BRYAN MAGEE
YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

Felsefeye Bir Giriş, Sir Isaiah Berlin. Marxist Felsefe, Charles Taylor. Marcuse ve Frankfurt Okulu, H.Marcuse. Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk, William Barret. Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Antony Quinton. Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı, Sir Alfred Ayer. Dilbilimci Felsefenin Büyüsü, Bernard Williams, Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare. Quine'in Fikirleri, Willard van Orman Quine. Dil Felsefesi, John Searle. Chomsky'nin Fikirleri, Noam Chomsky. Bilim Felsefesi, Hilary Putnam. Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin. Felsefe ve Edebiyat, İris Murdoch. Felsefenin Toplumsal İçeriği Ernest Gellner. Felsefeye Bir Giriş, Sir Isaiah Berlin. Marxist Felsefe, Charles Taylor. Marcuse ve Frankfurt Okulu, H.Marcuse. Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk, William Barret. Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Antony Quinton. Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı, Sir Alfred Ayer. Dilbilimci Felsefenin Büyüsü, Bernard Williams, Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare. Quine'in Fikirleri, Willard van Orman Quine. Dil Felsefesi, John Searle. Chomsky'nin Fikirleri, Noam Chomsky. Bilim Felsefesi, Hilary Putnam. Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin. Felsefe ve Edebiyat, İris Murdoch. Felsefenin Toplumsal İçeriği, Ernest Gellner. Felsefeye Bir Giriş, Sir Isaiah Berlin. Marxist Felsefe, Charles Taylor. Marcuse ve Frankfurt Okulu, H.Marcuse. Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk, William Barret. Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Antony Quinton. Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı, Sir Alfred Ayer. Dilbilimci Felsefenin Büyüsü, Bernard Williams, Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare. Quine'in Fikirleri, Willard van Orman Quine. Dil Felsefesi, John Searle. Chomsky'nin Fikirleri, Noam Chomsky. Bilim Felsefesi, Hilary Putnam. Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin. Felsefe ve Edebiyat, İris Murdoch. Felsefenin Toplumsal İçeriği, Ernest Gellner. Felsefeye Bir Giriş, Sir Isaiah Berlin. Marxist Felsefe, Charles Taylor. Marcuse ve Frankfurt Okulu, H.Marcuse. Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk, William Barret. Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Antony Quinton. Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı, Sir Alfred Ayer. Dilbilimci Felsefenin Büyüsü, Bernard Williams, Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare. Quine'in Fikirleri, Willard van Orman Quine. Dil Felsefesi, John Searle. Chomsky'nin Fikirleri, Noam Chomsky. Bilim Felsefesi, Hilary Putnam. Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin. Felsefe ve Edebiyat, İris Murdoch. Felsefenin Toplumsal İçeriği, Ernest Gellner. Felsefeye Bir Giriş, Sir Isaiah Berlin. Marxist Felsefe, Charles Taylor. Marcuse ve Frankfurt Okulu, H.Marcuse. Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk, William Barret. Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Antony Quinton. Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı, Sir Alfred Ayer. Dilbilimci Felsefenin Büyüsü, Bernard Williams, Ahlâk Felsefesi, R.M.Hare. Quine'in Fikirleri, Willard van Orman Quine. Dil Felsefesi, John Searle. Chomsky'nin Fikirleri, Noam Chomsky. Bilim Felsefesi, Hilary Putnam. Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin. Felsefe ve Edebiyat, İris Murdoch.

BİREY TOPLUM

YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

BRYAN MAGEE

BRYAN MAGEE
YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

BİREY VE TOPLUM YAYINLARI

●

Siyasal Düşünceler Dizisi : 2

●

Birey ve Toplum Yayınları'nda

Birinci Baskı : Ekim 1985

BİREY VE TOPLUM YAYINLARI
REMKA LTD. ŞTİ.

Merkez : Onur Sok. 18/2
Tel : 30 40 81

Şube : Atatürk Bulvarı 103/68
Tel : 265 68 95
ANKARA

Kapak : Kalem Ajans
Feryal Matbaacılık - Tel : 30 80 61 - ANKARA

BRYAN MAGEE

YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

Türkçe Metni
Basıma Hazırlayan :
Mete TUNÇAY

BİREY VE TOPLUM

YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

Çağdaş Felsefeyi Yaratanlardan Kimileriyle Söyleşiler

ÖNSÖZ Bryan Magee XI
Çev. Mete Tunçay

1 FELSEYE BİR GİRİŞ 1
Sir Isaiah Berlin, Oxford All Souls Koleji Fellow'u
Çev. İlkay Sunar - Hüldan Gürsel

2 MARXİST FELSEFE 35
Charles Taylor, Oxford Toplumsal ve Siyasal Kuram
Çev. Jülide Ergüder

3 MARCUSE VE FRANFURT OKULU 55
H. Marcuse, Kaliforniya Üniversitesi, San Diego (La Jolla)
Emekli Felsefe Profesörü. (1979'da öldü.)
Çev. Ünsal Oskay

4 HEIDEGGER VE ÇAĞDAŞ VAROLUŞÇULUK 75
William Barret, New York Üniversitesi Felsefe Profesörü
Çev. Ülker Gökberk

5 WITTGENSTEIN'IN ÇİFTE FELSEFESİ 103
Anthony Quinton, Oxford Trinity Koleji Başkanı
Çev. Oruç Aruoba

6 MANTIKÇI POZİTİVİZM VE KALITI ... 127
Sir Alferd Ayer, Oxford Mantık Profesörü
Çev. Aytaç Oksal - Buldam

7 DİLBİLİMCİ FELSEFENİN BÜYÜSÜ 149
Bernard Williams, Cambridge Felsefe Profesörü
Çev. Artun Ünsal

8 AHLÂK FELSEFESİ 169
R. M. Hare, Oxford Ahlâk Felsefesi Profesörü
Çev. Rona Aybay

9 QUINE'İN FİKİRLERİ 193
Willard van Orman Quine, Harvard Felsefe Profesörü
Çev. Füsun Akatlı

10 DİL FELSEFESİ 221
John Searle, Kaliforniya Üniversitesi Berkeley Felsefe Profesörü
Çev. Türker Alkan

11 CHOMSKY'NİN FİKİRLERİ 237
Noam Chomsky, Massachusetts Teknoloji Enstitüsü, Dilbilim ve Felsefe Profesörü
Çev. Adnan Onart

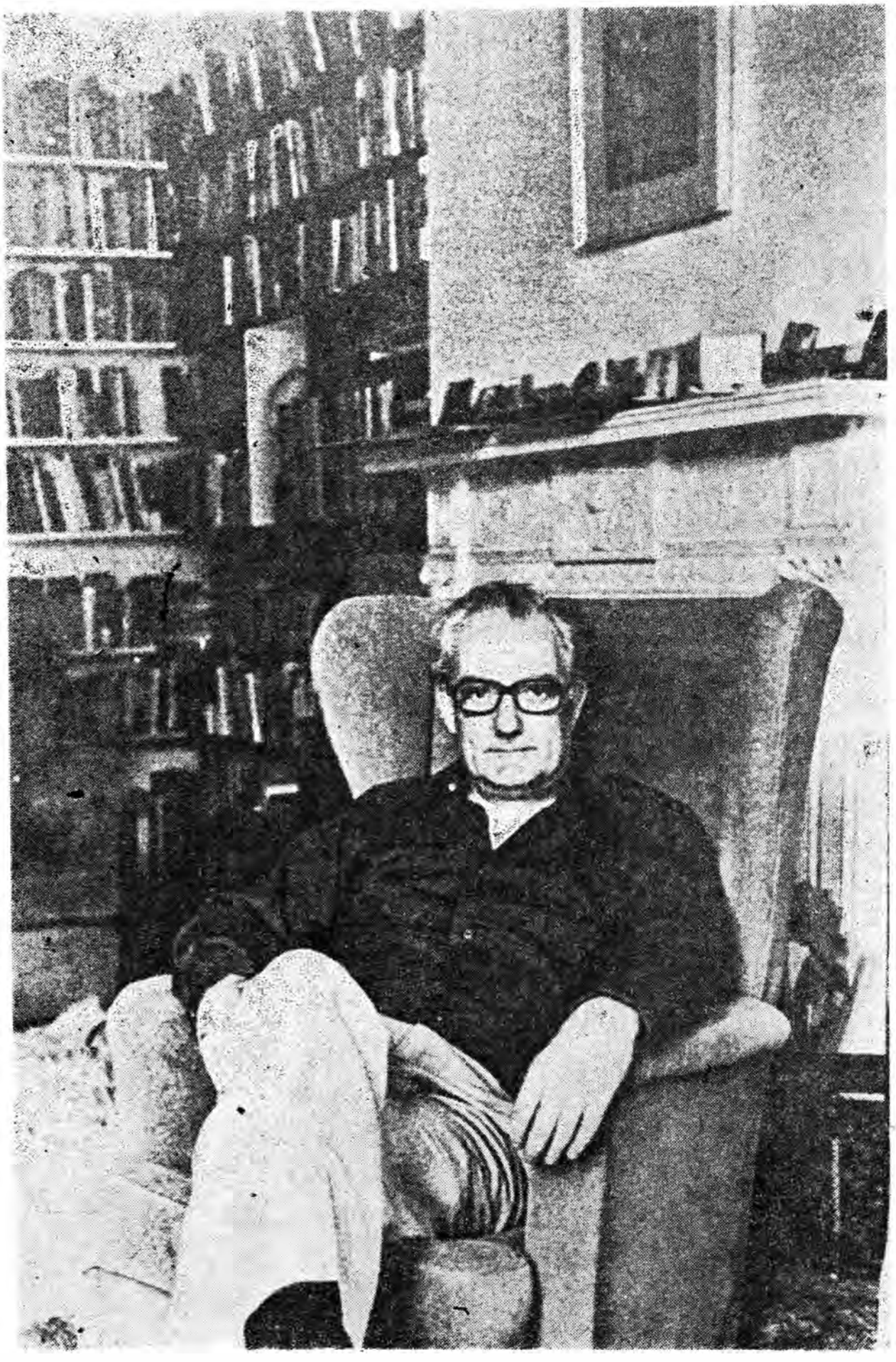
12 BİLİM FELSEFESİ 265
Hilary Putnam, Harvard Felsefe Profesörü
Çev. Etyen Mahçupyan

13 FELSEFE VE SİYASET 287
Ronald Dworkin, Oxford Hukuk Profesörü
Çev. Ümit Hassan

14 FELSEFE VE EDEBİYAT 315
İris Murdoch, Oxford St. Anne Koleji Eski Fellow'u
Çev. Uygur Kocabaşoğlu

15 FELSEFENİN TOPLUMSAL İÇERİĞİ 345
Ernest Gellner, Londra İktisat Okulu Toplumbilime özel ilişkiyle Felsefe Profesörü
Çev. Serap Can

OKUMA ÖNERİLERİ ... 363
Çev. Mete Tunçay



Bryan Magee

ÖNSÖZ

Bryan Magee

Bu kitap, 1975 - 77 yıllarında hazırlanan ve videobanda alınan 1978 Ocak - Nisan aylarında da BBC'de yayımlanan 15 programlık bir televizyon dizisinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir dizi yapmak, (o sıralar BBC 2. Televizyonu Denetçisi, şimdiyse BBC Radyo Yöneticisi olan) Aubrey Singer'in fikriydi; ama bana bunu önerdiği zaman, baştan dilediğimizce davranabilmeyi şart koştum. Kabul edeceği şeyin niteliğini üstüne, haklı olarak, kendisine bir miktar fikir vermemi istedi; bir süre düşünüp, başkalarına da danıştıktan sonra, bu kitabın içindeki konuları ve kişileri önerdim. Onaylayınca, projeyi gerçekleştirmeye giriştik.

Amacım, yeni ve geniş bir izleyici kitlesine, felfesenin en ilginç alanlarından kimilerinde bugünkü durumu tartışmaktı. Bu, benim dört türlü konuyu birleştirmemi gerektirdi. İlki ve en açık olanı, Büyük adlar kimler — Ne yapıyorlar ve Yaptıkları niçin önemli? sorularına karşılık vermekti, ikincisi, Frankfurt Okulu, Varoluşçuluk, Dilbilimsel Çözümleme gibi süregelen düşünce okullarına bakmayı gerektiriyordu. Üçüncüsü, konunun alışılmış altbölümlerine de bir bakmaktı : ahlâk felsefesi, siyasal felsefe, bilim felsefesi vb. Son olarak, bütün bunlar ancak felsefe alanındaki yeni gelişmelerin ışığı altında anlaşılabileceği için, bir ölçüde de yakın tarihsel geçmişten, özellikle Marx, Wittgenstein ve Mantıkçı Pozitivizmden söz etmek gerekiyordu. Başlardaki programları sunmanın doğal bir sırası var gibi göründü : kabaca tarih dizimini izlemek, çeşitli gelişmelerin birbirinden ya da birbirine karşı yahut eşzamanlı olarak nasıl çıktıklarını açıklığa kavuşturacaktı, ben de buna uydum.

İsteyebileceğim herşeyi kapsayamadığımı söylemem bile gerekmez. Çağdaş felsefedeki en heyecan verici gelişmelerden kimilerinin, o alanda önbilgisi olmayan bir kimseye kısaca anlatılama-

yacak kadar fazla teknik olduğunu gördüm — örneğin, İngiltere'de Michael Dummett ve A.B.D.'nde Saul Kripke ve Donald Davidson gibi kimselerin mantıkta yaptıkları yeni ilerlemeleri düşünüyorum. Farklı türden bir sınırlama, İngilizceyi iyi konuşmakla ilgiliydi. Besbelli ki, İngiliz televizyon için hazırlanan böyle bir dizide, kıvrak ve incelikli, ama yine de kolayca anlaşılabilecek bir İngilizce kullanılmak gerekiyordu; uygulamada bu, İngilizce konuşulan ülkelerde yaşamayanlardan, programa katılmaya çağırabileceğim pek az kişi olması anlamına geldi — örneğin, Jean-Paul Sartre'ı çağırmayı pek çok isterdim; belki, ölümünden önce, Heidegger'i de; fakat dil engeli buna olanak vermedi. Ne yazık ki, Karl Popper de salt kişisel nedenlerden ötürü katılmadı. Bir de çağdaş felsefenin bütün ilginç alanlarının onbeş tartışmada kapsanamayacağı gibi yalın bir gerçek vardı — hangi seçimleri yaparsam yapayım, ileri gelen birçok düşünür ve ilgi çekici bir sürü çalışma, programın dışında bırakılmak zorundaydı. Bütün bunlara karşın, bir bütün olarak ele alındığında, bugünkü Batı felsefenin en önemli bir takım gelişme alanlarında neler olup bittiği üstüne geniş kapsamlı ve bilgi verici bir dizi sunabildiğimi umuyorum. Programı düzenlerken, izleyicilerimin bu konuda herhangi bir önbilgileri olduğunu varsaymadım; onlardan, yalnızca ilgi ve zekâ bekledim.

Birkaç yıl önce, BBC Radyosunun 3. Programında bundan çok farklı nitelikte olmayan bir dizi hazırlamış bulunmam, bana tecrübe kazandırması açısından bir hayli işime yaradı. 1970-71 kışında 13 bölümlü bir "Filozoflarla Söyleşiler" dizisi yayımlamıştım. İngiltere'deki felsefeyle sınırlı tutulduğu için, o, bu televizyon dizisinden kapsamca daha iddiasızdı — nitekim, gözden geçirilmiş yazımlamaları da kitap halinde **Modern British Philosophy** (Çağdaş İngiliz Felsefesi) adıyla basıldı. Fakat, onu yapmak, gerek yayımlanacak böyle bir dizi konusunda, gerekse çok ayrı bir süreç olan, konuşma tutanaklarını kitaba çevirmek bakımından, bana burada yararlandığım birçok şey öğretti.

Radyo dizisinde olduğu gibi, televizyon dizisinde de, tartışmalar hazırlandı, ama prova edilmedi ve metne bağlanmadı. Her biri için, konuşacağım kişiyle, önceden iki ya da üç kez buluşup programda konuşacaklarımızı inceden inceye gözden geçiriyorduk. (Bu işin olumsuz yanı —neyin dışarıda bırakılacağına karar vermek— her zaman güçtür; karara bağlanınca da, üzücü.) Seçilmiş konumuzun her noktası üstünde, nelerin söylenmesini en önemli

saydığımıza, malzememizi kabaca nasıl bir sıraya koyacağımıza ve yine kabaca, zamanı nasıl paylaştıracağımıza karar veriyorduk. İş, stüdyoda tartışmayı banda aldırmaya gelince ise, hiç şaşmıyor, mutlaka bu kaba ve üstünden geçilmiş çerçeveden ayrılmalar oluyordu —o anda aklımıza gelen yeni noktaları ya da sorunları da ortaya koyuyor ve irdeliyorduk— yine de, bu bir çalışma yöntemi olarak, bizim yüksek derecede bir hazırlanmışlık ve önceden düşünmüşlükle kameraların önünde (umarım) sahici bir canlılık ve tazeliği birleştirmemizi olanaklı kılıyordu. Böylesine kısa süreler içinde bu kadar çok konuyu ele almamızı sağlayabilecek başka herhangi bir yöntem düşünemiyorum; her iki öğe de o ölçüleriyle gerekliydi : daha çok hazırlık yapılsaydı, sonuçların kendiliğindenlik havası feci bir biçimde yitirilirdi; öte yandan, daha az hazırlık yapılsaydı da, ortaya konulanlar, eşit ölçüde feci bir biçimde, açık - seçiklikten yoksun kalırdı.

Cümlelerimizi ağzımızdan kurmamız yüzünden, tartışmalarımızın tutanaklarını o halleriyle yazılı olarak yayımlamak akıllıca bir şey olmazdı. Mesele, hiç kimsenin konuşurken dilbilimi ve sözdizimi kurallarına yetkinlikle uymamasından ibaret değildir. Herkes konuşurken, cümlelerini yazarkenkine oranla çok daha gevşek bir biçimde kurar. Canlı konuşmada öylesine doğal gelen, başıboş cümlecikler ve araya sokuşturulan "boşluk doldurucu" anlatımlar, vurgu için yinelemeler, bol bol kullanılan beylik deyimler, sayfa üstünde sevimsiz durmaktadır. Onun için, tartışmalara katılanların hepsini, programda söylediklerini, bu kez kitap halinde yayımlanırken gözden geçirmeye teşvik ettim — hatta onlardan tutanakları diledikleri herhangi bir ölçüde değiştirmelerini istedim, ne denli değiştirirlerse o denli iyi olacağını söyledim; bu kitabın kendisinin bağımsız bir varlığı olacağına göre, onun gerektirdiği koşulları elimizden geldiğince en iyi biçimde karşılamalıydık. Tartışmacıların hepsi de buna uydular ve metinlerinde düzeltmeler yaptılar, bir ikisi de, özgün biçiminin amacını ve havasını korumakla birlikte bütün katkısını yenibaştan yazmaya varıncaya dek değiştirdi.

Fakat bu kitap, her ne kadar televizyondaki program dizisini tam bir tutanağı değilse ve öyle olmayı amaçlamıyor ise de, o dizi olmadan varlık kazanamazdı. Birçokları, bizim programımızın televizyon yayımcılığında yeni bir atılıma işaret ettiğini düşündüler. 20 Ocak 1978 tarihli **The Times**'te "ciddilik ve kapsam genişliği

açılarından, şimdiye değin herhangi bir genel yayın şebekesinde buna benzer bir şey yapılmadı"ğını yazıyordu. Dizinin sunulmaya başlamasıyla birlikte, bana "nihayet erginlere yaraşır bir program" ve "televizyona inancımı geri getirdi" gibi deyişlerle dolu mektuplar gelmeye başladı; haftalar geçtikçe, bu ilk damlalar bir sel halini aldı. Yayın denetçilerinin bu tepkiler üstünde ciddiyetle düşüneceklerini umarım. Sonunda, televizyondan felsefe yayımlamaya karar vermeleri alkışlanası bir cesaretti; ama bu kararı vermekte böylesine gecikmiş olmalarının, "ciddi" televizyona bütünüyle hâlâ olanak tanımayan, derinliğine yerleşmiş yasakçı duyguları yansıttığı kanısındayım. Bundan önce, en azından İngiltere'de (eğitim programları dışında televizyon, doğrudan doğruya felsefeye değinmekten öyle çok korkuyordu ki, kameralarını, düşünsel etkinliğin hemen hemen bütün öteki alanlarına çevirdiği halde, felsefeyi ele almaktan çekinmişti. Korku, felsefe sözsel konuların en soyutu olduğu için, görsel olarak düşünülen bir araçta izlenebilir kılınamayacağı korkusuydu. Televizyoncular, ödevleri gereği, "Felsefe hakkındaki bir program sırasında ekranda ne gösterilebilir?" diye soruyorlardı; bunun yanıtı besbelliydi —"konuşurken filozoflar"— ama bu, meslekten televizyoncular arasında yaygın bir geri fikre öylesine ters düşüyordu ki, birçokları için ağızlarından çıkarmak şöyle dursun, düşünülmesi bile çok güç bir şeydi. Onlara göre, televizyonun ana ilkesi, "izleyicilere söylemeyin, gösterin"di. Dolayısıyla, ekranlarında en son görmek istedikleri şey, savuştururcasına adlandırdıkları gibi "konuşan kafalar"dı. Konuşmadan başka bir şey olmayan programları, "televizyon için olmaz — radyoda daha iyi" diye geçiştiriyorlardı. Televizyonun bir iletişim aracı olarak özerkliğini kazanabilmesi için, oluşum yılları boyunca, uygulamada bu gibi tutumların televizyonculara egemen olması gerekli olmuş olabilir. Böyle olmakla birlikte, ben televizyonun düşünsel gelişimi için bunların önemli sakıncalar taşıdığı ve bu araç yalnızca özerk değil, olgun da olacaksa, aşılması gerektiği inancındayım.

Bu gereksinim, "ciddi" televizyonun her yanında duyulmaktadır. Örneğin, güncel olaylar programlar, izleyiciye yalnızca olayları göstermekle yetinip, ona işin içindeki sorunları doğru dürüst anlama olanağı vermekten kaçındığı için, gittikçe çoğalan eleştirilere konu olmaktadır. Bunlar, bize bir sürü renk ve eylem —dramatik yönden en çok göz alıcı oldukları için, özellikle şiddet eylemi—

gösteriyorlar, ama pek çözümleme ya da ciddi tartışma getirmiyorlar. Sunulan tartışmaların çoğu, kahvehane - meyhane sohbeti düzeyinde; bilinçli olarak, kaba çizgili tartışmalar izletmekle, sorunların yalın ve açık - seçik tutulacağı, ama bir yandan da çevrelerinde dramatik bir hava yaratıp sıcaklığın arttırılacağı umuluyor. Bütün televizyonda her türlü konuyu hoşça vakit geçirtme diline çevirme yönünde bir çaba var; bu zorlama, izleyiciden ciddi istemlerde bulunulmasını engellediği için, sonuç, üstesinden gelinmesi gerekli bir ödev olarak güç şeyleri açık hale getirmekten yan çizilmesi olmaktadır. Ancak, insanları düşüncelerinden ayıran, hoşça vakit geçirten, eğlendiren, (haberdar etme anlamında) bilgi veren ya da düpedüz ilgilerini sürdüren bir program başarılı sayılıyor. İzleyicilerden ciddi isteklerde bulunursa, çoğunu kaçırmak durumunda kalınacağından korkuluyor.

Bu başat tutumlarından ötürü, ciddi bir çözümleme sunma yolundaki girişimler, konu her ne olursa olsun, çoğu kez, soyut kavramların görsel terimlere çevrilmesiyle temellendirilmeye uğraşılıyor : ekrana resimler, grafikler, diyagramlar, istatistikler, çizgi filmler, hatta basılı kitap sayfaları yansıtılacak; bütün bunlar ve daha başkaları, belki bir ustalıkla kurgulanırken, hareketli, ileriye doğru itici vuruşları görüntü değiştirmelerine denk düşecek biçimde, Stravinsky'nin müziğine benzer bir müzikle de eşlendirilecek. Bunların kimileri etkileyici, çoğu da, hiç kuşkusuz, zekice yapılmış şeylerdir. Fakat pek çoğunun, parlak bir ambalaj altında, ilkokul öğretmeni havasında, sunulan özün işlenişi açısından değil, yalnızca aracın kullanılışı yönünden ustalıklı, dolayısıyla konuyu ele alışı bakımından, esas itibarıyla yavan ve bayağı olduğu söylenmelidir. Büyük bir bölümü de yutturmacaya girmektedir; özellikle, grafikleri düzenleyen kişiler, bunların sözde dile getireceği kavramsal konuları doğru dürüst anlamadıkları zaman, En kötüsü, bizim güç kavramsal sorunlarımızın çoğu, bu tür ele alınmaya düpedüz elverişli değillerdir; dolayısıyla, ya bu süreç içinde ciddi yanlışlarla konulmakta ya da televizyona uygun değil denerek büsbütün atlanmaktadırlar.

Bütün bunlar, hep ya da çoğucası, konuşan kafalardan kaçınma ilkesi yüzünden olmaktadır. İnsanlar için çoğu soyut kavramları ele almanın "doğal" yolu, sözcükler kullanmaktır. Onların olabildiğince sözcük **kullanmadan** ele alınmasında ısrar etmek, rakam kullanmadan aritmetik yapılmasında ısrar etmeye benzer : yapılabilir

(Romalılar yapmışlardır), fakat rakamlar varken bu yolu seçmek, ilkel, keyfî ve belki en önemlisi, sapıkça bir şey olmaktadır. Televizyon örneğinde, söz konusu ettiğim ilkenin dayandırıldığı hatalı varsayımlar pek çoktur, ama aralarından ikisi en önemlileridir. Birincisi, televizyonun görsel bir araç olduğu belitidir. Besbelli ki, televizyon yalnızca görsel bir araç değildir, çünkü sesle resmi ölçüde birleştirmektedir ve bu birleştirmede radyonun olanaklarının bütün sığası ona da açıktır. (Radyo = Ses'e karşılık Televizyon = Resim gibi) sığkafalı denklemler, televizyonun radyo ile yayın yapmak için kurumlar çoktan oluşturulmuşken ortaya çıkmasından ve dolayısıyla, ancak radyonun sınırlayıcı varsayımlarını kırarak gelişebilmesinden ileri gelmiştir; ama bu kanılar yalnızca yayımcılarda alışkanlıklar olarak kökleşmekle kalmamış, televizyonun kendisini içinde çerçevelenmiş bulduğu örgüt biçimlerinde de kurumsallaşmıştır. Hâlâ işitegeldiğimiz "Biz radyo **değiliz**" yollu ısrarlar, radyonun ele alamayacağı konular aramak ve onun yapabileceklerini radyoya bırakmak yönünde bir eğilimin yerleşmesine varmıştır. Bu durum, normal bir insanın gelişmesi sırasında "erginleşme başkaldırısı" diye bilinen aşamayı andırıyor: o evrede, birey anababasının sınırlamalarına tepki göstererek kendi kişiliğini ve bağımsızlığını tanıtlamaya çalışır, kendi yaptıkları, onun gözünde, daha çok, anababasının yapmayı akıllarından bile geçiremeyecekleri şeyleri yapma konusunda bir ısrardır. Bu, gelişimde zorunlu bir aşamadır; ama özünde, büyümemiş olmaktır. Erginlik ya da olgunluk ise, erişilince, kişinin tehdit edildiği duygusuna kapılmadan, anababayla önemli şeyleri paylaşabilecek kadar kendine güvenmek demektir. Televizyon olgunlaşınca, içinde sesle görüntünün öylesine yetkinlikle bütünlendiği bir iletişim aracı olacaktır ki, artık ona sessel değil de görsel bir araç demek, doğal olarak hiç kimsenin aklına gelmeyecektir. Ancak o zaman televizyon kendi gerçek kimliğini bulmuş olacak ve umulur ki, şimdilik ancak hayal meyal sezilen gizil olanaklarını gerçekleştirmeye başlayacaktır.

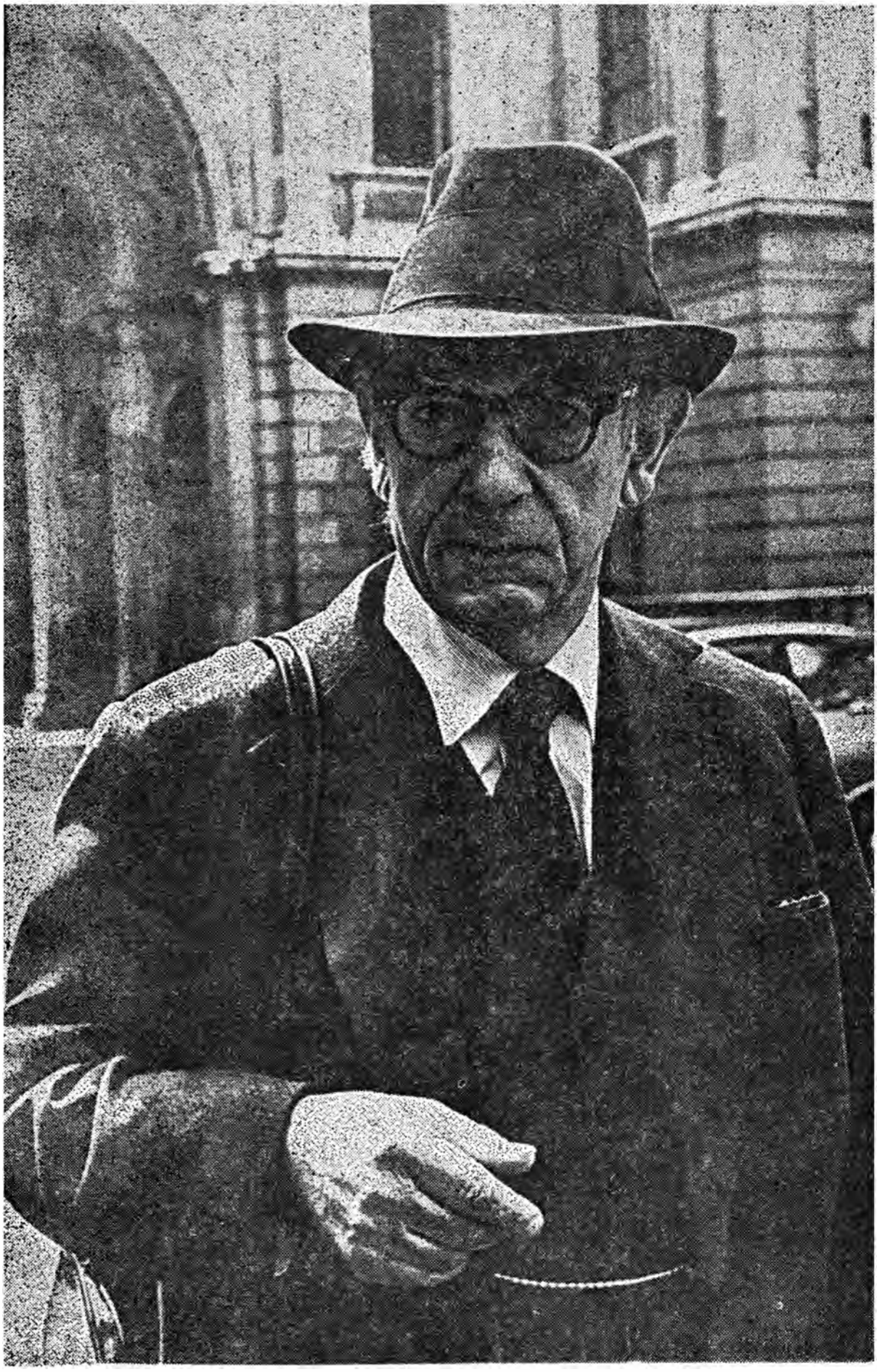
Fakat, bundan tümüyle ayrı olarak, konuşan kafalardan kaçınma ilkesinin gerisindeki ikinci hata, neyin görsel bakımdan ilginç olduğu ve neyin olmadığı hakkında yanlış bir yargıdır. Çoğu insanlar için, dünyada en ilginç nesneler, başka insanlardır ve bir televizyon ekranında belirebilecek en ilginç resim, ister tiyatro oynuyor, ister bir şeylere tepki gösteriyor, düşündüklerini söylüyor, fıkra anlatıyor, spor yapıyor, şarkı söylüyor, dans ediyor ya da günlük yaşamını sürdürüyor olsun, bir başka insanın görüntüsüdür. Yete-

nekli kişilerin bildikleri şeyler üstünde konuşmalarını seyretmenin büyük bir çekiciliği vardır. Aynı şeyi radyoda dinlemekle hiçbir şeyin kaybolmayacağını söylemek ise, yanlış ve aptalcadır. Bir kimsenin düşündüklerini anlatmasında, işin içine sözsel olmayan birçok öğeler girer : bütün hali tavrı, yüz ifadeleri, jestleri, vücut hareketleri, fiziksel çekingenlikleri - duraksamaları, en önemlisi de gözlerinin canlılığı. İnsanları düşünürken seyretmek, büyüleyicidir — hele bu işi iyi yapıyorlarsa. Televizyonda size iletilen tüm kişilik duygusu, radyodakinden daha zengin ve tam olur : size o kişiyle tanışıklık kazanıyormuşsunuz gibi gelir, öyle ki bir yerde rastlasanız, onu hemen tanırsınız (radyodaysa hiç böyle bir şey olmaz). Kaldı ki, insanın ilgi duyduğu herhangi bir alanda ileri gelen kimselerin kişilikleriyle ilgilenmesi, doğal bir merak biçimidir. Felsefe, bundan bir ayrıklık göstermez; ileri gelen felsefeciler de, felsefe dünyasında, tıpkı siyasetçiler gibi, dedikodu konusudurlar, haklarında birçok şeyler anlatılır; hele Isaiah Berlin gibi kimileri, çok sevimli öykülerin hem konusu hem de kaynağı olarak ün yapmışlardır.

Televizyon bakımından, bu kitabın çıktığı dizinin yapılmasının, söz konusu iletişim aracının (hâlâ tamamlanmamış olan) erginleşme sürecine, küçük de olsa bir katkıda bulunduğunu ve bunun içtenlikle karşılanmasının, soyut ve güç konularda başka programlar yapmasını da daha olası kılacağı umudundayım. Bu diziyi yapmakta bana yardımcı olan BBC çalışanları, elinizdeki cildi, emeklerine adanmış bir anı sayabilir : herşeyden çok, bu projeyi başlatan ve gerekli parasal kaynakları sağlayan Aubrey Singer'e, bütün yönetsel düzenlemelere bakan Janet Hoenig'e ve stüdyoyla kameraları yöneten Tony Tyley'e, herbirinin kendi yardımcılarıyla birlikte, teşekkür etmek istiyorum. Programların içeriğinin bu kitaba dönüştürüldüğü öteki süreç, zahmetli ve adeta bitip tükenmez yazımlamalar, tekrar ve tekrar daktilo etmeler gerektirmiş. Betty Nordon, Marianne Hazard ve Linda Powell de, bu çalışmaları için şükranlarımı hak etmişlerdir.

Çeviren : Mete Tunçay

Bu kitaptaki her söyleşi ayrı bir çevirmence Türkçeleştirilmiş, ancak —olabildiğince dil birliği sağlamak için— bütün çevirileri Mete Tunçay **gözden geçirmiş ve düzeltmiştir.**



Isaiah Berlin

1. FELSEFEYE BİR GİRİŞ
Isaiah Berlin İle Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Bu açış konuşmasında bir giriş olarak bazı temel sorunları ele almayı öneriyorum. Herhangi bir kimse felsefeye neden ilgi duysun? Felsefe niçin önemlidir? Felsefe tam nedir?

Bu soruları tartışmak için buraya davet ettiğim Sir İsaiah Berlin uluslararası üne sahip, Karl Marx'ın biyografisinin yazarı ve özellikle düşün tarihi alanındaki bilgisiyle tanınmış bir filozof.

T A R T I Ş M A

MAGEE — Kendi isteğiyle veya eğitim yoluyla felsefeye ilgi duymamış bir kimseye, felsefeye ilgi göstermesi için ne gibi nedenler öne sürülebilir?

BERLIN — Herşeyden önce felsefî sorular kendinden ilginç sorular. Çoğu kez de bu sorular, birçok normal inançların temelinde yatan varsayımlarla ilgili. İnsanlar varsayımlarının fazla irdelenmesini pek istemezler —inançlarının temellerini anlamaya itildikleri zaman kendilerini rahatsız hissetmeye başlıyorlar— fakat, gerçekte sağduyuya dayanan birçok inançların temel varsayımları felsefî çözümlemenin alanına girer. Bu temel varsayımlar eleştirel

bir gözle irdelendiklerinde bazen ilk görünüşlerinden çok az daha sağlam, anlam ve uzantıları ise oldukça bulanık olarak karşımıza çıkarlar. Bu soruları inceleyerek filozoflar insanların kendi haklarında bilgi edinmelerini sağlarlar.

MAGEE — Hepimiz bir noktadan sonra, temel var göstermeye başlıyoruz. Bu neden böyle?

BERLIN — İnsanlar fazla irdelenmekten hoşlanmıyorlar —dayandıkları temellerin ortaya çıkarılmasından ve yakından incelenmesinden rahatsız oluyorlar— kısmen de insanın etkinlik gereksinimi bu tür sorgulamaları kulakardı etmeyi gerektiriyor. Eğer belirli bir yaşam biçimini benimsemişseniz, durmadan, "Niçin bunu böyle yaşıyorsunuz, benimsediğiniz amaçların doğru amaçlar olduğundan emin misiniz? Yaptığımız şeylerin inandığınızı söylediğiniz ahlâk kural, ilke ve ülkülerine ters düşmediğinden emin misiniz? Benimsediğiniz bazı değerlerin çelişkili olduğunu kabul etmekten çekinmediğinizden emin misiniz? İkircilikli bir durumla karşılaştığınızda, bazen bu durumu olduğu gibi görmekten çekindiğiniz için, durumu görmezlikten gelip, sorumluluğu devlete, kiliseye, sınıf ilişkilerine veya üyesi olduğunuz kuruluşa, basit ve temiz insanların genel ahlâk anlayışına yüklediğiniz olmaz mı? Halbuki sorunun üzerine sizin gitmeniz gerekmez mi?" gibi soruların sorulması insanları sinirlendirip kızdırır, kendilerine güvenlerini yitirmelerine neden olur ve doğal olarak bu gibi sorulara karşı bir karşı koyma eğilimi yaratır.

Platon Sokrates'e sorgulamayan bir yaşamın yaşamaya değer olmadığını söyletmiştir. Fakat eğer toplumda herkes durmadan inançların dayanaklarını irdeleyen kuşkulu aydınlar olmaya başlarsa, birşeyler yapma olanağını yitirirler. Ama, bu tür öndayanaklar sorgulanmazsa da, bu kere toplum kemikleşir, inançlar doğmatikleşir ve düşün yavaşlaşır. Rahat, sorgulanmayan bir doğma sedirine uzandıklarında, toplumlar uykuya dalabilirler. İmgelemin gelişmesi, aklın çalışması, düşün yaşamının gerilememesi ve doğrunun (veya adaletin ya da kendini gerçekleştirmenin) peşinden gitmenin durmaması, varsayımların sorgulanmasına, öndayanakların —hiç olmazsa yeterli derecede— irdelenmesine bağlıdır. İnsanlar ve düşünceler, babaya başkaldırarak, babayı yoketmeseler bile — babanın inançlarına başkaldırarak ve yeni inançlar geliştirerek ilerlerler. Gelişme ve ilerleme buna bağlıdır. Bu süreç içinde rahatsız

edici soruları soranlar ve cevaplarını derin bir şekilde merak edenler en önemli rolü oynamış olurlar. Genellikle, her toplumda böyle kişilerin sayısı çok azdır. Bu tür etkinliği sistematik olarak ve eleştiriye açık ussal bir yöntemle yürütenlere filozof denir.

MAGEE — İrdelenmesi gereken bazı öndayanaklar ile ilgili örnekler verebilir misiniz?

BERLIN — Platon'un Diyalogları sonul değerlerin tartışılması, yerleşmiş görüşlerin sorgulanması ile ilgili en verimli ilk örneklerdendir. Daha başka örnekleri bu gibi sorunlarla ilgilenen yazarların roman ve oyunlarında bulabilirsiniz — örneğin, Ibsen'in oyunları, Turgenyev'in **On the Eve** ([Devrim] Arifesinde) ve E.M. Forster'in **The Longest Journey** (En Uzun Yolculuk) adlı yapıtları. Belki daha yakın örnekleri çağdaş siyasal ve ahlâk felsefesinden çıkarabiliriz. Özgürlük veya (dünyada şimdi her yerde konuşulan) eşitlik örneklerini ele alabiliriz. Amerikan Bağımsız Bildirgesi'nin başlangıcını ele alalım. Şimdi tam olarak hatırlayamıyorum ama...

MAGEE — "Bütün insanların eşit yaratıldığı, yaratıcıları tarafından vazgeçilmez bazı haklarla donatıldığı ve bu haklar arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama olduğunu... apaçık olarak kabul ediyoruz."

BERLIN — Teşekkür ederim. Şimdi haklar. Hak nedir? Eğer sokaktaki herhangi bir adama hak nedir diye sorarsanız, şaşırır açık bir cevap veremez. Başkalarının haklarını çiğnemenin veya kendinin şuna veya buna olan hakkının başkaları tarafından yadsınmasının ne olduğunu bilebilir. Fakat çiğnenen veya yadsınan nedir? Yaşamda edindiğiniz bir şey midir, yoksa doğuştan kalıtımla elde ettiğiniz bir şey midir? İnsanın temel bir niteliği midir? Birinin size verdiği bir şey midir? Eğer verdiyse, kim verdi? Nasıl verdi, hangi yöntemle? Hak verilebilir mi? Geriye alınabilir mi? Kim tarafından, hangi hakla alınabilir? Başka hakları veren ya da kaldıran haklar var mıdır. Bunun anlamı nedir? Bir hak kaybedilebilir mi? Düşünme, nefes alma, şununla bunun arasında seçim yapma gibi insan doğasına içkin haklar var mıdır? Doğal hakların anlamı bu mudur? Eğer öyleyse, bu anlamda "doğal" ne demektir? Bu tür hakların ne olduğunu nerden biliyorsunuz?

Hakların ne olduğu konusunda insanlar çok farklı şeyler söylemişlerdir. Haklar hakkında birçok şey söylendiği onyedinci yüzyılı örnek olarak ele alalım. O zaman, temel sorunlardan bir tanesinin

kralların kutsal hakları olup olmadığı konusu etrafında yoğunlasan bir iç savaş vardı, İngiltere'de. Biz şimdi böyle bir hakkın olduğuna inanmıyoruz, fakat inananlar varmış. Bunlar kralların özel olduğuna ve Tanrı tarafından özel haklar ile donatıldıklarına inanıyorlardı. Diğer bazı insanlar bu tür hakların olduğuna inanmıyorlar, bu tür hakların din adamları ve şairlerin uydurması olduğuna inanıyorlardı. Bu kişiler nasıl tartışmışlardı? Kanıt olarak bu iki taraf neler öne sürmüşlerdi? Hangi türlü kanıtlar inandırıcıydı? Örneğin, on yedinci yüzyılın sonlarına doğru bir Fransız yazar şöyle bir şey öne sürmüştü. Eğer Fransız Kralı teb'asının bir bölümünü İngiliz Kralının emrine vermek isteseydi, bu konuda teb'anın düşüncesi ne olurdu? Yazarın cevabı: teb'anın bu konuda hiçbir düşüncesi olamaz, teb'a boyuneğmekle yükümlüdür, kralın istediğini yapmaya hakkı vardır. Teb'anın bu konularda düşünmesine izin vermek kralın kararının sorgulanması küfür olarak nitelenir. Biz bugün bu görüşlere inanmıyoruz. Eski zamanlarda ise fiziksel dünyanın kademeli yapıya sahip olduğuna inanan birçok insan bu görüşleri kabullenmiştir. Herkesin bu hiyerarşik bütün içinde bir yeri vardır ve toplumsal piramitteki yerinin gerektirdiği görevleri yerine getirmekte yükümlüydü. Yüzyıllar boyu insanlar bu görüşü yadsıyan ve hiyerarşinin olmadığını öne süren düşünürler ortaya çıktı. İnsanların eşit olduğunu, doğuştan farklı olmadıklarını, doğal ihtiyaç, yeti ve isteklerle donatıldıklarını, insanların vazgeçilmez doğal hakları olduğunu ileri sürdüler. Bu haklar açısından herkes eşitti. Anlatmaya çalıştığım şu: bu tür tartışmalarda her iki taraftan öne sürülen kanıtlar felsefenin konu kapsamına girer. Başka hangi bilgi dalı bu sorunları ele alır? Bunlar, insanların uzun yıllar derin bir çekilde üzerine eğildikleri kanlı savaşlar verdikleri, devrimler yaptıklarını ilke sorunlarıdır.

MAGEE — Eminim birçok insan bu sözleriniz üzerine şöyle der: "Evet, söylediklerinizin hepsi doğru. Fakat bütün bunlar sözcükler üzerine tartışmaktan başka birşey değil. İnsanın kendi yaşamını sürdüregelmesi için bu gibi sorularla kafasını ağrıtmasına gerek yok. Bunların gerçek yaşamla, güncel yaşamla ilgisi yok. Bu gibi sorular üstüne ne kadar düşerse, insan kendini o kadar mutsuz eder".

BERLIN — Doğru, bunlar insanı daha mutsuz yapabilir, fakat yine de bu gibi sorunların üstüne gitmek isteyen insanlar vardır.

Bu gibi insanlar neden yaşadıkları gibi yaşadıklarını ve neden bu şekilde yaşamalarının daha doğru olduğunu bilmek istiyorlar. Bu istem en geniş düşün ufkuna sahip, en akıllı ve en yetenekli bazı kişiler tarafından derinden duyulan doğal bir tutku. Doğru, burada sözkonusu olan, sözcükler üzerine olan tartışmalardır, fakat şunu da unutmamak gerek: sözcükler yalnızca sözcük olmaktan, bir dil oyunundan ibaret değil. Sözcükler düşünceleri temsil ediyorlar. Dil, yaşayışımızı hem temsil eder, hem de dönüştürür.

MAGEE — Haklar konusunda söylediklerinizle siyasetin felsefî bir şekilde sorgulanmasına ilişkin bir örnek vermiş oldunuz. Şimdi, siyasetten farklı olarak ahlâkî konularda sözkonusu olabilecek felsefî bir sorugulama örneği verebilir misiniz?

BERLIN — O halde size, birisinin bana İkinci Dünya Savaşında geçirdiği bir deneyimle ilgili olarak anlattığı bir öyküyü nakledeyim. Bu adam, Fransız Direniş Örgütünün yakaladığı bir Fransız hainini sorguya çekmek durumunda kalan, savaşın sonlarına doğru Fransa'da bulunan bir İngiliz İstihbarat görevlisiydi. Yakalanan hain Gestapo'ya çalıştığı için Fransız Direniş Örgütü tarafından kurşuna dizilecekmiş. Bizim İngiliz İstihbarat görevlisi örgütten adamı sorguya çekmek için izin istemiş, nedeni şu: bu adamdan alacağı bilgi ile birçok suçsuz insanı işkence ve ölümünden kurtarma olanağı varmış. Gestapo ajanı olan genç adamı görmeye gittiği zaman adamın tepkisi şu olmuş: "Ne diye ben senin sorularını cevaplandırayım? Eğer yaşayabileceğimi garanti edebilirsen sorularını cevaplandırırım. Bu adamların yarın beni öldürmeyi tasarladıklarını biliyorum, eğer yaşayabileceğimi garanti edemezsen, o zamana konuşmam için hiçbir neden yok." Bu durumda İngiliz görevli ne yapmalıydı? Bir istihbarat görevlisi olarak yapması gereken şey, elden geldiği kadar —suçsuz birçok insanın hayatını kurtarmaya yarayabilecek— bilgiyi elde etmektir. Fakat bu bilgiyi ancak yalan söyleyerek elde etme olanağı bulunuyor. "Senin yaşamın için onları elimden geldiği kadar ikna etmeye çalışırım» gibi birşey söylemesi hiçbir işe yaramazdı. Adamı da idam etmekten hiçbir şekilde kurtaramayacağını biliyordu. Böyle bir garantiyi vermediği takdirde, adamın başka şeylere aldanmayacağı da belli. Ama diğer taraftan, «Eğer benimle konuşursan, hayatını kurtaracağım» gibi bir vaadde bulunsa, bu defa adam aldandığını anlayınca, son nefesini verirken görevliye beddua edecekti.

İşte, bu bana göre, ahlâk ile ilgili, ahlâkî bir sorun örneği. Faydacı görüşe inanan bir kişi bu durumda şu cevabı verebilir: "Eğer insanlığın toplam mutluluğunu artıracak veya insan ızdırabını azaltacak ise, tabiî ki böyle bir durumda yalan söylemek gerekir." Ordu ve vatan görevini en yüce değer olarak gören bir kimse de, özellikle savaş koşulları altında, aynı sonuca varabilir. Fakat bu durumda farklı ölçütler de söz konusu olabilir: Mutlak nitelikte dinsel emir, vicdanın sesi, bir insanın diğer bir insanla olan ilişkisi: Ölmek üzere olan bir adama insan nasıl bu kadar feci bir yalan söyleyebilir? Adamın yaptığı şey onun insan gibi muamele görme hakkını düşürür mü? Sonul insan hakları yok mudur? Dostoyevski'nin kahramanlarından bir tanesi, eğer kendisinden milyonlarca insanın mutluluğu için suçsuz bir çocuğa işkence yapması istense, bunu reddedeceğini söyler. Bu tutum yanlış mıdır? Faydacı bir kişi, "Evet, bu açıkça yanlış bir tutum — hem romantik hem de yanlış" der. Tabiî, herkes böyle düşünmüyor. Bazılarımız, bir kişinin şöyle bir şey söylemesine kesinlikle hakkı olduğunu kabul eder: Suçsuz bir çocuğa işkence yapmam — sonuç ne olursa olsun, bedeli ne olursa olsun insanın hiçbir zaman yapmaması gereken bazı şeyler vardır.

İşte burada iki felsefî görüş çatışıyor. Bir tanesi, en iyi anlamda, faydacı (veya yurtsever), diğeri ise mutlak, evrensel kuralların kabullenilmesi üzerine kurulu. Ahlâk felsefecilerinin görevi, insana bu görüşlerden hangisinin benimsenmesi gerektiği konusunda emir vermek değildir. Onun görevi, söz konusu olan sorun ve değerlerin ne olduğunu varılan farklı sonuçlar arkasında yatan kanıt ve karşı görüşleri incelemek ve değerlendirmek, çelişen yaşam biçimlerini açıklığa kavuşturmak, yaşamın amaçları ve bu uğurda ödenmesi gereken bedel hakkında yardımcı olmaktır. En son aşamada, insanın kişisel sorumluluk yüklenmesi, doğruluğuna inandığı şeyi yapması gerekmektedir. Eğer aldığı kararı temellendiren ilkenin bilincinde ise ussal, eğer farklı bir tercih yapma olanağı varsa özgür demektir, o kişi. Bu tür seçimler çok zor olabilir. Düşünmeden buyruklara uymak çok daha kolay bir şey.

MAGEE — Siyasal ve ahlâkî sorunlar ile ilgili olarak verdiğiniz örneklerin dilbilimsel nitelik taşımamaları çok iyi bir vey. Keşke, en azından son yıllara değin, ahlâk felsefecileri tarafından yazılı olarak tartışılan sorunlarda da aynı tutum egemen olsaydı. Felsefe okumaya çalışan birçok kimseyi şaşırtan ve bezginlik veren şey

felsefî tartışmaların birçoğunun sözcükler ve dil etrafında dönmesi. Bunun neden böyle olduğunu mazur gösterecek bir açıklama yapabilir misiniz?

BERLIN — Bildiğim kadarıyla anlatayım. Bazı çağdaş felsefeciler konularının dil ile ilgili olduğunda ısrar etmekle kendi kendilerine zararlı olmuşlardır. Çoğu insan bu felsefecilerin uğraştığı şeylerin önemsiz olduğu kanısında; eğer felsefeciler dilbilim veya leksikografi ile uğraşanların yaptıklarını yapmaya çalışıyorlarsa, o zaman dilbilgisiyle veya leksikografi ile uğraşanlar bu işi felsefecilerden daha iyi yaparlar diye düşünüyor. Bütün bunlara karşın felsefeciler dile karşı ilgi gösteriyorlar, çünkü sözcüklerin edim niteliği taşıdığına, bu nedenle de dilin incelenmesinin düşünce, hatta dünya görüşü ve yaşam biçimlerinin incelenmesi anlamına geldiğine inanıyorlar. İnsan bu açık yanıtı olmayan güç felsefî sorularla karşılaştığında kendi kendine şu soruları sormakla işe başlayabilir: "Bu ne tür bir sorudur? Ne tür bir yanıt arıyoruz? Bu, şu türden mi yoksa başka bir türden bir soru mudur? Olgu sorusu mudur? Mantıksal yani kavramsal arası ilişkiler ile ilgili bir soru mudur? Veya bunların karışımı olan bir soru mudur? Yoksa bunların hiçbirine benzemeyen bir soru mudur?" Kavram ve kategorilerin ayıklanması oldukça güç bir şey. Fakat bütün iyi felsefeciler bunu yapmışlardır ve yapmaktadırlar. Dikkatli olmayan ve kötü niyetli olanları bir yana bırakırsak, bu tür incelemelerin dil ile ilgili kargaşaları gidermeyi amaçladığını kabul etmek gerekir. Bu gibi karışıklıklar insanların kafalarının karışmasına neden olduğu gibi, bu tür kargaşalar insanlığı barbarlığa bile sürükleyebilir.

MAGEE — Nazilerin ırk ayırımı ile ilgili görüşleri bulanık düşüncelere, bu tür bulanıklıklara dayanıyordu, değil mi?

BERLIN — Evet, bu karışıklıklar kısmen görgül, kısmen değil. İnsan-altı (Sub-man) kavramı, yani Yahudiler, Çingeneler, Slavlar, Siyahlar veya daha başkalarının insan-altı varlıklar olduğu ve bunların toplum açısından sakıncalı varlıklar oldukları için yok edilmeleri gerektiği gibi korkunç görüşler, kuşku yok ki, bu insanların davranış nitelikleri hakkında yanlış görgül inançlara dayandırılmaktaydı. Fakat insan-altı kavramı yahut insan-altı olmanın ne anlam taşıyabileceği ve bu sorunla ilgili olarak "insan" sözcüğünden ne anladığımız, insan doğasının ne olduğu, beşerî bir varlık olmanın anlamı, üstün veya aşağılık insan olmanın ne demek olabileceği ve bunun sonuçları — aşağılık olanların işkenceye tâbi

tutulması ve öldürülmesi: Bütün bunlar görgül değil, felsefî sorular. Bu gibi sorunların önemsiz olduğunu, bir dil incelemesi veya sözcük kullanımı ile ilgili bir irdeleme olduğunu söyleyenlere şunu hatırlatmak gerek: Birçok insanın hayatları bu kavramların incelenmesine bağlıydı, halen de bağlı.

MAGEE — Bazı dil felsefecileri dilin kullanım biçimlerini incelemekle dilin üzerimizde kurduğu sihirli denetimden kurtulduğumuzu öne sürüyorlar. Başka bir deyişle, hiç olmazsa sihirli denetim altında olan onlar değil de biziz.

BERLIN — Çok doğru. Bunun insanlığa önemli bir hizmet olduğunu belirtmek isterim. İşte, bu nedenle, dilin çözümlenmesiyle etkisini kaybedeceğinden korkanlar, dili özgün haliyle olduğu gibi tutmaya çalışanlar, bu tür düşünürleri tehlikeli insanlar olarak görüyorlar. Alman şairi Heine çalışma odasına kapanmış, sessiz sessiz çalışan felsefecilerin kulak ardı edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Felsefeciler çok güçlü ve yaman kişiler olabilirler: onları zararsız, önemsiz şeylerle uğraşan ve bilgiçlik taslayan kişiler olarak görmek, güçlerini anlamamak demektir. Eğer Kant akılcı dinbilimcilerin tanrılarını yıkmasaydı, Robespierre kralın başını istemeyebilirdi. O zaman aralarında yaşadığı Fransızlara, Heine, Alman idealist metafizikçilerinin —Fichte, Schelling gibilerinin izleyicilerinin— yobaz müminler olduklarını, korku veya haz sevgisinin onları birgün Batı uygarlığının bütün anıtlarını yerle bir etmekten alıkoyamayacağını söylemiştir. Bu metafizik çılgınlığın Avrupa'yı savaşa sürüklemesi karşısında Fransız Devriminin bir çocuk oyunu gibi kalacağını öne sürmüştür. Heine'nın, kendisinde çok iyi anladığı felsefî ve metafizik düşüncenin (örneğin derslerini izlediği Hegel'in) sahip olduğu güçten hiç kuşkusu yoktu. Bu güç, dolaylı fakat geniş kapsamlı olabilir. Heine filozofların zararsız lâf ebeleri olmadıklarını, tersine, iyilik veya kötülük yönünde güçlü etkileri olduklarını ve insanlığın en yaman ve görünmeyen yasamacıları olduklarını biliyordu.

MAGEE — Bütün bu güçleri kağıt üzerine yazdıkları veya konuşmalarında kullandıkları sözcüklere dayanıyor, değil mi? Dilin felsefî etkinlik yoluyla gerçekliğe karışması gerçekten önemli bir konu. Örneğin, biraz önce, sizin de sorduğunuz "hak nedir" sorusunda bile, acaba burada sözkonusu olan, bir sözcüğün anlamının

sorgulanması mı, yoksa soyut olduğu halde, varolan bir şeyin irdelenmesi midir? "Hak nedir" sorusu ne **tür bir sorudur?**

BERLIN — Herhalde bu söylediklerinizden şu sonucu çıkarabiliriz: Hangi türden kanıtlar belirli bir hakkın, örneğin mutluluk hakkının, varlığını veya yokluğunu kabullenmek için yeterli sayılır? Birisi Luther'e insanların mutlu olmaya hakları olduğunu belirttiği zaman, Luther'in "Mutluluk mu? Hayır, ızdırap, ızdırap, çarmıh, çarmıh» diye cevap verdiğini bir yerde okuduğumu hatırlıyorum. Bu tür bir yaklaşım Hıristiyanlığın temelinde yatıyor. Birçok hiç de yüzeysel sayılamayacak insanın yaşamlarını temellendiren bir inanç ve gerçek anlayışı budur. Kabul ederseniz ki, bu önemsiz bir şey değil. Temel sözcüklerle de olsa, burada, sözcüklerin sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz. Siz bu uğraşın "Çarmıh sözcüğü ne demektir?", "Izdırap sözcüğü ne demektir?" gibi sorulardan ileriye gidemeyeceğini söyleyebilirsiniz. Ama önemli olan noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Biz dil veya leksikografi ile uğraşan uzmanlar değiliz. Bu sözcükler Luther ve Luther gibi insanlar için ne anlam taşıyorlardı, bu bağlamda bu sözcüklerin anlamları nedir? Bu soruların yanıtlarını sözcükte bulamazsınız.

MAGEE — Fakat bu sorun yine de açıklığa kavuşmuş değil. Sözcüklerin anlamları sizin söylediğiniz biçimde açıklansa bile, yapılmak istenen şeyin niteliği nedir, işte bu açıklığa kavuşmuş değil. İki üç bin yıla yakın bir zamandır, insanlık tarihinin en büyük dehaları bu gibi sorunlarla uğraştıkları halde, genel olarak kabul görebilecek çözümlere ulaşılmış değil. Bu da bu tür soruların niteliğinden ileri geliyor. Belki de bu sorular hiçbir zaman yanıtlanamayacak, belki de aranan çözümü bu biçimde elde etmek olanaksız.

BERLIN — O halde kendimize şu soruyu soralım: "Hangi tür sorular yanıtlanabilir?" Çok kaba olarak denilebilir ki, yani hiç olmazsa ilke olarak, iki soru türü azçok kesinlikle yanıtlanabilir nitelik taşırlar. Bir tanesi görgül nitelikte olan sorular — yani dünyada ne var ne yok gibi, basit gözlemle veya bilimler yoluyla yanıtlanabilecek sorular bunlar. Örneğin, "Avustralya'da kara kuğular var mıdır?". "Evet, vardır orada görülmüştür." "Su nelerden oluşur?" "Su bir tür moleküllerden oluşur". "Moleküller nelerden oluşur?" "Atomlardan oluşur." İşte burada sözkonusu olan doğrulanabilecek, hiç olmazsa yanlışlanabilecek nitelikte önermeler, Sağduyu da aynı niteliği taşır. "Peynir nerede?" "Peynir dolap-

ta." "Nereden biliyorsun?" "Baktım da ondan." Bu yanıtlar sorular soruları karşılamak için yeterli. Normal olarak bu tür yanıtlardan ne ben ne siz ne de başkası kuşku duyar. Bunlar görgül sorular, sağduyu ile, veya daha karmaşık durumlarda gözlem, deney, veya varsayımların doğrulanması ile çözüme ulaşabilen olgu soruları bunlar. İşte bunlar bir tür soru tipini oluşturuyor.

Bunlardan başka matematik ve mantık ile uğraşanların sordukları tür sorular da var. Burada önce bazı tanımlardan yola çıkılıyor; bir önermeden başka bir önermenin çıkarsanması ile ilgili dönüşüm kuralları sözkonusu. Bundan da öte, öncüllerden sonuçların çıkarsanmasını olanaklı yapan kapsam kuralları var. Hatta önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri denetlemek için kurallar var. Bütün bunlardan dünya ile ilgili bilgi edinmek mümkün değil. Burada sözkonusu olan matematik, mantık, oyun teorileri soysop bilimi gibi biçimsel, olgusal sorularla ilgisi olmayan bilim dalları. Bu tür soruların yanıtları pencereden dışarı bakılarak dolapta arayarak veya teleskopla gözleyerek bulunamaz. Ben size "Satrançta şah yalnız bir kare ilerleyebilir" dersem, sizin bana "Ama ben bir yerde şahın iki kare ilerlediğini gördüm" demeniz hiçbir şey ifade etmez. Bu gözleminiz benim söylediğim şeyin aksini kanıtlamaz. Çünkü benim anlatmak istediğim şey satrançta şahın yalnızca bir kare oynayabilmesi ile ilgili bir kuralın olması — aksi takdirde kural bozulmuş olur. "Ama kuralın doğru olduğunu nerden biliyoruz?" Kurallar doğru veya yanlış nitelikleri taşımazlar, aynı soru ve buyrukların böyle bir nitelik taşımadıkları gibi. Bunlar kuraldır: ya bu kuralları ya da başkalarını kabul edersiniz. Yaptığınız seçim özgür müdür değil midir, bu kuralların nitelikleri nelerdir — bunlar görgül veya biçimsel değil, felsefî sorular. Birazdan bunları açıklamaya çalışacağım.

Yukarıda andığım iki tür sorunun temel niteliği bu sorunların yanıtlarının açık seçik yöntemlere dayanması. Görgül bir sorunun yanıtını bilmeyebilirsiniz, fakat ne tür bir yanıtın geçerli olabileceğini, sınırlarının ne olacağını önceden biliyorsunuzdur. "Sezar ne kadar yaşadı?" dersem, kaç yıl yaşadığını bilmiyor olabilirsiniz, ama öğrenmek için ne yapacağınızı bilirsiniz. Hangi tür kitaplara bakılması gerektiğini bilirsiniz. Yanıt için ne tür kanıtların kanıt olacağını bilirsiniz. "Taylan'da uçmayan kuşlar var mıdır?" diye birşey sorsam, bunun yanıtını bilmeyebilirsiniz, fakat bu sorunun yanıtının gözleme dayandığını biliyorsunuz. Gökbilim için de aynı şey

geçerli. Uzaydaki bir gezegenin dünyaya dönük olmayan yüzünün neye benzediğini bilmiyorsunuz, çünkü bu yüzünü hiç görmediniz. Ama, bir gün, aya gidildiği gibi, oraya gidebilirseniz gezegenin öbür yüzünü de görebileceğinizi biliyorsunuz. Biçimsel bilim dallarında da böyle: Çözülmemiş sorunlar var, fakat bu sorunların çözülmesini olanaklı yapan, genel kabul gören yöntemler de var. Matematiksel sorunların bakmak, dokunmak ve dinlenmek yoluyla çözülemeyeceğini biliyoruz. Cebir yoluyla da ampirik sorunları yanıtlayamayacağımızı biliyoruz. Fakat bu noktada şunu da belirtmem gerek: Bu iki bilgi alanını ben çok sert çizgilerle birbirinden ayırdım. Betimleyici önermeler ile biçimsel önermeler arasındaki ilişki benim dile getirdiğim biçimden çok daha karışık. Yalnız olayın böyle pozitivist bir biçimde ortaya konması, anlatmak istediğim şeyi vurguluyor. O da şu: Bu iki soru türünden başka, bu iki yöntem türüyle yanıtlanamayacak sorular da var. Bu tür birçok sorular var, ve bunların arasında felsefî sorular da var. Felsefî soruların en belirgin niteliği şu: Yanıtı nerede, nasıl bulabileceğinizi bilmiyorsunuz. "Adalet nedir?" "Her olay kendinden önceki olay tarafından belirlenir mi?" "Yaşamın amacı nedir?" "Mutluluk mu daha önemlidir, yoksa, mutluluğa götürmese bile, toplumsal eşitlik mi, adalet mi, dinsel inançlar mı veya bilgi mi?" Bu soruları nasıl yanıtlayabiliriz? Düşüne ilgi duyan birinin size şöyle bir soru yönelttiğini düşünün: "Gerçek ne anlam taşır?" "Gerçeği görüntüden nasıl ayırırsın?" veya: "Bilgi nedir?" "Ne biliyoruz?" "Kesinlikle bildiğimiz hiçbir şey var mı?" "Matematiksel bilgi dışında kesinlikle bildiğimiz, veya bilebileceğimiz şeyler var mı?" "Eğer varsa, kesinlikle bildiğimizi nasıl biliyoruz?" Yolu yöntemi olmayan bu gibi soruları yanıtlayabilmek için şöyle karşılık verebilirsiniz: "Bu konularda uzmanlar var. Onlar size neyin hakça olduğunu, nedenselliğin olup olmadığını, mutluluğun insanlar için doğru amaç olup olmadığını, hak ve görevlerin, bilgi gerçek ve doğrunun neler olduklarını size söyleyebilirler. Gidin onlara danışın." Bir matematikçi matematiksel soruları yanıtlayabiliyor, ama siz yanıtlayamıyorsunuz. Peki, acaba bu soruların yanıtını açık olarak verebilecek yanılmaz bir ahlâk felsefesi veya metafizikçiyi akıllı bir insan anlayabilir mi? Bu tür sorular yanıtları nerede aramamız konusunda şaşkınlık yaratıyor. Hiç kimse bu soruları nasıl çözebileceğini bilmiyor. Bu soruları kendine yönelten birçok sıradan kişi bir süre sonra zihinsel felce uğruyor, bu tür soruları sormaktan vazgeçiyor.

MAGEE — Bizi burada önemli bir noktaya getirmiş bulunuyorsunuz. Şimdi bunu vurgulamak için, daha ileriye gitmeden, bu konu üzerinde durmak istiyorum. Eğer özetlersem: İnsanoğlunun bilgi edinme süreci içinde bir tür soru sorduğunu söylediniz. Bir tanesi dünya ile ilgili olarak sorular — yani insanoğlu durmadan çevresini anlamaya ve denetlemeye çalışıyor. Dünya ile ilgili bu sorular, en son aşamada dünyaya bakarak yanıtlanabilir, dünyayı inceleyerek, gözlemleyerek, deney yaparak gibi. Bu tür sorular olgusal sorular —felsefecilerin deyimiyle, görgül sorular— yani, bunlar deney ile ilgili sorular. İkinci tür sorular daha soyut, daha biçimsel nitelikte. Örneğin, matematik, mantık veya sizin de belirttiğiniz gibi oyun teorisi, soy-sop bilimi gibi. Bu tür sorular biçimsel sistemler içindeki birimlerarası ilişkiler ile ilgili. Bu nedenle, bu tip soruların yanıtlarını dünyayı gözlemleyerek vermek olanaklı değil. Ama bu, bu soruların güncel hayattan kopuk oldukları anlamına gelmez. Günlük hayatımızda kullandığımız aritmetik biçimsel bir sistem — gerçekten her gün birçok şeyi hesaplamak için, zamanı bilmek için, para bozmak için, daha birçok şey için aritmetik kullanıyoruz. Böyle soyut bir sistem günlük yaşamımızda çok önemli bir yer kaplıyor.

O halde başarıyla yanıtlayabileceğimiz iki tür soru var: Olgulara dayanan görgül sorular ve biçimsel bir sistem içinde bir şeyle diğeri arasında ilişki kurmaya yarayan biçimsel sorular. Hemen hemen sorularımızın ve bilgimizin tümü bu iki kategoriden bir tanesine giriyor. Fakat felsefî sorular bu iki kategoriye girmiyor. "Hak nedir?" gibi bir soru, ne pencereden dışarı bakarak ne de biçimsel bir sistemin iç tutarlılığını inceleyerek yanıtlanabilir. Böylece bu tür soruları nasıl yanıtlayacağımızı bilmiyoruz. Rahatsız edici bir sorunun açıkça kanıtlanamadığı noktada siz felsefenin başladığını belirttiniz.

BERLIN — Siz sorunu benden daha iyi, daha açık olarak ortaya koydunuz.

MAGEE — Ama önce siz sorunu ortaya attıktan sonra, sizin çizdiğiniz çerçeveden yola çıkarak.

BERLIN — Sorunu sizin dile getirdiğiniz biçimiyle kabul ediyorum, benimkinden daha iyi.

MAGEE — Ama soru hâlâ ortada! Nasıl yanıt vereceğimizi bilmediğimiz soruları ne yapacağız?

BERLIN — Önce şunu sormak gerek: "Bu soruları tartışan düşünürlerin bazılarına niçin hayranlık duyalım?" Sanırım onlara saygımız var, çünkü onlar hiç olmazsa bu soruları öyle bir konum içinde ele almışlar ki, bazı yanıtların geçerli olabileceği izlenimini veriyorlar. Bir şeyi yapmanın yolu yöntemi yoksa, yapabildiğini yapıyor insan, merak edip duruyor. "Herşeyin bir amacı var mıdır?" diye sorduğumuzda ne tür bir soru sormuş oluyoruz?" "Ne tür bir cevap arıyoruz?" "Ne tür bir kanıt beni verilen yanıtın doğru veya yanlış, hatta dikkate değer olduğuna inandırabilir?" İşte felsefe bütün bu sorularla ilgili. Sanırım. E.M. Forster, (şimdi nerede okuduğumu hatırlamıyorum ama) bir kez "Herşey başka bir şeye benziyor: Bu neye benziyor?" diye sormuştur. Felsefi sorular sözkonusu olduğunda insan böyle bir soruyla işle başlıyor. Tarihsel olarak olan şu: Bazı önemli ve temel sorular bir ikircilikli durumda asılı kalıyor. İnsanoğlu bu konulara derin bir ilgi ve kaygı göstermiştir. Bu da doğal birşey, çünkü bunlar sonul değerlerle ilgili şeyler. Dogmatikler, ya da kutsal kitapların veya büyük bir öğreticinin söylediklerini sorgusuz kabul edenler, bu konularda pek kaygı duymamışlardır. Fakat bu durumdan her zaman kuşku duyan insanlar olmuştur. Kendilerine şu soruları sormuşlardır: "Neden bu yanıtları kabul edelim ki?" "Şunu veya bunu ileri sürüyorlar, ama bilgilerine güvenebilir miyim?" "Bildiklerinden nasıl emin olabilir?" "Tanrının (veya Doğanın) kendilerine böyle söylediğini öne sürüyorlar — fakat Tanrı (Doğa gibi) farklı insanlara farklı yanıtlar veriyor. Hangisi doğru?" Bu sorular öyle bir konum içinde dile getirilmişlerdir ki, tarihsel olarak birinci veya ikinci kategoriye girerler. Ne demek istediğimi açıklayayım. Gökbilimi ele alalım. 14. yüzyılda gökbilimi felsefî bir konu olarak ele almak doğaldı, çünkü gökbilimin önermeleri ne salt görgül ne de biçimseldi. Örneğin, gezegenlerin döngüsel bir yörünge içinde seyrettiklerine inanılırdı, döngü yetkin bir biçim sayılırdı. Döngünün yetkin olduğunu öne süren önermenin niteliği ne olursa olsun —bunun biçimsel bir önerme olduğu düşünülebilir belki— gezegenlerin döngüsel bir seyir içinde oldukları, yalnızca bu biçimde seyrettikleri, veya seyretmeleri gerektiği önermesi ne görgül ne de biçimsel bir nitelik taşır. Bu önermenin doğruluğu —veya herhangi bir zorunlu doğru— gözlem veya deneyle saptanamaz. Diğer taraftan, gezegenlerin nasıl seyrettikleri ile ilgili olgusal bir genellemeyi, mantıksal veya matematiksel kanıtlarla da gösteremeyiz. İnsanların, yıldızların belirli bir şekilde hareket ettiklerine, bu şe-

kilde hareket etmeleri gerektiğini bildiği sürece, veya bunu bildiklerini iddia ettikleri sürece, ve sorunu metafizik ve dinbilimsel yönden ele aldıkları sürece, gökbilimin felsefî bir bilgi dalı olarak ele alınması gayet doğaldı. Bu, astroloji gibi, gökbilime yakın olan bilim dalları için de geçerliydi. Fakat herkesin bildiği üzere, gökbilim daha sonra gözlemsel bir bilim durumuna geldi. Metafiziksel altdayanaklarından arındı, bugün doğal bilimler alanına girmekte, görgül sınamalara tâbi hipotetik - dedüktif yöntemle araştırmaları yürütmekte. Böylece gökbilim felsefe olmaktan çıktı.

Felsefenin geçirdiği aşamalar açısından ilginç olan bir boyut da felsefenin bazı bölümlerini görgül veya biçimsel kategorilere bırakması. Sanırım, rahmetli meslektaşım Austin: "Felsefe güneş gibi giderek yanan gaz kitleleri yaratmakta, bu kitleler gezegenler olarak güneşten bağımsız varlıklar haline gelmekte" demişti. Felsefe tarihi bu sürecin örnekleri ile doludur. Örneğin, ekonomi metafiziksel varsayımlardan arınamadığı zamanlarda felsefenin bir koluydu. Fakat daha sonra bağımsız bir araştırma alanı olmaya başladı.

MAGEE — Fakat bazı araştırma alanları bağımsızlıklarını kazanmış olsalar bile —belirttiğiniz gibi, ekonomi, gökbilim (daha önceleri psikoloji, sonra dilbilim)—, halen bu alanların da felsefesi var. Bir kez bağımsızlaştıktan sonra bu alanların felsefeyle hiçbir ilgileri kalmadığını söylemek doğru olmaz.

Her alanda insanların kullandıkları bazı temel deyimler veya temel kavramlar var. Fizikçiler durmadan ışık, kitle, enerji, hız, yerçekimi, hareket, ölçme, zaman gibi şeylerden söz açıyorlar. Politikacılar durmadan özgürlük, eşitlik, toplumsal adalet gibi deyimler kullanıyorlar. Avukatlar durmadan suç, suçsuzluk ve —farklı olarak kullanmalarına rağmen— adalet gibi deyimlerden söz açıyorlar. Genellikle, bu alanlarda çalışan insanlar kullandıkları deyimleri tartışmaya çok az zaman ayırıyorlar. İddiaya girerim ki, fizikçiler yaşamları boyunca bir kez olsun enerji veya ışık kavramlarından ne anladıklarını tartışmıyorlar. Fakat bir adam geliyor, "Evet ama ışık dediğimiz zaman neyi anlıyoruz?" "Enerjiden ne anlıyoruz?" "Ölçme ne demektir?" "Bir şeyi ölçtüğümüz zaman ne yapmış oluyoruz?" İşte, bu soruları soran adam, bilim felsefecisi, bu soruların tartışılması ise bilim felsefesini oluşturuyor. Sonra, siyaset felsefecisi denen kişi var. O da "Özgürlük ne demek?

Eşitlik nedir?" gibi sorular soruyor. Hatta, "adalet nedir?" gibi sorular soran hukuk felsefecileri var. Her konunun ve etkinliğin bir felsefesi bulunmakta. Burada söz konusu olan felsefenin amacı yalnız bu adı geçen bilim dallarında kullanılan modelleri açıklığa kavuşturmak değil, aynı zamanda bu modellerin amaç ve yöntemlerini, kanıtlama süreçlerini eleştirel bir gözle tartışmak. Başka bir deyişle, felsefe her tür kavram ve etkinliği çözümlemeye, açıklığa kavuşturmaya yöneliktir. Bu nedenle, Wittgenstein felsefeyi bir doktrin olarak değil, bir etkinlik biçimi olarak değerlendirmiştir. Doğal olarak, felsefî etkinliğin kendisi de felsefî incelemeye tâbi. Gerçekte, bu tür inceleme felsefeciler arasında sürekli olarak yapılan bir şey. Ama ilginç olanları, felsefeden başka, insan yaşamını derinden ilgilendiren etkinlikler. Felsefecilerin bu etkinlikleri dar bir kapsam içinde ele aldıklarını da belirtmem gerek. İncelediğiniz en ilginç kavramlar ister günlük hayattan alınmış olsun, ister özel bir düşün veya etkinlik alanı ile ilgili olsun, temel kavramlardır. Bu tür irdelemelerde felsefecilerin amacı düşüncenin altdayanaklarına kadar inmek, bunları incelemek, aydınlığa açıklığa çıkartmak — aynı zamanda bu temel deyimlerimiz arkasında saklı varsayımları ortaya koymak, bu deyimlerin (kullanış biçimimizle ilgili olan bu deyimlerin) nasıl vardığımız sonuçları, yani edim ve inançlarımızı etkilediğini göstermek.

BERLIN — Bence, bu doğru. Nasıl yüzdüklerini düşünmeye başlayan bazı yüzücüler felç olurlar. Yüzmeyi gerçekleştirenler fizikçilerdir. Yüzmenin ne ile gerçekleştirildiği, veya yüzmenin ne demek olduğu gibi sorular dış gözlemcilerin daha kolaylıkla uğrabilecekleri sorulardır. Kullandıkları kavramları iyi çözümleyen bilim adamları sayıca çok az olmasına rağmen yine de vardır. Örneğin Einstein ve Planck sözcükler hakkındaki sözcükler ile "şey" ler hakkındaki sözcükler, veya kavramlar ile deneyimsel veriler arasındaki farkları biliyorlardı. Halen aramızda olan başka örnekler de verebilirim — yani bunu bilen ve filozofça konuşan kişiler. Ama, kural olarak, bunlar arasında en yetenekli olanlar bile, çalışmalarının ve inançlarının dayandığı varsayımları inceleyemiyecek kadar kendi faaliyet alanlarına gömülme eğilimindedirler.

MAGEE — "Işık nedir? İyi nedir? Zaman nedir?" gibi soruların çocukça sorular olduğu hiç dikkatinizi çekti mi?

BERLIN — Evet. Gerçekten, bunu sık sık düşünmüşümdür. Çocuklar genellikle "zaman nedir?" diye sormazlar. Bence, bir ço-

cuk, "Napoleon'la tanışmak istiyorum" diyebilir. Bu, örneğin meraklı bir tarih öğretmeninin çocuğunun isteyeceği oldukça doğal bir şeydir. Babası ona: "Bu olanaksız. O öldü." dediğinde; çocuk "İyi. Ama bundan bana ne?" sorusunu sorabilir. Eğer baba, iyi bir taktik izlerse, Napoleon'un vücudunun ölümden sonra toprağın içinde çürüdüğünü, vücudun orijinal bileşenlerinin ortadan kaybolduğunu ve gömülen kişilerin artık yeniden canlanamayacağını anlatacaktır. Fakat eğer çocuk da kurnazsa, "Neden bütün parçalar yeniden birleştirilemiyor?" diye sorabilecek ve bunu bir fizik veya biyoloji dersi izleyebilecektir. Bunun üzerine çocuk: "Hayır. Benim istediğim bu değil. Ben şimdi yeniden birleştirilmiş Napoleon'u görmek istemiyorum. Geriye gidip onu Austerlitz Savaşındaki haliyle görmek istiyorum. Benim istediğim bu" diyebilir. "Bunu yapamazsın" der baba. "Ama niçin?" "Çünkü zaman içinde geri gidemezsin." "Neden gidemem?" İşte şimdi biz felsefî bir sorunla karşı karşıyayız. Burada "yapamamak" sözcüğü ile ne demek istenmektedir. Zaman içinde geri gidememek, "iki kere iki çarpıldığında yedi elde edememek" ile, veya "Sabahın ikisinde sigara alamazsın, çünkü bunu yasalar engellemektedir" ile benzer durumları mı ifade etmektedir? Yahut, "Anımsayamıyorum" veya "Yalnızca istemekle boyumu üç metreye uzatamam" cümlelerindekine mi daha çok benzemektedir? "Austerlitz Savaşını görebilir miyim, lütfen" sorusu ne tür bir olumsuz fiille yanıtlanabilir? Burada biz felsefenin içine itilmiş oluyoruz. Çocuğa "Zamanın niteliği nedeniyle bunu yapamazsın" denebilir. Ama bu kez bazı felsefî düşünen kişiler: "Hayır, zaman ya da onun niteliği diye birşey yoktur. Zamanla ilgili sözler, önce, sonra ve eşanlı olarak ne olduğu önermelerine çevrilebilir. Bir şey miş gibi zaman hakkında konuşmak metafizik bir tuzaktır" diyeceklerdir. İşte şimdi konuya girdik. Birçok baba, böylesine soru soran çocuklarını yanıtlamak istemez. Onlar yalnızca çocuğa susmasını, saçma sapan soru sormamasını, rahatsız etmemesini söylerler. Ama bu sürekli olarak ortaya çıkan türden bir sorudur; felsefeciler ise bunlardan sıkılmayan, bunlara kızmayan, bunlardan dehşete kapılmayan ve bunlarla uğraşmaya hazırlıklı olan kişilerdir. Tabiî, çocuklar da sonunda bu soruları bastırmak için koşullanırlar. Bu üzücü bir durum. Tamamen böyle koşullanmamış çocuklar bazen ilerde felsefeci olabilirler.

MAGEE — Bu nedenle, felsefecilerde bazı çocukça yönlerin bulunduğunu söyleyebilir misiniz?

BERLIN — Şart değil. Ama onların sorduğu soruların bazıları çok basit; Platon'un Diyalogları'nda Sokrates'in sorduğu sorular gibi, yani sokaktaki adamın cevaplandıramayıp, biraz sabırsızca geçiştireceği cinsten. Diğer taraftan, tabiî ki felsefecilerin sordukları soruların tümü de basit değildir. Bugün, bilim felsefesi yapan bir kişi: "Quark nedir?" gibi bir soru sorabilecektir. "Quark" fizikte kullanılan esrarengiz bir terimdir. Quark bir varlık mıdır? Bir "şey" midir? Bir hareket midir? Varlıklar arasındaki bir ilişki midir? Siyah delik nedir? Biz uzay, bir boşluk? Quark'lar siyah delikler midir? (Bu tür delikler nedir?) Veya belki de bunlar matematiksel formüllerdir — yani "ve" "bazı", "ki" gibi gerçek dünyada hiçbir karşılığı olmayan mantıksal araçlar mıdır? Yahut da, Quark gerçek ile mantıksal olanın bir karışımı mıdır? Bu terim nasıl kullanılmaktadır? "Biz bu terimi aşağıdaki gibi bilimsel formül ve tartışmalarda kullanırız" demek yeter midir? Bu pek yeterli görünmüyor. Sanırım, moleküller gerçek varlıklardır. Atomlar da, protonlar, gamma ışınları, nötronların durumu ise biraz daha tartışmalı. Ya **quanta?** İnsanları büyüleyen bir şey. Eğer bu şekilde konuşmamıza izin verilse, size ara - uzayın içinden sürekli olarak geçmeden, bir yörüngeden diğerine zıplayan birşeyden —bir elektrondan— söz edilir. Bu neye benzer? Bu gibi şeyler sadece sağduyu ile kavranabilir mi? Burada ilk bakışta anlaşılamayan birşey var. Bu, acaba şunu demeye benzer mi : "Ayak bileğimde rahatsız edici bir his var - şimdi ise dizimde - fakat, tabiî ki, bacağımdan yukarı doğru sürekli ilerleyemez, çünkü ilerleyen birşey yok; önce bir yerde bir duygu, sonra başka bir yerde birinciye benzer bir başkası". Bu yanıt mıdır? Siz ise "Bu ağır bacağımı bırakıp, şimdi de koluma geçti" dediğinizde, gerçekte kastetmediğiniz halde, ağrının dolaştığını ifade etmektesiniz. Önce burada bir ağrı vardı, şimdi ise şurada hiçbirşey yok. Bunun gibi bir şey mi? Bu yararlı bir benzetme midir? Yoksa oldukça farklı mıdır? Bu tür yanıtlar kişileri yanılgıya düşürecek bazı saçma benzetmelerin ortaya çıkmasına yol açar mı? Bilim dili betimleyici midir? Yahut da, matematik ve mantık gibi, yalnızca yapısal özellikleri gösterip, betimleyici ve açıklayıcı olmaktan uzak bir dil midir? Veya, bu da yanlış mıdır? O halde, yanıt nasıl verilebilir? Fizikçiler kişiye, bu noktada, çokaz yardımcı olabilmektedirler. Onlar yalnızca ne yaptıklarını söylerler. gerisini tamamlamak felsefecinin işidir. Onlar bu terimi şu şekilde kullanıyorlar. Bu terim Y şeklinde değil de X şeklinde kullanılmaktadır. Onlar "quark" dediklerinde, "positron" dediklerinde veya

"quantum sıçraması" dediklerinde, bu terimleri bizim kullandığımız gibi kullanıyorlar — veya bu terimler, hiç de bizim kullandığımız gibi kullanılmıyor. Bu nedenle, onların söyledikleri ile günlük yaşamda kullanım biçimi arasında kolay bir benzetme yapılabileceği varsayımını benimsemek yanlış olur; aksi halde yanlış veya saçma bir sonuç ortaya çıkar, veya gereksiz bir metafizik sistem oluşturulur.

MAGEE — Sizin şimdi sözünü ettiğiniz şeyleri bazı felsefeciler felsefî faaliyetin özelliği olarak görmektedirler. Kendi düşünce sürecimizde, hepimiz "kategorik yanılgı" olarak tanımlanan yanlışları yapmaktayız — yani bir terimi gerçekten ait olduğu kategoriden çok daha değişik bir terimmiş gibi kullanmaktayız. Ve bunu yaptığımızın farkında olmadığımız için de türlü yanlışlara ve karışıklıklara sürüklenmekteyiz. İşte bazı kişilere göre, bir felsefecinin temel görevi bu karışıklıkları çözmek, bize nerede ve nasıl yanlış yaptığımızı göstermektir. Gilbert Ryle bu görüşü hararetle savunan çağdaş bir felsefeci. Meşhur kitabında, zihin kavramı ile ciddi bir kategorik yanlış yapıldığını ileri sürmektedir. Bizce zihin, bir makinanın içindeki bir hayalet gibi vücudumuzda bulunan ve onu çalıştıran görünmez bir varlık; kendine has, vücuda ait olmayan bazı tecrübelerden yararlanma ayrıcalığına sahip bir şey. Bu, Ryle'a göre, bizi sonsuz karışıklıklara ve hatalara sürükleyen tamamiyle yanlış bir model. Bunu, çok geniş bir kavramsal çözümleme yaparak göstermeğe çalışmış ve kitabı da buna ait — zaten kitabın ismi de **The Concept of Mind** (Zihin Kavramı). Eğer ki bir kişi onu karşı tartışmaya girerse, bunu yapabilmesi için oldukça belirlenmiş iki yol var. Bu kişi, ya Ryle'ın bizim bu kavramı kullandığımızı söylediği şekilde kullandığımızı yadsıyacak; veya kavramı bu şekilde kullandığımızı kabul edip onun sözünü ettiği yanıltıcı sonuçların ortaya çıktığını yadsıyacaktır. Diğer kavramlar hakkında felsefeciler arasında çıkan birçok tartışma da bu cisten.

BERLIN — Ryle bana göre biraz fazla davranışçı, ama ben de felsefenin görevlerinden birinin, hatta ana görevinin soruları açıklamak olduğuna katılıyorum. Ama felsefeciler, açıklamaya çalıştıkları soruları ortaya atarken, bunlarla ilgili önemli konulara da kişilerin dikkatini çekmeğe çalışmaktadırlar.

MAGEE — Sanıyorum, bunun hakkında birşeyler daha söylemeniz gerek. Uzman olmayan kişinin karşılaştığı en büyük zorluklardan biri, üzerinde kesin karara varılamayan sorunların yanıt-

lanmasında nasıl yardım elde edebileceğini görmektir. İlerleme nasıl yapılabilir?

BERLIN — Yanıta biraz yaklaşmak olanaklı. Kavramları aydınlatırken bazen sorunun yanlış bir biçimde ortaya konduğunu keşfederiz — örneğin, daha önce söylemeye çalıştığım gibi, biçimsel bir soru ile karışmış görgül bir soru keşfettiğinizi düşünün. Size ahlâk felsefesinden bir başka örnek verebilirim — birçok kişi yaşamlarında ahlâk sorunlarıyla uğraşmak zorunda kaldıklarından ahlâk felsefesi örnek bolluğu açısından iyi bir alan olur. Örneğin, bir hastahanede ortaya çıkabilecek, ahlâkî ve siyasî yönleri olan bir soru sorduğumuzu düşünelim. Böbrek makinaları vardır, bunlar pahalıdır, ve sayıları azdır. Böbrek hastalığı çeken birçok insan için bu makina hayatî bir önem taşır. Elimizdeki belli sayıdaki makinayı, bizim görüşümüze göre yalnızca topluma hizmet eden önemli kişiler için mi kullanmalıyız? Eğer böbrek hastası olan bir bilim adamı varsa, elimizdeki yegâne makina bu kişi için mi ayrılmalıdır? Eğer, ancak böbrek makinasının hayatını kurtarabileceği bir çocuk ölüm döşeğindeyse, bu ikisi arasında nasıl karar verebiliriz? Ne yapmamız gerekir? Kendi kendimize: "Toplum bu kişilerden hangisinden daha çok yararlanacaktır?" diye bir soru sormalı mıyız? Bu pratik bir seçim gerektiren zor bir sorudur. Ahlâk felsefecisinin işi böyle bir soruya yanıt vermek değildir; o "büyük bilim adamını kurtarın" veya "çocuğu kurtarın" diyemez. Bunu belki bir insan olarak yapabilir; ama, insan olmak yanında, iyi bir ahlâk felsefeciyse, böyle bir karar verilirken dikkate alınacak noktaları açıklamak durumunda kalacaktır. O: "Amacınız nedir? Aradığınız şey nedir? Siz tamamen insanlığın mutluluğuyla mı ilgileniyorsunuz? Dikkate aldığınız nokta yalnız bu mudur? Eğer öyleyse, bilim adamını kurtarmanın daha doğru olacağını söyleyebilirim. Çünkü masum olmasına rağmen bir çocuktan sağlanacak yarardan belki de daha fazla yarar elde edilebilecektir. Yoksa, kişilerin bazı temel hakları olduğuna, herkesin eşit kurtarılma hakkına sahip olduğuna, ve bu kişilerden hangisinin 'daha önemli' olduğu sorusunun sorulmaması gerektiğine mi inanıyorsunuz? Böyle mi düşünüyorsunuz?" diye devam ederek, "Öyleyse burada bir değer çatışması söz konusu. Bir taraftan, insanlığın mutluluğunun artırılması gerektiğine inanıyorsunuz; diğer taraftan hayat kurtarmada —veya diğer temel haklarda— yapılacak bir sıralamanın ve eşitlik olması gereken yerde hiyerarşi yaratmanın pek de doğru olmadığına inanıyor-

sunuz. İkisini birden benimsemeniz olanaksızdır, çünkü bu amaçlar çelişmektedir."

Shelley'nin kayınpederi William Godwin'in bu konuda hiçbir kuşkusu yoktu. O bir hikâyesinde, 17. yüzyılın sonlarına doğru yaşamış olan ünlü Fransız Başpiskoposu Fénelon'un hayatını tehlikeye atma pahasına bir uşağı yangından kurtarma sorununu dile getiriyordu. İnsanlığın gelişmesinde Fénelon'un uşaktan çok daha fazla rolü olduğunu kabul eden Godwin'e göre, uşak bile Fénelon'un yaşamasını kendi kurtuluşuna tercih etmeliydi. Bunun sonucu olarak, Fénelon'un uşağı kurtarmaması yalnızca hoşgörülmemelidir; onun bunu yapması tamamen yanlıştır. Ve eğer siz: "Ne! Kahramanca bir davranışı böyle mahkûm etmek ha? Başkasını kurtarmaç için kendi hayatını tehlikeye atan bir kişi yalnızca takdir edilmelidir." derseniz, Godwin şöyle yanıtlamak zorunda kalacaktır: "Hiç de değil. Bu ussal olmayan bir seçimdir." Ama, kendi karınızın veya annenizin hayatının tehlikede olduğunu düşünün. Burada da Godwin açıkça (ezberden söyleyebildiğim kadarıyla) "Karım veya annem bir **salak,** bir sokak sokak kadını, kötü niyetli yalancı, riyakâr olabilir. Eğer öyle iseler, onların benim yakınım olmaları ne anlama gelir ki? 'Benim' sözcüğü sonsuz gerçeği değiştirecek kadar sihirli bir sözcük müdür?" Tabiî bu, reddedebileceğimiz aşırı bir ussal faydacılık örneği; ama felsefî bir konu olduğu da kuşkusuz. Zaten Godwin'in herhangibir ussal kişinin tereddütsüz vereceği yanıttan kuşkusu yoktur. Bu en azından konuyu aydınlatmakta yardımcı: Eğer biz Godwin'in yanıtını reddediyorsak, neyi reddettiğimizi biliyoruz, bunu neden yaptığımızı keşfetme yolundayız.

MAGEE — Böbrek makinası örneğinizde, iyi bir ahlâk felsefecinin bize ne yapacağımızı söyleyemeyeceğini ifade ettiğinizde, şimdiki tartışmamız açısından son derece önemli birşey söylediniz. Birçok kişi nasıl yaşamaları gerektiğinin kendilerine anlatılması veya hayat ve dünya hakkında açıklamalar verilmesi için felsefeye başvururlar; oysa bu tür istekler, özellikle de bunların ilki, bence biraz kişisel sorumluluktan kaçınmak oluyor. Bir kişi kendisine nasıl yaşaması gerektiğinin söylenmesini **istememelidir.** Dolayısıyla, kişi kesin yanıtlar almak için felsefeye başvurmamalıdır. Kişinin yaşantısıyla ilgili **aydınlatılmak** istemesi, veya karşısına çıkan bazı sorunların çeşitli yönleriyle ilgili aydınlatılmak istemesi tamamen başka bir şey, kişi bunu yaparak kendi sorumluluğunu daha iyi

yüklenebilir, konuyu daha geniş ve açık bir şekilde anlayarak kararlar verebilir.

BERLIN — Bu söylediğiniz biraz acı olmasına rağmen, birçok ahlak felsefecisinin aksine, ben de aynı fikirdeyim. Birçok kişi yanıt almak ister. Turgenyev de, romanlarıyla ilgili sorunlardan söz ederken, bu romanların okuyucuyu kızdırma sebebi olarak o zamanın (buna biz şimdiki zamanı da ekleyebiliriz) Rus okuyucusunun nasıl yaşaması gerektiğinin anlatılmasını istemesi olduğunu söylemişti. Yani okuyucu kimin kahraman, kimin kötü adam olduğunun açık bir şekilde belirtilmesini ister. Turgenyev bunu reddetmiştir. Tolstoy bu konuda hiçbir kuşku yaratmaz; Dostoyevski ve diğer birçok yazar da bunu açıkça gösterirler. Dickens'da neyin ne olduğu, kimin iyi kimin kötü olduğu açıktır. George Eliot'un eserlerinde de bu konuda kuşku yoktur. Ibsen'in kime hayran olduğu, kimden nefret ettiği, kime acıdığı bellidir. Ama Turgenyev insanları yalnızca gördüğü gibi ifade ettiğini söylemektedir. Okuyucuyu belli bir tavır almaya itmemiştir. Kendisinin, yani yazarın, kimin tarafında olduğunu söylemiştir. Turgenyev'e göre, bu okuyucunun kafasını karıştırmış; okuyucu hiç istemediği bir durumda, kendi başına kalmıştır. Cekhov da bunu hissetmiş, ama Turgenyev gibi şikâyet etmemiştir. Onlar haklıydılar. Kişileri yaşantılarında yöneltmek romancının işi olmadığı gibi, ahlâk felsefecisinin de işi değildir. O kişileri belli konularla karşı karşıya getirir, çeşitli eylem seçeneklerini belirtir; bütün bunları da neyi neden seçebileceklerini anlatmak için yapar. Tüm olanakları ve bunların uzantılarını açıklığa kavuşturmalı, etkide bulunan tüm faktörleri aydınlatmağa çalışmalı, her olasılığın niteliğini göstermeli; ancak bunları tek tek, bağımsız öğeler olarak değil, geniş bir çerçeve içinde, belki de bütün bir yaşam biçimi olarak ele almalıdır. Ayrıca, bir kapının açılmasının başka kapıların açılmasına veya kapanmasına yol açabileceğini — başka bir deyişle, genellikle birbiriyle karşılaştırılamayan bazı değerler arasında kaçınılmaz çatışma ve çelişkiler olabileceğini; veya biraz değişik bir biçimde ifade edersek, bir eylemde veya bütün bir yaşam boyunca elde edilen kazanç ve kayıpları niceliksel terimlerle değil, her zaman uyum içinde olamayan kesin ilke ve değerler açısından göstermelidir. Böylece, ahlâk felsefesiyle uğraşan kişi tüm bilgisi, anlayışı, mantıksal yeteneği ve ahlâkî duyarlığı ile, bir eylemi ahlâk kapsamı içine oturttuğunda; ahlâk açısından onun durumunu belirlediğinde; özel-

liğini, güdüsünü, ve amacını ait olduğu değerlerle birleşmesiyle ilişkilendirdiğinde; olası sonuçlarını ve uzantılarını gösterdiğinde, lehinde tartışma sağladığında felsefe danışmanı olarak görevini yapmış sayılır. Onun işi vaazetmek, baskı yapmak, göklere çıkarmak, veya mahkûm etmek değil, yalnızca aydınlatmaktır: O ancak bu yolla yardımcı olabilir, bundan sonrasında ise, inandıkları ve aradıkları şeyin aydınlattığı yolda (tabiî bu aydınlatma hiçbir zaman yeterli değildir) kişiler veya gruplar kendi kararlarını kendileri vermek durumundadırlar. Felsefeci konuyu elinden geldiğince açıklığa kavuşturmaktan başka bir şey yapamaz. Tabiî, bu da büyük bir şeydir.

Ahlâk ve siyaset felsefecilerinin birçoğunun, örneğin Platon ve Aristoteles'den başlayarak Kant, Mill, Moore ve günümüzün birçok düşünürünün bunun tam aksini yaptığı — yani, insanlara iyi ile kötüyü nasıl ayırabileceklerini, insan davranışında doğru kalıpların neler olduğunu anlatıklarını ileri sürerek, bu söylediklerime itiraz edilebilir. Bu, benim felsefecilerin temel görevinin neyin doğru olduğunu belirtmek yerine, çeşitli seçeneklerin leh ve aleyhinde olmanın sebeplerinin gösterilmesi, bunların uzantılarının açıklanması olduğu görüşümle çelişir görünmektedir. Ama durum bu değil; eğer benim biraz önce söylediklerim gerçek ise, felsefenin yapması gereken ikili bir görevi vardır; kişiler tarafından veya onların eylemleriyle ortaya çıkan değer yargılarının ön-dayanaklarının incelenmesi ve özellikle, eleştirilmesi; aynı zamanda, kesin sınırlarla olan sorular gibi birinci-dereceden bazı sorularla uğraşılması. Bence, düzgüsel (normatif) sorular bu ara kategoriye giriyor; söylediklerimden, birinci-dereceden soru ve yargıların genel ilkeleriyle ilgili eleştiri yapmanın felsefenin alanı içine girdiğini iddia ettiğim anlaşılmasın — tam aksine eğer kişiler belli bir sorunun ortaya çıkardığı uzantıların veya genel ilkelerin leh ve aleyhindeki tartışmalarla ilgili yeterli ve berrak bir anlayışa sahiplerse, felsefeciler davranışla ilgili belli sorunların çözümünde mutlaka onlardan daha iyidirler diyemeyiz. Bu aslında şu anlama geliyor. Görgül ve biçimsel disiplinler veya teknikler içinde ele alınmayan sorunlara genel yanıtlar arayan bir kişi, bilerek veya bilmeyerek, felsefeyle uğraşıyor demektir; değerlerle ilgili ilke sorunlarına yanıt aramak da bunun iyi bir örneği.

