaz. Örneğin, benlik problemine yönelik ilgisinden daha önce söz etmiştik: nitekim, Britanya'da son birkaç yıldan beri yapılan fazlasıyla ilginç felsefenin bir bölümü bu konu hakkındadır, örneğin Bernard Williams'ın kitaplarından birinin adı *The Problems of Self* [Benliğin Problemleri] adını taşır, yine Karl Popper'in kitaplarından (J. C. Eccles'le birlikte kaleme aldığı) biri *The Self and its Brain* [Ben ve Beyni]'dir. Ya da başka bir örneğe göre, yirminci yüzyılda bilim adamları, özellikle kuantum fiziğiyle ilişkili olarak, nedensel bağıntının varlığı ya da yokluğu konu-

sunda aşılmaz güçlükler içinde kalmışlardır. Felsefe tarihinde, daha dün mantıkçı pozitivizmin İngilizce konuşan dünyadaki en önemli temsilcisi olan A. J. Ayer, sürekli olarak mantıkçı pozitivizmin temel öğretilerinin "kökünün büyük ölçüde Hume'da olduğunu" tekrarlamaktaydı. Şu hâlde, Hume'un söylediği şeyler, bizim yaşadığımız süre boyunca, çağdaşlarımızın felsefesine şöyle ya da böyle uygun düşmüştür.

Hume'un üzerinde durup önemli ölçüde aydınlattığı, ve kendisiyle ilgili olarak yirminci yüzyılda çok şeyin yazıldığı bir problem de, tümevarım problemidir. Bundan şimdiye kadar söz etmedik. Bu konuda da bir şeyler söyleyebilir misiniz? Herhâlde, problem şu şekilde ortaya konabilir: Dünya üzerine olan düşüncelerimizde, tümel bir sonucu tikel durum ya da örneklere dayandırışımız ne ölçüde haklı kılınabilir ya da temellendirilebilir?

Passmore. Aslında, bu konu daha önce nedensellikle ilgili olarak söylemiş olduklarımla yakından ilişkilidir. Bebek ve sıçrayan top örneğine geri dönün! Varsayın ki, bebek topu Pazartesi, daha sonra Salı, Çarşamba, Perşembe günü, kısacası dilediğiniz süre boyunca yere atsın. Top, yere atıldığı her seferde, zıplayacaktır. Bundan sonra, Hume bebeğin, topun onu ne zaman yere atarsa zıplayacağına inanmaya başlayacağını, ya da kendi ifadesiyle, onun topun zıplamasını beklemeye başlayacağını kabul eder. Tek problem, bu inancın nasıl oluşturulduğu problemidir. Açıktır ki, bebek onu tartışılmazcasına kesin olan *a priori* bir ilkeden, bir tür aksiyomdan çıkarmamıştır. Bebek böyle bir ilkeyi bilmediği gibi, zaten bilinecek ilke de yoktur. Hume'un görüşüne göre, aksiyomatik ilkeler yalnızca matematiksel ilkelerdir. Ve biz, matematiksel ilkelerden, Hume'un olgusal bir konu dediği şeyi, "lastikten tüm toplar zıplar" ya da "şu top zıplayacaktır" türünden, bize dünyada fiilen olup bitenler hakkında bir şeyler söyleyen olguları türetemeyiz.

Magee. Birçok çağdaş filozof, olgularla ilgili sonuçları, tam tamına matematiksel sonuçları kanıtladığımız şekilde kanıtlayamasak bile, "yere atacağımız ilk lâstik topun sıçrayacağı"yla ilgili olarak tümevarımsal bir çıkarımda bulunmanın, bu koşullar altında, bizim için yine de rasyonel olduğunu savunacaktır. Hume, bunlara ne söyler?

Passmore. Hume, böyle bir durumda, onlardan çıkarımı ayrıntılı olarak açıklamalarını ister. Onların topun zıplamasının elastikî cisimlerle ilgili genel bir bilimsel ilkenin sonucu olduğu karşılığını vermeleri durumunda ise, onun cevabı bu kez söz konusu önermeyi kabul etme

nedenlerimizin yere atacağımız bundan sonraki ilk topun zıplamasını bekleme nedenlerimizle tam olarak aynı olduğu şeklinde olacaktır. Elâstikî cisimlerin davranışına ilişkin geçmiş deneyimlerimiz bizde, onların henüz deneyimlenmemiş durumlarda nasıl davranacaklarıyla ilgili olarak belli bir beklenti yaratmıştır. Bundan dolayı, genel soru hiç değişmeden aynı kalır. Geçmiş deneyimler, nasıl olur da gelecekteki davranışla ilgili bir sonucu haklı kılar?

Tümevarımın savunucuları Doğanın Düzenliliği ilkesi türünden daha genel bir ilkeye başvurmaya kalkışacak olurlarsa, o bu kez, onların hangi temellere dayanarak, bu ilkenin doğru olduğuna inandıklarını bilmek isteyecektir. Hume bu türden ilkelerin, geçmişte beklentilerimizle ilgili olarak hayâl kırıklığına uğramamış olmamız olgusundan daha fazla hiçbir şey olmadığını savunur. Bu, nasıl olur da beklentilerimiz açısından, gelecekte de hayâl kırıklığına uğramayacağımızın bir kanıtı olabilir? Dış dünyadaki olgularla ilgili çıkarımlarımızı temellendirme girişimlerimiz, Hume'un görüşüne göre, her zaman şu şekli almak durumundadır: "Top, onu Pazartesi, Salı, Çarşamba,... günü yere atttığım zaman, hep zıpladı." Fakat o, bunun bize, topun onu yarın da yere attığımız takdirde zıplayacağına inanmak için, mantıksal bir temel sağlamadığı konusunda ısrarlı olmayı sürdürür.

O, elbette bizim topun yarın zıplamasını gerçekten beklediğimizi yadsımamaktadır. Ne var ki, biz onun zıplamasını, Hume'un görüşüne göre, bir argüman, mantıksal bir kanıtlama bizim beklentimizi haklı kıldığı için bekliyor değiliz; biz topun zıplamasını, yalnızca şeylerin gelecekte de, geçmişte oldukları gibi olacaklarını beklemek insan doğamızın bir parçası olduğu için, beklemekteyiz. Hume, bu karakteristik bekleme, beklenti içinde olma alışkanlığını, bizim diğer hayvanlarla paylaştığımızı da düşünür. O, hayvanların "Sahibim bana ıslık çaldığı zaman, beni yürüyüşe götürür" türünden empirik genellemeler oluşturmadıklarını kabul eder. Fakat biz insanlar da, çoğu zaman oluşturmayız. Biz yalnızca, belli deneyimlere sahip olduktan sonra, belli beklentiler sergileriz. Bazı hayvanlar tam tamına işte bu şekilde tepki verdikleri için, biz onlara haklı olarak düşünme ve akılyürütme gücü yükleriz.

Magee. Bu sonuç Hume'u, düşünme gücüne yalnızca insan varlıklarının sahip olduğundan emin olan Descartes'tan çok uzaklaştırır –zira Descartes'ın görüşünde, hayvanlar düşünüyor göründükleri zaman, yalnızca çevresel uyaranlara mekanik olarak tepki verirler. Fakat Descarte-

s'ı bir kenara bırakırsak, insan varlıklarının akıl yürütebildikleri yerde, hayvanların yalnızca içgüdülerine dayandıklarını ortaya koyan ve büyük ölçüde benimsenmiş olan bir görüş yok mudur?

Passmore. Hume Descartes'a hemen hiç benzemez; o hayvanların –elbette matematiksel bir tarzda değil de, tam tamına bizim gündelik yaşamda, belli bir ses duyduğumuz ve buradan, otobüsün gelmekte olduğu sonucunu çıkardığımız zaman akıl yürüttüğümüz şekilde – akıl yürütebilmelerini açık bir şey olarak kabul eder. O bu durumun, bu türden çıkarımların incelikli mantıksal işlemleri gerektirmeyip, basit psikolojik mekanizmalarla mümkün olduğunu gösterdiğini de düşünür. Ve bundan sonra da, aklı "ruhlarımızdaki harikûlade güzel, fakat anlaşılmaz" –çıkarımda bulunduğumuz zaman ne olup bittiğini açıklayamama anlamında "anlaşılmaz" değil de, zihinlerimizin işlediği tarzda, yani deneyimlenmiş birliktelikler temeli üzerinde beklentiler yaratacak şekilde işlemesini gerektirecek hiçbir neden olmaması anlamında "anlaşılmaz"– " bir mekanizma" olarak tanımlamaya geçer. Şu hâlde, Hume bize hayvanların, filozofların zaman zaman düşündüklerinden daha akıllı olduklarını söylerken, gerçekte biz insanların içgüdülerimize genel olarak düşündüğümüzden daha fazla bağımlı olduğumuzu söylemektedir.

Hume'un hayranları, onun söz konusu psikolojik yaklaşımından çoğu zaman büyük bir hoşnutsuzluk duymuşlardır. Bundan dolayı, onlar Hume'un bakış açısını, daha yalın bir çerçeve içinde, şöyle ifade ederler: "Şeylerin geçmişte belli bir biçimde bir araya geldikleri öncülünden, onların gelecekte de aynı şekilde bir araya gelecekleri sonucunu çıkarsamanın geçerli hiçbir yolu yoktur". Hume, söylediği herşey bundan ibaret olmasa bile, kesinlikle bunu söylemektedir.

Magee. Bu noktada gerçekten önemli ve etkileyici olan şey, bilimsel yasaların kendilerinin, zamanımıza kadar, belli sayıda tikel gözlem ya da deney veya duruma dayanan doğru tümel önermeler olduklarının düşünülmesi –ve tikel gözlemlerle tümel önermeler arasında, Hume'un da göstermiş olduğu gibi, mantıksal bir bağ kurulamaması– ydi. Bu durum, felsefenin kendisinin tarihinden çıkartılacak çok hoş bir örnekle ifade edilebilir. Hume'un zamanından çok uzun yıllar önce, yaygın olarak kullanılan Mantık kitaplarında, sürekli ve sabit bir biçimde aktarılan örneklerden biri "Tüm kuğuların beyaz olduğu" cümlesinden oluşmaktaydı. Ve, binlerce yıldan beri Avrupalının görmüş olduğu her kuğu –tek bir karşı örnek olmadan, yüz binlerce kuğu– elbette beyaz

olmuştur. Fakat Avrupalılar Avustralyayı keşfedince, siyah kuğuları da keşfetmişlerdir. Bu, münferit bir şeyin her ne kadar binlerce, milyonlarca ve yüz milyonlarca kez gözlemlenmiş, ve belli bir biçimde olduğu saptanmış olsa da, bundan onun daha sonra gözlemlenecek ilk örneğinin de aynı olacağı sonucunun çıkmadığı olgusuna, olağanüstü güzel bir örnektir. Sonlu sayıda gözlem, gözlem sayısı ne kadar büyük olursa olsun, mantıksal olarak tümel bir sonucu gerektirmez. Ve, insanların gerçek dünyada yaptığı ya da yapabildikleri fiilî gözlemler, sayı bakımından hiç kuşku yok ki yalnızca sonlu olabilir. Öte yandan, tüm bilimsel yasalar sınırlanmamış tümel önermelerdir ve bu onların, uzun bir zamandan beri kendilerinin kendilerinin temeli olduğu düşünülen gözlemlerden mantıksal olarak çıkarsanamayacakları anlamına gelir. İnsanlar Hume-'un bu kavrayışının yıkıcı bir etkisi olduğunu ve hatta anarşik bir yapıda olduğunu söyleme eğiliminde olmuşlardır: Hume'u ilk anlayanların gözünde, o bilimi yıkar görünmekteydi.

Passmore. Evet, onlar kesinlikle Newton'un yasalarının bir kez ve tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde kanıtlanmış olduklarını kabul etmişlerdi. Oysa, bilim adamlarının kendileri, günümüzde, bilimsel teorilerin tümüyle tashih edilemez olmadıklarını kabul etmektedirler. Bilimsel teoriler, ilke olarak her zaman yanlışlanabilirler. Bilim filozofları, bir süre eski görüşü korumaya çalışıp, Einstein'ın, Newton mekaniğinin de, belli özel koşullar yerine getirildiğinde, halâ doğru bir teori olarak içinde bir yer bulabileceği çok daha geniş bir teori ortaya koymaktan daha fazla hiçbir şey yapmadığını savunmuşlardır. Fakat, bu hiçbir işe yaramayacaktır. Newton mekaniği her ne kadar oldukça geniş bir alanda halâ yararlı olabilmekle birlikte, bazı konularda Newton'un teorisiyle görelilik teorisi tam bir karşıtlık içindedir. Bu nedenle, Einstein haklıysa eğer, Newton'un yanlışa düştüğü noktalar olduğu sonucundan kaçınmak mümkün değildir. Öte yandan, Lavoisier'nin kimyası eski flojiston teorisiyle veya Darwin Lamarck'la daha az uzlaştırılabilir. Hume'un felsefesi bir yüzyıllık bir ihmalin ardından sonunda ciddî olarak incelenme durumuna geldiği zaman, o, bilim karşısındaki, onun yanılabilirliğini kabul eden, bu yeni tavrın oluşmasına kesinlikle katkıda bulunmuştur.

Magee. Onun Kant üzerindeki etkisi dikkate alındığında, sizin nasıl olup da Hume'un felsefesinin yüzyıl süreyle ihmal edilmiş olduğunu söyleyebildiğinizi anlamakta güçlük çekiyorum. Ona belki Britanya'da kayıtsız kalınmıştır, ne dersiniz?

Passmore. Hume'un Almanya'da Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırdığı kabul edilir, ki Kant "dogmatik uyku" deyimiyle, dogmatik bir metafizik kurmanın mümkün olduğu şeklindeki eski inancını anlatmak istemiştir. Fakat bunu izleyen yıllarda, büyük ölçüde, Kant'ın Hume'a gereken cevabı vermesinden dolayı, Hume'u daha fazla hesaba katmaya ihtiyaç olmadığına inanılmıştır. İngiltere'de ise, bir Kantçı olan T. H. Green, Hume'un felsefesini unutulmaktan kurtarmak için çok şey yapmıştır. Bununla birlikte, o, çok şaşılası ve hayli komik bir biçimde, Hume'u empirizmin mutlak bir septisizmle sonuçlandığını gösteren ve böylelikle onu saçmaya indirgeyen biri olarak yorumlayıp, filozofu empirizme karşı bir silah olarak kullanma işiyle meşgul olmuştur.

Magee. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*'nde, bizim Hume'u birçok bakımdan halâ aşamadığımızı iddia eder. Russell'ın Hume felsefesine ilişkin serimi aynı temel problemleri – nedensellik, bilimsel yasaların tümevarımsal olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği ve ben problemini– tıpkı sizin ve benim ele aldığımız tarzda ele alır ve Russell burada kalmayıp, Hume'un bu alanların her birinde, şimdiye kadar tatmin edici bir biçimde çözülmemiş olan temel problemleri formüle ettiğini söyler. Bu konuda Russell'la hemfikir misiniz?

Passmore. Hume'un problemlerini çözme yolundaki girişimler yayın dünyasından hemen her gün gelmekle birlikte, korkarım ki, Russell halâ haklılığını sürdürmektedir. Platon'un da, şimdiye kadar hiçbir filozofun herkesi tatmin edecek bir çözüm getirmemiş olduğu çok temel problemlere işaret etmiş olduğu, hiç kuşku yok ki aynı ölçüde doğrudur. Felsefede, sorular sormak ve problemler ortaya atmak, evrensel olarak kabul görmüş sonuçlara ulaşmaktan çok daha kolaydır. Yine de, gerçekten temel olan soruları formüle etmek, daha önce gözden kaçırılmış olan temel problemleri görmek deha ister. Hem Platon ve hem de Hume, işte bunu yapmışlardır. Gerçekten de, onların –daha sonraki felsefî düşünce tarafından, elbette biraz daha değiştirilmiş bir biçimde– sormuş oldukları soruları ciddîye almamak, bir filozof olmamaktır.

Magee. Hume nasıl biriydi? Eserlerini okuduğum zaman, ben çok büyük bir insan sevgisi ve yoğun bir çekicilik izlenimi alıyorum. Onun yaşamında da böyle olduğunu düşünüyor musunuz?

Passmore. Dostu olan ekonomist, onun için bir keresinde, bir insanın ulaşabileceği yetkinlik sınırına yaklaştığını söylemişti. Biyografi yazarları son zamanlarda, onun yaşamını çok ayrıntılı olarak gözler

önüne serdiler. Onların Hume'da değersiz ya da kötü niyetli eylemin tek bir örneğini bulamadıklarını söylemem gerekir. Belki, o zaman zaman bize biraz ürkek biri olarak görünür. Bu da çok doğaldır. Onun din konusunda, içinde yaşadığı toplumda pek popüler olmayan görüşleri vardı. Daha o zamanlar, dostları onu daha tedbirli olması konusunda ikna etmişlerdi; *Doğal Din Üzerine Konuşmalar* adlı eseri, dostlarının isteği üzerine, ölümünden sonra. bir süre yayımlanmadan bekledi. O zaman zaman da, mağrur biriydi. Bununla birlikte, bu, sözünü ettiğimiz koşullar altında, bağışlamanın kolay olduğu bir kusurdu; onun, entelektüel bakımından büyük olan gücünün bilincinde olmaması imkânsızdı.

Filozoflar için düzenlenmiş göksel bir şölene davet edilmiş olsaydım eğer, her ne kadar kişisel görüşüme göre, örneğin Platon daha büyük bir filozof olsa da, David Hume, benim yanına oturmayı tercih edeceğim filozof olurdu. O, böylesi sıcak bir insanlık sergilemekteydi; gösterişi yoktu, ciddî ve aynı zamanda nükteli biriydi. O, uzun süren bir bağırsak hastalığından ölürken ve ölmekte olduğunu bilirken, sonunda güçsüzlüğü bunu imkânsız hâle getirinceye kadar, dostlarını her zamanki neşesi ve güleryüzlülüğü ile kabul etmiştir. Onun son günleriyle ilgili bilgileri, James Boswell'den alıyoruz. Bosswell, Hume'un kendisinin ölümsüz olmadığına inandığını bilerek, ölüm döşeğinde dehşete kapılmış biriyle karşılaşacağını ummaktaydı. Tam tersine, Hume, onu endişeye sevkeden bir kayıtsızlık ve neşelilik sergilemiştir.

Magee. Demek ki, üslûp onun kendisiyle özdeşleşmiş! Onun edebî üslûbu olağanüstü büyük bir etki yapmıştır. Alman düzyazı geleneğinin en büyük üstadlarından biri olan Schopenhauer, Almancada bilinçli olarak Hume'un İngilizcede yazdığı tarzda yazmaya çalıştığını söylemiştir. Yüzyılımızın felsefedeki belki de en önde gelen üslûpçularından olan Bertrand Russell –ki, Nobel Edebiyat Ödülü kazanmıştır– felsefe yazma tarzında bilinçli olarak Hume'dan etkilenmiştir.

Passmore. Açıklık ve zarafet, Hume'un aradığı iki erdemdi. Bunlar, günümüzde pek kabul gören erdemler değillerdir; yakın zamanlarda, onların "eski-moda" oldukları gerekçesiyle bir kıyıya atıldıklarını duydum. Oscar Wilde bir seferinde, anlaşılacak şekilde yazacak olursak, keşfedilmeme riskini alacağımızı söylememiş midir? Bu, çağdaşlarımızdan çoğunun, Russell ve Ayer'in yaptığı gibi, almaya hazır oldukları bir risk değildir. Bununla birlikte, bu yalnızca edebî üslûpla ilgili bir konu değildir. Hume ve ondan sonra da Russell ve Ayer –az sayıdaki birkaç filozoftan daha söz etmeye hiç gerek yok– İngiliz felse-

fesinin, bu felsefenin Bacon ve Hobbes'ta, hatta Ockhamlı William'daki başlangıcından itibaren belirgin olan tarzını sürdürmüştür. Bu gelenekte yer alan filozoflar, açık ve eleştirel olmaya, argümanlar sunmaya, dünyada fiilen ne olup bittiğine bakmaya çalışırlar. Onlar, gizemli aşkın varlıkların var olduğu konusunda bizi ikna etmeye çalışmazlar. Gerçekten de, onlar olabildiğince az sayıda şey ya da varlığı konu alır ve bize bu nesnelerin gündelik deneyimde, ya da onun ötesine gidilecek olursa, bilimin daha rafine deneyinde bulunmak durumunda olduğunu söylerler. O, felsefe yapmanın göreli olarak daha namuslu bir şeklidir, zira popüler görüşle pek uyuşmayan bir sonuca herşeye karşın ulaşabilir. Bu felsefe, özellikle de, insan varlıklarını olduklarından daha yüksek göstermenin yollarını aramaz. Hume, herhâlde bu felsefe geleneğinin en iyi örneğidir.

Magee. Bu tartışmamızı sona erdirmeden önce, ele almamız gereken bir diğer konu da, Hume'un felsefî yaklaşımının doğurduğu temel bir güçlüktür. O bize apaçık addediğimiz şeylerden çoğunun, gerçekte bilmediğimiz ve hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeyler olduğunu gösterir. O aynı zamanda, haklı olarak bizim birçok inanca sahip olmadan ve bu inançlara göre eylemeden yapamayacağımızı söyler. Hâl böyle olduğuna göre, bizim inançların kabulü için hangi ölçütleri benimsememiz gerekir? Bilgi bizim için erişilemez ise, benimsemenin makûl olduğu görüş türüyle, kendisini savunmanın akla uygun olmadığı görüş türünü birbirinden nasıl ayırmak durumundayız?

Passmore. Bu oldukça güç bir sorudur. *Deneme*'nin bir yerinde, Hume bize, "şiirsel coşumculuk" ile "ciddî ikna" arasındaki farkın tam olarak ne olduğunu söyleme sözü verir. Ne var ki, bu sözünü tutmaz. Daha bir şüpheciliğe sürüklenmiş ruh hâllerinde ise, Hume gerçekte, ikisi arasındaki tek fark sanki, ciddî olarak ikna olmuş olduğumuz zaman, düşüncelerimiz, örneğin, yalnızca "hayal kurmakta" olduğumuz zaman olduklarından, daha canlı ve daha güçlüymüş gibi yazar. Diğer zamanlarda ise, o "bilge insan"ın davranışıyla "sıradan insan"ın davranışı arasında bir ayırım yapar. O, burada, bilge insanın, sabit ve değişmez birlikteliklere geri götürülemeyen tüm inançları, bu inançlar ne kadar canlı ve güçlü olurlarsa olsunlar, reddedeceğini söyler. Yine o, bilge insanın "inançlarını ilgili veri ve kanıtlarla uyumlu hâle getireceğini" belirtir. Herşey bir yana, Hume "batıl itikatlar" adını verdiği inançların yiğit bir düşmanıdır ve –kendilerine çoğu zaman, sıkı sıkıya ve körü körüne bağlanılan– bâtıl itikatlarda neyin yanlış olduğunu göstermenin

bir yolunu kendisine ayırmış olmalıdır. Septik ve eleştirmen, biraz da sakar yatak-arkadaşlarıdır.

Bununla birlikte, Hume'un bu konuda söylediklerinden ne kadar hoşnutsuz olursak olalım, bizim kafamızı halâ karıştırmakta olan bu problemi ortaya koyan odur. Bilim adamlarının bize söylediklerine, teknoloji alanında çalışanların hep yaptıkları gibi güvenmek, bir kimsenin çok satan bir sözde-bilim kitabında bulduğu aptalca bir düşünceye dayanmaktan niçin çok daha iyidir? Bu, bilim adamlarının çoğu zaman insan için hayatî önemi olan konulardaki uyuşmazlıklarının medyada hemen her gün yayınlandığı günümüzde, cevaplamanın, kolaylaşmaktan çok zor hâle geldiği bir sorudur.

Magee. Soruyu, bu konuda sizin kendi cevabınızın ne olduğunu sorarak, biraz daha genişletmeme izin verir misiniz?

Passmore. Ben, bu sorunun basit bir cevabı olduğunu sanmıyorum. Bununla birlikte, bir cevap, diyelim son dön dönem Hintli bilgelerin öğretilerinin tahkik edilemez olduğu yerde, bilimsel hipotezlerin sıkı ve ödün vermez bir sınama ve tahkike konu oldukları şeklindedir. Bilim adamlarının sözde "keşif"lerini, bu türden bir incelemeye konu olmazdan önce ilân etmelerine karşı çıkılmasının bir nedeni budur; bu, bilimin eleştiriyi kurumsallaştırmaktan oluşan temel meziyetini zayıflatmaktadır. Hume'un zamanında, elbette ki, bilim bu bakımdan halâ oluşum dönemindeydi. Başka bir nokta, bilimsel bulguların birbirleriyle sistematik bir ilişki içinde olduğu noktasıdır; onlar çok yüksek düzeyde bir tutarlılık sergilerler. Sizin kuğularla ilgili örneğiniz, bu bakımdan tipik bir örnek değildir. O, bilimin bir önermesi olmayıp, sağduyunun tüm kuğuların beyaz olduğuyla ilgili sıradan bir gözlemiydi. Hepimiz, bir türdeki farklı çeşit ya da alt türlerin birbirlerinden, tavşanlarda ya da köpeklerde olduğu gibi, renk bakımından farklılık gösterdiğini biliyoruz. Bundan dolayı, her ne kadar Avustralya'da siyah kuğular keşfedildiği zaman, bu, şiirsel sembolizmin gözde bir parçasına zarar vermiş olsa da, bilimi, karbondioksit alıp oksijen veren ya da hiçbir DNA'sı olmayan bir kuğuyla karşılaşmanın telâşa düşüreceği kadar endişelendirmez.

Bu çok çekici konuyu daha ayrıntılı bir tarzda ele almanın yeri, herhâlde burası olmasa gerektir. Bununla birlikte, şimdiye kadar söylediğim hiçbir şey, elbette, bilimsel önermelerin tashih edilemez, değiştirilemez olduklarını bir an için bile akla getirmez. Ben yalnızca, –tıpkı tarihçilerin ya da edebî bilimlerde araştırma yapanların iddialarını cidd-

îye almak için sağlam nedenlerimizin bulunması gibi– bilimin iddialarını çok ciddîye almak için sağlam nedenler bulunduğunu söylemek istiyorum. Aynı şey telefon rehberleri ve tren tarifeleri için de geçerlidir.

Magee. Benim izlenimim odur ki, çok iyi bir eğitim almış olanlar da dahil olmak üzere, insanların büyük bir çoğunluğu bilimi, bilinen, kanıtlanmış kesinlikler bütünü olarak düşünmekte ve bilimin ilerlemesinin önceden varolan kesinlikler bütününe yeni kesinliklerin eklenmesinden oluştuğunu apaçık bir şey olarak görmektedir. Böyle bir bilim görüşüne sahip olan bir kimsenin Hume'dan alacağı çok temel bir ders vardır, öyle değil mi? Ve bu, Hume'un bizim için, başkaca şeyler yanında, bütün bir düzen ya da rahat bozma gücünü sakladığı anlamına gelir. Ne dersiniz?

Passmore. Bundan hiç şüphe yok; Hume son derece düzen bozucu bir düşünürdür. O özellikle, ister bilim adamı ya da ister hümanist olsunlar, bilimde imgeleme hiç yer olmadığından –ki bu, okullardaki bilim dersleri tarafından engellenmek yerine, çoğunluk teşvik edilen bir görüştür– çok emin olan birçok insanın rahatını bozucudur. Bu tür insanlar, bir roman yazma ya da bir resim yapma veya bir film yönetmenin imgelemi, hayâl gücünü gerektirdiği yerde, bilimin salt bir deney yaparken ne olup bittiğine bakmaktan, kontrollü gözlem temeli üzerinde hesaplamalar yapmaktan ve daha sonra da bilimsel bir genelleme ortaya koymaktan ibaret olduğuna inanırlar. Bu, hiç kuşku yok ki saçma bir görüştür. Rutin işini icra eden, imgelemden yoksun bilim adamları elbette vardır. Aynı şekilde, rutin işini yapan romancılar, sanatçılar ve film yönetmenleri da vardır. Büyük keşifler, hatta ilkelere ilişkin göreli olarak daha önemsiz bulgular bile, yalnızca dikkatli bir biçimde deney yapma ve akıl yürütmeyi değil, fakat imgelemin uçuşlarını da gerektirir. Hume'un düşüncesi *Deneme*'de geliştikçe, ilk başta yalnızca, fiilen algılamadığımız komplekslerin göreli olarak soluk –yani, bellekle karşılaştırıldığı zaman, göreli olarak soluk– kopya ya da imgelerine sahip olma yetisi olarak tanımlanan bellek, giderek daha merkezî ve yaratıcı bir rol almaya başlar. Bizi çevreleyen dünyaya ilişkin en sıradan gözlemlerimizin bile, Hume'un görüşüne göre, imgelemin faaliyetini içerdiği ortaya çıkar. Çevremizdeki dünyayı, yalnızca pasif bir biçimde algılamıyoruz. Algılasaydık eğer, salt duyumların dizilişiyle sınırlanmış olacaktık. Sadece imgelemimiz sürekli olarak aktif olduğu için, biz şeyleri duyumlardan ayrı olarak algılarız. Gerçekten de, imgelemin Hume'daki, onu "çıplak olgular" adını verdiğimiz şeylerle "teoriler" arasında

mutlak bir ayırım olmadığı şeklindeki, günümüzde yaygın olarak benimsenen öğretiye doğru götüren merkezîliği, Hume'un felsefesinin en büyüleyici ve rahatsız edici yönlerinden biridir.

Magee. Sözde "bilgi"nin bu şekilde dünyadan kaldırılması ve bunun yeni bir vizyon için bıraktığı boşluk da, yaratıcı bir anlam içinde özgürleştirici olabilir. Einstein, bir seferinde, Hume'u okumuş olsaydı eğer, Newton bilimini yıkmaya asla tahammül edemeyeceğini söylemiştir. Burada iki şey bir arada gider: Çok temelli bir biçimde düzen bozma gücüyle imgelemi özgürleştirme ve teşvik etme gücü. Hume'un felsefesini okumak bugün, bunlardan her ikisini de, yazıldığı zamanki güç ve tazelikle yapar.

GİRİŞ

Magee. Immanuel Kant, kuşaklar boyunca, antik Yunanlılardan bu yana varolan filozofların en büyüğü olarak kabul edilmiştir. Kant, 1724 yılında Doğu Prusya'nın Konigsberg kasabasında doğmuş ve hayata, seksen yaşına basışından hemen önce, yani 1804 yılında, yine aynı kasabada veda etmiştir. Onun Konigsberg'den ayrıldığı anların çok nadir oluşu –doğduğu kentin dışına, hemen hiç çıkmamış olması– olgusu ve aynı zamanda, gündelik iş programına, Konigsberg sakinlerini, pencerelerinin önünden geçerken saatlerini Kant'a göre ayarlatmak durumunda bırakacak kadar titizlikle bağlı olması olgusuyla ilgili olarak pek çok anekdot üretilmiş, sayısız fıkra anlatılmıştır. Hiç evlenmeyen Kant'ın görünüşe bakılırsa, olaysız geçen bir hayatı olmuştur. Ne var ki, onun, şimdiye kadar söylediklerimin tersine canlı bir hayatı olmuştur: Kant hoş sohbet ve eğlenceli bir insandı, şık giyinen filozof, espriden de hoşlanırdı. Onun otuz yıldan fazla bir süre boyunca profesörlük yaptığı Konigsberg Üniversitesindeki dersleri parlaklığıyla ün kazanmıştı.

Kant'ın modern çağın felsefede üniversite hocası olan ilk büyük filozofu oldukça şaşırtıcıdır. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley ve Hume –bu filozoflardan hiçbiri felsefe hocalığı yapmamıştı. Kant'tan sonra, ondokuzuncu yüzyılda yaşamış büyük filozoflar içinde, üniversitede hocalık yapan filozof pek yoktur. Bu durumun tek istisnası Hegel'dir. Fakat Schopenhauer, Kiergegaard, Karl Marx, John Stuart Mill ve Nietzsche'den hiçbiri akademisyen değildi. Aslında, Nietzsche filozof olabilmek için, akademik kariyerini yarım bırakmıştı. Oysa yirminci yüzyıla gelindiğinde, hemen hemen bütün önemli filozofların akademisyen olduklarını görüyoruz. Konunun bu son dönemde profesyönelleşmesinin iyi bir şey olup olmadığı tartışılabilir –ben, doğrusu kaçınılmaz olduğunu pek düşünmüyorum.

Herşey bir yana, yeniden büyük filozofların ilkine dönecek olursak... Kant'ın gençliğinde ve olgunluk döneminin başlarında yazmış olduğu eserler, onu geniş çapta tanınan biri hâline getirmiş olmakla birlikte, günümüzde bu eserlerin pek azı gerçekten okunmuştur. Kant'ın kalıcı ünü, elli yedi yaşından sonra başlayıp yetmişli yıllarına dek süren bir dizi yayına dayanmaktadır. Burada pek sık rastlanılmayan bir durumla, birinci dereceden yaratıcı bir dehanın bütün büyük eserlerini olgunluk döneminin sonlarında ve yaşlılığında yayımlamış olması durumuyla

karşılaşmaktayız. Başyapıtı olarak kabul gören *The Critique of Pure Reason* [Saf Aklın Eleştirisi] 1781 yılında yayımlanmıştır. Kitap ilk başta pek anlaşılmamış, bundan dolayı Kant, iki yıl sonra, genelde *Prolegomena* olarak bilinen, ve ilk eleştirinin temel argümanını serimleyen ayrı ve ince bir cilt yayınlamış ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin büyük ölçüde gözden geçirilmiş baskısı, ancak bundan sonra 1787 yılında çıkmıştır. Bunu çok kısa bir aralıkla, 1788 yılında, ikinci büyük kritiği olan *The Critique of Practical Reason* [Pratik Aklın Eleştirisi] ve 1790 yılında da, üçüncü kritiği olan *The Critique of Judgement* [Yargı Gücünün Eleştirisi] izlemiştir. Bu arada, o 1785 yılında da *The Fundamental Principles of The Metaphysics of Ethics* [Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri] adını taşıyan ince bir kitap yayınlamıştır. Bu kitap, pek ilginç ve çekici olmayan başlığına karşın, ahlâk felsefesi alanında, yayımlandığı andan itibaren çok büyük bir etki yapmıştır.

Kant'ın düşünce ve eserlerini benimle tartışmak üzere, burada ünlü bir çağdaş filozof, Geoffray Warnock bulunmakta. Bay Warnock, Hertford Kolejinin müdürü olup, daha önce de Oxford Üniversitesinde rektör yardımcılığı görevinde bulunmuştur.

TARTIŞMA

Magee. Kant modern felsefenin en büyük sistem kurucularından biriydi; ve bir sistemi açıklarken söz konusu olan dikkate değer bir güçlük –onda geçen herşey başka bir şeyle karşılandığı veya yerini başka bir şeye borçlu olduğu için– bir başlangıç yapmak üzere, hangi noktanın seçileceğine karar vermekten oluşur; zira işe neyle ya da nereden başlarsanız başlayın, bu zaten başka bir şeyi varsayacak ya da gerekli kılacaktır. Sizce, Kant'ın gereği gibi yorumlanabilmesi için, onun sistemine hangi noktadan giriş yapmak daha doğru olur?

Warnock. Böyle bir problem, haklısınız kesinlikle söz konusudur. Kant'ın en dikkat çekici erdemlerinden biri, onun oldukça farklı olan, geniş kapsamlı görüşleri kuşatıcı ve sistematik bir tarzda bir araya getirmede çok başarılı olmasıdır. Bununla birlikte, Kant'a ilişkin bir tartışmaya girişirken, işe teknik bir dille başlamamak büyük önem taşır; örneğin, o zaman zaman, bir tür felsefe hakemi gibi, rasyonalizmle empirizmin olumlu ve başarılı yönleriyle kusur ve eksiklerinin neler olduğuna ilişkin bir tartışmayı yöneten, ya da zorunlu sentetik doğruların

nasıl olup da varolabileceğini –bu türden teknik görünümlü bir konuyu– tartışan biri olarak gösterilir. Kant bu konularla gerçekten de fazlasıyla ilgilenmiştir. Ne var ki, bir başlangıç noktası için daha geriye, söz konusu diğer problemlere yol açmış daha geniş kapsamlı, fakat daha yalın bir kaygıya gitmek gerektiğini düşünüyor ve onu ilgilendiren esas şeyin, fizikî bilimlerin onun zamanındaki bulgularıyla temel ahlâkî ve dinî inançlarımız arasındaki bariz çatışma olduğunu öne sürüyorum. Kant ikisi arasında en azından görünüşte bir çatışma ya da tutarsızlık olduğunu düşünüyordu.

Magee. Peki, Kant bu çatışma ya da tutarsızlığın neden oluştuğunu düşündü?

Warnock. Ben çatışmanın temel ve en basit şeklinin, olup biten herşeyin daha önceki olaylar tarafından *belirlendiği*; sonucu belirleyen koşullar verildiğinde, kendisine dayanılarak, ortaya çıkmış olanın, vuku bulabilecek yegâne şey olduğunun söylenebileceği bir yasa bulunduğu kabulünün fizikî bilimlerin bir önkabulü –ve Kant gerçekten de, onun iyi temellendirilmiş, uygun bir önkabul olduğunu düşünüyordu– olarak görünmesinden oluştuğunu düşünüyorum.

Magee. Burada doğal dünyadaki, fizikî dünyadaki olaylardan söz ediyoruz...

Warnock. Evet, evet.... doğal dünyadaki olaylardan söz ediyoruz. Bununla birlikte, davranışımız, ve özellikle de kendimizi içinde bulduğumuz ahlâkî durumlar üzerinde düşündüğümüz zaman, hiç kuşku yok ki, bizim (ve başka herkesin) önümüzde olası alternatif eylem tarzları olduğuna –yapabileceğimiz çeşitli şeyler bulunduğuna ve bu nedenden dolayı fiilen yaptığımız şeyin sorumluluğunu almak durumunda olduğumuza– inanırız. Bu, temel konulardan birincisidir: Kant bunun ilk bakışta, fizik biliminin temel bir önkabulüyle çeliştiğini düşünüyordu.

Magee. Öyleyse, problem şudur: Maddenin hareketlerinin bilimsel yasalar tarafından yönetildiği bir evrende, insan bedenlerine karşılık gelen maddî nesnelerin hareketleri nasıl olup da özgür irâde tarafından yönetilebilir?

Warnock. Evet, çok doğru. O aynı zamanda, Tanrı'nın, özü itibariyle mekanik olup, fizikî bakımdan belirlenmiş bir evrende kendisine nasıl bir yer bulacağı sorusuyla da ilgilenmiştir. Fizikî açıklamalar ilke

olarak, her zaman hem tam ve hem de ayrıntılı olabilirlerse, bu takdirde yapacağı hiçbir şey kalmayan Tanrı bir kıyıya atılmış görünür.

Magee. Kant bu problemlerin farkına varan ilk filozof, hatta ilk büyük filozof bile değildi, öyle değil mi?

Warnock. Hayır, kesinlikle değildi. Bu problemler, doğa bilimlerinin deyim yerindeyse büyük bir atılım yaptığı, on yedinci yüzyılın sonlarından başlayarak, bütün bir onsekizinci yüzyıl boyunca filozofların zihnini meşgul eden temel problemler olmuştur Örneğin, empiristler arasında Berkeley, bu türden bir problemle meşgul olmuştu; ve yine, aynı problem üzerinde duranlar arasında, Kant'ın kendi kıta Avrupa'sı geleneğinde, çok belirgin olarak Leibniz vardı. Hayır, Kant kesinlikle, bu problemleri ele alan ilk kişi değildi.

Magee. Kant, kendisinden önceki filozofların bu problemleri çözme yönündeki denemeleri karşısında, niçin yoğun bir hoşnutsuzluk içinde olmuştu?

Warnock. O kendisinden önceki filozofların, bu çatışmaları, doğa bilimlerinin iddialarını küçümsemek veya önemsiz göstermek suretiyle, çözmeye ya da sona erdirmeye çalıştığına inanıyordu –ben, onun bu inancında haklı olduğunu düşünüyorum. Bu, Berkeley için kesinlikle doğruydu ve ben, Leibniz için de doğru olduğu inancındayım. Onlar, doğa bilimlerinin daha aşağı bir konuma indirilebilmeleri, metafizik öğreti ve argümana eşdeğer bir yarışmacı olma iddialarının reddedilebilmeleri için, bilim adamlarının temel ilkelerinin gerçekte, ya da her halükârda, son çözümlemede doğru olmadıklarını göstermeye çalışmışlardı. Kant, bir açıdan, eldeki verilerin bunun seçilecek doğru yol olmadığını açıklıkla gösterdiğini düşünüyordu; gerçekte, onun durumun tümüyle tersine döndüğünü düşündüğü –bir yanda, doğa bilimlerinin sürekli olarak ve aşama aşama, zaferden zafere doğru ilerler görünürken, diğer yanda felsefenin ona karmakarışık bir savaş alanı gibi göründüğü– söylenebilirdi. Filozoflar arasında hemen hiçbir konuda bir fikir birliği söz konusu değildi; başka bir öğreti tarafından çürütülmezden önce, en azından birkaç yıldan daha fazla bir süre boyunca kabul görmüş bir öğretiye rastlanmıyordu. Bu, işin yalnızca bir boyutuydu. Ama o aynı zamanda, özellikle Hume'un felsefenin kendisinin ehliyetiyle ilgili olarak ciddî kuşkular ortaya koyduğunu, onun filozofların yapar göründükleri şeyin entelektüel bakımdan mümkün bir iş ya da teşebbüs olup olmadığını ciddî bir biçimde sorguladığını düşünüyordu –ve ben bunun çok daha

önemli olduğu inancındayım. Kant, Hume'un meydan okuyuşunun, onun tavrı bir meydan okuma olarak değerlendirilebilirse eğer, filozofların herşeyden önce kendilerine yapma iddiasıyla ortaya çıktıkları işin ilke olarak mümkün olup olmadığını sormalarını zorunlu hâle getirdiğini düşünüyordu.

Magee. Kant'la ilgili olarak çok sık aktarılan sözlerden biri, Hume'un onu dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Bunun sizin şimdi sözünü ettiğiniz şeyi ifade ettiğini sanıyorum.

Warnock. Evet.

Magee. O gerçekte hangi konuda uyandırılmıştı? Hume Kant'ı hangi konuda bilinçli hâle getirmişti?

Warnock. Az ve öz bir biçimde, çok kısaca ifade edildiğinde, temel problem şuydu: Hume, Leibniz ve bu konu üzerinde düşünen diğer filozoflar, önermelerin iki sınıfa bölünebileceği şeklindeki genel görüşü benimsemişlerdi. Bir yandan, (Kant'ın analitik önermeler adını verdiği, zaman zaman "akıl doğruları" diye adlandırılan doğrular vardı –bunlar, bir anlamda, tanım gereği gerçekten doğru olan ya da terimlerinin anlamlarından dolayı doğru olan önermelerdir. Söz konusu önerme türüne en basit örnek olarak, bir karenin dört kenarı bulunduğu ya da bir bisikletin iki tekerleği olduğu önermeleri verilebilir. Sözünü ettiğimiz filozoflar, bu türden önermelerin *a priori* bir biçimde, yani deneyimden bağımsız olarak bilindiklerini, ve elbette zorunlu olarak doğru olduklarını söylüyorlardı. Öte yandan, bir de, bize kullandığımız terimlerde örtük olarak bulunmayan bir şeyler söyleyen ve tözsel, yani dış gerçeklikle ilgili olan, bilgi veren ve uzlaşımsal olmayan önermeler vardır; bu filozoflar söz konusu önermelerin dış gerçeklikle ilgili bilgi verdiklerini, fakat zorunlu olmadıklarını söylemekteydiler. Onlar her zaman, ya doğru ya da yanlış olabilen olumsal önermelerdir ve onların doğru ya da yanlış oldukları, yalnızca, gözlem ya da deneyim temeli üzerinde gösterilebilir. Hume bu çerçeve içinde, önermelerle ilgili söz konusu ayırımın doğru olması durumunda, felsefenin kendisinin, o bir yandan kendisini gözlem ve deneyime dayanan empirik bir bilim olarak öne sürmediği, diğer yandan da yaptığı herşeyin bir dizi totolojinin anlamını açıklığa kavuşturmaktan, konuşurken, düşünürken kullandığımız terimleri analiz etmekten ibaret olduğunu teslim etmeyeceği için, ciddî bir açmaz içinde olduğunu söylemekteydi –Kant ta, onun bunları söylerken haklı olduğunu düşündü. Hume'un temel sorusu şuydu: Bir filo-

zof bunlardan biri ya da diğerini yapmıyorsa eğer, onun yapmasının mümkün olduğu başka bir şey olabilir mi?

Magee. Hume, ve ondan sonra da Kant, genel bilimsel yasalar aynı zamanda, ne analitik, ne de tam anlamıyla olgusal olan, kendilerine dedüktif bir tarzda mantık yoluyla ulaşılamadığı gibi, deney yoluyla da kanıtlanamayan önermeler oldukları için, önermeleri tüketici bir biçimde söz konusu iki sınıfa bölme iddiasının, yalnızca felsefe için değil fakat doğa bilimleri için de ciddî problemler yarattığını görmemiş midir? Hem Hume ve hem de Kant bunun, insanın her tür bilgisi için bir problem olduğunu gördü, öyle değil mi?

Warnock. Evet, gördüklerini sanıyorum, ne var ki onlar oldukça farklı şekillerde tepki göstermişlerdir. Bana göre, Hume bilimlerin –elbette ki, bir şeyin zorunlu olarak olduğu gibi olduğunu gösterme iddiasında bulunmadan, ve bir bilgi bütünü meydana getirdiği türünden dayanakları olan bir tez öne sürmeksizin– yalın bir biçimde, empirik hipotezler kümesi olarak varlıklarını sürdürebileceklerini düşünüyordu. Oysa Kant'ın görüşü, önermeleri tüketici bir biçimde iki ayrı sınıfa bölen dikotomiye duyulan inancın yanlış olduğu şeklinde oldu. Onun, filozofların hem sentetik ve hem de zorunlu olan –yani, yalnızca analitik olmadığı gibi, olumsal da olmayan– önermeler ortaya koyma iddiasında bulunurlarken güvenilirlikleri pekâla sorgulanabilmekle birlikte, bu türden önermelerin, yani hem sentetik ve hem de zorunlu önermelerin doğa bilimlerinden başka matematikte de yer aldığını düşündüğü için, söz konusu inancın yanlış olması gerektiğinden kuşkusu yoktu. Kant, kişinin felsefeyle ilgili olarak ne tür şüpheler beslerse beslesin, bilim ve matematiğin, analitik olmadığı gibi, empirik ve olumsal da olmayan, kuşku duyulamaz önermelerinin kesinlikle var olduğunu düşünüyordu.

Magee. Başka bir deyişle, bunlar dünyaya uygulanan, fakat dünyaya ilişkin gözlemden türetilemeyen önermelerdi.

Warnock. Evet, bunlar yalnızca argümanla kanıtlayabileceğimiz önermelerdir. Kant bu önermelere sentetik *a priori* önermeler adını vermekteydi.

Magee. Bu tür önermeler dünyaya uygulanmakla birlikte, dünyadan deneyim ya da gözlem yoluyla türetilemiyorlarsa eğer, biz onlara ulaşıyoruz?

Warnock. İşte burası, konunun özünü oluşturmaktadır. Burada, Kant'ın çok büyük bir önem atfettiği bir ayırımdan, onun "kendinde-şeyler" adını verdiği varlık alanı ya da "kendinde" olduğu şekliyle dünya ile görünüşler arasındaki ayırımdan söz edilmelidir. Kant kendinde-şeyler söz konusu olduğunda, bizim onlarla ilgili bir bilgimiz ve beklentimiz olamayacağını, kendinde-şeylerin her ne ise o olduklarını ve onlarla ilgili olarak yapabileceğimiz hiçbir şey bulunmadığını söyler. Bununla birlikte, deneyimlediğimiz biçimiyle, kendisini bize deneyimin konusu olarak sunduğu şekliyle dünya konusuna, "görünüşler" dünyasına geçerseniz, Kant, bunun farklı bir konu olduğunu söyler, zira bir dünyanın, deneyimin bir şekilde nesnesi ya da konusu olabilmesi için, yerine getirmek durumunda olduğu belirli koşullar vardır.

Magee. Bizim deneyimimizin, değil mi?

Warnock. Evet, bizim deneyimimizin; hatta herhangi bir kimsenin ve herkesin deneyiminin demek hayatî bir önem taşır. O, dünyanın –herhangi bir "dünyanın"– deneyimin belirsiz sayıda öznesi için ortak bir nesne olmasının –olmak durumunda olmasının– çok temel bir olgu olduğunu düşünmüştür. Böyle bir dünya, yani deneyimin öznelerinin meydana getirdiği bir cemaat ya da topluluk tarafından deneyimlenen, hakkında konuşulan ve bilinen bir dünya var olmak durumundaysa eğer, bu takdirde, onun yerine getirmek durumunda olduğu belli koşullar olacaktır. İşte bundan dolayı, "görünüşler"in bu koşulları sağlaması gerektiğini *a priori* olarak söyleyebiliriz.

Magee. Sözünü ettiğiniz şeyleri şu şekilde ifade etmek doğru olur mu? Deneyimleyebildiğimiz veya algılayabildiğimız ya da bilebildiğimiz herşey, hiç kuşku yok ki, deneyimlenmek veya algılanmak ya da bilinmek durumunda olana bağlıdır; bununla birlikte, o, bir yandan da deneyimlemek, algılamak ve bilmek için sahip olduğumuz donanım ya da araçlara bağlı bulunur. Ve söz konusu donanım ya da araçların ne olduğu olumsal bir konudur. Modern bir örnek kullanacak olursak, diğerlerini değil de, yalnızca belli frenkanstaki elektromanyetik dalgaları yorumlayacak bir donanım ya da yapıya sahibiz; bedenlerimiz ışık ışınlarıyla ilgili duyarlılık ya da alıcılıklarını, çevrelerindeki nesnelere ilişkin algılara dönüştürebilmektedir, fakat radyo dalgaları ya da X ışınları söz konusu olduğunda, biz aynı şeyi yapamayız. Herşey bir yana, gerçekliği, şimdi algılamakta olduğumuz tarzdan bütünüyle farklı bir tarz ya da şekilde algılamaya yetili olmuş olabilmemizden de söz edilebilir.

Şimdi, Kant, hâl böyle olduğundan, bizim bir şeyi şöyle ya da böyle deneyimleyebilmemizin mümkün olabilmesi için, onun sahip olduğumuz donanım ya da araçlara uygun düşecek yapı ya da şekilde olması gerektiğini söylemektedir. Bu, başka hiçbir şeyin varolamayacağı demek değildir, fakat bizim yapı ya da donanımımıza uygun düşmeyen hiçbir şeyin bizim tarafımızdan deneyimlenemeyeceği veya algılanamayacağı ya da bilinemeyeceği anlamına gelir.

Warnock. Çok doğru. Yine de, söylediklerinizi bir noktada daha belirgin kılmak istiyorum. Kant, duyumsal donanımızın tam olarak ne olduğu, bizim ne tür göz, kulak ve başkaca duyu organlarına sahip olduğumuz konusunda tamamen empirik tartışma ve değerlendirmelere girmeyi, sanıyorum hiç istemedi. O, öyle sanıyorum ki, bundan çok daha genel bir şey –yani, deneyimin nesnesi olan bir dünyanın kendisine sunulmuş olduğu, deneyimin öznesi fikrinin, öznenin belli bir türden duyumsal kapasitelerle, yine belli türden entelektüel ve kavramsal kapasitelere sahip olmasını gerektirdiğini– söylemek istiyordu. Bununla birlikte, o kimi genel durumlar dışında, onların tam olarak şöyle ya da böyle, şu ya da bu türden olması gerektiğini söylemek istemedi. O, gözlerimizin örneğin kerkenezlerin ya da porsukların gözlerinden farklı olup olmadığı sorusuyla hiç ilgilenmedi; onun genel iddiası, deneyimleyen ya da algılayan bir öznenin belli bir algılama tarzına, kendisinin "duyusal sezgi" adını verdiği bir yetiye sahip olması gerektiği şeklindeydi.

Magee. Şu hâlde, vurgulamak durumunda olduğumuz şey, algılayan öznelerin, algılayan özneler olmak bakımından, belli yeteneklere sahip olmadan yapamayacakları, ve yalnızca öznedeki bu yeteneklere uygun düşen şeylerin algılanabileceğidir.

Warnock. Evet, bu kesinlikle doğru.

Magee. Bu, sanıyorum, daha önce hiçbir filozof tarafından düşünülmemiş olan bir şeydir.

Warnock. Evet, ben de Kant'ın bu görüşünün gerçekten yeni bir şey olduğu inancındayım. Hume'da, Kant'ı bu konuda belli bir biçimde önceleyen pasajlar –onun, bizim deneyimlenmiş verilere ya da "izlenimlere" dayanarak, nesneler dünyasının resmini nasıl inşa ettiğimizi betimlediği pasajlar– vardır. Bununla birlikte, o bütün bunları, yalnızca empirik psikolojisinin bir parçası olarak öne sürmüştü. Bizim, burada yalnızca, deneyimle ilgili bazı olgulara değil, fakat deneyimi

mümkün kılan zorunlu koşullara sahip olduğumuz düşüncesi, Kant'ın temel ve gerçekten özgün katkısını oluşturur.

Magee. Onu bu noktaya götüren görüş, insan bilgisinin doğasıyla ilgili yeni görüş neydi?

Warnock. Kant, yeterince dikkatli bir biçimde düşünüldüğü ve tartışıldığı zaman, kendisinin mümkün herhangi bir deneyimin Formu adını verdiği şeyin ortaya çıkarılabileceği iddiasında bulundu. O, işte bu teşebbüs ya da faaliyete, "Doğanın Metafiziği" ya da zaman zaman "'Deneyimin Metafiziği" adını verdi. Onun Deneyimin Maddesi adını verdiği şey, olumsal bir konudur; nitekim, Deneyimin Maddesini, şu ya da bu şey oluşturabilir, çıplak empirik olguyla ilgili bir konu olarak, gerçekte şu ya da bu olay ortaya çıkabilir. Bununla birlikte, o, mümkün bir deneyimin Formu adını verdiği şeyin, ortaya konularak ayrıntılı bir biçimde açıklanabileceğini düşünmüştür. Ve bu, hiç kuşku yok ki, onun özsel formunun ne olduğunu söylediği için, size dünya hakkında bir şeyler söyledikten başka, aynı zamanda zorunlu olan, yani olduğundan başka türlü olamayan bir şeyi de bildirecek bir öğretinin temelini oluşturur.

Magee. Bunu gerçekten de yapan önermeler olduğu için, Leibniz ve Hume, tüm anlamlı önermelerin ya analitik ve *a priori* (yani, kullanılan terimlerin, ve bu terimlerin kullanımlarını belirleyen kuralların doğası gereği doğru ya da yanlış olup, dış dünyaya uygulanmalarından önce bilinebilir olan önermeler) veya sentetik ve *a posteriori* (yani, şeylerin empirik dünyada nasıl gözlendiklerine bağlı olarak doğru ya da yanlış olan, ve dolayısıyla, böyle bir bilgi deneyime dayandığı için, yalnızca olaydan sonra bilinebilen) önermeler olması gerektiğinde ısrar ederken yanılmış olmaları gerekir. Şimdi üçüncü bir önerme türüne, dünya hakkında olmakla birlikte, deneyim yoluyla doğrulanabilir ya da geçerli kılınabilir olmayan, dünya ile ilgili olarak doğru ya da yanlış olmakla birlikte, önceden bilinebilir olan sentetik *a priori* önermelere sahibiz.' Bu türden önermelere bir örnek verebilir misiniz?

Warnock. Çok genel terimlerle ifade edildiğinde, bu önermeler iki geniş sınıfa ayrılır. Kant, herşeyden önce, Duyarlığın Formu adını verdiği şeyi ya da daha çok Mekân ve Zaman gibi iki Formu ele alma çabası içinde olmuştur. O, bunların, duyarlığımızın doğası tarafından, deneyimimize, deneyimin nesnesi olarak dünyaya yüklendiğini savunuyordu.

Magee. Özür dilerim, burada sözünüzü kesmek istiyorum, çünkü bu, öyle sanıyorum ki, birçok insanın anlamakta çok güçlük çekeceği bir düşüncedir. Kant zaman ve mekânın kendinde şeyleri karakterize etmediğini, şeylerin bizzat kendilerinin ayırd edici özelliği olmadığını savunuyordu...

Warnock. Evet, doğru.

Magee. Bununla birlikte, zaman ve mekân bizim için deneyimin kaçınılmaz tarzları veya yollarıdır.

Warnock. Haklısınız.

Magee. Şu hâlde, biz dünyayı yalnızca bu boyutlar içinde deneyimleyebilsek de, onların bizden ve deneyimimizden bağımsız olarak varoldukları söylenemez.

Warnock. Bu da kesinlikle doğru. "Yaradılışın bizzatihi kendisine, kendinde varlığa geçecek olursak, onun ne tür bir mekânsal ve zamansal düzen sergilediğini söyleyebiliriz?" gibi bir soru ortaya atıldığında, Kant, "bu, hiçbir şekilde tartışılabilir bir konu değildir" diyecektir. O, kendisinden söz edebileceğimiz dünyanın, bizim deneyimimizin nesnesi olan dünya, göründüğü şekliyle dünya olduğunda ısrar eder; ne var ki, bu şekilde tasarlanmak durumunda olan bir dünyaya ilişkin olarak, onda hangi nesneler yer alırsa alsın ve hangi olaylar vukû bulursa bulsun, bu nesnelerin mekânda yer kaplayıp, bir yer işgal ettiği ve olayların da belli bir sürede gerçekleşip, düzgün bir zamansal dizi içinde ortaya çıktığı iddiasında bulunabiliriz. Bu, Kant'a göre, tasarlanabilen ya da idrak edilebilen tüm nesneler ve mümkün her oluşum için geçerli olmak durumundadır. Bu iddia, yeterince çarpıcı ve tutkulu bulunmadığı takdirde, o hemen başka bir çarpıcı ve kesinlikle tartışmalı iddia öne sürer: Mekân formu geometri, Zaman formu da aritmetik tarafından ayrıntılı olarak somutlaştırılıp örneklenir. Geometri ve aritmetiğin kendisi, der Kant, ancak bu sayede "mümkün" olur –yani, gerek aritmetik ve gerekse geometri, olumsal, ve de analitik olmayıp, sentetik *a priori* olan önermelerden meydana gelir ve onlar sentetik *a priori* önerme karakterine, deneyimin Formlarını somutlaştırıp ortaya koydukları için, eşdeyişle onun imkânının koşullarını hayata geçirdikleri için, sahip olurlar.

Magee. Aritmetik ve geometri, sentetik *a priori* önermelerden meydana gelen bilgi bütünüdür ve onların verdiği bilgi, bize, deneyimde söz konusu olan mümkün herhangi bir uygulamadan önce verilir.

Warnock. Evet, evet, onun görüşü buydu. Bununla birlikte, mekânsal ve zamansal kavramların, onun önerir göründüğü doğrudan ve basit bir biçimde, gerçekten de geometri ve aritmetikle sınırlanıp sınırlanmadığı konusu, öyle sanıyorum ki, oldukça tartışmalıdır.

Magee. Bu konunun günümüzde de halâ tartışmalı olduğunu belirtiyorsunuz, öyle değil mi?

Warnock. Evet, kesinlikle öyle.

Magee. Buna göre, sentetik *a priori* önermeler söz konusu olduğunda–

Warnock. İzin verir misiniz, burada sözünüzü kesebilir miyim? Biraz önce Kant'ın sentetik *a priori* önermeleri iki geniş sınıfa böldüğünü söylüyordum. Bunlardan yalnızca birini, yani Duyarlığın Formlarını ayrıntılı olarak ifade eden önermeler sınıfını ele almıştık. Şimdi, biraz da bu ikinci önerme türünden söz edecek olursam.

O, Anlama Yetisinin Formları adını verdiği formların ya da, zaman zaman söylendiği gibi, düşünce formlarının da olduğunu düşünüyordu. Onun buradaki argümanının temel ilkesinin, deneyime konu olan, deneyim yoluyla tecrübe edilebilen bir dünyanın, başka bir deyişle kendisiyle ilgili olarak, (zaman zaman) doğru olduğu bilinen, birtakım nesnel önermelerin kurulduğu bir dünyanın belirli bazı bakımlardan zorunlulukla düzenli ve öndeyiye elverişli bir dünya olması gerektiği ilkesi olduğunu düşünüyorum. O, bizim, işte bu temel üzerinde, Anlama Yetisinin, nesnel bilginin imkânının koşulları olarak, Newton'un evrensel nedensel determinizm ilkesini çıkarsayabileceğimizi göstermeye çalışır; Kant, bundan sonra, biraz da anlaşılmaz bir biçimde, Newton'un maddenin sakınımı yasasının, deneyimin imkânının bir koşulunu ortaya koyduğunu da göstermeye kalkışmıştır. O burada, sizin de bildiğiniz gibi, fiziği gündeme getirmeye çalışmaktadır –ya da daha çok, tıpkı daha önce matematiği Duyarlığın Formlarıyla ilişki içine sokması gibi, şimdi de fizik biliminin temel ilkelerini Anlama Yetisinin Formlarıyla irtibatlandırma çabası verir. Oldukça iddialı bir teşebbüs!

Magee. Galiba, insan bilgisinin bütününe ilişkin bir resmin anahatlarını elde etmeye başlıyoruz, ama resim o kadar büyük bir resim ki, bu-

rada onun kimi temel yönlerini ifade edebilmek için biraz durmak istiyorum. Kant, tüm algı ve deneyimlerimizin bize, duyusal ve zihinsel donanımımız aracılığıyla geldikleri için, onların biz insanlara, duyuya, ve zihne-bağımlı olan form ya da tarzlarda verildiklerini savunur. Bizim dolayımsız olarak, şeylerin bizzat kendilerine, kendinde şeylere, yani Duyarlığımızın Formlarıyla Anlama Yetisinin Formlarının dolayımından veya aracılığından bağımsız olan şeylere ulaşabilmemiz mümkün değildir.

Warnock. Evet, ulaşabileceğimizi öne sürmek hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

Magee. Bunu vurgulamış olmanıza sevindim. Buna göre, biz son çözümlemede Anlama Yetisinin hangi Formlarına sahip olursak olalım, mümkün deneyimin, bizim için bir şekilde deneyim olmak durumundaysa eğer, bu Formlara uyması gerekir.

Warnock. Evet, kesinlikle.

Magee. Kant'ın kendisi için bundan sonra öngördüğü programın bir bölümü, bu Formların doğasının tam olarak ne olduğuna ilişkin tam ve ayrıntılı bir araştırma gerçekleştirmekten oluşur. Söz konusu araştırma eksiksiz ve başarılı olursa, o bize tüm mümkün bilginin sınırlarının ne olduğunu söyleyecektir. Öyle değil mi?

Warnock. Evet.

Magee. Ve bu sınırların dışında kalan bir şey, bizim için kesinlikle bilinebilir değildir. Kant'ın ulaştığı sonuçlar arasında, bundan başka şu sonuçlar da yer alır: Deneyimleyen özneler tarafından algılanan tecrübî ya da deneyimsel bir dünya, zaman ve mekân boyutları içinde düzenlenmiş bir dünya olarak görünmek durumundadır, bununla birlikte zaman ve mekânın, görünüşlere ilişkin bu düzenlemeden, ve dolayısıyla, deneyimden bağımsız bir gerçekliği yoktur. Aynı şey nedenler için de geçerlidir; buna göre, böyle bir dünyadaki olaylar, birbirlerine nedensel bir ilişkiyle bağlanmış gibi görünmelidir, ama deneyimden bağımsız olarak varolan nedensel bağıntılardan söz etmek anlamlı değildir; ve bilimin başarısını mümkün kılan şey bu olgulardır, zira bu olgulardır ki, bizim, bütün fiilî ve mümkün deneyimin dünyasıyla ilgili sınırsız bir genel bilgiye sahip olmamızı mümkün kılar –ve bilim, kendinde olduğu şekliyle dünya hakkında değil de, yalnızca fiilî ve mümkün deneyimin dünyası hakkındadır. Bilinebilen bir şeyle ilgili olma iddiasında bulunan

tüm kavramlar, fiilî ve mümkün deneyimden türetilmek zorundadırlar: Aksi takdirde, kavramlar ya boş olur ya da hiçbir zaman geçerli kılınamazlar.

Bütün bunların içerimleri, yalnızca iddia edilen şeyler bakımından değil, fakat imkânsız kılınan şeyler bakımından da, çok radikal olmak durumundadır, öyle değil mi?

Warnock. Evet. Bu söylediğiniz, kesinlikle ve gerçekten doğru. Bilgi, Kant için, "mümkün deneyim"le sınırlanmıştır; ve ben, Kant'ın kendisini getirdiği noktanın bu olmasınının, onda bir hayal kırıklığı yaratmamış olmasına, doğrusu pek inanamıyorum. Çünkü, Kant'ın araştırmalarına başlayış tarzından, onun ideal olarak, Tanrı ve ruhu konu alan teolojik spekülasyondan başka evrenle ilgili metafiziksel spekülasyon için de sağlam bir temel kurmayı çok istemiş olduğu izlenimi edinilebilir; onun düşüncesine göre, matematik ve bilimin nasıl kesin ve sağlam bilgi bütünleri meydana getirdiği gösterildikten sonra, aynı şeyi reformdan geçirilmiş bir teoloji ve metafizik için yapabilmek olağanüstü bir şey olacaktır. Fakat onun fiilen söylemek durumunda kaldığı şey böyle bir temelin olmadığıdır –kurabileceğimiz tek temel, "mümkün deneyim" temelidir ve gösterebileceğimiz herşey, neyin mümkün deneyimin bir nesnesi olabileceğidir. Ve, bunun ötesine geçmeye kalkışıp, mümkün deneyimin sınırlarından oldukça bağımsız olarak, evrenin nasıl tanımlanması gerektiğiyle ilgili sorular sorar ya da Tanrı ve ruh hakkında birtakım sualler ortaya koymaya çalışırsanız, bu takdirde çabalarınız sonuçsuz kalır ve ilke olarak, boşluğa düşersiniz. Kant, bu sonuca ulaşmış olmaktan dolayı ne kadar mutsuz olursa olsun, kesinlikle bunu söylemektedir.

Magee. Şimdi, Kant her ne kadar bizim için Tanrı'nın varolup olmadığını, bir ruha sahip olup olmadığımızı bilmenin daima imkânsız olduğunu savunsa da, kendisi Tanrı'nın varolduğuna ve bizim bir ruha sahip olduğumuza inanmıştır, öyle değil mi?

Warnock. Evet, gerçekten de öyle.

Magee. Fakat, o bu inançların, mümkün bilgiyle değil de, sağlam temelleri olmayan imanla ilgili bir konu olduğu konusunda tam bir kesinlik içindedir. Böyle olsa bile, o nasıl olur da –kendi öncülleri temele alındığında– Tanrı ya da ruhla ilgili bir konuşmayı makûl ve anlaşılır bir konuşma olarak görebilir? Böyle bir konuşma niçin boş olmaz?

Warnock. Evet; bu çok iyi, ve sanıyorum, onun gerçekte, kendisiyle ilgili olarak önemsiz de olsa bir hilekârlık yaptığı bir sorudur. Kant'ın yaptığı şey, konunun bütününü oldukça ilginç bir biçimde tersyüz etmek olarak tanımlanabilir. Her halükârda, onun seleflerinden bazıları ahlâkî kanıt ve tavırlarımızla dinî inançlarımızın bir tür metafiziksel temele ihtiyaç duyduğu kabulünde bulunmuşlar ve, bu temeli teoloji ve felsefî etikle sağlamaya çalışmışlardı; oysa Kant, bu durumu tam anlamıyla tersine çevirerek, buna bir son vermiştir. O, bizim yalnızca ahlâkî kanaat ve dinî inançlara mecbur olduğumuzu söylemekle kalmayıp –zira, Kant bu inançlara sahip olmamızın kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu– aynı zamanda, bu tür inançların bizi kaçınılmaz olarak, Tanrı ve ruhla ilgili özde empirik olmayan metafiziksel öğretilere götürdüğünü savunur. Bununla birlikte, bu inançların kendileri şöyle ya da böyle bir temele sahip oldukları sürece, doğrudan doğruya ilkel ahlâkî inançlarımızın kendilerine dayanırlar –öyle ki, gerçekten temel olanlar bu inançlardır, buna karşın teoloji ve metafizik, söz konusu temel üzerine yükselen, oldukça nârin, fakat iddialı birer üstyapı olmak durumundadır.

Magee. Önemli, ilginç ve şaşırtıcı olduğu için, izninizle yeniden aynı konuya dönmek istiyorum. Kant şunu söylemektedir: Birçoğumuzun, istediğimiz zaman bile göz ardı edemediğimizi gördüğümüz bazı temel ahlâkî inançlara sahip olduğumuz yadsınamaz bir empirik olgudur. Bu inançların –ve iyi, kötü, doğru, yanlış, "olması gereken" benzeri temel ahlâkî kavramların– geçerliliğinden söz edilebilecekse ya da hatta bu kavramların anlamlı olabilmeleri için, belli bir seçme özgürlüğüne sahip olmamız gerekir. Ne kadar dar olursa olsun, içinde değer biçme ve seçme özgürlüğümüzü hayata geçirebileceğimiz belli bir alanın, belli bir bölgenin olması gerekir. Zira böyle bir alan yoksa, yani eylemiş olduğumuzdan başka türlü eylemiş olabileceğimizi söylemek hiçbir zaman doğru değilse eğer, ahlâkî değerleme yönündeki her teşebbüs boş ve anlamsız olur. Bundan dolayı, ahlâkî kavramlarımızın bir anlamı olacaksa eğer, irâde özgürlüğünün belli ölçüler içinde bir gerçekliği olması gerekir. Ve bunun olabilmesi için de, varlığımızın en azından bir parçasının, hareket hâlindeki maddenin bilimsel yasalar tarafından yönetilen empirik dünyasından bağımsız olması, bu dünyadaki maddî nesnelerden bazılarını, yani bedenlerimizi, "isteğe ya da irâdî seçime bağlı olarak" hareket ettirmenin bizim için mümkün olması gerekir. "Özgür" teriminin, bu tartışma bağlamında, "bilimsel yasalar tarafından yönetilmeme" anlamına geldiğini sanıyorum. İşte burada, bi-

zim en azından kısmen özgür olan tin ya da ruhlara sahip olmamız gerektiği sonucuna ulaşmak zorunda kalıyoruz.

Kant'ın argümanını bu noktaya kadar çok açık ve seçik olarak takip edebiliyorum ve o, bana olağanüstü güçlü ve gerçekte ikna edici bir argüman olarak görünüyor. Yine de, Kant bu sonuçtan başlayıp Tanrı'nın varoluşuna ulaşan dev adımı nasıl haklı kılmaktadır?

Warnock. Pekâla, bu soruyu cevaplamaya çalışırken, biraz geriye gideceğim gibi geliyor. Çok kısa bir süre önce, Kant'ın ulaştığı sonuçların daha çok şu anlama gelir gibi göründüğüne işaret ettiniz: Tanrı ve ruh hakkında konuşmaya kalkıştığımız zaman, kendimizi söylerken bulduğumuz şeyler, empirik olarak ya da *a priori* bir biçimde kanıtlanamaz olmakla kalmayıp, gerçekte anlamlı da değildirler. Sanıyorum, bu konu üzerinde şimdiye kadar yeterince durmadık; ben Kant'ın bu görüşünün kesinlikle doğru, ve onun istemeye istemeye kabul ettiği bir görüş olduğuna inanıyorum. Teoloji ve dinle ilişkili olarak çok sık aktarılan bir pasajda, o kendisinin inanca yer açmak için, bilgiyi reddetmiş olduğunu söyler; buna göre, Kant yalın bir biçimde, teoloji konusunun neden dolayı bilginin mümkün bir konusu olmadığını göstermiştir. Fakat o, bundan sonra, hepimiz öteden beri teolojinin inançla ilgili bir konu olduğunu kesinlikle bildiğimiz için, hiç kimsenin bu durum karşısında dehşete kapılmaması gerektiğini söyler. Bununla birlikte, sizin de haklı olarak söylediğiniz gibi, onun argümanlarının bundan –yani, Tanrı hakkında konuştuğum zaman, doğru olduğunu bilmediğim şeyler söylemekte olduğum sonucundan– çok daha radikal olduğunda ısrar edilebilirdi; buna göre, onun argümanı, gerçekte ne söylemekte olduğumu bilmediğim ya da söylemekte olduğum şeyin hiçbir anlam ifade etmediği sonucuna götürür gibi görünmektedir. Onun bu sonucu çok gönülsüzce çıkarsadığı, açıktır. Kant'ın belirtmek istediği husus, göstermeye çalıştığı herşeyin, inancın bilgiyle ilgili ya da kanıtlamaya elverişli bir konu olmadığını ortaya koyar.

Magee. Evet. Onun burada özellikle vurgulamak istediği nokta, fiilen kesin bir karara varılabilecek bir konuda inanca dayanmanın batıl itikattan başka bir şey olmamasına karşın, bir karara varmanın mümkün olmaması durumunda, belli bir inanç oluşturmanın hiç de akıldışı olmadığıdır.

Warnock. Kesinlikle. Evet.

Magee. Bu tartışmanın hemen başında, Kant'ı felsefesinde gerçekten harekete geçiren problemin, Newton fiziği ile etiğin varoluşu arasındaki gözle görülür çatışma olduğuna işaret etmiştiniz. Bu noktaya kadar söylemiş olduğumuz herşeyin ışığında, o söz konusu problemi çözmek için nasıl bir teşebbüste bulunmuştur?

Warnock. O problemi, kendi görüşüne göre bile, ancak çok sınırlı ölçüde çözmüştür –ben, onun çözümünün sınırlılığının tamamen bilincinde olduğunu düşünüyorum. Kant, görünüş ya da deneyimin bir nesnesi olarak dünya ile kendinde şeylerin dünyası arasındaki ayırımı açık hâle getirmek suretiyle, bir yandan görünüşler dünyasının var olduğunu ve fizik biliminin ilke olarak bize, bu dünya ile ilgili tüm doğruları verdiğini söyleme konumunda olduğunu iddia eder. Kant'ın, Newton'un dünyayı kesinlikle doğru bir biçimde kavradığından, ve bir fizikçinin mümkün bir deneyimin nesnesi olarak dünyaya ilişkin betimlemesinin özü itibariyle doğru olduktan başka, tüketici ya da ayrıntılı olabileceğinden kuşkusu yoktu. Bununla birlikte, o bizim fizikte görünüşler dünyasından söz ettiğimizi akıldan çıkarmamamız gerektiğini söyler. Öte yandan, bir de kendinde şeyler dünyasının varoluşundan söz etmek gerekir; bu dünyada, tümüyle farklı türden kavramlara, özgür irâde, akıllı özne, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, ruh gibi kavramlara yer vardır –bu kavramlara, görünüşler dünyasında değil de, görünüşler dünyasının dışında bir yer vardır. O, kendi ilkelerine göre, söz konusu diğer konuların bilginin kapsamı içinde kalan konular olamayacağını söylemek durumunda olduğunu, elbette ki görmüştür. Kant'a "özgür irâde diye bir şeyin varolduğunu biliyor musunuz?" gibi bir soru sorulmuş olsaydı eğer, o kendi kendisiyle tutarlı kalarak kesinlikle, "hayır, onun varolup olmadığını bilmiyorum. Bildiğim herşey, böyle bir imkân için açık kapı bulunduğudur" cevabını verirdi. O, bundan daha fazlasını iddia etmez.

Magee. Bununla birlikte, o özgür irâde diye bir şeyin olması gerektiğine inanmadan yapamadığını da söylerdi, değil mi?

Warnock. Evet, kesinlikle. O, hiç kuşku yok ki bunu da söylerdi.

Magee. Bu görüşe göre, etik bize, bilgiye konu olan dünyanın dışından gelir. Kant'ın, onun nereden geldiğiyle ilgili bir görüşü var mıdır? Biz etiğe nasıl ulaşıyoruz?