MAGEE — Daha önce 'yaşamın erekleri' terimini kullandınız; bu noktayla ilgisi olduğundan ben tekrar bu terime dönmek isti-

yorum. Eminim ki, birçok kişi felsefenin kapsadığı konuları yaşam erekleri olarak varsayıyor, ve yaşamın anlamı ve hedefinin ne olması gerektiği konularını derin derin düşünen —ve birbirleriyle sürekli tartışan— belki de olağanüstü akıl ve zekâya sahip kişilerin felsefeciler olduğunu düşünüyorlar. Sizce felsefeciler bunu gerçekten ne ölçüde yapıyorlar?

BERLIN — Bazıları yapıyor, tabiî. Büyük filozoflar ise her zaman yapmışlardır. Ama buradaki sorular pek açık değil. Eğer siz "Yaşamın anlamı nedir?" diye sorarsanız, yanıt olarak (lâfazan veya kaçamak görünmesine rağmen pek de öyle olmayan bu gibi yanıtlardan kaçınamazsınız veya kaçınmamanız gerekir) "Anlam ile neyi kastediyorsunuz?" sorusuyla karşılaşırsınız. Bu cümlenin anlamının ne olduğunu ben biliyorum, çünkü fikirlerin, bilginin, öğretilerin veya herhangi bir şeyin iletilmesi için sözcüklerin kullanımında geçerli olan bazı kurallar vardır. Bu gibi terimlerde «yaşamın anlamı» ile kastedilen şey bence "yaşamın ereği". Aristoteles'in etkilediği Yunan düşünürleri, Ortaçağ ve Rönesans düşünürleri, Hıristiyanlar veya Hıristiyanlık veya İbranilik tarafından etkilenenler evrenin bir amacı olduğuna inanmışlardı. Herbir şey ve her yaratık (tanrıcıların görüşüne göre) Tanrı tarafından, (Yunan filozoflarına ve onların izleyicilerinin inanışlarına göre de) Doğa tarafından belli bir amaçla yaratılmışlardı. Bir şeyi anlamak, onun ne için yaratıldığını anlamaktı. Siz, Tanrı (veya Doğa) olmadığınıza, herşeye kâdir olmadığınıza göre, yanıtı keşfetmeniz olanaksız olabilirdi; ama sizin bildiğiniz bazı şeyler de vardı, çünkü bunlar insanoğluna açıklanmış gerçekler olarak verilmişti, veya şeylerin ya da yaratıkların doğal olarak algılayabilmeleri için onlar bir tür metafizik öngörü ile donatılmışlardı. Eğer öyle ise, anlamla ilgili soru yerindeydi. Böylece siz: "İnsanoğlu, Tanrıya dua ve hizmet etmek için yaratılmış," veya "Onlar tüm yetilerini geliştirmek için yaratılmışlardır," yahut "mutluluğa erişmek için" diyebilir veya kendi felsefenize uygun bir yanıt verebilirdiniz. Siz yaratılmış veya yaratılmamış şey veya kişilerin amaçları hakkında bir doktrin ilân edersiniz, başka kimseler bunun hakkında başka bir görüşe sahiptirler, ve ikibin yıl boyunca bu tartışmalar sürer gider. 17. yüzyılda bu gelenekte bir kopma olmuştur: Spinoza, örneğin, genel olarak şeylerin bir amaca sahip olup olmadıklarının sorulmasının anlamlı olduğunu reddetmiştir. Eğer biz varlıklara amaç atfedersek, onların da amaçları olmuş olur. Bir saatin amacı vardı, çünkü biz onu bir amaç için yapmışızdır

— zamanı göstermesi için; veya eski ve kullanılmaz durumda, ama güzel idiyse, onun amacı benim duvarımı süslemek olurdu: Onun amacı, benim ona yüklediğim, daha doğrusu benim amacım olarak tanımlanan bir amaçtı. Eğer saati başka birisi alırsa ve onu başka bir amaç için kullanırsa, saatin amacı da buna bağlı olarak değişiyordu. Fakat eğer siz: "Bir kayanın amacı nedir? Bir yaprağın amacı nedir?" diye sorsaydınız, bunun yanıtı belki de "hiç bir şey, onlar öyle duruyorlar" olacaktı. Siz onları tanımlayabilirdiniz, onları yöneten yasaları keşfedebilirdiniz, ama herşeyin bir amacı olduğu fikri yine de doğru değildi. Herşeyin bir amacı olup olmadığı sorusu, üzerinde hem olumlu hem de olumsuz birçok tartışmanın yapıldığı tipik felsefî bir sorun olmaktadır.

Bugün kendilerine varolan herşeyin bir amacı olup olmadığı hakkındaki düşünceleri sorulduğunda, birçok kişi bunu kuşku ile karşılar. Birçok Hıristiyan, Yahudi veya Müslüman, sözgelimi bitki ve hayvanların insanoğluna hizmet vermek için yaratıldığını, evrendeki herşeyin Tanrı'ya hizmet etmek için yaratıldığını falan söylerler; ama bu evrensel olarak kabul edilmiş bir görüş değil. Bu dinsel olmak yanında felsefî bir sorun. Herşeyin bir amacı olduğu önermesini destekleyecek kanıt acaba ne olabilir? Buna karşı nasıl bir kanıt oluşturulabilir? Herşeyin bir amacı olduğunu söylemek gerçekten anlamlı mıdır? Eğer herşeyin bir amacı varsa, "amaç"ın anlamının ne olduğunu anladığımızdan emin misiniz? Genellikle, niteliğin tanımlanmasında, bu niteliğe sahip olmayan şeylerden yararlanırız. Mavi renginin ne olduğunu ancak mavi olmayan, örneğin yeşil veya sarı olan şeylerle karşılaştırdığınızda anlayabilirsiniz. Bir amaca sahip olmanın ne olduğunu ise ancak ona sahip olmamanın anlamını anlayarak bilebilirsiniz. Eğer herşeyin gerçekten bir amacı olması gerekiyorsa (çünkü amaç onun ne olduğunun bir parçasıdır ve gerek hayalî gerek gerçek olsun, o kendi amacı olmadan kavranamaz) bir şeyi diğerinden ayırmayan "amaç" sözcüğünün açık bir anlamı veya kullanımı var mıdır? Ve eğer amaç evrensel bir nitelik değilse, neyin ona sahip olduğunu, neyin olmadığını nasıl anlayabiliriz? Bu insan yaşamını derinden ilgilendiren bir şey; insan davranışı için çok fazla önemi olan ve skolastik olmayan bir tartışma için iyi bir örnek. Çünkü eğer herşeyin bir amacı varsa, bundan birçok önemli sonuç çıkabilir: Doğal haklar, insan amaçlarının doğası, kişilerin neyi yapıp neyi yapmamalarına izin verildiği, neyin insanca neyin insanlık dışı olduğu, neyin doğal

neyin doğal olmadığı gibi. Örneğin, doğal olmayan bir çocuktan, bir ahlâk canavarından veya doğal olmayan bir zaaftan sözedildiğinde. doğru veya yanlış olsun, kişilerin bir amaç için yaratıldığı ve bu anormalliklerin bu amaçla çeliştiği kastedilmektedir.

MAGEE — Bazı kişilerin **doğal** bir günah diye bir şey olduğunu kabul ettiklerini söylüyorsunuz gibi geldi bana.

BERLIN — Bence öyle. Onlar doğal günah diye bir şeyin olduğunu düşünürler. Bazı günahlar her insana ait olabilecek cinsten, her zaman rastlanan, büyük veya küçük olabilir; fakat diğerleri çok büyük, varlıkların amaçlarına uygun kullanımını sağlayan doğal düzenin tersine dönmesi. Bu bir bakıma sözcüklerin anlamı hakkında bir tartışma oluyor — ama bunu yalnızca dilbilim veya anlatımla ilgili bir konu saymak da saçma olur.

MAGEE — Çağdaş dünyada, belki de en etkili ve en fazla tartışılan, ünlü bir felsefe var. Kişilere tüm yanıtları veren; dünyanın, tarihin ve genel olarak yaşamın tam bir açıklamasını sağlayan; herşeye ve herkese bir amaç tanımlayan bir felsefe - yani Marxizm. Sizce bu onu diğer felsefe türlerinden ayırır mı?

BERLIN — Hayır. Bence yalnız bu değil. Büyük metafizik sistemlerin öncüleri de aynı şeyi yapmaya çalıştılar: Platon, Aristoteles, Stoacılar, Thomas Aquinas; daha sonraki düşünürler arasında Hegel ve Auguste Comte yaşamın bütününü kapsamaya çalıştılar. Aradaki fark, Marxizmin bu hareketi bir bütün olarak alarak, eski anlamdaki felsefeyi kendisinin sahip çıktığı toplumun bilimi lehine değiştirmek istemesi. Marxizm, insanın ilk çağlardan nasıl geliştiğini anlatan bilimsel bir tarih kuramı olduğunu iddia ediyor. Bu gelişmenin insanoğlunun maddî mallar üretme yeteneğinin artmasına bağlı olduğu söylenmekte. Üretim —üretim araçlarını kimin denetlediği—, maddeler, araçlar insanlar, onların nasıl kullanıldığı ve üretilen ürünlerle ne yapıldığı herşeyi belirlemektedir: Yani güç dağılımını, kimin sahip olup kimin olmayacağını, kimin köle veya serf olduğunu, kimin patron, kimin hizmetkâr veya çiftçi, fabrika işçisi, kasap, fırıncı olacağını, velhasıl toplumun tüm yapısını. Toplumun ekonomik yapısı, yine o toplumun yasalarını, politikasını, sanatını, bilimini ve genel bakış açısını belirlemektedir. Bu görüşe göre, kişiler bunun bilincinde olsun veya olmasın, onların yaptığı, düşündüğü, düşlediği ve istediği herşey egemen sınıfın çıkarını yansıtmaktadır. Böylece, bütün tavırları kapsayan ve

dile getiren fikirler, değerler, ülküler hakkında sorulacak ilk şey "bunlar gerçek midir?" veya "bunlar iyi midir?" soruları değil, "bunların sağladıkları çıkar nedir? Bunlar hangi ekonomik sınıf için iyidir?" olmaktadır. Tarih, sürekli mücadele eden, ekonomik sınıfların oynadığı bir oyundur. Felsefî öğretiler dahil tüm fikirler bu mücadelelerde kullanılan silâhlardır. Bu mücadelede nesnellik, ilke olarak, olanaksızdır, kişi savaş dışı kalıp sakin ve duyarsız bir tavır takınamaz. Marxizm temelde sosyolojik bir kuramdır — insanoğlunun toplumsal gelişmesi hakkında bir öğreti, savaşların devrimlerin, daha önce anlatılmamış zâlimlik ve sefaletlerin gelişme hikâyesi; ama sonu mutlu biten bir oyun. Doğru ve yanlış, haklı ve haksız, güzel ve çirkin — bunların hepsi sınıf çıkarları tarafından belirleniyor.

Bu bizi şuraya getiriyor: bağımsız bir çalışma alanı olarak felsefe, fikirlerin bilimsel sosyolojisi içinde ele alınmalıdır — felsefe kuramları, parçasını oluşturdukları genel bakış açısı (ideoloji) ile ilişkilendirilerek ele alınmalı ve değerlendirilmelidir; bu bakış açısı ise ait olduğu sınıfın ihtiyaçlarına bağlı olmaktadır. Kant veya Russell gibi filozoflar, maddî nesnelerin niteliği, veya nedensellik veya insan bilgisinin niteliği hakkındaki sorulara nesnel yanıtlar aradıklarını ve gerçekten bulduklarını; bu yanıtların, eğer doğru iseler, her zaman doğru olacağını ve tekrar araştırmaya gerek olmadığını düşünebilirler. Ama böyle düşünmeleri doğru değildir. Zamanın teknolojik durumunun, mülkiyetin, ve bundan doğan toplumsal ilişkilerin yarattığı düşünsel ürünler gibi sorunlar sınıf savaşında rollerini oynarlar ve bunlar bu savaş açısından dikkate alınmalıdır. Felsefe sorunları böylece her zaman, sonunda uygulama sorunlarıdır. Yalnızca saf kuramla uğraşmak, zaman zaman, sorunlarla karşılaşmaya henüz hazır olmayanlar gibi, toplumsal sorunlardan bir kaçamak yolu, bir gizlenmeye dönüşebilir. Böylece, böyle bir tutum sonucu, kişi bile bile kurulu düzeni (felsefeciler farkında olsun olmasın, feodal veya kapitalist düzenlemelerle yönetilen bir toplumu) korumuş olur. Kişi böylesine temel, büyük ve dönüştürücü gerçeği bir kez kavrayınca; basit kafalarda bâtıl inanç ve korku, bilgilerde ise dinsel, metafizik ve felsefî yanılgı yaratan bilinmeyen güçlerin kurbanı olmaktan kurtulur. Böylece kişi kesinlikle, hiç değilse ilke olarak, fizik, kimya veya biyoloji gibi bilimlerden birine kendisini verir; bu durum onun, insanın toplumsal doğası ve bunun dış dünya ile ilişkisi hakkındaki bilgisi ışığında, kendi yaşamını ussal biçimde örgütlemesini sağlayacaktır.

Bu her inanıştaki Marxistlerin ortaya attıkları en büyük iddiadır. Onlar geçmişteki felsefeleri, onları yaratan toplumsal durumlarla birlikte parlayan ve sönen birbirlerini izleyen tarihsel bakış açıları (ideolojiler) olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan Marxistler, felsefeden kaçıp, onu bir toplumsal bilim olarak görmeyi yeğlemişlerdir. Böylece felsefe sorunları çözülmek yerine, bu sorunlar, uygulama içinde, daha çok Marxizmin bilimsel yanıt getirdiği iddia ettiği toplumsal ve siyasal uygulamalar içinde kaybolmuştur. Bence bu onun tüm programının en az inandırıcı bölümü. Marxistlerin, düşünce değiştirmenin kökeninde toplumsal uygulama olduğu görüşlerine katılabilirim; ama toplumsal uygulamayla birlikte ortaya çıkan sorunların onunla birlikte ortadan kalkacağını, hele onun tarafından çözüleceğini söyleyemem. Geometri, piramid yapımcıları veya onların ataları gibi geçmişte yaşamış mimarların gereksinimlerinden doğmuş olabilir; kimya büyü ile başlamış olabilir; ama topoloji veya genetik kodlarla ilgili sorular, yahut da "daireler kare şekline getirilemez ne tür bir önermedir?" gibi mantıksal bir soru uygulama ile çözülemez. Her durumun istemlerine göre üst düzeyde soyutlama yapılarak, matematiksel, felsefî, yasal, filolojik, biyolojik, fiziksel, kimyasal konular gibi temel kuramsal konular ancak ussal düşünce ile çözülebilir. Kuramla uygulamanın birleşmesi öğretisi belli bilgi alanları, örneğin toplumsal çalışmalar, için kuşkusuz önemli bir katkıdır — ayrıca, **ahlâk** ve estetik için radikal uzantıları vardır. Ama bu, bütün bir kuramsal alan, hatta bir soruşturma yöntemi olarak (Marx'ın kendi deyimiyle) bir **passe partout** (maymuncuk = her kapıyı açan anahtar) değildir. Kendisini izleyenlere göre Marxistlerin, evrensel olarak uygulanabilir ve geçerli diyalektik materyalizm yöntemi ile insanoğlunun tüm sorunlarına çözüm getirecek bir ana bilim olduğu düşüncelerinin aksine, felsefe konusunda hiç bir sistematik eser yazmamış olan Marx'ın evrensel bir bilim yarattığı iddiasında olmadığı söylenebilir. Ama "diyalektik" sözcüğünün Marxizm yorumcuları tarafından yapılan sayısız yorumlarına baktığımda, bu görüşü geçersiz bulduğumu itiraf etmeliyim.

MAGEE — Marxizm'in geniş bir çevreye hitab etme yeteneği —gerçi şimdi biraz azaldı ama bir zamanlar çok güçlüydü— bir bakıma onun açık ve kolay anlaşılır bir modeller seti ortaya koymasına bağlanabilir: Örneğin bir tarih modeli, bir toplum modeli ve böylece insanın insanla ilişkisini ortaya koyan bir model. Şimdilik Marxizmin felsefedeki yerini bir tarafa bırakacak olursak, bu

beni sizinle tartışmak istediğim başka bir soruya getiriyor, modellerin düşünmedeki yeri ve bizim onları eleştirmemizin önemi: Bu da felsefeyle ilgili bir faaliyet. Biraz önce felsefenin ve felsefecilerin görevlerinden birinin kavramların aydınlatılması olduğunu söyledim: Bu gerçekten birçok görevden yalnızca biri. Kavramlar, bilindiği gibi düşünmemizin yapısal birimleri; ve tabiî ki biz düşünürken yalnızca yapısal birimlerden değil, yapılardan da yararlanırız. Bunlara genellikle "model" denir. Örneğin, toplumdan söz ederken, bazı kişiler onu belli görevleri yerine getirmek için insanlar tarafından oluşturulmuş, birbirine belli biçimlerde bağlanmış, çeşitli hareketli parçaları olan bir makina olarak görürler. Buna karşılık bazı kişiler ise toplumu meşe ağacının palamuttan çıktığı gibi büyüyen bir canlı, bir tür organizma olarak kabul ederler. Kişinin toplumu bir makina veya organizma olarak kabul etmesi çok önemli pratik sonuçlar doğuracaktır; çünkü, onun düşüncesine hangi modelin egemen olduğuna bağlı olarak, başta kişi ile toplum ilişkisi olmak üzere hükûmet, politika ve genel olarak toplumsal sorunlar hakkında çok farklı sonuçlar ve tavırlar alması söz konusu olacaktır. Geçmişle ilgili ve değişmenin ortaya çıkabileceği çeşitli yollara karşı tavrı da değişik olacaktır.

Bizim model kullanmadan düşünüp düşünemeyeceğimiz bir soru olarak karşımıza çıkıyor; ama modeller, çoğu kez bizim haberimiz olmadan, düşüncemizi çeşitli şekillerde etkilemekte, şekillendirmekte, sınırlandırmakta. Felsefenin işlevlerinden bir tanesi de düşüncelerimizin (genellikle) gizli kalmış yapısını oluşturan modellerin açıklanması ve eleştirmesidir diyebilir miyiz?

BERLIN — Evet, bu bana doğru gibi geliyor. Marxizm sizin anlatmak istediğinize çok güzel bir örnek. Marxizm modellerini tüm düşünce ve gerçeklere uygulanabilen, evrim kuramı gibi şeylere dayandırır.

Siyasal felsefe tarihinin büyük ölçüde değişen modellerin tarihi olduğunu, bu modellerin incelenmesinin önemli bir felsefe görevi olduğunu uzun bir süre düşünmüşümdür. Kişilere bir şeyi anlatmak istediğinizde genellikle en iyi yol, bilinenden bilinmeyene doğru giderek bir tür benzetme kullanmaktır. "İnsan nedir?" "İnsanın doğası nedir?" gibi şaşırtıcı sorularla karşılaştığınızda, önce bir benzetme yaparak işe başlayabilirsiniz. İnsan doğası neye benzer? Hayvanbilimi incelediğimizi düşünün: Bu konuda epeyce bilgimiz var; veya bitkibilimi ele alalım: Onun hakkında da epeyce şey bi-

liyoruz. İnsan doğası ile ilgili sorulara da neden aynı şekilde yaklaşılmasın? Doğadaki tüm yaratıklara ait genel bir bilim oluşturma yolundayız — her şekildeki yaşamın bilimi. En azından 18. yüzyılda bile yaygın bir düşünceydi bu. O halde neden biz insanların farklı olduğunu düşünelim? Zoologlar, örneğin kunduz veya arı toplumlarını incelemek için yöntemler geliştirmişlerdir. Condorcet de zamanla bizim de aynı sağlam doğal ilkelere dayalı bir insanlık bilimine sahip olacağımızı ilân ediyor.

Felsefeyi Platon'un dipnotları diye tanımlayan, sanıyorum Whitehead'di. Bunu söylemesinin sebebi, o tarihten bu yana bizi uğraştıran önemli soruların birçoğunu Platon'un ortaya atmış olması. Belki de Russell, burada Pythagoras'a da biraz pay çıkarmakta haklıydı. Bu Yunan filozofları matematiği bilgi ile düşüncenin modeli olarak görürler; böylece siz evreni yalnızca matematiksel terimlerle gayet doğru olarak açıklayabilirsiniz. Onlara göre gerçek, içinde herşeyin uyum içinde olduğu, örneğin geometrideki gibi, matematiksel olarak düzenlenmiş bir yapı idi. Aristoteles gelişme için biyolojik bir modeli yeğledi. Stoacılar fiziksel benzetmelere ağırlık verdiler. İbranî - Hıristiyan geleneği akrabalık, aile fikrini kullanmaktadır: Babanın çocuklarıyla ilişkisini, onların kendisiyle ve birbirleriyle ilişkilerini: Böylece Tanrının insan, ve insanın insanla ilişkileri aydınlatılmaktadır. 17. yüzyılda, kişiler toplumun doğasını yasal modellerle açıklamaya çalışmışlar ve bundan temel toplumsal bağ olarak toplumsal sözleşme fikri çıkmıştır. Yeni bir modelin benimsenmesinin nedeni o zamana kadar karanlık kalmış bazı şeylere yeni bir ışık getirebileceği düşüncesiydi. Eski modelin bizim yaşamımıza uymadığı düşünülebilir. Sözgelimi, Ortacağın hiyerarşik modelinde evrenin sonsuz düzeni, Tanrı'nın en üstte, daha alt seviyelerdeki yaratıkların ise aşağılarda yer aldığı bir piramid şeklinde görülüyor; Tanrı'nın her canlı ve cansıza belli bir işlev verdiği kabul ediliyor; ve bu kutsal düzende yerinden olmanın, yanlış yere oturtulmanın sefalet olduğu düşünülüyordu. Şimdi bizler kralların, büyük girişimcilerin veya feodal beylerin diğer insanlarda olmayan doğuştan bazı üstünlükleri olduğuna gerçekten inanıyor muyuz? Bu bizim insanın doğası ve insanlar arasındaki ilişki hakkında bildiklerimize uymakta mıdır? Geçerli olarak kabul ettiğimiz siyasal düzeni haklı kılan nedir? veya başka bir deyişle, bir insanın diğer bir insana boyun eğmesi sorusunun yanıtı nedir? Toplumsal sözleşme fikri ile açıklanan rıza, toplumsal ve siyasal

düzenlemelerin tek geçerli temeli midir? Böylece yeni model kişiyi eski modele saplanıp kalmaktan kurtarmaktadır.

Ama daha sonra, sırası geldiğinde yeni model önceki modelin açıkladığı bir gerçeği çürütür — herkesin iyiliğine katkıda bulunmak için kişilerin ve (lonca, ticaret erbabı, meslek erbabı gibi) grupların işlevsel yükümlülükleri, bir arada olma duygusu, ortak amaca hizmet etmek için uyumlu bir işbirliği; ve bunun karşısında, genellikle maddeci terimlerle kavranan kişisel yarar elde etme çabası — bunda toplumsal sözleşmenin toplumsal bağları, siyasal bağlılığı ve kişisel ahlâkı azalttığı görülebilmekte. Ama daha sonra, başka bir model bunun yerini almakta ve kişiyi onun mekanik görüşünden kurtararak bitki ve hayvanların organik yaşantısına benzetme ile işe başlamaktadır. Bu model de yerini serbest ve kendiliğinden sanatsal yaratıcılık kavramına yer veren bir modele bırakmakta: Öyle bir model ki şairlerin, ressamların, bestecilerin yarattıkları sanat eserleri gibi, dâhi önderlerin şekillendirdiği kişilere ve toplumlara ilham verilmekte. Bazen model, jenetik-antropolojik veya organik-psikolojik ve benzeri gibi çeşitli kavramların bileşimi olmaktadır. Zaman zaman devrimci bir yön alan, yalnız kuramı değil uygulamayı değiştiren faktörler ve bunun bir zamanlar belirtileri olan kendine has dili, simgesi, fikirleriyle birlikte bu modellerin birbirini izlemesinin sebebi nedir? Bu büyük, fakat açık olmayan sorunun yanıtı, kısmen, kişilerin tarihin çeşitli zamanlarında değişik ihtiyaç ve sorunlarla karşılaştığı gerçeğinde yatmaktadır: Toplumun ahlâk ve siyaset açısından duyarlı ve faal olan kesiminin özellikle zorlayıcı bulduğu konuları açıklamak veya çözmek için bile eski inanışlara başvurulmuyor. Marxistlerin düşündüğü gibi tek neden olmamasına rağmen, bu sürecin nedenlerinin genellikle ekonomik olabileceğini söyleyebiliriz. Ama, her ne olursa olsun, ahlâkî ve siyasal kuram ve ideallerin dönüştürülmesinde bu süreç bilinçli bir düzeyde kendini göstermektedir. Bu kuram ve ideallerin can damarında ise, kişilerin bilinçli veya bilinçsiz olarak düşünüp hareket ettikleri kuralları belirleyen, kişi ve toplumların değişen "temel" modelleri bulunmaktadır.

MAGEE — Kendilerini basit, pratik insanlar olarak gören birçok kişinin, modelleri eleştirisel incelemeye tâbi tutmayı pratik olmayan bir faaliyet olarak düşünmeleri çok ilginç görünüyor. Eğer kişi düşüncesinin ön-dayanaklarını aydınlığa çıkarmazsa, o zaman konuyla ilgili egemen inanışların esiri olmak durumunda kalır. Böy-

lece onun yaşında ve zamanında olan model, farkında olmadan, onun hapishanesi olur.

BERLIN — Gerçekten öyle.

MAGEE — Daha önce başvurmuş olduğumuz bazı fikirlerin etkisinden daha fazla pratik değeri olabilecek ne var ki? Örnek vermek gerekirse, düşüncenin Amerikan, Fransız ve Rus devrimlerinde doğrudan ve açık etkisi olmuştur. Dünyadaki dinlerin tümü, Marxist yönetimlerin tümü ve daha birçokları, felsefî fikirlerin insanlar üzerinde doğrudan pratik etkisi olabileceğinin, hatta olduğunun örnekleri. Yani felsefî fikirlerin gerçek yaşam ile bağlantısı olmadığı görüşünün kendisi, gerçek yaşam ile bağlantısı olmayan bir görüş oluyor. Bu tamamen gerçeğe aykırı birşey.

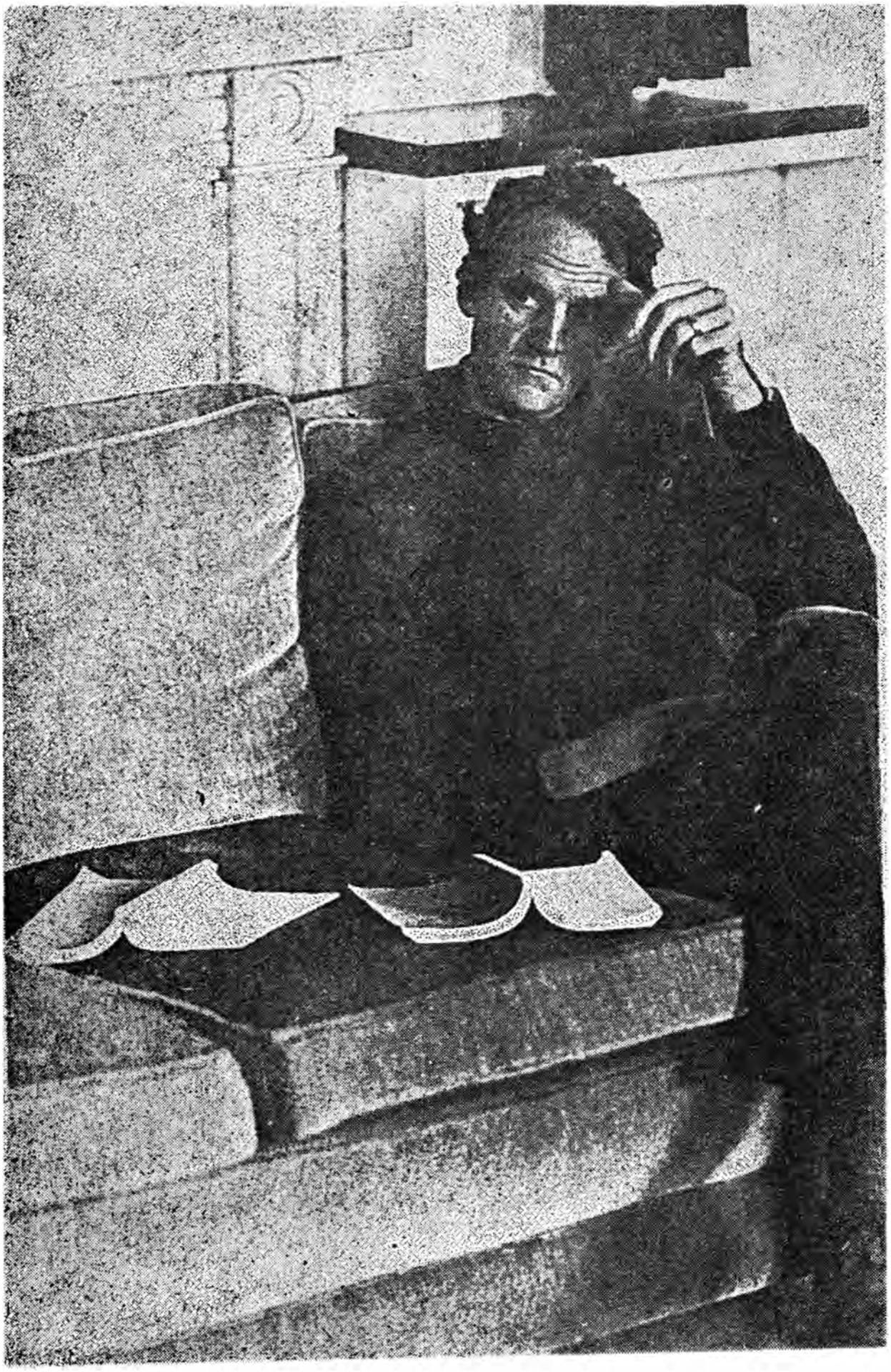
BERLIN — Tamemen katılıyorum. Eğer herhangi bir kişi böyle düşünürse, bu bazı felsefecilerin bu konularla uğraşırken gereksiz yere kendilerine özgü bir dil kullanmalarından ileri geliyor. Ama, tabiî, onları da tamamen suçlayamayız. Eğer kişi bir konunun içine gerçekten girerse, ayrıntılarla uğraşmaktan da kaçınamaz. Basit bir şekilde işin esasını anladıklarını göstermek için, büyük felsefecilerin herkesin anlayabileceği bir dille konuştuklarını görürüz; az üne sahip felsefecilerin ise zaman zaman çok küçük ayrıntılarla biraz fazla uğraştıkları dikkati çeker. Russell bana bir keresinde, kendisinden pek beklemediğim bir biçimde, çok iyi bir gözleminden, büyük felsefecilerin genel görüşlerinin özünde basit olduğundan söz etmişti. Tabiî bu, benim çok kısa bir şekilde onların dünya modelleri dediğim, veya onların doğayı ve insan ve dünya yaşamını gördükleri biçimde değil, bu kavramları gerçek veya hayalî itirazlara karşı koruduklarında görülüyor. Burada da, tabiî, büyük bir zekâ kıvraklığı ve teknik dile gerek var; ama bunlar, yalnızca her olası düşmanı geriletmek için meydan savaşında kullanılan savaş makinaları gibi karmaşık silâhlar: Kalenin kendisi ise karmaşık değil. Kural olarak, tartışma ve mantık gücü (aslında berrak, kolay anlaşılır ve görece basit olan) genel görüşün bir parçası olmayıp yalnızca saldırı ve savunma için kullanılmaktadır. Dikkatli okunduğu taktirde, Platon, Augustinus'un, Descartes'ın, Locke'un, Spinoza'nın veya Kant'ın dünya görüşleri hakkında hiç kimsenin kuşkusu olmaz. Bu herhangi bir çağdaş felsefeci için de geçerli, çünkü onların temel inançları herhangi bir kişi tarafından anlaşılabilecek, ciddi bir kuşkuya yer vermeyecek özelliktedir; kendile-

rine özgü bir dilleri olması veya yalnızca uzmanlara hitap etmeleri söz konusu değildir.

Çevirenler :

İlkay SUNAR

Hüldan GÜRSEL



Charles Taylor

2. MARXİST FELSEFE
Charles Taylor ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Salt pratik açıdan, Marxizm herhalde, son 150 yıldır, belki de daha bile uzun bir süredir ortaya çıkmış en etkili felsefe olmalı. Sanırım, çoğumuz bu öğretinin temel öğeleri hakkında kabaca bir fikir sahibiyiz; bunlar şöyle özetlenebilir: "Toplum için önemli olan herşeyi, varoluşunu nasıl sürdürdüğü belirliyor olmalıdır. Çünkü, insanların sağ kalmak uğruna yaptıkları herşey, Doğayla ve birbirieriyle ilişkilerini belirler; onun için de, önünde sonunda herşey bu temeller üstünde gelişir. Demek ki, herhangi bir toplumda ve herhangi bir anda gerçekten belirleyici olan şey, üretim araçlarının neler olduğudur. Üretim araçları değişince, insanların yaşam biçimi de, bireylerin biribirleriyle ilişki biçimleri de ve böylece, sınıfların örgütlenişi de değişmek zorundadır. Bundan, üretim araçları toplumun bütününde değil bir kesimin elinde bulunduğu sürece, sınıf çıkarları çatışmasının kaçınılmaz olduğu sonucu çıkar. Bu nedenle, günümüze değin dünya tarihi sınıf çatışmalarının tarihi olagelmiştir. Bu durumun, üretim araçları toplumun tümünün eline geçerek, kamu mülkiyetine konu olup toplum yararına kullanılıncaya, yani Marx'ın anladığı biçimde sınıflar ortadan kalkıncaya dek böylece sürmesi zorunludur. Bu yeni tür toplumun, yani komünizmin, kuruluşu insanlık tarihinde, geçmişten

bambaşka yeni bir çağın başlangıcı olacaktır. Ancak hiçbir egemen sınıfın —yalnızca servet değil, aynı zamanda güç, ayrıcalık ve saygı da getiren— üretim araçlarının sahipliğinden gönüllü olarak vazgeçmesi beklenemeyeceği için, komünizmin kurulmasında tek çıkar yol, varolan düzenin zorla yıkılması olacaktır. Başka bir nedenle değilse bile, salt bu nedenden ötürü, zorla yıkılması haklıdır."

Çoğumuzun Marxist kuram üstüne bildiği, herhalde, kabaca bir şemasını çizdiğimiz bu anlatı gibi bir şeydir. Gerçekten, anlatıldığı kadarıyla, bu şema doğrudur. Ancak başka bir çok şeyler de vardır. Marxizm en azından bir düzeyde, kendi başına renkli ve ilginç bir düşünsel geçmişi olduğu kadar, kılgın etkileri de günümüz dünyasında apaçık gözlemlenen, zengin ve güçlü bir açıklayıcı sistemdir. Dahası, Marxizmin önerdiği açıklamalar, yalnızca tarih, iktisat ve siyasetle sınırlı kalmayıp, toplumsal yaşam ve düşünün her yönüne de karışmaktadır. Bütün bu konuları, benimle Kanada'dan Charles Taylor tartışacak. Taylor bir yaşam boyu bu konularla ilgilenmiştir. Yirmi yılı aşkın bir süre önce, Oxford'un All Souls Koleji'in genç bir Fellow'u olan Chuck Taylor, İngiltere'deki Yeni Sol hareketinin kurucularından biriydi. O zamandan beri Kanada'daki Mc Gill Üniversitesi'nde Felsefe ve Siyaset Bilimi profesörüdür. Kanada Federal Parlamentosuna milletvekili seçilmek için bir kaç kez adaylığını koymuştur. Taylor, Marx'ın felsefede en çok etkilendiği kişi olan Hegel üstüne geniş kapsamlı ve önemli bir kitap yayınlamıştır. Kendisi, şimdi yine All Souls Koleji'ne döndü. Bu kez Oxford Üniversitesi'nde Toplumsal ve Siyasal Kuram profesörü olarak görev yapıyor.

TARTIŞMA

MAGEE — Marxist siyaset ve iktisat kuramını ana hatlarıyla anlatarak tartışmayı başlatmış oldum. Şimdi, bu kuramın içinden çıktığı felsefeyi derinlemesine incelememiz gerekiyor. Nereden başlamak isterdiniz?

TAYLOR — Marx'ın öğretisine ilişkin kısa tanımlamanızdan başlamak istiyorum. Anlatıldığı kadarıyla bu şema kesinlikle doğrudur. Açıklayıcı bir kuram olarak Marxizmin iyi bir özetini veriyor. Ancak Marxizmin bir başka boyutu daha vardır: Bir özgürleşme kuramı olması. Kanımca, Marxizmin geçtiğimiz yüzyılda neden bü-

yük ölçüde önem ve heyecanla karşılandığını, bu yanı açıklar. Bunun da öyküsüne aynı noktadan başlayabilirsiniz. İnsanın ne olduğunu, yaşamını sürdürmek için yaptığı araçları üretme biçimi belirler. Ve insanoğlu bu araçları tek başına değil, toplum halinde yaşamak için üretir. Demek ki, bir bakıma insanı, karıncalar ya da arılar gibi, toplu halde yaşayan bir tür hayvan olarak kabul edebiliriz. Ancak, insanı karınca ya da arıdan ayıran nedir? Marx, bu ayrımın, insanın yaşamak için Doğayı işleyip araçlarını yaparken, bu üretim biçimi üstünde düşünebilme ve onu değiştirebilme yeteneği olmasından ileri geldiğine inanmaktadır. Başka bir deyişle, Marx'a göre, insansal anlamda, emek düşünme fikriyle içiçedir ve bu da, insanın Doğa ile etkileşim biçimini değiştirebileceği anlamına gelir. İnsanoğlu daha yüksek bir düzeyde iş görebilir, yaşamak için gereksinim duyduğu şeyleri elde ederken, deyim yerindeyse, Doğayı dönüştürme biçimini dönüştürebilir. Bu, insanın zamanla Doğa üzerinde gitgide artan bir denetim kurması demektir. Dolayısıyla, insan öteki hayvan türleri gibi, Doğa ile tekdüze bir etkileşim içinde değildir. Doğa üzerinde denetimini giderek artırmakla, insanın kolayca anlaşılır bir biçimde, özgürlüğünü genişlettiği söylenebilir. İnsan —Doğayı gittikçe daha çok kavrayarak, teknolojisini geliştirerek, toplumsal yaşamı yeniden örgütleme yetisini arttırarak— yeryüzündeki yaşam ve geçim sağlama biçimini denetleme yeteneğini çoğaltmaktadır.

MAGEE — Bu görüşü hakkıyla anlayabilmek için, onun, insanı daha çok düpedüz hayvanlıktan yeni sıyrıldığı ve hâlâ Doğanın kölesi olduğu en ilkel aşamasında düşündüğünü görmek gerekir.

TAYLOR — Tastamam öyle. Marx bu aşama için "Zorunluluk Alanı" deyimini kullanıyor.

MAGEE — Demek ki, ona göre, bütün tarih insanın Doğaya kölelikten kurtulma sürecidir. Bir de eski yönden bakarsak, aynı süreci Doğanın fethi olarak da görebiliriz. Bizler her geçen gün maddî çerçevemizin gitgide daha çok efendisi haline geliyoruz.

TAYLOR — Evet. Marxizmin tarihte insanın yeri kuramını böylesine zengin kılan şey, bu kuramın aynı zamanda bir başka özgürlük kavramıyla içiçe olmasıdır. Bu özgürlük, insanoğlunun yalnızca Doğanın denetimini kazanarak değil, bu denetleme gücüne de egemen olarak, böylece onu salt kendisi için kulllanabilme yeteneğine erişmesidir. Marx, insanın temelde Doğayı değiştirmeye ye-

tenekli olduğunu görmüştür. Bu da yalnızca insanın yaşamını nasıl sürdürmesinden ibaret olmayıp bu amaçla güç kullanımının, insanın kendini gerçekleştirmesinin bir biçimi, belki de en önemli biçimi olması demektir. Böylelikle, tam gelişmiş bir insan türü, bu gücün meyvalarını toplamak kadar, kendi güçlerini kullanmaktan da mutluluk duyacaktır. Bu güçler insan için araçsal bir değer taşıdığı ölçüde, kendi içlerinde de bir değer taşıyacaktır. Fakat bu kendini gerçekleştirme noktasına erişmek için, bir özgürlük gereklidir; çünkü tarih içinde geliştikçe, insanların hayranlık uyandırıcı güçleri de denetimlerinden çıkmaktadır. Marx sınıf savaşı ve yabancılaşmanın trajik bir zorunluluk olduğuna inanır. Bu zorunluluk, ilk başlardaki yoksul toplum biçimlerini aşacak bir ilerlemeyi başarabilmesi için insanoğlunun bir işbölümünü kabul etmek zorunda kalmasından kaynaklanır. Bunun yanısıra, ilerleme için gerenkli artı-ürünü üretebilmeleri için, insanların sıkı bir disiplin altına alınmaları da zorunlu olmuştur. Buysa, toplumun egemen olanlar ve olunanlar olmak üzere sınıflara ayrılmasının gerekmesi demektir.

Ancak, Marx'a göre, Doğanın dönüştürücüsü olarak insana ilişkin en temel olgu, insanın bu gücünü yalnızca toplumsal bir varlık olarak kullanmasıdır. İnsanoğlu dünyayı ve dolayısıyla kendini toplumsal emek ile değiştirdiği için, güç, toplumların bütünündedir. Marx'a göre, bundan, sınıflara bölünmüş bir toplumun giderek artan Doğayı dönüştürme gücü üzerinde bilinçli bir denetim kuramayacağı sonucu çıkar. Daha doğrusu, her sınıf bütün içindeki kendi konumuyla koşullanmıştır, süreci bütünüyle ne kavrayabilir ne de denetleyebilir. Egemen sınıflar bile ne yapmakta olduklarını tam olarak anlayamazlar ve bilmeden, kendi mezarlarını kazarlar. Sonuç, kapitalizmin olgunluk aşamasında gördüğümüz gibi, insanın Doğa üzerindeki gücü tam olarak geliştiğinde, bu korkutucu güce artık hiç kimsenin hâkim olmamasıdır. Bu güç, üyeleri korkunç bir bedel ödese de, kapitalist toplumun boyun eğdiği sonsuz birikimin körükörüne işleyen yasaları uyarınca kullanılmaktadır. Kapitalist toplumun bütün dünyayı kapsayan gelişme süreci, hiç kimsenin onayladığı ya da istediği birşey değildir. Tersine, o süreç, bu gelişmeye katılan bireylerin yaşamlarını denetlemektedir. Marx'ın ilk yapıtlarında "yabancılaşma" terimiyle adlandırdığı paradoks budur. İnsanoğlu kendi yaşamına hâkim olmak için bu muazzam gizil gücü geliştirdiği, kendisiyle de istediğini yapabileceği bir aşamaya geldiği anda, bu güç İnsanların kendi iç bölünmeleri

yüzünden, adeta elinden yiter gider. İşte bu paradoksu kapitalizmin bütün gizil olanaklarını ortaklaşmacı bir denetim altına alarak ve üretim araçları üstündeki özel mülkiyeti kaldırarak proletarya devrimi yok edecektir. Ancak, bu egemenliğin yeniden ele geçirilişi, yalnızca daha iyi bir yaşam için yeterince artı-ürünün yaratıldığı ve araçların biriktirildiği, tarihin doruk noktasında gerçekleştirilebilir.

MAGEE — Tam bu noktada, neden, sanki sihirli bir devrim hareketinin daha önce yanlış olan herşeyi doğruya dönüştürdüğü düşünülüyor?

TAYLOR — Kuram, insanın doğasında, (böyle söylemek isterseniz) kaderimiz üstünde sonul olarak özgür ve dolayısıyla ortaklaşmacı bir egemenlik kurma eğilimi olduğunu öngörüyor. Sizin de görebileceğiniz gibi, şimdiye dek tarihte sınıflı toplum gibi müthiş bir fiyat ödemeden ilk adımların atılamaması, bu eğilimi boşa çıkarmıştır. Toplumun egemen olanlar ve olunanlar ya da efendiler ve hizmetçiler diye sınıflara bölünmesi **zorunluydu.** Ve ancak bu zorunlu olmaktan çıkınca, devrim yapmaya hem yetenekli hem de istekli bir sınıf ortaya çıkabilecektir: Yalnızca yeni bir hâkim sınıf yaratmayacak, ilk kez, hükmetme denen şeyi toptan yok edecek bir devrim.

MAGEE — Marx'a göre, bütün bu sürecin anahtarı işbölümüdür, değil mi? Marx insan toplumlarının en ilkel aşamadan öteye ilerleyebilmesi için uzmanlaşmanın zorunlu olduğuna inanır; ancak uzmanlaşma bir kez gerçekleşti mi, birey artık varlığını korumak için gerekli herşeyi üretemez olur: Başkalarına bağımlı bir hale gelir, başkalarının oluşturduğu uzmanlaşmış topluluklara katılır ve adeta üretimin bir aracı oluverir. Bu durum, demin değindiğiniz yabancılaşmaya yol açmaktadır. Ancak bütün bunlar işbölümünden türemektedir.

TAYLOR — Evet, Bizler hepimiz toplumsal sürecin parçalarıyız ve hiçbirimiz bu süreci ne tamamiyle anlayabilir ne de ona egemen olabiliriz. Kuşkusuz, bundan çıkan sonuç şudur: Ortak denetimi yeniden ele geçireceğimiz bir devrim yapıldığında, işbölümünün de üstesinden gelinmiş olacaktır. En azından kol işçileri ile zihin işçileri arasındaki işbölümünün ortadan kalkacağı fikri, Marx'ta çok önemli bir temadır. Ancak burada, daha güçlü öteki özgürlük kuramına geliyoruz. Yeniden ortak egemenliğe kavuştuğu-

muzda, bu en temel insan gereksinimi —dönüştürücü eylemin kendisinde doyum bulma gereksinimi— nihayet karşılanmış olacaktır. Tarihin eski çağlarında meydana gelen değişikliklerin, düpedüz, salt canlı kalma zorunluluğundan, yaşamı sürdürme gereğinden kaynaklandığını kolayca düşünebiliriz. Ancak sürecin sonunda, gereksinimleri karşılamak amacıyla geliştirilen yetenekler, insanın kullanmış olmak için kullanmak istediği yeteneklere dönüşür. İşte bu, Marx'ın öğretisindeki ikinci ve daha güçlü özgürlük kuramıdır: Kendimizi yalnızca doğanın boyunduruğundan kurtarmakla kalmayacağız, kendi insanlığımıza da bu süreç içinde anlatım kazandırmaya başlayacağız. İnsanın doğaya egemen olan gücü, artık salt araçsal olmanın ötesinde, anlatım kazandırıcı bir boyut kazanacaktır. İşte, sınıflı toplumun büyük ölçüde kırıklığa uğrattığı kendini-gerçeşleştirme boyutu budur. Başka bir değişle, gerek erken gerek geç dönem yapıtlarında, Marx'ın ısrarla, sınıflı bir toplumda, örneğin kapitalizmde, olsa olsa, düpedüz, insanların yaşamlarını sürdürmeleri amacıyla üretim yapıldığını söylerken demek istediği budur. Üretim, burada yalnızca sağ kalmanın bir aracıdır, oysa çalışan bir hayvan olan insan, emeğiyle, kendisine insansal anlamda anlatım kazandırma yeteneğine sahip olmalıdır. Bu, yabancılaşmayı ortadan kaldırmış bir toplumda, kendisine anlatım kazandıran insanın bir tür sanatçı olarak toplumsal insanın adeta ülküsel görünümüdür.

MAGEE — Kurulacak toplumun —Komünizmin— ülküsel görümü, yalnız yabancılaşmadan değil, iç bölünmelerden de arınmış bir toplumun ülküsel görünümü olacaktır.

TAYLOR — Kesinlikle öyle. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla, insanların yaşamlarına egemen olmak amacıyla kullandıkları bütün yetiler, kendilerine anlatım kazandırıcı itkilerinin ve özlemlerinin hizmetine sunulacaktır.

MAGEE — Marxizmin belli başlı erdemleri; bu felsefeden öğrendiğimiz ya da öğrenmemiz gereken şeyler, sizce, nelerdir?

TAYLOR — Marxizmin şimdiye değin ele aldığımız açıklayıcı kuramı ve ondan daha zengin olan özgürlük kuramı üstüne şunları söyleyebilirim: Açıklayıcı **kuram** ortak düşünme biçimimizde bir hayli yer etmiştir. Bu kuram, herkesin bir ölçüde özümlendiği üzere, bizim, tarihi üretim biçim ve ilişkileri açısından kavramamızı sağlamıştır. Özgürlük kuramına gelince, burada sorun daha çetrefil ve tartışmalı bir hal alıyor. Bu kuram kuşkuya yer bırakmaz bir biçim-

de, günümüz insanının gelişimine daha zengin ve daha ilginç bir iç bakış kazandırır; örneğin çağımız uygarlığında özgürlüğün çok büyük bir önem taşıdığını, insanların özgürlüğün ne denli özlemini çektiklerini ve bu uğurda nasıl mücadele ettiklerini kavramamızı sağlar. Aynı zamanda, özgürlük kuramı Marxizmin en büyük sorunlarından birine de kaynaklık etmiştir, çünkü özgürlük ve açıklayıcı kuramlar biribirleriyle tam bağdaşmamaktadır.

MAGEE — Bunu bir örnekle açıklayabilir misiniz?

TAYLOR — Evet. Bir örnekle bunu hemen anlayabilirsiniz. Marxizmi düpedüz Newtoncu bir bilim kuramı olarak ele alırsak, yani Newton gezegenler için ne yapmışsa, Marxizmin tarihin gelişimi alanında aynı şeyleri ortaya koyduğunu kabul edersek, o zaman, tıpkı Newton'un yasalarının her durumda gezegenlerin hareketlerini yönetmesi gibi, Marxizmin de insanları yöneten değiştirilemez yasalar koyduğunu görürsünüz. Ancak, bu böyle olunca, Marxizmin özgürlük kuramı ortadan kalkmaktadır. Çünkü özgürlük kuramı uyarınca, kapitalizmden komünizme geçişi sağlayan devrimi gerçekleştirdiğimizde, daha önce kapitalizm döneminde yaşamımızın gerçekten değiştirilemez yasalara bağlı belli yönleri üzerinde yeniden denetim kurulmuş olmaktadır. Buradaki temel görüş: Tarihte belli bir anda bazı şeylerin yasalarla yönetildiği ve bu yasaların daha sonraki bir aşamada özgürlüğü getirmekte kullanıldığıdır. Bu, Newtoncu anlamda herhangi bir modele, sulandırılmadan kolay kolay yerleştirilebilecek bir görüş değildir.

MAGEE — Demek ki, Marx, tarihte belli bir noktaya, yani Komünist Devrim'e dek ileri sürdüğü görüşlerinde, bütün tarihsel olayların bilimsel yasalarla yönetildiğini belirtmekte, ama sonra ansızın bir kesinti olageldiğini ve bunu izleyen dönemde insanın özgürleştiğini ve artık bilimsel yasalarla yönetilmediğini dile getirmektedir.

TAYLOR — Evet, ama özgürlük kuramı böylesine kaba saba birşey değildir. Daha derli toplu bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Feodalizmin kapitalizmin izlemesi gibi, tarihte farklı toplum yapıları biribirini izlediğine göre, insanları ve kurumları yöneten pek çok farklı türde yasalar vardır. Böylece, bir dönemde egemen olunan bazı şeyler başka dönemlerde yönetilemez oluyor ya da bunun tam tersi geçerlidir. Komünist toplumda biz, daha önce benzeri görülmemiş bir ölçüde denetlenen bir toplumla karşılaşıyoruz. Bura-

da, eskil toplum, feodal toplum ve komünist toplumlara uygulanan yasalar arasında önemli nitelik farkları olduğu söylenmektedir. Buna karşılık, Victoria çağının sonlarında, bilimciliğin egemen olduğu Darwin döneminde Marxizmin nasıl anlaşıldığını göz önüne almak gerekir. Bu dönemde Marxizmin bir dizi değişmez yasalar sunduğu düşünülmüştü. Günümüzde, Marxizmin içinde de bu kuramın iki ayrı yönü çekişmeye başlamıştır. Siyasal bir hareket olarak Marxizm hiçbirinden vazgeçebilecek konumda değildir, çünkü kuramın siyasal gücü kesinlikle her ikisini de arada tutmasına bağlıdır. Marxizm özgürlük kuramına dayanmak zorundadır, çünkü insanların önüne serdiği kurtarıcı [Mesihçi] geleceğin temeli budur. Öte yandan, bilimsel iddiasını da sürdürmek zorundadır, çünkü bu niteliğiyle Marxizm boş inançların üstesinden gelen ve sağlam bir temele sahip, özde çağdaş bir öğreti olarak gözükmektedir. Fakat yeni yetişen Marxist kuramcılar, şu ya da bu şekilde, bu durumdan tedirgin olmakta ve farklı yollar tutmaktadırlar. Günümüzde özgürlük kuramından hemen hemen tamamiyle kurtulmaya kararlı, hayli tutunmuş bir Marxist akım da vardır.

MAGEE — Marxist yönetiminin özellikle mutlakiyetçiliğe yakın oluşundan ötürü, bu tartışmayı izleyen pek çok kişi, öğretinin bir özgürlük kuramı oluşunu vurgulamanızı hayretle karşılayacaktır. Kendilerini Marxist olarak adlandıran hareketler, çok sayıda ve biribirlerinden farklı ülkelerde, hatta kıt'alarda, uzun yıllar boyunca çok farklı koşullar altında iktidara gelmişlerdir. Ve ayrıksız bu hareketlerin her biri dönüp dolaşıp bürokrasinin diktatörlüğüne dönüşmüştür. Bu durumda, söz konusu toplumların ideolojisi, nasıl olur da herhangi bir ciddi anlamda, özgürlük kuramı olarak adlandırılabilir?

TAYLOR — Bu amansız bir paradokstur. Ancak bu paradoks Sovyetler Birliği'nin neden böylesine mutlakiyetçi bir ülke olduğu sorusuna geniş ölçüde açıklık getirmektedir. Eğer Sovyetler Birliği, önceki Çarlık dönemi gibi, yalnızca bir mutlakiyet idaresi olmakla yetinseydi, şimdi yaptığı gibi, halkın yaşamına hükmetmek ya da biçim vermek için karışmalarda bulunmak zorunda kalmayacaktı. Ne var ki, Sovyet yönetimi özgürlük ideolojisine dayandığından, herkesin bu ideolojiye yalnızca boyun eğmekle kalmayıp inanmasını da sağlamak zorundadır. Halkın bu ideolojiye inanmadığını, onu ruhsuz bulduğunu gösteren her ciddi kanıtın hemen ezilmesi gerekmektedir. En aşırı önlemler alınmaya başlandığında ise,

insanların tımarhanelere kapatılması zorunluğu ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni, bir ölçüde, bu tür bir sistemi ruhsuz bulanın mutlaka çılgın olduğu yargısına varılmasıdır. Aklıma gelmişken belirteyim: Sanatçıların kabul ettiği, inandığı ve dile getirdiği gibi Marxizmin işte bu görkemli iddiaları Marxist hareketler için olağanüstü önem taşımaktadır. Çünkü, daha önce değindiğimiz gibi, Marxist özgürlük kuramında insan, bir ölçüde, sanatçı olarak belirir. Kurama göre, komünist toplumda sanatçılar toplumun ulaştığı düzeyi açıklayıp kutlamak zorundadır; bunu yapmamaları hoşgörülemez, dolayısıyla bastırılırlar.

MAGEE — Her ne kadar çekici olurdu idiyse de, Sovyetler Birliği'ne ilişkin bir tartışmaya saplanıp kalmak istemiyorum. Marxist felsefe üzerinde duralım. Salt kuramsal düzeyde kalarak, bu felsefenin ne gibi kusurları olduğuna ölçülü bir göz atalım. Marxizmin kusurlarından biri hiç kuşkusuz, Komünizm gerçekleştirildiğinde hiçbir önemli çatışmanın yer almadığı bir toplum kurulacağını öne sürmesidir. Şimdi bana öyle geliyor ki, kuramsal olarak, bu bile ulaşılamaz bir şeydir. İki kişi nerede birlikte bir iş yapmaya kalkışsalar, çatışan görüşler kadar çatışan çıkarların doğması da kaçınılmazdır. Siyasetin ana sorunu, "Kaba kuvvet ya da orman yasası uygulamadan bu tür çatışmaların nasıl çözülebileceği" sorusuyla özetlenebilir. Siyaset öncelikle budur. Bundan öte, günümüzde, ondokuzuncu yüzyıl insanından daha açık bir biçimde farkettiğimiz gibi, dünyanın maddî kaynakları kaygı verici ölçüde sınırlı ve bu kaynakların nasıl kullanılacağına ilişkin kavga, hangi toplumda patlak verirse versin, acımasız boyutlara ulaşacaktır Bu nedenle, tasarlayabildiğimiz her toplumda, bazısı kuşkusuz pek hararetli ve ateşli gelişecek ciddi çatışmalar olacaktır ve Marxizm bize bu çatışmaları nasıl çözeceğimizi göstermemektedir. Çünkü Marxizm kendi toplum türünde çatışma çıkacağını yadsımaktadır. Bu noktaya bir şey daha ekleyebilir miyim? Bu görüşün, sizin demin değindiğiniz, Marxist yönetimlerin özgürlük konusunda neden yetersiz oldukları sorusuyla bağlantılı olduğu nokta budur. Marxizm, kendi toplum türünde ciddi çatışmalar çıkabileceğini kesinlikle kabul etmez. Marxizm, bireyin toplumla ya da azınlıkların çoğunlukla başı derde girdiğinde ne yapılacağı konusunda hiçbir çözüm önermemektedir.

TAYLOR — Sanırım, bu söylediklerinizle Marxizme karşı biraz haksızlık ediyorsunuz. Şimdi burada bir Marxist o toplumda

da belli tür çatışmaların öngörülebileceğini söylerdi. Ancak, temelde Marxistler insanların silâha sarılıp biribirlerine karşı çıkmalarına neden olan gerçekten köklü çatışmaların iktisadî sömürüden kaynaklandığına ve komünist toplumda bu tür çatışmaların ortadan kalacağına inanırlar. Böylece, Marxistlerin komünist toplumda patlak verecek çatışmalarla başa çıkacak, ne düşünceye dayalı ne de başka türlerde, bir dayanak göstermediği hakkındaki temel görüşünüze katılıyorum. Aksine, böyle bir şeye izin verildiği anda Marxizmin sınırları dışına taşılacağı yolunda bir duygu vardır.

MAGEE — Sanırım, bu nokta bir siyaset kuramını sakatlayıcı, gerçekte yetkinliğini azaltıcı bir kusurdur. Neyse, bunu bırakıp bir başka konuya geçelim. Kuramın aksayan yönleri daha başka nelerdir sizce?

TAYLOR — Sovyetler Birliği ile ilgili olarak üstünde durmanız gereken bir konu var: Marx'ın kuramı Komünizmin kesinlikle en ileri endüstri ülkesinde gerçekleşeceğini öngördüğü halde, devrim neden ileri bir Batı ülkesinde değil de, Sovyetler Birliği gibi bir ülkede patlak verdi? Bunun anlamı, hem Sovyetler Birliği'nde olan bitenlerin Marxizm açısından ölçü olamayacağının iddia edilebilmesi, hem de Marxizme "Devrim neden İngiltere ya da Almanya'da gerçekleşmedi?" gibi önemli bir sorunun yöneltilebilmesidir. Bu nokta, kuramın en belli başlı aksayan yönlerinden, aynı zamanda da Marxistler arasında süregiden büyük tartışma alanlarından biridir.

MAGEE — Marxizmin şimdi açıklayacağım anlamda da hayli sınırlı olduğu görüşüne katılır mısınız? Dünyanın büyük felsefe sistemleri, belli ideolojileriyle dinlerî, aynı anda üç farklı düzeyde (bireysel, toplumsal ve evrensel düzeylerde) açıklama sunarlar. Bu üç düzeyin herbirinde işlenmesi gereken klâsik ve temel felsefe sorunları vardır: İnsan düzeyinde sözgelişi benlik sorunu vardır: Akıl - beden sorunu, bilgiye ilişkin bütün sorunlar, ahlâk duygusuna, bilince, ruhun var olup olmadığına, ölüm ve ölümden sonra yaşamın olanaklılığına ilişkin sorunlar vardır. Toplumsal düzeyde, kişisel ve toplumsal ilişkilerden ortaya çıkan felsefe sorunlarıyla karşılaşırız. Ahlâkî sorunların çoğu, bütün siyasal, iktisadî, kültürel ve tarihsel sorunlarla, dil, hukuk ve öteki kurumların her birine ilişkin felsefe sorunları bu öbeğe girer. Evrensel düzeyde ise, yalnızca zaman, uzay, nedensellik ve maddesel nesnelerin varlığına iliş-

kin temel sorunlar değil, fizik, kimya ve biyolojinin ortaya koyduğu sorunlar da söz konusudur. Şimdi, gerçek anlamda büyük kuramsal sistemler bu üç düzeyde çok zengin açıklamalar getirirler. Marxizm bu tür açıklamalar getirmiyor. Marxizm bunların ikisini hemen tümüyle ihmal eder, evren ve bireye ilişkin hemen hemen söyleyebilecek hiçbir şeyi yoktur. Marxizm, yalnızca, toplumsal varoluş ile toplumsal sorunlar arasında yer alan bir düzeyde iş görür. Bunun anlamı şudur. Marxizm işlediği her sonunda doğru şeyler söylese bile —ki söylemediği açıktır— yüksek ölçütlerle düşünüldükte gücünü yitirmiş bir sistemdir. Ve Marxist olan herkes, yine de görüşlerini yoğun bir biçimde Marxist - olmayan kaynaklarla tamamlamak ya da kendisine çoğu ilginç felsefe soruları sormaktan vazgeçmek zorunda kalacaktır.

TAYLOR — Marxizmin evrene ilişkin söylecek pek bir sözü olmadığı görüşünüze katıldığıma emin değilim. Korkarım, Marxizm evren üstüne haddinden fazla şey dile getirmektedir. Günümüzde Sovyetler Birliği'nde geliştirildiğini gözlemlediğimiz Engels'in Doğanın Diyalektiği görüşünü ele alalım. Bence, bu görüş felsefî açıdan bir yığın saçmalıktır. Marxizm doğal evrene ilişkin hiçbir görüş öne sürmeseydi, gerçekten daha iyi olurdu. Marxizmin bireysel düzeyde hiçbir şey söylemediğini öne sürseydiniz, sanırım, daha güçlü bir eleştiri yapmış olurdunuz. Kaldı ki, bu eleştirinin de tamamiyle doğru olduğuna emin değilim. Günümüze kadar gelen tarihî kayıtlara bakarsak bu doğrudur, çünkü Marxistler henüz bu konuda pek bir varlık göstermediler. Ancak bunun ne ölçüde tarihsel bir raslantı olduğunu bilemem. Marxizm başka konularla da ilgilenmek zorunda kalan önemli siyasal hareketlerce benimsenmiş ve gerçekten bireye ilişkin belli sorunları bastırmak istemiştir. Ancak, bir özgürlük kuramı olan Marxizmin zengin olanaklarını gördüğümüzde, bundan ne tür bir sanat kuramı doğabileceği anlaşılır. Kültürümüzün bir başka türlü geliştiğini de düşünebiliriz —böyle bir şeyi gözünüzün önünde canlandırabilirsiniz— bu gelişimin içinde, Marxizmin o yanı gerçekten irdelenmiş, Marxist iktisadın ya da Marxist gelişme kuramının irdelendiği ve geliştirildiği gibi irdelenmiş ve geliştirilmiş olabilirdi. Marxist estetikçilerde bunun yalnızca birkaç işaretini görüyoruz. Kuşkusuz bu noktada, yaşamın en dramatik ve en önemli yönleriyle tek başına yüzyüze gelen, yapayalnız bireye ilişkin bir soru, Marxizmin yaşamın bu boyutunu hakkıyla anlayıp anlamadığı sorusu ortaya çıkabilir.

Bu nokta Marxizmin hayli az gelişmiş bir yönü olduğundan bu soruya verilecek a priori bir cevabımız yoktur. Marxist düşünürler, dikkatlerini özellikle devrim neden patlak vermedi, neden yarın devrim olacak, Devlet kuramları ve buna benzer konularda yoğunlaştıracakları yerde, Marxist ahlâk deneyimi üstünde odaklaştırsalardı, kültürel yaşamımızda böyle bir dönüş ilginç ve heyecan verici olurdu. Bu yolda hiçbir zaman arkası getirilmemiş, ancak ilginç gelişme göstermiş bazı girişimler olmuştur.

MAGEE — Marxizmin şiddeti kabul etmesi hatta savunması, kuramda karşı çıktığınız bir şey midir?

TAYLOR — Şiddet savunuşunu, kendi içinde, Marxizme karşı bir kanıt olarak süremezsiniz; çünkü, dosdoğru barışçı olanların dışında, bazı koşullar altında şiddet kullanılmasını savunmayan pek az kuram vardır. Locke gibi liberalizmin büyük kuramcıları bile belli koşullar altında devrim yapılmasını savunmuştur. Fakat öne sürdüğünüz görüşte haklı bir nokta var sanırım. O da şu: Ancak devrimden sonra çatışmasız bir toplumun kurulabileceği inancı, kişiye varolan düzeni baltalama ve yıkma özgürlüğünü tanır. Hatta, devrimle çatışmasız bir huzur ortamı başarılacağına göre, bunun olabildiğince yıkıcı bir biçimde yapılması gerekir. Kuşkusuz, bu sonucun kesinliğine inandıkları için Marxistler bir sistemin şiddetle yıkılması gerektiği görüşünü kolaylıkla desteklemektedir. Bu onların, diyelim. kurtarıcı [Mesihçi] umutlarının bir özelliğidir.

MAGEE — Ancak bu özellik bireylerde ve kitlelerde, hemen, amaçlarını gerçekleştirmek için şiddet kullanmaya yalnız kendilerinin hakları olduğu inancına dönüşmektedir.

TAYLOR — Kuşkusuz, kuramdan çıkan sonuç budur. Nitekim, kuram doğruysa, Marxistlerin yapıp ettikleri de haklı olacaktır. Marxizm, bir anlamda, siyasete uygulanmış sürekli bir haklı savaş kuramıdır.

MAGEE — Bu kuramın, bir bütün olarak demek istiyorum, kesin konumu nedir? Kuşkusuz, bilimsel olmak iddiasında, Marx'ın kendi metinlerinde bu iddia tekrar tekrar dile getiriliyor. Sanırım, Marx'ın bilimsellik iddiasında kastettiği şey, gerçekte, öteki sosyalistlerin ya ideal bir toplumun tezgâhtarlığını yaptığı ya da ahlâkî istemler ortaya artıkları bir alanda, toplumda işleyen gerçek süreçleri incelemek ve nereye varacaklarını görmek olmuştur. Marx,

yaklaşımının bilimselliğini ısrarla öne sürmesine rağmen, kuramın da yer alan pervasız öndeyileri insanı şaşkınlığa uğratır. Geleceğe ilişkin bütün bu iddialar ve kanıtlar, dikkatle incelendiğinde, pek de öyle bilimsel görünmüyor.

TAYLOR — Marx geleceği ayrıntılarıyla öngörmeye çalışırken hayli dikkatli davranmıştır. Geleceği sık sık düşünüyordu, Komünist toplumun yapısının nasıl bir nitelik kazanacağını tasarlıyordu. Büyük iddiası kapitalizmin çökeceğine ilişkindi. Geleceğe ilişkin bu büyük iddianın hâlâ olaylarla doğrulanması gerekiyor. Ayrıca, genellikle «bilim» diye çevrilen Almanca **"Wissenschaft"** sözcüğünün bundan çok daha geniş bir anlama sahip olduğunu da akılda tutmamız gerekir, Almancada tıpkı fizik bilimi gibi tarih "bilimi"nden de rahatlıkla söz edilir. Bu sözcük, bilgi edinmeye yönelik her türlü disiplinli ve düşünceye dayalı araştırmayı kapsar. Bu böyle olmakla birlikte, Marx, görüşlerini geliştirdikçe, "Sermaye Bilimi"ndeki sağlamlık ve inandırıcılığın fizik bilimiyle denk düştüğünü düşünmüştür. İnsanlarla, insanların dürtüleriyle, toplumlarını nasıl geliştirdikleriyle ilgilenen **herhangi bir** kuramın, ilkece, desteklenebileceğini sanmıyorum. Bu tür bir inandırıcılık, bu tür bir kusursuzluk, bu tür bir doğrulanırlık olanak dışıdır.

MAGEE — Almanca **Wissenschaft** sözcüğüne ilişkin açıklamanızdan tamamen ayrı olarak, Marx'a karşı dürüst olmak için, onun yazdığı dönemden bu yana geçen yüzyıl içinde, bilim anlayışının köklü bir biçimde değiştiğini eklemek gerekir. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşamış bütün bilgili insanlar, özellikle güvenilir, kesin ve yanılmaz, dolayısıyla da düzeltilemez tür bilginin bilimsel olduğunu veri sayıyorlardı. Bugün ise bu görüş terkedilmiştir. Bugün bilimin yanılabileceğinin ve bu nedenle düzeltilebileceğinin farkındayız. Marx bugün yaşasaydı, eminim, konunun bu yönü ile kendi kuramına ilişkin çok farklı bir görüş ileri sürerdi.

TAYLOR — Evet. Farklı modeller geliştirirdi. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, tıpkı fizik biliminin cansız âlemi tükettiği gibi, Darwin'in evrim âlemini tükettiğine genellikle inanılıyordu. Marx da, âdeta, sona kalan insanın toplumsal tarihi alanını tüketecekti.

MAGEE — Pek çok kişi Marxizm ile din arasında bir koşutluk kurmuştur. Bu konudaki görüşlerinizi öğrenmek isterdim. Çok açıktır ki, Marxizmin kutsal kitapları, ve peygamberleri, mezhepleri, hizipleri ve afarozları, zulümleri ve koğuşturmaları, şehitleri

ve ahlâkî terimlerle hepsinden önemlisi, katledilmiş milyonlarca sapkını vardır. Bu öğretinin yayılması bile, bir din gibi olmuştur. Bundan yüzyıl önce Marx, Londra'da arkadaşlarının yardımıyla yaşayan, oldukça tanınmamış bir göçmen aydındı. Ancak, ölümünün üstünden daha yetmiş yıl geçmeden bütün insan ırkının üçte biri, kendilerini gerçekten onun adıyla, yani Marxist diye, adlandıran yönetimler altında yaşıyor. Bu gerçekten, çok hayret verici bir olaydır, buna benzer olarak yalnızca, İslâmiyetin ve Hıristiyanlığın yayılışını düşünebiliyorum.

TAYLOR — Kuşkusuz, Sovyetler Birliği ya da Çin'de yerleşik ortodoks öğreti, sözünü ettiğiniz açılardan din inancını andırıyor. Adı geçen ülkeler, özellikle, zorla kabul ettirilen ortodoks inancın en kötü boyutunu sunmaktadırlar. Marx'a ve onun yazılarına dönüp din unsurlarını aradığımızda, bütün bunların özünü oluşturan bir noktaya rastlıyor ve bilimsel görünümünün yanısıra Marxizmin apaçık bir biçimde [Mesihçi] dinî kurtuluş geleneğiyle, Avrupa'daki bin yıl sürecek barış ve mutluluk inancına dayalı hareketlerin geleneğiyle ilişkili olduğunu görüyoruz. Yeni bir düzeni, yeni bir evreni öngören bu gelenek Orta Çağlar'daki hareketlerle patlak verip Reformasyon'da doğruğuna ulaşmıştır. Bu gelenek, bir ölçüde, Fransız Devrimi'nin aşırı hiziplerinde içkindir. Nitekim, 1791'- "I. Yıl" ile yeni bir takvim başlatan Fransız Devrimi de yeni bir çağın başlangıcı görüşünü taşıyordu. Bu önemli bir noktadır. Özellikle aşırı bir çatışma, aşırı bir zulüm dönemi sonunda büyük bir mücadele olacağı ve bunu hemen ardından yeni bir huzur, barış ve kendini gerçekleştirme çağının başlayacağı görüşü, Hegel'in yapıtları yoluyla Marxizme geçmiştir. Bu niteliğin, zorunlu olarak, bilimle bağdaşmayacağı söylemez. Marx'ın insan tarihine ilişkin görüşlerinin doğru olduğu ortaya çıksaydı, nasıl bir takım efsaneler adeta atom kuramlarının öncelleri gibi görülebilirse, [Mesihçi] dinsel kurtuluş hareketlerinin de öylece olağanüstü bir biçimde önceden - bilici olduklarının kabul edilmeleri gerekirdi. Doğru ya da yanlış, ne olursa olsun, bu noktanın bir ölçüde, kuramın en güçlü ve çekici yanını oluşturduğu kuşkusuzdur. Yine de, demin değindiğiniz özellikle, Marxist toplumların resmen kurulduğu yerlerde, yerleşik dinlerin, dinsel sapkınları yargılamaları, kutsal makamları ve bütün din aygıtlarıyla gösterdiği niteliklerden pek uzaktır.

MAGEE — Öyleyse, bütün bu yönleriyle, Marxizm ile din arasında çarpıcı bir benzerliğin varlığını kabul ediyorsunuz?

TAYLOR — Evet, hiç kuşkusuz.

MAGEE — Marxist kuramın bütün bu yanlış yönlerini gözönüne aldığımızda, bu öğretinin bu denli çok sayıda insana başdöndürücü bir biçimde çekici gelmesini nasıl açıklarsınız?

TAYLOR — Bu olgu, sanırım, bir ölçüde, Marxizmin iki yönüne ve bu iki yönü nasıl birleştirdiği konusuna dönersek anlaşılabilir. Tarihteki en çekici kuramlardan bazıları, insanların bir arada korumak istediği ve bunu gerçek yaşamda bir türlü başaramadığı iki değeri birleştirenlerdir. Şimdi, bir bilim olmak gibi çağımıza özgü bir iddia, eski dönemlerin bütün boş inançlarını yok ederken, aynı zamanda yeni bir özgürlük çağı, yeni bir kendini gerçekleştirme dönemine duyulan derin açlığı doyurmakta ve bu iki öğeyi birlikte barındırdığı için çok güçlü bir çekiciliğe sahip olmaktadır. Marxizm, Batı toplumlarındaki yarı - uyanık aydınlardan tutun da, (Marxizm bu aydınlar için düşünsel yaşamda kişisel bir yön vericiydi), aralarında bir dizi geleneğin hızla çöktüğü ve bunun yerini yeni bir evrensel görünümün, mümkünse bir gelecek sunan ve çağdaş olduğunu iddia edebilen yeni birşeylerin alması gereken Üçüncü Dünya halklarına kadar son derece geniş bir yelpazeye çekici görünmüştür. Marxizm bu ikinci işlevinde, belki de kısmen olageldiği üzere, milliyetçilik gibi başka ideolojilerce gölgede bırakılmış olabilir. Ya da dünyanın farklı ülkelerinde çok sayıda melez öğretilerin yetiştiğini görebiliriz: Bu öğretiler Marxizmden bazı öğeler alan ve bunu başka öğelerle, özellikle de milliyetçilikle karıştıran resmî ideolojilerdir. Sözgelişi Afrika Sosyalizmi ya da Arap Sosyalizmini ele alalım. Bu ideolojilerin ikisi de Marxizmden yararlanmakla birlikte, onu, daha geniş bir karışımın parçası hâline getirmeye çabalamaktadırlar. Bütün bu ideolojilerde aynı şeyin başarılmaya çalışıldığını görüyoruz: İnsanların geçmişinin bağlı olduğu ve hâlâ hak iddia ettiği geleneği kurtaracak, bir yolunu bulup köklü bir yenilik yaratacak, yeni bir başlangıç, çağdaş uygarlığın en sağlam kuramına, yani bilime dayalı, özde çağdaş, evrensel bir bakış getirme çabası.

MAGEE — Tartışmamızı bitirmeden, daha önce sizi bir ölçüde uzaklaştırdığım bir konu, pek çok kişiye hayli ilginç gelecek bir soru üzerinde durmamız gerekiyor. Marxist kuram ile gerçekteki Komünist toplumlar arasındaki ilişki nedir? Göründüğü kadarıyla, bu ilişki üstüne iki temel düşünce okulu vardır. Bunlardan biri, Sovyetler Birliği gibi toplumların Marxist kuramdan bir

sapma olduğunu, kuramın yanlış uygulandığını öne sürüyor. Ancak öteki görüş bunu yadsıyor, bu sonucun her zaman kuramda içkin olduğunu söylüyor. İlginç olan nokta, ikinci görüşün kendileri hep solcu devrimci olan kişiler tarafından savunulmuş bulunmasıdır. Örneğin, Proudhon ve Bakunin gibi ilk anarşistler her zaman, Marx'ın kuramları uygulanmaya konulduğunda bir baskı yönetimi yaratacağını ısrarla öngörmüşlerdir. Daha sonraları I. Dünya Savaşı yıllarında Alman Sosyalistlerinin devrimci lideri Rosa Luxemburg, Lenin'in görüşleri uygulamaya başlandığında bir polis devletinin doğacağını ileri sürmüştür. Siz, bu iki temel düşünce okulundan hangisini daha çok benimsiyorsunuz?

TAYLOR — Rosa Luxemburg, Marx'ın değil Lenin'in görüşlerini eleştiriyordu. Sanırım, eleştirilerinde geniş ölçüde haklıydır. Kuşkusuz, görüşleri kendisi hayattayken uygulanmamış hangi kuramcıyı ele alsak, kuramında şu ya da bu fikrin eklenmesiyle olmadık sonuçlara varacak unsurlar bulabiliriz. Rousseau'nun fikirleri üstünde oynanan akademik oyunları bir düşünün. Rousseau totaliter midir, yoksa liberal mi? Bununla birlikte, Marx'ın yapıtlarında, bir devrimden sonra demokratik, kendi kendini yöneten bir toplum kurulmasını öngördüğüne şüphe yoktur. Bu öngörüyü 1871 Paris Komünü üstüne yazdığı onaylayıcı görüşlerinde bulabiliriz. Paris Komünü kağıt üstünde, milletvekillerinin geri çağrılabilmesi ve benzeri önlemleriyle, günümüzde herkangi bir Batı toplumunda varolandan daha köktenci ve temel bir demokrasiydi. Sovyetler Birliği'nde gözlemlediğimiz buyruk toplumu türü, Leninizmden, Lenin'in bir buyrukçu yapı olarak düşündüğü Parti görüşünden ve Lenin'in kendisini içinde bulduğu ortamdan doğmuştur. Bütün bunları Marxizme yormak, bir hayli zorlama gerektirir. Çatışmasız bir toplum kurulacağına duyulan inancın, daha önce söylediğiniz gibi, çatışmalarla başa çıkacak bir model geliştirmek yolunda kişiyi engellediği söylenebilir, yalnızca. Marx'ın görüşleri sağlığında gerçekliğe uygulansaydı, çok zor durumda kalırdı. Ancak lâfı döndürüp dolaştırıp Marx'ın devrim anlayışında totaliter sistemin tohumlarının varolduğunu söylemek (Lenin'in görüşlerinde bu tohumların tartışmasız bir biçimde varolduğuna inanıyorum) büyük bir sıçramadır ve gerçekten haklı görülemez.

MAGEE — Daha önce dediğim gibi, iktidara gelen Marxist hareketlerin bürokrasinin diktatörlüğünü kurumlaştırdığı veri olduğuna göre, bu diktatörlüklerin, sizce, Marxist kalarak kendileri-

ni bu badireden çekip kurtarma şansları var mıdır? Yoksa, diktatörlük olmayan toplumlar kurmak isterlerse Marxizm kuramını terk etmeleri mi gerekecektir?

TAYLOR — Sovyetler Birliği'nin yeniden kurulmuş bir Marxizm üstüne böyle bir girişimde bulunması olası değildir, ama bunun yapılması olanaklıdır. Marxist bir hareketin iktidara gelip de böylesine dehşet verici bir yönetim kurmasının yarattığı düşünsel şoktan bu yana, revizyonist diye adlandırılan kişilerin (başlıca, Batı ülkelerinde, ama Batının dışında da Yugoslavya gibi ülkelerde yaşayan öteki Marxistlerin) insancıl Marxizmin temelini yeniden ortaya çıkarmaya yönelik çabaları olmuştur. Bu saflarda çok ilginç ve verimli fikirler geliştirilmektedir. 1968 yılında Çekoslovakya'da, düşünsel kaynakları yeniden gözden geçirilmiş Marxizmde bulunabilen özgür bir toplumun başlangıcını görmeğe başlarsınız, sanırım. Ancak bu hareket daha başlangıcında bastırıldı. Daha önce değindiğim gibi, Yugoslavya'da önemli ve değerli görüşler geliştirilmiştir, ama ülkede de bu görüşleri uygulama alanına koymak henüz olanaklı değildir. Gerçekten söz konusu görüşleri dile getirenler işlerinden oldular; yine de bu ülkede Marxizm, bu tür bir topluma temel oluşturabilecek canlı bir gelişme göstermektedir. Doğu Avrupa ülkelerindeki koşulların meyva verip vermeyeceği ise ayrı bir sorundur.

MAGEE — Biraz önce bu tartışmada kendimizi Marx'ın Marxizmiyle sınırlamıştık. Ancak, şimdi Lenin'i işin içine soktuğumuza, siz de çağdaş Marxist düşünürlerin revizyonizminden söz ettiğinize göre, tartışmayı sonuçlandırmak için, günümüze daha yakın bir iki Marxist düşünür seçip özel olarak anmanızı isterdim.

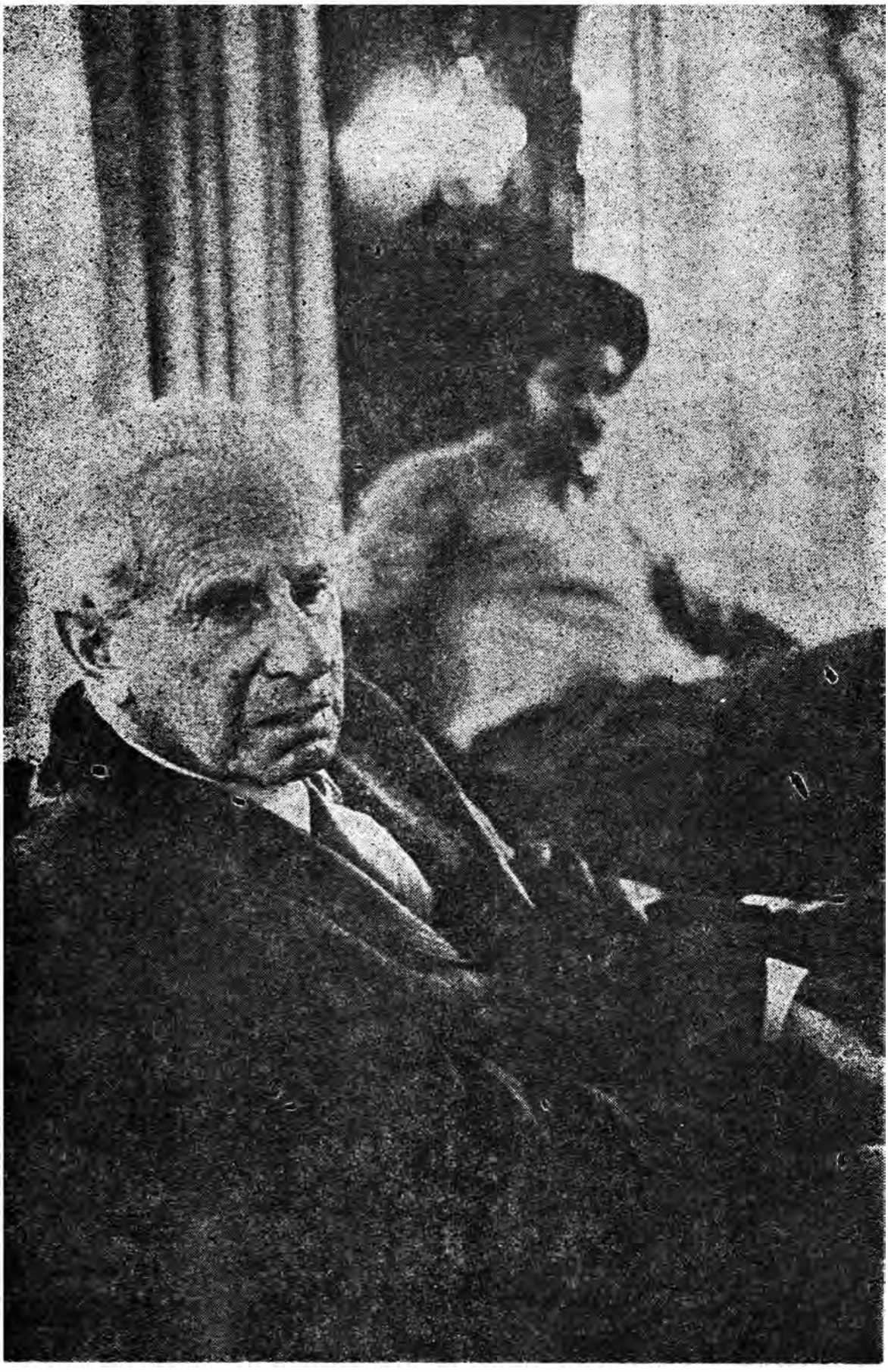
TAYLOR — Biribirlerinden çok değişik ve çok farklı bölgelerde doğan bir gelişim var, sanırım. Bunlardan biri Yugoslavya'daki (daha önce atıfta bulunduğumuz) Praxis grubudur. Praxis grubunda birkaç düşünür, Marxist insan kuramının temellerine dönmeye ve Marxizme dayalı özgürlükçü toplum kuramını işlemeye çabalamışlardır. Bu en ilginç gelişmelerden biridir. Bunlar uluslarası bir diyalogun, başka birçoklarının da katkıda bulunduğu, merkezlerinden birini oluşturur. Alanlarımızın ötekinde, Marxizm, dünya iktisadı üstüne bir iktisat kuramı geliştirmekte çok başarılı olmuştur. Marxizm gücünü her zaman parçaların işlevlerini belirleyen iktisadî sistemi bir bütün olarak incelemesinden almıştır. Bu bakış

açısı, çağdaş azgelişmişlik kuramında meyvasını vermiştir: Bu kuramına göre, dünya iktisadının yapısı, bir dereceye kadar, az gelişmişliği zorlar, yani belli toplumların gerçekten az gelişmiş kalmasına neden olur ve bu toplumların gelişmesini engeller. Burada andıklarım, resmî olmayan Marxizmin belki de en ilginç iki gelişimidir, sanırım.

MAGEE — Komünist ülkeler tarihinin önde gelen bir özelliği de, Lenin, Stalin ve Mao gibi büyük siyasal önderlerin, aynı zamanda birer felsefeci olma iddialarıdır. Bu önderlerden herhangi biri gerçek bir felsefî yeteneğe sahip miydi?

TAYLOR — Hayır, Lenin büyük bir siyaset stratejiydi ve bu alanda çok berrak görüşlere sahip bir düşünürdü. Stalin için ne denli az söz söylersek o kadar iyi olur. Mao'nun yapıtları felsefî açıdan ilginç değildir. Ancak, böyle büyük adamların bir filozof olmalarını beklemek, haddinden fazlasını ummak olurdu.

Çeviren : Jülide ERGÜDER



Herbert Marcuse

3. MARCUSE VE FRANFURT OKULU
H. Marcuse ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki dönemde Batı toplumlarının çoğunu sarsan ekonomik yıkımlar, zamanın birçok Marxistine Marxist kuramın eskiden beri beklemekte olduğu Kapitalist sistemin çöküşü olarak görünmüştür. Fakat kurama göre, bu yıkımların ardından Komünizmin gelmesi gerekirken, tek bir Batı toplumunda bile Komünist rejime geçiş olmadı. Tersine, bazılarında Faşizme sürüklenildi. Marxistlerden kimileri bu durumu, olaylar tarafından yanlışlığı kanıtlamış bir kuram sayarak Marxizmi terkedecek kadar düş kırıklığı ile karşıladılar. Kimileri ise, bu tarihsel kanıta rağmen kuramı sorgulamaya yanaşmadılar. Fakat sayıca az da olsa, bu iki yolun arasında bir yol tutturanlar da oldu. Bunlar Marxist kalan ya da kalmak isteyen, ama Marxist kuramın çok sıkı bir biçimde yeniden değerlendirilmesini; hatta kuramın itibarını koruması isteniyorsa, belirli bir dereceye kadar yeniden kurgulanmasını bile gerekli gören kimselerdi.

Bu gruplardan biri de, 1920'lerin sonlarında Frankfurt'da biraraya gelen ve o günden beri de Frankfurt Okulu diye adlandırılan bir topluluk olmuştur. Aslında Frankfurt'daki beraberlikleri fazla sürmemiş, Nazizmin gelişmeler kaydetmeye başlaması ile birlikte

Almanya'dan ayrılmışlar, 1930'ların ortalarında önemli üyelerinin çoğu Amerika'ya yerleşmiştir. Bunlardan hemen ilk anda belirtilmesi gerekenler, felsefe, toplumbilim ve müzikte eş derecede bilgi sahibi olan Theodor Adorno; felsefede ve özellikle toplumbilimde yetkin biri olan ve Adorno kadar gözalıcı olmasa da ondan daha somut düşünen Max Horkheimer; ve, daha sonraları hepsinden daha büyük bir ün kazanacak ve okulun en etkin üyesi durumuna yükselecek olan siyaset kuramcısı Herbert Marcuse'dir. Bu üç üyenin etkileri yavaş yavaş artmış, fakat uzun bir dönem sonunda ortaya çıkan bir artış, daha çok, 1960'larda doruğa ulaşmıştır. Bunda birçok şeyin katkısı olmuştur. Biri, 1968 Prag Baharı ile noktalanan Doğu Avrupa Komünist ülkelerindeki Marxistler arasındaki güçlü revizyonist hareketler olmuştur. Bu, Frankfurt Okulunu, ilk kez Komünist Dünya içindeki gerçek-yaşam gelişmeleri ile ilgilenme durumuna getirmiştir. Diğeri, Batı topluluklarında, özellikle iyi eğitim görmüş genç nüfus içinde Marxizme karşı yeniden çok büyük bir ilginin uyanmış olmasıdır. Bu da Avrupa'daki tüm ülkelerde ve Amerika'da öğrenci şiddet hareketlerinin doruğa ulaştığı ve Paris'te birara bazı kimselerin gerçek bir devrime yaklaştıkları sanısına kapıldıkları 1968 yılında yoğunluk kazanmıştır. O günler, geleceğin devrimcileri gibi görünen kişiler, herkesten çok, eğitmenleri olarak birtek düşünürün adını vermişlerdir: Herbert Marcuse. Bu kişiler, Marcuse'nin kitaplarından aldıkları cümleleri duvarlara yazmışlar; dünyaya, amaçlarının onun düşüncelerini uygulamaya aktarmak olduğunu göstermek istemişlerdir. Devrim diye birşey olmamış ise de, o zamandan beri yaşanan yıllarda Marcuse ve Frankfurt Okulunun düşünceleri Avrupa ülkelerindeki çeşitli üniversitelerin Sosyal Bilimler ile ilgili bölümlerinde önyeri almış; böylece, Batının en aydın kesimlerinin belirli bir bölümü üzerinde sürekli ve önemli etkilerde bulunmuştur.

TARTIŞMA

MAGEE — 1960'ların ve 1970'lerin devrimci öğrenci hareketlerinin yazılarınıza ve yapıtlarınıza yakınlık duymasının nedenlerini açıklar mısınız?

MARCUSE — Hemen belirteyim, ben 1960'lardaki ve 1970'lerin ilk yıllarındaki öğrenci etkinliklerinin yol göstericisi değildim. Benim yaptığım, o sıralar herkesin üzerinde durduğu bazı düşünceler ve amaçlara ilişkin konularda yazmak, düşünmek olmuştur. Hepsi

budur. Eşitsizsizlikten yana oluşunu, adaletsizliğini, zulme olan tutkusunu ve her konudaki yıkıcılığını her yaşanan gün ortaya koyan bir topluma karşı protestoda bulunmaya yönelmesi için o yıllardaki etkinliklerde yeralan öğrenci kuşağının bir baba ya da büyükbaba figürüne gereksinimi yoktu. Bunları görecek durumda idiler, kendi yaşamlarında yaşıyorlardı bunları. Bu toplumun bir özelliği olarak ben, sadece faşizmden devraldığı mirastan sözettim. Faşizm askeri bakımdan yenik düşürülmüştü, ama heran yeniden canlandırılma olanağı ortadan kaldırılamamıştı. Ayrıca, ırkçılığa, cinsel eşitsizliğe, genel güvenlikten yoksunluğa, çevre kirlenmesine, eğitimin değerini yitirmesine, çalışmanın itibarsızlaşmasına, buna benzer konulara da dikkati çekmiş bulunuyordum. Başka bir deyişle, altmışlarda ve yetmişlerin başlarında patlak veren olaylar, bu toplumlardaki akıl almaz boyutlara varan toplumsal zenginlik ile, bu zenginliğin salt yıkıcı, özdeksel ve tinsel bakımdan savurgan, yoksunlaştırıcı yönlerde kullanılması arasındaki gözebatan çelişkilerden kaynaklanmıştır.

MAGEE — Söylediklerinizin tümüne ya da değindiğiniz noktalardan herhangi birine katılsak da katılmasak da, şurası sanırım bir gerçek ki, o sıralar Batı ülkelerindeki üniversitelerde okutulan felsefe derslerinin bu gibi sorunlarla hiç ilgilenmemekte olması da sizin söylediklerinize ayrı bir çekicilik kazandırmakta idi.

MARCUSE — Felsefe bunlarla ilgilenmezdi, ama biz —Frankfurt'ta da, daha sonra Amerika'da da— şu ya da bu şekilde, insanlığın durumunu kendi somutluğu içinde; toplumsal ve siyasal görünümü içinde ele almayan bir felsefenin özgün bir felsefe olamayacağına inanmışızdır. Bizler için felsefe denen şey, Platon'dan beri, büyük ölçüde, toplumsal ve siyasal bir felsefe olmuştur.

MAGEE — Felsefe, sizin için yaşamınız boyunca önem taşıyan birşey olarak da kalmadı, yaşamınızı fiilen bir akademisyen olarak sürdürdünüz — üniversitede dersler verdiniz, çalışmalar yönettiniz, kitaplar yazdınız. Ne var ki, sizin de emeğiniz geçen bugünkü **Yeni Sol**'un en belirgin özelliklerinden biri de aydın-karşıtlığı eğilimidir. Sanırım siz bu eğilimi doğru görmemektesiniz. Yanılıyor muyum?

MARCUSE — Kesinlikle hayır! Tam tersine, ben bu aydın-karşıtlığı ile ilk gününden beri mücadele ettim. Bunun nedeni, görüşümce, öğrenci hareketinin işçi sınıfından ayrı düşmesi ve göze

görünecek herhangi bir siyasal eylem olanağının kalmamış olması idi. Bu durum... nasıl söyleyeyim, bir tür aşağılık duygusuna, bir tür kendileri yalnızca aydın olarak kaldıkları, "gerçeklikte hiçbir şeye erişemedikleri" için birçok başka şeyin yanısıra aydınlara yönelik bir küçümseme, bir horlama şeklinde kendini gösteren ve kökeni kendilerinde bulunan bir mazoşizme yolaçmış bulunuyordu. Bu aşağılama toplumdaki iktidar sahiplerinin de çıkarlarına denk düşmekte idi.

MAGEE — Sizden **Yeni Sol**'un bu eleştirisini işitmek, son derece ilginç. Sizce, **Yeni Sol**'un daha başka ne gibi önemli yetersizlikleri oldu?

MARCUSE — Bir kere en temel yetersizliklerinden biri olarak gerçekçi olmayan anlatımlarını, birçok durumda, bütünüyle gerçekçilikten uzak stratejilerini belirtmeliyim. Bu **Yeni Sol**'un tümüne özgü bir özellik değil, ama aralarında çoğunun bunlardan kaçınamadıkları görülüyor. Bunlar, ileri endüstri toplumlarında yaşayan bizlerin devrimci bir ortamda, hatta devrim-öncesi denebilecek bir ortamda yaşamakta olmadığımızı; dolayısı ile stratejinin de gerçek duruma uygunlaştırılması gerektiğini kabullenmeyi reddetmektedirler. İkincisi, **Yeni Sol** arasında Marxçı kategorileri yeniden incelemekte çekingenlik gösterilmesi; bütün bu kategorilerin yinelenmekle yetinilmesi olanaksız, toplumdaki değişimlere bağlı olarak yeniden incelenmeleri gereken tarihsel ve diyalektik kavramlar olduklarının bilincine varmak yerine, Marxist kuramın bir fetiş durumuna döndürülmesi, Marxist temel kavramları şeyselleştirilmiş, nesnel kategoriler gibi görme eğiliminin oluşmasıdır.

MAGEE — Doğrusunu söylemem gerekirse, sizden böyle şeyler duymak, sizin izleyicileriniz olduğunu kabul eden ve torununuz sayılacak yaşlardaki kimseler düşünmeyi bıraktıktan sonra bile, sizin hâlâ düşünmeyi bırakmamış olmanız insana heyecan veriyor.

MARCUSE — Ben bu konularda sorunlarımı çözebilmiş değilim...

MAGEE — Frankfurt Okulunun doğruca varlık nedenine getirdiniz bizi: Marxist kavramların yeniden değerlendirilmesi. Bu tartışmaya yaptığım Giriş'te söylediğim gibi, Marxizmin yeniden incelenip değerlendirilmesi ve yeniden kurgulanması gerektiği anlayışının, sizin hareketinizin oluşmasında önemli yeri olmuştur. Ben bunlardan Faşizmin yükselişini, sizin okulunuzun oluşmasının neden-

lerini göstermek için belirttim; fakat tek neden bu değil, daha başka etmenler de vardır. Bunları belirtip açıklar mısınız?

MARCUSE — Başka bir ilgi konumuz da, burjuva döneminin (düşünsel ve siyasal) bazı liberal hareketlerinin eleştirel bir yeniden-değerlendirmeden geçirilmesi olmuştur. Bunun sonucu: Büyük bir hareket olan özgürlükçü ya da özgürleştirici geleneğin, daha başlangıcından itibaren, ürünleri günümüzde ortaya çıkan otoriter ve totaliter ögeler taşımakta olduğunun anlaşılmasıdır. Burada özellikle, Horkheimer'in **Montaigne** üzerine ve **Egoismus und Freiheitbewegung** (Bencillik ve Özgürlük Hareketi) hakkındaki denemelerine değiniyorum. Fakat belki de en önemlisi, Sosyalizm kavramının kendisi ile ilgili olarak yaptığımız çalışmalar olmuştur. Marxçı kuramın gelişmesinde Marx'ın kendi söylediklerinde değil, ama kuramının gelişmesinde — Sosyalizm kavramının gitgide artan bir biçimde, Marx'ın kendisinin (hiç değilse genç Marx'ın) öngördüğü gibi, şimdiye kadarki toplumların hepsinden nitelikçe farklı bir topluma geçişle ilgilenmek yerine, üretim güçlerinin daha akılcı ve daha geniş ölçülerde gelişmesiyle; emeğin verimliliğinin daha yüksek düzeylere getirilmesiyle; ürünlerin daha akılcı bir biçimde üleştirilmesiyle ilgilenmekle kalınmış olmasıdır. Şimdi, sosyalist toplumun hangi bakımlardan nitelikçe farklı olması düşünülüyor? Önemli olan nokta, belirtmek isterim ki, Sosyalist bir toplumda **yaşamın kendisinin** esaslı bir biçimde farklı olması gerektiğidir; varoluşlarını erkek ve kadın olarak insanların kendilerinin dayanışma içinde belirliyebilmesi, bu varoluşlarının korkudan uzak bir varoluş olabilmesidir (Adorno). Sosyalist toplumda servetin ve değerin ölçüm biriminin emek olmaması, insanların yaşamlarını hep yaptıklarını yabancılaşma içinde yaparak yaşamamaları gerekirdi. Bu nokta gözardı edilmiştir; sonuç da ilerlemiş kapitalizm ile "reel sosyalizm" denen şey arasında ürküntü verecek bir imge sürekliliği olmuştur.