Warnock. Bu sorunun kısa, fakat, kendi başına alındığında, pek de aydınlatıcı olmayan cevabı, Kant'ın etiğin aklın sonucu olduğunu düşündüğü şeklindedir. Fakat Kant'ın, ahlâkî kavramları, deyim yerin-

deyse, dünyadan ayırması, onu ciddî bir biçimde ele alıp çözmek için pek zaman bulamadığı bir dizi ağır problemle karşı karşıya bırakmıştır. Örneğin, irâdenin, ahlâkî düşünce ve genel olarak da ahlâkî bilincin bir şekilde görünüşler dünyasının dışında işlediğini ya da gerçekleştiğini söylerseniz, bu takdirde karşı karşıya kalacağınız çok büyük ve önemli problem, ahlâkî karar, irâde ve etik düşüncenin nasıl olup da tecrübe ettiğimiz, deneyim yoluyla bilinen gerçek dünya üzerinde önemli bir etkisi olabileceği sorusuna bir cevap bulma problemi olarak ortaya çıkar. İrâde, ahlâkî düşünce, nasıl olup da bir farklılık yaratabilir? Kant, irâde ve dünyayı birbirinden o kadar kökten bir biçimde ayırmış görünmektedir ki, bir yandan ahlâkî düşünceyle dinî düşüncenin varolabilmesi için imkân yaratırken, diğer yandan onların fiilen olup biten üzerinde bir farklılık yaratabilmesini hemen hemen imkânsız hâle getirmiştir. Bu, Kant'ın, bana göre, gerçekten ve gereği gibi baş edemediği ya da çözemediği en büyük güçlüktür.

Magee. Onun ahlâk felsefesinin belli başlı sonuçlarının neler olduğunu söylerseniz, bu, insanların problemi anlamalarına katkıda bulunacaktır. Onun bu sonuçları desteklediği argümanları, çok sınırlı bir yer kaldığı için, ele almak mümkün değildir. Bununla birlikte, sonuçların kendilerini özetlerseniz, bu, Kant'ı daha iyi anlamamızda yararlı olacaktır.

Warnock. Bu konuda, çok kısaca, fakat yararlı bir şey söylenebileceğini sanıyorum. Onun ahlâk felsefesinde gerçekten yapmaya çalıştığı şey, etiğin özünü bir şekilde saf akıllılık kavramından çıkartmaktır. Ahlâkî terimlerle düşünülebilen ya da ifade edilebilen bir özne hakkında söylenebilecek en önemli şey, onun şu ya da bu eylemi gerçekleştirmenin lehinde ve aleyhinde olan tüm nedenler üzerinde düşünmeye ve buna uygun olarak "irâde etmeye" muktedir olan akıllı bir varlık olması gerektiğidir. Kant, ahlâkın temel gereklerinin gerçekte akıllılık kavramının kendisinin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini, bu taleplerin bağlayıcı olduklarının akıllı bir insan varlığı tarafından *a priori* olarak kabul edilmek durumunda olduğunu savunmaya çalışıyordu. Gerçekten de, o yalnızca, etik ilkelerimize karşılık gelen belli bir eylem ilkeleri bütününün, insan varlıkları topluluğu tarafından tutarlı ve dolayısıyla rasyonel bir biçimde benimsenebileceğini gösterme çabasındaydı.

Magee. Ve o, bundan, herhâlde formüle etmenizi isteyeceğim, ünlü Koşulsuz Buyruğunu türetir.

Warnock. "Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin maksime göre, eyle!" Buradaki temel düşünce, akıllı bir varlık olarak insanın, bir "maksim"in –benzer herkes tarafından benimsenen ve kendisine göre eylenen– evrensel bir yasa olmasını (kendi kendisiyle tutarlı kalarak) isteyememesi durumunda, bu maksimin kabul edilebilir bir ahlâk kuralı olamayacağıdır; zira, rasyonel olarak kabul edilmiş bir ahlâk kuralının herkes tarafından kabul edilen veya benimsenebilen bir kural olması gerekir. O, etiğin bizi kendisiyle yükümlü kıldığı şeyin, davranışla ilgili, akıllı yaratıklardan oluşan her topluluğun onayını gerektiren koşullar olduğunu söylemektedir; ve o ayrıca, rasyonel bir biçimde kabul edilebilirlik sınamasından geçen, bu türden tek ve belirli bir koşullar öbeği bulunduğunu öne sürmekte ve bunu elinden geldiğince göstermeye çalışmaktadır. Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, her halükârda kısaca budur.

Magee. Kant'ın felsefesini anlamak ilk karşılaşmada oldukça güçtür; tartışmamızı takip eden insanlardan bazılarının bu güçlüğü içinde bulunduğumuz şu anda hissedeceklerini ümid ediyorum. Bu güçlüğün temelinde ise, onun, bizim için şeylerin kendilerine ilişkin bilgiye ulaşmanın yolunun bulunmadığı –yani, sınırlamalarımızın bizi onlardan sürekli olarak ayırdığı, ve bu sınırlamaların bir bölümüyle bizim, zatnan ve mekânı içeren, özneye-bağlı (ki bu, bize-bağlı anlamına gelmektedir) duyarlıkla anlama yetisinin formlarının yarattığı sınırlamalar olduğu– iddiası yer alır. Bütün bunları kavramakta güçlük ççken insanlara şunu söylemenin yararlı olduğunu düşünür müsünüz: "Bakın, bu düşüncelerden bazılarıyla, bundan daha farklı bir bağlamda, daha önceden tanışmış bulunuyorsunuz. Birçok ciddî din adamı bu türden bir şeye her zaman inanmıştır ve siz bunu, dinî inancınız kuvvetli olmasa da bilirsiniz. Bu tür insanlar her zaman, duyusal dünyanın ya da bizim deneyim dünyamızın yalnızca uçucu bir görünüşler dünyası olduğuna, her tür kalıcı ve sürekli anlamın kendisinde bulunduğu gerçekliğin bu dünyanın dışında bulunduğuna –ve bunun, başkaca şeyler yanında, zaman ve mekânın dışında olduğu anlamına geldiğine– inanmışlardır. Şimdi, Kant'ın bir filozof olarak yapmaya çalıştığı şey, bu düşüncelere yalnızca rasyonel argümanla ulaşmaktır. Bunları söylemenin yararlı olduğunu düşünür müsünüz, yoksa bunlar konuyu daha karanlık hâle mi getirir?

Warnock. Hayır, daha karanlık hâle getireceğini sanmam. Konu, şu şekilde ortaya konulduğunda, belki daha açık hâle getirilebilir: Şu soru üzerinde bir düşünün –onun aşırı derecede hipotetik ve belki de boş bir

soru olarak görünüşünden cesaretiniz kırılmasın. Kişinin, şeylerin bizatihi kendileriyle ya da kendinde şeylerle tanışmış olabilmesi, yani "duyunun sınırları"nı ve mümkün deneyimin sınırlamalarını aşabilmesi için ne tür bir varlık olması gerekirdi? Bu konuda Kant'tan elde edebileceğimiz tek yanıt, öyle sanıyorum ki, kişinin Tanrı olması gerektiğine işaret eder. Çünkü bu, sizin şeylerle tümüyle zamandışı bir tarzda, mekânsal bir bakış açısı ya da başka bir mekânsal sınırlama türü olmadan, tanışıklık tarzında duyumsal hiçbir sınırlama olmaksızın, İngilizcede ya da Fransızcada ya da başka bir dilde, hatta belli bir kavramsal çerçeve içinde düşünmeden tanışmış olmanızı içerir. Evrenle olan tanışıklığınız bu sınırlamaların hepsinden tümüyle bağışık olacaktır. Ve, "Bu sınırlamalardan bağışık olmam için benim ne olmam gerekir?" diye sorulursa, buna verilecek tek cevap "Tanrı olmam gerekir" şeklinde olur.

Magee. Onun matematiksel fizikte çok derin bir bilgisi olmasına ve Descartes, Leibniz, Locke ve Hume tarafından örneklenen bilim-ve-matematik temelli felsefe geleneğinde uzun adımlarla ileriye doğru yürümesine ve bu geleneğin kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmasına –yani, yalnızca argümana dayanmasına, yalnızca rasyonel ölçütleri temele almasına ve vahiy ya da imandan medet ummaya karşı çıkmasına– rağmen, yalnızca dinle değil, fakat Batı kadar Doğu'nun dinî inancının daha mistik şekillerine de uygun düşen sonuçlara ulaşması, Kant felsefesinin herhâlde en çarpıcı yönüdür.

Warnock. Daha önce sözünü ettiğimiz şu rahatsız edici olgu, –yani, onun bu konularla ilgili her tür konuşmanın bizim için anlaşılır olmadığını, burada ne anlatmak istediğimizi gerçekte bilmediğimizi söylemek durumunda olması olgusu– dışında, evet. Ve, bu teologların –Kant, her ne kadar onların müttefiği olduğunu iddia etse de– kabul ederken bir parça tedbirli davrandıkları bir önermedir.

Magee. Yakın zamana kadar. Günümüzde birçok teologun tam tamına bunu kabul ettiği herhâlde söylenebilir.

Warnock. Bu dediğiniz doğru olabilir.

Magee. Kant'ı okurken, onun söylemek durumunda olduğu şeyleri anlama güçlüğü yanında, ortaya çıkan bir diğer problem de, onun nesirle belirlenen yazış tarzı ya da üslubudur. Platon, Hume ve Schopenhauer gibi, aynı zamanda güzel bir yazar olan, kendilerini okumanın bir zevk olduğu büyük filozoflar vardır. Oysa Kant'ın en iyi dostu bile, onun için

böyle bir iddiada bulunamaz. Herkes onun yazısını güç bulur; hemen her zaman karanlıktır ve bazen de nüfuz edilemez olana çok yakındır. O niye bu kadar özensiz yazmıştır?

Warnock. Sanıyorum, bu konuda üç şey söylenebilir. Bunun kısmen, sizin tartışmanın hemen başında sözünü ettiğiniz, onun meslek itibariyle bir akademisyen olması olgusunun sonucu olduğunu düşünüyorum; o teknik bir terminoloji ve jargondan, ayrıntılı dikotomilerle cetvellerden, "arkitektonik" adını verdiği düzenlemelerden –ki, bunların hepsi de oldukça akademik ögelerdir– büyük bir tad alarak, kesinlikle oldukça ağır bir akademik üslupla yazar. Bununla birlikte, *Eleştirileri*le ilgili bir diğer husus –ki bu da, yine sizin tartışmanın başlangıcında söylediğiniz başka bir şeyle bağlantılıdır– Kant'ın başyapıtlarını olduğunu bildiği ya da her durumda başyapıtları olacağını umduğu kitapları ciddî olarak yazmaya başladığı zamanlarda yaklaşık olarak altmış yaşında olmasıydı ve hepsini bitirmeden ölebileceği düşüncesi, onun yakasını bırakmıyordu. Altmış ile yetmiş yaşları arasında yazılmış yüzlerce sayfanın çok büyük bir hızla yazılmış olduğundan hiç kuşku duyulmamalıdır. Yapılacak çok işi olan birinin aceleciliği ile çalışıyordu; yazılarında zaman zaman rastlanan acemiliğin ve anlaşılmazlığın, bu durum ile çok yakından ilişkili olduğunu düşünüyorum.

Magee. İki yüzyıl önce, hayat süresiyle ilgili beklenti günümüzün yaşam süresinden daha kısa bir süreyi kapsadığından, Kant'ın yaşında bir insan için, kısa bir süre içinde ölmesinin çok muhtemel olduğunu düşünmek gerçekten de çok doğaldı.

Warnock. Evet, aceleci olma zorunluluğunu hissetmesi akıldışı değildi. Daha az açık ve anlaşılır olan bir diğer nokta, onun o zamanlar bir âlim ya da entelektüel için bir şekilde halâ alışılmadık olan bir şeyi yaparak Almanca yazıyor olmasıydı. Almanca, bir akademisyen ve âlimin, örneğin Leibniz'in, kullanımı için uygun ve yeterli bir dil olarak pek kabul edilmiş değildi –Leibniz'in Almanca yazılmış ciddî bir eseri olduğuna inanmıyorum.

Magee. Kullanılan dil her zaman ya Latince ya da Fransızca idi, öyle değil mi?

Warnock. Evet, ya Latince ya da Fransızcaydı. Bunun sonucu, öyle sanıyorum ki, Almanca düzyazıda, Kant'ın benimseyeceği, akademik ve felsefeye özgü yerleşik bir üslûp ya da stilin olmamasıydı. Örneğin, Berkeley ve Hume için durum oldukça farklıydı. Onların zamanında, İn-

gilizce entelektüel ve âlimlerin kullanımına elverişli, kolayca ve rahatlıkla işlenebilir, oturmuş bir dil düzeyine yükselmişti. Ben, bunun Kant için bir problem oluşturmuş olması gerektiğine inanıyorum. Onun yazmakta olduğu dilde, örnek alacağı iyi modeller yoktu.

Magee. Kant'ın yazılarının doğurduğu bu gereksiz güçlük, öyle sanıyorum ki, entelektüel bir trajedi meydana getirir, çünkü o, tüm modern filozofların en büyüğü olan bir filozofun yapıtlarını anlama yolunda, birçok insan için aşılamaz olduğu kanıtlanmış, bir engel oluşturur. Ve bu, Kant'ın düşünce ve eserlerinin, iki yüzyıldan sonra bile, belli bir eğitim süzgecinden geçmiş birçok insan için, halâ bilinmeyen bir bölge meydana getirdiği anlamına gelir... Başlangıçta, ciddî felsefe öğrencilerinin Kant'ı, antik Yunanlılardan beri gelmiş geçmiş filozofların en büyüğü olarak görmüş olmaları olgusuna atıfta bulunmuştum. Kant'ın bu kadar büyük bir üne sahip olmasının nedeni nedir?

Warnock. Kant'ı bu kadar ünlü kılan iki temel nitelikten söz edeceğim. Onun, daha önce hiç kimsenin dikkatini çekmemiş bir şeyde, entelektüel bir problem görebilme anlamında, gerçekten de çok, ama çok az rastlanan nüfûz edici ve kavrayıcı bir zekâya sahip olduğunu düşünüyorum. Kant, nerede problem olduğunu görme yetisine, ona herkesin üzerinde uzun uzadıya düşünmeden ve hiçbir güçlük görmeden, büyük bir mutlulukla ilerlediği yerde bir problem bulunduğunu görme imkânı veren olağandışı bir yeteneğe sahipti –ve bana göre, bu, Tanrı ya da doğanın bir filozofa verebileceği armağanların en büyüğü, en temelidir. Diğerine gelince, ki bu herhâlde, onun akademisyen profesyönelliğiyle ilişkilidir, o argümanlarının nasıl birbiriyle uyuştuğunu, onların birlikte nasıl ahenkli bir bütün meydana getirdiklerini –şu ya da bu konuda söylediklerinin başka bir yerde ya da başka bir bağlamda söyledikleri üzerinde, dolaylı ne tür bir etkisi olduğunu– görmede olağanüstü iyiydi. Kant'ın kendisine ve yazılarına ilişkin olarak, bu şekilde ortaya çıkan bir bilinçliliği, profesyönel bir çerçeve içinde ortaya çıkan yöntemliliği söz konusuydu; onun çalışma tarzında bölük pörçük ya da tedbirsiz hiçbir şeye veya gelip geçici önlemlere rastlanmaz. Kişi, onda herşeyin, olağanüstü büyük bir yapının mutlak bir kontrol altında olduğu hissine kapılır. Onun Locke, Berkeley ve gerçekte Hume gibi yazarların, kendi başlarına alındıklarında ne denli yetkin olurlarsa olsunlar, bana birer amatör gibi görünmelerine yol açtığını söylemek zorundayım.

GİRİŞ

Magee. Çok az filozof, dünyayı –hem Alman milliyetçiliği üzerindeki etkisi yoluyla kişisel olarak ve hem de felsefe öğrencilerinin en ünlüsü olan (günümüzde birçok yönetimin kendisini fiilen adıyla tanımladığı) Karl Marx'ın düşünceleri aracılığıyla, dolaylı olarak– Hegel'den daha açık ve belirgin bir biçimde değiştirmiştir. Bundan dolayı, Hegel'in düşüncelerinin bazı pratik sonuçlarını görmek istersek, bütün yapacağımız şey, başımızı kaldırıp çevremize bakmaktır. Hegel'in felsefenin kendisi üzerindeki etkileri de, buna göre, büyük olmuştur. Nitekim, Hegel'den sonraki felsefe tarihinin, onun düşüncelerine karşı oluşan farklı tepkilerin bir dizilişi olarak görülebileceği söylenmiştir.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 yılında, Stutgart'ta doğmuştur. O bütün hayatı boyunca, bir öğretmenlikten diğerine koşmuş ve nihayet, önce Heidelberg, sonra da Berlin'de felsefe profesörü olmuştur. Bir filozof olarak, o geç kalmış bir ilericiydi, bununla birlikte 1831'deki ölümüyle birlikte, baştan başa tüm Almanya'ya, felsefe alanında hâkim oluverdi. En etkili eserlerinden bazılarının başlıkları *The Phenomenology of Mind* [Tinin Fenomenolojisi], *The Science of Logic* [Mantık Bilimi], *The Philosophy of Right* [Hukuk Felsefesi] ve *The Philosophy of History* [Tarih Felsefesi]'dir.

Hegel'in, kendi başlarına büyük ün kazanan birçok izleyicisi olmuştur, ama bunların en ünlüsü, Karl Marx'tır. Marx, 1848 yılında, Almanya'daki Trier kasabasında doğmuştur; o genç bir felsefe öğrencisiyken, çok fazla Hegelciydi. Marx, Alman felsefesi, Fransız politikası ve İngiliz ekonomisinin, Marksizme karşılık gelen, zengin ve özgün bir sentezini gerçekleştirmeye başladığı zaman, yani yirmi beş yaşına kadar, bir sosyalist değildi. 1848 yılında, zengin ve genç bir fabrikatör olan Friedrich Engels'le birlikte, *The Comunist Manifesto* [Komünist Manifesto]'yu kaleme aldı. Marx ve Engels arasındaki bu sürekli işbirliği veya ortaklık, düşünce tarihinin herhâlde en önemli işbirliğidir. Engels Marx'ı, eserlerini yazabilmesi için, onun yaşamının çok büyük bir bölümü boyunca desteklemiştir; ve bu hayat, Marx'ın siyasî faaliyetlerinden dolayı, büyük ölçüde sürgünde geçirilmiş bir yaşamdır. O, yaşamını sürdürmek için otuz bir yaşındayken, Londra'ya gitmiş ve 1883 yılındaki ölümüne kadar, orada kalmıştır. Mezarı Highgate mezarlığındadır. Uzun yıllar British Museum'un okuma salonunda çalışmış olan

Marx, 1867 yılında yayımlanan başyapıtı *Das Capital* [Kapital]'i de, orada kalema almıştır.

Marksızm, felsefenin hemen herkes tarafından kabul edilen genel anlamı içinde, tam olarak bir felsefe değildir. Bu tartışmada, zamanın büyük bir bölümünü Hegel'e ayırmayı ve daha sonra da, onun tartışmış olacağımız düşüncelerinden bazılarının nasıl Marksizme geçtiğini göstermeyi öneriyorum. Bunu, benimle birlikte yapmak üzere, her iki düşünürün de fikir ve eserleri üzerine harikulade giriş kitapları yayınlamış olan biri burada bulunmaktadır: Avustralya'nın Melbourn kentindeki Monash Üniversitesinde felsefe Profesörü olan Peter Singer.

TARTIŞMA

Magee. Hegel, çoğunluk büyük filozofların okunması ve anlaşılması en güç olanı olarak görülür, ama sizin Hegel üzerine olan küçük kitabınızın, onun temel düşüncelerini hemen herkesin anlayabileceği bir dile aktarmak gibi eşsiz bir hüneri var, ve ben sizden aynı şeyi bu tartışmada da yapmanızı bekliyorum. Sizin açınızdan, Hegel'le ilgili bir tartışmaya nereden başlamak doğru olur?

Singer. Ben kendi hesabıma, *Tarih Felsefesi* ile başlarım, çünkü Hegel'in tarih yorumu oldukça somuttur. Hegel'le ilgili güçlüğün bir bölümü, onun düşüncesinin çok soyut olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat, özgül tarihsel olayları konu aldığı için, *Tarih Felsefesi* onun felsefesinin daha soyut kısımları için kolay bir giriş sağlar.

Magee. *Tarih Felsefesi*, Batı felsefesi söz konusu olduğunda, kendi içinde zaten bir başlangıç meydana getirmektedir. Hegel'in tarih ya da tarih felsefesi yazmasından önce, tarih konusu büyük filozoflardan hiçbirine özellikle önemli görünmemiştir. Burada, *History of England* [İngiltere Tarihi]'nden dolayı, kısmen Hume bir istisna olarak görülebilir, fakat Hume, bizim anladığımız anlamda bir tarih felsefesi hiçbir zaman kaleme almamıştır. Aynı şekilde, Leibniz de, bir aile tarihi kaleme almış, ama bir tarih felsefesi asla yazmamıştır.

Singer. Evet, bu gerçek bir yeniliktir. Onu, örneğin bir Kant'la karşılaştırın: Kant'ın insan doğasıyla ilgili görüşüne göre, insan varlıkları her zaman bir tarafta akılları diğer tarafta hayvanî arzuları olacak şekilde ikiye bölünürler. Bu, maymunlarla meleklerin tam ortasında bir

yerlerde bulunan eski İnsan resmine benzer. Bizim insan doğasının bu iki yönü arasında hep gidip geleceğimiz olgusu, Kant için insan doğasıyla ilgili değişmez bir vakıadır. Oysa Hegel, bunun değişmez olmadığını öne sürmüştür. Yani, o insan doğasına tarihsel terimlerle yaklaşmıştır. Buna göre, Hegel, insan doğasının antik Yunan'da daha bir ahenkli olduğunu söylüyordu. İnsanlar arzularıyla akılları arasındaki bir çatışmanın bilincinde değillerdi. Bundan dolayı, Kant'ın gördüğü bölünme, tarihsel olarak belli bir zamanda ortaya çıkmıştır. Gerçekten de, Hegel, onun Protestan Avrupa'da birey bilincinin yükselişiyle birlikte geliştiğini söylüyordu. Tarihsel olarak ortaya çıktığı için de, onun kalıcı ve değişmez bir özellik olması gerekmez. O, başka bir dönemde aşılabilir ve ahenk yeniden sağlanabilir.

Magee. Hegel, yalnızca bu kavrama değil, fakat bütün önemli kavramlara tarihsel bir açıdan yaklaşmıştır, öyle değil mi? O kavramlarımızın yaşam biçimlerinde ve dolayısıyla toplumlarda cisimleştiğini; ve toplumlar değiştiği zaman, kavramların da değiştiğini düşünüyordu.

Singer. Evet, bu tamamen doğru. O, tarihin oluşum tarzında, bir *gelişme*nin bulunduğu –tarihin hep ileriye doğru hareket ettiği– inancındaydı. Tarih statik olmayıp, her zaman bir sürece karşılık gelmekteydi.

Magee. Tarihin ilerleme ya da gelişme tarzı için, kendisine zaman zaman yalnızca "diyalektik" diye atıfta bulunulan, "diyalektik süreç" adını vermekteydi. Bu diyalektik sürecin, Hegel'in görüşüne göre, ne olduğunu açıklayabilir misiniz?

Singer. İzin verirseniz, daha önce sözünü ettiğim örneğe geri dönelim. Hegel, Yunan toplumunu, akılla arzu arasında tam bir uyumun bulunduğu bir toplum olarak görmekteydi; ne var ki, bu oldukça basit bir ahenkti. Söz konusu ahenk, antik Yunan'da insanlar modern birey bilinci fikrini geliştirmenin uzağında oldukları için, basitti. Buna göre, bireyle toplum arasında bir ahenk vardı, zira bireyler kendilerini kent-devletinden ayrı düşünmüyor ve dolayısıyla, neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda kendi yargılarını oluşturamıyorlardı. Hegel'in tek tek herşeyi sorgulama düşüncesini gündeme getirdiği için, dünya çapında tarihsel bir şahsiyet olarak gördüğü Sokrates, daha sonra işte bu basit ahengin üzerine gelmiştir. Sokrates, buna göre, etrafta, insanlara "Adalet nedir?", "Erdem nedir?" gibi soruları sorarak dolaşan biriydi. İnsanlar bu soruları cevaplamaya kalkıştıkları zaman, adalet, erdem gibi şeyler söz konusu olduğunda, Sokrates'in onların doğru olduklarını kanıtlayıp sa-

vunamayacaklarını göstermekte zorluk çekmediği uzlaşımsal birtakım kabulleri benimsemiş olduklarının farkına varıyorlardı. Böylelikle, Yunan toplumunun basit uyumu bozuldu. Aklıma gelmişken söyleyeyim, Hegel Atinalıların Sokrates'i ölüme mahkûm etmekte çok haklı olduklarını düşünür. Sokrates Yunan toplumunu, baştan çıkarıp içten içe kemirmekteydi. Bununla birlikte, bu, son çözümlemede birey bilincine götüren tarihsel sürecin özsel bir parçasıydı. Bu, tarihsel gelişmedeki ikinci zorunlu ögeydi. O, Yunan toplumunun yönetici ilkesinin tam karşıtıdır. Böylelikle, Hegel'in "tez" adını verdiği basit uyumdan, Protestan Avrupa'da en yüksek noktasına ulaşmış olan birey bilinciyle belirlenen "antitez"e geçmiş oluyoruz. Ne var ki, bunun da istikrarlı ve sürekli olmadığı ortaya çıkar. O, Fransız Devrimi tarafından gerçekleştirilen yıkıma ve Fransız Devrimini izleyen şiddete götürür, öyle ki, bu da bir "sentez"e yol açmalıdır. İşte bu, ahenkle birey bilincini birleştiren üçüncü bir evredir. Bu süreçte, sentez, çoğu zaman kendisinden başka bir antitezin çıkacağı, ve böylelikle de, sürecin devam edip gideceği, yeni bir tez olma işlevi görür.

Magee. Bu süreç neden hep devam edip gitmektedir? Neden tarihsel değişme diye bir şey vardır? Herşey bir yana, eski Mısır gibi, statik ve değişmez olmaya çok yaklaşan toplumları tasarlamak tam anlamıyla mümkündür. Niçin, Hegel'in antik Yunan için düşündüğü türden dengeli, ahenkli bir düzen belirsizce varolup gitmesin? Neden, değişmeyi zamanından önce meydana getiren keyfe keder bir şey zorunlu olarak olsun?

Singer. Antik Yunan örneğinde, bu, akıl ilkesi bir kez geliştirildikten sonra, sürdürülmesi veya korunması artık mümkün olmayan basit –ilkel ya da naif sözcüğü herhâlde daha iyi olacaktır– bir ahengin var olmasından dolayı olmuştur. Hegel, bu akıl ilkesinin Yunan düşüncesindeki gelişimini izler ve onun gelişiminin nasıl zorunlu olduğunu gösterir. Akıllı varlıklar toplumsal normların sorgulanmadan benimsenmesine razı olamazlardı. Söz konusu sorgulama tavrının niçin tam olarak bu noktada ortaya çıktığı, tarih adlı uzun öykünün bir ayrıntısıdır, ama bizlerin, akıllı varlıklar olarak bu basit ahengi, şu ya da bu evrede sorgulamamız gerekmektedir. Biz onu bir kez sorgulayınca, birey bilinci doğmaya başlar ve toplumun kendisine dayandığı ilkel uyumu yıkar.

Magee. Bu "diyalektik değişme" fikri, Hegel'den beri çok etkili olmuştur –günümüzde, etkili olmayı Marksistler arasında halâ sürdürmektedir– bundan dolayı, onu anlaşılır hâle getirmek bizim için önem taşır. Buradaki ana düşünce, bizim insan varlıkları olarak sürekli bir değişme süreci içinde bulunmamızın nedeninin her kompleks durumun kendi içinde çatışan ögeler içermek durumunda olmasıdır, öyle değil mi? Ve bu çatışan ögeler, doğaları itibariyle, değişmeye yol açan bir yapıdadırlar, öyle ki, aynı durum asla belirsizce sürüp gidemez. O, bu iç çelişkilerin zorlamasıyla dağılır ve bu çelişkilerin çözüldüğü ya da en azından hafifletildiği yeni bir durumu doğurur. Ne var ki bu yeni durum da, elbette kendi içinde yeni çelişkiler ihtiva eder. Ve bu böyle, belirsizce devam edip gider. İşte, belirsizce sürüp giden bu süreç, tarihi meydana getiren şeydir. Bundan dolayı, diyalektik fikri, bize tarihsel süreç için bir anahtar, herşeyin niçin değişmeye devam ettiğine ilişkin temel bir açıklama olarak sunulur. Yine, diyalektik bize, değişmenin her zaman aldığı şekli söyler: Tezi, kendisini sentezin izlediği antitez takip eder, öyle ki sentezin kendisi de daha sonra, ardından yine kendi antitezinin geldiği, yeni bir tez olup çıkar.

Değişmenin şöyle ya da böyle ortaya çıkmak durumunda olmasına karşın, onun alacağı fiilî doğrultunun, sayılamayacak kadar çok raslantısal çatışmanın öngörülemez sonucu olarak belirsiz olduğunu savunmak, açıklamada bu noktaya kadar, Hegel için imkân dahilindedir; fakat o böyle bir şeyi savunmaz, değil mi? Tam tersine, o bu değişmenin fiilen belli bir yere doğru gittiğine –onun bir amacı, hedefi olduğuna– inanır.

Singer. Bu, doğru. Hegel için amaç, zihnin özgürlüğe doğru olan büyük gelişimidir. Biz her zaman insan özgürlüğünü gerçekleştirme doğrultusunda hareket etmekteyiz ve bu, özgürlük bilincini ve kendimize ilişkin bilgiyi arttırma sürecinden başka bir şey değildir.

Magee. Sanki özgürlük ve bilgi gibi kavramlar, tarihte fiilen ihtiva ediliyorlarmış ve tarihsel değişme bu kavramların bir dönüşümünden başka bir şey değilmiş gibi konuşuyorsunuz. Burada, insan Russell'ın, Hegel'e göre, tarihin "pelteleşmiş düşünce" olduğu şeklindeki ince alayını anımsamadan edemiyor.

Singer. Tarihin bu kavramların gelişimini temsil ettiği doğrudur. Tarih raslantılardan meydana gelen bir bütün değildir. O, budalanın biri tarafından anlatılan bir öykü hiç değildir. Tarih, söz konusu özgürlük ve bilgi ilkelerinin amaçlı gelişimidir.

Magee. Bu değişme süreci kimin ya da neyin başına gelen bir şeydir? Bununla, herhangi bir bağlamda değişmeden söz ederken, genellikle, değişen bir şeyin bulunduğunu varsaydığımızı anlatmak istiyorum. Bu şey, işte burada nedir? Hegel, tarihin somut madde ya da malzemesinin soyut kavramlar olduğuna kesinlikle inanmıyordu –kavramlar birer töz, hatta soyut birer töz bile değildirler. Bu takdirde, neden konuşmaktayız? İnsan bireylerinden mi? Toplumlardan mı? Değişmeye uğramakta olan kim ya da nedir?

Singer. Bu soruya verilecek kısa yanıt, onun bireyler ya da toplumlar hakkında değil, fakat kendisinin "*Geist*" adını verdiği şey hakkında yazmakta olduğudur. Almanca "*Geist*" sözcüğü tercüme edilmesi oldukça güç olan bir sözcüktür. Bunun en kolay yolu, herhâlde, Hegel'in "zihin" hakkında yazdığını söylemek olacaktır. "Zihin", normal, olağan bir tercümedir. Örneğin, Almanca "*Geistenskrankheit*" sözcüğü "akıl hastalığı" anlamına gelir. Bundan dolayı, Hegel'in görüşünde, tarihin "zihin"de, yani sizin ve benim zihnimde ya da tüm bireysel zihinlerde vuku bulduğunu söyleyebilirdik. Bununla birlikte, "*Geist*"ın bunun ötesine giden, "tin" fikrine karşılık gelen başka bir anlamı daha vardır. "*Zeitgeist*"ten, "zamanın ruhu"ndan da söz ederiz. Ya da yine, Almanların Baba, Oğul ve Kutsal Ruhtan bahsettiklerinde kullandıkları "*Geist*" hakkında konuşuruz. Bundan dolayı, onun –bir anlamda, benim bireysel zihnimin üstünde ve ötesinde bir gerçeklik bulunduğunu imâ eden– tinsel ya da dinî bir anlamı da vardır. Tarihin Zihnin, yalnızca bireysel insan zihinleri anlamında değil, fakat büyük harfle başlayan Zihnin başına gelen bir şey olduğunu söyleyebilirsiniz.

Magee. Hegel, bütün bir gerçekliğin bir birlik, ve zihinsel ya da tinsel bir şey olduğunu ve dolayısıyla, sözünü ettiğimiz tüm süreçlerin, söz konusu zihinsel ya da tinsel bir şeyin geçirdiği süreçler olduğunu söylemektedir, değil mi?

Singer. Evet, Hegel'in görüşü, son çözümlemede, gerçekliğin *Geist* olduğu şeklindedir. Sözünü ettiğimiz süreçler, tarihte geliştiği şekliyle *Geist* ya da Zihin'de vukû bulan süreçlerdir.

Magee. Bu tartışmayı izleyen insanlardan bazılarına, bu söylediklerimiz oldukça garip görünmeye başlamış olabilir. Bundan dolayı, dinî inançlar söz konusu olduğunda, kendimiz bireyler olarak dindar olmasak bile, bunlara benzer düşüncelere eskiden beri aşina olduğumuza işaret etmek büyük önem taşır. Aralarında çok sayıda Hıristiyanın da bu-

lunduğu inançlı pek çok insan, tüm gerçekliğin nihaî ve en yüksek ölçüde tinsel olduğuna ve bütün bir gerçekliğin son çözümlemede tinsel bir anlamı bulunduğuna inanır. Hegel'in de, her ne kadar kabul edilen anlamda zorunlu olarak dinî olmasa bile, bununla çok yakından ilişkili olan şeyler söylediğini sanıyorum, ne dersiniz?

Singer. Aradaki fark, ortodoks Hristiyanın Tanrı'nın tinsel, ve gelip geçici ve maddî olan bu dünyadan ayrı olduğunu savunmasından meydana gelir. Hristiyan görüşe göre, dünyanın kesinlikle tinsel bir anlamı vardır, fakat dünyanın kendisi tinsel değildir. Buna göre, Hristiyan Tanrı'yı dünyayla karşı karşıya getirir. Hegel ise, bunun tam tersini söyleyen biri olarak takdim edilebilirdi –yani, Hegel'in bir panteist olduğu ve onun Tanrı'nın dünya olduğuna ve herşeyin, Tanrı'nın bir parçası olduğu için, tinsel olduğuna inandığı söylenebilirdi. Fakat bu da, yeterince doğru değildir. Hegel'e ilişkin doğru yorum, onu geleneksel Hristiyan anlayış ile panteist anlayış arasında bir yere yerleştirir. Hegel'e göre, *Geist* ya da tin, her ne kadar varolan herşeyle *özdeş olmasa da*, herşeyde tezahür eder, kendisini herşeyde *gösterir*.

Magee. Gerçek şu ki, Hegel'den beri, Hegel yorumcuları arasında tam tamına şu soruyla ilgili olarak büyük bir ihtilaf vardır: Hegel'in felsefesi son çözümlemede dinî bir felsefe midir yoksa değil midir? Bazıları çok yoğun bir çaba sarfederek, onun felsefesinin dinî bir felsefe olduğunu, bazıları ise olmadığını savunur. Siz hangi tarafta yer alıyorsunuz?

Singer. Ben, Hegel'i, sanki o dindar biri değilmiş gibi araştırmanın ve yorumlamanın çok değerli olduğunu düşünüyorum, çünkü o zaman, onun felsefesinin büyük bir bölümünü dinî olmayan bir tarzda daha iyi anlayabileceğinizi görürsünüz. Onu Zihinden söz etmekte olan biri olarak anlayabilir, ve o bu terimi, tüm bireysel zihinlerimize, sanki onlar tek bir Zihinmişcesine, gönderme yapmak için, genel bir anlamda kullandığı zaman, onu zihinlerimizdeki ortak ögeye, ortak akıl yürütme yeteneğimize, zihinlerimizin benzer ilkelere göre yapılandığı olgusuna işaret eden bir terim olarak okuyabilirsiniz. Bununla birlikte, bu yorumu ne kadar zorlarsanız zorlayın, kabul etmem gerekir ki, Hegel'i gerçekten de yüzde yüz bu şekilde anlayamayazsınız. Geri kalan yüzde on, onun söylediklerinin gerisinde yatan dinî ya da yarı-dinsel bir zihin ya da tin görüşü bulunduğunu herhâlde kabul etmek durumundadır.

Magee. Şu ana kadar, Hegel'in Batı düşüncesine sokmuş olduğu iki temel düşünceyi tartışmış bulunuyoruz. Bunlardan birincisi, gerçekliğin bütününün tarihsel bir süreç meydana getirdiği düşüncesidir. Hegel'den önce bu görüşü öne sürmeye en fazla yaklaşmış olan tek pre-Sokratik filozof Herakleitos'tur, fakat onda sosyal boyut hiç yoktur. Hegel sonrası sosyal düşünce, bunu söylemenin doğru olduğunu düşünüyorum, tarihsel süreç anlayışından çok etkilenmiştir –bu etkinin sadece sosyal düşünce üzerindeki etkiyle sınırlı olmaması çok doğaldır. İkinci temel düşünce ise, günümüzde Marksizm üzerindeki etkisi aracılığıyla büyük önem kazanmış olan diyalektiktir. Bunlara bir üçüncüsünü, "yabancılaşma" kavramını ekleyebiliriz. Bu kavramı düşünce tarihine sokan Hegel olmuştur. O yabancılaşmayla ne anlatmak istiyordu?

Singer. "Yabancılaşma" ile, Hegel gerçekte bizim kendimiz ya da bizim bir parçamız olan bir şeyin bize yabancı, ilgisiz ve düşman görünmesi düşüncesini anlatmak ister. Siz bir örnek vereyim. O, dinin yabancılaşmış bir şekli olan ve kendisinin "mutsuz ruh" dediği kimsenin bir resmini sunar. Mutsuz ruh, gücü herşeye yeten, herşeyi bilen ve mutlak iyi olarak gördüğü bir Tanrı'ya tapan ve kendisini, bunun tam tersine güçsüz, bilgisiz ve aşağılık biri olarak gören bir kişidir. Buna göre, bu kişi, kendisini küçülttüğü ve tüm bu nitelikleri kendisinden ayrı olarak gördüğü bir varlığa yüklediği için, mutsuzdur. Hegel, bunun yanlış olduğunu söyler. Biz gerçekte, Tanrı'nın bir parçasıyız, ya da isterseniz eğer, kendi niteliklerimizi Tanrı'ya yüklemekteyiz. Bu tür yabancılaşmanın üstesinden gelmenin yolu, biz insanlarla Tanrı'nın bir olduğunu, Tanrı'ya yüklediğimiz niteliklerin *bizim* niteliklerimiz olduğunu, onların bizden ayrı, bize yabancı şeyler olmadığını görmektir.

Magee. O, bu niteliklerin sadece insanın nitelikleri olduğunu söylemez, fakat daha çok paylaşılan nitelikler olduğunu söyler, öyle değil mi?

Singer. Onların yalnızca insanın nitelikleri olduğu iddiası Hegel'in daha sonraki öğrencilerinden biri, Ludwig Feuerbach tarafından ortaya konmuştur. Hegel bunu söylemez, ama bizim ve söz konusu İlâhî Tin'in birlikte, aynı Gerçekliğin, *Geist* ya da Zihnin bir parçası olduğunu söyler.

Magee. Hegel'in bütün bir gerçekliği bir değişme süreci olarak gördüğü, ve bu değişmeyi ileriye doğru diyalektik bir hareket olarak değerlendirdiği hususunu açıklığa kavuşturdunuz. Biraz önce, ben bundan

sonraki doğal adımı atıp, bu diyalektik değişme sürecinin hangi doğrultuda geliştiğini sormuştum, ama soruyu sorar sormaz, asıl işimizi geri plâna bıraktık. Şimdi ona dönebilir miyiz? Tarihsel değişmenin bir amacı var mıdır?

Singer. Diyalektik sürecin son noktası, Zihnin kendisini nihaî gerçeklik diye bildiği noktadır; başka bir deyişle, onun kendisine yabancı ve düşman olduğunu düşündüğü herşeyin gerçekte kendisinin bir parçası olduğunu görmeye başlaması noktasıdır. Hegel buna Mutlak Bilgi adını verir. O aynı zamanda mutlak bir özgürlük hâlidir, çünkü Zihin şimdi, dış güçler tarafından denetlenmek yerine, dünyayı rasyonel bir biçimde düzenleyebilir. Bu da yalnızca, Zihin dünyanın gerçekte kendisi olduğunu anladığı zaman yapılabilir. O zaman zihin, dünyayı rasyonel bir biçimde düzenlemek için, kendi akılsallık ilkesini dünyaya aktarmak durumundadır.

Bu sürecin kaydadeğer bir yönü, sürecin doruk noktasının, Zihin ilk kez olarak kendisinin tek ve en yüksek gerçeklik olduğunu anladığı zaman ortaya çıktığı olgusundan doğar. Kendinize sorun bir! Bu fiilen ne zaman olur? Bu sorunun cevabı, onun, Hegel'in kendi zihni felsefî düşünme içinde, Zihnin gerçek olan herşey olduğunu kavradığı zaman olduğu şeklinde olacaktır. Bundan dolayı, söz konusu olan yalnızca, Hegel'in amacı, insanlık tarihinin daha önceki kesitlerinin kendisi için bilinçsizce savaşmış olduğu Mutlak Bilgi ve Mutlak Özgürlük hâli olarak betimlemesi değildir: Hegel'in felsefesi, fiilen bütün sürecin son ve doruk noktasıdır.

Magee. Hegel'in kendisinin bunun tam olarak bilincinde olup olmadığını –yapmakta olduğu şeyin, kendisini filozof olarak dünya tarihinin doruk noktası diye öne sürmekte olduğunu fiilen farkedip farketmediğini– doğrusu, merak ediyorum. Bundan kuşkuluyum.

Sürecin son ve doruk noktasının, bir ve aynı anda bir Mutlak Bilgi hâli ve bir Mutlak Özgürlük durumu olarak görüldüğünü söylüyorsunuz. Bilgi ve özgürlüğün aynı şey olduğu tümüyle açık değil. Hegel onların aynı olduğunu düşünüyordu, değil mi?

Singer. Ben-bilgisi özgürlük olup çıkar, çünkü Hegel için, Zihin dünyanın nihaî ve en yüksek gerçekliğidir. Bütün bir insanlık tarihinde, Zihnin kendisinin dünyanın nihaî ve en yüksek gerçekliği olduğunu gördüğü bu büyük andan önce, biz yalnızca oyundaki piyonlar idik. Tarihsel evreleri kontrol edemiyorduk, çünkü, biz onların niçin olup bittiğini

farketmeden ya da anlamadan, başımıza bir şeyler geliyordu. Kendi gerçekliğimizin değişik yönlerini yabancı ve düşman ögeler olarak düşündüğümüz için, yazgımız bizim elimizde değildi. Bir kez, bizim dünyadaki herşey olduğumuzu görmeye başlayınca, o zaman süreci anlarız; deyim yerindeyse, tarihsel gelişmenin yasalarını kavramış oluruz. O zaman, bu yasaların gerçekte kendi aklımızın yasaları olduklarını, onların bizzat zihnimizin ve düşüncemizin yasaları olduklarını görürüz.

Magee. Hegel'den aktarılan şu ünlü deyişin, "Gerçek olan rasyonel, rasyonel olan da gerçektir" sözünün anlatmak istediği şey de bu değil midir?

Singer. Çok doğru. Ve bunu görmeye başladığımız zaman, özgür oluruz. Özgürlük gerçekliğin bilgisinden meydana gelir, çünkü gerçekliğin rasyonel olduğunu anladığımız zaman, artık daha fazla ona karşı boşu boşuna mücadele etmeyiz, ona karşı koymayız. Gerçekliğin özünün kendi akıl ilkemiz olduğunu anlarız. Daha sonra, onunla birlikte akmakta ve gerçekte, onu bu akıl ilkelerine göre düzenleyip, yönlendirmede özgür oluruz.

Magee. Hegel'in düşüncesinin, sizin açıkça ortaya koyduğunuz bir özelliği, onun ide ya da fikirleri ne soyut bir biçimde varolan, ne de (Platon'un yaptığı gibi) zamandışı ve değişmez olan şeyler olarak değil de, her zaman toplumlarda, kurumlarda cisimleşen şeyler, değişen tarihsel gerçeklikler olarak görmesidir. Bu olgu dikkate alındığında, Hegel tarihsel sürecin son ve doruk noktası olarak ne tür bir toplum öngörür?

Singer. Söylemiş olduklarımızdan da çıkartacağınız gibi, bu rasyonel bir tarzda düzenlenmiş bir toplumdur. Fakat, bunun Hegel için ne olduğunu açıklığa kavuşturmam gerekir, zira o saf aklın toplumu değildir. Hegel saf aklın toplumunu, Fransız devrimcilerinin idealleri tarafından örneklenen toplum olarak görüyordu. Buna göre, Fransız ihtilâlcileri yalnızca kraldan, soylulardan ve dinden kurtulmadılar; onlar *herşeyi* aklîleştirmeye, rasyonel hâle getirmeye çalıştılar. Onlar şöyle diyorlardı: Niçin düzensiz sayıda günleri olan aylar olsun? Ayların hepsi neden aynı sayıda günden meydana gelmesin? Haftaların neden yedi günü olsun? Gelin onları, ondalık ölçüm sistemimiz uyarınca, on günden meydana getirelim... Hegel bütün bunları, delicesine soyut bir akıl telakkisinin sonucu olarak görüyordu. Bu, bir Londra haritasına bakıp, "Caddelerinizin hepsi kıvrımlı, ve trafik de çok karışık, dolambaçlı akıyor. Gelin bu karmaşadan kurtulalım. Haydi, bütün binaları yıkalım.

Düz caddeler yapacağız ve her kavşağa, büyük ve çok yüksek apartmanlar, gökdelenler inşa edeceğiz. Bu yolla, daha çok insana barınak sağlayabilir ve çocuklara oynamaları için, düz yeşil alanlar oluşturabiliriz; böylelikle herşey, güzel, düzenli ve akılcı olacaktır" diyen bir şehir plâncısının akılyürütmesiydi.

Magee. Londra'da başımıza gelen de tam olarak budur. Ve bu tam bir felâket olmuştur.

Singer. Hegel de, onun bir felaket olacağını önceden bilmiş olacaktı, çünkü bu örnekte de soyut aklın sınırları zorlanmıştır. Hegel'in gözünde, Londra için gerçekten *rasyonel* bir şehir planı gerçek olana, yani varolduğu şekliyle Londra'ya bakacak, gerçek olanda neyin *rasyonel* olduğunu (ve o elbette, belli nedenlerden dolayı, gelişmiş olduğu şekilde geliştiği için, bunda rasyonel bir ögenin bulunması gerektiğini) bulacak ve daha sonra da, bu nedenlere, Londra'nın gelişmesinin gerisindeki mantığı hayata geçirecek şekilde uymaya çalışacaktır. Hegel'in akılcılığı, bizi yıkmaya ve sonra yeniden inşa etmeye götürmez. O bizi, Londra'nın gelişiminin, belirli birtakım problemlere yol açan, bazı keyfî ve gelişigüzel yönlerini değiştirmemiz için cesaretlendirir; yani, Hegel'in akılcılığı, temelde gerçek olanda neyin rasyonel olduğunu araştırır, bu rasyonel ögeyi, kendisini tam olarak gerçekleştirmesine izin verecek şekilde, arttırır ve geliştirir.

Magee. Söz konusu rasyonel devlet anlayışına, özellikle Anglo-Sakson geleneğindeki liberal düşünceli filozoflar tarafından hep şöyle bir eleştiri yöneltilmiştir. Tek, organik bir bütün olup, rasyonel davranan, herşeyi akla uygun olarak düzenleyen bir devlet, bireysel önceliğe, teşebbüse, ayrılık ya da karşı çıkışa izin veremez, çünkü bunlar devletin plânlarını bozma eğilimi sergiler. Bundan dolayı, o uygulamada her zaman bireysel teşebbüse karşı tahammülsüzlükle, yani özgür olmamayla sonuçlanır. Sizin bu konudaki yorumunuz ne?

Singer. Hegel'in bireysel özgürlüğe karşı olduğunu düşünüyorum, bununla birlikte, onun özgürlük görüşünün standart Anglo-Sakson liberal özgürlük görüşü olmadığı doğrudur. İkisi arasındaki farkı kavramak için, önce ekonomi alanında özgürlük düşüncesini ele alalım. Bir görüşe, liberal anlayışa göre, özgürlük insanların istediklerini yapabilmelerinden, seçimlerine göre davranabilmelerinden meydana gelir. Ben örneğin, bu bahar turuncu renkte bir gömlek giymeyi tercih edersem, bu renkte bir gömlek satın almam engellenmediği takdirde, özgür olurum.

Bir deodoran almak istiyorsam, isteğimi hayata geçirebilmem durumunda özgür olduğum söylenir. Liberal iktisatçıların, benim özgür olduğuma karar vermek için bilmek ihtiyacı duydukları herşey bundan ibarettir. Fakat bazı daha radikal iktisatçılar bunu sorgulamışlardır. Onlar, bunun yüzeysel bir özgürlük anlayışı olduğunu söylemiş ve benim bu mevsim, niçin turuncu renkte bir gömlek giymek istediğimi bilmek istemişlerdir. Ben neden bir deodoran kullanmak istiyorum? Niçin doğal vücut kokusunun bir problem teşkil ettiğini düşünüyorum? Radikal iktisatçılar, bunun nedeninin benim yönlendirilmiş ya da manipüle edilmiş olmam olduğuna karar verirler. Buna göre, benim kendi deodaranlarından satın almamdan, geçen mevsim giydiğim renklerin bu mevsim bana pek hitap etmediğini düşünmemden çıkar sağlamak isteyen insanlar vardır. Bu benim manipüle edilmiş olduğum, özgür olmadığım anlamına gelir. Radikal iktisatçı, benim özgür olduğumu bilmek için, yalnızca istediğim ya da tercih ettiğim şeyi yapabilip yapamadığımı değil, fakat tercih ettiğim şeyi niçin tercih ettiğimi bilmek ihtiyacı duyar. Seçim ya da tercihlerim rasyonel midir? Onlar, benim ihtiyaçlarımı karşılayacak tercihler midir?

Hegel hiç kuşku yok ki, bunlardan radikal iktisatçıya yakınlık duyar. O, özgürlüğün salt, yersiz isteklerinizin peşinden gitme ya da başkalarının size bir şeyler satabilmek için sebep olduğu veya teşvik ettiği arzuları tatmin etme yeteneğinden daha fazla bir şey olduğunu söylemiştir. Özgürlük, Hegel için, kendinizi rasyonel bir birey olarak gerçekleştirmenizden, potansiyel güçlerinizi hayata geçirmenizden meydana gelir.

Magee. Bu kulağa hoş geliyor, ama bir de bunun pratikte ne anlama geldiğini düşünün. Bu bahar, beğendiğim takdirde, turuncu renkte bir gömlek giyebilmeyi, hava sıcaklığı arttığı zaman da, dışarı çıkıp bir deodoran alabilmeyi istiyorum. Fakat bana "Hayır, hayır, siz yalnızca bunları istediğinizi düşünüyorsunuz. Onlar, sizin adınıza, hiçbir şekilde aklî olmayan tercihler. Ama biz, tercihleriniz rasyonel olsaydı eğer, ne isteyeceğinizi biliyoruz. Bundan dolayı, biz senin neye sahip olmak durumunda olduğuna –ya da bu örnekte, neye sahip olmamak durumunda olduğuna– karar vereceğiz. İsteklerini gerçekleştirmeyebilsen de, inan çok daha mutlu olacaksın" diyen bir devlette yaşıyorum.

Hegel'in bu yaklaşımı, kesinlikle otoritarizme götürecektir, öyle değil mi?

Singer. Pratikte sizin muhtemelen haklı olduğunuzu düşünüyorum, ve Hegel'in söz konusu itiraza karşı vereceği bir cevap var mı, bilmiyorum. Onun söyleyebileceği tek şey, içinde insanların, aklî doğalarını, otoriter bir devlet olmadan tam anlamıyla gerçekleştirebilecekleri bir topluma nasıl sahip olabileceğiniz konusunda bir cevap vermenin uygulamada çok güç olmakla birlikte, bunun, problemin üstesinden bırakınız yapsınlar anlayışıyla gelebileceğiniz anlamına gelmediğidir. Halâ, insanların istek ve arzularının yönlendirilmiş olabilmesi problemiyle karşı karşıya bulunmaktayız; insanların istek ve arzuları yönlendirilip manipüle edildiği sürece, onların gerçekten özgür olduklarını söylemek yanıltıcı olur.

Magee. Problemin, Hegel'in ona verecek bir cevabı olmasa bile, gerçek bir problem olduğunu söylüyorsunuz.

Singer. Bu halâ bir problem.

Magee. Biraz duralım ve ne kadar ilerleme kaydettiğimizi görmek için, durumumuzu şöyle bir gözden geçirelim. Tartışmamıza, Hegel'in felsefesine girişin en kolay yolunun ne olduğunu sorarak başladım ve siz de bana, onun tarih felsefesiyle başlamanın iyi olacağı karşılığını verdiniz. Böylelikle, onun tarih felsefesinden başladık ve oradan, deyim yerindeyse doğrudan doğruya şimdi ulaşmış olduğumuz noktaya kadar devam ettik. Şimdi, onun felsefesinin diğer yönlerini anlamak bakımından daha iyi bir konumda mıyız?

Singer. Öyle sanıyorum ki, şimdiden Hegel'in felsefesinin bazı özsel yönlerini kavramış bulunuyoruz. Örneğin, Hegel'in *Mantık*'ını ele alalım. Onun *Mantık*'ının en ünlü düşüncesi olan diyalektiği, tez, antitez ve sentez düşüncesini tartıştık. Ya da bir başka konuyu düşünün: Hegel, *Mantık*'ta, mantığın yalnızca, Aristoteles'in geleneksel mantığının yorumlanmış olduğu şekilde, içerikten ayrılmış formla ilgili bir konu olmadığını iddia eder. Onun bunu niçin söylediğini şimdi anlayabiliriz. Hegel formla içeriğin bir arada olduğunu söyler. Hegel, mantığın "işe yaramaz dış kabuğu olmaksızın hakikat" olduğunu, yani o her ne kadar gerçekte, hep bir içeriğe bağlanmış olsa da, hakikatin, belli bir tarihsel içerikten bağımsız, ezelî-ebedî ve değişmez formu olduğunu söyler. İşte bu, *Mantık*'ın anahtar düşüncelerinden bir başkasıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz başka bir temel fikir de, Hegel'in nihaî ve en yüksek gerçeklik düşüncesi ve nihaî ve en yüksek derecede gerçek olanın, nasıl maddî değil de, zihinsel olduğu tezidir.

Magee. O hâlde, Hegel'in düşüncesinin tartışmış olduğumuz bu yönleri yanında, *Mantık*'la birlikte, gerçeklikte cisimleşen -dahası, tarihsel bir gerçeklikte cisimleşen- akıl fikriyle karşılaşıyoruz. Hegel'de bu düşünceden kaçmak mümkün değil gibi görünmektedir: Herşey her zaman Zihne ve onun tarihsel bir gerçeklikteki sürekli mevcudiyetine geri gider. Onun gerçek anlamda İdealist bir filozof olarak görülmesinin nedeninin bu olduğunu sanıyorum, ne dersiniz?

Singer. Evet. Hegel kesinlikle, Zihnin nihaî gerçeklik olduğunu düşünmüştür. Bu bize garip bir fikir gibi gelebilir. Hegel'in niçin böyle düşündüğünü anlamak için, onun düşüncesini, Kant'tan hareketle nasıl geliştirdiğini görmeniz gerekmektedir. Kant zihnimizin gerçekliği algılama tarzını belirlediğini, öyle ki bizim bir şeyi fiilen ancak, zihnin ona yüklediği zaman, mekân ve nedensellik kavramları yoluyla görebileceğimizi savunmuştur. Ne var ki, Kant yine de, zihinsel olmayan, bir nihaî gerçekliğin var olduğunu düşünmüş ve ona kendinde-şey adını vermişti. Fakat Hegel için bu anlamsızdı. Hegel'in gözünde, kendinde-şeyi bilmenin bir yolu yoksa eğer, bu takdirde, biz bilgiye gerçekte sahip olamayız.

Hegel İngiliz empiristlerinin düşüncelerine de karşı çıkmıştır. İngiliz empiristleri bizim önümüzdeki şu masayı nasıl bilebileceğimizi soruyorlardı. Onlar masanın suretini bizim zihnimize taşıyan belirli bir türden duyu verilerinin olduğunu, bundan dolayı da zihnimizle maddî gerçeklik arasında bir duyu verileri ortamı bulunduğunu söylediler. İşte Hegel bu durumda, bizim yine de masayı gerçekte olduğu şekliyle bilemeyeceğimizi, onu her zaman, yalnızca bir ortam aracılığı veya dolayımıyla bileceğimizi söylemiştir. O bunun bir işe yaramadığını, septisizme, yani bizim gerçekte hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz görüşüne götürdüğünü göstermek için, birçok argüman kullanmıştır. Fakat Hegel, septisizmin imkânsızlığını göstermek için de birçok argüman öne sürmüştür. Bu durumda geriye ne kalır? Hegel'e göre, tek çözüm bir bilen ve bilinen, örneğin, kendi başına, onu bilen zihinden ayrı olarak varolan masa düşüncesini reddetmektir. Söylemek durumunda olduğunuz şey, bilginin varolacaksa eğer, dolayımsız olması gerektiğidir. Şeyleri kendisi aracılığıyla bildiğimiz hiçbir ortam yoktur. Bu nasıl olabilir ki? Yalnızca, bilen ve bilinen bir ve aynı olursa eğer. Ya bu nasıl söz konusu olabilir? Bilen zihin olduğu için, bilinenin de zihin olması gerekir, öyleyse gerçekliğin tümü zihinsel olmalıdır.

Magee. Hegel'in, bu noktaya kadar ortaya koymuş olduğunuz tüm düşüncelerini göz önüne aldığım zaman, bana, önemli tüm kavramların kendisinden doğal olarak birbiri ardı sıra çıktığı merkezî vukuf, temel bir kavrayış var gibi görünmektedir. Söz konusu merkezî vukuf ise, gerçekliği anlamanın, belli bir dizi olayı anlamak değil de, bir değişme sürecini anlamak olduğu kavrayışıdır. Bundan, bana öyle geliyor ki, daha sonra Hegel'in felsefesinin tüm anahtar kavramları şu şekilde ve şöylesi bir düzen içinde doğar. "Değişen nedir?" diye soracak olursak, Hegel "*Geist*" karşılığını verir. "O, aynı kalmak yerine, niçin değişiyor?" diye sorarsak, Hegel bu kez, "Çünkü o, başlangıçta bir değişme hâli içindedir" diyerek yanıtlar. Bundan sonra, "Değişme süreci nasıl bir şekil alır?" diye sorarsak, Hegel "Diyalektik" karşılığını verir. "Değişme sürecinin bir amacı var mıdır?" diye soracak olursak da, Hegel, "Evet. Bir tarafta (Mutlak Özgürlük olan) Mutlak Bilgi, diğer tarafta da Organik Toplum" diye cevaplar.

Madem ki Hegel'in en temel fikirlerini bu şekilde açıklığa kavuşturmak mümkün, hemen doğal olarak ortaya çıkan soru elbette, "Bunu Hegel'in kendisi niye yapmadı?" sorusu olur. Onun yazısı neredeyse, bir eşi daha bulunmayacak şekilde karanlıktır – o okuyucuya kesinlikle itici gelir. Hegel'in eserleri öylesine karanlıktır ki, Schopenhauer'dan Russell'a kadar, önde gelen birçok filozof, onun şöyle ya da böyle hiçbir şey söylemediğini, söylediklerinin şarlatanlıktan başka hiçbir şey olmadığını içtenlikle öne sürmüştür. Bu filozoflar yanılıyorlardı elbette, bununla birlikte onların bu görüşü benimsemiş olmaları kısmen de Hegel'in hatasıdır. Kişi Hegel'in eserlerinin her sayfasını didik didik edip çok kafa yorduktan sonra, pekâla şöyle de düşünebilir: "Ya o şimdi ne anlatmak istiyor?" Onun felsefesinin büyük bir bölümü o kadar karışık ve anlamsız gibi görünmektedir ki, felsefe öğrencileri, salt güldürmek amacıyla, ondan yüksek sesle pasajlar okurlar. Hegel niye böyle yazdı?

Singer. Hegel'in daha az merhametli bazı eleştirmenleri, onun, düşüncelerinin sığlığını gizlemek amacıyla bilinçli olarak karanlık, anlaşılması güç biri olmayı seçtiğini düşünmüşlerdir. Fakat ben, Hegel'in düşüncelerinin sığ olduğu düşüncesinde değilim. Ben onun düşüncelerinin derinlikli olduğunu ve güçlüğün bu düşüncelerin doğasından kaynaklandığını düşünüyorum. Onun öğrencilerinden biri, herşeyi ezbere anlatıp açıkça ortaya koyabildiği yerde, Hegel'in hep, konuştukça, derin fikirleri su yüzeyine çıkardığını söylemiştir. O bu fikirleri su yüzeyine büyük bir çabayla çıkartmaktaydı. Onun üslûbu, yüksek sesle düşünen ve

esas sıkıntısı malzemeyle olan birinin üslûbuydu. Onun bu fikirleri yeniden gözden geçirip cilalamamış olmasına pekâla hayıflanabiliriz, bununla birlikte o zamanki Alman felsefesinin üslûbu söz konusu olduğunda, onun açıklık ihtiyacı duymamış olması hiç şaşırtıcı değildir. Herşey bir yana, Kant, Fichte ve diğer çağdaşları da oldukça karanlıktı ve halâ büyük filozoflar olarak görülüyorlardı.

Magee. Bütün bunların doğurduğu başka bir soru da, bu kadar karanlık, anlaşılması bu kadar güç olan birinin, daha yaşadığı sıralarda, nasıl olup da bu kadar büyük bir etki yapabildiği sorusudur?

Singer. Bunun ben kısmen, Hegel'in o zamanlar Almanya'nın yıldızı parlayan devleti Prusya'nın başkentinde bulunan üniversitedeki, yani Berlin Üniversitesindeki konumundan kaynaklandığını düşünüyorum. Bu, aynı zamanda Hegel'in düşüncelerinin çok çeşitli alanlarda verimli olmasının bir sonucudur. Hegel'in yapmış olduğu etki, yalnızca felsefedeki etkiyle sınırlanmış olmayıp, teoloji, tarih, siyaset, iktisat ve savaş alanlarını da kapsar. Hegel'in fikirlerinin bu şekilde çeşitli alanlara uygulanabilmiş olmaları olgusu, onun yaklaşımının, özellikle de yaklaşımının tarihsel ögelerinin ne kadar yararlı olduğunu gösterir. Hegel'in herşeyi gelişmiş bir sürecin sonucu olan bir şey olarak tarihsel bir açıdan görme tavrı, âlimler tarafından verimli bir şekilde uygulanabilmiştir.

Magee. Şimdi, bu düşüncelerin, onun yaşamından sonraki, çok büyük önem taşıyan seyrine geçebilir miyiz? Hegel'in ölümünden sonra vukû bulan gelişmelerden ilki, onun izleyicilerinin Genç Hegelciler ve Yaşlı Hegelciler ya da başka bir deyişle, Sol Hegelciler ve Sağ Hegelciler diye iki kampa ayrılmalarıdır. Bu ayırımı açıklayabilir misiniz?

Singer. Sağ Hegelciler, Hegel'in felsefesinin, Prusya devletine benzer bir şeyin, Hegel'in düşüncelerinin işaret etmekte olduğu organik devlet olduğunu dile getirdiğini düşünen insanlardan meydana gelmekteydi. Onlar bunu Hegel'in kendisinin, en bilinen siyasî eseri olan *Hukuk Felsefesi*'nde söylemiş olduğunu düşünüyorlardı. O, burada Prusya devletinden çok farklı olmayan bir devleti, anayasal bir monarşiyi betimliyordu; bundan dolayı, siyasî alanda başka bir değişikliğe gerçekten ihtiyaç duyulmadığını düşündüler. Buna göre, onlar Muhafazakârlar ya da Sağ-Kanat Hegelcilerdi.

Sol Hegelciler ise Hegel'in felsefesinin gerçek ve temel anlamının çok daha radikal olduğunda ısrar etttiler. Hegel, bu tartışmanın başında

da söylediğimiz gibi, akılla arzu ya da ahlâkla kişisel çıkar arasındaki bölünmeyi aşmaktan söz ediyordu. Bu, gerçekleştirilmek durumunda olan temel bir değişmeydi. Bunun, 1830 yılının Prusya'sında gerçekleşmiş olduğuna kimse inanamazdı. Sol Hegelciler, bundan dolayı Hegel'in felsefesinin temel anlamı ya da ilgisinin, uzun erimli bir değişme, ihtilâlci bir değişme olduğunu öne sürdüler. Onlar Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde bir devrimci gibi yazmamış olduğunu kabul etmek durumundaydılar, bununla birlikte bir yandan da, Hegel'in maaşının Prusya devleti tarafından ödendiğine işaret ediyorlardı. Onlara göre, Hegel uzlaşmacı olup satılmıştı, oysa kendileri Hegel'e, Hegel'in kendisinden daha fazla sadık kalmak istiyorlardı. Onlar Hegel'in düşüncelerini ileriye, akıl ve arzu, ahlâk ve kişisel çıkar tez ve antitezinin aşıldığı bir noktaya –ahenkli bir toplum sentezine ulaştığımız, insan doğasındaki bu uçurum ve bölünmelerin uzlaştırılmış olduğu noktaya– taşıma çabası veriyorlardı.

Magee. Bu da bizi, elbette Genç ya da Sol-Hegelcilerin, bizim için günümüzde, en önemlisi ve en ilginci olan Marx ve Marksizme getirir. (Bu arada, sizin son yorumunuzun, hem aşırı sağ-kanat ve hem de aşırı sol-kanatla ilgili teşhislerin Hegel'den nasıl geçerli olarak çıkartılabileceğini göstermede –ki, bu konuyu kendi başlarına incelemeyen birçok kişiyi şaşırtan bir şeydir– çok açınlayıcı ve başarılı olduğunu düşünüyorum. Sağ-kanat ve sol-kanat totalitarizmi, sadece pratikte birbirine benzemekle kalmaz, fakat onların entelektüel ataları da birbirine benzer. Hegel her ikisinin de atasıdır.

Hegel'in hemen tüm, fakat özellikle de bizim şimdiye kadar tartıştığımız temel fikirleri Marx tarafından benimsenmiş ve Marksizmin merkezi yapılmıştır. Bu fikirler ise: Birincisi gerçekliğin tarihsel bir süreç olduğu fikri; ikincisi, bu sürecin değişme tarzının diyalektik olduğu fikri; üçüncüsü, bu diyalektik değişme sürecinin belirli bir amacı olduğu fikri; dördüncüsü, bu amacın çatışmadan bağışık bir toplum olduğu fikri; ve nihayet, beşincisi de, söz konusu amaca ulaşıncaya kadar, bizim yabancılaşmanın şu ya da bu şeklini yaşamaya mahkûm olduğumuz fikridir. İkisi arasındaki en büyük fark, Hegel'in bu süreci zihinsel ya da tinsel bir şeyin kaderi olarak gördüğü yerde, Marx'ın onu maddî bir gerçeklikte vuku bulan bir şey olarak görmesidir. Ne var ki, fikirlerin bütün bir sıra ve düzeni, söz konusu farklılık dışında, aynı kalır. Sanki Marx, Hegel'den uzun bir denklemler dizisi almış ve denklemleri

tümüyle ve aynen koruyup, sadece *x*'e farklı bir değer vermekle yetinmiş gibidir.

Singer. Aynen öyle. Onu, örneğin Marx'ın materyalist tarih anlayışında görebilirsiniz. Bu, Marx'ın düşüncesinin temel görüşüdür. O, tarihin gelişmesinin maddî üretim güçleri tarafından belirlendiğini düşünmüştür. Bundan dolayı, maddî yön, yani üretim güçleri hayatımızın zihinsel yönüne hâkim olur. Bütün düşüncelerimiz, dinimiz, siyasetimiz, hepsi toplumumuzda sahip olduğumuz ekonomik yapının sonucudur. Bu, Hegel'in tarih görüşünün tersine çevrilmesidir. Marx'ın kendisinin de söylemiş olduğu gibi, o Hegel'i ayakları üstüne oturtacaktır. Hegel için, münferit toplumların ve tikel tarihsel dönemlerin oluşumuna götüren şey, elbette ki, Zihinin gelişimidir.

Magee. Marx için, onun felsefeye özgün bir katkı yaptığı iddiasında bulunulabileceğini düşünüyor musunuz?

Singer. Marx'ın, gerçekliğin nihaî ve en yüksek doğasına ilişkin problemlerden söz ettiğimiz dar anlamı içinde, felsefeye önemli katkılar yaptığını düşünmüyorum. Marx kesinlikle bir materyalistti, fakat bir filozof olarak materyalizmini kanıtlayacak argümanlar öne sürmemiştir. Önemli olan, Marx'ın spekülatif Alman metafiziksel soyutlamasının bir türü diye sırt çevirdiği ya da karşı çıktığı *Geist* gibi bir şey değil de, maddî dünyadır. O, bundan dolayı materyalizmi lehine kanıtlar öne sürmemiş ve dolayısıyla bu türden felsefî tartışmaya katkı yapmamıştır. Onun yaptığı şey, bize bir tür vizyon kazandırmak, bizim ekonomik koşullar tarafından yönetildiğimizi ve bu sebepten dolayı, özgür olmadığımızı ortaya koyan bir dünya görüşü vermekti. O, yine de, bizim tarih oyunundaki piyonlar olduğumuzu dile getirmek bakımından Hegel'e benzer; özgür olabilmek için, biz, herşey bir yana kendi güçlerimiz olan ekonomik güçleri kontrol etmeliyiz. Ekonomi, herşey bir tarafa, bizim kendimize besin, barınak sağlama yollarımızdan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, o bizim, kendimizin gerçekten bir parçası olan bir şey tarafından yönetildiğimizi ortaya koyan bir görüştür. Bizim, özgür olmak istiyorsak eğer, bu güçleri kontrol etmemiz gerekir. O, insanın durumu üzerine, güçlü ve genel bir felsefî görüştür, fakat "felsefe" sözcüğünün dar, akademik anlamı içinde, önemli bir felsefî buluş değildir.

Magee. Birbirine sıkı sıkıya bağlı iki düşünce-sistemi olan Hegelcilikle Marksizmi birlikte değerlendirdiğinizde, size göre, onların fel-

sefî düşünceye, kendi zamanlarından beri olan katkılarının en değerlisi hangisidir?

Singer. Şimdiye kadar söylemiş olduklarımızdan, düşünmemizin ve düşüncelerimizin her yönünü etkileyen bir süreç olarak tarih fikrinin, Hegel ve Marx'tan gelen kavrayışımızın önemli bir parçasını meydana getirdiği açık olmalıdır.

Magee. O, ondokuzuncu yüzyılda neredeyse her tür düşüncenin hâkim yeni yönü veya unsuru hâline geldi, öyle değil mi? O, hiç kuşku yok ki, kısa süre içinde, Darwin'in, bize her tür yaşamı –yalnızca insan yaşamını değil, fakat sosyal hayatı bile– evrim geçirmiş, ve dolayısıyla sürekli bir değişme süreci içinde yer alan bir şey olarak görmemizi öğreten evrim teorisinden güçlü bir destek almak durumundaydı.

Singer. Günümüzde, toplumları ya da fikirleri, tarihlerinden bağımsız olan, zamandışı varlıklar olarak görmeyi düşünemeyiz. Bu, bizim Hegel ve Marx'a borçlu olduğumuz, çok büyük önem taşıyan bir şeydir. Çok büyük önemi olan başka bir düşünce de, onların, liberal özgürlük anlayışından büyük farklılık gösteren, ve bizim yazgımızı kontrol altına alamadıkça, ekonomik koşulların estirdiği rüzgârlar tarafından sürüklenmek (Marx) ya da aklın görünmez eli tarafından yönetilmek yerine, fiilen kendi gücümüzü kontrol altına almadıkça veya hayata geçirmedikçe, yazgımızı kontrol altına almak için, ve salt bunu yapmak için insan varlıklarının kapasitelerini gerçekleştirmedikçe, özgür olamayacağımızı dile getiren özgürlük anlayışlarıdır. Söz konusu düşüncenin, sizin de söylemiş olduğunuz gibi, çok tehlikeli otoriter içerim ve yönelimleri olmakla birlikte, o çok önemli bir düşüncedir. O bize Hegel ve Marx tarafından kabul ettirildiğinden, bir zaman gelip de unutulacağını hiç sanmam.

Magee. Bu da bizi, söz konusu düşüncelerin değer ve erdemlerine olduğu kadar, kusur ve yanlışlarına getirir. Bu fikirlere yöneltilecek en büyük itham, onların çok yalın bir biçimde modern dünyadaki totalitarizmin kaynağı olmalarıdır. Hegel her zaman organik devlet düşüncesinin ve daha özel olarak da, Hitler'de doruk noktasına ulaşan, Alman devlete tapma geleneğinin entelektüel anlamda kurucusu olarak anılır; onun felsefedeki öğrencisi olan Karl Marx ise hep, Stalin'in yönetimi altında, modern dünyanın en büyük zorbalığını üretmiş olan Komünizmin fikir babası olarak anılmıştır. Hem Hitler'in ve hem de Stalin'in rejimi, milyonlarca yurttaşını katletmiştir. Elbette, bu filozoflardan biri

ya da diğerinin kafasında, uzaklarda bir yere buna benzer bir niyet ya da düşünceye sahip olduğunu ima etmediğim gibi, onların bunu onaylayacaklarını da hiç söyleyemem. Bununla birlikte, gerçek şudur ki, her iki filozof da fikirlerin tarih, kurumlar ve toplumsal gerçeklikteki cisimleşmesini, bu fikirlerin gerçekte en önemli yönü olarak görmüşlerdir –ama, onların fikirleri tarihte, kurumlarda ve toplumsal gerçeklikte cisimleştiği zaman, olup biten bu olmuştur. Şu hâlde, kendi öncüllerine dayanıldığında, bu fikirlerin kendilerinde çok önemli bir yanlış bulunmalıdır. Bu yanlış, sizce neydi?

Singer. Ben onların fikirlerinin yanlış uygulandığı düşüncesini taşıyorum. Hegel'in düşüncelerinin izlerini Hitler'deki gibi ırkçı nasyonalizmde bir şekilde gerçekten de bulabileceğinizi sanmıyorum. Bu türden bir ırkçılığı Hegel'de bulamazsınız.

Magee. Şu hâlde, siz Alman nasyonalizminin devlete tapma geleneğinin Hegel'i tümüyle tahrif ettiğini, onu olduğundan farklı gösterdiğini düşünüyorsunuz?

Singer. Hegel'in burada tam anlamıyla çarpıtıldığı kesindir. Ve yine, herhâlde talihin bir cilvesi olsa gerek, Marx'ın başına gelen de budur. Marx, söylemekte olduğum gibi, bir özgürlük filozofudur. O özgürlüğü herşeyin üstünde tutmuş, baskıdan nefret etmiştir. Bir seferinde kızı tarafından, en nefret ettiği kötülüğü yazması istenince, o "Kölelik" karşılığını vermiştir. Oysa, kölelik, Stalin'in totaliter yönetimi altında yaşamınızı sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğunuz tek şeydir. Yine de, bu fikirlerin yanlış uygulandığı doğrudur. Onlar çarpıtılmışlardır.

Magee. Niçin? Onlarda, fikirlerinin bir bütün olarak yanlış uygulanmasını mümkün kılan bir şeyler mi vardı, varsa eğer, bunlar nelerdi?

Singer. Son çözümlemede, bana, ortada insan doğasına ilişkin olarak hatalı bir görüş varmış gibi geliyor. İnsan varlıkları arasında gerçekten varolan birlikten daha büyük bir birliğin varolduğunu gösterme yönünde bir teşebbüs söz konusudur. Bunu, Hegel'in bireysel zihinler arasındaki farklılıkların üstünde ve ötesindeki bir şey olarak Zihin ya da *Geist* kavramında bulabilirsiniz. Bunu Marx'ta da, ekonomik koşulları değiştirdiğiniz takdirde, insan doğasını değiştireceğiniz, ve böylelikle, insanlar arasındaki farklılık ve bölünmeleri aşacağımız düşüncesinde buluyoruz. Marx, benim çıkarımla sizin çıkarınız, bireysel çıkarlarımızla toplumun çıkarları arasındaki ayrılık ve uyuşmazlıkların, bizi

pazar yerinde rekâbet etmeye götüren ekonomik yapıdan kurtulduğumuz zaman ortadan kalkacağını söyler. Ne yazık ki, bu yanlış gibi görünmektedir. Ekonomik temeli değiştirebilirsiniz, fakat akıl ve arzu, benim çıkarımla sizin çıkarınız, ve bireysel çıkarla toplumun çıkarı arasındaki ayrılık ve uzlaşmazlığı gideremezsiniz. Gerçekten de, insanların birbirleriyle zenginlik için rekâbet etmelerini imkânsız ya da oldukça güç hâle getirirseniz, olan şey şudur: Onlar, bundan sonra birbirleriyle statü ya da güç için yarışmaya başlarlar. Ve bu, zenginlik için yarışmaktan daha iyi değildir. Onun, Stalin'in toplumu söz konusu olduğunda, daha kötü olduğu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, ben Marx'ın insan doğasının değişeceğine inanırken, yanıldığını düşünüyorum.

Son söz herhâlde, Marx'ın ondokuzuncu yüzyıldaki büyük rakibi olan Rus anarşisti Bakunin hakkında olmalıdır, çünkü Bakunin, Marx'ın düşüncesinin tam tamına bu yönünü eleştirmiştir. Marx, işçiler topluluğunun büyük çoğunluğu adına, işçi sınıfı için yöneteceklerinden, bizim işçilerin yönetmesine izin vermemiz gerektiğini söylüyordu. Bakunin buna, hayır demiştir. O, yöneticilerinizin olmaması gerektiğini söylemiştir, çünkü işçiler yönetici olursa, işçi olmaktan çıkıp yönetici hâline gelirler. Onlar, işçi sınıfının çıkarlarını değil de, yöneticilerin çıkarlarını gözeteceklerdir. Marx bunun saçma olduğunu düşünüyordu. Marx, insanların farklı bir toplumda farklı insanlar olacakları, daha farklı, kendi benlerini daha az gözeten çıkarlara sahip olup, birlikte, herkesin yararına çalışacakları düşüncesindeydi. "Marksist" toplumlarda olup bitenlere bakarsanız, Bakunin'in insan doğasına ilişkin görüşünün, herhâlde daha doğru olduğunu görürsünüz.

GİRİŞ

Magee Felsefenin, her konudaki felsefenin, modanın geçici heveslerinden uzak olduğu sanılabilir. Ama, bu pek de böyle değildir. Diğer insan etkinliklerinde olduğu gibi, felsefede de, her bir kuşağın bir öncekinin değerlerine karşı tepki gösterdiği söylenebilir. Sonuç olarak, şimdiye değin üzerlerine birçok çalışma yapılmış yazarlar unutulurken, yerine yenileri öne çıkar. Kimi belirli zaman ve yerlerde, birkaç benzer filozof gözde araştırma konuları olurken buna karşılık bir grup tanınmış filozofun ihmal edilmesi, bu durumun bir sonucu olsa gerektir. Ama ardından yeni bir kuşak gelir, ihmal edilen filozoflardan bir ikisini değerlendirir, bu filozoflar yeniden moda olur, ve bu süreç böylece devam edip gider.

Geçtiğimiz iki yüzyıl içinde bu ihmalle en çok karşılaşan filozoflardan birisi de, Schopenhauer'dir. Ömrünün büyük kısmında –kabaca, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı– neredeyse hiç farkedilmemiş, hemen hiç dikkate alınmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaysa, o bütün filozofların en ünlüsü ve en etkilisi hâline gelmişti. Fakat Schopenhauer, yirminci yüzyılın ilk yarısında öyle derin bir ihmal ve kayıtsızlıkla karşılaştı ki, felsefe hocalarının büyük kısmı onu okuma zahmetine bile katlanmaz oldu. Ne var ki, işte günümüzde gene ilgi çekmeye başlıyor –bunun hiç de önemsiz sayılamayacak nedenlerinden birisi, onun bütün yirminci yüzyıl felsefecileri arasında en önemlisi olan Wittgenstein üzerinde belirleyici bir etkisi olmasıdır.

Arthur Schopenhauer, 1788 yılında, bugün Gdansk diye bilinen, Danzig'de dünyaya geldi. Ailesi kuşaklardır zengin Hanseatik tüccarlarını meydana getirmiş olan Schopenhauer'in aldığı eğitim akademik bir hayata değil, onu uluslararası bir ticaret işine hazırlamaya yönelikti. Ne var ki, o aile şirketiyle hiç mi hiç ilgilenmedi. Bunun yerine, üniversiteye gitmekte diretti ve varını yoğunu hayatı boyunca rahatça yazıp çizmek ve çalışmak için harcadı. Doktora tezi, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* [Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökeni Üzerine] küçük çapta bir klâsik haline geldi. 1818 yılında, otuz yaşını doldurduğu yıl basılan başyapıtı *World as Will and Representation* [İrâde ve Tasarım Olarak Dünya]'yı yazdığı dört yıl boyunca henüz yirmili yaşlarındaydı (kitabın başta ve sonda boş yapraklarla basılışı, 1819'da olduğu için, bu yıl yanlışlıkla ilk basım tarihi olarak gösteril-

miştir). 1860 yılında, 72 yaşında ölümüne dek bir çok eser yayımladı ama bunların hiçbiri, yirmili yaşlarında ortaya koyduğu ve kendisinden hiç uzaklaşmadığı felsefe sisteminin genişletilmesi, ayrıntılandırılması ve zenginleştirilmesinden öteye gitmedi. Kısa ve öz yazılarından oluşan *Parerga ve Paralipomena* adlı bir deneme ile *The Basis of Morality* [Ahlâkın Temeli] ve *The Freedom of the Will* [İrâde Özgürlüğü] adlarıyla iki kısa ama çok etkili kitap kaleme aldı. Adı *On the Will in Nature* [Doğadaki İrâde Üzerine] olan küçük bir kitap daha var; bu metnin amacı bilimdeki yeni buluşların kendi düşüncelerini desteklediğini göstermekti. Hepsinden daha önemlisi, Schopenhauer 1844 yılında, *İrâde ve Tasarım Olarak Dünya*'nın, orijinal cildin iki katı bir hacme ulaşmış olan gözden geçirilmiş ikinci baskısını yayınlamıştır.

Schopenhauer hakkında söylenebilecek birkaç dikkate değer şey daha var. Her ne kadar Schopenhauer'in eseri Kant'ın çalışmalarının doğrudan izleyicisi olarak Batı felsefesinin temel akımlarından birini oluşturuyorsa da, o Hinduizm ve Budizmi de çok iyi biliyordu; Schopenhauer bu nedenle Batı düşüncesi ile Doğu düşüncesi arasında önemli birtakım benzerlikler bulup gösteren tek büyük Batılı düşünür olmak durumundadır. O aynı zamanda açıkça ateist olan ve ateist olduğunu beyan etmekten çekinmeyen ilk Batılı filozof olmuştur. Sanatları her tür sıralamanın en üstüne yerleştiren ve onlar hakkında diğer bütün filozoflardan daha fazlasını söylemeye teşebbüs eden Schopenhauer'in birinci sınıf yaratıcı sanatçılar üzerindeki etkisi modern dönemin diğer herhangi bir filozofunu kuşkusuz bu nedenle kat kat aşmıştır. Zaten onun kendisi de, Alman düzyazısının en büyükleri arasında bulunuyordu. Yazdığı bir çok cümle öylesine mükemmel aforizmalar oluşturmuştur ki, bunlar yüzlerce insan tarafından bulundukları metinlerden çekilip çıkarılarak müstakil küçük nükteli söz (epigram) kitapları halinde basılmıştır. Bu, herşey bir yana Schopenhauer'in, felsefesi ancak bir bütün olarak ele alındığı takdirde anlaşılabilecek bir sistem kurucusu olduğu gerçeğini gözlerden sakladığı için, aslında entelektüel olarak büyük bir felakete yol açmıştır.

Bu tartışmanın gündeme geldiği sırada, İngiliz dilinde Schopenhauer üzerine yazılmış ve halihazırda basılı bulunan kitaplardan en uzunu ve en yenisi, korkarım bana ait bulunuyor. Ancak bir monolog veya tek kişilik bir konuşmanın bu tartışmalar dizisinde yeri olmadığından, Schopenhauer hakkında konuşmak üzere, onun felsefesiyle ilgili diğer kitaplardan birinin yazarını davet etmiş bulunuyorum. Konuğum, yaşayan en

büyük felsefe tarihçilerinden biri: Sayın Frederick Copleston. Kendisi, Londra Üniversitesi'nde felsefe tarihi alanında Emeritus profesör olarak çalışıyor. Kaleme aldığı dokuz ciltlik ünlü *History of Philosophy* [Felsefe Tarihi] kitabındaki Schopenhauer bölümü ve incelemesine ek olarak, ayrıca *Arthur Schopenhauer, The Philosophy of Pessimism* [Arthur Schopenhauer, Kötümserliğin Filozofu] başlıklı bir de kitap yazmıştır

TARTIŞMA

Magee. Tartışmamıza başlamanın herhâlde en iyi yolu, şu soruyu ele almaktır: Schopenhauer ne yapmaya kalkıştı, neyi amaçladı? Bu soruya nasıl bir cevap verirdiniz?

Copleston. Bence, başka bir çok orijinal filozof gibi, Schopenhauer da kendisini içinde bulduğu, içinde yaşadığı dünyayı anlamak istedi ya da denilebilir ki, insan deneyiminin birlikli ve tutarlı bir yorumunu oluşturmayı, ya da fenomenler dünyası, fenomenlerin çeşitliliği üzerinde kavramsal bir hâkimiyet sağlamayı denedi. Bunu yapabilmek için altta yatan, gerideki temel gerçekliği keşfetmenin zorunlu olduğunu düşündü. Neden keşfedilmesi gerekenin altta yatan bir gerçeklik olduğunu düşündüğü sorulsaydı eğer, öyle sanıyorum ki en önemli nedenlerden birisi onun Immanuel Kant'ın öncüllerinden hareket etmiş olması olurdu. Dünyayı görme biçimimizin insana ait bir bakış açısının sonucu olduğunu ve insan zihninin önceden dünyayı belirli şekillerde görmek üzere *programlanmış* olduğunu düşündü. Örneğin, mekân ve zaman içinde, mekânsal ve zamansal ilişkilerle nedensellik ilişkilerine tâbi olan nesneler dışında kalan harhangi bir şeyi deneyimleyemeyiz. Ama şeylerin bize belirli bir biçimde görünüyor olmaları, onların görünme tarzlarından ayrı ve bağımsız bir biçimde, kendinde şeyler olarak da böyle olmalarını gerektirmez. Bir fenomen kavramı, yani bir insan öznesine göründüğü şekliyle şey kavramı, bağlılaşık bir kavram olarak, bize görünme tarzından farklı, kendinde varolduğu biçimiyle şey, kendinde şey düşüncesini gerektirir. Kant, kendinde şey düşüncesinden vazgeçmeyi kabul etmemiş olsa da, onun doğası hakkında pozitif'hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne sürmüştür. Kant'ın görüşünce, insanın teorik bilgisi fenomenler dünyasıyla sınırlıdır. Halbuki, Schopenhauer mümkün olduğu takdirde ve ölçüde kendinde şeyi keşfetme çabası içinde olmuştur.

Magee. Bu –her ne kadar daha sonra birkaç kere geri dönüp değinecek olsak da– üzerinde durmamıza değecek kadar önemli bir düşünce, çünkü insanlar karşılaştıklarında, onunla başa çıkmakta zorlanıyorlar. Kant, deneyimin bize yalnızca yetilerimiz, duyusal ve zihinsel donanımımız yoluyla gelebileceğini ileri sürmüştü. Bu yüzden, neyi deneyimleyebileceğimiz, sadece "orada-dışarda" ne olduğuna değil, aynı zamanda sahip olduğumuz yetilerin doğasına, bu yetilerin neleri ele alabileceğine ve bunun için ne yaptıklarına da bağlıdır Demek ki deneyimlerin aldığı fiilî formlar özneye bağlıdır. Kant, buradan bütün gerçekliği iki alandan meydana gelen bir şey olarak düşünebileceğimizi ileri sürmeye geçti. Herşeyden önce, deneyimimizin, biz olduğumuz gibi olduğumuz ve şeyleri aksi tekdirde idrak edip tasarlayamayacağımız için, olduğu gibi olan dünyası vardır. Kant buna fenomenler dünyası adını verir. Bir de, bizden ve deneyim formlarımızdan bağımsız olarak, kendilerinde fiilen oldukları gibi olan şeylerin dünyası var. Buna da, numenin "kendisinde olduğu biçimiyle şey" anlamına geldiği yerde, numenler dünyası diye tanımlar. Bu ikinci varlık alanıyla ilgili olarak, yani şeylerin doğası hakkında dolayımsız bir kavrayışa erişebilmemizden asla söz edilemez. Bizim dünyamız –empirik dünya, gündelik yaşamın ve sağduyunun dünyası, bilimin kendisine konu edindiği dünya– bunlardan birincisi, yani fenomenal dünyadır. Kant ve Schopenhauer gibi filozoflar için empirik dünya ile fenomenler dünyasının bir ve aynı şey olduğunu gözden kaçırmamak gerçekten de önem taşır. Bu dünyanın formları özneye bağlıdır. İşte, Schopenhauer bütün bu analizi Kant'tan aynen almış ve kendinde dünya ile bize göründüğü şekliyle dünya arasındaki bağlantının ne olabileceği üzerine uzun süre kafa yormuştur. O Kant'ın kendinde dünyanın hiçbir zaman dolayımsız olarak bilinemeyeceği iddiasını kabul etmiş, ama bir yandan da görünen dünyaya ilişkin ayrıntılı bir analizin kendinde dünyanın ne olması *gerektiğiyle* –ne olması gerektiği diyorum, çünkü görünen dünya bir anlamda kendinde dünyanın bir tezahürüdür– ilgili olarak birtakım ipuçları verip veremeyeceği üzerinde durmuştur. Buna göre, Schopenhauer şeylerin gerisindeki temel gerçekliğin doğasına, böyle dolayımlı bir tarzda ulaşma çabası içinde olmuştur. Onun araştırma tarzı bu şekilde gelişti, değil mi?

Copleston. Evet öyle. Bununla birlikte, Schopenhauer için geride tek bir gerçeklik olabileceğini hatırlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Kant'ın kendisi buna, sanıyorum, sağduyunun bakış açısından yaklaşmış ve göründüğü şekliyle bir masanın olduğu yerde, bir de ken-

dinde olduğu şekliyle masanın, göründüğü şekliyle halının olması durumunda, kendinde olduğu şekliyle halının da olduğunu –bir kendinde şeyler çokluğunun var olduğunu– düşünmüştür. Fakat, eğer mekânsal, zamansal ve nedensel ilişkilerden bağımsız düşünürsek, o zaman bir şeyi diğerinden ayırmanın hiçbir yolu kalmaz. Binaenaleyh, gerideki temel gerçeklik mekân, zaman ve nedenselliği aşıyorsa, ve fenomenler dünyasından oldukça farklıysa, bu takdirde o yalnızca bir olabilir. Çokluk fenomenler dünyasına aittir. Bununla birlikte, Schopenhauer'in gerideki temel gerçekliği dünyanın dışsal nedeni, yani mekânsal-zamansal dünyanın dışında bulunan ve onu aşan bir neden olarak düşündüğünü varsaymak düpedüz yanlış olur. Kant için olduğu gibi, Schopenhauer için de nedensellik kategorisi sadece fenomenal, olgusal dünyaya uygulanabilir. Gerideki temel gerçeklik, kendinde şey, numen, dünyanın (yani, göründüğü şekliyle dünyanın) içi olmalıdır. O bu takdirde görünen olur, ama görünen de, unutulmamalıdır ki, dünyayı bütünüyle aşan bir şey değil, fakat deyim yerindeyse, dünyanın içsel gerçekliği olmak durumundadır.

Magee. Bu düşünceler gerçekten de anlaşılmaları oldukça zor olan düşünceler, bu nedenle onları daha bir özümseyerek ele almak daha iyi ve doğru olur. Schopenhauer, bir şeyin başka bir şeyden – herhangi bir şeyin başka herhangi bir şeyden– farklı olabilmesinin sadece mekân ya da zamana, veya her ikisine birden referansla mümkün olduğunu, ve farklılık fikrinin ancak böyle anlam kazanabileceğini savunuyordu. Eğer iki şey zaman ve mekân bakımından bir ve aynı ise, bu takdirde onlar özdeştirler. Onlar aynı şeydirler. Bu demektir ki, farklı şeylerin var olabilmesi fikri yalnızca bu deneyim dünyası, bu mekân ve zaman dünyası, bize göründüğü şekliyle dünya için geçerlidir. Bu dünyanın dışında bir şeyin başka bir şeyden farklı olmasından söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle, deneyimimizin dünyası dışında var olabilen her ne ise farklılaşmamış olmak zorundadır. Bu argümanla Schopenhauer, Kant'ın kendinde şeylerden (çoğul olarak) söz etmekle yanlışa düşmüş olduğunu ve bu dünyanın dışında var olanın her ne ise, bir ve farklılaşmamış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bunu iddia ederken de, Schopenhauer, Hinduizm ve Budizmin temel inançlarından birine çok yaklaşıyordu. Söz konusu dinler de bu hayli farklılaşmış, çeşit çeşit fenomenler dünyasının ardında, kendini bu dünya olarak ifade eden, farklılaşmamış bir şey olduğuna inanırlar. Hepsinden çarpıcı olanı, Schopenhauer'in bu inancı Budizmden ya da Hinduizmden almayıp, onu Batı felsefesinin en önemli geleneğinin –Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume ve

Kant geleneğinin– içinden süzülüp gelen argüman zincirinden çekip çıkarmış olması ve onu, geleneğin kendisine dayandığı bütünüyle rasyonel argüman türleri yoluyla daha da geliştirmesidir.

Copleston. Bana öyle geliyor ki, Immanuel Kant'ın öncülleriyle işe başlanırsa –ben başlamazdım, ama birinin başladığını düşünelim– Schopenhauer'in oldukça haklı olduğu görülür. Çünkü Kantçı öncüller bir kez kabul edilince, bir şeyi başka bir şeyden ayırt etmenin, onu başka bir şeyden farklılaştırmanın bir yolu sadece fenomenler dünyası içinde geçerli olabilir. Gerideki temel gerçeklik mekânsal, zamansal ve nedensel ilişkilere tâbi değilse –söz gelimi, onun orada olmaktan ziyade burada olmasından söz etmek hiçbir anlam ifade etmiyorsa– eğer, buradan yalnızca tek bir temel gerçekliğin olabileceği sonucu çıkar. Hinduizme gelince, sizin de bildiğiniz üzere, Hint felsefesinin, bazıları çoğulcu olan, birçok farklı sistemi vardır. Vedanta geleneği içinde bile, en azından üç ayrı felsefe olmuştur. Bununla birlikte, Schopenhauer'ın düşüncesinin kimi yönleriyle Vedanta felsefesinin en tanınmış şekli, yani Advayta sistemi arasırda bazı benzerlikler olduğu doğrudur. Belki ilerde bu konuya tekrar dönme fırsatı bulabiliriz.

Magee. Schopenhauer'in farklılaşmayla ilgili argümanı kesinlikle çok açık olmakla birlikte, galiba göründüğü kadar sağlam ve işe yarar değil. Söz gelimi, sayılar mekân, zaman ve nedensellik ilişkileriyle farklılaşmazlar, dolayısıyla onlar kimi önemli kullanımlar için yeterli olsalar bile, ifade edildiği şekliyle farklılaşma ilkesine uygun bir yapı göstermezler. Yine de, bunu bir yana bırakıp, Schopenhauer'ın argümanının bir sonraki aşamasına geçelim. Daha önce söylediğimiz gibi, Schopenhauer, bu fenomenler dünyasını analiz ettiğimiz takdirde, altta yatan numenin doğasına dair, numenin kendisine dolayımsız olarak erişilemeyeceği olgusuna rağmen, bazı ipuçları elde edebileceğimizi düşündü veya ümid etti. Neyi argümanındaki sonraki evre olarak görebileceğimiz hususu bir yana bırakıldığında, o Kant'ın bilgi analizinde düştüğü çok temel bir hatayı kendisine başlangıç noktası olarak aldı. Kant, fizikî nesnelere dair bütün bilgimizin bize duyularımız yoluyla geldiğini ve zihnimiz tarafından düzenlendiğini iddia etmiş, ya da en azından böyle konuşmuştu. Schopenhauer ise, her birimiz için, dünyada bu açıklamanın kendisine ilişkin olarak sahip olduğumuz bilgiye uygun düşmediği bir fizikî nesne olduğuna, bu nesnenin de kendi bedenimiz olduğuna işaret etti. Kendi bedenimize dair bilgiyi beş duyumuzun hepsi yoluyla kazanabiliriz, ama burada buna ek olarak tamamiyle farklı türden bir bilgiye

daha sahip oluruz. Her birimiz bu fizikî nesne hakkında, beş duyunun herhangi birinden geçip gelmeyen, çok fazla miktarda bilgiye sahibiz. Bu fizikî nesneyi biz fiilen *dolayımsız olarak içerden* biliriz, İşte bu, fizikî nesneyle ilgili olarak içerden elde edilmiş, duyusal olmayan bilgi, Schopenhauer'e genel olarak nesnelerin içsel doğalarına ait bir bilgiye doğru giden yolu aydınlatmak için kullanılabilecek bir bilgi gibi göründü.

Copleston. Ben şahsen Kant'ın öncülleriyle işe başlanması durumunda, o zaman Kant'ın agnostisizminin de kabul edilmesinin zorunlu olduğunu düşünüyorum. Buradan çıkışın başka bir yolunun olabileceğini hiç sanmıyorum. Bununla birlikte Schopenhauer'in böyle düşündüğünü, yani onun gerideki temel gerçekliğe beden aracılığıyla ulaşmanın mümkün olduğuna inandığını söylemekte kesinlikle haklısınız. Gerçek bir güçlük, bana öyle gelmektedir ki, bizim bir şeye, hatta nihaî gerçekliğe ilişkin düşüncemizin bile, Schopenhauer'in öncülleri üzerinde, fenomenler dünyasıyla bağlantılı olması zorunluluğundan kaynaklanır. Hâl böyle olunca, bilgi için duyusal dünyanın dışına çıkmanın anlamı ve yolu olamaz. Wittgenstein'ın da *Tractatus*'ta söylemek durumunda kaldığı gibi, fenomenler dünyasının ötesinde sadece sessizlik vardır. Bununla birlikte, Schopenhauer'in gerideki temel gerçekliğin doğası söz konusu olduğunda, onun bize bedenlerimize ilişkin deneyim yoluyla verilmiş bir ipucunun bulunduğunu düşündüğü tamamiyle doğrudur.

Magee. Ben tartışmamızın ulaşmış olduğu bu noktada, o bizim bedenlerimize ilişkin olarak içeriden elde etmiş olduğumuz bilginin bir Kantçı kendinde-şeyin bilgisi olmadığı hususunu açıklıkla ifade ettiği ve niçin olmadığını ortaya koyan birçok geçerli neden sunduğu için, izninizle Schopenhauer'i savunmak istiyorum. Herşeyden önce, bedenimize dair içeriden kazanılmış bilgi, mekân boyutuna olmasa da zaman boyutuna oturur. Zaman, iç duyu formudur, ve zaman ancak fenomenal dünyanın bir özelliği, bir veçhesi olabilir. Dolayısıyla, içsel bilgi hâla fenomenal bilgidir. İkinci olarak, içsel benliklerimiz hakkında sadece kısmî bir bilgimiz vardır –benliklerimizin büyük bir bölümü bizden saklanmış durumdadır. Schopenhauer, iç yaşantımızın ve güdülenmemizin büyük bir bölümünün bilinmediğini ve bu yüzden hayatlarımızın, kararlarımızın, eylemlerimizin ve konuşmamızın çoğunlukla bilinçsiz olarak veya bilinçdışı bir yoldan belirlendiğini Freud'dan yıllarca önce, uzun uzadıya ve açık seçik olarak ileri sürmüştü. Öyleyse, burada da yine, kendimize ilişkin içerden kazanılmış bilgi, kendisinde olduğu şek-

liyle gerçekliğin değil de, sadece görünüşlerin bir bilgisidir. Schopenhauer, bu bağlamda üçüncü bir neden daha ortaya koymuştu. O her tür bilginin bir özne-nesne yapısı sergilemek zorunda olduğunu savunuyordu Bir şeye dair, şöyle ya da böyle herhangi bir bilginin olabilmesi için, kavranan bir şey yanında, bir de onu kavrayan bir şeyin olması gerekir; bir bilinen ve bir bilen, bir gözlemlenen ve bir de gözlemleyen olmalıdır. Bu ikilik Schopenhauer'e bilginin bilgi olarak bizatihi doğasında mevcut bir şeymiş gibi göründü. Dolayısıyla, bilginin olduğu yerde, farklılaşma da olmalıydı ve bilgi *bilgi olarak* yalnızca fenomenal dünyada varolabilirdi. Kendinde olduğu şekliyle gerçeklik bilgisizliğe tekabül etmeli bilginin dışına düşmelidir. Demek ki, kendimize ilişkin olarak içeriden elde edilmiş bilginin neden bir kendinde şeyin bilgisi olmadığını gösteren, her biri kendi başına kesin sonuçlu üç sebep bulunmaktadır.

Copleston. Schopenhauer'in kimi çok önemli hususlarda veya bazı dikkate değer noktalarda Freud'u öncelediği bütünüyle doğrudur, ve bu da onun düşünce tarihindeki önemini göstermeye yarar. Fakat, bana öyle geliyor ki, bir bilinç-dışının olduğu düşüncemiz de dahil olmak üzere, bilinç-dışı hakkındaki bütün düşüncelerimizin, fenomenal dünyaya ait olması gerektiği de aynı ölçüde doğrudur. Söylediğimize geldik, diyorum. Bununla Kant'ın öncülleriyle Kant'ın ulaştığı sonucu anlatmak istiyorum. Ben de Schopenhauer'in metafiziğini ilginç ve düşünceyi tahrik ve teşvik edici buluyorum Ama onun metafiziksel spekülasyonunun Kant'tan esinlenen epistemolojik teorilerle uygun düştüğünü pek sanmıyorum.

Magee. Schopenhauer'e öne sürmediği iddialar atfediyorsunuz gibi geliyor bana. Onu eleştiriyor gibi konuşuyor olsanız da, onun argümanın bu noktaya kadar aldığı seyir ve konumla ilgili olarak ifade ettiği görüş sizin öne sürdüğünüz kendi görüşünüzle aynı –onun için sizin öne sürebileceğinizden daha fazla iddiada bulunmuyor. Yine de, onun kendimize dair içsel bilginin nasıl olup da nihaî gerçekliğin doğası için bir ipucu veya yararlı bir bilgi sağlayabileceğini düşündüğünü açıklamayı size bırakıyorum. (Söylemek zorundayım ki, o bana halâ tutarlı bir Kantçı olmayı sürdüren biri olarak görünmektedir.)

Copleston. Schopenhauer'e göre, bir kimsenin bedensel hareketleri bir arzu, itki ya da bir dürtünün ifadeleridir. O, her ne kadar "kuvvet" ya da "enerji" terimlerini de tercih edebilir olmakla birlikte, genel bir be-

timleyici terim olarak "irâde" terimini kullandı. Her neyse, (söz gelimi kolumu hareket ettirmeyi istememde olduğu gibi) zaman zaman istemli harekete gönderme yapmak mümkün olmakla birlikte, Schopenhauer'in görüşüne göre, Wittgenstein'ın geç dönemi için de söz konusu olduğu gibi, bir irâde etmenin, irâdenin belli bir bedensel hareketten önce gelip, ona neden olan bir edimini öngörmek yanlış olur. İrâde etme, isteme, sanki fizikî hareketin içidir. Schopenhauer, psişik boyuttan ayrı ve bağımsız olarak, yalnızca fizikî hareketin var olduğunu iddia etmez. Kendisinde iki ayrı boyutu birbirinden soyutlama yoluyla ayırabileceğimiz tek bir süreç vardır. Bu analiz – ve ayrıca sizin dikkat çektiğiniz bilinçsiz güdülenme süreci ve bilinç-dışı itkiler– üzerinde düşünecek olursak, düşünmemiz bize nihaî gerçekliğin doğasına ilişkin bir ipucu, bir gösterge verebilir. Bu –Schopenhauer'e göre– kendi içinde, bilinçdışı bir çabalama, bir varolma, yaşama, kendini-olumlama gayretidir, nihaî bir kuvvet ya da enerjidir, ya da kendi verdiği adla, İrâdedir.

Magee. O, bunun evrendeki diğer varlıklara, kendimizin dışındaki nesnelere baktığımız takdirde, daha da çok açığa çıkacağına inanıyordu. Fizikî evren hareket hâlindeki maddeden oluşur, ve gerek madde gerekse hareket akla hayale sığmayacak kadar çoktur evrende –bunun için sayısız galaksiyi, kozmos boyunca ışık hızına yaklaşan hızlarda savrulup duran güneş sistemlerini düşünmek yeterlidir. O evreni, inanılmaz büyüklükte, muazzam bir enerjinin açığa çıktığı bir ortam olarak gördü. Fenomenal dünyada nihaî olanın enerji olması gerektiğini öne sürerken Kant'ı takip ediyordu. Maddenin açığa çıkmış enerji olduğunu, maddenin ilke olarak tekrar enerjiye dönüşebilir olması gerektiğini, ve maddî bir nesnenin kuvvetle dolu mekân olduğunu ileri sürdü. Yirminci yüzyıl fiziği, elbette Kant ve Scopenhauer'i çok garip veya fazlasıyla olağandışı bir biçimde doğruladı; ne var ki, filozoflar bu sonuçlara bilim adamlarından yüzyıl önce epistemolojik analiz yoluyla ulaştılar.

Öyleyse, fenomenal dünyada nihaî olan şey enerjidir. Bu durumda, bize kapalı ve bizim için bilinmez olan numen, bütün fenomenal tezahürleri enerji yoluyla veya enerjiye indirgenebilir terimlerle ifade edilebilir olan bir şey olmalıdır.

Copleston. Evet, ama teorik fizikten söz edildiği zaman, birçok fizikçinin "enerji" gibi terimleri metafizik kendiliklere atıfta bulunan şeyler olarak düşünme veya tasarlamada sergiledikleri gönülsüzlüğü hesaba katmak gerekmez mi? Onlar teorik fiziğin genel çerçevesi içinde elbette kullanılırlar. Onların belirli birtakım işlevleri vardır. Ama

birçok filozof çok haklı olarak veya haksızca bilim adamlarının kullandığı enerji benzeri terimleri üzerine bir metafizik inşasına itiraz eder. Yoksa sizi yanlış mı anladım?

Magee. Evet, evet yanlış anladınız: Atmadığım bir adımın hesabını soruyorsunuz benden, ya da Schopenhauer'den –hangimiz olduğu fark etmez, çünkü bu konuda, ki burası Schopenhauer'in metafiziğinin en temel noktasıdır, onunla aynı fikirde olduğumu söyleyebilirim. Schopenhauer, numenin enerji olduğunu söylemiyor. O numenin kendisini bizim bu fenomenal dünyamızda enerji olarak gösterdiğini söylemektedir. Onun vurguladığı husus, deneyimimizin, sağduyunun, ve bilimin dünyasının son çözümlemede enerji olduğudur ve numenin, her ne ise, enerji olarak tezahür ettiğidir. Dolayısıyla, burada, kendisini dolayımsız olarak bilemediğimiz numenle ilgili bir şey vardır: Numen, fenomenal dünyada kendisini enerji olarak gösteren bir şeydir.

Copleston. "İrâde" terimi bilinçli bir süreci çağrıştırdığı için, ben de "enerji" teriminin "irâde"ye tercih edilir olmasına katılıyorum.

Magee. "İrâde" terimini kullanması, Schopenhauer için, bitip tükenmeyen yanlış anlamalara yol açmış bir felaketti. O böyle bir yanlış anlamayı öngörmüş ve buna karşı uyarıda bulunmuştu, ne var ki bu konuda çabası pek yeterli olmadı. Bir kere bu terimi hiç kullanmamış olmalıydı. Durmadan söylediği gibi, kendisinin kullandığı biçimiyle "irâde"nin bilinçli enerjiyle, hayatla, kişilikle veya buna benzer herhangi bir şeyle pek ilişkisi bulunmamaktaydı, amaçlar ve sonuçlarla ise hiç ilişkisi yoktu. Nitekim, o bir taşın düşmesinde, bir insanın eyleminde ne kadar irâde varsa, o kadar İrâde olduğunu söyler. Organik olmayan bütün bir kozmos İrâdenin tezahürüdür ve fizikî bilimlerin amacı bu tezahürlerin düzenliliklerini ve yasalı hareketlerini keşfetmektir. Güneşin ışıması İrâdedir, yeryüzünün güneşin etrafında yaptığı hareket İrâdedir, gel-git hareketi de İrâdedir. Evrende, herhangi bir yerde ve her yerde olup biten herşey ve bütün dürtüler İrâdedir.

Onun bunun için yazgısı kötü olan söz konusu terimi seçmesinin nedeni, biz insan varlıklarında söz konusu gel gitin, hareket ve dürtünün doğrudan, dolayımsız bir deneyimine sahip olmaya en yakın düşen şeyin failler olma kapasitemizde, sözü edilen irâdî etkinlikte bulunması; ve de insanî dürtülerin en derininin hayatta kalma isteği veya irâdesi olmasıdır. Söz konusu dürtüyü bu şeylere ilişkin deneyimimizde dolayımsız olarak tanır ve kavrarız. Bu halâ yalnızca fenomenal bir bilgidir. Fakat

bu küçücük özel durum kozmik bir tezahürün deneyimimiz kapsamı içine giren tek ve yegâne örneği olduğu için, o bütün bir kavrama, tecrübemizde şöyle bir gözümüze ilişen şeye verdiğimiz adı vermeye, biraz da çekinerek karar verir. Bu ad, daha önce de söylemiş olduğum üzere, o zamandan beri yanlış anlamalara yol açmıştır. Schopenhauer'in kendisinin de ısrar ettiği gibi, hiçbir terim bunu anlatmaya yetmez veya uygun düşmez; dolayısıyla, başka herhangi bir terim de yanlış anlamalara ve benzeri karışıklıklara muhtemelen yol açabilirdi. Ancak "enerji" teriminin daha az karışıklığa yol açacağı da açıktır. Güçlük elbette numenin deneyimimizdeki herhangi bir şeye "benzer" olamamasıdır, bu nedenle onun için hangi terim kulanılırsa kullanılsın, seçilecek terimin terimle terimin gösterdiği veya delâlet ettiği şey arasında bir karışıklığa yol açması kaçınılmazdır.

Copleston. Evet. Ama Schopenhauer altta yatan temel gerçekliğe de kayıtsız kalmamıştı, öyle değil mi? Demek istediğim, Schopenhauer ona karşı belirli birtakım tavırlar, onu değersizleştiren bazı olumsuz tutumlar takındı. "Enerji" bu bağlamda nötr bir sözcüktür; yani, birinin enerjiyi tasvip etmesinden veya reddetmesinden, ondan hoşlandığından ya da hoşlanmadığından söz etmek garip olur. İkimizin de farkında olduğu gibi, Schopenhauer nihaî gerçekliğe ve onun tezahürlerine karşı çok belirgin bir tavır takınmıştı.

Magee. Söylediklerinizi tamamıyle doğru. Yanılmıyorsam, şimdi siz Schopenhauer eğer "enerji" terimini kullanmış olsaydı, ortaya ne türden yanlış anlamalar çıkabilirdi, onun üzerinde duracaksınız. Aynıyla vakidir, Schopenhauer üzerine yazıp çizmiş birçok insan, onun her şeyin metafiziksel dayanağını insanın irâdesiyle özdeşleştirdiğini öne sürme yanlışına düşmüştür. Onların böyle bir hataya nasıl düştüklerini anlamak çok zor. Schopenhauer bu hatayı önlemek için, yazılarının, bir değil, birçok yerinde uyarılarda bulunuyor. Ama yine de, bu hata yapılmaya devam ediliyor. Bana öyle geliyor ki, "enerji" teriminin nötr bir terim olmasından ve fizikî bilimlerde de yakın anlamlarda kullanılıyor olmasından ötürü terimin bu bağlamda kullanılması, daha az zararlı ve daha az akıl karıştırıcı olur.

Copleston. Bu iddiayı öne sürmekte çok haklısınız. Benim sözünü etmek istediğim nokta, Schopenhauer'in nihaî gerçekliğe bütünüyle iğrenç ve isyan ettirici bir şey gözüyle baktığı ve fırsatını bulduğu her seferinde ondan kötü, aşağılık benzeri ahlâkî terimlerle söz etmek istedi-

ğidir. Enerji için "iğrençti", "isyan ettirici bir şeydi" ya da değildi gibi sözler kullanmaz herhâlde. En azından ben kullanmazdım. Onun kötü olduğunu söylemek de gelmezdi aklıma. Her neyse, Schopenhauer nihaî gerçekliğe karşı böyle, belirli bir tavır takınmış olduğu için, benzerî bir tavrı nihai gerçekliğin tezahürü ya da görünüşü olarak empirik dünya için de sergiledi – oysa, gerçekte yaklaşımı tam tersi bir yol izliyordu. Demek istediğim, görünüşten, fenomenal dünyadan başladı, sonra numene, gerideki temel gerçekliğe geçti.

Magee. Gelin, şimdi de doğrudan doğruya bu tavırlar meselesine geçelim. Tartışmamızda şu ana gelinceye kadar, Schopenhauer'in gerçeklik tasarımını, şeylerin nasıl olduklarına ilişkin düşüncesini, bu gerçeklikten hoşnut olalım ya da olmayalım, ana hatlarıyla ortaya koyduk Schopenhauer'in kendisinin, sizin de şimdi söylediğiniz gibi, bu gerçeklikten kesinlikle hiç hoşlanmadığı çok açık. Ona göre, gerçeklik dehşet verici bir yer. Yani, dünya ona acımasızlık, adaletsizlik, hastalık ve baskıyla dolu berbat bir yer olarak görünmektedir. Dünyadaki bütün hastane ve hapishaneler en korkunç acı ve eziyetler altında ezilen insanlarla dolup taşıyor. Hayvanlar dünyası, tepeden tırnağa kana bulanmış; her gün, her an, beş kıtanın hepsinde binlerce hayvan birbirlerini canlı canlı parçalayıp gövdeye indiriyorlar. Doğal dünya aynı zamanda bitip tükenmez çığlıkların da dünyası. Schopenhauer de bütün olup bitenin bir karabasan olduğunu düşünüyor ve bunu öyle sıradışı ve dramatik bir güçle düzyazıya geçiriyor ki, okuyan bir daha unutamıyor. Şimdi bunu Schopenhauer'in metafizik görüşüyle ilişkilendirecek olursak: Bu fenomenler dünyası olarak tezahür eden bir numen, dile gelmeyecek biçimde korkunç bir şey olmak durumundadır. Ve böylelikle, Schopenhauer'in, dünyanın metafiziksel dayanağının kötü ve kabul edilemez bir şey olduğu, bu temel üzerinde hiç varolmamanın varoluştan daha iyi olduğu mealindeki ünlü görüşünü elde ederiz. O, bütün büyük filozoflar içinde, en kötümser filozoftur.

Copleston. Evet, ama herşey bundan ibaret değildir, yani o bununla kalmaz, öyle değil mi? Onun bu durumdan çıkış için kimi yollar –kendi içinde arzuyu, bencilliği, tutkuyu, düşmanlık ve çatışmayı ihtiva eden estetik temaşa, sanat, yaratma ve sanata kıymet takdir etme gibi geçici birtakım yollar– önerdiğini anlatmak istiyorum. Bir sanat galerisine gidip, resimlere bütünüyle estetik bir bakış açısından bakabiliriz. Ama ardından o galeriden çıkılır ve bir kahve ya da bara gidilir: İhtiyaç

ve arzu tekrar gösterirler kendilerini. Estetik deneyim, sadece geçici bir çıkış, bir kurtuluş veya bir kaçış sağlar.

Schopenhauer'in nihaî gerçeklikle sanat eseri arasına bir aracı olarak Platonik İdealar teorisini yerleştirmesi, bana göre bir hata olmuştur. Zira şahsen ben bu İdealara Schopenhauer'in sisteminde nasıl olup da bir yer olabileceğini doğrusu pek anlayamıyorum. Bununla birlikte, şeylere yönelik estetik tavır ile bu şeyleri kimi kişisel amaçlara uygun hâle getirip kendi çıkarına kullanmaya çalışma tavrını birbirinden ayırmasında çok haklı olduğunu düşünüyorum. Kant, bunu ondan daha önce anlamıştı aslında, ama Schopenhauer bu ayrımı, açıkça hiç de Kantçı olmayan bir felsefe çerçevesinde kullandı.

Magee. Estetik tepkilerimiz tutkulu ve güçlü olabilir, bizi en yüksek derecede kavrayıp düpedüz sarsabilirler de, ama onlar aynı zamanda çıkar göz etmeyen tepkilerdir.

Copleston. Evet, çıkar gözetmezler, ama ilgisiz de değillerdir.

Magee. Bence, Schopenhauer'in burada üzerinde durduğu noktayı açıklamamız gerekir. Şöyle bir şeyden bahsediyor: Eğer bir tabak yemek konmuşsa önüme, onu yeyip yemeyeceğimi düşünürüm önce– ya yemek istiyorumdur ya da istemiyorumdur, ya da özellikle kafama takmıyorumdur bu durumu. Ama, her durumda, eğer yemek istiyorsam, kullanabileceğim bir şey olarak görürüm onu. İsteğimi, açlığımı ve oburluğumu bastırmak için ya da sadece hayatta kalma isteğimden ötürü. Ancak, üzerinde bir tabak yemeğin resmedilmiş olduğu bir flemenk resmi görürsem eğer, ne kadar canlı olursa olsun, bu biçimde algılamam onu. Kişisel olmayan, tarafsız bir gözle, estetik bir nesne olarak görürüm, yalnızca estetik niteliklerinin bilincindeyimdir yani. Biraz kaba kaçtı bu örnek aslında. Çünkü, Schopenhauer, bizim herşeye karşı normal tavrımızın, ona mümkün kullanımı yoluyla yaklaşmak olduğunu, ve yalnızca estetik tavrın buna bir istisna teşkil ettiğini düşünüyordu. İrâdenin işkencesinden sanki estetik tepkilerimizde kurtuluruz. İnsanların, sanatsal yaratma ve temaşa sırasında neden kendilerinden geçtiklerini ve zamanı hep duruyor gibi deneyimlemelerini açıklar bu, Schopenhauer'e göre. Bu estetik durum, insanı, sırtındaki ağır bir yükten, yani sıradan varolma hâlinden kurtardığından, kişi kendini harika hisseder.

Schopenhauer, sanatın temel işlevinin dışa vurucu değil de, bilişsel bir işlev olduğuna inandı. Sanatın gerçek amacı, duyguları dışa vurmak değil, şeylerin evrensel doğasına dair derinlikli bir kavrayış aktarmak

veya kazandırmaktır (ki bu da daha sonra kişiyi, duygusal olarak derinden sarsıp, harekete geçirebilir). Sanatın özgül olarak yaptığı şey, dünyanın bireysel fenomenlerinde özellenen veya örneklenen Platonik İdeaların, tikelin gerisindeki genelin dolayımsız bilgisini bize, tamamiyle kendine özgü bir tarzda vermektir.

Bu görüşü ne kadar ikna edici buluyorsunuz?

Copleston. Bu görüşe pekâla bir anlam verilebileceğini sanıyorum. Eğer doğru hatırlıyorsam, yirmili yaşlarımda bir lisans öğrencisiyken, Clive Bell tarafından ortaya konan "anlamlı form" düşüncesi büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Bu anlamlı form, galiba, sadece duygusal tepkiyle ilgili bir konu olmayıp, entelektüel bir algı nesnesine de karşılık geliyordu. Doğruluk düşüncesi, sanatta aldığı biçimiyle bana her ne kadar hep ilginç ve tartışmaya değer görünse de, bu konuda belirgin bir tavrım olduğunu, yani daha önce üzerinde yeterince düşünmüş olduğumu pek söyleyemem. Doğruluk kavramının hepsi de çok çeşitli bağlamlarla ilişki içinde haklılandırılabilir olan farklı yollarla kavranabilecek analojik bir düşünce olduğu anlayışını kesinlikle bir kenara atmak istemem. Mesela, mütekabiliyet olarak geleneksel doğruluk anlayışının bir önemi ve kullanımı olduğunu kesinlikle düşünmeme rağmen, sanatta doğruluk düşüncesi önermesel-olmayan bir teoriyi gerektirir gibi görünmektedir. Hâl böyle olmakla birlikte, Schopenhauer'in Platonik İdealar teorisini gündeme getirişine yaptığım eleştirel atıf, kesinlikle benim onun estetik teorisini değersiz bulduğum anlamına gelmemeli. Bence, teori, üzerinde durmaya değer düşünme yolları içeriyor.

Magee. Birçok büyük sanatçının inanılmaz ilgisini çekti. ...

Copleston. Evet, kesinlikle öyle.

Magee. Sanatçılar bu teorinin açıkça kendi yaptıkları şeye dair kişisel kavrayışlarına, kendi sanat anlayışlarına tam tekabül ettiğini düşündüler .

Copleston. Ya da teori her halükârda onların gururlarını okşadı...

Magee. Şimdi de, isterseniz Schopenhauer'in etik konusunda söylediklerine değinelim. Schopenhauer'in betimlediği böylesi bir dünyada, ahlâklılık ya da etiğin yeri olabilir mi

Copleston. Bildiğiniz üzere, Schopenhauer, tek bir nihaî gerçeklik olduğuna ve her birimizin bu nihaî gerçeklikle özdeş olduğumuza göre,

hepimizin bir anlamda, ve son çözümlemede bir olduğunda ısrar eder. Ve de bu teoriyi, merhameti, sempatiyi ve, erotik aşktan ayrı ve bağımsız olarak, agapeik veya dostça sevgiyi desteklemek, yüceltmek için kullanır. Eline koluna sağlık! Demek istediğim, merhamet ve sempati düşüncelerini el üstünde tutmak istemesi harika bir şey. Ama, aynı zamanda, eğer her birimiz kendi kendini yiyip bitiren, kavga döğüşle paramparça olmuş bir gerçekliğin bir cisimleşmesi isek, bu durumda karşılıklı sevginin nasıl mümkün olabileceğini anlamakta zorluk çekiyorum. Böyle bir durumda, karşılıklı sevgi değil, fakat –gerideki temel gerçekliğin doğasına uygun olarak– asla aşılamayacak karşılıklı bir çatışmanın olması gerekmez mi?. Umarım söylemem gereksizdir, ben Schopenhauer'in sevginin nefrete, merhametin zorbalığa yeğlenir olduğu şeklindeki değer yargılarını sorgulamıyorum. Tam tersine, bu yargılara bütün kalbimle katılıyorum. Ama bu, eğer hepimiz bir ve aynı İrâdeyle özdeşsek, ve bu İrâde de korkunç bir şeyse, Schopenhauer'in merhamet düşüncesinde kalmayıp, bir ideal olarak nihaî gerçekliğe sırt çevirmeyi önermekte haklı olduğu gerçeğini değiştirmez, ve –

Magee. Sadece iki konuyu birbirinden ayırmak adına, sözünüzü kesebilir miyim? Söz konusu anlaşılması hayli zor gerçekliğe sırt çevirme veya, onun ifade ettiği şekliyle İrâdeyi inkâr etme fikrini açıklamaya geçmeden önce, gelin isterseniz, insanlara Schopenhauer'in etiğinin ne olduğuna dair bir fikir verelim. Schopenhauer'in etik teorisi, sizin de açıklamış olduğunuz gibi, uygulamalı bir metafizikti, ki bu başlı başına bir olaydır felsefe tarihinde. Etik teorisi şöyle gelişiyordu: Dünyadaki herşey numenin fenomenal bir tezahürü olduğuna göre, her insan bireyi de, o hâlde, numenin fenomenal bir tezahürü olmak durumundadır. Ve numen bir ve farklılaşmamış olduktan başka, herşeyde aynı olduğu için, bu, bütün insan varlıklarının nihaî, kendisine erişilemez, numenal doğasının bir ve aynı olduğu anlamına gelir. Hepimiz, içsel doğamız bakımından, biriz. Başka türlü veya aksi takdirde açıklanması hayli güç olacak merhametin nedeni işte budur. Sizin başınıza ne geldiğiyle ilgilenmemin, hazlarınızı ve acılarınızı paylaşmamın ve benim dünyamda, sadece bana yabancı, dışsal bir nesne olmamanızın nedeni de budur. Bu aynı zamanda, benim size zarar veriyorsam eğer, son çözümlemede kendime de zarar verdiğim, kendi varlığımı da tahrip ettiğim anlamına gelir. Öyleyse, varlığımızın birliği ahlâklılığın temeli olup, merhamet de bencil olmayan gerçek ahlâkî davranış için en temel motiftir.

Sizin de çok haklı olarak dikkat çektiğiniz gibi, numen kötüyse eğer, bu takdirde ondaki ve onunla olan birliğimiz ahlâklılığın olumlu anlamda temeli olamaz. Sizinle bu konuda tamamen uyuşuyorum. Ve bu beni Schopenhauer'la ilgili en önemli şüphe ya da çekincelerimden birini ortaya koymaya itiyor. Onun kötümserliğini reddediyorum. Kötümserlik düşüncesi, onun felsefesinde, birinin bu olduğu ve yegâne olmadığı, büyük çelişkilere yol açıyor. Kötümserlik olmadığında, onun söylemek durumunda kaldığı herşey daha bir anlam kazanıyor.

Felsefede olgu-değer ayrımı olarak bilinen ünlü bir ayrım vardır. Bu, olguların bir şey, fakat onları nasıl değerlediğimizin ise başka bir şey olduğu düşüncesidir: Tamamiyle olgusal bir önermeden aslâ bir değer yargısı çıkmaz. Örnek olarak siz ve ben Hristiyan kilisesinin sosyal yaşamımız üzerindeki etkisinin bu yüzyıl boyunca çok büyük ölçüde azaldığında hemfikir olabiliriz, ama siz bu olguyu tasvip etmeyip, ondan rahatsız olurken, ben pekâla bundan memnuniyet duyabilirim. İnsanların olgular üzerinde görüş birliğine varıp, bu olgulara nasıl değer biçilmesi gerektiği konusunda anlaşamamaları fazlasıyla mümkündür. İşte bu benim Schopenhauer'e olan tavrım için de geçerlidir. Numenin bir ve farklılaşmamış olması veya olmaması bir olgudur, fakat onun kötü olup olmadığını söylemek bir değerlemedir. Şimdi ben Schopenhauer'in gerçeklikle ilgili analizlerinin büyük bir bölümünü, onun değerlemelerine katılmadan, paylaşıyorum. Gerçekliğin betimleyici doğasıyla ilgili olarak söylediği şeylerin bir kısmı, hatta çok büyük bir bölümü bana oldukça derinlikli ve vukuf dolu parlak şeyler gibi görünüyor. Ne var ki, onun gerçekliğe olan düşmanlığını patolojik buluyorum. Onun deneyime ilişkin analizlerinin önemli bir kısmını hakikate yakın olduklarını düşünerek kabul ediyorum, ama onun kötümserliği dışında, herşeye ve herkese karşı duyumsanan nefretine karşı çıkıyorum. İnsanların, tıpkı benim yaptığım gibi, Schopenhauer'in felsefesinin, onun duygusal tavırlarını paylaşmadan da, büyük bir güçle tasvip edilebileceğini görmelerinin önemli olduğunu düşünüyorum.

Copleston. Sizin de bildiğiniz üzere, birçok filozof şimdilerde bu olgu-değer ikiliğini sorguluyor. Ben kendi adıma, ayrımın belli bir kullanım değeri taşıdığına inanıyorum. Söz gelimi, yalnızca insanların fiilen nasıl davrandıklarını betimleyen ifadelerle, onların nasıl davranmaları ya da davranmamaları gerektiğini öne süren ifadeler arasında bir ayırım yapılmalıdır. Bu iki tip beyan, açıktır ki, farklı söylem türlerine girer. Fakat ben aynı zamanda, geçmişte, ayrımın önemi ve uygulama

kapsamının büyük ölçüde abartılmış olduğunu da düşünmekteyim. Söz gelimi, ben dünyaya dair, değer yargıları içermeyen, önemle, anlamla, vb, ilgili yargıları öngörmeyen bir genel yorumun inşa edilebileceğine inanmıyorum. Aynı şekilde, tarihsel geçmişin, salt kronolojinin ötesine giden ve anlamlı, tutarlı bir öykü anlatan bir yeniden inşasında da, değer yargısı kesinlikle ihtiva edilir. Başka bir deyişle, ben değerden bağımsız bir tarihe ya da değerden bağımsız bir metafiziğe inanmıyorum. Söz gelimi, dünya görüşlerinin değerden bağımsız olabilmeleri, benim pek sıcak bakmayacağım bir iddiadır. Bazı dünya görüşleri kendilerinde ayrılmaz bir parçaları hâline gelmiş, olmazsa olmaz değer yargıları barındırırlar, ama istisnasız hepsi değer yargısı ihtiva eder veya öngörür. Bu yüzden, ben şahsen metafizik bir sistemden etik sonuçlar çıkarsanamayacağı genel iddiasını önce bir sorgulamak istiyorum. Bu iddia, hiç şüphe yok ki, tanım gereği doğru olan bir iddia hâline getirilebilir. Ama pratikte işlerin pek de söylenildiği gibi gittiğini sanmıyorum.

Magee. Hayır, tanımı gereği doğru olduğunu da sanmam. Benim vurgulamak istediğim nokta, Schopenhauer'in felsefesinin büyük bir kısmının –tamamının dememeye özen gösterdim hep– onun değer yargıları paylaşılmadan da kabul edilebileceğiydi. Aslını isterseniz, bir filozofu ya da felsefeyi "kabul etmek"ten söz etmeyi sevmiyorum –bunun yerine "ondan bir şeyler öğrenmek" demeyi tercih ederim. Ben, onun değerlerinden birçok bakımdan oldukça farklı değerlere sahip olmama rağmen, Schopenhauer'den çok şey öğrendim. Başkaları da aynı şeyi yapabilir sanırım. Benim söylemek istediğim şey bu –benim ya da bir başkasının Schopenhauer'in görüşlerini değerden bağımsız bir şekilde benimsememiz gerektiğini ya da benimseyebileceğimizi değil de, bu görüşlerin büyük bir çoğunluğunu onunkilerinden farklı değerlerle bir araya getirebileceğimizi anlatmak istiyorum.

Ama artık gelin Schopenhauer'in felsefesinin son aşamasına geçelim. Dünyanın iğrenç bir yer olduğu ve kendini bu fenomenler dünyası olarak ifade eden numenin de ancak korkunç ve dehşet verici bir şey olabileceği düşüncesini onun görüşü olarak aldığımızda, Schopenhauer buradan mantıksal olarak, dünyaya sırtımızı çevirmemiz, onunla hiçbir ilişkimiz olmaması –kendi ifadesiyle İrâdeyi inkâr etmemiz– gerektiği sonucunu çıkarttı. Onun bununla ne anlatmak istediğini açıklayabilir misiniz?

Copleston. Schopenhauer, bazı dünya dinleri tarafından benimsenip uygulanan çilecilik ve nefsi öldürme pratikleriyle ilgili tasvibini

ifade ettiği zaman, diyebilirim ki onları irâdenin nihaî bir reddiyesi, arzunun sönmesi, yaşam istemi ya da varoluş irâdesinin son yok oluşu olarak yorumladığı noktaya götüren yolda bir dizi ara evre diye düşünmüştür. Schopenhauer'in düşündüğü şey intihardan ziyade,, Budist Nirvana-'ya erişme benzeri bir şeydi Kendini aşama aşama inkâr etme sürecinin nihaî sonucu –bilgimiz söz konusu olduğu sürece– varlığın bir inkârı ve yokluğa ya da hiçliğe bir giriş olacaktır. Bunun ötesinde biraz daha bir şeyler varsa, biz onu bilemeyiz. Bizim için İrâdenin inkârı, varlığın, gerçekliğin inkârıdır.

Bu bağlamda, izin verirseniz iki küçük değerlendirme veya yorumda bulunmak isterim. İlkin, Schopenhauer'in İrâdeye sırt çevirme, onu ortadan kaldırma düşüncesiyle, söz gelimi tarihsel Hristiyanlığın bazı yönleri arasında birtakım benzerlikler olmasına rağmen, Schopenhauer-'ın tavrıyla Hristiyanın veya ortodoks Yahudi ya da Müslümanın tavrı arasında bir temel farklılık bulunmaktadır. Yahudi, Hristiyan ya da Müslüman mümin veya inananlar (nihaî gerçeklik olarak gördükleri) Tanrı'nın inkârını kabul ve arzu edilir bir şey olarak görmezken, Schopenhauer için, gerçekliğe sırt çevirmek bir idealdi. Dahası, bu farklılığın bizim bu empirik dünyamız karşısında takınılacak tavırla ilgili önemli içerimleri vardır. Dünyanın iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığına inanılıyorsa, müminin ona sırt çevrilmesini, onu büsbütün yoksaymasını önermesi pek beklenemez.

İkinci olarak –ki bu değerlendirmenin ilkiyle bir ilgisi yok– Schopenhauer'in tasavvur ettiği biçimiyle İrâdenin kökten reddedilmesi –kendi öncüllerine dayanarak söylemek gerekirse– açıkça, İrâdenin, (bir insan varlığında cisimleşmiş bir şey olarak) İrâdenin kendisi tarafından inkârı olur. Bir varolma irâdesi, bir kendini-olumlama istemi olarak tasarlanan nihaî gerçekliğin nasıl olup da böylesi radikal bir kendi-kendini-inkâra muktedir olduğunu anlamak benim için oldukça zordur. Bununla birlikte, Schopenhauer'ın burada, insan varlıklarında ve insan varlıkları yoluyla kendisinin bilincine varan İrâdenin kendi fenomenal tezahüründe ve fenomenal görünümü aracılığıyla kendi dehşet verici karakterini algıladığını ve böylelikle de, kendine karşı dönmek zorunda kaldığını öne süreceğini sanıyorum.

Magee. Son ele aldığınız dinî karşılaştırma veya karşıtlıklarda, bana öyle geliyor ki, en önemlisini atladınız.. Hristiyanlardan, Müslümanlardan ve Yahudilerden söz ettiniz, ama en önemli karşılaştırmanın Budistler ile yapılması gerekmiyor muydu? Budizm hakkında benim

bildiğimden çok daha fazlasını biliyorsunuz, bu yüzden üzerinde durduğum zeminin tehlikeli bir zemin olduğunun farkındayım. Ama bilebildiğim kadarıyla hepsi olmasa da, bir çok Budist, kişisel bir Tanrı'nın varoluşunu öne sürmez. Bireysel bir ruhun var olduğu ve bireyin ölümden sonra sürekli varoluşu inançlarını da taşımaz. Hâl böyleyse eğer, onların bütün temel inançları Schopenhauer ile ortak demektir. Ama bizim tartışmamız için daha önemli olan nokta, birçok Budistin yeryüzündeki hayatın en arzu edilir amacının, yaşama ihtiyacından bütünüyle kurtulmak olduğunu düşünmeleri. Bu durum, sizce, Schopenhauer'in İrâdenin inkârı düşüncesine çok yakın değil mi?

Copleston. Budizmle ilgili olarak bu gibi konularda genelleme yapmak zor. Güneydoğu Asya'da ve Sri Lanka'da yaygın olan ve Budizmin özgün ruhunu kendisinin taşıdığına inanan Hinayana Budizminde, metafizikten, çözümsüz problemlerle meşgul olduğu gerekçesiyle, kaçınılır. İlâhî bir gerçekliğin varoluşu yadsınmıyorsa, kesinlikle olumlanmaz da. Aynı şekilde, bir yeniden doğuş inancı olsa da, Nirvananın, nihaî amacın doğasına dair pozitif ifadelerin yokluğu dikkat çekicidir. Bir grup farklı okul ve geleneğin bulunduğu Mahayana Budizminde ise, durum burada tartışamayacağımız kadar çok karmaşıktır. Genel olarak, Budizm ile Schopenhauer felsefesi arasında benzerlikler bulmakta hiç kuşku yok ki, çok haklısınız. İkisinde de, merhamet özellikle vurgulanır ve fenomenlerin değişken ve gelip geçici karakterine, yine ortak olarak özel bir önem atfedilir. Tanrı'ya duyulan inanca gelince, Budizmin bazı versiyonlarında, hakkında hiç bir şeyin söylenemediği bir Mutlak idesi olsa bile, hiç kimse Budizmi teistik bir din olarak tanımlamaz. Meseleyi herhâlde bu şekilde bırakmak gerekir. Ben Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyetten, kimi yazarlar, özel olarak Hristiyanlık ve Schopenhauer felsefesi arasındaki benzerliklere dikkat çektiği için, dengeyi ikisi arasındaki temel bir farklılığa işaret etmek suretiyle yeniden sağlamak amacıyla söz ettim. Benzerlik, Budizm söz konusu olduğunda, sizin de haklı olarak öne sürdüğünüz gibi, çok daha bâriz.

Magee. Bu tartışmayı sona erdirmeden önce, Schopenhauer'in başka insanlar üzerindeki etkisi hakkında da bir şeyler söyleyelim. Onun bir kere yaratıcı sanatçılar üzerinde hâlen aşılamamış bir etkisi oldu. Son yüzelli yılın en büyük romancıları bu etkiyi yazdıkları kitaplarla ortaya koydular. Turgenyev, Hardy, Conrad, Proust, Thomas Mann bu yazarların sadece küçük bir kısmı. Wagner, daha önce müziğin dışından gelmiş etkilerin yol açtığından daha büyük bir etki aldı ondan. Yine de,

felsefe üzerine olan bir tartışmalar dizisinde, dikkatimizi Schopenhauer'in yaratıcı sanatçılar üzerindeki etkisi yerine, özgün düşünürler üzerindeki etkisine yoğunlaştırsak daha iyi olacak sanırım. İşte bu düşünürlerin en önemli üç tanesi: Nietzsche, Freud ve Wittgenstein. Schopenhauer'in Nietzsche üzerindeki etkisiyle başlamaya ne dersiniz?

Copleston. Nietzsche Schopenhauer'i, bildiğiniz üzere, bir eğitici olarak gördü –nitekim, Nietzsche'nin ilk yazılarından birinin adı *Schopenhauer as Educator* [Eğitici Olarak Schopenhauer]'di. Bu, Nietzsche'nin Schopenhauer'i sığ görüşlerden hoşnut olmayan, yüzeyde görünenin altını oyup, dünya ve tarihle yüzyüze gelmekten korkmayan bir adam olarak düşündüğünü gösterir. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer, dünyanın ve hayatın karanlık yanlarının üstünü örtmeye ya da Leibniz'in yaptığı gibi, ondan mümkün dünyaların en iyisi diye bahsetmeye kalkışmadı. Zihinsel bütünlüğü, entelektüel dürüstlüğü olan bir adam olarak Schopenhauer, insan hayatını ve tarihini, olmaları istenebilecek bir tarzda değil, fakat oldukları gibi tasvir etti. Schopenhauer'in aklı İrâdeye tâbi kılmasına da bütünüyle katıldı, Nietzsche. Yani, zihnin, başlangıçta ya da ilk anda İrâdenin bir hizmetkârı olduğu tezini paylaşıyordu. Nietzsche, bağımsız bir kişiliği olduğu, toplum tarafından veya geçmişte yaşamış ya da diğer filozoflar tarafından dikte edilmiş görüşlere itibar etmeyip, düşüncelerini kendi başına oluşturmuş bir adam olduğu için de saygı duydu ona. Nietzche'nin, Schopenhauer'i hayata sırt çevirip, dünyaya ve insan yaşamına karşı hep Hayır diyen bir tutum takındığı için, sonradan şiddetle eleştirdiği, elbette doğrudur. Bu büyük olumlayıcının, yani Nietzsche'nin hayatının büyük bir bölümünü hayır diyerek geçirdiği, Profesör Crane Brinton tarafından söylenir. Doğru bir görüş. O aynı zamanda bıkıp usanmadan hayatın, reddedilmesi ya da inkâr edilmesi değil, fakat olumlanmasını talep etti. Nietzsche'nin bu yaklaşımını sempatiyle karşıladığını itiraf etmek isterim. Dünya, Schopenhauer'in tasvir ettiği gibi olsa bile, bence yapılacak en iyi şey, onu daha iyi bir duruma getirmeye çalışmak olmalıdır. Onun nasıl daha iyi kılınacağı konusunda Nietzsche ile aynı görüşleri paylaşamıyorum, ama gerçekliğin bir inkârından ziyade, yaratıcı eyleme ihtiyaç olduğunu kesinlikle ben de düşünüyorum. Herşey bir yana Nietzsche, öğrencilik yıllarında felsefesi kendisine bir tür vahiy gibi gelen bir adam olarak Schopenhauer'e hayran olmaktan ve saygı duymaktan hiç vazgeçmedi.

Magee. Freud, Schopenhauer'den etkilenen, benim özellikle seçtiğim üç düşünürden ikincisiydi. Bu nedenle onun hakkında da, ben bir şey-

ler söylesem iyi olacak. Genel olarak Freud'a atfedilen üç önemli düşüncenin ikisini, Schopenhauer tam olarak, Freud daha doğmadan önce, dile getirmişti. Bunlardan biri, sadece bir kavram olarak değil, fakat Freud'un daha sonra aynen tekrarladığı ayrıntılı bir argüman tarzında gelen, bilinçdışı düşüncesiydi. Bu argüman, güdülenmemizin büyük bir bölümünün bizim bilinçdışımızda olduğunu; bilinçdışı olmasının nedeninin bastırılmış olması olduğunu; bastırılmış olmasının nedeninin ise onunla yüzleşmemek veya karşı karşıya gelmek istememiz olduğunu; bunu istememiz nedeninin onun kendimizle ilgili olarak sahip olmayı istediğimiz görüşle bağdaşmaz olması olduğunu; ve dolayısıyla güdülenmiş enerjinin çok büyük bir bölümünün, ya onu bastırılmış olarak korunacak şekilde ya da yüzeye ancak iyice cilalanıp, bilinçli zihinlerimize olduğundan farklı bir biçimde sunulduktan sonra çıkmasına izin verilecek şekilde varolduğunu ortaya koyar. Bu argüman, Freudçuluğun özünü meydana getirmektedir. Ve o sadece Freud'dan çok daha önce, Schopenhauer tarafından öne sürülmüş olmakla kalmaz; Freud'un kendisi de bunu teyid etmiştir. Fakat Freud bu sonuca ondan bağımsız olarak ulaştığını iddia eder. Schopenhauer'in Freud'u öncelediği ikinci önemli düşünce –muhtemelen, Freud'un yukarıda sözü edilen görüşünden sonraki en ünlü düşüncesi– cinsel güdülenmenin herşeydeki mevcudiyeti düşüncesidir. Schopenhauer, cinsel güdülenmenin hemen herşey için söz konusu olduğunu, ciddî düşünürler için bu iddiayı öne sürmenin imkânsız denecek kadar zor olduğu ve başka insanlar üzerinde sarsıcı etki yaptığı bir zamanda, iddia etmiştir. O insanı var eden şey cinsel güdülenme olduğundan, böyle bir sonuca ulaşmıştır. Bu olgu, çoğumuzun bir şekilde içinde olduğu en önemli etkinliğin cinsel faaliyet olduğu anlamına gelir. Sadece, dünya nüfusunun artmasını değil, aynı zamanda bu nüfusun gelecekte kimlerden oluşacağını da belirler. Çünkü, her bireyden ancak bir tane vardır ve bu birey de ancak iki ebeveynin ürünü olabilir. Dünyadaki varlıklar olarak bizim varoluşumuzun ikiz kutbu ana rahmine düşme ve ölümden meydana gelir. Ölüm hakkında, bir çok filozof ve her çeşit yazar tarafından, çok fazla şey kaleme alınmıştır. Ama iş doğuma, ana rahmine düşmeye gelince, neredeyse yazılı hiçbir şey bulamayız. Ne var ki ana rahmine düşme –bireyler olarak varlığa gelişimizin yolu olduğundan– bizler için ölüm kadar önemlidir ve en az ölüm kadar gizemlidir. Bu yüzden, genel olarak insanların ortak özelliği olan cinselliğe duyulan büyük ilgi söz konusu olan şeyin önemiyle şu ya da bu ölçüde orantılı olmak durumundadır..

Şimdi de üçüncü düşünürümüze geçelim. Tartışmamızı Schopenhauer'in Wittgenstein üzerindeki etkisinden bahsederek nihayete erdirmeyi uygun bulacağınızı umarım; işte böylelikle, konuşmamızın sonunda, süremizi de tamamlamış olacağız.

Copleston. Wittgenstein'ın, *Tractatus*'a hazırlık aşamasında yazdığı defterlerden ve biraz da *Tractatus*'un kendisinden, Schopenhauer felsefesine ne kadar çok şey borçlu olduğu açıklıkla çıkar. Bu eserde, örneğin, özneyle nesne ve epistemolojik bir özne olarak "Ben" ile onun dünyası arasındaki bir mütekabüliyet, bir korrelasyon düşüncesine sahip oluruz. "Ben", yani epistemolojik özne, dünyanın içindeki bir nesne değil de, benim dünyamın sınırıdır. Ben elbette kendimi düşünebilir, kendimi bir yere kadar bir nesne hâline getirebilirim, ne var ki kendini düşünmeye çalışan bir "Ben", bir Ben-özne varlığını hep sürdürür. Bu fikir doğrudan Schopenhauer felsefesinden gelir. Her ne kadar Wittgenstein'ın bu fikri, bir başka düşünürden, örneğin Fichte'den çıkarsamış olma olasılığı bulunsa da. Bir de *Tractatus*'daki şu çok meşhur deyiş var: Bütün bilimsel problemler cevaplanmış olsa bile, hayatla ilgili sorular kendilerine hiç temas edilmemiş olarak kalırlar. Bu düşünce de Schopenhauer'den çıkarsanmışa benziyor. *Tractatus*'ta Wittgenstein, etiğe dayanak olan, ve hakkında gerçekte hiçbir şeyin söylenemeyeceği bize bildirilen, metafenomenal bir İrâde ile felsefeden ziyade psikolojinin konusunun bir kısmını meydana getirdiği söylenen, bir fenomen olarak irâde arasında bir ayırım yapar. Metafenomenal ya da numenal İrâde ile fenomenal irâde arasındaki bu ayırım da Schopenhauer'e geri götürülebilir. Buna, ne var ki Wittgenstein'ın zaman geçtikçe giderek daha az Schopenhauerci biri hâline geldiğini eklemekte yarar vardır. Zira, sizin de daha önce belirtmiş olduğunuz üzere, Schopenhauer'in dikkate değer bir sistem kurucusu olduğu yerde, Wittgenstein'in sistem oluşturma düşüncesine karşı çıkışı her geçen gün biraz daha belirgin hâle gelmiştir. *Tractatus*'ta, ilk başlangıç şekliyle veya embriyon hâlinde bir sistem vardır, ama Wittgenstein'ın sonraki yazılarında sistemin izine dahi rastlanmaz. Yine de, felsefesinin ilk aşamalarında, Wittgenstein Schopenhauer'den çok derinden etkilenmiştir. Aslında Schopenhauer, Wittgenstein'ın gerçekten okuyup, üzerinde çalıştığı ve içine kısmen sindirdiği, geçmişten gelen, yani kendisiyle hiçbir şekilde çağdaş olmayan, neredeyse tek büyük filozoftur. Başka bir deyişle, Schopenhauer'in etkisi, geçen yüzyılın sonunda ortadan kalkmamış, zamanımızın ve yüzyılımı-

zın en ünlü filozoflarından birinde de kendini hisettirmeye devam etmiştir.

GİRİŞ

Magee. Felsefe dışındaki alanlara en geniş etkiyi yapmış olan ondokuzuncu yüzyıl filozoflarının herhangi bir kısa listesi, başkalarını söylemeye hiç gerek yok, Hegel, Marx, Schopenhauer ve Nietzsche'yi ihtiva etmek durumundadır. Her ne kadar İngilizce konuşan filozofların yakın zamanlara kadar düşmanlığına, şüphe ya da ihmaline maruz kalmış olsa da, Nietzsche'nin Kıta Avrupası filozofları üzerinde olağanüstü büyük bir etkisi olmuştur. Ne var ki, günümüzde onun düşünce ve eserlerine yönelik ilgi, gerçekte ilk kez olarak analitik filozoflar arasında da tartışılmaz bir biçimde artış göstermektedir. Nietzsche'nin, İngiliz dilinin bazı en seçkin yazarları da dahil olmak üzere, yaratıcı yazarlar üzerinde her zaman büyük bir etkisi olmuştur. Shaw, Yeats ve Lawrence, bu bağlamda akla ilk gelen örneklerdir. Nietzsche'nin kendi nesrinin kalitesi, başka hiç kimseyle kıyaslanamayacak şekilde, göz kamaştırıcıdır.

Friedrich Nietzsche 1844 yılında Saksonya'da doğdu. Bir klâsik diller âlimi olarak olağanüstü parlak bir kariyer yaptı ve daha yirmi beş yaşında profesör oldu: O zamana kadar böyle bir şey duyulmamıştı. Fakat daha sonra akademik kariyeri bir kenara bıraktı, kendini tümüyle tecrit edip bir filozof oldu. Onaltı yıl boyunca durup dinlenmeden, çoğunluk ya kısa kitaplardan ya da deneme ve aforizmaların yer aldığı kitaplardan oluşan eserlerini kaleme aldı. Onun en bilinen kitapları arasında *The Birth of Tragedy* [Tragedyanın Doğuşu], *Human too Human* [İnsanca, Pek İnsanca], *The Gay Science* [Neşeli Bilim], *Beyond Good and Evil* [İyi ve Kötünün Ötesinde], *The Geneology of Morals* [Ahlâkın Soykütüğü] ve tüm kitapların en ünlüsü olan *Thus Spoke Zarathustra* [Zerdüşt Böyle Buyurdu] bulunmaktadır. Başlangıçta, o Schopenhauer ve Wagner'in düşüncelerinden çok yoğun bir biçimde etkilenmişti, ama daha sonra, her ikisine de başkaldırdı ve bazı kaydadeğer Wagner karşıtı polemikler yazmaya koyuldu.

Nietzsche yaratıcı hayatının son dört yılına kadar, hangi türden olursa olsun bir sistem inşa etme yolunda herhangi bir teşebbüste bulunmadı. Ama daha sonra, ele alıp işlediği bütün ana konuları, önce *The Will to Power* [Güç İstemi] adlı kitapta, sonra da *The Revaluation of All Values* [Tüm Değerlerin Yeni Baştan Değerlenmesi] adı verilecek, tek bir kuşatıcı eserde bir araya getirmeyi tasarladı. Fakat, bu maalesef gerçekleşmedi. Sağlık sorunu hep olan Nietzsche Ocak 1889'da kesin-

likle bir üçüncü devre frengisinin yol açtığı hal olarak akıl hastalığına yakalandı. O zamandan itibaren öldüğü 1900 yılına kadar umutsuz bir delilik hâli içinde yaşadı.

Burada benimle birlikte onun düşüncesini tartışmak üzere, Nietzsche üzerine yazılmış en ünlü kitaplardan birinin yazarı olan, Londra Üniversitesi Almanca profesörü J. P. Stern bulunmakta.

TARTIŞMA

Magee. Nietzsche, Batı insanın din veya bu dünyadan başka bir dünyanın varoluşuyla ilgili inanç yitimiyle tam olarak yüzleşen ilk filozoftu. Tanrı ve aşkın bir alan yoksa eğer, o zaman ahlâk, değerler, hakikat, akılsallık standartı, kısacası her türden standart, insana kendi dışından verilmez, fakat ihtiyaçlarını karşılamak üzere, insan tarafından yaratılır. Biz kendi değerlerimizi seçiyoruz –ya da en azından, kendi değerlerimizi kollektif olarak yaratıyoruz. Bu, oldukça iddialı ve derinden derine yıkıcı bir görüştü ve Nietzsche bunun tüm içerimlerinin farkındaydı. Tartışmamıza acaba buradan başlayabilir miyiz?