MAGEE — Sosyalizm gitgide düşmanına benzer oldu.

MARCUSE — Bütünüyle doğru.

MAGEE — Yazılarınızdan, sizin ve arkadaşlarınızın Marxist kurama yönelttiğiniz daha başka eleştirileriniz de olduğunu biliyorum. Hemen aklıma gelen ikisi şu —ki her ikisi aralarında bağıntılıdır— birincisi Marxist kuramın birey ile ilgilenmemesi; ikin-

cisi de özgürleştiriciliğe karşıt oluşu ya da en azından, yeterince özgürleştirici olmayışı.

MARCUSE — Marx birey ile fazla ilgilenmemiştir, çünkü onun zamanında proletaryanın sırf varoluşu bile bu sınıfı potansiyel olarak devrimci bir sınıf durumuna getirebilmekte idi. O zamandan beri durum değişmiştir ve bugün sorun şudur: İleri endüstri toplumlarında bugünkü işçi sınıfına ne dereceye kadar proletarya denebilir? Avrupa Komünist partileri bu terimi bütünüyle biryana bıraktılar artık. Onun yerine, bugün söz konusu olan, nüfusun belki de çoğunluğunun, günün varolan Kapitalist sistemiyle çok büyük ölçülere varan bir düzeyde bütünleştirilmesidir. Örgütlü işçi sınıfının zincirlerinden başka yitirecek şeyinin olmadığı günlerde değiliz, bugün yitirilecek çok şeyler vardır ve bu değişim sadece maddî alanda değil, psikolojik düzeyde de söz konusudur. Bağımlı durumdaki bu insanların bilinçlilik sorunları değişmiştir. Bu konuda en önemli olan ise, egemen konumdakilerin iktidar yapısının insanların sadece bilinçlerini değil, yarı-bilinçli yaşadıkları alanları ve hatta bilinçaltlarını bile güdülemekte, yönetmekte ve denetlemekte bugün varabildikleri noktadır. Frankfurt Okulundaki arkadaşlarımın psikolojiyi Marxist kurama katılması gereken —onun yerini alması değil, ona katılması gereken— en önemli bilgi dalı olduğunu ileri sürmelerinin nedeni de budur.

MAGEE — Siz kendiniz de Marxizm ile Freudçuluğun birleştirilmesine emek vermiş bulunuyorsunuz. Fakat bazıları bunun düpedüz olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir: Yani, bu iki açıklama biçiminin birbirine katılamayacağını söylemişlerdir. Kabaca söylenecek olursak, Marxist kuram insana ilişkin sorunları sonul olarak tekniğin erişilen düzeyine dayandırmakta idi. Marxist kuram, herhangi bir dönemde herhangi bir toplumun üretim araçları aracılığı ile eriştiği gelişme düzeyinin sınıfların formasyonunu belirlediği, bunun ise bireylerin biribirileri ile oluşturacakları ilişkileri belirlediği; Marxistlerin "üstyapı" dedikleri şeyin de —ideolojiler, dinler, felsefe, sanat, her tür kurum, ahlâk ve hukuk sistemlerinin ve diğerlerinin— bu temel üzerinde oluştuğu görüşündedir. Fakat Freud'a göre insana ilişkin sorunların sonul açıklaması çok farklı bir niteliktedir. Ona göre, insana ilişkin sorunların sonul açıklamasının bilinçsizlik düzeyindeki isteklerimiz, duygularımız, coşkularımız, fantezilerimiz, korkularımız ve bunlara benzer şeylere dayanması gerekiyor. Bunlar bizim birincil ilişkilerimizdeki

çarpıtmaların, herşeyden de çok, ana babamız ile olan ilişkilerimizdeki çarpıtmaların sonucu olarak baskı altına alınmışlardır. Bu baskı altına alınmalar, çatışmalara yolaçmakta ve yaşamımız boyunca bizi güdüleyen bilinçaltı itkilerimizin oluşturduğu psişik enerjimizin büyük kısmını bunlar oluşturmaktadır. Bu görüş açısından bakıldığında, Marxistlerin üst-yapı dedikleri şeyin büyük bir bölümü, gerçekten ruhun baskılanmış içeriklerinin dışsallaştırımları olmaktadır. Bu durumda ise, bu ikisi farklı iki açıklama değil, fakat aynı görüngüye ilişkin birbirlerinden **türsel olarak farklı** iki açıklama biçimi olmaktadır. Bileşikleştirilmiş bir kuram içinde bu ikisini nasıl biraraya getirebiliyorsunuz?

MARCUSE — Ben bunların birleştirilmesinin kolay ve iyi olacağını sanıyorum. Bunların aynı tümlüğün, aynı totalitenin iki ayrı düzeyine ilişkin iki ayrı yorumlama biçimi olduğu düşüncesindeyim. Birincil güdüler, Freud'un ileri sürdüğü bilinçaltı birincil güdüler —yani, erotik enerji ve yıkıcı enerji, Eros ve Thanatos, Yaşam İçgüdüsü ve Ölüm İçgüdüsü— oluşumsal görünümlerini şu ya da bu biçimde düzenleyen belirli bir varolan toplumsal çerçeve içinde gelişmektedir. Toplumsal etki bu noktada da kalmamaktadır. Freud'a göre, toplumdaki baskı* ne denli yoğun ise, bu baskılamaya karşı artı-saldırganlığın da o denli etkinleşme durumunda kalacağı açıktır. Bugün de, gene Freud'a göre, bu baskı uygarlığın gelişmesine bağlı olarak artmak durumunda olduğu için bununla eşzamanlı ve koşut olarak artı-saldırganlığın da şimdiye kadarkilerden çok daha yüksek bir düzeyde ortalığı kaplaması sözkonusudur. Başka bir deyişle, uygarlık ilerledikçe yıkıcılıkta da, başkalarını yok etmekte olduğu kadar, kendimizi yoketmekte de —özneyi de nesneyi de içeren bir yıkıcılık da— gelişme kaydetmektedir. Gördüğüm kadarı ile, günümüzde olan bitenler bu varsayımı doğrulamaktadır.

MAGEE — Şimdi ileri süreceğim görüşe sanırım, bizimle buraya kadar aynı şekilde düşünenler de katılacaklardır. Marxist kuramdaki eksikliklere ilişkin reddi zor görünen bir liste yapmış bulunuyorsunuz. Kapitalizmin başarısının önceden kestirilememesi; bundan ileri gelen zamanı geçmiş bir proletarya kavramı; Marxist kuramın karşı çıkması tasarlanmış materyalist değerlerin kuramın

---

(*) **Bundan sonra baskılamayı (repression)**, teknik olmayan bir anlamla, yaklaşık olarak **baskı** ya da **yoksun bırakma** anlamında kullanacağım.

kendisi tarafından aşırı ölçüde içlemlenmesi; bireye ilişkin bir kuramının, hatta bu konuya yönelik belirli bir tutumunun bile bulunmayışı. Yazılarınızda ise, bunlardan da fazlası belirtilmektedir. Siz, Marxist kuramdan sonra ortaya çıkan, bu nedenle de Marx'ın kuramına katması beklenmeyecek olan Freudculuk gibi kuramların da çağdaş düşüncenin kendini yoksun bırakmaması gereken şeyler olduğunu vurgulamış bulunuyorsunuz. Çoğu insan, bütün bunlardan sonra, kendilerini şu soruyu sormaktan alıkoymamaktadırlar: Bütün bunlar söylediğiniz gibi ise, siz ve Frankfurt Okulunun diğer üyeleri niçin hâlâ Marxistsiniz, hatta niçin hâlâ Marxist kalmak istiyorsunuz? Yanlışlığı açıkça ortaya çıkmış bir kurama yapışıp kalmanın yararı nedir? Niçin düşünsel kategorilerinizi Marxist kuramdan bütünüyle özgürleştiremiyor, gerçekliğe yeni bir gözle bakamıyorsunuz?

MARCUSE — Yanıtı kolay, çünkü Marxist kuramın gerçekte yanlışlanmış olduğu düşüncesinde değilim. Bugüne gelinceye kadarıyla karşımızdaki sorun, daha önce de söylediğim gibi, Marxçı kuramın kavramlarından bazılarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiği; fakat bu gereğin Marxist kurama kendisi dışından birşey tarafından kabulü zorunlanan bir gereklilik değil, tarihsel düşünen ve diyalektik nitelik taşıyan bir kuram olan Marxist kuramın bizzat kendisinin hissettiği bir gereksinim olarak ortaya çıkmasıdır. Kaldı ki, Marx'ın, Kapitalizmin sonraki dönemlerdeki gelişmelerine rağmen geçerliğini yitirmeyen, bu değindiğimiz kavramlar kadar temel nitelikte başka kavramları da vardır ve bunların da listesini verebilirim: Kapitalizmde bugüne dek ekonomik iktidarın belirli ellerde toplanması, ekonomik iktidar ile siyasal iktidarın kaynaşıp birleşmesi, devletin ekonomiye gitgide daha yoğun bir biçimde karışmaya yöneltilmesi, kâr oranlarındaki gerileme, daha geniş sermaye birikimlerine olanak ve pazar hazırlayabilmek için neo-emperyalist bir politika benimseme zorunluluğu ve daha nicesi. Bunlar reddi olanaksız bir kavramlar listesidir ve Marxist kuramdan yana tanıklıkları bugün de sürmektedir.

MAGEE — Bütün bunları sizinle geniş tartışmak isterdim, fakat ne yazık ki kendimi bundan alakoymak zorunda bulunduğum...

MARCUSE — Yoo, niçin olmasın?

MAGEE — Çünkü bu tartışmanın amacı, çok geniş bir alan kaplayan çeşitli konulardaki sizin görüşlerinizi öğrenmek. Biz bu-

rada tutup sizin şimdiye kadar söylediğiniz şeyler üzerinde tartışmaya dalarsak, bunları ele alamayız. Fakat böyle bile olsa, şu son söylediklerinize birkaç söz eklemeden geçemeyeceğim. Vardığınız sonuçlara ben hiçbir şekilde katılmamaktayım. Örneğin, siz ekonomik iktidarın gitgide daha çok belirli ellerde toplanmış bulunduğunu söylediniz. Oysa, kesinlikle görüyoruz ki, anonim şirket türünün icadı ile birlikte bugün sermaye sahipliği her zamankinden daha yaygın bir biçim almıştır. Ekonomik ve siyasal iktidarın kaynaşıp birleşik bir görünüm kazandığını söylüyorsunuz. Evet, gerçekten bu böyle, ama hiç değilse. Batı demokrasilerinde bu konuda olanlar, genel kapsamlı kararların alınmasında, gerek ekonomik alanda, gerekse devlet yönetimi alanında, en büyük yetkinin doğrudan doğruya halk tarafından seçilen siyasal temsilcilerin eline geçmiş oluşudur.

MARCUSE — Evet, ama görüyorsunuz, anonim şirketler hakkındaki birinci tümceniz ile Marxist revizyonizmin en önemli kavramlarından birini dile getirmektesiniz. (Bu ilk kez Engels tarafından kullanılmıştır). Çok-ortaklı şirketlerin, daha o zaman bile, sermaye sahipliğinin yaygınlaştırılması sonucunu vermeye başladığı düşünülmüş, sosyalist bir toplumun bir ön - biçimi olarak kabul edilmiştir. Oysa bugün biliyoruz ki, bu tür değerlendirmeler açık bir yanlışlık içindedir; örneğin, bugünkü büyük çok - uluslu şirketlerde, ulusal ya da evrensel siyasaların denetiminin hisse sahiplerinin ellerinde olduğunu söyleyemezsiniz. Önemli olan, sadece hisse sahipleri arasına girmek değildir, üretim güçlerinin denetiminin kimlerin ellerinde olduğudur. Devlet konusuna ve siyaset adamlarının durumuna gelince, siz kendiniz, siyaset adamlarının aldıkları kararları özgür kişiler olarak kendilerinin aldığına inanıyor musunuz? Siyasa saptayıcısı durumundakiler ile, toplumdaki büyük ekonomik iktidar sahipleri arasında bir tür bağıntı yok mu sizce?

MAGEE — Siyaset adamlarının özel ekonomik çıkarların egemenliği altında bulunmadıklarına sizi temin edebilirim. Tersine, sürekli olarak siyaset adamlarına yaranmaya çalışanlar özel ekonomik çıkar sahibi kimseler olmaktadır. Fakat sanırım, ne yazık ki bu konuları bir yana bırakıp, Frankfurt Okuluna dönmemiz gerekiyor. Giriş'teki sözlerimde iki ya da üç üyesinden söz etmiş bulunuyorum. Fakat bu kişileri yakından tanıyan biri olarak onları sizden dinlemek ilginç olacak.

MARCUSE — Peki Enstitünün Başkanı Horkheimer idi. O sadece çok iyi yetişmiş bilgili bir felsefeci ve toplum bilimci değil, aynı zamanda malî sorunları çözümlemede de şaşılacak kadar becerikli bir insandı. Enstitünün koşullarını sağlıklı tutmanın herzaman bir yolunu bulurdu, sadece Almanya'da değil, Amerika'da da böyle olmuştur: Olağanüstü bir adamdı. Enstitünün dergisindeki makaleler ya da daha sonraları yayınlanan çalışmaların bir teki bile yoktu ki, daha önce onunla ve Enstitünün diğer üyeleri ile tartışılmadan yayınlanmış olsun. Adorno ise, tam bir dehâ idi. Adorno'ya dehâ demek zorundayım. Çünkü, hayatımda, sizin de belirttiğiniz gibi, felsefede, toplumbilimde, psikolojide, müzikte, daha akla ne gelirse herşeyde onun kadar geniş bilgili, onun kadar konusuna hâkim, insan görmedim. Kelimenin gerçek anlamı ile akıl almaz bir şeydi Adorno. Konuşmaya başladığı zaman, başka hiçbir düzeltiye gerek kalmadan, konuştuğu şeyi yazılı metin diye dizgiye verip yayınlayabilirdiniz. Haksız yere unutulan ya da savsaklanan daha başkaları da vardı: Enstitü üyelerinden edebiyat eleştiricisi Leo Lowenthal; parlak bir hukuk felsefecisi olan Franz Neumann; gene hukuk felsefesinde yetkin bir bilgin olan Otto Kirchheimer; çok parlak bir iktisatçı ve tarihçi, hayatımda gördüğüm en ortodoks Marxist iktisatçı olan Henry Grossman, Kapitalizmin yıkımının yılını bile hesaplamıştı!

MAGEE — Dünyanın sonunun ne zaman geleceğini söyleyen bazı ortaçağ din adamları gibi.

MARCUSE — Enstitünün yaptığı ekonomik araştırmalar bakımından daha da büyük önem taşıyan: Kapitalizmin yıkılması gerektiğini gösterecek içsel zorunlu nedenlerin bulunmadığını, sanırım ilk kez yazan bir düşünür olan Frederick Pollock'dur. Pollock, Devlet Kapitalizminin, bunun temellerinin ve tarihsel geleceğinin eleştirel bir çözümlemesini de yapmıştır.

MAGEE — Lukacs'ın önderliğinde hep birlikte oluşumuna katkıda bulunduğunuz düşünsel bir kayma da, olgun Marx'ın yazdıklarının yerine Marx'ın daha açık bir biçimde Hegel'in etkisi altında bulunduğu gençlik yıllarında yazdıklarına ağırlık verilmesi olmuştur. Bundan ortaya çıkan sonuçlardan biri de, o zamandan beri "yabancılaşma" kavramı ile sürekli olarak ilgilenilmeye başlaması olmuştur. Modern anlamıyla, sanırım, bu terimi ilk kez Hegel, daha sonra da Marx kullanmış ve buna yeni bir anlam ve önem

kazandırmıştır. Daha sonra yaklaşık elli yıl süre ile bu kavram Batı düşüncesinde görülmez olmuştur. Siz Frankfurt Okulundaki çalışmalarınız ile bu kavramın yeniden yaygınlık kazanmasında belirli oranda seçkin bir rol oynadığınız için, bu konudaki gözlemlerinizi dinlemek ilginç olacak.

MARCUSE — Evet, fakat bu çok karmaşık bir konu. Marx'a göre "yabancılaşma" sosyo-ekonomik bir kavramdır, anlamı ise, esas olarak, (yapacağım bu özetleme, pek kaba olacak) Kapitalizmde insanların çalışmalarında kendi bireysel insansal yeteneklerini ve gereksinimlerini gerçekleştiremedikleri; bunun kapitalist üretim tarzının kendisi yüzünden böyle olduğu; ve çaresinin de, sadece ve sadece, bu üretim tarzının radikal bir biçimde değiştirilmesi olduğudur. Bugün ise, yabancılaşma kavramının sınırları Marx'daki esas anlamsal içerik yitirilecek kadar genişletilmiş; bu kavram her türlü psikolojik sorunları bile anlatmak için kullanılmaya başlamıştır. Oysa, bu gibi sorunların, kötülüklerin hepsinin de, örneğin insanın yakınlık kurduğu kadın ya da erkek ile ilişkilerinde karşılaştığı sorunlar gibi sorunların, Kapitalist üretim tarzı ile kesinkes bir ilintisi bulunmamaktadır.

MAGEE — Yani size göre bu kavramın anlamsal içeriği sulandırılmış bulunuyor.

MARCUSE — Sulandırılmıştır ve yeniden eski (Marx tarafından ileri sürüldüğü zamanki) anlamsal çerçevesine kavuşturulması gerekmektedir.

MAGEE — Çünkü, bu orijinal anlamına kavuşturulacak olursa kavram temel nitelikte önemliliğini sürdürecektir.

MARCUSE — Temel nitelikte önem taşımaktadır.

MAGEE — Buraya kadar, sizinle Frankfurt Okulunun neye karşı olduğu hakkında, daha çok olumsuz terimlerle konuşmamızı sürdürdük. Frankfurt Okulunun Marxizme yönelttiği eleştiriler ve hiç değilse içerdiği sonuçlar bakımından da Kapitalizme yönelttiği eleştiriler hakkında konuştuk. Oysa, savunduğu görüşler nelerdir? Ya da eğer bu yanıtlanamaz (yani, bu konuşmanızda yapmanızı bekleyemeyeceğimiz bütün bu toplum tanımlaması ve betimlemesi olmadıkça yanıtlanabilmesi güç görünen) bir sorun ise, o zaman, izin verirseniz size Frankfurt Okulunun olumlu katkılarının neler olduğunu sormak istiyorum.

MARCUSE — En kolay anlaşılacak olanından başlayalım. Bu anlamda Frankfurt Okulunun katkılarından biri, Faşizmin ortaya çıkacağı zamanı önceden kestirebilmiş olması; Faşizmin, içsel ilişkileri bakımından, Kapitalizm ile bağıntılı bir olgu olduğunu kavrayabilmesi ve anlatabilmiş olmasıdır. İkinci katkısı ise, (Horkheimer'ın çok belirgin ve seçkin bir karakteristik saydığı) zamanın büyük toplumsal ve siyasal sorunlarını anlamakta disiplinler-arası bir yaklaşımı benimsemiş ve bunu uygulamış olmasıdır: Akademik yetkinleşme alanlarının sınırlarını aşıp bunları birlikte işe koşarak günün sorunlarını anlayabilmek, bunların anlaşabilmelerini daha etki kılabilmek için toplumbilimden, psikolojiden ve felsefeden (bence en önemli katkısı sayılması gereken) şu soruya bir yanıt verebilmek için, aynı anda ve birlikte yararlanmanın yolunu açmış olmasıdır: "Batı uygarlığının neresinde bir bozukluk vardır ki, teknolojik gelişmesinin bugünkü en yüksek düzeyinde bile, insanın insan olarak gelişebilmesini olumsuzlamakta, insansal - olanı yıkmakta, yoketmekte; zâlimliği ve hoyratlığı, işkence uygulamalarını 'olağan' soruşturma yöntemi sayıp bunlara yeniden sarılmakta; çekirdeksel enerji yıkıcı ve öldürücü yönlerde geliştirilmekte, biyosfer zehirlemektedir, vb.? Bunlar nasıl olabilmiştir?" Bunları yanıtlayabilmek, için toplumsal ve düşünsel tarihin geçmiş dönemlerine yöneldik ve Batının düşünsel tarihi boyunca özellikle, örneğin tarihte herkesin en ilerici çağ saydığı Aydınlanma Döneminde Batı uygarlığının ilerlemeden yana olan öğeleri ile, baskıcı öğeleri arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koymaya çalıştık. Biz, özgürleştirici öğeler ile baskıcı eğilimler arasındaki bu acıma bilmez kaynaşıklığı anlamaya ve açıklamaya çalıştık.

MAGEE — Sizin çizdiğiniz, bu olan - bitenlerin yanlışlığından umut kırıklığına uğramış bir Marxistler topluluğu görünümü, ruhsal bir kırgınlığın kaynaklandırdığı bir siyaset anlayışı ile karşı karşıya imişiz sanısını veriyor. Bu görünüm, boşa çıkmış umutların, sadece Marxist kuram ile ilgili olarak değil, fakat toplumsal gerçeklik ile de, örneğin, etkin bir devrimci araç durumuna dönüşemeyen proletarya ile de ilgili olarak duyulan kırgınlığın temellendirdiği bir siyasa anlayışını çağrıştırıyor. Frankfurt Okulunun özünde bir düş kırıklığı, kırgınlık, hatta belki karamsarlık var mıdır?

MARCUSE — Eğer, "düş kırıklığı" ile kullandığınız anlatımda işçi sınıfı ile ilgili bir düş kırıklığını söylemek istiyorsanız, kesinlikle bunu reddederim. Yaptığından ya da yapmadığından ötürü

işçi sınıfını suçlamaya hiçbirimizin hakkı yoktur. Eğer bu tür düş kırıklığından sözediyorsanız — hiç kuşkusuz, bu tür bir düş kırıklığımız olmamıştır. Fakat, bir başka türden düş kırıklığımız, bence çok daha nesnel nitelikte —daha önce de değinmiş bulunduğum— bir düş kırıklığımız olmuştur: Herşeyden önce Kapitalizmin başarıları olarak Batı uygarlığı içinde kazanılabilmiş bulunan inanılmaz ölçülerdeki toplumsal zenginlik ve olanakların, gittikçe daha insanca bir yaşamın kurulması için değil de, bunun önlenmesi için kullanılması. Eğer buna düş kırıklığı diyecekseniz, kabul ederim, Ama, dediğim gibi, ben bu düş kırıklığının nesnel ve haklı bir düş kırıklığı olduğu düşüncesindeyim.

MAGEE — Ve sanırım, Frankfurt Okulu içinde yüklendiğiniz iş de bu düş kırıklığının niçin ve nasıl oluşabildiğini incelemek idi.

MARCUSE — Evet, doğru söylüyorsunuz.

MAGEE — Görülüyor ki Frankfurt Okulunun merkez önemdeki konusu, esas olarak, eleştirel bir nitelik taşımakta idi.

MARCUSE — Kesinlikle. Nitekim o yüzden olsa gerek, Frankfurt Okulunun çalışmalarını "Eleştirel Kuram" diye adlandırıyorlar zaman zaman.

MAGEE — Frankfurt Okulunun başlangıçtan beri özel ilgi gösterdiği alanlardan biri de estetik olmuştur. Bu durum, okulun felfî geleneğini diğer felsefelerden, hatta asıl diğer siyasal felsefelerin çoğundan ayırmaktadır. Siz de son yıllardaki kitaplarınızda estetik sorunlara ilişkin çok şeyler yazdınız. Sizin ve arkadaşlarınızın herzaman için estetiği bu denli önemli saymanızın nedeni nedir?

MARCUSE — Bir kere şuna inanıyorum ki —bu konuda en çok Adorno'ya yakımındır— sanat, edebiyat ve müzikte dile getirilen görüşler, anlayışlar ve gerçekler bir başka biçim içinde iletilemezler. Estetik biçimlerde, gerçeklikte ya baskılanan ya da tabu haline getirilmekte olan bütünüyle yeni bir boyut kazanılmakta, en önemlisi de, insanın varoluşsal durumu ve doğa artık baskılanmış bir gerçekliğin ilkelerine göre görüntülendirilmekten kurtulmakta, kendilerini gerçekleştirmek ve özgürleştirmek için, can pahasına da olsa, yapılması gerekeni yapabilmektedirler. Bunu, bir bakıma, müthiş bir şey söyleyeyim, sanatın ve edebiyatın mesajı, dünyanın gerçekten, bütün zamanların sevgiyi tanıyanlarının ou yaşadıkları, Kral Lear'in onu yaşadığı, Antonius ile Kleopatra'nın onu yaşadığı gibi

olduğudur diyerek açıklamaya çalışıyorum. Başka bir deyişle, sanat yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopmadır; aynı zamanda da, özgürleşmenin imgelerini dile getirir, onları canlı tutar.

MAGEE — Sizin şimdi bu söylediklerinizi, tartışmamızın başında, Sosyalizmin sadece maddî bir değişim olarak değil, farklı ninelikte bir yeni yaşam biçimi olarak anlaşılması gerektiği konusundaki ısrarınız ile bağıntılı görünüyor. Sanata da yeni değerlerin yaşayabildiği bir alan gözüyle bakıyorsanız, sanatın birçok Marxist eleştirmenin yaptığının tersine, sadece, varolan toplumun bir eleştirisi ya da sadece devrim için bir araç olduğunu düşünmüyor olmanız gerekir.

MARCUSE — Özgün edebiyatın hepsini her iki yönde de işlevli sayarım. Gerçek edebiyat, bir yandan, varolan topluma yönelmiş bir suçlamadır, fakat diğer yandan da (içsel yönden birinci işlevi ile bağıntılı olarak) özgürleşmeye bir söz verme olmak durumundadır. Kuşkusuz, yalnızca sınıf savaşımından ya da üretim ilişkilerinden yola çıkarak, edebiyat çalışmasına ilişkin yeterli bir açıklama geliştirilebileceğine inanmıyorum.

MAGEE — Benim de şimdi belirtmek istediğim gibi, Frankfurt Okulundan düşünürlerin, örneğin sizin, şu sıralar üzerinde çalışmakta olduğunuz alanlardan biri de budur. Yakın günlerde ya da uzak olmayan günlerde felsefe okulunuzun ilgileneceğini düşündüğünüz başka ne gibi alanlar olacaktır dersiniz.

MARCUSE — Bu konuda sadece kendi adıma konuşabilirim. Örneğin, Kadının Özgürleşmesi Hareketi'ne daha büyük önem verilmesi gerektiğini söyleyebilirim. Günümüzde Kadının Özgürleşmesi Hareketi'nde çok büyük bir radikal potansiyel görmekteyim. Bunun nedenini anlatacak bir konferans vermek istiyorum. Yazılı tarihte bugüne kadarki tüm egemenlik, ataerkil nitelikteki egemenlik olmuştur. Bu nedenle de sadece kadınların yasalar önündeki eşitliğini gerçekleştirmeyi değil de, bütün bir toplumda görülen kadınlaşmışlıkları —şiddet kullanımını onaylamayan tutumları, duygusal ve coşkusal yanlarımızı, duyarlılık ve anlayışlılığımızı— bugünkü boyun eğmişliklerinden kurtarmayı da amaç edinebilir, soruna bu açıdan bakabilirsek, bu, şiddetten yana, yırtıcı ve kaba olan erkeksi egemenliğin tam bir anti-tezi olan gerçekten nitelikçe değişik bir topluma yönelmenin başlangıcı olabilir. Bugün, artık düşüncem odur ki, bütün bu özgül kadınlaştırılmışlıklar, toplumsal olarak koşullandırılmıştır...

MAGEE — "Kadınca" denebilecek ayrı niteliklerin bulunduğunu söylemenin, sorunlara belli cinsiyetler açısından bakmak olduğunu ileri sürenler var. Sizin izleyicilerinizden çoğunun da bu kategoride yeraldığını sandığımı söylemek zorundayım.

MARCUSE — Ne derlerse desinler. Bunlar belirli toplumsal koşullardan dolayı oluşmuş şeylerdir ve herkesin görebildiği gibi ortadadırlar, vardırlar. Böyle olunca da, niçin güçsüzlüklerin güçlülüğe, "ikinci doğa"nın bir toplumsal güce dönüşmesini amaçlamayalım?

MAGEE — Tartışmamızı, sizin çalışmalarınıza yönelik en yaygın bir ya da iki eleştiriyi dile getirmekle bitirmek istiyorum. Bu eleştirilerden en önemlisi, demin değinmiş bulunduğum gibi, sizlerin Marxizm denilen ve yanlışlanmış bir kuramın düşünce kategorilerine dayanarak değerlendirmeler yapmanız; bu nedenle de olguları ve varolan herşeyi olduğundan farklı görmekte, betimlete ısrar etmekte olmanızdır. Sizin anlattığınız dünya değil, bizim yaşadığımız, yöremizde gördüğümüz dünya. Anlattığınız dünyanın, düpedüz, sizin düşünce yapınızda varolduğu ileri sürülüyor. Sizin bu eleştiriye yanıt olarak daha başka bir diyeceğiniz olabilir mi?

MARCUSE — Ben Marxist Kuramın yanlışlandığı düşüncesinde değilim. Olguların kuramdan sapmış olmaları Marxist kuramın kendisince açıklanabilmektedir; yani, kavramlarının içsel gelişmeleri bunları açıklayabilmektedir.

MAGEE — Marxizmde sizin kendinizin kabul ettiğiniz, yetersizlikler de Marxist kuramı terketmenize yetmiyorsa, Marxist kuramı terketmeniz için sizce daha neler olması gerekiyor?

MARCUSE — Marxist kuramın, sizin söylediğiniz gibi, yanlışlanmış olduğunu kabul edebilmemiz için hergün biraz daha artan toplumsal zenginliğimiz ile, bu zenginliğimiz, ezici, yıkıcı, öldürücü kullanım biçimi arasındaki bağıntılılığın Kapitalizmin kendi yapısı içinde çözülebilmiş olması gerekir. Yani, çevre kirlenmesinin önlenebilmesinin, sermayenin birikim ve gelişmesinin barışçı yol ve usüllerle olabilmesinin, varlıklılar ile yoksullar arasındaki uçurumun giderilebilmesinin, teknolojideki gelişmelerin insanın özgürleştirilmesinin genişletilmesine hizmet edecek biçimde gerçekleştirilebilmesinin, bütün bu gibi sorunların, tekrar ediyorum, Kapitalizmin kendi yapısı ve çerçevesi içinde çözümlenebilmiş olması gerekir.

MAGEE — Bana öyle geliyor ki, Kapitalizmin yetkinleşemediği sürece yanlışlanamayacağını ileri sürüyorsunuz ki, bu Marxizmin hiçbir zaman yanlışlanamayacaşını söylemekle eşit bir sav oluyor. Fakat size yöneltmek istediğim bir başka eleştiri daha var. **Yeni Sol**'un seçkinci olduğu sık sık ileri sürülmüştür. Çoğunlukla orta sınıf üyesi olan ve (daha önce sizin de belirttiğiniz gibi) işçi sınıfından uzak düşmüş kendi kendine hayran kimselerden oluşan bu küçük gruplar, buna karşın, kendilerini devrimin öncüleri sayabilmektedirler. Oysa, bugün için bunlar moda olmaktan, gelip geçici akımlar olmaktan, uğruna çalıştıklarını ve düşündüklerini söyledikleri işçi sınıfından ayrı düşmüş olmaktan başka birşey yapamadılar. Oysa, gerçek olarak ortada duran bugünkü işçi sınıfı, apaçık bir biçimde, devrimcilikten uzaktır ve hakkında birşey söylenecekse tutuculuğa yakındır. **Yeni Sol**'un görüşleri ile bu işçi sınıfının görüşleri arasında ışık-yılı ile ölçülebilecek mesafeler bulunmaktadır.

MARCUSE — Bir kere hemen belirteyim ki, **seçkinci** sözünü hiçbir şekilde doğru görmüyorum. Ben, bunun bir seçkinlikten çok, **Yeni Sol**'un kendi kendisine uyguladığı bir tür mazoşizm olduğunu sanıyorum. **Yeni Sol** dediğimiz zaman önümüzdeki olgunun küçük gruplardan, katalist gruplar diyebileceğimizi sandığım —eğitim ve yetişme düzeylerinin oluşturduğu ayrıcalıklı durumları nedeni ile— kuramlarını, düşünü yeteneklerini büyük ölçüde üretimin maddî sürecinden uzakta gerçekleştirebilen gruplardan oluşan bir olgu olduğunu gözönünde tutmalıyız. Bu tutum, şu ya da bu herhangi bir yargının terki, yenisinin benimsenmesi ile değiştirilebilecek birşey değildir. Bunun çaresi, bizzat, değişim sürecinin kendi içinde bulunabilir. Gelelim, benim ne demiş olduğuma. Ben hiçbir zaman bu katalist grupların, devrimin öznesi ve yapıcıları olarak işçi sınıfın yerini alabileceğini ileri sürmedim. Bu gruplar eğitsel gruplardır, büyük oranda siyasetle ilgilenen, ama sadece siyasetle ilgilenmekle kalmayan eğitsel gruplardır. Yüklendikleri temel nitelikteki işlev, bugünkü toplumlardaki iktidarın elinde tuttuğu bilinç biçimlendirimini ve güdüleyimini inceleyip, buna karşı değerlendirmeler yaparak bilinçlenmeye ve bilinçlenmenin gelişmesine yardımcı olmaktır. Fakat, apaçıktır ki bu gruplar işçi sınıfının yerini alamazlar.

MAGEE — Sık sık görülen çok değişik bir eleştiri de, Frankfurt Okulunun yazdıklarının sadece okunması güç kaynaklar olmayıp,

aynı zamanda tumturaklı, hatta kimi zaman anlaşılmaz şeyler olduğudur. Örneğin Adorno'yu ele alalım. Daha önce Adorno'nun bir dâhi olduğunu söylediniz. Ben ise Adorno'yu okunması olanaksız biri olarak gördüm. Bu durum Frankfurt Okulunun yaymak istediği düşünceler ile; seslenmek, düşüncelerini iletmek istediği kamu arasında bir duvar, bir engel gibi görünüyor. Bu ciddi bir eleştiri, bence; kaldı ki, almaşık felsefelerin çok daha iyi yazarlarca anlatılabilmiş olduğunu düşünecek olursak, bu durum daha da önem kazanmaktadır. Örneğin, analitik felsefede bir açıklık, hatta bir ifade zerafeti geleneği vardır. Bertrand Russell, Nobel Edebiyat ödülünü kazanmıştır, ne de olsa Varoluşçuluğun önde gelen Jean - Paul Sartre da öyledir. Gerçekten de insan Varoluşçu ya da Analitik felsefeden birşeyler okumaya başladığında, **düzyazının seçkin örnekleri** sayılabilecek bir metin okuma şansına sahip oluyor. Fakat Frankfurt Okulunun üyelerinden birinin yazdıklarını okumaya başladınız mı...

MARCUSE — Evet, bir dereceye kadar size katılıyorum itiraf edeyim ki Adorno'da benim de anlayamadığım birçok pasaj var. Fakat, Onun bu durumunun haklılığını neye dayandırdığı konusunda birkaç söz söylemek istiyorum. Bunun nedeni, olağan dilin, olağan düzyazının, hatta incelmiş olanının bile Yerleşik Toplum Yapısı tarafından, bireyin toplumdaki iktidar yapısı tarafından denetlenmesini ifade etme durumunda bırakılacak derecede istilâ edilmiş olması; bu sürece karşı çıkabilmek için de kullandığınız dilde bu uymacılıktan kopabilmiş olduğunu kanıtlamak, bu konuda okuyucunun dikkatini çekmek zorundasınızdır. Bu ise, sentaksta, gramerde, kelimelerinizi hatta tümcelerinizdeki noktalama işaretlerini kullanmanızda da alışılmıştan bir kopma çabası ister. Bunun kabul edilmesi mi, reddi mi gerekir, bu benim bileceğim şey değil. Fakat şunu belirtmen gerekiyor ki, bugün karşı karşıya bulunduğumuz müthiş denilecek kadar karmaşık görünümlü sorunların, henüz bunların anlaşılabileceği günlere gelinmeden yaygınlaştırılması da eşit derecede tehlikelere yolaçabilir.

MAGEE — Tartışmamızı sona erdirirken, izin verirseniz, kişisel bir soru sormak istiyorum. Tarihte pek az insana nasip olmuş bir yaşamınız var. Nerede ise bir ömür boyu, hem de oldukça uzun bir ömür boyu, sadece dar bir çevrenin —öğrencilerinizin ve kitap ve makalelerinizin okuyucusu olanların— bilebildiği bir akademisyen iken, neredeyse akşamdan sabaha denebilecek kısa bir süre için-

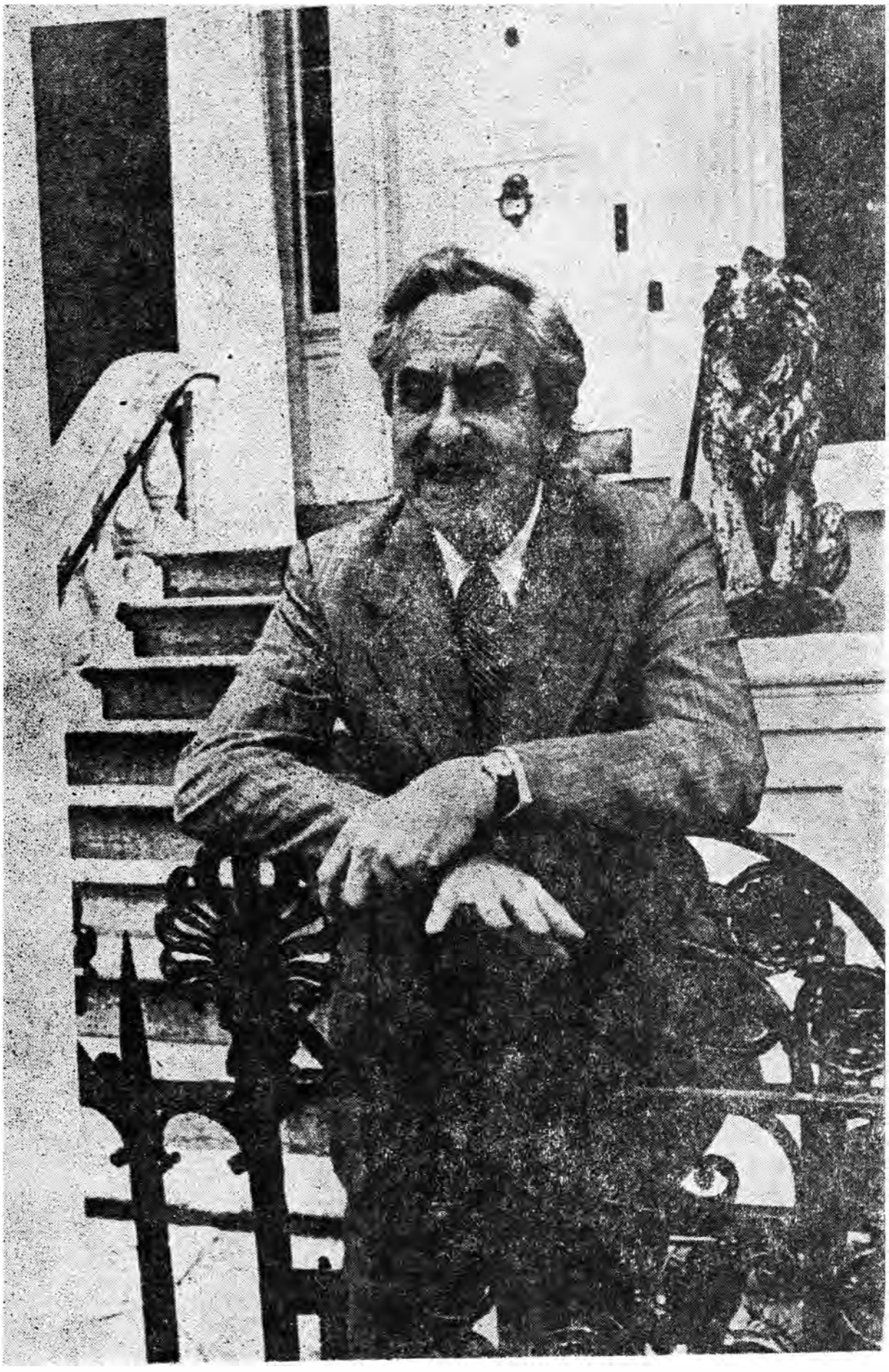
de, ileri yaşlarınızda dünyaca ünlü biri oldunuz. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

MARCUSE — Evet... Bir bakıma bundan büyük kıvanç duyuyorum, fakat diğer yandan da böyle yüceltilmeye değer bir yanım olmadığını düşünüyorum. Evet, eğer konuşmamızın sonu ise bu, biraz kendini bilmezce bir not düşerek bitireyim sözünü. Ben... hayır, bu kendini bilmezlik de değildir. Bana "Bana nasıl oldu?" diye sorduklarında, hep "benim bu duruma gelmiş olmam, sadece başka düşünürlerin buna daha da az değer bulunmalarındandır" demişimdir.

MAGEE — Böyle birşeyi, sanırım hiç kimse, yaşamda düşleyemezdi bile. Sizin de öyle birşeyi ummadığınızı sanıyorum.

MARCUSE — Elbette, bu hiç beklemediğim bir şeydi.

Çeviren : Ünsal Oskay



William Barrett

4. HEIDEGGER VE ÇAĞDAŞ VAROLUŞÇULUK
W. Barrett ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Ciddi bir felsefenin, belli birtakım tarihsel ve toplumsal durumlardan ötürü, kimi zaman gecikerek bir düşünce modası haline geldiği görülür. İki dünya savaşı arasında Marxçılık için durum böyleydi, bu durumun başlıca nedeni de Rus Devrimiydi. İkinci Dünya Savaşından sonra aynı şey varoluşçuluk için söz konusu oldu; varoluşçuluk modası Avrupa kıtasında genellikle Nazi işgali yaşantısına bir tepki olarak başladı. Bir felsefenin moda olmasından, bu felsefenin yalnız üniversite çevrelerini değil, her türlü yazarı —romancıları, oyun yazarlarını, ozanları, gazetecileri— etkisi altına almasını anlıyorum; böyle durumda bu felsefe, belli bir yer ve zaman içindeki kültürel havanın tümüne yayılmaya başlayacaktır. Örneğin, savaş sonrası Paris'inde her yanda sürekli olarak varoluşçulukla bir bağlantı kuruluyor gibiydi. Yalnız konuşmalarda, belirli sanat türlerinde ve ciddi gazetecilikte değil, yaygın gazetecilikte, hatta eğlentilerde bile yapılıyordu bu; özellikle de kabarelerle gece kulüplerindeki kimi eğlentilerde çıkıyordu bu durum. Bütün bu düşünsel ve toplumsal gelişmeyle ilgili olarak, o zaman da, şimdi de akla gelen en ünlü ad, Jean-Paul Sartre'dır. Ama çağımızda varoluşçuluk, gerçekte Fransa'da değil, Almanya'da ve İkinci Dünya Savaşını değil, Birinci Dünya Savaşını izleyen dö-

nemde başlamıştır. Düşünsel terimlerle dile getirildikte, bu akımın en önemli kişisi Sartre değil, Heidegger'dir; yani, modern varoluşçuluğun ciddi öğrencileri, Sartre'dan zamanca da önce gelen Heidegger'in daha büyük ve daha özgün bir düşünür olduğunda, neredeyse oybirliği ile karar kılmışlardır. Bu yüzden biz de bu konuşmada modern varoluşçuluğa başlıca Heidegger'in yapıtları aracılığıyla yaklaşacağız — tabiî, Sartre üzerine, Sartre'ın bu çevçeve içinde aldığı yer üzerinde de söylecek bir iki sözümüz var.

Martin Heidegger 1889 yılında Güney Almanya'da doğmuş, ölünceye kadar da hep Avrupa'nın bu küçük bölgesinde yaşamıştır. Kendisi meslekten bir felsefe öğretmeni olmadan önce Husserl'in yanında öğrenim gördü. 1927'de, 38 yaşındayken, en önemli kitabı olan Sein und Zeit'ı **(Varlık ve Zaman)** yayımladı, bundan sonra Heidegger neredeyse yarım yüzyıl daha yaşayacak, daha birçok şeyler yazacaktır, yazdıklarının kimileri çok ilginçtir de; ama hiçbir yapıtı Varlık ve Zaman kadar büyük, iyi ya da etkili olmamıştır. **Varlık ve Zaman** kolay okunan bir kitap değil, ama şimdi benimle bu kitap üzerine konuşacak olan yazar, genel okur için varoluşçuluğa giriş kitaplarının en iyisini yazmıştır kanımca. Kendisi William Barrett'dir. Barrett, New York Üniversitesinde felsefe profesörü ve **Irrational Man** (Usdışı İnsan) adlı nefis kitabın yazarı.

KONUŞMA

MAGEE — Benim, Martin Heidegger'in felsefesi üzerine hiçbir şey bilmeyen biri olduğumu varsayalım; siz de bana bu konuda temel bir fikir vermek istiyorsunuz, diyelim. Bu işe nasıl başlardınız?

BARRETT — Heidegger'i tarihsel bağlamı içine oturtmayı denemekle işe başlardım, ama bu sizin ortaya koyduğunuzdan daha geniş bir bağlam olurdu. Onyıllar değil, yüzyıllar sözcüğüyle ölçülecek bir bağlam. Seçeceğim bağlam, gerçekten de, 17. yüzyılda Descartes'la başlayan bütün bir modern felsefe çağıdır. Descartes —şimdi modern bilim dediğimiz— Yeni Bilimin kurucularından biriydi; bu bilimi başlatmak için geliştirdiği şema da, bilinçlilikle dış dünya arasındaki özel türden bir ayrılığa dayanıyordu. Zihin —ölçme ve hesap yapma gibi, son ereği Doğayı kullanmak olan— niceliksel amaçlarla Doğayı şemalaştırır, ve aynı zamanda bütün bunları yapan bilinçlilik, yani insan öznesi, Doğanın karşısına konmuş olur. Bunun sonucu olarak, zihinle dış dünya arasında çok çarpıcı

bir ikilik çıkar. Descartes'ı izleyen bir buçuk yüzyıl boyunca, hemen hemen her türlü felsefe kendini bu Descartesçı çerçeveye uydurmaya çalışmıştır. Ama daha sonra, yüzyılımızın başında, Descartesçılığa başkaldırıldığını görüyoruz; bu başkaldırı dünyanın birçok yerinde —İngiltere'de, Kıt'a Avrupasında ve Amerika'da— değişik biçimlerde, değişik felsefe akımlarında yavaş yavaş kendini ortaya koyuyor. Heidegger, Descartes'a başkaldıranlardan biridir. Bu başkaldırı da, onun düşüncesi için iyi bir anahtar niteliğinde. Her neyse birine Heidegger felsefesini öğretmek isteseydim, işe buradan başlardım.

MAGEE — Öyleyse çıkış noktanız şu: Altın çağını 17. yüzyılda yaşamış olan modern bilimin doğuşuyla, tüm gerçekliğin algılayanlara— olarak iki bölüme ayrıldığı varsyımı kültürümüze yerleşmiş. Bir yanda dünyaya bakan insanlar (belki de Tanrı) vardır, öbür yanda ise onların baktığı dünya. Bu ikincilik, gerçekliğin tümünü böyle ikiye bölen bu varsayım, felsefemizi ve bilimimizi içine almak üzere bütün düşüncemize egemen olmuştur. Ne var ki, Batılıların pek çoğunun büyük olasılıkla sandığının tersine, bu gerçeklik anlayışı Batıya özgüdür ve dahası, Batıya özgü oluşu yalnızca son üç ya da dört yüzyıl içindedir.

BARRETT — Bu hiç de rahat bir görüş değil, çünkü bir anlamda, bu görüşle yaşamıyoruz gerçekte. Sizi, bir bedene iliştirilmiş bir ruh olarak görmüyorum. Şimdi sizinle konuşurken varlığınızın herhangi bir biçimde kuşkulu bir şey olduğunu da görmüyorum — bu benim **çıkarım yoluyla vardığım** bir şey. Zihinle dış dünyanın bu biçimde birbirleriyle karşı karşıya bulunduklarını tasarlamak, şeylerle ilgili alışılmış duygularımıza karşıttır. Bu yüzden, 20. yüzyıl felsefesinin özelliklerinden biri olan ikiciliğe başkaldırı, kolaylıkla anlaşılabilir birşeydir. Heidegger'in kendine özgü bir başkaldırı yolu var. Kendimizi gerçekten içinde bulduğumuz durumdan işe başlar Heidegger. Siz de, ben de aynı dünya içinde biraradayız — aynı dünyada yer alan iki insanız. Heidegger felsefesine, işte bu "dünyada varolma" temel kavramından başlayarak yaklaşmalı kanımca. Bu "varolma" sözcüğü bizi ürkütebilir, yapay, tumturaklı birşey gibi gelebilir bize; oysa bu sözcüğü en dünyasal, en sıradan, en gündelik anlamında almamız gerek. Ortalama, sıradan insanların somut olarak dünyada varoluş biçimleri çıkış noktamız olacaktır. Burası, felsefe yapmaya başladığımız yerdir.

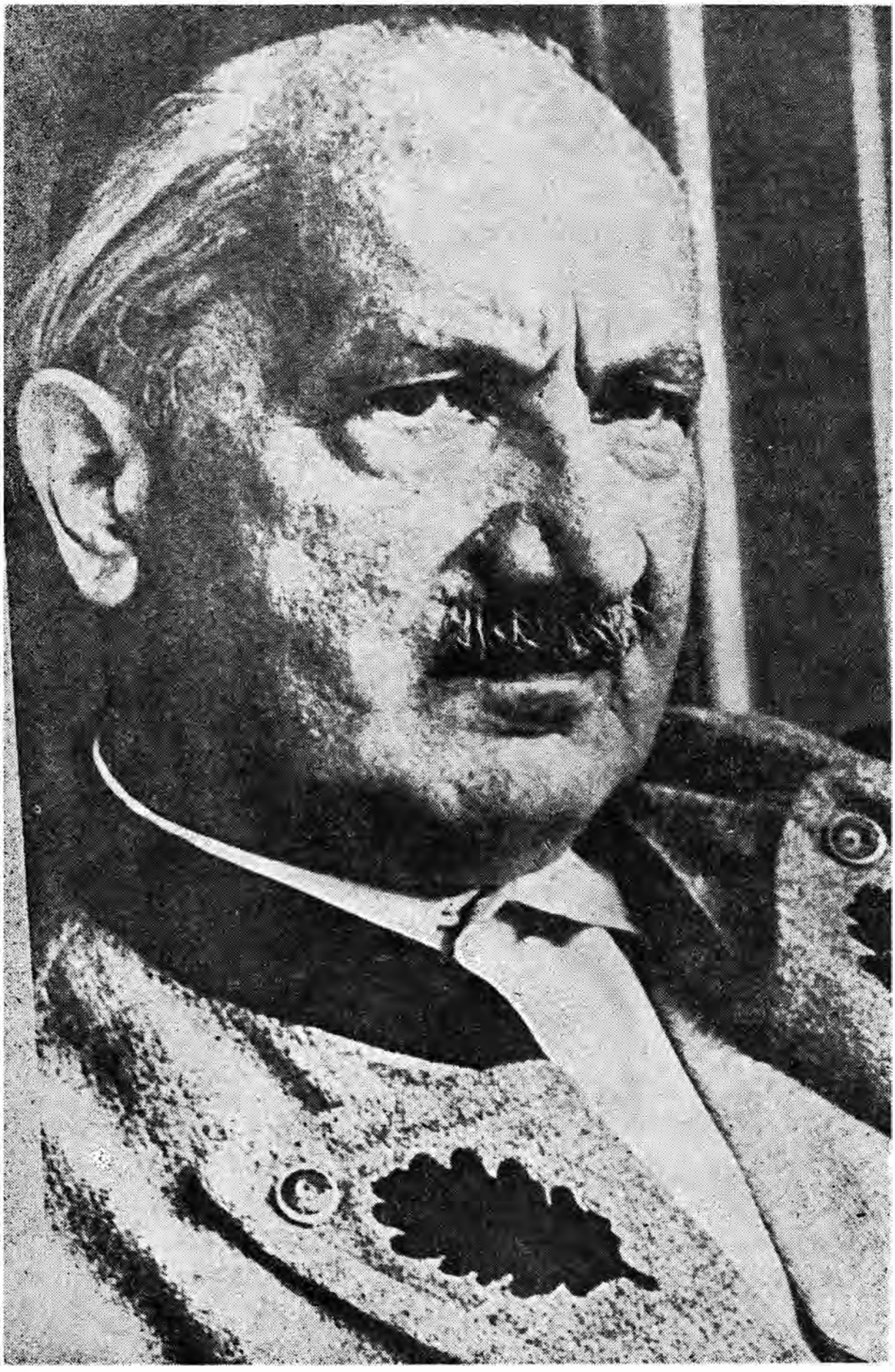
MAGEE — Bu çıkış noktasını çok uygun bulduğumu itiraf etmeliyim. Gerçekliğin kategori olarak iki ayrı türden varlığa ayrılmış olması düşüncesi, bana oldum olası doğal bir şey gibi gelmemiştir: Bu benim okulda ya da üniversite öğrencisi olarak öğrenmek zoruna kaldığım bir şeydi; garip, yadırgatıcı bir düşünce gibi gelmişti bana ilkin. Bireyler olarak yaşantılarımız, şimdi sizin dile getirdiğiniz düşünceyle çok daha fazla uyuşmaktadır: İlk bebeklik dönemimizin bilinçsizliğinden çıktığımızda, kendimizi bir dünya içindeki varlıklar olarak buluruz. Kendimizi burada buluveririz. Ve başlangıç noktamız da işte burasıdır.

BARRETT — Bu dünyaya bir kez yerleştirilmiş olduğumuza göre, felsefeye düşen ilk görev betimleme oluyor. Filozof, bu dünyadaki çeşitli varolma biçimlerimizi araştırmaya ve betimlemeye çalışır. Burada Heidegger'in yaklaşımı, Descartes'a başkaldıranların yaklaşımından, örneğin bilgi ve algı sorunlarıyla uğraşan G. E. Moore'unkinden oldukça ayrıdır. Moore'un son zamanlarda ün kazanmış "Bir Dış Dünyanın Kanıtlanması" adlı yazısını alalım. Bu yazı aslında bir dinleyici topluluğu önünde, yanılmıyorsam British Academy'de okunmuştu. Hiç sanmıyorum ki, bu dinleyiciler salonda Moore'u dinleyen gerçek varlıklarının, Moore'un bu varlıkları başarıyla kanıtlamasına bağımlı olduğuna inansınlar. Bilgi kuramına ilişkin böyle bir soru sorulduğunda, soruyu sorabilmek için zaten dünyada bulunmak gerekir. Şu bildiğimiz dünyaya girme izni alabilmek için, bilgi-kuramsal (epistemolojik) bilmeceler çözmeye gerek yoktur. Bilgi kuramı bizim ya da kimilerimizin, bir dünyadaki varlıklar olarak sürdürdüğümüz düşünsel bir etkinliktir.

MAGEE — "Varoluşçuluk" adı, varoluşçu filozofun bu dünyadaki varoluşumuzu en önemli feelsefe sorunu olarak gördüğü anlamına gelir mi?

BARRETT — Varoluş, kendisi ile uğraşmamız gereken birşey anlamında bir sorundur. Ama bu sorun verilmiştir: Çıkarım yoluyla elde edilmemiştir. Bundan sonra sorun, bunu betimleyerek anlatmaktır. Bu arada, Heidegger'in amacının betimsel olduğunu vurgulamak önemli. Kurgusal bir metafizikçi değildir, Heidegger. Saltık gerçekliğin ne olduğu üzerine soyut bir kuram geliştirmez.

MAGEE — Bu noktaya kadarki konuşmalarımızı şöyle açarak özetlemek istiyorum, bilmem bu özete katılır mısınız? Batının bilimi, teknolojisi, felsefesi ve Batılı toplumun kendisi, son üç



Martin Heidegger

ya da dört yüzyıl boyunca belirli bir biçimle gelişmiştir; bunun nedeni bir ölçüye kadar, bu gelişmelerin birbirine içten içe, sıkıca bağlı oluşudur. Batılı insanın ilk işi, Doğayı ele geçirmek olmuştur. Bu da Batılı insanı Doğaya belli bir biçimde bakmaya götürmüştür: Sanki o efendi, Doğa köledir; o özne, Doğa nesnedir. Bu bakış, Batılı insanın gerçeklik anlayışında bir çatlağın oluşmasına yol açmış, bu çatlak bilim ve felsefeyi de içine almak üzere onun bütün düşüncesini belirlemiştir. Felsefede bu gerçeklik anlayışından kalkıldığında, bilgi sorunu neredeyse kaçınılmaz olarak odak noktası durumuna gelir. "Ne biliyoruz? Bildiğimizi nasıl bilebiliriz? Bilmek nedir? Emin olmak demek midir, bilmek?" Bunlar, Descartes'tan bu yana, bütün felsefe geleneğimizin ana sorularıdır. Ama Heidegger başlıca bu sorularla uğraşmaz. Onun uğraştığı soru bilmenin ne olduğu değil, varolmanın ne olduğudur. Varolmak ne demektir? Kendimizi içinde ya da kendisiyle birlikte buluverdiğimiz bu varoluş nedir?

BARRETT — Evet, sorun bu.

MAGEE — Öyleyse, Heidegger'in araştırmalarına, kendi varoluşumuzun bir çözümlemesiyle başlaması son derece mantıksal, çünkü en doğrudan, en dolaysız yaşantılarımız bu varoluş biçimleriyle ilgilidir. **Varlık ve Zaman**'ın birinci bölümü, bilinçliliğimizin, yani en ilksel biçimi içinde varoluşumuza ilişkin dolaysız bilginin, titiz bir çözümlemesinden oluşur. Heidegger buna "varoluşsal analitik» adını verir. Yaşantı dolaysız birşey olduğu için çözümlenemez olmalıdır, diye düşünenler de olacaktır. Ancak Heidegger, iki yaklaşım yöntemini başarıyla birleştirerek bu düşünceyi çürütür. Bunlardan biri, gerçekte yaşanmış bir şey olarak fenomenin (görüngünün) üzerinde kılı kırk yaran, yoğun bir dikkatle duran fenomenolojik yöntemdir. Öbürü ise Kantçı yöntemdir. Burada insan kendine şu soruyu sorar: "Bir şeyi o şey olarak algılamam için gerekli olan nedir? Yani belli bir deneyi o deney olarak algılamam için gerekli ön koşullar (deneyin kurucu öğeleri olmasaydı, deneyi edinemeyecektim) nelerdir?" Bu yöntemi Heidegger, bilinçliliğimizin yapısını değişik yanlara böler. Örneğin, birşeyin olup bittiği duyuşu —bir "olup bitenler alanı", bir "dünya" olması gerekir— olmaksızın, bilinçlilik kavranamıyacağı gibi, varlık da "dünyasal" olmadıkça kavranamaz. İkinci olarak da, her ne olursa olsun bir şeyin farkında olmamız, bilincimizin bu şeye bir tür bağlanışı olması gerektiği anlamına gelir: Bu bağlanışa Heidegger **"Sorge"**

adını verir. Bu sözcük genellikle "dert" diye çevrilir, ama belki de "tasa" ya da "bağlanış" diye çevirmek daha doğru olacaktır. Üçüncü olarak, bir sürüp - gitmeklik olmadan bunların hiçbiri anlaşılamaz: Bütün bunlarla ilgili bir zaman boyutu bulunmalıdır — bu yüzden varlık, zamansal olmak zorundadır, vb. vb. Bu araştırmaların herbiri, yapısı gereği, uzun emek ve uzun zaman almıştır, ama insan, Heidegger'de de Kant'ta olduğu gibi bilinçliliğin tabanı olarak kabul edilen şeyin altında ulaşılabilecek ve incelenebilecek bir başka bölümün bulunduğunu kavramaktan doğan büyük bir heyecana kapılıyor.

Bizi bu noktaya kadar izlemiş olan biri şöyle diyebilir: "Evet, bütün bunlar çok ilginç. Ama bu hiç kuşkusuz içe - bakışçı ruhbilim, felsefe değil ki!" Buna verilecek kestirme yanıt "hayır"dır: Heidegger'in araştırmasının amacı, insan davranışını ya da zihnimizin işleyişini değil, varolduğumuzu söylediğimiz anda kendimize ilişkin olarak ileri sürdüğümüz ve indirgenemez şeyi ortaya koyup bunu temel alarak varoluş kavramını açıklamaya girişmektedir. Bu da hiç kuşkusuz felsefî bir girişimdir. Kimi yönleriyle bu, felsefedeki bütün girişimlerin en çekicisi benim için. Ama, kimi insanların bunu kavrayabilmesinin çok güç olduğunu da kabul ediyorum; bu güçlük belki de, bu girişimin alışılmış düşünce biçimlerimize uymayışından ileri geliyor. Heidegger'in girişimi filozoflara çoğunlukla inatçı bir şey gibi gelir, çünkü geleneğimizin ana sorunu olan bilgi sorunundan çok daha değişik türden bir sorundur bu; bu gelenek bağlamı içinde böylesine **alışılmadık birşey** oluşu bu yüzden.

BARRETT — Evet alışılmadık. Ama şu noktayı yeniden vurgulamak isterim: Felsefede bilgi sorununun en önemli yeri kaplaması aşağı yukarı ancak Descartes'tan bu yana felsefenin bir özelliği. Bilgi sorunu, daha eski filozofların da üzerinde tartıştığı bir konuydu, ama Descartes'tan sonra olduğu gibi, saltık olarak özek (merkez) durumunda değildi. Böylece bir anlamda Heidegger kendisinin Yunanlılara, özellikle de Sokrates - öncesi filozoflara geri döndüğünü düşünür.

MAGEE — Heidegger'in içinde bulunduğumuz gerçekliğin bir betimlemesini yapmak çabasında olduğunu söyledik. Bu, da, dünyadaki varlığımızın betimsel bir çözümlemesini yapmak anlamına gelir. Meslekten olmayan biri, "bunun ne önemi var?" diye sorabilir. Bu varoluşa **sahibiz.** İşte buradayız. Onu taşıyoruz. Bir

anlamda bu bizim **herşeyimiz.** Zaten herşeyden daha iyi tanıdığımız bir şeyin betimlenmesi, nasıl olur da değer taşıyan birşey verebilir bize?

BARRETT — Yaşamda gözümüzden kaçan şeyler, genellikle tanıdık şeylerdir. Burnumuzun dibindeki şeyi en son farkederiz. Heidegger'in betimlediği, insan varoluşuna değgin özelliklerin birçok bakımdan bilinen şeyler olduğu doğrudur; ama Heidegger'in çözümlemesini sonuna kadar izlersek, bu özellikleri o ana kadar görmediğimiz bir biçimde görmeye başlarız.

MAGEE — Heidegger'in yaptığının bilinen şeylerin, gündelik, tanıdık olanın çözümlemesinden ibaret olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

BARRETT — Çıkış noktası olarak, evet. Ama daha sonra, sıradışı ve alışılmadık olan da —varoluş içinde ansızın ortaya çıkıveren o ürkütücü öğe de— vurgulanır. Bu bakımdan Heidegger'i, (sözcüğün en genel anlamında) gündelik olanı araştıran bir başka filozofla, Wittgenstein'ın sonraki dönemiyle karşılaştırmak istiyorum. Wittgenstein, felsefesinin görevinin günlük dildeki çapraşıklıkları çözmek olduğunu, bu sağlanırsa dünya yüzünde yeterli bir iletişimin hep aynı düzlemde sürdürülebileceğini düşünür. Bu anlamda neredeyse, Wittgenstein'i izleyerek dildeki bütün çapraşıklıkları çözdüğümüz zaman, bizi felsefeye yollayan bütün sorun ya da soruların, böylelikle de felsefenin kendisinin ortadan kalkabileceğini tasarlayabiliriz. Ama Heidegger'le birlikte öyle bir gündelik gerçeklik düzlemi üzerinde ilerleriz ki, bir de bakarız, ayaklarımızın altında olağanüstü birtakım yarıklar açılmış.

MAGEE — Neyi kastediyorsunuz — ölümü mü?

BARRETT — Ölüm bu durumlardan biri.

MAGEE — Başka neler var?

BARRETT — Kaygı. Vicdan. Ölümü alalım. "Heidegger'in betimlemeleri önceden bilmediğimiz birşeyi bize nasıl verebilir?" diye sormuştunuz. Heidegger'in ölümle ilgili betimlemesi, alışılmış tasarımlarımızı altüst eder; çünkü alışılmış tasarımlarımız, ölüm gerçeğinden bucak bucak kaçmaya çalışırlar. Ölümü genellikle dünyadaki bir olgu - haberini ölüm ilânlarında okuduğumuz birşey diye düşünürüz. Başka insanların başına gelir o. Hiç kuşkusuz

benim de başıma gelecektir — ama daha değil; o halde ölüm, ta uzaklarda bir yerde, henüz benim dışımda olan bir şey olarak kalır. Tuhaf olan şu ki, ölümü **kendi** ölümüm olarak düşünmekten vazgeçersem, **kendi ölümümün dünyada benim için hiçbir zaman bir olgu olmayacağını** anlarım. Ölmüş olduğumu hiçbir zaman bilmeyeceğim.

MAGEE — Wittgenstein bunu **Tractatus**'ta şöyle dile getirir. "Ölüm, yaşamda olup biten bir şey değildir: Ölümü yaşamayız.»

BARRETT — Çok doğru. Kendi ölümüm benim için çok büyük bir önem taşır, ama yine de hiçbir zaman benim dünyamda bir olgu olamaz. Kendi ölümüm benim dünyamda ancak bir olanak olabilir. Ama bu, hep hazır olan bir olanaktır. Her an artık **olmayabilirim.** Heidegger'e göre bu olanak, "bütün öbür olanaklarımı ortadan kaldırır". Bu anlamda ölüm, en son olanaktır. Heidegger'e göre insan bir kez bu olanağın iliğine kemiğine işlediğini anlayınca, ya bu olgudan korku içinde, alelacele kaçar, ya güçten düşerek yıkılır ya da bu olguyla yüzyüze gelir. Eğer ölüm olgusuyla yüzyüze gelinecek olunursa, insan kendi kendine şu soruyu sorar : "Bu olanak karşısında yaşamımın anlamı nedir?" Başka bir deyişle Heidegger, bu insanın, dolayısıyla her filozofun kendi kendine sorması gereken temel sorunun : "Ölüm olduğuna göre yaşamın anlamı nedir?" olduğunu savunacaktır. Bu soru doğal olarak, ölümle bağlantımızın hakikati ile yüzyüze gelmenin bir sonucu olarak sorulmuştur; bu hakikat, insanların genellikle ölümle ilgili düşünme ve konuşma biçimlerinden bütün bütüne başkadır. Sürekli bir içsel olanak olarak kavranan ölüm, dünyada olup biten bir şey olarak görülen ölümle karşılaştırıldıkta yepyeni bir boyut kazanır.

MAGEE — Buna bütün bütüne katıldığımı bir kez daha belirtmeliyim. Bundan çok ayrı bir felsefe geleneği içinde yetişmeme karşın, söylediğiniz herşeyi çok iyi anlıyorum. Gündelik yaşamımızın hem yalınkat, çok tanıdık, hem de aynı zamanda gizemli, olağanüstü bir şey olduğunu yoğun bir biçimde duyuyorum - sanırım pek çok insan da aynı şeyi duyuyordur. Bundan da öte, ölümle yüzyüze gelmenin insanı, varoluşunda bir anlam aramaya yönelttiğini iyiden iyiye anlıyorum. Bu noktaya varınca Heidegger kendi sorularını nasıl yanıtlamaya koyuldu?

BARRETT — Heidegger'in getirdiği bir yanıt yok. Onun gösterdiği yalnızca, bu soruların içinde yer alması gereken çerçeveyi oluşturan insan varoluşunun yapısıdır. İnsan varoluşunun bu boyutuyla yüzyüze gelmekten başka bir çare yoktur. Heiedegger'in işaret ettiği de bu. "Yaşamanın anlamı nedir?" sorusuna verilecek özel yanıt, bireye bağlıdır. Bu anlamda Heidegger'in bir ahlâk felsefesi yoktur.

MAGEE — Buna karşın belirli konular, doğal bir biçimde, Heidegger düşüncesinin ana konuları olarak ortaya çıkıyor; bunları geliştirirken de Heidegger'in söylediği bir sürü şey var — bir iki düşünceyi az önce andınız. Bunlardan en önemlilerini ele alabilir miyiz? Örneğin, yaşamın belirli bir özelliğine ısrarla dikkati çeker, Heidegger : Bu da, hiçkimse bize sormadan, bizden izin almadan kendimizi burada buluverdiğimiz olgusudur. Hepimiz dünyaya fırlatılmış durumdayız - gerçekten de Heidegger'in bu kavram için kullandığı sözcük **(Geworfenheit)** "fırlatılmışlık" anlamına gelir.

BARRETT — Ana babamızı kendimiz arayıp bulmadık. Belli bir ana babanın çocuğu olarak, şu belirli zamanda, içinde yaşadığımız belirli tarihsel dönemde, belirli bir toplumda, bize verilmiş herhangi bir soyaçekime dayanan bir yapıyla dünyaya geldik - ve bütün bunlarla, yaşamımıza biçim vermek zorundayız. Demek ki insan yaşamı, daha en başında bir zar atma olarak başlar. Bu yaşamın olumsallığı, kaçınılmaz olgulara sıkı sıkıya bağlıdır. Bilgi kuramına ilişkin bir terimin varoluşsal bir anlamda kullanarak, bu olgular bizim için "verilmiştir" diyebiliriz.

MAGEE — Bu fırlatılmışlığa, bunun sonucu olarak da yaşamlarımızın hemen her yanını kaplamış olan olumsallığa, aynı derecede kaçınılmaz bir sonluluk eşlik eder değil mi? Canlı olma yaşantısının tümü pek kısa sürer. Gözlerimizi açıp kendimizi dünyada buluvermekle kalmıyoruz, üstelik tam buna alışmışken herşey yeniden bitiveriyor. Herşeyin biteceği olgusuna da çoğumuz için korku verici bir şey. Heidegger bütün bunlarla nasıl uzlaşmamızı öğütlüyor?

BARRETT — Buna yanıt yok. Yaşamı anlamlandırmak ya da ölümle karşı karşıya gelmek üzere nasıl bir karar alırsak alalım, önemli olan, insanlık durumumuzla şu ya da bu biçimde yüzyüze gelmek zorunda olduğumuzdur. Heidegger, felsefenin tümünün

ölüm sorusuna bir yanıt olduğunu dile getirmemekle birlikte, sezdirir bize. Sokrates, her türlü felsefenin ölüm üzerine bir düşünme olduğunu belirtmişti. Bu düşüncenin özgür bir yorumundan şu anlam çıkarılır: İnsan, ölümle yüzyüze gelmek zorunda kalmasaydı, felsefe yapmazdı. Hepimiz cennette sonsuzluğa kadar yaşayan Âdem olsaydık, bütün işimiz tembel tembel dolaşmak, ciddi bir felsefî konu üzerine değil, şunun bunun üzerine kafa yormak olurdu.

MAGEE — Heidegger'in ve varoluşçuların gördüğü, daha önceki filozoflarınsa, sanıyorum, bütünüyle yüzyüze gelmediği bir şey, ölümün farkında olmamızın kaygıya yol açtığı olgusudur. Gerçekten de bu dehşet verici bir şey. Kendi sonluluğumuz karşısında duyduğumuz bu kaygı, varoluşçu felsefenin ana konularından biridir, öyle değil mi?

BARRETT — Evet, Genellikle varolmanın, kacınılmaz ölümümüzü içeren bir geleceğe doğru ilerlemeye bağlı olduğu olgusu, bu dehşeti daha da artırır. Böylelikle Heidegger'in bir başka konusuna gelmiş oluyoruz: Varlığımızın bütün yapısının zamanla örülü olduğu olgusu. Bundan dolayı, kitabının adı **Varlık ve Zaman.** Varoluşumuza, bize verilmiş olan, yüklendiğimiz bir şey anlamında bir ödev olarak başlarız. İnsan varoluşu sürüp gider — Pope'un deyişiyle, bu varoluşu hiçbir zaman var değildir, hep olması gerekendir. Her zaman için, kendimizi yaratma ödevine bağlanmış durumdayız ve her zaman, olumsal, gerçek noktamızdan kalkarız.

MAGEE — Ve hep açık bir geleceğe doğru ilerleriz.

BARRETT — Doğru. Gelecek, Heidegger'de ağır basan bir kiptir, çünkü o insanı temelde açık ve sürüp giden bir yaratık olarak görür. Saate bağlı zaman düşüncesini kurmamızın, saatler ve başka zaman-ölçerler yapmamızın asıl nedeni, zamanımızı **kullanmayı** tasarlamamızdandır. Kendimizi geleceğe yansıtmaktayız. Şimdi, olabilecek bir geleceğe açıldığı ölçüde bizim için bir anlam taşır.

MAGEE — Az önce "kaygı" konusunu bırakıp "zaman" üzerinde konuşmaya başladık. Ama bu, "kaygı" konusuna varmanın en kısa yolu oldu. Şimdi bu konuya, kaygının, varoluşçuluğun ana konularından biri olduğunu kabul ettiğiniz noktaya geri dönebilir miyiz?

BARRETT — Kaygının, modern kültür içinde hem iyi, hem de kötü bir geçmişi vardır. Birkaç on yıl önce, Auden **The Age of Anxiety** (Kaygı Çağı) adlı kitabını yayımladığında kaygı moda bile olmuştu; gündemde olan bir şeydi. İnsanlar kaygılarını **geliştiriyorlardı** — oysa bu büyük bir aptallıktır. Çünkü (ölüm üzerine konuşmalarımızdan da anımsanacağı gibi) kaygı bizim durumuzun içindedir. Olumsallığı içindeki varoluşumuzun bilinç düzeyine ulaşmasıdır kaygı — insan varoluşunun içimizde titreşen salt olumsallığıdır bu. Bir başka modern tavır da, bir düğmeya basmakla bizi kaygılarımızdan kurtarak bir aracın olabileceğini düşünmemizdir. Bu tavır, bir bakıma, belirli araçları ilâçları, türlü türlü devayı kullanabilen teknik bir toplum oluşumuzun sonucu olarak ortaya çıkar. Buradaki yanılsama, kaygıların yüzyüze gelinecek ve birlikte yaşanacak şeyler olduğunun görülmemesidir. Her iki ucun da tavrı başarısızdır. Kaygı, insan olma durumunun bir parçasından başka bir şey değildir. Gerçekten de Heidegger bir yerde şöyle der: "Kaygının türlü türlü biçimleri vardır: Kimi biçimlerinde kaygı, yaratıcı bir özlemin dinginliğini taşır." Başka türlü söylendikde, kaygı duymasaydık, hiçbir zaman yaratıcı olamazdık.

MAGEE — İnsanın kendi kaygılarından kaçma, ölümlü olduğu gerçeğinden sakınma çabası, varoluşçuluğun bir başka büyük konusuna, yabancılaşmaya götürür. Kendi varoluşumuzun ürkütücü gerçeklerinden gözlerimizi kaçırır, bu gerçeklerin sözcükleri içinde yaşamaktan aslında kaçınırız. Sanki kendi yaşamlarımızın gerçeği dışında kalıyor gibiyizdir. Kaygı gibi yabancılaşma üzerine de varoluşcu filozofların söyleyeceği pek çok şey vardır ve her iki terim de, moda olmuş yazarlarca büyük ölçüde yanlış anlaşılmış ve yanlış kullanılmıştır.

BARRETT — Evet, gerçekten de "yabancılaşma" o kadar çiğnenmiş sakız haline gelmiştir ki, bu sözcük anılır anılmaz "aman yine o can sıkıcı konu" deniyor. Yine de yabancılaşma modern kültürün en derin konularından biri durumundadır. Hegel ve Marx'ı uğraştırmıştır, aynı zamanda 20. yüzyıl yazınının başlıca özelliklerinden biridir. İçinde yaşadığımız uygarlık öylesine çok bilgi edinme aracıyla donatılmıştır ki, insanlar neyin moda, neyin eskimiş olduğunu bilir; "yabancılaşma" gibi sözcükler de boş bayağılıklar haline gelinceye kadar sakız gibi çiğnenirler. Bu yalın olgunun kendisi, yabancılaşmayı arttıran güçlerden biridir. Yabancılaşma

üzerine gevezelik etmemiz, yalnızca daha çok yabancılaşmamıza yarar.

MAGEE — Elbette, bu gibi şeyleri genel eğilim doğrultusunda ele almak, bunları ciddiye almamak, bu yüzden de bunlardan kaçınmak demektir.

BARRETT — Evet ama yabancılaşma birçok düzlemlerde ortaya çıkabiliyor: Bunlardan biri, kendi benimizi kişiliksiz toplumsal ben içinde yitirdiğimiz düzlemdir - insan kendini "persona"sı, toplumsal rolü içine gömer.

MAGEE — Wordsworth bunu şöyle dile getirmiş:

"Fazlayız dünyada: hem çok hem çok erken.
Alır, verir, çarçur ederiz güçlerimizi:
Pek azı bizimdir doğada gördüklerimizin:
Vermişiz yüreklerimizi gitmiş..."

BARRETT — Ama yabancılaşmanın bir başka türü daha vardır. Ve bu anlamda yabancılaşma gerçek bir sorundur. Bunu biraz alaycı bir biçimde koyacağım, ama sanırım anlıyacaksınız. Gökyüzünden Londra'ya indim. İşte buradayım.. daha tam kendime gelemedim. Bütün bunlar oldukça garip görünüyor bana.

MAGEE — Gerçeklikten koparılmış gibisiniz.

BARRETT — Evet. Yollarda rasladığım insanlar bana yabancı. Sanırım birkaç gün içinde buraya "alışmış" olurum. "Yabancılaşma" sözcüğünün temel anlamı, bir yabancı olmak demektir.

MAGEE — Yabancı kentlerde hepimiz böyle duyguya kapılırız. Ama kimi insanlar genel olarak dünyada yabancı gibi duyarlar kendilerini.

BARRETT — Kendi gövdelerinin içinde yabancı gibidirler.

MAGEE — **Varlık ve Zaman**'ın ana konularından kimilerine değinmiş olduk: Kitabın başlığında dile getirilen iki konu, ayrıca ölüm, kaygı ve yabancılaşma. Kitapta bunlardan başka daha bir sürü konu var; birçoğu da, bu kısa konuşmada ele alınamayacak kadar teknik ya da en azından güç konular. Bütün bunların içinde en değerlisi, bilinçliliğin fenomenolojik çözümlemesi gibi geliyor bana — bu, olağanüstü güçlü, bir imgeleme dayanan, özgün bir araştırma, tam bir dehâ işi. Bütünüyle ele alındıkta kitap, ger-

çekten temel konularla uğraşan bir yapıt. Gerçi sorulara kimi yerde yanıt getirilmez, ama bu sorular kesinlikle aydınlığa kavuşturulur. Bu olgunun da değeri çok büyük. Ne var ki, gençliklerinde "büyük" bir felsefe ortaya koymuş nice filozoflar gibi Heidegger de daha sonra bir anlamda eski ilgilerinden uzaklaşmıştır. **Varlık ve Zaman**'ın, iki bölümlük bir yapıtın birinci bölümü olarak sunulmasına karşın, ikinci bölüm hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır; bu yüzden elimizde yarım kalmış bir kitap var Acaba Heidegger tasarısını niye tamamlamadı?

BARRETT — Bu, üzerinde hem tartışılan, hem de tahminler yürütülen bir konu. Heidegger, ikinci bölümün taslağını bırakmıştır. Bu taşlak, bir tür **Nachlass** olarak "evrak-ı metruke" olarak yayımlanacak. Ama bana kalırsa bu, Heidegger'i anlama konusunda büyük bir değişikliğe yol açmayacaktır. Burada Heidegger'in neler söylemiş olabileceğini sanırım biliyorum; bunların bir bölüğünü Kant üzerine yazdığı ilk kitabında, söylemiştir. Ama sonra, aşağı yukarı 1936 dolaylarında, Heidegger'in öğrencilerinin "dönüş" adını verdikleri bir durum çıktı ortaya: Heidegger, belli bir anlamda **Varlık ve Zaman**'da dikkatini yalnızca insan üzerinde yoğunlaştırmış olduğunu anlıyordu. Felsefesinin, insancılığın güçlü bir biçimi olduğunu görüyordu gerçi, ama bu felsefe, insan varlığının nerede temellendiği sorusunu karanlıkta bırakıyordu.

MAGEE — Doğanın dünyasını, maddesi dünyayı mı kastediyorsunuz?

BARRETT — Evreni kastediyorum. Biliyor musunuz, Heidegger bir anlamda kendini Parmenides'in yandaşı olarak nitelendirebilirdi. "Herşeyin bir olduğu" yolundaki coşturucu düşünceyi getiren bu Yunan bilgesi üzerine Heidegger'in yazıları vardır. İnsanlık tarihinde ilk kez Parmenides'te, düşünürken kendimizi bağıntı içine sokmamız gereken bir şey olarak varlığın bütünselliği anlayışıyla karşılaşıyoruz. Heidegger'e göre, modern kültür içinde, işte bu evrensel temelleri yitirmiş, bütüne duyduğumuz bağlantıdan koparılmış durumdayız.

MAGEE — Bu niye özellikle modern kültürün bir niteliği olarak görülüyor? İnsanlık durumunun bir parçası değil mi bu?

BARRETT — İnsan, doğruyu aradığı yerde bile ondan kaçan bir varlıktır, bu anlamda haklısınız. Parmenides de, kendi çağdaş-

larında gördüğü bu "yabancılaşma"ya karşı çıkıyordu, ama yabancılaşmanın özellikle modern kültürde ortaya çıkışının nedenlerinden biri de, sanırım bizim çok daha karışık, tekniğe dayalı bir toplum kurmuş olmamızdır. Eskiye oranla şimdi, salt insanın kurduğu şeylerin çerçevesi içine çok daha fazla kapanmış durumdayız. Londra'ya gelirken, artık buranın Shakespeare Londra'sından çok farklı bir kent olduğunu düşünmekten alıkoyamadım kendimi. O zamanın Londra'sı kırlara çok daha yakındı, insanın kırlara açılabilmesi çok daha kolaydı.

MAGEE — Demek ki, Heidegger, **Varlık ve Zaman**'ı bitirdikten sonra, yabancılaşmayı tarihsel bir bağlam içine oturtmaya, bunun için de 20. yüzyıl insanına özgü niteliklerin ne olduğunu araştırmaya başlıyor.

BARRETT — Evet, ama Heidegger bu sonraki döneminde sistematik olmamıştır, hatta **Varlık ve Zaman**'da olmaya çalıştığı biçimde bile sistematik olmamıştır. Sonraki döneminde Heidegger, başlıca şiir sanatı ve teknoloji ile ilgileniyor. Çağımızda filozofun ana görevlerinden birinin, teknolojinin getirdiği şeylerin ne olduğu üzerinde düşünüp taşınmak olduğuna inanır. Heidegger'e, göre, teknoloji konusunda modern düşünce fazla yüzeysel, fazla yapaydır; insanlar pek düşüncesiz bir tavır içindedir bu konuda: **Ya makinelere karşıdırlar** ya da **teknolojiden yanadırlar.** Heidegger, tarihin şu özel döneminde, teknolojiden yana ya da teknolojiye karşı olmanın hiçbir anlam taşımadığını söyler. Teknolojinin elindeyiz. Onu ortadan kaldırırsak bütün uygarlık çöker. Bu, oynadığımız varoluş kumarının bir kozudur. Öte yandan, atom bombasının genellikle gözler önüne serdiği bir olgu vardır: Bu da teknolojinin elinde çok güçlü olanakların bulunmasıdır. Bugüne kadar insanlar, —işsizlik, çevre kirlenmesi vb.— yerel sıkıntılara yol açan bir neden olarak teknolojiye karşı çıkmışlardır, ama insanın **kendini yok edebileceği** düşüncesi, teknik karmaşa içindeki korkutucu olanakları göstermiştir bize. Heidegger sonraki döneminde, tarihsel yazgısı içinde insanın teknik varlığının köklerinin nereye kadar uzandığını ve onu nereye götürebileceğini araştırır.

MAGEE — Heidegger'in şiir sanatına olan ilgisi teknolojiye duyduğu ilgiyle nasıl bir bağlantı içine sokulabilir? Yoksa bunları madalyonun iki yüzü olarak mı görüyor?

BARRETT — Evet, Günümüz felsefesinin başka dallarında da bildiğiniz gibi, kimi filozoflar arasında, dile biçimsel bir hesap

işi, yönetilebilir ve denetlenebilir bir araç olarak bakma eğilimi vardır. Bu bakış açısı, teknik düşüncenin yaygınlaşmasıdır. Şimdi, Heidegger'e göre belirleyici olan nokta, şiirin istencimizin buyruğu altına girmemesidir. Ozan, şiir yazmayı istiyor olamaz, şiir kendiliğinden gelir. Ve bizler okur olarak kendi tepkimizi de isteyerek oluşturamayız, kendimizi şiirin ellerine bırakmak, şiirin bizi etkilemesini beklemek zorundayız. Heidegger uygarlığımızın teknolojik tırmanışını, sonunda güçlülük istemine dönüşecek olan Faustçu istenciyle bağlantı içine sokar. Burada Francis Bacon'dan yapacağımız alıntı anahtar durumundadır: "Doğayı fena halde sıkıştırmalıyız ki, sorularımızı yanıtlamak zorunda kalsın" — deneysel yöntemi onaylamanın dramatik bir yolu. Ama insan düşünmekten vazgeçse bile, hatta zavallı doğayı işkencelerle sıkıştırsa bile, yine de doğanın vereceği yanıtları dinlemek zorundadır.

MAGEE — Bu bana ister istemez çıkış noktamızı, yani Heidegger'in Batı felsefesi geleneğinden kopuşunu anımsatıyor. Marxçılık gibi bu geleneğin içinde yer alan devrimci felsefeler bile, doğayı ele geçirmenin, insan soyunun sürüp giden bir uğraşı olduğunu ve bunun yeniden bir şey olduğunu kabul ederler. Ne var ki, Heidegger'in ana düşüncelerinden biir, buna kökten bir biçimde karşıdır. Heidegger'in bu düşüncesi şöyledir: Durumumuzu gerçekten anlamak istiyorsak, başka bir deyişle, gerçekliği gerçekten anlamak istiyorsak, kendimizi gerçekliğe kabul ettirmemiz değil, ona boyun eğmemiz gerekir. Bunun, ciddi bir biçimde doğu düşüncesine — genellikle Budizmle ve Hinduizmle ya da genel olarak Doğu felsefesini çağrıştıran düşüncelerle bağlantı içine sokulabileceğini düşünür müsünüz?

BARRETT — Sanırım evet. Heidegger'in sonraki dönemine ilişkin yazılarında, Taoizme ve bir yerde Zen Budizme yaptığı göndermelerde bunun belirtilerini buluruz.

Heidegger kimi yönlerden bütün Batının, tarihin bu döneminde bir sınavdan geçmekte olduğunu sezer. Onu böyle düşünmeye zorlayan atom bombasının yol açabileceği olanaklardır; bizim de bunları felsefe açısından gözden geçirmemiz gerekir. Egemenlik ve erk peşindeki bir uygarlığın kendisi de, bir noktada çılgınca bir saldırganlık içine girebilir. Buna göre, kendi kendimizi onaylamaktan vazgeçip yalnızca boyun eğdiğimiz, herşeyi oluruna bıraktığımız bir nokta olmalı. Burada Doğu ruhuna benzeyen bir duyuş söz konusu diyebiliriz.

MAGEE — Heidegger'de, katıldığım o kadar çok kavrayış ve derinlikle karşılaştık ki, yetenekli oldukları apaçık olan bunca başka filozofun, örneğin bir Rudolf Carnap, Karl Popper, A. J. Ayer'in, nasıl olup da Heidegger'le bu kadar alay ettiklerini, onu bu kadar hor gördüklerini bir türlü anlayamıyorum. Yalnızca konuşmalarda değil, yayımlanmış yazılarında da bu filozoflar Heidegger'in yapıtlarını, tam anlamıyla saçma, boş bir lâfazanlık, yalnızca bir dizi sözcük olarak görüp bir yana atmışlardır. Ama bana öyle görünüyor ki, **Varlık ve Zaman**'ın bir dizi sözcükten ibaret olmak şöyle dursun, hem de çok derin bir yapıt olduğunu anlamak için, ilk Giriş'ini okumak bile yeterlidir. Böyleyken, Heidegger'i bunca yetenekli kişinin hor görerek bir yana itmesi neden?

BARRETT — Felsefeyi kötülemek istemem gerçi, ama burada bir tür mesleksel çarpıtma söz konusu. Biri belli bir görüşten oldu mu, öbür görüşlere karşı kör oluyor. Sanıyorum engellerden biri, Heidegger'in başlangıçta oldukça sarsıcı olan termionolojisi; ama Heidegger'i Almanca'dan okuduğumuz zaman, onun örneğin bir Hegel'le karşılaştırıldıkta açık, doğru bir Almancayla yazdığını görürüz. Heidegger, apaçıklığın ta kendisidir. Ama ne yazık ki felsefede belirli terminolojiler hep ön yargıyla karşılanır. Carnap'tan söz ettiniz — ben yıllarca Carnap'ın öğrencisiydim. Heidegger'e duyduğum ilgi de kısmen bu yaygaranın nereden kaynaklandığını anlamak içindi: Söyledikleri kadar kötü olabilir miydi Heidegger?

MAGEE — Heidegger'i keşfetmeniz gerçekten Carnap'ın saldırıları yüzünden miydi ve şimdi onu gerçekten Carnap'tan daha büyük bir kişi olarak mı görüyorsunuz?

BARRETT — Evet.

MAGEE — Heidegger üzerine konuşmayı bitirmeden, önemli bir noktayı vurgulamak istiyorum: Analitikçi filozofların bir çoğunun Heidegger felsefesine ilişkin tasarımları bütünüyle yanlıştır; bunları öğrencilerine de aşılarlar, öğrenciler de daha fazla bir şey bilmeden bu görüşleri yinelerler. Bunlar Heidegger'in yazdıklarının felsefeyle hiç ilgisi olmadığını sanıyorlar, oysa bu bütün bütüne felsefedir. Heidegger'in bize, nasıl yaşamamız gerektiğini anlatmaya çalıştığını sanıyor galiba bu kişiler, oysa sizin de vurguladığınız gibi, Heidegger'in özellikle kaçındığı bir şeydir bu; Heidegger'in gerçekte betimsel olduğu yerde, onun norm koyucu olduğunu sanıyor, Analitikçiler. Bütün bunların romantik, lâfazanlı-

ğa dayanan, disiplinsiz düşüncelerden — salt bir gösterişten ibaret olduğunu da düşünüyorlar anlaşılan, oysa gerçekte **Varlık ve Zaman**'ın büyük bir bölümü, en azından ağır ilerleyen, kılı kırk yaran özenli bir betimsel çözümlemeden oluşmuştur. Özgürlüğü, coşturuculuğu ve girişimin taşıdığı önem olmasaydı, bu çözümleme çok kuru bir akademik çalışma olarak kalırdı. Durum böyle olunca, Heidegger'le ilgili alay ve sövgülerle Analitikçilerden dinlemeye alıştığımız biçimiyle Heidegger felsefesi, isabetli olmaktan öylesine uzaktır ki, bu kuşkusuz bu sövgücülerin bilgisizliğini gösterir. Salt kişisel bir açıdan baktığımda, Heidegger'in bunu sağlığında çok ayıp, hatta bağışlanmaz bir şey olarak görmüş olması gerektiğini düşünüyorum. Ama tabiî felsefe tarihinde ihanete uğramış tek kişi değildir, Heidegger. Kimi durumlarda bu, kökten bir biçimde özgün olan birinin ödemesi gereken bedelin bir parçası olsa gerek. Şimdi devam edelim. Konuşmamızı başka biri üzerine sürdürmek istiyorum. Girişte Sartre üzerine bir şeyler söyleyeceğimize söz vermiştim. Sartre'ın varoluşçuların en ünlüsü haline gelmesine, hatta varoluşçuluk deyince birçoklarının aklına gelen tek ad olmasına karşın, Sartre'ın Heidegger kadar özgün bir düşünür olmadığını belirtmiştim. Yine de Sartre'ın en önemli katkısı nedir sizce?

BARRETT — Bana kalırsa, Sartre'ın roman ve oyunlarından kimileri felsefe yazılarının herbirinden daha önemlidir, ama yine de onun parlak bir filozof olduğunu kabul ediyorum. Sartre'ın başlıca felsefe kitabı **L'Etre et le Neant** (Varlık ve Yokluk) adını taşır; bu korkunç bir yanlış adlandırmadır. Kitap ne varlık ne de yokluk üzerindedir. Sartre'ın varlık anlayışı pek gelişmiş değildir. Heidegger'e nasıl karşı çıkılırsa çıkılsın, onun gerçekten bir varlık duyuşuyla dolu olduğunu kabul etmek gerek. Sartre'ın kitabı ise gerçekte iki Descartesçı bilinçliliğin melodramıdır. Bu bilinçlilikler elbette Descartesçı olarak — çünkü Sartre Fransızdır ve her Fransız, darda kalınca Descartesçı olur. Bu iki bilinçlilik birbirlerini hiçbir zaman anlamazlar. Bunlar birbirlerini yanlış yorumlayan iki öznelci zihindir: Bir özne olarak ben, sana baskı yaparım ve seni bir nesneye dönüştürürüm, karşılık olarak sen de aynı şeyi yaparsın. Bu düşmanca yanlış sunma ve yanlış anlama diyalogu böylece sürüp gider. Sonunda iletişimde içtenlik olanaksız hale gelir. Demek ki, Sartre'ın bu büyük kitabı gerçekte içtenlik sorunu üzerine bir kitaptır; bu da, sanıyorum, Montaigne'den başlayıp Moliére üzerinden geçerek Proust'a kadar Fransız

yazınının ana sorunudur. Sartre'ın en ünlü ve olumlu öğretisi onun özgürlük anlayışıdır. Bu, genel olarak Sartre'ın en çok etki uyandırmış öğretisidir. Çünkü bizi en büyük özgürlük beklentileriyle karşı karşıya getirir. İnsan olarak özgürlüğümüz tam ve saltıktır. Her an bir sürü atak ve tehlikeli şeyler yapmaktan bizi hiçbir şey alıkoyamaz.

MAGEE — Sanıyorum, söylemek istediğiniz şu: Şimdi şu ağır cam küllüğü alıp bununla beyninizi patlatmakta, gidip bu binanın damından atlamakta ya da Londra'dan ilk kalkan uçağa binip bir daha ömrüm boyunca hiç buraya dönmemekte özgürüm. Eğer bunu seçersem, bütün bu şeyleri gerçekten tam anlamıyla yapabilirim, kimse de beni durduramaz. Her an özgürce yapabileceğim buna benzer daha sayısız eylem, ne kadar aşırı, zorbaca, kaprisli ya da törelere aykırı olursa olsun, gerçekte hiç kimsenin beni durduramayacağı, yapabileceğim **her türlü** edim vardır. Sartre'ın vurguladığı da, durumumuzun gerçekliğinin bu yönünü algılamayışımızdır. Bunun yerine kendimizi çok daha fazla koşullarla belirlenmiş, çok daha az özgür olduğumuza inandırmak isteriz. Bunun sonucu olarak da, törelere ya da başkalarının düşüncelerine gereğince çok daha fazla boyun eğeriz. Kendi yaşamımızı yaşama yolunda imgelememizi pek az işletiriz, dolayısıyla özgürlüğümüzü, yaratıcı bir biçimde kullanabileceğimize çok daha az kullanırız.

BARRETT — Örnekleriniz harika — Sartre'ın görüşünde en kuşku götürür yönleri gösteriyor bu örnekler, bu saltık ve tam özgürlük hangi noktada hastalıklı bir hal alır? Yıkıcı ve kendini yıkıcı olur? Özgürlük hep sorumluluk düşüncesiyle bağlantı içine sokulmuştur, ben de bu bağlantıyı kurmak istiyorum. Kimi kişiler üzerinde törelerin ağırlığı hiç kuşkusuz çok fazla, bu da onların özgürlük olanaklarını engelliyor. Ama törelerin engelleyici rolü düşüncesini bugüne kadar aşmamış olmamız tuhaf doğrusu. Törelerin baskısı altındaki kişilerin genellikle zaten pek bir kişisel gücü yoktur. Ve törelerle alay eden pek çok kişinin, kendilerine alay etme hakkını kazandıracak hiç bir özelliği yoktur. 1960'larda, törelere başkaldıran bir sürü genç gördüm, bunlardan pek çoğu "sahici" ve "sahici değil" gibi varoluşçu terimleri dillerinden düşürmezdi, oysa çoğu zaman kendi yaptıkları da son derece düzeysel ve sahicilikten uzak olurdu. Bunlar kimi törelere uysalardı, çok daha halis bireyler olabilirlerdi; bu gençlerin kimileri gerçekten de kendilerini yıkıp yok ettiler. Belirli töreler olumlu bir

değer taşır; önünde sonunda dilin kendisi de uzlaşımsal birşeydir, dil olmasaydı şimdi sizinle konuşamazdık. İnsan törelere uyarsa ve herhangi bir yönden özgürse, nasıl olsa sonuçta törelerin dışına çıkacaktır — ama bu uğurda yırtınmadan olacaktır bu. Mesele bir dengeye ulaşmaktır, ama Sartre uç noktada kalmayı yeğliyor. Sartre'ın belâgati, kendine karşın, salık verdiği özgürlüğün yıkıcı olanaklarıyla kaplıdır. Bu yüzden Sartre bu tam özgürlüğün baş döndürücü ve sersemletici olduğunu söyler: Bu, kendimi her an boşluğa fırlatabileceğim bir uçurumun kıyısında durmak gibidir. Hiç birşey beni durduramaz. Buradaki özgürlük imgesi, bir kendi - kendini - yıkma imgesidir.

MAGEE — Ama yaşamda aslında elimizde olan seçme ve özgürlüklerin gerçeklik alanı görmek istediğimizden çok daha geniş. Bu olguyu dramatize etmekte Sartre hiç kuşkusuz haklı, öyle değil mi?

BARRETT — Evet, dramatize edişi gayet ince. Ama sorun, Sartre'ın bütün meselenin yalnızca bir yönünü aşırı dramatize edip etmediği. Ve sanıyorum, bu noktada Heidegger'in kavrayışı Sartre'ınkinden çok ötede. İnsan özgürlüğünü herhangi bir yerde bulmak durumunda ise, eninde sonunda bu özgürlük yaşamın sıradan, gündelik gerçekliği içinde yer alacaktır. O eşsiz, biricik ve şahane özgürlük sıçrayışından sonra (ayrıca, özgürlük sorununu bir tek edim sorununa indirgeyerek daraltmak kanımca yanlış) insan gündelik yaşam dünyasında ayaklarını yeniden yere basmak zorundadır. Tahiti'ye giden bir uçakta yepyeni bir yaşama hazırlanırsınız — ama kendinizle birlikte götürdüğünüz, yine aynı eski beninizdir. Kişinin kendini, atak bir seçmenin uçurumuna fırlatması yanlış yöne sürükleyici de olabilir kişinin kendi bireyliği açısından yanlış olabilir. Bu durumda kişi, özgürlük uğruna görünüşte giriştiği bütün deneylere karşın, başlangıç noktasındaki kadar kör, bu yüzden de özgürlükten yoksun kalacaktır.

Heidegger'e göre temel özgürlük, hakikate açık olma özgürlüğümüzdür — eylem özgürlüğü buna bağlıdır ya da bunun sonucudur. Eğer aydınlanmamışsak, eylemimizin ne önemi var? Her ruhçözümlemecinin de söyleyebileceği gibi, hakikate açık olmak kolay iş değildir. Ruhçözümleme sağıltımındaki hasta, kendi durumunun doğruluğunu göremez, çünkü kendisi kendi görüşünün önüne engeller koyar. İstencimizin, her gün rastladığımız insanlık durumlarını çarpıtmak gibi oldukça yıkıcı bir kötü huyu vardır. Bir

adım gerileyip şeyleri oldukları gibi görmek zordur. Bu çılgınca kendimizi onaylamadan ve bunun sonucu ortaya çıkan bütün çarpıtmalardan, en azından bir an için vazgeçmemiz gerekir. Heidegger'in sonraki döneminin tümü, gerçekte, kişisel ilişkilerimizde bile Batı uygarlığına bulaşmış olan güçlülük istencine karşı sürdürülen bir saldırıdır.

MAGEE — Burada esas olan nokta yine, gerçekliği ya da Doğayı ancak, bir anlamda ona boyun eğersek anlayabileceğimizdir.

BARRETT — Evet ve unutmayın ki Doğa, insanın doğasını da içine alıyor. Yalnızca fiziksel dünya üzerinde egemenlik kurma çabasından da vazgeçmeliyiz; ve yalnızca öbür insanlar üzerinde değil kendimiz üzerinde egemenlik kurmaktan da vazgeçmeliyiz: Kendi kişisel yaşamlarımıza egemen olma çabasını bir yana bırakmalıyız. Ruhçözümlemenin gösterdiği gibi, insanlar kendi-kendileriyle savaş halinde olabilirler; bilinç, bilinç-dışına karşı savaşabilir. Doğanın, kendimize özgü olan bölümünü zorlamaktan vazgeçmeli, bir noktada boyun eğmeliyiz. Böylelikle, Heidegger'in sunabildiği tek şey, bir tür kendine dönük düşünme oluyor; bu da (Heidegger'e göre) kullanılabilen nesnelerden çok varlık üzerinde derinleştiği için, şiire yakın birşeydir. Bizim için bu, varoluşun teknik olmayan kimi boyutlarına bir açılım sağlayabilir.

MAGEE — Ama köprüleri, hastaneleri ve beyin ameliyatları olan bir dünyada yaşamayı sürdürmek istiyorsak, bundan böyle de teknoloji düzeyi yüksek olan bir dünyada yaşayacağız demektir, bu yüzden başka düşünme biçimlerinin yanında, teknolojik düşünceyi de sürdürmek zorundayız.

BARRETT — Doğru. Heidegger'in görüşü de tam böyle zaten. "Teknolojiye karşı" olan kişiler, sahici olmaktan bütünüyle uzaktırlar. Bunların bilinçli, akla uygun bir tarih görüşleri yoktur, çünkü teknoloji yazgımızın bir parçasıdır. Teknoloji olmadan yaşayamayız. Bir anlamda bizim varlığımızdır teknoloji: Modern insanlar olarak ne isek, kısmen teknik sayesinde oyuz. Bu yüzden teknoloji öyle hemen bir yana atılamaz. Böyle bir görüşten kalkarak, derinliği olan bir düşünce oluşturulamaz. Ama yine de, teknolojinin birtakım sorunlara yol açtığı ortadadır. Örneğin, yeni atılımlar yapmazsak şimdiki teknoloji bundan yüz yıl sonra önemini yitirmiş olacaktır — tıpkı, modern teknolojinin 19. yüzyılın karşı çıktığı bir sürü yönünün, şimdi bize eskimiş gözükmesi gibi. Ama bu,

yaşamlarımızda bir dönüşüm yapmak anlamına gelir, buna da düşüncemizin sınırları içinde hazırlıklı değiliz. Genlerle oynama, onlara istenilen yönü verme sorununu düşünelim: Ne türden genetik yapılara varmak istediğimizi söylemeye hazır mıyız? Bunları insan için en iyi biçimde kullanma bilgeliğini geliştirmeksizin, gerekli gereçleri pekâlâ sağlayabiliriz.

MAGEE — Ama Heidegger'in bu düşünceye nasıl vardığını anlayamıyorum. Böyle bir seçme yapmamıza nasıl yardımcı olabilir?

BARRETT — Teknolojik düşünme biçimimizin yanısıra, bundan oldukça değişik bir başka düşünme biçimine bağlanmamız gerektiğine dikkatimizi geçerek. Evimin yakınındaki ormanlarda yürüyüşler yaparım; öğleden sonraları böyle ormanda yürüdüğüm zaman, hep düşünür dururum. Ama geri döndüğümde biri: "Nasıl bir meseleyi çözdünüz?" diyecek olsa, "Bu türden bir düşünme değildi benimki, kendimi kendime ve Doğaya uydurmak için düşünceye dalmıştım" diye yanıtlardım. Bu türden bir düşünceye dalıştan geri döndüğümde, çok daha sağlıklı olduğumu duyarım. Ama karşıdakinin ne düşüneceğini de kestirebiliriz: "Ne garip şey bu böyle. Hem düşündüğünü öne sürüyor, hem de hiçbir sorun üzerinde durmuyor, hiçbir şeyi ölçüp biçmiyor."

MAGEE — Ben de kendime yön vermek için çoğu zaman böyle düşüncelere dalarım, bunun ne kadar değerli bir şey olduğunu biliyorum. Yine de bu kendi içinde yeterli değildir. Bütün söylediklerinize karşın, yine de Heidegger'de pozitif bir öğretinin eksikliğini bir sınırlılık olarak görüyorum; her ne kadar bunun, felsefenin bir sınırlılığı olduğunu kabul etmek gerekse de. Heidegger felsefesi üzerinde derinleşerek kazandığımız, kendi durumumuzla ilgili kavrayış, bütün — bütüne edilgin mi olacaktır? Hiçbir biçimde başka türlü eyleyemeyecek, başka türlü yaşayamayacak mıyız? Eğer Heidegger kendisinden etkilenen tanrıbilimcilerin ve Batı insanının genellikle düşündüğü gibi, dünyanın son açıklamada Bir Tanrı tarafından yaratıldığını; bu Tanrının da dünyayı ve bizi yaratırken belli erekler gözettiğini; doğru yaşama yolunun bu ereklere uygun olduğunu; ve Tanrının bu ereklerin ne olduğunu bize bildirmeye giriştiğini söyleyerek düşüncesini sürdürseydi, o zaman başka olurdu. Ama Heidegger bunu yapmaz. Yaşamda yolumuzu nasıl bulacağımız konusunda bizi kılavuzsuz bırakmayı

yeğler. Dinsel dünya görüşü Batı insanına hem evrenin bir açıklamasını, hem de bir değer sistemi verir, dolayısıyla bir amaç da gösterir. Tanrı inancının yitirilmesi, bir çok insanda bunları alıp götürmüştür. Şimdi bir çoklarımız anlamdan, erekten, değerden yoksun bir dünyada yaşadığımız duygusunu taşıyoruz. Bu durumda, birinin varoluşçu felsefeye, bütün bunlarda bir anlam bulabilmek için ilgi duyduğunu anlayabilmek hiç de zor değil; ama bana öyle geliyor ki bu felsefe arananı vermiyor.

BARRETT — Evet, aradığınız şeyin yanıtını vermez Heidegger. Ama sizin istediğiniz de çok fazla birşey; felsefenin, herhangi bir felsefenin, aradığınız yanıtları verebileceğini sanmıyorum. Bir süreden beri felsefe —tutarlı bir önermeler sistemi anlamında— bir "pozitif öğreti" sunup sunamayacağını kendi kendine sormaktadır. Birçok felsefe akımı felsefenin bir aydınlatma etkinliği olduğunu yineleyip durmaktadır. Wittgenstein'ın çok yalın ama sarsıcı önermesini anımsayın: "Felsefe dünyayı olduğu gibi bırakır." Dünya ile ilgili yeni bir bilgi ya da kuram getirmez bize felsefe. Bütün bunlar Kant'ın kalıtlarıdır: Metafizik yalnızca düzenleyici birşey olarak geçerlidir, kurucu olarak değil. Kuşkusuz, felsefeden dinsel inancın canlılığında birşey vermesini bekleyemeyiz insanoğlu için.

Heidegger bütün bu öbür filozoflarla aynı tarihsel dönemde yaşamaktadır, felsefenin sınırlarının da bilincindedir. Bu dönemde felsefenin daha alçakgönüllü bir tavır takınması gerekirdi. Heidegger bir yerde çok güzel birşey söyler: "Felsefe bir kez daha gereçlerinin yoksulluğuyla yetinmeyi öğrenmelidir." Soruların kendisiyle uğraşmayı öğrenmeden felsefede yeni bireşimlere doğru koşmanın ne önemi var? Yapay çözümlerin birinden öbürüne geçip duruyoruz — bunlar ancak bir on yıl dayanabilen, sonra ufalanıp giden sistemler. Öğrencilik günlerimden bu yana felsefede geçirdiğim deneylerde altı değişik geçer akçe inançla karşılaştım, şimdi de bunlardan en sonuncusunun tası tarağı toplayıp gitmekte olduğunu görüyorum. Dine gelince, dinde de başlangıçtan işe başlamamız gerekirdi. Heidegger, filozofun içinde yaşadığı dönemi irdelemesi, çağımızdaki özel karanlığın bilincinde olması gereğini ısrarla savunacaktır. İki dünya arasında olduğumuz, bunlardan birinin ölü, öbürününse doğamayacak kadar güçsüz olduğu gibi bir bilicilikte bulunan, sanıyorum Matthew Arnold'du. Heidegger de böyle düşünür, ama onun alıntıladığı Hölderlin'dir: Yitip gitmiş

Tanrılarla daha gelmemiş Tanrı arasındaki karanlıklar çağındayız. Heidegger'in kendisi bir Katolik olarak yetişmişti; Kant'ın **Salt Aklın Eleştirisi**'ni ilk kez okuduğunda papaz olmak üzere ilâhiyat öğrenimi görüyordu; Kant'ın, Tanrının varlığı için getirilen tanıtların yeterince güçlü olmadığı yolundaki kanıtlamalarına inanmıştı. Sonra üniversiteye geçti, bir süre doğabilimleri, sonra felsefe okudu. Bundan sonra özel bir dinsel inancı olmadı. Kendine bir "Tanrısız" olarak baktı — bunun adeta katlanmak zorunda kaldığı kişisel bir yazgı olduğunu düşünür gibiydi. Ama son dönemindeki yazılarından birinde şöyle diyordu: "Yine de benim Tanrısızlığım Tanrıya, belki de felsefî tanrıcılıkdan daha yakındır." Böylece Heidegger, Kant'tan devraldığı, Tanrıya giden yolun akılsal kanıtlamalar ya da tanıtlardan geçmediği inanışını korumuş oluyordu, Tanrı'ya - doğru - yönelen varlığımız, salt düşünsel bir inanıştan çok başka birşey olmalıdır. Heidegger ne bir tanrıtanımaz, ne de bir tanrıcıdır, dindar olmanın ne anlama geldiğine ilişkin yeni bir kavrayışın yolunu açan bir düşünürdür o.

MAGEE — Ben olağan anlamında dindar bir adam değilim, ama Heidegger'i irdeledikten sonra da, sonul sorunlar çözülmemiş gibi geliyor bana. Heidegger, üzerinde konuştuğumuz bu şeyleri büyük ölçüde aydınlığa kavuşturmuştur; ama yine de bizi, kaçınılmaz bir şey olarak öleceğimiz olgusuyla yüz yüze bırakır; bu olgu da bize, yaşamada bir anlam bulma yoluna derin bir duygusal gereksinim yaratır. Heidegger yine de bu anlamın ne olabileceği konusunda bize en ufak bir işaret vermez. Bir adım daha atmak gerekiyor. Buradan nereye gideriz? Heidegger felsefesi bana durup kalınabilecek bir yer gibi görünmüyor. Kendisi bir felsefe olmaktan çok, başka türden bir felsefeye giriş sanki.

BARRETT — Bu, bir felsefeye hazırlıktır, ama bir mantık kılavuzundan anladığımız gibi bir hazırlık söz konusu değildir burada. Heidegger düşüncesinin yolunu hazırladığı, sonunda, ortaya çıkacak bu felsefe, Heidegger'in dediğine göre, şimdiki felsefelerden öylesine farklı olacaktır ki, buna felsefe bile denemez. Yunan felsefesi kendinden önce gelen düşünme biçiminden nasıl farklı ise, bu da şimdiki felsefeden öylesine farklı olacaktır. Heidegger burada pek fazla düş mü kuruyor acaba? Şu yalın, anıa etkileyici tarihsel ardalanı düşünelim: Felsefe bilimlerin babasıdır; şimdi bilim ve teknoloji ortaya çıkmış ve insanoğlunun yeryüzündeki tüm yaşamını değiştirmiştir. Felsefenin, insanoğlunun varlığı

bu eşi görülmedik tarihsel varoluşa uygun yeni bir görüşü var mı? Belki de akademik felsefemizin, dikkatleri pek fazla disiplinin dışına çekmemeye çalışmasının nedeni budur. Eski çerçeve içinde kalarak felsefe yaptığımız sürece, bu çerçeveyi ancak yeni birtakım teknik ayrıntılarla süsleyebiliriz, bunlar da sonunda önemlerini yitirirler. Yeni bir düşünme yolu bulma çabasının bir deneme olması, el yordamıyla ilerlemesi kaçınılmazdır. Az önce de söylediğim gibi, Heidegger kendisinden **yolda olan** bir düşünür olarak söz etmekten hoşlanır. Belki de Heidegger arasıra pek ağır ilerliyormuş izlenimi uyandırıyor insanda, ama ben Heidegger'in geç dönemindeki bu sakin gidişi yeğliyorum. Heidegger'in kendisi ereğinin ne olduğunu dile getiremez. Bunu dile getirebilmesi için, zaten ereğe ulaşmış gerekirdi; bu yüzden Heidegger yalnızca yoldadır. Kuşkusuz, bu el yordamıyla ilerleme ve bekleme durumu, büyük, bir sistemle karşılaşmayı ya da dine dönmeyi bekleyenlerin çok sabırlı olmasını gerektiriyor. Ama başka ne yapabiliriz zaten?

MAGEE — Modern sanatların kiminde rastladığımız, evrende Tanrısız yaşayan insan anlayışı korku verici birşey — örneğin Samuel Beckett'in oyunlarında karşımıza çıkıyor bu anlayış. **Godot'yu Beklerken,** soyutlanmışlık ve kendini evrende ereksiz bir varlık olarak gören bireyi duyduğu anlamsızlık duygusunu neredeyse katlanılmaz bir biçimde dile getirir. **Godot'yu Beklerken'**i seyretmeyi tam anlamıyla bir eziyet haline getiren o dehşet, bana Heidegger'den iyice uzak görünüyor.

BARRETT — **Godot'yu Beklerken'**i anmanız ilginç. Duyduğuma göre, Heidegger oyunu Almanya'da görmüş ve sonunda: "Bu adam Heidegger'i okumuş olmalı" demiş. Şunu ekleyeyim ki, oyunun adındaki vurgu, "beklerken" dedir — Heidegger de, bütün düşünmesinin bir tür bekleme olduğunu söyler. Yine de bu beklemede durup kalmak, belirli bir onaylamayı birlikte getirir: Bu bir tür irdeleme, bir tür aramadır. Heidegger Vaadedilmiş Ülke'ye girmemiştir. Ama başkalarının girmesini sağlayabilir belki de.

MAGEE — Son çözümlemede varoluşçuluk bana dindarlık öncesi bir görüş gibi geliyor. Yani, bir felsefeyi baştan sona incelediğimiz zaman, varoluşculuğun bizi sonunda bıraktığı yer, dinin eşiğidir: Ya da belki şöyle söylemem daha doğru olur: Varoluşçuluk insanı, son bir seçme ile karşı karşıya bırakır, bu seçme de

dinle bağlantı içindedir. Sonunda ya varolanın varolduğu olgusu bir anlam taşır, ya da başka hiç birşey anlam taşımaz.

BARRETT — Evet, Felsefe son tavırlarla uğraşıyorsa, insanı varoluşun dinsel alanına yöneltir, bu alanda insanın yerini nasıl alacağı, kendine kalmış birşeydir.

Çeviren : Ülker Gökberk



Anthony Quinton

5. WITTGENSTEIN'IN ÇİFTE FELSEFESİ
A. Quinton ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Yüzyılımızda, dünyanın İngilizce konuşan bölümünde en etkili olmuş iki filozof, Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'dır desek, savımıza karşı çıkacak kimse bulunmaz sanırım. Russell, büyük bir filozof olmanın yanısıra, büyük bir siyasal eylem adamıydı. Yaşamı boyunca siyaset ve toplum işlerinin ortasında yer aldı, kamuoyunca bir düşünce yayıcısı, aydınlatıcısı ve bir toplum eleştiricisi olarak tanındı. En önemli noktaları son derece matematiksel ve teknik olan, bu yüzden de uzman olmayanlara kapalı duran felsefe görüşünü tanımadan bile, insanlar onu, bazı genel düşüncelere, bir de toplum sorunlarına yönelik belirli bir yaklaşıma, haklı olarak, bağlayageldiler. Wittgenstein ise tamamıyle farklıydı. Sözcük anlamında, teknik bir filozoftu; başka birşey de hiç olmadı. Toplum işlerine hiç karışmadı; kendi mesleği içinde bile ortada gözükmekten kaçındı ve çok az yayımda bulundu. Bunun sonucu olarak da, etkisi, çok büyük olmasına karşın, uzun bir süre meslekten felsefeciler dünyasıyla sınırlı kaldı. Bu etki, ancak pek yeni zamanlarda çevre düşünce alanlarına biraz biraz yayılmağa, başka etkinlik alanlarında yer bulmağa başladı. Böylelikle öyle bir duruma gelindi ki, bugün birçok kimse, Wittgenstein'ın daha ne yaptığını, bu yaptığının da neden önemli ol-

duğunu bilmeden, onun adıyla karşılaşıyor. Burada girişeceğimiz tartışmanın, Wittgenstein'ın düşüncesini ana çizgileriyle açıkça belirleyerek, bu düşüncenin biraz da etkileri üzerinde durarak, bu durumu göğüşlemeğe yarayacağını umuyorum. Hiç de kolay olmayan bu işin önemli kısmını Anthony Quinton yükleniyor. Anthony Quinton, yirmi yılı aşkın bir zaman felsefe hocalığı yaptığı Oxford Üniversitesi'nde Trinity Kolej'in Başkanı.

Ama, Anthony Quinton'u Wittgenstein'ın düşünceleri üzerine konuşmaya çağırmadan önce, ben kişi olarak Wittgenstein üzerine tanıtıcı nitelikte bir şeyler söylemek istiyorum. 1889'da Viyana'da doğdu, 1951'de de, Cambridge'de orta yaşlarında geçtiği İngiliz uyrukluğunda öldü. Babası Avusturya'nın en zengin, en güçlü çelik fabrikatörüydü. Kısmen aile çevresinin etkisiyle ve ailesinin kesin desteğiyle makinalara tutkusal bir ilgi geliştirdi; bu ilgi de tüm eğitimine yön verdi. Anne-babası onu matematik ve fizik bilimlerinde uzmanlaşmış bir okula gönderdiler. Bundan sonraki eğitimini de makina mühendisliği öğrencisi olarak sürdürdü. Ondokuz yaşında, uçak mühendisliği araştırma öğrencisi olarak İngiltere'ye, Manchester Üniversitesi'ne gitti. Buradayken, matematiğin temelleriyle ilgili felsefî nitelikte sorular kafasını kurcalamağa başladı. Bertrand Russell'ın büyük kitabı **Principles of Mathematics**'i (Matematiğin İlkeleri) okudu. Bu kitap onda bir çeşit aydınlanma etkisi uyandırmışa benzer. Mühendisliği bir kenara atar ve Cambridge'e, Russell'ın yanında mantık çalışmaya gider. Çok kısa zamanda, bir çoklarının o gün de bugün de deha ürünü olarak gördüğü özgün çalışmalar üretmeğe başlar. Bu çalışmalar, yaşamı boyunca yayımlanan tek kitabı, **Tractatus** diye adlandırılan **Tractatus Logico Philosophicus**'la sonuçlanır. Kitap, 1921'de Avusturya'da, 1922'de İngiltere'de yayımlandı. Bir denemeden daha uzun sayılamayacak kadar kısadır; buna karşın, bu yüzyılda yayımlanan felsefe yapıtlarının en etkililerinden biri olduğu kuşkusuz. Ama, yayımını izleyen yıllarda, kitap geniş ve yoğun etkisini sürdüredursun. Wittgenstein **Tractatus**'dan gitgide artan bir hoşnutsuzluk duymağa başladı. Sonunda bu yapıtını temelden yanlış olarak görmeğe başladı ve eskisini yadsıyan yepyeni bir felsefe görüşünü üretmeğe girişti. Bu ikinci görüş, yaşamı boyunca yalnızca Cambridge'deki öğrencilerine, başka yerlere de onların aracılığıyla yayıldı, ama ölümünden sonra bu görüşünü de içeren birçok birikmiş yazısı yayımlandı. Bunlardan en önemlisi **Philosophische Untersuchungen** (Felsefe Soruşturmaları) 1953'de yayımlanmış bir

kitaptır. Bu kitap da otuz yıl öncesinin **Tractatus**'u kadar büyük bir etkide bulunmağa başladı.

Bu, sanıyorum, felsefe tarihinde benzeri olmayan bir olaydır: Bir dâhi filozofun, her biri bütün birer kuşağı belirleme kertesinde etkileyen, ayrı ve bağdaşmaz iki felsefe görüşü üretmesi. Şimdi öykünün başına, bu yüzyılın ikinci on yılında yazılan **Tractatus**'a dönelim, oradan başlayarak sürdürelim öykümüzü.

TARTIŞMA

MAGEE — **Tractatus** son derece küçük bir kitap — metni, standart basımında seksen sayfa tutmuyor. Wittgenstein'ın bu kitapta çözmeye çalıştığı temel sorunlar nelerdi?

QUINTON — Temel sorunun belirgin olarak şöyle özetlenebileceğini sanıyorum: Dilin varoluşunu sağlayan şey, dilin olanağı nedir? Dili, Wittgenstein'ın onun en önemli amacı saydığı amaç için, yani dünyayı betimleme, olguları dile getirme, doğruları —ya da başarısız kalındığında yanlışları— anlama amacı için kullanmak nasıl olanaklı olabiliyor?

MAGEE — Birçok kimse bunun yine bir sorun olduğunu ilk bakışta görmeyebilir. Bizler dili verilmiş, kendiliğinden açık birşey saymaya yatkınız. Dilin **kendisinin** varolması, niye bir felsefe sorunu olsun?

QUINTON — Dünyaya şöyle istatistiksel bir gözle bakılırsa, içindeki şeylerden çoğunun birbirlerini nedensel olarak etkilediği görülür. Taşlar taşlara çarpar, aylar gel-git olayları doğurur, vb. Ama dünyanın şurasında burasında olağanüstü birşeyler olup-biter: Dünyayı oluşturan öğelerden bazıları, dünyanın başka bazı öğelerini kendilerinde temsil ederler. Dil kullanma, dili anlama, insanları sıradan nesnelerden ayıran şeydir. Bu, iş yaşamımızın özünü oluşturan dokudur. Başka insanlarla iletişimimizin çoğunluğu (ama hepsi değil) bu yolla gerçekleşir. Sanıyorum, Wittgenstein, çoğu kimseye sormağa değer gelmeyecek kadar açık görünen sorulardan birini soruyor; Newton'un, gezegenlerin neden başka başka yönlerde fırlayıp gitmediklerini, taşların bırakılınca neden düştüklerini sorduğu gibi. Wittgenstein'ın sorusunda aynı dolaysız, özgün, temelden nitelik var.

MAGEE — Şöyle söylenebilir mi? Biz insanların, karşımızda olmayan şeyleri düşünme, bunlar üzerine birbirimizle iletişimde bulunma ve böylelikle onları çeşitli yollardan denetleme, onlarla baş etme yeteneğimiz vardır. Bunu olanaklı kılan şeylerden birisi, bir dilimiz olmasıdır. Böylelikle iki soru çıkıyor ortaya: İlkin, dilin dünyayla olan ilişkisi nedir? İkincisi, dilin düşünmeyle olan ilişkisi nedir? Bu iki sorunun, **Tractatus**'da yapılmak istenenlerin merkezinde durduğuna katılırsınız, sanırım.

QUINTON — Evet. Bu konular üzerine sorular daha önce bölük-pörçük bir biçimde sorulmuştu. **Tractatus**'un büyük şaşırtıcılığı, bu soruları düşünülebilir en üst düzeyde bir genellikle sormasındadır. Belirttiğiniz iki soruya da Wittgenstein'ın verdiği yanıtlar var. İlk bakışta pek doyurucu gelmeyecek bir yanıt şu: Dil dünyayı resimleyerek onu temsil eder. Wittgenstein'a göre önermeler olguların betimleri, resimleridir. İkincisi de, önermeler düşüncelerin dile gelmeleridir, düşüncenin araçlarıdır. Önermelerle, onları kullanarak düşünürüz.

MAGEE — Madalyonun bir de tersi var. değil mi? Wittgenstein'ın konusu, dilin hangi işler için anlamlı bir biçimde kullanılabileceğini, hangileri için de kullanılamayacağını belirleme girişimi olarak, dilin yersiz ve temelsiz kullanımlarını belirleyerek dışarda bırakma çabasını da içinde taşıyordu. Dilin yalnızca neler yapabileceğine değil, aynı zamanda neler yapamayacağına da açıklık getirmeğe çalışıyordu.

QUINTON — Bu çaba, bütün girişimin en temel özelliklerinden biridir ve belki de en çok etki bırakan özelliği. Wittgenstein, dilin sınırlarının açık-seçik belirlenebileceğini vurguluyordu; bu da dilin, özünde —yineleyeyim— sözcük anlamıyla resimsel nitelik taşıdığı düşüncesinden çıkıyordu. Bu konuda ünlü bir öykü vardır: Wittgenstein (sanıyorum bir Fransız mahkemesinde) bir trafik kazasındaki durumu, olup-bitenleri temsil etmek için otomobil ve insan modellerinin kullanıldığını işitir ve —bunun karşısında— Arkhimedes'in "Evreka!" yaşantısına benzer bir yaşantı yaşar. Şöyle bir şey: "Tamam, buldum; işte dilin özü bu." Bu kanı, dile çok önemli kısıtlamalar getiriyordu: Dil, nesnelerin içinde yer aldıkları olgu durumlarını tıpatıp yansıtmak zorundaydı. Bu da nelerin sözünün edilebileceğine çok belirgin sınırlar koyuyordu. Wittgenstein, özellikle, dilin dünya ile olan ilişkisinin,

dilin içinde anlamlı olarak temsil edilemeyeceğini, tartışılamayacağını düşünüyordu.

MAGEE — Wittgenstein'ın kuramına sık sık "anlamın resim kuramı" denir; siz de, Wittgenstein'ın dilin resimsel olduğunu söylemesini, **sözcük anlamında** resimsellik olarak anlaşılmasını istediğini vurguladınız. Çoğu kimse için, bir tümcenin bir olgunun bir resmi olmasına, dahası, bir tümcenin herhangi bir şeyin, herhangi bir gerçeğin **resmi** olmasına bir anlam vermek zor. Bunu açıklayabilir misiniz?

QUINTON — Wittgenstein'ın söylemek istediği şudur, sanıyorum: Gündelik dilin tümceleri resimlere benzemedikleri halde, bir anlam taşıyacaklarsa, sonunda gerçekten resimler olan bir dizi temel öğe-tümceye varasıya çözümlenebilmeleri, ayrıştırılabilmeleri gerekir — bu öğe-tümceler de sözü edilen nesneleri karşılayan adlardan oluşurlar ve bu adların düzenlenişleri, nesnelerin düzenlenişlerini yansıtır.

MAGEE — Bunu iyice bir anlayalım. Wittgenstein, dünya üzerine söylenmiş bir şeyi çözümlersek, bunu şeylerin adları olan sözcüklere indirgeyeceğimizi ve tümcenin sözcükleri arasında kurulan ilişkinin de, dünyadaki şeyler arasında bulunan ilişkiyi karşılayacağını düşünüyor. Bu yola, tümce dünyayı resimleyebiliyor.

QUINTON — Doğru. Bu, Wittgenstein'ın temel ilkelerden kalkarak öne sürdüğü bir şeydi. Koyduğu bir koşuldan, her sahici önermenin belirgin bir anlam taşıma gerekliliğinden kalkıyordu: Ona göre, bir önermenin, sonunda bu temel resimsel önermelerden oluşmadıkça, belirgin bir anlamı olamazdı. Bu resimsel önermelere hiçbir örnek vermez. Ondan etkilenen başka felsefeciler bunlara örnekler vermişlerdir, ama Wittgenstein örnek vermekten tümüyle kaçınır. Böylesi en son resimsel önermelerin bulunması gerektiğinin kanıtlanabileceğini söyler yalnızca.

MAGEE — Akla ilk gelen soru şu: Söylediğimiz şeylerin büyük çoğunluğu, yerinde olmayan ya da doğru olmayan şeylerdir; demek ki, böyle durumlarda dünyadaki şeylerce karşılanmayan, onlara uygun düşmeyen şeyler söyleriz. Anlamın resim kuramı bunu nasıl açıklıyor?

QUINTON — Bunun açıklaması buraya kadar söylediklerimizden epey kolaylıkla çıkar. Nesneler çeşitli biçimlerde düzenle-

nebilir, aynı şekilde, bu nesnelere taktığımız adlar da çeşitli biçimlerde düzenlenebilir. Anlamlı bir önerme, bir dizi adı, bu adların izin verdiği olanaklı düzenlemelerden biri içinde biraraya getirir; adların düzenleme olanakları da, nesnelerin düzenleme olanaklarına dolaysız olarak koşuttur. Böylece bir önerme, anlamlı olarak, olanaklı bir olgu durumunu resimler. Önermenin imlediği nesne düzenlemesi, bu nesnelerin, önermenin içindeki adlarının düzenlemesi ile aynıysa, önerme doğrudur. Bu iki düzenleme farklıysa, yanlıştır. Önermenin öğeleri, domino taşları gibi, çeşitli düzenlemeler oluşturacak biçimde sanki oraya-buraya cynatılabilir. Bu düzenlemelerin çoğu yalnızca olanaklı olgu durumlarını temsil ederler. Bu öğeler, imlenen nesnelerin düzenlendiği biçimde düzenlenmişlerse, önerme doğru olur.

MAGEE — Gündelik yaşamda da felsefede de söylediğimiz birçok şey, hiç de olgular üzerine değildir. Ahlâkî yargılar verir, estetik deyimler kullanırız; bunlara benzer başka dile getirişlerde bulunuruz — bunlar anlamın resim kuramıyla nasıl açıklanacak?

QUINTON — Etik ve estetik yargılar söz konusu olunca, bunlar, aslında hiç açıklanmıyor: Bunların zaten asıl dilin parçaları olmadıkları söyleniyor.

MAGEE — Garip birşey değil mi, bunu söylemek?

QUINTON — Wittgenstein'a göre Etik aşkındır (transendental); olgular üzerine değildir. Oysa Wittgenstein dilin gerçek işlevinin olguları betimlemek olduğunu vurgular — doğru olabiliyorsa doğru, olamıyorsa yanlış, ama yine de anlamlı olarak betimlemek: Dil temelde budur.

MAGEE — Yeniden özetlersek: Dünya üzerine bir tümce söylediğimde, adları, dünyadaki şeylerin olanaklı bir düzenlemesini karşılayacak bir biçimde düzenliyorum. Şeylerin bu düzenlenmesi, dünyada gerçeklenmiş bir düzenlenme ise, söylediğim doğrudur; değilse, söylediğim yanlıştır. Tümcedeki adlar, dünyadaki şeylerin düzenlenmelerinin olanaksız olacağı bir biçimde düzenlenmişse, söylediğim anlamsızdır. Böylelikle üçlü bir çözümleme elde ediyoruz: Doğru, yanlış, anlamsız.

QUINTON — Evet, öyle.

MAGEE — Bütün bu anlam kuramı bir ontolojiyi, varolanların belirli bir nitelikte olmalarını varsayıyor. Buna göre, dünya-



Ludwig Wittgenstein

nın, bizden ve dilimizden bağımsız olarak, en temelde, birbirleriyle bazı belirli biçimlerde ilişkiye girebilen yalın nesnelerden oluşması gerekir.

QUINTON — Kitabın en başında söylediği tam budur. Hiçbir kanıtlama vermeden, dünya olgulardan oluşur, diyor: Olgular nesne düzenlemeleridir ve nesnelerin de (sizin deyiminizi kullanırsak) yalın olmaları gerekir. Bunlar, kitabı okuyana dogmatik savlar gibi gelir. Ama dayanaklarını, sonradan dilin belirgin bir anlamının olması gerektiği ve dilin de ancak belirgin bir yapıya sahip olmakla belirgin bir anlama sahip olabileceği savında bulurlar — dünyanın da, dilde temsil edilebilmesi için, bu yapıya sahıp olması gerekir.

MAGEE — Ya söylenemeyen? Wittgenstein'ın dil kuramı buraya kadar özetlediğimiz kadarıyla, söylenemeyen şeyler üzerine ne diyor?

QUINTON — Söylenemeyen öğretisinin temelini oluşturan özellik —felsefî olarak en önemli özelliği— sanıyorum, dilin dünya ile olan ilişkisi üzerine birşeyin söylenemeyeceğinde yatıyor. **Tractatus**'daki can alıcı paradoks da bu: Kitabın sonuna gelindiğinde, Wittgenstein aşağı yukarı şöyle söylüyor: "Benim önermelerimi anlayan, sonunda onların anlamsız olduklarını görür." Peşinden bu paradoksu yumuşatmağa çalışıyor; söylediklerine, belirli bir anlama düzeyine çıkmamızı sağlayan, oraya çıkınca da bir tekmeyle yıkıp atabileceğimiz bir merdiven diye bakmamızı söylüyor. Savı, dilin dünyayı temsil edebilmesi için, dil ile dünyanın belirli bir yapıyı paylaşmaları gerektiğidir; sonradan da bunun, üzerinde anlamlı olarak konuşulabilecek bir olgu olmadığını söylüyor. Bu, dilde kendisini **gösteren** bir şeydir; dil, bunu anlatmak için kullanılamaz. Böylece, bu kanıtlama yoluyle, felsefe kendi temellerini söküyor.

MAGEE — Öyleyse, bu tümcenin dünyayı yansıtması için, tümcedeki adlar ile dünyadaki nesneler arasında bire bir karşılıklılığın yanında, tümceye içsel olan ve içindeki adları ilişkiye sokan yapı ile, dünyadaki nesnelerin oluşturdukları olgu durumuna içsel olan ve onları ilişkiye sokan yapı arasında, bu ilişkiye sokma biçimleri bakımından bir karşılıklılık bulunması gerekir, diyor. Anlamı olanaklı kılan, bu iki **yapının** aynılığıdır; aslında

da anlam bu yapının **kendisidir**; dilin dünyaya bitişmesini sağlayan nokta, bu aynılık noktasıdır.

QUINTON — Evet.

MAGEE — Önerme söz konusu olunca, bu yapı, Wittgenstein'ın önermenin **mantıksal biçimi** dediği şeydir. Ve söylediğimiz gibi, önerme, gerçeklik için olanaklı bir yapıyı yansıtır. Ama bu resimleme ilişkisinin kendisi resimlenemez, dolayısıyla da kendisi dilde temsil edilemez. Böylelikle, dil ile gerçeklik arasındaki bağlantının kurulma noktası üzerine hiçbir şey söylenemez. Bir önermenin mantıksal biçimi, önermenin anlamlı olmasını olanaklı kılan bir yapıyı serimler; ama bu yapının ne olduğu dil içinde dile getirilemez. Bunun ne olduğu **gösterilebilir**, ama **söylenemez.**

QUINTON — Tamamıyle böyle.

MAGEE — Nasıl oldu da, herkes bu öğretinin müthiş birşey olduğunu düşündü — nasıl oldu da bu kadar büyük bir etkisi oldu? Çok garip bir öğreti, oysa ki. Tam söyleyeyim, bana açıkça bozuk görünüyor; ayrıca o kadar çok şeyi dışarıda bırakıyor ki... Örneğin, dilin en güçlü kullanımları —hem en incelmiş hem de en derin kullanımları— herhalde yaratıcı sanattaki (şiirdeki, tiyatrodaki, romandaki, vb.) kullanımlarıdır; oysa Wittgenstein'ın kuramı dilin bu kullanımlarının açıklanmasına hiçbir yer tanımıyor. Kuramın bu açıdan eleştirilmesini onaylar mısınız?

QUINTON — Evet, kuramın sınırlı olduğu doğru. Ama sanıyorum, Wittgenstein kuramını savunsaydı, bütün öteki dil kullanımlarının —ciddiye alınabildikleri, kelime oyunları olmadıkları kadarıyle— en başta dilin bu temel, olgu ya da dünya betimleyici kullanılışını gerektirirler derdi. Bir de, niye önemli sayıldığına değindiniz; garip olmasını, önemli olmasına karşı bir kanıtlama diye getirdiniz. Bana kalırsa, o kadar cazip görülmesinin bir yanı, tam bu garip olmasıdır. Pek öyle alçak gönüllü bir üslupla yazılmış bir kitap olduğu söylenemez **Tractatus**'un. Önsözünde Wittgenstein aşağı yukarı şöyle yazar: "Bütün felsefe sorunlarının en son çözümünün burada kapsandığı kanısındayım." Ve tabiî, **Tractatus**'u bitirir bitirmez de, bu kanıya uygun olarak felsefeyi bırakır — on yıl kadar bir süre için. Hayır: Garipliği çekiciliğinin bir parçasıdır. Yalnızca bu da değil: Yazın niteliği bakımından da çarpıcı bir kitaptır **Tractatus.** Kısa, yüklü, özdeyiş biçi-

mindeki tümceleriyle, bir fırtınanın içinden gelen bir ses gibidir. Daha ilk tümce —"Dünya, olup-biten herşeydir."— insanın nasıl anlayacağını bilemediği şaşırtıcı dile getirişlerden biri. Ve sonuncusu —"Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı"— ilk bakışta apaçık, söylenmesi gereksiz bir söz gibi görünüyor, ama sonradan bunun pek böyle olmadığını anlıyor insan. Wittgenstein, kitabın bütünlüğünde yapmak istediğinin, anlaşılır olarak söylenebilir olanın sınırlarını çizmek olduğunu söylüyor.

MAGEE — **Tractatus**'u ilk kez eline alan herkesin hemen dikkatini çeken birşey de yazılış biçimi: Sürekli bir düzyazı biçiminde değil, de, karmaşık bir bölümler, alt-bölümler, hatta alt-alt-bölümler düzenine göre numaralanmış çok kısa paragaflarla yazılmış. (Bu arada belirteyim, kitabın bu yanı, sonradan hepsi felsefe kitabı da olmayan çok sayıda kitapta taklit edilmiştir.) Bu paragrafların büyücek bir bölümü tek tümcelerden oluşuyor. Ve biraz önce belirttiğiniz gibi, bu tümceler arasındaki bağlantılar da herzaman apaçık değildir; anlamları da. Niye kitabı bu kapalı, neredeyse şifreli biçimde yazmış?

QUINTON — İlkin, Wittgenstein sonsuz titizlikte bir kişiydi — her bakımdan, ama sanırım her okur, düşünsel titizlik diyebileceğimiz bir özelliğini yazdıklarında görebilir. Burjuva akademik felsefesi demekten başka deyimleme bulamadığım felsefe anlayışından nefret ederdi — felsefeyi bir meslek, bir 9-5 mesâisi olarak, yaşamın bir bölümünde yapmak, sonra da yaşamın geri kalan yanlarını bundan ayrı, ilgisiz bir biçimde sürdürmek anlayışından. Ahlâk ölçülerini en üst düzeyde bir yoğunlukta tutardı. Kendisini ve çalışmalarını son derece ciddiye alırdı. Çalışmaları iyi gitmediği zaman umutsuzluğa düşer, acı çekerdi. Bunların sonuçları yazış biçiminde yansır. Kendisiyle ilgili bu tutumunun, söylediklerinin hepsini arkasında durduğunu hisseder insan. Bu da, felsefenin daha bir kolaylıkla, rahatlıkla, bir iş gibi, meslekmiş gibi yapılan türlerini felsefeden saymama ya da aşağı görme eğilimini doğurur. Wittgenstein bu tür felsefeden tamamıyle uzak durmak, işleri fazla kolaylaştırmamak istemiştir — düşüncelerini, sayfalarda öylesine göz gezdirerek kapılabilecek bir biçimde dile getirmek istemez. Felsefesi, okurun yaşamının tüm düşünsel niteliğini değiştirmeye yöneliktir, böyle bir amacın aracıdır; bu yüzden de ulaşılması zor kılınmıştır. Sanırım bu, Witt-

genstein'ın yazış biçiminin, amaçları bakımından bir temellendirilmesi sayılabilir.

MAGEE — Şunu da ekleyeyim ki, düzyazı olarak olağanüstü bir niteliği var kitabın. Tümceler sanki yoğun bir güçle doldurulmuş gibi; insanın peşini bırakmamacasına neredeyse büyü gibi kafasına giriyor — insan kitabı okuduktan yıllar sonra tümceleri belleğinden yineleyebildiğinin farkına varıyor. Ben Wittgenstein'ı —Platon ya da Schopenhauer ya da Nietzsche gibi— aynı zamanda büyük yazarlar, büyük yazın ustaları olan birkaç filozof arasında sayarım.

QUINTON — Bence de öyle. Çok bilinçli bir yazın ustası olduğu kesin. Üstün bir kafası vardı, çok iyi yetişmişti. Ve kendinde iyi olan ne varsa hepsini **Tractatus**'a verdi. Bu yapıt için boyundan büyük iddiaları olan bir kitap denemez. Savları büyüktür, kendine de büyük şeyler yakıştırır, ama bana öyle geliyor ki, düşüncelerinin yazınsal giysileri bu düşüncelerin önemleriyle haklı kılınmaktadır.

MAGEE — Wittgenstein'ın kendisinin yaptığı gibi, biz de burada **Tractatus**'dan uzaklaşmadan önce ulaştığımız noktayı bütünsel bir öğreti olarak özetlemeniz yararlı olacak.

QUINTON — Wittgenstein'ın söylediği ilk şey, **Tractatus**'la getirilen en temel öğreti, önermelerin resimler olduğudur. Bu, bir benzetme yoluyla tanımlama, önermelerin dünyayı temsil etmelerinin daha bir kısa yoldan anlatılması anlamında değildir. Wittgenstein, önermelerin resimler olduğu savını, çok, hem de pek çok ciddiye alıyordu. Tam **sözcük anlamında** resimler olduklarını hep vurguluyordu. Bu da ikinci bir öğretiye yol açıyordu, o da şuydu: Resimlerin, resimledikleri görünüm öğelerini karşılayan öğeleri vardır. Önermeler, özlerinde, çeşitlilik gösteren sözcüklerden oluşan tümcelerde görüldüğü gibi, bileşik şeylerdir: Önerme, ad işlevi gören sözcüklerden oluşur; bu adlar da, dolaysız olarak olgunun oluşmasına katılan nesneleri karşılarlar — tümcedeki adlar, olgudaki nesnelerin düzenlendikleri biçimde düzenlenmişlerdir. Buna bağlı olarak da dünyanın, dilde temsil edilebilir olacaksa, çeşitli biraraya gelme olanaklarına sahip bir düzeni ya da dizgesi olması gerektiği görüşü vardır. Belirli bir durumda, durumun nasıl olduğu, bu nesnelerin düzenlenme biçimidir. Bunun sonucu olarak da, söylevin —yani, asıl önemli işlevinde kullanılan

dilin— özünde, anlamlı içeriği, dünyayı oluşturan olguları resimlemesidir. Öte yandan, söylenen şeylerin bir çoğu buna uygun gözükmüyor ve söylevin, Wittgenstein'ın da sonradan üzerine birşeyler söylediği, başka çeşitli biçimleri var. Bu resimleme öğretisine ek olarak getirdiği, dil kullanımımızın hiç olmazsa bazı görünür olgularını kapsayacak görüşlerden ilki, kullandığımız dilde sahiden anlamlı olan bütün önermelerin, kendileri nesnelerin yalın, dolaysız resimleri olmasalar bile, nesne bileşimlerinin resimleri olan önerme topluluklarına varacak biçimde çözümlenebilecekleri ya da yarıştırılabilecekleri düşüncesidir. Bu görüş, sonuç olarak felsefenin doğru yönteminin çözümleme olduğunu söylüyor, çünkü çözümlemenin yaptığı, dilin kısaltıcı uzlaşımlarının örttüğü şeyleri su yüzüne çıkarmaktır. Bu da, sonuç olarak, çok yaygın etkiler doğuran bir öğreti oldu. Wittgenstein bu temel, resimsel örnermelere örnek vermez — belki de gündelik dilde dilegetirdiğimiz önermelerden hiçbiri bu önermelere örnek olamaz. Ama bu gereklilik, yani dilin, imleyici olabilmek için belirgin bir anlamı olması gerekliliği ve bu belirgin anlamı oluşturmanın da, dilin özünde resimsel bir işlev yerine getirmesi olduğu, Wittgenstein'a göre, her sahici önermenin, kendisi bir resim olmasa bile, anlamlı olabilmek için geniş, karmaşık bir resimler kesişmesi, kaynaşması olması gerekliliğini doğuruyordu.

Dilin, resimsel gibi görünmeyen —ya da resimsel sayılınca, resimlediğinin ne olduğunu görmek güç olan— başka bir kesimi de, zorunlu doğrular alanı, mantık ile matematiğin önermeleridir. Wittgenstein, belirttiğiniz gibi, Russell'ın yanında mantık çalışmıştı; onu **Tractatus**'u yazmağa esinlendiren, Russell ile birlikte yaptığı mantık çalışmalarıdır. Kitabın adı **Tractatus LOGICO - Philosophicus**'tur: Mantıkdaki yeni gelişmelerin esiniyle yapılmış bir felsefe. Russell mantığı çok geniş biçimde sistemleştirmişti. Frege'yi izleyerek, mantık ile matematiğin tek bir sürekli, birlikli sistem oluşturduğunu ileri sürüyordu; bu düşüncenin Wittgenstein'ı derinden etkilediği açıktır. Bunun temellerini araştırmak istiyordu. Bir yandan mantık ile matematiğin önermeleri, öte yandan da dünyayı oluşturan olguları betimleyen gündelik önermeler arasında kesin bir yapı farkı görünüyordu. Wittgenstein bu farkı kabullenir ve açıklar: Mantık ile matematiğin önermeleri, sırasıyle, eşsözler (tautoloji) ile denklemlerdir; denklem de, sadece, bir yandaki deyimlemenin, öteki yandakinin anlamını, yani aynı an-

lamı iletmenin başka bir yolu olduğunu gile getirir. Bu tür önermeler, dünya üzerine ele-avuca gelir bir bilgi sağlamazlar: Yalnızca, gerçekte kullandığımız dile getirmelerin, çoğu zaman, birinin öğelerinin bir başkasınca kapsanması biçiminde ilişkili olduklarını serimlerler. Bir önermenin en son resimsel kuruluşu, bir başka önermenin öğelerini kapsıyorsa, bu ikinci önerme ilkinin mantıksal sonucudur. İkincisinde bulunan herşey, ilkini oluşturan öğelerde zaten kapsanıyorsa, ilkinin doğru olup da ikincisinin yanlış olabilmesi anlaşılır olamaz. Wittgenstein, bu düşünceyi **Tractatus**'da formel bir tarzda, bir dizi çok temel mantıksal ilke bakımından ve savına epey ağırlık kazandıracak bir biçimde geliştirmiştir. Bu sav yepyeni bir sav değildir. Hume'da bile bunun bir çeşidi bulunabilir. Ama Wittgenstein'ın önemi, mantıksal çıkarımın —ve dolayısıyle de bu çıkarımların geçerliğini sağlayan mantık yasalarının— eşsözsel, salt yineleyici niteliklerinin işlemlerini açıkseçik belirlemesindedir.

Belirtilmesi gereken bir şey daha var: o da, Wittgenstein'ın söylenemez olan konusundaki öğretisi: Dile, sahiden anlamlı olma ve dünyayı betimleme görevini yerine getirmesi için koyduğu çok katı gereklilikler, dilin yapamayacağı bazı işlerin de olduğunu birlikte getirir. Dil, değer üzerine konuşamaz —değer, dünyanın bir parçası değildir. Öyleyse, ahlâkî ve estetik değer yargıları, dilin sahici, anlamlı kullanımları sayılmazlar. Wittgenstein bunların ne oldukları konusunda olumlu bir açıklama getirmez. Bunun peşinden de, dünyayı bir bütün olarak ele alıp onun üzerine konuşmağa çalışan türden, geleneksel felsefe olanaksızdır. Dünya üzerine konuşmanın tek olanaklı yolu, onu oluşturan tek tek olguları betimlemektir. Bütün bu görüşler arasında en ilginci de, dil ile dünya arasındaki —özünde, dilin öğeleri ile dünyanın öğeleri arasında biçimsel bir karşılıklılık olan— ilişkinin kendisinin resimlendirilemeyeceği öğretisidir. Bir önermenin dünyayı resimlemesi, sanki, önermenin kendi iç işidir. Önermeler ile dünya arasındaki ilişki, dışına çıkabileceğimiz, dışında durabileceğimiz birşey değildir; bu yüzden de bu ilişki üzerine konuşamayız. Tabiî, paradoks şurada ki, kitap boyunca yapılan bundan başka birşey değil. Wittgenstein bu paradoksu kabullenmeğe hazırdı; kitabın sonunda da, önermelerini anlayan birisinin onların anlamsız olduklarını göreceğini söyleyerek —biraz da cesaret kırıcı bir biçimde—, bunu açıkça benimsiyor; sonra da bu garip sözü, sağladığı merdi-

vene tırmanan birisinin artık merdiveni tekmeleyerek yıkabileceğini söyleyerek yumuşatıyor.

MAGEE — Sanırım birçok kimse, Wittgenstein'a göre matematik ile mantığın dünyayı hiçbir şekilde yansıtmakdıklarını söylemenize şaşmıştır. Matematiği bir sürü **pratik** işlerimizde kullanmıyor muyum? Köprüler, yollar, gökdelenler yapıyor, uçaklar uçuruyor, matematiği onsuz edilmez başka birçok işte kullanıyoruz ve **bu işler de yürüyor, gerçekleşiyor.** Nasıl olur da matematik bu etkinliklerde oluşturucu olur, ama yine de dünyaya uymaz?

QUINTON — Matematik, dile getirişler arasındaki anlam aynılığını ve farklılığını belirttiği kadarıyla dünyaya uygulanabilir. Karmaşık bir matematiksel akıl yürütme, hareket noktası olan öncüllerde, başlangıç ilkelerinde, sayıltılarında zaten bulunan birşeyin yinelenmesiyle sonuçlanır. Tabiî ki son derece yararlıdır bu, çünkü bildiğimiz şeyler bizim için her zaman tamamıyle açık - seçik ya da boydan boya görülebilir değildir. Mantık ile matematiğin işlevi, söylediğimiz bir şeyi başka bir biçime dönüştürmenin tekniklerini sağlamaktır; ama mantık ile matematiğin ulaşmamızı sağladıkları dönüştürülmüş biçimle, başlangıçtaki dile getirişimiz şeyin özde aynısını ya da aynı şeyin bir parçasını söylüyoruz. En yalın durumu alalım: $2+2=4$. Cebime iki elma, sonra iki elma daha koyarsam, dört elma koymuş olurum. Bunlar, yaptığım tek bir şeyi dile getirmenin yalnızca iki farklı yoludur. Ve, Wittgenstein'a göre, en karmaşık matematiksel süreç de, temelde bu niteliktedir; ama tabiî ki karmaşıklığı, hemen görülebilir olmasını önler, bu yüzden de mantıksal ve matematiksel doğruların açıkça formüle edilmesini kaçınılmaz kılar.

MAGEE — Wittgenstein, **Tractatus**'daki felsefe görüşünden hoşnut olmamağa başladığında, hoşnutsuzluğu nasıl bir yol izledi?

QUINTON — Sanıyorum, önce Wittgenstein'ın **Tractatus**'dan sonraki arada neler yaptığına değinmemiz gerekiyor. Meslek yaşamının başlangıçlarını genel çizgileriyle demin belirttiniz — Manchester'de mühendislik, matematiğin yapısına ilgi duyması, Russell'ı incelemesi, Cambridge'e giderek onunla çalışması: Bu dönemde kendisini son derece yalıtlamış bir kişiydi; yalnızca kendi düşüncelerine kapanmış, ancak bir-iki kişiyle (özellikle Russell'la) iletişimi olan bir kişi. **Tractatus**'daki felsefe görüşü, bunu, son derece bireysel bir görüş olmakla yansıtır bir bakıma. Kitapta

dilin herhangi bir biçimde bir iletişim aracı olması konusuna rastlanmıyor. Dil, kendi kendine bildirimde bulunmanın, betimlemenin aracıdır. Bir karşılıklılığın aracı olması konusunda hiçbir vurguya rastlanmıyor.

MAGEE — Dilin toplumsal bir kurum olarak görülmesine raslanmıyor.

QUINTON — Dediğim gibi —**Tractatus**'un öğretilerine tamamıyle uygun olarak— bütün yanıtları verdiği kanısındaydı. Wittgenstein; böylelikle de bu konuyu bıraktı. 1920'lerde birkaç yıl ilkokul öğretmenliği yaptı, sonra bir manastırda bahçıvan olarak çalıştı; sonra kızkardeşi için bir ev plânı çizdi; ancak 1920'lerin sonlarında felsefe döndü. Sonradan Viyana Çevresi'ni oluşturacak önemli bazı kişilerle konuşmalar yapmağa başladı; bu konuşmalar, tartışmalar, felsefeye yeniden ilgi duymasına yol açtı. Wittgenstein'ın birincisinden çok farklı olan ikinci felsefe görüşü, bu noktadan sonra gelişti. Başlarda, öyle görünüyor ki, dilin temel öğeleri konusundaki görüşüne Viyana Çevresi'nin getirdiği yorumu; bu temel öğelerin, nesnelerin bilincimiz ile nasıl bir ilişkide oldukları üzerine hiçbir açıklık getirmeyen, yalın nesne adları bileşimleri değil, deneyim bildirimleri oldukları yorumu karşısında olumlu bir tutumu vardı. Ama bundan, sanıyorum, epey kısa zamanda uzaklaştı. Biliyorsunuz, 1929'da Cambridge'e döndü. II. Dünya Savaşı sırasında savaşla ilgili çeşitli işlerle uğraşmaya başlayana kadar, bu üniversitede çeşitli görevlerde bulundu. Bu dönemde farklı bir felsefe görüşü geliştirdi. Bu görüş, dilin öz yapısı üzerine açık, belirgin, soyut ilkeler getirmek yerine, dile doğal bir insan fenomeni, çevremizde olup-biten bir şey, karmaşık, birbiriyle kesişen —bazı bakımlardan benzeyen, bazı bakımlardan da farklılık gösteren— insan etkinliklerinin oluşturduğu bir bütün olarak yaklaşıyordu. Bu sonraki görüşünün önemli bir özelliği, dili özünde kamusal ya da toplumsal bir fenomen, ancak birden fazla insanın benimsediği kuralların varlığıyla işleyebilen bir fenomen olarak görmesidir. Bunun sonucu olarak da, bireyin, konuşmasını yönlendiren kuralları kullanma biçimi, başka bireylerin gözlemleriyle düzeltilmeğe ve geliştirilmeğe açıktır.

MAGEE — Sanıyorum Wittgenstein'ın bu sonraki felsefe görüşüne yaklaşmanın —böylelikle de ilkinden de nasıl ayrıldığını görmenin— en kolay yolu, anlam için kullanılan iki benzetme arasındaki farkı belirtmektir. İlk felsefe görüşünde, anlamlandırma

bir resimleme ilişkisi olarak görülüyordu. İkincisinde ise, kullanılan bir âlet olarak görülüyor: Bir dile getirişin anlamı, onun olanaklı kullanışlarının toplamıdır. Bu da, biraz önce belirttiğiniz anlamı insan etkinliklerine ve sonunda da yaşam biçimleri bütünlerine bağlar. Bu, resim benzetmesinden geçiş, iki görüş arasındaki en temel farktır. Bir çok başka değişiklik buradan kaynaklanır. Öykümüzü bu noktadan alarak sürdürebilir misiniz?

QUINTON — Evet. Bu geçişi, sanıyorum, Wittgenstein'ın başka bir benzetmesiyle belirtebiliriz. Bu da, Wittgenstein'ın dilin kullanılmasını, sürekli olarak, oyun oynamaya benzetmesidir; bu benzetme de sonraki felsefe görüşünün can alıcı bir terimini, "dil - oyunu" kavramını ortaya çıkarır.

MAGEE — Bir an için sözünüzü kesip, bu benzetmenin pek bahtsız bir benzetme olup çıktığını belirtebilir miyim? Wittgenstein'ın boyuna dil - oyunlarından söz etmesine, dilin kullanılışından bir çeşit oyun oynama olarak söz etmesine bakarak, birçokları onun bütün dile getirmeleri hafifsediği, önemsiz gördüğü sonucuna vardı. Bu da, pek çok kimsenin, dilbilimci felsefe akımının "yalnızca sözcüklerle oynamak" olduğu yollu önyargısını doğrulamakta kullanıldı.

QUINTON — Tabiî ki Wittgenstein'ın amacı bu değildi; bu terimle, oyunların iki özelliğine işaret etmek istiyordu. İlkin, oyunların kurallarca yönetilen yapıp — etmeler olduğuna. Bunun ardından, bir oyunun kurallarının nasıl değiştiği, oyunların biribirlerine nasıl pekçok farklı biçimde benzeyebildikleri gelir. Bu da bizi oyunların ikinci özelliğine getirir; bütün oyunlara ortak bir niteliğin bulunmadığına. Wittgenstein'a göre, oyunlar arasında aile benzerlikleri gibi ilişkiler vardır. Bu da dile, dille yürüttüğümüz çeşitli etkinliklere uygulanır. Saydığı etkinliklerden bazılarını örnek diye verirsek: Soru sormak, küfretmek, selâmlamak, dua etmek... Oyun benzetmesinin bütün bunların yalnızca eğlence, vakit geçirme gibi şeyler oldukları düşüncesini birlikte getirir gözüktüğünde haklısınız; ama unutmayalım ki, belirttiğiniz öteki benzetme, dili, belirli bir amaçla kullanılan bir âlet kutusuna benzetiyordu. Öyleyse, dille ilgili iki nokta beliriyor: Dil, amaçlı bir yapıp — etmedir, ama yine de, uylaşımsal ve değişken kuralların yönettiği öğelerle yürütülür.

MAGEE — Anlam konusundaki bu yeni anlayışın, felsefe dışında, özellikle antropoloji ve sosyolojide önemli etkileri oldu. Başka bilgi dallarının bundan nasıl etkilendiklerini açıklar mısınız?

QUINTON — Buna verilecek yanıtın başında, Wittgenstein'ın, felsefenin kendisi konusunda dediklerine yer vermek gerekiyor. İlk ve sonraki görüşleri arasında, genel olarak felsefenin ne olduğu konusunda bir devamlılık vardır. Buna göre de felsefe (**Tractatus**'daki dile getirişi kullanırsak) özünde bir kuram değil, bir etkinliktir. Felsefe, yapılan bir şeydir. Sayıp - dökülecek bir öğreti bütünü değildir. (Bunu **Tractatus**'da açıkça söyler, ama bu, **Soruşturmalar'ın** da temelinde yatan bir sayıltıdır; burada da felsefe kuramları kurmaktan kaçınmak gerektiğini, zira bunun kafa karışıklıklarını arttırmaktan başka bir işe yaramadığını söyler.) Filozofun yaptığı, dilin, çeşitli biçimlerindeki uygulandığı farklı, ama ilişkili dil - oyunlarındaki kullanılış yolları konusunda anımsatmalar derlemektir. Felsefe yapan, bu anımsatmaları, insanların saptırıcı benzetmelere kapılarak yoldan çıkmalarına engel olmak için toplar. Wittgenstein'ın gözönünde tuttuğu belki de en saptırıcı benzetme, "Bir ağrı duyuyorum" ya da "Bir ağrım var" dememizden dolayı, ağrının, kendimize özel, içimizde farkına vardığımız ve varlığını başkalarına bildirdiğimiz bir çeşit belirgin, ayırdedilebilir, iç nesne olduğunu düşünme eğilimidir. **Soruşturmalar'ın** büyük bir bölümünde, zihinsel yaşamımız üzerine konuşma biçimimizin sanki özel yaşantılarımızı bildirme olduğu kanısını uyandıran bu imgenin etkisini kırmakla uğraşır.

MAGEE — Tabiî şimdi yadsıdığı bu imge, bu resim, ilk dil kuramından kalkınca benimsenmesi olağan bir imge. Bu böyleyse, şunu söylemek doğru olur mu sizce? Wittgenstein **Tractatus**'u yayımladığı zaman belirli bir dil kuramının, yani resim kuramının büyüsüne kapılmıştı. Sonradan bu kuramın yanlış olduğunu ve yanlış bir felsefe görüşüyle sonuçlandığını anladı. Bunu anlayınca, felsefe yapmağa başlamadan önce, kişinin dilin kendisini saptırabilme yollarını ve saptırdığı yolları araştırması gerektiği sonucuna vardı. Bu da sonradan, kendi felsefe yapma biçimi haline geldi: Dil konusundaki yanlış, sahte sayıltılarımızın, dünya üzerine düşüncelerimizi çeşitli saptırma biçimlerinin çok yönlü bir araştırılması.

QUINTON — **Soruşturmalar'ın** büyücek bir bölümünün, kendi önceki öğretilerinin eleştirilmesi biçiminde yürüdüğü doğru.

İlk dörtte biri, büyük çapta, sözcüklerin özünde yalnızca adlar olduğu düşüncesine saldırmağa yöneliktir. Buradaki görüş, adların kullanılmasının, oynadığımız birçok dil-oyunundan yalnızca biri, dilin yalnızca bir öğesi olduğudur. Bir şeyin adının ne olduğunu söyleyen birisinin ne gibi etkinliklerde bulunduğunu anlamak için, dilin birçok farklı yönünü anlamış olmamamızın gerektiğini ileri sürer. Yani savı, adlandırmanın mutlak ya da temel bir önceliğinin olmadığıdır. Adlandırma, dilin yaptığı işlerden yalnızca birisidir. Buradan hareketle, kendi önceki düşüncesine, en son yalın nesnelerin en son yalın önermelerin bulunduğu düşüncesine saldırır. Yalınlığın her zaman belirli tek incelemelere bağımlı olduğunu vurgular. Bunların sonucu olarak da, dili, artık, kendi kafamızda salt akıl yürüterek yapısını bulabileceğimiz bir çeşit nelik olarak değil, herkese açık bir toplumsal gerçeklik olarak görmeğe başlar.

MAGEE — Bu görüş ile psikanaliz arasında genellikle koşutluk görülür. Wittgenstein, gerçekliğin belirli bir yanıyla ilgili görüşümüzün hatalı sayıltılarca çarpıtıldığını ve bu noktada pürüzleri bulup gidermenin felsefenin görevi olduğunu söylüyor. Felsefe etkinliğini böyle sağıltma — benzeri bir etkinlik olarak görmek, Freud'un, belirli türden saplantılar karşısında psikanalistin yapacakları konusundaki görüşüne benzetilmiştir. Burada sahici bir benzerlik bulunduğu kanısında mısınız?

QUINTON — Evet, sanıyorum burada bir benzerlik gerçekten var. Wittgenstein'ın sonraki felsefe görüşünde kuramdan kaçınması, tıpkı Freudcu analistin, hastasına "Senin derdin, annene deli gibi âşık olmadan ileri geliyor" demekten kaçınmasına benziyor — bunu söylemenin hiçbir faydası olmaz. İşlemin çok daha dolaylı yürütülmesi gerekir. Hastanın —bir sürü geçmiş yaşantısı yeniden yaşatılarak, düşünmüş, duymuş olduğu çeşitli düşünce ve duygular anımsatılarak— sonunda bilinçaltından birşeylerin çıkabileceği bir noktaya getirilmesi gerekir. Wittgenstein'ın durumunda, gizli olan tam aynı biçimde gizli değildir: Felsefî olarak kafası karışmış ya da çıkmaza girmiş kişiye gösterilecek olan, insanların gerçekte kullandıkları dil-oyunu kurallarıdır. Onu yoldan çıkaran, sözcüklerin bir oyunda işleyiş biçimlerini bir başkasındaki işleyiş biçimlerine benzetmesidir. Birinci oyunun kurallarını ikincisine uygular, böylelikle de çıkmaza girer. Bir dükkânda etrafıma bakıp "Bu bir bisiklet, bu bir televizyon, bu da bir ekmek kızartıcısı" dediğime göre, kendi içime bakıp "Sol dizimde bir sızı,

içimde bir fincan çay için bir arzu, bir de bugünün Cuma olması isteği var" dediğimde, benzer bir iş yaptığımı sanır. Oysa bunlar tamamıyle farklı iki işlemdir. Kendi — betimlemelerinde yapılan, kendi içimizde bulduğumuz şeyleri sıralamak değildir. Bu konuda açıklığa varmanın yolu, Wittgenstein'a göre, dili doğal çevresinde ele almak ve insanların birşeyler söyledikleri zaman içinde yer aldıkları yandurumları, bunların söylenmesine eşlik eden davranışları hesaba katmaktır.

MAGEE — Şimdi bu görüşün felsefe dışındaki etkilerine gelebilir miyiz?

QUINTON — Haklısınız, o soruya yanıt vermedim daha. Çeşitli etki düzeyleri var. Sanırım, bunlardan üçünü belirtmek yararlı olacak. İlk etki, kendi felsefe anlayışına karşın; felsefenin, evrensel uygulama bulacak genel ilkeler üretmek yerine, tek tek kafa karışıklıklarını gidermekle uğraşması gerektiği anlayışına karşın doğmuştur. Birçok kimsenin Wittgenstein'den alarak benimsediği, epey evrensel olan uygulamalara izin veren bir genel ilke vardır, denebilir: Kendimizin ve başkalarının zihinsel yaşamları üzerine konuşurken kullandığımız dili anlamak için, durumların koşullarını ve duygu ya da düşünce göndermelerinin yapıldığı kişilerin davranışlarını gözönünde tutmak gerekir. Wittgenstein'ın bir davranışçı olduğunu ya da ondan etkilenenlerin hep saf-kan davranışçılar olduğunu söylemiyorum: Yalnızca, zihinsel yaşam üzerine konuşma biçimimizi anlamanın önemli bir yanı, davranışlar ve koşulların bu konuşma biçiminde bir rol oynadıklarını görmektir, diyorum. Bunun, epey yaygın ve Wittgenstein'ın felsefeciler üzerinde dolaysız bir öğretisel etkisi olduğu söylenebilir. Zihin konusundaki —ister kendimizin ister başkalarının— bilgileri üzerine, eski Descartesçı yolla; dünyanın içeriğinin iki tümüyle farklı çeşitten olduğu, zaman-mekân içinde, ele-avuca gelir, görünür nesnelerden oluşan bir algılanabilir dünya ile düşünce ve duygulardan oluşan bir iç dünya bulunduğu sayıltısıyla konuşmak, artık olanaklı değildir. Bu iki dünya çok yakından örtüşürler. Gerçekte, iç düşünce ve duygular üzerine, bunların ortaya çıktıkları durumlardaki belirtileriyle ilişki kurmadan konuşulamaz. Bu, genel anlamda hiç de Wittgenstein'cı olmayan çok sayıda kişice kabul edilen birşeydir. Wittigenstein'cı olmak için Wittgenstein'ın kendisinin sonraki çalışmalarında ortaya koyduğu felsefe yöntemini ve anlayışını benimsemek gerekir, sanırım. Bu, benim pek o

kadar bağlı olmadığım bir anlayış. Bu durumda oyunun mutlak kuralı, felsefe kuramları kurmaktan kaçınmaktır. Felsefeyi gerekli kılanın, insanların içine düştükleri belirli bir şaşkınlık olduğuna, bu şaşkınlığın da az çok gelişi - güzel **ad hoc** işlemlerle giderilmesi gerektiğine inanılır. **Şaşkınlık yaratan o belirli şeye iyice bir bakın; onu dile getiren sözcükler üzerinde düşünün; ayrıntılarını inceleyin; filozofu dinleyin ki, size bu şaşkınlık yaratıcı sözcüklerin geçtiği dilin gündelik konuşuluşundaki çeşitli dilsel yapıp - etmeleri anımsatsın.** Bu, çokça sayıda kişice benimsenmiş bir felsefe yapma yöntemidir. Ama sanıyorum, Wittgenstein'ın bir filozof olarak önderliğini sahiden kabul eden, kendilerini onun takipçileri sayan felsefeciler çok küçük bir grup oluştururlar. Etkilediklerinin çoğu, ellerinde olmadan, onun açıkça yasakladığı şeye, yani kuram üretmeğe, felsefe yazılarıyla altı çizilen sonuçlara ulaşmağa geri giderler. Wittgenstein üzerine yazı yazanlardan, onun en çok yanını tutanlar bile, eski kurumsal felsefe fırçasıyla patlatılmış olmaya eğilimlidirler. Genellikle bu bölük - pörcük yöntemle iş görmezler; ama sanırım, bir anlamda, öyle yapmaları gerektiğini hissederler yine de.

İkinci noktaya gelirsek, Wittgenstein'ın, belirli türden bir kültürel göreciliği destekleme olarak özetlenebilecek daha geniş bir etki alanı vardır. Wittgenstein —elbette, sonraki Wittgenstein—, felsefenin görevinin dile karışmak olmadığını, gerçekte kullanılan dili düzeltmek olmadığını vurguluyordu; bu da, etkin olan ve süregelen hemen her tür dilsel yapıp - etme karşısında bir çeşit hoşgörü ilkesi oluşturuyordu. Bu ilkenin antropolojik önemi vardır. XVIII. yüzyıl Aydınlanmasının insana bakış tarzının; farklı durumlarda yer alan insanların, araştırıcıların kendi toplumlarında geçerli ilkelerin ışığında, akıllı ya da aptal diye yargılandığı bakış tarzının tam tersidir. Wittgenstein böyle bir bakış tarzına tümden karşı çıkardı herhalde. Ona göre, bütün yaşam biçimleri eşitti; bir toplumu ya da bir toplumun bir parçasını, bir özelliğini, ya da bazı kişiler arası davranış kurallarıyla biraraya gelmiş bir topluluğu, o topluluğun içine gerçekten girmedikçe anlayamazsınız; içine girince de artık onu içinden, içsel olarak anlarsınız. Bu, insanların yaşamlarını düzenlemekte izledikleri farklı yollar için evrensel bir değerlendirme ölçüsünü olanaksız kılıyordu. Şunu da eklemek gerekir ki, insanların bütün toplumsal etkinlikleri, baştan aşağıya dille doludur; dil, bu etkinlikler ara-

sındaki bağların kurulduğu yerdir. Bu etkinlikler dışarıdan eleştirilemez. Yalnızca içinden incelenebilir ve anlaşılabilir.

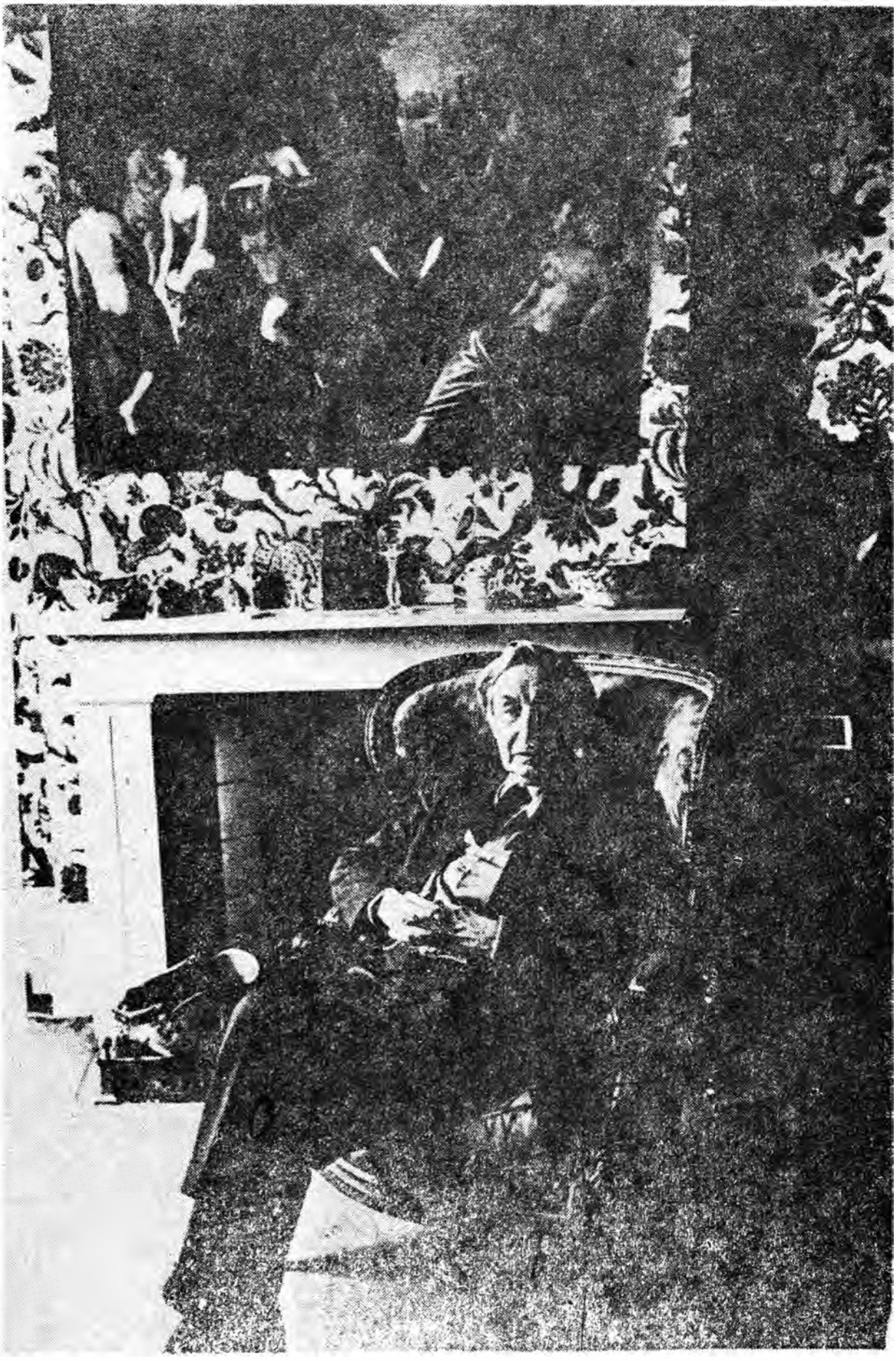
Wittgenstein'dan kaynaklanan üçüncü ve son bir etki akımı vardır ki, bu belki de en yaygın ve en önemli olanıdır. Bu etkiyi uyandıran, Wittgenstein'ın, genel çizgileriyle, insan varlığının toplumsal yönüyle ilgili olarak getirdiği görüştür. Bunun bir yanı, insanın, özünde, toplumsal bir varlık olduğu yollu bilenen görüşün bir çeşididir. Wittgenstein'a göre, insanı öteki canlı türlerinden ayıran, dil kullanmasıdır. Ama dil, ona göre, indirgenemezcesine toplumsal olan bir fenomendir. Kurallarca yönetilen bir konuşma etkinliğidir; kural gözetme ve koyma ise ancak bir toplulukta bulunabilecek bir şeydir. Bu, iyi bilinen, kişiye özel bir dilin olanaksızlığı tezidir — ama bunun çok tartışılan bir tez olduğunu da eklememiz gerek. Bununla ilişkili olan bir başka şey, insanın yapıp-etmeleriyle ilgili olarak getirdiği görüştür. İnsan isteminin özgürlüğü konusundaki geleneksel sorun, insan davranışlarından çoğunun nedenleri olduğunu varsayıyordu. Sorun şuydu: Yaptıklarından sorumlu tutulabilmeleri için, insanların yaptıklarından bazılarının nedensiz mi olmaları gerekiyor? Wittgenstein, bu sorunu temelinden yıkar. Ona göre, tam anlamıyle eylem olan yapıp-etmeler (refleks hareketler, ya da sindirim gibi süreçlerin karşıtı olarak) hiç de nedenlerin belirlediği şeyler değildir — bunların nedenlerini sormak, yanlış sonu sormaktan başka birşey değildir; konuya uygun tek açıklama yolu, eylemin niçinlerine yönelmektir. (Burada Wittgenstein, birçoklarının karşı çıkabileceği bir şeyi, nedenler ile sebeplerin birbirlerini dışarıda bıraktıklarını varsayıyor.) Bu doğruysa, insan toplumunun **bilimsel** olarak araştırılması girişimleri, bir bütün olarak kuşkulu hale gelmektedir. Zira böyle girişimler, kaçınılmazcasına nedensel yapıdadır. Wittgenstein'ın eylem kuramından, doğa bilimlerinin yöntemlerine koşut yöntemler kullanan toplum ve insan bilimlerinin olanaksız olduğu yollu bir sonuç çıkar görünmektedir. Bunun yerine, insan ve toplum incelemeleri, yabancı dilde bir şeyin kendi dilimize çevirilmesi gibi, yorumsal nitelikte olmalıdır. Hatta, böyle bir çeviri **gibi** olmaktan öte, toplumun incelenmesi böyle bir çeviridir: İncelenen toplumsal yaşam biçimine rengini veren dildir, diyebiliriz. Wittgenstein, dillerin kendilerinin de "yaşam biçimleri" olduğunu vurgular.

MAGEE — Wittgenstein'ın çifte felsefesine kapsayıcı bir bakışla bakarsak, kendileri önde gelen filozoflar olanların onu de-

ğerlendirmesinin en azından üç farklı yolu beliriyor. Bir bölümü, belli çoğunluğu, ilk felsefe görüşünü de ikincisini de deha ürünü olarak görüyor. Başkaları —örneğin Bertrand Russell— ilkini deha ürünü olarak değerlendiriyor, ama sonrakini önemsiz sayıyor. Daha başkaları —bunlardan biri de Karl Popper'dır— ikisi için de pek olumlu düşünmüyor. Siz Wittgenstein'ı nasıl değerlendiriyorsunuz?

QUINTON — Ben belki de Wittgenstein'ı bir dehâ sayacak kadar, eserinin iki aşamasının da dehâ ürünü olduğunu düşünecek kadar yumuşak başlıyım. Ama, felsefe eserleri için pek sık söz konusu olduğu gibi, bu, ikisinde de söylenenlerin doğru olduğundan dolayı değil. Söz gelişi, Platon'ın bir dehâ olduğunu kim yadsıyabilir; öte yandan da, yine kim Platon'un evren görünüşüne ciddiyetle inanabilir — gerçekten varolanların soyut, zaman-dışı varlıklar olduğuna ve zaman-mekan içindeki şeylerin bir cins gölgemsi görünüşler olduğuna? Bir filozofun dehâsı, söylediklerinden pek çoğunu kabul etmeden de teslim edilebilir. Dehâ —Kant'ın durumunda pek açık görüldüğü gibi— başkalarının daha önce sorulardan daha temel ve daha güçlü sorular sormaktan, önce sorguya çekilmemiş sayıltıları sorguya çekmekten ibaret olabilir. Ve bana kalırsa, bu, Wittgenstein'ın çalışmalarının iki bölümünde de yerine geliyor.

Çeviren : Oruç Aruoba



A. J. Ayer

6. MANTIKÇI POZİTİVİZM VE KALITI
A. Ayer ile Söyleşi

GİRİŞ

MAGEE — Sanat dünyasında dikkate değer bir olgu olarak sık sık işaret edilen şey bizim halen çağdaş resim, çağdaş müzik, çağdaş şiir ve çağdaş roman diye düşündüğümüz şeylerin hepsinin aşağı yukarı eş zamanlı olarak gelişmiş olmalarıdır. Bunların hepsi bu yüzyılın başlarında ortaya çıktılar ve ilk kez 1920'lerde moda oldular. Çağdaşlığın sonuçları da, bütün sanatlarda bazı çarpıcı benzerlikler gösterdi. Örneğin, herbirinde dünyanın ya da yaşantının kendine yönelmiyen bilince dayalı gösteriminden uzaklaşarak bir kendi içlerine dönüş vardı. Sanat kendi kendisinin konusu oldu, yani bir şiirin konusunun şiir yazma süreci ya da şair olmanın güçlükleri olmasına alışıldı. Oyunlar ve romanlar, hatta sonraları filimler için de aynı şey geçerliydi. Müzik ve resim de, kendi değişik biçimlerinde, içözlerine aynı ilgiyi gösterdiler bunları sık sık kendi konuları yaparak sergilediler. Bütün sanatlarda, yine (belki de bu son söylediğimizle ilişkili olarak) geleneksel biçimlerde bir çözülme, yeni yapılar kurma ve bunları küçük ve özenle biçimlendirilmiş parçalardan oluşturma eğilimi vardı.

Bütün bunlar dikkate değer bir kesinlikle, felsefe için de doğrudur, ki bu da felsefenin gelişmesinin çağının ana kültürel çer-

çevesine nasıl derinlemesine yerleştiğini gösterir. Çağdaş felsefenin, 1903'te G.E.Moore ve Bertrand Russell'ın ondokuzuncu yüzyıla egemen olan İdealizmden kopmalarıyla başladığı söylenebilir; ardından — Russell'ın ve onun öğrencisi Wittgenstein'ın öncü çalışmalarından sonra— 1920'lerde, Avusturya'da ilk dört başı mamur okul gelişti. Bu okul Viyana Çevresi diye tanındı. Geliştirdikleri felsefeye "Mantıkçı Pozitivizm" adını verdiler. Sonraları uzun bir zaman, bu yafta, meslekten olmayan pek çok kimsenin kafasında genel olarak çağdaş felsefeyle birleştirildi ve gerçekten de, hâlâ günümüzde bütün çağdaş akademik felsefenin az çok Mantıkçı Pozitivizme benzediğini düşünenlere rastlıyoruz.

Mantıkçı Pozitivizmi İngiltere'ye getiren kişi A. J.Ayer'dir ve o zamandan bu yana Mantıkçı Pozitivizmle birlikte başlıca onun adı çağrıştırılır. Bu işi 1936 Ocak'ında henüz yirmibeş yaşındayken yayınladığı **Language, Truth and Logic** (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı hâlâ ünlü ve çok okunan kitabıyla yapmıştır. Kitap coşkulu bir dille yazılmış, fazlasıyla bir genç adam kitabıdır; halen de Mantıkçı Pozitivizmin ana öğretileri için en iyi yol gösterici özettir. Kitabın saldırganlığı bir bütün olarak bu akımın tutumuna uygundur. Mantıkçı Pozitivistler, düzenli toplantılar, yayınlar ve uluslararası kongrelerle, öğretilerini bir misyoner gayretliliği ile yayarak, kendilerini bilinçli olarak bir siyasal parti gibi örgütlediler. Bu insanların neye **karşı** ve niçin bu denli tutkulu bir kavga verdikleri sorusuna bakarsak, bence bu bize en iyi başlangıç noktasını sağlayacaktır.

TARTIŞMA

MAGEE — Mantıkçı Pozitivistlerin öylesine militanca saldırdıkları şey neydi?

AYER — Öncelikle metafiziğe karşıydılar — ya da metafizik dedikleri şeye — ve bu da sıradan bilim ve sağduyu dünyasının, duyularımızın bize gösterdiği dünyanın ötesinde, bir dünya olabileceği yolunda herhangi bir anıştırma demekti. Kant, onsekizinci yüzyılın sonunda, olabilir duyum deneyiminin alanı içinde bulunmayan herhangi birşeyin bilgisinin olanaksızlığını zaten söylemişti; fakat Viyanalılar daha da ileri gittiler. Herhangi bir önerme eğer biçimsel bir önerme (mantık ve matematiğin içinde bir önerme) değilse veya deneyle sınanamazsa saçmadır, dediler. Ve böylece, Kant anlamındaki metafiziği kestirip attılar. Bu daha

başka sonuçlar da içeriyordu. Örneğin, bu, aşkın bir Tanrı olduğu yolundaki her türlü düşünce ve her türlü teolojinin açıkça mahkum edilmesiydi. Ve aslında, bir tek Otto Neurath'ın dışında, kendileri siyasal olarak bilinçli olmamalarına karşın, konumlarının siyasal bir yönü de vardı. Avusturya'da o zamanlar Sosyalistlerle sağ kanata Dollfuss'un önderliğinde bir dinci parti arasında sert bir çatışma vardı; Viyana Çevresinin metafiziğe karşıtlığı, siyasetle ilgilenmenin başlıca uğraşları olmamasına karşın bir ölçüde siyasal bir eylemdi.

MAGEE — Sizin söylediklerinizden öyle anlaşılıyor ki, Viyana Çevresi bütün Kurulu Düzene karşıydı — sanki salt geçmiş olduğu için geçmişe karşı gibiydi. Öyle mi?

AYER — Mantıkçı Pozitivistler bütünüyle geçmişe karşı değillerdi. Onlar aslında felsefede eski bir geleneği sürdürüyorlardı, ama Alman geçmişi diyebileceğimiz şeye karşıydılar. Ondokuzuncu yüzyılın başlarından beri varolan Alman felsefî düşüncesinin romantizmine karşıydılar. Hegel'in izleyicilerine, daha doğrusu Hegel'in idealist izleyicilerine karşıydılar: Pek tabiî ki, Marx'a karşı değillerdi.

MAGEE — Viyana Çevresinden birinin adını andınız, Otto Neurath'ın. Biz bir grup insandan söz edeceğimize göre, önce bu grubun belli başlı üyelerinin kimler oldukları hakkında açıklığa kavuşabilirmiyiz?

AYER — Çevrenin resmî önderi Moritz Schlick adlı bir adamdı. Aslında Almandı ve Viyana'ya 1920'lerin başında gelmişti, kendisi o sıralarda kırk yaşlarındaydı, hemen hemen geldiği andan itibaren Çevreyi örgütlemeye başladı. Üyelerin çoğu ya da birçoğu gibi, fizikçi olarak yetişmişti ve başlıca, fizik felsefesiyle ilgiliydi: Nitekim, çevrenin önde gelen özelliklerinden biri doğa bilimlerine aşırı saygılarıydı. Schlick, o zaman, onların başkanıydı. Ondan sonra gelen en önemli kişi bir başka Almandı, Rudolf Carnap. Jena'da büyük Alman mantıkçısı Frege'nin öğrencisi olmuştu. Viyana'ya Schlick'ten birkaç yıl sonra 1920'lerin sonlarında geldi ve 1930'ların başında Prag'a gitmek üzere ayrıldı, ama yine de akımın içinde çok güçlü bir etki kaynağı olarak kaldı. Dergileri **Erkenntniss**'e en çok yazı yazan kişiydi. Üçüncü kişiden daha önce söz ettim, Neurath: Sanırım Avusturyalıydı. Siyasal olarak içlerinde en etkili oydu, hatta I. Dünya Savaşından sonra Münih'teki

devrimci Spartakus Hükûmetinde bir görev üstlenmişti. Marxistliğe çok yakındı — Pozitivizm ile Marxizmi birleştirmek istiyordu. Mantıkçı Pozitivizmin siyasal bir akım olması konusunda en çok o bilinçliydi, ve Mantıkçı Pozitivizmi siyasal olarak örgütlemek istiyordu. Neurath üçüncü büyük kişiydi: Dördüncü (sanırım bu aşamada sözünü etmemiz gereken tek diğer insan) Gödel adlı çok daha genç bir adamdı, benden yalnızca bir kaç yaş büyüktü. Biçimsel mantıkla ilgili devrimci buluşlar yaptı, fakat genel felsefeyle pek fazla ilgilenmedi.

MAGEE — Daha önce söylediklerinizden de açıkça görülüyor ki, bu gerçekten devrimci bir akımdı, dinde, siyasette ve hepsinin üstünde Alman felsefe geleneğinde yerleşmiş düşünceleri yıkıcı bir akım. Mantık ve bilim, ölü ya da hastalıklı buldukları düşünsel dokuları kestikleri iki neşterdi (Mantıkçı Pozitivizm adı da, bundan dolayı, tabiî). Bu ameliyat aletlerinin nasıl kullanıldığına ilişkin bir şeyler söyliyebilirmisiniz?

AYER — Doğru. Fakat pek o kadar da yenilik değildi bu. Eski bir Viyana geleneğini sürdürmekti. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Viyana'da parlıyan Ernst Mach adlı bir bilim adamı ve bilim felsefecisi vardı — ki Lenin **Materyalizm ve Ampirio-Kritisizm**'ini ona karşı yazmıştı. Mach önce 1860'larda Prag'da yaşamış sonra Viyana'ya gelmiştir; örneğin, Schlick'in de bilime bakış açısı olan görüşü ilk benimseyen o olmuştur: Yani, bilimin önünde sonunda yalnızca insan duygularıyla uğraşması gerektiği görüşü. Bilimsel olgulara ait bilgilerimiz duyularımızla geldiğine göre, Mach son aşamada bilimin sadece duyumların bir betimlemesi olması gerektiğini düşünmüştür. Viyana Çevresi bunu benimsedi, burada tabiî eski bir deneyci geleneği izliyorlardı. Kendilerinin pek fazla felsefe tarihi bilmemelerine ya da onu umursamalarına karşın, söyledikleri, onsekizinci yüzyılda, İskoç felsefecisi David Hume'ın söylediklerine çok fazla benziyordu. Bu nedenle de o kadar da yeni, o kadar da devrimci değildiler. Devrimci olan, bir bakıma, onların coşkuları, bunu felsefeyi yeni bir yola sokmak gibi görmeleriydi. "Sonunda felsefenin ne olacağını keşfettik! Bilimin hizmetçisi olacak" diye düşündüler. Bilimi felsefelerinde pek o kadar kullanmamakla birlikte, bütün bilgi alanlarının bilim tarafından kapsandığını düşünmekteydiler. Bilim dünyayı betimler, olan tek dünyayı, bu dünya çevremizdeki şeylerin dünyasıdır; ve felsefenin uğraşacağı başka bir alan da yoktur. Peki, felsefe ne

yapabilir? Tek yapabileceği şey bilimin kavramlarını çözümlemek ve eleştirmektir. Bilim böyle işin içine girer. Mantık da onlara bir araç sunar.

Aristoteles'in zamanından beri mantık epeyce durgun kalmıştır: Sonra ondokuzuncu yüzyılda ileriye doğru adım atmıştır. Boole ve De Morgan gibi; bazı öncüler olmuştur, fakat gerçek sıçrama ondokuzuncu yüzyılın sonunda Almanya'da Frege ve sizin de daha önce söylediğimiz gibi, İngiltere'de Russell ve Whitehead ile olmuştur. Bunlar aslında Aristoteles'i yadsımamışlardı: Aristoteles'in yapıtını mantığın küçük bir köşesi olarak göstermişlerdi. Ve kendilerine çok güçlü bir çözümleme aleti veren, çok daha kapsamlı bir mantık geliştirmişlerdi. Bu onlara birçok şeyi daha kesin ifade olanağı vermiştir; ve yapılarla çok ilgili oldukları için de (bilimin en fazla yapıyla ve şeyler arasındaki ilişkilerle ilgili olduğuna inandıklarından) Schröder ve Peirce'in ondokuzuncu yüzyılda, Russell ve Whitehead'in yirminci yüzyılda geliştirdikleri ilişkiler mantığı onlara felsefî çözümleme için bir alet vermiştir.

MAGEE — Mach'ın Mantıkçı Pozitivist akımın öncüsü olduğu konusunda söylediğinizi kabul etmeme karşın, şu da doğrudur ki, yüzyılın başında yeni bir mantığa ek olarak yeni bir bilim de vardı, değil mi? — isterseniz Einstein'da kişileşen diyelim. Newton'dan kaynaklanan ve hemen hemen üç yüzyıl Batı dünyası tarafından değiştirilemez olarak kabullenilen bir düşünce sistemi yeni fiziğin etkisi altında yıkılmaya başlamıştı. Kuşkusuz, Mantıkçı Pozitivistlerin yaptıkları üzerinde bunun da çok büyük etkisi oldu.

AYER — Einstein Mach'tan etkilenmişti — Mach'a çok şey borçlu olduğunu kendi ağzından duydum. Mantıkçı Pozitivistler Einstein'ın hem görecilik kuramındaki çalışmasını ve hem de yeni Kuantum kuramını kendi yaklaşımlarının savunucuları olarak gördüler, çünkü Einstein'ın yaptığı (onların yorumuna göre, hiç değilse) eşzamanlılık gibi bir kavrama, eşzamanlılık hakkındaki önermelerin nasıl doğrulandığını düşünmedikçe, bir anlam yakıştıramayacağımızı söylemekti. Yani, bu şu demek ki, şeylerin eşzamanlı olduğu konuşulduğunda, **kastedilen,** eşzamanlılığın gözlemde edimsel olarak nasıl belirlendiğine bağlıdır. Mantıkçı Pozivistler bunu kendi felsefî yaklaşımlarının bilim içinde büyük bir savunusu olarak gördüler. Aynı şey Kuantum kuramı için de geçerliydi. Kuantum kuramında bir parçacığın aynı zamanda kesin

bir hızı ve kesin bir konumu olmasına bir anlam yakıştırılmaması olgusu (çünkü bu sınanamaz— hızı ölçerseniz o konumu değiştirir, konumu ölçerseniz de hızı değiştirir) bilimsel kavramlarının anlamının onların doğrulanma yollarıyla belirlendiğinin bir kanıtı olarak alınıyordu, onlarca — ki bu da kendilerinin savıydı. Bütün bunlar onlara büyük bir gayret verdi. "Bilim bizden yana. Biz bilimi doğru olarak yorumluyoruz" dediler. (Söylediğim gibi, Carnap ve Schlick aslında fizikçiydiler, Neurath da toplumbilimciydi).

MAGEE — Şimdi onların çalışmalarının devrimci niteliğinin nelerden oluştuğuna geliyoruz şöyle ki, geleneksel düşünme biçimlerine, ya bunları yıkarak ya da yeniden formüle ederek, yeni mantık ve yeni bilimi uyguluyorlardı.

AYER — Evet. Söylemek istedikleri şey, eski felsefî sorunların ya anlamsız ya da yalnızca mantıksal tekniklerle çözülebilecek olduklarıydı.

MAGEE — Bunu yaptıkları sırada geliştirdikleri başlıca olumlu öğretiler nelerdi?

AYER — Aslında üç tane vardı. Birincisi, herşey doğrulanabilirlik ilkesi denilen ve Schlick tarafından "Bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir" diye özlü bir biçimde dile getirilen, ilkeye bağlıydı. Burada anlatılan pek açık değildir, biz o zamandan beri bunu daha kesin tanımlamaya çalıştık —hiçbir zaman da tam başarılı olamadık— ama bundan iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi, deney ve gözlemle —duyusal gözlemle— doğrulanamayan herşeyin anlamsız olmasıydı. Buna zaten değinmiştim. İkincisi ise, önceleri Schlick'in yorumladığı biçimde, bir önermenin anlamı onu neyin doğrulayacağını söyleyerek betimlenebilir olmasını gerektiriyordu. Böylece, bütün önermeler dolaysız gözlem önermelerine indirgenmiş olmaktadır. Öyleyse, doğrulanabilirlik ilkesi de ilk öğreti oluyor. Bunun bir olumlu, bir de olumsuz yanı vardı: Metafiziği dışlaması açısından olumsuz, anlamlı önermeleri çözümleme yolunu göstermesi açısından olumlu. İkinci olarak da, Mantıkçı Pozitivistler —bir ölçüde Wittgenstein'dan aldıkları, ama Schlick'in de bu sonuca bağımsız olarak ulaştığına dair kanıtlar bulunan— mantık ve matematik önermelerinin, hattâ bütün zorunlu olarak doğru önermelerin, Wittgenstein'ın eşsöz (totoloji) dediği şeyler olduğunu kabul etmektedirler.

MAGEE — Bir başka deyişle, yüklem öznenin içinde zaten varolanı ortaya çıkarır — bunun gibi, matematik veya mantıktaki en uzun çıkarım bile sadece öncüllerinin içeriğini ortaya çıkarır, bunları sonuçları olarak daha açık bildirir.

AYER — Evet. Bu doğru. "Bütün bekârlar evlenmemiş erkeklerdir" ya da "Bütün biraderler erkektir" demek gibi. **Bütün** mantık ve matematik Kant'ın "analitik" dediği: Yani, sizin de söylediğiniz gibi, zaten söylemiş birşeyin içeriğinin açılması diye kabul edilmişti. Üçüncü ana öğreti, felsefenin kendisine ilişkindi. Felsefenin, Wittgenstein ve Schlick'in "aydınlatma eylemi" diye adlandırdıkları şeyden ibaret olması gerektiğini düşünüyorlardı. Wittgenstein'ın, Schlick'in de aktardığı bir sözü vardır: Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe bir doğru ya da yanlış önermeler bütününden oluşmamaktaydı, çünkü bu önermeler bilimlerce kapsanacaktı, sadece bir aydınlatma ve çözümleme, bazı durumlarda da, anlamsızlığı ortaya koyma etkinliğiydi, felsefe. Wittgenstein, **Tractatus**'un sonunda, felsefenin doğru yönteminin, birisi metafizik birşey söyleyene dek beklemek ve sonra, ona bunun anlamsızlığını göstermek olduğunu yazmaktadır (ki, bu da felsefeci için biraz olumsuz ve yürek kırıcıydı).

MAGEE — Bu üç öğrentiden ilkini ele alınca: Dünyayla ilgili herhangi bir önermenin eğer doğruysa birşey üstünde gözlemlenebilir bir farklılık yaratması gerektiği —yoksa bunun herhangi bir uygulamasının nasıl olabileceğini görmenin güç olacağı— görüşüyle ne denmek istenildiğinin herkes için hayli açık olacağını düşünmeme karşın, bir önermenin **anlamının** onun doğrulanma yönteminden **ibaret olduğunu** söylediğinizde, bunun pek öyle apaçık olduğunu sanmıyorum. Bunu bir parça daha açarak anlatabilir misiniz?

AYER — Evet, anlatabilirim. Başlangıçta Schlick, ondan önce de Mach tarafından, aslında Wittgenstein'ın atomik yalınç önermelerinin ne anlama geldiği pek açık olmamakla birlikte, belki Wittgenstein tarafından da, bütün önermeleri duyu verileri hakkındaki önermelere, yani dolaysız gözlem verileri hakkındaki önermelere, "çevirebileceğimiz" düşünülmüştü. Buna hiçbir zaman tam olarak erişilemedi, örneğin tümel önermeler —"Bütün kuzgunlar siyahtır" veya "Bütün gazlar ısıtılınca genleşir" türünden önermeler— gibi durumlarda, önemli güçlüklerle karşılaşmaktadır; çünkü "bü-

tün"ün kapsadığı alan sonsuz olabilir; eğer sonsuzsa, o zaman kesinlikle çeviremezsiniz. Ve böylece, bir takım durumu kurtarıcı çaresiz çözümlere itilen Schlick, bu tür sözlerin aslında önermeler değil, kurallar olduğunu söyledi; bunlar sadece belirli bir önermeler diğerine ulaşmaya yarayan kurallar, yani çıkarım kurallarıydı. Sonra başka güçlükler de vardı. Açıktır ki, atomlar, elektronlar, çekirdekler gibi şeyler hakkında çok yüksek düzeyde soyut bilimsel önermeleri ele alıp, bunları maviler ve yuvarlaklıklar ve sıcaklık duyguları gibi, duyuların terimleriyle yazmaya kakarsak, bu iş yürümez. Böylece, çeşitli nedenlerle, ilke güçsüzleşti. Çevrilebilirlik düşüncesinden vazgeçildi, önermelerin anlamlı olmaları için sadece onların duyumsal gözlemlerle doğrulanabilir olmaları gerektiği kabul edildi. Bu onların anlamının bir ölçüde belirlenmemiş kalması demek oldu: Anlamlarını gerçekte doğrulandıkları, yani, sınamanın yapıldığı olaylardan alıyorlardı: gerisi bir ölçüde belirsiz kalıyordu. Bu, örneğin, geçmiş hakkında pek akla yakın olmayan görüşlere yol açtı. Geçmişle ilgili önermeler, bugün onlar hakkında elde edebildiğimiz kanıtlarla eşit tutuldu: "Caesar, Rubikon'u geçti" demenin, aslında "Eğer şu tarih kitabına bakarsam, şu şu sözlerin yazılı olduğunu görürüm" ya da "Belirli bir yeri kazarsam, şöyle kalıntılar bulurum" anlamına geldiği düşünülüyordu. vb. Ben bu görüşü **Language, Truth and Logic**'te gerçekten öne sürdüm. Şimdiyse, bu bana fena halde akla uzak geliyor. Bir de başkalarının zihinleriyle ilgili güçlük vardı. Eğer ben sizin şöyle **şeyler duyduğunuzu** söylersem, sadece davranışınızı **gözlemlemiş** olurum. Önceleri, bu önermelerin anlamı hakkında söylenebilecek tek şey insanların davranışları hakkında bazı şeyler anlatmalarıydı. Bu da sonra kuşku konusu oldu. Güçlü biçimiyle doğrulama ilkesi, pek uzun ömürlü olmadı.