Stern. Evet, bence bu onun düşüncelerini tartışmanın iyi bir yoludur. Onun hayatı hakkında sizin söylediklerinize ek olarak, onun bir papazın oğlu olduğundan –Nietzsche'nin daha beş yaşına gelmeden kaybettiği babasının Luther Kilisesinin bir vaizi olduğundan– söz edilebileceğini düşünüyorum. Annesi onun bir rahip olmasını istemişti: Nietzsche Alman Protestan okullarının en ünlüsü olan Shulpforta'ya gitti ve Bonn Üniversitesine gitmeden önce, ilk çalıştığı konu teoloji oldu. Onun Hristiyanlığa yönelik saldırısı hiçbir şekilde yansız, çıkar gözetmeyen, barışçı bir şey değildi, fakat şiddetli, dramatik, hatta aşırı duygusal bir saldırıydı. Bu, İsa'dan ziyade, Hristiyanlığa yönelik bir saldırıdır ve öyle sanıyorum ki, sizin işaret ettiğiniz husus, yani onun on dokuzuncu yüzyıl insanının imanın veya hangi türden olursa olsun, hiçbir dogmanın desteği olmadan kendi ayakları üzerinde durmasını öngörmesi hususu merkezî bir önem taşımakta olup, onun felsefesini değerlendirmeye başlamak için iyi bir nokta oluşturur. Nietzsche'yi, sadece basit bir ateizmi benimsemenin ötesinde, ilahî adaletin, tanrısal inayetin ve dinî aşkınlığın varoluşunu bir bütün olarak kişisel bir biçimde ve içtenlikle yadsıyan biri olarak görme ihtiyacındayız.

Magee. Onun yaklaşımı son çözümlemede, Batı düşüncesinin bütün temellerini radikal bir biçimde sorgulayan bir programa dönüşmüştür. Nietzsche bizlerin uzlaşımın, kurulu düzenin köleleri olduğumuzu söyler –bizler hayatlarımızı, öncüllerini, bir şekilde fiilen incelediğimiz takdirde, reddedeceğimiz tavır ve fikirlere dayandırmaktayız. Bu da hayatlarımızı sahici olmayan bir yaşama biçimi, ölü bir yaşama tarzı hâline getirir. Bizlerin değerlerimize, içtenlikle inandığımız ve hissettiğimiz şeylerin ışığında yeni baştan kıymet takdir etmesi gerekmektedir.

Stern. Doğru. Onun inandığı ve göstermeye çalıştığı şey, hem Hristiyan değerlerinden ve hem de, onun bu değerlerden türediğini düşündüğü, idealizmden meydana gelen bütün bir yapının sahte olduğu, yıkılması gerektiği ve yerine başka bir yapının konulmasının zorunlu olduğudur. Bu yapının yerine ne konulacağı problemi ise, öyle basit bir problem değildir. Bununla birlikte, onun kendisinden hareket ettiği öncül buydu. Nietzsche'nin kişiliğinin, üslubunun ve bütün bir Nietzsche fenomeninin dramını, gerçekte olağanüstü melodramını meydana getiren şey de budur. O bana sık sık, modern dramın iki örnek figürü Faust ve Peer Gynt'la, sizin dizinizde yer alan diğer filozoflarla olduğundan daha fazla ortak şeyi olan biri gibi görünmüştür. Bununla birlikte, bu öyle sanıyorum ki, onun bir filozof olarak ciddîye alınmaması gerektiği anlamına gelmez, fakat tam tersine, filozof kavramında ihtiva edilmek durumunda olan şeylere dair düşüncenin geniş tutulmaya ihtiyacı olduğu anlamına gelir.

Magee. Onun tüm değerleri yeni baştan değerleme girişimi, hiç şüphe yok ki, devasa bir teşebbüstür. Bu değerlemeye ilişkin mülahazamızı kısımlara ayırdığımız takdirde, bununla ilgili tartışmamız daha açık ve anlaşılır hâle gelecektir. Batı Uygarlığı içinde, Nietzsche'nin saldırdığı dört ana gelenek vardır: Hristiyan ahlâkı geleneği, ahlâk filozoflarının düşüncelerinin meydana getirdiği laik ahlâk geleneği, entelektüel olmayan insanlardan oluşan kitlenin sıradan gündelik ahlâkı (onun adlandırdığı şekliyle "sürü değerleri") ve antik Yunan'dan, özellikle de Sokrates'ten türeyen geleneklerin en azından bazıları. Bunlardan her birini sırayla gözden geçirelim. Onun Hristiyan değerlerine yönelik temel eleştirisi için bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Stern. Evet, onun Hristiyanlığın değerler sınıflamasına yönelttiği saldırı, sanıyorum, oldukça basit ve doğrudan bir hücumdur. Hristiyanlığın bütün değerleri eleştirilir ve reddedilir. Diğer yanağını çevirmek,

komşunu kendini sevdiğin gibi sevmek, ıstırap çekenlere, yoksunluk içinde bulunanlara, "güçsüzlere" –Nietzsche'nin nefret ettiği bir deyim– merhamet göstermek. Bütün bunlar, değersiz oldukları gerekçesiyle, bir kenara atılır. Fakat bu vazgeçiş, birazdan göreceğimiz üzere, mutlak değildir, zira, benim çok açık seçik bir biçimde göstermek istediğim gibi, Nietzsche özel insanlar için her zaman özel koşullar getirmektedir ve kuralları, Kant'ın Koşulsuz Buyrukta yapmış olduğu şekilde, yalın bir biçimde genelleştirme düşüncesinin şiddetle karşısındadır. Öyleyse, onun için yapılacak şey, İsa'ya değil, fakat gerçekte haksızlığa uğrayanlara, kendi ayakları üzerinde duramayıp, merhamet dileyenlere, acıma bekleyenlere, başkalarından kendilerine sempati beslemelerini haksızca talep edenlere yardım etmek olarak Hristiyanlığa yönelik saldırıdır.

Magee. Nietzsche merhamete niçin karşıydı? Onu neden bu kadar çok aşağıladı?

Stern. Merhamete karşı değildi, güçlü insandan geldiğinde onu aşağılamıyordu. Nietzsche'nin karşı çıkıp hakir gördüğü şey, güçsüz insanı, dışarıdaki bu kaynak her ne olursa –ister başka bir kişi ve onun merhameti, ya da ister kurallar ve düzenlemeler ya da yasalar– olsun, dışarıdan desteklemekti.

Magee. Peki, onun buna karşı çıkma nedeni neydi?

Stern. Nietzsche'nin buna karşı çıkma nedeni, onun sahiciliğe, benliğe, yaratıcı hamleye, kişinin dolu dolu yaşaması gereken hayata yaptığı başvuruda yatar. Acımanın onursuzlaştırdığı, merhametin küçülttüğü kişi, gerçekte hayatı dolu dolu yaşamak durumunda olan kişidir.

Magee. Peki ya, onun laik ahlâka, diyelim Kant –ya da Nietzsche'nin kendi zamanında Yararcılar– tarafından temsil edilen büyük ahlâk geleneğine yönelik itirazı neydi? Bu özgül olarak bir Hristiyan ahlâkı değildi, ama Nietzsche ona da aynı derecede karşı oldu.

Stern. Sanıyorum, esas neden şudur: Bütün sistemler veya tüm laik ahlâklar bireysel durumlardan yapılan soyutlamalara dayanırlar. Onların temelinde genelliğe başvuru vardır. Nietzsche için "genel" sözcüğü "ortak" sözcüğüyle aynı olup, o "ortak"la sözcüğün en tiksindirici anlamı içinde bayağı olanı anlatmak ister. O insanî büyüklüğün, insandaki en iyinin oldukça seyrek rastlanan bir şey olduğuna inanıyordu –Nietzsche'nin bu inancına eşlik eden unsur da, insanlardaki ortak pay-

daya müracaatın insanlardaki en aşağı ya da en azından en az belirleyici olan şeye bir başvuru olduğu inancıydı. Bütün kural ve düzenlemeler –hatta burada neredeyse bütün yasalar denecek kadar ileri gitmek gerekebilir– onun gözünde, bir anlamda, başka bir kimse için değil de, vasatî ayak takımı için önem taşır. Şimdi, onun hücum ettiği üçüncü ahlâka, sürü ahlâkına geliyoruz. O kesinlikle demokrat bir filozof değildir; fevkalâde ve soylu olanın filozofudur, dolayısıyla demokratik ideolojiyi benimsemenin onun gözünde pek bir değeri yoktur.

Magee. Demek ki, o bireysel büyük insanın, kahramanının sıradan değerlere ilişkin mülahazalarla kısıtlanmaması, hele hele önemsiz kural ve düzenlemelerle hiç sınırlanmaması gereken kuraldışı biri, kendi yasasını kendisi koyan bir insan olduğuna inanıyordu, öyle değil mi?

Stern. Kesinlikle. Kullandığınız ifade olabilecek en iyi ifadedir: Her büyük adam kendi yasasını kendisi koymalıdır. Onun kullandığı cümle bu değildi, ama anlatmak istediği şey tam tamına buydu.

Magee. Peki, dört geleneğimizden sonuncusu, antik Yunan ahlâkı için ne diyeceğiz? Nietzsche'nin bir klâsik kültür araştırmacılığındaki parlak kariyerini bu bağlamda anımsamakta yarar vardır. O antik Yunan hakkında derin bir bilgiye sahipti ve Sokrates'ten doğan bütün bir geleneğin amansız düşmanı oldu, öyle değil mi?

Stern. Evet. Bununla birlikte, Nietzsche'nin klâsik *The Birth of Tragedy* [Tragedyanın Doğuşu] adlı eseri –bu kitabın tragedya problemi üzerine yazılmış en dikkate değer eserlerden biri olduğunu düşünüyorum– onun gözünde bir tür Altın Çağ olan Sokrates öncesi tragedya ve Sokrates öncesi Yunanistanı'yla ilgilidir. Euripides. Aristophanes ve Sokrates sahneye çıktığı zaman ise, ona göre, herşey dümdüz olmuştur. Gerçekten de olan, insanlığın trajik varlığına ilişkin dolu dolu bir vukufun olduğu kadar, kudret ve neşenin, sıcaklık ve güzelliğin yerine, akıl ve Nietzsche'nin herşeyi boşu boşuna akılsallaştırma pratiği olarak gördüğü şeyin ikâme edilmesi ve trajik varoluşa dair bu antik vukufların yerine Sokratik lafazanlığın geçirilmesidir. O Platon'u önüne gelen herkesle konuşmaktan başka hiçbir niteliği olmayan birinden bir kahraman yarattığı için hiç affetmedi.

Magee. Nietzsche'nin kültürün kökenlerine dönük böylesine zengin bir biçimde sergilenen ilgisi, onun bizim kendi değerlerimizi kendimizin yarattığı görüşüyle, insanî değerlerin, bize Tanrı ya da kendi dışımızdaki bir otorite tarafından verilmiş olmayıp, bizim tarafımızdan

yaratılmış olması durumunda, onlara nasıl ulaştığımız sorusunun büyük bir önem kazanması hususuyla yakından ilişkiliydi. Buna, sanıyorum, karakteristik bir ondokuzuncu yüzyıl ilgisini, kökenlere dönük bir ilgiyi ekleyebiliriz –bunun için sadece *The Origin of Species* [Türlerin Kökeni]'ni zikretmek yeterli olur. Nietzsche Darwin'den etkilendi mi?

Stern. Evet, fakat o anti-Darwinciydi ve bütün bu türlerin kökeni öğretisinin ne anlama geldiğini gerçekte yeterince açık seçik bir biçimde, sanıyorum, anlamadı; ya da belki, onun Darwin'in teorisini desteklemek üzere öne sürdüğü delil türüne değer vermediğini söylemek daha adil olur. Herşey bir yana, o bilim adamının birtakım delilleri, ahlâkî içerimlerini hiç dikkate almadan öne sürme pratiğine karşı düşmanca bir tavır takındı. Ondokuzuncu yüzyılın birçok düşünürü gibi, Nietzsche de fırsat buldukça fizyoloji, kimya ve fizik çalıştı, ama onun Darwinizmle ilgili olarak derinliğine bir bilgisi yoktu. Bu yüzden, onun Darwinizm karşısındaki tavrı ile ilgili olarak söylenecek çok fazla şey olduğunu sanmıyorum. Bununla birlikte, kökenlerle ilgili olarak söylenmesi gereken şey şudur: O –yine bazı filozoflar (örneğin Marx) gibi– bir ürünün, özellikle de zihnin bir ürününün niteliğini onun kökenlerinin doğası ve niteliğiyle belirleyebileceğimize inanır. Bu, herşey bir yana çok büyük ölçüde Freud'un yaptığı şeydir ve ben Freud'un, o her ne kadar Nietzsche'ye olan borcunu teslim etmeye pek özen göstermese de, onu Nietzsche'den almış olmasından şüpheleniyorum. Bu da gerçekte, değerlerin arkaplanının, soykütüğünün –ki bu sizin sözünü ettiğiniz kitabın adıdır– değerlerin mahiyetini veya niteliğini gösterdiği anlamına gelir. Şimdi benim bunun doğru olduğuna inanmadığımı söylememe izin verin. Bununla birlikte, tekrar tekrar söyleyelim, zihinsel bir ürünün niteliğini onun gerisindeki kökenlerle belirleyebileceğimiz görüşü fazlasıyla bir ondokuzuncu yüzyıl görüşüdür.

Magee. Bu, şeylerin bir şekilde kökenleri oldukları görüşü, kabul görmüş bir terimle, "genetik yanlış" diye sınıfladığımız bir hataya tekabül etmektedir.

Stern. Doğru. Bu, Nietzsche'nin sadece zaman zaman farkına vardığı, ama kendisine karşı pek fazla eleştirel davranmadığı bir yanlıştır.

Magee. Freud'dan söz edişiniz akla başka bir soruyu getiriyor. Nietzsche'nin bizim değerlerimizi birtakım ihtiyaçlarımızı karşılamak amacıyla yarattığımız konusundaki ısrarı, onu, değerlerin, hem bireysel

ve hem de sosyal, ama muhtemelen herşey bir yana hepsi de bireysel olan ihtiyaçlar yoluyla, özde psikolojik bir analizine götürdü, öyle değil mi?

Stern. Evet, bu kesinlikle doğru.

Magee. Bu nedenle onun yaklaşımı, herşeyden çok, psikolojik bir yaklaşımdır.

Stern. Bu birçok fenomeni psikolojik terimlerle yorumlamanın bir yolu olup, Nietzsche de zaten birçok bakımdan oldukça önemli bir psikologdu; ama o, psikolojide de, başka bir şeyde de bir sistem ortaya koymadı, Nietzsche bu bakımdan Freud'dan farklıydı. Ne var ki, o bilinçdışına oldukça büyük önem izafe ettiği için, Freud'a çok benzer, hatta Freud'un büyük ölçüde habercisidir. Söz gelimi Nietzsche'nin Alman idealizmine ilişkin eleştirisi, kendisinin Alman idealizminin eylemlerimizi belirleyen bilinçdışı itkileri göz ardı ettiği ve onun sadece Hıristiyanlıktan bu bilinçdışı itkilere karşı olumsuz bir tavrı miras aldığı ve bir uygarlığı onları bastırma modeli üzerine kurduğu –bunun, bir kez daha *Civilisation and its Discontents* [Uygarlık ve Hoşnutsuzları]'in Freud'una ne kadar yakın olduğunu sanıyorum görebilirsiniz– görüşüne dayanır. Bilinçdışını Freud'un keşfettiği mealinde bir efsane vardır. Hakikate hiçbir şey bu kadar uzak olamaz. Bilinçdışı onsekizinci yüzyılın sonundan beri vardı ve terimi kullananlardan biri olan Nietzsche ona büyük bir önem vermişti. Onun, tam tamına Freud'un yaptığı tarzda, bir tabaka benlik teorisi yoktur. O çok daha az sistematiktir. Sistemlere güvenmez: Bir insan varlığını ya da insan ruhunu sistematik bir tarif içine sıkıştırmaya çalışmada yakışıksız bir şeyler bulunduğunu düşünür.

Magee. Bu tavrın bir sonucu da, onun farklı ahlâkların farklı insanlar için doğru olduğu görüşüdür. Filozoflar arasında yaygın olan –en dolayımsız olarak Kant'tan türetilen– bir ahlâkın, ciddî ciddî savunulabilir olacaksa eğer, evrenselleştirilebilir olması gerektiği standart görüşüyle hiçbir şey bundan daha açık bir biçimde çelişemezdi.

Stern. Evet. Nietzsche bireysel insanların bireysel davranış türlerine mahkûm, ve bireysel olarak sınırlanmış ya da tanımlanmış bilgi parçalarına mecbur olduklarına inanıyordu. Bu olabilecek en şaşırtıcı şeydir ve sanıyorum, aynı zamanda birçok bakımdan fazlasıyla kahince bir kavrayıştır. O bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığına; bilgiye ulaşmanın, bilginin peşinden koşmanın mutlaklaştırılmaması gerektiğine, fakat bir uygarlığın taşıyabileceği ve olumlu amaçlar için verimli

bir biçimde kullanabileceği bilgi türüne özel olarak hak kazandığına inanıyordu. "Taşıyabileceği" deyimine yaptığı vurguyu görüyor musunuz? O bilginin bileni mahvedebileceği kimi durumlar olduğunu düşündü ve ben onun bu bakımdan yüksek bir uzgörü sergilediğini vurgulamak istiyorum. Zira bizler gerçekten de –peşine düşüp elde ettiğimiz– bilginin çoğunluk değerini bilip anlayabileceğimiz, yıkıcı bir biçimde değil de, olumlu bir biçimde kullanabileceğimizden çok daha fazla bir bilgi olup çıktığı durumlarla karşı karşıya kalmaktayız, öyle değil mi?

Magee. Galiba aklınızda, bizim için ölümcül bir tehlike hâline gelen nükleer fizik bilgimiz var. Bu, Nietzsche'nin fazlasıyla bilincinde olduğu bir olgudur.

Stern. Evet. Ve bizi gerçekte –elbette nükleer fiziği anlatmak istemiyorum, fakat genel olarak bilgi konusunda– uyarmıştı da. Gördüğünüz gibi, bizim kendi bilgi anlayışımızın dışında, ona alternatif yalnızca tek bir bilgi teorisi var. Kendi bilgi anlayışımız, ne olduğuna hiç bakmaksızın her tür bilginin peşine düşülmeye değer olduğunu öne süren bir anlayıştır. Diğeri ise, bilginin ya sosyal olarak yararlı olduğunu, ve dolayısıyla peşine düşülmesi gerektiğini ya da toplumsal olarak yararlı değilse eğer, peşine düşülmeyip men edilmek durumunda olduğunu bildiren bir sistem yaratmış olan Marksist düşüncedir. Nietzsche'nin görüşü biraz buna benzer. O kimi uygarlıkların kendilerini yok edebileceklerine inanıyordu ve bu yıkıcı tavrı besleyen temel, onun görüşüne göre –şimdi Sokrates'e geri dönüyoruz– Sokratik bilgi özlemi, bizi sürükleyen bitip tükenmez itici güçtür.

Magee. Ama o tıpkı bir uygarlığın taşıyabileceği kadar bilgiye mecbur olduğuna inandığı gibi, bir bireyin de taşıyabileceği kadar bilgiye hak kazandığına inanıyordu. Freud Nietzsche hakkında birçok kez, onun kendisini, hiçbir insan varlığının başaramadığı ya da asla başaramayacağı kadar iyi bildiğini söylemişti. O Freudçu benlik analizine benzer bir şeyi Freud'dan çok önce hayata geçirmişti, öyle değil mi?

Stern. Evet, onun benlik analizine benzer bir şeyi gerçekleştirdiği, her ne kadar Nietzsche insanın kendi benine dair analizinin yıkıcı boyutunu da Freud'dan farklı olarak gördüğü için söz konusu analizin abartılmaması gerektiğini düşünsem de, sanıyorum doğrudur. Karşımızda sürekli olarak ve yüksek sesle eylemin, başka insan varlıklarıyla olan temasların önemi lehinde konuşan, eski Alman içebakış ve kendini açımlama düşüncesini geliştirmek için hiçbir şey yapmayan bir adam var. O

Goethe'den olağanüstü güçlü bir biçimde etkilenmişti. Goethe onun azizler üzerine olan yazılarının başlıca karakterlerinden biriydi. Goethe de aşırı içebakışın sizi hiçbir yere götürmediğini çok iyi biliyordu.

Magee. Tartışmamızda şimdiye kadar ulaşmış olduğumuz konumu özetlememe izin verin. Şu ana kadar, neredeyse bütünüyle Nietzsche'nin eleştirel yanından konuştuk. Onun, miras aldığımız ahlâkın, değerlerin ve standartların kökenleri itibariyle, biz insanlara bunları armağan etmiş, bizi onlara uygun bir biçimde yaşamadaki başarı ya da başarısızlığımıza göre yargılayacak olan Tanrı ya da tanrılara duyulan bir inanca dayandığını ifade eden görüşünden söz ettik. Ama, der Nietzsche, bütün bu Tanrılara ve genel olarak da dine olan inancımızı yitirmiş bulunuyoruz ve bu, değer sistemimizin bizatihi temellerine duyduğumuz inancı yitirdiğimiz anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, bu olguyla yüzleşmeyi şimdiye kadar beceremedik. Bunun yerine, hayatlarımızı temellerine artık inanmadığımız bir değer sistemine bağlamaya çalışıyoruz; bu da hayatlarımızı sahici olmayan hayatlar hâline getirirken, bizleri gerçekte gayri otantik yapmaktadır. Sahici bir değer sistemine sahip olmak durumundaysak eğer, bizim değerlerimizi tam anlamıyla yeni baştan değerlemeyi başarmamız gerekmektedir. Bunları birlikte tartıştık ve tartışırken de söz konusu yaklaşımın Nietzsche'yi götürdüğü bireysel eleştirilerden bazılarına temas ettik. Fakat şimdi, tartışmanın bundan sonraki doğal evresi gibi görünen evreye geçmek istiyorum. Herşeyi çok büyük ölçüde paramparça ettikten sonra, Nietzsche yıktıklarının yerine neleri koyar? Bütün bunlardan sonra, o ortaya hangi pozitif değerlerle çıkar?

Stern. Galiba, verilecek cevap aynı anda hem oldukça basit ve hem de fazlasıyla karmaşık bir cevaptır. Basit cevap şudur: Olduğunuz herşeyin en üst düzeyinde, bütünüyle kendiniz olun; hayatınızı –ve daha sonra *yaratıcı hamle* başlığı altında toplanan (insanî alanı anlatmak istiyorum) başka herşeyi– dolu dolu, cesurca yaşayın. Sizin esas marifetiniz kendiniz olmaktır: Bu, Nietzsche'nin kendisinden hareket ettiği temel öncül, ve aynı zamanda ahlâklılık ve etiğin kendisine yönelmek durumunda olduğu amaçtır. Şimdi, eğer herkes kendisi ve sadece kendisi olursa, bunun daha geniş bir alanda sonuçlarının ne olacağını, onun politik bir sistemle nasıl bağdaştırılabileceğini, vb., hiç kuşku yok ki sorabilirsiniz. Bu sorulara verilecek cevaplar, Nietzsche söz konusu olduğu sürece, korkarım ki, hiç tatminkâr olmaz. Onun sosyal problemler karşısındaki tavrı bir bütün olarak bizi pek ileriye götürmez. Yine, cevabın

aynı zamanda karmaşık olduğunu söyledim, bunun nedeni ise şuydu: Nietzsche'nin tavsiyeleri, bir arada uyum içinde yaşamayı, buna bir de onun yasaların işleri güçsüzler için kolaylaştırmak üzere varolduğu görüşünü de ekleyecek olursanız, olağanüstü güçleştirir. Bu, yüzeyden bakıldığında, oldukça basit bir sistemdir, ama temelde, ben bunu toplum içinde yaşamada başvurulacak bir rehber olarak öne sürmeye hazırlanan birini bekleyen büyük güçlükler bulunduğu inancındayım. Bir anlamda, zamanımızın en acımasız siyasî öğretileri, yüzyılızın ilk yarısındaki faşist politikalardan bazıları bir ölçüye kadar –her halükârda entelektüeller arasında– kendimizin kendi değerlerimizi yaratmak ve sonuçlarına hiç bakmadan, bu değerlere göre yaşamak durumunda olduğumuz görüşüne dayanır.

Magee. Ama Nietzsche bunun çatışmaya yol açacağının tam olarak bilincindeydi. Dahası, bunu hiç umursamadı, hatta çatışmayı memnuniyetle karşıladı –ve Nietzsche'nin bunun sosyal içerimleriyle ilgili olarak gerçekçi olmadığı konusunda sizinle aynı fikirdeyim. O insanlığı seçkinler tarafından yönetilen büyük bir yığın olarak gördü ve seçkinin bencil olma, kendini düşünme, güçsüz ve yeteneksizi bütünüyle yok sayıp, istediği herşeyi kendisi için ele geçirme hakkına tamamen sahip olduğunu düşündü. Bu temel üzerinde seçkin bireylerin nasıl bir arada yaşayabilecekleri hususu, sizin de söylediğiniz gibi, onun hiç dikkate almadığı bir şeydi. Bununla birlikte, onun kesinlikle haklı olduğu bir husus vardı: Bütün bunlar kabul görmüş her tür ahlâka, her ahlâklılık düşüncesine, ne kadar olabilirse, açıktır ki o kadar karşıttı.

Stern. Evet, öyle. Ama bu durumda meselenin yalnızca bir yanından söz etmiş olursunuz. Onun –faşistler ve nasyonal sosyalistler tarafından bütünüyle *atlanmış olan*– diğer yarısı ise, rahatlatıcı ve teselli edici olan herşeyi aşmanız, korkakça olan herşeyi alt etmeniz, kendi içinizde cüretkâr olmayan herşeye baskın çıkmanız gerektiğine işaret eder. Bunu yaparsanız –ki bu onun söz gelimi *Thus Spoke Zarathustra* [Zerdüşt Böyle Buyurdu]'da öne sürdüğü görüştür– bunu başarırsanız, başkalarına karşı bu kadar saldırgan olmayı gerçekte istemezsiniz. Onların güçsüzlüklerine anlayışla bakarsınız; ama yine de, söz konusu anlayışın, zayıflıkları olumlu bir biçimde, hoşgörüyle ve anlayışla karşılamanın Nietzsche'nin esas öne çıkan görüşü olmadığını unutmamak gerekir.

Magee. Ona ün kazandıran şey, tabiî ki, bu değildir.

Stern. Hayır, hiç değildir.

Magee. İnsanlar Nietzsche tarafından her zaman şaşkınlığa uğratılmış ve çok haklı olarak, onun savunduğu görüşlerin bilinen bütün ahlâkî standartlara karşıt olduğunu düşünmüşlerdir. Gerçek olan şudur ki, Nietzsche onlarla bu konuda uyuşur. Nitekim o insanları sarsmaktan mutluluk duyuyordu. Sizin de söylediğiniz gibi, Nietzsche insanların son haddine kadar, bütünüyle ve hiç sınırlanmamış olarak var olmalarını ve bu yolda insanların önünde duracak hiçbir şeyin –hiçbir rasyonalite veya hakikat ya da hakseverlik konsepsiyonunun ya da başka bir şeyin– olmamasını istiyordu. Tam tersine, o bütün ölçütlerin varlık veya gerçekten var olma taleplerine hizmet edecek şekilde seçilmesi gerektiğine inanıyordu. Ama o fiilen varolmuş olan bütün ahlâkların bu yaklaşıma ters düştüğüne ve dolayısıyla, pratikte hayata karşıt olduğuna inandı. Onun söylediklerinin merkezinde, hayatın biricik değer ve değer kaynağı olduğu, ve bu nedenle bütün değerlerimizin buradan türetilmesi gerektiği iddiası bulunmaktadır. Hayatı olumlamalı, yaşama "evet" demeliyiz, ki bu da sadece bütün doğal içgüdülerimizi dizginlerinden bütünüyle salıvermemiz gerektiği değil, fakat, rasyonalite ve hakikat ölçütlerimiz de dahil olmak üzere, bütün standartlarımızı aynı kaynaktan çıkartmamız gerektiği anlamına gelir.

Stern. Ya da büyük adamdan. Onun kafasındaki büyük adamlar arasında, daha önce de söz etmiş olduğum üzere, Goethe bulunmaktaydı; başka biri Napolyon, bazen Luther, hatta bazen de büyük Borgia papaları olmak durumundadır. Projesini hayata geçirecek zihin kudretine sahip olmuş olduğu için zaman zaman da Sokrates dahi, onun ölçüsüne göre kesinlikle bir büyük adam, bir üstün insandı.

Magee. Hakikatin kendisi de hayata tâbi kılınmaladır, öyle değil mi?

Stern. Kesinlikle.

Magee. Yani, bize zarar verecek ya da hayatlarımızı mahvedecek hakikatler varsa eğer, biz bu doğruları kesinlikle bilmek istemeyiz. Ya da daha ziyade, hakikat ölçütü, neyin doğru olacağını belirleyen şey hayata fiilen hizmet etme olmalıdır. Yaşama katkı sağlamayan ise, yanlış olduğu gerekçesiyle reddedilmelidir.

Stern. Evet. Bir kez daha hakikat hakkı konusuna, onun bir seferinde "bilginin sağlığı" dediği şeye geri dönüyoruz. Hangi bilgi türüne yöne-

lebileceğimizi, hangi bilgi türünü reddetmemiz gerektiğini bize söyleyecek bir nevi hijyen olmalıdır. Siz hakikatin kendisinin bir tür ambargoya tâbi tutulması, bir yaptırıma bağlanması gerektiğini söylerken çok haklısınız.

Magee. Nietzsche felsefesini nahoş çığlıklarla karşılayanlara karşı kendisini savunmak durumunda kalsaydı, müdafaası sanıyorum, aşağı yukarı şöyle olurdu: Bütün bir evrim süreci güçlünün güçsüzü, yeteneklinin yeteneksizi saf dışı bırakmasından, zekînin budalayı altetmesinden, müteşebbisin korkak ve miskin olanı bertaraf etmesinden meydana gelir; insanlık bu süreçlerle milyonlarca yıldan beri kesintiye uğramadan devam edip gittiği için gelişmiş, uygarlık bir şekilde tekâmül etmiştir. Sahip olduğumuz değerli herşeyi yaratan süreçler gerçekten de bunlardır. Ama antik Yunanlılarla ve Musevîlerle birlikte, bu süreçlerin ahlâkdışı, gerçekte kötü olduklarını öğreten sözde ahlâkçılar ortaya çıktı. Onlar güçlülerin burunlarının sürtülmesi gerektiğini, güçsüz ve alçakgönüllüleri korumak durumunda olduklarını, ve bu insanların kendilerini yasanın yönetimine teslim etmeleri gerektiğini öğrettiler; zekînin budalaya yardım etmesi gerekmektedir; güçlünün zayıfı güdüleyen unsurları tanıması zorunluluğu bulunmaktadır, vb. Fakat bunu hep yapmış olsaydık, der Nietzsche, insanlık öncesi durumdan hiç çıkamazdık. Yapmamız gereken, Nietzsche'ye göre, bu değerleri değersizleştirmek, standartları tersyüz etmek değil de, yola insanlığı ve uygarlığı yaratmış olan değer ve standartlarla devam etmek –onlara geri gitmek–tir.

Stern. Evet. Onun farklı bağlamlarda, değişik yerlerde söylediği tam olarak budur; ve onun gelecekle ilgili endişesi de, bu tür bir olumlama ve kendini öne sürmenin hiçbir işe yaramaması –demokrasi ruhunun, avamın, yığınların tininin baskın çıkıp, bütün bu değerleri büsbütün ortadan kaldırması–dır.

Magee. Tabiî, barbarlık hâlinden uygarlığı yaratmış olan bütün bu süreci tersine çevirmek suretiyle.

Stern. Evet. Fakat buna ek olarak, Nietzsche'nin ona ilişkin savunmanızın kendisine dayandırıldığı görüşten gerçekte oldukça farklı olan bir tarih görüşüne sahip olduğunu aklımızdan çıkarmamamız gerekir. O tarihi kendi kendisini tekrarlayan bir süreç olarak görür. Bunun ne anlama geldiği üzerinde biraz sonra konuşacağız, fakat o en azından şimdi içinde bulunduğumuz bağlamda, tarihsel bir durumun insanın yarat-

maya muktedir olduğu en yüksek değer ve ürünleri yaratabileceği, özümseyebileceği ve kullanabileceği anlamına gelir. Ayrıcalıklı hiçbir durum, imtiyazlı hiçbir çağ yoktur, dolayısıyla kendisini bu değerleri gerçekten anlayabilmeye, bir bütün olarak yaratabilmeye muktedir gören bir çağa bunu yapma izni ve imkânı sağlanmalıdır. Esas sorun, Nietzsche'nin anladığı ya da yorumladığı şekliyle, geç ondokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılın pekâla, bu gücü hayata geçiremeyen çöküş veya gerileme çağları olabilmesidir. Onun güçlü bir öngörüsü veya hiç azımsanmayacak bir kehanet yeteneği vardı, bununla birlikte yaklaşmakta olan yeni barbarizm onu pek fazla ürkütmedi.

Magee. Sizin Nietzsche'nin sonsuz dönüş öğretisinden söz edişiniz bana bir öneride bulunma cesareti verdi. Nietzsche'nin son dönem düşüncesine geçtiğimiz zaman, ki şimdi artık geçmemiz gerekiyor, onda gerçekte dört büyük tema görüyoruz. Bunlardan biri, gerçekten de Nietzsche'nin popülerleştirmiş olduğu bir deyim olarak "güç istemi" terimiyle özetlenebilir; yine dile Nietzsche'nin yaratmış olduğu bir terim olarak dahil olan, ve genellikle "üstinsan" diye tercüme edilebilecek olan *Übermesch* öğretisidir; üçüncü olarak, sizin biraz önce sözünü etmiş olduğunuz, zamanın sonsuz dönüşü doktrini gelir; dördüncü ve son olarak da, Nietzsche'nin hayata dair estetik kavrayışla ilgili düşünceleri gelmektedir. Bunları açıklık ve dakiklik adına tek tek ve bir sıra dahilinde ele almayı öneriyorum. İsterseniz, güç istemiyle başlayalım. O bir zamanlar bu deyimi hayatının eserinin özetini veren bir başlık olarak kullanmaya kalktı. O güç istemiyle tam olarak ne anlatmak istiyordu?

Stern. O terimi hiç kuşku yok ki, sizin özel filozofunuz olan Schopenhauer'den alır ve Schopenhauer'ın güç irâdesiyle ilgili değerlemesini tamamen tersine çevirir. Schopenhauer'ın irâdeyi bütün kötülüklerin kaynağı, insanın mutsuzluğunun müsebbibi olarak gördüğü yerde, Nietzsche onu, insanın kudretinin kaynağı, büyüklüğünün temeli olarak değerlendirir. İrâdenin vermek istediği kararı verme özgürlüğünün, oynayayacağı rolü oynama özgürlüğünün bulunması sağlıklı bir kültürün ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Ama buradaki güçlük söz konusu irâde özgürlüğüne sahip bulunmanın sizi başka insanlarla çatışmaya sokabilmesidir, bu nedenle güç istemi bir kendini olumlama istemi, başkalarını yoksayma istemi olup çıkar. Fakat irâde için söylenebilecek olanlar bundan ibaret değildir. Güç isteminin bir yandan da kendi içine döndüğünü, yani benlikte zayıf olan, rahatlatıcı ve baştan çıkarıcı

olan herşeyi, insanın kendi kendisine olan düşkünlüğünün ayrılmaz bir parçasını meydana getiren herşeyi ortadan kaldırdığını –bazı eleştirmenlerin yaptığı gibi, göz ardı etmek yerine– vurgulamak, özellikle vurgulamak gerekir.

Magee. Bu kişinin kendisini büyük bir güçle geliştirmesi anlamına gelir, değil mi?

Stern. Evet. Deyim yerindeyse *kendisini yeni baştan yaratıncaya kadar*. Güçlük de zaten buradadır: Kişi ölçüyü de kendisi yaratır. Bir kez daha Nietzsche'nin kişinin bunu ve tüm diğer değerleri kendi başına yaratması üzerindeki ısrarına geri dönüyoruz.

Magee. Schopennhauer metafiziksel irâdeden söz ettiği zaman, kendisini fenomenal olarak yalnızca insan varlıklarındaki ya da genel olarak canlı varlıklardaki değil, fakat herşeydeki güç ve itkide gösteren bir şeyi anlatmak ister. Ayı dünyanın, dünyayı da güneşin çevresinde döndüren güç, Schopenhauer tarafından onun "irâde" adını verdiği şeyin metafiziksel ifadesi veya tezahürü olarak düşünülür. Bütün evren hareket hâlindeki maddeden oluşmaktadır, ve bu da bütünüyle Schopenhauerci anlamda "irâde"nin tezahürüdür. Bunun da "irâde"nin bildik gündelik anlamıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat Nietzsche de kavramı aynen Schopenhauer'in kullandığı gibi kullanır, öyle değil mi?

Stern. Korkarım ki "evet". "Korkarım ki" diyorum, çünkü Nietzsche'nin felsefesinin, felsefe yapma tarzının en zayıf yerlerinin onun belli bir türden sistemin peşine takıldığı, doğadaki güç isteminden söz ettiği yerler olduğu kanaatindeyim. Ben bundan kendi payıma şimdiye kadar gerçekte hiçbir yarar elde edemedim. İlginç olduğunu da düşünmüyorum, çünkü onun düşüncesini belirleyen en temel maksim olan, büyük düşünceyi sistematize edemeyeceğimiz maksimi burada ciddî olarak zarar görmektedir.

Magee. Şimdi gelin Nietzche'nin son dönem düşüncesinin dört ana temasından bundan sonra gelenine, üstinsana geçelim. Sözcüğü herkes bilir ve o İngilizcede özgün olarak Nietzsche'nin *Übermensch* terimini karşılamak amacıyla yaratılmıştır. Bununla birlikte, o çokça da yanlış anlaşılmıştır. İnsanlar terimi Hitler'in mitolojisinin Arîsi ve anti-Nazi karikatürünün sarışın hayvanıyla irtibatlandırmışlardır. Ne var ki, Nietzsche'nin anlatmak istediği şeyin bunlarla elbette hiçbir ilişkisi yoktur.

Stern. Hayır, Nietzsche'nin kastettiği şeyin bu olmadığını düşünüyorum. Üstinsanın herhangi bir uygarlığın bir eseri olabileceği kanaatindeyim. Bir çağın insanların muktedir oldukları en yüksek değerleri ortaya çıkarmaya yetili olduğunu söylediğimi anımsayın. Üstinsan güç isteminin kendisine getireceği herşeyi yaşayan, bunları bütünüyle hayata geçiren ve kendi istemini *ad finitum* tekrarlamaya muktedir olan insandır. İşte böylelikle de onun yazmış olduğu şeylerin en tartışmalı olanına, onun görüşlerinin, eğer isterseniz, en acayip olanına, sonsuz dönüş öğretisine geliyoruz.

Magee. Yine de isterseniz, daha oraya gelmeyelim. Son yüzyılın düşüncesinde önemli bir rol oynamış olan üstinsan kavramını biraz daha açımlamak istiyorum. (Onun Naziler tarafından yanlış ve kötüye kullanılmış olması sadece bir örnektir. Fakat unutulmamalıdır ki, onun yazarlar –en iyi oyunlarından birine *Man and Superman* [İnsan ve Üstinsan] adını vermiş olan Bernard Shaw– üzerinde de olağanüstü büyük bir etkisi olmuştur.) Bastırma kavramını bugünkü Freudçu anlamı içinde ele alacak olursak, Nietzsche'nin burada gerçekte bastırılmamış bir adam fikrine erişmeye çalıştığını söylemek doğru olmaz mı? Üstinsan, doğal içgüdüleri bastırılmamış –Nietzsche'nin deyimiyle "ben-sizleştirilmemiş"– ve dolayısıyla eğilim ve yeteneklerinin ket vurulmamış, engellenmemiş ve özgür bir tarzda doruğunda olan bir insan varlığıdır. O hayatını yanlış değerlere göre yaşamamaktadır; değerlerini yeni baştan değerlemiş veya yaratmıştır. O bizlerden her birinin kendimizle ve hayatımızla ilgili yanlış fikirler tarafından kösteklenmediğimiz takdirde, ideal bir biçimde olacağı kişidir. Hakikî üstinsan kavramı bunu ifade etmez mi?

Stern. Evet, ben de öyle düşünüyorum; o, Nietzsche'nin kötü olduğunu düşündüğü şeyleri yapmaktan, kendisini hiç sınırlamaksızın, doğal ve içgüdüsel olarak sakınan bir insan olmak durumundadır. Söz gelimi, onun kesinlikle karşı çıktığı bir kategori, riyakârlıkla irtibatlandırdığı, kıskançlıktır: Başkasındaki sıcaklık ve büyüklüğü, ona diş bileyerek kabul etme, başkasının başarısını çok görerek tasdik etme, vb.. Üstinsan bütün bu duyguları doğallıkla yaşamayan biridir.

Magee. O başka şeyler yanında âlicenap bir ruhtur.

Stern. Evet –görüyorsunuz ya, burada da bütün bir Hristiyan âlicenap, yüce ruh fikri Nietzsche'nin görüşünün çok uzağında değil.

Magee. Gelin, işte şimdi dört ana temadan üçüncüsüne, sonsuz dönüş öğretisine geçelim. Nietzsche'nin öğretileri arasında, bu insanlar için sadece anlaşılması değil, fakat ciddiye alınması dahi en zor olan doktrindir. O bütün bir tarihin, herşeyin tekrar tekrar aynıyla ortaya çıkacağı bir tarzda, büyük daireler, geniş çarklar içinde hareket ettiğini söyler görünmektedir. Siz ve ben kendisiyle bir ve aynı bu stüdyoda, bir ve aynı bu konuşmayı fiilen daha önce sayısız kere yaptık ve gelecekte de sayısız kez yapacağız. İnsanlar Nietzsche'nin söylediği şeyin hakikaten bu olduğuna inanmakta zorluk çekmektedirler.

Stern. Evet, Nietzsche bunu gerçekten de söylemekte ve söz konusu görüşü ciddîye almanız durumunda ne olacağını anlamaya çalışmaktadır. Tamamen tartışmamızla ilişkili bir biçimde– onun düşünmesinin önemli bir bölümünün söz konusu deneysel türden bir düşünme tarzı olduğunu söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Onun ciddî veya sorumlu olmadığını ima etmek istemiyorum; fakat burada bütün bir insan düşüncesiyle yüzleşen ve farklı görüşlerin gücünü tekrar tekrar tartan biriyle karşı karşıya bulunduğumuzu anlatmak istiyorum. Nietzsche'nin, bir mektupta geçen, bu bağlamda söylenmiş –benim çok trajik bir söz olduğunu düşündüğüm– bir sözü var: "Kendimi sanki bir üstün kudret tarafından bir kağıt parçası üzerinde denenen bir kalem, bir yeni dolma kalem (muhtemelen bir tüy kalem) gibi hissediyorum." Güç istemi ve üstinsanın savunuculuğunu yapmış olan birine sempati duymak pek kolay bir şey olmasa gerektir. Ama ben onun bunu gerçekten de hissettiğini düşünüyorum. Onun aynı olanın sonsuz dönüşüyle ilgili bu düşüncesini de aynı şekilde tartıp denediği kanaatindeyim; nitekim, o bana bir varlık teorisinden ziyade bir ahlâk teorisiymiş gibi gelmektedir. Yani, buna göre, bizim eylemlerimizin, irâdemizin, niyetlerimizin, bizim onları sonsuza kadar defalarca tekrarlamayı istememizi sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması gerekmektedir.

Magee. Burada, herşey bir yana, Kant'ın ahlâkî eylemin evrenselleştirilebilir olması gerektiğini bildiren tezini anımsama zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, Nietzsche söz konusu olduğunda, bunun onun hayatı koşulsuzca olumlayıp, kucaklamamız gerektiği öğretisine daha uygun düştüğünü veya yakın olduğunu düşünüyorum. Verili ya da belirli bir anlamda hayata mutlak ve koşulsuz olarak Evet diyorsanız, o anda yapmakta olduğunuz şeyi ve yalnızca onu tekrar tekrar yapmayı istiyor olacaksınız.

Stern. Sonuçları her ne olursa olsun. Evet. Daha ileri gitmek ve bu sonsuz dönüş fikrinin imkânını veya imkânsızlığını kanıtlamak için geometrik ya da matematiksel denklemler ortaya koymaya çalışmak, ki buna gerçekten de teşebbüs edilmiştir, bana pek makûl gelmemektedir.

Magee. Bütün bunlar gerçekte bir büyük metafordan başka bir şey değildir, öyle değil mi?

Stern. Evet, bir büyük metafor. Bu da bize, Nietzsche'nin metafor kullanımı hakkında, hiç kuşku yok ki çok şey söylenmesi gerektiğini anımsatır.

Magee. Hiç olmazsa bir kısmını şimdi söyleyin lütfen!

Stern. Sanıyorum, şeyleri lafzen, Nietzsche'nin deyişlerinin büyük bir bölümü söz konusu olduğunda pek de anlamlı olmayan bir tarzda alma veya değerlendirme alışkanlığımız var. Biraz önce Nietzsche'nin üslûbundan söz ettiniz, ve şahsen ben de onun olağanüstü güçlü ve mükemmel bir üslûp olduğunu düşünüyorum. Bu üslûbun gücünü nereden aldığını kendime sorduğumda, onun gücünü Nietzsche'nin söylemini nasıl metafor ile lafzî anlam arasında tam ortada bir yere yerleştireceği konusunda yapmış olduğu korkunç bir icad ya da keşiften aldığı düşüncesindeyim. Ve bu, kesinlikle çok az insanın, kesin olarak da çok daha az sayıda Alman yazarın Nietzsche'nin kendisinden önce yapmış olduğu bir şeydir. Düşünüş söz konusu olduğu sürece, o bütünüyle kendi ayakları üzerinde durur –bundan daha önce de söz ettiniz ve biz onun Batı'nın tek tek her geleneğine nasıl hücum ettiğini gördük. Onun öncülerini bulduğu yer üslûbudur: Montaigne, Pascal ve La Rochefoucauld Nietzsche'nin gözde yazarları olup, onun aformizlarla yüklü bütün bir üslûbu bu yazarlardan çok şey alır. Ve bunu söyleyen yalnız ben değilim, onun kendisi de böyle söyler. Metafor ile lafzî anlamın tam ortasında bir yere düşen bu üslûp çok olağanüstü bir şeydir. Onun tam olarak ne olduğunu anlamadığımız sürece, Nietzsche'yi yanlış okuyacağız demektir. Aklımda anlatmak istediğim şeye iyi bir örnek oluşturan bir alıntı var. Nietzsche ondokuzuncu yüzyılda insanların, onun çarpıcı bir biçimde "Tanrı'nın ölümü" dediği şey bağlamında yaşadıkları yoksunluktan söz ettiği zaman, şöyle yazıyordu: "İnsanlar, durumlarının tahammül edilemez yalnızlığıyla baş etmek yerine, tuzla buz olmuş Tanrı'larını aramayı sürdürecek ve Tanrı aşkına, O'nun yıkıntıları arasından süzülen yılanları seveceklerdir." Burada kavramsal düşüncenin –"yalnızlık" ve "durum" kavramsal düşünce kapsamına giren soyut te-

rimlerdir ve argümanın bir bütün olarak kendisi tarihsel bir genellemenin bir parçasıdır– tuzla buz olmuş Tanrı'nın yıkıntıları arasından süzülen yılanlarla olan bir karışımını görüyorsunuz. İşte bu, ve bunun ötesine gitmeyi reddetme –metaforların gerisindeki teoriyi kaleme almayı reddetme– özde onun yaptığı şeyi oluşturur.

Magee. Ama bu okuyucular için ciddî bir problem yaratır. Bir yandan şiirle metaforun, diğer yandan da entelektüel kavramların bu karışımı, onunla tam olarak nerede karşı karşıya olduğumuzu bilmeme anlamına gelir. Onun yazılarını katı entelektüel argüman yoluyla doğrulayamazsınız, çünkü bu yazılar hepsi de birer imge olan eklemlerde âdeta kendiliğinden dağılırlar. Fakat herşeyi de şiirsel bir deyiş olarak alamazsınız, çünkü o zaman onun ne söylemekte olduğu çoğunluk açıklıktan yoksun ve tartışmalı hâle gelir. Bununla birlikte, bu bizi muhtemelen dört ana konumuzdan dördüncü ve sonuncusuna götürür. Güç isteminden, üstinsandan, sonsuz dönüş öğretisinden çok kısaca söz ettik: Dördüncü temamız Nietzsche'nin hayatın estetik bir tarzda anlaşılması gerektiği düşüncesiydi. Burada vurgulanan hususun, bu dünyanın dışında hiçbir şey –ne Tanrı, ne de hangi türden olursa olsun, aşkın bir alan– yoksa eğer, o zaman hayatın kendisi dışında veya ötesinde bir amacı olamayacağı fikri olduğunu düşünüyorum. Onun sahip olduğu anlam veya haklılandırma, her ne olursa olsun, doğrudan doğruya kendisinden gelmelidir. Hayat bütünüyle ve bizatihi kendisi için varolmalıdır ve yalnızca kendi temelleri veya koşulları üzerinde, bir önem ve ağırlığa sahip bulunmalıdır. Bütün bunlar da hayatı muazzam bir sanat eseri hâline getirir.

Stern. Evet doğru, bu onun anlatmak istediği veya peşinde olduğu şeye yaklaşmanın kesinlikle hoş bir yoludur. Nietzsche, ilk kitaplarından birinin, *The Birth of Tragedy* [Tragedyanın Doğuşu]'nun daha hemen başında şu ifadeyi tam üç kez kullanır: "İnsanın ve dünyanın varlığı ebediyen, sadece estetik bir fenomen olarak haklılanır." Bu oldukça karmaşık bir cümledir ve ben onun ayrıntılarına girmeyi pek düşünmüyorum. Fakat onun anlatmak istediği şey özü itibariyle şudur: İlk Yunanlıların, preSokratiklerin büyüklüğü onların trajedilerinde yatar. Trajedileri, insan yaşamının en kötü yön ve görünümleriyle, hayatın gelip geçiciliğiyle, istikrarsızlığıyla, onun yozluğu ve bizlerden çok daha büyük güçlere bağlı oluşuyla yüzleşmenin ve baş etmenin bir yoludur; onların en büyük başarıları da, bütün bunlardan bir masal, bir öykü, muhteşem bir trajedi ortaya çıkarma yeteneklerinden meydana gelir. Ni-

etzsche bunu mümkün en geniş ve en kozmik anlamıyla uygular. Gerçekten de, o, zaman zaman Shakespeare'in de sormuş olduğu şu soruyu sormaktadır: Bütün bir dünya hakikaten ciddîye alınmalı mıdır? O, kimin için olduğunu bilmediğimiz bir gösteri olarak, kim tarafından oynandığını bilmediğimiz bir büyük oyun, bir muhteşem piyes, bir tür dram değil midir? Bunun bir haklı kılınışı –dikkatinizi çekerim, bu bağlamda kullanılmak açısından oldukça netameli bir sözcük olarak, onun kullandığı terim "haklı kılma"dır (o özde hukukî bir deyim değil midir?)– olacaksa, insan için burada olmasının, ve her ne ise o olmasının bir haklı kılınışı olmak durumundaysa, bu haklı kılınma belki de yalnızca onun bu devasa kozmik dengenin bir parçası olmasından ibarettir. Nietzsche'nin düşüncesinin büyük bir bölümü, onun gerçekten ilgi çekici ve derinlikli düşüncelerinin önemli bir kısmı insanla ilgili bu estetik haklı kılınmayı uzun uzadıya anlatmaya ve ayrıntılı hâle getirmeye çalışmaktan oluşur.

Magee. Öyleyse, estetik mütalaaların Nietzsche'nin düşüncesinin özü içinde eridiği birden fazla düzey bulunmaktadır. Onun yaratıcı sanatçılar üzerinde bu kadar büyük bir etki yapmış olmasının bir nedeninin de bu olduğundan hiç kuşkum yok. Özel uzmanlık alanınız karşılaştırmalı edebiyat olduğuna göre, tartışmamızı Nietzsche'nin yaratıcı yazarları etkileme tarzı veya yolu ile ilgili bazı sözlerle nihayete erdirmeniz özellikle ilginç olacaktır.

Stern. Pekâla, bizzat sizin sözünü ettiğiniz üç ismi, Yeats, Shaw ve Lawrence'ı ele alacak olursak. Yeats Nietzsche'yi ilk kez olarak John Common –bir Nietzsche çevirmeni için olabilecek herhâlde en uygunsuz ad– diye bir adamın tercüme etmiş olduğu, küçük pasaj ya da parçalardan meydana gelen bir kitaptan okudu. İşte, Yeats'in onu okumaya başladığı 1902 yılından itibaren, onun şiirinin genel seyri ve tavrında bariz bir değişiklik olur. Yeats bu tarihten itibaren*fin de siécle*'ın bu oldukça ateşli, hafiften duygusal, sarı-güller şiirine doğru bir değişim gösterir ve (Yeats'in kendisinin adlandırmış olduğu şekliyle) kan ve çamurun şiiri olan büyük şiir, Yeats'in Nietzsche okumalarından, ve gerçekte onun daha önce tartışmış olduğumuz bazı problemleri kavrama yönündeki teşebbüslerinden yoğun bir biçimde etkilenir. Shaw'la birlikte, etkinin mahiyeti değişir. Etki büyük ölçüde biyolojik alanda, daha önce sözünü etmiş olduğum yaratıcı hamle küresinde –acımasız hayat, kendi kendisini haklılandıran yaşam düzleminde– vuku bulur. Buna karşın etki D. H. Lawrence'ta, sahicilik bağlamında gerçekleşir. Lawrence'ın anladığı

sahicilik, Nietzsche'nin aklında olan sahicilik türünden oldukça farklıdır; bu, sosyal açıdan ve cinsel bakımdan sahiciliktir ki, bunlar Nietzsche'nin zihninde hiç kuşkusuz küçük ve önemsiz etmenler olarak varolur. Lawrence Nietzsche'yle ilgili bilgileri eşi Frieda yoluyla elde etmiş ve ondan hayli derin bir biçimde etkilenmiştir. Lawrence'ın *The Man Who Died* [Ölmüş Adam] adını verdiği, oldukça geç, ve benim düşünceme göre, hayli ürkütücü bir İsa öyküsü doğrudan doğruya Nietzsche'nin İsa figürüne eklediği psikolojik boyuttan çıkar gibi görünmektedir. Ama öte yandan bir de Kıta Avrupasına baktığımızda, Pirandello'nun, Thomas Mann'ın, Andreé Malraux'nun ve daha başka pek çok yazarın Nietzsche'nin güçlü etkisi altında kalmış olduğunu ve onların kendilerinin de bu etkiyi teslim ettiklerini görüyoruz. Strindberg Nietzsche'yle, önemli bir kısmı ortak bir dost aracılığıyla gerçekleşen bir yazışma içinde oldu. Nietzsche'nin 1900 yılındaki ölümünden sonra zuhur eden Nietzsche efsanesinden türeyen oldukça güçlü etkiler de vardır. Ama bütün bunlara ek olarak, esas aforizmacı üslûbu, metaforların müthiş güçlü etkisini, mesajın kısa ve özlü oluşunu –edebiyatçılar ağır kitaplar okumayı pek sevmezler; onlar daha ziyade aforizmalar okumaktan hoşlanırlar– hesaba katmak gerekir. Bunların hepsi de önemli bir etki kaynağı olmuştur.

Magee. Sormadan tartışmamıza son verebileceğimizi pek düşünmediğim bir soru, bir son soru var ki, bu insanların zihinlerinde Nietzsche'yi Nazizmle irtibatlandırmalarıyla ilgili bir sorudur. Naziler tıpkı Wagner'i kendi halklarının bestecisi olarak yanlış sahiplendikleri gibi, Nietzsche'yi de hanedan filozofu olarak kendilerine –söylemem gerekir ki, yanlış bir biçimde– mâl etmişlerdir; bunun hiç kuş ku yok ki, o zamandan beri insanların zihinlerinde bu iki dahinin ününü lekeleme gibi bir etkisi olmuştur. Nietzsche'nin Faşizmle irtibatlandırılması doğru mudur, yoksa ona yapılmış bir haksızlık mıdır?

Stern. Benim kanaatime göre, o –Nasyonal Sosyalizmden ziyade– Faşizmle bir dereceye kadar irtibatlandırılmalıdır. 1938 yılında, Brenner Geçidi'nde Führer'den Nietzsche'nin *Collected Works* [Toplu Eserleri]'nin bir kopyasını hediye olarak alan Mussolini, onu önemli ölçüde okumuştu. Hitler'in kendisi ise, ondan sadece birtakım deyimler biliyordu –onun "güç istemi" gibi yaygın kullanılan kimi ifadeleri kesinlikle bildiğini anlatmak istiyorum– ama Nietzsche'den muhtemelen *hiçbir şey* okumamıştı. Faşizmle irtibatlandırılma ithamının haklı bir itham olduğunu düşünüyorum. Bunu şöyle söyleyeyim. Bu politik par-

tiler entelektüellerine, entelektüeller de belli bir türden uyumsuz bir ideolojiye bağlı bulundukları ölçüde, Nietzsche bu işin şöyle ya da böyle bir parçası olmuştur. Fakat unutmamak gerekir ki, onda aynı zamanda –bunun büyük bir güçle vurgulanması lüzumu vardır– çok fazla şey, ve bu insanların (gelin daha açık söyleyelim) bu katillerin mutlak olarak nefret ettikleri çok daha önemli birçok şey vardır. Özdenetimin, insanın kendi kendisiyle olan içsel mücadelesinin, değerlere –söz gelimi âlicenaplığa– erişmenin, tarif etmiş olduğumuz türden bir büyüklüğün Üçüncü Reich'ta, ve daha önce de İtalyanlar arasında zuhur eden caniyane ve tehlikeli ideolojilerle, her ne olursa olsun, hiçbir ilişkisi yoktur.

Magee. Sizin kendinizin hayatınızın büyük bir bölümünü Nietzsche'yi araştırmaya ve onun hakkında yazmaya adamanız olgusundan hareket edildiğinde, hiçbir şey, Nietzsche düşüncesini araştırıp onunla ilgili yazmanın, Nietzsche'nin kimi eksik veya kusurlarına rağmen, olağanüstü değerli bir teşebbüs olduğuna inanmanızdan daha açık ve anlaşılır olamaz.

Stern. Evet. Ona her derde deva bir ilâç bulma beklentisiyle gitmek yerine, insan varlıklarının ne yapabileceklerini, insanın imkânlar dünyasının ne olduğunu, insanın sadece kendisinden hareketle neyi anlamaya ve yaratmaya muktedir olduğunu keşfetme amacıyla gitmemiz koşuluyla, ben de bunun kesinlikle çok değerli bir iş olduğuna inanıyorum.

GİRİŞ

Magee. Bu yüzyılın başlarında etkin olup, akademik felsefe çevreleri dışında hiç tanınmamakla birlikte, son derece büyük bir önemi olan filozof, 1859 yılında doğan ve ve 1938 yılında ölen Edmund Husserl adlı bir Almandı. Onun herkes tarafından kabul görmüş olan başyapıtı, 1900 ve 1901 yıllarında iki cilt hâlinde yayınlanan *Logical Investigations* [Mantıksal Araştırmalar] adlı bir kitaptı. Diğer eserleri arasında 1913 yılında yayınlanan *Ideas* [İdeler] de yer alır ve bu da sözü edilmeye değer bir eserdir. Husserl'in temel yaklaşımı aşağı yukarı şöyledir: Her birimiz için, tartışılmaz bir biçimde kesin olan bir şey vardır ve bu da, kendi bilincimiz, bilinçli farkındalığımızdır. Şu hâlde, gerçeklik üzerine olan bilgimizi sağlam bir temel üzerine oturtmak istiyorsak eğer, işe başlanacak yer işte burası olmak durumundadır. Husserl'in bu noktaya kadar Descartes'la tam bir uyuşma içinde olduğu açıktır. Ne var ki, bilincimizi analiz eder etmez, onun daima bir şeyin bilinci olduğunu ve olabileceğini keşfederiz. Bilinç bir şeyin bilinci olmak durumundadır, o kendi başına, nesne-siz bir zihin hâli olarak varolamaz. Dahası, deneyimde, bilinç hâlleriyle bilincin nesneleri arasında, pratikte asla bir ayırım yapamayız; kavramsal olarak bir ayırım yapabiliriz, fakat fiilî deneyimimizde, ne kadar dikkatli olursak olalım, onlar birbirlerinden asla ayırd edilemezler. Husserl, işte bu noktada, kendisini Hume'la tam bir uyuşma içinde bulur. Ne var ki, o burada da özgün bir hamle yapar. Septikler çok uzun zamandan beri, bizim, bilincimizin nesnelerinin bizden ayrı, onlara ilişkin deneyimimizden bağımsız bir varoluşa sahip olup olmadıklarını hiçbir zaman bilemeyeceğimizi savunuyorlardı ve bu konudaki tartışma, binlerce yıl değilse bile, yüzlerce yıl ateşli bir biçimde sürüp gitmiştir. Husserl, bilincimizin nesnelerinin sahip ya da yoksun oldukları başka varlık statüsü ne olursa olsun, onların *bizim için bilincin nesneleri olarak varolduklarına*, ve dolayısıyla, bizim onları, bağımsız varoluşlarıyla ilgili olarak olumlu ya da olumsuz hiçbir kabulde bulunmadan, bilincin nesneleri olmak bakımdan araştırabileceğimiz konusunda en küçük bir kuşku duyulamayacağına işaret eder. Dahası, onlara, başka hiçbir şey için söz konusu olmayacak şekilde, doğrudan ve aracısız olarak nüfûz edebiliriz ve dolayısıyla da, onlara ilişkin olarak, başka bir şeye kıyasla, daha fazla şey keşfedecek bir konumda oluruz. Bu araştırma, nesnelerinin ayrı ve bağımsız varoluşuyla ilgili cevaplanamaz sorular-

dan tam bir bağımsızlık içinde ilerleyebilir. Araştırmanın nesnelerinin ayrı ve bağımsız varoluşuyla ilgili sorular çok yalın bir biçimde bir kenara bırakılabilirler (filozofların, sonsuzca aynı çıkmaza saplanıp kalmak yerine, hızlı ve değerli ilerleme kaydedebilmeleri için, deyim yerindeyse, paranteze alınabilirler).

Husserl böylelikle, bilincin ve onun nesnelerinin sistematik analizi işiyle uğraşan yeni bir felsefe okulunun kurucusu olmuştur. Bu okul ya da akımı Fenomenoloji olarak biliriz –ve fenomenoloji terimi, bugün de, deneyimlediğimiz şeylerin nesnel olarak varolduklarını söylemenin anlamlı olup olmadığına bakmaksızın, o her ne olursa olsun, deneyimlenen şeye ilişkin bir analiz anlamına gelecek şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Dolayımsız deneyim, hiç kuşku yok ki, yalnızca maddî nesneleri değil, fakat daha birçok türden soyut varlığı; salt kendi düşünce, acı, duygu ve anılarımızı değil, ama müzik, matematik ve daha başkaca birçok şeyi ihtiva eder. Bütün bunlarda, deneyime konu olan nesne, yaşantı, vb.,nin bağımsız varlık statüsü paranteze alınır, ve onlar bütünüyle, tartışılmaz bir biçimde var olan bilinç içerikleri olarak araştırılır.

Husserl'in izleyicilerinden biri olan Martin Heidegger, bir filozof olarak 1927 yılında yayınlanan ve Husserl'e ithaf edilen *Being and Time* [Varlık ve Zaman] adlı kitabıyla dikkat çekmeye başlamıştır. Bu kitap, Heidegger her ne kadar kendisine "egzistansiyalist" etiketinin takılmasından hiç hoşnut olmasa da, yirminci yüzyıl egzistansiyalizminin temel kaynağı hâline gelmiştir. O, uzun yaşantısı boyunca –1976 yılında, seksen altı yaşındayken ölmüştür– çok sayıda felsefî esere imza atmıştır; bu eserlerin önemli bir bölümü oldukça etkili olmakla birlikte, *Varlık ve Zaman* hep onun başyapıtı olarak kalmıştır. Diğer egzistansiyalist düşünürler, özellikle de Jean Paul Sartre, genel okuyucu gözünde daha fazla tanınmakta olup, egzistansiyalist düşüncelerin akademik felsefenin sınırları dışına yayılması için daha çok şey yapmıştır; bununla birlikte, Heidegger yine de, hep onların ustaları olarak kalmıştır. Sartre'ın temel felsefî eseri olan (1943 yılında yayınlanmış) *Being and Nothingness* [Varlık ve Hiçlik]'in başlığı bile, Heidegger'e gönderme yapıp, ona duyulan minnettarlığı ifade eder.

Bu kısa giriş, öyle sanıyorum ki, Husserl'den Heidegger'e ve Heidegger'den de Sartre'a uzanan felsefî gelişmenin doğrultusunu ana çizgileriyle ifade etmektedir. Bu çerçeve içinde başka bir şahsiyetten, *The Phenomenology of Perception* [Algının Fenomenolojisi] adlı önemli

kitabı 1945 yılında yayınlanmış olan Maurice Merleau-Ponty'den de söz edilebilir. Merleau-Ponty ve Sartre, bir zamanlar, iki iyi dosttular; birlikte, etkili bir dergi olan *Les Temps Modernes* [Modern Zamanlar]'i hazırlayıp yayınlıyorlardı. Fakat Merleau-Ponty, çok erken sayılabilecek bir tarihte, 1961 yılında, henüz elli üç yaşındayken öldü.

Modern felsefe içinde yer alan bu büyük geleneği benimle tartışmak üzere, Berkeley'deki, California Üniversitesinden felsefe profesörü Hubert Dreyfus'u davet etmiş bulunuyorum.

TARTIŞMA

Magee. Bu tartışma için hazırladığım girişte, işe Husserl'in akademik felsefe dışında, hemen hiç tanınmadığını belirterek başladım. Siz de, tartışmamızı, genelde pek az tanınan birinin nasıl olup da, felsefenin kendi içinde bu kadar önem kazandığını açıklayarak başlatabilir misiniz?

Dreyfus. Husserl bir tepki oluşturmak anlamında önemliydi. Yani, o bütün bir felsefe geleneğinin, insanın dünya ile olan ilişkisini, nesneleri bilen özneler aracılığıyla düşünen Kartezyen geleneğin son ve en yüksek noktasıydı. Gerçekten de, Husserl herşeyin anlaşılabilirliğinin kendisine dayandırılabileceği tartışılmaz temeli keşfettiği için, kendisini Platon'la başlayan bütün bir felsefe geleneğinin doruk noktası olduğunu düşünüyordu. O, Hegel'in kendisini idealizmin doruk noktası olarak görürken oynadığı role benzer bir rol oynadığı inancındaydı. Kierkegaard Hegel'e, daha sonra egzistansiyalizme dönüşecek olan egzistansiyalist-düşünme adına başkaldırmış, Marx ise Hegel'e diyalektik materyalizm adına karşı çıkmıştı. Aynı şekilde, Husserl de kendisini, en azından Kartezyanizmin doruk noktası olarak görüyordu – nitekim, onun son kitabı *Cartesian Meditations* [Kartezyen Meditasyonlar] adını taşır; Heidegger ve Merleau-Ponty gibi düşünürler, işte onun sayesinde, söz konusu Kartezyen geleneğin sınırlarını görebilmiş ve bu geleneğe karşı başkaldırmışlardır. Yirminci yüzyıl Kıta Avrupası felsefesi, esas ve yalnızca Husserl'e yapılacak göndermelerle anlaşılabilir.

Magee. Yine girişte, Husserl'in yaklaşımıyla ilgili olarak ancak bir taslak sunabilecek kadar zaman bulabildim, oysa şimdi, öyle sanıyorum ki, dişimizin kovuğunu dolduracak daha ayrıntılı şeyler söyleme

ihtiyacındayız. Benim girişte, Husserl'le ilgili olarak söylediklerimin içini biraz doldurabilir miyiz?

Dreyfus. Husserl'in temel düşüncesi, zihnin nesnelere belirli yön ya da bakımlardan yöneltilmiş olduğu şeklindeydi; buna göre, örneğin şu nesneyi, yukarıdan görülen bir nesne olarak algılamaktayım. Onu aynı zamanda anımsayabilirim, onunla ilgili inançlarım, isteklerim olabilir. Zihnimin (başağrıları ve belirli ruh hâlleri dışındaki) hemen tüm içeriği ona yöneltilmiştir ve Husserl, yönelmişliğin salt zihne özgü olan bir özellik olduğunu belirtir. O zihnin kendisinin dışındaki bir şeye bir yöneltilmişliği olduğunu, evrendeki başka hiçbir şeyin bu özelliğe sahip bulunmadığını savundu.

Magee. Burada gizemli bir şeyler var. Nasıl oluyor da, astronomiyle ilgili bir soruyu düşündüğüm zaman, kafamın içinde olup bitenlerle uzak galaksiler arasında anlamlı bir ilişki kurulabiliyor?

Dreyfus. Husserl, bunun *mucizevî* bir fenomen olduğunu düşünüyordu ve tüm yaşamını onu anlamaya çalışma işine adadı. Zihinsel içeriğin bir şey hakkında olmaklığına gelenekte, o niyet ya da yönelimlerimizle ilişkili olduğu için değil de, yöneltilmişlikle ilgili olduğu için, "yönelmişlik" adı verilir. Husserl, zihinde, bu bir şey hakkında olmaklığı ya da yöneltilmişliği açıklayacak belli bir içeriğin olması gerektiğini savundu. Zihindeki, onun "yönelimsel içerik" adını verdiği bu şey, gerçekliğe ilişkin bir betimleme, tasvir gibiydi ve ben bir nesneyi belli bir yönden, söz konusu tasvir sayesinde algılayabiliyor, arzu edebiliyor, anımsayabiliyordum, vb. Yönelmişliği o zamandan beri, felsefenin temel konularından biri yapan Husserl oldu.

Magee. O zihinsel yöneltilmişliğe ilişkin açıklamasını nasıl *kullandı*?

Dreyfus. Husserl onu, şaşılacak derecede kompleks ve geniş kapsamlı, kişinin doğal olarak karşı çıkma arzusu duyacağı kadar etkileyici ve kuşatıcı bir felsefî yapı hâline getirdi. O, haklı olarak dışarıda bir masanın olup olmamasının, yönelmişlik açıklaması için bir önemi olmadığını düşünüyordu. Masayı paranteze alabilirdi. Gerçekte, bütün bir dünyayı paranteze alabilirdi. Araştırmalarını sürdürmek üzere ihtiyaç duyduğu tek şey, oradaki bir nesneler dünyasında, bir masanın bulunduğunu kabul etmiş, varsaymış olması olgusuydu. O, böylelikle "fenomenolojik indirgeme" adını verdiği şeyi gerçekleştirdi. Kendi yönelimsel içeriği üzerinde refleksiyonda bulundu ve bu ona, işe başlamak

için tartışılmaz bir temel sağladı. Söz konusu olan, yalnızca, orada, dünyada bir masa olduğunu kabul edişiyle ilgili olarak sıradan, empirik bir açıklığa sahip olması değildi. O. söylediğine göre, kendisinin meydana getirmiş olduğu tartışılmaz bir açıklığa sahipti. Orada bir masa olduğunu kabul ederken, orada bir masa bulunduğunu kabul ettiğini biliyordu. Onu başka nasıl yapabilirdi ki? Hiçbir şey daha açık olamazdı. O, bunda yanlışa düşemezdi. İkinci olarak, o apaçık yönelimsel içeriği, başka herşeyin mutlak bir temeli olarak kullanabildi. Bir kimse, bir şeyi –sizin de sözünü ettiğiniz gibi, müziği, başka insanları, masaları, galaksileri– ancak yöneltilmiş zihin içeriği sayesinde deneyimleyebilir. Böylelikle, Husserl, her tür bilgi ve anlamanın tartışılmaz temelini keşfetmiş olduğunu iddia ederken haklı olduğunu düşündü. Kant gibi, o da, bir kimsenin bir şeyle karşılaşabilme imkânının koşullarını keşfettiğini iddia etti; ve Descartes gibi de, sadece transendental argümanlara değil, fakat dolayımsız bir açıklığa sahip olduğu iddiasında bulundu. O bütün bunları, kendine yeten, bilinçli öznelerin nesnelere yönelme tarzlarını betimlemek suretiyle buldu.

Magee. Ve bunu yaparken, o, sizin de söylediğiniz gibi, felsefede, temel insanî durumu, nesneler dünyasındaki bir öznenin durumu olarak gören bütün bir Descartes-Hume-Kant geleneğinin son ve doruk noktasında bulunuyordu. Heidegger, işte bu temel telakkinin bizatihi kendisine karşı çıkmaktaydı, öyle değil mi?

Dreyfus. Dediğiniz doğru. Söz konusu Kartezyen gelenek Husserl-'le birlikte, o kadar belirgin ve güçlü hâle gelmiştir ki, Heidegger özne-nesne ilişkisinin gerçekten de, bizim şeylerle olan ilişkimizle ilgili uygun ve yeterli bir tasvir olup olmadığını sormak durumunda kalmıştır. Şeylerle ve insanlarla yüz yüze gelmenin bizim için en temel olan yolu öznel deneyimi taleb eder mi? Husserl bizim fenomenoloji yapmamız, yani şeylerin kendilerini, gerçekte kendilerinde oldukları şekilde göstermelerine izin vermemiz gerektiğini söylemeye devam ediyordu; oysa Heidegger, insanların şeylere fiilen ne şekilde bağlandıklarını araştırdığında, bu ilişkinin normalde *öznelerin nesnelerle olan ilişkisi* şeklinde olmadığını gördü. Farkındalık ve bilinç, hiçbir şekilde gerekli bir rol oynamıyordu. Bu, çok garip görünmektedir. Böyle bir şey nasıl olabilir? Heidegger basit örnekler bulmada çok başarılıydı. Bu durumda, o kendisine örnek olarak çekiç kullanmayı alır. Usta bir marangoz, çekiç kullanırken –çekiç iyi bir çekiç ve o da mesleğinin erbabıysa– çekiç onun için, âdeta görünmez olur. O bir nesneye, çekice yönelmiş bir özne değildir. O

çekici hiç düşünmez bile. Belki çivilere dikkat ediyor olabilirdi, fakat o gerçek bir usta, ve çiviler de düzgün çiviler ise eğer, o çivilere de özellikle dikkat etmez. O yemeğini düşünebilir ya da marangoz arkadaşıyla konuşabilir ve onun çekici kullanışı "anlaşılması güç olmayan bir meşguliyet" tarzında sürüp gider. Heidegger bu türden bir gündelik ustaca meşguliyete, "ilk anlama" ve bu şekilde karşılaşılan şeylere de "elde-kullanılmaya-hazır" kendilikler adını verir. Şeylerle olan ilişkimizde söz konusu olan elde-kullanılmaya-hazır varlık tarzına baktığımızda, bağımsız nesnelere yönelmiş bilinçli özneleri göremiyoruz.

Magee. Bu, felsefedeki geleneksel yaklaşımla öylesine derin bir karşıtlık içindedir ki, onu, yalnızca bu konuda yeterince açıklığa kavuşmuş olduğumuzdan emin olmak için, tekrarlamakta yarar olduğunu düşünüyorum. Filozoflar, Descartes'tan başlayarak, insan varlığını nesneler dünyasındaki bir özne olarak düşünmüşler ve bundan dolayı, temel felsefî problemler algı ve bilgiyle ilgili problemler olarak görülmeye başlanmıştır. Özneler olarak bizler, dünyayı meydana getiren nesnelerin bilgisine nasıl olup da sahip oluruz? ... Böyle bir bilgi kesin olabilir mi? ... Bu kesinlik neye dayandırılacaktır? Şimdi Heidegger, bu soruların özleri itibariyle yanlış tasarlandıklarını veya yorumlandıklarını söylenmektedir. Ya da daha doğru bir deyişle, o, bu soruların haklı ve yerinde olarak, ancak ikincil bir ilgi düzeyinde ortaya çıktıklarını kabul eder, ama onları en önemli sorular olarak görmenin çok ciddî bir yanlış olduğunu düşünür. Biz insanlar, öncelikle ve en karakteristik varlık tarzlarımızla, içinde yer aldığımız nesneler dünyasından görünmez bir dökme cam pencereyle ayrılmış özneler, izleyiciler, gözlemciler değiliz. Biz, "orada" olan bir dış gerçeklikten koparılmış, bizden kategorik bir biçimde farklı bir şey olarak bu dış gerçekliğin bilgisini kazanmaya, ve onunla ilişki kurmaya çalışıyor değiliz. Tam tersine, onun bir parçasıyız, en baştan beri onun içindeyiz, onda varız, onunla uğraşıyoruz. Sonuç olarak, biz, geleneksel filozofların bizi görmüş olduğu şekilde, sözcüğün ilk ve temel anlamı içinde, "gözlemleyen özneler" ya da "bilen varlıklar" değiliz. Biz, karakteristik olarak, meşgul olan – ya da hatta, bazılarının söyleme eğiliminde olabileceği gibi– *var olan* varlıklar, varolan bir dünyadaki varlıklarız ve işe başlanacak yer de burasıdır.

Dreyfus. Doğru. Gilbert Ryle da, *Being and Time* [Varlık ve Zaman] hakkında tanıtma ve eleştiri yazısı yazdığı zaman, bunu çok iyi bir biçimde ifade eder. O hem *Varlık ve Zaman*, ve hem de Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ı hakkında tanıtma yazısı yazmıştır. Ryle, geleneği

hep ilgilendirmiş olan, önermeye ilişkin bilgi ile, Heidegger'in betimlediğini düşündüğü nasıla ilişkin bilgi arasında bir ayırım yapıyordu. Heidegger, yalnızca pratik faaliyetin önce geldiğini iddia etmiyordu. Bunu pragmatistler de iddia etmişti. Heidegger, istemek, inanmak, bir kuralı izlemek gibi zihin hâllerine duyulan ihtiyacı *ve dolayısıyla onların yönelimsel içeriklerini* tümüyle gereksiz hâle getiren günlük, buyurgan ve pratik nasıla ilişkin bilgi üzerine fenomenolojik bir analiz sunar.

Husserl, çekiç kullanmayı, çekiçle dövmeyi hiç kuşku yok ki zihinsel faaliyetin özne-nesne modelinin bir parçası hâline getirmeye çalışmıştır. Nitekim, Husserl bir şeyi bir çekiç olarak kullanmaya başlamazdan önce, onun bir çekiç olduğunu kavramamız gerektiğini söyledi. Oysa Heidegger yerden eğilip bir çekiç almanın da saydam olabileceğini düşündü. ve Husserl'e başka bir basit örnekle mukabelede bulundu. Öğrencilerine gerçekte bir seferinde şunları söyledi: "Sınıfa geldiğiniz zaman, kapı tokmağını çevirmeniz gerekir; ne var ki bunu yaparken, kapı tokmağını algılamaz, onun bir kapı tokmağı olduğunu düşünmez, içeri girmek için onu çevirmeniz gerektiğine inanmaz, tokmağı çevirmeye çalışmazsınız, vb. Gözlemleyip dikkat ettiğimiz herşey sizin burada sınıfta olmanız ve buraya kapının tokmağını çevirmeden giremeyeceğinizdir. Bunu yapmak söz konusu olduğunda, bütün bir faaliyet bilincin dolayımından geçmesi gerekmeyecek kadar saydam olduğu için, belleğinizde net hiçbir şey yoktur." Buna bir şöförün arabasını birinci vitesten ikinci vitese geçirirken de aynı deneyime sahip olduğunu ekleyebiliriz. O sadece ellerini değil, debriyajla ilişkili olarak ayaklarını da kullanacak olmakla birlikte, aynı anda kendini derin bir felsefî tartışmaya kaptırmış olabilir. Dolayısıyla, onun yapıp ettiği herşeyin bilince girmesi gerekmemektedir.

Magee. Bu örnekler çok sıradan misaller gibi görünebilmekle birlikte, onların anlattıkları veya gösterdikleri şey oldukça büyük bir öneme haizdir. Onlar en karakteristik olmasa bile, hayli karakteristik insanî faaliyetin bilinçli tercihlerce yönetilip yönlendirilmediklerini ve bu faaliyete bilinçli zihin hâllerinin eşlik etmediğini gösterir. Bu da, başkaca şeyler yanında, insan davranışının güven duyularak kabul edilmiş analizlerinin bir kısmından gerekli desteği çektiği için, büyük bir önem taşımaktadır.

Dreyfus. Bu doğru. Heidegger tefekkür ve bilinçli bir tarzda yönlendirilen eyleme yer olduğunu hiçbir zaman inkâr etmedi, ne var ki ona göre biz, dünyanın zaten bir parçası olan varlıklarla meşgul oluyoruz.

Bununla birlikte, söz gelimi çekiç yönünden bir şeyler ters giderse, çekiç çok ağırsa, o zaman dikkatimi çekicin bu veçhesine yöneltirim. İşte o zaman, geleneğe bağlı problem çözen bir özne, akıllı bir hayvan olup çıkarım. Artık zihnimi veya bütün dikkatimi probleme yönelteceğim, çekicin bu iş için çok ağır olduğunu düşünerek anlayacağım ve başka bir çekicin işe daha çok yarayabileceği sonucuna varacağım demektir. Bu türden Aristotelesçi pratik mantığa da yer vardır. Aynı şekilde kapı tokmağı sıkışıp hareket etmezse, kapı tokmağını bir şekilde oynatmaya, çevirmeye *çalışırım.* Fakat benim bütün bunları baştan beri yapmaya çalıştığımı varsaymak içebakışsal bir yanılsamadan başka hiçbir şey değildir. Heidegger şeylerin, bir problem olduğu zaman, bize görünme tarzına "elimizde-kullanılmaya-hazır-olmama" adını verir ve Husserl'in fenomenolojisini icra etmeye başladığı evrenin işte bu evre –oldukça önemli, ama nisbeten geç bir evre– olduğunu düşünür.

Bu evrede bulunduğumuz zaman, şeylerle karşı karşıya gelmenin, Heidegger'in "önümüzde-hazır-olan" adını verdiği, başka bir yolu daha vardır. Bu da önemlidir. Bir nesneye gözümüzü dikip dikkatlice bakma duruşu içinde olabiliriz. Söz gelimi, çekicin başı uçup giderse, veya çivilerimiz tükenmişse ya da bir tefekkür hâli içinde bulunduğumuz duygusuna kapılırsak, çekici başında bir demir bloğun bulunduğu uzun ve düz bir odun gövde olarak görebiliriz. O zaman birtakım özellikleri olan bir madde ya da daha doğrusu töz görüyoruz demektir. İşte bu, filozofların araştırmalarını hayata geçirdikleri düzeydir. Burada, gramatikal öznelerle onların yüklemlerinin, yüklemler mantığı adı verilen mantıkla sonuçlanan, bütün bir mantığı söz konusudur. Heidegger bunun da kendine ait bir yeri, ama gündelik faaliyet veya hergünkü meşgalenin iki derece uzağında, üçüncü evrede bir yeri bulunduğunu söyler. Bu evre şeylerin iyi iş gördükleri gibi bozula da bildikleri pratik durumu tamamen bir kenara atar. Şeylerle karşı karşıya gelmenin bu üçüncü –nesnel– yolu söz konusu olduğunda, çekiç kırılmış bir çekiç bile değildir. O sadece bir ucunda bir metal bulunan bir odun parçasıdır. Heidegger bunun da önemli olduğunu söyler, çünkü "nesne bir kilo ağırlığındadır" benzeri bağlama-bağımlı önermeler bilimdeki yasalar ve teori ile ilişkilendirilip anlamlandırılabilirler ve Heiddegger'in bilim ve teori aleyhine söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. O *Varlık ve Zaman*'da bilimle bilimin nesnel yüklemleri ve yasalarının geri kalan insanî pratiklerdeki yerine dair egzistansiyel açıklama dediği bir yorum ortaya koyar. Onun için esas önemli olan husus, bilimin yüklemlerine ve yasalarına ulaşmak için,

dünyadaki pratik yapıp etme veya meşguliyet düzeyini terketmeniz gerektiğidir. Dolayısıyla, bağlamdan-bağımsız nedensel ilişkileri çok iyi açıklayabilen bilimsel teoriden bir önemi ve manası olan şeylerin Heidegger tarafından tasvir edilen gündelik anlamlı dünyasını bir şekilde açıklayabilmesini bekleyemezsiniz. Bu gündelik dünyayı Husserl'in zihinsel içerik anlayışı da açıklayamaz.

Magee. Galiba şunu söylemek istiyorsunuz: Kendisine her yönüyle âşina olduğumuz gündelik dünyada, bilinçli bütün dikkatimizi şeylere, yalnızca bir şeyler yolunda gitmediği, özgül bir problem ortaya çıktığı zaman, yöneltiriz. Ne var ki bu çoğunluk hiç söz konusu olmaz ve dolayısıyla, bizim karakteristik zihin hâlimiz değildir. Çoğunluk olduğu gibi kabul ettiğimiz ve bilincinde olmayıp dikkatimizi üzerinde hiç odaklaştırmadığımız bir yaşam-ortamında hareket ederiz. Bunun Heidegger için bir sonucu, böyle bir çıkarsamanın geçerli kılınmaya ihtiyaç duyduğu ek sonucuyla birlikte, onun dünyayı, birçok geleneksel filozofun aksine, varoluşu çıkarsanmak ihtiyacı içinde olan bir şey olarak görmemesidir. Dolayımsız olarak sadece kendi zihin içeriklerime erişebilmem ve bu içeriklerden daha sonra benim dışımda olan bir dünyanın varoluşunu –güvenle yapılamayacağını sonradan gördüğüm bir şey olarak– çıkarsamamla ilgili geleneksel bir tarzda formüle edilmiş olan probleme alışmış durumdayız. Heidegger, "Fakat hayır, fiilî problem-durumu bu değildir", der. Benim için dünya hiçbir zaman varoluşunu çıkarsadığım bir şey olamaz, çıkarsama ihtiyacı duyduğum bir şeyse hiç olamaz. Onunla *başlar*, ondan *hareket ederim*, hareketim onunla *ilgilidir*.

Dreyfus. Çok doğru. Descartes'tan beri filozoflar dış dünyanın varoluşunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Kant hiç kimsenin bunu başaramamış olmasının bir skandal olduğunu söyler. Heidegger ise *Varlık ve Zaman*'da buna hemen şöyle karşılık verir: Esas büyük skandal, filozofların, sanki bir *iç dünyaya* kapanmış ve dışarıya çıkamıyormuşuz gibi, dış dünyanın varoluşunu kanıtlamak için çalışmaya devam etmeleridir. Filozofların, bunun yerine bizim gündelik saydam meşguliyet ve yapıp etmelerimizde zihinsel içeriğe ihtiyaç duymadığımızı ve onun deyimiyle "zaten hep dünyada-olduğumuzu" görmeleri gerekmektedir. Bunu birazdan açıklayabileceğimi sanıyorum.

Bir çekici kullanma veya çekiçle dövme becerilerin, pratiklerin, araç-gerecin, Heidegger'in dünya adını verdiği, bütün bir ardalanında söz konusu olur. Çekiç yalnızca çiviler, odun ve evler –Heidegger'in "anlam"

adını verdiği, bir araç-gereç toplamı– yoluyla anlam kazanır ve benim çekiç kullanma becerim sadece ayakta durma, hareket etme, elbise giyme ve konuşma benzeri başkaca becerilerin oluşturduğu bir ardalan üzerinde mümkündür. Dolayısıyla, bir şeyle, yalnızca dünyanın ve benim bu dünyadaki varlık veya gerçekte söz konusu dünya*nın* varlığı olmamla ilgili kapasitelerimin genel ardalanında karşılaşılmış olunur. Benim nesnelerle olan ilişkimi mümkün kılan, öyleyse, Husserl'in öne sürdüğü gibi, zihnimizin *içindeki* bir şey değil, fakat zihnimin *dışındaki* bir şeydir –yani, paylaşılan şeylerin ve pratiklerin dünyasıdır. Heidegger paylaşılan pratiklerimizdeki paylaşılan anlama varlığı anlamamız [veya varlığa dair kavrayış] adını verir. Ve bu anlamanın zihinde yansıtılmasına ihtiyaç olmadığı ve de yansıtılması muhtemelen mümkün olmadığı için, o filozofların, zihinsel içeriklerinin orada olana tekabül edip etmediklerini bütünüyle septik bir tarzda sormaya bir son vermeleri gerektiğini öne sürer. Bu, zaman zaman düşünebildiğimiz ve bağımsız bir gerçekliğe tekabül eden şeyler söyleyebildiğimiz –bunu tıpkı fizikçiler gibi, sokaktaki adam da yapar– için değil, fakat zihinsel içeriğimiz orada olana, yalnızca beceri ve pratiklerimizin, kendisi zihinsel içerik olmayan ve kendisiyle ilgili olarak başka bir şeye tekabül edip etmediği sorusunu sormanın uygunsuz ve anlamsız olduğu, bir ardalan üzerinde tekabül edebileceği için kaçınılmazdır.

Magee. Bu mütalaalar Heidegger'i sadece insanî duruma değil, fakat insan varlıklarının kendilerine, onların ne olduklarına ilişkin olarak, geleneksel filozofun görüşünden radikal bir biçimde farklı olan bir görüş formüle etmeye sevketmiştir. Bize bu görüşün ne olduğunu biraz anlatabilir misiniz?

Dreyfus. Memnuniyetle. Heidegger öznelerden veya kişilerden ya da zihinlerden veya bilinçten kesinlikle hareket edemezdi. O varlığı başkalarıyla paylaştığımız anlamamızın, varlığa ilişkin ortak kavrayışımızın meydana getirdiği ardalan üzerinde süregelen faaliyetimize atıfta bulunmanın yeni bir yoluna ihtiyaç duyar. Çok zekîce "*Dasein*" sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Almancada *Dasein* sözcüğü, insanın gündelik varoluşunda olduğu gibi, yalın bir biçimde varoluş anlamına gelir. Fakat sözcüğü parçalarına ayıracak olursanız, o aynı zamanda "oradaki-varlık", "orada-olma" anlamına gelir. Bu ise, insan varlığının söz konusu faaliyetinin, kendisinde meşguliyetlerin, yapıp-etmelerin sürdüğü ve şeylerle karşılaşılabildiği durum olma faaliyeti olduğunu bildirir.

Magee. Ben nasıl olur da bir durum olabilirim?

Dreyfus. Araba sürdüğüm zaman –benim fizikî beden olma boyutumu değil de, yapıp eden, belli bir meşguliyet için bulunan yönümü dikkate alırsak– oradaki-varlık fiilen, benim belli bir doğrultuya yönlendirilmiş faaliyetimin sürüp gitmekte olduğu duruma taşınmış olan varlıktır. Becerilerim duruma tam olarak ve sıkı sıkıya bağlanmıştır. Heidegger biraz anlaşılması güç bir ifadeyle, "*Dasein* kendi varolan dünyasıdır", der. Dahası, *Dasein*, tıpkı insan varlığı gibi, hem genel bir var olma tarzına ve hem de –söz konusu etkinliğin bir özellemesi veya uğrağı olarak– tek bir insan varlığına atıfta bulunmak için kullanılabilir. Heidegger *Dasein*'ı her iki şekilde de, yani kendisine bizden zaman zaman –tabiî hep paylaşılan bir ardalan üzerinde– kendimizi paylaşılan duruma tümüyle kaptırmış varlıklar diye ve bazen de olup bitenleri temaşa eden bir birey olarak geriye çekilen varlık olarak söz etme imkânı veren bir tarzda kullanır.

Magee. Sonuçta, onun bizim olduğumuz varlık tarzımıza ilişkin olarak ortaya koyduğu analiz varlığı özü itibariyle zamana bağlar, öyle değil mi? Ünlü kitabının başlığı da işte bu durumun bir sonucudur. Söz konusu ilişkinin tam olarak ne olduğunu bize açıklayabilir misiniz?

Dreyfus. Evet. Bunu biraz daha ayrıntılı olarak ele almamız daha iyi olacaktır. Heidegger'in insan varlığı için kullandığı bir diğer sözcük, bir durum içindeki şeylere açıklık olarak "açımlama"dır. Bizler şeylerle veya kendiliklerle karşılaşılabilinen, herkesçe paylaşılmış bir açımlamayı mümkün kılma faaliyetiyiz. Heidegger hiç kuşku yok ki, Husserl'in tam tersine, bireysel açımlama faaliyetini mümkün kılanın varlığın başkalarınca paylaşılan, kamusal açımlamada anlaşılması olduğunu öne sürer. Bu faaliyetin üç yönlü bir yapısı vardır. Herşeyden önce, Heidegger *Dasein*'ın, en iyi örneği ruh hâli olan, kendisinin ahenk adını verdiği şeye sahip olduğunu söyler. Şeyler *Dasein*'ın bu temel karakteristiği sayesinde, ehemmiyeti olan –tehdit eden veya cazip ya da direngen veya yararlı olan– varlıklar olarak görünürler. Heidegger geleneğin bu anlam türünü, o bilme ya da istemeye –temaşa/tefekküre veya çıkara– kolaylıkla girmediği, ama her ikisi tarafından da önceden varsayıldığı için, atladığını söyler. Durumumuz, işte bu temel varlık tarzına sahip olduğumuzdan ötürü, bizim için her zaman bir şekilde zaten önem taşır. Dahası, ruh hâlleri özde kişisel zihin hâlleri değillerdir. Kalabalıkların ruh hâlleri, grupların kültürleri, çağların da duyarlılıkları vardır. Bi-

reysel ruh hâlleri, toplumun bireye sunmak durumunda olduğu şeyin bir sonucu olmak durumundadır. Ruh hâllerimizin elbette ötesine geçemeyiz, onların gerisine gidemeyiz –hiçbir ruh hâlinin olmadığı bir duygusuzluk durumundan yola çıkıp, daha sonra belli bir ruh hâline atlayamayız.

Dasein olmanın–*Dasein* sözcüğünü bir fiil olarak görmenin önemli olduğunu unutmayın– ikinci yapısal bileşenine Heidegger "söylem" adını verir. Heidegger'e göre söylem dilden daha temel olduğu için bir parça yanıltıcıdır, fakat Heidegger'in söylem terimini seçmesi aydınlatıcı bir cinas olarak açıklanabilir: Dünya her daim zaten eklemlenip ifade edilmiştir. Yani herşey daima bir fonksiyonel ilişkiler bağlamı olarak zuhur eder. Belli bir araç-gereci kullanabileceksem eğer, çok çeşitli araç-gereçler arasında karşılıklı bir ilişkinin olması gerekir. İnsan varlığı dünyayı zaten eklemleyip ifade eder –yani, onu eklemlerinden ayırır– ve biz belli bir araç gereci kullandığımız zaman, bu artikülasyonu olduğu gibi alıp aynen benimseriz. Heidegger'in "anlamın referansiyel toplamı" dediği bu bütünden bir çekiç alıp kullanırsam, çekiçle vurmak suretiyle onun anlamını bir çekiç olarak veya bir çiviyi çıkarmak suretiyle de kullandığım şeyin anlamını bir kerpeten olarak artikülе edebilirim. Yapmakta olduğum şey hakkında da konuşabilirim, çivinin çakılması veya çekilmesi kolay bir çivi olduğunu söyleyebilirim. Bu takdirde daha önce ifade edilmiş olanı biraz daha geliştirerek ifade etmiş olurum. Şeyleri ortaya koymanın veya açımlamanın bütün bu yol ya da tarzlarına söylem denir. Söylem bizim hâlihazırda kendimizi içinde bulduğumuz durumun ifadesidir.

Dasein'ın, söylemekte olduğumuz şeylerde örtük olarak bulunan üçüncü boyutu *Dasein*'in hep yeni imkânlara zorlanıyor olmasıdır. Çekiçle bir çivi çakıyorsam eğer, bu diyelim ki, bir evi onarmak içindir, bir marangoz olarak mesleğim veya belki de bir ev hanımı olarak işim adınadır. *Dasein* araç-gereci her zaman filozofların bir amaç olarak gördükleri şeye ulaşmak için kullanır. Heidegger faaliyetimizin yönelmiş olduğu amaca bir "kendisine-doğru" adını verir. Ve ben bir yaşam plânını gerçekleştirebilmek için eylemde bulunduğuma göre, Heidegger bu nihaî "kendisine-doğru"yu da bir "kendisi için" diye niteler. Burada Heidegger'in amaçlardan ve yaşam plânlarından söz etmemesi önemlidir. Onun biraz anlaşılmaz ve tuhaf dili, aklımızda olan bir amaç, bir yaşam plânı olduğu için zorunludur, fakat Heidegger gündelik saydam, birtakım becerilerin belirlediği meşguliyet ve yapıp etmelerde, *Dasein-*

'ın yalnızca, daha sonra başka bir şey yapma konumunda olmak için, şimdi bir şeyler yapıyor olacak şekilde geleceğe yönelmiş olduğuna, ve bütün bunların, ilgili kişi her ne kadar kendisine doğru gitse de, aklında olması gerekmeyen ve muhtemelen de olamayacak olan bir şeye yönelmiş faaliyetler olarak anlam kazandığına işaret eder. Dahası, herhangi bir anda ne yapmanın anlamlı olduğu, içinde bulunulan kültürün cevaz verdiği, kendisi-içinlerin başkalarıyla paylaşılan ardalanına bağlıdır. Kendimizde bir *Dasein*'a sahip olur olmaz, zaten belli bir kendisi-içinlerin kümesi içinde sosyalleşiriz. Bir organizmanın kendisinde bir *Dasein*'a sahip olmasının anlamı kısmen budur. Demek ki, *Dasein* zaten hep, kendisine kültür tarafından sunulmuş bir imkânlar mekânı içinde var olur ve normalde kendisini bu imkânlardan birine, geri durup ne yapacağını seçmeden, sevkeder. Heidegger işte bütün bunlara da anlama adını verir.

Şeylerin ehemmiyetleriyle, nasıl önem kazandıklarıyla ilgili bir ruh hâli içinde olmaktan, şeyleri kendi kapasitelerini dışa vuracak şekilde kullanmaktan ve yeni imkânlara doğru zorlanmaktan oluşan bu üçlü yapı, *Dasein*'ın kendisinin yapısıdır. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölmesinde, bir-durum-içinde-olmanın bu üçlü yapısının zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarına eşdeğer olduğu ortaya çıkar.

Magee. Heidegger gerçekte, bana öyle gelmektedir ki, son çözümlemede varlığın zaman olduğunu söylemektedir. O gerçekten de bizim cisimleşmiş zaman olduğumuzu öne sürer, öyle değil mi?

Dreyfus. *Dasein* onun dilinde alakadır, alakanın yapısı da zamansallıktır. Bu, varlık ile zaman arasındaki bağlantıyı anlama yolunda atılmış ilk temel ve büyük adımdır.

Magee. Bu noktaya kadar hep bireysel insan varlığından, tekil *Dasein*'dan söz ettik; şimdiye dek söylemiş olduğumuz herşey hemen hemen yalnızca bireysel insan varlığı telakkisi için geçerli olmak durumundadır. Ne var ki dünyada elbette tek bir insan varlığından daha fazlası vardır ve su katılmamış bir budala olmayan hiç kimse dünyadaki yegâne insan varlığının kendisi olduğunu düşünmez. Şu ana kadar geliştirmiş olduğunuz analiz ötekilere ne kadar uygun düşer? Bu milyonlarca öteki *Dasein* Heidegger felsefesinde sahneye ne zaman çıkar?

Dreyfus. Onların baştan beri sahnede olmaları hususu gerçekten de büyük bir önem taşır. Husserl gibi Kartezyenler de işe özerk, yalıtlanmış bir özneyle başlarlar; onların dış dünya bağlamında karşılaştıkları

septik problemin aynısını öteki zihinlerin gerçekliği konusunda da yaşamalarının nedeni budur. Heidegger ise bütünüyle farklı bir biçimde, kendisini bu problemden kurtaracak şekilde, fenomenlere yakın durarak hareket eder. Biz, ona göre, sadece ötekilerle paylaşılan becerilerle, ruh hâlleriyle, imkânlarla, vb., sosyalleştiğimiz zaman, *Dasein* olup çıkar veya bizdeki *Dasein*'ı ele geçiririz. *Dasein* zaten hep ötekilerle-birlikte-olmadır. Üstelik, bu beceriler sosyal oldukları için de, bir *Dasein* genel olarak toplumdaki bir kimsenin yaptığını yapar. Ben bir çekiçle, insanlar bizim kültürümüzde çekiçlerle çivi çaktıkları için, çivi çakarım. Bir kimsenin yemek yediği tarzda yemek yerim. Sözcükleri, ülkemizde insanların sözcükleri telaffuz ettikleri şekilde, telaffuz ederim. ...

Magee. Bunu yapmanız da zorunludur, çünkü aksi takdirde ne dediğiniz anlaşılmaz.

Dreyfus. Çok doğru. Heidegger insanların norm olanla aralarına mesafe koyamayacaklarını, ondan kaçamayacaklarını söyler. Söz gelimi, insanlar başka insanları telaffuzlarını düzeltmeye incelikle zorlarlar. Hiç kimse birtakım şeyleri ötekilerinin yaptığı gibi yapmaya elbette zorlanamaz. Ama insanlar, unutulmamalıdır ki, norm olandan sapmamaya çok dikkat ederler. Bu, insan varlıklarıyla ilgili, filozofların pek dikkate almadıkları, temel bir olgudur. Heidegger insanların nasıl geliştiklerini hiçbir zaman söylemez, fakat biz, bir bebeğin sadece başkalarının yaptıklarını yapmaya, ötekilerinin söylediklerini söylemeye başladığı zaman kendisindeki *Dasein*'ı ele geçirdiğini söyleyerek, onun anlatmak istediği şeyi açıklığa kavuşturabiliriz. Dolayısıyla, normu aynen benimseme, kamusal normlara uyma *Dasein*'ın kurucu unsurlarındandır. Bu, elbette ki kitlelerin yaptığını yapma anlamına gelmez. Heidegger bir yerde aynen şöyle der: Yığından, birilerinin kaçtığı tarzda, kaçarız; kalabalıktan kaçtığımız zaman dahi, bunu birilerinin yaptığı şekilde yaparız. Dolayısıyla, Heidegger en sonunda *Dasein*'la ilgili olarak şunları söyler: Bir insan birilerinin yaptığıdır veya *Dasein*'ın benliği birilerinin benliğidir.

Magee. İşaret etmiş olduğunuz çeşitli hususları bir araya getirirsek, ortaya çıkan tablo, korkarım ki endişe verici bir tablo olacaktır. Daha önce, Heidegger'in faaliyetlerimizin büyük bir bölümünün zihnen bilincinde olunan düşünüm veya bilinçli tercih ya da kararla yönlendirildiği düşüncesini reddettiğinden söz ettiniz. Şimdi ise bizim sadece veya yalın bir biçimde herkesin yaptığını yaptığımızı ve gerçek anlamda

oldukça sınırlı bir özgürlüğümüz bulunduğunu söylüyorsunuz. Bu öğretiler, birlikte mütalaa edildikleri zaman, insanî faili bir tür hayalete, var olma tarzı yalnızca kendisine dışarıdan gelen baskılara düşünmeden tepki vermek olan birine indirgemez mi?

Dreyfus. Bu çok doğru –sadece başkalarının normalde yaptıklarını düşünmeden yapan bu benlik bir hayalete gerçekten de fazlasıyla benzer. Ne var ki, Heidegger yalıtlanmış bireysel benlerden hareket etmekten doğan Kartezyen/Husserlci problemlerden, şeyleri tam tersi bir yol izleyerek açıklamak suretiyle sakınmaya çalışmaktadır. O norma uyan, itaatkâr kamusal benlikten yola çıkar ve daha sonra bu nispeten şekilsiz bizden özerk bireylerin nasıl şekillendiklerini göstermeye geçer. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünün konusu da işte bu, yani sahicilik problemidir. Heidegger'in egzistansiyalistler tarafından aynen alınıp benimsenen parçası da burasıdır. İkinci bölümde, Heidegger suç, ölüm, düşmüşlük, ve aynı düzeyde olma ya da birörnekleşme benzeri, benim burada üzerlerinde konuşacak kadar zamanımın olmadığı, gözde egzistansiyalist temalardan söz eder. Suç ve ölümün kaygının versiyonları veya farklı tezahürleri olduğu ortaya çıktığı için, esas kaygıdan söz etmemiz, her halükârda daha doğru olur. Heidegger'e göre, *Dasein*, herhangi bir *Dasein* dünyanın var olma tarzının temelsiz, temellenmemiş olduğunun her zaman belli belirsiz farkındadır. Bununla bir kimsenin şeyleri hâlen yaptığı tarzda yapması, eylediği gibi eylemesi için hiçbir neden bulunmadığını anlatmak istiyorum. Tanrı ona böyle yapmasını emretmediği gibi, insan doğası da ondan bunu talep ediyor değildir. Heidegger bu egzistansiyalist görüşü, *Dasein*'ın özünün onun egzistansı olduğunu söyleyerek ifade eder. Bu, bir insan doğasının olmadığı, bizim olmayı istediğimiz gibi –kendimizi pratiklerimizde nasıl yorumluyorsak öyle– olduğumuz anlamına gelir. Ne var ki bu oldukça endişe verici bir durumdur. Heidegger'in bunun için kullandığı tam sözcük –yurtsuzluk anlamında– "*unheimlich*"tir. Bizim orada-olmanın temelde yerleşik olmayan, yurtsuz karakterine karşı tepkimiz kaygıdır ve o zaman sorulacak soru "Bizim kaygıyla veya kaygı karşısında ne yapacağımız?" sorusudur. Ya kaygıdan kaçarız, ki bu durumda anlaşılabilir olmaları için herkesten talep edilen bir tür biteviyeliğe geri döner, konformizme düşeriz. Birilerinin yaptığını yapar, başkalarının konuştuğu gibi konuşuruz, ne var ki bu normları yerleşik olmama duygusundan kaçmak veya kurtulmak için kullanırız. Birer konformist olup çıkarız. Normların istediği kalıba girmeye, sözcükleri doğru telaffuz etmeye, doğru giyin-

meye, vb., umutsuzca çabalarız. Sahici olmamaklığa işte böyle düşülür. Bu gerçekte *Dasein* olmanın ne olduğunu bilmeme, tanımamadır. Ya da *Dasein* olmanın ne olduğunu tam olarak ve doğrulukla itiraf ederiz. Bunu itiraf etmek ise, Heidegger'e göre, kaygıdan kaçmak yerine kaygıyı sahiplenmek anlamına gelir. Eğer bunu yapmayı *seçerseniz* –ve kaygıda, imkânlara normalde düşüncesizce zorlanmışlığınız son bulur, dolayısıyla düşünceli ve bilinçli bir seçim yapmak durumunda olursunuz– insan olmanın bütünüyle farklı bir yoluna girersiniz. Yalnızca birilerinin yaptığını yapabileceğiniz ya da aksi takdirde sadece bir deli veya antika olacağınız için, yaptığınızın değişmesi gerekmez. Binaeneleyh, muhtemelen eskiden yaptığınız şeyi yapmaya devam edersiniz, ama yaptığınız şeyi nasıl yaptığınız kökten bir biçimde değişir. Bundan dolayı hayattan derin, nihaî bir anlam çıkarmayı veya herhangi bir şey için rasyonel bir temellendirme bulmayı beklemezsiniz. Dolayısıyla, projelere şimdi en sonunda bunun hayatınıza anlam kazandıracağı inancıyla bağlanmazsınız, tıpkı projelerinizden aradığınız nihaî anlamı temin edemedikleri için vazgeçmeyeceğiniz gibi.

Heidegger bu sahici faaliyette sizin artık kendisinin genel durum adını verdiği şeye tepki vermediğinizi, onu çok umursamadığınızı söyler. Umursadığınız, tepki verdiğiniz şey biricik olan durumdur. Onun örnek vermese de, anlatmak istediği şeyin şöyle bir şey olduğunu düşünüyorum. Heidegger'in sözünü ettiği marangozu düşünün. O öğle yemeği zamanında çekici yere bıraktığı zaman, sefer tasına konmuş sosislerini ve tuzlama lahanalarını yiyebilir, ama dışarıda çiçek açmakta olan güzel bitkiler varsa ve o da sahici ise eğer, onun saygın bir marangozun yaptıklarına tamamen uyması gerekmez. Öğle yemeğini unutup dışarı çıkabilir ve çiçekler arasında dolanıp durabilir. Ne var ki onun, büsbütün yeni bir şey değil de, yalnızca birilerinin yaptığını yapabildiğini unutmamak büyük önem taşır. Yani o tüm kıyafetlerini üzerinden çıkarıp, çiçekler arasında sağa sola yuvarlanamaz. Kimse bunu yapmaz. Ama sahiciliğe, yani birilerinin yaptığını, biricik duruma saygın biri olmayı gözetmeden ve konformizme düşmeden izin verilecek bir tepkiye imkân tanıyan bir tarzda yapmaya yer vardır. Mevcut duruma, mutlak anlamı yakalamaya hiç çalışmadan tepki veren bu türden bir hayat, sizi bundan böyle hayalete benzer bir varlık değil de, bir birey yapar. Heidegger, böyle bir hayat sizi esnek, canlı ve keyifli biri yapar, demektedir. Onun hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair düşüncesi budur.

Magee. Heidegger'in felsefesini, daha önce söylediklerinizin tam tersine, şimdi de bir kişisel özgürlük veya özgürleşme felsefesi olarak gösteriyorsunuz.

Dreyfus. Ne var ki, bu onu özgürlük felsefelerinin en sonuncusu ve en anlaşılmazı yapan bir egzistansiyalist özgürlük felsefesidir. Heidegger'e göre, söz gelimi cinsel itkilerden kurtulamayız veya bastırılmış sınıflar içinden çıkıp özgürlüğümüzü ilân edemeyiz. Özgürleşme, Freud'un söylediği gibi, bireysel öznede veya Marx'ın iddia ettiği gibi, tarihin öznesinde özgürleşmeyi sağlayacak derin hiçbir hakikat –*Dasein*'da şöyle ya da böyle hiçbir anlam– bulunmadığının bilincine varmanın bir sonucu olmak durumundadır. Özgürleştirici olan daha ziyade *Dasein*'ın endişe verici temelsizliğini kabul etmektir.

Magee. Bu tartışma boyunca bazı alışılmadık ve tuhaf terimler –sadece "*Dasein*"ı değil, "elimizde-kullanılmaya-hazır-olmama" ve ahenk gibi terimler– kullandınız. Bir kimsenin bir durum olmasından ve bir kendisine-doğruya bir kendisi-için adının verilmesinden söz ettiniz. "*Dasein* kendi varolan dünyasıdır" gibi şeyler söylediniz. İlk dönem Heidegger'inin –ki şimdiye kadar tartışmış olduğumuz herşey *Varlık ve Zaman*'da bulunur– çoğu okuyucusu için bu vokabüler gerçekten de anlaşılmak ve başa çıkılmak açısından son derece büyük bir güçlük yaratır. Gerçekten de açıklıkla ifade etmem gerekir ki, *Varlık ve Zaman* benim okumak ve anlamak için âdeta bir savaş verdiğim en zor kitaplar arasındadır. O öylesine karanlık bir eserdir ki, birçok insan onun ciddî bir içerikten yoksun olduğu kanaatine varmıştır. Oysa durum, sizin de olabildiğince açık hâle getirdiğiniz gibi, böyle olmanın çok uzağındadır. Benim işaret etmek istediğim husus şudur: Siz *Varlık ve Zaman*'da geçen düşünceleri, Heidegger'in tersine oldukça açık ve anlaşılır hâle getirmeyi başardınız. Heidegger'i aynı şeyi yapmaktan alıkoyan neydi? Onun niçin bu kadar karanlık olması gerekti?

Dreyfus. Cevap benim yapmakta olduğum şeyde galiba zımnen vardır. Heidegger genel düşüncesini açıklayabilmek amacıyla yanıltıcı bir gündelik veya felsefî terim kullanabildiği ve daha sonra bundan vazgeçerek fenomene uygun düşecek doğru sözcüğü kullanmaya geçebildiği bir karşılıklı konuşma yazmış olabilseydi, bu herhâlde yapılabilecek en iyi şey olurdu. Ben örneğin amaçlardan söz ettim ve daha sonra da amaçların zihinsel olduklarını, ama bizim zihinlerimizde amaçların çoğu zaman olmadığını söyledim. Heidegger'in kendine özgü, tuhaf di-

lini, işte bundan sonra gündeme getirip, zihinsel-olmayan amaçlara, plânlara atıfta bulunabilmek için, kendisine-doğrulardan, kendisi-içinlerden söz ettim. Bizim her zaman paylaşılan, sosyal, konumlanmış bir varlık tarzı, yalnızca ara sıra nesnelere yönelmiş bilinçli bir özne olduğumuza işaret etmek için, aynı şekilde "*Dasein*" gibi bir terime sahip olmamız gerekir. Genelde Heidegger, bütün bir felsefe geleneğinin dünya ve bizim dünya ile bildik meşguliyetler içinde gelişen sıradan ilişkimizi, o yalnızca herşey yolunda gittiği takdirde dikkatimizi pek çekmeyen bir şey olduğu için değil, fakat ona uygun düşen bir dilimiz olmadığı için, atladığını söyler. Dile, dünyadaki şeylere işaret etmek, bozulmuş bir kapı tokmağına dikkat çekmek ve kullanmakta olduğumuz çekiç ağır ise daha hafif bir çekiç istemek için, ihtiyaç duyarız. Dile, herşey tıkır tıkır işlediği zaman, gündelik pratiklerimizdeki apaçık, herkesçe paylaşılan, ardalan anlamayı tasvir etmeyi bir yana bırakın, normalde olduğumuz varlık türünü betimlemek için bile, ihtiyaç duymayız. Heidegger işte bunun için bütünüyle yeni bir vokabüler oluşturmak durumunda kaldığını söyler. Kendisine bir kez hâkim olduktan sonra, o bütünüyle uygun ve ekonomik bir vokabüler gibi görünür ve siz Heidegger'in onu titizlikle kullandığını görürsünüz. O "elde-kullanılmaya-hazır-varlık" veya "önümüzde-hazır-varlık" ya da "dünyadaki-varlık" gibi yeni bir terimi bir kez kullanmaya başlayınca, ona artık adeta yapışır.

Magee. Gelin şimdi *Varlık ve Zaman*'dan Heidegger'in ikinci dönem felsefesine geçelim. *Varlık ve Zaman* ilk yayınlandığında, iki ciltlik bir eser diye tasarlanan bir çalışmanın ilk cildi olarak sunuldu. Ne var ki ikinci cilt piyasaya hiç çıkmadı. Bunun nedeninin genellikle, Heidegger'in görüşlerini projesini tamamlamayı kendisi için imkânsız hâle getirecek kadar/şekilde değiştirmiş olması olduğu söylenir. Heidegger literatüründe kendisine sık sık atıfta bulunulan bu görüş değişikliğinin bir adı bile vardır: Ona "*die Kehre*", yani dönüş adı verilir. Buna göre, insanlar "sonraki Heidegger"den söz ettikleri zaman, onun dönüş'ten sonra yazmış olduğu eserlere ve geliştirmiş olduğu görüşlere gönderme yaparlar, buna karşın "önceki Heidegger" deyimi onun dönüş'ten önceki görüş ve eserlere atıfta bulunur. Sizin ve benim şimdiye kadar tartışmış olduğumuz Heidegger, onun veriminin çok daha etkili olan kısmını oluşturan ilk dönemin Heidegger'idir –belki de sonraki Heidegger'in eseri bir gün gelip onu aşabilecektir. Önceki Heidegger ile sonraki Heidegger arasındaki farklılığın gerçek temelleri nelerdir?

Dreyfus. Heidegger'in "dönüş"üyle ilgili olarak birçok farklı yorum vardır. Başka bir deyişle, bu, Heidegger yorumcuları arasında kesin karara bağlanmış bir konu değildir. Bazıları onun şeylere dair kararlı, etkin bir kavrayışı savunmaktan bir tür edilgen açık olmaklığı önermeye geçtiğini söylerler. Diğerleri ise onun ilgilerinin bireyden kültüre doğru bir dönüşüm gösterdiğini öne sürerler. Ben şahsen bunların hepsinin doğru olduğunu düşünmekle birlikte, dönüşün özünün bu olmadığı kanaatindeyim. O bir yerde açıkça kendisindeki değişimin transendental yorumdan (hermeneutik) tarihsel olarak düşünmeye doğru bir değişim olduğunu söyler. Yeni olan tarihsel düşünmedir. Onun bunu daha önce yapmadığını görebilirsiniz. Şimdiye kadar açıklamış olduğum herşeyin herhangi bir yerde, herhangi bir zamandaki bütün insan varlıklarının yapısıyla ilgili olduğu kabul edilmekteydi. Kaygının dahi her kültürde tek tek her bir insanın her zaman ya kaçtığı ya da yüzleştiği evrensel bir insanî köksüzlük veya yerleşmemişlik duygusu olduğu düşünülüyordu.

Daha sonra Heidegger bizim Batılı varlık kavrayışımızın bir tarihi olduğunu ve kendisinin, farkında olmadan, sadece modern çağ hakkında konuşmakta olduğunu gördü. O işte bu durumun bir sonucu olarak, Yunanlıların kendilerini halâ kökleşmiş hissettikleri –henüz yurtsuz ve kaygılı olmadıkları– Platon öncesi çağı betimlemeye başlamıştır. Şeyler onlara insan eliyle ve doğa tarafından meydana getirilmiş şeyler olarak göründüler ve onlar da bunları takdir hisleriyle karşıladılar. Sonraki Hristiyan pratikleri herşeyin birer yaratık olduğunu, öyle ki Hristiyanların dünyaya bakarak Tanrı'nın plânını okuyabilecekleri kavrayışını cisimleştirdi. Oysa, varlığı modern bir tarzda anlayan bizler, kontrol edilecek ve kullanılacak nesneler tarafından tatmin edilmek durumunda olan istek ve arzulara sahip özneler olarak ortaya çıkmaktayız. Hatta yakın zamanlarda bizim herşeyi, hatta kendimizi dahi, çoğaltılacak ve verimli kullanılacak kaynaklar olarak anlamaya başladığımızı söyler. Bunların hepsi de bir şey olmanın, bir kişi olmanın, bir kurum olmanın ne olduğuna ilişkin farklı kavrayışlardır. Heidegger onların olmanın [var olmanın, varlığın] ne olduğuyla ilgili farklı anlamalar olduklarını, olmanın ne olduğuna dair anlamamız değiştiği zaman, insan varlıklarıyla şeylerin farklı türlerinin göründüğünü veya ortaya çıktığını söyler. Yunanlılar için Homeros'un zamanı ve onun öncesinde, kahramanlar ve hayret uyandıran şeyler görünür. Hristiyanlarda ise, azizler ve günahkârlar, mükafatlar ve günaha teşvikler kendilerini gösterirler. Antik Yunan'da azizlerimiz olamaz. Onlar burada neredeyse herkesin

üzerlerinde yürümelerine izin veren zavallılar olurlardı. Ortaçağda da Yunan benzeri kahramanlar olamaz. Onlar burada Tanrı'ya olan bağımlılıklarını inkâr etmek suretiyle topluma zarar veren günahkârlar olurlardı. Dolayısıyla, kültürümüzün farklı çağlarında farklı insan ve şey türleri görünür ve sonraki Heidegger varlığa ilişkin bu değişen anlamaya dikkat çekmesi gerektiğini düşünür.

Onun felsefesindeki bu değişmeyi görebilmenin yollarından biri sonraki Heidegger'in kaygıyı artık evrensel bir yapı olarak değerlendirmemesidir. İlk Yunanlılar anlamsızlık karşısında kaygıyı deneyimlemediler. Tabiî Hristiyanlar da. Sonraki Heidegger modern kaygı deneyimimizin varlığa ilişkin köksüz, nihilistik, teknolojik kavrayışımız dediği anlama tarzının bir sonucu olduğunu düşünür.

Sonraki Heidegger, insan varlığının *Varlık ve Zaman*'da tartışılan her boyutunu, hatta araç-gerecin varlığını bile tarihselleştirir. O böylelikle de Kant'a daha az, Hegel'e daha fazla benzer biri hâline gelir. Şu farkla ki, o Batı'nın tarihini Hegel'in tam tersine kontrolümüzden bağımsız olan varlıklara –Sokrates öncesi Yunanlılar tarafından halâ anlaşılan bir şey olarak– kıymet takdir etmeyi yavaş yavaş unuttuğumuz sürekli bir gerileme olarak görmüştür. Varlığın kendisini anlamanın insan varlıklarına *verilmiş* olduğunu da farkedemiyoruz. Heidegger'in dilinde, o varlığın kendisi tarafından gönderilir, ki bu da, sanıyorum, onun kendisini pratiklerde gösterdiği anlamına gelir. Biz onu meydana getirmiyoruz. O bizi olduğumuz insan varlıkları türü olarak meydana getirmektedir. Heidegger bunu kendisinden önce hiçbir filozofun anlamadığını, fakat en azından Presokratiklerin onu, Descartes'tan Nietzsche'ye hemen bütün filozofların yapmış olduğu gibi, inkâr etmediklerini düşünür. Heidegger varlığı pratiklerimizde anlamayı unutmaya doğru olan, büyük filozofların yansıttıkları ve katkı yaptıkları bu hareketin zorunlu ve kaçınılmaz olmadığını savunuyordu. O birçok tarihsel olayın bir sonucuydu, fakat her evre, kendisinden sonraki vuku bulmazdan önce, kendi içinde zorunluydu.

Magee. İlgi odağında, Heidegger'in en azından o zamanlar insanın deneyiminde kalıcı ve evrensel olan olarak değerlendirdiği şeyden onun kendisinin çağdaş ve güncel diye gördüğü şeye doğru vuku bulan bu değişiklik, kesinlikle daimî olandan gelip geçici olana doğru bir değişim değil midir? Bir çift yüzyıllık zaman içinde, toplumumuz hâlihazırdaki durumunu gerilerde bırakmasına yol açacak radikal değişimlere uğradığı zaman, korkarım ki sonraki felsefe eskisinden biraz daha uzun süreli

olacak ve onun ilgileri oldukça sunî ve yüzeysel ilgiler olarak görülecektir.

Dreyfus. Bu eski bir kültür ya da hatta kültürümüzün eski bir evresi olsaydı, Heidegger yaptığı şeyin, sizin de söylediğiniz gibi, kısa süre içinde geçmiş hâline geleceğini kabul ederdi; ama o bunun bir eşi daha olmayan bir kültür olduğunu, ve bizim de bu çok özel kültürün çok özel bir evresinde bulunduğumuzu düşünür. Tarihsel olan yegâne kültür bizimkisidir. Yoksa her kültürde olaylar elbette birbirlerinin peşi sıra gelirler. Ne var ki varlığı anlama sadece bizimkisinde –Yunanlılardan Hristiyanlara, modernlere ve bizlere– değişir. Heidegger'in dilinde tarihsellik işte budur ve bizler varlık tarihinde her nasılsa özel bir yerde bulunuyoruz. Varlığı bir açımlamadan ziyade, bütün varlıkların genel bir karakteristiği olarak varlığı yanlış anlama, Platon'la birlikte 2000 yıl önce başlamıştır. Heidegger bunun o zamandan beri birçok felsefî ve pratik dönüşüme uğradığını, fakat şimdi artık "bir nihayete erdiğini" söyler. Bu bütün felsefî hareketlerin denenip, hayata geçirildiği ve tamamlandığı anlamına gelmektedir; artık yolun sonuna gelinmiş olunup, şimdi herşey ayan beyan ortadadır. Heidegger bu düşünceyi, felsefenin ve teolojinin Tanrı'sının öldüğü iddiası onu varlığı son zamanlarda anlama tarzımızın nihilistik olduğuna inandıran Nietzsche'den alır. Kontrolün bizatihi kendisi adına denetim evresine ulaşmış bulunuyoruz. Nietzsche, şimdi bütün evreni teslim aldığımızı, en sonunda Tanrı ihtiyacımızı veya felsefî yön ve teselli bulma gereksinimimizi de atlatacağımızı düşünüyordu. Heidegger buna varlığı anlamamızın varlığa dair başka her kavrayışı ortadan kaldırıp neredeyse imkânsız hâle getirdiğini ve varlığı bu şekilde teknolojik bir tarzda anlamanın eylem için artık rehberlik sağlamayacak bir noktaya eriştiği hususunu ekler. O buna nihilizm adını vermektedir.

Magee. Egzistansiyalistlerin "insanî durum"dan söz ettiklerini işitiriz hep; ben onların "insanî durum"la atıfta bulundukları şeyin özde işte bu olduğuna inanıyorum. Heidegger ondan çıkışın bir yolunu gösterir mi?

Dreyfus. Galiba, öncelikle onun nihilizmle ne anlatmak istediğini görmek gerekiyor. Nihilizmle o bizim için artık anlamlı farklılıkların olmadığını, hiçbir şeyin pek bir fark yaratmadığını anlatmak ister. O tam olarak bu ifadeyi kullanmaz, ne var ki –benim bir kültürel paradigma olarak gördüğüm– Yunan tapınağının nasıl Yunanlılara neyin

önemli olduğunu gösterdiğinden ve böylelikle de, orada kahramanların ve canîlerin, zafer ve utancın, felâket ve lütfun, vb., olmasına imkân verdiğinden söz eder. Pratikleri meydanda olup, tapınak tarafından belli şeylere yoğunlaştırılan bu insanların iyi bir yaşam sürmeleri için kendilerine yol gösteren ilkeleri vardı. Aynı şekilde –başka bir kültürel paradigma olan– Ortaçağ katedrali, insanlara kurtuluş ve cehennem mahkûmiyeti boyutlarını gösterdi; Ortaçağ insanı bu sayede nerede duracağını ve ne yapması gerektiğini öğrendi. Oysa bizler, kültürümüz geliştikçe, herşeye bir nesne gözüyle bakmaya, herşeye nesne muamelesi yapmaya giderek daha fazla eğilimli olduk ve herşeyi tek bir boyuta indirgeyip donuklaştırdık, birörnek hâle getirdik. Heidegger filozofların Platon'dan beri bıkıp usanmadan, herşeyin kendisi aracılığıyla anlaşılabileceği bir malzeme, bir materyel aradıklarını ve bununla ilgili hakikati ortaya dökmeye çalıştıklarını söyler. İşte bu felsefî amaç, varlığı, herşeyi bir boyuttan ölçen mevcut anlamamızın hem bir yansıması ve hem de bir nedenidir. Artık hakikati bile değil, fakat sadece etkinlik ve verimliliği arıyoruz. Bizim için herşey olabildiğince etkin ve verimli kullanılacak kadar esnek ve bükülebilir hâle getirilmelidir. Şurada bir plastik bardağım olsaydı, o hiç şüphe yok ki çok iyi bir örnek olurdu. Bir plastik bardak, bizim varlığı anlama tarzımız açısından kusursuz bir nesne türüdür, yani o sıcak şeyleri sıcak, soğuk şeyleri soğuk tutar ve işimiz bittiğimiz zaman, ondan kolaylıkla kurtulabiliriz. O isteklerimizi verimli ve esnek bir tarzda karşılar. Söz gelimi Japonların kolay kırılır, geleneksel çay bardağından, insanları sosyalleştiren bardak türlerinden en yüksek ölçüde farklıdır. O çayı uzun süre boyunca sıcak tutmaz, insanların isteklerini herhâlde tatmin etmez, ama bunun pek bir önemi yoktur. Bir yüzyıl önce, gerçek ya da önemli olmak için şeylerin isteklerimizi tatmin etmek, taleplerimizi karşılamak bakımından yararlı olmak durumunda oldukları bir evreden geçtik. İşte bu özne-nesne evresiydi. Fakat şimdi, gerçek olmanın olabildiğince etkin ve verimli bir biçimde kullanılmak olduğu sibernetik bir toplumda, bizim kendimiz de kaynak hâline geldik. Sisteme imkânlarımızı son noktasına kadar hayata geçirmek için uymak istiyoruz. Bizim varlığı anlamamız budur işte. *2001: A Space Odyssey* [2001: Uzay Yolu Macerası] filminde, Stanley Kubrick'in robotu HAL'a kendisine verilen misyondan mutlu olup olmadığı sorulduğu zaman, robotun "Bütün kapasitelerimi maksimum derecede kullanıyorum. Akıllı bir varlık daha başka ne isteyebilir ki?" deyişini anımsıyorum. Bu deyiş, varlığı anlama tarzımızla şu ya

da bu şekilde ilişkili olan bir kimsenin söyleyebileceklerinin olabilecek en parlak ifadesidir. Bizler bu şekilde, hiç kimsenin yönetip yönlendirmediği, ama biz insanlar da dahil olmak üzere bütün varlıkların, salt kendi iyilikleri adına, total mobilizasyonuna doğru giden bir sistemin bir parçası hâline geliyoruz.

Heidegger problemin artık hiçbir rehberliğin, yol gösterici tek bir ilkenin kalmaması olduğunu söyler. Zamanımızı niçin giderek daha etkin bir biçimde ve giderek daha verimli bir biçimde kullanmaya çalışıyoruz? Hangi amaç uğruna? Yoksa sadece hayatlarımızı daha etkin bir biçimde düzenlemek için zaman bulmak amacıyla olmasın? Heidegger kısa bir süre içinde, kahramanlar ve caniler arasındaki farklılık benzeri anlamlı farklılıkların, içeriği olan farklılıklar ya da hatta yerel ve evrensel benzeri ayırımların artık kalmayacağını, fakat sadece, salt daha büyük verimlilik uğruna, herşeyi, her yerde, giderek daha etkin bir biçimde düzene sokmanın söz konusu olacağını söyler. Onun nihilizmle anlatmak istediği şey budur.

Magee. Söylediklerinizi beni sorumu daha bir aciliyetle tekrarlamaya sevkediyor: Bu durumdan çıkışın hiçbir yolu yok mudur?

Dreyfus. Heidegger iyimser değil. Bizim insanlık tarihinin geri kalanının en karanlık gecesi dediği şeye saplanmış olabileceğimizi düşünür. Ama o, yerel ilgilerin, mevzîî alâkaların ve anlamlı farklılıkların yokluğunun bizatihi kendisinin bizim –onun manasız şeylerin kurtarıcı gücü adını verdiği şey olarak– verimli olmayan pratiklerin kıymetini bilmemizi sağlayacağına inandığı için, kötümser de değildir. Onun aklında dostluk, el değmemiş topraklara gitmek, koşmak benzeri şeyler olduğunu düşünüyorum. O dostlarla yöresel şarap içmekten, sanat eserlerinin mevcudiyetinde yaşamaktan söz eder. Bütün bu pratikler, tam tamına verimli pratikler olmadıkları için, marjinal pratiklerdir. İnsan bu pratikler içinde, elbette sağlık ve daha büyük bir verimlilik adına olabilirler. İşte bu karanlık-gece olasılığıdır. Bununla birlikte, bu kurtarıcı pratikler bize şeylerle meşgul olmanın, bu pratikleri merkezî, verimliliği marjinal kılan yeni bir yolunu gösteren yeni bir kültürel paradigma içinde bir araya gelebilirler. Kimileri yetmişli yıllarda Rock konserlerinin böyle bir alternatif paradigma umudu yarattığını düşünmüştür. Böylesi bir yeni anlamanın kurtarıcı olmak durumundaysa, bizi, varlığa dair değişen, tarihsel bir anlamayı ihtiva ettikleri için, insanî pratiklerin özel olduğunu yeniden takdir etme durumuna sevketmesi gerekirdi. Bu, Heidegger'in insan varlıklarıyla ilgili baştan sona bilin-

cinde olduğu gayrı-tarihsel bir hakikattir. Böylesi bir anlama bizim teknolojik aygıtları halâ kullanıyor olmamız olgusuyla birlikte olabilir –Heidegger Sokrates öncesi Yunanistan'ına geri dönmek istemez– tıpkı Japonların geleneksel çay bardaklarının yanı başında VCR'leri ve bilgisayarlarını korumaları gibi. Nihilizmin üstesinden gelme, gerçekte teknolojimizi değil de, varlığı teknolojik bir tarzda anlamamızı aşmak anlamına geldiğinden, Heidegger için imkân dahilindedir.

Magee. Sonraki Heidegger'in, henüz temas etmediğimiz, fakat egzistansiyalist düşünürlere geçmeden önce temas etmemiz gereken bir yönü, ona dile olan yoğun ilgisidir. Sonraki Heidegger dille ilgilenmemiş, dil onda neredeyse bir takıntı hâline gelmiştir. Bu niçin böyle olmuştur?

Dreyfus. Bunu bir şekilde anlamaya başlıyoruz. İnsanın dünyasının kendisinde var olmasının bir yolu olmadığına göre, dilin sadece gerçekliğe tekabül etmesi gerekmez –zaten gerekmemektedir de! Ne var ki bizler keyfî olarak eski bir vokabüler de meydana getiremeyiz. Daha ziyade, dilin bir çağda mevcut pratikleri yansıtma ve dikkatleri söz konusu pratikler üzerinde toplama gibi çok temel bir rolü vardır. O bir kültürel paradigmanın yaptığı şeyi yapar. Heidegger için bir vokabüler ya da kullanılan metaforların türü şeyleri isimlendirerek varlığa getirebildiği gibi, bir çağın duyarlılığını değiştirebilir. Dil pratikleri, onlar üzerinde odaklaşmak suretiyle koruyup yayabilir. Öte yandan, Heidegger'in gözünde yeni dili alımlayıp kullanan, ve böylelikle de yeni varlık [ya da olma] tarzları geliştirip onlara istikrar kazandıranlar, rahip veya bilim adamları değil de, ozanlar ve düşünürlerdir. Yeni, direngen olmaktan uzak, hiçbir şekilde bireyselci olmayan bir dünya umudunu, yalnızca onlar sağlayabilirler.

Magee. Heidegger düşüncesine yaptığınız olağanüstü aydınlatıcı giriş, tartışmamızın büyük bir bölümünü ona ayırmanın iyi bir karar olduğuna inanmamı daha bir kolaylaştırdı. O, bana öyle gelmektedir ki, yirminci yüzyılın tartışmasız en önemli egzistansiyalist filozofudur. Fakat tartışmamızın girişinde diğer egzistansiyalist düşünürlere de değinmeye söz vermiştim ve şimdi işte bunu yapmanın zamanıdır. Kendilerinden özel olarak söz ettiğim düşünürler Sartre ve Merleau-Ponty idi; gelin şimdi bu ikisini, sıra gerçekte kronolojik bir sıra olduğu için, sırayla ele alalım. Sartre'ın filozof kariyerini nasıl değerlendiriyoruz?

Dreyfus. Sartre filozof kariyerine bir Husserlci olarak başladı ve bir fenomenolojist olarak da, kişinin dünyasının çöküşü veya dağılmasının birinci şahsın ağzından bir tasviri olan *Nausea* [Bulantı] adlı iyi bir roman yazdı. Daha sonra Heidegger'i okudu ve Heideggerci egzistansiyalizm olduğunu düşündüğü şeye döndü. Ne var ki, bir Husserlci ve de bir Fransız olarak, Heidegger'i bir düzene sokmak ve onu daha Kartezyen biri yapmak gerektiğine inandı. Buna göre, Sartre bireysel bilinçli özneden hareket eder, fakat –hepsi de Heidegger'in ele aldığı temalar olan– Ölüm, Kaygı, Sahici Olamama, Varlık ve Hiçlik hakkında yazar. Sonuç *Varlık ve Zaman*'la ilgili göz kamaştırıcı bir yanlış anlama olan *Varlık ve Hiçlik*'tir. Bizim bu tartışmada anlattığımız öykü doğruysa eğer, Heidegger tam tamına bizi Kartezyen kabullerimizden kurtarmaya çalışmıştır. Heidegger'i ziyarete gittiğimde, masasının üzerinde *Varlık ve Hiçlik*'in Almanca tercümesi vardı ve kendisine "Demek Sartre okuyorsunuz?" diye sorduğum zaman, bana "Bu pisliği nasıl olur da okumaya başlayabilirim?" cevabını verdi. Bu hiç kuşku yok ki çok ağırdı, Heidegger'i sanki o öznelerden konuşuyormuş gibi yorumladığınızda, onu kaçınılmaz olarak Husserl'e benzeteceğiniz için, bana göre temelde doğruydu. Sartre'ın yazdıkları, gerçekte Husserl'in egzistansiyalist versiyonunu meydana getirmekteydi. Buna göre, Sartre'ın kendisi içini (bilinci) Husserl'in transendental egosuna –herşeye yönelimselliği yoluyla bir anlam veren bireysel özneye– benzer. Bütün anlamları veren bilinç olduğundan, herşey onun için her anlama sahip olabilir. Heidegger'in verdiği adla bir zorlama ya da sınırlamadan, bir olgusallık ya da fırlatılmışlıktan söz edilemez. Buradan bizim seçtiğimiz değerlere, bunlar her ne olurlarsa olsunlar, dilediğimiz anlamı verebileceğimiz sonucu çıkar. Sartre'ın kendi örneğini kullanacak olursak: Şu anda bir kumarbaz olmamaya karar verirsem, bu karara bir süre sonra yeni bir anlam yükleyebilir ve bunun aptalca bir karar olduğunu söyleyerek, kalkıp kumar oynamaya gidebilirim. Ben, Sartre'ın terimleriyle ifade edildiğinde, saf kendiselliğim, tam bir hafiflik içindeyim, saf bir özgürlük ve katışıksız hiçliğim –kısacısı, mutlak anlamda özgürüm. Nitekim o, bilincin "özgürlüğün ötesinde" olduğunu, ve insan varlığının hayatta istikrarlı bir anlam bulma saçma ve nafile teşebbüsü ya da çabası olduğunu savunur.

Magee. Bir oyun yazarı veya romancı olarak yaşayacağına inanmak daha kolay olsa da, ben şahsen Sartre'ın bir filozof olarak uzun ömürlü ve kalıcı olacağına inanmanın oldukça güç olduğu kanaatindeyim. ...

Genel bir çerçeveden bakıldığında, sizin Merleau-Ponty ile ilgili görüşünüz nedir?

Dreyfus. Ben Merleau-Ponty'den çok fazla etkilendim. Onun büyük bir filozof olduğunu düşünüyor, kalıcı olacağına inanıyorum. Merleau-Ponty'nin katkısı dünya içinde olma [varlık] tarzımız olarak bedeni gündeme getirmek olmuştur. Buna göre, Merleau-Ponty zihinsel-olmayan yöneltilmişliğimizi vurgulamak için, bedenimizden zaman zaman yönelimsel kumaş diye söz eder.

Varlık ve Zaman'da iki büyük boşluk bulunmaktadır. Bunlardan biri, Heidegger'in bedenden, ya da becerilerden veya pratiklerden hiç söz etmemesidir. Ben bütün bunları, onun elimizde-kullanılmaya-hazır-olma, kullanılmaya-hazır-olmama ve varlığı anlama gibi soyut kavram ve fikirlerini açıklamak için gündeme getirdim. Demek ki, Merleau-Ponty bedenden ve bedenin birtakım becerileri nasıl kazandığından söz ettiği için, bize Heidegger'i anlamak ve açıklamak açısından yardım eder. O bir de Sartre'a cevap verir. Merleau-Ponty işte bu bağlamda bizim bütünüyle özgür olmadığımızı söyler. Her birimiz belirli bir şekli, hareket yeteneği, vs., olan bir bedenle –başka herkesin sahip olduğu aynı genel vücut türüyle– sınırlanmışızdır. Ona göre, bizler istikrarlı anlamları, yapıp ettiğimiz şeyler istediğimiz anda ve keyfî olarak değiştirmek bakımından özgür olmadığımız bedenlerimizde beceriler ve alışkanlıklar hâline geldikleri için, yaratabilmekteyiz. Daha çok Husserl'e benzeyen Sartre'ı cevaplama amacı güden Merleau-Ponty'nin Heidegger'in bir versiyonunu yeniden yaratmış ve bunu yaparken de, *Varlık Zaman*'ı tamamlamış olması Kıta Avrupası felsefesi tarihinin ilginç ironilerinden biridir.

Varlık ve Zaman'daki bir diğer boşluk da, algıdır. Heidegger algıdan sanki o durup şeylere dik dik bakmakmış gibi söz eder; bu, bizim şeyleri yalnızca kullanırken değil, fakat görürken de epeyce bir zaman sarfettiğimizi ima eder göründüğü için, Heidegger açısından bir talihsizlik olmuştur. Merleau-Ponty'nin algı analizi işte bu bağlamda, algıyı bizi dünyadaki şeylere dair olabildiğince uygun bir idrake veya doğru kavrayışa götüren cisimleşmiş bir faaliyet diye tarif ederken, onu elde-kullanılmaya-hazır-olmaya yaklaştırır ve böylelikle Heidegger'in pratik resmini tamamlar.

Magee. Birbiriyle yakından ilişkili olan şu iki noktadan, yani Sartre'ın Heidegger gibi olmaya çalışırken, Husserl'e giderek daha benzer biri olup çıkmasından ve de Merleau-Ponty'nin Sartre'a verdiği cevabın

bir anlamda Heidegger'in Husserl'e gösterdiği tepkinin tam bir kopyası olması olgusundan özellikle etkilendiğimi belirtmem gerekir.

Düşüncelerini tartışmakta olduğumuz dört düşünürden bugün hiçbiri hayatta değil. Onların yirminci yüzyıl felsefesi içinde temsil ettikleri dikkat çekici geleneği, kendi kendisini doğal sonucuna erişmek suretiyle tamamlamış olan bir gelenek olarak mı görüyorsunuz, yoksa onu halâ yaşayan, ve dolayısıyla sürekliliği olan bir teşebbüs olarak mı değerlendiriyorsunuz?

Dreyfus. Bu felsefe geleneğinin bugün de yaşadığını, halâ fazlasıyla canlı olduğunu düşünüyorum. Husserl'in, Heidegger'in bir şekilde öldürmeye kalkıştığı fenomenolojisi bile, bugün yaşamaktadır. Benim noktai nazarımdan, Husserl bugün iki bakımdan yaşamaktadır: Birincisi, eğer deneyimleri –müzik dinlemenin, cinsel bir arzuya sahip olmanın, bir fenomenin nasıl bir şey olduğunu– betimlemek istiyorsanız, Husserl size bunu yapma ehliyeti ve bu betimleme işini hayata geçirmenin bir yöntemini sağlar.

Magee. Sözlerinizi, sadece bugün Britanya'da bizim tam tamına bu konularda aynen sizin söylediğiniz şekilde yazan parlak genç filozoflarımız olduğunu söylemek için kesmeme izin verir misiniz?

Dreyfus. Onlardan Amerika Birleşik Devletleri'nde de var. Husserl'in öteki yüzüne gelince, onun burada daha bile etkili olduğu söylenebilir. Buna göre, Husserl temelde yönelimsel içeriğin, bize zihinlerimizi şeylere yöneltme imkânı veren, yapısıyla meşgul olmuştu. Biliyorsunuz bugün biliş bilimi adı verilen ve fiilen zihinsel temsillerin yapısını araştırmaya çalışan yeni bir disiplin var. İşte Husserl bu türden bir araştırma yapan bir kimsenin uygulamak zorunda olduğu genel ilkeleri ortaya koymuştur. Ya da, yapay zekâda bilgisayarları kullanan insanlar gibi, bir zihin yaratmak, onu yeni baştan inşa etmek isterseniz, size ihtiyaç duyduğunuz ipuçlarını veya genel prensipleri sağlayan kişi yine Husserl olur. Onun düşüncelerinin birçoğundan, söz gelimi zihnin katı kural hiyerarşilerini takip ettiği düşüncesinden bugün bilgisayar programlarında çokça yararlanılmaktadır. Kısacası, Husserl büyük bir iş başarmıştır.

Heidegger de öyle. Bir kere *Varlık ve Zaman* üzerinde henüz gerektiği kadar çalışılmış olmadığını kabul etmemiz gerekmektedir. Ki bu eser dil, hakikat, yönletim, bilim ve benzeri konularda, çağdaş filozoflar için gerçekten değerli olan düşünceler ihtiva etmektedir. Söz gelimi,

birtakım meşguliyet veya yapıp etmelerin belirlediği gündelik faaliyet fenomenine geri dönerseniz, ya kendi sezgilerine ya da dilsel kategorilerimize güvenen linguistik analizcileri eleştirebilirsiniz. Heidegger, işte bu bağlamda, sezgilerinize güvendiğiniz takdirde, inançların, arzuların, vb., insanların davranışını açıklamak açısından mutlak açıklayıcı gücünü muhakkak addedersiniz, ama bu, insanlar eylemde bulundukları zaman, normalde olup bitenin doğru ve doyurucu bir tasviri olmaz, der ki ben de onun becerilerle ilgili tasvirinin onun haklı olduğunu kanıtladığını düşünüyorum. O sadece, saydam meşguliyetin sona erdiği arıza ve problem anlarının bir tasviridir. Aynı şekilde, dilimiz de ardalan becerilerini ifade etme, gündelik meşguliyet ve yapıp etmelerin anlaşılırlığını açıklama ihtiyacını, bütün bunların ihtiva ettkleri varlığı anlama tarzlarını yansıtmaz. İkinci dönemin Heidegger'i, günümüzde nihayet Avrupa'da, özellikle de Fransa'da geleneği yapıbozuma uğratmak isteyenlerin babasıdır. Söz gelimi Michel Foucault ve Jacques Derrida, Heidegger'in bize onu aşmada yardım sağlaması için, Batılı varlık kavrayışımızın tam olarak ne olduğunu anlama projesini takip etmeye çabasını sürdürür.

Demek ki, bugünlerde entelektüel faaliyetin söz konusu filozofların ilgilerinin yakından ilişkili olmadığı bir alanını bulmak neredeyse imkânsız gibidir.

GİRİŞ

Magee. İngilizce konuşulan dünyada, başka birçok bakımdan olduğu gibi, felsefe alanında da, günümüzde esas faaliyet merkezi, Britanya'dan ziyade, Amerika Birleşik Devletleridir. Dahası, orada yüzyıldan beri uluslararası önemi olan bir Amerikan felsefesi olmuştur. Nitekim Bertrand Russell, kendi otobiyografisinde, Harvard felsefe okulunu, 19. yüzyılın son çeyreğiyle 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, dünyanın en iyi felsefe okulu olarak betimler. Bu dönemin Amerikan felsefesi temelde, o zamandan beri klâsik bir konuma yükselmiş üç kişi tarafından temsil edilir: C. S. Peirce, William James, ve John Dewey. Zaman zaman ortak bir adla, "Amerikan pragmatistleri" diye adlandırılan bu üç filozof, söz konusu ortak adın, grup isminin akla getirebileceğinden çok daha fazla farklılık gösterir.

C. S. Peirce, 1839 yılında, Harvard Üniversitesinde çalışan bir matematik profesörünün oğlu olarak dünyaya geldi. O baştan beri bir matematikçi ve bilim adamı olarak eğitim görmüş ve kendisine meslek olarak astronomluğu ve fizikçiliği seçmiştir. Felsefe, 48 yaşında emekli olup kendisini tümüyle ona vakfedinceye kadar, Peirce'ın boş zamanlarında ilgilendiği bir konu olarak kalmıştır. Kendisini tümüyle felsefeye vermesi, korkarım, onu 1914 yılında, yetmiş dört yaşındaki ölümüne kadar, yoksulluk ve borç batağına sürüklemiştir. Peirce hiç kitap yazmamış, eserlerinin çok büyük bir bölümü, *Collected Papers* [Toplu Yazıları] adıyla, sekiz cilt hâlinde, o öldükten sonra basılmıştır. Aslında, bu geç sayılacak bir tarihte bile, ortaya çıkarılacak daha pek çok çalışması vardı.

Peirce'ın gerçek bir çağdaşı olan William James 1842 yılında doğmuş ve o da, tıp dalından mezun olduğu Harvard'da eğitim görmüştür. Harvard'da önce anatomi ve fizyoloji dersleri veren James, daha sonra felsefe profesörü, ardından da psikoloji profesörü olmuştur. Onun en çok bilinen kitapları arasında, 1809 yılında yayımlanan *The Principles of Psychology* [Psikolojinin İlkeleri], 1902 yılında yayımlanan *The Varieties of Religious Experience* [Dinî Tecrübe Türleri] ve 1907 yılında yayımlanan *Pragmatism* [Pragmatizm] adlı eserler sayılabilir. 1910 yılında ölen James, Peirce'ın tersine, daha yaşadığı dönemde uluslararası bir ün kazanmıştır. Bu bağlamda, romancı Henry James'ın, onun kardeş-

lerinden biri olup, kendisini dünyaca ünlü büyük kardeşinin gölgesinde kalmış biri olarak gördüğünü kaydetmek hayli ilginç olacaktır.

Üç klâsik Amerikan filozofundan üçüncüsü ve günümüze en yakın olanı, 1859 yılında doğup 1952 yılına kadar yaşamış olan John Dewey'dir. Önce Michigan Üniversitesi'nde, daha sonra Chicago Üniversitesi'nde ve son olarak da, New York'taki Columbia Üniversitesi'nde çalışan Dewey, bütün bir kariyerini üniversite hocalığından yapmıştır. Başka bir yer ya da zamandan pek az filozofun, pratik alanda ve kamu işlerinde onun kadar etkisi olmuştur. Onun yalnızca eğitim felsefesinin dünya çapında bir etkisi olmuştu ve o, hiç kuşku yok ki başka alanlarda da etki yapmıştı. Önem taşıyan pek çok kitabından birkaçını seçmek oldukça güç olsa da, herhâlde 1916 yılında yayımlanan *Democracy and Education* [Demokrasi ve Eğitim], 1922 yılında yayımlanan *Human Nature and Conduct* [İnsan Doğası ve Davranışı], 1925'te yayımlanan *Experience and Nature* [Deneyim ve Doğa] ve nihayet 1929 yılında yayımlanan *The Quest for Certainty* [Kesinlik Arayışı] adlı kitapları öne çıkarılabilir.

Bu üç filozofun düşünce ve eserlerini, New York, Columbia Üniversitesi felsefe profesörü Sidney Morgenbesser'le tartışacağım.

TARTIŞMA

Magee. Gelin işe, pragmatizm terimiyle ilgili kimi yanlış anlamaları bertaraf ederek başlayalım. Birçok insan pragmatizmi, aşağı yukarı, yararlı ya da "işe yarayan" bir teori ya da düşünceler öbeğinin doğru diye nitelenebileceğini savunan bir felsefe olarak düşünmektedir. Ne var ki, pragmatizm gerçekte bundan çok daha ayrıntılı ve karmaşık bir felsefe değil midir?

Morgenbesser. James'ın yazılarında bu tanımı akla getiren pasajlar bulunmakla birlikte, o, sizin de belirttiğiniz gibi, yanıltıcıdır. Verdiğiniz pragmatizm tanımı, tüm pragmatistlerin James'ın doğruluk anlayışıyla hemfikir olduğunu bile öne sürmektedir. Oysa değildiler. Peirce'ın James'ın doğruluk teorisine yönelik ciddî itirazları vardı. Bu yüzden, tüm pragmatistleri kapsayacak bir genelleme yapamayız; hepsini kucaklayacak tek bir tanım yanıltıcı olur. "Pragmatik" terimi çok çeşitli tez ve programa uygulanmıştır; örneğin, *a priori* konusuna iliş-

kin pragmatik teorilerden, pragmatik temellendirme teorilerinden ve kamu yönetimine pragmatik yaklaşımlardan söz edilebilir. Bunlardan büyük bir çoğunluğu, öyle sanıyorum ki, birbirlerinden kavramsal olarak bağımsızdır. Bu yüzden, Peirce, James ve Dewey gibi klâsik pragmatistlerden yola çıkıp, incelememizi onlarla sınırlamanın yerinde olacağı inancındayım. Bazı filozoflar şu şemanın yararlı bir şema olduğunu düşünmektedir. Peirce bize, bazı kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmayla ilgili pragmatik bir öğreti, pragmatik bir anlam teorisi sunmuştur; James ise, pragmatik bir doğruluk öğretisi ortaya koymuştur. Peirce bir araştırma teorisi geliştirmiş, Dewey ise Peirce'ın teorisinin bazı yönlerini alıp, onu sosyal felsefeyle siyaset felsefesine de uygulanacak şekilde genelleştirmiştir. Peirce'ın anlam teorisi ya da anlama yaklaşımı onun inanç teorisiyle yakından ilişkilidir. Birçokları için, önemli olan inanç, anlam, eylem ve araştırmayı birbirine bağlayabilmektir.