MAGEE — Kısa zamanda oldukça geniş bir alanı kapsıyoruz. Herşeyi açıkça anladığımızdan emin olmak için, kısaca bir özetliyeyim. Doğrulama ilkesinin "güçlü" diyebileceğimiz biçimine göre, bütün anlamlı önermeler iki türlüdür. Bunlar ya dünyayla ilgili deneysel önermelerdir, ki o zaman doğrulukları bir şeye gözlemlenebilir fark yapmalıdır. Anlamlı olmaları için doğrulanabilir olmaları gereklidir. Tabiî, bu onların kesinlikle doğru oldukları demek değildir — doğrulama çabamızda, yanlış olduklarını keşfedebiliriz, doğru olma **olanağı,** dolayısıyla doğrulanabilme olanağı olmalı. Bütün bunlar yalnız iki tür anlamlı önermeden

birine uygulanır, yani deneysel önermelere. Diğer tür, matematik ve mantıktaki türdür. Bunlar yalnızca kendinden söz eden önermelerdir: Doğru olanları eşsözlerdir, yanlış olanlarıysa kendileriyle çelişkilidir. Bir önerme bu iki türden de değilse, anlamsız olmalıdır. Mantıkçı Pozitivistler bu ilkeyi silâh olarak kullanıp, sadece dinde, sadece siyasette değil, felsefede de ve dolayısıyla, yaşamın bütün diğer alanlarında geleneksel söyleşi alanlarının bütününü ölü ilân edebildiler.

AYER — Sanırım, bazı ruhçuluk (animizm) biçimleri süregelebilirdi. Ama her yaşayan din anlamsız diye itildi. Tabiî, bu arada birçok geçmiş felsefe de.

MAGEE — İnsanın aklına hemen bir soru geliyor: Ahlâk yargılarında bulununursak —veya değer yargılarında ya da estetik yargılarda— çok açıktır ki, bunlar ne deneysel dünyayla ilgili önermeler ne de eşsözlerdir. Bu başından beri Mantıkçı Pozitivistler için çok açık olmalı. Bunu nasıl ele aldılar?

AYER — Bu önermelerin dünyaya ilişkin önermeler olmadıkları onlar için açık değildi. Etikte öteden beri süregelen ve etik önermeleri doğalcı yapan bir gelenek vardır — yani, bunlar insan isteklerini doyurmada neyin yatkın olup neyin olmadığı ya da insan mutluluğunu arttırmak vb. hakkındaki önermelermiş gibi ele alınırlar. Bu görüş, örneğin, Schlick'in de görüşüydü. Schlick etikin insanların ne istediği ve bu isteklerinin nasıl doyurulacağını öne sürdüğü, kabaca bir tür Faydacılığı savunan, **Fragen der Ethik** (Etik Soruları) diye, oldukça iyi, bir kitap yazmıştır. Başkaları —Carnap, örneğin; ben de, bu arada— farklı bir görüş benimsediler. Biz, etik önermelerin tıpkı buyruklar gibi oldukları, dolayısıyla da doğru ya da yanlış olamayacakları görüşünü benimsedik. Ben, "etikin duygusal kuramı" denilen bir kuram geliştirdim; buna göre etik önermeler duygu anlatımlarıdır. Carnap, onların daha çok buyruk yargıları oldukları görüşünü benimsedi. Dolayısıyla, etik iki yoldan biriyle açıklanıyordu: Ya doğalcı bir yoldan, insan mutluluğuna yararlı bir şey diye alınıyor — o zaman da, bilimsel bir olgu konusu oluyordu; veya yine metafizik saçmalık sayılmıyor, ama olgu bildirimi olarak da kabul edilmiyor, ya buyruksal ya da duygusal bir konu diye ele alınıyordu.

MAGEE — Mantıkçı Pozitivistler doğrulama ilkesini, bir tür Occam'ın usturası gibi sağı solu kesip biçerek herşeyden kurtulmak için kullanmışlardır. Bunun, ondan etkilenenlerin dünyaya ve felsefeye bakışı üstünde düpedüz müthiş bir etkisi olmuştur değil mi?

AYER — Açış sözlerinizde de değindiğiniz bir etkisi, felsefecileri yaptıkları iş hakkında çok daha fazla benlik-bilinçli hale getirmesi olmuştur. Kendi etkinliklerini gerekçelendirmek zorunda kalmışlardır. Doğa bilimlerinin bütün alanı kapladıkları varsayımı üzerine, felsefeye yeni bir yer bulmak zorundaydınız — felsefenin, böyle söylenebilirse, bilime rakip olmasına izin verilmiyordu. İnsanlar felsefenin ne hakkında olduğu sorusu üstünde çok daha fazla benlik bilinçli oldular. Viyana Çevresi tek etki kaynağı değildi. Değişik nedenlerle buna hayli benzer görüşleri savunan, İngiltere'de G.E. Moore gibi kimselerin etkileri de vardı. Örneğin, Moore kimi sağduyu önermelerinin kesinlikle doğru olduğuna ve bunun bilimlere de yaygınlaştırılabileceğinin gösterilebileceğine, her dalın kendi ayraçları bulunduğuna inanıyordu. Viyana çevresinin etkisiyle, felsefeciler kendi işlevlerinin yalnızca çözümleme yapmak olduğunu düşünmeye başladılar. O zaman, çözümleme nedir sorusu ortaya çıktı. Nasıl yapılıyordu? Yöntemleri nelerdi? Ayraçları nelerdi?

MAGEE — Bu uyarımla, çözümleme teknikleri, o ana değin eriştiklerinden çok daha büyük bir inceliğe ulaştılar.

AYER — Bu doğru. Özellikle Viyanalılar açısından. Burada daha önce de değindiğimiz bir nokta ortaya çıkıyor: Mantığın kaynaklarıyla daha biçimsel bir şekilde çözümleme yapabilir hale geldik. İnsanlar yapacakları işin yalnızca ve alçak gönüllülükle bilim adamını izlemek ve yapmak istediği şeyi açıklamak değil, kullandığı —olasılık, zaman ve uzaya ilişkin kavramlar gibi— kavramları daha kesinleştirerek bilime hizmet etmek olduğunu gördüler. Sıradan sağduyusal kullanımları içinde belirsiz olan, ve hatta bilimsel kullanımları içinde pek kesin olmayan kavramları alıp —mantık uygulayarak— bunları kesin ve böylece daha kullanışlı hale getirebileceklerini düşündüler. Carnap açıkça kendi işlevini bunu yapmak olarak görmüştü.

MAGEE — Şu, akla pek uzak olmayan bir basitleştirme olmaz mı? Mantıkçı Pozitivistlerin görüşüne göre, felsefenin görevi,

inanılagelmiş olduğu gibi, dünyayı öğrenmek ya da betimlemek değildi. Bu alanın tümü, deyim uygunsa, birarada alınan çeşitli bilimlerce kapsanmıştı ve felsefeye yer bırakılmamıştı. Dolayısıyla, felsefenin görevini bu bilimlerin yöntemlerini inceltmek — kullandıkları kavramları ve kanıtlama yöntemlerini açıklığa kavuşturmak olarak görmüşlerdi. Bu sonuncusu belki de en önemlisiydi : Bilimin kullanabileceği kanıtlama yöntemleri arasında meşru olanları meşru olmayanlardan ayırmak.

AYER — Doğru. Teknik olarak, felsefe ikinci-basamak bir konu olarak görülmeye başlandı diyebilirsiniz. Birinci-basamak konular dünyadan sözediyorlardı: Bu ikinci-basamak konu ise, onların dünyadan sözedişlerinden sözediyordu. —Gilbert Ryle'ın deyimiyle— felsefe "sözetmekten sözetmek" olarak görülmeye başlandı.

MAGEE — Bu, bizi dil sorununa getiriyor. Mantıkçı Pozitivizmin çarpıcı bir niteliği de felsefede dilin önemine yepyeni bir vurgulama getirmesiydi. Russell bile, **My Philosophical Development** (Felsefî Gelişmem) adlı kitabında, kırk yaşlarının ortalarına dek —ki, şimdiki ününün çoğunu oluşturan felsefe çalışmalarının hepsini o zamana dek yapmıştı— "dili nasıl saydam— yani, önem verilmeksizin kullanılabilecek bir aracı" olarak gördüğünü söyler. Bu belki de, bu yüzyıldan önceki pek çok felsefecinin de tutumuydu. Bazı kimseler bunun, en azından İngilizce konuşulan dünyadaki, çağdaş felsefenin en belirgin niteliği olduğunu bile söyleyebilirler.

AYER — Bence bu doğru. Hattâ, dile gösterilen ilginin, çok önceleri, hemşehrilerine "Adalet nedir? Bilgi nedir? Algılama nedir? Yüreklilik nedir?" diye sorarak dolaşan Sokrates'le başladığını bile söyleyebilirsiniz. Ama o bunları sözel sorular görmemişti. Platon, bunları gerçek olduklarını düşündüğü soyut varlıkların doğası hakkında sorular olarak görmüştü — yani o da bunları sözel sorular olarak görmemişti. Yine de, geriye dönüp baktığınızda bu soruların, en azından, anlamlar hakkında sorular olduklarını görmek mümkün. Sanırım, dile yönelik bu aşırı ve bilinçli uğraşıyı, belki de, ancak bu yüzyılın başında Wittgenstein ve Russell'ın dil ile dünya arasındaki ilişkiye olan ilgileriyle görüyoruz. Bu Wittgenstein'ın büyük sorunuydu, **Tractatus** bu soruna yanıt olsun diye yazılmıştı. Ve tabiî, kitabını bu ilişkinin betimlenemiyeceğini, ancak gösterilebileceğini söyleyerek bitirdi.

Ancak, burada bir nitelemeye girişmeliyim. Hobbes ve Locke da bu konuyla uğraştılar. Locke'da imler (işaretler), vb. üstüne tüm bir bölüm vardır. Hobbes her zaman imler sorusuyla ilgilenmişti. Ondokuzuncu yüzyılın büyük felsefecisi Peirce, imlerle fazlasıyla ilgiliydi ve oldukça işlenmiş bir imler kuramı geliştirmişti. Dolayısıyla, bu işin bu yüzyılın yeniliği olduğunu pek söyleyemem. Felsefeciler dille ilgilenmemeyi göze alamazlar — düşüncemizin işleyişi açısından dil son derece önemlidir. Bence yeni olan, nerdeyse **her** felsefecinin —İkinci Dünya Savaşından sonra İngiltere'de olduğu gibi— bunun ilgilenilecek en önemli şey olduğunu düşünür olmasıdır.

MAGEE — Bu, felsefeyi şu duruma götürüyor. Birisi herhangi bir tür bildirimde bulunduğu zaman, onu hemen dilde formüllenmiş bir önerme olarak parçalamaya başlarsınız. Kullanılan kavramları aydınlatma yollarını arar, önermelerin içindeki terimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini çözümler, mantıksal biçimini açıklığa kavuşturur ve benzeri şeyler yaparsınız. Ve felsefe az sonra tümceler ve sözcükler **hakkındaymış** gibi gözükmeye başlar. Gerçekten de, birçok felsefeci-olmayanlar, çoktandır felsefecilerin yalnızca dille ilgilendikleri görüşünü edinmişlerdir demek doğru olacaktır. Çoğu kez küçümseyerek, felsefeciler "sözcüklerle oyunuyor" denir. Felsefeye karşı bu önyargının neden yanlış konulduğunun bir açıklamasını yapar mısınız?

AYER — Farklı söyleyiş türlerini ayırdettiği ve bazı dışavurum türlerini çözümlediği ölçüde, felsefenin önemli bir bölümü kuşkusuz dil hakkındadır. Bunun için özür dileyecek değilim. Ama bunun ötesinde, bence yanıt "dil hakkında" ile "dünya hakkında" arasındaki ayrımın o kadar keskin olmadığıdır, çünkü dünya bizim betimlediğimiz dünyadır, yani kavramlar dizgemizde biçimlendiği haliyle dünyadır. Kavramlar dizgemizi açımsamaya çalışırken, aynı zamanda dünyayı da açımsıyorsunuzdur. Bir örnek alalım. Nedensellik sorusuyla ilgilenildiğini düşünelim. Nedenselliğin dünyada olan birşey olduğuna kuşkusuz inanıyoruz: Anofel sivrisineği tarafından ısırıldım, öyleyse sıtmaya tutulurum vb.: Bir şey bir diğerine neden olur. Bunu "Nedensellik nedir?" biçiminde sorabiliriz. Ve bu pekalâ saygın ve önemli, hatta geleneksel, felsefî bir sorudur. Bu soruyu, "Nedensel önermeleri nasıl çözümleriz? Birşey bir diğerine neden olur derken ne **demek isteriz?**" biçiminde de sorabilirsiniz. Şimdi bu durumda salt dilbilimsel bir

soru sorar gibi gözükmekteyseniz de, gerçekte aynı soruyu sormaktasınız. Yalnızca bunu farklı bir biçimde sormaktasınız. Ve çoğu felsefeciler de bunun daha açık bir biçim olduğunu düşüneceklerdir. Felsefecilerin, sorunları çözme aracı olarak görmeksizin, kullanımı kullanım için incelemeye azçok eğilimli oldukları bir dönem vardı sanırım. Bence, kısır **olan** budur. Ama modası geçeli epeyce oldu. Bu moda yirmiyıl kadar önce başlamıştı ve özellikle John Austin adlı bir felsefecinin çalışmalarıyla, Oxford okulu felsefesi olarak tanınmıştı. O zaman bile evrensel değildi. Oysa, bugünlerde insanlar sözcüklerin anlamını soruşturuyorlarsa, bunun nedeni bu sözcüklerin incelemekte oldukları kavramlar, yani, dünyanın gerçekten nasıl olduğunu düşündüğümüzü betimlememizde önemli rol oynayan kavramlar olmalarıdır.

MAGEE — Sizin şimdi söylediklerinizin şuna gelip dayanıyor: Dili kullanımımızın soruşturulması, gerçekte **insanlar tarafından yaşandığı gibi** dünyanın yapısının soruşturulmasıdır.

AYER — Evet.

MAGEE — Bunun, bence, meslekten olmayan okumuşlar üstünde büyük etkisi oldu. Ben İkinci Dünya Savaşından hemen sonraki dönemde Oxford'da lisans öğrencisiyken, hiç felsefe dersi almayan pek çok insan bu öğretinin oldukça etkisinde kalmış gibiydiler. Bunlara **herhangi** bir konuda —felsefeyle hiç ilgisi olmayan— birşey söyleıneye kalktığınızda hemen "Bu önermeyi nasıl doğrulayabilirsiniz?" ya da "Bu soruya ne tür bir yanıt istiyorsunuz?" gibi sorularla sizi sıkıştırırlardı.

AYER — Sanırım öyleydi. Ve sanırım suçun bir kısmı da bendeydi.

MAGEE — Şimdi, hemen, kişisel olarak sizden sözetmeye başlamışken, sözü sizin Mantıkçı Pozitivist akımla olan kişisel bağlantınıza getirmek ilginç olacak. Viyana'daki belli başlı kişilerin kimler olduğundan ve bunların bazı temel öğretilerinden sözettiniz. Siz bu öğretileri İngiltere'ye getiren kişi olarak tanınıyorsunuz. Bunu nasıl yaptınız?

AYER — Oxford'a 1929'da geldim ve 1932'de diplomamı aldım. Christ Church'deydim —Gilbert Ryle'in öğrencisi olarak— ve diplomamı aldıktan sonra da Christ Church'e felsefe okutmanı atandım. Ama önce birkaç aylık bir izin verilmişti. Ben Cambridge'e

Wittgenstein'ın yanında çalışmaya gitmeliyim diye düşündüm, fakat Gilbert "Hayır, öyle yapma, onun yerine Viyana'ya git" dedi. Yirmi yıl önce bir kongrede —sanırım Oxford'da— Schlick'le tanışmıştı. Onunla yalnızca yarım saat konuşmuş, fakat ilginç bulmuş ve Viyana'da önemli bir şey olmakta olduğu izlenimini edinmişti. Sanırım, çıkardıkları bazı makaleleri de okumuştu. Onun için bana: "Wittgenstein'ın Cambridge'de ne yaptığını aşağı yukarı biliyoruz, ama Viyana'da neler oluyor bilmiyoruz. Git oraya, öğren ve bize anlat" dedi.

O sıralarda pek fazla Almanca bilmiyordum, ama belki ortalıkta neler olup bittiğini izleyecek kadar öğrenebilirim diye düşündüm. Ve Ryle'dan Schlick'e yazılmış bir tanıtma mektubuyla gittim. Schlick, —geriye dönüp baktığımda şimdi bana şaşırtıcı gelen, ama o sıralarda çok doğal gözüken bir biçimde— bana: "Buyurun, Çevreye katılın" dedi. Ben de katıldım. (Katılmasına izin verilen bir diğer yabancı da ünlü Amerikan felsefecisi Quine'dı. Orada birlikteydik). Viyana'ya 1932 Kasım'ında gittim ve 1933 baharına kadar kaldım. Yirmiiki yaşındaydım. Almancam katılmaya yeterli olmadığından, oturup Schlick'le Neurath arasındaki tartışmaları dinledim. Gözlem önermelerinin ne olduğu sorunuyla çok yakından ilgiliydiler. Schlick bunların duyu izlenimleri hakkındaki önermeler olduğu konusundaki eski deneyselci görüşe bağlı kalıyordu. Neurath (Marxist yatkınlıkları — ve belki de Lenin'in etkisiyle) ve Prag'a gitmiş olan, ama bu konudaki yazılarıyla Neurath'ı destekleyen Carnap: "Hayır, bu idealizme götürür. Temel önermeler fiziksel nesneler hakkında önermeler olmalıdır. Gözlem önermesi 'Bu bir renktir' değil, 'Bu bir sıradır' ya da 'Bu bir kül tablasıdır'dır. Buradan **başlarız"** diyorlardı. Haftalar ve haftalarca bu konuda tartıştılar. Tartışma uzadıkça uzadı ben oturup dinledim. İngiltere'ye bunlarla dolu olarak döndüm. **Mind** dergisinde "Metafiziğin Olanaksızlığının Gösterilmesi" adlı, aslında yalnızca doğrulama ilkesinin bir uygulaması olan bir makale yazdım. Sonra birgün Isaiah Berlin (onunla düzenli olarak buluşup, felsefe konuşurduk) bana : "Bunlarla bu kadar dolusun, neden bu konuda bir kitap yazmıyorsun" dedi, ben de "Neden olmasın?" dedim. Böylece oturdum ve onsekiz ayda **Language, Truth and Logic**'i yazdım. Bu kitabı yazdığımda yirmidört yaşındaydım. Ben tam yirmibeş yaşındayken kitap yayınlandı.

MAGEE — Kitabın yarattığı bomba etkisi sizi şaşırtı mı?

AYER — Önceleri dediğiniz kadar çok başarılı olmadı. Oxford'daki daha yaşlı felsefeciler korkunç karşı çıktılar — hatta, Oxford'da öğretim görevi almak çok güçleşti benim için, ne savaştan önce böyle bir görev alamadım, araştırmacı olarak kaldım. Kitap da pek fazla satmadı. Kitabı yayınlayan Victor Gollancz (yazmadan önce ona satmayı başarmıştım) böyle bir kitabı kimsenin okumak isteyeceğine inanmıyordu, o nedenle her seferinde 500'er kopya bastı. 500 kişinin bile bu kitabı okumak isteyebileceğine inanmıyordu! Savaştan önce dört basım yapılmasına karşın, yalnızca 2000 kopya satılmıştı. Ancak savaştan sonra, bir daha basıldığında, bu kez büyük başarıya ulaştı. Ama sanırım, savaştan önce ilk çıktığında da, gençleri etkilemişti. Heyecanlanmışlardı ve onu bir kurtuluş olarak görmüşlerdi. Oxford felsefesi savaştan önce çok kısırdı. Yalnızca tarih felsefesiyle ve Platon'un söylediklerini yinelemekle ilgilenen ve yeni birşey söylemeye çabalayan herkesi susturmaya çalışan birtakım yaşlı adamlar vardı. Benim kitabım bu adamların ayaklarının altına konan kocaman bir mayındı. Gençlere bir kurtuluş olarak gözüküyordu —nefes alabileceklerini hissettiler— ve bu açıdan büyük bir tarihî etkisi oldu.

MAGEE — Felsefenin dışındaki etkisine ilişkin bir şeyler söyliyebilir misiniz? Bana öyle geliyor ki, yalnızca bilim, mantık ve felsefede değil, edebiyat eleştirisi ve tarih gibi alanlarda da gözle görülür etkileri oldu.

AYER — Evet. Belki de bilimin içinde, örneğin Karl Popper'in çalışmalarından daha az etkisi oldu. Popper'in **Logic of Scientific Discovery**'si (Bilimsel Bulgu Mantığı) bir yıl kadar önce Almanca olarak çıkmıştı ve sanırım, daha çok bilim adamlarının kendilerine çekici gelmişti. Buna karşın, bilim adamları **Language, Truth and Logic**'i de fena bulmamışlardı. Ne de olsa, kitap onlara en önemli insanlar olduklarını söylüyordu ve bunu beğenmişlerdi. Başlarında duran bir felsefecinin onlara "Bunu söylememelisiniz" demesinden kaygılanmalarına gerek yoktu — pek o kadar kaygılandıkları yoktu ya, ama yine de onlara yaptıkları işin gerçekten temel iş olduğunun söylenmesi güzeldi.

MAGEE — Yalnızca sizin kitabınızı değil, fakat onun da bir parçası olduğu tüm Mantıkçı Pozitivist akımı ele alırsak, diğer alanlara etkisinin ne olduğunu düşünüyorsunuz?

AYER — Açıklık konusuna büyük bir vurgulama, bulanıklık diyebileceğimiz şeye de büyük bir karşı koyma getirdi. Olgulara

bakmak, onları oldukları gibi görmek ve şarlatanlıktan kurtulmak için kesin bir uyarı çıkardı. Sizin giriş sözlerinizde belirttiğiniz Hans Andersen'in masalındaki çocuk gibi, o sıralarda heryerde "İmparatorun giysileri yok — işte orada, resmi geçit yapıyor, ama adam çıplak" diyordu. Bu —"adam çıplak"— düşüncesi herhangi bir konuyla ilgilenen gençler için çok heyecan verici ve çekiciydi. Bu, Victoria döneminin ikiyüzlülüğüne karşı genel bir tepkiye de uygundu sanırım.

MAGEE — Bu söylediklerinizi, Mantıkçı Pozitivizmin yarattığı büyük ve tutkulu düşmanlıkları açıklamak için kendi başına yeterli. Komünist ve Nazi hükûmetleri gibi otoriter hükümetler Mantıkçı Pozitivizmi hepten yasaklamışlardı. Liberaller bile ondan tedirgin oldular.

AYER — Onun fazla ikona - kırıcı olduğunu düşündüler.

MAGEE — Ama Mantıkçı Pozitivizmin gerçek kusurları olmuş olmalıydı. Şimdi geriye baktığınızda, bunların başlıcalarının neler olduğunu düşünüyorsunuz?

AYER — Bence, kusurların en önemlisi, hemen hemen tamamının yanlış olmasıydı.

MAGEE — Sanırım, bu konuda biraz daha birşeyler söylemeniz gerekir.

AYER — Belki de ona fazlaca acımasız oluyorum. Mantıkçı Pozitivizmin ruhunda doğru olduğunu hâlâ söylemek istiyorum — tutum doğruydu. Ama ayrıntılı olarak bakıldığında... Birincisi, doğrulama ilkesi kendisini hiç doğru dürüst formülleştiremedi. Ben birkaç kez denedim, ancak her keresinde içine ya çok az ya da çok fazla şey sokuyordum. Bugüne kadar mantıksal kesin bir formüllemeye ulaşamadı. İkincisi, indirgemecilik de işlemiyor. Bilimin daha soyut önermelerini bir yana bırakın, sigaralıklar, bardaklar, kül tablalarıyla ilgili sıradan basit önermeleri bile duyu verileri önermelerine indirgeyemezsiniz. Yani, Schlick'in ve Russell'ın ilk dönemlerinin gerçekten heyecan verici indirgemeciliği dediğim gibi, işlemiyor. Üçüncüsü, mantık ve matematikteki önermelerin herhangi ilginç bir anlamda çözümleyici olup olmadığı şimdi bana epeyce kuşkulu geliyor. Hattâ Quine gibi yakın felsefecilerin çalışmalarıyla tüm çözümleyici - bireşimci ayrımı soruşturulmaya başlandı. Ben hâlâ onu bir biçimde korumaya çalışıyo-

rum, ama itiraf etmeliyim ki, bu ayrım benim bir zamanlar düşündüğüm kadar açık seçik değil. Bir anlamda, açıkça matematikteki önermeler deneysel dünya hakkındaki önermelerden farklı. Ama, benim söylediğim gibi, bunlara "uylaşımca" doğru, demenin pek doğru olduğundan emin değilim — herhalde epeyce savunulması gerekir. Yine, geçmişe ilişkin önermelerin hale ilişkin önermelere tümden indirgenmesi ve onlar için geleceğin apaçıklığı yanlış. Bizim başka zihinler hakkındaki öğretimiz yanlıştı. Sanırım, çok kestirme olmakla birlikte, benim etik kuramım doğru yoldaydı. Yani ayrıntıya inerseniz, ortada pek az şey kalır. Tek kalan şey, yaklaşımın genel doğruluğudur.

MAGEE — Meseleyi şu biçimde koyarsam bana katılır mısınız? Geriye baktığımızda, Mantıkçı Pozitivizmde iyi gibi gözüken herşey hemen hemen bütünüyle olumsuz Mantıkçı Pozitivizm ancak şimdi yeni mantık ve yeni bilimin mercekleriyle, onaylanamaz olarak gördüğümüz, o zamana dek akla yatkın gözüken, felsefe yapmayı kaldırdı. Epeyce bir alan temizlendi. Ama şimdi, gerçekten başardıkları bütün işin sanki alanı temizlemek olduğu görülüyor: Çünkü o alana inşa etmek istedikleri şey ortada yok.

AYER — Aslında yapılan ondan biraz daha fazla. Mantıkçı Pozitivizm oldukça özgürleştirici bir öğretiydi. Bir Mantıkçı Pozitivistin değil de, bir pragmacı olan William James'in söylediği bir şeye dönebiliriz belki. (Daha önceleri başlayan, pragmacılık tabiî birçok bakımdan Mantıkçı Pozitivizme çok yakındır). William James'in önermelerin "parasal değer"ini sorduğu bir deyimi vardı. Bu çok önemlidir. İlk dönem Mantıkçı Pozitivistleri altın standartının hâlâ korunabileceğini —yani banknotlar verilirse altın alınabileceğini— düşünmekle yanıldılar. Çünkü alamazsınız. Yeteri kadar altın yok. Ve çok fazla banknot var. Oysa herşeye karşın parayı destekleyen bir şeyler olmak zorunda. Biri bir bildirimde bulunduğunda, evet onu belki gözlem terimlerine çeviremezsiniz, ama yine de bunu sınama işine nasıl girişeceğiniz sorusu önemlidir. Hangi gözlemler uygundur? Bu, bence hâlâ, geçerli bir soru.

MAGEE — Yani, eski bir Mantıkçı Pozitivist olarak siz, her ne kadar şimdi öğretilerin birçoğunun yanlış olduğunu söylüyorsanız da, hâlâ aynı genel yaklaşımı benimsiyorsunuz; ve hâlâ kendinize daha özgürlükçü ve açık biçimde de olsa hemen hemen aynı soruları yöneltiyorsunuz, öyle mi?

AYER — Evet, öyle diyebilirim.

MAGEE — Nasıl oldu da, Viyana'da tamamen Almanca konuşanlar tarafından başlatılan bu akım, Almanca konuşan dünyada sonradan pek az etki bırakmasına karşın, İngilizce konuşan dünyada felsefeye egemen oldu?

AYER — Almanya'da biraz gecikmiş bir etkisi oldu — Almanları henüz yeni yeni etkilemeye başlıyor. Bu üstünkörü bir yanıt, tabiî. Daha anlamlısı, ta Ortaçağlara kadar giden İngiliz geleneğine uydu. Mantıkçı Pozitivistler, o zaman, daha önce değindiğimiz, usturasıyla herşeyi kesip atan Occam gibi insanlar olurlardı. Bu inatçılık, bu deneycilik İngiliz felsefesinde — Occam'la, Hobbes, Locke, hatta garip tarzıyla Berkeley, Hume, Mill, Russell'la sürer gelir. Oysa, bütün bunlar, bilinçli bir şekilde, Alman geleneği romantik metafiziğe aykırıydı. Mantıkçı Pozitivistlerin savaştığı şeylerden olan doğa ve toplum bilimleri arasındaki aşırı ayrılık da, yine bir Almanlık meselesiydi. Siyasal olarak bile — Almanya'da Naziliğin çıkışını alalım, bu bir anlamda yanlış bir romantizmdi. Kanımca, bir şekilde, Nazilerden önce gelen insanlar Nietzsche gibileriydi. Belki ona böyle söylemek haksızlık ama Naziliği olanaklı kılan bir tür karışık kafalı romantik düşünceyi, o simgeliyordu gibi geliyor, bana. Böylece Mantıkçı Pozitivizm hem düşünsel hem siyasal olarak Alman geleneğine karşıydı.

MAGEE — Önceki öğretilerinizin ışığında, yakın zamanlarda ne üzerinde çalıştığınızı söylerseniz ilginç olacak.

AYER — Bu yakınlarda bir otobiyografi üzerinde çalışıyorum ve o heyecanlı ilk günler hakkında şimdi size söylediğim şeylerin bazılarını yazıyorum. Ama son kitabım **The Central Questions of Philosophy** (Felsefenin Temel Soruları) adlı kitaptı: Onda ilk yaklaşımından geriye kalanları az çok söylemeye çalışıyorum ve şimdi düşündüklerimin görüş açısından aynı sorulara saldırıyorum. Her zaman bilgi - kuramı sorunlarıyla çok fazla ilgilendim (madde dünyasına ilişkin bilgimiz, fiziksel nesnelerin bulunduğuna olan inancımızı temellendirme, vb. gibi sorularla) ve şimdi ilk görüşlerimin çok daha hafif biçimlerini benimsiyorum. Sağduyunun fiziksel dünyasına olan inancımızın duyu deneyimlerimiz üzerine kurulan bir kuram olduğunu göstermeye çalışıyorum. Duyu alanlarımızda, bu kuramı akla yakın olduğundan çok yararlı ve kolayca kurulabilir yapan hangi ilişkilerin bulunduğunu göstermeye çalışıyorum. Dola-

yısıyla, gerçekte hâlâ aynı şeyi yapıyor olduğum söylenebilir. Şimdi çok daha yaşlı bir adam olarak, bunu herhalde daha yavaş ve kesinlikle daha az parlaklıkla —tabiî daha önceleri bir parlaklık vardı ise— ama belki de daha aklı başında olarak yapıyorum. Umarım, yıllar bana bir şeyler öğretmiştir.

Çeviren : Aytaç Oksal - Buldam



Bernard Williams



A. J. Ayer yirmi yaşlarında iken

7. DİLBİLİMCİ FELSEFENİN BÜYÜSÜ
Bernard Williams ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — "Dilbilimsel felsefe" ve "dilbilimsel çözümleme" terimleri eşanlama gelmektedir: Bu, özellikle Anglo - Sakson dünyasında gelişen ve 1940 ve 1950'lerde gerçekleşen bir felsefe tekniğidir. Öyle sanıyorum ki, ogünden beri felsefe ile uğraşan hemen hemen herkesin bu teknikten etkilenmiş olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bu uğraşların iki büyük merkezi Oxford ve Cambridge idi. Oxford'ta en etkin kişi J. L. Austin, daha sınırlı olarak da Gilbert Ryle idi. Cambridge'de ise, tartışmasız Wittgenstein. Bunlar ve öteki ilgili kişiler kendi aralarında kaçınılmaz bir biçimde, farklı düşünüyorlardı, ancak ortaklaşa bazı temel ilkeleri paylaşıyorlardı. Belki bu ilkelerin başlıcaları aşağıdaki biçimde sıralanabilir.

Sokrates'ten beri, filozoflar "Gerçek nedir?... Güzellik nedir?... Adalet nedir?" türünde sorular sormak eğilimindedirler. Onların varsayımlarına göre, bu sözcüklerin her biri birşeye **karşılıktır** — belki görülmez veya soyut birşeye, ama ne olursa olsun, bu sözcüklerin nasıl kullanıldığından bağımsız olarak kendi varlığına sahip olan birşeye Filozoflar sanki soruyu delmeğe çalışarak, **dili delerek,** sözcüklerin gerisinde duran dilsel - olmayan bir gerçeğe ulaşmak ister gibiydiler. Oysa, dilbilimsel filozoflar ortaya çıktılar ve

bunun derin bir yanılgı olduğunu söylediler— üstelik bizi düşüncelerimizde ciddi yanılgıların her türlüsüne götüren öyle bir yanılgı. Bu kişiler bu sözcüklerin bağlı oldukları bağımsız özlerinin bulunmadığını söylediler. Dil bir insan yaratısıdır: Sözcükleri biz uydurduk, kullanışlarını da biz belirleriz. Bir sözcüğün ne anlama geldiğini anlamak onu kullanmayı bilmekten ne eksik ne fazladır. Örneğin, "doğruluk" gibi bir kavramla, "doğruluk" **sözcüğünü** — ve onunla ilintili olan "doğru", "doğruculuk" vb. gibi sözcükleri — yerli yerinde kullanmayı tam olarak anladığınız zaman, onun anlamını da tam olarak anlarsınız. Basit olarak, bu anlam, sözcüğün dilbilimsel - olmayan bir alanda varolan bağımsız bir öz değil, olanaklı kullanımlarının bütün bir toplamıdır.

Dilbilimsel felsefeciler buradan çıkarak, insan düşüncesinin kategorilerini — veya evren ile anlaşmaya çalıştığımız ya da birbirimizle iletişimde bulunduğumuz kavramları — çözümlemek için yeterli tek yolun, onların gerçekte nasıl kullanıldıklarını araştırmaktan geçtiğini söylediler. Dilbilimsel felsefe yapmak da böyle araştırmaları sürdürmekten ibarettir: Gerçekten, dilbilimsel felsefede en tanınmış yapıtın başlığı da (Wittgenstein'ın yazdığı **"Felsefe Araştırmaları"**dır. Doğal olarak, böyle bir araştırma her keresinde bir kavrama yönelebilir — söz gelimi, diyelim, zihin kavramı (bu da dilbilimsel felsefede Gilbert Ryle'ın yazdığı belki ikinci en tanınmış kitabın adıdır) üstünde olabilir. Bu iki kitabın yayınlanışından birkaç yıl sonra —Ryle'ınki 1949, Wittgenstein'ınki 1953'te— dilbilimsel çözümlemenin felsefe üzerinde çok büyük bir etkisi oldu. Bu yıllarda, en azından İngiliz konuşulan dünyada hemen hemen herkesin bu konuya bakış yolunu etkilediler: Bu konuyu benimle tartışacak olan kişi, Oxford ve Cambridge'de uzun yılar geçirmiş biridir: Cambridge'deki iki felsefe profesöründen biri ve yakın bir gelecekte King's College'in dekanlığına gelecek olan Bernard Williams. Dilbilimsel felsefenin Oxford'daki en görkemli döneminde orada lisans öğrencisiydi.

TARTIŞMA

MAGEE — Dilbilimsel felsefe daha önce gidilen yoldan bir ayrılmayı simgeliyordu. Daha önce yapılan da Mantıkçı Pozitivizmdi: Başka bir deyişle, Mantıkçı Pozitivizm bir kuşağın en doğru kabul edilen felsefesiydi, dilbilimsel felsefe ise bir sonrakinin. O halde, dilbilimsel felsefeyi tanımlamayı sürdürebilmemizin bir yolu

da onunla Mantıkçı Pozitivizm arasındaki karşıtlık üzerinde konuşmaktır.

WILLIAMS — Sanıyorum ki, Mantıkçı Pozitivizmden bizi ayırıcı özelliğin derinlemesine bilincindeydik, belki de daha sonraları buna ilgi duyanlardan çok daha fazla. Kanımca temel ayrım şuydu: Pozitivizm anlamlı insan konuşmalarının düzenini ve bilgiyi bir bilim olarak ele aldı. Başka konuşma biçimleri olduğunu da kabul etti, ancak ötekilerinin anlamlılığını bilim ölçütüne göre ölçtü. Pozitivizm için felsefe bilim felsefesiydi, oysa dilbilimsel çözümleme veya dilbilimsel felsefe insan konuşmasının çeşitliliğinin farklı biçimlerinin bilincine varmıştı. Konuşmanın birçok farklı yolları, bilimsel anlamın yanı sıra birçok anlam çeşitleri vardı ve yapılması gereken de, bu öteki çeşitlerle birlikte bilimsel çeşitleriyle işlediklerini bulmaktı, herşeyi bilimin kurallarına göre ölçmemek ve öteki çeşitleri anlamsız olarak değerlendirmemek.

MAGEE — Mantıkçı Pozotivistler açıkça, deneysel olarak doğrulanamayan herhangi bir önermenin anlamsız olduğunu söylediler, öyle değil mi?

WILLIAMS — Evet, terimlerin anlamları nedeniyle kesin doğru olduğu varsayılan matematik ve mantık önermelerin dışında; ancak ahlâk ya da estetik veya din, ve doğrusu birçok günlük psikolojik önermeler, Pozitivist öğretiye göre anlamsızdılar.

MAGEE — Dilbilimsel felsefenin çıkışı Mantıkçı Pozitivistler tarafından bir kenara atılmış olan birçok konuşma alanlarını eski önemine kavuşturma sonucunu doğurdu.

WILLIAMS — Evet, kesinlikle. Bir bakıma hayli hoşgörülü bir tutumu vardı. Söylemeye eğilimli olduğu şey şuydu: "Felsefe, sözcükleri nasıl kullandığımızın, taşıdıkları çeşitli anlamların, bunların bir parçası oldukları yaşam biçimlerinin bilincine varma işidir. Eğer bu konuşma biçimleri var ise, o zaman bu yaşam biçimleri de vardır ve anlaşılmak için oradadırlar".

MAGEE — Öyle ki, Mantıkçı Pozitivistler özellikle dinsel söyleşinin, söylenenlerin doğrulanabilmesi için hiçbir yolun bulunmaması nedeniyle anlamsız olduğunu söyleyebilecekken, dilbilimsel çözümleyici de şöyle diyebilirdi: "İyi güzel, ama anlamsızlık yargısına varmadan önce, kullanılan kavramların açıkça neler olduğuna

ve nasıl kullanıldıklarına —bu özel konuşma evreninde nasıl işlediklerine— bir bakalım"

WILLIAMS — Evet. Şüphesiz ona karşı, daha çok kinayeli bir görüş taşır. Bunun nedeni de, sizin de söylediğiniz gibi, dibilimsel felsefenin dinsel dile karşı Pozitivizmin olduğundan daha yumuşak bir tutum izlemesine rağmen, Pozitivizm, en azından bir bakıma, dini deneysel yönden anlamsız sayarak kapı dışarı etmekle onurlandırmıştır. Dilbilimsel çözümcüler ise, biraz şöyle söylemek eğilimindeydiler: "İyi güzel, işte burada herhangi bir başkası gibi bir yaşam biçimi olan bu konuşma biçimiyle karşı karşıyayız"— ve bu, aslında dine köklü bir hümanist yorum getirmekteydi zaten. Dine ve dinsel inanca yalnız bir insan yaşamı biçimi, insan gereksinmelerinin bir belirtisi olarak bakmak eğilimindedir. Oysa birçokları, (din adamları arasında şimdileri birçoğu da bunlara girer) bu görüşe katılsalar bile, bu herkesin geleneksel dinsel inanç düşüncesine uymuyordu.

MAGEE — Dilbilimsel felsefeyi Mantıkçı Pozitivizmden ayırdettikten sonra konuşmamızın başlangıcında yapmamız gereken bir başka ayrım da dilbilimsel felsefe ile dil felsefesi arasındadır. Bu iki terim öyle benzeşmektedirler ki, felsefeye yabancı olan bir kişi bunları karıştırmasından veya bunların aynı şey için kullanılan iki isim olduğunu düşünmesinden dolayı kolaylıkla bağışlanabilir.

WILLIAMS — Burada önemli bir ayrım var. Anladığım kadarıyla, dil felsefesi felsefenin bir dalı, felsefenin bir alanıdır. Dilin kendi başına ortaya attığı sorunlara özellikle ilgili duyan felsefenin işte bu bölümüdür. Şimdilerde gelişen ve birçok bakımdan çok teknik bir konudur. Ve şüphesiz kuramsal dilbilime yakın sınırdaşdır. Öte yandan, dilbilimsel felsefe veya dilbilimsel çözümleme felsefenin bir dalı değil, ancak bir felsefe yöntemidir. Tüm dallarda ortaya atılan felsefe sorularına uygulanabilecek bir yöntem. Sorular sormak için bir yol sağlar, ister fizikötesinde, töre bilimde veya bu sorunların ortaya atıldıkları dilin bilincine varmayı özellikle vurgulayan herhangi birinde olsun.

MAGEE — Dilbilimsel felsefe belli bir umudu içeriyordu değil mi? Görünüşe göre, kavramsal düzenimizin herhangi bir bölümünde oraya daha önceden tarafımızdan konulmamış olan hiçbir içerik yoktu ve bu nedenle, oradaki bir kavramın nasıl işlediğini

tümüyle çözümledikten sonra geride hiçbir kalıntı kalmıyordu. Bunun anlamı ise felsefî bir sorun incelemenin önünde sonunda sorunun çözülmesiyle sonuçlanacağıydı.

WILLIAMS — Evet. Çok sık kullanılan ve sanıyorum halen de zaman zaman işitilen tümce, "çözülme değil, yokedilme"dir. Buna göre geleneksel felsefe sorunlarının birçoğu yanlış anlamalar, dilimizin nasıl işlediği üzerine aşırı basit görüşler üzerine kurulmuştu ve ne zaman dilimizin **gerçekte** nasıl işlediği hakkında bilince vardığınızda —belirlemelerimize gerçekte vermiş olduğumuz anlamları anlayacak olduğumuzda— göreceksiniz ki, bazı sözcükleri yalnız bir araya koymakla bunların kendi başlarına hedeflerini bulabileceklerini umamazsınız, böyle açıklayacak olursam. Düşünce yalnız sözcüklerin içinden bir çırpıda geçerek gerçeğe varamaz. Sorularımızın ne anlama geldiklerini belirlemiş olan yalnız uygulamalarımızdı. Bununla ilintili olarak, birçok felsefe sorusunun, her birinin herhangi bir soru bile olmadığı ortaya çıktı. Çoğu kez bunlar basitleştirici bir formül altında birleştirilmiş bir değişik tasalar değişik bilmeler demetleriydi; ve bunun farkına vardığımızda ve bir yana sorunları çözümsel olarak ayırdığımızda, birçok geleneksel felsefe sorularının çözülmemiş, ortadan kaybolmuş olduğunu görürdünüz. Artık bunları sormanıza gerek kalmamıştır. Ve bunun sağladığı umut çok büyük ve son derece heyecan vericiydi. Gerçekten felsefenin tümünün elli yıl içinde ortadan kalkacağını söyleyen kişiler vardı. Felsefe tümüyle bitecekti.

MAGEE — Çünkü, tüm temel kavramları enine boyuna çözümlediğimizde, yapacak başka birşey kalmayacak.

WILLIAMS — Veya en azından temel felsefe sorunlarını doğuranlardan kurtulmuş olacaktır.

MAGEE — Ne var ki, bu dilbimsel felsefenin ortaya attığı birbaşka umutla çelişmektedir. Mantıkçı Pozitivistler felsefeyi bilim annenin eteğine bağladılar, ama az önce açıkladığımız, gibi dilbilimsel felsefeciler herşey üzerinde düşünmeye hazırdılar. Bunun bir sonucu da felsefî tekniklerin insan konuşmasının her bir dalına gerçekten uygulanabilir olarak düşünülmesiydi. Bu varsayıma dayanarak, hiçbir neden yok ki bir tıp felsefesi, ekonomi felsefesi, nüfus kuramı felsefesi, bir spor felsefesi —neredeyse herşeyin bir felsefesini (ancak "herşey" burada herhangi birşey anlamında) — yapamıyasınız. Örneğin, tıbbı alalım. Kendine özgü ve temel kav-

ramlarının bazıları "sağlık," ve "ilâç"dır, bunların hepsi bunları ciddi olarak dikkate aldığımızda derin bir kuşkuya dönüşür. Onlar üzerinde felsefî çözümleme teknikleri uygulayabilir ve böylelikle tıp dalında konuşmaya açıklık getirebilirsiniz. Şimdi, insan konuşmasının tüm alanlarında bunun gerçekten yapılabilir olması sonu olmayan bir iştir.

WILLIAMS — Evet, Hiç kimsenin bütün kavramların açıklığa çıkarılabileceğini düşündüğünü sanmıyorum. Düşündükleri şey, başlıca sorunlarının ortadan kaldırılabileceğiydi. Ve bu da, başlıca sorunların nereden doğdukları hakkında bir görüşün varolmasındandı. Kuşkusuz, tıpla ilgili olarak yanıtlanması gereken felsefî kavramsal sorunlar vardır — örneğin, ussağlığında, bizzat akıl hastalığı kavramı bazı kişilerce kuşkuyla karşılanmıştır — ve felsefî inceleme bu temel üzerinden hareket etmiştir. Ancak dilbilimsel felsefenin uğraşları yönünden ana sorunların iki biçimde ortaya çıktığı görüldü. Birincisi, çok geniş genel kavramlarla — sağlık gibi özgül kavramlar değil, ama heryerde ortaya çıkan türden, bir şeyin bir başka şey gibi olması veya birşeyin bir başka şeye yolaçması kavramı veya zaman ve uzam kavramları gibi. Bunlar bizim konuşmanın her alanında kullandığımız kavramlardır. Ve çok genel özellikleri merkezî bir felsefî sorunlar külliyatının (corpus) oluşmasına neden olur. Temel sorunların ikinci önemli kesimi de çeşitli konuşma türleri arasındaki çizgisinde oluştuğu düşünülenlerdi, örneğin fiziksel şeyler üzerinde konuşma ile psikolojik şeyler üzerinde konuşmanın sınır çizgisinde. Ryle'ın az önce değinmiş olduğumuz yapıtı, **The Concept of Mind** (Zihin Kavramı), özellikle dilbilimsel çözümleme tekniklerini aşağıdaki türden sorulara uygulamak için bir çabaydı: "Diğer insanların deneyimleri olduğunu nasıl biliriz? Yaşayan katı bir şeyin düşüncelere sahip olması nasıldır?" Şimdi doğrusu, bunlar yeni sorunlar değildi — bu biçime sokulduğunda, bunlar felsefenin çok eski sorunlarıdır: Püf noktası, sorunların çok engin olduğu bir alanı almış ve bu yeni teknikleri uygulamış olmanızdı. Sonradan sorunlar daha önce gözüktükleri gibi gözükmeyeceklerdi. Bunlar da, bizim başedebileceğimiz bir dizi birbirinden ayrı kavramsal sorunların içinde eriyeceklerdi.

MAGEE — Birçok böylesi zeki kişiler için —çekiciliği açık olan bütün sorunların ortadan kaldırılması vaadi dışında— dilbilimsel felsefenin özel çekiciliği neydi? Herşey bir yana, bunun büyüle-

yici bir çekiciliği olduğu açıktı. İnsanlar bir hastalık gibi ona tutuldular.

WILLIAMS — Bunun çeşitli düzeylerde nedenleri vardır. Bunlardan biri de, bu felsefenin hemen hemen tüm biçimlerinde dürtünün derinliği ve ciddiliği ile üslûbun gündelikliği arasında şöyle ya da böyle bir zıtlık göstermesiydi. Verilen örnekler gündelik yaşamdan alınmıştı. Her türlü alışılmışın dışında felsefî teknik terminolojiden kaçınmak için bilinçli bir çaba vardı. Kulağa tumturaklı gelmiyordu. Aynı zamanda —mutlaka öyle görünmesine karşın— gerçekten ciddi birşey yaptığı duygusuna kapıldığı için, bu da Sokratik diye adlandırılabilecek bir haz sağlıyordu; hepimizin bildiği hergünkü malzeme daha derin amaç olduğunu bildiğimiz birşeye hizmet ediyordu. Bu, Wittgensteincı üslûpla Oxfordçu tavır Oxfordçu üslûp çoğu kez bilinçli ve kinayeli olarak kuruydu ve aradaki farklılıkları işin eğlencesi olarak sürdürmeyi erdem sayıyordu. Austin'in o günlerde ünlü olan bir sözü vardır. Seminerlerinde birşeyin istemeyerek, yanlışlıkla, kaza ile vb. yapılışı arasındaki farkları tartışırken, bir noktada ziyaretçilerden biri çoğu zaman dayanamaz: "Profesör Austin, bu araştırmalarla felsefenin hangi büyük sorunları aydınlatılmaktadır?" diye sorar. Austin de şöyle yanıt verirdi: "**Kabaca:** hepsi".

MAGEE — Birçok kişi verilen örneklerin basitliği dolayısıyla yanılgıya düştüler. Belirttiğiniz gibi, dilbilimsel felsefecilerin bilerek, hava basmayan bir tavır takınmaları ve önemsiz gözüken örnekler kullanmalarına karşılık, basit örnekleri kullanmak için önemsiz olmayan bir nedenleri vardı: Söyledikleri hiçbir şeyin örneklerden destek almasını istemiyorlardı.

WILLIAMS — Doğru. Öyle sanıyorum ki, bunun bir nedeni de eğer açıkça büyük veya çarpıcı veya görünürde derin bir örnek almış olsaydınız iki seçenekle karşı karşıya kalacaktınız: Ya bu örnek gerçekten derindi, bu durumda gereğinden çok karmaşık ve başlangıç için zor olacağı hemen hemen kesindi — bu nokta günlük yaşamla daha çok ilgili bir örnekle gelmeliydi; veya örnek önemsizdi ve bunun da çekiciliği sadece aldatıcıydı. Bu çok önemli nedenden dolayı dilbilimsel felsefe felsefenin geleneksel güzel konuşma sanatını bir yana itti. Oxfordçu ve Wittgensteincı biçimlerin ikisi de bir geleneksel derinlik kavramını reddettiler. Kuşkusuz, tavırları daha önce değindiğim gibi farklıydı. Oxford

üslûbu kinayecilik, hünercilik ve resmiyetten kaçınma ile ortaya konurken Wittgenstein izleyicilerine yüksek dürüstlük ve ciddiyet isteği ve hünercilikten sofuca kaçınmayı miras bıraktı. Bir felsefeci bana bir zamanlar felsefe yapmak için daima iki dürtünün varolduğunu söylemişti — merak gidermek ve kurtuluşa erişmek ve bunlar da kabaca bu iki üslûba ve farklı çekiciliklerine uygun düşmektedirler. Ancak, bu üslûpların ikisi de anlamayı günlük yaşamın içinde ve içinden aradılar. Her ikisi de felsefenin alışılmış beklentilerini derin ama güven tazeleyici bir biçimde yenmeleri nedeniyle birçoklarını güçlendirdiler.

Çarpıcı olmayan veya önemsiz örnekler üzerinde bir başka şey daha söyleyebilir miyim? Ben bunların insanların etikten veya siyasetten söz ettikleri zamanlardakinden çok algılama veya bilgi kuramından söz ettiklerinde kullanılmasının daha sağlıklı bir iş olduğunu düşünüyorum. Siyasal felsefenin gerçekte bu düzende hiçbir zaman başarılı olamaması anlamlıdır. Çarpıcı ve ciddi kategorileri zaten kendi başlarına siyasal ve ahlâksal kategorilerdir. Oysa görme, bilme, sayı sayma ve öteki böyle kavramlar için bu doğru değildir.

MAGEE — Öyle sanıyorum ki, dilbilimsel felsefenin bir başka çekiciliği de dilin kullanılışı üzerinde yararlı bir bilinçlilik görüşünün aşılanmasıydı, bu hemen yeni bir sorumluluk çeşidinin aşılanmasıydı — görüşlerinizi titiz bir açıklıkla ortaya koymanızın **gerçekten önemli** olduğunu kabul etmeliydiniz.

WILLIAMS — Kanımca bu kendi kendinin farkında olmanın niteliğinin ne olduğu önemlidir. İlginçtir ki, bazı kişilerin dilbilimsel felsefeyi bu yönlerden bilgiçlik taslayan veya sözlükçü ya da saçma olmakla veya sözsel formüllendirmenin küçük noktaları üzerinde aşırı tasalanmakla eleştirmelerine rağmen, aslında aynı istek çoğu kez ozanlardan gelmiştir — örneğin, yapıtlarının bir çoğunda Auden ve Yeats tarafından. Bu kişiler, anlam bütünlüğünün demek istediğinizden ne fazla ne eksik söylememenin ve bunun ne olduğunun bilincinde olmanın başlı başına, erimeye, teröre, savurganlığa karşı bir korunak olduğunu düşünüyorlardı.

MAGEE — Bu görüşü işleyen küçük bir yazın da vardır, değil mi: Karl Kraus, George Orwell...

WILLIAMS — Evet — aklın karman çorman konuşmayla kirlenmesine karşı direniş. Wittgenstein'ın bu soruna uzun bir süre

derin bir ilgi duyulmuş bir yer olan Viyana'dan geldiğini anımsamalıyız. Oxford cephesinde ise, bu ortaya böyle konamazdı, çünkü konunun kendisi bile kulağa tumturaklı gelebilirdi, ama gerçekte, kuşku yok ki, dürtünün bir parçasıydı ve bence önemli bir parçası.

MAGEE — Sanırım, sizin ve benim ikimizin de felsefe okuduğumuz Oxford'ta, açıklık, sorumluluk, anlamlardaki küçük farklara ciddi biçimde dikkat etmenin üzerinde ısrarı, felsefî öneminden çok daha ayrı olarak da, mükemmel bir zihinsel eğitim biçimiydi.

WILLIAMS — Evet. Kuşkusuz bunun çok olumlu yönleri vardı. Kanımca, aynı zamanda bazı olumsuz yönler taşıdığı da söylenmelidir.

MAGEE — Buna daha sonra gelmek istiyorum. Şimdilik değil. Açıklığa bağlılık konusunda konuşmuştuk, ancak bu hemen bir iki başka soru ortaya atmaktadır. Tüm dilbilimsel felsefeciler içinde Wittgenstein'ın en tanınmışları olduğunda birçok insan hemfikirdir; ancak kimse de çıkıp onun kolay anlaşılır olduğunu söyleyemez. Tersine. Şimdi bunu, sizin ayrı olarak değinmek isteyebileceğiniz başka bir noktaya bağlamak istiyorum. Açıklığa ateşli bağlılıkları yüzünden dilbilimsel felsefeciler açık olmayan bazı felsefecileri **açık olmadıkları için** derinden (kasten derinden diyorum) küçümsediler. Bunun en göze çarpan örneği Hegel'dir. Siz ve ben lisans öğrencisiyken Hegel meslekten felsefecilerin çoğu tarafından son derece hor görülerek bir yana atılıyordu, büyük ölçüde çok çapraşık olduğundan. Yapıtlarıyla "süprüntü", "saçma", "ciddi entellektüel ilgiye değmez" diye alay ediliyordu. Ne var ki, bu, açık — en azından şu anda bizim için açık, bir yanılgıydı. Başka bir deyişle felsefede açıklığa, şimdi açıkça sahip olmadığı görülen bir **değer** verilmişti.

WILLIAMS — Sanıyorum açıklığın, insanların, veya bazı kişilerin, o zamanlarda düşündüğünden çok daha karmaşık bir kavram olduğu artık anlaşılıyor. Kanımca Hegel'in durumu karmaşıktır. Bunun yalnız zor anlaşılır olması nedeniyle olduğunu sanmıyorum; belki bir biçimde zor olması nedeniyle böyleydi. Örneğin, Kant'ın hiçbir zaman değindiğimiz ölçüde bir yana atılmış olduğunu sanmıyorum, ama Kant'ın veya Kant'ın dilinin en büyük üstünlüğünün kolay anlaşılan türden olması olduğunu söy-

leyebilecek bir kimsenin de bulunduğunu sanmıyorum. Bana göre, Hegel'in neden ideolojik açıdan şüpheli kişi sayılması için bazı tarihsel nedenlerin varolduğunun eklenmesi gerekir. Alman bilinçliliğindeki totaliter yöndeki çarpıklıklarla ilgisi olduğu düşünülüyordu. Bu büyük olasılıkla bir yanılgıydı, ancak sık rastlanan bir yanılgı; tarihsel bir bağlam vardı. Bununla birlikte, tarih felsefesinin çok ayırdedici olduğunu ve bir bakıma bir tür açıklık kavramı ile yönetildiğini söylerken haklısınız. Eğer buradan Wittgenstein'ın ve diyelim Austin'in tarzında değinmiş olduğumuz farka dönülür ve bu farka bakılarak Austin'in Wittgenstein'ın olmadığı bir biçimde açık olduğu ileri sürülürse, kanımca Austin'in Wittgenstein'a oranla bir yerde, daha düz açıklık yanlısı olduğu anlatılmak istenir. Wittgenstein'ın **Felsefî Araştırmalar**'ında açıklık taşımayan çok az tümce bulunmaktadır. Bu tümcelerde birkaç anlama gelen gramer kuruluşları veya bulanık isimler yoktur.

MAGEE — Anlaşılması zor olan ise, neden bunları yazdığıdır. Ne söylediği anlaşılmaktadır, ama neden bunları söylediği değil.

WILLIAMS — Doğru. Bunlara benzer tümceler vardır: "Eğer bir arslan konuşacak olsaydı onu anlayamazdık". Soru şudur: "Neden oradadır?" Ve kanımca izleme zorluğunun bir nedeni de bunun bir tartışmaya ne ölçüde koşulduğu üzerinde belirsizliği, çok derin bir belirsizliğidir. Austin'de ve başvurabileceğimiz daha birçok bilimsel felsefecilerde açık tartışmalar vardır. "Bundan dolayı" ve "madem ki" ve "şimdi bu belirli bir biçimde kanıtlanacaktır" gibi vurgulamalar oldukça çoktur. Wittgenstein'da ise bunlar çok çok azdır. Yapıtı kendiyle yaptığı garip konuşma türleriyle ve vecizelerle, çağrışımlarla ve bu türden şeylerle doludur. Ve bu da felsefenin kanıt veya tartışma ile hiçbir işi olmadığına ilişkin köktenci tutumuyla bağlantılıdır. Bir yerde, felsefeye çağrışımları doğal olarak ilerlediğimiz biçimde bir araya getirerek, ki felsefe bizi bunu unutmaya iter, yaklaşmalıyız diyor.

MAGEE — İnsanların olayları belli bir biçimde görmelerine çalışma sürecine —ki genellikle sanat yapıtları bunu yaparlar, özellikle piyesler ve romanlar— benzemiyor değil bu.

WILLIAMS — Onları bu biçimde gördüğümüzde, onları felsefenin kuramsal aşırı basitleştirmelerle bozulmamış bir biçimde yine de gördüğümüz uyarısıyla birlikte. Kanıt konusunda dilbilimsel felsefenin başka hiçbir türü Wittgenstein'ınki kadar kök-

tenci değildi. Ancak olağan deneyimin karmaşıklığını örtmede hepsinin onunla paylaştığı bir zorlama vardı. Burada, açıklık görüşü anlaşılmazlık yerine karmaşıklığı geçirmeyle bağıntılıdır. Felsefenin karmaşık olmasına izin vardır, çünkü yaşamın kendisi karmaşıktır. Ve daha önceki felsefecilere yöneltilen büyük suçlamalardan biri de, onların karanlık, zor ve ağır başlı olmalarına rağmen, gerçekte yaptıklarının büyük ölçüde aşırı basitleştirmek oluşuydu. Örneğin, görünüş ve gerçek arasındaki zıtlık üzerinde çok durmuşlardı; ama biz de öne sürebiliriz ki, şeylerin birşey gibi görünüp gerçekte başka birşey olmaları, vb. —veya "gerçeğin" ne olarak alınabileceği— değişik biçimler üzerinde gerçekten düşünürseniz, bunun üzerindeki düşüncelerimizin tüm bağlantısının onların veya bizim önceden sandığımızdan çok daha karmaşık olduğunu görürsünüz.

MAGEE — Birkaç dakika önce üzerinde konuştuğumuz, 20 yıl önce dilbilimsel felsefenin yeni şafağında, insanların yeni tekniklerin uygulanmasıyla felsefenin temel sorunlarının, diyelim, 20 yıl içinde ortadan kaldırılabileceğini düşünme eğiliminde olduklarıydı. İşte bu 20 yıl geçti ve felsefenin temel sorunları hâlâ bizimle birlikte. Bu yüzden, dilbilimsel felsefenin değinmiş olduğumuz önemli yararlarına rağmen, kendine ilişkin beklentilerinde ve belki de bu yüzden kendi üzerindeki kavramda da, temelden beri yanında olduğu çok açıktır. Şimdi eksiklikleri üzerinde konuşalım.

WILLIAMS — İnsanların "Neden felsefe bunca zaman bata çıka yürüyüp duruyordu? Şimdi doğru yoldayız" dedikleri çeşitli felsefî devrim şafakları olmuştur — hemen beş kadarını sıralayabiliriz. Hepsi de çok geçmeden kendi yöntemlerinin sorunlarıyla karşılaşmak zorunda kalmışlardır ve dilbilimsel çözümleme de bunda yalnız değildi. Sanırım, temel sınırlılığı kuramın önemini hafife almaktan doğuyordu. Hepsinden öte, felsefe içinde kuramın önemini hafife aldı. (Bununla birlikte, Wittgenstein'ın durumunu kuramı hafife aldı diye nitelendirmek güçtür — daha çok kuramı topyekûn reddediş söz konusudur). Buna ek olarak, öteki konularda da, kuramın önemini hafife alma eğilimi vardı. Bilimler konusunda bile kuramın önemi üzerinde açık bir düşüncesi olduğunu sanmıyorum.

MAGEE — Kuramın öneminin hafife alınması üzerinde söylediklerimizi iyi anladığımdan emin olmak isterim. Dilbilimsel çö-

zümleyiciler cımbızları ile her defasında bir kavramı ele almak ve onu inceden inceye çözümleme öznesi yapmak eğilimindeydiler — bazen, örneğin, Austin'in durumunda, hemen hemen başka herşeyden soyutlanarak; yani, arka plânda bir açıklayıcı kurama herhangi bir başvurumda bulunmadan. Demek istediğiniz bu mu?

WILLIAMS — Bu, bir kısmı. Ancak, yalnız araştırmanın alanı sorunu değil (Austin ve ötekileri kavram ailelerine bakmanın önemini vurgulayabilirlerdi), aynı zamanda onun güdüsü sorunudur da. Sanırım yapmak istediğimiz şey, bir fark veya zıtlığı almak ve onun derinliğine ve ona bağlı olabilecek çeşitli ayırtılara çok dikkatle gitmek ve onları, başkası yerine hangi geri plânda bir ayrım dizilerini ilginç veya önemli yaptığı üzerinde yeterince düşünmeden, sıraya koymak ve belirlemekti.

MAGEE — Konuyu parça parça ele alıyordunuz ve gerçekten de parça parça sözcüğünü siz de çoğu kez kendi etkinliklerinizi betimlemek için kullanıyordunuz, öyle değil mi?

WILLIAMS — Sık sık. "Parça parça" bir övgü terimiydi. Austin'in kullanmış olduğu açıklayıcı bir benzetme vardı. Ayrımların çoğaltılmasından yakındıkları zaman, bir böcek cinsinin binlerce türü olduğuna değinerek sorardı: "Neden dilde bu sayıda ayrım bulamıyalım?". Yanıt şüphesiz, hamam böceği türlerini birbirinden ayırtetme nedenlerimiz, türleri neyin farklı yaptığı, belli bir kuramsal anlayıştan köklenmektedir, ki bu anlayış evrim kuramı tarafından sağlanmıştır. Ancak temel kuramsal anlayışınız bulunmadıkça, herhangi birşey başka birşeyden istediğiniz kadar değişik olabilir.

MAGEE — Başka deyişle, bir başvuru çerçevemiz olmalıdır. Ve bu başvuru çerçevesi de kuramdır.

WILLIAMS — Sanırım, bunun söylenmesi gerekir ve aslında yeterince de tanınmamıştır. İnsanlar felsefeyi ancak küçük bölümler halinde yapabileceğimizi söylemede derece farklılıkları gösteriyorlardı. Ama kanımca, sorunların saptanmasının, farkların belirlenmesinin ancak daha kuramsal veya sistematik bir anlayış geri planında yapılabildiği gözden kaçırılıyordu.

MAGEE — Daha önce dilbilimsel felsefecilerin değişik konuşma alanlarının herhangi bir çeşidine alet takımını getirmeye nasıl hazır olduklarından sözediyordu. Şimdi, tartışmamızın bu

aşamasında, bu gerçek, dilbilimsel felsefenin önemli kusurlarından birine bağlanabilir. Dilbilimsel felsefeciler felsefeye herhangi bir konuda ayrı, veya en azından ayrılabilir olarak bakma eğilimindeydiler, fazlasıyla. Ülkedeki en tanınmış felsefecilerden birinin bana 15 yıl kadar önce şunu dediğini anımsıyorum: "Felsefede başarılı olmak için hiç birşey bilmek zorunda değilsiniz; zeki olun ve bu konuya ilgi duyun yeter".

WILLIAMS — Doğrusu, bazılarından daha dürüst olduğu kuşkusuz. Sanıyorum birçok kişi bunu düşünmüştür, ama söyleyecek cüreti yoktu. Belki bu, işlerin nasıl gözüktüğüne ilişkin, sizin de belirttiğiniz gibi, oldukça ilginç tarihsel bir görüştü. Bir bakıma da, anılan felsefenin devrimci anlamına ilişkin az önce söylediklerimizin öteki yüzüdür. Bir yönüyle insanı felsefenin niteliğinin yanlış anlaşılmış olduğu, insanların felsefeyi sanki felsefe ülkesinin haritasını çıkarır veya süper-bilimin özel bir türünü yaparmış gibi sürdürmüş oldukları duygusunu verme işlevini yerine getirdi ve şimdi de felsefeye ilişkin bir çeşit benlik bilincine sahiptik. Bununla anlamı da artık felsefenin böyle olduğunun kabul edilemiyeceğiydi ve söylemiş olduğum gibi, Wittgenstein'ın durumunda benlik-bilinçliliği öylesine kuşkucuydu ki, kendimiz üzerindeki kavramlarımızda yanıldığımız zaman oluşmuş derin bir sapmanın varoluşu dışında felsefenin gerçekten varoluşuyla ilgili büyük kuşkuları vardı. Felsefe üzerindeki bu devrimci duygu birçok kişiyi felsefenin ne olduğu üzerinde çok —ve aşırı— bilinçli yaptı ve onun başka herşeyden kesinlikle farklı birşey olduğu duygusunu körükledi. Bu da sırasında insanları örneğin, bilimlerin kendi başlarına felsefî olamıyacağını, onlara ait felsefî bir yanları olamıyacağını düşünmeye teşvik etti. İşte felsefe buradaydı, orada da birinci basamak konular. Kanımca şimdi insanlar bir kez daha, kendileri bilimin felsefesi olan bilim parçaları; dilbilimi felsefesi olan dilbilim parçaları; psikolojinin felsefesi olan birçok psikoloji bulunduğunun bilincine vardılar. Öyle alanlar vardır ki, hem felsefî yeteneklere hem de bilim üzerinde veya öteki ilgili konulara ilişkin bilgiye gerek duyarsınız. Felsefe ve başka herşey arasında bir ikilik sonul olarak kurulamaz.

MAGEE — Felsefeye bu ayrıştırılmış biçimde bakmanın yaklaşımı sağlıksızlaştırmasının bir başka biçimi de tarih duygusundan yoksunlukla sonuçlanmasıydı. Dilbilimsel felsefeciler çözümledikleri kavramların tarihleri olduğunu pek farketmemişlerdir.

Dil kullanışlarını incelemekte oldukları kişilerin dil kullanımındaki amaçlarına, eğer bunlar geçmişte yaşamış iseler, şaşılacak ölçüde az önem verdiler. Bunu iki kat daha garip yapan şey ise, anılan felsefecilerin kelimelerin kullanılışında sürekli bir değişme durumunda olduğu basit gerçeğini hemen hemen anlamazlıktan gelirken, kendilerinin anlamın baş ölçütü olarak kullanımın üstünlüğünü ilân etmeleriydi.

WILLIAMS — Kanımca orada iki değişik nokta var. Birincisi tüm kavramların bir tarihi olduğudur. İlgi duyduğumuz herhangi bir kavramın bir tarihi vardır. Ve buna ilişkin olarak, anılan felsefecilerin, çok dar olsa da savunma çizgisine sahip oldukları düşüncesindeyim. O da şu: "Buna şimdi işlevsel olarak çalışan bir sistem olarak bakalım". Bu bir bakıma belli bir antropoloji türü gibiydi.

MAGEE — Ama Locke'un veya Descartes'in veya herhangi bir ölmüş felsefecinin düşüncelerini incelediklerinde, onunla sanki aynı Öğretim Üyeleri Odasındaki bir meslekdaşlarıymış gibi tartışma eğilimi içindeydiler.

WILLIAMS — Felsefe tarihine geldiğinizde doğal olarak farklı bir soru ortaya çıkar ve hiç şüphe yok ki geçmiş felsefenin büyük bir bölümüne yaklaşım, denilebilir ki, güçlü bir zaman — aykırılığı (anakroniklik) özelliği taşımıştır. Geçmiş felsefeyi sanki bu ayki felsefe dergilerinde yazılmış gibi ele almak görüşü, bu yöntemi öven biri tarafından ortaya atılmıştı. Felsefe tarihi kuramına ve bunun oldukça garip bir biçimde yapılışına girmek istediğimizi sanmıyorum, ancak, gerçekte bunun oldukça üretken ve uyarıcı olduğunu ve aslında zaman dizimine ters düşmemeye duyulan aşırı bir ilgiyle sadece edilgin bir biçimde yönlendirilen bazı felsefe tarihi türlerinden çok daha sağlam bir mirası bulunduğunu söylemek dürüstlük olacaktır.

MAGEE — Dilbilimsel felsefenin eksikliklerinden söz ediyorduk ve sanıyorum ele aldıklarımızın her biri gerçekti. Şimdi, bir başka, ama sizin gerçek olarak kabul etmeyebileceğiniz bir eksiğini ortaya atmak istiyorum: Bununla birlikte, bu tüm eleştirilerin en yaygınını oluşturmaktadır. Felsefeci olmayanlar dilbilimsel felsefeye daima değersiz birşey gibi bakma eğiliminde olmuşlardır ve hâlâ bu eğilimdedirler. Dilbilimsel felsefecilerin "yalnız

sözcüklerle oynadıkları"nı, "yüzeysel" olduklarını vb. hep söylemişlerdir. Bu konuda yorumumuz ne olacaktır?

WILLIAMS — Buna verilecek yanıt, bazısının kuşkusuz böyle olduğudur: Bazısı bilgiç, önemsiz ve sıkıcıydı. Fakat tüm zamanlarda ve tüm alanlarda ve her kim yapıyorsa, felsefenin, cömert bir tahminle, en az yüzde 90'ı çok iyi değildir ve ilerideki yıllarda tarihçiler dışında kimse için hiçbir zaman ilginç olmayacaktır. Bu birçok konu için doğrudur, ama belki felsefe için özellikle doğrudur. Bu yüzden, dilbilimsel felsefenin birçoğunun o kadar iyi olmaması şaşırtıcı değildir — çünkü herhangi bir türden felsefenin çoğu o kadar iyi değildir. Dilbilimsel felsefenin kötü olması için özel bir biçimi de vardı. O da, öteki felsefelerin çoğu gibi tantanalı, boş ve sıkıcı olması yerine değersiz, yüzeysel ve bilgiç olmasıydı. Felsefenin kötü olabilmesi için iki yol vardır: Ya bilgiç ya da düzmece olabilir. Dilbilimsel felsefe bilgiçlik taslayarak kötü olmada uzmanlaştı. Bu en azından genel olarak doğrudur ve değindiğimiz eleştirilerin büyük bir olasılıkla yöneltildiği Oxfordçu yaklaşım için ise tümüyle doğrudur. Bazı Wittgensteinci yazarların da karşı yönde başarısız olduğu söylenmelidir. Wittgenstein'in felsefede derinliği, Austin'in ise doğruluğu aradığı, bu yüzden de daha güçsüz izleyicilerinin sırasıyla kâhin düzmeciliğine veya usandırıcı bilgiçlik içine düştüğü söylenebilir. Ama, eğer birinin felsefesi kötü olacaksa, bilgiç olmak bazı bakımlardan, düzmece olarak kötü olmasından çok daha onurlu bir yoldur: Özellikle felsefe yapanın bunu paralı bir öğretmenlik işiyle uzlaştırdığı durumlarda. Ancak, bunun dışında kötü örneklerin gerisine giderseniz, suçlama haksızdır. Bu tümcelerin gerçekte ne anlama geldiklerini merak etmenin yüzeyselliği olarak tanımlanan, demin değindiğimiz dil üzerinde kendi anlama türünün —tümcenin tam olarak hangi notayı verdiğini işitmek için ses vermek— önemli ve temel parçasıydı.

MAGEE — Sizinle daha önceki tartışmalarımızdan biliyorum ki, "Gerçekte ne söylediğimi merak etme, önemli olan ne demek istediğimdir" gibi bazı değişlerde kendini ortaya koyan, kendi isteklerine uyduğu için çok popüler olan görüşe oldukça karşısınız.

WILLIAMS — Doğru. Bu dilbilimsel felsefenin her türünün, insanları böyle söylemekten vazgeçirme ve çok daha önemlisi böyle sanmalarını önlemedeki başarısıdır. Bu, bir de benim burada her nasılsa bir demek istediğim olduğu —küçük tümcem bunu

size iletmeye çalışacaktır— ama size ulaşmazsa bunun sizin tarafınızdaki imgelem eksikliğinden doğmakta olduğu görüşü. Sözcüklerimize karşı bir sorumluluğumuz vardır, çünkü sonunda bu anlamlar söylemek istediğimizden bağımsız olarak yalnız kendi içimizde kalmaktadır. Tümcelerimiz amaçlarımızdır.

MAGEE — İyi bir bilanço çıkardınız, sonunda elimizde ne kaldı? Miras nedir? Kendi soruma yanıtı basit bir nokta üzerinde durarak başlatayım: Bırakılan miras büyüktür. Şimdilerde herkesin felsefe yapma biçimi dilbilimsel felsefeden etkilenmiştir. Ama bunu söyledikten sonra, sonunda elimizde başka neler kaldı?

WILLIAMS — Kanımca son değindiğimiz nokta, anlamlarımıza karşı sorumluluğumuza ilişkin nokta bizimle kaldı; aynı zamanda, felsefî sorunların geleneğin onlara verdiği biçime uymalarının zorunlu olmadığı düşüncesi — felsefî sorun olarak adlandırılmış şeyin dilbilimsel çözümlemenin özendirdiği duyarlılık türüyle araştırılması gereken çoğu kez huzursuz bir alan olduğu görüşü. Gerçekten bunlar çok olumlu miraslardır. Eğer bunları felsefenin günümüzde iyice açığa çıkan kurama karşı yeniden duyulan ilgiyle birleştirecek olursanız, olağanüstü verimli bir bileşim elde edersiniz. Felsefenin şimdi 25 yıl öncesi olduğuna oranla bile çok farklı olmasına karşın, geleneğimizde, bu çeşit felsefe görüşüne böyle bir değişme altında genellikle olduğundan çok daha az karşı çıkılması oldukça ilginç bir kısa dönem tarihsel olgudur.

MAGEE — Dilbilimsel çözümlemenin mirasında benim en çok değer verdiğim görüş felsefî incelemenin konunun yeni alanlarına doğru genişletilmesidir. Dilbilimsel çözümlemenin tekniklerinin **herhangi** bir alandaki kavramlara uygulanabileceği görüşü, insanın nerdeyse yeni olarak bakabileceği konuların yaratılmasına yolaçmıştır.

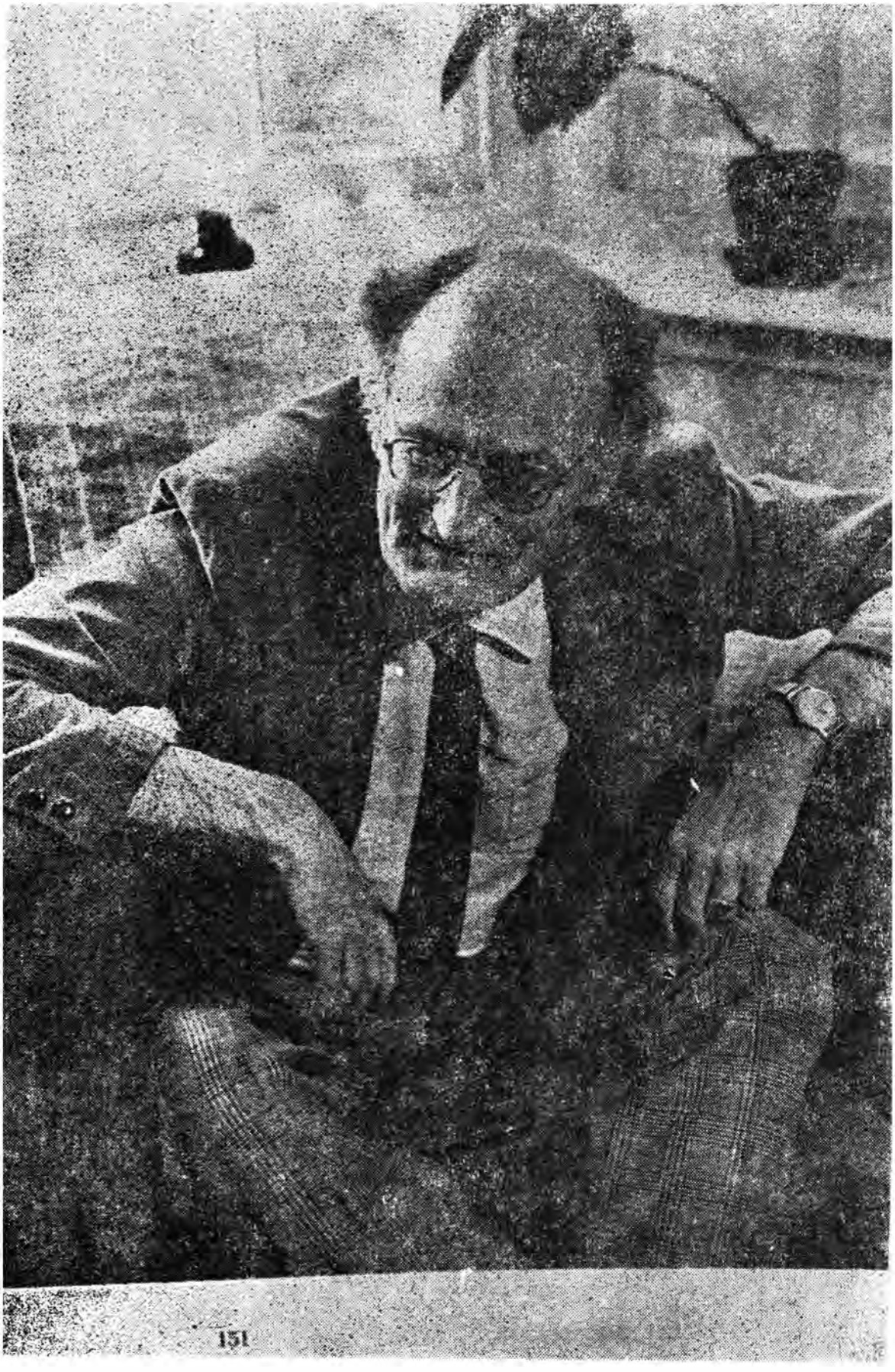
WILLIAMS — Felsefenin dil üzerinde düşünmekle ilgili olduğu ve aynı zamanda, kendisine ait özel bir konusu bulunmadığı görüşü bu gelişmelerde yardımcı oldu. Ayrıca şimdi (az önce değindiğimiz nokta) felsefe ile birinci-basamak bilimler arasındaki acımasız sınır çizgisinin kendiliğinden oldukça silinmesinin buna daha da yardımcı olacağı açıktır. Dilbilimsel felsefe şüphesiz bu konuların gelişmesini özendirmiştir. Ne var ki, yürütüldükleri biçimler, sanırım bu felsefenin bir sınırlılığından karşılıklı zarar gördüler; hepsinden çok, daha genelde önemli bir zayıflığı olan

Oxford uygulamasında : Kesin açıklama alışkanlığı. Yaşamsal gerçeği anlamada başarısız kaldı, bilim tarihinde —veya felsefe tarihinde, iş oraya gelince— kesin doğruluk genellikle ikinci plândadır. Birinin söyleyecek yeni bir şeyi vardır. Ve bu evrene yeni bir saldırı olduğundan, hemen hemen açık olmamaya, hemen hemen varolan kavramsal alışkanlıklara zor uymaya mahkûmdur. Austin bunu tümden yadsımadı : Yapmamız gerekenin bunu açıklığa kavuşturmak, düzeltmek olduğunu ve daha sonra hangi kuram olursa olsun neresinde bulunduğumuzu görebileceğimizi söyledi. Şimdi bu bana, sanırım o günlerde de öyle geldi, yanlış bir tanımlama gibi geliyor. Bir kuramı aldığımızda, örneğin Freud'unkini : Bu kuram bizim günlük dilimize oldukça ağır bir etkide bulundu. Önceleri çok sık kullanmadığımız, nadiren söyleyebildiğimiz şeyleri söylemek zorunda kalmıştık. İnsanların inandıklarını bilmedikleri şeylere inandıklarını, bilinç altı isteklerin bulunduğunu ve günlük dilde bir ölçüde kabahat kabul edilen öteki şeyleri söylemeliydik. Şimdi, yapmamız gerekenin dilbilimsel imalara bakmak, onları düzenlemeye çalışmak ve sonra da Freud'un katkısını saptamak olduğu görüşü bana yanlış yola götürülmüş ve oldukça kısır bir düşünce gibi geliyor. Eğer Freud'un katkısı gerçekleştirmiş olduğu düşünülen ise, o kendi alanını kendi yapacaktır. Bu yaşayan, ilerleyen bir bitki gibidir — onu çevreleyen şeylerin biçimini değiştirecektir. Kendi alanını kendi belirleyecektir. Dilbilimsel felsefe, yeni bilimsel buluşların kendi kavramsal yerlerini nasıl yaptıkları gibi önemli bir düşünceye yeterince önem vermedi — yani olduğu gibi, ilk bakışta düzensiz, zor anlaşılır görülen beklenmedik yollarla çevrelerindeki dil ve düşünce parçalarını yuttuklarına herhangi bir zamanda en yararlı düşüncelerimizin bir çoğunun zorunlu olarak belirsiz, yetersizce düşünülüp çıkarılmış ve bulanık olacağı gerçeği, dilbilimsel felsefenin, en azından Oxford uygulamasında, yeterince yer ayırmadığı önemli bir kavramdır.

MAGEE — Dilbilimsel felsefeye ilişkin son değinmek istediğim nokta da, onun bir teknik olarak kullanıldığında çok büyük ve sürekli bir değer taşıdığı ve ancak bir araç gibi değil de, felsefenin topyekûn bir kavranışı olarak bakıldığında kesinlikle kusurlu olduğudur. Gerçekten, kırklarda ve ellilerde birçok felsefecinin felsefenin bunu yapmaktan **ibaret olduğunu** sandıkları dönemler olmuştur. Bu yanlıştı. Ama yardımcı bir teknik olarak yerine oturtulmak koşuluyla, sanırım değerini abartmak güçtür.

WILLIAMS — Evet — Önemli nokta olan (böyle söyleyebilirsem) aletlerin kendilerinin ve içinden geldikleri çantanın belirli düşünsel biçimleri olduğu kabul edildiği sürece, ki bu herhangi bir eski felsefe zanaatkârı tarafından kullanılamaz demektir. Gerçekten de, ellilerin bazı araçlarını artık kullanamayız, çünkü onları biçimlendiren düşünceler şimdi inandırıcı gelmemektedir. Öte yandan, çantanın tümü ise yalnız onun biçimlendirici düşüncelerini kabul eden biri tarafından kullanılabilir sanırım; felsefe, dil ve us kavramlarımızı derin bir biçimde değiştiren ve değiştirmeyi sürdüren düşünceler.

Çeviren : Artun Ünsal



R. M. Hare

8. AHLÂK FELSEFESİ
R. M. Hare ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — "En büyük sayıda insana en büyük mutluluk, ahlâkın da yasaların da temeli budur". Bu görüş, faydacılığın dayandığı temel savdı ve bana öyle geliyor ki, bugünkü Britanya toplumunda en etkili ahlâk felsefesi de faydacılıktır. Profesyonel politikacı olsun, devlet memuru olsun, kamu yönetiminin herhangi bir alanında görevli olsun, İngilizler, "ne yapmalı" sorusuna yanıt aramak üzere bir araya geldiklerinde; tartışmalarının temelinde yatan, söze dökülmemiş varsayımların pek çoğu, kaba, hazır —ve çoğu zaman da üzerinde fazla düşünülmemiş— bir faydacılığın varsayımlarıdır. Ama bu felsefenin kaynağı hiç de çağdaş değil. Francis Hutcheson'un, Faydacılığın en temel ilkesini formüle edişinin üstünden ikibuçuk yüzyıl geçmiş; Jeremy Bentham da bu temel ilkeyi toplumsal düşüncenin damarlarına birbuçuk yüzyıl önce şırınga etmiş. Bentham'la —başta John Stuart Mill olmak üzere— izleyicileri, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Britanya'daki egemen sınıfın tümünün düşüncesini etkilemiş. Bu da en başta eğitim sistemi aracılığıyla gerçekleşmiş. Bu etkinin, Britanya kurumları üzerinde günümüze kadar sürüp geldiği de bir gerçek. Bu, ilk önce tamamıyla kuramcı yazarlarca dile getirilip, propagandası yapılmış bir felsefenin, milyonlarca insanın günde-

lik yaşamı üzerinde doğrudan doğruya etkili hale gelişinin parlak bir örneği olarak karşımıza çıkıyor. Ama, öte yandan, belirtmemiz gereken bir şey daha var: Faydacılığın evrensel bir desteğe sahip olduğu söylenemez. Toplumsal sorunlar bakımından, radikal sol da, radikal sağ da Faydacılığa karşı çıkmışlar, bunlara dinci bazı kimseler de katılmış. Üniversitelerde, profesyonel filozoflar gittikçe daha yoğun bir biçimde Faydacılığa karşı saldırıya geçiyorlar. Söyleşimizde, bu uyuşmazlık konusundan da söz etmek istiyorum. Ama bu sorunu, ahlâk felsefesinin daha kapsamlı çerçevesi içinde ele alacağım. İşte bütün bunları, Oxford Üniversitesinden, Ahlâk Felsefesi Profesörü R. M. Hare ile konuşup söyleşeceğiz.

TARTIŞMA

MAGEE — Konunun tam özüne inip, sözü oradan başlatmak istiyorum; onun için de, sorulabilecek sorunların en temelinden işe başlayıp sorayım: Ahlâk Felsefesi nedir?

HARE — Ahlâk felsefesinin ne olduğu sorusuna vereceğimiz yanıt, felsefenin ne olduğu konusunda ne düşündüğümüze bağlıdır. Sokrates'ten beri filozoflar çeşitli nitelikte sorunları aydınlatmaya çalışmışlar, bunu yaparken de sorunların bağlı olduğu kavramlar konusunda daha net, daha açık görüşler edinmişlerdir. Bir "felsefe sorunu" işte böyle bir açıdan ele alınıp incelenmeye, böyle bir işlemden geçirilmeye elverişli bir sorun demektir. Ahlâk felsefesi bu kuralın bir ayrığı değil. Ahlâk felsefesinin aydınlatmaya çalıştığı sorunlar, ahlâklılık konusunda pratik konulardır. Şöyle bir örnekle anlatayım. Diyelim bir ücret artışının hakça olup olmadığını saptamak durumundasınız; "Hakça"nın ne anlama geldiği konusunda bir fikriniz yoksa, böyle sorunları çözecek fikriniz de yok demektir.

MAGEE — Sanırım bir ayrımı belirtmemiz gerekiyor: Ahlâk felsefecisi ile ahlâkçı arasında açık bir ayrım var. Sizin —benim de katıldığım— şu savınız karşısında bunu belirtmek özellikle önemli oluyor. Ahlâk felsefecileri edimsel ahlâk ikilemlerinin çözümüne pratik bir katkı getirebilirler, çünkü bunu ahlâkçıların yaptığı gibi insanlara ne yapacaklarını söyleyerek yapmıyorlar, öyle değil mi?

HARE — "İnsanlara ne yapacaklarını söylemek" gibi askerî disiplini anımsatabilecek bir deyim yerine, "onların ya da başka-

larının, belirli bir durum karşısında ne yapmaları gerektiği konusunda düşünmek" demiş olsaydınız daha iyi olurdu. Bu anlamda, kimimiz ötekilerden biraz daha akıllı ya da değil, hepimiz ahlâkçılarız. Ahlâk felsefecisinin farkı, bu ikilemlere özel bir beceriyle yaklaşmasında, (Aslında herhangi bir aklı başında kişi, yeterince çaba harcarsa bu beceriyi elde edebilir). Bu, ahlâk sorularını formüle etmekte kullanılan sözcükleri tümüyle ve açıkça anlayabilme yeteneğidir. Bu sayede, ne sorduğumuzu kesinlikle bilebilir ve böylece bu soruları yanıtlamak için ne gibi kanıtlar kullanabileceğimizi ve bunlardan hangilerinin çözüm için en yararlı olacağını saptayabiliriz.

MAGEE — Bu yoldaki çalışmalarda hangi ahlâk kavramları en verimli oluyor?

HARE — Değişik filozoflar bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Iris Murdoch bir kitap yazdı, adını da **The Sovereignty of Good** (İyiliğin Egemenliği) koydu. Kitabın adı, sanırım, ona göre en önemli kavramın "iyilik" olduğunu gösteriyor. Başkalarına bakarsanız, en önemli kavram "ödev" kavramı. Daha başkaları, "nezaket" ve "adalet" gibi, daha özgül kavramlar üzerinde çalışmamızı istiyorlar. Bana kalırsa, bu kavramların hepsinin üzerinde çalışmak yararlı, ama ben, son zamanlarda, "gerekmek" sözcüğü üzerinde duruyorum; çünkü bu, ahlâk kavramlarının en basiti ve merkezî olanı. Neden derseniz; önünde sonunda hepimiz ne yapmamız gerektiğini öğrenmek istiyoruz, öyle değil mi?

MAGEE — Ahlâk felsefesinin konusunu, tamamıyla ahlâk kavramlarının çözümlenmesi açısından belirlediniz. Teoriler ve modeller, eylemlerin, kararın, tercihlerin dayanakları üzerinde de durmamız gerekmez mi? Bunların çözümlenmesi de, hiç kuşkusuz, bir felsefe eylemi, hem de önemli bir felsefe eylemi değil mi?

HARE — Evet, bence de öyle, ama kavramların yanısıra ve kavramlar aracılığıyla incelenmesi gereken bir konu daha var: **Kanıtlar.** Bunların iyi mi kötü mü olduklarını saptamak. Kavramlar konusunda aydınlığa ulaşarak, kanıtların geçerliğini ve bu yoldan da, o kanıtların destek olarak kullanıldığı kuramların geçerliğini sınayabiliriz. Bu kavramı anlamak demek, onun mantıksal niteliklerini anlamak ve böylece onun kullanılmasıyla ne gibi sonuçlara ulaşılabileceğini kavramak demektir.

MAGEE — Kavramların ve ahlâk kanıtlarının mantığının çözümlenmesi, pratik sorunların çözümüne nasıl bir katkı getirir?

HARE — Evet, kanıtların hangilerinin kötü olduğunu bilmeden pratik sorunları nasıl çözebilirsiniz? Ayrıca, sorduğunuz soruların ne anlama geldiğini doğru anlayıp anlamadığınızı nasıl bilebilirsiniz?

MAGEE — Size yönelttiğim son soruyu sorarken şunu düşünmüştüm : Siz çözümlemeci bir filozofsunuz ve işlevinizi en birincil olarak, kavramların ve kanıtların incelenip aydınlatılması olarak kabul ediyorsunuz. Ama başka türlü filozoflar da var; bunlar felsefeyi sizin gördüğünüz gibi görmüyorlar. Marxistler örneğin ve Faydacılar. Bunlar, kendi yaklaşımlarının pratik bir fark yarattığından eminler, Marxistlerin ve Faydacıların yaklaşımlarında da bu fark çok açık bir şekilde görülebiliyor. Şimdi, sizin yaklaşımınızın farkının ne olduğunu söyler misiniz?

HARE — Ben, açıkça belirteyim, Mill'in geleneğinde bir faydacıyım. Mill de, mantığa o kadar büyük bir önem vermişti ki, bu konuda kocaman bir kitap yazmıştı ve öte yandan, kavramları incelemenin ne kadar önemli olduğunu da biliyordu. İşte ben bu Mill'in izindeyim. Çok farklı bir biçimde de olsa, Marxistler de faydacıdırlar. Ben, ahlâk kanıtlarının sadece ahlâkî durumumuzun olgularının doğru bir soruşturması ile değil; kanıtlarımızın mantığının da çok dikkatli bir incelemesiyle desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu da ancak kavramlar ve kavramların işleyişi konusunda aydınlanmakla yapılabilecek bir şeydir. Benim bu tutumum Britanya'nın Faydacıları gibidir, ama çoğu Marxisten farklıdır.

MAGEE — Marxistlerin geliştirdiği ahlâk felsefesinin düşünsel düzeyinin aşağı olduğu görüşünde misiniz?

HARE — Marxist düşüncenin düşünsel düzeyi... bazıları kendi türünde yüksek. Bu yazarların toplumu anlamamıza çok büyük katkıları olmuştur. Marx'ın, sosyolojiye belki ekonomiye katkıları çok önemlidir, ama daha aydınlık olsalar, çok daha iyi olurdu. Yani, Marx'ı izleyenlerin teologlar gibi birbirleriyle çatışmalarına yol açan, birbirinden çok farklı yorumlara elverişli olmasalardı demek istiyorum. Ama felsefe alanında, filozofun pratik sorunların çözümüne kendine özgü yardımının ne olacağı konusunda Marx'ın bir fikri yoktur.

MAGEE — Dünün Marxistleri ve Faydacıları gibi, günümüzün genç filozofları da, "sadece" kavramların aydınlığa çıkarılmasından çok, ikilemlerin doğrudan incelenmesine yönelmiyorlar mı?

HARE — Bu fark bana yanlış gibi görünüyor. Kavramların aydınlığa çıkarılmasını bir yana bırakıp, gerçek yaşamda edimsel sorunlarla ilgilenmeyi düşünen, bunu yapabileceklerini sanan filozoflar, bence bütün âletlerini ve muslukçuluk bilgisini dükkanında bırakıp, işe koşan muslukçuya benzer. Böyle bir muslukçu, sızan suyu durdurmak için, evdeki herhangi bir kişiden daha iyi donatılmış değildir.

MAGEE — Yani, başka bir deyişle, siz şunu belirtmek istiyorsunuz : Filozofun meslek âletleri kavramsal çözümleme ve mantıksal çözümlemedir ve filozof, eğer bu aletleri başka kişilerden daha iyi kullanamazsa, kendisinden beklenecek özel katkıyı sağlayamaz.

HARE — Evet, böyle bir filozof, birçok politikacıdan ve gazeteciden de daha az yararlı olacaktır, çünkü filozofta onların deneyimi yoktur.

MAGEE — Politikacılardan söz açılmışken, şunu da sorayım : Ahlâk felsefesi ile politika kuramı arasında özel bir bağlantı olduğuna her zaman inanıla gelmiştir, ama yakın geçmişte bu bağın hayli zayıfladığı da görülüyor. Bu konuda ne söylemek isterdiniz?

HARE — Yakın geçmiş derken, ne kadar yakını kastettiğinizden emin değilim. Politik yönü de olan sorunlar konusunda, şimdilerde, filozoflarca yazılmış pek çok şey var. Ama bu gelişmedeki yenilik fazla abartılmamalıdır. Ben, bu alandaki ilk yazımı 1955'de yayınladım ve eğer şimdi o alanda daha çok yayın yapıyorsam, bunun nedeni, o zamandan beri ilgilendiğim daha temel yapıtlar dolayısıyla kendimi daha iyi donatılmış hissetmemdir. Aralarından bazıları, politikaya atıldıklarında, âletlerini geride bırakabileceklerini, üzüntü verici ve korkunç bir biçimde düşünebiliyorlarsa da, bu söylediğimin genellikle çözümlemeci filozoflar için de geçerli olduğunu ummak istiyorum. Radikaller bazen, çözümlemeci filozofların "uygun" konuyla ilgili bir şey yazmadıklarını ileri sürerler. Ama, bununla asıl söylemek istedikleri, çözümlemeci fi-

lozofların, radikallere politik bakımdan hoş gelecek şeyleri yeterince yazmadıklarıdır. Şimdi biraz yerselleştirerek konuşmamda sakınca yoksa, Oxford'daki durumdan söz açmak istiyorum. Oradaki okulun adı Felsefe, Politika ve Ekonomi, yani felsefe ile toplumsal bilimlerin bir karışımı. Bu okul bir çok yetenekli ve felsefe ardalanlı politika kuramcısı yetiştirdi; bunların kimisi de hâlâ orada hocalık yapıyor. Bu okuldan derece almak için iki ödev yazmak gerek; biri Ahlâk ve Siyaset Felsefesi, öbürü Siyasal Kuram üzerine. Bunlar öylesine birbiriyle çakışan konular ki, adaylar ikinci alanı seçerlerse, birincideki siyasal soruları yanıtlamalarına izin verilmiyor; çünkü buna izin verilmesi demek, tek bir çalışmadan çift not alınması demek olacak. "Siyasal kuram" ödevi, Siyaset kuramcılarınca saptanıyor ve değerlendiriliyor; aynı ödevleri felsefeciler de değerlendiriyor ve deneyimime dayanarak söylüyorum, notlarda aynı disiplin içindeki değerlendirmelerin notları arasında görülebilen farklardan daha büyük farklara rastlanmıyor. Siyaset konusunda başka ödevler de var ki, felsefeciler çoğu zaman bunların değerlendirmesine de katılıyorlar. Burada da konular arasında bir bölünme belirtisi yok. Bu sınır çizgisinde, hocalar arasında son derece canlı tartışmalar oluyor. Ben **All-Souls**'da toplanıp, Amerika'da yayınlanan ve çok okunan **Philosophy and Public Affairs** (Felsefe ve Kamusal Olaylar) adlı yeni derginin kapsadığı konulara ilişkin soruları tartışan bir kümedenim. Siyaset kuramcıları, hukukçular ve filozoflardan oluşan ve canlı pratik sorunları tartışmak kararıyla işe başlayan bu kümede çok eğlendirici bir durum ortaya çıktı : Tartışılan konular üzerinde biraz derinleşen incelemeler, doğrudan doğruya, sizin uzaklaştığımızı ileri sürdüğünüz kuramsal ahlâk felsefesinin can alıcı sorunlarına varıyor. Böylece, gerçekte, biz bu sorunlara yeni bir ilgililik duygusuyla **geri dönmüş** oluyoruz.

MAGEE — Son birkaç yılda farkına vardığım bir şey var; ahlâk felsefecilerinde, dar anlamda siyasal sorunlardan çok, toplumsal alandaki sorunlarla ilgilenme yolunda gittikçe artan bir eğilim var : Örneğin, ekonomi kuramı alanındaki ya da nüfus politikası alanındaki sorunlarla.

HARE — Ama politikanın günümüzdeki konuları da bunlar; filozoflar zamanın gereklerinin zorladığı yöne yöneliyorlar. Söylediklerinizi günümüzde olanı tam olarak yansıtıyor, ama bu daha önce başlamış bir gelişme. Az önce sözünü ettiğim kümeyi, hu-

kukçu Ronald Dworkin'le birlikte kuran Derek Parfit, nüfus politikası konusunda, bildiğim en derinlemesine yazıları yazıyor ve başka bazı felsefecilerle birlikte nüfus ve nüfusa ilişkin konularda Oxford'daki heyecan verici semineri sürdürüyorlar. Benim **hobby**'mse çevre plânlaması; otuz yıl önce profesyonel bir felsefeci olmamdan da öncesinden beri, bu konuyla hayli etkin bir biçimde ilgileniyorum. Şunu da içtenlikle inanıyorum ki, o alandaki çalışmalarımda felsefeci olmamın yardımı oldu. Şimdilerde çevre plânlaması konusuyla ilgili çok çalışma yapamıyorum ve bunun nedeni, sanırım ilginç : Çünkü çevre plânlaması (ve özellikle çevre plânlaması bakımından son derece önemli olduğu için benim de en çok ilgilendiğim, taşın plânlamacılığı) şimdi, artık, eskisinden çok daha teknik bir nitelik kazandı. Bunun sonucu olarak da, benim gibi amatörlere, bu alanda artık yapılabilecek pek bir şey kalmadı. Eskiden **Traffic Engineering and Control** (Trafik Mühendisliği ve Kontrolu) dergisine makaleler yazardım, şimdi ise konu o kadar matematiksel ve zor bir hale geldi ki, o dergiye artık yazı veremiyorum. Eskiden, sayımlarda elde edilmiş sayılara dayanarak, elinize kağıdı kalemi alıp, Oxford gibi bir kentin trafiği konusunda geleceğe yönelen bir takım tahminlerde bulunabilirdiniz. Oxford caddeleriyle ilgili tartışmalara ilişkin olarak ben de böyle şeyler yapmıştım. Ama artık bu işlerde bilgisayar kullanılıyor, ben de bilgisayar kullanmayı öğrenmiş değilim. İşte bütün bu anlattıklarım felsefecinin karşılaştığı durumlara bir örnek olabilir : Eğer çevre plânlamacılığı alanında uzmanlaşmak isteseydim, felsefe yapmaktan vazgeçmem gerekecekti, çünkü buna vaktim kalmayacaktı.

MAGEE — Bunun gibi toplumsal sorunlarla ilgili olarak, ahlâk felsefesine Marxizm gibi (ve giderek Varoluşçuluğun bazı türleri gibi) daha açık "siyasal" yaklaşımların söyleyecekleri daha çok şey olduğunu yine de kabul etmiyor musunuz?

HARE — Söyleyecekleri daha çok şey olduğu doğru, ama daha çok şey söyledikleri, daha çok sözcük kullandıkları anlamında : Kitapları genellikle daha kalın. Aralarında bazı çok iyi felsefeciler olmakla birlikte, bu okulların tipik felsefecileri, değişik biçim ve renklerde balonlar şişirip uçuruyorlar. İçlerinde sahiplerinin nefesinden başka bir şey olmayan bu balonlar, Avrupa'ya ya da Amerika'ya doğru uçuruyor. Bu balonlara iğne batırırsanız, içinde muhtemelen yanıcı ve kesinlikle de zehirli (sarhoşluk ve-

rici) bir gazdan başka bir şey bulmak zor. Bu yazarların pratik sorunları çözmekte bir yararı olabilecek bir şey yaptıklarını sanmıyorum. İnsan topluluğundan nasıl olsa çıkacak buharın sıcaklığını biraz daha artırabilirler. Ama boru tesisatı iyi olmadığından buharın çoğu insanların gözüne püskürüyor.

MAGEE — Başka bir deyişle, bu rakip felsefe yaklaşımları, sizce söylev bakımından renkli, ama aktarılabilir içerikten yoksun yaklaşımlar. Bunun nedenlerinden biri de, aynı zamanla mantıksal titizlikten yoksun oluşları.

HARE — Titizlik; önemli belirleyici sözcük.

MAGEE — Söylev de öyle bir sözcüktür.

HARE — Ben de biraz önce kendimi söylevciliğe kaptırdığıma göre yerinde söylevi kınayamıyorum — ama titizlikle birarada bulunursa. Bu yazarların bazılarının söylevi de çok güzel doğrusu. Locke ve Mill gibi ilk analitik filozofları saymazsak, biz analitik felsefecilerin yapamadığı — ya da henüz yapamadığı bir biçimde tarihi etkileyebilmişlerdir. Hegel'e ve benzerlerine, yani romantik filozof denilenlere bakarsak, tarihi etkilemişlerdir, ama bence kötü yönde etkilemişlerdir.

MAGEE — İnsan yığınlarını heyecanlandırıcı yeteneği olmaması analitik felsefe için bir talihsizlik, ama bu belki de konunun niteliğinden gelen doğal bir şey.

HARE — Ben bunun böyle olduğundan eminim. Analitik felsefeden alınacak dersleri öğretebilmek için, insanları heyecanlandırmaktan daha fazla bir şeyler yapmak gerekir. Onları düşünmeğe çağırmanız, düşündürmeniz gerekir ki, bu da öbüründen çok daha sıkıcıdır.

MAGEE — Düşünmekten kaçınmak için hemen hemen herşeyi yaptığımızı söyleyen biri vardı; sanırım, Whitehead'dı bunu söyleyen.

HARE — Düşünce dünyasının yakın tarihi bunu çok güzel gösteriyor.

MAGEE — Az önce, bir ahlâk felsefecisi olarak ilgilendiğiniz pratik yaşama ilişkin bazı sorunlardan söz etmiştiniz. Söylediklerinizden, ahlâk felsefesinin özünde melez bir konu olduğu izlenimi

uyandırıyordu. Bazısı olgusal veya deneysel, bazısı da analitik ve a **priori** nitelikte merakların, ilgilerin bir karması gibi. Bu gerçekten böyle mi ve eğer böyle ise, bu durum ahlâk felsefesini felsefenin öteki kollarından ayırıyor mu?

HARE — Sanmıyorum. Bu iki çeşit ilgiyi, yaklaşımı birbirinden ayırmak, hiç kuşkusuz, önemli. Söylediğiniz bana **Kant'ın Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**'in (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi)* başında sorduğu ünlü soruyu anımsattı: "Acaba saf felsefe, bütün dalları için kendi özel adamını gerektirmez mi; ve halkın beğenisine uygun olarak, deneysel olanı akılsal olanla, kendilerinin de bilmediği bir sürü ilişki bakımından, karışık halde satma alışkanlığında olanlar —ki bunlar, kendilerine 'özgün düşünür', yalnızca akılsal bölümle uğraşanlara ise 'kılı kırk yaran filozof' derler— ele alış biçimleri çok farklı olan, herbiri belki de özel bir yetenek gerektiren ve bir kişide biraraya gelince, ancak eline aldığını yüzüne gözüne bulaştıran beceriksiz bir insanın ortaya çıkmasına yol açan iki işi birarada yapmama konusunda uyarılsalardı, bu bilgince çalışmaların bütününün durumu çok daha iyi olmaz mıydı?"

MAGEE — Siz de Kant'la aynı görüşte misiniz?

HARE — Bu "beceriksiz"ler karşısında, aynı Kant gibi benim de tepem atıyor. Ama bu Kant'ın son sözü değil; **a priori** bölümün "sürüsüne bereket ölçüde çok olan bütün ahlâkçılarca mı yoksa sadece, konuya özel bir yatkınlık duyanlarca mı ele alınacağı" sorusunu Kant açık bırakıyor. Kant sadece ahlâk felsefesinin iki bölümünün dikkatle ayrılması üzerinde ısrar ediyor ki, ben de, kuşkusuz, aynı görüşteyim. Kişi, bu bölümlerden hangisiyle ilgilenmekte olduğunu bilmeli.

MAGEE — Yani, analitik sorunları mı, yoksa olgusal sorunları mı incelediği konusunda açık, aydınlık bir düşüncesi olmalı demek istiyorsunuz.

HARE — Olgusal ve genel olarak öze ilişkin sorunlar; çünkü, bazı öyle öze ilişkin sorunlar var ki, bunlar saf anlamıyla değil, ne yapmanız gerektiği sorusuyla ilgili; örneğin, ahlâk sorunları. Ama, kişi ne cins felsefe yaparsa yapsın, her ikisinin de kavramsal ya da analitik sorunlardan ayrılması gerektiğine ben de inanıyorum. Ahlâk felsefesi, belki, bu çeşit karışıklıklara daha elverişli.

MAGEE — Biraz da, konunun günümüzdeki durumuna bakalım. Son yıllarda, ahlâk felsefecilerinin nelerle uğraşmakta oldukları konusunda birşeyler söyleyebilir misiniz?

HARE — Ahlâk kuramında, son yılların başlıca sorunu, olgusal öncüllerden değerlendirme sonuçlarının çıkarılabilirliği konusu oldu. Olgulardan değerler çıkarabilir misiniz? "Olan"dan "olması gereken" çıkarılabilir mi? Bu sadece analitik felsefe için önemli olmakla kalmıyor; örneğin, varoluşçularla hasımları arasındaki tartışmaların özünde de bu sorun yatıyor. Ama şunu da belirteyim ki, soruları farklı bir biçimde koyuyorlar durumlarını kurtaracak analitik beceriden de yoksun oldukları için (ki bu bazı önemli ve hayli güç ayrımların yapılmasını gerekli kılar) bir sürü sebepsiz sıkıntılarla, bunalımlarla uğraşıyorlar. Ama ben, "olan"la "olması gereken" sorununun her iki yanındaki kanıtları iyice anlayıp, kavramadan, kişinin ahlâk felsefesi alanında yararlı bir iş yapabileceğini sanmıyorum.

MAGEE — "Olan"dan "olması gereken" çıkarılabilir mi, demiştiniz az önce. Bu yanıltıcı da olabilen bir soru, ama yine de öyle temel bir soru ki, izninizle bunu biraz açmak istiyorum. Ortodoks sav, hiçbir olgu dizisinden hiçbir değer yargısı, ahlâk yargısı, politika veya kararın zorunlu olarak çıkmayacağını ileri sürer, değil mi? Bu görüşe göre, olgular ve değerler, mantıksal olarak birbirinden bağımsız; bu bağımsızlık iki yönde işliyor: Nasıl değerler olgulardan bağımsızsa, olgular da değerlerden; örneğin, tercihlerimizden bağımsız. Bir örnek vereyim: Bilim adamlarının, bazı ırk gruplarının, zekâ yeteneği bakımından doğuştan, daha az donatılmış olduğunu kanıtlamayı başardıklarını varsayalım; bu, sizin de benim de inanabildiğimize tam karşıt bir şey olurdu. Bunun böyle olduğunu keşfetmek, bizi rahatsız ederdi. Ama bu eğer bir olgu ise, öyledir ve bize düşen de onu yadsımak değil, bir olgu olarak kabul etmektir. Yoksa, örneğin, bilim adamlarını yayın yapmaktan, bildiklerini öğretmekten alıkoyup, bu olgunun bilinmesini önlemek değil. Kısacası, olgular bizim isteklerimizden bağımsızdır. Ama aynı zamanda bu olgudan hiçbir toplumsal politika zorunlu olarak çıkmaz. Bazıları şöyle diyebilir: "Pekâlâ, madem bu ırk grubu daha az akıllı olarak doğmuştur, toplum da bunları eğitmek için daha az kaynak ayırmalıdır"; ama başkaları da, aynı ölçüde geçerlik taşıyabilecek şu görüşü ileri sürebilirler: "Tam tersine, madem ki bunlar daha az akıllı olarak doğmuşlar-

dır, toplum da bunları eğitmek için **daha çok** kaynak ayırmalıdır". Yani, aynı olguya dayanarak hangi politika kararının alınacağı konusu açık bir soru olarak kalıyor.

Değerlerle olguların birbirinden bağımsızlığı kavramı bizim bilime dayalı, belki de bazılarınca bilimin egemenliği altında denilebilecek kültürümüzün temelidir. Bu görüş, sosyal bilimlerde kesinlikle kabul edilmiştir: Özellikle sosyologlar, "değerlerden arınmış toplumbilim" dedikleri bir toplumbilim geliştirmeye çalışıyorlar. Bu anlayış, giderek edebiyat eleştirilerine bile bulaşmıştır. Ama yine de, bunu herkesin kabul ettiği söylenemez. Bu tartışmada siz hangi yandasınız?

HARE — Sanırım, sizinle aynı yandayım. Olgularla değerlerin ayrı olduğuna ben de inanıyorum. Ama bu, bazıları gibi, olguların değer sorunlarıyla **ilgili** olmadığına inandığım anlamına da gelmiyor. Bir değer sorununa ilişkin olarak karar vermeye çalıştığımızda ya da başka bir deyişle ne yapacağımıza karar vermeye çalıştığımızda, iki veya daha çok sayıda somut seçenek arasında bir karar vermek durumundayız demektir. Bu seçeneklerin ne olduğu, nereye vardığı da olgulara bağlı bir şey. Yani şunu demek istiyorum; sizin verdiğiniz örnekte sorun şuydu: Aşağı akıl ve zekâ düzeyinde olduğu saptanmış kabul edilen insanlara daha çok mu, daha az mı eğitim verilmesi gerekir. Bu, gerçekte, bu yollardan hangisini seçerseniz sonra ne olacağına, ne yapacağınıza bağlı, yani yapacağınızın sonuçlarıyla ilgili, yaptığınız seçim, gerçekte, sonuçlar arasında yapılan bir seçim oluyor. Böylece, "daha mı çok vermeliyim yoksa daha mı az vermeliyim" diye sorduğumuzda, "daha çok vermeli" veya "daha az vermeli" deyimleri, bunların yol açacağı sonuçlarla ilgili çok sayıdaki olguların ışığı altında aydınlatılmalı.

MAGEE — Yani bir karar veya politikanın (ki bu bir değerlendirilmiş tercih demektir) tamamıyla çılgınca veya gelişigüzel olmaması için, durumun somut gerçekliğine uyması gerekir.

HARE — Evet, bu doğru. Ve bildiğim kadarıyla, olgu — değer ayırımında ısrar eden hiç kimse de, ahlâkî kanıtlarda olguların bu yolda kullanılmamasını istemiş değil.

MAGEE — Ama, yolun sonunda bile, değerlerle olguların yine de bir çeşit karışmış halde kalacağını ileri süren filozoflar da var değil mi?

HARE — Evet var. Bunu tartışmaya zamanımız yok sanırım; ama şu kadarını söyleyeyim, bu görüşün savunulmasında kullanılan kanıtlardan, düşün karışıklığına dayanmayan bir tane bile görmüş değilim.

MAGEE — Bu görüşün yanlışlığına inanmamın nedenlerinden biri de, olgulardan değerlerin çıkarılabileceğini ileri sürenlerin hiçbirinin bunu gerçekten yapmayı başaramamış olmaları. Bunlardan hiçbiri, bugüne kadar bize bir tek olsun inandırıcı örnek gösterebilmiş değil.

HARE — Olgusal önermelerden çıkarılmış hiçbir kategorik değerlendirme sonucu, sizin ortaya attığınız pratik problem gibi bir sorunu çözmede yardımcı olamaz. Olgu, değer çıkarımlarıyla ilgili şöyle örnekler vardır: "Bütün Yunanlılar insandır; öyleyse insan yememeli **iseniz,** Yunanlı da yememelisiniz" ya da şöyle: "Jack tıpkı Bill'in yaptığını yaptı; ikisinin de içinde bulundukları ortam, karakterleri, vb. de özdeşti; öyleyse eğer Bill'i cezaevine kapatmanız gerekiyorsa, Jack'ı da cezaevine kapatmalısınız". Ben de bu türden çıkarımlar kullanmıştım. Bu türden basit, öze ilişkin kategorik sonuçları "eğer" kullanmadan çıkaramazsınız.

MAGEE — Bu konuda sizinle aynı görüşü paylaşmayan felsefecilerin en önemlilerinin kimler olduğunu söyler misiniz?

HARE — Tanınmış görünen bazı adlar vereceğim, ama bunlar gerçekte, kuramsal felsefede olgudan — değere anlayışının önde gelen savunucuları değil. Örneğin Harvard'dan John Rawls çok beğenilen bir kitap yazdı: **A Theory of Justice** (Bir Adalet Kuramı). Ben Rawls'ın bu tartışmada, bizim karşıt olduğumuz yanda yer aldığından yüzde yüz eminim. Yani, Rawls olguların anlatımından değer yargıları çıkarılabileceğini düşüncesinde. Ama kitabını okuyup, yazar "bazı ahlâkî sonuçların gerçekliğini göstermek için, olgulardan değerlere doğru tümdengelimli geçerli bir kanıt kullanmış mıdır?" diye soracak olursanız, yanıtım şu: Kullandığını sanmıyorum. Bugün yerine yaptığı şu: Sezgilere başvurmak; bizim de kabul edeceğimizi umduğu bildirimlerde bulunuyor. Bunu yaparken, oldukça sağlam bir yere dayanıyor. Çünkü, yetişme biçimimiz ve yollarımız dolayısıyla, çoğumuz Rawls'un sezgilerini veya önyargılarını paylaşıyoruz. Ama bir kanıt olarak, gerçekte sağlam değil.

MAGEE — Rawls'un bunu nasıl yaptığını gösteren bir örnek verebilir misiniz?

HARE — Sorunu daha geniş kapsamı içinde ele almak istiyorum. Rawls öncelikle dağıtıcı adalet konusunu işliyor; son zamanlarda bu konuda birçok önemli kitap çıktı; Rawls'un kitabı Robert Nozick'in kitabı **Anarchy, State and Utopia** (Anarşi, Devlet ve Utopya) da bunlar arasında. Nozick de Harvard'da çalışıyor. Böylece benzer iki insanın siyasal bakımdan tam karşıt kitaplar yazması, merak uyandıran bir konu. Bu, insanların sezgilerinin uyuşmasına dayanamayacağımızı gösteriyor. Bu yazarların ikisi de sezgilere başvuruyor ve okuyucularının bu konuda anlaşacaklarını umuyor. Ama hemen hemen tam karşıt sonuçlara ulaşıyorlar. Tam karşıt değil, hemen hemen tam karşıt sonuçlar diyorum; çünkü, Nozick'in tavrının tam karşıtı, Eşitlikçilerin tavrı; Rawls ise tam bir Eşitlikçi değil. Eşitlikçiler, kesin eşitlikten ayrılmayı zorunlu kılan bir durum olmadıkça, toplumda malların eşit biçimde dağıtılması gerektiğini söyler. Nozick ise bunun tamamıyla karşısında (malları hakça elde etmiş olmamız ve değiş-tokuşun da hakça olması koşuluyla) mallarımızı birbirimizle değiş-tokuş etmek hakkına sahip olduğumuza inanıyor. Meğer ki, bütün bu hakça değiş-tokuşların toplam sonucu olarak büyük eşitsizlikler ortaya çıkmış olsun. Rawls, bu iki görüşün arasında yer alıyor; ona göre, hakça bir ekonomik sistem, varlıklılık bakımından en kötü olanlara en çok yarar sağlayacak sistemdir. En az kayırılmış durumdakilerin durumu olabildiğince düzeltildikten sonra, geri kalanların ne olacağı sorunu Rawls'u fazla ilgilendirmiş görünmüyor. Şimdi, toparlarsak, bu konuda üç tutum var. Hemen söyleyeyim ki, tutumların üçü de benim görüşüme uygun değil. İşin ilginç ve eğlenceli yanı şu ki; Rawls'un kitabında olsun Nozick'in kitabında olsun, asıl sorunu çözmeye yarayacak bir kanıt yok; çünkü, bu yazarların yapabildikleri, kendilerinin ve okuyucularının sezgilerine başvurmak ve sezgiler de, kişinin politikada tuttukları yana göre değişiyor.

MAGEE — Bu da bizi, en önemli sorulardan biriyle karşılaştığımız noktaya getiriyor: Böyle bütünüyle farklı yaklaşımlar arasında nasıl hüküm vereceğiz.

HARE — Burada Rawls'a haksızlık etmemek için şunu söyleyeyim; Rawls, sorunuza cevap verecek bir ahlâk düşüncesi yolu

bulmuş diyebilirdim, ama o bununla yetinmeyip her zaman sezgiye dayanıyor. Brian Barry'nin Rawls hakkında yazdığı kitapta belirttiği gibi, Rawls'un bu yöntemi, mantıksal özellikleri bakımından benim yöntemime çok benziyor. Bence Rawls, yöntemindeki mantığı kullanmakla yetinip, sezgileri bir yana bırakmış olsaydı, çok daha başarılı olacaktı. Bunu yapmayışının nedenine gelince; bunu yaparsa, sonunda bir çeşit Faydacılığa ulaşacak ve Rawls bir Faydacı gibi görünmekten ölümden korkarcasına korkuyor. Sezgileri ona bir Faydacı olmaması gerektiğini söylüyor, o da mantığa değil sezgilere dayanıyor.

MAGEE — Bir ahlâk yaklaşımının sezgiye dayandırılmaması gerektiğini, çünkü farklı insanların, farklı sezgileri olduğunu güzelce açıkladınız, ama bu sizin sezgiyi yadsıdığınız anlamına mı geliyor? Sezgilerin bir yana bırakılması gerektiğine mi inanıyorsunuz?

HARE — Hayır, hiç de öyle düşünmüyorum. Sezgiler çok önemli, ama sezgiler herşey değil. Sezgilerin önemli oluşu şundan dolayı; ahlâk ikilemlerinin çoğunda, düşünmeğe zamanımız olmuyor ya da bazen, Hamlet'in keşfettiği gibi, düşünmek tehlikeli olabiliyor. Böylece, bizi yetiştirenler, çok akıllıca davranıp, kişiliğimize bir takım karakter ögeleri yerleştiriyorlar; örneğin, çoğumuz yalan söylemek konusunda son derece isteksizizdir ve yalan söyleyen birinin yanlış bir şey yaptığını da kolayca ileri sürereriz. Aynı şey zâlimce davranışlar için de geçerli. Günümüzde, bu ülkede, değil bir insanı, bir köpeği bile insafsızca kırbaçlayan birini görsek, hemen yanlış bir iş yapmakta olduğunu söyleyebiliriz. Yani, neyin yanlış, neyin doğru olduğu konusunda bir takım sezgisel duygularla doldurularak yetiştirilmişizdir. Böyle bir yetiştirme yöntemi de çok arzu edilir bir şeydir. Böyle yetiştirilmiş olmasak, çok daha kötü davranabilirdik. Yani ben, hiç kuşkusuz, sezgilerimiz olmasından yanayım, "Hangi sezgiler?" sorusu da ortada. Diyelim çocuklarımızı yetiştirirken şu soruyu soruyorsunuz kendinize: "Çocuklarımı uzun saçlı erkeklerin, kısa saçlılardan daha kötü oldukları yolunda bir sezgiyle yetiştirmek doğru mu?" Ya da daha ciddi bir soru "Çocukları evlilik dışı seksin yanlış olduğunu düşünecek biçimde yetiştirmek doğru mu?" Nasıl karar vereceksiniz? Eğer siz, kendi sezgilerinizin doğruluğundan kuşku duyuyorsanız ya da çocuklarınız veya başkaları bunların doğru olmadığını ileri sürüyorlarsa, ne olacak? Sezgicilik

yani ahlâk yargılarının doğruluğunun ancak sezgi yoluyla bilinebileceğini ileri süren ve sezgilerin doğruluklarının tartışılamayacağını kabul eden görüş bu soru karşısında çaresizdir. Sezgileri eleştirebilecek daha yüksek düzeyde bir ahlâkî düşünceye ihtiyacımız var. Aynı kişinin olsun değişik kişilerin olsun birbiriyle çelişen çeşitli sezgilerini alıp, en iyisinin hangisi olacağını saptayacağımız bir kritik düzey demek istiyorum.

MAGEE — Bu daha yüksek düzeydeki düşünme nasıl olacak? Gerçekten, uzlaşmaz kanıtlar arasında karar vermek için bir yol olarak sezgileri kabul etmiyorsunuz; öte yandan olgulardan ahlâk yargıları çıkarılabileceğine inanıyorsunuz. Akla ve akılcı kanıtlara, özgül ahlâkî konularda ne işlev kalıyor, bu durumda?

HARE — İzninizle, bunu birkaç evrede ele almak istiyorum. Birinci evreden başlıyalım : Daha önce de söylediğim gibi mantık, bu gibi tartışmalarda **hakça** veya **âdil** gibi kavramları açıklığa kavuşturmak, kavramların mantıksal nitelik ve özelliklerini aydınlatmak için uygulanır. İkinci evre ise şudur : Bu kavramları açıklığa kavuşturduktan sonra, soruları birbirinden ayırabilirsiniz. Bütün bu siyasal ve ahlâkî sorular, önümüze, birçok değişik sorunun bir karışımı, bir **mélange**'ı gibi gelir. Önce, içinde bulunduğumuz duruma ilişkin sade, alelade sorular ve önümüzdeki eylem veya politikaların sonuçlarına ilişkin sorular vardır. Bundan sonra, kullanılan kavramların niteliğine ilişkin az önce değindiğim mantıksal sorular gelir. Sözcüklerin anlamı. Burada, olgusal sorularla karıştırma tehlikesi vardır. Örneğin, kürtaj konusu tartışılırken, ceninin hangi evrede insana dönüştüğünün bir olgusal sorun olduğu sanılabilir. Ama gerçekte, burada, bir değil üç soru dizisi vardır. Dar anlamda olgusal sorular vardır — ceninin ve anasının şimdiki durumuna ilişkin tıbbî sorunlar ve kürtaj yapılmazsa, bunların olası gelecekleri hakkında sorular; ayrıca, "insan" sözcüğünü nasıl kullanacağımıza ilişkin sorular ve nihayet, henüz değinmediğim üçüncü dizideki sorular : Betimlendiği biçimiyle cenine veya sözcüğün çeşitli anlamlarıyla insana karşı nasıl davranmak gerekir? Bu çeşitli sorular birbirine karıştırılınca, insanlar oldukları yerde dönüp dururlar ve asıl belirleyici ve önemli olan üçüncü dizi sorulara ulaşamazlar. Filozofun ikinci katkısı bütün bu farklı soruları birbirinden ayırmaktır. Böylece olgusal soruların deneysel araştırma yoluyla çözülebildiğini görürüz. Mantıksal ve kavramsal sorular da, gerektiğinde felsefî mantıkçıların

yardımıyla ve sözcüklerin ne anlama geldiğini saptanarak çözülür. Bu arada sözcüklerin anlamlarını değiştirmek istiyorsak, onlara vereceğimiz yeni anlamların ne olduğu da saptanır. Böylece, en sonunda değerlendirme sorularına ulaşmış oluruz. Öteki sorular ayıklanıp ayrıldıktan sonra, değerlendirme soruları açık seçik görülebileceği için, bunları yanıtlamak daha kolay olacaktır.

MAGEE — Saf değerlendirme sorularına mantık nasıl uygulanabilir?

HARE — Bu geçmişte de günümüzde de, ahlâk felsefesinin en önemli sorunu olagelmiştir. Bana haklı olarak şunu sordunuz: Bütün diğer sorulardan sıyrılıp ayrıldıktan sonra değer sorularının çözümüne mantık nasıl yardımcı olabilir? Felsefeciler burada bir çıkmaz karşısında olduklarını sandıklarından bir çember içinde dönüp dururlar. Ama, bana göre, bir çıkış yolu var. Benim görüşlerim biraz Kant'ınkilere benziyor, ama bunu söylerken duraksıyorum, çünkü Kant öyle çapraşık, anlaşılması öyle güç bir yazar ki, Kant'ın ne dediğini tavır olarak anlayabildiğimden hiç emin olamıyorum. Ahlâk kavramlarına ilişkin olarak benim söylemek istediğim, bunların iki özelliği olduğu ve iki özelliğin bir arada ahlâkî kanıtlama için bir mantık geliştirmeğe yeterli olduğu. Birinci özellik, filozofların "evrenselleştirilebilirlik" **(universalizability)** dedikleri özellik. Bunun anlamı, kabaca şu oluyor: Bir olaya ilişkin olarak verdiğimiz ahlâk yargısını, bu olaya tam olarak benzeyen başka bütün olaylar için de vermeliyiz. İkinci özelliğe "bağlayıcılık" **(prescriptivity)** deniyor; anlamı da şu: Merkezi nitelik taşıyan ahlâk yargılarının eylemlerimiz üzerinde etkisi vardır (kuşkusuz daha az merkezî nitelikte ahlâk yargıları da olabilir, bunlarda sözünü ettiğimiz nitelik yoktur). Bu merkezî nitelikteki ahlâk yargılarına inanıyorsak, elimizden geldiğince onlara uygun davranacağız, demektir. Benim savım, bu iki biçimsel özelliğin, ahlâk kanıtlamalarına gerçekten yardımcı olacak bir mantık geliştirmeye kendi içlerinde yeterli olduklarıdır.

MAGEE — Ahlâk felsefesi, hiç değilse bir yönüyle, mantığın bir kolu imiş gibi konuşmaya başladınız.

HARE — Evet, öyle olduğunu sanıyorum. Örneğin, "yapmalıyım" **(I ought)**, tıpkı "yapmam gerek" **(I must)** ne yapabilirim **(I can)** gibi bir tür kiplik **(modal)** kavramdır. Mantıkçıların kipler mantığı dedikleri, zorunluk ve olabilirlik gibi kavramlarla il-

gili bir bölüm var. Bunun yanında, bir de, "yapmalıyım" ve "yapmamda bir sakınca, bir engel yok" gibi sözlerle ifade edilen yapmaya "zorunlu olmak" ve "yapmakta serbest olmak" konularıyla uğraşan bir kipler mantığı çeşidi var: Ödev Mantığı **(Deontik** mantık). Ahlâk felsefesinin biçimsel bölümü, ödev mantığından başka bir şey değil ve ahlâk felsefesinin geri kalan bölümleri de hep bu temele dayanıyor. Ben biçimsel mantık uzmanı değilim ama, sanırım bu konuya amatörce katkılarım oluyor.

MAGEE — Söyleşimizin başlarında, bir çeşit Faydacı olduğunuzu söylemiştiniz. Şimdi de bir çeşit Kantçı gibi konuşuyorsunuz. Oysa Kantçılarla Faydacılar, genellikle, karşıt yanlarda diye bilinir değil mi?

HARE — Bu, ayrı yanlardakilerin şimdilerde zaman zaman söyledikleri bir şey. Genellikle, örneğin Kant'la Mill'in veya Bentham'ın ahlâk felsefesinin karşıt kutuplarında yer aldıkları söylenir. Bu hayli yanlış bir şey. Kant, Hume'de gördüğünü sandığı türden Faydacılığa karşıydı. Bu tür Faydacılık da, ahlâkı insan tutkularının deneysel araştırmasına dayandırıp, Kant'ın "salt aklî bölüm" dediği yönü ikinci plânda bırakıyordu. Öte yandan, Mill, kendisinin Fayda İlkesinin, Kant'ın Kategorik Emir ilkesiyle uyum içinde olduğunu düşünüyordu. Mill'in burada yanlış düşündüğü de söylenemez. Kant, ahlâkî düşüncenin biçiminden, Faydacılar ise, bizim gözlemlediğimiz olguları ortaya koyan içeriğinden söz ediyorlardı. Kant'la Faydacılık arasında bir senteze gereksinme vardır ve bu, kuşkusuz yapılabilecek bir şeydir. Klâsik Faydacıların en büyüğü Henry Sidgwick bu senteze en yakın noktaya ulaşmıştı, sanırım.

MAGEE — Sizce bu iki yaklaşımın doğru ve yanlış yanları nelerdir?

HARE — Bu iki düşünce okulundan neler öğrendiğimi sandığımı söyliyeyim önce. Kant'tan öğrendiğim şey, ahlâkî düşüncede **a priori** öğenin önemi. Onsuz yapamayız, mantığı incelemek ihtiyacındayız. Kant'ın bu öğenin **sentetik** de olabileceği yolundaki ısrarına katılmıyorum. **Tractatus** kitabındaki görüşleriyle, Wittgenstein beni sentetik **a priori** gerçeklerin hem var - olmayan hem de düşüncemiz için zorunsuz şeyler olduğuna inandırmıştı. Yani, olgulara ilişkin olsun, değerlere ilişkin olsun, esaslı sonuçlara sadece akıl yürütme yoluyla varamayız. Mantık, kavramların salt

biçimsel özelliklerini saptar. Olgulara ulaşmak istiyorsanız, bakmanız gerekir; değerlere ulaşmak içinse seçmeniz gerekir (Kant'ın Özerk İradesi, bu düşünceyi, Hume'un tutkularından çok daha iyi ve doğru olarak anlatır) Ama ister bakalım, ister seçelim ne gördüğümüzü veya seçtiğimizi söylediğimiz anda, kavramların mantığıyla sınırlanıyoruz. İşte bu Kantçılığın en kısa özeti ya da Kantçılık konusunda benim alçakgönüllü yorumum.

Faydacılardan öğrendiğime gelince. Ahlâkî düşüncemizi, dünyada olduğu biçimiyle yürütmemiz gerektiği fikrini öğrendim. İnsanları ve durumları, dünyada oldukları gibi ele almak farklı bir şey oluyor. İlkelere uyulmasının yaşamda ne gibi gerçek sonuçlar vereceğinin saptanması yoluyla belirlenenlerden başka hiçbir ahlâk ilkesi pratikte yaşayamaz.

MAGEE — Faydacılığa karşı yöneltilen standart bir itiraz vardır: En büyük sayıya en büyük mutluluk ayraç olarak kabul edilince, Faydacılık adına korkunç şeyler yapılabilir. Buna sizin yanıtınız nedir? Anlatacağım şu öykü de, Faydacılığı eleştirmek için çok kullanılır: Diyelim ki, bir hastanede üç ölümcül hasta var. İkisi böbreklerinden, biri de midesinden hasta ve organ nakli yoluyla yeni organlara kavuşturulurlarsa ölümden kurtulabilecekler. Şimdi bir de bu hastaneye hasta hısımını ziyarete gelen sağlıklı bir adam olsun. Faydacılığın ilkelerine göre, sağlıklı adam, ameliyat masasına yatırılıp organları alınmalı ve ölümcül hastalara takılmalıdır, çünkü böyle yapılırsa, sadece bir kişi ölecek, üç kişi kurtulacak, oysa böyle yapılmazsa üç kişi ölecek, sadece bir kişi yaşayacak.

HARE — Felsefeciler hep bunun gibi güzel örnekler bulurlar, ama ahlâk ilkeleri gerçek dünyaya göre geliştirilmelidir. Gerçek dünyada doktorların ve öteki hastane görevlilerinin, gelen ziyaretçileri yakalayıp, organlarını zorla söküp almalarının ilke olarak kabul edildiğini bir düşünün. Bu fantastik örnekler, pratik ilkelerin seçimi bakımından gerçekten ilgisiz şeylerdir. Böyle bir örnek karşısında Faydacıların söylemesi gereken şey, kişiliğimize katmamız gereken ilkelerin pratik kullanım için olduğudur. Geliştirmemiz gereken sezgiler "en yüksek kabul - faydası" dedikleri niteliğe sahip bulunanlardır. Yani bunlar toplumda genel kabule kavuşmaları en iyiye ulaşmaya yarayacak ilkelerdir. Bu, eylem - faydacıları için de, kural - faydacıları için de böyledir. Çünkü

eylemlerimizle iyi ya da kötü sonuçlar yaratıyoruz ve bunlar eylemimizin dayandığı ilkeyi kabulümüzün sonuçlarıdır. Bir ilkeye sahip olmak veya inanmak, mantık açısından da, psikoloji açısından da o ilkeye bağlı davranmakla bağlantılıdır. Eğer büyük bir psikolojik güçlük olmaksızın o ilkeye aykırı davranabiliyorsanız, o ilkeye gerçekten inanmıyorsunuz demektir. Şimdi inandığım bu şeyleri, benim daha Kantçı kuramına yerleştirerek şöyle diyebilirim: "Varsayalım ki, toplumda genel kabul görmesi için ya da sadece kendiniz için ilkeler seçmek durumundasınız ve kendi çıkarınıza uyan bir seçim yapmanıza da izin verilmiyor. Yani bu ilkelere uygun davranıldığında siz karşı taraf olacaksınız. Böyle bir durumda hangi ilkeleri seçerdiniz?" Bu soruyu kendimize sorarsak, sanırım, kazanmamız gereken sezgileri seçeceğimizi bilebiliriz. Tabiî, kişinin yerleşmiş ilkelerini değiştirebilmesinin psikolojik olarak mümkün olabildiği ölçüde. Ama, ne olursa olsun, böylece çocuklarımıza ve giderek kendimize ne gibi sezgiler yerleştirmeye çalışmamız gerektiğini saptayabiliriz.

MAGEE — Dediğinizden şunu anlıyorum. Siz ahlâk ilkelerimizi ve çocuklarımıza kazandırmaya çalışacağımız ahlâk sezgilerini, bunları kabul etmenin vereceği pratik sonuçlara göre değerlendirip seçmemiz gerektiğini söylüyorsunuz. Böylece, olgular dünyası ile ahlâk ilkelerine ilişkin seçimimiz birbirinin içine girip, kaynaşmış oluyor.

HARE — Evet, bu tamamıyla doğru. En iyi sezgiler, sahip olunması en iyi olan sezgilerdir ve sahip olunması en iyi olanlar da toplum içinde birbirimizle en iyi yaşamamızı sağlayanlardır. Ama seçimi nasıl yapmamız gerektiğini de açıklayayım. Ahlâk yargılarının evrenselleştirilebileceğini, yani özdeş durumlarda özdeş yargıların verileceğini kabul ediyorsak, sorun çözülmüş demektir. Tabiî, burada durumların gerçekten özdeş olup-olmadığına dikkat etmemiz, armutlarla elmaları karıştırmamamız çok önemli. Şunu diyebilmeliyim: "Eğer bunu başkasına yapmalıysam, tamamıyla benzer bir durumda başkası da bana bunu yapmalıdır" ve yine kendi kendime sormalıyım: Benzer bir durumda başkasının da bana aynı şeyi yapmasını beklemeye hazır mıyım?" O şeyin kendisine yapılacağı kişinin ben olacağını bildiğimde de, yine onun yapılmasını seçecek miyim?" Bu, bence, ahlâk tartışmalarında çok güçlü çok kullanılan ve iyi sonuçlar veren bir âlet. Gerçekten ahlâka ilişkin akıl yürütmeler konusunda görüşümü şu özdeyişle özet-

leyebilirim : "Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın".

MAGEE — Bize pratik bir örnek verebilir misiniz?

HARE — Yani, benim salık verdiğim düşünce türünün, pratik bir soruna uygulanmasına bir örnek istiyorsunuz. Barışçılık yanlılarıyla karşıtları arasındaki tartışma iyi bir örnek olabilir; beni ahlâk felsefesiyle ilgilenmeye iten de bu olmuştu. Barışçılıktan yana en önemli kanıt, savaş yüzünden halkın çekmek zorunda kaldığı ızdıraplardı. Örneğin, Vietnam Savaşına Amerika'nın katılmasına karşı ileri sürülen nedenlerden biri de, savaş yüzünden ortaya çıkan korkunç acılardı. Eğer Amerikan hükûmetinden veya herhangi bir kişiden, böyle şeyler yapmasını isteyen bir ilke var idiyse, bu durum, o ilkenin bırakılması için bir kanıttı. Sanıyorum, az önce sorduğum soru türünde şu soruyu kendilerine sormuş olsalardı, o ilkeyi bırakacaklardı : "Uygulandığı zaman hangi yanda olacaksam olayım, böyle bir ilkenin uygulanmasını istemeye hazır mıyım?"

Başka örneklerde, savaştan yana nedenler de bulunabilir. Örneğin, muazzam ızdıraplar getirmiş olmasına karşın, İkinci Dünya Savaşı eğer biz savaşa girmemiş olsaydık, Almanlar dahil hemen herkes için daha da kötü olacaktı. Hiç değilse, benim için, İkinci Dünya Savaşında çarpışmanın gerekçesi buydu. Ama, hangi ilkeleri kabul edeceğinizi saptamak için olgulara bakmanız gerekir. Ben, kişisel olarak, salt katı barışçılık ilkelerini kabul edemiyorum, çünkü benim ilkem, belirli savaşlarda dövüşmeye izin veriyor. Şöyle ki, benim karşılaştığım durumla karşılaşan bir kimse (örneğin, Hitler gibi birinin başlattığı bir saldırı savaşı karşısında) eğer salt katı barışçılık ilkelerini benimsemişse sonuçlar bakımından durumu, belirli savaşlarda dövüşmeye izin veren ilkeyi benimsemiş bir kimseden çok daha kötü olacaktır.

MAGEE — Bu söyleşide pek çok konuya değindik. Ahlâka ilişkin tartışmalarda mantığın rolünden, olgusal düşüncelerin rolünden, sezginin rolünden ve bütün bunların birbiriyle ilişkisi gibi hayli karmaşık konulardan söz açtık. Şimdi sizin sözlerinizden birini alıp, bütün bu konuştuklarımızın ışığı altında, onun üzerinde durmak ve söyleşimizi bitirmek istiyorum. Örneğin, söyleşimizin başında, "hakça" bir ücretin ne olduğu sorununa değin-

miştiniz. Şimdi, bir filozof olarak, böyle bir kavramı nasıl irdeleyeceğinizi açıklar mısınız?

HARE — Bu gerçekten, düşünülebilecek en güzel örnek, çünkü bu öyle önemli bir konu ki, eğer bu konuda felsefî bir anlayışa ulaşılmazsa, belki, toplumumuzun dağılmasına bile yol açabilecek. Ben filozofların bu sorunların çözümüne yardımcı olacaklarına kesinlikle inanıyorum; dediklerine kulak verilirse, tabii. Toplumumuzda, yaptıkları güç işe karşılık daha çok ücret almazlarsa bunun hakça olmadığına inanan madenciler de var; yakıt fiyatlarının çok yükselmesi karşısında soğuktan donarak öleceğine ve bunun hakça olmadığına inanan yaşlı emekliler de var. Bu türden sorunlar nasıl bir yöntemle çözülebilir? Bence, çözüm için, işe şu soruyla başlanmalıdır: "Toplum içinde malların hakça dağıtılmasına ilişkin olarak, toplumca benimsenmesiyle, genel olarak, toplumdaki insanlar için en iyi sonuçları verecek adalet ilkeleri nelerdir?" Toplumda genel olarak kabul edilebilecek hakça dağılım ilkeleri bulabilirsek; malları, bir bütün olarak alındığında, toplumdaki insanlar için en iyi biçimde dağıtabilirsek, sıkıntılarımızdan kurtulmuş olacağız. Eğer kişi bunu anlarsa, bundan sonra eş-dosttan ya da gazetelerden öğrendiği bir hakça kavramına parmak basması söz konusu olmayacak. Ama böyle olmuyor ve insanlar bu sezgiye dayanan haklara, eleştirmedikleri hakça kavramlarına hemen parmak basıveriyorlar ve bu yüzden de birbirleriyle kavgaya girişiyorlar. Bunun yerine, kendi kendimize şunu sorsak: "Hangi hakça kavramını benimsemeliyiz? Toplumumuz için hangi hakça kavramı en iyisidir?" Bu sorular yoluyla bir anlaşmaya varabilmemiz olanağı vardır.

MAGEE — Siz, bir filozof olarak, irdelemenizi nasıl yürütürsünüz? Kendi sorduğunuz soruya yanıt bulmak için nasıl bir yoldan gidersiniz?

HARE — Ben bu noktada başka disiplinlerin yardımına gereksinme duyarım, çünkü soruna ilişkin bütün olgular konusunda uzmanca bir bilgim yok. Felsefeci, sadece soruyu aydınlığa kavuşturur ve şöyle der: "İşte, kendinize yöneltmeniz gereken soru budur. Ben, belki, soruyu daha öncekinden daha aydınlık hale getirerek yardımcı oldum. Neyin bulunması gerektiğini, neyin aranması gerektiğini açıkladım. Olası çözümleri araştırıp bulmak, örneğin iktisatçılara ve genel olarak sosyal bilimcilere düşer. Baş-

ka bir deyişle, bu, gerçek dünyamızda, gereksinmeleri karşılayacak ilkelerin araştırılıp bulunması demektir. Bazan, bu son derece muktedir insanlar bile çözüm bulamıyorlar, çünkü neyi aradıkları konusunda salt olarak aydınlanmış değiller. İşte felsefeci bu noktada yardımcı olabilir.

MAGEE — Bir felsefeci olarak, bazen, öteki alanlardaki uzmanların —ve de politikacıların— sizin ve diğer felsefecilerin kavramlara, kanıtlara ve sorunlara aydınlık getirilmesi yolunda söylediğiniz yardımları dikkate almadıklarına mı inanıyorsunuz?

HARE — Bazıları dikkate alıyor, bazıları dikkate almıyor. Sizin gibi felsefe alanında incelmiş politikacılar var; iktisatçılar arasında, örneğin, Amartya Sen gibi iktisatçılığının yanısıra çok iyi felsefeciler de var. Filozofların (özellikle de Faydacı filozofların), A. Sen gibi iktisatçılardan öğrenecekleri çok şey var. Bir de, bu gibi sorunlarla ilgilenen iyi felsefecilerin artmasını, sorunları aydınlatmaktan çok karıştıran kötü felsefecilerin de sayısının azalmasını dilerim. Günümüzde bu gibi sorunlar tartışılırken, bazen felsefecilerin de, "hakça", "haklı", "adalet" gibi sözcükleri, sanki bunlar anlamları apaçık şeylermiş gibi kullandıklarına rastlıyoruz. Sanki, "hakça" gibi kavramlara ilişkin kendi sezgilerimizin de bir irdelenmeden geçirilmesi gerekmezmiş gibi. Ben şuna inanıyorum : İnsanlar neyin hakça, neyin âdil olduğu gibi konularda kendi sezgilerini (veya önyargılarını) eleştirirlerse ve diğer insanların sezgilerini ve ön yargılarını anlamaya çalışırlarsa, birbirimizle anlaşmamız çok daha kolaylaşacaktır.

MAGEE — Sizin bütün görüşlerinizin temeli de, bu karşılıklı anlayışın sadece duygudaşlık veya sevecenliğe değil, aynı zamanda ahlâk sorunlarına mantığın uygulanmasına da dayanması.

HARE — Evet, bu çok güzel bir toparlama oldu.

Çeviren : Rona Aybay



W.v. Quine

9. QUINE'IN FİKİRLERİ
W.v.O. Quine ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Meslekten felsefe öğretmenleri arasında "Yaşayan filozofların en önemlisi kimdir?" sorusu üzerine bir oylamaya başvurursak kimin en çok oy toplayacağı, benim için hiç mi hiç açık değil. Ama belli adların ilk yarım düzineye girebileceğini güvenle öngörebiliriz: Quine, Popper, Jean-Paul Sartre, (dar anlamda tam bir filozof değilse de) belki Chomsky. Bu adların ilki, Harvard'da felsefe profesörü olan Willard van Orman Quine, örneğin Stuart Hampshire tarafından yaşayan "en seçkin" sistematik filozof olarak betimlenmiştir. Quine 1908'de doğdu ve hâlâ büyük ölçüde üretken; bundan ötürü, uzun bir kariyeri oldu ve kariyeri henüz kesinlikle sona ermiş değil. Sayısız ve en iyi bilinenleri **From a Logical Point of View** (Mantıksal Bir Bakış Açısından - 1953) ve **Word and Object** (Sözcük ve Nesne - 1960) olan bir düzineden fazla kitap yayımladı. Quine ilkin ve öncelikle bir mantıkçıdır. Onu ünlü kılan mantıktaki özgün katkıları çoğunlukla yüksek dereceden tekniktir ve her zaman en derin köklerini felsefe için temel olan sorunlarda bulmalarına karşın, aslında sıradan okur için ulaşılabilir türden değillerdir. Bununla birlikte, kariyerinin yakın dönemlerinde daha genel anlamdaki felsefeyle daha açık bir biçimde ilgilenir oldu. Bu söyleyişiler dizisinde dünya

çapındaki ününün doruğundaki bir filozofla felsefenin en temel sorunları ve onun kendi etkinliği üzerine konuşmanın eşsiz bir değer taşıyacağını düşündüm.

TARTIŞMA

MAGEE — Felsefenin özeksel (merkezi) görevinin ya da görevlerinin neler olduğunu düşünüyorsunuz?

QUINE — Felsefenin bizim dünya hakkındaki bilgimize dünyanın yapısına ilişkin olduğunu düşünüyorum. Felsefenin, Newton'un dediği gibi "dünyanın dizgesini" tamamlama girişimi olduğunu düşünüyorum. Felsefenin bir biçimde bilimden ayrı olduğunu ve bilimin üzerine kurulacağı sağlam bir temel sağlayacağını düşünen filozoflar olmuştur ama ben buna bir ham hayal (boş bir düş) gözüyle bakıyorum. Bilimlerin çoğu felsefenin olduğundan daha sağlamdır ya da her zaman öyle olmayı umabilir. Ben felsefenin bilimle birlikte süreğen olduğu, hatta bilimin bir parçası olduğu düşüncesindeyim.

MAGEE — Peki eğer felsefe bilimle birlikte süreğense ve hatta bilimin bir parçasıysa, bilimin geri kalan parçasından nasıl ayrılıyor?

QUINE — Felsefenin yeri, bilimin soyut ve kuramsal hedefinde bulunur. Bilim, en geniş anlamında, bir uçta bulunan tarihten ve mühendislikten, öteki uçta bulunan felsefe ve salt matematiğe uzanan bir sürekliliktir. Felsefe çok genel olmasından ötürü soyuttur. Bir fizikçi bize belli türden olaylar arasındaki nedensel bağlantıları anlatacaktır, bir biyolog başka türden olaylar arasındaki nedensel bağlantılardan söz edecektir; ama filozof, genel olarak nedensel bağlantı üzerine soru sorar - bir olayda, onun bir başka olaya neden olmasını sağlayan nedir? Ya da, yine bir fizikçi ya da zoolog bize elektronların var olduğunu, Wombat'ların (bir tür kanguru) var olduğunu söyleyecektir, bir matematikçi bize asal sayıların sonu olmadığını söyleyecektir; ama filozof, hepsi birarada, ne tür şeylerin var olduğunu öğrenmek ister. Felsefe, dünyanın tüm dizgesinin geniş taslağını araştırır.

MAGEE — Dünyanın ilkin nasıl ortaya çıktığı ya da yaşamın nasıl başladığı gibi yıllanmış soruları felsefenin ilgi alanı içine sokuyor musunuz, yoksa dışta mı bırakıyorsunuz?

QUINE — Bunları felsefenin dışına çıkarıyorum. Dünyanın nasıl başladığı fizikçi ve astronom için bir sorundur ve tabiî, bu cephenin kimi varsayımları olmuştur. Yaşamın nasıl başladığı, bu konuda son yıllarda önemli ilerlemeler kaydetmiş olan biyologun sorunudur. Öte yandan, dünyanın niçin var olduğu, yaşamın niçin başladığı, bence düzmece sorulardır, çünkü verilecek yanıtın nemenem bir yanıt olacağını tasarlıyamıyorum.

MAGEE — Bu sorunların kavranabilir bir yanıtları olmamasından ötürü anlamsız sorular olduğunu mu düşünüyorsunuz?

QUINE — Evet.

MAGEE — Filozofların uğraşması gereken en önemli sorunların özel başlıklar altındaki kümelendirilebileceği düşüncesinde misiniz?

QUINE — Başlangıç için önemli bir sınıflandırma sağlayacağını düşündüğüm iki başlık var. Varlıkbilimsel (ontolojik) sorular denebilecek sorular vardır: Ne tür şeylerin var olduğuna ve bunların yanısıra, herhangi bir şeyin var olması durumunda, varolmanın ne demek olduğuna ilişkin genel sorular. Bir de yüklemsel sorular vardır: Var olan şeyler hakkında anlamlı olarak sorulabilecekleri kapsayan sorular. Bilgi kuramı bu ikinciler arasında anılabilir.

MAGEE — Bu ayırımı yaptığınıza göre, açıklık sağlamak üzere buna bağlı kalalım ve bu iki öbek sorunu teker teker tartışalım. İlkin, var olanın ne olduğuna ilişkin tüm soru öbeklerini alalım. Bu konuda sayılamayacak kadar çok kuram olmasına karşın, felsefe tarihi boyunca varlıkbilim konusunda, kaba çizgileriyle, iki karşıt görüş bulunduğu rahatça söylenebilir. Kavga, çok kabaca materyalist diyebileceklerimizle, aynı ölçüde kabaca idealist diyebileceklerimiz arasındadır ve her iki öğretinin de sayısız çeşitlenmeleri olmakla birlikte; bir yanda gerçekliğin, herhangi birinin onlara ilişkin deneyinden bağımsızca, uzaysal ve zamansal bağlantılar içerisinde maddesel nitelikte nesnelerden ibaret olduğu görüşü; öte yandan da gerçekliğin eninde sonunda tinlerden ya da ruhlardan ibaret olduğu ya da Tanrının zihninde bulunduğu ya da bizim zihinlerimiz tarafından kurulduğu görüşü bulunmaktadır. Size çiğ bir soru sorabilir miyim? Siz hangi yandansınız?

QUINE — Ben materyalistlerin yanındayım. Fiziksel nesnelerin gerçek olduklarını ve bizim dışımızda, bizden bağımsızca varolduklarını kabul ediyorum. Yalnızca bu fiziksel nesnelerin var olduğunu düşünüyor da değilim. Soyut nesneler de vardır: Dünya dizgesini tamamlamak için gereksinilebilecek matematiğin nesneleri gibi. Ama ben, fiziksel nesnelerin bir parçasını oluşturan ana niteliklerden ya da etkinliklerden, özellikle kişilerden öte bir anlamda, zihinlere ya da zihinsel varlık birimlerine varoluş tanımıyorum.

MAGEE — Açıkçası bu demek oluyor ki siz idealizmi yadsımakla kalmıyor, ikiciliği de yadsıyorsunuz. İkicilik de kuşkusuz, tarih boyunca insanların çoğunun, gerçekliğin son çözümlemede kategorik olarak birbirinden farklı iki varlıktan: Beden ve ruh ya da beden ve tinden oluştuğu yolundaki sağduyunun görüşüdür.

QUINE — Doğrudur. Ben bu görüşü yadsıyorum işte. İkinci görüş ne çözülebilir olan, ne de, bana sorarsanız, gerekli olan sorular ortaya atar, böyle sorunlar yaratır. Açıktır ki bireyin kararları onun hareketlerini etkileyecektir, onun hareketlerini belirleyecektir; pek çok durumda, sırasında onun hareketlerinin başka fiziksel nesnelerin hareketi üzerinde etkisi olacaktır. Aynı zamanda doğa bilimcisi, fizikçi, fiziksel olaylar için, ilkece fiziksel açıklamalar, fiziksel nedenler bulundurmasından ötürü, kapalı bir dizge üzerinde ısrar eder. Fiziksel dünyanın dışından etkilerin bu dizgeyi istila etmesine izin vermez. Bütün bunlar ortaya konduktan sonra, öyle görünmektedir ki, bir kişinin kararlarının kendileri de fiziksel nesneden yana birer etkinlik olmak durumundadırlar. Uzay üzerindeki mikrofizik niteliklerin dağılımında bir değişme olmadıkça, başka hiçbir değişme de olmayacağı fizik biliminin temel bir ilkesidir. Bu ilkenin yadsımasını ben yersiz buluyorum, çünkü doğa bilimindeki başarılar, bu bilimin sayıltılarını ciddiye almamızı gerektirecek türden olagelmiştir.

MAGEE — Demek istiyorsunuz ki istekler, heyecanlar, duygular, kararlar, düşünceler vb. hepsi, belirli fiziksel nesnelerin, yani insanların içinde yer alırlar ya da onların eğilimleridir ve yalnızca her zaman mikrofizik değişmelerle —beynimizdeki, merkezî sinir sistemimizdeki vb. değişimlerle— birarada bulunmakla kalmazlar, kendileri bu mikrofizik değişimlerden ibarettirler.

QUINE — Demek istediğim tam bu.

MAGEE — Bu görüşün taşıdığı kimi güçlükleri ortaya atmadan önce, hemen hemen bütün insanlığın bu konuda sizinle niçin uyuşmadığı, hiçbir zaman da uyuşmamış olduğu hakkında bir açıklamanız olup olmadığını öğrenmek isterdim. Niye insanlar genellikle gerçeklik üzerine ikinci bir görüşteler? Bu soruyu hemen hemen kime sorsam: "İnsanların böyle düşünmeleri gayet doğaldır; çünkü ikicilik dolaysızca yaşanan gerçekliğe, yani basitçe, şeyleri yaşayış biçimimize denk düşmektedir" diyecektir. Ama siz bunu söylemiyorsunuz. Şeyleri böyle yaşadığımız düşüncesinde değilsiniz. Öyleyse yanıtınız ne olacak?

QUINE — Ben bu zihinsel olayların kendilerini fiziksel bir nesneye ilişkin olaylar, durumlar, etkinlikler olarak yorumladığımdan ötürü; zihinsel olaylar denen şeylerle, dışarıdan gözlemlenebilen fiziksel olaylar arasında derin bir ayrım görüyorum. Geleneksel ikicilik tutumuna gelince, kuşkusuz bu ilkel zamanlara kadar gerilere uzanır. Bunun bir nedeninin —açıklamanın bir parçası olarak— düşlerin yaşantısı olabileceğini ve düş durumunda zihnin bedenden ayrıymış gibi görünmesi olduğunu düşünüyorum. Kuşkusuz canlıcılık (animizm) tarihçe bilimden önce yer alır. Yunan filozoflarının ilki olan Thales'in, bütün şeyler tanrılarla doludur demiş olduğu söylenir. Bugünkü ilkel toplulukların geniş ölçüde canlıcı oldukları ve bizim cansız dediğimiz nesnelerin tinler tarafından canlandırıldıklarına inandıkları söylenir. Hatta insan, bilimin kendisinin temel kavramlarında bile canlıcılıktan izler olduğunu düşünebilir. Ben "neden" kavramının, çaba duygusundan, bir şeyin üstüne gitme duygusundan doğmuş olabileceği kuşkusundayım, yine "erk" kavramının kuşkusuz bu tür bir kökeni vardır; ama zaman geçtikçe ve yakın yüzyıllarda bilim ilerlemeler kaydettikçe, bu kavramların kökendeki zihinsel bağlamlarından çözülmeleri büyük bilimsel ilerlemelere yol açmış gibi görünüyor. İnsanlık tarihi için hiç de karakteristik bir olgu olmayan fizikalizmin —bu, günümüz ürünü bilimin— bir çıkış noktası olduğu kanısındayım.

MAGEE — Ama, izin verirseniz, insanların çoğunun gereklik üzerine ikici görüşü benimsemesinin başlıca nedeninin düşlerle ya da sözünü ettiğiniz öbür şeylerle bir ilgisi olduğunu sanmıyorum ben. Bana kalırsa, bu, özellikle, hepimizin uyanık olduğumuz her an düşüncelerin, heyecanların, tepkilerin, isteklerin, hayallerin, anıların vb. iç akışını dolaysızca yaşamamız olgusune

bağlıdır. Bu olgu ise, sadece karmaşık şeylere ilişkin olabileceği anlamında değil, aynı zamanda pek çok farklı etkinliğin aynı anda birarada bulunması anlamında da son derece karmaşık bir olgudur. Dediğim gibi, hepimiz bütün bunların içimizde olup bittiğinin dolaysızca farkındayız ve bunların hiçbiri kendini gözlemlenebilir davranışlarda, yani bedensel harekette dışa vurmak zorunda olmadıklarından ötürü de, doğal olarak, bunların varoluşumuzun bedensel olmayan bir yönünü oluşturduklarını düşünmeye yöneliyoruz. Yani ikiciliğe.

QUINE — Bu tür şeylerin farkındayız evet, ben de zaten bunların varolduklarını yadsımıyorum; ama onları fiziksel nesnelere, yani bizim fiziksel varlığımıza ilişkin şeyler olarak yorumluyorum ya da yeni bir anlamla yüklüyorum. Bunların gözlenebilir olmaması olgusu da, önünde sonunda, dışardan baktığımızda, onları fizikçinin cansız nesnelerin içsel mikroskopik yapıları ya da alt-mikroskopik yapıları olarak kabul ettiği şeylerden pek fazla ayırt etmiyor. Pek çok şey dışardan gözleyemediğimiz bir biçimde olup biter. Bunu varsayım olarak hesaba katmamız gerekiyor. Bütün bu etkinlikleri bedene ilişkin etkinlikler olarak yorumlamanın önemli nedeni, fiziksel dünya dizgesinin kendi içine kapalı niteliğini koruyabilmektedir.

MAGEE — Bu sizin, insanın özgür istence sahip olup olmadığına ilişkin yüzlerce yıllık sorunun varlığını yadsıdığınız anlamına mı geliyor?

QUINE — Özgür istence sahip olduğumuz açıktır. Varsayılan bu sorun bir bulanıklıktan, evet bir sözel bulanıklıktan kaynaklanmaktadır. İstencin özgürlüğü demek, **biz** istediğimizi **yapmakta** özgürüz demektir, yoksa istencimiz istediğini istemekte özgürdür demek değildir. Bu saçma olurdu. Kimse bize engel olmadıkça ya da biz gücümüzün ya da yeteneğimizin ötesinde bir şeyi istemedikçe, istediğimizi yapmakta özgürüz. Eylemlerimiz, ancak bizim istencimiz onların nedeni olduğu sürece özgür sayılır. Kuşkusuz, istencin de kendi nedenleri vardır, başka türlüsünü kimse isteyemez. İstençlerin nedenleri olamayacağını düşünseydik, çocuklarımızı eğitmeye çalışmazdık, siz oy kazanmaya çalışmazdınız, bir şeyler satmaya ya da suçluları önlemeye kalkışmazdık.

MAGEE — Bu görüşlere sahip olduğunuza göre, geleneksel ruh - beden sorununu nasıl görüyorsunuz? Onu bütün bütüne bir yana mı atıyorsunuz?

QUINE — İkicinin karşısındaki ruh - beden sorunu, ruhla bedenin nasıl etkileşebileceği ve böyle bir etkileşimin fizik gerekircilikle nasıl bağdaştırılabileceği sorunu idi. Bu sorun, ikiciliği bırakıp maddeciliği kabul etmekle açıklığa kavuşmuştur. Yalnız, bu değişiklik bizi bir başka ruh - beden sorunuyla karşı karşıya bırakıyor : Şimdi de sorun, ruhlardan ve zihinsel süreçlerden söz etmeksizin işleri yürütebileceğimizi nasıl umabileceğimiz, yalnızca bedenlerle nasıl yetinebileceğimiz sorunudur. Biz maddecilerin kabul ettiğimiz gibi, bütün duygular, bütün heyecanlar, bütün düşünceler yalnızca sinirlere ilişkin olsa bile, bütün bu işleyişin ayrıntılarını bilmiyoruz. Zihinsel terimlerle ifade ettiklerimizi nörolojinin diline çeviremiyoruz. Tabiî, o zaman kala kala, ruhlardan ve zihinsel süreçlerden, tıpkı eskisi gibi söz etmek olanağı kalıyor, bize. Bunun başlangıç olabilecek kolay bir çözümü var. Basitçe, eski zihinsel terimleri kullanmayı sürdürürüz, ama bundan böyle bunları insanların bedenlerine ilişkin terimler olarak anlarız. Bir insan duyar, duyumsar, düşünür, ya da buna inanır, ama bütün bunları yapan insan bir bedendir, yaşayan bir beden. Zihin ya da ruh denen birşey değildir. Böylece, o eski kolay zihinsel terimlere dayalı konuşma biçimini sürdürürken yine de maddeciliği kabullenebiliriz.

Ne var ki, bu korkutucu ölçüde basittir, fazla basit. Çünkü zihinsel biçimde konuşmanın, henüz sözünü etmediğimiz ciddi bir zaafla yaralanmışlığı olgusu vardır karşımızda. Bu konuşma biçimi özneldir, içe bakıcıdır, dışardakilerin bir doğrulama olanağına sahip olmadıkları olayları aktarır. Maddeciliği güçlü yapan, fiziksel bilimleri bunca başarılı kılan nesnellikten ya da özneler arası paylaşım olanağından yoksundur. Eğer biz bütün zihinsel deyimleri kullanmayı sürdürüp, yalnızca bunları bedenlere uyguladığımızı açıklamak gibi tembelce bir yolu izlersek, nesnel denetimlerin ve özneler arası doğrulamanın avantajlarından hiçbirine sahip olamayız.

İşte burası davranışçılık için tam uygun bir alan. Çünkü davranışçılık, önünde sonunda, zihinsel terimlerin denetlenmesi için dışsal, özneler arası ölçütler üzerinde direnmek demektir. Davra-

nışçılık, benimki dahil, zihinsel durumların ya da olayların gözlemlenebilir davranışlardan **ibaret** olduğunu söylemez, **onların** davranışlarla **açıklanabildiğini** de söylemez. Davranışlarla **kendilerini** dışavurduklarını, **sergilediklerini** söyler. Son açıklamaların yeri ise nörolojidir. Ama o da açıklanmasını istediğimiz dış davranışın ne olduğunu kesinlikle belirtmemiz koşuluyla bunu yapar.

MAGEE — Ve bu, sözel davranışı da içine alacaktır değil mi?

QUINE — Evet sözel davranış da dahil buna. Ve elde böyle ölçütlerin olması durumunda herşeye karşın ve hatta tam bir nörolojik açıklama da olmasa, maddeciliğin nimetlerinden yararlanabiliriz. Benim davranışçılığımın ölçüsü de, davranışçılığı zihinsel kavramların nesnel karşılıklarını koyabilmenin bir yolu olarak görmektir.

MAGEE — Gerçekten de davranışçılığın, psikologların uğraştığı türden sorunlara bir çözüm getirmenin değil de, onları formüllendirmenin bir yolu olduğunu mu söylüyorsunuz? Çözümler aramaya girişmeden önce, sorunların dile getirilmesine elverişli bir tür örnek, öyle mi?

QUINE — Evet.

MAGEE — Şimdi bütün tartışmamızı, içerisinde bulunduğumuz durumu özetleyebilir miyim? Ben size felsefenin başlıca görevlerinin neler olduğunu düşündüğünüzü sorarak başladım ve siz, yalnızca felsefecilerin ne yapmaları gerektiği hakkındaki düşüncelerinizi değil, onların neyi yapmaları gerektiği konusunda ne düşündüğünüzü de söylediniz; birkaç sorunu konu dışı bıraktınız. Sonra felsefecilerin ilgilenmeleri gerektiğini düşündünüz sorunları iki ana başlık altında öbeklendirdiniz. İlki, varolanın ne olduğuna ilişkin sorunlardı, ikincisi ise varolan üzerine ne bilebileceğimize (ya da söyleyebileceğimize, ya da sorabileceğimize) ilişkin olanlardı. Bu noktadan yola çıkarak, bu iki öbek sorudan ilkini gözden geçiriyorduk. Siz, var olanın ne olduğu konusundaki görüşünüzün fizikalist olduğunu, bütün gerçekliğin fiziksel varlık birimlerinden ibaret olduğunu düşündüğünüzü, fiziksel varlıklardan ayrı olarak ruhların ya da zihinlerin bulunmadığını söylemiştiniz. Ve bu tür şeylerin **olduğu** inanışının bizi her türlü kavramsal bulanıklığa sürüklediği, bu bulanıklıktan bizi ancak davranışçı çözümlemenin kurtarabileceği kanısındaydınız.

QUINE — Güzel. Yine de bir düzeltme yapayım. Benim tutumum yalnızca fiziksel nesnelerin var olduğu yönünde değil — soyut nesneler de vardır.

MAGEE — Ama bu soyut nesneler zihinsel değil — bu ayrımı yapmak önemli, öyle değil mi?

QUINE — Onların zihinsel olmadıkları ayrımını mı? Evet, tabiî.

MAGEE — Başka bir deyişle, zihinlerin fiziksel şeylerden ayrı varlıkları olduğuna inanmıyorsunuz, ama belirli soyut, zihinsel de olmayan varlık birimlerinin bulunduğuna inanıyorsunuz.

QUINE — Evet. Özellikle de sayıların.

MAGEE — Sanırım, bunu biraz açmanız gerekecek. Eğer bir fizikalistseniz soyut varlıkların bulunduğuna inanışı nasıl haklı gösterebilirsiniz?

QUINE — Bunun haklı çıkarılması, o soyut varlıkların doğa bilimine yaptıkları dolaysız katkıya dayanmaktadır. Zoolojik tür ve cinslerden söz edecek olursak, orada küçük çapta şimdiden bir katkıları olmuştur : Sınıflar. Daha karmaşık biçimlerde de katkıda bulunurlar. Hepimiz doğa bilimleri için sayıların ne kadar önemli olduğunu biliyoruz ve yine matematik fonksiyonların da ve başka matematik nesnelerin de çok önemli olduğunu biliyoruz. Dünyanın bilimsel dizgesi, onlarsız çökerdi. Fakat matematikçiler geçtiğimiz yüzyılda sınıfların ya da kümelerin bütün amaçlar için yeterli olduğunu ortaya koydular. Sınıflar ya da kümelerle sayıların, fonksiyonların ve bütün öbürlerinin gördükleri iş görülebilir. İşte bu yüzden kümeleri kabul ediyorum; doğal dünya dizgemizin matematik gereksinimlerini karşılamak için. Kümeleri ya da sınıfları kabul etmek; molekülleri, atomları, elektronları, nötronları ve bütün ötekileri kabul etmekle aynı temele dayanmaktadır. Bütün bunlar, somut olsun soyut olsunlar, doğaya ilişkin gözlemlerimizi ya da öndeyilerde bulunabilmemizi sağlayan varsayımlar örüntüsünce kabul edilen nesnelerdir. Doğa bilimleri ile onun kullandığı matematik arasında bir süreklilik görüyorum ben, tıpkı her ikisi ile felsefe arasında da süreklilik gördüğüm gibi. Bunların hepsi bizim kapsayıcı dünya dizgemizi kurmaya yöneliktirler.

MAGEE — "Aynı temele dayanırlar" diyorsunuz, ama bana öyle geliyor ki, atomaltı parçacıkların hangi anlamda gözlemlene-

mez olduğuyla sayıların hangi anlamda gözlemlenemez olduğu arasında çok önemli bir fark var. Atomaltı parçacıklar, maddenin, nesnenin parçalarıdır. Belki de görme aygıtımızın durumundan ötürü, bizim göremeyeceğimiz kadar küçüktürler, ama belki de süper mikroskopik gözlerimiz olsaydı görebilecektik, belki başka türlü parmaklarımız olsaydı onları tutabilecektik. Sayılara gelince, hiçbir anlamda maddesel değiller, baştanbaşa soyut onlar. Soyutlamadan **başka bir şey değiller.**

QUINE — Doğru. Bir kopukluk var. Yine de ilksel parçacıklarıyla birlikte sıradan gözlemlenebilir nesnelerin sürekliliği bile, eskiden sanıldığından daha gevşektir. Çünkü ilksel parçacık, örneğin, ilkece de olsa ışıkla görülemeyecek kadar küçüktür, çünkü her dalga boyundan küçüktür. Giderek, ilksel parçacıkların davranışı cisimlerinkinden temelde farklıdır, o kadar ki onlara maddesel diyebilmenin bile lûtfen söylenmiş bir söz olduğu kanısındayım. Elektronların yörüngelerinin iki yayının, tek bir elektronun yörüngesinden yaylar mı, yoksa iki ayrı elektronun yörüngesinden yaylar mı olduğu konusundaki belirsizlik; konum belirsizlikleri; ışığın yorumlanmasında dalga ile tanecik arasındaki karşıtlık; bunlar ve başka kuralsızlıklar —özellikle Bose - Einstein sayılaması denen şey— cisim benzetlemesinin genelleme (ekstrapolasyon) için ancak bir noktaya kadar yararlı olduğunu gösteriyor. Varsayımların, daha ileri deneyimlerin ve yadsımaların ışığındaki evrimi, sonunda bizi sürekliliğin artık o kadar açık olmadığı noktasına getirmiştir.

MAGEE — İzin verirseniz tartışmamızın, sizin; gerçekliğe fizikalist bir yaklaşımın benimsenmesinin ve sorunları davranışçı bir biçimde formüllendirmenin bizi —sağduyuya yatkın görünseler bile— yine de yanlış olan nesnelere belli pekiştirmelerle bakma yolunun büyüsünden kurtardığını söylediğiniz noktasına dönmek istiyorum. Bu pekiştirilmiş düşüncelerden bazılarının neler olduğunu söyleyebilir misiniz?

QUINE — Pekâlâ — kurtulma, soruna bakmanın bir yolu. Daha sıkı bir yöntem de davranışçılığa başka bir yönden yaklaşıyor. Ama ne olursa olsun, başlıca örnek anlam kavramıdır. Sözcüklerin bir biçimde anlamlar taşıdıkları yolunda sağduyuyla desteklenen bir anlayış vardır. Aynı sözcüklerin iki konuşmacı için aynı anlamları taşıdıklarını nereden biliyoruz? Konuşmacıların aynı

biçimde tepki gösterdiklerini görebiliriz. Bütün bunlar davranışçılığın terimleriyle betimlenebilir, ama anlamların kendileri farklı olabilirler mi? Sorun davranışsal bakımdan nasıl anlamlandırılabilir? Davranışsal bakımdan anlamlandırılamaz ya da tam olarak anlamlandırılamaz. Benzer şekilde sorun yaratan başka kavramlar da vardır : Örneğin çeviri. Anlam kavramı soru konusu edildiğinde, çeviri kavramı daha karmaşıklaşır. Artık çevirinin sadece, çevrilen tümce ile aynı anlamı taşıyan bir başka tümce üretmek demek olduğunu söylemeyiz. Yine bunun gibi, zorunluluk kavramı da sorun çıkarır.

MAGEE — Mantıksal ve nedensel olmak üzere iki türlü zorunluluk vardır, değil mi?

QUINE — Evet. Zorunlu denen bazı doğruların, dile getirildikleri sözcüklerin anlamlarından ötürü doğru sayıldıkları söylenir. Bu tür zorunluluk, anlam anlayışının kendisiyle birlikte bulanıklaştıkça bulanıklaşır. Zorunlu denebilecek öbür doğrular da doğa yasalarıdır. Bu tür zorunluluk da kuşku götürür bir kavramdır : Tam olarak davranışçılığın tıkanıklığından ötürü değilse de, benzeri elverişsizliklerden ötürü. Bu konunun farkına varılması iki yüzyıldan öncelere, David Hume'a kadar geri gider. İnsanlar zorunluluğun akla yatkın olması gerektiğini, çünkü "zorunlulukla" belirtecinin (zarf) çok sık kullanıldığını ve işe yaradığını düşünürler. Ama bu belirtecin günlük kullanılışına baktığımız zaman, bunun, önermelerin temellendirilebilecek bir biçimde zorunlu ve olumsal olarak ikiye ayrılmasıyla hiçbir alışverişi olmadığını görürsünüz. Birisi herhangi bir önermesine "zorunlulukla" belirtecini eklediği zaman sadece, karşısındakinin önermelerinden yola çıkarak, karşısındakinin de onun önermesini doğru kabul edeceğini öngörmek eğilimindedir. Oysa zorunluluk ve olanaklılık birbirlerine göre tanımlanabilirler : "Zorunlu", "olanaklı değil değil" demektir ve bunun tersi de doğrudur. Öyleyse zorunluluk kavramını bırakmak, olanaklılık kavramını da bırakmak demek oluyor. Olanaklı dünyalara ilişkin revaçta bir felsefe vardır, ama bu, benim felsefemin düşüne bile giremeyecek bir şeydir.

MAGEE — Bu sözlerinize dayanarak, doğa yasaları ve bizim onları ne şekilde bilebileceğimiz hakkında nasıl bir açıklama getirebilirsiniz?

QUINE — Ben doğa yasalarıyla, dünyaya ilişkin öteki doğru önermeler arasında ilkece bir ayrım görmüyorum. Yasa denenle-

rin çoğu geneldir, ama ben onları öbür genel doğrulardan ayırt etmiyorum. Bunları bilme yöntemimize gelince, çiftyönlü bir sözcük de olsa tek bir sözcükle özetlenebilir: Koşullu - çıkarımsal **(hipotetik - dedütif)** yöntem. Önce bir kuram, bir dizi varsayım düzenleriz. Aslında bu, çoğunlukla bizden öncekilerin bize devretmiş oldukları bir kuram olacaktır; biz varsayımlardan birini değiştirmiş ya da bir yenisini eklemiş olabiliriz. Sonra bu kuramdan hareket ederek, türlü gözlemlenebilir koşullar altında ne gibi gözlemler beklenebileceğini çıkarsarız. Eğer böylesi bir beklenti boşa çıkarsa, kuramı olanaklar içerisinde yeniden gözden geçiririz, beklentimiz gerçekleşirse ona inanmaya devam ederiz.

MAGEE — Nedensel zorunluluk, mantıksal zorunluk, yasa düşüncesi, anlam kavramı gibi düşüncemizin temel öğelerini irdelediniz... Ayaklarımız yerden kesilmeye başladı. Ne türlü bir dünya görüşü getiriyorsunuz?

QUINE — Benim deneme niteliğindeki varlık felsefem, geniş anlamda fiziksel nesneleri kapsıyor. Uzay ile zamanın herhangi bir bölümünün içeriği, dağınık da olsa benim için fiziksel nesnedir. Buna ek olarak, benim varlık felsefem, söylediğim gibi, bu nesneler üzerine temellenen sınıfların soyut sıradüzenini (hiyerarşi) de içine alır. Ama davranışçılığın anlamla ilgili olarak ileri sürdüğü kuşkular, beni ortaklaşa kabul edilen soyut nesnelerin dışındakilerin: Özelliklerin ve savların varlığını kabul etmemeye götürüyor. Sorun özdeşleştirmeden çıkmaktadır. Şöyle ki, iki yazılı ifade, iki sav alalım ve ikisinin de aynı nesneler hakkında doğru olduklarını varsayalım. Diyelim ki bir tanesi "eşkenar üçgen" den, öbürü de "eş açılı üçgen"den söz ediyor; ya da varsayalım ki, bir tanesi "bir kalbi var" diyor, öbürü «böbrekleri var» diyor. İki yüklem de aynı bireyler hakkında doğrudur, ama aynı özelliği yüklediklerini söyleyebilir miyiz? Nasıl karar veririz? Bize onların yalnızca aynı nesneler için doğru olması halinde değil, aynı zamanda anlamca eş olmaları halinde aynı özelliği yükledikleri söyleniyor, böylece anlama ilişkin kuşkular, özellik kavramının kendisine ilişkin kuşkulara yol açıyor.

Savlar da aynı sorunla karşı karşıyadır. Çünkü iki tümcenin ancak anlamca eş iseler aynı savı dile getirdikleri varsayılıyor. Bunun içindir ki, sınıfları kabul edip, savları ve özellikleri yadsıyorum.

Varlıkbilim için bu kadarı yeterli. Yüklem açısından ise benim görüşüm oldukça olumsuz. Özneler arası gözlemlenebilir ölçütlerden pek az pay almış olan yüklemleri yadsıyorum. Meğer ki bu kusurlarını, öndeyide bulunmayı kolaylaştıran iyi kurulmuş bir dünya dizgesine gerçek bir katkıda bulunarak gidersinler. Yüklemlerin gözlem için gerekli ve yeterli koşullara sahip olduklarını değil; gözlemlenebilir ölçütlerde uygulama durumunda payları bulunduğunu ya da kuramsal varsayımlarda çok umut verici bir rol oynadıklarını vurgulamak isterim.

MAGEE — Tartışmamızda beni sevindiren bir şey, dilin ya da sözcüklerin kullanılışına hemen hemen hiç değinmemiş oluşumuz. Bunu söylememin nedeni, felsefeye ilgi duyan bir çok zekî meslekten - olmayan kimsenin, çağcıl filozofların sözcükler üzerine konuşmaktan, tümceleri çözümlemekten vb. başka bir şey yapmadıklarını görmekle felsefeden uzaklaşmaları. Sizce hiç böyle konuşmadınız. Sizin ilgilendiğiniz sorunların dile ilişkin sorunlar olmadığı açık. Yine de kitaplarınızı açan ya da Harvard'da derslerinize gelen herkes, sizin sorunlara yaklaşım tekniğinizin kavramları çözümleme yolundan geçtiğini, bu yüzden de sözcüklere dikkatle eğilmeye, tümcelerin, önermelerin aydınlatılmasına vb. yöneldiğinizi görecektir. Niçin gerek siz, gerek öteki çağcıl filozoflar önünde sonunda ve aslında dilbilimsel olmayan sorunlara bu dilbilimsel yaklaşım biçimini benimsiyorsunuz?

QUINE — Bir sebep, benim anlambilimsel çıkış yolu dediğim bir güdüm. Felsefe konuları sık sık dünya dizgemizin temel yapısına meydan okurlar. Böyle olduğunda, karşımızdakinin seçeneği üzerinde düşünebilmek temel yapısı düşünce biçimimizin ta içine işlemiştir. Böylece tarafların herbirinin inatla kendi temel ilkelerini —ki tartışılan zaten o ilkelerdir— tekrarlamalarıyla tartışma, savı kanıtsamaya dönüşerek yozlaşır. Oysa kuramlarımızdan tümce dizgeleri olarak söz etmekle, tümceleri inatla ileri sürmek yerine, onlar **hakkında** konuşmakla bu kötü durumdan kurtulabiliriz. Karşıt tümce dizgelerini yapısal basitlik bakımından birbirleriyle karşılaştırabiliriz. Terimlerin yeniden tanımlanmasıyla birinin öbürüne dönüştürülüp dönüştürülmediğine bakarak aralarında gizli bir eşdeğerlik bulunup bulunmadığını yoklayabiliriz. Savı kanıtsamak yerine, savları birleştirebilmek üzere ortak bir taban bulabiliriz. Bu, filozofların dilden söz etmelerinin nedenlerinden biridir. Başka nedenler de var. Kavramsal tasarı-

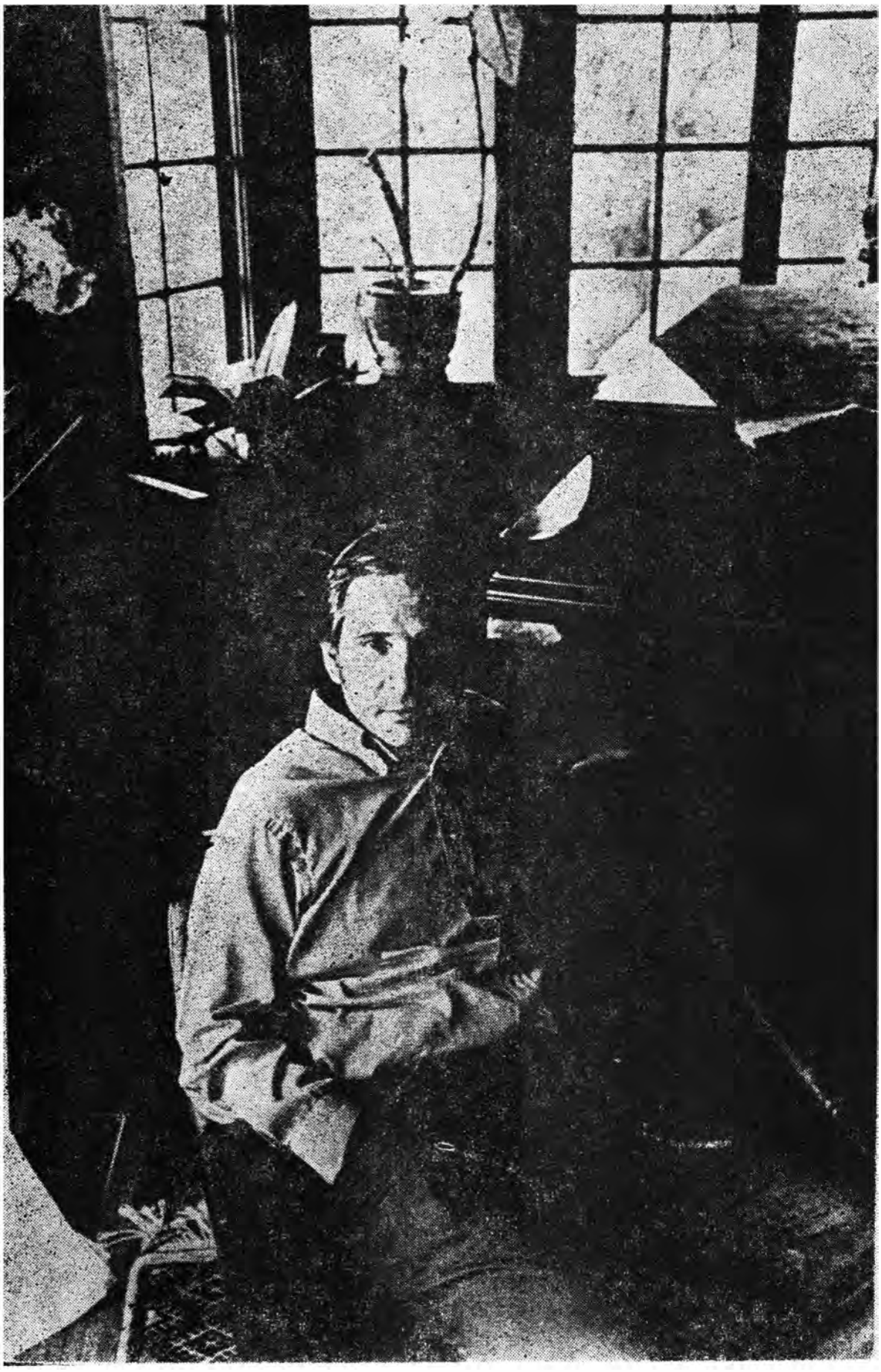
mımızı, dünya dizgemizi derinlemesine kavrayabilmek için, bu tasarımın nasıl elde edildiğini de göz önüne alırız: Bireyin bunu nasıl öğrendiğini, ırkın bunu nasıl geliştirmiş olabileceğini! Birey dizgeyi temelde, dilin kendisini öğrenme süreci içerisinde elde eder ve bunun gibi bizim kavramsal tasarımımızın çağlar boyunca gelişimi dilin evrimine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yüzden filozofun dil çalışmalarıyla derinden ilgilenmesi boşuna değildir.

MAGEE — Tartışmamızın sonuna yaklaşıyoruz. Bitirmeden önce size, şu andaki özgün çalışmalarınızla ilgili birşeyler sorabilir miyim?

QUINE — **The Roots of Reference** (İmlemin Temelleri) adlı kitabım çıktıktan bu yana birkaç yıldır, bütün yaptığım, çeşitli bakımlardan felsefemi açıklığa kavuşturmaya, savunmaya ya da düzeltmeye yönelik çok sayıda kısa kısa yazılar yazmak oldu. Yalnız benim ya da başkaların el atmasından sevinç duyacağım üç alanı belirtmek isterim. Biri anlambilim ya da anlam kuramı. Artık eleştirel - olmayan eski anlam kavramıyla yetinemeyeceğimize göre, davranışsal ölçütlere karşılık verecek birtakım dizgesel çeviri ve sözcükçülük kuramları düşünmek gereksinimindeyiz. Bu dilbilimcilerin işi gibi görünüyor. Büyük ölçüde öyle de. Ama felsefenin çıkarlarına ve kaygılarına da sıkı sıkıya bağlı. Zaten ben tezgâhı felsefeyle geri kalan bilimler arasındaki sınırda kurdum. İkinci alan sav tutumları denen ve içinde: x, p'nin... olduğuna inanıyor, x, p'nin... olacağını umuyor, x p'nin... olmasından korkuyor, x, p'nin... olmasına seviniyor gibi yan tümceler bulunduran tümcelerle ifade edilen kuram. Bu kuruluşlar mantıksal türden belirli ince güçlükler taşırlar. Aynı zamanda davranışsal ölçütler bakımından büyük sorunlar getirirler. Bilimsel amaçlar için günümüzde sav tutumunun deyimleriyle ifade edilen türden psikolojik bildirimleri formüllendirebilecek, mantıksal ve davranışsal bakımdan sağlam yeni bir kavramsal aygıt bulunsun isterdim. Demek oluyor ki, kafamı kurcalayan üç alandan birincisi dilbilimin, ikincisi psikolojinin sınırında. Üçüncüsü de matematiğin sınırında duruyor. Soyut nesnelerin varlıkbilimiyle birlikte salt matematiği de haklı gösteren, onun doğa bilimlerine eşlik etmede oynadığı vazgeçilmez roldür. Bu aygıtın basitleştirilerek, bilimsel uygulamalar için elverişli bir temel sağlayabilecek olan en zayıf ve en doğal sayıltılar kümesine kadar indirilebilecek duruma getirilmesini isterdim. Böylesi bir küçük boyuta indirmeden bek-

lenebilecek sonuçlardan biri, kümeler kuramının çatışkıları için, bugün elimizde bulunandan daha doğal ve daha sonuçlandırıcı bir çözüm olabilir. Kuşkusuz, tartışmamızı izleyenlerden bazıları, bu çatışkılardan Russell paradoksu adıyla anılanını duymuşlardır. Ama öbürleri belki de hiçbirini bilmiyorlar. Onun için burada kessem iyi olur.

Çeviren : Füsun Akatlı



John Searle

10. DİL FELSEFESİ
John Searle ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Bertrand Russell bir keresinde, 1920'lere değin (o sırada kırk yaşlarındaydı ve kendisini gerçekten ön plâna çıkaran felsefî çalışmaların hemen tümünü yapmış bulunuyordu) dile saydam bir olgu olarak baktığını, özel olarak dikkat etmeden kullanılabilecek bir aracı olarak gördüğünü söylemişti. Aynı tutumun, yalnız diğer filozoflar için değil, romancı, şair, oyun yazarı gibi kişiler için de geçerli olduğunu sanıyorum. Şimdi bir veri olarak aldığımız dilin kullanımı konusundaki özbilinçlilik, aslında bu yüzyılda gelişti ve çağımızın belirgin düşünsel özelliklerinden birisi oldu. Bu gelişme, sadece sözcüklerle yüzeysel bir ilgilenme anlamına gelmiyor, temel konulardaki inançları da kapsıyor. Örneğin, dilin sağladığı soyut düşünce gücünün, doğrudan içinde bulunmadığımız gerçekliğin tüm yönlerini kavramlaştırmada ve onunla başa çıkmada, çevremizle ilişki kurmamızda en önemli etmen olduğuna inanılmağa başlandı. Pek çok kişi, bizi hayvanlardan ayıran en önemli özelliğin bu olduğuna inanır. Bu nedenle, birçoğuna göre, dilin öğrenilmesi ile biz kendimiz oluruz. Bu inançların biri bile doğru ise, insanlık açısından da, birey açısından da, dil, son zamanlara değin düşünemeyeceğimiz oranda temel bir öğe oluyor demektir. Filozofların dil konusu üzeri-

ne böylesine güçlü ve istekli bir biçimde eğilmelerinin nedeni, kanımca budur.

Amerikalı John Searle, ünü Atlantik'in iki yakasına da yayılmış olan bir dil filozofudur. John Searle, 1950'lerin başında Rhodes Bursu ile geldiği Oxford'ta ilk felsefe eğitimini gördü ve A.B.D.'ne dönmeden önce bir süre Oxford'ta ders verdi. 1969'da basılan **Speech Acts** (Konuşma Eylemleri) kitabı, yeni bir klâsik niteliğindedir. Kendisi şu sırada Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür.

TARTIŞMA

MAGEE — Başlangıçta açıklığa kavuşturmamız gereken bir nokta var. Ben, "dil felsefesi"nden söz ediyorum, fakat, bir de genel olarak kullanılan ve başka bir anlama gelen "dilbilim felsefesi" terimi var (ayrıca, "dilbilim çözümlemesi" de buna aşağı yukarı denk düşer). Ayrımlar açıkça belirtilmezse, bu durum kargaşaya yolaçabilir. Bu nedenle, sizi bu konu üzerinde durmağa çağırabilir miyim?

SEARLE — Ayrım çok basit bir biçimde yapılabilir. "Dilbilim felsefesi" ve "dilbilim çözümlemesi", felsefî sorunları çözmekte kullanılan tekniklere veya yöntemlere verilen adlardır. "Dil felsefesi" ise, bir tekniğin değil, bir inceleme alanının adıdır, felsefenin bir dalıdır. Size bir kaç örnek vereyim. Dilbilim filozofuna göre günlük konuşmaların mantığı incelenerek geleneksel felsefe sorunlarından bazıları çözülebilir. Örneğin, kuşkuculuk sorunlarının çözümünde, şüphe, kesinlik, bilgi vb. konuların tartışılması ele alınabilir. Bilgi ve kesinliğin gerçekte ne olduğunu açıklamak için, dilbilim filozofu, "bilmek", "şüphe", "inanmak", "varsaymak", "kesin" vb. sözcüklerin günlük kullanımlarını çözümler. Fakat, "dil felsefesi", felsefe içindeki bir inceleme alanının adıdır. "Sözcüklerin gerçekle ilintisi nedir?", "anlamın doğası nedir?", "doğruluk, imlem **(reference)**, mantıksal zorunluluk nedir?" "konuşma eylemi nedir?" gibi sorunlarla ilgilidir. Bunlar, dil felsefesinin inceleme alanı içindeki tipik sorunlardır.

MAGEE — Sizin gibi dil filozofları, insan yaşamında ve düşüncesinde dilin temel bir özelliği olduğu görüşündeler. Bu tar-

tışmanın girişinde, kendimce bunun nedenini açıklamağa çalıştım. Fakat, sizin kendi açıklamanızı duymak ilginç olacaktır, sanıyorum.

SEARLE — Herşeyden önce, dil incelemesinin, felsefe açısından temel bir nitelik taşıdığını belirtmek gerekir. Felsefe, önemli bir ölçüde, kavramsal bir araştırmadır, fakat, felsefe bir yana, dil, sizin öne sürdüğünüz bazı nedenlerden dolayı da önemlidir: İnsanları ve insan yaşamını anlamak için de büyük önem taşır. Russell'dan söz ederken sizin de belirttiğiniz gibi, kuram-öncesi bir tutumla, sözcükleri saydam bir olgu olarak görme eğilimi taşırız, sadece sözcükleri gerçekliğe uygulayabileceğimizi sanırız: Deneyimlerimizi, toplumsal ilişkilerimizi, karşılaştığımız nesneleri adlandırırız, o kadar. Fakat, dil ve dünya arasındaki ilişkileri incelemeğe başladığımız zaman, "insan" niteliği taşıyan toplumsal ilişkilerin ve deneyim biçimlerinin dil olmadan gerçekleşemeyeceğini görürüz; dil, gerçekte bizi hayvansal yaşamın öteki biçimlerinden ayıran en belirgin ögedir. Deneyimlerimizi dilden bağımsız bir biçimde edindiğimiz düşüncesi bize çok açık gelebilir. Fakat, dile olan bağımlılığını göstermek için Wittgenstein aşağıdaki son derece basit örneği gösterir: Bir üçgen çizer ve "şimdi bunu tepe noktası, şunu da taban olarak görün" der; sonra da "şimdi de şunu tepe noktası, bunu ise taban olarak görün"; her seferinde farklı bir deneyim içindesinizdir. Görsel koşullar aynı kalsa bile, iki ayrı deneyim geçirdiğinizi hemen farkedersiniz. Görsel araçları olmadığı için değil, fakat kavramsal araçları olmadığı için, benim köpeğim böyle deneyimler edinemez. Denebilir ki, sözcükler, görsel deneyimin bir parçasıdır. Bu örnek çok önemsiz gözükebilir, fakat, daha pek çok önemli örnekler de verilebilir. La Rochefoucauld, bir yerde, insanlar aşkla ilgili yazılar okumasalardı pek az kimse âşık olurdu der. Bu sözün gerçekten doğru olduğunu sanıyorum. "Aşk" ve "nefret" gibi sözsel kategorilerin kazanılması, kendi içinde, deneyimin biçimlenmesine yol açar. Birçok durumda, uygun sözcükleri öğrenmeden, bazı deneyimleri edinmek olanağı bulunmayabilir.

MAGEE — Gerçekte sizin söylediğiniz, insanların yaftalar yapıştırıp adlar yakıştırdığı varlıklarla dolu bir dünyada yaşamadığımız; deneyimlerimizin nesnesinin, kavramlarımızdan ayrı olarak varolamayacağıdır. Bunun son derece günlük nesneler için de geçerli olması kanımca bazılarını şaşırtabilir. Örneğin, bu su

bardağını hemen yüzümün önünde tutuyorum ve ona birkaç santim mesafeden bakıyorum. Böylece, bir su bardağını görmenin doğrudan deneyimini ediniyorum. Bununla birlikte, bu deneyim için bile, bazı görsel verilerin varlığını benim için yeterli olmayacaktır; aynı zamanda "bardak" ve "su" kavramlarına da gereksinmem var — ayrıca, karmaşık görsel veriler içinde hangilerinin bu kavramlara ait olduğunu da ayırabilmeliyim. Böylece, bir ölçüde dilbilim gereçlerini kullanmadan, bir su bardağını görme deneyimini bile edinemem. Dilin, gelişmesine katkıda bulunduğu kategoriler aracılığı ile dünyaya deneyimleriz.

SEARLE — Evet, benim de demek istediğim bu, fakat bu konunun açıklık kazanması için çok önemli bir nokta var. Dil, gerçekliği yaratır demiyorum. Hiç öyle değil. Söylediğim, gerçeklik saydığımız şeyler —bir su bardağı, kitap veya masa; aynı bardak, ayrı bir kitap veya iki masa saydığımız şeyler— bizim dünyaya yansıttığımız kategoriler çoğunlukla dilbilimseldir. Dahası, bizim dünyayı deneyimlememiz, deneyimlerin kendilerini biçimlendiren dilbilimsel kategoriler aracılığı iledir. Dünya önceden nesne ve deneyimlere bölünmüş olarak bize, gelmez: Nesne olarak saydığımız şey, zaten sanırım sistemimizin bir işlevidir ve deneyimlerimizle dünyayı algılayışımız tasarım sistemimizden etkilenir. Dilin dünyaya uygulanmasının, kendi tanımını içeren nesnelere yafta yapıştırmaktan ibaret olduğunu düşünmek yanlıştır. Kanımca, dünya bizim böldüğümüz biçimde bölünür ve nesnelerin asıl bölünme tarzı ise dildedir. Gerçeklik kavramımız dilbilimsel kategorilere bağlıdır.

MAGEE — Bunu izleyen asıl önemli nokta, dil incelenirken, deneyim kapısının inceleniyor olmasıdır. Gerçekten, bir dünyanın almaşık örgütlenme yollarını inceliyoruz, böylece de, almaşık yaşam biçimlerini, hatta, almaşık varlık biçimlerini incelediğimiz söylenebilir.

SEARLE — Dilin bir yaşam biçimi olduğu yolundaki bu düşünce, Wittgenstein'ın sonraki çalışmasının ana savlarından biriydi. Daha önceki çalışmasında, dili biraz daha bağımsız diyebileceğimiz bir biçimde kavramlaştırmıştı: Cümlelerin, dünyada bağımsız olarak varolan olguları yansıtma işlevi gördüğünü düşünüyordu. Sonraki çalışmasında, dilin, yaşamlarımıza ve eylemlerimize her noktada girdiğini; sözcüklerin alet gibi işlediğini, bir

vites işlevi görerek bütün öteki davranışlarımızı etkilediğini ileri sürüyordu.

MAGEE — Bu tartışmanın girişinde ileri sürdüğüm görüşlerden bir diğeri, özellikle yüzyılımızı niteleyen bir olgu olarak, dilin kullanılmasındaki özbilinçlilik üzerineydi. Daha önce A. J. Ayer'le olan tartışmanın girişinde de belirttiğim gibi, aynı olguyu sanat alanında da izliyoruz. Bu yüzyılda, şiir yazmanın ne denli güç olduğu üzerine bir yığın şiir yazılmıştır. Film yapımı üzerine filmler yapılıyor, tiyatroda da aynı durumu izliyoruz. Benzer bir biçimde, resim şimdi kendi tekniklerini sergiliyor. Kısacası, sanat, kendi konusuna dönüştü : Sanatsal aracın kendisi, sanatın üzerinde durduğu bu konu oldu. Bu durumla, felsefede dilin rolüne ilişkin gelişmeler arasında açık bir koşutluk var. Sizce bu gelişmeler arasında bir ilişki var mı, yoksa izlediğimiz koşutluklar raslantısal mı?