Magee. Üç insan ve üç temadan söz ettiniz: Anlamla ilgili sorular, doğrulukla ilgili sorular ve araştırmayla ilgili sorular (araştırma daha çok bir eylem tarzı olarak görüldüğü için, ona daha sonra geleceğiz). Hem insanları ve hem de temaları birbirinden ayırdığımız takdirde, bu tartışmamızı, hiç kuşku yok ki daha açık ve anlaşılır hâle getirecektir. Önce Peirce ve onun anlam teorisinden başlayalım. Bunu yapmamızın nedeni, felsefî anlamı içinde pragmatizm terimini bulanın Peirce olması ve onun söz konusu bulguyu, belli ve özel bir anlam teorisine işaret etmek üzere gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu konuda ne söyleyebilirsiniz?

Morgenbesser. Peirce şöyle bir pragmatik maksim geliştirmişti: "Bir kavram ya da fikrin konusunun –pratik bir anlamı ya da değeri olan– hangi etki ya da sonuçlara sahip olduğunu göz önünde tutun, bu etki ya da sonuçlara ilişkin kavrayışımız o konuya ilişkin kavrayışımızın bütününü meydana getirir." Şu örnek, umuyorum yararlı olacaktır. Size, şekerin su içinde çözüldüğünü söylediğiniz zaman, ne anlatmak istediğinizi soracak olursam, muhtemelen benim ya da bir başkasının şekeri suya koyduğu zaman, şekerin çözüleceğini söylersiniz; şekere, belli eylemler gerçekleştirildiği zaman, sergilendiği gözlemlenebilen bir alışkanlık yüklemektesiniz. "Bu katıdır" şeklindeki, bildirsel görevi olan ya da haber kipindeki cümleyi ele alalım. Peirce bizim bu cümleyi "Şeker suda çözülür" cümlesini anladığımız tarzda kurmamızı söyler. "Bu çekiç katıdır" cümlesinin yapısı ve anlamıyla ilgili olarak tam bir açıklığa kavuşacak olursak, onun çekice, eylemlerimizle ortaya çıkarıla-

bilecek gözlemlenebilir alışkanlıklar yükleyen koşullu bir cümleyle karşı karşıya olduğumuzu görebiliriz. Peirce koşullu cümlelerin statü ya da yapısıyla –ya da daha genel olarak konuşulduğunda, onun belli bir davranışı sergileyeceğini söylediğimiz zaman, bir nesneye yüklemekte olduğumuz özelliklerin belirlenmesiyle– ilgilenmekteydi. Dikkat ediniz, burada rasyonel bir insanın ya da akıllı bir öznenin düşünceleriyle, fikirleriyle ilgili olarak açıklığa kavuşmak istediği takdirde izleyeceği bir işlem kuralına sahip oluyoruz.

Magee. Konunun özü, gerçekte anlamın her zaman vuku bulan, olup biten, veya vuku bulabilecek olan bir şeyle –çoğunluk, bizim kendimizin yaptığı ya da yapabileceğimiz bir şeyle– ilişkili ya da irtibatlandırılabilir olması gerektiğidir; bir iş ya da eylem anlamına gelen Yunanca *pragma* sözcüğünden türeyen pragmatizm teriminin seçilmesi, işte bundan dolayıdır. Aynı hususu olumsuz bir açıdan ifade edecek olursak... Bize bir terimin uygun ve gerçek kullanımını başka bir terimin kullanılma tarzından ayırt etme imkânı verecek tasarlanabilir hiçbir oluşum ya da olaylar öbeği bulunmadığı takdirde, iki terim aynı anlama gelir. Bir terimin şöyle ya da böyle bir anlamı olabilmesi için, onun uygun kullanımı, en azından hipotetik olarak, bir şeyin özgül bir farklılığını ortaya koymalıdır.

Ne var ki, Peirce anlam konusunu skolastik bir tarzda, yalıtlama içinde ele almıyordu, değil mi? Onun anlama yönelik ilgisi çok daha geniş bir çerçeve içinde ifadesini bulmuştur. Bize bu çerçeveden söz edebilir misiniz?

Morgenbesser. Peirce, inancın doğasıyla ilgilenmekteydi. Gelin anlama ve terimlerin anlamlarının aydınlatılmasına ilişkin tartışmamızı onun inanç konusundaki yaklaşımına bağlayalım. Peirce, bir inancın, en azından bir ilk yaklaşım ya da açıklama düzeyinde, bir eyleme eğilimi, belli bir türden bir alışkanlık olarak görülebileceğini savunuyordu. Buna göre, bir inanç (bir ilk açıklama ya da yaklaşım olarak) bir eylem ya da belli bir tarzda eyleme eğilimi –ya da dilerseniz, davranışı deneyime bağlayan bir yasa– ise eğer, bu takdirde inançtan anlama, dilsel anlama geçebiliriz. Çünkü deneyimi aşmaya kalkışan bir cümlenin, o bir inancı ifade ya da temsil etmek için kullanılamayacağı için, anlamdan yoksun olduğu düşünülecektir. Bütün bunlar, sürekli olarak ısrar ettiğim gibi, yalnızca bir ilk açıklama ya da yaklaşımdır, çünkü biz yalnızca inançlara dayanarak değil, fakat arzularımıza, değer ya da tercihlerimize göre de eyleriz.

Peirce'a anlamın doğrulanabilirliği teorisinin babası adı verilmiştir. Anlamın doğrulanabilirliği teorisi söz konusu olduğunda, çok sayıda yaklaşım bulunduğunu belirtmek gerekir: Burada, onların tümünü ya da en azından en önemlilerinden bazılarını bile ele almak imkânsız ya da boşuna olacaktır; bu konuda, bütün bu teorilerin oldukça karmaşık ve çok yönlü bir biçimde geliştirilmeye elverişli olduğunu söylemek yeterli olabilir. Hâl böyle olmakla birlikte, şimdiye kadar söylemiş olduklarımdan hareket edilerek, Peirce'ın anlamlılık için gerek, ve bazı terimlerin anlamlarının açıklığa kavuşturulması için yeter bir koşul sunduğu sonucu çıkartabiliriz.

Magee. Peirce, anlamla olduğu gibi, inançla ilgili olarak da bir öğreti, yani daha geniş bir çerçeve içinde anlam kazanan öneriler ortaya koymaktadır. Tıpkı Peirce'ın bizim anlamlarla ilgili olarak açıklığa kavuşmamızı istemesinin de nedeninin, onun inançlarımızı açıklığa kavuşturmamızı istemesi olması gibi, onun inançlarımızı açıklığa kavuşturmamızı istemesinin gerçekte iki nedeni ya da amacı vardır: Bunlardan birincisi, bilgimizin temellerini güçlendirmek, ikincisi de eylemlerimizin temellerini sağlamlaştırmaktır.

Gelin bunlardan birincisini ele alalım. Peirce'ın anlam ve inanç teorileri bir araştırma teorisi içinde yer almakta ve o araştırmadan, dünyayı tanıma ve hangi türden olursa olsun, bilgilenme yönündeki bütün girişimlerimizi anlamaktadır. Bize bu araştırma teorisiyle ilgili olarak bazı bilgiler verebilir misiniz?

Morgenbesser. Burada, öyle sanıyorum ki, bir sıradan inanç teorisyeni olarak Peirce'ı bir bilimsel araştırma teorisyeni olarak Peirce'tan ayırmamız gerekmektedir. O genel olarak inancı tartıştığı zaman, şöyle bir tablo öngörür. Kuşkulu bir durum içinde bulunduğumuz zaman, inançlarımızın güvenilmez olduğu ortaya çıkar. Böyle bir durum karşısında bir şeyler yapılmalıdır. Biz, kuşkuyla baş edebilmek için, belli bir politika ya da yönteme ihtiyaç duyarız. Peirce, bağlanma yöntemi ya da otorite yöntemi gibi çeşitli yöntemleri gözden geçirir ve araştırma metodunun, inançlarımızı araştırma yoluyla gözden geçirme yönteminin diğer bütün yöntemlerden daha üstün olduğunu göstermeye çalışır.

Araştırma yaptığımız, hipotezleri test ettiğimiz zaman, belirli inançları sabit tutar, değişmez addederiz. Yani, işe hiçbir zaman sıfırdan başlayamayız. Bununla birlikte, belli bir bağlamda sabit tutulan inançlar, başka bir bağlamda sınamaya tâbi tutulabilir. Şu hâlde, inançlarda

yanlışa düşülebilir ve bütün inançlar gözden geçirilebilir. Bazı filozoflar bu yaklaşımı çok aydınlatıcı bulmuşlardır. Ama yaklaşımın gerisinde yatan felsefî amacın açıkça ortaya konması gerekir. Peirce bilgi konusundaki başka bir yaklaşıma, gerçek bilginin kesinliğe dayandığı, gerçekten bilme iddiasında olabilmezden önce, bildiğimizi iddia ettiğimiz önermelerin uygun bir anlam içinde, kesin olan önermelerle desteklenmesi gerektiği yaklaşımına meydan okumaktadır. O, birinci şahsın mevcut zihin hâlleriyle ilgili inançlarının tashih edilemez olup, bilgi iddialarımızı desteklemek bakımından temel olduğu görüşüne de karşı çıkar. Peirce'ın (birçoklarının Kartezyen diye nitelediği bir yaklaşım olarak) bu yaklaşıma karşı geliştirdiği çok sayıda argüman vardır. Filozofların hepsi değilse de birçoğu Peirce'ı ikna edici bulmuştur. O, her halükârda, Dewey'in ifadesiyle, kesinlik arayışına meydan okuyuşu ve temellendirmeyle bilgi konusundaki yararlı yaklaşımıyla takdir toplamıştır. Buna bazı pragmatist filozofların, Peirce'taki hiçbir şeyin, bilme iddiasında bulunduğumuz zaman, kesinlik içinde olabileceğimiz şeklindeki bir görüşe engel teşkil etmediğini söyleyeceklerini eklememiz gerekir. Gerçekten de, Peirce'ın inançlarımızdan bazılarını, yalnızca geçici olarak bile, sabit ve değişmez kıldığımız tezini açıklamak için, bu çizgiler boyunca bir şeylere gerek vardır. Bununla birlikte, "kesin" sözcüğü için söz konusu olabilecek kullanımlarla ilgili olarak dikkatli olmalıyız. Kesinliğin, gözden geçirilebilirliğe izin veren anlamları vardır –ve kesinliğin derecelerinden de söz edebiliriz. Dolayısıyla, başka bir ek de düzen bakımındandır: Peirce'la, şimdiye kadar sunulduğu şekliyle temellendirme konusunda uyuşan filozoflar bile bazı inançların –muhtemelen algısal inançların– gözden geçirilebilir bile olsalar, bir ilk inanılırlıkları olması gerektiğini savunacaklardır. Ve Peirce, sanıyorum bu konuda da aynı fikri paylaşacaktır.

Peirce'ın bilimle ilgili yaklaşımı da farklılık gösterir. Burada, bir bilim cemaatine giren bir kadın ya da erkek resmine sahibiz. Söz konusu kadın ya da erkek araştırma faaliyetine, başka bir amaçla değil de, araştırmanın bizatihi kendisi için katılmakta ve hipotezleri zorunlulukla, onlara dayanarak hareket etmek için, kabul etmemektedir. Peirce, burada araştırmanın abdüktif, dedüktif ve endüktif gibi üç evresini mükemmel bir biçimde betimler. Abdüktif evrede, teoriler incelenmek, değerlendirilmek üzere öne sürülür. Dedüktif ya da tümdengelimsel evrede, onlar test ya da sınamaya hazırlanır. Endüktif ya da tümevarımsal evrede, sınamanın sonuçlarına değer biçilir. Bu evrelerle ilgili olarak söyledik-

leri açısından, Peirce zamanımızın Ernest Nagel ve Karl Popper gibi şahsiyetlerinin bir öncüsü olarak görülebilir.

Magee. Biraz önce "yanılabilir" terimini kullandınız ve bunun bilindiği gibi, çok büyük bir önemi vardır. Peirce'ın zamanında hemen herkes bilimsel bilgiyi en yüksek derecede kesin ve çok güvenli, ve dolayısıyla da tashih edilemez, gözden geçirilip değiştirilemez bir bilgi olarak görmekteydi. O, bunun böyle olmadığını gören ve söyleyen ilk insanlardan biri olmuştur. Peirce, elbette ki ilk değildi ve ilk olma iddiasında bulunmadı –onun, bu konuda, kendilerinden haberdar olduğu ve öncülüklerini teslim ettiği bir ya da iki ilginç öncüsü vardı– ne var ki, öncüler arasında o da yer almaktaydı ve ondan önce hiç kimse, onun kadar ileri gitmemişti. O, bizim bilimde fiilen yaptığımız şeyin, işe yaradığı sürece, eldeki en iyi teoriyi kullanmak ve daha sonra, onunla ilgili güçlüklerle karşılaşmaya başladığımız zaman, daha iyi bir teoriye ulaşmaya çalışmak olduğunu mutlak bir açıklıkla görmüştü. Ve o böylelikle, bilimin temellerini tanımlamak üzere, "yanılabilircilik" terimini buldu. Söz konusu düşüncenin şu ya da bu versiyonu veya gelişimi, yirminci yüzyılın sonlarına doğru, bilim konusunda ortodoks bir görüş hâline gelmekle birlikte, onun zamanında ve sonraki uzun bir süre boyunca pek anlaşılmış değildi. Peirce'ın bilimle ilgili çok çarpıcı "modern" görüşlerin önemli bir bölümünü gerçekten de savunmuş olduğu söylenebilir, öyle değil mi?

Morgenbesser. Evet. Peirce, teorilerin yalın bir biçimde empirik genellemeler olarak görülebileceği, bilim adamlarının hipotezlerini ancak ve ancak, çürütülmeyip ya da yanlışlanmayıp, doğrulandıkları takdirde kabul ettikleri görüşüne karşı çıkmaktaydı. Teorilere değer biçmede ya da onları yargılamada bir rol oynayan çeşitli çevresel ya da bağlamsal etkenlerin önemini vurgulamıştı. O istatistiğe dayalı hipotezlere de büyük bir önem vermişti. Ve Peirce determinizme de şiddetle karşı çıkmıştır.

Magee. Peirce'ı en fazla etkileyen filozof Kant'tı. Bu durum şöyle bir soruyu gündeme getirmektedir. Peirce, günümüz realistleri gibi, araştırmalarımızın bize zihnimizden bağımsız bir biçimde varolan maddî dünya ile ilgili inançlar ve bilgi verdiğine mi inanıyordu, yoksa bizim deneyimimizin bu dünyasını belli bir dereceye kadar inşa ettiğimiz şeklindeki daha Kantçı bir görüşü mü benimsemişti?

Morgenbesser. Sorduğunuz soru hem güç, hem de önemli bir soru. Onun gündeme getirdiği birkaç konu üzerinde durmak isterim. Şeylerin gerçekte nasıl olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğimizi savunan ya da savunur görünen bazı filozoflar vardır; gelin onlara aşırı realistler adını verelim. Bize bağlı olan, herşey bir yana, şeylerin nasıl oldukları değil, fakat teorilerimizdir. Peirce bu yaklaşım ya da tezi yalnızca amaçsız değil, fakat anlamsız bulur: O bilinebilir olmayana yüz vermez. Bundan dolayı, en azından belli bir Kant yorumu altında, Kant'ın daha ötesine gitmekte gibi görünür. Peirce gerçek olandan, araştırmanın gerçek olan tarafından yönlendirildiğinden söz eder, ne var ki gerçek olan hakkında bir şeyler bilebilmek için, bizim teorilerimize ve onlara ilişkin sınamaya –inançlarımızın, sanki birbirleri karşısındaki durumunu değerlendirmeye– başvurmamız gerekir.

Peirce, elbette burada da kalmaz. Onun araştırma konusundaki yaklaşımı sosyal bir araştırma yorumudur. Teoriler bir araştırmacılar cemaati tarafından test edilir. Bu durum, gerçek olana ilişkin bir sezgiyi ifade etmektedir: Gerçek olan tek bir bireysel failden bağımsızdır. Ona genel ya da kamusal olarak nüfuz edilebilir. Peirce, son dönemde yazılmış olan eserlerinde, bizim algıda gerçek olanla belli bir biçimde temas içinde olduğumuz görüşüyle uyuşan bir algı yorumu sunar, bize. Fakat yine de, gerçek olanın ne olduğunu bilmek istersek eğer, teorilerimize bağlanacağız ve teorilerimize bağlandığımız zaman da, gerçek olanın, bir filozofun sözüyle, şekilsiz olabileceği sonucuna ulaşmış görünebiliriz.

Dikkat ediniz, Peirce araştırmanın gerçek olan tarafından yönlendirildiğini iddia etmekle birlikte, bir yandan da gerçek olan hakkında söyleyebileceğimiz bir şeyin teorilerimizde ifade edilebilir olması gerektiğini söylemektedir. Peirce'ın teorilerimizin gözden geçirilip değiştirilebilirliğini vurgulamış olduğunu anımsayacak olursak, o aynı zamanda sağduyunun bazı inançlarımızın doğru olduğu şeklindeki görüşünü temellendirmek ister. Bir cümle hem doğru ve hem de gözden geçirilebilir olabilir. Bizim her halükârda hakikate dair söylemimizi ele almamız gerekmektedir.

Magee. Fakat herşeye karşın, bizim gerçek olan hakkında söyleyebileceğimiz bir şeyin teorilerimiz aracılığıyla ifade edilebilir olmak durumunda olduğu olgusu, açıktır ki, bu düşünceleri onlardan ayrı ve bağımsız olan bir gerçeklikle karşılaştırabilmek için, düşüncelerimizin

oluşturduğu çerçevenin hiçbir zaman dışına çıkamayacağımız anlamına gelir, öyle değil mi?

Morgenbesser. Peirce bizim inançların, kendisinin araştırmayla ilgili tezine uygun düşen bir tarzda doğru olabilmelerinden söz edebileceğimizi savunur. Bir inanç ya da görüşün doğru olduğunu söylemek, onun araştırma sürdüğü takdirde en sonunda kabul edileceğini söylemektir. Bizler şimdi test edilmeye karşı koyup, gelecekte kabul edilecek görüşler arasında kalan bir doğru inancı benimseyebiliriz. Bu takdirde ortaya başka bir güçlük çıkar. Araştırmamızın devam edeceğini nasıl söyleyebiliriz? Araştırmamızın devam edeceğini umabiliriz, fakat umut boşa çıkabilir. Peirce biraz da bu güçlüğün üstesinden gelebilmek için nesnel idealizm teorisine döner. Dünya belli ve uygun bir anlam içinde, zihinseldir; zaman içinde düzenli yasalara doğru bir evrim geçirmiştir. Bize dünyanın gelişimiyle teorilerimiz arasında belli bir türden ahenk bulunduğuna inanmak için bir neden sağlayan şey, işte bu dünya görüşüdür. Peirce, şu hâlde, araştırma teorisiyle kozmolojisi arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Ondan sonra gelen pragmatistler bunu yapmazlar.

Peirce'la daha sonraki pragmatistler arasında başka bir ilginç farklılık daha vardır. Peirce, deneyimimize ya da mümkün bir deneyime uygulanabilir olduğunu gösterebileceğini düşündüğü birtakım temel kategorileri belirleme çabası içinde olmuş; ve bu kategorilerin kendilerinin algıda ortaya çıktığını göstermeye çalışmıştır. Ama Peirce'ın bu konularla ilgili görüşleri daha sonraki pragmatistler tarafından eleştirilmiştir.

Magee. Şimdi madem ki Peirce'tan sonraki pragmatistlerden söz ediyoruz, gelin konuşmamıza William James'ı açıkça dahil edelim. "Pragmatizm" felsefî terimi her ne kadar Peirce tarafından ortaya atılmış olsa da, onu 1907 yılında yayımlanan *Pragmatizm* adlı eseriyle belli bir eğitim sürecinden geçmiş aydın çevrelere tanıtan James olmuştur. Söz konusu kitabın belli başlı temaları nelerdir?

Morgenbesser. Kitap oldukça zengin bir eserdir. O, James'ın kuşağının üyelerinin karşı karşıya kaldığı problemlerin açıklanıp çözülmesine hiçbir şekilde uygun olmadıkları, özellikle din ve felsefenin uzlaştırılması türünden problemleri ele almada yardım sağlamaya uygun bir yapıda bulunmadıkları temeli üzerinde, çeşitli geleneksel felsefelere yönelik bir eleştiriyle başlar. O bu felsefelerden bazılarını pragma-

tik temeller üzerinde de eleştirir: Bu felsefelerden bazıları, gerçekte çelişik olmadıkları hâlde, birbirleri karşısında çelişik gibi görünmektedirler. Onlar aynı verilerle uyumlu olup, eylem için aynı sonuçları sergilerler. Bu nedenle, James öncelikle teoriler arasında seçim yapma problemiyle ilgilenmiştir. O bu bağlamda, başkaca şeyler yanında kavramsal değişmeye ve hakikate dair pragmatik yaklaşımları temele alır. Birçok filozof, onun bu konuları her zaman failin bakış açısından ele aldığını görmenin önemli olduğunu düşünür.

Bunu biraz daha açmama izin verin. James'ın yaklaşımının en az üç ayırt edici yönü vardır. O sık sık failin, akıllı insan varlığının dünya adı verilen sahnenin bir seyircisi olmadığını, fakat dünyada, bir oyundaki oyuncu olarak bulunduğunu söyler. O, alternatif teorilerin dikkate almadığı ya da dışlar göründüğü değişme ve raslantının gerçekliğini ayrıntılı olarak ele alıp tartışmaktadır. Açıkça teorisinin olgularla uyuştuğunu düşünmekte, ne var ki teorisine bağlanmanın yalnızca olgulara başvurmak suretiyle haklı kılınamayacağını savunmaktadır. James'ın olguları belli bir biçimde yorumlama yönünde bir eğilimi vardır ve o, başkalarının da kendi eğilimleriyle ilgili olarak dürüst olmaları gerektiğini savunur. James için, dışarıda hazır bir dünya yoktur. Dünya üzerine konuşma tarzımız bilişsel ve teorik faaliyetlerimiz tarafından belirlenir. Daha da ileri giderek, dünyadaki nesnelerle ilgili olguların, onlara ilişkin kavramsal çerçeveden yalıtlanamayacağını söyleyebiliriz.

James rasyonel, akla dayalı seçimden de söz eder ve rasyonelite yorumuyla inanma arzusu arasında bir bağ kurar. Bu ise bizim, burada çok kısaca ele alacağımız, üçüncü konumuzu oluşturmaktadır. Akıllı bir failin inanç derecesini delil derecesiyle uyum içinde tutması gerektiği, deliller zayıf olduğunda, inancın da güçsüz, deliller güçlü olduğunda, inancın da güçlü olacağı konusunda ısrarlı olan bazı filozoflar vardır. Böyle bir filozofa yalın bir kognitivist adını verelim. James çoğu zaman, yalın kognitiviste onun rasyonelliğin ne olduğu konusunda açık seçik bir fikre sahip olmadığı temeli üzerinde karşı çıkar. Ona göre, biz failin rasyonelliğini, onun amaçlarını, arzularını ve tercihlerini dikkate almadan tartışamayız. James ayrıca failin, yalın kognitivistin öngördüğü tarzda eylemese bile, rasyonel biri olarak görülebileceğini savunur. O bizden *H*'ye ya da *H*-olmayana inanmak alternatifleri arasında bir tercihte bulunmak durumunda olan bir faili düşünmemizi ister. O bunlardan biri ya da diğerine inanma arzusu sergiler ve her iki alternatif için de aynı derecede güçlü deliller vardır. O niçin kararını ertelemek duru-

munda olsun? Niçin agnostik ya da kararsız kalsın? James bu gibi durumlarda, öznenin *H*'ye ya da *H* olmayana inanma hakkı olduğunu ve hatta onun bunu bilişsel-olmayan çeşitli faktörlere dayanarak yapabileceğini bile savunur. Ben burada, ayrıntılı olarak ele alamayacağım bir konuya işaret etmekteyim, bununla birlikte James'ın sözünü ettiği durumda, onun inanmaya karar vermekten çok, eylemeye karar vermekten söz ettiğine ve eylemin rasyonelliğinin, elbette ki hem inançları ve hem de faydaları hesaba katması gerektiğine dikkat çekmek isterim. Basit kognitivist karşısında, bilim adamının bile, yalnızca delilleri dikkate almadığı hususunu ön plâna çıkartmaya kalkışacak kadar ileri giden bazı pragmatistler vardır. Böyle bir bilim adamı belli bir teorinin test edilmeye değer olup olmadığına karar vermek durumunda kalırsa, teorinin birtakım amaçlara hizmet edip etmediğini, örneğin potansiyel olarak rakiplerinden daha fazla içerik ya da açıklama gücüne sahip olup olmadığını düşünür; ve o teoriyi kabul edip etmemek gerektiğine karar verdiği zaman da, benzeri bilişsel amaçları hesaba katar.

Magee. Demek ki, onu eleştiren bazı kimseler tarafından çok kabaca, kendisine inanmamızın bizim yararımıza olduğu şeylere inanmakta haklı olduğumuzu belirten bir öğreti olarak görülen pragmatizm, gerçekte bundan çok, ama çok daha karmaşık bir yapıdadır. James, herşeyden önce inançlarımızın delillerle uygunluk içinde olması gerektiğini, ve bir teorinin lehindeki delillerin, ona rakip teorilerin lehindeki delillerden güçlü olması durumunda, birinci teoriyi seçmekten başka bir rasyonel tercih bulunmadığını düşünür. Yalnızca iki teoriyi ayrı ayrı destekleyen deliller eşit olduğu zaman, delil dışında başka ölçütler dikkate alınır. Ve bu gibi durumlarda, James bizim için tutulacak olan rasyonel yolun daha zengin ve verimli sonuçları olan teoriyi kabul etmek olduğunu savunur.

James kendisini Peirce'ın –onun kadar diğerlerinin de, fakat özellikle Peirce'ın– düşüncelerini geliştiren biri olarak sunmuştur. Fakat, Peirce'ın kendisi gerçekte, James'ın teorilerini ne ölçüde kabul ediyordu?

Morgenbesser. James'ın *Pragmatizm* adlı kitabı yayınlandığı zaman, Peirce ona, kendisini kutlayan övgü dolu bir mektup gönderdi. Fakat Peirce'ın James'tan ayrıldığı birçok nokta vardı ve o daha sonraki konferanslarında bu farklılıkları vurgulamaya özen gösterdi. Hatta pragmatist James'la olan farklılığını göstermek için, kendisini "pragmatisist" olarak takdim etti. O James'ın aşırı derecede nominalist

ve fenomenalist olduğunu düşünmekteydi. Peirce için, yasa benzeri önermeler yalnızca, "A_1 ortaya çıkar, onu B_1 izler; A_2 ortaya çıkar, B_2 onu izler; A_3 ortaya çıkar, B_3 onu izler" türünden, olay ya da deneyimlerle ilgili özet-cümleler değildir. Onlar ne olacağıyla ilgili cümlelerdir: O, koşullu cümlelerin fiilî olana ilişkin önermelere indirgenebilir olmadığını düşünüyordu. Bazılarına göre, Peirce en iyi bir biçimde yalnızca fiilî olan hakkında değil, fakat mümkün olan, aktüelleşmemiş imkânlar hakkında konuşan biri olarak anlaşılabilir.

Magee. Peirce, ve sonra da James'ı okuduktan sonraki ilk, belki de oldukça basit tepkim, Peirce'ın pragmatizmi bir anlam ölçütü olarak ileri sürdüğü ve bunun da hayli manalı ve verimli yaklaşım olduğu, buna karşın James'ın pragmatizmi bir doğruluk öğretisi olarak geliştirdiği ve bunun da ikna edici olmadığı şeklindeydi.

Morgenbesser. James eserlerinden bazılarında, "Olguların şöyle-şöyle olduğu doğrudur" cümlesinin gerçekte, olgulara ilişkin yalın ve temel bir olumlamadan daha fazla bir anlama gelip gelmediğini sorar. Herhâlde, James'ı *H* ile "*H* doğrudur" arasında pragmatik açıdan bir farklılık bulunup bulunmadığını soran biri olarak tashih edebiliriz. İkisi arasında pragmatik açıdan nasıl bir farklılık vardır? O bir fark bulmuş gibi görünmektedir: "Doğrudur", ona göre, değer biçici bir yüklemdir: Buna göre, kendisine inanmanın iyi olduğu şey, "doğrudur". O, bizim doğruluğu doğrulanabilirliğe eşitleyebileceğimizi söyler gibi görünmektedir: Doğrulanmış olana inanmak iyidir. (Başka eserlerinde ise, o doğruluğu istek ya da daha çok arzunun tatminine eşitler). James için nasıl bir motivasyon ya da akılyürütme söz konusu olursa olsun, o çoğunluk doğruluk konusunda doğrulamacı bir yaklaşım benimsemiş ve doğruluğu doğrulanabilirlikle özdeşleştirmiştir; bundan dolayı, o failin bir hipotezi ona göre eylemek suretiyle tam olarak doğrulayabileceğini söylüyor gibi görünür. Ne var ki, o birçok nedenden dolayı eleştirilmiştir. Doğruluk bu şekilde bertaraf edilemez, bir kıyıya atılamaz. Ve bir fail bir hipotezi tam ve kesin olarak doğrulayamaz. Bununla birlikte, onun yalnızca doğrulamayı değil, fakat arzunun tatminini, isteğin karşılanmasını da gündeme getirdiği yerler vardır. Ama James'ın bu görüşü de Dewey gibi daha sonraki pragmatistler tarafından eleştirilmiştir.

Magee. Bu noktada tartışmamıza Dewey'i dahil etmek isterim. Bununla birlikte James'ı bir kenara bırakıp Dewey'e geçmezden önce, onu

değinmediğimiz bir şeyden, yani eserlerinin edebî değerinden dolayı, gerçekten övmem gerekir. O felsefe tarihindeki en çekici, en etkileyici bireysel seslerden birisidir. O yaratıcı bir yazarın tüm hamle ve heyecanıyla, beklenmedik mecaz ve açık sürprizleriyle yazar. Şakacı biri, bir zamanlar, aktüel eserlerine baktığınızda, James kardeşlerden William-'ın bir roman yazarı, Henry'nin ise bir filozof olduğunu göreceğimizi söylemiştir. Tartışmamız birilerini William James'ı okumaya yöneltirse, bu kimselerin gerçek bir keyif almayı umabileceklerini söyleyebilirim.

Morgenbesser. Ben de burada bir şey ekleyebilir miyim? Sözünü ettiğimiz üç adam da bana bir anlamda çok olağandışı ve saygıdeğer kimseler olarak görünmektedir. Peirce hayranlık uyandıran bir şahsiyettir; ele aldığı konuların –mantık, araştırma, belirli metafizik türleri....– kapsamı ve çeşitliliğinden dolayı, ona Amerika'nın Leibniz'i adı verilmiştir.

Magee. *Britannica Ansiklopedisi*'nin son baskısında, onun doğum ve ölüm tarihlerini kontrol ederken, ansiklopedinin onunla ilgili olarak "şimdilerde, Amerika'nın dünyaya armağan ettiği en yetenekli ve en özgün kafa olarak tanındığını" yazdığını gördüm.

Morgenbesser. Dewey de, hiç kuşku yok ki sözünün eri bir adamdı. O, yalnızca filozofların kamusal yaşama katılması gerektiğini söylemekle kalmamış, bunun gereğini yerine getirmiştir. Başka bir deyişle, o büyük ölçüde halka mâl olmuş bir filozoftur. Ve o liberal bir adam, kibar bir insandı. Bertrand Russell *History of Western Philosophy* [Batı Felsefesi Tarihi]'ni yazdığı sıralarda, Dewey'e, onunla aynı görüşte olmamaktan dolayı müteessir olacak kadar, büyük bir saygı ve hayranlık beslediğini söylüyordu.

Magee. Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*'nin yazıldığı ve yayımlandığı sırada yaşayan ve kendisine kitapta bir bölüm ayırılan tek filozof Dewey idi. Gelin Dewey'i şimdi, tartışmamızın çerçevesini çizdiği tabloya tam olarak dahil edelim. Şimdiye kadar, Peirce ve James'la onların insan varlıklarına, hem gündelik yaşamda ve hem de bilim yoluyla, daha düzenli bir biçimde, yeni bilgi elde etme ve çevrelerini anlama imkânı veren yöntemleri geliştirme çabaları üzerinde yoğunlaştık. Bu çabanın nasıl onları, anlam kavramıyla doğruluk kavramını açıklığa kavuşturma ve bu kavramların –yine, hem gündelik yaşamda ve hem de bilimsel faaliyette– genel bir araştırma anlayışı içindeki gerçek rol ve işlevlerini

belirleme işine yönelttiğinden söz ettik. Şimdi Dewey'e geçtiğimizde, tıpkı Peirce'da olduğu gibi, onun en ilginç eserini doğuran şeyin, bilime ilişkin mütalaalar olduğunu görüyoruz. Dewey insan varlıklarının son üç ya da dört yüz yıl içinde en başarılı oldukları alanların bilim ve teknoloji olması olgusundan çok etkilenmişti. Biz en fazla ve en güvenilir bilgiyi, ve aynı zamanda doğa üzerindeki en sağlam ve güvenli egemenliği, burada elde etmiş durumdayız. Dewey buradan hareketle, "Bilimsel bilgideki, bize söz konusu olağanüstü başarıyı ve harikulade sonuçları sağlayan, bu şey nedir?", "Acaba o, insanın etkin olduğu başka alanlara da benzer bir başarıyla uyarlanabilen ve uygulanabilen bir şey midir?" sorularına geçmişti.

Morgenbesser. Dewey, bu soruyla ilgili olarak, bize tam bir cevap değil de, kısmî ya da yarım bir cevap verir. Bilimsel kurumlar toplumsal bir destek elde etmişlerdir, çünkü onlar, başkaca başarılar yanında, kadın ve erkeklerin kendilerini dünyada evlerindeymiş gibi hissetmelerini sağlamışlardır. Bilim yöntemiyle birleştirilmiş ve o işte bu olgudan dolayı istikrar kazanmıştır. Birbirleriyle aynı fikri paylaşmayan bilim adamları aralarındaki farklılıkları, karşılaştıkları güçlükleri bir çözüme bağlamak için ortak bir yönteme başvurabilirler. Bazı bilim adamları elbette ki, bilimsel normlara göre davranmak istemeyebilirler; fakat böyle yaptıkları zaman, onlar bu normlara başvurularak eleştirilebilirler. Bilimin yöntemi hakkında hiç kuşkusuz daha fazla bir şeyler söylenmelidir ve Dewey bunu, *Logic: The Theory of Inquiry* [Mantık: Araştırma Teorisi] ve *The Quest for Certainty* [Kesinlik Arayışı] adlı eserlerinde yapar. Bununla birlikte, o temelde, yalnızca bilimsel araştırmayla değil, fakat araştırmanın bizatihi ilgilenir. Elbette, bilimin devam edip etmeyeceğini sorabiliriz, fakat bu soruyu sormak için, Dewey'nin (her ne kadar *Experience and Nature* [Deneyim ve Doğa] adlı eserinde bununla bağlantılı olan bir incelemesi bulunsa da) çoğunlukla kaçındığı sorular olarak, tümevarımın temellendirilmesiyle ilgili soruları gündeme getirmek gerekir. Herşey bir yana, tümevarımı kabul edersek eğer, bilime bağlılığımızı haklı kılmak için, geçmişimize, tarihimize dayanabiliriz: Bilimin, rakiplerine göre, daha iyi bir bilgi üreticisi olduğu, onun çok daha yüksek bir öndeyi gücüne sahip bulunduğu kanıtlanmıştır.

Magee. Dewey'nin bilim görüşüyle ilgili olarak belirtilmesi gereken esas nokta –ki, bu diğer pragmatistler için de geçerlidir– onun dinamik bir bilim anlayışı olduğudur. O, bilimi kendisine yeni kesinliklerin

eklenmek durumunda olduğu güvenilir ve değişmez bir bilgi öbeği olarak görmüyordu. O bilimi bir etkinlik ya da faaliyet, yeni birtakım şey ya da ilişkileri keşfetme süreci olarak görmekteydi. Onun sürekli olarak araştırma sözcüğünü kullanması, işte bu anlayıştan dolayıdır. O bu görüşe koşut olarak, bazı kimselerin "izleyici" bir bilim görüşü diye adlandırdıkları görüşe şiddetle karşı çıkar. Filozoflar sık sık sanki bizler nesnelerin dünyasından ayrı olup, ona dışarıdan tarafsız bir gözle bakıyormuşuz, biz burada, dünya oradaymış ve biz gözlem yoluyla ondaki bilgileri okuyormuşuz gibi, "gözlemleyen özne"den söz etmişlerdir. Dewey, bunun kökten bir biçimde yanlış ve yanıltıcı bir bilim modeli olduğunu söyler. Gerçek, bundan çok farklıdır. Bizler, temel amacımızın herşeyin ötesinde, varlığımızı koruyup idâme ettirmek olduğu bir çevrede yaşayan canlı organizmalarız; ve varlığını idâme ettirme mekanizmalarının en önemlilerinden biri ve belki de en önemlisi bilgidir, çünkü bilgi bize çevremizi anlama ve bu sayede, onun üzerinde belli ölçüler içinde hâkimiyet kurma imkânı verir. Gerçek şudur ki, biz anlamaya, bilgisini elde etmeye çalıştığımız dünyanın ayrılmaz bir parçayız ve bilgi edinmemiz bizim için pratik önemi en yüksek olan şeydir, adeta bir ölüm kalım meselesidir. Ve biz her zaman, isteyelim ya da istemeyelim, her ne kadar birçoğu yetkinlikten yoksun ya da yetersiz olsa da, bir araya getirebildiğimiz güvenilir inançları temele alarak eylemek durumundayız. Biz, işte böyle bir durumun tam ortasında, kavrayış ve bilgimizi arttırmaya çalışıyoruz. Şu hâlde, "bilen" insan, varoluş mücadelesi veren biyolojik bir organizmadır; bir izleyici değil de, eyleyen bir faildir.

Yeri gelmişken söyleyeyim, bu gerçekten de çok önemli bir konu olup, aynı çerçeve içinde, Kartezyen geleneğe karşı başkaldırının yirminci yüzyıl felsefesinin en belirleyici özelliklerinden biri olarak ortaya çıktığını belirtmekte büyük yarar vardır. Bu, Amerikan pragmatistlerini ve onların izleyicilerini, Frege'yle ardıllarını, Heidegger'i ve onun izleyicilerini, Wittgenstein'ın ikinci dönemiyle ardıllarını ve muhtemelen en radikal bir biçimde Popper'la Popper'ın izleyicilerini belirleyen en önemli yöndür. Gelenek ve üslup farklılıkları profesyönel filozoflardan her ne kadar Amerikan pragmatistleri, Heidegger ve ikinci dönem Wittgenstein büyük ölçüde birbirlerini dikkate almadan çalışmış olsa da, aynı temel problemleri ele almış ve dahası, bu problemlerle ilgili olarak aynı temel şeyleri söylemekte olmaları olgusunu

gizlemiştir. Bugün bile, bu olgunun tam olarak bilincinde olmayan birçok insan vardır.

Bütün bunlar bir yana, pragmatistlerle ilgili olarak son vurguladığım noktaya geri dönmeme izin verin. Pragmatik felsefede, şeyler her zaman eyleyen bir failin bakış açısından görülür ve bu, bana öyle gelmektedir ki, pragmatizmin aktarmak durumunda olduğu temel ve çok önemli kavrayışla çok yakından ilişkilidir: Bilgi doğası gereği faaliyete ayrılmazcasına bağlıdır ve anlam ölçütüyle doğruluk ölçütünün etkinlikle belli bir ilişki içinde olması gerekir.

Morgenbesser. Dewey, bilgiyi problem-çözme araştırmasındaki rolünden bağımsız bir biçimde değerlendiren bilgi teorilerine şiddetle karşı çıkmıştır. Araştırmayı başlatan, doğuran şey şüphedir ve probleme ilişkin olarak iyi düzenlenmiş araştırmanın sonucunda bir çözüme ulaşılırsa, sonuca ulaşmak garanti edilmiş bir iddiada bulunmaktan başka bir şey değildir. Elbette ki, araştırmacı sonuca ulaşırken, sonucun doğru olduğu hükmünü verir, bununla birlikte bu, doğruluğu garanti edilmiş iddia olarak tanımlamayı gerektirmez. Araştırma fikir ve düşünce tarafından yönlendirilir, fakat bir düşünce eylem için bir plândan başka bir şey değildir: Düşünceyle eylem arasında kavramsal bir boşluk yoktur.

Sıra bilimsel araştırmaya geldiğinde, daha da ileri gidebilir ve bilimin doğru olduğu için işlediğini, ve onun, önermeleri dünyanın gerçek hâllerine tekâbül ettiği için doğru olduğunu söyleyebiliriz; ne var ki, kendimizi mevcut inançlarımızdan sıyırma ve dünyaya yukarıdan bakma imkânımız yoktur. Bizim için dünyaya gitmenin ya da ona nüfuz etmenin başka bir yolu bulunmadığına göre, bilime müracaat ederiz. Dünyayla ilgili inançlarımızı haklı kılmanın, başka inançlara başvurmak dışında hiçbir yolu yoktur. Elbette ki, erkeklerin ve kadınların yaptıkları şeyleri dünya ile doğrudan bir ilişki içinde bulunduklarından dolayı yaptıklarını, ya da inandıkları şeylere, dünyanın bir parçası oldukları için inandıklarını söyleyebiliriz, ve Dewey, insanla doğa arasındaki etkileşimle ilgili çeşitli konuşmalarında, bunun ne anlama geldiğini belirlemeye çalışır. Bunu yaparken, biz muhtemelen açıklama amacıyla, bilimi kullanırız, fakat bunun bilimi temellendirmenin bir yolu olduğunu söyleyemeyiz.

Magee. Dewey'nin bilgilenme sürecini sosyal bir faaliyet olarak görmesi, onu kurumlara özel bir ilgi göstermeye yöneltmiştir. Kurumlara yönelik bu ilginin başka nedenleri de vardır –söz gelimi, o bilimin bu kadar başarılı olmasının temel nedenlerinden birinin, bilimin eleşti-

riyi kurumsallaştırması olduğunu düşünmüştür. Dewey'nin kurumlar karşısındaki bu özel tavrıyla ilgili bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Morgenbesser. Dewey'nin kurumlarla ilgili yaklaşımı birkaç konuyu içermektedir. O, herşeyden önce çeşitli toplumsal kurumların kendilerini karşılamak üzere ortaya çıktığı çok çeşitli ihtiyaç ya da güdülerin listesini yapmanın bir yolu olmayabileceğini söyler. Çoğu zaman, ihtiyaçlar kurumsal düzenlemeler aracılığıyla belirlenir –örneğin, bir işe ihtiyaç duyarız. Ve hepimizin bildiği gibi, ihtiyaçlar kurumsal düzenlemeler tarafından değiştirilir; kurumlar çoğunluk, ihtiyaçları yaratır. Yiyecek ihtiyacı temeldir, bununla birlikte özel hiçbir kurum bu ihtiyacı karşılamak üzere zuhur etmiş bir kurum olarak açıklanamaz; bir kez daha, onu başka bir kurumsal düzenleme karşılamış olabilirdi –açıktır ki, insanlar yalnızca yiyecek istemezler, belirli yiyecek türlerine yönelir ya da ihtiyaç duyarlarken, diğer bazılarını reddedeceklerdir. Bu durum, onların sürdükleri yaşam dikkate alınarak açıklanabilir. Bundan sonra, ikinci bir tez daha vardır. Biz, belli bir zamanda, sosyal olarak kabul görmüş kurumları, karşılama iddiasında oldukları toplumsal olarak kabul görmüş ihtiyaçları karşılayamadıkları gerekçesiyle eleştirebiliriz. Dewey, Amerika'nın kurumlarını sık sık su temeller üzerinde eleştirir, ve toplumsal olarak kabul görmüş ihtiyaçları karşılayacak yeni kurumlar ister. Bazı teoriler kurumsal düzenlemeleri, insan doğasıyla ilgili bir teoriye yönelerek haklı kılmaya kalkışır: Kurumlar, insan varlıkları oldukları gibi oldukları için, varlıklarını sürdürmelidir. Çeşitli kurumlar, bu olgudan dolayı zorunludurlar. Dewey çoğu zaman bu teorilerin pek bir değeri olmadığını savunur. Erkekler ve kadınlar, hepsi de değişmeye elverişli olan sosyal kurumsal düzenlemelerden ve kültürden dolayı, eyledikleri şekilde eylerler. İnsanların yapabilmeye muktedir oldukları şeyleri tartışmamız gerekmektedir.

Dewey, insan doğasının değişmez birtakım yönleri olduğunu yadsımaz, fakat bu yönleri gereği gibi ele almanın bir yolu olmadığını da savunur. Problem her zaman özgül bir problemdir –mevcut düzenlemeler ne şekilde ele alınmalıdır? Bunlarla ilgili tartışmalar rasyonel ve makûl olabilir. Ve bu bizi sonuncu noktaya götürür. Dewey olguyla değer düalizmine, değerle ilgili konuların tartışılamadığı yerde, olgusal konuların rasyonel bir tarzda incelenebileceği tezine, değere ilişkin rasyonel tartışmanın başlayabilmesinden ya da rasyonel bir biçimde düşünüp tartmanın gerçekleştirilebilmesinden önce, özü itibariyle değerli olan şeyler hakkında yargılar ortaya koymamız ve yargının değiştirilmemesi

gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Dewey, bizim yalnızca insan yaşamının nihaî amaçları üzerinde yoğun ve derin düşünebilmekle kalmayıp, bu amaçlarla ilgili inançlarımızı değiştirebileceğimizi de savunur. Dewey bıkıp usanmaksızın, bilim adamlarının yoğun ve derin düşünüşü ile insanların değerle ilgili konuları rasyonel bir biçimde düşünüp tartması ve ahlâk alanında rasyonel bir karara varma tarzı arasında koşutluklar bulmaya çalışır. O sık sık bireye özgü yoğun ve derin düşünüş örneklerini inceler. Onun yoğun ve derin düşünüş, rasyonel bir biçimde düşünüp tartma yöntemine ilişkin analizi birçok filozof tarafından ayrıntılı olarak ele alınıp tartışılmıştır.

Dewey buradan hareketle, daha sonra genelleme yapmayı dener ve toplumsal değişmeyi yönlendirmek için, sosyal konularla ilgili yoğun ve derin düşünmeden söz eder. O, tartışılan özel konularla ilgili akla dayalı ölçüp biçmenin, tartışmanın başlayabilmesi için tartışmacıların bir konuda fikir birliğine varmalarını gerektirdiğini savunur. Fakat bu bir kez daha, bilimde söz konusu olan ölçüp biçme veya yoğun ve derin düşünme için de geçerlidir: Bilim adamları tartışılmakta olan bir hipotezi test edebilmek için, temel birtakım inançları paylaşmak ve yöntem üzerinde bir anlaşmaya varmak durumundadırlar. Sosyal konularda yoğun ve derin düşünmenin, ancak ve ancak sonuç tarafından etkilenmiş olan insanların sonuç üzerinde bir etkisi, yani onların yaşamlarını etkileyen kurumsal düzenlemelerle ilgili kararlarda bir sesi bulunduğu zaman, ahlâkî bakımdan ciddî ve önemli olduğunu farketmedikçe, birlikte ölçüp biçme hakkında konuşmanın hiçbir anlamı yoktur. Bundan dolayı, o sık sık insanlardan bu tür tartışmaların dışında kalmamalarını ister.

Dewey, birkaç nedenden dolayı eleştirilmiştir. Bazıları, onun makûl erkek ve kadınların tartışmadan sonra her zaman bir uyuşmaya varabileceklerini kabul ettiğini iddia etmiştir; Dewey'nin bunun hep böyle olduğunu ortaya koyacak bir kanıtı elbette yoktur. O bir kanıtı olmadığını kabul etmekle birlikte, bunun yapılamayacağına inanmak için de *a priori* hiçbir nedenin bulunmadığını savunur.

Magee. Dewey'nin kurumlarla ilgili olarak ortaya çıkardığı bir nokta, yani kurumların gerçekten önem taşıyan, fakat yine de bireyin bir problemi olmayan çatışmaların doğuşuna yol açabileceği hususu benim üzerimde her zaman büyük bir etki yapmıştır.

Dewey'nin düşüncelerinin üzerinde büyük bir etki yaptığı kurumlar, eğitim kurumları olmuştur: Eğitim alanında, onun etkisinin gerçekten

de uluslararası olduğu söylenebilir. Bu konuda, bize bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Morgenbesser. Dewey'nin eğitim teorisi birkaç nedenden dolayı etkili olmuştur. O, çeşitli öğrenme anlayışlarıyla bu anlayışların sonuçlarına ilişkin ilginç analizler ve öğrenmeyle yapma arasındaki karşılıklı bağlantı hakkında ilginç tezler içerir. O, bazı geleneksel eğitim teorilerini birkaç nedenden dolayı, örneğin kuşkulu psikolojik teorilere dayandıkları ya da endüstrileşmiş ve demokratik bir toplumun karşı karşıya kaldığı problemleri çözmeye uygun olmadıkları gerekçesiyle eleştiriyordu. Dewey'nin kendi kuşağının üyelerine, önce özgül problemlerle yüzyüze gelmelerini ve ancak bundan sonra diğer problemlere yönelmelerini tavsiye ettiği –yani, onlardan kaşınmayan yeri kaşımamalarını istediği– sık sık söylenir. Bununla birlikte, Dewey aynı zamanda bir problem kışkırtıcısı ya da yaratıcısıydı. O kendi kuşağının üyelerinin, demokrasiye olan bağlılıklarına uygun olarak, belirli problemlere cesaretle yönelmeleri ve başta eğitim kurumları olmak üzere, kurumlarından bazılarını yeniden düzenlemeleri gerektiğini düşünüyordu.

Eğitimde kara tahta anlayışının karşısında yer alan Dewey, bilimsel araştırmayla diğer araştırma türleri arasındaki devamlılığı vurgular. Gerçekten de, Dewey'i eleştiren bazı kimseler, onun bilimsel araştırmada yönelinen birtakım temel bilişsel hedefleri pek dikkate almamış olmasının, Dewey'nin eğitim teorisinin önemli bir eksiği olduğunu ileri sürerler. Ne var ki, Dewey ve tüm pragmatistler için, araştırmanın özel bir eyleme tarzı ve eylem yoluyla test etme şekli olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Dewey eğitimi de bu yaklaşıma dayandırmaya çalışmıştır. O, örneğin okulun en iyi bir biçimde, üyelerinin, güç ve yeteneklerini, özellikle de hayatın bütün alanlarında örneklenebilen düşünce alışkanlıkları geliştirebilme güçlerini, çalışma ve birlikte faaliyet yoluyla geliştirdikleri bir topluluk olarak görülebileceğini düşünür. Belli bir bakış açısından yaklaşıldığında, eğitimin sabit ve değişmez bir amacı yoktur. Başka bir bakış açısından değerlendirildiğinde, merkezî amaç gelişmedir, öyle ki bu amaç aynı zamanda onun demokrasi teorisinin temelinde yer alır. Onun da söylemiş olduğu gibi, tüm bireylerinin kendi faaliyet ve çalışmaları yoluyla başkalarının özgürleşme ve zenginleşmesine katkıda bulundukları özgür bireylerden oluşmuş bir toplum, her bireyin normal olarak gerçekten de en yüksek dereceye dek gelişebildiği tek çevredir. Bu, Sidney Hook'un da belirtmiş olduğu gibi, abartılı bir yaklaşımdır, bununla birlikte bu abartının kendisi, demokra-

sinin ahlâkî bir ideal olarak Dewey için ne kadar önemli olduğunu göstermek durumundadır.

Magee. Sanıyorum, o eğitimin bir çocuğa disiplin sayesinde zorla aktarılan, çocuğun doğal karşı koyuşuna rağmen, dışarıdan yüklenen bir şey olduğu şeklindeki geleneksel eğitim düşüncesinin ilk muhaliflerinin, gerçekten de en etkilisidir. O çocuğu doğası itibariyle enerjik ve meraklı bir varlık olarak görmüş ve bu itkilerin, eğitim süreci çocuğun enerjisiyle doldurulacak ve çocuğundan içinden güçlendirilecek şekilde harmanlanabileceğini düşünmüştür. Bununla birlikte, çocuk konusunda duygusal bir görüş benimsememesi, onu eğitim konusunda değerli ve önemli biri hâline getiren yönlerin en başında gelir. O, öğrencilerin hiçbir zaman bir şeye zorlanmamaları, fakat ne öğreneceklerine kendileri için karar vermede özgür bırakılmaları gerektiğini belirten eğitimcilerin, çocukların bilgisizlikleriyle duygusal bakımdan olgun olmayışlarını hiçbir şekilde görememeleri anlamında, budala olduklarını düşünmüştür. Çocuklar yönlendirilme ve desteğe ihtiyaç duyarlar; çocukların hayatla başedebilecek ve ayakları üstünde durabilecek duruma gelmeleri için, belli bir miktarda düz eğitime gerek vardır. Bununla birlikte, bütün bunların gereği gibi yapılabilmesi için, çocukların pasif bir topluluk olarak değil de, doğal müttefikler olarak görülmeleri gerekir. Dewey özellik de yaparak, faaliyetle, içinde yer almayla öğrenmeyi teşvik edip, çocukların yüksek enerjilerinden en yüksek ölçüde yararlanmayı önermiştir. Onun eğitim görüşü, temelde –hep pratikle, faaliyetle bağlantılı olarak, yapılanın mantığıyla ve dolayısıyla düşüncelerle ve teorilerle ilgilenen– bir problem-çözme yaklaşımı olarak görülebilir. Ben onun eğitim görüşünü kısaca ortaya koyabilmek için, bunu genel terimlerle ifade etmek durumundayım, fakat Dewey bu tartışmada çoğunluk oldukça somuttur ve düşüncelerini uygulamaya geçirebilmek için özel birtakım kurumsal düzenlemelere gerek duyulduğuna özellikle dikkat çeker. O eğitim teorisi bakımından, en büyük modernistlerden biri ve muhtemelen en iyisiydi. Onun söylediği şeyler, bugün çoğumuz tarafından apaçık doğrular olarak görülüyorsa, bu, onun başarısı için kesinlikle sağlam bir ölçü oluşturur: Onun yazdığı sıralarda, eğitim, Amerika da dahil almak üzere, bütün dünyada bugünkünden oldukça farklıydı.

GİRİŞ

Magee. Günümüzde İngilizce konuşulan dünyada –hatta belki, onun büyük bir kısmında– ortaya çıkan felsefenin büyük bir bölümü, aradaki gelişmelerle birlikte, iki adamın düşünce ve çalışmalarına geri götürülebilir: Gottlob Frege ve Bertrand Russell. Çoğunluk birbirinden bağımsız olarak çalışan, bu iki filozof modern mantığın temellerini atmıştır. Ayrıca, başlattıkları çalışmalar her ne kadar temelde matematiğin ilkeleri ve matematikle mantık arasındaki ilişkiyle ilgili olsa da, bu çalışmaların sonuçları o kadar geniş kapsamlı hâle gelmiştir ki, onlar zaman içinde genel felsefe üzerinde de çok derin bir etki yapmışlardır. Onları en açık ve en doğrudan bir biçimde izleyen filozof olan Wittgenstein'da da, tam tamına aynı şey olmuştur. Wittgenstein Russell'ın, Frege'nin tavsiyesi üzerine kendisiyle çalışmaya yönelmiş, bir öğrencisiydi; ve işe, her ne kadar, Russell ve Frege'nin matematiksel mantık konusundaki çalışmalarını geliştirerek başladıysa da, kariyerini, yirminci yüzyıl felsefesi üzerinde, hiç kimseye nasip olmayan bir etki yaparak tamamladı. Bu tartışmada, Frege ve Russell'ın yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde nasıl bu kadar etkili olma durumuna geldiklerini, matematik ya da mantığın teknik ayrıntılarına girmeye kalkışmadan, göstermede ve aynı zamanda, yakın zamanlarda bu etkiyi yaşayan birey ve gruplar hakkında bir şeyler söylemede başarılı olabilmeyi umuyorum.

Öncelikle, tartışmamızın konusunu oluşturan esas kişiler hakkında bir şeyler söylemem gerekir; Bir Alman olan Gottlob Frege, 1848 yılında doğmuş ve çalışma hayatının tamamını, Jena Universitesinin matematik bölümünde, hemen hiç farkedilmeden geçirmiştir. Adı ölümüne kadar, filozoflar arasında büyük ölçüde bilinmiyordu. 1879 yılında basılan temel eseri *Begriffsschrift* adını taşımaktaydı; bu başlık, tatmin edici bir karşılığı olmadığı için, İngilizce çeviride aynen korunmuştur. "Kavramları işaret sisteminde ifade etme" gibi bir anlama gelen bu başlığın tam olarak neyi gösterdiğini daha sonra göreceğiz. Frege'nin 1884 yılında yayınlanan ikinci büyük eseri, İngilizce'ye *The Foundations of Arithmetic* [Aritmetiğin Temelleri] başlığıyla tercüme edilmiştir. Frege bundan sonra da, önemli ve özgün eserler üretmeye devam etmiştir; bunlardan en dikkate değer olanları, daha hacimli bir eser olarak tasarlanan ve İngilizce çevirisi *The Basic Laws of Arithmetic*

[Aritmetiğin Temel Yasaları] adını taşımakla birlikte, çoğu zaman, İngilizce metinlerde bile, *Grundgesetze* diye atıfta bulunulan dizinin, 1893 ve 1903 yılında yayınlanan iki cildidir. Bununla birlikte, Frege'nin eserleri, onun çök büyük ve temelli verimine karşın, derinliğinden ve güçlüğünden dolayı, Russell 1903 yılında bu eserlere dikkat çekinceye dek, genelde pek tanınmadan kalmıştır.

Russell, Frege'den tümüyle farklı biridir; kendisinden, büyük kardeşi yoluyla, bir kontluğun miras kaldığı İngiliz Başbakanının torunu olan Russell, felsefede olduğu kadar, siyasî ve sosyal sahnede de hep önemli biri olmuştur; gerçekten de, onun, bütün bir yetişkin yaşamı boyunca ünlü bir halk adamı olduğu, haklı olarak söylenebilir. O, hem kitap ve hem de gazetecilik yoluyla çok büyük miktarda popüler yazılar kalema almış ve aynı zamanda, ünlü bir radyo yayıncısı olmuştur; bu etkinlikler yoluyla da, İngiliz halkının daha sonra gelen kuşaklarının toplumsal tavırlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Russell'ın insanların sosyal ve siyasî görüşleri üzerindeki büyük etkisi, birçok insanın gözünde, onun bir filozof olarak şöhretinin temellerinin, sosyal ya da siyasî teoride değil, fakat matematiksel mantığa yaptığı son derece profesyönelce ve teknik katkılarda yattığı olgusunu gözden saklamıştır. 1872 yılında doğan Russell, 1970 yılına dek yaşamıştır. O, felsefî eserlerinin büyük bir bölümünü 1920'li yıllarda yazmış olmakla birlikte, siyaset alanında hayatının sonuna kadar etkin olmuştur.

Hem Frege ve hem de Russell'ın düşünceleriyle eserlerini ve bu arada onların günümüze kadar uzanan etkilerini tartışmak üzere, yaşayan filozofların en ünlülerinden biri olan A. J. Ayer'i davet ettim. Ayer, Russell'ı kişisel olarak tanımış ve onun düşünceleri hakkında, aralarında Russell felsefesine, kısa olmakla birlikte, mükemmel bir popüler giriş kitabı da olmak üzere, hatırı sayılır miktarda yazı yazmıştır. Hâl böyle olmakla birlikte, daha önca yaşamış biri olarak Frege'yle başlamanın, tartışmamıza büyük bir açıklık getireceği inancındayım.

TARTIŞMA

Magee. Bir filozofun görüşlerini incelemeye başlamanın en iyi yolu, genellikle kişinin kendisine onun karşı karşıya kaldığı problem-durumunun ne olduğunu sormasıdır. Frege işe koyulduğu zaman, ne yapmaya çalışıyordu?

Ayer. O, aritmetikteki kusurlar olarak değerlendirdiği eksiklikleri gidermeye çalışıyordu. Kendi zamanında ifade edildikleri şekliyle matematiksel önermelerin yeterince kesin ve açık olmadığını, özellikle de matematiksel kanıtlamaların yeterince dakik olmadığını düşünüyordu. Bundan dolayı, işe bu eksikliği giderecek bir notasyon geliştirmeye çalışarak, yani bu eksikliği giderdiği eseri, sizin sözünü ettiğiniz *Begriffsschrift*'i yazarak başladı. Bu notasyon matematiksel önermelerin tam olarak neyi ifade ettiklerini ve onların kanıtlamalarının tam olarak neden meydana geldiğini göstermek amacıyla tasarlanmıştı. Onun kanıtlamada bir adımın bir başkasını nasıl izlediğini açık hâle getirdiği kabul edilmekteydi. Frege'nin zamanının, kanıtlamaların geçerli olması için, belirtik hâle getirilmemiş kabullere ihtiyaç duyulan matematiğinde, bu bakımdan, Euklides için bile geçerli olan bir eksiklik vardı.

Magee. Matematiksel bir kanıtlama da dahil olmak üzere, her akılyürütme veya argümanın öncülleri olması gerekir ve bu öncüllerin kendileri argümanın kendisi tarafından kanıtlanmaz, aksi takdirde akılyürütme şöyle ya da böyle döngüsel olur. Bu, ne kadar dakik ve kesin olursa olsun, bir argümanın sonucunun doğruluğunun, kanıtlanmayan ya da daha çok argümanın kendisinin dışında geçerli kılınan başlangıç kabullerine bağlı olduğu anlamına gelir. Bu olgu, entelektüel düşünce ve araştırmadaki ciddî problemlerin en temel ve alışılmış kaynaklarından biridir. Buna göre, Frege'nin yapmaya çalıştığı şey, matematiğin kendilerine dayandığı tüm başlangıç kabullerinin en temel mantık ilkelerinden türetilebileceğini göstermek değil miydi? Bunun, matematiği, onun tüm teoremlerinin dedüktif olarak saf mantıksal öncüllerden çıkarsanabildiği temeli üzerinde, zorunlu doğrular bütünü olarak geçerli kılma gibi bir sonucu olacaktır, öyle değil mi?

Ayer. Matematiğin tümünü değil. Zira Frege, geometriyle değil de, aritmetikle ilgilenmekteydi. O ve Russell aynı şekilde yola çıkıp ilerlemiştir. Bu, birincisi aritmetiksel kavramları saf mantıksal terimlerle tanımlamak, ikincisi de aritmetiğin katışıksız bir biçimde mantıksal olan öncüllerden türetilebilir olduğunu göstermek olmak üzere, iki ayrı teşebbüsü kapsamaktaydı. Bunlardan birincisi oldukça kolaylıkla gerçekleştirildi. Oldukça basit bir örneğin, bunun nasıl gerçekleştirildiğini göstereceğini sanıyorum. Bir çifti, diyelim Tom ve Jerry'yi düşünün. Tom ve Jerry'yi, onların eşdeğer olmadıklarını, fakat ikisinin de bir kümenin üyesi olduğunu, ve bu kümenin üyesi olan bir şeyin, onlardan biri ya da diğeriyle özdeş olduğunu söyleyerek, bir çift olarak tanımla-

yabiliriz. Daha sonra iki sayısını da, bu türden kümelerin bir kümesi, yani çiftlerin bir kümesi olarak tanımlayabilirsiniz. Aynı işlem, açıktır ki, tüm sayılara uygulanabilir. Sonsuzluk söz konusu olduğunda, ortaya bazı güçlük ve karmaşıklıklar çıksa da, asal bir sayıyı bu şekilde, saf mantıksal terimlerle tanımlayabilirsiniz, ki Frege'nin yaptığı şey budur. O, mantığın kendisinde de büyük bir gelişme kaydetmiştir. Antik çağdan ondokuzuncu yüzyıla kadar hüküm süren Aristoteles mantığının bir kusuru, onun tamamen genel olmamasıydı. Frege, bu kusuru ortadan kaldırarak, aritmetiğin büyük bir bölümünün kendilerinden türetilebilir olduğu öncülleri ortaya koyabilmiştir. Bunun gerçekte tam olarak gerçekleştirilemeyeceği, aritmetiğin formel olarak türetilişinin tamamlanamayacağı, daha sonra başka bir mantıkçı, Avusturyalı Kurt Gödel tarafından gösterilmiştir.

Magee. Frege'den önce, mantık yasalarının düşünce yasaları, eşdeyişle insanın zihinsel işlemleriyle ilişkili şeyler olarak görülmüş olduklarını söylemek de doğru olmaz mı? Frege, bunun böyle olamayacağını görmüştür. Bir kanıtlamanın geçerliliği –neyin neden çıkıp çıkmayacağıyla ilgili doğru– insan psikolojisinin olumsallıklarına dayandırılamaz.

Ayer. Evet, bu çok önemliydi. Bu, hakikaten Frege'nin gerçekleştirmiş olduğu şeylerin en önemlilerinden birisi olmuştur. Onun ilk kitaplarından birisi, aritmetik konusunda, Alman filozofu Husserl tarafından yazılmış olup, mantığı bir yargı teorisi olarak gösteren bir kitaba yönelik bir eleştiri veya saldırıydı. Husserl'in kitabı, mantığın Alman idealistleri tarafından nasıl görüldüğünü göstermekteydi. Frege, mantığın tümüyle nesnel olup, psikolojik süreçlerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı konusunda ısrarlı oldu. Onun görüşüne göre, sayıları kendilerine indirgediğiniz kümeler tümüyle nesnel kendiliklerdi, ve mantık psikolojiden fazlasıyla bağımsızdı. Mantığın önermeleri zihnin kavramaya hiç kuşku yok ki muktedir olduğu nesnel doğrulardı, ama onlar, geçerlilikleri için, düşünmenin özelliklerine bağlı değildiler.

Magee. Şu hâlde, matematiksel bir kanıtlama söz konusu olduğunda, araştırma, kanıtlamada bir adımdan daha sonraki adıma neyin aktarıldığına ilişkin bir araştırma hâline gelir...

Ayer. Doğru.

Magee. Ve, aynı zamanda, sonucu kişisel olmayan bir biçimde neyin geçerli kıldığına ilişkin bir araştırma.

Ayer. Bu da tamamiyle doğru.

Magee. Dahası, burada bizim nasıl düşündüğümüz dikkate alınmaz.

Ayer. Ve bu, Frege'nin –o aynı zamanda, matematiğin nesnel olarak geçerli olabileceğini gösterecek bir anlam teorisi geliştirdiği için– katışıksız bir biçimde matematiksel olan eserlerini aşan felsefî bir ilgiye sahip oluşunu da bir şekilde açıklar. Onun yaptığı şey, yalnızca matematiksel önermelerin değil, fakat genel olarak cümlelerin de anlamını, onların doğruluk koşullarıyla, yani bu önermelerdeki ya da cümlelerdeki, onları doğru ya da yanlışlığa aday kılan yönlere eşitlemekti.

Magee. Onun tarafından yapılan –ve kendi anlam teorisinin merkezinde yer alan– tarihsel olarak en etkili ayırım, anlam ve yönletim ya da referans arasındaki ayırımdı. Bu ayırım bugün de halâ kullanılmaktadır. Şimdi, bize onu açıklayabilir misiniz?

Ayer. Bu, oldukça karmaşık bir konudur. Biri genel olarak "anlam" diye tercüme edilen "*Sinn*", diğeri de Almancada "düzanlam" için kullanılan, fakat filozoflar tarafından çoğunluk ya "referans" ya da "delâlet" olarak tercüme edilen "*Bedeutung*" diye iki Almanca deyim vardır. Bir ismin delâleti, onun adlandırdığı nesnedir. Buna göre, "Bryan Magee"nin delâleti sizsiniz, karşımdaki aktüel kişidir. Oysa, bir ismin anlamı, onun düzanlamı ya da delâletine yaptığı katkıdır. Örneğin, ben yalnızca "Tom" dersem, siz bana "Tom kimdir?" diyebilirsiniz; bu takdirde ben de "Tom, filan kişinin kardeşidir" ya da "Filan şeyi icad eden kişidir" veya "Filan dağa ilk tırmanan kişidir" diyebilirim. Bu şekilde de, yani onun ismine bir anlam yükleyerek, size onu tanıma, teşhis etme imkânı veririm. İşte bu ayırım, belirli birtakım bağlamlarda özel bir önem kazanır. Genel olarak, bir isim söz konusu olduğunda, sizi ismin yerini tuttuğu şey ilgilendirir. Bununla birlikte, anlamla delâlet arasında bir ayırım yapmanın önemli olduğu birtakım durumlar vardır. Bu konuda iyi bir örnek özdeşlik önermeleri olacaktır. Frege'nin gözde örneği, her ikisi birden, gerçekte Venüs gezegeni olan Akşam ya da Zühre yıldızıyla Sabah Yıldızıdır. Biri kalkıp "Akşam Yıldızı Sabah Yıldızıyla özdeştir" der ve bu ikisinin anlamını delâlet olarak değerlendirirse, bu takdirde, o, Sabah Yıldızının Akşam Yıldızı olduğu olgusunun önemli bir keşif olduğu yerde, yalnızca bir totolojiden başka bir şey olmayan ve hiçbir önem taşımayan bir şey, yani "Venüs Venüs'tür"

demiş olur. Demek ki, bu kullanımda, ifadeler delâletlerini, yani nesnelerini değil de, anlamlarını göstermektedir.

Magee. Kısacası, Frege anlam kavramını iki bileşene ayırmıştır; ve, bu iki bileşen birbirinden farklılık gösterdikten başka, bir ifade bunlardan birini, diğerine sahip olmaksızın, sergileyebilir. Yani, buna göre, referansı olmayan bir ifadenin anlamı olabilir.

Ayer. Evet, bu iki şekilde ortaya çıkabilir. Örneğin, "şimdiki Fransa Kralı" türünden, bir anlamı olan, fakat kendisine karşılık gelen bir şey bulunmadığı için, referansı bulunmayan isimler olabilir. Bir de, bir cümlede, onun doğruluk koşullarına katkıda bulunma, onu doğru ya da yanlış olabilmeye uygun hâle getirme gibi bir işlevi bulunan ifadelerin meydana getirdiği daha karmaşık bir kategori vardır. Bunlar, kendilerinin bir referans olmamakla birlikte, cümleye bir anlam, ve anlamı aracılığıyla da bir referans kazandırmaya katkıda bulundukları için, Frege'nin tam olmayan deyimler adını verdiği "iyidir", "kötüdür" benzeri yüklemlerdir.

Magee. Bu ayırımların, gerçekte onun bütün bir anlam teorisinin felsefede olağanüstü büyük bir etkisi olmuştur, öyle değil mi?

Ayer. Onlar, yakın zamanlarda, her durumda İngiltere'de ve bir ölçüye kadar da Amerika Birleşik Devletleri'nde pek moda olmuştur. Yine, onlar felsefenin ilgisinin esas hangi alanda yoğunlaştığı konusunda yeni bir görüşe yol açmışlardır. Çok uzun bir süre boyunca, Descartes'la onun onyedinci yüzyıldaki haleflerinden beri, felsefenin esas ilgisi bilgi teorisi –neyi bilebileceğimiz, bildiğimizi nasıl bilebileceğimiz ve sahip olduğumuz inançları benimserken nasıl haklı kılındığımız konusu– üzerinde odaklaşmıştır. Son yıllarda, bilgi teorisinin yerini, büyük ölçüde anlamla ilgili sorularla meşgul olan ve zaman zaman da mantık felsefesi diye adlandırılan disiplin almıştır; Frege, işte burada, büyük bir önem kazanır. Örneğin, mantık profesörü olarak benim Oxford'daki halefim olan Michael Dummett, çok hacimli bir kitabını Frege'nin ayrımlarının bir anlam teorisi için geçerli olan sonuçlarını gözler önüne serme işine ayırmıştır.

Magee. En önde gelen Frege yorumcularından biri olarak görülmek durumunda olan Michael Dummett, onunla ilgili olarak son derece büyük iddialarda bulunur. Dummett'e göre, Frege felsefeyi psikolojiden arındırmıştır, çünkü –sizin de, biraz önce açıklamış olduğunuz gibi– o bilgi teorisini tahtından, felsefenin öncelikli meşgûliyeti olarak tanım-

lanan egemen konumundan indirmiş ve onun yerine mantığı geçirmiştir; ve bu durum, 300 yıllık bir felsefî gelişmenin yön değiştirmesine neden olmuştur. Söz konusu değerlendirmeyle hemfikir misiniz.

Ayer. Evet, ben de önem verilen konu bakımından bir değişikliğin olduğu, bir vurgu değişikliğinin vuku bulduğu inancındayım, ne var ki bir yandan da Dummett'in bunu iki bakımdan abarttığını düşünmeden edemiyorum. Herşeyden önce, filozoflar anlam konusuyla, bilgi ve erdem terimlerinin Yunanca eşdeğerlerini sormanın bir yolu olarak "Bilgi nedir?", "Erdem nedir?" diye sorup felsefe yapan Sokrates'ten beri, hep ilgilenmişlerdir. İkinci olarak, bilgi teorisine yönelik bir ilginin ortadan tümüyle kaybolduğunu sanmıyorum. Bilgi teorisiyle ilgilenen insanlar, halâ vardır. Dummett'in kendi eserlerinde bile, anlam teorisi doğruluk ve yanlışlıkla ilgili sorularla çok yakından ilişkilidir. Bunlar da bizi bilgi teorisinden bütünüyle uzaklaştırmaz, zira, herşey bir yana, bilgi teorisi belirli cümle ya da önermelerin doğru ya da yanlış olduklarını kabul etmek için hangi nedenlere sahip olduğunuzla ilgilenir. Bu nedenle, felsefede önem verilen konu bakımından belli bir değişikliğin, bir ilgi ve vurgu değişikliğinin söz konusu olduğunu, fakat Dummett'in önerdiği türden büyük bir kopuşun yaşanmadığını düşünüyorum.

Magee. Frege'nin düşünce ve eserlerinin daha yeni uygulamalarına geçmeden önce, başka bir konuya atlayıp, biraz Russell hakkında konuşmak istiyorum. Tartışmamıza başlarken, Frege'nin üretken yaşamının önemli bir bölümünde tecrit olmuş olarak, hiç kimseyle ilişkisi olmadan çalışmış olması olgusunu özellikle vurguladım; bu olgu, Russell üzerinde konuşulduğu zaman, önem kazanır: Zavallı Russell, yalnızca Frege'nin varlığından haberdar olmadığı için, bir mantıkçı olarak ilk birkaç yılını, Frege'nin zaten bulmuş olduğu şeyleri yeniden keşfederek geçirmiştir. Bununla birlikte, en azından bu durum, sizin Russell'ın ilk dönem çalışmalarının önemini açıklamanızı kolaylaştıracaktır.

Ayer. "Zavallı Russell" deyiş nedeninizi, anlamakta, doğrusu güçlük çekiyorum, zira, Russell'ın, Frege'nin ondan önce yapmış olduğu birçok şey ya da çalışmayı yeniden yapmış olduğu çok doğru olmakla birlikte, Russell aynı zamanda, Frege'nin sistemindeki çok büyük bir kusuru gözler önüne sermiştir. O, Frege'nin mantık sisteminin bir paradoks içerdiğini göstermiştir. ... Paradoksu açıklamamı isteyip istemediğinizi bilmiyorum –ama eğer isterseniz, açıklayabilirim.

Magee. Evet, lütfen açıklayın.