SEARLE — Kuşkusuz ki basit bir rastlantı yok ortada. Yirminci yüzyıl duyarlığının öyle yanları var ki, dili bizim için büyük bir sorunsal durumuna getiriyor. Fakat, imâ ettiğinizi sandığım bir noktada, izin verirseniz, size katılmadığımı söylemek isterim. Filozoflar dili birdenbire yirminci yüzyılda keşfetmediler. Locke dil konusu üzerinde çok durdu, Denemesinde bütün bir kitabı bu konuya ayırdı. Hume'un bir dil kuramı vardır, aslında, Platon'un **Theaitetos**'una kadar geri gidersek, dille ilgili çeşitli felsefî kuramlar olduğunu görürüz. Bu nedenle, bu bizim son zamanlarda keşfettiğimiz bir şey değildir. Fakat, genel olarak, düşünsel yaşamda dilin sorunsal bir nitelik kazanmağa başladığı yolundaki görüşünüze tümüyle katılıyorum. Russell'dan yaptığınız alıntıyı tekrar kullanacak olursak, dil artık saydam bir olgu olarak algılanmıyor. Dil, doğrudan baktığımız zaman dünyayı görmemizi sağlayan bir araç değildir. Kendisi bir sorundur. Bu gelişme, kanımca, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan, düşünsel özgüvendeki büyük gerilemeyle ve ussallığa olan inancın yitmeye başlamasıyla biraz da olsa ilgilidir. Çağdaşçılığın doğuş tarihini tam olarak nasıl saptamalı bilemiyorum, fakat anlatım araçları konusundaki keskin özbilinçlilik sanattaki Çağdaşçılığın bir parçasıdır. Kuşkusuz ki, dilin karmaşık ve sorunsal niteliği ile ilgili olarak felsefede bir duyarlığın gelişmesi rastlantı olamaz. Mill'in dil felsefesi ile Wittbenstein'ın son dönemindeki görüşlerini kar-

şılaştıracak olursanız, sanırım sözünü ettiğim farklılaşmayı görürsünüz.

MAGEE — Yüzyılımızda dil konusunda filozofların bu derece yüksek bir özbilinçliliğe ulaşmasına katkıda bulunan felsefe tarihinin özgül öğeleri neler olmuştur?

SEARLE — Bakın şimdi, bu son derece karmaşık bir konu. Bazı önemli öğelere değinmeye çalışayım. Herşeyden önce, uzun süreli tarihsel bir gelişme var. Üç yüzyıl önce, Descartes, felsefe için temel nitelikte olan bir soru sordu: "Bilgi nedir? Bilgi nasıl olanaklıdır?" Bu soruyu ciddiye alacak olursanız (ki, Descartes'tan sonraki üç yüzyıl içinde ana soru olma niteliğini korudu ve biz felsefede bunu ciddiye alıyoruz), sizi sonunda kaçınmasız bir biçimde daha temel olan şu soruya götürecektir: "Nasıl oluyor da aklımız dünyayı tasarımlıyor?" "Anlam nedir?" sorusu, "Bilgi nedir?" sorusundan daha önce geliyor.

İkinci olarak, dil felsefesinin, genel olarak felsefenin merkezinde yer aldığı konusundaki bugünkü düşüncenin doğmasına neden olan daha yakın tarihteki bazı gelişmeler vardır. Çağdaş dil felsefesinin gerçek anlamda doğuşu, Alman filozofu ve matematikçisi Gottlob Frege'nin ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve Russell'ın yirminci yüzyılın başlarında ortaya koyduğu çalışmalarla başlar. Her ikisi de, matematiğin temelleri ve matematiksel bilginin doğası üzerinde çalışıyordu. Matematiksel bilgiyi açıklayabilmek için, mantığın ve dilbilimsel tasarımın doğası üzerinde temel araştırmaya yöneldiler. Gerçi bugün için geçerli değil, ama başlangıcında, çağdaş dil felsefesi, matematik felsefesinin bir ürünü idi.

MAGEE — Çoğucası son derece soyut olan ve cebir simgeleriyle yazılan matematiksel bilgi ile, filozofların şimdilerde çözümlediği günlük konuşmalar arasındaki ilişki nedir?

SEARLE — Birçok ilişki var, fakat temel ilişkilerden birisi, "Matematiksel doğruluğun doğası nedir?" sorusuna bağlıdır. Frege ve Russell'a göre, matematik, gerçekte mantığın bir uzantısı idi, bir anlamda, matematiksel önermeler tanım gereği doğru idiler. Bu kuramı geliştirmek için bir doğruluk kuramına ve bir mantık kuramına gereksinmeleri vardı —böylece zaten dil felsefesinin alanına girmiş bulunuyoruz—, biz de bunu geliştirmeye yöneltildik.

MAGEE — Başka bir deyişle, "doğru"luğun araştırılmasından "anlam"ın araştırılmasına, oradan da anlatımların çözümlenmesine geçildi?

SEARLE — Tarihsel olarak böyle gelişti, matematiksel doğruluğun doğası ile ilgili sorular, doğruluk ve anlamla ilgili daha genel sorunların ortaya çıkmasına yol açtı. "Matematiksel doğruluğun doğası nedir?" sorusu, Frege'yi dil felsefesindeki kuramlarına götürdü. Fakat, bu kuramları ele aldığımız zaman, anlamın doğasına ilişkin sorular, bilginin doğasına ilişkin sorulardan önce yer almaya başlar.

MAGEE — Bu yüzyılın dil felsefesi, Frege ve Russell'ın matematik alanında yaptığı çalışmalardan doğduğuna ve Wittgenstein'ın ilk çalışmaları ile sürdüğüne göre, başlangıçtan günümüze değin bir tek gelişme çizgisi olduğunu söyliyebilir misiniz?

SEARLE — Kuşkusuz ki hayır. Sadece matematik felsefesinden geliştiğini söylemek, konuyu çok basite indirgemek olurdu. Karmaşık bir tarihsel ağ içinde, bu, çizgilerden yalnız bir tanesidir. Dil üzerindeki kuramlardan bazıları dil felsefesinin de konuları arasına girdi ve felsefenin gelişmesini etkiledi. Hume ve Kant'tan bu yana, filozofların birçoğu, dille ilgili iki ayrım üzerinde ciddiyetle durdular, hâlâ da dururlar. Birinci ayrım, tanımları veya anlamları gereği doğru kabul edilen anlatımlarla (bunlar genellikle "analitik" önerme adını alır), olgusu gereği doğru kabul edilen anlatımlar (bunlara da "sentetik" önerme denir) arasındadır. Böylece, tanım gereği doğru olan anlatımlarla (mantık ve matematik önermeleri ve "Tüm bekârlar evli değildir" gibi basit eşsözler), deneysel bir olgu olarak doğruluğu kabul edilen bilimsel ve günlük yaşama ilişkin anlatımlar arasında temel bir ayrım yapmış oluyoruz.

Analitik ve sentetik önermeler arasındaki bu ayrım, aynı derecede önemli bir diğer dilbilimsel ayrım ile ilişkilidir. Birçok filozof, olgusal ve betimsel konuşma ile (bunun içine hem analitik, hem de sentetik önermeler girer), etik ve estetikte karşılaştığımız normatif ve değerlendirici konuşma arasında büyük bir mantıksal uçurum olduğunu düşünürdü, bazıları hâlâ bu kanıdadır. Bu ayrıma inananlara göre "hırsızlık doğru değildir" veya "Shakespeare, Donne'dan daha iyi bir şairdi" dediğimiz zaman, dar anlamında doğru veya yanlış olabilecek bir şey söylemiş ol-

muyoruz, daha çok duygu ve coşkularımızı anlatıyoruz. Gerçekten de, Mantıkçı Pozitivistler gibi bazı filozoflar, olgusal veya "bilişsel" konuşmadan farklı olarak, bu tip konuşmayı "duygusal" diye nitelediler.

Analitik ile sentetik, betimsel ile değerlendirici konuşmalar arasındaki ayrımların, gerçekte dil felsefesinin kuramları olduğuna dikkatinizi çekerim. Eğer yeteri kadar ciddiye alacak olursanız, bu ayrımlar, sizin felsefe anlayışınızı belirler. Tarihsel açıdan, filozofların bir kuşağından da uzun bir süre, felsefenin doğasının tanımına katkıda bulundular. Filozofun amacı doğruyu söylemek olduğuna göre, mesleksel olarak, değerlendirici nitelikte bir söz söylemeye yanaşmayacaktır. İnsanlara ne yapmaları gerektiğini anlatmak, bir filozof olarak onun görevi değildir, çünkü bu tür anlatımlar değerlendirici niteliktedir ve dar anlamında doğru veya yanlış olamaz. Filozofun amacı, olumsal ve deneysel doğruları keşfetmek olmadığına göre —ne de olsa beyaz önlüğünü giyip laboratuara girmez— mesleksel olarak, sentetik deneysel önermeler yapmayacaktır. Onun işi, ahlâkçının ve bilim adamının işinden kökten farklıdır. Yukarıdaki iki ayrımla tanımlandığı kadarıyla, onun mesleksel ödevi, kavramlar arasındaki mantıksal ilişkilerde açıkça görülebilen analitik doğruların bulunmasıdır. Felsefe, özünde kavramsal bir çözümlemedir. Böylece, dil felsefesindeki bir kuram, tüm bir felsefe kuramının ortaya çıkmasına doğrudan doğruya yol açtı.

Son yirmi yıl içinde, bu ayrımlardan her ikisine de etkili bir biçimde karşı çıkıldı. Filozofların çoğunun, bu ayrımları, benim yukarıda ele aldığım gibi katı ve saf bir biçimde hâlâ benimsediklerini sanmıyorum. Fakat, felsefenin kavramsal nitelikteki çabası, felsefenin çok geniş anlamda önsel **(a priori)** bir kavramsal girişim olduğu görüşü, bu ayrımlara karşı yayılan eleştirilerden etkilenmedi. Gerçekten de, bu ayrımlara inanmış olanların düşüncelerinden çok farklı olarak, şimdi dilin bize çok daha karmaşık görünmeye başlaması, filozoflar için dil üzerinde çalışmayı daha da çekici kıldı. Analitik - sentetik ve değerlendirici - betimsel ayrımlarına yöneltilen eleştirilerden sonra bile, dil, felsefesinin ana konularından birisi olarak kaldı.

MAGEE — Olgu ve değer arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalkmasının neden sorunlara yol açtığı görülebileceği gibi;

tanım gereği doğru ve yanlış olan anlatımlarla, olgusal niteliklerinden ötürü doğru veya yanlış olan anlatımlar arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalkmasının da neden sorunlara yol açabileceğini görmek oldukça kolay. Fakat, insan düşüncesindeki bu yerleşmiş ayrımların ortadan kalkmasının neden dile karşı yeni bir ilgi doğurduğu konusunda henüz aydınlatıldığımızı sanmıyorum.

SEARLE — Hayır, benim söylediğim bu değildi. Bu ayrımlarım, felsefenin konusunu, bir bakıma, dilin bir tür incelemesi olarak tanımlaması, bu ayrımlara inananların dille çok yakından ilgilenmesine yol açtı. Fakat, bu ayrımlar ortadan kalkmaya başlayınca, filozofun dile karşı olan ilgisi de azalması, tam tersine arttı. Çünkü, bu basit ayrımların, dilin gerçek karmaşıklığını ve inceliklerini gösterememesi, bizleri, felsefede daha önce üzerine pek durulmamış olan dilbilimsel yapıların ve kullanımların birçok biçim ve farklılaşımlarını araştırmaya yöneltti.

MAGEE — Şimdi dil filozofları bu konular üzerinde çalışıyor mu?

SEARLE — Evet.

MAGEE — Öyleyse dünden söz etmiyoruz?

SEARLE — Kesinlikle hayır.

MAGEE — Öyle ise, nasıl oldu da, yüzyılın başında Russell'dan kalkıp bu noktaya geldik?

SEARLE — Bunu yanıtlamak için, biraz önce, gelişme çizgileri ile ilgili olarak sormaya başladığınız soruya dönmeliyim. Kanımca çeşitli gelişme çizgilerinin varlığını saptayabiliriz ve garip bir biçimde, Wittgenstein bunların birden fazlasında önemli rol oynar. Gelişme çizgilerinden birisi, Wittgenstein'ın ilk çalışmalarından başlar, Carnap (ve kanımca Russell'ın çalışması da bu çizgide ele alınabilir) gibi Mantıkçı Pozitivistlerden geçer, günümüzdeki Quine ve Davidson gibi filozofların çalışmalarına dek gelir. Bu çizginin en çok ilgilendiği konu, anlam ve doğruluk arasındaki ilişkidir. "Bir sözün doğruluk koşulları nelerdir?" bu geleneğin can alıcı sorusudur. Bu geleneğin filozofları, tümcelerin doğruluğunu saptamak veya belirlemek için gerekli olan koşullar üzerinde çok durdular. Pek açıktır ki, bu çizgi, bilim felsefesi ile

yakından ilişkili olacaktır. Wittgenstein'ın sonraki çalışmaları, Austin ve Grice'ın çalışmaları (ben kendimi de bunların arasına katıyorum) ile oluşan diğer çizgi, dili insan davranışının bir parçası olarak görür ve daha çok dilbilimsel kullanım sorunlarına yönelmiştir. Bu çizginin can alıcı sorusu "Anlam ve doğruluk arasındaki ilişki nedir" değildir; fakat, "Bir kişi konuştuğu zaman, anlam ve kullanım arasındaki veya anlam ve yönelimler arasındaki ilişki nedir?", başat soru durumuna gelir. Benim gördüğüm kadarı ile, bu iki çizgi gelişmektedir. Fakat, bu iki çizginin birbirinden tümüyle bağımsız olduğu izlenimini vermek istemem, iki çizgi de çeşitli biçimlerde birbirine girer, karışır ve etkileşir. Son yıllarda önem kazanmaya başlayan bir üçüncü çizgi var, bu da dilbilimdir. Felsefî etkisi olan dilbilimcilerin en önemlilerinden birisi Chomsky'dir. Dilbilim ve felsefenin karşılıklı etkileşimi, şimdilerde, son yıllara değin (1957 sonrasına değin) görülmemiş bir biçimde artmış bulunuyor.

MAGEE — Birçok önemli görüşü bir arada ileri sürdünüz, konuyu daha fazla açmadan bunları ayırmak yararlı olacak. Dil kullanıldığı zaman bu süreçte iki uç vardır, birine özne, diğerine ise nesne ucu denebilir : Burada, konuşan ile dil arasındaki ilişki kadar, dil ile üzerinde konuşulan şeyler arasındaki ilişki de söz konusudur. Birincisi ile ilgili olarak, dili kullananların yönelimlerini ele almamız gerekir. Söyledikleri **ne içindir?** Bu sözleri söylerken **ne yapıyorlar?** İkincisi ile ilgili olarak, dilin nesnelerle, yani dünya ile ilişkisini ele almak durumundayız. Bu araştırma alanlarından her biri başlı başına bir çalışma konusu oldu. Bunlar dil felsefesinin iki dalını oluşturuyor ve her birinin kendi tarihsel gelişimi var. Birinci dalın önde gelen kişileri, sonraki çalışmaları ile Wittgenstein, Austin, Ryle'dır ve sanırım Grice ile Strawson da bunlar arasında ele alınmalı. Dilin dünya ile olan ilişkisini inceleyen ikinci dalın önde gelen kişileri ise, Russell, önceki çalışmaları ile Wittgenstein, Carnap, Quine ve Davidson olmuşlardır. Böylece, bu kişiler, dil felsefesinin gelişmesindeki iki ana çizgiyi oluşturuyorlar. Nihayet, üçüncü olarak, Chomsky ve çağdaş dilbilimi ortaya attınız.

SEARLE — Ben ortaya atmadım, kendisi atılıyor!

MAGEE — Bu da, kaba çizgileriyle yaptığımız şu alan taramasını tamamlamış oluyor. Şimdi, açıklığı sağlamak için, bu üç

gelişme çizgisinin her birini teker teker ele alalım. Dil ile dünyanın ilişkisini konu alan okuldan işe başlayalım.

SEARLE — İzin verirseniz, önde gelen kişilerle ilgili bazı şeyler anlatarak bu konuyu açıklayayım. Bu alanda, Wittgenstein'ın **Tractatus Logico-Philosophicus** adlı kitabı yeni bir dönem açmıştır. Wittgenstein, tümcelerin, resimler gibi olguları temsil ettiğini ileri sürer. Bunun anlamı, tümcelerin, temsil ettiği olgulara gerçekten benzemesi değil, fakat, nasıl ki bir resim ve çizilen görüntünün öğeleri arasında birebir koşutluk varsa, (tümcenin tam anlamıyla çözümlenmesi durumunda) tümcedeki adlar ve temsil ettiği olgunun nesneleri arasında da birebir koşutluk olduğu ve tümcedeki adların düzenlenişinin, nesnelerin olgu içindeki düzenlenişini göstermek için kullanılan uzlaşımsal bir yol niteliği taşıdığı düşüncesidir. Bir tümce, tam anlamıyla uylaşımsallaştırılmış resim gibidir. "Anlamın resim kuramı" adını alan bu görüş, daha sonra Wittgenstein tarafından bırakıldı. Fakat, bu arada, **Tractatus,** Mantıkçı Pozitivistler üzerinde büyük bir etki bıraktı. İki savaş arasında merkezleri Viyana'da idi. "Bir önermeyi nasıl doğrulayabiliriz, yanlış mı yoksa doğru mu olduğunu nasıl anlayabiliriz?" sorusunu, yani doğrulama sorusunu (kanımca, bir ölçüde de olsa, Wittgenstein'ı yanlış anladıklarından), "anlam"ın kavranmasına temel yaptılar. Doğrulama ilkesi adını verdikleri bir sloganla, "bir önermenin anlamı onu doğrulama yöntemidir" savını ileri sürdüler. Bununla demek istedikleri, bir önermenin anlamını bulabilmek için, doğruluğunu veya yanlışlığını gösterecek yolların bilinmesi gerektiği idi. Daha önce sözünü ettiğim iki ayrımı da içtenlikle benimsediler, anlam taşıyan önermelerin ya analitik ya da sentetik olduğuna, mantıksal ve deneysel yöntemlerle doğrulanamadığı ve sadece duygu ve heyecanları açıklamaya yaradığı için etik alanındaki önermelerin ise bir tür ikinci sınıf ve duygu anlam taşıdığına inandılar. Bu grup içinde, hatta tüm Mantıksal Olgucular içinde önde gelen kişi Carnap'tı. Görüşleri yıllar boyunca bir hayli değişti, fakat, Pozitivist akıma yaptığı katkılarla ün sağlamış oldu. Pozitivizmden geniş ölçüde etkilenmiş olan Pozitivizm sonrası filozoflara gelecek olursak, bunların en önemlilerinden birisi Quine'dir. Bana öyle geliyor ki, Quine'in felsefesi, bir bakıma, Carnap'la yaptığı bir dizi tartışmayı andırıyor. Quine'in en tanınmış çalışması, analitik ve sentetik önermeler arasında yapılan ayrıma saldırması idi. Anlam-

ları gereği doğru olan önermelerle, dünyadaki olgulardan dolayı doğru olan önermeler arasında ayrım yapan düşünceye karşı çıktı. Bu düşünceye karşı, tümceleri birbirinden soyut olarak düşünmememiz gerektiğini, tersine, tümceleri bütün sistemler, kuramlar ya da inanç sistemleri içinde ele almanın doğru olacağını ileri sürdü. Buradan hareketle, 1960'dan bu yana yaptığı daha olgun çalışmalarında, anlamın geleneksel kavranış biçimini reddetti, diyebilirim. Onun yerine, dilin davranışsal kavramını benimsedi. İnsanları, sözlü ya da başka türlü uyarıcılarla bombalanan ve bu uyarıcılara karşı bazı sözlü tepkilerle yanıt vermeye koşullandırılmış kişiler olarak görür. Quine'e göre, uyarıcılardan ve bunlara karşı belirli biçimlerde tepki gösterme eğilimlerinden başka kafamızdan geçen bir anlamlar dizisi yoktur. Quine'in davranışçılığı, deneyciliği ile yakından ilişkilidir: "Anlam" ve "analitik" gibi kavramların yeteri kadar deneysel olmadığı kanısındadır. İlginçtir ki, Quine'in deneyciliği, daha önceki kuşağa deneyciliğin temel taşlarından birisi olarak görünen analitik ve sentetik önermeler arasındaki farkı reddetmesi sonucunu doğurdu. Onun en tanınmış makalesi, "Deneyciliğin İki Dogması" adını taşır.

Quine'in en etkili öğrencisi Donald Davidson'dır. Bu arada, kendisi Amerikalı olsa da, Davidson'ın kendi ülkesinden çok İngiltere'de etkili olduğunu belirtmeliyim. Ona göre, anlam ve doğruluk arasında, daha önceki filozofların gördüğünden çok daha yakın bir ilişki vardır. Davidson'a göre, anlam ve doğruluğun bağlantısı şöyle olmaktadır: Bir dilin anlam kuramı, o dildeki herhangi bir tümcenin doğru olabileceği koşullar dizisini içeren önermeleri çıkarmamıza olanak tanıyacak bir ilkeler dizisinden oluşur. Böylece, Davidson için, bir dilin herhangi bir tümcesi için doğruluğun tanımı ne ise, bu aynı zamanda o dil için anlam kuramıdır; doğruluk kuramı ile anlam kuramı arasında bir uçurum yoktur: Tümcelerin doğruluk koşullarını açıklayan bir kuram bir kez geliştirilebilirse, bu tümceleri içeren dil için bir anlam kuramımız da var demektir.

MAGEE — Üzerinde durmamız gereken ana gelişme çizgilerinden ikincisini, konuşan kişinin yönelimlerini ele alalım şimdi de isterseniz. "Konuşma eylemleri", ki sizin en tanınmış kitabınızın başlığıdır, buradaki ana kavram olmaktadır. Buradaki düşünce, tümcelerin kendi başlarına varolmadıkları, daima olgusal durumlar içinde ve bir amaca yönelik olarak insanlar tarafından

üretildikleri biçimdedir. Bu nedenle, tümcelerin anlamını kavramak için, dili kullananların yönelimlerini anlamak gerekir.

SEARLE — Bu ikinci gelenek, "Dünya ve dil arasındaki ilişki nedir?" sorusunu reddetmez, yalnız, bu soruyu daha geniş bir bağlam içinde ele alır ve "Dilbilimsel davranış nasıl bir davranıştır?" biçiminde sorar. Konuşmacının yönelimlerinin ve kurallarla yönetilen amaçlı davranışının, dili dünyaya nasıl bağladığını açıklayarak bu soruyu yanıtlamaya çalışır. Böylece, temel sorulardan birisi olan, belki de dil felsefesinin temel sorusu olan, "Dilin gerçeklikle ilintisi nedir?" sorusu; daha genel olduğunu düşündüğüm şu soru ile birleşmiş olur: "İnsanların, böylesine şaşılacak sonuçlar doğuran sesler çıkarmasını ve işaretler yapmasını olanaklı kılan özellikleri nedir? Bu sonuçlar arasında, ses ve işaretlerin gerçeklikle ilintili olması da vardır". Bence, bu geleneğin ana sorusu şudur: "Nasıl oluyor da, ağzımızdan çıkan seslerden veya kâğıt üzerine yaptığımız işaretlerden kalkıp, bu sözler ve işaretlerde bulunduğunu varsaydığımız anlamsal özelliklere ulaşıyoruz?" Fiziksel açıdan, ağzımızdan çıkan sesler oldukça önemsizdir. Çenemi açarım ve ses çıkar. Fiziksel bakımdan önemsiz de olsa, anlamsal yönden çok olağanüstü şeyler olur. İnsanlar, benim bir önermede bulunduğumu, bir soru sorduğumu, buyurduğumu, açıkladığımı; söylediğimin doğru veya yanlış, ilginç veya sıkıcı olduğunu söylerler. Seslere ve işaretlere bu olağanüstü nitelikleri yakıştırırız; bu niteliklerden bir bölümü, ses ve işaretlerin dünya ile olan ilintisidir.

Dilin dünya ile olan ilintisi, insanların bu ilintiyi nasıl kurdukları sorusuna bağlıdır düşüncesi, bu ikinci yaklaşımın ardındaki temel düşüncedir. Bunun temel terimi ise (en azından kendi çalışmam açısından), sizin de dediğiniz gibi, konuşma eylemi kavramıdır. İster konuşurken olsun, ister yazarken, insanlar birbirleri ile iletişim kurduklarında, düşünceler ileri sürme, soru sorma, buyurma, özür dileme, teşekkür etme, kutlama ve açıklama gibi eylemlerde bulunurlar. Austin'e göre, İngilizcede, bu tür konuşma eylemlerini adlandırmak için binden fazla fiil ve bileşik fiil vardır. Bu konuşma eylemlerinin doğası ve içsel mantık yapısı, kişisel olarak benim için, dil felsefesinin en büyüleyici sorularındandır. Bunlar, insan iletişiminin ve anlamın en küçük birimleridir; bu konuda yapılacak bir çalışma, doğal olarak; kur-

gusal konuşmanın doğası, doğrudan ve benzetisel konuşma arasındaki fark gibi birçok başka alana yayılır.

İşte, daha önce sözünü ettiğim biçimsel anlambilim geleneğinin almaşığı olan gelenektir. Wittgenstein'ın daha sonraki çalışmaları ile dilin gerçek kullanımını içeren araştırmalar başladığı için, bu geleneğin gelişmesinde Wittgenstein'ın rolü önemli olmuştur. Fakat, söylediğim herşeyi onun onaylayabileceği izlenimini verirsem bu yanlış olur. Dili, insan davranışının ve yaşamının bir biçimi olarak incelemenin önemini vurguladığı için bu geleneğin yerleşmesinde çok etkili olmakla birlikte, dil üzerine genel kuramlar geliştirmeye karşı çıktı. Dille ilgili olarak önerilebilecek genel felsefe kuramlarının, bozuk ve yanlış sonuçlar doğuracağını düşünüyordu. Kısmen de olsa, Wittgenstein tarafından etkilenmiş bulunuyorum, fakat, o benim (ve Austin'in) çalışmalarımdaki kuramsal eğilimi reddederdi sanıyorum.

MAGEE — Siz Austin'in öğrencisiydiniz, değil mi?

SEARLE — Evet, öyle.

MAGEE — "Konuşma Eylemi" terimini o mu buldu?

SEARLE — Terim, bazı yapısal dilbilimciler (örneğin, 1930'larda Bloomfield) tarafından kullanılmıştı. Fakat, çağdaş anlamı Austin'in buluşudur. Konuşma eylemleri kavramına ilginç bir yoldan ulaştı. Austin'den önce, dil filozoflarının ana uğraşı, doğru veya yanlış olan sözler üzerinde yoğunlaşmıştı, daha önce de belirttiğim gibi, doğrulama, tartışmaları içinde geniş bir yer kapsıyordu. Birçoğu, doğrulanamayan önermelerin tam olarak anlamlı sayılıp sayılamayacağı gibi sorularla uğraşıyordu, Mantıkçı Pozitivistlere göre bu tür önermeler anlamlı olamazdı. Austin, haber kipi türündeki birçok tümcenin doğru veya yanlış olarak ele alınamayacağını gözlemledi. Aşağıdaki örneği verdi, Papaz, bir evlenme töreninde, "Bu kadınla yasal olarak evlenmeyi kabul ediyor musunuz?" diye sorduğu ve damat "Evet, ediyorum" diye yanıtladığı zaman, Austin'e göre, erkek bir evliliği **betimlemiyor,** sadece benimsiyor. Yani, söylediği söz, herhangi bir şeyin doğru veya yanlış bir betimlemesi değildir. Bu sözü söylemekle bir eylemde bulunmuyor, bu olayda, tüm evlenme eyleminin bir parçasına tanık oluyoruz. Austin, bir şey söylemekten çok, bir şey yapma olarak niteleyebileceğimiz bütün bir konuşma sınıfı olduğunu

belirtti. "Söz veriyorum", "Bahse girerim", "Özür dilerim", "Sağol", "Kutlarım", dediğim zaman, her keresinde bir eylemde bulunuyorum ve her keresinde de söylediğim fiile göre eylemim adlandırılıyor. Sadece "söz veriyorum" diyerek söz verebilirim. Bu tür sözlere Austin "uygulatıcılar" **(performatives)** adını verdi ve bunları, açıklama veya betimleme niteliğinde olan, dar anlamda ya doğru ya da yanlış diyebileceğimiz, yalnız eylem olmayan konuşma sınıfı ile karşılaştırdı. "Uygulatıcılar"dan ayırmak için, bunlara "pekiştiriciler" **(constatives)** adını verdi.

Bundan sonra kuramda büyük değişiklikler oldu. Uygulatıcılar ve pekiştiriciler arasında tam bir ayrım yapamayacağını gördü. Pekiştirici sınıfın söyleyişlerden, uygulayıcı sınıfın ise eylemlerden oluşturduğu varsayılıyordu. Fakat, bu ayrımın ayrıntılarını incelediği zaman gördü ki, bir açıklama veya betimleme yapmakla da, söz verme veya teşekkür etme sırasında olduğu kadar bir eylemde bulunulmaktadır. Özel bir durum olması gereken uygulatıcılar, genel durumu kapsamaya başladı, Austin'in genel kuramı olarak adlandırdığı görüşte, söylenen her söz, şu veya bu biçimde bir konuşma eylemi olarak ele alındı. Genel kuramda, görüş bildirme, buyurma, uyarma, özür dileme, açıklama vb. dar anlamında konuşma eylemi olarak düşünülenlerle, insanları inandırma veya ikna etme, eğlendirme veya sinirlendirme gibi, sözlerimizin bıraktığı etkiyi birbirinden ayırdı. Yukarıdaki ayrımın ilkine **"illocutionary"** eylemler, ikincisine de **"perlocutionary"** eylemler adını verdi. Şimdi, **illocutionary** eylemler içinde, içerik, önerme içeriği diyebileceklerimizle, Austin'in **illocutionary** güç dediği **illocutionary** eylemi birbirinden ayırmamız gerekir. Örneğin, sizin odadan çıkacağınızı öngörmekle, sizin odadan çıkmanızı buyurmam ve sizin odadan çıkmak üzere olup olmadığınızı sormam arasında çok belirgin bir ortak yan var. Bu ortak içeriğe, eylemin önerme içeriği adını veriyorum. Yukarıdaki eylem tipleri farklı olsa da (biri bir öngörü, diğeri bir buyruk, üçüncüsü ise bir sorudur), bu **illocutionary** eylemlerden her birisinin önerme içeriği aynıdır. Önerme içeriği ve **illocutionary** güç arasındaki bu son ayrımı Austin pek açık bir biçimde belirtmemişti, fakat bunu ben bu biçimde yapıyorum ve birçok diğer yazar da katılıyor. Kendi çalışmamda vardığım sonuç, anlamın temel biriminin (insanların dünya işlerini tasarımlamadaki ve bu tasarımlarını birbirlerine iletmedeki en küçük birim) **illocutionary** eylem

olduğudur. "Konuşmacı bununla ne demek istedi?" diye sorduğumuz zaman, önce "söylenenin **illocutionary** gücü ne idi, bu ne tür bir konuşma idi?" sorusunu yöneltmiş oluyoruz, sonra da "içeriği ne idi, bu özel **illocutionary** güç ile konuşmacının sunduğu önerme veya önermeler ne idi?" sorusu gelmektedir.

Eğer **illocutionary** eylemlerin doğasını inceliyecek olursak (Austin bu incelemeyi yapacak kadar uzun yaşamadı, kırk yaşlarında öldü), **illocutionary** eylemin kaç temel tipi vardır ve her tipin çeşitli üyelerinin içsel mantık yapısı nedir gibi sorularla karşılaşırız. Bu son formülleştirmede nasıl olup da fizikten kalkıp dilbilime ulaştığımız konusunda daha önce ortaya attığım sorunun şimdi şu biçimi aldığını görüyoruz: "Nasıl oluyor da ses çıkarma eyleminden **illocutionary** eyleme geliyoruz; ağzımızdan seslerin çıkması ile şu veya bu konuda açıklamada bulunan veya soru sorma olgusuna ulaşmam arasında eklenmesi gereken nedir?" Bu sorunun yanıtlanması, konuşmacının yönelimleri, konuştuğu dilin kural ve gelenekleri ve konuşurken içinde bulunduğu koşullar arasında bulunan karmaşık, fakat şaşılacak derecede tutarlı bir ilişkiler dizisine bağlıdır. Tarihsel olarak, bu gelişme çizgisi, Austin'in 1950'lerde ele aldığı uygulatıcı söyleyişlerle başlar. Konuşma eylemleri konusundaki çağdaş çalışmalara dek gelir. Fakat, tekrar vurgulamak isterim ki, dilin gerçek kullanımı ile ilgili genel bir kuramı benimseyeceğini hiç sanmıyorum. Wittgenstein, bu girişimin, dilin karmaşıklığını ve inceliğini bozmakla sonuçlanacağını düşünecekti.

MAGEE — Austin'in çalışması, hukuk felsefesi üzerinde de büyük bir etki yarattı ve sonuçta hukuk felsefesinde çok önemli değişmeler oldu. Kısaca da olsa, bu konuya değinmeniz ilginç olabilir.

SEARLE — Kanımca, etki iki yönlüydü. Austin, dil filozoflarının, hukukun incelenmesi ile çok şey öğrenebileceklerini düşünüyordu. Ben de böyle düşünüyorum. Örneğin, sözleşme hukukunu inceleyerek, söz verme ile ilgili pek çok şey öğrenebiliriz. Fakat, Austin'in yaptığı bazı ayrımlar ve geliştirdiği bazı kuramlar da hukuk felsefesini etkiledi. Eskiden Oxford'ta Hukuk Profesörü olan Herbert Hart'ın çalışması, Austin'in etkisine bir örnektir. **The Concept of Law** (Hukuk Kavramı) adlı tanınmış kitabında, Hart, Austin'in etkisini açıkça gösterecek bir biçimde, ya-

sal sistemlerin bazı birincil yönlerini inceler. Bununla birlikte, öyle sanıyorum ki, Austin'in hukuk felsefesine olan en önemli etkisi, bazı özgül öğretilerden çok, felsefe konularını ele alış tarzından kaynaklanmıştır. Austin, ayrım yapma çabalarında son derece dikkatli ve titizdi, daima adım adım ilerlerdi. Örneğin, eylemlerin incelenmesinde, bir şeyi kazayla, yanlışlıkla veya dikkatsizlikle yapmanın ayrı ayrı ele alınması gerektiğini düşünüyordu. Ayrıca, bir eylemin etkileri, sonuçları, vargıları ve ürünleri arasında ayrım yapma konusunda da son derece dikkatliydi. Gerçekten de, yasal sorumluluk gibi konuların tartışılmasında, bu tür ayrımlar çok önemli olabilir. Austin'in hukuk filozoflarına öğrettiği (genel olarak filozoflara öğretmeye çalıştığı gibi), ayrımlar üzerinde, özellikle günlük konuşmada farklı sözcüklerin farklı anlamlarda kullanılması ile ilgili olarak, çok büyük bir dikkat gösterilmesi gerektiği idi.

MAGEE — Sizin **Konuşma Eylemleri** kitabınız basılalı bir kaç yıl oluyor. Şimdi ne üzerinde çalışıyorsunuz?

SEARLE — Bu incelemeyi ikinci aşamasına götürmeye çalışıyorum. "Dil, nasıl oluyor da gerçekliği tasarımlıyor?" sorusunu ciddiye alacak olursanız, sonuçta şu soruyu ele almak zorunda kalırsınız: "Nasıl oluyor da, herhangi bir şey, başka bir şeyi tasarımlıyor?" Bu ise, sizi, akıl felsefesine ve akılla dil arasındaki ilişkilere götürür. Bence, dil felsefesi, akıl felsefesinin bir koludur, akıl felsefesinin ana sorusu ise şudur: "Bizim akıl durumlarımız, dünyada olup bitenleri nasıl tasarımlamaktadır?" Akıl durumlarımızdan bazıları kendi dışındaki şeylere yönelmiştir veya onlarla ilgilidir; bazıları ise bu niteliği taşımaz. Örneğin, eğer bir inancım, korkum, umudum veya isteğim varsa, bunların tümü bir şeyle **ilgili** olmalıdır: Şuna veya buna inanırım, bazı şeylerin olmasından korkarım, olmamasını umarım veya daha başka bir şeyin olmasını isterim. Fakat, acılarım, gıdıklanmalarım, kaşınmalarım, bu anlamda yöneltilmiştir: Herhangi bir şey "hakkında" değildir. Şimdi filozoflar bu yöneltilmişliğe veya değginliğe bir ad takmışlardır, "yönelmişlik" **[intentionality]** diyorlar. (Bu terimi çağdaş felsefeye Brentano getirdi, o da, Ortaçağ düşünürlerinden almıştı. İngilizce **"intend"** [niyet etmek, kasdetmek] fiili ile olan ilişkisi sadece rastlantı sonucudur: Günlük anlamında niyet etmek, kasdetmek, yönelmişliğin bir türüdür, fakat tek türü değildir). Yönelmişlik, daha önce üzerinde durduğumuz dil felsefesin-

deki sorunlardan bazılarını ele almanın yollarından birisidir: Akıl durumlarının yönelmişliği, konuşma eylemlerinin yönelmişliği ile nasıl bir ilişki içindedir? Dilin bir davranış biçimi olduğu düşüncesini ciddiye alacak olursak, şu soruyu sormamız gerekecek: Tam olarak hangi anlamda "davranış?" Konuşma eylemleri, nasıl oluyor da, diğer davranış biçimlerinin niteliklerini dille birleştiriyor? Nasıl oluyor da, eylemlerimiz, bu tasarımsal niteliği, bu yönelmişliği, bir yığın ses ve işaretten başka bir şey olmayan bu olgulara bağlayabiliyor?

Daha önce tartıştığımız anlama değgin soruların birçoğu özellikle yönelmişlik üstüne olan sorular, akıl ve dilin ilişkisi açısından yeniden formüle edilebilir. Bildiğiniz gibi, felsefede, soruları doğru olarak formüle etmek, savaşın yarısını kazanmak demektir. Örneğin, anlama değgin soru şu biçimde sorulabilir: "Yönelmişlik durumlarımızın kendi içinden yönelmiş olduğunu, dünyadaki nesne ve işlere yöneltilmesine engel olunamayacağını kabul etsek bile; içten yönelmişlik niteliği taşımayan nesne ve olaylara, aklımız nasıl oluyor da yönelmişliği yüklüyor?" Daha önce de söylediğim gibi, ağzımdan çıkan sesler, bir bakıma duvarlarında asılı duran resimler, mürekkepli kâğıt veya boyalı bez parçaları olarak düşünebileceğimiz fiziksel nesnelerdir. Nasıl oluyor da, bu önemsiz, orta boyda fiziksel olgular, dünyayı tasarımlama, bütün değişik **illocutionary** tarzlarıyla ve olası önerme içeriklerinin sonsuz çeşitlilikleriyle tasarımlama gibi şaşılası bir yetenek kazanıyor? Nasıl oluyor da, açıklamalar, sorular, buyruklar, Bryan Magee'nin ya da Hastings savaşının resimleri olma niteliğini ediniyorlar? Sanıyorum bu noktada, yönelmişlik sorununda, dil felsefesi ve akıl felsefesi biraraya geliyorlar. Bu sorunun yanıtını şimdi bildiğimi sanıyorum, her ne kadar bu konunun ayrıntılarına burada girmek doğru olmazsa da, şunu söyleyebilirim: Akıl, yönelmişlik durumunun doyum koşullarını ilgili nesneye amaçlı bir biçimde geçirerek, içten yönelmişliği bulunmayan nesnelere, yönelmişliği yüklemektedir.

Örneğin, yağmurun yağdığını görmek, yağdığına inanmak ve yağdığını söylemek arasındaki ilişkileri düşünelim. Bunların hepsinin ortak bir yanı olmalı, çünkü hepsinin de önerme içeriği aynı, yani yağmur yağıyor, Fakat, görme ve inanmanın içinde zaten yönelmişlik bulunmaktadır: Ancak gerçekten yağmur yağıyorsa, algı ve inanç doğru olabilir. "Doyum koşulları" diye adlandırdı-

ğım şey, yönelmişlik durumunun içindedir: Eğer **bu** olaylara yöneltilmemiş olsaydı, **bu** yönelmişlik durumu olamazdı. Fakat, söylenen sözü ele aldığımız zaman, onun da doyum koşulları olduğunu görürüz (ancak yağmur yağıyorsa doğru olacaktır); bununla birlikte, önemli bir fark var: Bu doyum koşulları hiçbir biçimde seslerin içinde değildir. Öyle ise, nasıl olup da seslere yönelmişlik yüklediğimizi açıklamamız gerekiyor. Bunun yanıtı, konuşma eyleminde bulunurken, daha önce **inanç** üzerine yüklemiş olduğumuz, "doyum koşulları" dizisinin aynısını ağzımızdan çıkan **sese** amaçlı olarak yüklememizdir. Dilin kurallarına ve konuşmacının amaçlarına göre, inancın doyum kurallarını söze geçiririz. Böylece, inançlarımızın içten "tasarımlanması" dediğimiz anlamdaki bir "tasarımlama" ile; konuşma eyleminin, genel, kuralsal ve iletişimsel bir biçimde, olguları tasarımlaması sağlanır. Herneyse, şimdi bu konu üzerinde çalışıyorum ve gelecek kitabım bu konuda olacak.

Bütün bunlar, felsefedeki diğer sorulara yayılır. Kanımca, yönelmişlik sorunları, çağdaş felsefedeki en önemli iki sorunla ilişkilidir: Birincisi, "Dil, gerçeklikle nasıl ilintili oluyor?" (bütün dil filozofları bununla şu ya da bu açıdan ilgilidir), ikincisi, "İnsan eyleminin doğası nedir? Bir eylem ne ile açıklanabilir? Neden doğal bilim yöntemleri, diğer alanlardaki başarılarına benzer sonuçları, insan davranışının incelenmesinde veremiyor?" Bu iki soru grubu, yönelmişlik sorununda bir araya gelir. Yönelmişliğin dil felsefesi açısından nasıl bir önem taşıdığını inceledik, fakat, düşünecek olursak, eylemlerin de yönelmişliği olduğunu görürüz. Yönelimler, ister günlük anlamda olsun, isterse teknik anlamda; yemek yeme, kitap yazma veya Tory'lere [Muhafazakâr Partiye] oy verme gibi eylemlerin yerine getirilmesinde temel bir yer kapsar. Fakat, eğer bu böyle ise, insan eyleminin nedensel açıklaması, diğer olguların nedensel açıklamasından farklı olabilir sanıyorum. Yönelimler ve istekler gibi yönelimsel durumlarla açıklama, diğer türdeki nedensel açıklamadan oldukça farklıdır. Bir şeyi yapma isteği, bunu isteyen kişinin tam bir tasarımı olduğuna göre, eylemin istekler bakımından yapılacak bir açıklaması, diyelim ki Hume'un tarzında bir nedensel açıklamadan çok farklı olacaktır; yönelimsel açıklamalar yapılacaksa, neden ve sonuç arasında mantıksal ve "zorunlu" bir ilişki bulunmalıdır, Hume ve izleyicileri, diğer neden ve sonuçların zorunlu olarak iliş-

kisinin bulunmayabileceğini söylediğine göre, neden ve sonucun birbirlerinin tasarımları olması gerekir. Eylemlerin nedensel açıklaması, örneğin istekler açısından yapılacaksa, bunlar pekâlâ iyi nedensel açıklamalardır (istek, gerçekten eyleme neden olur); fakat nedensel ilişkiler, filozofların çoğunun düşündüğü nedensel ilişkilerden farklıdır. Bütün bunları söyledikten sonra, makinenin içindeki hayalete geri döndüğümü düşünmenizi istemem. Yönelimsel durumların, garip bir akıl ortamı içindeki, tuhaf ve hayalî varlıklar olduğu kanısında değilim. Descartes'a geri dönmüyorum. Akılla ilgili soruları, aklın nasıl bir şey olduğu biçiminde ele almanın büyük bir yanılgı olacağını sanıyorum. Akılsal durumlarla ilgili olarak konuştuğumuz zaman, asıl ilgilendiğimiz yön, bu durumların **mantıksal nitelikleridir;** beyinde, akılda veya davranışta nasıl gerçekleştikleri değil. Her neyse, davranış yönetimsel bir kavramdır. Davranışın, sadece gözleyebileceğimiz bir şey olduğunu sanırız, fakat, ne zaman bir davranışı betimlemeye kalksak (şu adam bira içiyor, diğeri arabasını sürüyor deriz), betimleme, indirgenemeyecek bir biçimde akılsaldır. Bir insan birasını içiyor veya arabasını sürüyor demek, o insanın tüm bir inançlar, istekler ve yönelimler dizisi var demektir. Şimdiki çalışmam, konuşma eylemlerinin ötesine geçmek, konuşma eylemini (ve her tür eylemi) olası kılan aklın, akılsal durumların bu niteliklerinin doğasını bulmakla ilgili.

MAGEE — Bu konuşmada değinmediğimiz bir konu kaldı, bitirmeden önce onu da ele almak istiyorum. Konunun yakın tarihini ana çizgileriyle özetlediğiniz zaman, üç ana gelişme çizgisinden söz etmiştiniz, bunlardan ikisini şimdi tartışmış bulunuyoruz. Üçüncüsü Chomsky ve çağdaş dilbilimdi. Konuşmamızı bitirmeden önce, Chomsky üzerinde biraz durmanızı istiyorum.

SEARLE — Chomsky'nin dilbilimde bir devrim gerçekleştirdiğini söylemek bir abartma olmaz sanıyorum. Dili ele alışının özünde, sözdizimi (sentaks) incelemesi vardır. Chomsky'e göre, doğal insan dilinin yeterli bir sözdizimi kuramını ortaya koymanın sorunu, bu dilde sonsuz tümceler dizisi doğurabilecek sınırlı kurallar dizisinin bulunması sorunudur. Chomsky göstermiştir ki, doğal bir dil için böyle bir şey geliştirilebilirse, kuralların bazı özel mantıksal niteliklerinin bulunması gerekecektir; örneğin, mantıksal ve matematiksel sistemlerin biçimlenme kuralları ile bazı önemli yapısal farklılıkları olacaktır. İngilizcedeki veya diğer do-

ğal dillerdeki sözdizimi kurallarının ne olduğu üzerinde yapılan çalışmaların felsefe için gerçekten ilginç bazı sonuçları oldu. Herşeyden önce, varolan diller üzerinde çalışmak için bize yeni bir sözdizimsel gereçler topluluğu kazandırdı. Örneğin, benim çalışmamda, varolan dillerde farklı konuşma eylemlerinin nasıl açıkdığını göstermek için, Chomsky'nin gereçlerinden bazılarını kullandım. İnsan aklında doğuştan düşünceler bulunduğuna ilişkin geleneksel felsefe sorunları konusunda da Chomsky'nin çalışmasının önemli sonuçları vardır. Chomsky'nin geliştirdiği sözdizimi son derece soyut ve karmaşıktır. Bu da şu soruya yol açıyor: "Nasıl oluyor da, bu denli karmaşık bir dili küçük bir çocuk öğrenebiliyor?" Küçük bir çocuğa belitsel dizge kuramını **[axiomatic set - theory]** öğretemezsiniz, bununla birlikte, İngilizcenin belitsel dizge kuramından çok daha karmaşık bir yapısı olduğunu Chomsky göstermiş bulunuyor. Öyle ise, nasıl oluyor da küçük çocuklar bunu öğrenebiliyorlar? Chomsky, çocukların, bir anlamda, dilin yapısını zaten bildiklerini ileri sürdü. Aklın boş bir levha olduğunu sanmak yanlıştır. Bütün doğal insan dillerinin biçimi, doğuştan çocuğun aklında programlanmış olarak bulunmaktadır. Chomsky, en iddialı anlatımlarında, çocuğun doğduğu zaman evrensel dilbilgisini tam olarak bildiğini, dille karşılaşmasının, zaten varolan bu bilgiyi harekete geçirdiğini söyler. Bütün insan dillerinin biçimi, evrensel bir dilbilgisi, çocukta programlanmış olduğu için, çocuk belirli bir doğal insan dilini öğrenir.

Bu evrensel dilbilgisi düşüncesine geleneksel bir karşı koyma vardı. "Fakat, diller o denli farklı ki. Örneğin İngilizce, Çinceden çok farklı", deniyordu. Chomsky'nin buna yanıtı, diller yüzeysel bir farklılık gösterseler bile, hepsinin temeli olan ortak, derin bir yapı benzerliğinin bulunduğu ve bunun çocuğun aklına programlandığıdır. Kanımca, bu, Chomsky'nin olumlu katkısıdır ve gerçekten son derece güçlü bir görüştür. Fakat, Chomsky'nin yaklaşımında bazı sınırlılıklar olduğunu sanıyorum. Şu sıralarda dilbilimde izlenen kargaşaya, bir ölçüde de olsa bu sınırlılıklar yol açmıştır. Chomsky, insanı özünde sözdizimsel bir hayvan olarak görür. "Bu sözdizimsel biçimler ne için kullanılıyor?" gibi soruları hiç sormaz. Onun sözdizimi anlayışına göre, dilin sözdizimi kuramı, sadece sözdizimsel köklerden hareketle işlenmelidir yani, kuram ortaya konurken, bu biçimlerin ne anlama geldiğini veya insanların bunları nasıl kullanması gerektiğini belirt-

memize izin verilmez. Bence çok açık olan, dilin amacının iletişim olduğu gerçeğini, Chomsky düpedüz yadsımıştır.

MAGEE — Dilin amacının anlatım olduğunu düşünüyor.

SEARLE — Evet. Dilin özünün sözdizimi olduğunu, bu sözdizimi biçiminin bizde programlı olarak bulunduğunu, bizim birer sözdizimsel hayvan olduğumuzu düşünüyor. Bu da, onun araştırmasına bazı sınırlılıklar getiriyor. Bence, sözdizimine ilişkin en ilginç sorular, biçim ve işlevin karşılıklı etkileşimiyle, "Bu sözdizimsel biçimler ne içindir?" sorusuyla ilgili olanlardır. Kanımca, dil, konuşmak ve yazmak içindir, bu nedenle, dilbilimsel kullanımı incelemeyecek olursak, sözdizimi incelemesinin daima yarım kalacağını söylemek isterim. Aramızdaki anlaşmazlık olgusal bir sorudur. Uzun sürede, araştırmalar, onun doğru, benim de yanlış düşündüğümü gösterebilir. Fakat, benim gerçek duygularım öyle ki, insanların dili ne yapmak için kullandıkları konusunda bir anlayışımız olmadan, dilin sözdizimiyle ve insanlığın tarihöncesinde nasıl geliştiğiyle ilgili bir görüş ortaya atamayız gibime geliyor. Bu da bizi tekrar konuşma eylemlerine götürüyor.

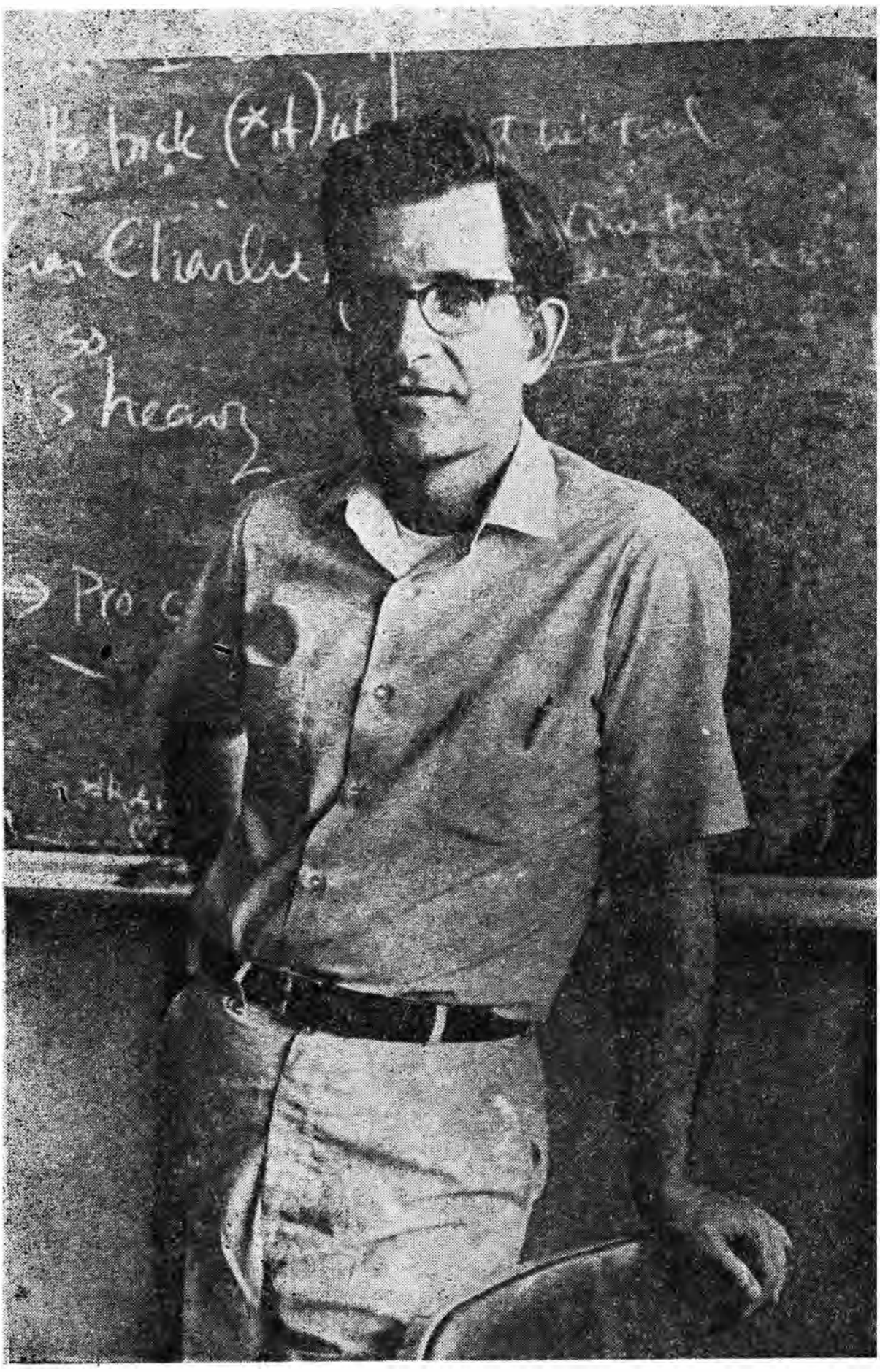
MAGEE — Dil felsefesinin şimdiki durumu ve yakın geçmişten bu yana nasıl geliştiği ile ilgili mükemmel bir özetleme yaptınız. Yakın gelecekle ilgili bazı öngörülerde bulunmayı deneyerek tartışmamızı bitirmek ister misiniz?

SEARLE — Peki, deneyeyim. Kristal küremi Berkeley'de bıraktım, ama onsuz bir şeyler yapmaya çalışayım. Herşeyden önce, dilbilim şu sıralarda öylesine hızla gelişen bir konu ki, dil filozofları için ilginç olma niteliğini koruyacak sanıyorum : Dilbilimciler ve filozoflar birbirlerini yararlı bulmaya devam edecekler. Geçmişe oranla, ilişkilerimiz şimdiden çok artmış bulunuyor — ben dilbilim konferanslarında konuşuyorum, dilbilimcileri de felsefe konferanslarına çağırıyorum. Her ne kadar Chomsky modelinin artık yıkılmış ve bu modelin en etkili olduğu günlerde umulduğu gibi, dilbilimin, bir bilim dalı olarak bütünsel bir gelişme içinde olmadığı ortaya çıkmış ise de, dilbilim, gelişmesini sürdürecek ve dil filozofu için çok yararlı olacak. Fakat, dilbilimcinin ve filozofun yönetim ve ilgisinin farklı olduğunu hatırlatmak isterim. Dilbilimcinin ilgisi olgusal ve deneyseldir : Varolan doğal dillerle ilgili olguları bilmek ister. Filozofun ilgisi daha çok kavramsaldır : "Anlam ve iletişim nasıl olanaklı olabiliyor?" so-

rusunun yanıtını arar. Onun sorusu, eski bir deyimle, aşkındır **(transsendental)**, sadece deneysel değildir.

Şu günlerde İngiltere'de ve ABD'nin bazı yerlerinde büyük ilgi toplayan bir şey, Quine ve Davidson'ın çalışmaları, özellikle Davidson'ın, doğruluk kuramı yoluyla bir anlam kuramına ulaşılabileceği görüşüdür. Bu görüşü çok çekici kılan, iyi tanımlanmış sorulara olanak tanımasıdır. Örneğin, çağdaş matematiksel mantığın gereçlerini kullanarak ortaya sorular koyabilirsiniz. Sonuca ulaşmak için işbirliğine dayalı grup çabasını gerektiren bu tür soruları Austin severdi. Bu yaklaşımın sonuna gelindiğini sanmıyorum. Davidson tarzında daha pekçok ilginç çalışmanın yapıldığını göreceğiz. Son olarak, benim ilgilendiğim şeylerin, diğer insanların da ilgisini çekmeye devam edeceğini sanıyorum. Gelişmelerden birisi, bu sorular üzerinde Kıt'a Avrupasında gittikçe daha fazla çalışma yapılmasıdır. Uzun bir süre, Anglo - Saksonların felsefe yapması ile kıt'ada yapılan felsefe arasında bir çeşit demirperde vardı; dilin ele aldığımız bu yönleriyle ilgili olarak, Kıt'a Avrupasında bugünlerde pek çok çalışma yapılıyor.

Çeviren : Türker Alkan



Noam Chomsky

11. CHOMSKY'NİN FİKİRLERİ

G İ R İ Ş

MAGEE – Noam Chomsky bağlantısız gibi görünen iki alanda ün kazanmıştır. Vietnam savaşına Amerika'daki direniş eyleminin ulusal önderlerinden biri olarak kazandığı ün, ünlerinden genişlemesine olanı; daha kırk yaşına varmadan alanının yapısını değiştiren dilbilim profesörü olarak kazandığı ün, ünlerinden derinlemesine olanıdır. Felsefe söz konusu olduğunda Chomsky iskambildeki cokere benzetilebilir. Birçok meslekten felsefeci, dilbilimin komşu da olsa, felsefeden ayrı bir dal olduğunu, Chomsky'nin bir felsefeci olmadığını içtenlikle vurgulayacaktır. Doğrusu bu konuda tartışmaya girmek istemiyorum : Herhalde bu, bir tanım sorusundan pek öteye bir sorun değildir. Ancak şunlar birer olgudur: Chomsky bir felsefeci donatımı almıştır; çalışmalarının felsefe için çok önemli sonuçları vardır; felsefecilerin yazılarında Chomsky'nin adı, yaşayan herhangi bir insanın adı kadar geçer.

Gerçekten önemli olan şu olsa gerek : Yirminci yüzyıl felsefesini en çok uğraştıran bir sorun varsa, bu dil ile dünya arasındaki ilişki olmuştur. Tek bir örnek vermek üzere Wittgenstein'ın tüm yaşamı boyunca bu sorunun tutsağı olduğunu söyleyebiliriz. Gelgelelim, günün birinde dilbilimci Chomsky ortaya çıkar ve dil kullanımını edinme yolumuzun, dolayısıyla dilin deneyle olan ilişki-

sinin Anglo - Sakson felsefe geleneğinde hep sanılageldiğinden gerçeklikte kökten bir biçimde başka olduğunu öne sürer.

Chomsky'nin düşüncelerini ortaya koymaya başlaması 1950'lerin sonlarına rastlar; bunlar bir yönleriyle davranışçı ruhbilimin eleştirisi niteliğindedir. Davranışçı ruhbilimcilerin görüşlerinin şu yönde olduğunu söylemek pek dürüstlüğe aykırı sayılmamalı: davranışçı ruhbilimcilere göre, insan bireyi ayrışmamış, biçimlendirilebilir bir gereç yığını olarak dünyaya gelir; bu yığın sonradan çevresince kalıplanır ve biçimlenir: Uyarı - yanıt, ceza - ödül, ödülleyici yanıtların pekiştirmesi, kavram çağrışımları gibi süreçler aracılığıyla birey gelişir ve öğrenir. Dilin öğrenilmesi de böyledir. Chomsky'ye göreyse insan bireylerinin zekâ düzeyleri ne olursa olsun, bir dili kullanmayı becermek gibi olağanüstü karmaşık ve zor bir işi, bu konuda önceden düzenlenmiş bir öğretim bile görmeksizin, bunca küçük yaşlarında ve bunca kısa zamanda kotarmalarını bu görüşlerin açıklaması gerçekten olanaksızdır. Yine Chomsky'ye göre bu söylenenlerin gerçekleşebilmesi için soyaçekimsel olarak önceden - izlencelenmiş (önceden - programlanmış) olmamış gerekir. Bu durumda da bütün insan dillerinin bu önceden - izlencelenmişliğe karşılık olan ortak bir temel yapısı olmalıdır. Bu söylenenin önemli birtakım olumsuz sonuçları da söz konusudur. Bunların en başında gelen ise şu olmalı: bu yapıya uydurulamayan (adeta bu özel ağ ile yakalanamayan) herhangi bir şey insan dili çerçevesinde dile getirilemez ve anlaşılamaz. Bütün dillere ortak olan genel ilkeler, dünyayı anlama ve birbirimizle bildirişme yeteneklerimize aşılmaz sınırlamalar koyar.

Böyle dile getirildikte, bu görüşler Kant'ın kimi temel düşüncelerinin dilbilimsel terimlere çevrilmişi izlenimini uyandırıyor. Doğrusu, bana hep böyle geldi. Ama böyle olsa bile, bunu yapan bir başkası değil; Chomsky oldu; üstelik bunun yapılmasının uyarıcı, verimli bir iş olduğu da açıkça anlaşıldı.

TARTIŞMA

MAGEE — Kuramlarınızın nitelendirilmesini bunca zor kılan bir neden, onların açıkça melez olması. Kuramlarınız bir yanlarıyla felsefe, bir yanlarıyla dilbilim, bir yanlarıyla dirimbilim (biyoloji). İnsan organizmasının soyaçekimsel kalıtımları, insan organizması

içindeki belli yetilerin gelişmesi konusunda birtakım önesürmelerde bulundukları ölçüde kuramlarınız dirimbilim içinde yer alıyor. Kişi olarak ben, düşüncelerinizi tartışmaya girişmenin en uygun yolunun işe dirimbilimden başlamak olduğunu düşünüyorum. Davranışçılara saldırıya geçtiğinizde siz de böyle yapmadınız mı? Nasıl oldu da işe buradan başladınız?

CHOMSKY — Bunun gerekçesi, davranışçıların dilin yapısı, dilin ediniliş yolu konusundaki görüşlerinin öylesine olağandışı bir biçimde ağır basması, üstelik bu ağır basmanın öylesine değişik türden düşünce dallarına, yalnızca başlıca ruhbilim akımlarına değil, felsefeye, dilbilime de yayılması oldu. Benim öğrencilik günlerimde, başka bir deyişle bundan yirmibeş - otuz yıl kadar önce dil konusunda egemen görüş, dilin bir alışkanlıklar, hünerler, eylem yatkınlıkları dizgesi olduğu, dilin yaygın çalışma, açık çalıştırma ile edinildiği, yineleme, belki tümevarım, genelleme, çağrışım süreçleri ile edinildiği yönünde idi. Genelleme ve benzeştirme süreçleri deneylendiği ölçüde, bu alışkanlıklar dizgesinin eklemelerle arta arta büyüdüğü temel düşünce idi. Olgusal bir varsayıma olduğu açık olan bu görüş, sanki önsel bir doğruymuş gibi sunuluyordu. Oysa böyle olmadığı kesin. Dilin bu tür bir dizge olması, böyle bir biçimde edinilmesi, açıkça bir zorunluluk konusu değil.

MAGEE — Bir kere belirtildi mi açıklığı ortaya çıkıveren bir noktayı vurguladınız : insanların çoğunluğuna, dizgeli bir anlamda, dil hiç mi hiç öğretilmez. Başka bir deyişle anne - babaların çoğunluğu, çocuklarına önceden tasarlanmış bir öğretim vermezler. Dünyanın çoğu yerindeki büyük insan kitlesinin nasıl eğitimsiz olduğu anımsanacak olursa, bu nokta apaçıklaşıyor. Ama çocuklar dilleri öğreniyor yine de.

CHOMSKY — Ben bundan da ileri gitmek istiyorum. Şu kesinlikle bir olgudur : dil ancak çok gevşek bir anlamda öğretilir ve öğretim hiç bir biçimde dilin edinilmesinde temel bir yer tutmaz. Kanımca dilin **öğrenilmediğini** bile söyleyebiliriz. En azından öğrenme deyince genellikle öğrenme ile bir arada düşünülen özellikleri, az önce belirttiğim özellikleri taşıyan bir süreci göz önünde tutarsak bunu söyleyebiliriz. Eğer akla uygun bir benzetme istenirse, belki bir "oluşma"dan ("büyüme"den) söz edebiliriz. Bana öyle geliyor ki, dil zihin içinde oluşur, tıpkı bedenin fiziksel dizgelerinin bilinen biçimde oluştuğu gibi. Dünya ile alışverişe başladığımızda zihnimiz, soyaçekimsel olarak belirlenmiş belli bir durum-

da bulunur, çevre ile, deney ile karşılıklı etkileşim sonunda bu durum epeyce olgunlaşmış yerleşik bir duruma dönüşür; bu durumda dili bilmemiz denilen şeyi elde etmiş oluruz. Bu olgunlaşmış durumda, (gerçekte ara durumlarda da) zihnin yapısı, karmaşık bir zihinsel tasarımlar dizgesi ile bu zihinsel tasarımlarla ilgili işlemlere ilkelerinden oluşur. Soyaçekimle belirlenmiş başlangıç durumundan yerleşik son duruma götüren değişmeleri, bir çok yönden organlarımızın oluşmasına benzetiyorum. Gerçekte zihni —biri dil yetisi olmak üzere— birtakım zihinsel organlar dizgesi, yapıları dirimsel (biyolojik) donatımımızla belirlenmiş zihinsel organlar dizgesi olarak görmenin yerinde olduğu kanısındayım. Zihinsel organların çevreyle etkileşiminin akışı ve yapısı da genel olarak dirimsel donatımımızla belirlenmiştir. Bu organlar deneyin başlatıcı bir etkisinin ürünü olarak oluşur; deney bu organları, bireyin ilgili yaşam döneminde gelişirlerken biçimler ve belirginleştirir. Bu bakıma, daha önce de söylediğim gibi, yalnız öğretildiğini düşünmek yanlış değil, dilin öğrenildiğini düşünmek de yanıltıcıdır. Eğer "öğrenme" alışılmış bir biçimde anlaşılıyorsa.

MAGEE — Nasıl kollarımızın, bacaklarımızın belli bir büyüklüğe ulaşması ya da ilk onyıllarımızda ergenliğe ulaşmamız önceden - izlencelenmiş ise, aynı biçimde dili öğrenmemiz de önceden - izlencelenmiştir. Bunu söylüyorsunuz.

CHOMSKY — Evet. Ergenliğe ulaşmak iyi bir örnek. Ergenleşmek ve öyle bir dirimsel gelişme, olgunlaşma, yapı değiştirme ki, açıkça önceden - izlencelenmiş, ancak doğumdan epey sonra gerçekleşiyor. Gerçekte ölümün bile soyaçekimle belirlendiğini söyleyebiliriz. Dirimsel olarak öyle bir yapılmışız ki, yaşama sürecimizin, kesinlikle sınırlı bir dönem içinde son bulması gerekiyor. Başka bir deyişle belli bir gelişmenin, ogganizmanın dünyadaki bağımsız varoluşuna başlamasından sonra ortaya çıkması, bu gelişmenin soyaçekimle belirlenmiş olup olmadığı konusunda bir şey söylemiyor.

MAGEE — Böyle olsa bile şu söylenemez mi? Issız bir adada doğup büyüyecek olsam, kollarım, bacaklarım yine de oluşur, yine de ergenliğe ulaşırım ve sonunda ölüp giderim; ama dili kullanma yeteneğim gelişmez. Demek ki dili kullanma yeteneğinin gelişmesi ile onu karşılaştırdıklarımız arasındaki kimi temel ayrımlar var.

CHOMSKY — Bu ayrımların temel ayrımlar olduğunu sanmıyorum. Herhangi bir dirimsel dizge söz konusu olduğunda, geliş-

mesini koşullayan ve başlatan çevredir. Bu hem doğum-öncesi hem doğum sonrası gelişme için doğrudur. Hücrelerin belli bedensel organları oluşturmak üzere uzmanlaşması soyaçekimle belirlenmiş yollarla gerçekleşir; ancak bunun için uygun çevre uyarıları da gereklidir. Bu uyarılar, kesinlikle gelişmenin akışını etkiler. Ergenliğin başlaması, sanırım özellikleri de, büyük ölçüde beslenme düzeyi ve kuşkusuz başka birçok etmene dayanır. Memelilerde derinlik algısının olağan gelişmesi, anne ile yeni doğan yavrunun teması gibi etmenlere bağlıdır; hayvana görmenin bu temas ile öğretildiği hiçbir biçimde söylenemezse de.

Memelilerdeki görme dizgesini bir benzetme öğesi olarak ele alın; bu konuda son yirmi yılda oldukça çok şey öğrenildi. Örneğin biliniyor ki, iki gözle görmeye ilişkin genel özellikler soyaçekimce izlencelenmiştir; ancak üst üste çakıştırma uyarılarının tam denetimi görme deneyini gerektirir. Yalnız çevreyle karşılıklı etkileşim yoluyla çözülen bir tür bir mühendislik sorunu söz konusudur, burada. Bir kedi yavrusunun bir gözü yeterince bir süre kapanır ya da uygun örüntülü uyarılardan yoksun kalırsa, sinirlerde bir yozlaşma ortaya çıkar ve görme deneyimi çözümleyen karmaşık dizge işlemez olur, bu göz nasıl göreceğini bilemez ve zarar da kalıcı gibi görünür. Göz korteksindeki kimi hücreler belli yöndeki çizgilere yanıt vermede uzmanlaşmıştır. Yönlere-özgül çözümleyicilerin dağılımı, başlangıçtaki görsel çevredeki yatay ve dikey çizgilerin dağılımı ile belirlenmiştir. Bu konuda birtakım kanıtlar var.

Genel olarak dirimsel dizgelere özgü diye şunu söylemek uygun gibi gözüküyor: Dirimsel dizgelerin genel yapısı soyaçekimle belirlenmiş, ama bu soyaçekimsel izlencenin kendini açması her aşamada dizge ile iç ya da dış çevresinin karşılıklı etkileşimine bağımlı. Görebildiğim ölçüde dil yetisinin gelişimi de bu genel özellikleri taşıyor. Bu nedenle dil yetisinin başlangıç durumundan dili bilmenin ortaya çıktığı olgun duruma gelişmesi konusunda öğrenmeden daha az yanıltıcı bir benzetme olarak "oluşma"yı önerdim Sanımca, olgun durumun genel özellikleri oldukça sıkı bir biçimde saptanmıştır. Uygun uyarılar gelişmenin uygun döneminde ortaya çıkmazsa, dil yetisi işlemeyebilir — belki sinirdeki yozlaşmadan ötürü, belki çevrece uyarılan, ama soyaçekimle belirlenmiş sinirsel gelişmenin gerçekleşememesinden ötürü. "Uygun dönem"in ne olduğu karanlık kalıyor. Dilsel uyarıların bile bebekliğin erken dönemlerinde dil yetisinin uygun gelişimini etkileyebildiği konu-

sunda (daha yayımlanmamış) kanıtlar var; dil gelişimi açısından "kritik bir dönem"in söz konusu olduğu kapsamlı bir biçimde öne sürülüyor; ancak deney yapma olanaklarının sınırlılığı yönünden bu çalışmalar değişik yorumlara açık kalıyor. Uygun yaşam aşamasında uygun uyarılar alındığında, soyaçekimle izlencelenmiş dil yetisi tam dil yeteneği olarak olgunluk kazanacaktır. Sınırlı deney verileri öyle süreçleri başlatmaya yetiyor ki, bu süreçler sonunda tam gelişmiş insan dilini belirleyen ilkeler ve kurallar dizgesi, Humboldt'un sözüyle sonlu sayıdaki aracı sonsuz bir biçimde kullanmamızı olanaklı kılan dizge kuruluyor. Olağan yaşamamız içinde, dünya üzerindeki dillerin büyük çeşitliliği gibi gözüken şey —ortak ilkelerini apaçık saydığımızdan olacak— bizi doğal olarak şaşırtıyor. Zekâ düzeyi bizden yüksek, ama insan dilini geliştirmeye yatkın olmayan, dışarıdan bir gözlemci, bizim kedileri gözlemlediğimiz gibi bizi gözlemleyecek olsaydı, zihnin iç yapısının dış çevrece sağlanan sınırlı gereçlere uygulanması sonunda zihinde oluşan dillerin şaşırtıcı benzerliğinden çok daha fazla etkilenirdi.

MAGEE — Görüşlerinizden çıkan bir sonuç şu olmalı: Sizin meslek yaşamınızda yaptığınız gibi insanların dil yetisini incelemeye koyulduğumuzda, incelediğimiz dirim-fiziksel bir dizge; özdek olarak, insan dokusu olarak gerçekten varolan bir şey oluyor; sanki insanın gözünü, sindirimi ya da kan dolaşımını incelediğimizde olduğu gibi.

CHOMSKY — Sanırım, bu ilkece doğru. Ancak, yüksek düzeyden bilme süreçlerinin sinirsel temellerini incelerken, bu süreçlerde işe karışan fiziksel yapıları yakından betimleyecek bir aşamada da değiliz daha. Bu söylenene uygun olarak dil organının şimdilerdeki incelenmesi soyut bir düzeyde kalmakta. Dil yetisinin yapısal düzenini, işleyiş ilkelerini incelemeyi deneyebiliriz; ancak bu yapı ve ilkelerin beyin yapısında fiziksel olarak nasıl gerçekleştikleri konusunda söyleyebileceklerimiz şimdilik çok azdır. Ama yine yukarıda söylenenlere uygun olarak görme dizgesi de —uzun bir dönem boyunca yapılageldiği gibi— bu dizgede bulunduğu düşünülen yapılar ve ilkelerin, diyelim ki bulunduğu düşünülen çözümleme düzeneklerinin sinirsel yapılarda fiziksel olarak nasıl gerçekleştikleri bilinmeden de incelenebilir. Çağımızdaki dil incelemelerini, anlayış ve teknik sınırlılıklardan ötürü görme dizgelerinde işbaşında olan gerçek fiziksel öğeleri belirlemenin olanaksız olduğu dönemlerdeki gözle ilgili incelemelere benzetmek, sanırım, ol-

dukça uygun. O dönemlerde görme de ancak soyut bir biçimde araştırılabiliyordu.

MAGEE — Burada özel bir güçlük var gibi. Ne denli uğraşırsam uğraşayım, karaciğerimin işleyişini içgözlemle gözleyemem, sözgelişi öd salgısını üretişini göremem. Bu kabul ettiğimiz bir olgudur. Aynı durum aşağı yukarı bütün öteki iç süreçler için de söz konusu. Bu yönden dil organının işleyişini içgözlemle gözleyemeyişimi kabul etmemde bir güçlük yok. Ancak sözgelişi karaciğerin işleyişini inceleyen bir araştırmacı olsam, başka insanların karaciğerlerini gözlem konusu yapabilirdim. Değişik girdilerle deneyimler gerçekleştirir, bunların çıktılarda ne gibi değişikliklere yol açtığını görebilirdim. Yaşayan insanların karaciğerlerinden parçalar kesebilir, ölülerin tüm karaciğerini çıkartabilirdim. Oysa başka insanların dil yetileriyle ilgili olarak bu tür işler yapmam olanaksız. Benzer biçimde karaciğer üzerine araştırma yapıyor olsaydım, hayvanlarla her türlü deneyime girişebilirdim; ama araştırma konum dil yetisi olunca, bunu yapamıyorum, çünkü sizce hayvanların dil yetileri yok. Böylece dil yetisi söz konusu olduğunda alışılmış inceleme yöntemlerimizden yoksun kalıyoruz.

CHOMSKY — Ahlâksal gerekçelerden ötürü insanlar üzerinde deşici deneyimler yapmıyoruz; bu da birtakım doğal inceleme biçimlerini kesinlikle elemiş oluyor. Oysa ilk elde akla gelen bu tür birtakım inceleme biçimleri var. Örneğin dilin genel bir özelliği olduğuna ve her insan dilinin dirimsel bir zorunluluk gereği bu özelliği taşıması gerektiğini düşünüyorum, diyelim. Maymunları ya da kedileri incelediğimizde söz konusu olduğu gibi korunmasız organizmalarla çalışıyor olsaydık, kullanacağımız yöntem, birlikte giden değişmeler yöntemi olurdu : sözü geçen ilkenin çiğnendiği bir yapay ortam tasarımlar, bu koşullar altında dizgenin beklenen biçimde gelişip gelişmediğine bakardık. İşte bu türlü işleri insanlarla yapamayız. Bu tür yapay, çarpıtılmış ortamlar tasarımlayamaz, bunlarda bebeklere neler olduğuna bakamayız (tıpkı insanlar üzerinde kesip - biçme deneyimleri yapamadığımız gibi). Ancak bu sınırlılığın felsefî bir tartışmaya yol açmadığını kavramak önemli olmalı. Bu demektir ki, öteki organizmalarda insanın dil yetisine önemli bir ölçüde benzeyen bir şey olmadığına, bu nedenle belli araştırma biçimleri dışta tutulduğuna göre, yaptığımız çalışmalarda aklımızı daha iyi kullanmamız gerekir. Ama bu, sorunu inceleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. Konuyu daha dolaylı bir biçimde ele

almamız gereklidir. Ortaya koyduğumuz sorulara açık ve kesin karşılıklar getirecek deneyimlere daha dolaysız biçimde yönelemeyiz. Ancak şu ortaya koyduğum modeli göz önünde tutalım; soyaçekimle belirlenmiş bir başlangıç durumundan yola çıkıp, olgun duruma (bu örnekte bir bilme durumuna) doğru oluşan organ modelini. Olgunlaşmış bilgi-durumunu iki etmenin belirleyeceği açıktır: Bir, başlangıçtaki soyaçekimsel donatım; iki, karşılaşılan deneyler. Bir tümcenin ne olduğu, ne anlama geldiği, nasıl seslendirildiği gibi konuları belirleyen kural ve ilkeler dizgesi olarak dilin dilbilgisi ya da dilsel bilginin son durumu söz konusu olduğunda çok sayıda kanıt toplayabiliriz. Gerçekte her ortaya konulan söyleyim bir deneyimdir. Söyleyime gösterilen her tepki bir deneyimdir. Varılan olgunlaşmış bilgililik durumuna ilişkin bir bilgi darlığı yoktur. Üstelik karşılaşılan deneylerde hiçbir biçimde bulunmayan ilkeleri ve özellikleri olgunlaşmış bilgililik durumunda seçebilirsek, bunları başlangıç durumuna bağlanabilecek özellikler diye düşünmemiz akla yakın olur. Gerçekten de olgunlaşmış bilgililik durumuna geçişi olanaklı kılmak açısından gerekli olan (ve varolduklarını düşündüğümüz) deneyi yorumlama biçimleri, yapıları ve ilkelerini başlangıç durumuna bağlamak bütünüyle akla uygundur. Bir ilk yakınlaştırma olarak zihnin başlangıç durumunu bir fonksiyon gibi düşünebiliriz, deney verileri "girdi" olarak verildiğinde, dilin dilbilgisini "çıktı" diye ortaya koyan; tıpkı karekök fonksiyonunun (ya da bu fonksiyonun belli bir nitelemesinin) dokuz sayısı "girdi" olarak verildiğinde, üçü "çıktı" diye ortaya koyması gibi.

MAGEE — Daha önce de söylediğiniz gibi, "çıktı"nın taşıdığı, ma "girdi"de bulunmayan her özellik aradaki araca bağlanmalıdır.

CHOMSKY — Meğer ki Tanrı'nın bir işi ola! Dediğiniz türden bir varsayım oluşturduğumuzda, onu hemen denetleyebiliriz. Değişik dizgelere bakarak bu denetlemeyi yapabiliriz. Örneğin diyelim ki, İngilizce kurallar dizgesinin bir altbölümünü inceliyorum; ve öyle bir soyut kural buluyorum ki, bu kurala dayandığımda İngiliz dilinin o bölümü içinde yer alan pek çok olayı açıklayabiliyorum. Bu durumda ilk iş olarak söz konusu ilkenin İngilizcenin altdizgeleri için geçerli olup olmadığını soru konusu yapabilirim ya da daha da ileri giderek aynı ilkenin öteki insan dilleri için geçerli olup olmadığını soru konusu yapabilirim. Soyaçekimsel donatım ortak olduğuna göre, öğrenilmemiş bir ilke İngilizce için ge-

çerli olduğunda, dirimsel bir zorunluluk gereği her dil için geçerli olmalıdır. Söz konusu dizgenin biçimini etkileyen dirimsel olarak zorunlu özelliklerle ilgili, soyaçekimsel donatımla ilgili önemli kanıtlar bu dolaylı yolla geliştirilebilir.

Bu noktayı biraz olsun açayım. Yine bir ilke bulduğumu düşünelim. Bu ilkeye de İ ilkesi diyelim. Bu İ ilkesinin İngilizcenin belli bir bölümü için geçerli olduğunu varsaydığımda, İngilizcenin bu bölümündeki pek çok olayı açıklayabiliyor, üstelik de ilginç, aydınlatıcı bir biçimde açıklayabiliyor olayım. Böyle olunca, İ ilkesinin İngilizcenin bu bölümü için geçerli olduğunu deneysel bir varsayım olarak öneririm. Bundan sonra ortaya çıkan soru şu olacaktır: İngilizce konuşan bir kişi İ'yi dilbilgisi dizgesinin bir bölümü olarak nasıl geliştirir, İ ilkesi nasıl o kişinin dil yetkisinin olgun durumunun bir parçası durumuna girebilir? Bir olanak, iki gözle görmenin, insanın görme dizgesinin bir özelliği olması gibi, İ ilkesinin de dilyetisinin düpedüz bir parçası olmasıdır. Bir başka olanak, İ ilkesinin deney ile son çözümlemede soyaçekimsel verilerimizin bir parçası olan öteki ilkelerin karşılıklı etkileşimi içinde ortaya çıktığıdır. Birinci seçeneği izlersek, İ ilkesinin İngilizcenin öteki bölümleri için, daha geniş olarak da tüm insan dilleri için geçerli olup olmadığını sorarız. Eğer gerçekten İ dil yetisinin düpedüz bir parçasıysa, —ilk bir yakınlaştırmayla doğal bir biçimde ortak bir dirimsel donatım varsayarak— o zaman başka dillerin incelenmesi İ ile bağdaşmaz bir kurallar dizgesinin bulunmasına götüremez (gerçi kimi dillerde İ ilkesinin bir örneğinin olmadığını saptayabiliriz). Eğer İ'nin genel olarak gözlemlendiğini ya da hiç olmazsa çiğnenmediğini saptarsak, İ ilkesinin dil yetimizin bir özelliği olarak dirimsel donatımımızın bir parçası olduğunu (belki zihnimizin daha genel bir özelliğini yansıttığını da düşünerek) akla uygun bir biçimde öne sürebiliriz. Eğer başka dillerde ya da İngilizcenin başka bölümlerinde, varsayılan İ ilkesi ile çatışan kanıtlar bulursak, bu durumda ya İ'nin İngilizce (ya da İngilizcenin bir bölümü) için geçerli olduğu varsayımını bırakırız ya da az önce önerildiği gibi daha soyut bir K ilkesini belirlemeye geçeriz; ancak bu K ilkesine yer veren bir dizgenin İngilizcenin eldeki verileriyle karşılıklı etkileşimi, İ ilkesine yer veren bir dil ya da dil bölümüne götürmelidir. Eğer böyle bir K bulabilirsek, bu kez de aynı biçimde K'nın bir "dilsel tümel" olup olmadığını, dil yetisinin soyaçekimle belirlenmiş bir öğesini oluşturup oluşturmadığını soru ko-

nusu yaparız. Bu işlemler de böyle sürüp gider. Araştırmanın genel mantığı oldukça açıktır, ilginç birçok durumda başarıyla izlenebilmiştir, sanırım.

MAGEE — Her şeyden önce çalışmalarınızın felsefeyle ilgili sonuçlarını tartışmak istediğim için, teknik yönlerine pek girmek istemiyorum, bu yönler çabucak da karmaşıklaşıyor zaten. Bununla birlikte kullandığınız araştırma yöntemleri konusunda yine de beni biraz aydınlatabilir misiniz?

CHOMSKY — Bunun en kolay yolu, örnekler vermek. Görece yalınçlarıyla yetinmeme izin verin. Sözgelişi İngilizcede soru oluşturma süreçlerini ele alalım. Kabaca söylendikte, bir ad, tümcenin neresinde geçerse geçsin, soru konusu yapılabilir. **"I saw John"** dersem, bunun karşılığı olan soru **Who did I see?"** biçimindedir. **"He thinks that he saw John"** önesürümünün karşılığı olan soru ise **"Who does be think that saw?"** sorusudur. Bu da böyle sürüp gider. Dolayısıyla bir ilk yaklaştırma olarak İngilizce için, bir adın geçebileceği yeri saptayın, bu yere 'Who, 'Whom', 'What' türünden bir sözcük koyun, sonra bu sözcüğü tümcenin başına kaydırın, (ufak tefek bir iki işlem daha yapın). Ne var ki bu kuralı kullanmayı denediğimizde, çabucak görüyoruz ki, önemlice geniş bir alanda işlemesine karşılık, ilginç kimi durumlarda başarılı olamıyor. Örnek olarak **"He wonders who saw John"** dediğini ve **"John"u** soru konusu yapmak istediğimi düşünelim. Önerdiğim kural gereğince oluşacak tümcenin şu biçimde olması gerekirdi: **"Who does he wonder who saw?"** Bunun bir tümce olmadığını hemencecik kavrıyoruz. Diyebilirsiniz ki, bunun bir tümce olmamasının nedeni, anlamlı olmamasıdır; ancak bu sanı oldukça yanlış. Gerçeklikte ele alınan sözde-tümce bütünüyle anlamlıdır. Şöyle de denebilir; bir tümce **olaydı**, anlamını tam olarak bilirdik. **"Who is such that he wonders who saw him?"** İşte ele alınan örneğin anlamı bu olabilirdi, ama bunu böyle söyleyemeyiz. İngilizcenin kurulabilir tümcelerinden biri değildir bu. Dolayısıyla yukarıdaki sözü söylememizi engelleyen bir İngilizce dilbilgisi ilkesi olması gerekir. Böyle bir ilkenin bir kimseye öğretilmiş olduğu pek az olası gibi geliyor.

MAGEE — Bana öğretilmediği kesin.

CHOMSKY — Elbette. Gerçekte yakın bir geçmişe kadar hiç kimse bu ilkeyi bilmiyordu, üstelik bugün bile bu ilkeyi bildiği-

mizi kesinlikle söyleyemiyoruz. Gerçekte yakın bir geçmişe kadar böyle bir ilkenin olması gerektiği bile açıkça kavranmamıştı. Bu ilkenin ne olduğunu bulabilir ya da ne olduğu konusunda akla yakın bir varsayım ortaya koyabilirsek, bu ilkeyi soyaçekim donatımımıza bağlamak akla uygun olacaktır. Biraz daha ileri bakacak olursak, bunun benzeri birçok durum bulabiliriz. Örnek olarak şu tümceyi ele alalım: **"He told the class that the book was difficult"** Şimdi **"the class"**ı soru konusu yapmak istediğimi düşünelim. Bu durum şunu söyleyebilirim : **"What class did he tell that the book was difficult?"»** Bu bütünüyle güzel bir tümcedir. Bu tümceyi alıp, daha karmaşık bir yapı içine yerleştirdiğimi düşünelim; örneğin şunun gibi: **"I asked him to tell the class that the book was difficult".** Şimdi de **"the class"**ı soru konusu kapıyor ve şunu elde ediyorum: **"What class did I ask him to tell that the book was difficult?"** Bu da daha karmaşık olmakla birlikte kusursuz bir tümcedir.

Şimdi öz olarak aynı tümceyi aldığımı ve başka bir yapı içine yerleştirdiğimi **düşünelim : "The book is more difficult than he told the class that it was".** Şimdi **"the class"**ı soru sonusu yapıyor ve şunu elde ediyorum : **"What class is the book more difficult than he told that it was?"** Bu bir tümce değildir artık. Dolayısıyla bu özel yapıda **"the class"**i soru konusu yapmamızı engelleyen bir şey vardır. Benzer biçimde oldukça geniş bir alanda, kimi durumlarda soru sormanın olanaklı olduğunu saptıyoruz, kimi durumlarda ise —yüzeyden bakıldığında karşılaştırmaya uygunmuş gibi göründüğü halde— soru sormanın olanaksızlığı saptanıyor.

MAGEE — Bunlar İngiliz diline özgü olanaksızlıklar olamazlar mı?

CHOMSKY — Olabilirler. Ama bu durumda İngilizce konuşanların bu olguları özel olarak deneyden öğrendiği (bu olguların onlara öğretildiği) sonucunu çıkarmamız gerekir; bu ise söz konusu durumlarda hiç de akla yakın gelmiyor. Olanaklılık durumuyla olanaksızlık durumlarını göz önüne alalım ve ayrımı açıklayabilecek, başka bir deyişle durumlara uygun kavramları bağlayabilecek bir ilke bulunup bulamayacağımızı görelim. Bu ilke dışta kalan özel durumlara neden dışta kaldıklarını gösterecektir. Bu konularda akla yakın kuramlar, dışta kalan durumların dışta kalışını sonuç olarak çıkartan kural dizgelerinin genel özellikleriyle ilgili

akla yakın öneriler var, sanıyorum. Böyle bir ilkeyi ortaya koyduktan sonra sizin dile getirdiğiniz türden bir soru soruyoruz : "Bu ilke İngilizcenin öteki altdizgeleri için de geçerli midir?" çünkü genel bir ilke ise genellikle geçerli olması gerekir. Eğer yanıt olumlu ise, o zaman şunu sorarız : "İlke Almanca için geçerli midir? Japonca için geçerli midir? Avustralya'daki kimi yerli dilleri için geçerli midir?" Bu soru böyle yinelenerek gider; çok da güç bir soruya dönüşür, çünkü çalışmaların yapısı gereği bu tür soruları ancak söz konusu olan dile ilişkin oldukça derinlemesine araştırmalar yaptıktan sonra sorabilirsiniz. Bir insanbilimci (antropolog) ya da insanbilimsel dilbilimcinin birkaç aylık alan çalışmasıyla topladığı türden gereçler bu konuda pek yardımcı olamaz. Ancak nasıl çalışmak gerektiğini de biliyoruz. Çeşitli dillerin derinlemesine araştırılmasıyla, özel dillerin incelenmesinde ortaya çıkan ilkeleri denetlemeyi, çürütmeyi, düzeltme ve değiştirmeyi deneyebiliriz. Bu da bütünüyle gerçekleştirilebilir bir araştırma biçimidir.

Eğer insanları inceleyen Marslılar olaydık, insanlara da insanların maymunlara davrandıkları gibi davranıyor olaydık, bu konuları da dolaysız inceleme yollarımız olurdu. Tartışma konusu olan türden bir ilkeyi önerdikten sonra, bir bebek topluluğu alır, bunlara ilkemizi çiğneme dışında bütünüyle İngilizce gibi olan bir dil sunardık. Sonra da ne olup bittiğini gözlerdik. Öndeyimiz de şu olurdu : "Bu dili öğrenemeyecekler" ya da "Bu dili İngilizceyi öğrendikleri kolaylıkla öğrenemeyecekler — zihinsel organ olağan biçimde oluşmayacak. Dillerin ilkelerini çiğneyen bu olay ile baş etmek için zihinlerinin öteki yetilerini işe katmaları gerekecek." Bunun çarpıtılmış ortamda doğru olduğunu görünce, varsayımımızın yerindeliğini dolaysız olarak denetlemiş olacaktık. Dediğim gibi zorlayıcı deneyimler yapamadığımız için, kendimizi gerçekten varolan dizgelere ilişkin doğal deneyimlerle sınırlamamız gerekir. Ancak vurgulanması gereken nokta, bunların da bize oldukça önemli kanıtlar sağladığıdır.

MAGEE — Başka bir deyişle, kesinlikle kanıtlayamasanız bile, aynı olanaksızlıkların bilinen her dilde bulunduğundan oldukça eminsiniz.

CHOMSKY — Doğrusu bunu söylemem bir hayli acelecilik olurdu, çünkü çok az sayıda dil, ilgili kanıtları sağlamanın gerektirdiği derinlikte incelendi. Gerçekten daha birkaç yıl öncesine kadar İngilizce konusundaki çalışmalar az önce sunduğum yalınç örneğe,

soru oluşturma kuralına ilişkin kanıtlar ortaya koymamıştı. Bütün söyleyebileceğimiz derinlemesine incelenen çok az sayıdaki durumda — şöyle diyeyim: oldukça sağlam bir biçimde geçerli olan, epeyce karmaşık açıklamalar sunan akla uygun birtakım varsayımlar var, sanırım. Gerçi derinlemesine incelenen az sayıdaki durumda da birtakım sorunlar söz konusu. Ne ki büyük ölçüde genç olan bir bilimde, giderek gelişmiş bilimde bile bundan daha çoğunu beklemeyemeyiz zaten.

MAGEE — Şimdi tartışmayı geliştirmek amacıyla, kuramlarımızın doğru olduğunu varsayalım ve daha geniş boyutlu sonuçlarına bakmaya başlayalım. Kuramlarımızın bir sonucu, insan olarak, nerdeyse kaskatı bir biçimde soyaçekimsel donatımımızca belirlendiğimiz yönünde: Anlayabileceğimiz belli şeyler var; bunların dışında kalanları anlayamayız. Durum böyle mi?

CHOMSKY — Doğru. Gerçi anlayış yetimizin ilkece ulaşılabilir uç sınırları konusunda düşünürken uyanık olmamız gerekir.

MAGEE — Korkutucu bir öğreti. Kendi hakkımızda düşünmek istediğimiz yönde düşünmemize karşı çıkıyor.

CHOMSKY — Evet, ilk tepki bu olabilir, ama yerinde tepkinin bu olmadığı kanısındayım. Gerçekten soyaçekimsel izlencemizin bizi katı bir biçimde sınırladığı doğruysa da, daha önemli bir nokta, bu izlencenin özgürlüğümüz ile yaratıcılığımızın temelini oluşturmasıdır. Şu anda ulaşılabilir bilginin kapsamı ile sınırları arasında sıkı bir ilişki vardır.

MAGEE — Söylemek istediğiniz şu mu? Ancak önceden-izlencelenmiş olduğumuz içindir ki, **yapabildiğimiz** şeyleri yapabiliriz.

CHOMSKY — Tamtamına. Vurgulanacak nokta şu: eğer kapsamlı bir biçimde önceden-izlencelenmiş olmayan, gerçekten esnek organizmalar olaydık, zihnimizin ulaştığı aşamalar yalnızca bireysel çevrenin bir yansıtması olur, bu yüzden de olağandışı bir ölçüde yoksullaşmış olurdu. Ne mutlu bize ki, dirimsel donatımımızın bir bölümü durumunda olan zengin dizgelerle önceden-izlencelenmiş bulunuyoruz. Bu nedenle ve yalnız bu nedenle, az sayıda, oldukça da yoz deney, zengin bir bilme dizgesine sıçrama yapmamızı sağlar. Bu bilme dizgesi de bir toplulu'k içinde öz olarak, tür içinde kabaca tekbiçimlidir.

MAGEE — Yıllar yılı süren dirimsel - evrim süreçleri boyunca da evrime uğramıştır.

CHOMSKY — Evet, temel dizgeler uzun evrimsel gelişme dönemleri sonunda oluşmuştur. Bunun nasıl olduğunu da gerçekten bilmiyoruz. Ancak her bireyde **bulunuyorlar.** Bunun bir sonucu olarak birey, çok sayıda kanıtı olmaksızın, alabildiğine zengin bilme dizgeleri kurabiliyor, bu dizgeler aracılığıyla da insanlar için olağan sayılan biçimde, özgür ve yaratıcı davranışlarda bulunuyor. Özel olarak da doğuştan getirdiğimiz dil yetisi, son derece sınırlayıcı ve oldukça belirli özellikleriyle, zihinlerimizde dilbilgisinin oluşma ve olgunlaşmasını —dil öğrenme denilen şeyi— olanaklı kılıyor. Zihinde gelişen şeyi, öteki zihinlerde de çok sınırlı deney temelinde gelişmiş olan şeylerle karşılaştırabiliriz. Böylelikle sınırsız bir alanı kapsayacak biçimde söylemek istediğimiz her şeyi söyleyebiliriz. Öteki kişiler de, daha önce böyle bir şey duymamalarına karşın, söylediklerimizi anlayacaklardır. Bütün bu başarılarımız katı bir izlencemiz olduğu için olanaklıdır. Bu izlence olmayaydı, bu türden hiçbir şey kotaramazdık.

MAGEE — Yaratıcılığı nasıl açıklayabileceksiniz? Söylediğiniz biçimde önceden - izlencelenmiş isek, nasıl oluyor da yenilikler ortaya koyabiliriz?

CHOMSKY — Burada uyanık olmak gerekir, sanırım. Edinilmiş dizgenin yapısı, varılan bilme aşaması, zihnin olgunluk durumu konusunda pek çok şey söyleyebiliriz. Üstelik bu dizgenin edinilmesi, zihnin başlangıç durumu konusunda da azımsanmayacak ölçüde söyleyeceklerimiz var. Ama bir de şu üçüncü soruya dönelim : "Bu dizge nasıl kullanılıyor? Nasıl oluyor da yaratıcı davranışlarda bulunabiliyoruz? Rasgele olmayan, uyarımın denetiminde olmayıp konuma uygun olan yeni şeyleri söylemeye nasıl karar veriyoruz?" Bu soruları sorduğumuzda bir gizem alanına giriyoruz. Bu da insanoğlunun biliminin şimdiye kadar ulaşamadığı, belki de ilkece ulaşamayacağı bir alan. Olağan biçimde yaratıcı davranmamızı olanaklı kılan ilkeleri anlamak konusunda bir yerlere varabiliriz, ama isteme, karar verme, gerekçe ya da eylemi seçme soruları karşısına çıktı mı, insanoğlunun bilimi, büyük ölçüde çaresiz kalıyor. Görebildiğim kadarıyla, bilimin bu konularda söyleyebileceği pek bir şey yok. Bu sorular, klâsik antik çağdan beri bürünegeldikleri karanlık içinde duruyor.

MAGEE — Ama içinde bulunduğumuz şimdiki duruma, milyonlarca yılılk evrim sonunda ulaştığımıza göre, bu sürede yenilenme, uyma, yeni yetenekler, yeni yatkınlıklar, yeni organlar geliştirme gibi sonsuz süreçler içinden geçmiş olmalıyız. Buna göre şimdi de hâlâ gelişiyor ya da yanlarda da olsa genel olarak hâlâ evrime uğruyor olamaz mıyız? Yanlarda da olsa hâlâ biraz esnek yapıda olamaz mıyız?