Ayer. Paradoks şuydu. Frege, daha önce de söylüyor olduğum gibi, şimdilerde okullarda verilen aritmetik derslerinde bile fazlasıyla yerleşmiş olan bir uygulamayla, sayıları kümelere indirgemişti. Ve o, bu çerçeve içinde, şeylerle ilgili olarak ifade edeceğiniz her koşul için, bu koşulu sağlayan şeylerden meydana gelen bir küme bulunduğu şeklindeki fazlasıyla doğal kabulde bulunmuştu. Dahası, bu kabul, onun aritmetik sistemindeki çeşitli önermeleri kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu bir kabuldü. Russell, bir gün şans eseri, kümeleri, kendi kendilerinin üyesi olan kümelerle, kendi kendilerinin üyesi olmayan kümelere ayırma düşüncesine ulaştı. Kümelerden çoğu, açıktır ki, kendi kendilerinin üyeleri değildir; örneğin, insanlardan oluşan kümenin kendisi bir insan değildir; bununla birlikte, bazı kümeler kendi kendilerinin üyesiymiş gibi görünmüştür; örneğin, tüm kümelerin kümesi. Bu durumda, Russell, "Kendi kendilerinin üyesi olmayan kümelerin kümesi için ne diyeceğiz?", demiştir: "O kendi kendisinin bir üyesi midir? Üyesiyse eğer, üyesi değildir. Üyesi değilse eğer, üyesidir." Bunun, daha çok Epimenides'in, tüm Giritlilerin yalancı olduğunu söyleyen Giritliyle ilgili eski ünlü çelişkisine benzeyen, bir çelişki olduğu açıktı.

Magee. Ne dersiniz? Örnekler önemsiz olmakla birlikte, tehlike altında bulunan şey hiç de önemsiz değildir, zira bu örnekler, mantık ya da matematiğin temelinde bulunan kabullerimizde bir şeylerin yanlış olduğunu göstermektedir.

Ayer. Evet, öyle. O, Frege'nin en önemli kabullerinden birinin bir çelişkiye götürdüğünü ortaya koyar. Ve, Russell, sanıyorum 1903 yılında, Russell paradoksunu bir mektupla Frege'ye aktardığında, Frege'nin ilk tepkisi, "Maalesef, yanılmışım" şeklinde değil de, fakat daha çok "Bütün bir matematik alanının temelleri altından çekilmiş" kibirli cevabıyla karşılık vermek şeklinde oldu. Daha sonra, bunun çok ileriye gitmek olduğunu düşündü, ve bir şeyleri, Russell'ın itirazına karşı bir cevap olarak derlemeyi başarabildi. Bununla birlikte, Frege'nin ölümünden çok kısa bir süre sonra, Frege'nin cevabının da iler tutar tarafı olmadığı, Polonyalı bir mantıkçı, Lesniewski tarafından gösterilmiştir; zaten, Frege'nin kendisi de bundan korkuyordu, nitekim Russell'ın saldırısından sonra, o bir daha kendine hiç gelemedi. *Grundgesetze*'nin yayınlanmasından sonra, o, sizin de söylemiş olduğunuz gibi, üçüncü cildi hiçbir zaman yazmadı.

Magee. Herhâlde hayatının eserinin mahvolduğu izlenimine kapılmış olmalı...

Ayer. Aritmetiğin temellerini atma projesi söz konusu olduğu sürece, evet, onun hayatının eseri mahvolmuştur. Şu hâlde, bu çok hâzin bir öykü, trajik bir hikâyedir. Fakat, Russell, paradoksu kendi tarzında, ya da kendi yöntemiyle, bir sınıfın kendi kendisinin üyesi olduğunu ya da olmadığını söylemeyi imkânsız –anlamsız– hâle getiren, ve Tipler Teorisi diye adlandırılan karmaşık bir buluş ya da teknikle ele almaya devam etti. Bunun, herkes için tatmin edici olmadığı söylenmelidir. Nitekim, paradokstan kurtulmanın farklı yolları olduğu düşünülmüştür. Böyle olsa bile, Russell bir yerde, Frege karşısında zafer kazanmıştır.

Magee. Fakat, şu noktayı bir kez daha belirtme ihtiyacındayım: Genç Russell'ın üzerinde uzun yıllar harcadığı çok büyük miktarda çalışmanın daha önce Frege tarafından gerçekleştirilmiş olduğu, ve Russell'ın da bunu bilmediği, herşey bir yana, doğrudur.

Ayer. Evet, bu tamamen doğrudur. Frege'nin düşünce ve eserlerinin niçin bu kadar ihmal edildiğini bilmiyorum. Bu, belki de kısmen, mantığın gelişiminin daha çok İngilizleri ilgilendiren bir şey olduğunu ortaya koyan saçma nedenin sonucudur. Boole ve De Morgan gibi kimseler, zaten mantığı, ondokuzuncu yüzyılda, Frege'den önce epeyce geliştirmişti. Ve, Almanca okuyan İngiliz sayısı, fazla değildir ve hatta –bunu söylemekten utanç duyuyorum– bu durum filozoflar için de geçerlidir; İngilizler, anlaşılması güç görünen Almanca makaleleri okumazlar. Şu hâlde, Frege'nin düşünce ve eserleri, yanlış bir psikolojik mantık görüşü Almanya'da halâ yürürlükte olduğu için, Almanya'da; ve İngilizin yabancı dil konusundaki dar görüşlülüğüyle yetersizliğinden dolayı da, İngiltere'de gerekli ilgiyi uyandıramamıştır. Aşağı yukarı, o hiç tanınmadan kalmıştır.

Magee. Bildiğim kadarıyla, çocukken Almanca konuşan bakıcı ya da mürebbiyeleri olan ve Almanca bilen Russell'a kadar.

Ayer. Evet, o Almanca biliyordu. Bununla birlikte, Russell bile, ona dolaylı yoldan ulaşmıştı. Russell ve birlikte kitap yazdığı, çalışma arkadaşı Whitehead, 1903 yılında, Paris'e bir kongreye gittiler ve orada, Peano adlı bir İtalyan matematikçiyle karşılaştılar; onlar Frege'nin düşünce ve eserlerinin ne kadar önemli olduğunu görme durumuna, işte bu şekilde, –çalışma ve düşünceleri, onlar üzerinde olağanüstü büyük bir etki yapan ve, Frege'nin sisteminden daha zayıf ve yetersiz bir sistemle

de olsa, aynı doğrultuda çalışmakta olan– Peano aracılığıyla gelmişlerdir.

Magee. Bütün bunların sonucu ise, Aristoteles'le ondokuzuncu yüzyıl arasında kalan yaklaşık iki bin yıllık bir dönem boyunca, esasları itibariyle, şaşılacak kadar az değişen mantık biliminin, bir bütün olarak gelişiminde yeni bir çağa girmesi olmuştur. Ve bunun, entelektüel olarak olmasa bile, tarihsel olarak temelde Russell sayesinde gerçekleştiği söylenebilir.

Ayer. Temelde, Russell ve Whitehead'in, bitirmeleri birlikte on yıllarını alan, *Principia Mathematica*'sı sayesinde. Russell, Frege'ye hem önsözünde ve hem de ekinde şükranlarını sunduğu, *The Principles of Mathematics* [Matematiğin Temelleri]'ni 1903 yılında yayınladı. Ve daha sonra da, Cambridge'te, eskiden hocası olan Whitehead'le birlikte, gerçekte matematiği mantıktan türetme işini gerçekleştirmeye çalıştığı, *Principia Mathematica* adlı, üç ciltlik eseri yazmaya devam etti. Bu çalışma –sizin de haklı olarak söylemiş olduğunuz gibi, Frege'nin ondan önce ulaştığı mantıksal kesinlik ve dakiklik standartlarına ulaşamasa da– formüllerle dolu olan harikulade bir eserdir. Böyle olmakla birlikte, bu, gerçekten de konuyu popülerleştiren, hemen herkesin anlayacağı bir şekle sokan eserdi. Hemen her tür insan onunla ilgilenmeye başlamış ve ondan sonra, matematiksel mantık büyük bir hızla ilerlemiştir.

Magee. Doğal olarak, şimdilerde, Batı dünyasının her yerinde, örneğin her büyük üniversitede, entelektüel faaliyetin önemli bir alanı olması sonucuyla birlikte.

Ayer. Fakat, sözü edilmesi gereken bir nokta, onun sonuçlarından birinin, Frege ve Russell'ın istediği gibi, matematiği mantığa tâbi kılmaktan ziyade, mantığı matematiğe tâbi kılmak olmasıdır. Ve son yıllarda, matematiksel mantık giderek daha çok matematiksel hâle geldiği için, onun genel olarak felsefeyle ilişkisi iyice azalmıştır. Bundan dolayı, Frege'nin Michael Dummett gibi bir öğrencisi bile, Frege'nin düşünce ve eserlerinin, katışıksız bir biçimde matematiksel yönünden çok, semantik tarafıyla, anlam teorisiyle ilgilenmiştir.

Magee. Frege'nin kendisi hiçbir zaman matematiksel mantıktan genel felsefeye giden adımı açıkça atmamıştır. Oysa Russell, felsefeye çıkan bu adımı atmıştır. Onun yapmış olduğu bütün bir matematiksel mantığın felsefî bakış açısını nasıl etkilediğini bize biraz açıklayabilir misiniz?

Ayer. İkisi arasında çok önemsiz bir bağıntının olması oldukça garip gelebilir. İkisi arasında bir bağıntının kurulabildiği yer, öyle sanıyorum ki, Russell'ın *Betimlemeler Teorisi* adını verdiği şeydir. Daha önce de açıklamış olduğum gibi, hiçbir şeye delâlet etmeyen ya da karşılık gelmeyen "şimdiki Fransa Kralı" türünden deyimleri içeren cümlelerin anlamıyla ilgili bir güçlük, bir muamma vardı. "Şimdiki Fransa Kralı dazlaktır" derseniz, Fransa'nın kralı yoktur, ve dolayısıyla, deyim hiçbir şeye delâlet etmediği için, onun nasıl olup da anlamlı olabileceği sorusu ortaya çıkar. Dikkate değer bir örneği, bu türden deyimlerin, onun "kendinden-kaim, kalıcı varlıklar" adını verdiği şeylere delâlet ettiğini düşünen, Meinong adlı Alman düşünürü olan filozoflar da olmuştur; fakat Russell bunun saçma olduğunu düşünmüş ve, onların gerçekte örtülü varlık-iddiaları içerdiğini göstererek, bu türden deyimleri dönüştürmenin bir yolunu gözler önüne sermiştir. Bizim örneğimiz, kabaca şu yanlış ifadeyi verecektir: "Şimdi, Fransa'ya hükmeden bir şey ve yalnızca bir birey vardır ve Fransa'ya hükmeden her kim ise, o dazlaktır." Russell görünüşteki bir paradokstan bu şekilde kurtulmuş ve onun mantıksal çalışmalarının, böylelikle felsefî sonuçları olmuştur. Bununla birlikte, o temelde başka bir yoldan yürümeye başlamıştır. *The Problems of Philosophy* [Felsefenin Problemleri] 1912 yılında çıktı, ve bu kitap, Russell olağanüstü büyük bir yazar olduğu için, benim görüşüme göre, (her ne kadar biraz eski moda olsa da) felsefe için yazılmış halâ en iyi giriş kitabıdır. Bu kitapta, Russell mantıksal çalışmalarını hiç dikkate almaz, fakat yalnızca, İngiliz empirist geleneğini sürdürür: Bu, Berkeley'in algı teorisine çok benzeyen bir algı teorisiyle başlayarak, doğrudan doğruya Locke, Berkeley ve Hume'u izleyen bir kitaptır. Kitabın başındaki bu algı teorisi, bizim masaları, sandalyeleri ve bu türden şeyleri değil de, Locke'un basit ideler, Russell'ın ise, dostu Moore'u izleyerek, duyu verileri adını verdiği şeyleri algıladığımızı ortaya koyar. Kitap, daha sonra bizim, bize sunulmuş olan bu duyu verileri temeli üzerinde, fizikî nesnelere nasıl ulaştığımız şeklindeki eski, geleneksel felsefî soruyu ele alır. Russell, bundan sonra da, çeşitli felsefî problemleri, empirist bir bakış açısından inceler.

Russell mantığı, *Principia Mathematica*'dan sonra, az ya da çok bırakmıştır. Mantığın onu yıprattığını, kendisi söylemiştir. O, bu kitap üzerinde Whitehead'le birlikte çalışmış, fakat Whitehaed, Cambridge'de matematik hocalığı yaptığından, daha çok işi ile ilgilenmiştir. 1910 ile 1915 yılları arasında, Cambridge'te hocalık yapmış olmakla birlikte,

Russell, yüzyılın ilk çeyreğinde, *Principia*'nın çok büyük bir bölümünün yazıldığı sıralarda, kendi bağımsız geliriyle geçinmekteydi. Bu nedenle, kanıtların neredeyse tamamını yazma, onun fiilî işi olmuştu ve o, bunun, kendisini gelecekte daha ayrıntılı bir çalışma yapmaktan gerçekten alıkoyduğunu söylüyordu. Bu, bir ölçüde doğrudur: Onun daha sonraki –i'lerin noktasını, t'lerin kesmesini koyma zahmetine katlanmadan, "aşağı yukarı böyle gelişir" diyerek, belli bir noktada sıkıldığı– tüm çalışmaları, hiçbirini tam olarak işlemediği, parlak fikirlerle doludur.

Magee. Ben mi yanılıyorum? Onun daha sonraki eserlerinde de ortaya çıkan sürekli ve önemli bir ilgiden söz edilebilir mi? Russell, bana öyle gelmektedir ki, her zaman doğa bilimlerini duyu verileri aracılığıyla geçerli kılma işiyle ilgilenmiştir –başka bir deyişle, o her zaman bilimsel bilginin tümünün, başka hiçbir şeyden değil, fakat gözlemlerimizden ve gözlemlerimiz üzerine refleksiyonlardan türetilebileceğini ve gerçekte türetildiğini göstermek istemiştir.

Ayer. Evet, ama her zaman değil. Burada, çok önemli ve, gerçekte, biraz önce ben konuşurken gözden kaçırılan bir noktaya değindiğinizi düşünüyorum. Bu husus ise, Russell'ın felsefeye olan yaklaşımını, ta ilk baştan beri, onun temellendirmeye duyduğu ilginin belirlediği hususudur. Russell'ın yaklaşık olarak oniki yaşındayken, ağabeyiyle aralarında geçen çok eğlenceli bir hikâye vardır. Anekdota göre, Russell'a evde bir şeyler öğretilirken, ağabeyi Frank okula gönderilmiyormuş. Bir gün, Frank ona geometri öğretmeye başladığında, Russell aksiyomları kabul etmeyi reddetmiş. O aksiyomların da kanıtlanmasını istiyormuş; fakat, ağabeyi aksiyomları doğru kabul etmedikçe ilerleyemeyeceklerini söyleyince, Russell aksiyomları geçici olarak kabul etmeye karar vermiş. O, her zaman herşeyin temellendirilmesini istemiştir. Ve Russell, bu tutumunu, hem mantık ve matematiğe olan yaklaşımına ve hem de diğer bilgi dallarıyla ilgili yaklaşımına yansıtmıştır –bu, sizin de söylemiş olduğunuz gibi, bilimle ilgili yaklaşımı için de geçerlidir: O, bilime duyduğumuz inancın bir temeli olmasını istiyordu. Bununla birlikte, onun burada görüşleri değişir. Russell'ın, sözünü ettiğim kitapta, *Felsefenin Problemleri*'nde, işe duyu verileriyle başlamayı istediği doğrudur, bununla birlikte, o tüm bilimsel önermelerin –hatta, sağduyunun "şu masadır" türünden önermelerinin bile– duyusal önermelere indirgenebileceğini düşünmüyordu. O nedensel bir teori, yani fizikî dünyanın varoluşunu duyumsal deneyimlerimiz için söz konusu olabilecek en iyi açıklama olarak kabul edebileceğimizi dile getiren bir teoriyi benimse-

mişti. Daha sonra görüşünü değiştirdi ve bilgi teorisi konusunda, bundan sonra yayınladığı ilk kitapta, 1914 yılında yayınlanmış olan *Our Knowledge of the External World* [Dış Dünya Üzerine Bilgimiz]'de, sizin atıfta bulunduğunuz görüşü benimsedi. O, yalnızca sağduyunun önermelerini değil, fakat bilimsel her önermeyi, fiilî ve hipotetik duyumsal deneyimler hakkında olan önermelere indirgeyebileceğinizi düşünüyordu. Teknik bir çerçeve içinde fenomenalizm olarak bilinen (ve, Berkeley'i Tanrı'sından yoksun bıraktığımız takdirde, Berkeley'in ve, yeri gelmişken söyleyeyim, Tanrı'ya inanmadığı için, Russell'ın büyükbabası olan John Stuart Mill'in görüşü olan) bu görüş, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*'de ve aynı zamanda, Russell tarafından, onun Birinci Dünya Savaşı sırasında derlediği *Mysticism and Logic* [Mistisizm ve Mantık] adlı bir kitaba dahil edilen bazı önemli makalelerde ve özellikle de, "Duyu-verilerinin Fizikle İlişkisi" adlı makalede geliştirilmişti. O bu eğilimi, bir diğer önemli kitapta, 1921 yılında yayınlanmış olan *The Analysis of Mind* [Zihnin Analizi]'nde de sürdürmüştür. Burada, kendisinden önce, Henry James'ın büyük kardeşi olan Amerikan pragmatisti William James'ın öne sürdüğü bir teoriyi, hem zihin ve hem de maddenin, James'ın "nötr malzeme" adını verdiği şeyden meydana geldiğini ve gerçekte, duyu verileri ve imgeler olduğunu dile getiren teoriyi benimsemişti. Zihin ve maddenin, yalnızca bu temel verilerin farklı düzenlemeleri olmak bakımından farklılık gösterdiği savunulmaktaydı. Russell, ne var ki daha sonra bu görüşü bırakmıştır. O, 1927 yılında, bu görüşün izlerine halâ rastlanmakla birlikte, 1912 yılında savunmuş olduğu nedensel algı teorisine tamamen geri döndüğü *The Analysis of Matter* [Maddenin Analizi]'ni yayınlamıştır. Russell felsefeye olan ilgisinin yeniden tazelendiği, ve son, ya da sondan bir önceki felsefî kitabını *Human Knowledge, Its Scope and Limits* [İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları]'nı yayınladığı, 1940'lı yıllarda, nedensel teoriye tam olarak dönmüştür. Buna göre, Russell, her zaman bilgimizin temelinin duyu deneyinde olduğunu düşünmüştür, ama bundan sonraki adımla ilgili olarak zaman zaman fikir değiştirmiştir. Şu hâlde, o düşüncesinin yalnızca bir dönemi boyunca, herşeyin duyusal terimlere indirgenebileceğini düşünmüştür. Daha sıklıkla, ve kesin olarak da kariyerinin sonunda, fizikî dünyayı gözlemimizin ötesine yerleştiren nedensel bir teoriye büyük bir güçle bağlanmıştır. Ve o kariyerini, nihayet, size bakarken, gerçekte yalnızca kendi beynimi yoklamakta, tahkik etmekte olduğumu ortaya koyan oldukça garip bir teoriyle tamamlamıştır.

Magee. Bununla da, elbette ki, sizin zihninizi işgal eden, bana ilişkin duyu verilerini yargılamakta olduğunuzu anlatmak istemiştir.

Ayer. Evet. Bu doğrudur.

Magee. Sadece bu teoriyi tartışmak çok çekici olmakla birlikte, sanırım buna devam etmesek çok daha iyi olur; zira bu tartışmada, bizi ilgilendirmek durumunda olan daha birçok konu var. Sizin de benimle hemfikir olacağınızı düşündüğüm şey, Russell'ın felsefeye yeni bir kesinlik ve dakiklik getirme teşebbüsünde bulunduğudur. Ve, ben bunun yalnızca mantıksal türden bir kesinlik ve dakiklik değil, fakat aynı zamanda bilimsel bir dakiklik ve kesinlik olduğunu söyleme eğilimindeyim. O, örneğin her zaman inançlarımızın, kendileriyle ilgili veri ve delillerle uyum içinde olması gerektiği konusuyla hep ilgilenmiştir –nitekim, bu onun sık sık tekrarladığı bir hususdur. Bu ilke, ciddîye alındığı takdirde, geleneksel tarzda felsefe yapmanın büyük bir bölümü de içinde olacak şekilde, geleneksel düşünmenin önemli bir bölümünü ortadan kaldırır.

Ayer. Ah, evet sanırım bu doğru. Sizin de daha önce belirtmiş olduğunuz üzere, Russell'ın, öğrencisi Wittgenstein üzerinde etkisi olmuştur. Yine sizin de bildiğiniz gibi, Wittgenstein, ve Viyana'daki, Viyana Çevresi adlı, onun etkisi altında kalan filozoflar öbeği metafizik adını verdikleri disiplini mahkûm etmişlerdi. Metafizik, onların görüşüne göre, en azından kısmen, dünyanın bilimsel olmayan terimlerle betimlenmesi teşebbüsünden meydana gelmekteydi. Onlar, doğal dünyanın, var olan tek dünya olduğunu; bilimin doğal dünya hakkında, gözlem yoluyla doğrulanan teoriler oluşturmakla ilgili bir teşebbüse karşılık geldiğini, ve tanrıların ya da bu türden başka kendiliklerin ikâmet ettikleri doğaüstü ya da aşkın bir dünyanın var olduğu kabulünün saçma, anlamsız bir kabul olduğunu düşünmekteydiler. Russell'ın kendisi bu kabulün saçma ve anlamsız olduğunu düşünmemiş olabilir, fakat o en azından bu kabulün yanlış olduğunu savunuyordu. O hep bilimi temellendirmekle ilgilenmiş ve kendisine bilimin temellendirilmesi işinin oldukça problematik olması olgusu olarak görünen şey karşısında, her zaman büyük endişeye kapılmıştır.

Magee. Bilimin temellendirilmesi konusu, onun için, kariyerinin sonuna dek problematik kalmıştır, öyle değil mi?

Ayer. Evet, sonuna kadar. Onun son felsefî eseri, 1959'ta yayımlanmış olan *My Philosophical Development* [Felsefî Gelişimim] adlı

kitap, gerçekte bir anı kitabıdır; bundan dolayı, Russell katışıksız bir biçimde felsefî olan son kitabında, 1948 yılında yayınlanmış olan, *Human Knowledge, Its Scope and Limits* [İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları]'nda, bilimsel teorilere duyulan inancın haklı kılınıp, temellendirilebilmesi için gerek duyulan kabuller olduğunu düşündüğü kabulleri ortaya koyar. Ve, bu kabullerin inanç temeli üzerinde benimsenmek durumunda olduklarını düşündüğünü açık hâle getirir. Russell, aynı kitapta, bizim bir tümevarım teorisi adını verdiğimiz teoriyi geliştirmeye çalışmış, fakat bundan hiçbir zaman tam olarak hoşnut kalmayıp, aşağı yukarı şunları söylemiştir: "Bilimin doğru olduğundan gerçekten emin olamayız, bununla birlikte o, kendisine râkip olabilecek başka bir şeye kıyasla, daha fazla doğru olma şansına sahiptir."

Magee. Demek ki, o kariyerinin sonlarına doğru, bilimi, istediği şekilde, geçerli kılamamıştır.

Ayer. Evet, evet. Bilimi, maalesef istediği şekilde geçerli kılamamış, temellendirememiştir.

Magee. Gelin, şimdi de, onun etkisinden, biraz daha düzenli bir şekilde söz etmeye çalışalım –çünkü, o ve Wittgenstein, yirminci yüzyılın, en azından İngilizce konuşulan dünyada, herhâlde en fazla etkili olan iki filozofudur. Öyle sanıyorum ki, Russell'dan etkilenmek durumunda kalan ilk önemli grup insan, onun çağdaşları ya da hatta, Moore, ve, gençlik yıllarında, Cambridge'de birlikte çalışıp, kitap yazdığı Whitehead gibi, kendisinden daha yaşlı olan kimseler olmuştur.

Ayer. Ne ilginçtir ki, etki biraz da ters yönde olmuştur. Bunu şöyle ifade edelim: Russell'la Whitehead'in bilimsel bir işbirliği içinde çalışıp, birlikte yazdıkları tamamen mantıksal olan eserlerde, daha önemli ve yaratıcı fikirlerin sahibi, bana öyle geliyor ki, Russell olmuştur. Tipler Teorisi ve Betimlemeler Teorisi Russell'dan gelmiştir. Bununla birlikte, iş –Russell'ın *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*'de, örneğin nokta ve an gibi soyut kavramları gözlemsel terimlere indirgemeye çalışırken çok sınırlı ölçüler içinde yaptığı– söz konusu teknik türünü felsefeye uygulamaya geldiği zaman, Whitehead liderliği ele alarak ön plâna çıkmış ve Russell, birtakım düşüncelerini Whitehead'den devşirmiştir. Onlar, Russell Whitehead'e olan borcuyla şükranlarını yeterince ifade etmediği için, gerçekten de, bu noktada kavga ettiler. Teorinin, Whitehead'in Birinci Dünya Savaşından sonra yayınlanmış olan iki kitabında, *The Principles of Natural Knowledge* [Doğa Bilgisinin İlkeleri]

ve *The Concept of Nature* [Doğa Kavramı]'nda geliştirildiğini göreceksiniz. Russell, ilk zamanlar, Hegel'in bir öğrencisi olan ve hem Russell ve hem de Moore'u idealist yapmaya çalışan Mc Taggart tarafından da etkilenmiştir. Mc Taggart'a, sağduyu adına ilk karşı çıkan Moore olmuştur. Moore sağduyunun şiddetli bir savunucusuydu ve Russell'ı onu, idealist bir çerçeve içinde değerlendirilebilecek bütün inançlardan kurtaracak kadar çok etkiledi. Demek ki, etki burada da ters yönde olmuştur. Russell'ın o zamanlar pek fazla ilgi duymadığı etik alanında da, Bloomsbury grubunun diğer üyeleri gibi, Moore'un *Principia Ethica* [Etiğin Temelleri] adlı eserini kabul etmekten hoşnut kalmıştır. O "iyi"nin doğal-olmayan, tanımlanamaz, vb., bir kavram olduğuna inanıyordu. Öte yandan, Russell'ın, bizi bilimin dünyanın betimlenmesinde başvurulacak hâkim güç olduğuna, felsefenin yapabileceği herşeyin açıklamak ve analiz etmek olduğuna inandırdığı ölçüde, daha sonraki kuşaklar üzerinde büyük –benim kuşağımda ise, daha büyük– bir etkisi olmuştur; bu nedenle, ben onun analizin babası olarak görülebileceğini düşünüyorum. Fakat, Russell burada Wittgenstein'dan çok temelli bir biçimde farklılık gösterir –Wittgenstein konusuna pek fazla girmek istemiyorum.

Magee. Hiç girmeseniz, çünkü bundan sonraki tartışmanın tümü ona ayrılacak.

Ayer. Bundan sonraki tartışmanızda ortaya çıkacak bir şey, Wittgenstein'ın felsefeyle ilgili olarak, felsefenin büyük ölçüde insanların karışıklık içine düşmeleriyle ilgili bir konu olduğunu, ve Wittgenstein gibi filozofların işinin, kendi deyimiyle, "şişe içinde sıkışıp kalmış sineğe şişeden çıkış yolunu göstermek", yani insanları bu karışıklıklardan kurtarmak olduğunu düşündüğüdür. Oysa Russell oldukça farklı bir görüş savunmuştur. O her zaman felsefî problemlerin bir çözümü olduğunu düşündü. Onun, Oxford'da, İkinci Dünya Savaşından sonra, J. L. Austin'in önderliği altında gelişen saf lingüistik felsefeye fazlasıyla karşı, aşırı düşman olmasının nedeni budur. Russell, dili bizatihi dilin kendisi için araştırmanın, İngilizceyi kullanırken önermeler arasında söz konusu olan mantıksal bağlantıları incelemenin sıradan bir iş olduğunu düşünüyordu. O, inançlarımızın temellendirilmesiyle ilgili, cevaplamanın felsefenin işi olduğu, birtakım sorular olduğuna, ve bu soruların cevaplanabilir sorular olduklarına gerçekten inanıyordu. Bu sorular üzerinde yeterince çok durduğunuz, çok çalıştığınız takdirde, ce-

vapların bulunabileceğini düşünmekteydi. Aksi takdirde, ona göre felsefe yapmaya değmezdi.

Magee. Size özel bir soru sorabilir miyim? Yaşamınız boyunca, Russell'dan etkilenmiş olduğunuzu teslim ettiniz. Bu, "Russell tarafından etkilenmiş olmanın" nasıl bir şey olduğunu ilk elden aktarabileceğiniz anlamına gelir. Onun sizin üzerinizdeki bu etkisi neden meydana gelmektedir?

Ayer. Onun üzerimdeki etkisi, herşeyden önce benim, çağdaşlarımdan çoğundan farklı olarak, halâ işe Russell'ın duyu verileri –ben, işe tikellerle mi, yoksa daha genel bir şeyle mi başladığınızla ilgili teknik bir farklılıktan dolayı, şimdilerde "*qualia* veya duyusal özellikler" terimini yeğliyorum, bununla birlikte buradaki amaçlarımız açısından ikisi arasında bir fark yoktur– adını verdiği şeyle başlanması gerektiğini düşünmeme yol açmış olmasından meydana gelir. Demek ki, onun algı teorisinden oluşan başlangıç noktasını bir bütün olarak paylaşıyorum. İkinci olarak, onun bilgi teorisine öncelik vermesini de kabul ediyorum. Ben bir empiristim ve her zaman empirist oldum. Russell'ın Hume'dan devşirdiği, mantıksal zorunluluk dışında, hiçbir zorunluluktan söz edilemeyeceği, öyle ki nedensel zorunluluk diye bir şey bulunmadığı görüşünü de kabul ediyorum. Nedensellik, yalnızca Hume'un bize söylediği şeyle, yani sabit ve değişmez birliktelikle ilgili bir konu olup, sadece olumsal bir şeydir. Russell'la, teolojinin ya da her halükârda aşkın teolojinin her şeklini reddetmek, metafiziğe şiddetle karşı çıkmak bakımından da uyuşuyorum; ve, çok daha önemlisi, felsefenin, cevaplarını bulabileceğimiz sorular sormadıkça, yapılmaya veya kendisiyle uğraşılmaya değer bir şey olmayacağı konusunda da, Russell'la aynı fikirdeyim. Belki cevapları ben ya da o değil de, fakat sonunda daha zekî kişiler, bulacak.

Magee. Bütün bunlar, yalnızca sizin Russell'la aynı fikirde oluşunuzun değil, fakat onun sizi etkilemiş, ve bu etkiyi de çok dolayımsız bir biçimde gerçekleştirmiş olmasının örnekleridir, öyle değil mi?

Ayer. Evet, evet, çok doğrudan, çok dolayımsız bir biçimde.

Magee. Yazış tarzınızda da, ondan etkilenmediniz mi? Yani, edebî üslûbunuzu anlatmak istiyorum.

Ayer. Russell'ı hiç kuşku yok ki, İngiliz düzyazısının bir üstadı olarak görüyorum; ve ben bir filozof olarak Russell'la aynı düzey veya

sınıfta bulunmamakla birlikte, İngilizcede, kendi ölçülerim içinde olabildiğince iyi yazdığımı düşünüyorum.

Magee. Ve yine, kısmen onun etkisi altında, değil mi?

Ayer. Ve yine, kısmen onun etkisi altında. Evet, burada hem fikirler ve hem de üslûp bakımından, Hume'dan başlayıp, Mill aracılığıyla, Russell'a ve oradan bir aşama daha inerek, bana uzanan bir bağ vardır.

Magee. Russell'ın günümüzde yaşayan filozoflar üzerinde yaygın ve geniş kapsamlı bir etkisi olduğu hususunu bundan daha kesin ve tartışılmaz bir tarzda ifade edemezdiniz.

Bunu yaptığımıza göre, yeniden Frege'ye dönebilir ve onu, düşünceleriyle eserlerinin yeniden yoğun bir ilgiye mazhar olduğu bir noktada, İkinci Dünya Savaşı sonrasında değerlendirebilir miyiz? Bu, profesyönel felsefede, Frege'ye yönelik bir ilgiyle Russell'a yönelik bir ilginin aynı anda ve birbirlerininin hemen yanı başında ortaya çıktığı anlamına gelmiştir. Ve bu, bizim içinde bulunduğumuz çağda da, bu şekilde devam etmektedir.

Ayer. Tarihsel olayları, böylesine kısa ve dar bir perspektiften açıklamak oldukça güç olmakla birlikte, burada Russell'ın İngiltere'de yapmış olduğu etkide, savaştan hemen sonra kesinlikle bir düşüş olduğu söylenebilir. Ben bu durumun, Frege'ye yönelik ilginin yeniden canlanmasının değil de, Wittgenstein'la Moore'un düşüncesiyle eserlerine giderek daha fazla önem verilmesinin sonucu olduğunu düşünüyorum. Moore söz konusu olduğunda, onu bir insan olarak olağanüstü çok sevmeme ve kendisine büyük bir saygı duymama rağmen, Moore'un felsefî açıdan gereğinden fazla önemsendiği düşüncesindeyim. Bu durumdan sorumlu olan Oxford filozoflarının, Russell'a saygı duyan Ryle'dan çok, temelde Austin'le öğrencileri olduğunu düşünüyorum. Austin, söz konusu olabilecek en dar anlam içinde, dilci bir filozoftu ve, Russell'ın sağduyunun vahşilerin metafiziği olduğunu söylediği yerde, dilin gündelik kullanımıyla sağduyuya önem veren biri olarak Moore'a büyük bir saygı duymaktaydı. Burada Russell'a yönelik ilginin azalışından, Moore'a olan ilginin yükselişinin sorumlu olduğunu anlatmak istiyorum ve bunun, bugünlerde tersine dönmüş bir eğilim olduğunu söylemekten memnunluk duyuyorum.

Magee. Benim kanaatim odur ki, Russell'ın İkinci Dünya Savaşından sonra gözden düştüğünü söylerken, biraz ileri gidiyorsunuz. Savaş sonrası yılları anımsayacak ve kendimize, genel olarak İngilizce konu-

şan dünyada, en fazla kimin takdir edildiğini ve yaşayan filozoflar arasında hangilerinin daha etkili olduğunu soracak olursak, kısacık listelerin en kısası bile, –Russell'ın kendisinden ayrı olarak– Wittgenstein, Carnap, Quine, Popper, Ryle ve sizi içerecektir; ve sizlerden her biri, üzerinizdeki damgası, hepinizde farklı şekillerde de olsa, gerçekten çok belirgin ve aşikâr olan Russell tarafından etkilenmiş olduğunuzu açıkça teslim etmektedir.

Ayer. Evet. Belki de ben yanılıyorum. Siz bunu benden daha iyi bilirsiniz, çünkü herşey bir yana, siz ellili yıllarda Oxford'daydınız, yani ben Londra'ya gitmek üzere Oxford'dan ayrıldığımda, oradaydınız. Bununla birlikte, bize, Londra'ya ulaşan izlenim, kesinlikle, Russell'ın hak ettiği ilgiyi göremediği şeklindeydi.

Magee. Ama bu, şeylere ilişkin olarak Oxford merkezli bir görüş benimsemek olur ki, böyle bir görüş felsefede her zaman bir hata olacaktır. Ellili yıllarda, Oxford'da, Russell'ı küçük gören, fakat düşünce ve eserleri –ve başka filozoflara biçtikleri değerle felsefe görüşleri– zamanın sınamasına mukavemet edemeyen, yerel anlamda moda filozofların olduğu tümüyle doğrudur.

Ayer. Bunu duyduğuma memnun oldum. Zira, Russell daha sonra, ününü kesinlikle tekrar ele geçirmiştir. Ben belki de, onun kendisine verilen değerin, duyulan inancın zayıfladığını düşündüğü olgusundan etkilendim. Onu o zamanlar çok sık görmekte olduğum için, bunu biliyordum. Londra'da, Russell'ın da katıldığı küçük bir grup toplamıştım ve o, kesinlikle hakettiği ilgiyi görmediği hissine kapılmıştı. Tüm filozoflar gibi, o da biraz da kibirli olduğu için, bu durum karşısında acı çekiyordu.

Magee. Bununla birlikte, her durumda, Russell'ın ünü ve etkisinin daha sonra geri geldiği konusunda hemfikiriz. Şimdi, dilerseniz, Frege'ye yönelik ilginin savaş sonrasında yeniden canlanması konusuna dönelim.

Ayer. Frege'ye olan ilginin yeniden canlanması konusu, benim gerçekten de açıklayamayacağım bir şeydir. Bunun tam olarak nasıl olup bittiğini bile bilmiyorum. Frege'yle ilgilenilmeye, muhtemelen önce Amerika'da, Alanzo Church adlı bir kişinin önderlik ettiği, mantık ve matematikteki büyük kesinlik ve dakiklik üzerinde ısrar eden ve bu dakikliği Russell ve Whitehead'te değil de, Frege'de bulan (onların bunu elbette başka bir yerlerde de, örneğin kendisiyle başka nedenlerden do-

layı uyuşmazlığa düştükleri Hilbert'te bulduklarını unutmamak gerekir) mantıkçıların meydana getirdiği okulun ortaya çıkışıyla başlanmıştır. İngiltere'de, bunun benim bulabildiğim ilk delili William ve Martha Kneale tarafından, oldukça geç bir tarihte, sanıyorum 1962 yılında yayınlanmış bir kitap, Frege'ye büyük bir önem veren çok etkileyici bir mantık tarihidir. Bu kitapta, Frege Aristoteles'le aynı düzeye yerleştirilir. Gerek Aristoteles ve gerekse Frege, bu kitapta mantığın iki büyük ismi olarak sunulur.

Magee. Ama bu arada, Frege'ye yönelik ilginin yeniden canlanışında çok büyük önemi olan bir kitabı atladınız. Bu kitap da Oxford'da yazılmıştı.

Ayer. Bir şeyi atladım, evet: Siz de bana, birden ellili yılların başlarında yapılmış bir çeviriyi anımsattınız.

Magee. 1950'de olacak.

Ayer. 1950 miydi, o? Frege'nin *Grundlagen*'inin Austin tarafından yapılmış çevirisi –*The Foundations of Arithmetic* [Aritmetiğin Temelleri]. Ve yine, Frege'nin fazlasıyla gölgede kalmış olmakla birlikte, semantik konusunda büyük önemi olan iki denemesinin, biri "Anlam ve Referans", diğeri "Fonksiyon ve Kavram" adını taşıyan iki makalesinin –Amerika'da yaşayan ve çalışan Max Black adlı bir İngilizle, Peter Geach tarafından– iki ya da üç yıl sonra yapılan çevirileri vardı. Böylelikle, ellili yılların başlarında, Frege'ye yönelik ani bir ilgi doğmuştur. Bununla birlikte, bu sonuca tam olarak neyin yol açtığını ya da onun hangi etkileri olduğunu tam olarak bilmiyorum.

Magee. Ne var ki, çok az sayıda parlak genç insan onunla ilgilenmeye başlamış ve onun tarafından etkilenmiştir, öyle değil mi? Bu etkinin devam edip etmeyeceğini bilmiyorum, fakat o, en azından günümüze kadar sürmüştür.

Ayer. Dummett'in yazıları bir kenara bırakılırsa, ben Frege'nin günümüz felsefe çalışmalarında etkisinin oldukça sınırlı olduğunu görüyorum. Günümüzde en ilginç felsefe çalışmaları, herhâlde Amerika'da yapılmaktadır ve Quine, Putnam, Thomas Nagel ve özellikle de Donald Davidson gibi insanların yazılarına bakarsanız –belki Frege'den, Polonyalı mantıkçı Tarski'nin (Frege'nin kendisi anlamla doğruluk arasında bir bağ kurduğu ölçüde, bir anlamda Frege'ye bağlanan) doğruluk

konusundaki çalışması aracılığıyla, dolaylı olarak etkilenen Davidson istisnasıyla– öyle güçlü bir etki bulamazsınız.

Magee. Peki, Russell'ın süregelen etkisi hakkında ne diyorsunuz? Bu etkinin hep sürüp gideceğinden emin misiniz?

Ayer. Evet.

Magee. Niye?

Ayer. Büyük ölçüde, benim felsefe görüşümün doğruluğunu teslim ettiği için. Ben onun sorduğu soruların, önemli felsefî sorular olduklarını düşünüyorum. Ve, onun bu sorulara verdiği cevapların, doğru ya da yanlış olsunlar, her zaman dikkatle değerlendirilmeleri gerektiği düşüncesindeyim.

Magee. Yanılmıyorsam eğer, onun felsefenin kendisinin ne olduğuyla ilgili kavrayışının, yani felsefenin, önemli inançlarımızın aydınlatılmasıyla (ve dolayısıyla analiziyle) temellendirilmesinden (ve dolayısıyla, kanıtlama ve akılyürütme yoluyla haklı kılınmasından) meydana geldiği anlayışının doğru bir felsefe kavrayışı olduğunu da düşünüyorsunuz.

Ayer. Evet –açık ve anlaşılır bir nesirle, doğrudan yazılması koşuluyla.

GİRİŞ

Magee: İnsanî etkinliğin diğer alanlarının bir çoğunda olduğu gibi felsefede de yaşayanlara izafe edilen değer ölenlere yüklenen meziyetlerden çok daha tartışmalıdır. Eğer bugün dünyada felsefe profesörlerine "Yaşayan en iyi filozof kimdir?" sorusu sorulsaydı, kanımca adaylardan hiçbiri salt çoğunluğu elde edemezdi. Öyle ise "büyük filozoflar" olarak bilinen kişilerin herhangi bir listesini en son ölen filozofla bitirmek daha doğru olur; bugünkü listede, bu kişi bizce Wittgenstein'dır.

Ludwig Wittgenstein 1889'da Viyana'da doğdu. Daha sonra ona büyük bir servet bırakacak olan babası Avusturya çelik endüstrisinin en zengin patronlarından biriydi. Wittgenstein makinaları çocukluğundan itibaren sevdi, öğreniminin büyük bölümünü matematik, fizik ve mühendislik okuyarak geçirdi. Berlin'de makine mühendisliği öğrenimini bitirdikten sonra Manchester Üniversitesi'nde üç yıl havacılık mühendisliği uzmanlık eğitimi gördü. Ve bu sırada kendini bir şekilde kullandığı matematiğin doğasıyla ilgili temel problemlerinin içinde buldu. Bertrand Russell'ın *The Principles of Mathematics* [Matematiğin Temelleri] adlı kitabından esinlenerek mühendisliği bıraktı ve matematik felsefesi okumak üzere Cambridge Üniversitesi'ne gitti. Russell'ın danışmanlığı altında öğrenime başladı ve çok kısa bir sürede Russell'dan öğrenebileceği herşeyi öğrendi. Bundan sonra ilk kitabı olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un yazılmasına varacak yeni ve yaratıcı düşüncelerini üretmeye başladı. 1921'de yayınlanan bu kitaptan genelde *Tractatus* diye söz edilir.

Wittgenstein bu kitapta felsefenin bütün temel problemlerini çözmüş olduğuna gerçekten inanır. Bu yüzden felsefeyi bırakıp başka işlerle uğraşmaya başladı. Ne var ki, bu sırada *Tractatus* büyük bir etki yarattı ve, bir yandan Cambridge'de mantık alanında yeni gelişmeleri âdeta teşvik ederken, Kıta Avrupa'sında da Mantıkçı Pozitivistlerin "Viyana Çevresi" olarak bilinen ünlü grubu içinde en çok takdir edilen ve beğenilen metin hâline geldi. Ancak bir süre sonra bizzat Wittgenstein kitabının temelden yanlış olduğu sonucuna vardı ve yeniden felsefe ile uğraşmaya başladı. 1929'da Cambridge'e geri döndü ve 1939'da burada felsefe profesörü oldu. Cambridge'deki ikinci döneminde, Wittgenstein eskisinden bütünüyle farklı olan yepyeni bir felsefi yaklaşım geliştirdi.

1951'deki ölümüne kadar kısa bir makale dışında başka bir şey yayınlamadığı için, bu yaklaşımın etkisi Wittgenstein'ın ömrünün geri kalanında ancak kişisel temaslar yolu ile yayıldı. Ölümünden iki yıl sonra, 1953'de ikinci kitabı *Philosophical Investigations* [Felsefi Soruşturmalar] yayınlandı ve eser, İngilizce konuşulan dünyada İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra etki bakımından hiçbir felsefe kitabının asla ulaşamadığı bir seviyeye ulaştı.

Şu hâlde, burada çok dikkate değer bir fenomenle, hayatının iki farklı evresinde, her biri iki ayrı kuşağın üyelerini çok derinden etkilemiş, birbiriyle bağdaşmaz iki felsefe geliştiren bir dahi filozofla karşı karşıya bulunuyoruz. Bu iki felsefe, bütün ayrılıklarına rağmen, bazı temel ortak özelliklere de sahipler. Her ikisi de dilin insanın düşünmesi ve hayatındaki rolü üzerinde odaklaşır ve her ikisi de dilin geçerli ve geçersiz kullanımları arasındaki sınır çizgisini belirlemeye –ya da birilerinin söylediği gibi, anlamlının bitip anlamsızın başladığı sınırı çizmeye– çalışır. Benim şahsım için, *Tractatus* büyüleyici ve okunması gereken bir kitaptır, ama Wittgenstein'ı ölümünden sonra uluslararası düzeyde kültürel bir kişilik hâline getiren, ve bugün felsefe dışındaki birçok alan üzerinde aktif bir etki uygulayan eserin, bu ikinci kitap, yani *Felsefi Soruşturmalar* olduğunu kabul etmek gerekir.

Benimle Wittgenstein'ın eseri ve düşüncelerini tartışmak üzere Berkeley'deki California Üniversitesi'nden felsefe profesörü John Searle'ı çağırdım.

TARTIŞMA

Magee. Wittgenstein'ın kendisi ilk felsefesini yadsıyıp geçersiz saydığına ve ikinci dönem felsefesi bugün her halükârda daha etkili olduğuna göre, ben şahsen ilk dönem çalışmalarına çok fazla zaman ayırmamamız gerektiğini düşünüyorum. Wittgenstein'ın ilk dönemiyle ilgili olarak gerçekten bilmemiz gereken şeyler nelerdir?

Searle. Benim kanaatime göre,*Tractatus*'u anlamanın anahtarı resimsel anlam teorisidir. Wittgenstein, dilin gerçekliği, cümlelerin gerçek durumları temsil etmeleri için, cümle ile gerçek veya olgusal durum arasında ortak bir şeyin olması gerektiğini düşünüyordu. Gerçek durum ile bu durumu temsil eden cümlenin ortak bir yapısı olması gerektiğine göre, cümle bu anlamda mümkün bir olgunun bir resmine benzer. Tıpkı

bir resimdeki ögelerin dünyadaki nesnelere, ve bir resimdeki ögelerin düzeninin gerçeklikteki nesnelerin mümkün bir düzenine tekabül etmesi gibi, cümleler de dünyadaki nesnelere tekabül eden isimler içerirler ve isimlerin cümledeki düzeni dünyadaki nesnelerin mümkün bir düzenine tekabül eder.

İşte bu bağlamda söz konusu, cümlelerin gerçekte kılık değiştirmiş bir resim olduğu düşüncesi Wittgenstein'a bir tür oldukça kaydadeğer metafizik kaldıraç sağlar. Ona gerçekliğin yapısını dilin yapısından okuma ve çıkarma imkânı verir. Bunun nedeni de gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlemek durumunda olmasıdır. Dil gerçekliği bir şekilde yansıtmadığı sürece, cümlelerin bir anlam ifade edebilmeleri imkânsızdır.

Magee. Buradaki temel husus şu hâlde, bizim gerçeklik hakkında, sadece isimler bir şeyleri gösterdikleri ve bir şeylere delâlet ettikleri için değil, fakat aynı zamanda cümleler resmettikleri için, konuşabildiğimiz hususudur. Bizim şeylerin nasıl olduklarını söyleyebilmemiz için, ayrıca sözcükleri, dünyadaki şeylerin birbirleriyle içinde bulundukları ilişkiyi resmeden, belli bir ilişkiye sokmamız gerekmektedir. Dünya üzerine anlamlı söylemin dildeki imkânının gerçek anahtarı, öyleyse bir *yapının* diğeri tarafından resmedilmesidir. Ne var ki, bu aynı olgu, sanıyorum başka bir şekilde de yorumlanabilir. Anlamlı söylemin mümkün olması için dilin yapısının dünyanın yapısını yansıtması gerektiğini, ve de anlamlı söylemin mümkün olduğunu bildiğimize göre, dünyanın yapısını, dilin yasını analiz etmek suretiyle, keşfedecek bir konumda bulunuyoruz.

Searle. Doğru. Anlamlı her cümle bir mümkün olguya, ve her doğru cümle de fiilî bir olguya tekabül eder. Dolayısıyla, cümlenin sadece anlamlılığı, onun dünyadaki bir mümkün duruma tekabül etmesi gerektiğini belirttiği için, gerçekliğin *yapısını* cümleden, onun doğru ya da yanlış olduğuna bakmaksızın, öğrenebiliriz.

Bununla birlikte, Wittgenstein'ın gündelik dildeki cümlelerin yüzeysel özellikleri hakkında konuşmadığını vurgulamak gerekir. O, sizin ve benim birbirimizle konuşmak için kullandığımız cümlelerin gözle görülür veya işitilebilir yapısından söz etmiyordu. Gündelik dilin bu gözle görülür ve işitilebilir yüzeysel özelliklerinin cümlenin temel mantıksal yapısını gizlediğini düşündü. Gündelik cümleleri ele alıp, onların ne anlam ifade ettikleri konusunda mantıksal bir analiz yaptığımız takdirde ancak, gerideki, gündelik dilin cümleleri tarafından giz-

lenmiş, anlamlı yapıları meydana getiren temel cümlelere erişebiliriz. Böylelikle de onun "elementer cümleler" dediği birimlere ulaşır ve elementer cümlelerde, cümlenin yapısı ile olgunun yapısı arasındaki sıkı resmetme ilişkisini buluruz.

Wittgenstein Frege'den anlamın temel biriminin sözcük değil, fakat daha ziyade cümle olduğu düşüncesini miras alır. Sözcük, bir cümle bağlamında ancak, fonksiyon kazanır ve anlamlı hâle gelir. Cümle dünyadaki olguların yapısını, sizin de daha önce belirttiğiniz gibi, sözcüklerin bizzat cümle içindeki sıralanışı bir olgu meydana getirdiği için, resmedebilmektedir.

Magee. İnsanların bir cümlenin bir olguyu nasıl ayna gibi yansıtabileceğini, olgu varolduğu zaman, anlamakta pek bir güçlükle karşılaşacaklarını düşünmüyorum. Bununla birlikte, bir olgunun varolmadığını iddia ettiğimde ne olur? "Halı üzerinde bir kedi var" dediğimde, o zaman insanlar bu cümlenin fiilî (veya mümkün) bir durumu resmedebildiğini görecektirler. Fakat eğer "Halı üzerinde bir kedi yok" dersem, ne olur? Bu cümlenin ne anlama geldiğini hepimiz biliyoruz, ama bu cümlenin hangi durumu resmettiği –dikkaninizi çekerim, *resmetmekten* söz ediyorum– söylenebilir? Halı üzerindeki bir kedinin yokluğunun gerçek bir resmi neye benzer? O bir köpeğin yokluğunun resminden farklı mı olacaktır?

Searle. Wittgenstein "değil", "ve", "veya", "eğer" gibi terimlerin, yani mantıksal değişmezlerin resim ilişkisinin fiilen bir parçası olmadıklarını düşünüyordu. Diyor ki: "Benim temel düşüncem mantıksal değişmezlerin hiçbir şeyi temsil etmediği şeklindedir." Ona göre, bu mantıksal terimler resimleri birbirlerine bağlamaya yararlar, fakat kendileri bir resmin bir parçası değildirler. Üzerinde düşündüğünüz zaman, bu sözün hiç de gerçekdışı olmadığını görürsünüz. Örneğin Berkeley'de, benim evimin önünden geçen caddenin karşısında bir ufak park vardır; işte bu parkta üzerinde kırmızı bir çarpı olan bir köpeğin resmi bulunan bir tabela asılıdır. Burada dikkat ediniz, kırmızı çizgiyi köpeğin resmini anladığımızdan farklı bir biçimde, en küçük bir gayret sarfetmeden anlarız. Resimle üzerlerine çizilmiş kırmızı bir şerit olan köpeklerin betimlenmesi amaçlanmamaktadır. Kırmızı çizgi ya da çarpı , daha ziyade olumsuzlama işaretidir. Levha bir bütün olarak "köpekler giremez" anlamına gelmektedir. Buna göre, parktaki tabela, en azından "olumsuzluk" sembolünün, resmin kendisinin bir parçası olmayıp, et-

kisini resim üzerinden göstermek için kullanılması anlamında, gerçekten de Wittgensteinci bir resim türüdür.

Magee. Öyleyse, ilk formülasyonumuzu, genç Wittgenstein'ın görüşüne göre, dünya üzerine anlamlı söylemin mümkün durumları resmeden elementer önermelere ayrılabileceklerini, ve bu elementer önermelerin de, kendileri resimsel olmayan mantıksal değişmezlerle, ya birbirlerine bağlanabildiklerini, ya imkân bildiren yargılar olarak ortaya konabildiklerini ya da alternatif bildiren yargılar olarak birbirlerinden ayrı tutulabildiklerini ya da olumsuzlanabildiklerini söyleyerek genişletebiliriz.

Searle. Evet, doğru.

Magee. Tartışmamızın girişinde Wittgenstein'ın filozof kariyeri boyunca anlamlı konuşma ile anlamsız konuşma arasında bir sınır çizme uğraşı içinde olduğunu söyledim. Onun ilk dönem felsefesinde bu sınırı nasıl çizdiğini söyleyebilir misiniz?

Searle. Wittgenstein, ilk dönem felsefesinde, yani*Tractatus*'ta tam ve gereği gibi konuşulduğunda, anlamlı olan yegâne dilin olgu-bildiren dil olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, bu sonuca varmaktan, mantıkçı pozitivistlerin tersine, pek hoşnut olmadı. Onun fevkalade iyi bir sonuç olduğunu hiç düşünmedi. Tam tersine, onun hayatta gerçekten önemli olan şeylerin söylenemez, hakkında konuşulamaz, dile getirilemez şeyler oldukları türünden bir içerimi ya da vargısı olduğunu düşündü. Söz gelimi etiğin, din ve estetiğin dile getirilemez olanın alanına girdiğini düşünüyordu. Nitekim, *Tractatus*'un bir yerinde bu kitabın önemli bir kısmının, kitaba dahil edilmeyen, orada hiç olmayan bölüm olduğunu söylemiştir. Ama *Tractatus*'ta ortaya konan anlam yorumuna göre, anlamlı veya olgu bildiren dil ile dilin dünyadaki fiilî ya da mümkün olguları dile getirmek için kullanılmayan ve dolayısıyla, doğru ifade edildiğinde, anlamsız olan kısımları arasında kesin ve mutlak bir çizgi vardır. Dilin bu kısımları hayata dair önemli konu ya da sorularla ilgili olarak birtakım şeyler söylemeye çalışırlar, ne var ki dile getirilemez olanı dile getirmeye kalkıştıkları için, bunu başaramazlar.

Magee. Bu, filozof olmayan insanların benimsediği, etik, din ve sanatların hayatta gerçekten önemli olup bir anlam ifade etseler bile, dilin bunların aktardıkları mesajı ortaya koymak veya ne hakkında olduklarını ya da hatta ne olduklarını söylemek bakımından bütünüyle yetersiz ve uygunsuz olduğu görüşüyle uyum içindedir.

Searle. Bunlar gerçekten de temeldirler; bununla birlikte, onları tartışma çabalarımız, en azından *Tractatus*'taki anlam teorisi söz konusu olduğu sürece, anlamsız olmak durumundadır.

Magee. İlk dönemin Wittgenstein'ını anlamanın anahtarının resimsel anlam teorisi olduğunu söylediniz. İkinci dönemin Wittgenstein'ı bu teoriden nasıl uzaklaşır?

Searle. Wittgenstein'ın düşünceleri oldukça karmaşık olmakla birlikte, bu sorunun gerçekte göreli olarak basit bir cevabı vardır. İkinci dönem çalışmalarında, o resimsel anlam teorisinden vazgeçip, bir kullanımsal anlam teorisine veya bir âlet olarak anlam görüşüne geçer. Bizden sözcükleri âletler, cümleleri de araçlar olarak düşünmemizi ister. Doğru bir dil telakkisine ulaşabilmek için, sadece dilin gerçekte nasıl fonksiyon gösterdiğine, insanların sözcüklerle ne yaptıklarına bakma ihtiyacına duymaktayız. O şöyle konuşur: "Bizim 'anlam' sözcüğünü kullandığımız durumların –hepsinde değilse bile– büyük çoğunluğunda, o şu şekilde tanımlanabilir: 'Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.'"

Wittgenstein'ın ilk dönemde savunduğu görüş, gerçek dünyanın yapısının dilin yapısını belirlediği sonucunu doğurmuştu. Oysa ikinci dönemde, bunun bir anlamda tam tersi olur. Buna göre, *Felsefî Soruşturmalar*'da dilimizin yapısı gerçek dünyayı düşünme tarzımızı belirler. Bu dönemde neyi bir nesne veya iki nesne ya da aynı nesne saydığımızı belirleyen şey dilin yapısıdır. Dünyayı, bu amaçla kullanabileceğimiz belli bir kavramsal donanım ya da âletten bağımsız olarak tartışamayız, hatta düşünemeyiz bile.

İşte bu Wittgenstein'a, dilin hayatımızda oynadığı role ilişkin olarak bütünüyle farklı bir kavrayış sağlar. İlk dönem düşüncesinde, olgu bildiren söylem gerçekte varolan yegâne anlamlı söylemdir. Ama ikinci dönemde, olgu bildiren söylemin sadece birçok söylem türü arasında belli bir söylem türü, çok sayıda dil oyunu tipi arasında belli bir dil oyunu tipi olduğu ortaya çıkar. Dilin kullanımını vurgulamanın bir sonucu olarak, Wittgenstein, ikinci döneminde dikkatimizi sürekli olarak dilin kullanımlarında bulduğumuz çokluğa, çeşitliliğe çeker.

Magee. Hâkim-metaforda, bir resim olarak dilden bir âlet olarak dile doğru olan bu değişim çok çarpıcıdır. Bir resmin doğasında, onun tek veya münferit bir durumu resmetmesi vardır, oysa bir âletin özü, onun çok sayıda farklı görevler için kullanılabilmesinden meydana ge-

lir. Farklılığın bu boyutu Wittgenstein için büyük bir önem taşıyordu, öyle değil mi?

Searle. Evet. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da sürekli olarak dilin sınırsızca genişletilebilir olduğunu, hiçbir özelliğin bir başına dilin bütün kullanımlarını birbirine bağlayamayacağını vurgular. Dilin bütününe yayılan, dilin özünü oluşturabilecek tek bir özellik bulunmamaktadır. Tek tek sözcükler için de, söz konusu sözcüğün tanımının özünü oluşturan bir yön ya da özelliğin bulunmasına bile gerek yoktur. O birçok sözcüğün çeşitli kullanımları arasında sadece bir "aile benzerliği" bulunduğunu düşünür. Buna bir örnek olarak da "oyun" sözcüğünü verir. Ve bize, bütün oyunların ortak olarak sahip olduğu bir şey varsa eğer, bunun ne olduğunu sorar. Onun burada da, hep yaptığı gibi, vurguladığı şey şudur: Sadece bütün oyunların ortak bir yönü olmaları gerektiğini düşünmeyin; fakat daha ziyade, bakın ve ne bulabileceğinizi görün! Sonra da, farklı oyun türlerinin olağanüstü büyük çeşitliliğini –tavla, satranç benzeri masa üzerinde oynanan oyunları, olimpiyat oyunlarını, şans oyunlarını, topla oynanan oyunları vb.– düşündüğünüz takdirde, oyunun tek bir sabit özü olmadığını, bütün oyunların ortak olarak sahip olduğu tek bir şey bulunmadığını, fakat daha ziyade oyunlar arasında iç içe geçmiş birtakım benzerlikler olduğunu göreceğinizi söyler. Onun "aile benzerliği" adını verdiği fenomen işte budur.

Magee. "Onu olduğu gibi kabul etmeyin veya muhakkak addetmeyin, fakat üzerinde *düşünün*" vurgusu Wittgenstein'la ilgili son derece önemli bir husustur. Verdiğiniz örneği ele aldığımızda, buna verilen ilk tepki, genellikle "Ah evet, bütün oyunların şu ya da bu türden eğlence olduğu açık" tarzında olur. Ne var ki, daha sonra oyuncuların büyük paralar uğruna derin yaralar aldıkları, büyük sakatlıklar geçirdikleri Amerikan futbolunun bir eğlence olmadığı aklımıza gelir. Eğer kalkıp da "O izleyiciler için bir eğlencedir" derseniz, bu da bir işe yaramaz, çünkü dünyada fiilen oynanan çeşitli oyunlardan birçoğunun muhtemelen hiç izleyicisi yoktur. Ve, Amerikan futbolu izleyiciler olmaksızın oynansaydı, oyun sayılmayacak mıydı? "Bütün oyunlar yarışmaya, rekâbete dayanır" derseniz, bu da, kağıt falı türünden kişinin tek başına oynadığı oyunlar bulunduğu için, doğru olmaz. Sonra, "Oyunlar boş vakitleri doldurmak ve iş stresinden kurtulmak içindir" derseniz, bu da doğru olmaz, zira hayatını kazanmak için oyun oynayan binlerce profesyonel vardır. Bu böyle sürer gider –Wittgenstein'ın yöntemi kişiden, düşünebileceği tek tek her örneği sabırla ve bütün dikkatiyle tetkik et-

mesini taleb eder. Doğası gereği oldukça ayrıntılı bir süreçten meydana gelen bu iş hayal gücü, bâriz ve sarih olmayını hesaba katma yeteneği gerektirir. Nitekim, Wittgenstein'in kendisinin örnek seçiminde gösterdiği maharet ve yaratıcılık, bu örneklerden birçoğunun felsefede iyiden iyiye yaygınlaşmasına yol açmıştır. "Oyun" kavramının, bu tartışmaya tamamını taşımak için gerekli zamana maalesef sahip olmadığımız, ayrıntılı analizi, bütün oyunlara ortak olan ve onların kendilerinden dolayı veya sayesinde oyun oldukları tek bir şey bulunmadığını (biraz da şaşırtıcı bir biçimde) gösterir. Onların insanın başkaca çok sayıda etkinliğiyle paylaştığı birçok özellik vardır –söz gelimi, her oyun karakteristik bir biçimde bize başkaları tarafından öğretilir ve yine karakteristik olarak oyunlar kurallarca yönetilen faaliyetlerdir– ne var ki *bu* özellikler elbette bir şeyi bir oyun yapmaya yetmez. Bu da, "oyun" sözcüğünün yerini tuttuğu tek bir şey olmadığı anlamına gelir.

Searle. Doğru. Bununla birlikte, bu, Wittgenstein sanki burada bize yalnızca çok açık olan kimi hususları anımsatıyormuş, söylediği herşey sağduyu düzeyinden oldukça sıradan ve önemsiz şeylermiş gibi görünebilir. Bu, elbette bir noktaya kadar tamamen doğrudur. Ne var ki, onun oldukça güçlü bir felsefî geleneğe karşı çıkmakta olduğunu hatırlamak da çok büyük bir önem taşır. Wittgenstein Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden bir geleneğe karşı çıkmaktadır. Buna göre, o öncelikle sözcüklerin anlamlarını nesnelerin yerini tutmaktan aldıklarını bildiren kendi eski teorisine, ve ikinci olarak da, sözcüklerin anlamlarını zihindeki idelerle irtibatlandırılmak suretiyle kazandıkları şeklindeki daha bile eski bir teoriye karşı tavır almaktadır. Ve o üçüncü olarak da, bir sözcüğün bir anlama sahip olması için, söz konusu sözcüğün ifade ettiği bir özün olması gerektiğini öne süren bir geleneğe karşı çıkmaktadır. Bu sonuncu görüşe göre, çok sayıda farklı şeyden oluşan bir bütüne oyunlar adını verebiliyorsak, bu, yalnızca onların ortak olarak oyunun belli bir özsel özelliğine sahip olmaları sayesinde olabilir. Demek ki, Wittgenstein'ın dille ilgili mülâhaza ya da değerlendirmeleri, onun felsefe geleneğine yönelttiği radikal saldırıdan dolayı ilginç hâle gelip, önem kazanır.

Magee. Kısa bir süre önce, Wittgenstein'ın "aile benzerliği" terimini oyunlara uygulamasından söz ettiniz. "Aile benzerliği" terimi onun bütün kavramlara uyguladığı bir terim, anlam kavramının bizatihi kendisini açıklamak için kullandığı bir terim olduğuna göre, onun üzerinde kısa bir süre için de olsa durmakta büyük yarar vardır. Belirli bir ailenin bütün üyeleri arasında kayda veya dikkate değer bir benzerlik bu-

lunduğunu söylediğimiz zaman, bununla, genelde, onlardan hepsinin de ortak olarak sahip bulundukları belirli bir özelliğin olduğunu –söz gelimi, hepsinin burnunun veya çenesinin aynı olduğunu–her ne kadar böyle bir durumun geçerli olduğu aileler bulmak mümkün olsa da, anlatmak istemiyoruz; çok daha büyük bir çoğunlukla aile üyelerinin ortak bir hazneden birtakım özelliklerin farklı bir kümesi ya da seleksiyonunu devşirmiş gibi göründüklerini, işte bu durumun bir sonucu olarak da, sizin deyişinizle, iç içe geçen, farklı benzerlik noktalarının zuhur ettiğini anlatmak istiyoruz.

Wittgenstein bunun sözcüklerin anlamı için de geçerli olduğunu söyler. Bir sözcüğün anlamı onun mümkün kullanımlarının bir toplamıdır: bununla birlikte, tamamen belirli veya münferit bir sözcükle birleştirilen ve de onun bütün mümkün kullanımlarına ortak olan bir şeyin olması gerekmez Bunların bir aile benzerliği sergilemeleri çok daha muhtemeldir.

Searle. Bu doğru, ancak iki noktanın daha açıklığa kavuşturulmasına gerek vardır. Bunlardan birincisi, Wittgenstein'ın bu sözcüklerin muğlak veya anlam bakımından belirsiz olduklarını söylemediği hususudur. O, "oyun" sözcüğünün, tıpkı "yüz" sözcüğünün hem insan yüzü ve hem de yüz sayısı anlamına gelmesi gibi, farklı anlamları olduğunu anlatmak istememektedir. O daha ziyade, "oyun" sözcüğünün gücünü, tek bir özün bulunması olgusundan değil, fakat farklı durum ya da örnekler arasındaki aile benzerliğinden aldığını anlatmak istemektedir. İkincisi, o tek tek her dildeki bütün sözcüklerin böyle olduklarını söylemiyor. Kesin, sağlam tanımları olan sözcükler vardır. Bununla birlikte, aile benzerliği fenomeninin yaygınlığını göz önünde bulundurmak, bize felsefede sorun yaratan ve büyük güçlükler çıkaran sözcüklerin hemen tamamı bu türden sözcükler olduğundan, filozoflar için hayatî bir önem taşır. Biz, söz gelimi etik veya estetikte "iyi" veya "güzel" gibi sözcüklere baktığımızda, bu sözcüklerin gösterdikleri özsel bir özellik olduğunu, bir iyilik özünün veya bir güzellik özünün olması gerektiğini düşünme eğiliminde oluruz. Wittgenstein ise, bunun tam tersine, bu sözcüklerin fiilî kullanımlarına baktığımız takdirde, onların kullanımlarında iç içe geçmiş çok çeşitli aile benzerliği ilişkilerinin bulunduğu üzerinde ısrar eder.

Magee. O, buna benzer bir şeyi, yalnızca bireysel sözcüklerin kullanımı için değil, fakat bütün söylem tarzları için de söyler, öyle değil mi? Biz dili sayılamayacak kadar çok farklı amaçla, farklı amaçlar için

farklı şekillerde kullanırız. Sizinle ben felsefe tartıştığımız takdirde, dili, siyasetle ilgili tartışmamızda kullandığımız dilden veya dün akşam izlediğimiz film üzerine konuşurken kullanacağımız dilden oldukça farklı bir tarzda kullanırız. Bunun dışında, müzikle ilgili konuşma, bilimsel konuşma, din üzerine konuşma ve başkaca sayısız konuşma türleri bulunur. Bunların tek tek her birinde dil başka şekillerde kullanılma eğilimi gösterir. Bu yüzden Wittgenstein aynen şunu söyler: "Bir sözcüğün anlamını gerçekten öğrenmek istiyorsanız, bir sözlük tanımı aramayın, onun *söylemin incelenmekte olan özel alanında* fiilen nasıl kullanıldığına yakından bakın." *Felsefi Soruşturmalar* başlığı, temelde işte bu türden bir faaliyete, *fiilî* bir sözcüğün ya da kavramın *fiilî* bir durumdaki *fiilî* kullanımına dair her daim münferit, ve her zaman özgül olan bir araştırmaya atıfta bulunur.

Searle. Tamamen doğru. Onun en gözde sloganlarından biri "anlama değil, fakat kullanıma bakın!" idi. Wittgenstein işte bu noktada, az sayıdaki teknik terimlerinden birini daha, "dil oyunu" kavramını gündeme getirir, tartışmaya sokar. Onun düşüncesi, bizim bir dili konuşmayı, sözcükleri kullanmayı oyun oynamayla analoji kurarak anlamamız gerektiği düşüncesidir. Analojinin ana düşüncesi de, hem sözcükleri kullanmanın ve hem de oyun oynamanın insanî bir faaliyet olduğudur. Bunlar bizim yaptığımız şeylerdir. O, sözcükleri kullanmayla oyun oynama etkinliği arasında, dil oyunu metaforunu haklılandıran, kimi ortak özellikler bulunduğunu düşünür. Herşeyden önce her ikisi de sistematik olup (her ne kadar bir kural fikri Wittgenstein için problematik olsa da –ki buna birazdan değineceğiz) karakteristik bir biçimde kurallarca yönetilir. Sözcüklerin kullanılması konusuna gelişigüzel veya rasgele yaklaşanıyız; nasıl ki bir oyunda herşeyin mümkün olduğunu düşünemiyorsak, dilde ne olsa gider diyemeyiz. Fakat bir yandan da, dilde istasnasız herşeyin kurallarca belirlenmediği, onda azımsanmayacak miktarda bir hareket özgürlüğü ve yorum imkânı bulunduğu unutulmamalıdır.

Anlamın bütünüyle, zihindeki içebakış yoluyla kavranabilir kendiliklerle ilgili bir konu olduğu veya anlamın dünyadaki şeylerin yerlerini tutan sözcüklerle ilgili bir husus olduğu düşüncesinden bir kez kurtulunca –sözcüklerin kullanılması ile satranç gibi bir oyunda taşların kullanılması arasında kurulan bu analojiyi kavradığımız anda– bir sözcüğe anlamını bütünüyle o sözcüğün kullanımının verdiğini görebiliriz. Tıpkı satrançta "şah" taşının anlamının bütünüyle onun oyundaki

rolü tarafından tüketilmesi gibi, –"iyi", "doğru", "güzel" ve "adil" gibi felsefi açıdan sorunlu veya akılları bulandıran sözcükler de dahil olmak üzere– sözcüklerin anlamları da bir bütün olarak onların kendileri tarafından oynanan dil oyunlarındaki rollerce belirlenir.

Bu analojinin, geleneksel filozofların çoğunu endişeye sevkeden, başka bir yönü daha vardır. Wittgenstein bizim, nasıl ki futbol ya da beyzbol gibi oyunlar için bir temel bulmaya kalkışmıyorsak, dil oyunları için de birtakım*temeller* aramamamız gerektiği konusunda ısrar eder. Bütün bunlar yalnızca birer insan etkinliğidirler. Bu etkinlikler herşeyi sadece kendilerinde arayıp bulmak durumundadırlar. Buna göre, biz etik söylemin, estetik söylemin, olgu-bildiren söylemin dil oyununu, "neden" sözcüğüyle ilgili bir dil oyunu ve mekânsal-zamansal ilişkileri tespit eden bir dil oyunu oynuyoruz. İşte bu bağlamda çok karakteristik bir felsefî yanlış, her bir dil oyunu için bir temelin, bir transendental haklılandırmanın olması gerektiğini düşünmektir. Oysa Wittgenstein, bizim bütün bunları yalnızca insan davranışının farklı türleri olarak, sözcüklerin kullanımını da her yerde davranışın geri kalan türleriyle sıkı sıkıya ilişkili görmemiz gerektiğinde ısrar eder. Mevcut dil oyunlarımızın mümkün yegâne dil oyunları olduğunu düşünecek olursak, bizlerin farklı olmuş olmamız veya dünyanın kendisinin farklı olması durumunda, sözcükleri de farklı bir biçimde kullanacağımız olgusunu akıldan çıkarmamamız gerekir. Bununla birlikte, şu anki dil oyunlarımız için bir temel ya da transendental bir haklılandırma bulmak bizim görevimiz değildir. Söyleyebileceğimiz herşey şundan ibarettir: "Bu dil oyunu oynanmıştır ve bu da onun oynanma şeklidir."

Magee. Ben şahsen, onun bu "dil oyunu" terimini seçmesinin felâkete benzer bir şey olduğunu düşündüğümü söylemeliyim. Terim, sanki onun yaptığı, ya da üzerine konuştuğu şeyin bir biçimde gayriciddî bir şeymiş gibi görünmesine yol açıyor. Ve de, felsefenin bir bütün olarak yalnızca sözcüklerle oynamak olduğu, onun salt bir oyun olduğu, filozofların da dille sadece sunî bir biçimde meşgul olan adamlar olduğu düşüncesini, alan dışında oldukça yaygın, çok özgül bir felsefe karşıtı önyargıyı besliyor. "Dil oyunu" teriminin ne anlama geldiği konusunda yanlış sonuçlara âdeta atlamış insanların, bu terimi salt felsefeyi küçük düşürmek için kullandıklarını sık sık duyuyorum. Bu üniversitelerde, en azından bir zamanlar, hiçbir şekilde rastlanmayan bir şey değildi. Oysa Wittgenstein, bizim konuşurken sadece bir çeşit oyun oynadığımız düşüncesi gibi, oldukça uzak veya yabancı bir şeyi ifade ediyor değildi.

Onun yaptığı şey, oyunlardan çoğunun karakteristiği olan belli birtakım yapısal özellikler ile çoğu sözel söylemin bir karakteristiği olarak ortaya çıkan belli birtakım yapısal özellikler arasında ağırbaşlı, ciddi bir analoji kurmaktı.

Searle. Tamamen haklısınız. Bu analojinin nedenlerini yeni baştan vurgulamama izin verin: Herşeyden önce, oyun oynamak insanın sosyal bir etkinliğidir. O yalnızca kafamızda cereyan eden yüce bir şey olmadığı gibi, salt bir dizi soyut mantıksal ilişkiden oluşuyor da değildir. Oyunlar karakteristik bir biçimde sosyaldirler ve yine, karakteristik bir tarzda birtakım kurallarca yönetilirler. Bunlar, öyle sanıyorum ki, Wittgenstein'ın sözcükleri kullanma ile oyun oynamak arasında bir analoji kurarken, göstermeyi amaçlamış olduğu iki temel husustur. Analojinin gücü, dile eylem içinde bakmamız, bir dili konuşmayı süregelen, düzenli, sosyal, kurallarca yönetilen davranışın bir parçası olarak görmemiz gerektiğini vurgulamasından gelmektedir.

Bu, buraya kadarıyla en azından bizim için, büyük ölçüde tartışma götürmez gibi görünmektedir. Ne var ki, bunun oyunlarla kurulan analojinin ötesine giden çok daha radikal bir yönü vardır: Wittgenstein, bizim dil oyunlarının dışında, diyelim geri durup arkamıza yaslanarak dille gerçeklik arasındaki ilişkiyi değerlendirebileceğimiz bir duruş noktası veya bakış açısı olmadığında ısrar eder. O, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiye bir kenardan bakmak ve dilin gerçekliği doğru veya yerli yerinde temsil edip etmediğini görmek için, dil dışına çıkamayacağımızı düşünüyordu. Dilin gerçek dünyayı temsil etmek, onu ifade etmek veya onunla başa çıkmak bakımından başarı ya da başarısızlığına değer biçebileceğimiz bir dil-dışı Arşimed noktası bulunmamaktadır. Her zaman şu ya da bu dil oyunu içinde iş görürüz. Dil oyunlarına değer biçecek dildışı, transendental bir bakış açısı olmadığına göre, dil oyunlarının yeterliğinin transendental bir değerlemesi olamaz.

Magee. Ama bu bizim "gerçek bir dünya" ile fiilî hiçbir temasımızın olmadığı sonucunu doğurmaz mı? Böyle bir sonuç ortaya çıkarsa, bu, Wittgenstein'ın ilk dönem felsefesinin ihlâli veya temelden çiğnenmesi olur. Şu bakımdan: İlk dönemde, bağımsız bir gerçekliğin varoluşunda yana en küçük bir şüphe söz konusu olmaz; bizler olgular dünyasında yaşıyoruz, dilin görevi de işte bu olguları resmetmektir. Sonuç olarak, ilk dönem felsefesi özellikle dil ile gerçeklik arasındaki ilişki –dilin gerçekliği nasıl resmettiği, neleri resmedebileceğimiz ve neleri resmedemeyeceğimiz– hakkındadır. Ama siz, Wittgenstein'ın ikinci dö-

nem felsefesine göre, dilde cisimleşmemiş olan –deyim yerindeyse, dil içinde olmayan– bir konumda asla olamayacağımız için, dil ile kendisi dil olmayan bir şey hakkında bir karşılaştırma yapamayacağımızı söyler görünüyorsunuz. Bütün kavramsal yapılarımız –gündelik dünya telakkimiz, bilim kavrayışımız, sanat konsepsiyonumuz, dinle ilgili düşüncelerimiz, kısacası kavramsal olan herşeyimiz– bizim tarafımızdan kendilerinin dışına hiçbir zaman çıkamadığımız dilsel terimlerle inşa edilir. Bu serime göre, ya bir dış gerçeklik yoktur, ya da varsa eğer, o bağımsız bilgisini elde edebileceğimiz veya kendisiyle ilişki içinde olabileceğimiz bir şey değildir. İkinci dönem Wittgenstein'ın söylemekte olduğu şey gerçekten de bu mudur?

Searle. Hayır. Ben sizin Wittgenstein'ın konumunu ifade etme tarzınızın gerçekte onun yanlış anlaşıldığı karakteristik yollardan birisi olduğunu düşünüyorum. Birçok insan, bu görüşün kesinlikle bir bir idealizme, muhtemelen de dilsel idealizm türüne götürdüğünü düşünür. O bizi varolan yegâne şeylerin sözcükler olduğu görüşüne götürür. Ama bu hiçbir şekilde, Wittgenstein'ın konumu değildir. Wittgenstein kendileriyle gerçek dünyadaki gerçek nesneler hakkında konuştuğumuz dil oyunlarının varolduğunu reddetmemektedir. Biz, söz gelimi, bu masa, ya da üzerinde oturduğumuz koltuk, veya hidrojen atomlarının yörüngesindeki elektronlar hakkında konuşabiliriz. Wittgenstein bu sözcüklerin fiilen nesnelere atıfta bulunduklarını reddetmez. Bu gerçekten de, sözcükleri kullanma amaçlarımızdan biridir, yani sözcükleri dünyadaki nesnelere atıfta veya yönletimde bulunmak için kullanırız. Fakat Wittgenstein şunu söylemektedir: Dünyadaki nesnelere atıfta bulunduğumuzda, bir dil oyunu içinde iş görürüz ve "dünya" kavramımız dışında, dünyayı nasıl böldüğümüz de dilin yapısı tarafından önceden belirlenir ya da koşullanır.

Wittgenstein'ın "Herşey bir dil oyununa görelidir" veya "Hakikat dil oyununa görelidir" dediğini düşünmek, işte bu son noktanın yanlış anlaşılmasından başka bir şey değildir. Bu tür değerlendirmeler bizim dilin bütünüyle dışına çıkarak, dille gerçeklik arasındaki ilişkiye bir kenardan bakabileceğimizi ve sonra "Evet, evet. Hakikat dile görelidir" sonucuna varabileceğimizi öngörür. Bunu söylemek tam tamına "Bak işte, hakikat mutlaktır" derken söz konusu olan yanlışın aynısına düşmektir. Her iki görüş de aynı, dilin dışında, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkileri inceleyebileceğimiz, ve sonra da dilin gerçekliği nasıl temsil ettiğini betimleyebileceğimiz, bir bakış açısı veya bir duruş noktası ol-

duğunu düşünme hatasına düşer. Wittgenstein'ın düşüncesine göre, biz her zaman, dilin işleyişini betimlediğimiz zaman bile, dilin içinde çalışmaktayız. Bu noktayı biraz daha canlı bir tarzda ifade etmeme izin verin! Wittgenstein gerçekliğin varoluşunu bir an için bile reddetmez, o gerçek dünyanın varoluşunu ya da gerçek dünya ile ilgili doğru iddialarda bulunabileceğimiz olgusunu yadsımamaktadır. Bununla birlikte, onun üzerinde ısrarlı bir biçimde durmaktan kendini alamadığı şey şudur: Dilimizde "gerçek dünya", "gerçeklik", "hakikat" benzeri ifadeler varsa, bunların dil oyunlarındaki kullanımının, tıpkı "sandalye" ile "masa" ya da "kedi" ile "köpek" sözcüklerinin kullanılma tarzında olduğu gibi, aşağı perdeden ve sıradan olması gerekir. Wittgenstein'a göre, felsefeciler olarak görevimiz arkamıza yaslanıp gerçekliğin ve hakikatın yüce doğası üzerinde tefekkürde bulunmak değil, bilakis "gerçek" ve "doğru" gibi ifadeleri fiilen nasıl kullandığımız konusunda kafa yormak ve bunları ne şekilde kullandığımızı betimlemektir.

Magee. Giderek daha çok aydınlandığımızdan emin olmak üzere, bunu oldukça yalın ve dolayımsız bir başka noktaya bağlamama izin verin. Wittgenstein'ın söylediği şey şu değil midir? Benim bunu bir el olarak görebilmem için, önceden "el" kavramına sahip olmam; bunu masa olarak görmem için, önceden "masa" kavramına sahip olmam gerekir. Dolayısıyla, varolan olarak gördüğüm gerçeklik önceden sahip olmam gereken ve dilde ifade edilebilen bütün bir kavramsal yapı tarafından inşa edilir. Onun söylediği tam olarak veya en azından kısmen bu değil midir?

Searle. Söylediğiniz şey kısmen doğru, bununla birlikte ben Wittgenstein'ın işaret ettiği şeyin bundan çok daha derinlerde olduğunu düşünüyorum. Düşünce ve eserlerine tarihsel bir perspektiften yaklaşacak olursak, onun, geçtiğimiz yüzyılda zuhur etmiş olan büyük bir hareketin parçası olduğunu görebiliriz gibi geliyor bana. Dili artık sorgulamaksızın olduğu gibi kabul edemeyeceğimizi hissetmemiz yirminci yüzyıl entelektüel hayatının karakteristik bir özelliğini meydana getirir. Dil bizim için adamakıllı problematik hâle gelmiştir. Dil, felsefenin merkezine oturmuştur ve Wittgenstein'ın kendisi de bu hareketin en büyük önderlerinden birisidir. Sizin az önce söylediklerinize, yani gerçekliğin bizim onu böldüğümüz biçimde bölündüğü ve bizim gerçekliği nasıl böldüğümüze yalnızca dil içinde karar verebileceğimiz görüşüne, bir düzeyde, o da kesinlikle katılır. Bunu el, şunu masa olarak sadece, buna uygun kavramlarımız, yani uygun sözcüklerimiz olduğu için, dü-

şünebiliyorum. Ne var ki, Wittgenstein bundan çok daha derin bir noktaya dikkat çekmek ister. Wittgenstein için, en azından deneyimi, dilsel ifadelerin kullanımından ayrı ve bağımsız olarak, tam erişkin insan hayatlarının bir özelliği olarak düşündüğümüz sürece, düşünme veya hatta deneyim diye bir şey olamaz. Ona göre, düşünme ifadelerle iş görür; dolayısıyla dil, düşünmenin tamamına, ve böylelikle de, insan deneyimin bütününe nüfuz eder.

Magee. Wittgenstein'ın izin verdiği bağımsız gerçeklik türü herhâlde, şimdi işaret ettiğiniz husus, daha önce değindiğiniz ya da ima ettiğiniz tek tek her dil oyunun yalnızca içeriden anlaşılabileceği görüşüyle birlikte alındığı takdirde, açıklığa kavuşmaktadır. Wittgenstein'ın ilk dönem felsefesini okumalarından olağanüstü çok etkilenen eski tarz veya moda pozitivistler dinî beyanların her şeklinin bir kenara atılması gerektiğini düşündüler. Onlar dinî ifadelerin karakteristik bir biçimde doğrulanamaz oldukları için, lafzen anlamsız olduğu sonucuna vardılar. Oysa Wittgenstein'ın ikinci dönemde tavrı çok farklılık gösterir. O dinî söylem diye bir şeyin varolduğunu, ve toplumun bilinen her türünde, varolmuş olduğunu, ve onu anlamak istiyorsak eğer, onun verili yaşam biçimlerinde gördüğü işlevlerin somut örneklerini dikkatlice incelememiz gerektiğini söyler. Her söylem tarzı ya da türünün kendine özgü bir mantığı vardır; dinî söylem ya da bildirimlere, bilimsel söylem ya da bildirimlere değer biçer gibi kıymet takdir etmek doğru değildir –mantıkçı pozitivistlerin yaptıkları şey, işte bu olmuştur.

Searle. Bu son noktayı ifade etme tarzınıza özel olarak dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyim.. Wittgenstein, dinî dil oyunun başarı ya da başarısızlığına değer biçmenin filozoflar olarak bizim görevimiz olmadığını söylerdi. Bizim yapabileceğimiz herşey, bu dil oyununun nasıl oynandığını tasvir etmektir. Bizim anlamamız gereken oldukça önemli husus, bu oyunun bilimsel dil oyunu gibi oynanmadığıdır. Wittgenstein, bizi dinî bildirimleri bir çeşit ikinci dereceden bilimsel beyanlarmış gibi, delilleri olan teorilermiş gibi değerlendirmemiz gerektiğini düşünmenin çok saçma, çok gülünç olduğunu düşünür. O farklı söylem ya da bildirim türlerinin insanların hayatlarında oynadığı role bakmamız gerektiğinde hep ısrarlı olmuştur. Bu bildirimlerin anlamlarını bulacağımız yer, ona göre, işte burasıdır. O bu konuları entelektüel kalıplara sokmamız ve herşeyi teorik türden bir etkinlik ya da teşebbüse dönüştürmeye çalışmamız gerektiği düşüncesinden tiksinti duyuyordu. Tanrı'nın varolduğu iddiasını, sanki o fizikte geçen bir iddiaymış gibi

incelememiz, ve sonra da onun bilimsel standartlara uygun olup olmadığını görmemiz gerektiği düşüncesinden hiç hoşlanmamıştı. İşte size Wittgenstein'ın hoşuna gidecek şey türü: Büyük İngiliz kriket oyuncusu W. G. Grace birgün bir toplantı sırasında oturduğu yerden bir sandalyenin üzerine fırlayarak şöyle bağırmaya başlamış: "Tanrı kelle peşinde değildir, söz konusu olan buysa, bir kabak veya bir lahana bu işe fazlasıyla uygun düşer. Tanrı'nın aradığı şey yürektir yürek!.." Evet, Wittgenstein bunu, onun din karşısında takınılacak doğru tavır olduğunu düşündüğü için, gerçekten de beğenmişti. Bunun eylem içindeki dil oyununa, dil oyunu pratiğine iyi bir örnek olduğunu düşünüyordu. Onun nefret ettiği şey, bir felsefe toplantısında bir seferinde "teistik hipoteze" atıfta bulunan, Cambridge'den meslektaşı A. C. Ewing'in sergilediği tavırdı; Wittgenstein, söz gelimi Otuz Yıl Savaşlarının salt bir "hipotez" adına yapılmış olduğunu kabul etmeyi hep reddetmiştir.

Bu noktayı toparlarsak: Wittgenstein, bir söylemi veya söylem türünü anlamak istiyorsak eğer, dinî söylem veya başka bir söylem türünde olduğu gibi, bunların insanların hayatlarında fiilen oynadıkları rollere bakmamız gerektiğini düşünmüştür. Ona göre, yirminci yüzyıl entelektüel yaşamının en büyük ve karakteristik hatası, bütün entelektüel faaliyet ve teşebbüsleri, sanki onlar bilim gibi olma çabası içindelermiş gibi ele almak olmuştur. Wittgenstein, başka herşey gibi bilimin de bir yeri olduğu kanaatindeydi, ama bilim ve teknoloji olmayan veya bunların bir parçasını meydana getirmeyen konuları, sanki onlar bilim olmaya ve teknolojiye erişmeye yönelik ikinci dereceden çaba ya da teşebbüslermiş gibi ele almanın yanlış olduğunu düşündü.

Magee. Bu husus ortaya konduktan sonra, Wittgenstein'ın bir "Herşey mümkündür" tavrını *benimsemediğini* eklemek kaçınılmaz hâle gelir. O bizim dili canımızın istediği gibi kullanıp, sonra da söz ya da ifadelerimiz için, öteki insanların sözleriyle aynı düzeyde anlam ya da geçerlilik talebinde bulunabileceğimizi asla düşünmedi. Tam tersine, dili kullanma tarzımıza azamî dikkat göstermemiz gerektiğini düşünürdü. Böyle düşünmesinin bir nedeni onun, felsefî problem ya da karışıklıkların en çok sözcüklerin yanlış kullanılmasından kaynaklandığını ileri süren görüşüdür. Bunlar özellikle bir ifade tarzını, doğru yeri bir başkasında olduğu zaman, belli bir dil oyununda iş gören bir ifade olarak aldığımız zaman, ortaya çıkarlar. Bu tür karışıklık ya da problemler, söz gelimi dinî bir beyan ya da önermeye bir bilimsel önerme muamelesi yaptığımız zaman zuhur ederler.

Searle. Wittgenstein bu hususu felsefî problemlerin esas, bir sözcüğü ait veya evinde olduğu dil oyununun dışına çıkarıp, onu yüce bir şeyin yerini tutan bir sözcük olarak düşünmeye kalkıştığımız zaman doğduklarını söyleyerek ifade eder. O felsefî problemlerin karakteristik olarak "dilin tatile çıktığı" zaman, yani bir sözcüğün kendisine özgü işi artık yapmadığında, ve bizim sözcükleri onlara anlamlarını veren dil oyunlarından ayrı ve bağımsız olarak incelediğimiz durumlarda, söz gelimi biz, bu türden sözcüklerin anlamlarını kazandıkları dil oyunlarında fiilen nasıl kullanıldıklarına bakmak yerine bilginin, ya da iyinin, veya doğru ya da güzelin aslî doğasını araştırmaya kalkıştığımız zaman doğduklarını söyler.

Burada, sizin daha önce söylediğiniz bir şeye itiraz etme ihtiyacı duyuyorum. Söylediklerinizin en azından, özel bir felsefî dil oyunu olduğunu ima ettiğini düşünmek mümkündür. Ben şahsen Wittgenstein'ın böyle bir düşüncesi olduğuna inanmıyorum. Onun, filozofların yalnızca betimleme dil oyunuyla meşgul olmaları gerektiğini düşündüğü kanaatindeyim. Onların sözcüklerin fiilen nasıl kullanıldıklarını betimlemeleri gerekir. Filozoflar dilin, bize sık sık karşımıza çıkan sonu gelmez felsefe problemlerini çözme, ya da daha ziyade dağıtma imkânı verecek bir biçimde nasıl kullanılacağını göstermek, betimlemek durumundadırlar; onların felsefenin, betimlemenin ötesine geçen bir *açıklama* ya da *temellendirme* özel görevi olduğu düşüncesinden vazgeçmeleri gerekmektedir. Öyleyse, felsefe, bir anlamda, özel bir dil oyunu değildir; onun özel kuralları ya da yöntemleri yoktur. Bizlerin, daha ziyade insanların fiilî pratiklerine, özellikle de dilsel pratiklerine dalması ve bu pratiklerin nasıl geliştiklerini betimlemesi gerekmektedir. Ve ayrıca, pratiklerimizin zarurî ya da kaçınılmaz oldukları düşüncesinden kurtulmak için de, varolan pratiklerimiz için birtakım alternatifler gösterebebiliriz. Söz konusu muhtelif tasvirleri özgül entelektüel amaçlar için yaparız. Onun görüşüne göre, "bizler çok çeşitli uyarıcı ya da anımsatıcıları belli bir amaç için bir araya getirmekteyiz." Amaç ise hep, dilin karakterini yanlış anlama kaçınılmaz dürtümüzün yarattığı entelektüel karışıklıkları ortadan kaldırmaktır. Söz gelimi genel bir teorinin olmadığı ve olamayacağı yerlerde bir genel teori açlığı çekiyoruz; hiçbir temelin söz konusu olmadığı yerlerde temel arayışı içine giriyoruz; sadece aile benzerliklerinin olduğu yerlerde ise, öz hasreti çekiyoruz. Bunlar Wittgenstein'ın, filozofların karakteristik olarak –gerçekte, kaçınılmaz bir biçimde– yaptıklarını düşündüğü çok

tipik yanlış türleridir ve felsefî betimlemenin amacı, bu yanlışları yaptıran dürtüyü ortadan kaldırmaktır.

Magee. Wittgenstein'ın oyunlar ile dil kullanımı arasında kurduğu analoji üzerine olan konuşmamızda, şu ana kadar hiç değinmediğimiz çok önemli bir nokta var. Bu, ünlü "özel dil" tartışmasıdır. Wittgenstein bir dilin şöyle ya da böyle bir anlam ifade edebilmesi için onun bütün kullanımlarının belli birtakım kurallara uyması gerektiğini savunuyordu. Ne var ki kuralı oluşturan ölçütlerin bazıları ya da bir kurala uyma dediğimiz şey, kaçınılmaz olarak sosyaldir. Wittgenstein, işte bundan hareketle, özel dil diye birşeyin olamayacağı sonucuna varmıştır. Bununla birlikte, onun bu görüşü bütün filozoflar tarafından paylaşılan bir görüş değildir; nitekim, bu konu üzerinde tartışma, o günden beri ortalığı âdeta kasıp kavurmaktadır. Gerçekten de özel dil konusu, profesyonel filozoflar arasında, Wittgenstein felsefesinin en tartışmalı yönlerinden birini meydana getirir.

Searle. Evet, o kesinlikle büyük tartışmalara yol açmıştır. Aslına bakarsanız, özel dil argümanıyla ilgili olarak yazılmış açıkçası çok fazla paçavra olduğu için, bu konuda ağız dalaşına girmeyi istediğim pek söylenemez. Yorumla ilgili ünlü tartışmalara dahil olmamayı tercih ederim. Ama gene de birkaç söz söyleyeyim. Wittgenstein'ın özel dil tartışmasını açıklayabilmek için, onun kural ve kurallarca yönetilen davranış anlayışı hakkında bir şeyler söylemeniz gerekir. Kural kavramı sanki Wittgenstein için hiç de problematik değilmiş gibi konuşuyoruz. Bu elbette, doğru değildir. Kurallara ilişkin tartışması, onun felsefeye yaptığı en önemli katkılardan biri olmak durumundadır. Onun ilk gözlemi, kuralların mümkün her sonucu hesaba katmadığını ortaya koyar. Dil her yerde kurallarla bağlanmış değildir. Gerçekten de, her yerde kurallarla bağlanmış olan bir sistemden söz edebilmek mümkün değildir. Bir kurallar sisteminin açık bıraktığı pek çok boşluk hep vardır. Wittgenstein, bu bağlamda servis sırasında, tenis topuna vurma örneğini verir. Topu ne kadar yükseğe atacağınızı söyleyen bir kural yoktur. Birileri topu beş mil yükseğe atabiliyor ve tenis maçı bundan dolayı erteleniyorsa, yetkililer sanıyorum, yeni bir kural koymak durumunda kalırlar. Fakat, kurallar sistemi, mevcut kuralların hesaba katmadığı yeni imkân ya da ihtimallerin hep olacak olması anlamında, asla "tam" olmaz.

Öte yandan, Wittgenstein'ın ortaya koyduğu, birincisiyle de ilişkili olan ikinci nokta, kuralların her zaman farklı yorumlara konu olduğunu ifade eder. Bir kuralı yorumlamanın, davranışınızını, söz konusu davra-

nış ilk bakışta kuralla uyuşmaz gibi görünse bile, daha sonra onun kurala gerçekten de uygun olduğunu gösterecek bir biçimde yorumlamanın bir yolunu her zaman bulabilirsiniz. Buna çok iyi bir tarihsel örnek, vergi koyan otorite ile kuralı, davranışlarının onunla uyum içinde olduğu görüntüsü verecek şekilde yeniden yorumlamak suretiyle, onun amacını kendi çıkarına uygun hâle getirmeye çalışmış olan halk arasındaki sürekli bir çatışmaya konu olmuş, Amerikan vergi yasalarının gelişimidir. Wittgenstein'a göre bir kurala uyma problemi üzerinde düşündüğümüzde, ortaya çıkması kaçınılmaz olan bir paradoks vardır. Bir şey belli bir yorum temeli üzerinde kuralla uyumlu hâle getirilebiliyorsa, o zaman başka bir şey de, dâhice bir yorumla, pekâla kuralla çatışan bir görünüme sokulabilir, ve bu durumda ne uyuma, ne de çatışmaya ulaşırsınız. Kural sanki büsbütün ilgisiz birşeymiş gibi düşer, ve onun davranışın açıklanmasında hiçbir rolü kalmaz. Wittgenstein'ın bu probleme getirdiği çözüm, bir kurala uymanın sosyal bir pratik olduğuna, bunun da bizim toplum içinde yaptığımız ve öğrendiğimiz bir şey olduğuna işaret etmektir. Sosyal gruplar insanları kurallarla uyum içine sokma ve onları kurallara uyacak şekilde eğitme yollarına sahiptirler ve toplum da böylelikle nelerin kurala uygun sayılacağını belirler. Onun görüşünde, şu hâlde, bir kurala doğru tepki vermenin, kendisi bir "yorumlama" olmayan, bir yolu vardır. Biz kurala göre sadece, eğitildiğimiz tarzda, eyleriz.

Onun özel dil tartışması, buna göre, bir kurala uyma probleminden bağımsız olan bir probleme ilişkin bir tartışmadır, bunlar birbirlerine, onun bir kurala uyma problemine getirdiği çözüm aynı zamanda özel dil problemiyle ilgili çözümü olacak şekilde, bağlanır. Özel dil problemi şudur: Sözcükler özel deneyimler, yani sadece benim için bilinir olan deneyimler yoluyla gösterilerek tanımlandığından, sözcükleri kendi kişisel duyumlarımı, başka hiç kimsenin onları anlamayacağı bir biçimde, adlandırmak için kullandığım bir dil olabilir mi? Bu problemin bu kadar önemli bir problem gibi görünmesinin nedeni, söz gelimi Locke, Berkeley ve Hume'da rastladığımız klâsik epistemoloji türünün, bizim dünyaya ilişkin bilgimizi içeriden dışarıya doğru inşa etmemiz gerektiği düşüncesine dayanmasıdır. Bizler özel içsel duyumlarla işe başlar ve kamusal dille kamusal bilgiyi daha sonra içsel deneyimler temeli üzerine inşa ederiz. Wittgenstein özel dil problemine ilişkin tartışmasında, herşeyden önce içsel duyumlarla ilgili dilimizin doğuşunun ve işleyişinin gerçekte bu olmadığını savunur. Ona göre, biz duyum sözcükleri-

mize özel içsel tanımlar getirmeyiz, duyum dilimiz, yani içsel deneyimleri betimlemek için kullandığımız dil, bunun tam tersine, kamusal sosyal fenomenlere ayrılmazcasına bağlıdır. Sadece, söz gelimi acının belli türden durumlarda ortaya çıkması ve belirli birtakım davranış türlerine yol açması dolayısıyla, biz acılardan söz etmek için bir vokabülere sahip olabiliyoruz. Gündelik duyum dilimiz, bizler bu dili kamusal ölçütlerle, yani davranış ve durumlarla ilişkili olan ölçütlerle birlikte öğrendiğimiz için, gerçekten de özel bir dil değildir.

İkinci ve çok daha tartışmalı olarak, Wittgenstein özel bir dilimizin gerçekten de *olamayacağını*, sadece özel bir deneyime içsel olarak işaret ettiğimiz, söz konusu deneyimi adlandırdığımız, ve daha sonra da sözcüğü gelecekteki aynı deneyime atıfta bulunmak için kullandığımız zaman, göstererek yapılan bir tanım vermiş olamayacağımızı iddia eder. Onun buna karşı getirdiği argüman bir *reductio ad absurdum*dan oluşan, yani saçmaya indirgemeyle belirlenen bir akılyürütmedir. Bir duyum dilini bu modele göre düşünmeye çalıştığımız takdirde, doğru sözcüğü fiilen kullanmayla sadece onu doğru kullandığımızı düşünme arasında bir ayırım yapamayız. Fakat sözcüğü gerçekten doğru kullanma ile salt onu doğru kullandığımızı sanma arasında bir ayırım yoksa, o zaman doğru konuşmamızdan da söz edilemez. Öyleyse, özel bir duyum diline sahip olabileceğimiz düşüncesi bütünüyle saçma bir düşüncedir. Onun bu güçlüğe, sözcükleri nasıl içsel duyumlara atıfta bulunmak için kullanabildiğimiz problemine getirdiği çözüm, genel kurala uyma problemi için geliştirmiş olduğu çözümle aynıdır. Duyum sözcüklerini kullanma kuralları kamusal, sosyal kurallardır. Onlar sosyal bir çevrede öğrenilir ve de uygulanırlar. Bu dışsal ölçütler de sosyal olarak onaylanır ve toplumsal bir düzlemde hayata geçirilir. Dilsel kurallara, bir linguistik cemaatin üyeleri olduğumuz için, sahip olabiliyoruz; aynı şekilde, içsel deneyimlerimiz için kamusal sosyal ölçütlere sahip olduğumuz için de, içsel deneyimlerimize atıfta bulunan bir dilimiz olabiliyor. O bu hususu, "'İçsel bir süreç" dışsal ölçütlere ihtiyaç duyar" diyerek özetler.

Magee. Wittgenstein'ın görüşünü gözler önüne serebilmek için sizden bile daha keskin bir biçimde vurgulamak istediğim bir husus, içsel duyularımız için kullandığımız sözcükler de dahil olmak üzere, bizim tek tek bütün sözcüklerin nasıl kullanılacaklarını başka insanlardan öğrendiğimiz hususudur. Tatlar, kokular, renkler, acılar, düşler ve başka her türden "içsel" deneyim için kullanılan sözcükler ve ifade-

lerle, bunların doğru kullanımlarını belirleyen ölçütler bizler dünyaya gelmeden önce de, çok uzun yıllardan beri vardı. Dünyaya geldiğimiz zaman yaptığımız şey, gerek sözcükleri ve gerekse bunların doğru kullanımlarını başkalarından öğrenmektir. Kişi bunun içerimleri üzerinde ciddî olarak düşündüğü zaman, varolan sözcükler ile onların anlamlı kullanımlarının, kendilerinden konuşmak için kullanıldıkları yaşantılar ne kadar "içsel" ve "özel" olurlarsa olsunlar, kaçınılmaz olarak sosyal fenomenler olduklarını görür. Ve bunun epistemolojiyle ilgili sonuçları, sizin de belirttiğiniz gibi, çok daha derine iner. Çünkü bu, bizim dünya konsepsiyonumuzu, bütünüyle bize özel olan ögelerden başlayıp, "dış" dünyaya ve başka insanlara ulaşıncaya kadar, dışarı doğru giderek inşa edemeyeceğimiz anlamına gelir. Bunu söylemek de, bütün bir felsefe geleneğine, Descartes ile başlamış olan bir geleneğin tamanına karşı çıkmak anlamına gelir.

İkinci dönemin Wittgenstein'ı için, bütün anlam ölçütleri son çözümlemede, kişisel değil de, sosyaldir; onlar özel hiç değildirler. Sözcükler anlamlarını kullanıldıkları bağlamlardan alırlar, öyle ki bunlar da sosyal pratiklere, sonuçta da yaşama tarzlarına, yaşam biçimlerine bağlıdırlar. Nitekim, o "yaşam biçimleri" terimini büyük ölçüde bu bağlamda kullanır.

Searle. Doğru. Sözcüklerin kullanımı fikri ya da düşüncesinin bizatihi kendisinin sosyal bir düşünce olduğunu vurgulamak büyük bir önem taşır. Sözcükleri kullanmak, içinde yaşadığım toplumun diğer üyeleriyle birlikte yaptığım bir şeydir. Sadece sözcüklerin nasıl kullanılacağı konusunda eğitildiğimiz ve kurallara genel olarak uyma işinde belli bir eğitimden geçtiğimiz içindir ki, yaptığımız herşeyin, bir kuralı herhangi bir davranışı kendisiyle uyumlu hâle getirecek şekilde yorumlamak her zaman mümkün olduğundan, bir kurala uygun kılınabileceğini söyleyen şüphecilikten sakınabiliyoruz. Wittgenstein'ın bir dilin bir yaşam biçimi olduğu düşüncesini vurgulaması olgusuna dikkat çekmekte son derece haklısınız. Bunun Wittgenstein için önemli birtakım sonuçları vardır, ama bunların herhâlde en önemlisi, bizim dili insanın diğer faaliyetlerinden kesip koparark, ona ayrı ve müstakil olarak bakamayacağımız sonucudur. Dil diğer insan etkinliklerine ayrılmazcasına bağlanmış durumdadır.

Magee. Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi ile Freudçu psikanaliz arasında sık sık bir analoji kurulmuştur. Freud'a göre nevroza hastanın bilincinde olmadığı psikolojik takıntılar yol açabilir; böyle vakı-

alarda psikoterapistin görevi sıkıntının gizlenmiş nedenlerinin peşine düşerek bunları su yüzüne çıkarmaktır. Hasta, probleminin nedeninin tam olarak bilincine vardığı zaman, problem artık problem olmaktan çıkar ve hasta da tedavi edilmiş olur. Bu ikinci dönem Wittgenstein'ı ile neredeyse tam ve kesin bir paralellik sergiliyor. Wittgenstein'a göre felsefi problemlerimize, kökleri dilin hayli derinlerdeki yanlış kullanılmasında bulunan kavramsal karışıklıklar yol açmaktadır. Filozofun görevi karışıklığın nedenlerinin izini sürerek, bunları gün ışığına çıkartmaktır; bu yapıldığı zaman, problemin artık bir problem olmadığı görülür. Bunda bir terapi unsuru bile vardır: Wittgenstein felsefi problem ya da şaşkınlığı, çaresinin kendi sunduğu yöntem olduğu, bir tür hastalık olarak görmektedir.

Searle. Gerçekten öyle. "Terapi" sözcüğü, gerçekten de Wittgenstein'ın kullandığı bir sözcüktür. O filozofun bir problemi ele alışıyla hekimin bir hastalığı tedavi etmesi arasında bir kıyaslama yapar. Freud ile Wittgenstein arasında bir karşılaştırma sık sık yapılır, bununla birlikte, bu, elbette Wittgenstein'ın Freud'a yönelik ciddî itirazları olduğu için, bazı yönlerden tuhaf bir karşılaştırma olmak durumundadır. O Freud'un bilim icra etme iddiasının, bilime sahipmiş gibi gözükme çabasının ciddî ölçüde hatalı bir tavır olduğunu düşünüyordu. Bununla birlikte, Wittgenstein'ın "terapi"si psikanalize en azından şu yönden benzer: Dilimizin mantığını yanlış anlamaktan kaynaklanan karışıklıklar derin olup büyük ölçüde bilinçdışındadır. Filozofun görevi çeşitli terapi yöntemleri kullanmak suretiyle, bizi, olguların gerçek karakterlerini görmemizi sağlayarak, bu karışıklıklardan çekip çıkarmaktır. Tıpkı Freud'un nevrotiğin nevrozunu, kendisinin sergilediği semptomlara yol açan bastırılmış itkileri bilinç yüzeyine taşıyarak bertaraf edebileceğini düşünmesi gibi, Wittgenstein da bizim, dilin fiilen nasıl iş gördüğünü anlamadaki başarısızlığımızın sonucu olan düşünsel kasılmaları, takıntıları, entelektüel engelleri, dili kullanışımızın gerçek karakterinin bilincine varmak suretiyle, bertaraf edebileceğimizi düşünür.

Magee. Maalesef birtakım insanlar, tıpkı psikanalizin bazı başkalarında bir takıntı hâline gelmesi gibi, ikinci dönemin Wittgenstein'ına takılıp kalmıştır. Her iki durumda da, zaman zaman aklıma Karl Kraus'un psikanalizin kendisini tedavi etmeyi beceremeyen tek hastalık olduğu tespiti geliyor.

Searle. Evet. Wittgenstein, iyi ya da kötü, bir tür kült kişilik haline gelmiştir. Ama bereket versin ki, bu kült, en azından şimdiye kadar Freud'unkinden daha küçük bir kült olmuştur.

Magee. Sanırım Wittgenstein'ın kitaplarının sıradışı yazılış tarzı üzerine de birşeyler söylemeliyiz –herşey bir yana, bu eserlerden herhangi birini ilk kez eline alan birini ilk çarpan yön budur. Bu eserler sürekli bir düzyazı tarzında yazılmamışlardır. Bunun yerine, her biri numaralanmış ayrı paragraflar hâlinde kaleme alınmışlardır. Bağlantılı bir argüman kâbilinden bir şey, onda âdeta yok gibidir. Bir paragrafla onun iki altında veya üstündeki bir paragraf arasındaki ilişkiyi görmek genellikle oldukça zordur. Fevkalâde güzel misallerle, metaforlarla, ve örneklerle dolu olup, sıklıkla beklenmedik ve dolayımsız vukuflar sunan yazı, çok bariz bir biçimde, seçkin bir yazı tarzı olmakla birlikte, eserin özünün ya da konusunun ve mesajının ne olduğunu en azından ilk bakışta anlamak oldukça güçtür. Wittgenstein neden böyle yazmayı tercih etti?

Searle. Tabiî, bunun çeşitli nedenleri var. Ama ilkin, düzyazının karakteri konusunda sizinle tamamen aynı düşüncede olduğumu söylememe izin verin. Hem büyüleyici, hem de insanı çileden çıkartıyor. Bu konuşma için hazırlanırken, bu konu da aklıma gelmişti. Wittgenstein'ın basılmış eserlerinin neredeyse tamamını yeni baştan okudum; büyüleyici sözlerinin üslubu, bir zaman sonra insanı bütün bütün kendine esir etmeye başlıyor. İşte size hoşuma giden bir örnek: "İnsan hakikatten –şimdi benim korktuğum gibi– korktuğu zaman, korkulan asla *bütün* bir hakikat değildir."

Wittgenstein'ın düzyazını yeterince okursanız, siz kendiniz de onun gibi düşünmeye başlıyorsunuz. Eşinize, onu çileden çıkartacak Wittgensteinci aforizmalarla seslenmeye başlıyorsunuz. Ayrıca, ikinci dönem yapıtlarından birini elinize aldığınızda ve okuduğunuzda, bu biraz, tüm parçalarını bir araya getirmeniz için gerekli kullanma talimatı olmayan bir model uçak paketinin elinizde olmasını andırıyor. Bu da aşırı düşü kırıklığına yol açabilir. İkinci dönem eserlerinden her biri "biraz da kendin oku kendin öğren" türünden bir kitaptır.

Wittgentein'ın neden böyle yazdığı sorusuna gelince... Sanıyorum, herşeyden önce, onun bütünüyle doğal bulduğu yegâne yol buydu. Bildik kitap ve makalelerdeki bildik yazıları bildik yöntemlerle, yani âdetlere uygun bir biçimde yazmayı bir tarafa bırakın, o sık sık paragrafları arka arkaya sıralamanın bile, kendisi için nasıl bir işkence olduğundan söz

eder. Fakat ikinci olarak, ben Wittgenstein'ın üslubunda neredeyse kendini beğenmişlik diye adlandırılabilecek bir öge bulunduğunu düşünüyorum. Wittgenstein kendi eserlerinin felsefe yapmanın standart yollarından farklı olmasını bilinçli olarak istemiştir. Kendisi, dergilerde boy gösteren standart makalelerden, koca koca felsefe profesörlerinin lisans öğrencilerinin okumaları için kaleme almış oldukları standart kitaplardan nefret ediyordu. Bununla birlikte, bu yalnızca onun başka insanlardan bilinçli olarak farklı olmak istemesi demek değildir. Onun üslubunun üçüncü bir yönü daha vardır. Sanırım Wittgenstein dürüst ve içten bir biçimde, yeni ve farklı bir şeyler söylemeye uğraşıyordu; gerçekten anlatmak istediği şey tam söyleyemediği hissinden, bir ifade tarzı bulmak için halâ savaşmakta olduğu duygusundan hiç kurtulamadı. Kendi kişisel kanaatine göre, bunu gerçekte hiç başaramadı. Son olarak, İngilizce konuşan okuyucular için, bu üslubun, Anglo-Amerikan bakan gözlere tuhaf gelse de, Almancada pek o kadar da alışılmamış bir şey olmadığını söylememiz gerekir diye düşünüyorum. Alman felsefesinde aforizmalarla yazma geleneği bulunmaktadır. Buna, sadece birkaçını anmak gerekirse Nietzsche, Schopenhauer ve Lichtenberg'de rastlanır.

Magee. Aslında sizinle aynı düşüncede olduğumuz birtakım eleştirilere rağmen, Wittgenstein'ın yazısı her halükârda eşsizdir –bunu, onun hakkını teslim etmenin bir gereği olarak hiçbir kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde söylemeliyiz. Düzyazısı, her zaman dikkat çekici olmasının yanı sıra, muhteşem sayılabilir.

Searle. Evet, bence de çok muhteşem bir üslup.

Magee. Bir kere okuduğunuzda, kimi cümleleri hayatınız boyunca aklınızdan çıkmıyor.

Searle. Hiç çıkmıyor.

Magee. Bu tartışmaya başlarken, Wittgenstein'ın –onu profesyönel felsefe dışında, hemen hiç kimsenin bilmediği birkaç on yılın geçmesinden sonra– yakın zamanlarda kültür hayatımızda büyük bir kişilik, uluslararası önemi olan bir şahsiyet hâline geldiği olgusundan söz etmiştim. Bunun bir emaresi, Wittgenstein adının son zamanlarda edebiyat dergilerindeki kitap tanıtımlarında tekrar tekrar boy göstermesidir. Daha esaslı bir örnek verecek olursak, antropoloji alanında Wittgenstein çok ciddî bir entelektüel etkiyi ifade eder. Onun felsefe dışında en fazla etki yaptığı alanları bize söyleyebilir misiniz?

Magee. Ben şahsen Wittgenstein'a bugün felsefe dışından yapılan atıfların çoğunun, gerçekte Wittgenstein'ın adını, salt onu iyi biliyormuş izlenimi yaratacak şekilde zikretmekten ibaret olduklarını düşünüyorum. Wittgenstein moda haline geldi ve onun adını zikretmeden geçilmiyor. Adı kesinlikle pek çok alanda geçimekte. Fakat ben onun kendisinin yeterince anlaşılmadığını düşünmüş olduğundan kesinlikle eminim. Çok daha önemlisi, o felsefenin kendi içinde de yeterince anlaşılmış değildir –bunu hisseden yalnızca ben değilim, bunu onun da hissettiğine inanıyorum. Wittgenstein'a sıklıkla atıfta bulunulan diğer alanlar genellikle edebiyat eleştirisi ile estetiktir. Ben şahsen onun görüşlerinin zamanın genel entelektüel kültürünce sindirildiği ölçüde, gelecekte çok daha etkili olacağını düşünüyorum. Wittgenstein'ın düşünceleriyle eserleri toplum bilimlerinde de ciddî olarak anılmaktadır; aslına bakarsanız, o kendisinin bir tür antropoloji yaptığını düşünüyordu. Wittgenstein'ın eserlerinin siyaset teorisi açısından önemini ele alan kitaplar yazılmıştır. Genel olarak söylendiğinde, Wittgenstein'ın esas büyük etkisi estetik ile Fransızların "insan bilimleri" dediği alanlarda olmuştur. Bu herhâlde biraz paradoksal bir durum meydana getirir, çünkü kendisi matematik felsefesi üzerine o kadar çok yazmıştı ki... Ancak, iyi ya da kötü, en çok etkili olduğu yer matematik olmadı. Felsefe dışında etkili olabildiği oranda, etkisi en çok edebî araştırmalar ile toplum bilimlerinde olmuştur.

Magee. Filozof bile olmamalarına rağmen yapısalcılar Wittgenstein'ın kendilerine ait olduğunu iddia ettiler değil mi?

Searle. Wittgenstein'ı muhtemelen en fazla yanlış anlayanların yapısalcılardan ziyade, post-yapısalcılar olduklarını düşünüyorum. Ama bu konuya girmek gerçekte bir başka tartışmanın malzemesi olmalıdır.

Magee. Bu konu hakkında hiçbir şey bilmediğimi itiraf etmeliyim, o yüzden ona hiç girmeyelim.

Şu anki tartışmayı, bir bilanço çıkararak noktalamak istiyorum. Wittgenstein'a bir filozof olarak değer biçmeye kalktığınızda, belli başlı artı ve eksiler olarak neleri görürsünüz?

Searle. İlkin Wittgenstein'ın eserleri hakkında olumsuz birtakım şeyler söylemek istiyorum; sonra da sözlerimi daha olumlu kimi kayıtlarla tamamlayacağım. Wittgenstein'ın ikinci dönem eserlerinin başlı başına en çok şaşırtıcı yanının, bunların sergiledikleri anti-teorik karak-

ter olduğuna inanıyorum. Wittgenstein, bizi şaşırtıp sıkıntıya sokan fenomenler, özellikle dil ve zihinle ilgili fenomenler için genel bir teori ya da açıklama aramamız gerektiği düşüncesine bıkıp usanmadan hep karşı çıkar. Fakat bir filozof kalkıp da bana söz gelimi söz edimleri ya da yönelimsellik gibi bir konuda genel bir teorim olamayacağını söylerse, bu takdirde benim doğal eğilimim bunu bir meydan okuma olarak almak, ve bunu söyleyenin yanıldığını kanıtlamak olur. Ben bunu her durumda yapmaya çalıştım; yani, söz edimleri ile yönelimselliğe dair genel yorum ya da açıklamalar kaleme alma çabası içinde oldum. Dilin nasıl işlediği ya da zihnin dünyayla nasıl ilişki kurduğu konusunu felsefi açıdan açıklığa kavuşturan genel teorilerimiz olamayacağı sözünün, açıkça Wittgenstein'ın vakitsizce söylediği bir söz olduğu kanaatindeyim. Böylesi teorileri formüle edip sınamadıkça, genel teori oluşturmaya yönelik teşebbüslerimizin başarılı olup olmadığını herhâlde bilemeyiz. Fenomenlerin katışıksız çeşitliliğinin bizatihi kendisi cesaretimizi kırmamalıdır. Söz gelimi, fiziği ele alın. Şelaleri, içinde su kaynayan çaydanlığı , buz pateni pistini düşünürsek, suyla ilgili fenomenler inanılmayacak bir çeşitlilik içinde karşımıza çıkar. Ne var ki, gerçekte suyun alabileceği bütün bu şekilleri ve başka diğerlerini açıklayabilen iyi bir genel teorimiz var. Şimdi, dil ya da zihin felsefesinde de niçin aynı şekilde genel teoriler aramamamız gerektiğinin mantığını doğrusu anlamıyorum. Bazen neredeyse Wittgenstein'ın farkında olmadan, *Tractatus*'ta iyi bir genel teori oluşturmayı *kendisinin* başaramaması dolayısıyla, her ne türden olursa olsun genel bir teorinin imkânsız olması gerektiğini düşünmüş olduğu düşüncesine kapılıyorum. Kabaca söylendiğinde, o şu şekilde düşünmüş gibi görünüyor: Benim genel teorim işlemiyor, bir işe yaramıyorsa, genel hiçbir teori işe yaramaz. Gerçekten de, Wittgenstein'ın öğrencilerinden bazıları bana *Felsefi Soruşturmalar*'ın anti-teorik yönlerine karşı çıktığım için bir şekilde *Tractatus*'a inanmaya mecbur olduğumu söylediler. Onlar bu ikisinin yegâne alternatifler olduğunu düşünür gibiler. Ben başka alternatifler de olduğu kanaatindeyim.

Bununla birlikte, Wittgenstein'ın tatmin edici bir genel teoriye ulaşmadaki başarısızlığı, kendisinin anti-teorik yöneliminin nedenlerinden sadece birisidir. Ben şahsen onun teori karşıtlığının temelde bir dizi muazzam hataya yaslandığı kanaatindeyim. Bunlardan, Wittgenstein'ın dil ve zihin konusundaki görüşlerinin anlaşılmasında hayatî bir önem taşıdıkları için, sadece ikisini zikretmek istiyorum. Kendi dil fel-

sefesinde, Wittgenstein temsilin şöyle ya da böyle dilin özü olduğu düşüncesinden kurtulup, dili bir diğerine işaret etmeye yarayan farklı türden aletlerden oluşan bir şey olarak görmemiz gerektiği görüşüne geçer. Bu, daha önce de belirttiğimiz üzere, ona dilin sonsuz sayıda kullanımı, çok sayıda dil oyunu bulunduğu sonucunu verir. Ne var ki, dilin bu kullanımlarına biraz daha yakından baktığınızda, temsilin neredeyse tek tek her dil oyununun merkezinde bulunduğunu keşfedersiniz. Size odayı terketmenizi emredersem, veya odayı terkedip edemeyeceğinizi sorarsam, ya da sizin odayı terkedeceğinizi öngörürsem, veya sadece sizden odayı terketmenizi isteme arzumu ifade edersem, tek tek her durumda diğerlerinden oldukça farklı bir dil oyununa, belli bir dil oyunundan başka bir farklı dil oyununa geçmiş olurum. Fakat dikkatinizi çekerim, bunlardan her biri, her bir dil oyunu sizin odayı terketme olayınızı veya durumunuzu temsil etme kapasitesine sahip olmak durumundadır. Ortak önerme içeriği emirlerin, arzu ifadelerinin, öngörülerin, soruların, vb.'nin hepsine birden yayılır. Şimdi bir kere önerme içeriklerinin hemen her dil oyununun tam içine yayıldığını gördüğünüz anda, temsilin dilin merkezinde bulunduğunu da görürsünüz. Temsil dilin özünde vardır. Bunu bir kez anladığınız zaman, dille yaptığımız belirsiz sayıda ya da sonsuz sayıda şey olmadığını, gerçekte oldukça sınırlı sayıda şey bulunduğunu anlarsınız. Temsilin sınırlı sayıda yolu vardır; nitekim ben, çeşitli temsil tarzlarının farklı türden söz edimlerinde fiilen nasıl işlediğinin genel bir açıklamasını ortaya koymaya çalıştım. Bundan dolayı, dil felsefesinde Wittgenstein'ın anti-teorik yöneliminin büyük bir hataya dayandığını düşünüyorum. Onun söz gelimi dil felsefesindeki teori karşıtlığı, temsilin neredeyse tek tek her dil oyunu türünün merkezinde bulunduğunu görememe hatasına dayanmaktadır.

Wittgenstein'ın zihin felsefesinde de buna benzer muazzam büyük bir yanlışın bulunduğuna, bu yanlışın da zihinsel fenomenleri anlamada beyinin önemini görememe hatası olduğuna inanıyorum. Wittgenstein'ın beyin hakkında neredeyse söyleyecek hiç sözü yok. Bununla birlikte, onun zihinsel yaşam fenomenleriyle ilgili olarak söylediği şeylerin pek çoğu, beyinde geçen nedensel süreçlerin zihinsel fenomenlerimizin herhangi birini açıklamak için yeterli olduğu olgusunun göz ardı edilmesine dayanır. Buna göre, o söz gelimi umut ve korku, aşk ve nefret benzeri zihinsel fenomenlerin toplumsal bağlamlarda ortaya çıkan sosyal fenomenler olduklarını vurguladığı zaman, bu fenomenlerin katışıksız bir biçimde zihinsel olan kısımlarının bütünüyle beyindeki süreçler ta-

rafından meydana getirildikleri; toplumsal bağlamın sadece sinir sistemlerimize etki yaptığı oranda önem kazandığını anımsamak da önem taşır. Wittgenstein bize "'içsel bir süreç' dışsal süreçlere ihtiyaç duyar" dediği zaman, acı çekme gibi içsel bir sürece bütünüyle talamus ve beden-duyumsal korteksteki nörofizyolojik süreçler tarafından neden olunduğunu anımsamanızda yarar vardır. Başka bir deyişle, içsel bir süreç herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. O, her neyse odur.

Wittgenstein'ın teoriden duyduğu tiksinti ve felsefenin, eleştirel değil de, tamamen betimleyici olması gerektiği üzerindeki ısrarı onu birtakım önemli alanlarda zaman zaman boş laflar etmeye sevketmiştir. Söz gelimi, dinî söylemi düşünün. Ben Wittgenstein'ın kendisinin açıkça derin bir dinî açlık içinde olmuş olduğuna inanıyorum. O, dine karşı orta sınıf Anglo-Amerikan tavrını, yani dinin sadece Pazar sabahlarıyla ilgili bir konu olduğu düşüncesini elbette benimsemez. Daha kişisel eserlerinde Tanrı'ya ve Tanrı'yı doğru anlama problemine sık sık yapılan atıflar vardır. Yine de, ben şahsen onu tanıyan çoğu kimsenin Wittgenstein'ın bir ateist olduğunu söyleyeceği kanaatindeyim. Şimdi, Tanrı'yla ilgili mülahazalarını okuduğunuzda, onun bir şekilde neredeyse her ikisini de istediği duygusuna kapılıyorsunuz. O Tanrı hakkında konuşmak ve halâ bir ateist olmak ister. Dinî söylemi anlamak için, onun insanların hayatlarında oynadığı rolü görme ihtiyacında olduğumuzda ısrarlı olmak istemektedir. Bu, kesinlikle doğrudur. Ne var ki, dinin insanların hayatlarında oynadığı rolü, dinî söylemin kendisinin ötesine atıfta bulunduğunu görmedikçe, elbette anlayamazsınız. Dobra dobra söylersek, sıradan insan dua ederken yukarıda bir yerlerde kendisini işiten bir Tanrı'nın olduğunu düşünür. Ancak, onların dualarını işiten bir Tanrı'nın olup olmadığı hususunun bizatihi kendisi dil oyunun bir parçası değildir. İnsanların dinin dil oyununu oynamalarının nedeni, oyunun dışında ona anlam kazandıran bir şeyin olduğunu düşünmeleridir. Dilin dışında dualarınızı işiten gerçek bir Tanrı'nın olduğunu düşünmüyorsanız, dua etmeyi sürdürmek için pek az rastlanan dindar entelektüellerden biri olmanız gerekir.

Olumsuz değerlendirmeler için bu kadarı yeterlidir. Şimdi de Wittgenstein'ın eserinde çok etkileyici olduğunu düşündüğüm şeyin ne olduğunu söylememe izin verin. Wittgenstein'a hayran pek çok çağdaş filozof onun esas büyük katkılarının dil felsefesiyle zihin felsefesinde olduğunu söyler. Onun dil felsefesindeki başlıca katkısı, sözcüklerin anlamlarını ya dünyadaki nesnelerin yerine tutarak ya da zihindeki birta-

kım içsel veya içebakışsal süreçlerle ilişkilendirilerek kazandığını söyleyen görüşün yıkıcı, ve sanıyorum kesin sonuçlu bir biçimde, çürütülmesini sağlamak oldu. Dahası, Wittgenstein bir dili konuşmanın insanî faaliyetin bir türü olarak görülmesi gerektiği, sözcüklerin aynı zamanda iş veya eylemler olduğu görüşüne çok güçlü ifade kazandırdı. Wittgenstein bunu vurgulayan yegâne filozof değildir, ama o kesinlikle bunu en güçlü ve en etkili bir biçimde yapanların başında gelir. Bu ise, felsefî ve linguistik geleneklerden, bizim sonuçları üzerinde halâ çalışmakta olduğumuz, önemli bir kopuşu ihtiva eder.

Zihin felsefesine olan katkıları da aynı şekilde çok büyük bir önem taşır. O Kartezyen geleneğe, hayatın, biri fizikî diğeri zihinsel olmak üzere, iki bölümden oluştuğu düşüncesine yönelik en etkili saldırılardan birini hayata geçirmiştir. Fakat Wittgenstein'ın Kartezyenizme yönelik saldırısı, benim kanaatime göre, o birçok anti-Kartezyenin düştüğü bir yanlışa, yani düalizmi reddettiğiniz takdirde, zihinsel fenomenleri de reddetmek zorunda olacağınızı düşünme yanlışına düşmediği için, çok güçlü bir saldırı olmuştur. Kartezyen düşünce karşıtlarının pek çoğu, düalizmi reddederken, belli bir davranışçılık türünü veya bir çeşit kaba materyalizmi kabul etmek zorunda kaldıklarını düşünür. Oysa Wittgenstein'ın zihin felsefesi, zihinsel fenomenleri betimleyen sözcüklerin kullanımını dikkatle tetkik ederek ilerler. Son dönem eserlerinde, o gerçekten de yüzlerce paragraf boyunca, bizim "demek istemek," "bilmek," "görmek," "beklemek," "korkmak," "kuşkulanmak," "ümid etmek" benzeri çok sayıda psikolojik fiil sözcüklerini nasıl kullandığımızın tartışmasını yapar. Bu vokabülerin "derin gramer"ini incelemeniz durumunda, biri zihinsel diğeri de fizikî olan iki ayrı fenomenle karşılaşmayacağınızı ayrıntılı olarak ortaya koyar. "Zihin" ile "beden" ya da "ruh" ile "madde" gibi adların geçtiği yüzey grameri, konuyu sanki iki tip fenomen varmış gibi gösterir. Ne var ki, derin gramerin incelenmesi söz konusu vokabülerin fiilî durumlarda nasıl temellendiğini gösterir. "İki saattir acı içinde inliyor" dediğimizde, kategorileri karıştırdığımız hissine, fizikî inlemenin zihinsel acıyla bir araya getirilmemesi gerektiği duygusuna kapılmayız. Wittgenstein'ın görüşüne göre, gündelik konuşma tarzlarımız, doğru ve gereği gibi anlaşıldığında, Kartezyenizme götürmez.

Wittgenstein'ın belli başlı katkılarının zihin felsefesi ile dil felsefesi alanlarında olduğunu söylerken, şimdiye kadar herhâlde, felsefe alanında resmen kabul edilmiş hâkim görüşü yansıtmış oluyorum. Ama

kişisel bakış açımdan, Wittgenstein düşüncesinin en önemli bölümü, her ne kadar bu düşünce *Felsefi Soruşturmalar*'da en azından taslak hâlinde bulunsa da, onun *On Certainty* [Kesinlik Üzerine] adlı son eserinde en eksiksiz bir biçimde geliştirdiği düşüncedir. Bu düşünce şudur: Batı felsefesinde uzun bir geleneğimiz, Platon'a kadar geri giden ve bütün anlamlı faaliyetlerimizin birtakım içsel teorilerimizin ürünü olması gerektiğini ileri süren bir geleneğimiz var. Söz gelimi, sizin davranışınızı anlıyorsam eğer, bu yalnızca, siz ve sizin davranışınızla ilgili olarak, hiç kuşku yok ki farkında olmadan geliştirdiğim, örtük bir teoriye sahip olduğum içindir; bir dili anlıyorsam eğer, bu da yalnızca bir dil teorisine hâkim olmam sayesinde olur. Bu görüşte, açıktır ki belli bir doğruluk payı vardır. Bununla birlikte, Wittgenstein davranışlarımızın pek çoğunun hiç düşünmeden yaptığımız şeyler olduğuna işaret eder. Gerçekte davrandığımız şekilde davranmak için içsel bir teoriye ihtiyacımız yoktur. O bu fenomeni betimlemek amacıyla, hep yapageldiği gibi, çok dikkat çekici ve renkli benzetmeler verir. Söz gelimi, alaycı bir dille sincapların kış için fındık saklamalarının esas nedeni sakın onların Hume-'un tümevarım problemini çözmüş olduklarını düşünmeleri olmasın, der. Sakın sincaplar geleceğin de geçmiş gibi olacağı konusunda sağlam temellere sahip olduklarını düşünüyor olmasınlar? Hayır, Wittgenstein'a göre, onlar sadece fındık saklamaktadırlar. Ya da kendinizi alın ve elinizi ateşe koyduğunuzu düşünün: Elinizi ateşe koymamanızın nedeni, Hume'u çürüttüğünüzü düşünmeniz midir, yoksa ateşe koymanın sonuçları hakkında oldukça sağlam tümevarımsal delillere sahip olduğunuzu düşünmeniz mi? Bir kez daha söylemek gerekirse, yaptığınız şey sadece elinizi ateşe koymamaktır. Ateşe atlamamanızın nedeni, bir teoriye sahip olmanız değildir; ateşten açıktır ki, belli şekillerde davranmayı öğrenmiş olduğunuz için, sakınıyorsunuz. Wittgenstein, yapıp ettiğimiz şeylerden çoğunun biyolojik ve kültürel bakımdan primitif şeyler olarak görülmeleri gerektiğini bize söyler. Sadece belli şekillerde davranıyoruz. Bu davranış tarzlarını sadece hayvanî tepkiler olarak düşünmeliyiz. Ben kendi eserimde, sahip olduğumuz teorik olmayan, gayrı-temsilî kapasiteler kümesine "ardalan" adını verdim. Bana öyle geliyor ki, bilinçli ya da bilinçsiz bütün bir zihinsel hayatımız gerçekten de bu teorik olmayan, gayrı-temsilî zihinsel kapasiteler ve eğilimler ardalanı üzerine yükselmekte.

Wittgenstein'ı teorik olmayan bir ardalan kapasiteler kümesini tanıması dolayısıyla övüşüm, kendisini bir teori geliştirmeye karşı olan

tavrı nedeniyle eleştirmemle tutarsızlık içindeymiş gibi görünebilir. Ama bu gerçekte bir tutarsızlık değildir. Gerçek hayatta çoğunluk bir teori olmadan eylemde bulunduğumuz iddiasının bizatihi kendisi teorik bir iddiadır. Dolayısıyla, benim Wittgenstein'ın teoriye fazlasıyla karşı olmasından yakınmam, onun bizim davranışımızın büyük bir bölümünde, bir teorinin yardımı olmadan iş gördüğümüz, sadece eylemde bulunduğumuz doğru tesbitiyle birbirine karıştırılmamalıdır.

Magee. Wittgenstein'ın düşüncelerinin yorumu ve tatbikinden kazanacağımız halâ çok şey olduğunu düşünüyor musunuz, yoksa Wittgenstein'ın kendisinin bunların posasını çıkardığı kanaatinde misiniz?

Searle. Daha söylenecek çok şey olduğu kanaatindeyim. Kabaca ifade edildiğinde, Wittgenstein'ın sadece yüzeyi kazıdığını düşünüyorum. Bir filozof olmanın bu çok heyecan verici bir anıdır, belki de konunun tarihindeki en heyecan verici andır; Wittgenstein, önümüze konan fırsatlardan, çoğunluk kendisine rağmen, büyük ölçüde sorumludur.

Ama bunda en azından biraz ironi var, çünkü bana öyle geliyor ki, Wittgenstein felsefede doğru dürüst anlaşılamamıştır. Wittgenstein, felsefe geleneğince doğru dürüst anlaşılıp özümlenmiş olsaydı, çağdaş akademik felsefenin doğru saydığı şeylerin çoğu reddedilir, her bakımdan hatalı görülürdü. Dikkat ederseniz, biz burada sanki Wittgenstein çağdaş felsefenin kıymeti takdir edilmiş bir dehasıymış gibi konuşuyoruz. Bu bir ölçüde doğrudur, ama onun felsefedeki modasının geçmiş olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein bazı küçük ölçekli, hafif patlamalar yaptı; uzaktan felsefî alarmlar duyuldu ve bunlar insanların bazı çok önemli şeyler bulunduğunu düşünmelerine yol açtı. Bir zaman, çoğunlukla ellilerde ve altmışların başında, Wittgenstein'a karşı birbiri ardına gelen yoğun tepkiler oldu. Ancak, çok daha yakın zamanlarda bana öyle geliyor ki, insanlar, onun yeterince dikkate alınmış, ve özümlenmiş olduğunu, şimdi artık işlerine alışılmış olduğu tarzda geri dönebileceklerini düşünmek konusunda ikna oldular. Demek ki, benim bildiğim iki tepki var. İlki, Wittgenstein'ı gerçekten doğru dürüst anlayamamışız gibi görünüyor. İkincisi Wittgenstein eserini henüz tamamlamış değildir. O işe daha yeni işe başladı.

Dizin

adil savaş, 63-65
agnostisizm, 223
Alman Milliyetçiliği, 195
Alman nasyonalizmi, 214
Amerikan Pragmatistleri, 2, 291-312
Anselmus, 55, 62, 63, 67, 68
Proslogion, 68
ontolojik kanıt, 67-68
Ansiklopedistler, 117
anti-realizm, 144
a posteriori, 181
a priori, 83, 135, 136, 162, 177, 179, 187, 189, 292
Aquinalı Thomas, 26, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 87
Dünyanın Ebediyeti Üzerine, 60
Katolik İnancının Doğruluğu Üzerine, 52
Summa Contra Gentiles, 52, 61
Teolojinin Özeti, 52, 54, 61,
Aristophanes, 245
Aristoteles, 1, 19, 22, 25-50, 51, 54, 55, 56, 57, 61, 87, 132, 207, 314, 330
Fizik, 32, 40, 41, 57
İkinci Analitikler, 31
Kategoriler, 35
Metafizik, 29, 32, 36, 38, 40, 41
Ruh Üzerine, 43
ahlâk felsefesi 46-48
Dört Neden teorisi, 41-42
Aristotelesçilik, 23, 131
teleolojik açıklama, 42,
ateizm, 113
Augustinus, 16, 52, 53, 56, 112
İtiraflar, 52, 53, 67
Tanrı Kenti, 52
Austin, 328
Ayer, A. J., 162, 167, 312-331
Ayers, Michael, 119-144
Bacon, Francis, 70, 82, 168
Bacon. Roger, 52, 55
Bakunin, Michael, 215
Bell, Clive, 230
anlamlı form teorisi, 230
Berkeley, George, 16, 93, 95, 138-144, 173, 176, 192, 193
İnsan Bilgisinin İlkeleri, 118
Üç Diyalog, 118
Yeni Bir Görme Teorisi, 118
Berlin, Isaiah, 3
bilim felsefesi, 2, 143
Black, Max, 330
Bosswell, James, 146
Bradley, 109, 157

Budizm, 221
Hinaya Budizmi, 235
Mahayana Budizmi, 235
Burnyeat, Myles, 6-23
Choamsky, Noam, 12
Christian, 70
Church, Alanzo, 329,
Cicero, 16, 161
Conrad, 235
Coplestone, Friedrich, 219-239
Dante, 26
Darwin, Charles, 165, 246
Türlerin Kökeni, 246
Davidson, Donald, 330
Derrida, Jacques, 290
Descartes, Rene, 53, 62, 69-91, 93, 95, 97, 105, 112, 119, 120, 128, 138, 139, 164, 173, 191, 221, 265, 268, 271
Metafizik Düşünceler, 69, 76, 77, 89, 90
Yöntem Üzerine Konuşma, 69, 73, 89
cogito, 75, 76, 79, 83, 87
açık seçik düşünceler, 87
felsefî kuşku, 74
Kartezyen döngü, 88
Kartezyen düalizm, 80, 86, 90
Kartezyen eksenler, 69
Kartezyenizm, 134
kötü cin, 74
makina-dünya, 119
Tanrı 77-79, 85
yöntemsel kuşku, 73, 75
determinizm, 176, 297
Dewey, John, 292, 293, 296. 302-312
Demokrasi ve Eğitim, 292
İnsan Doğası ve Davranışı, 292
Deneyim ve Doğa, 292, 304
Mantık: Araştırma Teorisi, 304
Kesinlik Arayışı, 292, 304
dil felsefesi, 2, 89, 358, 359
din felsefesi, 2
doğanın düzenliliği ilkesi, 163
düalizm, 80, 86, 90
Dreyfus, Hubert, 265-290
Dummett, Michael, 316-317
egzistansiyalizm, 264, 265, 283, 287, 289,
Einstein, Albert, 143, 165, 171
empirizm, 93, 128
Engels, Friedrich, 215
Engizisyon, 82
episteme, 2, 31
epistemoloji, 2, 58, 89, 136, 350, 352
etik, 7, 31, 46, 93, 230
tıbbî etik, 135
estetik, 2, 228, 253, 258
Eukleides, 94
Euripides, 245
Eriguena, John Scotus, 52, 55
Felsefe Ansiklopedisi, 138
Ewing, A. C, 347
faşism, 260
Fichte, Johann, 210
fenomenoloji, 264
Feuerbach, Ludwig, 202
Foucault, Michel, 290.

Fransız Devrimi, 117, 138, 198
Fransız Ansiklopedistleri, 138
Frege, Gottlob, 58, 305, 311, 313-319, 328, 329, 330
Begriffschrift, 311
Aritmetiğin Temelleri, 311,
Aritmetiğin Temel Yasaları, 311, 312,
Freud, Sigmund, 223, 236, 237, 246, 247, 248
Uygarlık ve Hoşnutsuzları, 247
Galile, 83, 115, 128
Geach, Peter, 330,
genetik yanlış, 246
Goethe, 113
Gödel, Kurt, 314
Green, T. H., 166
Hardy, 235
Hartley, David, 153
Hazreti Süleyman, 115
Hegel, George Wilhelm, 53, 157, 173, 195-215, 265
Tinin Fenomenolojisi, 195
Mantık Bilimi, 195, 207
Hukuk Felsefesi, 195, 210
Tarih Felsefesi, 195, 196
Geist, 157, 200, 201, 202, 212
diyalektik, 198, 206-209
diyalektik süreç, 197, 203
tarih felsefesi, 196-200
zeitgeist, 200
özgürlük, 203-206
yabancılaşma, 201-203
Sağ-Hegelcilik, 210- 211
Sol-Hegelcilik, 210-211
Heidegger, Martin, 264, 267-286
Varlık ve Zaman, 264, 268, 270, 275, 277, 281, 282, 282, 287, 289
Dasein, 272, 274, 275, 276, 282
kaygı, 276-279
yurtsuzluk, 277
sahicilik, 277-279
özgürlük, 279-281,
die kehre, 280
nihilizm, 283-285
Herakleitos, 5
Herder, 113
Hinduizm, 221, 222
Hitler, Adolph, 213, 254, 260
Hobbes, Thomas, 102, 121, 168
Hume, David, 16, 93, 95, 102, 110, 145-171, 173, 176, 177, 178, 180, 181, 191, 192, 193, 196
Doğal Din Üzerine Konuşmalar, 146, 155, 159, 167
İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme, 145, 149, 151, 159, 161, 168, 170
İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, 145, 159
Ahlâkın İlkeleriyle İlgili Bir Soruşturma, 145, 159
deneysel yöntem, 153
ılımlı şüphecilik, 155
nedensellik eleştirisi, 147-151

Hume Çatalı, 154
Husserl, Edmund, 263-267, 269, 271, 273, 287, 289
Mantıksal Araştırmalar, 263
yönelmişlik, 265-267
İlkçağ Felsefesi, 51
İncil, 56, 61, 67
indirgemecilik, 40, 45
İskoç Aydınlanması, 146
James, Henry, 291
James, William, 291, 292, 293, 299-303, 323
Dini Tecrübenin İlkeleri, 291
Pragmatizm, 291, 301
Psikolojinin İlkeleri, 291,
Kant, İmmanuel, 53, 62, 93, 114, 121, 165, 166, 173-193, 196, 208, 210, 219, 220, 222, 225, 247, 297
Ahlâk Metafiziğinin Temelleri, 173
Pratik Aklın Eleştirisi, 173
Saf Aklın Eleştirisi, 109, 173
Tanrı, 176, 187, 192, 193
sentetik *a priori* önermeler, 178-182
mekân-zaman, 182-183
özgürlük, 186,
etik anlayışı, 188-191
Deneyimin Metafiziği, 181
Doğanın Metafiziği, 181
Koşulsuz Buyruk, 190, 244
maksim, 190
Kenny, Anthony, 52-68
Kierkegaard, Sören, 114, 173, 265
Kitabı Mukaddes, 61
Kubick, Stanley, 284
2001: Uzay Yolu Macerası, 284
Lamarck, 165
La Rochefoucauld, 257, 259
Lavoisier, 165
Lawrence, D. H. 241
Leibniz, Wilhelm, 62, 93, 94-115, 173, 176, 181, 191, 192, 196, 221,
Monadoloji, 94, 104
Metafizik Üzerine Söylem, 94
İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler, 94
akıl doğruları, 107
bilgi görüşü, 121-125
monad, 104, 105
olumsal doğrular, 108
sentetik önermeler, 107
Tanrı, 108
töz, 125-127
Lesniewski, 318
Les Temps Modernes, 265
Locke. John, 93, 94, 95, 102, 107, 110, 117-138,173, 191, 193, 221, 321
İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, 117, 120, 130
Hoşgörü Üzerine Bir Mektup, 118

Hükümet Üzerine İki Deneme, 118
Eğitimle İlgili Bazı Düşünceler, 118
birincil-ikincil nitekler ayırımı, 129-131
ide anlayışı, 120-123
liberalizm, 136-139
Luther, Martin, 250
Mach, Ernst, 143
Malraux, Andre, 260
Mann, Thomas, 235
Marx, Karl, 195, 211-215, 246
Kapital, 195
Komunist Manifesto, 195
Marksizm, 211
materyalizm, 22, 23, 36, 39, 40, 131, 139, 212, 265, 360
Mc Tagaart, 326
Merleau-Ponty, Maurice, 264, 288-290
Algının Fenomenolojisi, 264
Mill, J. S., 173
Modern Felsefe, 51, 69
Montaigne, Michele de, 257
Montesquieu, 138
Moore, G. E., 326, 328
Principia Ethica, 326
Morgenbesser, Sidney, 2, 293-312
Musevîlik, 102
Mussolini, 260
Nagel, Thomas, 330
Napolyon, 250
Newton, Isaac, 127, 128, 153, 165, 188
Newton fiziği, 188
Principia, 127
Nietzsche, Friedrich, 173, 236, 241-261, 283
Tragedyanın Doğuşu, 241, 245, 258
Ahlâkın Soykütüğü, 241
Güç İstemi, 241
İyinin ve Kötünün Ötesinde, 241
Zerdüşt Böyle Buyurdu, 241, 250
Neşeli Bilim, 241
etik anlayışı, 243-247
sürü ahlâkı, 243-247
üstinsan 253-255
ebedî dönüş, 255-256
metafor, 257-258
nous, 31
Nussbaum, Martha, 26-50
Ockhamlı William, 52, 55, 58
olgu-değer ayırımı, 232
Ortaçağ Felsefesi, 51-68
otoritarizm, 206
Pascal, Blaise, 257
Passmore, John, 146-171
Peirce, C. S., 291, 293-299
Platon, 1, 5-23, 25, 28, 30, 34, 39, 49, 51, 54, 56, 120, 157, 167, 204, 245,, 281
Devlet, 6, 7, 11, 16, 17, 18, 19, 21
Euthyphron, 6, 7
Gorgias, 9
Kharmides, 7
Kriton, 7
Lakhes, 6, 7, 13, 14
Menon, 7, 14, 16
Parmenides, 6, 16, 19

Phaedros, 16
Phaidon, 6, 7, 15, 18, 19
Protagoras, 10, 11
Sokrates'in Savunması, 7, 9
Şölen, 6, 7, 16
Theaitetos, 6, 21
Timaeos, 6, 19, 20, 21
Akademi, 21
Formlar Teorisi, 12-15, 19, 157
Platonizm, 15, 23
Popper, Karl Raimund, 143, 161, 305
Proust, 235
psyche, 43
Putnam, 330
Pythagoras, 5
Quine, William, 330
Quinton, Anthony, 3, 95-115
rasyonalism, 93, 112, 174
rasyonalistler, 114
Reformasyon, 71
refleksiyon, 123
romantizm, 113
Roma İmparatorluğu, 52
Roma Katolik Kilisesi, 52
Rousseau, 145
Rönesans, 51, 57
Russell, Bertrand, 58, 59, 113, 114, 166, 167, 311, 312, 313, 317, 318, 319, 320-332
Felsefe Problemleri, 96, 321, 332
Principia Mathematica, 58, 59, 319, 322
Matematiğin Temelleri, 319
Batı Felsefesi Tarihi, 303
Mistisizm ve Mantık, 323
İnsan Bilgisi: Kapsamı ve Sınırları, 323, 325
Maddenin Analizi, 323
Zihnin Analizi, 323
Felsefî Gelişmem, 324
Doğa Bilgisinin İlkeleri, 325
Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, 325
Betimlemeler Teorisi, 325
Ryle, Gilbert, 268
Sartre, Jean-Paul, 264, 286, 287
Varlık ve Hiçlik, 264, 287
Bulantı, 287
Shaw, Bernard. 241, 255, 258
Schopenhauer, Arthur, 102, 128, 167, 173, 217-239
Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökeni Üzerine, 217
İrâde ve Tasarım Olarak Dünya, 217
Ahlâkın Temeli, 218
Doğadaki İrâde Üzerine, 218
metafiziği 220-225
İrâde, 221-235
estetiği, 228-230
etiği 231-233
pessimizm, 233-234
Scutus, Duns, 55, 58
Searle, John, 3, 333-363

septisizm, 90, 208
Singer, Peter, 197-215
siyaset felsefesi, 2, 293
Smith, Adam, 146,
Sokrates, 5, 7, 13, 15, 17, 37, 197, 243, 245, 250
Spinoza, Baruch, 53, 62, 93, 94-104
Etik, 96
panteizm, 102,
Tanrı, 98-100
Stalin, 214, 215
Stern, J. P., 242-261
Tacitus, 161
Tarski, 330
Tekvin, 19
telos, 41, 43
Thales, 5
totoloji, 123, 177
Turgenyev, 235
tümevarım, 163
Xenophanes, 16
Vedanta geleneği, 222
Viyana Çevresi, 324, 332
Voltaire, 108, 117, 138
Candide, 108
Wagner, 235, 241
Warnock, Geoffray, 174-193
Whitehead, Alfred North, 58, 325, 327, 329
Principia Mathematica, 58, 59
Wilde, Oscar, 167
Williams, Bernard, 3, 70-91, 161
Wittgenstein, Ludwig, 128, 223, 225, 236, 238, 305, 324, 327, 333-362
Tractatus, 223, 238, 332, 336, 337, 357, 361
Felsefî Soruşturmalar, 333, 338, 341, 357, 361
Kesinlik Üzerine, 361
aile benzerliği, 329
dil oyunları, 346-352
kullanımsal anlam teorisi, 337-342
özel dil tartışması, 342-344
Wyclif, John, 56
yapısalcılar, 356
Yeats, 241, 258

Büyük Filozoflar

Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi

Türkçesi: Ahmet Cevizci

Felsefeye merakınız, felsefi problemlere ilginiz mi var? Batı kültür tarihini, Avrupa'nın ikibinbeşyüz yıllık entelektüel serüvenini öğrenmek; günümüz dünyasını yaratan fikrî zemini tanımak mı istiyorsunuz?
Bryan Magee'nin Batı'nın büyük filozoflarını anlatan **Büyük Filozoflar** adlı eseri, bütün bu amaçlara hizmet eden eşsiz bir felsefe tarihi niteliğinde. Hem popüler, hem alabildiğine teknik; bir yanıyla sistematik, bir yanıyla da tarihsel bir eser.
Kitap Batı düşüncesinin kilometre taşlarında duran büyük filozofları felsefe öğrenmeye, felsefe yapmaya, felsefi sorgulamaya çok uygun düşen bir yöntemle tanıtıyor. Büyük filozofların düşünme tarzlarını, kendilerine konu edindikleri felsefi problemleri, dünyaya armağan ettikleri büyük teorileri ve derin ufukları, akademik kariyerlerini hemen tamamen onlardan birini anlama ve yorumlama işine adamış, kendileri de birer filozof olan ünlü yorumcularla tartışıyor. Kitapta Platon'u, Aristoteles'i, Augustinus'i, Aquinalı Thomas'ı, modern felsefenin kurucusu Descartes'ı, panteist Spinoza'yı, Leibniz'i, bilim temelli modern dünya görüşü karşısında tedirgin liberal Locke'u, immateryalist Berkeley'i, Aydınlanmacı Hume'u, Kant'ı, Hegel ve Marx'ı, Schopenhauer'ı, Nietzsche'yi, fenomonolojinin babası Husserl'i, Heidegger'i, Sartre ve Merleau-Ponty'yi, Frege'yi, Russell ve Wittgenstein'ı bulacaksınız.

ISBN 975-7819-22-0
9 799757 819225

Paradigma