CHOMSKY — Şu anda bizim olan dizgelerin evrimle, doğal seçmeyle geliştiğini söylemek bulanık bir anlamda doğrudur. Ancak bunu söylemekle ne denli az bir şey söylemiş olduğumuzu gözden kaçırmamak çok önemlidir. Örneğin taşıdığımız her özelliğin —bu özelliği taşımak için seçilmemiz anlamında— bir seçme ürünü olmasında bir zorunluluk yoktur. Karşıt yönde, en azından karşıt yönde görünen çarpıcı örnekler söz konusudur. Sayılar dizgesinin soyut özellikleriyle çalışma yeteneğimizi ele alalım. Bu da dil yeteneği ölçüsünde, ayırıcı bir insan özelliğidir. Hasta olmayan her sıradan insan, sayılar dizgesinin özelliklerini anlayabilir, bu dizgenin derin özelliklerini anlama yönünde epeyce yol alabilir; ancak bu yeteneğin belli bir seçimin ürünü olduğunu düşünmek bir hayli güçtür. Sayılar kuramı savlarını kanıtlamada az bir şey daha yetenekli olanların daha çok çocuğu olmaya yatkınlık gösterdiğine inanmak pek olacak şey değil. Elbette böyle olmamıştır. Gerçekten de insanın geçirdiği evrimin çoğuna bakarak böyle bir yeteneğin varlığını bile bilmek olanaksız olabilirdi; çünkü bu yeteneğin kullanılmasına olanak tanıyan olumsallıklar hiç ortaya çıkmamıştı. Ne ki bu özellik vardır, bu yetenek vardır, dilerseniz, zihinsel organ gelişmiştir. Olabilir ki, bu organ, beynin seçilmiş olan başka özellikleriyle birlikte giden bir özellik olarak gelişmiştir. Şöyle bir kurgulama yaparak diyebiliriz ki, beynin boyutlarındaki büyüme, ayrıştırıcı çoğalmada bir etmen olmuştur. Belki de bugün bilmediğimiz fiziksel yasalar gereğince, —insanın geçirdiği evrimin belli koşulları altında— beynin boyutlarındaki bir büyüme sayılar dizgesinin özellikleri üzerinde çalışma yeteneği olan bir dizgeye yol açtı. Evet, buna göre evrim geçiren zihin, evrim geçiren beyin, bu yeteneği taşıyacaktır; ama bu özellik yönünde belli bir seçim yapıldığı için değil. İnsan dili için de en azından bu türlü bir doğrunun söz konusu olduğunu sanıyorum. Eğer dil yetimiz işlevsel olmayaydı; tutunması da gerçekleşemezdi. Bir biçimde evrime uğradıklarında insanların dilyetileri de türün dirimsel başarısına ge-

niş ölçüde katkıda bulunmuştur elbette. Ancak dilin belli yapılarının belli seçimlerin ürünü olduğunu öne sürmek büyük bir sıçrayış olur - bu sıçrayışın da pek akla yakın olduğunu da sanmıyorum. En azından bilimsel doğalcılığa bağlanma bizi bu varsaymaya bağlamaz.

MAGEE — Önceden - izlencelenmişliğimizin bize koyduğu sınırlılıklar üzerine söylediklerinizi şu düşünceye yol açıyor: Hepimizin tanış olduğu bir düşünceye göre, toplumsal yaşamda her birimiz, kendi dünya imgemizi kendi deneylerimiz çevresinde oluşturmaya yatkınızdır. Başka seçeneğimiz olmadığı için böyle yapmak zorundayızdır. Ancak bu, şu anlama da gelir: her birimizin oluşturduğu, kendi toplumsal çevresinin dizgeli olarak çarpıltılmış bir görünüşüdür, çünkü bu görünüş herşeyden önce, onu oluşturan bireyin bölük pörçük ve raslantısal deneylerine dayanarak kurulmuştur. Şimdi buna benzer bir durumun bir bütün olarak insan türünün doğal çevresine, evrene bakışı için de söz konusu olduğunu düşünür müsünüz? İnsanın doğal dünyası konusunda oluşturduğu imgenin de, sahip olageldiğimiz anlama araçlarının özel yapısınca hem kesin olarak sınırlandığını hem dizgeli olarak çarpıtıldığını düşünür müsünüz?

CHOMSKY — Sanırım, bunun böyle olduğunu düşünmek yerinde olur. Ama yanıltıcı esinlemeler taşıyan "sınırlı" sözcülüğünün kullanılmasını yine soru konusu yapmak isterim. Öyle sanıyorum ki, yetilerimizden birisi de, —dilerseniz zihinsel organlarımızdan birisi, diyelim— bilim - oluşturma yetisi adını verebileceğimiz yetidir, belli bir alanda akla uygun açıklayıcı kuramlar yaratma yetisi. Bilim tarihine baktığımız zaman belli bir anlama düzeyinde belli sorular ortaya koyulduğunda, evrenin bir altalanının akla uygun bir görüntüsünü veren zengin açıklayıcı kuramlar yönünde düş gücünün yenilikçi sıçramalar yapabildiğini ardarda gözlemliyoruz. Bunlar, daha sonra ortaya konulduğu üzere, genellikle yanlış kuramlardır — ancak bir gidişin izlendiği de gözden kaçamaz, bunun böyle olabilmesini sağlayan da tür olarak paylaştığımız bir bilim - oluşturma yeteneğimizin bulunmasıdır; bu yetenek, dilerseniz, bizi sınırlandırır, diyebilirsiniz, ama aynı zamanda bu yetenek eldeki kanıtların çok ötesine geçmeyi sağlayan açıklayıcı kuramları yaratmayı da olanaklı kılar. Yeni bir kuram yaratıldığında bilim adamı tipik olarak ne yapar? İllâ da Newton'u göz önünde tutmuyorum, çok daha sınırlı kuramlar da söz konusu

olabilir. Gözlerimizi bunlara çevirmede yarar var. Her şeyden önce bilim adamının elinde çok sınırlı kanıt vardır. Kuram, kanıtların çok ötesine geçer. İkinci olarak, eldeki kanıtların birçoğu göz önünde tutulmaz, başka bir deyişle, bir başkası bunlarla ilgilenir umuduyla bir yana bırakılır. Bilim tarihinin her aşamasında, olağan bilim aşamasında bile büyük ölçüde bir ülküselleştirme, kanıtların seçimi, giderek kanıtların çarpıtılması söz konusudur. Yeni bir kuramın yaratılması; pekiştirme ya da çürütme, ya da eldeki kuramın değiştirilmesi, yeni ülküselleştirmeler, bütün bunlar çok ilginç adımlardır. Ne var ki, bunları çok sık yaparız, üstelik de başkalarının anlayabileceği bir biçimde yaparız. Düş gücünün rasgele bir işi olarak da kesinlikle gözükmez bunlar. Olanaklı olup da akla uygun kuramlar geliştirdiğimiz yerlerde, dünyanın bir yönünün anlaşılmasını da sağlarız. İşte bunun olanaklı olmasını sağlayan, yine önceden kaskatı izlencelenmiş olmamız, evrime uğrayarak ya da başka bir biçimde çok özel kuramlar oluşturmak üzere belirli bir yeti geliştirmiş olmamızdır. Elbette bundan ilk elde çıkan sonuç ya da en azından buna dayanarak doğru sayılması akla yakın olan şudur : Kimi alanlarda zengin, başarılı kuramlar oluşturmamızı sağlayan bu yeti, başka alanlarda bizi yanıltabilir, bizi çıkmazlara sürükleyebilir. Öyle ki kendi yüksek zekâ düzeyinin bakış açısından bizlere yönelip, başarı ve yanılgılarımızı gözlemleyen Mars'lı bilim adamı, kimi alanlarda önemli bilimsel gelişmeler yapabilirken, kimi başka alanlarda sürekli olarak kafamızı taş duvara vurduğumuzu ortaya koyabilir; belki de bunun nedeni zihnimizin bu alanı kavrayabilmek için gerekli olan düşünsel sıçramayı yapacak, kavramları ortaya koyacak, temel kavramları içinde bulunduracak kuruluşta olmamasıdır.

MAGEE — Dil oluşturma yeteneğimiz, dolayısıyla bilme yeteneklerimizin incelenmesi, insan yetilerini kavrayışımızı büyük ölçüde arttırmak gibi bir sonuç verecekse, bu incelemelerin söz konusu yetenekleri değiştirme, belki de onların düşünme ve anlamamıza koyduğu sınırları kırma gücünü bize vereceğini sanır mısınız?

CHOMSKY — Böyle bir şeyi hiç olası görmüyorum; çünkü bu yetiler dirimsel verilerdir. Sözgelimi yüreğin yapısını inceleyebiliriz, ama bu incelemeyi, yüreğin yerine daha iyi işleyen bir pompa koyulabileceğini düşündüğümüz için yapmayız. Benzer biçimde burada da : Zihinsel organlar konusunda gerçek bir kavrayış sağlayabilirsek, bu, hastalık durumlarında —başka bir deyişle yan du-

rumlarda— bize yardımcı olabilir; ama bu kavrayışın yeteneklerimizi değiştirmede bizi nasıl bir yerlere götürebileceğini gözümün önüne getiremiyorum. Bununla birlikte bilim-oluşturma yeteneklerimizin sınırları konusunda birtakım bulgular ortaya koyabiliriz. Sözgelişi kimi soruların, açıklayıcı kuramlar oluşturabildiğimiz alanın ötesine düştüğüne ilişkin birtakım bulgularımız olabilir. Sanırım, bizim anlama yetimizin içinde yer alan akla uygun kuramlarla, belirli düşünsel yeteneklerimiz ile böyle kuramlar ortaya koymamız olanaksız olan alanların sınırının nereden geçtiği konusunda şimdi bile bulanık da olsa bir kavrayışımız vardır. Daha önce tartışılan durum bunlardan biri olabilir. Bilimsel düşünmenin en başlangıcına gidilecek olursa, insanların göksel cisimler, eylemlerimizin kaynakları konusunda sorular ortaya koyduğu görülür; evet, biz de bugün insan eyleminin kaynakları konusunda tıpatıp aynı soruları soruyoruz. Burada sözünü etmeye değer bir bilimsel ilerleme olmamıştır. Bu sorulara bilim çerçevesi içinde nasıl yaklaşılacağını bile bilmiyoruz. Bu konularda romanlar yazabiliriz, ama yanlış bile olsa, onlara ilişkin bilimsel kuramlar kuramayız. Bu konularda düpedüz söyleyecek bir şeyimiz yoktur. "Özgür bir karar verdiğinde, kişi neden şu biçimde değil de, bu biçimde karar verir?" diye sorduğumuzda, bilim çerçevesinde bu soruyla uğraşmamızın bir yolu söz konusu değildir. Öte yandan, söz gelişi fizik bilimi tarihinde önemli ilerlemeler görülür. Bir alandaki göz alıcı ilerleme ile öteki alandaki bomboşluk arasındaki çarpıcı ayrım bilim-oluşturma yeteneklerimizin belli özelliklerini yansıtıyor olabilir kesinlikle. Bu doğruysa eğer, bunu günün birinde kanıtlayabiliriz de.

MAGEE — Buraya kadar, sanki tüm örgütlü düşünce dille yapılırmış gibi konuştuk. Ama gerçekte bu böyle değildir, değil mi? En gelişmiş düşünme biçimlerinde bile dilin zorunlulukla işe karıştığı açık değildir. Bir besteci müziğin gelişmesinde devrimsel bir yenileşme yaratacak geniş çaplı bir yapıt yazarken —diyelim ki Stravinski **Bahar Töreni**'ni bestelerken— herhangi bir kimsenin herhangi bir şey yapışında olduğu ölçüde, özgün, karmaşık, ayrıntılı biçimde beyinsel etkinliklerde bulunur. Dahası, düşüncesi belirgindir de: Akla uygun bir yapının taşıyabileceği karmaşıklıkta da olsa, başkalarının da anlayabileceği bir yapı içinde, herkese açık olacak biçimde dışa vurulmuştur. Ancak bunlardan hiçbiri sözcüklerin kullanılmasını gerektirmemektedir. Bu türlü olgular görüşleriniz için bir tehlike oluşturur mu?

CHOMSKY — Tam tersine. Benim varsaymam zihnin tekbiçimli değil, son derece ayrımlaşmış bir dizge olduğu yönündedir. Tıpkı beden gibi zihin de, öz olarak bir yetiler ya da organlar dizgesidir ve dil de bunlardan yalnızca biridir. Dilsiz düşünme örnekleri bulmak için Stravinski düzeyine çıkmamız gerekmez. İçgözlem yapan her kişinin, çoğunlukla düşünmesinin dili işe katmadığını göreceğinden eminim; ya da kedinin düşünmesini örnek alalım, kedinin düşünmesinin dili işe katmadığı apaçıktır. Müzik yetisi öncelikle ilginç bir tanesi olmak üzere, başka düşünce biçimleri, başka yetiler olduğuna kuşku yok. Bu alan matematik ve fizik gibi başkalarının kavrayabileceği türden (bu kavrayış hemen gerçekleşmese bile) hızlı ve zengin gelişmelerin olup bittiği bir alandır. Bu bakıma yirminci yüzyılın çarpıcı bir özelliğini şurada görebiliriz: Yüzyılımızın müzik yaratıları, geçmişin ürünlerinde bulunan, hemen ya da kısa sürede ilişki kurabilme özelliğini yaygınlıkla taşımaz. Gerçekte bunu kanıtlamak için bir deneyim yapmak gerekir; öyle sanıyorum ki, bugünün çocuklarından ikisini —diyelim ki iki öbeğini— alsak ve bunlardan birine Mozart, Haydn ve Beethoven dinletsek, ötekilere de Schönberg, Webern ve Berg; böyle bir müzik deneyini anlama, onunla bağlantı kurma yetenekleri açısından arada önemli ayrımlar olurdu. Eğer bu doğruysa müzik yeteneklerinin doğuştanlığı konusunda bir şeyler yansıtıyor, demektir. Bu türden konular bir süre önce tartışılmıştı. Paul Hindemith, sanıyorum, yirmibeş yıl kadar önce Norton derslerinde,* gerçek müziğin tonal ilkeyi çiğnemesinin, fiziksel bir nesnenin çekim ilkesini çiğnemesi gibisinden bir şey olacağını öne sürmüştür.

MAGEE — Çok göz alıcı bulmama karşın, müzik benzetmesini daha fazla izlemek istemiyorum. Müziği yalnızca aydınlatıcı bir örnek olarak kullandım. Aydınlattığı da sanırım, öncelikle iki şeydi: Birincisi: En önemli ve en üst düzeyden düşünmelerimiz sözcük kullanılmaksızın olup biter ve herkese açık olacak biçimde belirginlenmiştir. Bu nedenle düşünme ya da belirginleme konusunda açıklayıcı kuramlar üretirken birtakım tuzaklara düşmememiz gerekir; öyle ki, bu kuramlar dilsel olmayan biçimlere uygulandığında yıkılmamalı ya da bu dilsel olmayan biçimleri daha aşağı, daha

---

* 1952'de **A Composer's World** (Bir Bestecinin Dünyası) başlığı altında yayınlanmıştır. Bütün konunun çok güzel bir tartışması **Leonard - Bernstein Language** (Dil)'in bir tanıtma çerçevesinde Ray Jackendoff'ca yapılmıştır: **The Unanswered Question** (Yanıtsız Soru).

az karmaşık biçimlere sınırlı sanarak, bunların bir yana bırakılabileceğini varsayma gibi bir yanılgıya götürmemelidir. İkinci olarak da, şu yöndeki kuramınızı aydınlatıyor: dilsel dizgelere ek olarak, başka anlama ve dışa vurma dizgeleri geliştirme konusunda da önceden-izlencelenmişiz; örnek olarak çevremizdeki dünyanın uzay içinde yer alan nesnelerden oluştuğuna ilişkin sağduyu görüşü; insan yüzlerini "okuma" becerimiz; ya da jestler aracılığıyla bildirişme becerimiz.

CHOMSKY — Sanımca insan yaşamının kimi alanları, ancak içlerinde az ya da çok tekdüze bir biçimde zengin ve karmaşık yapılar gelişmişse incelenmeye değer. Başkaca bunların incelenme değerleri yoktur. İncelenmeye değerli görülenler de, büyük başarıları olanaklı kılan önceden-izlencelenmişlikler bulmayı beklediğimiz alanlardır.

MAGEE — **Bütün** insan oluşturumlarının —kurumların, sanatların, bilimlerin, yemek alışkanlıklarının, giysilerin, oyunların— herşeyin önceden-izlencelenmişliğimizi açığa vurduğunu mu düşünüyorsunuz?

CHOMSKY — Doğrusu, burada da yine dikkatli olmak gerekli gibi. Örneğin oyunları ele alın. Soyut bir biçimde düşünüyorum açıkçası; ama oyunların, bilme yeteneklerimizin bir anlamda en dış sınırlarında bulunmak üzere tasarlanmış oldukları söylemek, bence akla yakın gözüküyor. Dilin olağan kullanımında ustalıklı olduğumuz ölçüde usta olduğumuz yerlerde oyun kurmayız. Böylesi ilginç bir oyun olmaz ki! Herkes fazla iyi kotarır bu oyunu! Kurduklarımız, satranç gibi oyunlardır. Satranç gerçekte son derece yalınç bir oyundur; kural dizgesi adamakıllı sudandır. Ama böyle olmasına karşılık, hiçbirimiz satranç oynamada çok iyi olamayız. Dili kullanmada ise, hepimiz olağandışı iyiyiz; öz olarak da büyük ölçüde birimiz ötekimizden ayırt edilemeyiz; ama satranç gibi —benim varsaymama göre bilme yeteneklerimiz sınırında bulunan— bir şeye gelindiğinde; düşünsel yapıları çok benzer olan bireyler karşılarına çıkan işlerle başa çıkmada birbirlerinden önemli ölçüde ayrılacaklardır. Satrancı ilginç kılan da budur. Bilme yetilerimizin gerçekten ötesinde yer alan işler de tasarımlanabilir. Gerçekte böyle işlerin geliştirilmesine yönelen bir bilgi dalı da vardır: bu dal deneysel ruhbilim adını taşır. Çağdaş ruhbilimin en baş uğraşı, türler açısından tekdüze (başka bir deyişle birçok tür

için geçerli olacak) yasalar ortaya koymayı sağlayacak işler bulmak ya da "iyi deneyimler" adı verilen şeyleri, düzenli artış gösteren, hafif öğrenme eğrileri veren deneyimleri tasarımlamak olmuştur bu tür işler de yok değildir; örneğin, dolangaç koşusu: bu işte fareler de aşağı yukarı insanlar kadar iyidir. İkisi de gerçekte felâkettir. Bu işler ilginç çözümleri olmayacak ya da temel bilme yeteneklerimizin ötesinde bulunacak biçimde tasarımlanmıştır; bu yüzden burada ancak deneme - yanılma, tümevarım gibi yöntemlerle iş görürüz.

MAGEE — "Deneme - yanılma" ve "tümevarım" gibi sözleri kullandığınızda, olağan öğrenme süreçleri konusundaki deneyci çözümleme geleneğini açıkça gözönünde tutuyorsunuz. Açıkça düşünüyorsunuz ki, olağan öğrenmede bu işlemler uygulanmaz; —sizin belirttiğiniz gibi— ancak bilme yeteneklerimizin dışında kalan şeylerle baş etmeyi denediğimiz zaman, bu tür işlemler söz konusu olur. Başka bir deyişle, olağan öğrenme süreçleri konusundaki çözümlemeniz felsefedeki deneyci geleneğe bir karşı çıkış oluşturuyor. Deneycilerin, nasıl öğrendiğimiz konusunda yanılıyor olduklarını düşünmeniz, bilginin yapısı konusunda da yanılıyor olduklarını düşündüğünüz anlamına gelir. Bilginin yapısı ise felsefedeki bütü deneyci gelenek boyunca temel sorun olagelmiştir.

CHOMSKY — Doğrusu, klâsik deneyci geleneğin —en üst biçimiyle Hume'un temsil ettiği geleneğin— bilginin kökenleri konusunda bilimsel bir kuram ortaya koymayı denemesiyle taşıdığı önem bence çok büyüktür. Gerçekten de bu gelenek Hume'un sözleriyle, insan yapısı bilimini oluşturmaya çalışmıştır. Hume geliştirdiğinin deneysel bir kuram olduğunu düşünüyordu. Ancak biz bu kuramı incelediğimizde, sanıyorum bunun bütünüyle yanlış olduğunu ortaya çıkarıyoruz. Önerdiği düzeneklerin, zihnin bilgi durumları da, onun gözönünde tuttuklarından kökten bir biçimde ayrı. Hume'un çizdiği imgeye göre zihin, sahnesi üzerinde düşünülerin boy gösterdiği bir tür tiyatroydu.* Dolayısıyla da, içgözlemle zihnimizin içeriklerini tüketici olarak görebilirdik. Sahne üzerinde bulunmayan bir düşünü, zihinde de olamazdı. Gerçekte Hume, tiyatronun bile varolmadığını, yalnızca önesürdüğü biçimde çağrışan düşünülerin varolduğunu söylemeye kadar götürmüştür işi; bu

---

* Bkz. Hume; **A Treatise of Human Nature,** Birinci Kitap, (Anlama yetimiz üzerine) IV. Bölüm, altbölüm vi.

bakıma tiyatro imgesi yanıltıcıdır. Gerçekte, bu da bir kuramdır; üstelik de bütün Batı düşüncesi tarihi boyunca düş gücü üzerinde çok büyük etkisi olmuş bir kuramdır.

Klâsik akılcı gelenekte de, zihnin içeriklerini özenli bir dikkatle tüketici olarak kavrayabileceğimiz varsayılırdı. Kişi "açık ve seçik" düşünüleri ayırt edebilir, sonuçlarını geliştirebilirdi. Bilinçdışı konusundaki kuramı ile, ulaşılmaz zihinsel süreçlerden arada sırada söz edişi ile Freud'a döndüğümüzde bile, özenli bir okuma, Freud'un da bilinçdışını ilkece ulaşılabilir saydığını gösterir: Çeşitli engeller aşılırsa, tiyatro ve sahneyi algılayabiliriz. Bağlama bakıldığında, sanırım, Freud'un ulaşılamazlıktan söz ettiği yerlerde "ulaşılması güç" demek istediği anlaşılır. Doğrusu öne sürdüğüm yerinde ise, bu nokta, bir çıkış noktası olarak bile, kökten bir biçimde yanlıştır. Dünya ve başka kişilerle ilgili eylem ya da etkileşimimizle, anlayışımızla, konuşmamızla yakından ilişkili zihinsel tasarımlarımızın zihinsel işlemleme ilkelerinin, görsel dizge ya da karaciğerin işleyişinin olduğundan içgözleme daha açık olduğunu sanmak için hiçbir gerekçe yoktur.

MAGEE — Dönüp dönüp aynı noktaya geliyorsunuz: filozoflarca (ruhbilimcilerce de - Freud'u andınız) ortaya konulan sorunlar ve kuramlar fiziksel süreçlere ilişkindir; bunları bilimsel incelemeye açık kılan da budur. İncelediğimizde de, bu kuramların yanlış olduğunu görürüz. Bu tutum, "iyice yerleşmiş" pek çok kuram, özellikle de deneyci kuramlar karşısında kökten yıkıcı bir tutum oluyor. Bunların yerine önerdiğiniz kuramlar da, bana öyle geliyor ki, akılcı gelenekten kaynaklanıyor. Bu tartışmaya girişte söylediğim gibi, çalışmalarınız aklıma hep Kant'ı getiriyor; bana öyle geliyor ki, Kant'ın yapmış olduğunu çağdaş dilbilimin terimleriyle nerdeyse yeniden yapıyorsunuz. Bu söylenenlerde bir doğruluk payı görüyor musunuz?

CHOMSKY — Bu doğruluk payını yalnızca görmekle kalmıyorum; bunu bir biçimde açığa koymayı bile denedim. Ne var ki, ben pek sık olarak özellikle Kant'ı anmadım, şimdilerde Kant'ın yapıtlarıyla daha yaygınlık kazanan pek çok düşünceyi —örneğin deneyin bilme biçimimize uyduğu düşüncesini— geliştiren Kıt'a Descarteşçıları ile İngiliz yeni - Platoncularının 17. yüzyıl geleneğine değindim. Üstelik dilin yapısı, evrensel dilbilgisi, zihin kuramı, giderek özgürlük ve insan hakları konusundaki önemli çalışmalar

da aynı topraktan yeşermiştir. Bu konularda birkaç kez yazdım.* Özellikle İngiliz Platoncularında, deneye yapısını veren, zihnin düzenleyici ilkeleri konusunda zengin bir sezgi kaynağı var — bildiğim en zengin ruhbilimsel sezgiler bunlar. Şimdi gerçekleştirilebilen deneysel araştırma türleriyle ileri götürülecek, değiştirilecek, daha belirtik kılınıp, yararlanılacak gelenek sanımca budur. Elbette, bu gelenekten pek çok yönden ayrılmamız gerektiğini düşünüyorum. Bunlardan birini andım bile: zihnin içeriklerinin içgözleme ilkece açık olduğuna ilişkin (evrensel olmasa da) oldukça genel inanış. Bu gelenekteki çoğunluğun metafiziğini, ruh - beden ikiliğine inancını benimsememiz için bir gerekçe yok. Descartesçıların neden bu yola gittiklerini anlayabiliriz; bu, onlar açısından akla uygun bir adım olabilir, ancak bizim onların ardından bu adımı atmamız gerekmez. Aynı sorulara başka yaklaşım yollarımız var bizim.

MAGEE — Girişte belirttiğim bir nokta, biri dilbilimci, öteki siyasal eylemci olarak uluslararası iki ününüz olduğu idi. İlk bakışta bu iki etkinlik bağlantısız görünebilir; ama kanımca aralarında gerçek ve ilginç bir bağlantı var. Şu biçimde söyleyeyim: Avrupa düşüncesinin tarihsel gelişmesinde, liberalizm, deneyci felsefe ve bilimsel yöntemle yakın bir bağlantı içinde ortaya çıkmıştır. Üçünün de sloganı şuydu: "Hiçbir şeyi yerleşik yetkeye öyle diyor diye benimsemeyin: Olgulara bakın, yargınızı kendiniz verin." Bu siyasette de, bilimde de, felsefede de devrimci bir tutumdu. Bu nedenle liberalizm Batı geleneğinde hep yetkeye karşı çıkışın baş temsilcisi olarak görülmüştür. Felsefe ve bilimde deneyciliğe karşı çıktığınız gibi, siyasette de liberalizme karşı çıktınız. Yazılarınızda söylediğinize göre, liberalizm, geçmişteki doğrular ne olursa olsun, bugün artık yetkeyi elinde tutanların işbirlikçisi olmuştur. Dolayısıyla her iki etkinliğinizde Anglo - Sakson geleneğinde temel yer tutan deneyci - liberal yaklaşıma önemli ölçüde karşı çıkışa dayandığına göre, dilbilim çalışmalarınızla, sözlerime dramatik bir boyut kazandırmak üzere, şöyle söyleyeyim,

---

* Örnek olarak **Aspects of the Theory of Syntax** (Sözdizimi Kuramının —Çeşitli— Yönleri) (MIT Press, 1965); **Cartesian Linguistics** (Descartesçı Dilbilim) (Harper and Row, 1966), **Language and Mind** (Dil ve Zihin) (Harcout - Brace - Jovanovich, 1968); "Language and Freedom" (Dil ve Özgürlük), **For Reasons of State** (Devlet Uğruna) (Fontana and Pantheon, 1973).

Vietnam savaşına karşı duruşunuz arasında önemli düşünsel bir bağlantı vardır.

CHOMSKY — Doğrusu, bu söylenenler bir sürü soru ortaya koyuyor. Bir kere, Descartes da andığınız sloganı benimseyebilirdi. Ama çok karmaşık bir kavram olan liberalizm konusunda bir şeyler söyleyerek işe başlayayım. Sanırım, liberalizmin, deneycilik düşünce ortamında, yetkeye karşı çıkış, duyuların sağladığı kanıtlara güvenme ortamında, geliştiği elbette doğrudur. Bununla birlikte, liberalizm toplum felsefesi olarak çok karmaşık bir evrim geçirmiştir. Klâsiklere ya da benim klâsikler saydıklarıma geri gittiğimizi varsayalım. Örneğin Mill'e esin vermiş olan, Humboldt'un Devlet Eyleminin Sınırları adlı yapıtı gerçekten özgürlükçü bir liberal klâsiktir. Humboldt'un gözönünde tuttuğu dünya —bu bir ölçüde düşsel bir dünyaydı— feodalizm - sonrası, kapitalizm - öncesi bir dünyaydı. Ellerindeki güç ya da ellerinin altındaki zenginlik açısından bireyler arasında (en azından kuramda) büyük bir ayrım olmayan, ama bu açılarda bireylerle devlet arasında çok büyük ayrılıklar olan bir dünyaydı. Dolayısıyla insan hakları, özgürlük, bireyler arasındaki eşitlikle ilgilenen liberalizmin işi, bireysel özgürlükler için bir tehlike oluşturan devletin dev gücünü çözmekti. Bu anlayıştan yola çıkılarak, örneğin Humboldt anlamında bir klâsik kuram geliştirilebilir. Bu elbette kapitalizm - öncesi bir kuramdır. Humboldt, ortaklıkların yasal (tüzel) bireyler sayıldığı, kaynaklar ile üretimin denetimi konusundaki dev ayrılıkların bireyleri birbirinden ayırdığı bir çağ düşünmüyordu. Bizimki gibi bir toplumda dar anlamda Humboldtçu görüşe katılmak yüzeysel bir liberalizmi benimsemek olur. Bireysel gücün böylesine dağınık olduğu bir dönemde devlet gücüne karşı duruş, Humboldt'un çıkardığı sonuçlara yine uygunsa da, gerekçeler artık Humboldt'unkiler değildir. Humboldt'un gerekçeleri şimdilerde çok değişik türden sonuçlara götürür: Örneğin üretim ve kaynaklar üzerindeki yetkecil (otoriter) denetim kalkmalıdır sonucuna; çünkü bu denetim bireyler arasındaki ayrımlara yol açmakta ve insan özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. Gerçekte klâsik liberalizm ile özgürlükçü sosyalizm arasında dolaysız bir bağ kurulabilir. Özgürlükçü sosyalizm, klasik liberalizmin temel düşünüşünün dönemimizin çok değişik toplumuna uyarlanışı gibi görülebilir, sanırım. Tarihi gözönünde tutulursa "liberalizm" teriminin çağdaş dönemde çok garip bir anlam kazandığı görülür. Libera-

lizm şimdilerde öz olarak, devlet kapitalizmi, devletin kapitalist ekonomiye karışmasının kuramı durumundadır. Bunun da klâsik liberalizm ile bağlantısı yok gibidir. Şimdilerde tutuculuk denen şeydir, liberalizm. Ancak bu yeni görüş bir hayli yetkecildir (otoriterdir). Çok sayıda yetke ve güç özekleri kabul eder; —bir yanda devlet, öte yanda özel güçler yığını— bunların hepsi de etkileşim içindedir, bireyler ise bu bir hayli zorlayıcı düzenek içinde biçimlenebilir, biçimlendirilebilir çark dişlileridir. Bu görüş için "demokratik" nitelemesi kullanılabilir; ancak günümüzün güç dağılımı düşünülürse, bu görüşün anlamlı bir biçimde demokratik olmadığı, olamayacağı anlaşılır. Benim gönlüm hep klâsik liberal ülkülerin gerçekleşmesinden yana olmuştur, ancak bu ülkülerin ortaya konulmasını sağlayan gerekçelerden ötürü, böylesine değişik bir toplumda çok değişik bir yönde yürümemiz gerekir. Başka bir toplum için varılan sonuçları benimseyip, bu sonuçlara götüren düşünme biçimini bir yana bırakmak hem yüzeysel hem yanılgılı bir tutum olur. Bu düşünme biçimini ben çok önemli buluyorum —belki bu anlamda liberalim—, ancak bu düşünme biçimi şimdi beni bir tür anarşist sosyalist olmaya götürüyor.

Çeviri : Adnan Onart



Hillary Putnam

12. BİLİM FELSEFESİ
Hillary Putnam ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Felsefe ile matematiksel bilimler arasındaki bağlantı, daima özel bir yakınlık bağlantısı olmuştur. Platon Akademia'sının kapısının üstüne "Geometriden habersiz olanlar buraya girmesin" kelimelerini yazdırmıştı. Temel bilimleri kategoriler şeklinde toparlayan ve onlara bugüne değin kullandığımız adları veren, Aristoteles'tir. En büyük felsefecilerden bazıları kendileri büyük matematikçiler, matematikte yeni dalların mucitleriydiler: Descartes buna açık bir örnektir. Leibniz de; Pascal da. Büyük felsefecilerin çoğu —hepsi değil, ama çoğu— felsefeye matematikten veya bilimlerden geldiler. Bu eğilim bizim yüzyılımızda da devam etti: Bertrand Russell önce bir matematikçi olarak eğitilmişti; Wittgenstein önce bir mühendis olarak eğitilmişti; Popper olgun yaşamına bir matematik ve fizik öğretmeni olarak başladı; Viyana Çevresinin hemen hemen tüm üyeleri, bilim veya matematik okumuşlardı; Heidegger'in bile ilk olgun çalışmaları, doğa bilimlerinde idi.

Bu sürekli ve ısrarlı bağlantının esas nedeni, basit olarak, büyük felsefecilerin çoğunu yönlendiren dürtünün, **dünya ve onun** yapısı hakkındaki kavrayışımızı derinleştirme dürtüsü olması ve

yaratıcı bilimlerin [de] bununla uğraşmalarıdır. Geçmişin büyük bir bölümünde de insanlar matematiği —tamamen kesin ve açık olmasının yanında— insanoğlunun sahip olduğu en şüphe götürmez bilgi olarak gördüler. Bu nedenle, özelliğinin ne olduğunu görmek ve bunun başka bilgi türlerini elde etmede kullanılabilecek birşey olup olmadığını anlamak üzere matematiği inceleyen felsefeciler sık sık çıkmıştır. Bu, özellikle güvenilir ve emin bir bilgi türüne yolaçtığı düşünülen bilimler için de doğruydu. Bilimin, kendi sonuçlarını bu denli güvenilir kılan nesi vardı? Yöntemleri —bunlar ne idiyseler— diğer alanlarda da kullanılabilir miydi? Matematik ve bilimlerin kavramlarına, yöntemlerine, usüllerine ve modellerine ilişkin bu araştırmalar "matematik felsefesi" ve "bilim felsefesi" diye bilinegelmiştir. Bu tartışmada bunlarla, bize rehberlik edecek olan Harvard Üniversitesinden Profesör Hillary Putnam her iki konuda da uzman olduğu halde, esas olarak bilim felsefesi ile ilgileneceğiz.

TARTIŞMA

MAGEE — Çağdaşlarımızın —çoğunun değilse bile— birçoğunun konumunu incelemekle başlamamızı isterdim. Onyedinci yüzyıldan bu yana, özellikle Batıda ve özellikle eğitim görmüş insanlar arasında, dinsel inancın egemenliğinde nerdeyse gözle görülür bir düşüş oldu: Milyonların zihinlerindeki dine dayalı bir dünya görüşünün yerine, bilime dayalı veya en azından bilimden türetileceği anlamını içeren bir dünya görüşü geçti. Bu bilimsel dünya görüşü hepimizi etkilemekte olan dünya görüşüdür. Bu nedenle tartışmamıza, çıkış noktamız olarak bunun açıkça formüle edilmesiyle başlar mısınız?

PUTNAM — Bir kelime bulmacası çözdüğünüzü düşünün: Sonuna doğru herşey yerine oturur ve eninde sonunda farkına varılacak olan birkaç yanlış dışında, herşey adım adım ilerler. Bilimin ilerlemesi 300 yıl için böyle görüldü. 1900'de bazılarına, fiziğin temel yasalarını meydana çıkarma görevi sona ermekteymiş gibi geldi. Gerçekten de, 1900'de David Hilbert baş tarafında **fiziğin temelini doyurucu bir esasa bağlama** "sorun"unu da içeren, yirmi küsur matematik probleminden oluşan çok ünlü bir liste önerdi.

MAGEE — Küçük bir iş! Üstelik fizikçiler için değil, matematikçiler için.

PUTNAM — Doğru. Hilbert, Newton ve Maxwell'in varolduğu biçimiyle hikâyeyi sağladığını ve şimdi mantığı temizleme işinin sadece matematikçilere düştüğünü düşünmüştü. Bir konuşmamızda bunu bir "hazine sandığı" görüşü olarak betimlemiştiniz: Bilim birikimle, sandığın doldurulmasıyla büyüyen birşey diye görülüyordu. Kullanıldığını duyduğum öteki bir benzetme bir piramidin inşası fikridir: Kişi arasıra küçük bir yanlış yapar, fakat esas olarak yapı düzey düzey yükselir. Bilimsel bilgi üzerindeki geleneksel görüşün iki bölümü olduğunu sanıyorum. Biri, bilimsel bilginin birikimle büyüdüğü yolundaki bu fikirdi; öteki, bilimin başarısının "bilimsel yöntem" denen özel bir kaynağı olduğu fikriydi. Bu son fikir çok gerilere gider. Newton, filozof Bacon'ın kendi yöntemini "tümevarım" diye betimlemesinden yeterince etkilenmişti; Newton'dan bu yana "tümevarım mantığı" veya tümevarım yöntemi diye birşeyin varolduğu ve bilimlerin bu yöntemi bilerek ve bilinçli olarak kullanmaları olgusu ile tanımlandıkları fikri yerleşmiştir. Bence bu iki fikir —bilimsel bilginin birikimle büyümesi ve özel bir yöntemin, tümevarım yönteminin kullanımı ile büyümesi— eski görüşün anahtar öğeleridir.

MAGEE — Aynı şeyi biraz farklı bir biçimde ortaya koyacak olsaydım, iki veya üç yüzyıldır, eğitim görmüş Batılı insanın evren ve onun içindeki herşeyi devinim halindeki maddeden meydana gelmiş olarak düşündüğünü söylerdim — en uzaktaki yıldız galaksilerinden vücutlarımızı meydana getiren hücrelere kadar, varolan tek şey buydu. "Bilim", "bilimsel yöntem" diye bilinen özel bir yöntemle, bu madde ve onun yapısı ve devinim yasaları hakkında giderek daha çok şey keşfetmekten ibaretti. Eğer bunu yeterince uzun süre yapacak olsaydı, sonunda, keşfedilecek herşeyi keşfedecekti. Bu bilim görüşü bugün bilimciler tarafından terkedilmiştir — ancak bu olgunun henüz bilimci olmayanların çoğuna aşina olmadığı görülmektedir.

PUTNAM — Sanırım, bu görüş Einstein'la birlikte çökmeye başladı. Eğer felsefe tarihine değinmeme izin verirseniz, Kant tartışmamız açısından çok anlamlı olan birşey yapmış, doğruluğun karşılama kuramını sorgulamıştı. Kant'tan önce hiçbir felsefeci doğruluğun gerçekliği karşılama olduğundan veya gerçeklik ile "uyum" içinde bulunduğundan kuşku duymamıştır. Bilgi hakkındaki görüş, onun ayna veya suret gibi olmasıydı. Ancak Kant "bu denli basit değil; düşünen zihnin de katkısı var" dedi. Tabiî ki,

bilgi zihin tarafından **uydurulmuş** değildir — Kant bir idealist değildi. Bilginin tümü bir yapıntı değildir. Fakat sadece bir suret de değildir. "Doğruluk" dediğimiz şey, hem var olana (şeylerin var olma biçimlerine) hem de düşünenin katkısına bağımlıdır (yani zihne —"zihin" terimini kullanıyorum, ancak bugün bunu Kant'ın yaptığı gibi bireysel anlamıyla değil, toplumsal anlamıyla düşünüyoruz). Zannedersem, Einstein buna benzer bir görüşe vardı — "doğruluk" dediğimiz şeye insanî bir katkının, kavramsal bir katkının var olduğu görüşüne vardı. Bilimsel kuramlar bize olgular tarafından basitçe bildirilmezler.

MAGEE — Bazı insanlar bu fikri kafa karıştırıcı bulabilirler, sanırım. Nasıl olur da doğru olan ve olmayan, insan zihninden bağımsız olarak, sadece olguların ne olduğuna bağımlı **olmaz,** diye soracaklar.

PUTNAM — Pekâlâ, görmeyle bir benzetme yapayım. Gördüğümüz şeyin sadece orada [var] olana bağlı olduğunu düşünme eğilimindeyiz; ancak, ister bilimci ister ressam olarak, görme [olgusu] üzerinde çalıştıkça, "görme" dediğimiz şeyin çok büyük miktarda yorum içerdiğini keşfederiz. **Kırmızı** olarak gördüğümüz renk, dalga boyu terimleriyle, günün farklı zamanlarında aynı renk değildir; öyle ki dünya ile en basit etkileşimimiz olduğunu düşündüğümüz şeyde bile —ona sadece bakarken— yorum yapmaktayız.

MAGEE — Ve üstelik dünyaya, bilinçli olarak içedoğru bakıp incelemeye başlamadıkça çok kere farkında olmadığımız, tümüyle kavramsal ve kategorilerden oluşan bir tasarım **yüklü**yoruz.

PUTNAM — Doğru. Yukarıya bakıp da yıldızların "yukarıda" ve kendimizin aşağıda olduğunu düşünen Ortaçağdaki biri için dünya değişik gözükmüş olmalı sanırım. Bugün uzaya baktığımız (üzerinde düşündüğümüz) zaman, Ortaçağın dünya **görüşüne sahip** birininkinden farklı bir deneyimimiz oluyor.

MAGEE — O zaman sizin dediğinize göre, onları **kullanarak** dünyayı gördüğümüz ve deneyimimizi yorumladığımız kategoriler —ve genellikle "olgular" diye adlandırdığımız gözlemlerimizi içinde düzenlendiğimiz çerçeveler— **bizim** katkılarımızdır; ve bu, bilim tarafından kavrandığı şekliyle dünyanın kısmen bizim dışı-

mızdaki olgulardan, fakat kısmen de bizim ona getirdiğimiz kategorilerden oluştuğu anlamına gelir.

PUTNAM — Evet. Aşırı ölçüde basitleştirilmiş, fakat temelde yanlışlanmamış bir örnek, modern fizikteki dalga - tanecik ikiciliğidir. İki şekilde betimlenebilen birçok deney vardır — kişi, elektronu bir dalga veya bir tanecik olarak düşünebilir ve iki betimleme de çılgınca bir biçimde doğru ve yeterlidir.

MAGEE — Bunlar, aynı olguları betimlemenin almaşık biçimleridir. Ve her iki betimleme de geçerli olabilir.

PUTNAM — Tamamen öyle. Felsefeciler "eşdeğer betimlemeler"den sözetmeye başladılar — bu bilim felsefesinde kullanılan bir terim.

MAGEE — Newton'dan birkaç yüzyıl sonrası içinde, eğitim görmüş Batılı insan Newtoncu bilimin düzeltilmesine gerek bulunmayan nesnel bir olgu bütünü olduğunu düşündü. Fizikî evrenin işleyişine Newton ve başkalarının keşfettikleri belirli yasaları hükmediyordu; bu, basit olarak, fizikî gerçekliğin varoluş şekliydi. Fakat, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında başlayan, bu bilim kavramının çöktüğü bir dönem geldi. İnsanlar, yüzyıllar boyunca kabul görmüş ve bütün o süre içinde geçerli öndeyiler üretmiş olan, bilimsel kuramların gene de yanlış olabileceğini anlamaya başladılar. Diğer bir deyişle bilim düzeltilebilirdi. Fakat bu, radikal bir şekilde rahatsız edici sorulara yolaçtı. Eğer bilimsel yasalar şeylerin, varoldukları şekliyle nesnel olarak doğru betimlemeleri değillerse, nedirler? Ve eğer biz onlara olguların gözlemlenmesi ile, yani massedildikleri bir gerçeklikten çıkarak varamıyorsak, nasıl varırız?

PUTNAM — Açıktır ki, Kant'ın savı bizden kaynaklanmayan bir unsurun bulunduğu —orada bir şeyin var olduğu— fakat bizden de bir katkının geldiğiydi. Ancak, Kant bile Newtoncu bilimin aşağı yukarı sonul olduğunu düşündü: Onun kesinliğine katkımız olduğunu düşündü. Kant'ın ötesine olan adım —yirminci yüzyılda birçok bilimci ve bilim felsefecisinin attığı adım— almaşık kavramsal tasarımların var olduğu fikri, ve dünyaya yüklediğimiz (veya yüklemeye çalıştığımız) kavramların doğru olmayabilecekleri ve onları gözden geçirmek zorunda kalabileceğimiz — katkıda bulunduğumuzla keşfettiğimiz arasında bir **karşılıklı etkileşme** olduğu — fikriydi.

MAGEE — İnsanları nesnel hakikat olarak bilim kavramının yanlış olduğunu anlamaya iten şey neydi?

PUTNAM — Eski bilimin, kimsenin yanlış çıkmasını tahmin etmediği bir yerde —ayrıntılarda değil, ama büyük tasvirde —yanlış çıkmasıydı, sanırım. Örneğin, güneşin dünyadan uzaklığının doksanüç milyon mil değil de sadece yirmi milyon mil olduğunu anlamamız değildi. Bazen bilim böyle şeyler hakkında da yanılgıya düşer; fakat bu, bazen odada bir iskemlenin bulunup bulunmadığı konusunda yanılgıya düşmemiz olgusundan daha şaşırtıcı olmamalı. Bilimdeki niceliksel değerlerin tamam olup olmamaları konusunda toptan kuşkuculuk herhangi birşey hakkındaki toptan kuşkuculuk kadar haksız olacaktır. Ancak, günümüz kuramlarının Newton'la uyuşmadığı nokta, Newton'un kuramındaki matematiksel ifadelerin yaklaşık doğruluğu değildir —bunlar hesaplamaların büyük bir kısmı için mükemmelen kullanılabilirler— [bu uyuşmazlık] büyük tasvirle ilgilidir. Bir mutlak zaman tasvirinin yerine, dört-boyutlu bir mekân-zaman tasviri geçirdik. Euklidesçi bir dünya tasvirinin yerine, asla hayal etmediğimiz bir geometriye uyan bir dünyanın tasvirini geçirdik. Hatta, zaman içinde bir başlangıcı olan bir evren tasvirine geri döndük — gerçekten sarsıcı bir olay. Bir zaman yadsınmış olan şeyler sonsuza dek yadsınmış kalmıyor.

MAGEE — Bu durumda, artık bilimi sürekli olarak daha iyi kuramların işgal ettiği bir kuramlar kümesi olarak düşünmemiz gerekiyor —daha iyi sözcüğünü, daha tam veya daha zengin, yani daha çok şeyi açıklayıcı anlamda kullanıyorum. Einstein'ın ve onun en yetenekli izleyicilerininkiler gibi en başarılı ve inceltilmiş kuramlar bile, zaman içinde yerlerini, henüz doğmamış bilimcilerin beyinlerinden çıkacak olan henüz tasarımlanamayan kuramlara bırakacaklar.

PUTNAM — Bu tamamen doğru. Gerçekten de, bilimcilerin kendileri bu öndeyide bulunuyorlar: Yirminci yüzyılın esas kuramları —görecilik (rölativite) ve kuantum mekaniği— ikisini de aşacak olan başka bir kurama yol açacak. Ve sonsuza dek böyle devam edecek.

MAGEE — Bu, mutlak olarak temel olan soruyu ortaya çıkarıyor: "Doğruluk nedir?" Şu veya bu bilimsel anlatım ya da kuramın doğru olduğunu söylediğimizde, **bu yeni kavranmış koşullar altında** ne kastediyor olabiliriz?

PUTNAM — Kant'tan bu yana olduğu gibi, halen de iki görüş var: Karşılama görüşünü hâlâ savunanlar çıkıyor, ancak giderek daha yaygınlaşan görüş insanın doğruluk ve kanıtlanabilirliği birbirinden tamamen ayıramıyacağı görüşü. Kantçı tasvirin —doğruluğun zihne bağımlılığının— işin içine girmesi, doğru olan ve yanlış olanın bir ölçüde uylaşımın bir işlevi olduğu savıyladır — bu, herhangi bir ifadenin **tamamen** "uylaşımca doğru" olması veya herhangi bir ifadenin hiçbir uylaşım öğesi taşınmaması anlamına gelmez.

MAGEE — Bundan biraz daha söz eder misiniz?

PUTNAM — Buna bağlantılı olarak felsefî bir güçlük **tek bir** bilimsel kuramın içinde bile birden fazla şekilde betimlenebilecek "olguların" bulunabilmesinden gelmektedir. Bu, zaman-sırası ile ilgili olguların farklı gözlemciler tarafından farklı olarak betimlenebileceği Özel Görecilik Kuramında **(Special Theory of Relativity)** ortaya çıkar. İki farklı gezegende çıkış tabancasıyla ateş eden iki izci çocuk düşünün. Bir gözlemci "izci A tabancasını izci B'den önce ateşledi" diyebilir. Diğeri "hayır, izci B tabancasını izci A'dan önce ateşledi" diyebilir. Ve eğer uzaklık, bir sinyalin bir olaydan ötekine ışık hızını aşmadan gidememesi için yeterince büyükse (ki bunu hiçbir fizik sinyal yapamaz), o takdirde her iki betimleme de doğrudur, her ikisi de kabul edilebilir.

MAGEE — Bu, bazı modern bilimsel kuramların kavranması açısından çok büyük kavramsal güçlükler çıkarıyor — bu ise, ne anlama geldiğini kimse gerçekten anlamasa bile, bir bilimsel kuramın işleyebileceği ve yararlı olabileceği düşüncesini ortaya koyar. Kuantum mekaniğine ilişkin olarak durum budur, değil mi?

PUTNAM — Gerçekten de öyle; ancak bu fikrin çok ileri götürülmemesi gerektiğini de söylemek isterim, çünkü anlaşılabilme ölçütlerimizden tümüyle vazgeçmek istemeyiz sanırım. "Kuantum mekaniği işliyor ve işliyor olması, temel olarak doğru bir yanı olduğu anlamına gelir" demek isteriz. Ve anlaşılabilirliğine ilişkin olarak [da], kısmen, belki yanlış anlaşılabilme ölçütlerine sahip olduğumuzu, sezgilerimizi değiştirmemiz gerekebileceğini söylemek isteriz. Gene de, kuramın içinde gerçek paradokslar vardır ve bence bu paradoksların doyurucu çözümlerinin bulunması önemlidir.

MAGEE — Tartışmamızı bu noktaya kadar izleyen ve bu fikirlerle yeni karşılaşan biri şöyle düşünebilir: "Pekâlâ, o zaman

nasıl oluyor da bilim geçerli oluyor? Eğer bilim güvenilir, nesnel bir bilgi bütünü değilse; ve eğer her bilimsel kuramın önemli bir bölümü, insan zihni tarafından katkıda bulunulma anlamında, öznel ise; o zaman nasıl oluyor da ayakta duran köprüleri, uçan uçakları, aya giden roketleri ve bütün diğerlerini **yapabiliyoruz?** Nasıl oluyor da kuramın bu belirsiz, sürekli değişen kısmen öznel bünyesi bizim için **çalışıyor?"** Bütün söylediklerimize karşın, [kuramın] dünyaya uygunluk sağladığı temel bir yanı olmalı.

PUTNAM — Bence "öznel olma" ile "dünyaya uygunluk sağlama" arasındaki karşıtlık doğru değil. Örneğin günlük hayatta, kültürel olarak belirlenmiş tikel ilgilerimizi yansıtan terimler kullanırız. Eğer tüm bir toplumsal kurumlar ağına sahip olmasaydık, "köşede bir polis duruyor" diyemezdik. İlkel bir kabile toplumundan gelen biri "köşede mavi elbise giymiş biri duruyor" diyebilirdi. Ancak, polis **fikrinin** ilgilerimizi yansıtıyor olması, köşede bir polis olmasının nesnel olarak doğru olmadığı anlamına gelmez. Bilimsel bilginin öznel olduğunu veya "herşeyin olabileceğini" (*) söylemiyorum. Hayatta sık sık karşılaştığımız güç durumlardan birinde olduğumuza, iyi ve kötü mantık yürütme arasında bir farklılığın bulunduğunu farkettiğimiz, ancak mekanik bir kurala sahip olmadığımız bir durumda bulunduğumuzu söylüyorum. Ayrıca Peirce'in çok önceleri belirttiği gibi, bilim "değiştiği" **için** geçerlidir. Bilim ile doğruluğu aramanın önceki yolları arasındaki fark, büyük ölçüde, bilimcilerin kendi fikirlerini yanılmaz diye nitelemedikleri için onları sınama arzusunda olmalarıdır. Bacon'ın bildiği şeyin gene anımsatılması gerekiyor: Sorularımızı doğaya sormalı ve geçerli olmadıkları takdirde fikirlerimizi değiştirmeye istekli olmalıyız.

MAGEE — Bilim ve din arasındaki geleneksel karşıtlıkta iki taraf bazı bakımlardan birbirlerine büsbütün zıttırlar, değil mi? Dindar insanlar dünya hakkında belirli bilgiye sahip olduklarına eğilimindedirler — örneğin Hıristiyanlar, dünyanın bir Tanrı tarafından yaratıldığına, onun insanı kendi suretine göre meydana getirdiğine ve bize ölümden sonra da yaşamaya devam edecek olan ölümsüz ruhlar verdiğine inanırlar. Gerçekten de bunlar

---

(*) Bilimsel bilgiye ulaşmak için önceden bilinebilecek "doğru" yöntem (ler)in olmadığını, aldatmaca dahil her yolun bilimsel bulgulara yol açabileceğini savunan anarşist epistemoloji anlayışı. (Çev.),

çok temel önermelerdir ve genellikle belirli bir kesinlikle savunulurlar. Bu temellerin bizim tarafımızdan bilinmediğinde ısrar etmeye niyetli olan, bilimcidir: Bilimci, dünyanın gizemli bir yer olduğu, bu gizemin köküne büyük bir olasılıkla asla inemeyeceğimiz ve öğrendiklerimizin umduklarımızdan çarpıcı bir farklılıkta ortaya çıkması olasılığının sürekli bir şekilde varolması noktalarında ısrarlıdır. Bir başka deyişle, kesinlik şimdi sadece bazı dindarlar tarafından ileri sürülen bir şeydir; bilimciler tarafından ise olanaklılığı bile yadsınmaktadır.

PUTNAM — Olabilir.

MAGEE — "Olabilir" dediniz...

PUTNAM — "Dinkar kişiler" hakkında genelleme yapmak istemem.

MAGEE — Pekâlâ, bu noktayı özellikle din açısından irdelemeyelim. Onun yerine size şu genel soruyu sorayım: Bilim kavramımızı böylesine tümden değiştirdiğimize göre, bilim ile bilim olmayan arasındaki farklılığın da, evvelce düşünülen şekliyle, kabul edilemez olması gerekmek mi?

PUTNAM — Bence, bu doğru, kültürel açıdan da çok önemli. Bilimin eski görünümünün getirdiği sakınca şudur: Eğer bilimcilerin derece derece birikimde bulundukları bir mutlak olgu alanı varsa, o zaman başka bir şey, "doğru" ve "yanlış"ın hakkıyla uygulanamayacağı bir şey, bir bilgi-olmayan olarak gözükür. Birinin, örneğin, "bu bir olgu mu yoksa bir değer yargısı mı?" diye sormadığı siyasal bir tartışma yapmak çok güçtür — sanki Hitler'in kötü bir adam olduğu olgusu olanaksızmış gibi.

MAGEE — Hitler'in kötü bir adam olmasının bir olgu **olduğunu** mu düşünüyorsunuz?

PUTNAM — Evet, öyle.

MAGEE — Hitler'in kötü bir adam olduğunun **doğru** olduğunu tabiî ki ben de düşünüyorum. Ancak eğer bu böyle ise, ve geçmişin kesin ayrımlarından birçoğunu terkediyorsak, "bilim" terimini kullanmaya devam etmenin anlamı nedir? Hâlâ, ayırmaya çalışmak için haklı düşünsel nedenlerin olduğu bir şeyi mi ayırıyor?

PUTNAM — Ayırdığını sanmıyorum. "Tümevarım yöntemi" diye bir şeyin var ve bir şeyi bilim yapanın bunun epeyce bilinçli ve epeyce düşünülerek kullanılıyor olması olduğunu, bilim dışı bir alanda ise ya (yemek pişirmeyi öğrenirken olduğu gibi) bilinçsizce kullanıldığını ya da hiç kullanılmadığını söyleyen eski görüş veri olduğunda, bilimin bilim-olmayandan ayrılması epeyce anlamlıydı. Ancak, gerçekte, bilimsel yöntem diye **tek bir** şey varmış gibi gözükmüyor. Tabiî ki, deneysel araştırmanın genel ilkeleri vardır — örneğin, deneysel araştırmadan bahsediyor olmamız bunlardan birini yansıtır: "Doğanın nasıl çalıştığını sakın tamamen **a priori** bir şekilde bulmaya çalışma!" Doğa biliminin **a priori** değil, **a posteriori** olduğu Bacon'ın modern düşünceye olan katkısıydı ve bu, büyük bir katkıydı. Bunun iki uzantısına bir iki dakika önce değindim —"fikirlerinizi **sınayın**" ve "fikirlerinizin **düzeltilebilir** olduğunu unutmayın". Ancak **hangi** kuramları sınamalı, ve hangilerini sınamak için bile "fazla çılgınca" addetmeliyiz; **ne zaman** bir kuram geçici olarak kabul görecek kadar sınanmış ve hiç olmazsa daha bir kuram çıkana dek güvenilebilecek ölçüde sınanmış sayılabilir; bütün bunlar bilimcilerin pratikte kısmen geleneğe (Kuhn'un paradigmalar diye adlandırdığı, kendi alanlarında önceki başarılı uygulama örneklerini taklit ederek) ve kısmen sezgiye dayanarak karar verdikleri konulardır. Bilimin, ilke olarak, yeterli zaman ve yeterli bilgi verildiğinde, mekanik bir kuralı takip eden bir hesap makinası ile yapılabilmesi için, bilimden insan psikolojisini, "mantıklılık" ve "olabilirlik" üzerine insanî sezgisel yargıları ayıracak olan herhangi bir mekanik kural var gibi gözükmemektedir. Fakat geleneksel olarak, salt **bilinçle** uyguladığı bir yöntemi, "tümevarım mantığı"nın **var** olması nedeniyle, "bilim"in, sıradan pratik bilgiden farklı olduğu varsayılırdı. Hem bilim ile bilim-olmayan arasında kesin bir çizginin **var** olduğu, **hem de** bu çizgiyi çekmesi gereken yöntemin belirsiz olduğu ve gerçekten de, şu an için, son derece bulanık ve genel betimlemeden başka işe yaramadığını söylemek bana saçma geliyor.

Sırası gelmişken, tümevarımı biçimselleştirme çabaları başarısız olmaktadır — "tümevarım mantığı", eğer böyle bir şey varsa, bilgisayarda başarılı olarak programlanmamıştır. Son yüzyılda **tümdengelim** mantığının ve bilgisayarın gelişmesi, kesin yasalar öne sürülebileceğimiz matematiksel bilimlerdeki kanıtlama ile, öne sürebileceğimiz tek şeyin daha önce değindiğim kurallar

olduğu tümevarımsal bilimlerdeki kanıtlama arasında, ne denli ciddi farklılıklar olduğunu ortaya çıkardı.

MAGEE — Dediğiniz gibi, bu, belirli bilimsel bir yöntemin olabileceğine dair geleneksel görüşün düzeltilmesi gerektiği anlamına geliyor. Uzun zaman için, insanlar [var olan] tek bilimsel yöntemin ne olduğu konusunda emindiler. Dikkatle denetlenmiş ve dikkate ölçülmüş gözlemler yapardınız, bu sayede büyük miktarda güvenilir veri topladığınız zaman gözlemlenmiş görüngü açısından açıklayıcı olacak genel bir kuram formüle etmek üzere tümevarım mantığı ile devam ederdiniz; bundan sonra kuramınızı sınamak üzere can alıcı bir deney düşünürdünüz; ve eğer kuram sınamayı başarı ile atlatırsa, doğrulanmış olurdu. İki yüzyıl veya daha uzun bir süre için, bu yöntem ve sadece bu yöntem, "bilimsel" sayıldı. Fakat tüm bilim kavramımızın değiştiği bugün, [yenilik] bir başka yöntemin "esas" yöntem olarak görülmesi değil, tüm bilimsel sorunlar için geçerli tek bir yaklaşım olabileceğinin artık düşünülmemesidir.

PUTNAM — Özellikle fizikte, zaman zaman çok güzel bir şekilde örneklendiğini gördüğümüz bir "bilimsel yöntem" paradigması vardır (dediğim gibi, kendisi epeyce belirsiz bir paradigma). Ancak fizikte bile paradigmaya uymayan ve uymaması gereken büyük miktarda bilgi vardır. Kültürümüzde neyin "bilim" olduğuna neyin olmadığına dair gerçekten bir uyuşum olduğuna inanmıyorum. Her üniversite kataloğu "Toplumsal Bilimler" denen konuların varlığını ve Sosyoloji ve İktisadın bilim olduğunu ileri sürer. Ancak bahse girerim ki Fizik Bölümündeki herhangi birine Sosyolojinin bir bilim olup olmadığını soracak olsaydık, cevabı 'Hayır' olurdu.

MAGEE — Evet, ama hayır demek için hangi temele dayanırdı?

PUTNAM — Bence gerçek neden sosyologların tümevarım yöntemini kullanmamaları değil — zavallılar büyük bir olasılıkla bu yöntemi fizikçilerden daha özenle kullanıyorlar. Bence [gerçek neden] fizikçiler kadar başarılı olmamalarıdır.

MAGEE — Öyle ise şimdi "bilim"in, bilginin başarıyla elde edilmesi anlamında kullanılan bir terim olduğunu düşünüyorsunuz.

PUTNAM — Doğru.

MAGEE — Tartışmamızın şu noktasına kadar betimlemeye çalıştığımız kadarıyla bilimin ne olduğu hakkındaki tüm görünümüne karşı, şimdi sizin ve meslektaşlarınızın, bilim felsefecilerinin, yaptıklarını ele alabilir miyiz?

PUTNAM — Pekâlâ, yaptıklarımızın bu tartışmada betimlemeye çalışmayacağım bir kısmı belirli bilimsel kuramların epeyce teknik araştırmasıdır. Kuantum mekaniğine çok yakından bakarız. Ona, hem [ondan] felsefe için ne gibi dersler çıkarabileceğimizi öğrenmek, hem de felsefeciler olarak, [Onun] temelini aydınlığa çıkaracak ne gibi katkılarda bulunabileceğimizi anlamak için bakarız. Görecilik kuramına çok yakından bakarız. Darwinci evrime çok yakından bakarız. Ve diğerlerine de. Bu, bilim felsefesinin geri kalan tarafı için veri sağlayan kısmıdır. Ancak, bilim felsefesinin büyük bölümü genel felsefenin alanına girer; bunu betimlemenin en iyi yolu şimdiye değin konuştuklarımız çerçevesinde olur sanırım. Konuşmakta olduğumuz her konu, bilim felsefecilerini ikiye böler. Karşılamacı bir doğruluk görüşü olan ve bunun kesinleştirilebileceğini, itirazların üstesinden gelinebileceğini —diğer bir deyişle, bilimin her nasılsa hâlâ eski şekilde görülebileceğini— göstermeye çalışan bilim felsefecileri vardır; başka bir doğruluk görüşünün taslağını yapmaya çalışan başkaları [da] vardır. Kesinlikle ortaya konabilecek bir tümevarım yönteminin hâlâ olduğunu düşünen ve tümevarım mantığı üzerinde çalışan felsefeciler vardır. (Sırası gelmişken, [var] olmalarının önemli olduğunu sanıyorum, çünkü olmamaları halinde, tümevarımın biçimsel yönlerinin incelenmesinde ilerleme kaydedemeyiz.) Bilimin gelişmesine daha kültürel, daha tarihsel olarak bakan başkaları da vardır; ara yerdeki bir konuma sahip, "bilimsel yöntem" kavramının içinde **birşeylerin** bulunduğunu, belirgin örneklerin olduğunu, ancak bilimsel bilgi ile "bilim"in şerefli adıyla payelendirmediğimiz sıradan, resmileşmemiş bilgi arasında aşağı yukarı bir süreklilik olduğunu ve bilimsel yöntemin bilimsel bilgi elde etmek için kullanılabilecek mekanik bir yasa, bir algoritma olarak görülmemesi gerektiğini düşünen, benim gibi felsefeciler vardır. Doğruluğun doğası, bilimsel yöntemin doğası ve bilimde zorunlu doğru diye birşeyin (düzeltime konu olmayan, sonsuza dek geçerli bir kavramsal katkının) olup olmadığı

konularının günümüz bilim felsefesinin merkez, ve yaşayan konuları olduğunu söyliyeceğim.

MAGEE — Bütün bunları birincil olarak kimin için yapıyorsunuz —bilimciler için mi, yoksa felsefeciler için mi? Soruyorum, çünkü bilimcilerle felsefecileri bu konuları tartışmak üzere biraraya getirme çabalarına katıldım. Çabalar genellikle aynı nedenden ötürü başarısız kaldı: Bilimciler yeterince ilgili değillerdi. Ancak bana öyle geliyor ki, çalışmakta olan bilimcilerin çoğunluğu bu konulara pek önem vermezlerken, büyük bilimcilerin ayrıklar arasında oldukları göze çarpmaktadır. Bu yüzyılın bilimsel devrimini kendileri yapmış olan çığır-açıcıların çoğu bu konuda felsefî düşünce kitapları yazmışlardır — birkaçına değinmek gerekirse, Einstein, Max Born, Niels Bohr, Heisenberg ve (benim bu türde özel gözdem olan) Schrödinger. Ancak gene de, dediğim gibi çalışmakta olan bilimcilerin çoğunluğu pek ilgili görünmüyorlar.

PUTNAM — Önce, felsefe ilgisi olan sıradan kişi için, felsefe okuyucusu için yazdığımızı söyliyeyim. Ahlâk felsefecilerinin kişinin kendi hayatını nasıl yaşaması veya Parlamentodan hangi yasanın geçmesi gerektiği konularında derhal geçerli olacak öğütler verdiklerini sanmalarının bir yanılgı olduğunu düşündüğüm gibi, bilim felsefecilerini de bilimcilere doğrudan öğüt veren kişiler olarak görmüyorum. Buna karşılık, bilimcilerin elli yıl önceki bilim felsefesini bilme eğiliminde olduklarını, bunun da pek o kadar kötü birşey olmadığını düşünüyorum; belki de bu zaman farkı, bu kültürel fark, dikkate almamaları gereken şeylerin temizlenmesi açısından işe yaramaktadır. Tabiî ki, bir felsefeci için, hiçbir bilim felsefesini dinlemeye gereksinimi olmadığından emin olan ve sonra da kelimesi kelimesine 1928'de yaygın olanlardan geldiğini farkettiğiniz fikirler öne süren bir bilimciyle karşılaşmak sinir bozucudur.

MAGEE — Sizin bilimciler hakkında söylemekte oldukları-nızla, Keynes'in, kendilerini iktisadî soyutlamalardan etkilenmeyen, mantıklı, pratik kişiler olarak gören iş adamlarının farkında olmadan daima ölmüş geçmiş bir iktisatçının köleleri olduğu hakkındaki ünlü sözü arasında bir koşutluk var. Bir diğer koşutluk da sıradan dil-kullanıcılarının kendi dil kullanımlarına ilişkin olarak verme eğiliminde oldukları tanımlardır: Ana dillerini yetkinlikle konuşmalarına karşın, ne yaptıklarına dair verdikleri açık-

lamalar hemen hemen her zaman dikkatsizliklerle ve modası geçmiş varsayımlarla doludur.

PUTNAM — Salt bir etkinliği uyguluyor olmasından ötürü, kişinin o etkinliğin bir kuramını verebileceğini düşünmek bir yanılgıdır.

MAGEE — Ancak, buna karşılık, bilim felsefecileri hakkında sık sık öne sürülen bir eleştiri, "bilim"den bu denli çok sözetme eğiliminde olmalarına karşın, bilim felsefecilerinin kafalarında, hemen hemen daima, belirli bir bilimin, yani fiziğin olmasıdır. Buna karşın, son yirmi yılda en dikkate değer ve heyecan verici gelişmelerin ortaya çıktığı bilim dalı fizik değil, biyolojidir. Bilim felsefecileri, gözlerinin fizikle aşırı kapanmış olduğu ve özellikle biyolojiye çok az dikkat ettikleri eleştirisine açık değiller mi?

PUTNAM — Belki bu eleştirilere karşı kendimizi —hücrenin yeniden üretiminde DNA'nın rolü üzerinde Crick ve Watson'ın katkıları, Darwin'in evrim kuramı ve diğerlerinde olduğu gibi— biyolojideki kuramların büyük **bilimsel** önemleri olmalarına karşın, genellikle, fizik biliminde ortaya çıkmayan, önemli metodolojik sorunları gündeme getirmediğini söyliyerek savunabilirim. Buna katılacağınızdan emin değilim.

MAGEE — Katılmıyorum. "Evrim"den sözettiniz. Burada, biyolojiden kaynaklanan ve kısa bir zamanda bütün kültürümüze yayılan bir kavram var. Şimdi yalnızca insanoğlunun **kökenleri** konusunda değil, sanattan toplumsal kurumlara kadar her tür şeyle ilgili olarak herkesin düşünme şeklini etkiliyor. Ancak kavramı haklı kılacak her girişim çok büyük yöntembilim sorunları yaratıyor.

PUTNAM — Belki de bu kurama yeterince dikkat edilmedi; ancak bana ilgi çekici gelen, biyolojik türden diye düşündüğümüz açıklamaların, fizik ve kimyanın yapı taşları —birşeyi meydana getiren parçalar— terimlerinden ziyade işlevsellik terimleri ile yapılan açıklamaların olanaklılığının, bilgisayar biliminin sonucu olarak, giderek daha çok dikkat çekmesidir.

MAGEE — Bunun bana anımsattığı bir başka nokta da, bilgisayarların, aslında insan zihnî ile bilinçli bir benzetmeye dayanılarak yapılmalarına karşın gelişmişlik düzeyleri arttıkça, insan

zihniyle ilgili şeyleri **onlardan** öğrenmeye başlamamızdır. Böylece, bir yanda bilgisayarlar yapmamız, öte yanda onların bizim hakkımızda söyledikleri, karşılıklı etkileşen bir büyüme süreci içinde gelişiyor. Burada olanın, sadece felsefe ile bilim arasında değil, felsefe ile teknoloji arasındaki bir karşılıklı etkileşim olduğunu belirtmekte yarar var.

PUTNAM — Katılıyorum. Sırası gelmişken söyleyeyim ki, bu, felsefecilerin bilimcilerle yakın ilişki içinde oldukları bir alandır. Dilbilim, bilişsel psikoloji, bilgisayar bilim ve dil felsefesi alanları sürekli ve sağlıklı bir karşılıklı etkileşim gösteriyorlar. İnsanlar birbirlerine makaleler yolluyorlar — ve birisi onlara [yollamalarını] söylediği için de değil; bu alanlardaki uzmanların biraraya geldikleri kongreler yapılıyor — gene, biri karşılıklı-aşılanma olması gerektiğine karar verdiği için değil. Bu noktada biraz durmama izin verirseniz, bilgisayar konusu ile ilgili ilgi çekici olan şudur: Bilgisayarların ortaya çıkışının belirli bir tür kaba maddeciliği teşvik edeceği düşünülebilirdi — yani, sonucun şöyle olacağı öngörülebilirdi: "eh, ne de olsa biz makineyiz: Bu nedenle bizimle ilgili her şey fizik ve kimya sayesinde açıklanabilir" —fakat paradoksal olarak, bilgisayarın psikoloji ve zihin felsefesi üzerindeki etkisi o tür bir indirgemeciliğin azalmasına yolaçtı. Anlaşılabileceği gibi, bilgisayarlarla çalışıldığı zaman onların fizik ve kimyası hakkında düşünme gereği son derece enderdir. Şimdiden dilin bir parçası haline gelmiş olan terimlerle. kişi, bilgisayarların —programlarının, talimatlarının, iş yapma kurallarının kastedildiği— "bilgi-işlem donanımı" ile "makine donanımı"nı birbirinden ayırır; ve genellikle (kendisi mühendis olmadıkça) makine donanımını dikkate almaz. Bilgisayar bilimcileri bilgisayarlar hakkında bilgi-işlem donanımı düzeyinde konuşurlar, ve bilgisayarların herhangi bir kimseye makine donanımı düzeyinde **yararlı** olacak ne yaptığı gerçekten de açıklanamaz. Burada, gizemli bir tür "âcil durum" olmasa da —örneğin, bilgisayarlar fiziğin yasalarını ihlâl etmese de— bir tür âcil durum vardır. Örgütlenme hakkında daha yüksek düzeyli olgular, açıklama yapmak açısından, bir tür özerkliğe sahiptir. Söylenen şey, **hesap makinesinin şöyle şöyle bir programı uyguluyor olmasının** yaptıklarını niye yaptığını açıkladığı, insanın onun nasıl imâl edildiğini bilmesine gerek olmadığı, sadece o programı uygulayacak şekilde bir alet imâl etmenin **olanaklı** olduğunu bilmesi gerektiğidir. Eğer bunu zihne uygular-

sanız, Aristoteles ile bağdaştırdığım bir zihin görüşüne geri dönüşü akla getirir. Bu, bizim "makinelerdeki hayaletler", geçici olarak bir bedene girmiş ruhlar olmadığımız; zihinle beden arasındaki ilişkinin, bir işlevle o işleve sahip olan arasındaki ilişki olduğu görüşüdür. Aristoteles, "eğer ruh kelimesini bir balta ile bağlantılı olarak kullanırsak" —ve, tabiî ki, kullanmadığımızı söylemiştir— "baltanın ruhunun kestiğini söyleriz" demiştir ve "gözün ruhu görmektir" demiştir. O, insanı **düşünen bir şey** olarak düşünürdü.

MAGEE — Hem maddeciliğe hem de dine bir almaşık olan söylemekte olduğunuz şeyler, bende, tüm maddeci felsefecilerin en etkilisi hakkında, size bir soru sorma isteği uyandırıyor. Warxizm bilimsel olduğunu iddia eder. Bilim felsefesine belirgin bir Marxist katkı olmuş mudur?

PUTNAM — Belirgin bir Marxist katkının olduğunu sanmıyorum, ama Marxistlerin tamamen yanılmış olduklarını da düşünmüyorum. Bence, Engels yüzyılın bilimsel açıdan en çok eğitim görmüş kişilerinden biriydi. Bazı şeyleri yanlış biliyordu, ama büyük çapta genel bilimsel bilgiye sahipti; —bazılarını Hegel'den aldığı— epeyce garip fikirler içermesine karşın, bilim felsefesi üzerine olan büyük kitabı, **Anti-Dühring**, başka şeyler yanında bilim felsefesinde de birçok bakımdan mantıklı bir kitaptır. Buna karşılık, mantıklı olduğu yerlerde, özellikle Marxist değildir. Bence, Engels'in bilim felsefesi hakkındaki görüşleri büyük çapta zamanında geçerli sayılan bilim felsefesinden etkilenmiştir. Mill'den hoşlanmadığını açıkça belirtmesine karşın. Engels'in görüşleri, Mill'inkinden pek farklı olmayan, epeyce incelikli açıklamalardır.

MAGEE — Daha sonraki Marxist düşünürler nasıldı?

PUTNAM — Doğrusu birbirlerine pek eşit olmadıklarını sanıyorum. Bence Lenin, genelde, en kötülerinden biriydi. Örneğin, "kuramların devinimlerin suretleri olduğunu" söyler. İşte en kaba şekilde bilimin suret kuramı.

MAGEE — Marxizm bugün oluştuğu şekliyle bu konuya hiç katkıda bulunmuş mudur?

PUTNAM — Bazı şeyleri öngörmüştür, sanırım. Eğer insanlar ideolojik olarak daha az bölünmüş olsalardı, belki de katkıda bulunabilirdi; çünkü Marxist olmayanlar ondan birşeyler öğrenebilirlerdi, sanırım. Marxistler, gerçekçi bir görüşü düzeltilebi-

lirlik konusunun vurgulanması için birleştirmeye çalışan ilk kişiler arasındalardı ve **a priori** doğruluk kavramına karşı çok düşmanca davrandılar. Bugün, bazı önemli bilim felsefecileri **a priori** doğruluk diye birşeyin olabileceği fikrine düşmanca davranmaktalar. Bu durumda Marxistler, bilim felsefesinde, Keynes'in iktisat içinde oynadıklarını söylediğinde kastettiğine benzer bir rol oynadılar. Keynes Marx'ı kendinin "yeraltı" öncellerinden biri olarak betimlemiştir.

MAGEE — Tartışmamızı sunduğumuz zaman sadece bilim felsefesine değil, matematik felsefesine de değinmiştim; ve bitirmeden önce bunun hakkında da birşeyler söylemenizi isterdim. Matematik felsefesindeki merkezî sorunlar bilim felsefesindekilere doğrudan koşut durumdalar, değil mi? — Herşeyden önce, "matematiksel bilgi nereden geliyor?" ve "nasıl oluyor da matematik dünyaya uyum gösteriyor; ve ne şekilde, ne derece uyum gösteriyor?" soruları var.

PUTNAM — Felsefî güçlükler daha da kötü, çünkü eğer insan, deneysel bilimle bağlantılı olarak, bir suret görüşü, doğruluğa ilişkin bir karşılama kuramını savunmaya çalışırsa, suretin karşılama olacak şekilde nasıl inşa edildiği sorusunu "bizim duyu organlarımız var" diye yanıtlayabilir. Bu gerçekte doyurucu bir cevap değildir, çünkü, daha evvel belirttiğim gibi, basit görme ve basit duyma çok büyük ölçüde yorumlama içerir; ancak, eğer biri şu soruyu sorarsa ne yanıt vermeliyiz: "Eğer matematiksel bilgi, sadece, rakamların nasıl **olduklarının,** kümelerin nasıl **olduklarının,** ve diğer matematiksel nesnelerin nasıl olduklarının bir sureti ise, o zaman hangi 'duyu' onların nasıl olduklarını 'görmemizi' sağlamaktadır?".

MAGEE — Gerçekten de rakamlar nedir? Bu sorunun kendisi hâlâ derin bir sorunsal.

PUTNAM — Doğru. Ve, öte yandan, karşılama karşıtı görüşün işinin de pek kolay olduğunu söylemek istemem. Bana öyle geliyor ki, matematiksel bilgi gerçek bir bilmece; ve felsefecilerin matematik felsefesi üzerinde şimdi yaptıklarından daha fazla yoğunlaşmaları gerekiyor sanırım, çünkü bu, hiçbir kuramın pek iyi işlemediği bir alan gibi gözüküyor.

MAGEE — Bu, matematikle bilim arasındaki bir diğer önemli koşutluk. Bilim tarihi boyunca sürekli çelişmelerden biri, bilim

tarihini insan deneyiminden bağımsız olarak varolan bir dünyanın nesnelerine ilişkin gören görüşle, onu insan zihninin bir ürünü olarak gören görüş arasında olmuştur. (Daha önce belirttiğimiz gibi, doğruluk hemen hemen kesinlikle ikisinin birleşimidir) Tamamen ayni şekilde, matematik tarihinde de, matematiğin dünyanın yapısında içkin olduğunu (matematiğin gözlem ve deney yoluyla dünyanın yapısından türetildiğini) düşünenlerle, onun insan zihninin bir yaratısı olduğunu(bir manzara resmi üzerindeki kareli harita gibi gerçekliğin üzerine yüklediğimiz birşey olduğunu) düşünenler arasında uzun zamandan beri sürüp gelen bir mücadele vardır.

PUTNAM — Bu son hikâye duyu organı sorunu nedeniyle çekici; ancak o da işe yaramıyor, çünkü öyle görünüyor ki istediğimiz herhangi bir matematiği veya mantığı dünyaya yüklemeye özgür değiliz. Hemen hemen herkes tutarlı olmamız gerektiğini kabul eder; neyin tutarlı olup neyin olmadığı ise, hemen uydurabileceğimiz veya karar verebileceğimiz birşey değildir. Geleneksel açıklamalar, öznel açıklamalar yapmaya çalıştığımız zaman matematiğin nesnelliği ile karşılaşırız; matematiğin nesnelliğini vurgulamaya çalıştığımız zaman da başka bir sorunlar kümesi ile karşı karşıya kalırız. Bu alana daha fazla girerek, insanî bilgi ve bilimsel bilgi üzerine bildiklerimizden çok daha fazlasını öğrenebiliriz sanırım.

MAGEE — Bu, beni sonuncu olması gereken soruma getiriyor: Sizce matematik felsefesi ve bilim felsefesinde yakın gelecekteki en olası büyüme alanları nelerdir?

PUTNAM — Öndeyilerimi **yakın** gelecekle sınırlı tutacağım sanırım çünkü uzun vadeli öndeyilerin daima yanlış olduklarını biliyoruz... Yakın gelecekte, matematik felsefesi ve mantık felsefesinin "büyüme alanları" olmalarını beklerdim. Fizik felsefesinin bilim felsefesi içindeki merkezî konumunun bir miktar gerilemesini bekliyorum. Ancak, fizik felsefesinin bir kısmı mantık felsefesine dokunur. Kuantum mekaniği ile bağlantılı olarak öne sürelen çok önemli öneriye göre, dünyanın nasıl kuantum mekaniksel olabileceğini anlamak için, mantığı, doğru mantıksal yasaların ne olduğu üzerine görüşlerimizi, değiştirmemiz gerekebilir. Kauntum mekaniği felsefesinin bu yönü önemli bir tartışma alanı olacak. Ancak, genelde, konunun kaynakları olacak soruların, neredeyse bilim felsefesinin soruları olarak düşünmediklerimizden,

zihin felsefesi veya fil felsefesinin soruları olarak betimlenmesi de o derece uygun veya daha uygun olan, sorulardan meydana gelmesini bekliyorum —örneğin, zihnin bilgisayar modellerinin olanaklılığı ve önemi sorusu, dilin bilgisayar modellerinin önemi, doğruluk kuramları üzerine, doğruluğun doğası üzerine, doğrulamanın doğası üzerine sorular, ve sağlam bir bilimsel yöntem olmasa bile bilimin nasıl nesnel olabileceği sorusu.

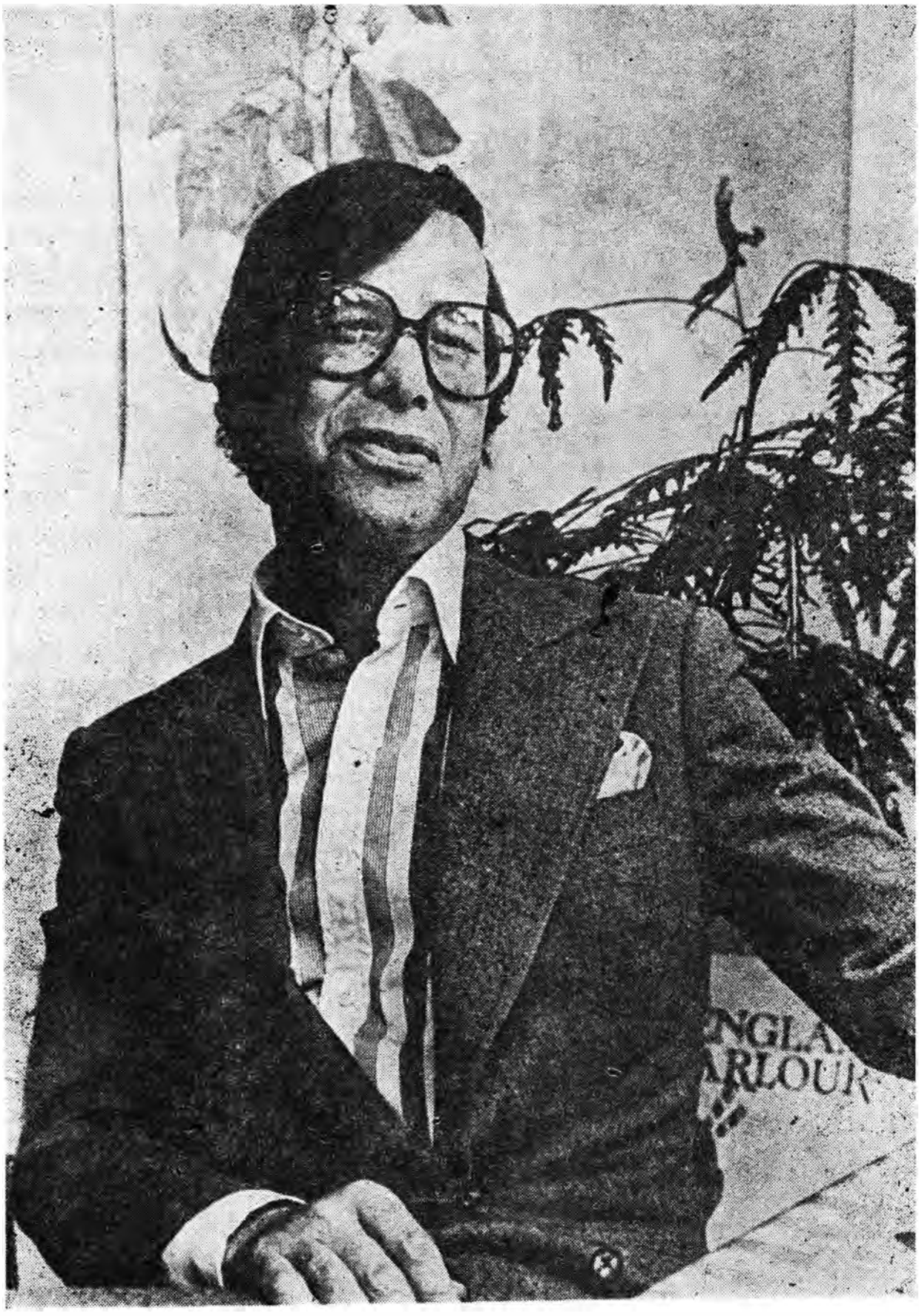
MAGEE — Beni birşey endişelendiriyor. Yirmibeş yaşındaki Eistein'ın Özel Görecilik Kuramını yayınladığından bu yana yetmiş yıldan fazla geçmesine karşın, yüksek eğitimden geçmiş insanların çoğunluğunun hâlâ bunun ne olduğu üzerine hiçbir fikirleri yok. Bu kuram onların dünya hakkındaki görüşlerini etkileyecek hemen hemen hiçbir şey yapmadı. İnsan aynı şeyi, bu yüzyılda yapılan inanılmaz bilimsel ilerlemelerin çoğunluğu için de söyleyebilir. Bilimin şimdi böyle bir hızla önde koşması nedeniyle, evrenimize açtığı yeni içgörü dünyasının uzman olmayanlara ulaşmaması tehlikesi yok mu?

PUTNAM — Bu bir tehlike, ama hakkında birşeyler yapılabilecek olan bir tehlike. Örneğin şimdi, Yüksek Okullardaki fizik derslerinin ilk yılının ilk ayı için tasarlanmış, **Spacetime Physics** (Uzayçağı Fiziği) adını taşıyan Taylor ve Wheeler tarafından yazılmış bir Özel Görecilik metni var; yazarlar kitabın başında, metnin liselerde okutulacağı zamanı beklediklerini söylüyorlar.

MAGEE — Bu zamanın yakında geleceğini sanıyor musunuz?

PUTNAM — Bundan eminim.

Çeviren : Etyen Mahçupyan



Ronald Dworkin

13. FELSEFE VE SİYASET
Ronald Dworkin ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — İkinci Dünya Savaşı sırasında Batılı Müttefikler arasında bireyin özgürlüğü yolunda savaştıklarına ve bunun da pratikte liberal-demokratik kurumların korunması anlamına geldiğine dair güçlü bir ortak duygu vardı. Siyaset felsefesi konusunda savaş sırasında yazılmış olan başlıca eser, Karl Popper'in 1945'de yayınlanan **The Open Society and Its Enemies** (Açık Toplum ve Düşmanları) aynı duyguyu taşır. Savaştan sonraki birkaç on yıl boyunca da, Batı demokrasilerinde liberal bir görüş birliğine benzer birşey ortaya çıkmıştı — öylesine yaygındı ki bu, herkes, sanki temel sorunlar üzerine hiçbir siyasal tartışma kalmamışcasına "ideolojinin sonu"ndan sözetmeye başlamıştı. İngilterede akademik çevrelerde sık sık işitilmeye başlanan slogan, "siyaset felsefesi öldü" idi.

Belki de, bu gelişmeye karşı bir tepkiler er ya da geç kaçınılmaz olacaktı. Tepki 1960'ların ortasında belirmeye başladığında her iki yönden, sağdan ve soldan, geldi. Tutucular, birey için şu ya da bu nedenle çok fazla özgürlük olduğunu — örneğin, cinsel serbestlik ve pornografi ve uyuşturucu madde kullanımının arttığını; suçları azaltma, özellikle şiddet suçlarını azaltmada başa-

rısızlıkla karşılaşıldığını düşünmeye başladılar. Tutucular, ayrıca, bütün bir gençlik kuşağının geleneksel eğitim ve cezaların getirdiği kısıtlamalar olmaksızın büyümesine izin verildiği, ortaya çıkmaya başlayan sonuçların da feci olduğu inancındaydılar. Öte yandan, —çoğu bizzat serbest denilen kuşağa mensup— aşırı soldan liberal demokratik rejimlere tamamıyla değişik nedenlerle hücumlar yöneltilmeye başladı: Liberal rejimler, servet dağılımının yeniden düzenlenmesi ya da yoksulluğun kaldırılması yolunda ciddi girişimlerde bulunmamakla; yönettikleri toplumları sınıf egemenliğine, ırkçılığa ve cinsel eşitsizliğe dayandırmakla; en kötüsü de, Vietnam'daki canavarca savaşın uzatılmasından sorumlu olmakla suçlanıyordu.

Siyasette temeller konusundaki tartışma çok ciddi biçimde yeniden başladı; şimdi tartışma, öteden beri veri olarak kabul edilen liberal-demokratik türden kurumların geçerliliği üzerine olmaktaydı. Bu karşıtlıkların en çok Birleşik Devletler'de kızışmasından olacak, burada, ortaya çıkan yeni siyasal düşünce akımı önde gelen kişileri bir yana atıyordu. Ve özetlemeye çalıştığım bütün bu nedenlerle, yapılan çalışmalar liberal demokrasinin yeni bir savunması, —daha doğrusu temel görüşler bile bazen birbirinden farklı olduğundan yeni savunmalar— yönünde biçimleniyordu. Akademik dünyada bu gelişmeler dolayısıyla ortaya çıkan birçok kitaptan en etkilisi, Harvard'dan bir profesörün, Rawls'un 1972'de yayınlanan **A Theory of Justice** (Adalet Üzerine Bir Teori) adlı eseri oldu. Ve belki de ikinci en çok tanınan kitap da diğer bir Harvard Profesörü, Robert Nozick'in 1974'de yayınlanan **Anarchy, State and Ttopia** (Anarşi, Devlet ve Ütopya)'sıdır. Bu listeye üçüncü bir kitap eklemek gerekirse, o da bu tartışmada baş roldeki kişinin, yine bir Amerikalının, Yale'in eski bir profesörünün, şimdi Oxford'da Hukuk Profesörü olarak İngiltere'ye yerleşmiş bulunan Ronald Dworkin'in kitabı olacaktır. Dworkin'in 1977'de yayımlanan **Taking Rights Seriously** (Hakları Ciddiye Almak) adlı kitabı, en ağırbaşlı akademik beğeniden **Time** dergisindeki tanıtma yazısına kadar alkışla karşılandı ki, bu da, eserin, akademik düşünceye olduğu kadar popüler düşünceye de yansıdığını gösterir kanısındayım.

TARTIŞMA

MAGEE — Size eseriniz ve meslektaşlarınızın eserleri hakkında soru yönetmeden önce, bunların ortaya çıkışındaki tarihsel

ve toplumsal bağlam konusunda, bir giriş olarak, biraz önce söylediklerime eklemek istediğiniz herhangi bir şey var mı?

DWORKIN — İlginç, değil mi, Amerika hakkındaki sözünü ettiğiniz sorunların pek çoğunun ırk sorununun bir parçası olması? Sorunların çoğu, ilk bakışta, Kamusal Haklar Hareketi ile ilgili; ondan sonra New York gibi şehirlerdeki yaygın refah programlarıyla ilgili. Bu programlar çoğunlukla siyahlara ve Porto Rikolulara yardım etmiş ve eskiden kendilerini emekçi sınıf olarak düşünenlerin gittikçe zararına olmuştur — taksi şoförleri örneğin, kendilerine artık yararı dokunmayan, onlardan daha muhtaç durumdakilere yararlı olan liberal önerileri şüpheyle karşılamağa başlamışlardır. Liberalizm yeni kesimlerde birdenbire tartışma yarattı. Bu gelişmelerin diğer bir boyutu da var. Yeni Sol önce Vietnam siyasetine, daha sonra da genel olarak liberalizme saldırıda bulunduğunda; sadece belirli bir siyaset kuramına değil fakat rasyonel, mantıkî olarak geliştirilmiş siyaset kuramı fikrine de karşı çıkıyordu. Böylece, John Rawls, kitabı **Adalet Üzerine Bir Teori**'yi yazdığında, bu yapıt geleneksel liberal değerlerin bir savunmasıydı, fakat aynı zamanda, siyaset kuramını, siyasal durumları desteklemek üzere kullanma fikrinin de savunmasıydı.

MAGEE — Bu yeni siyasal düşünce akımına yol açan doğrudan akademik düşünceler hakkında ne dersiniz?

DWORKIN — Bunların en önemlileri iktisat alanındaydı. İktisatçılar, bazı kişilerin aleyhine sonuçlar vermesi pahasına da olsa diğerlerinin lehine olan değişimler sayesinde toplumu bir bütün olarak daha zenginleşeceğini söylemenin mümkün olduğu kollektif seçim fikriyle epeyi zamandır ilgilenmişlerdir. Fakat, savaş sonrasında, bu fikir, toplumun bir bütün olarak gerçekten zenginleştiğini söyleyebilmek için formüller, sayılar ve çizelgeler geliştirilerek formel bir yoldan işlenmeye başlandı. Kenneth Arrow'un yapıtı, ayrıca İngiltere'de de Kaldor, Hicks ve diğerlerinin eserleri çok önemliydi. Resmî refah ekonomisinin etkisi Rawls'un kitabında açıkça gözükmektedir. İngiltere'de hukuk okullarında siyasal ilkeler genellikle tartışılmazken, Birleşik Devletler'de durum öyle değildi. Bunun başlıca nedenlerinden bir tanesi, tabiatıyla, Yüksek Mahkeme'nin önemli anayasal ilkelere ilişkin davalar hakkında karar vermesinde yatar; nitekim, Savaş sonrasında, 1960'larda, Yüksek Mahkeme gerçekten önemli ilke kararları vermiştir. Bu davaların büyük bir bölümü infaz sistemiyle ilgilidir; ancak bu

sorunlara mahkemelerce çözüm getirildiğinden, bunlar, Hukuk Okulu'nca ilke düzeyinde ele alınacak sorunlardır. Bana öyle geyor ki, Nozick'in kitabı toplumsal sorunlara hukuksal bakışla yaklaşımın bir örneğidir. Böylelikle, bir yanda iktisat öte yanda hukuk alanındaki bu iki gelişme siyaset felsefesindeki gelişmelere öncülük etmişlerdir.

MAGEE — Sanırım bütün bunların neden daha çok Birleşik Devletler'de olduğunu hayli açıklığa kavuşturduk. Böyle de olsa, Atlantik'in bu tarafında bu kadar az şeyin yapıldığına şaşıyorum. İngiltere'yi ele alalım. Bir kuşak ilâ bir buçuk kuşak öncesi arasındaki sürede siyaset felsefesi üzerine özgün çalışmalarıyla Karl Popper ve H.L.A. Hart kadar seçkin ve değişik kişilere sahiptik; yakın geçmişte bütün sahip olduklarımıza karşın daha sonraki yıllarda İngiltere'de pek az şey yapıldı. Neden dersiniz bu?

DWORKIN — Çok önemli bazı çalışmalar yapıldı İngiltere'de, tabiî. Sizin sözünü ettiğiniz Herbert Hart'ın yanısıra Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, John Plamenatz, Michael Oakeshott; hepsi önemli siyaset felsefecileri. Ancak, size katılırım; son zamanlarda dikkat çeken, yeni, şematik herhangi bir kuram ortaya konmadı, şüphesiz nedenleri çok karmaşık. Bu nedenler arasında, iki ülkedeki temel siyasal tartışmanın önemli ölçüde farklı nitelikte oluşu yer alıyor, sanırım. Birleşik Devletler'de, herşeye karşın, onsekizinci yüzyılın bireysel haklar fikrini, bireyin toplum karşısındaki durumunu vurgulayan bir gelenek herhalde egemen. İngiltere'de, siyasal tartışma daha çok genel refahın niteliği —hangi stratejilerin herkesi daha zenginleştireceği, ya da bununla ilişkisiz olmayan 'kimin yükseleceği, kimin düşeceği' konusundaki konusundaki grup ve sınıflararası savaşım— üzerine gibi geliyor bana. Bireysel haklar sorununun örgütlü şematik sunuşa daha uygun düştüğü kanısındayım. Birleşik Devletler'deki son siyaset felsefesi akımı bireycilik hakkındaki yeni fikirlerle oluşturulmuştur. Kollektif refah konusunda, eskiyle oranlanabilir yeni fikirler oluşturulmuş değildir. Şunu da eklemeliyim ki, İngiliz geleneğinin en büyük siyaset kuramları —Locke ve Hobbes ve diğerleri— bireycilik kuramlarıydı, ve İngiltere'de bireyciliğin yeniden ilgi topladığı görüşündeyim. Örneğin, İngiltere'nin bir Haklar Bildirgesi'ne sahip olmasının gerekip gerekmediği sorusu, varsayımım doğruysa, kısa bir süre sonra felsefî tarzda bir siyaset kuramı meydana getirecek siyasal tartışma için ortam hazırlamıştır.

MAGEE — Birleşik Devletler'le oranlandığında İngiltere'nin siyaset felsefesi oluşturulmasında biraz hafif kalması, tahmin ediyorum ki, bu ülkede genel olarak felsefe alanında son yirmi ya da otuz yıl içerisinde evrensel ortodoksluğa çok daha fazla bağlı kalınması nedeniyledir; bu da, felsefî amaçların dilbilimsel çözümleme biçiminde daraltılmasıyla sonuçlanmıştır. İngiliz felsefecileri uzun bir zaman, siyasete ilişkin olarak bütün yapılabilecek şeyin siyasal düşüncede özel olarak kullanılan kavramların felsefece açıklaştırılması olabileceği görüşüne eğilim gösteriyorlardı. Bu gelgeç bir görevdi: Kimi kişiler eşitlik gibi kavramlar üzerine ilginç fakat skolastik tarzda incelemeler yapıyorlardı; ama bu yolla, doğaldır ki, herhangi büyük ve dikkat çeken bir kuram geliştirilmesi olası değildi.

DWORKIN — Eminim bu doğru. Fakat felsefenin rolü hakkındaki o pek sınırlı kavrayış, İngiltere'de felsefenin diğer alanlarında geride bırakılmıştı. Söylediklerniz, örneğin, metafizik ve bilgi kuramıyla koşutluklar taşıyordu, fakat artık öyle değil.

MAGEE — Şimdi, kısmen Amerikan etkisiyle, aynı kavrayışı siyaset alanında da geride bırakıyoruz. Çok çarpıcı olan şu ki; hernekadar İngiliz üniversitelerinde odaklaşan konu Amerikan siyaset kuramı ise de, yakın zamanlardaki şahsiyetler içerisinde en ilgi çekici ve etkilisi, daha önce söylediğim gibi, Rawls.

DWORKIN — Evet, kesinlikle. Hiç şüphe yok. Örneğin, Rawls'dan iki ya da üç kez söz edilemeyen hukuksal bir inceleme bulmak zor. Toplumsal siyasa konusunda İngiltere ya da Amerika'daki herhangi bir akademik ya da aydınca tartışma Rawls'a gönderme yapmayı âdeta zorunlu kılar. Bu bazen öylesine bir dille yapılır ki, yazarın kitabı anlamamış, hatta okumamış olduğunu düşünürüm. Ama ne etki!

MAGEE — Düşüncesinin gerçek içeriğini irdelemeden önce, Rawls'un böylesi bir etkiye sahip olmasını açıklamak mümkün müdür?

DWORKIN — Kanımca iki nedeni var. İlki, daha önce söz ettiğim birşey; Rawls'un önemi, belli bir siyaset kuramında değil, fakat siyasette kanıtlamanın gücünü görkemli biçimde göstermesinde yatıyor. İnsanlar bir kez daha birinci ilkeler olarak ele alınması akla uygun gelen ilkelerle başlayan doğruluğu kabul

edilmiş bir görüşün, gerçekte bize haksız fiil konusunda ya da okul çocuklarına süt dağıtımı hakkında ne yapılması gerektiğini söyleyebileceği fikrine kapılmaktadırlar. İkincisi, Rawls'un vardığı sonuçlar, görüşlerinden ve kanıtlarından hayli farklı olarak, iyiniyetli insanlarda engin bir sezgisel dayanak bulmaktadır. Bunlar çok cazip sonuçlar.

MAGEE — Yanıtı zor bir soru ama, Rawls'un temel tezini, onun bu kadar etkili oluşunun nedenini biraz açıklayacak biçimde özetlemeniz mümkün mü?

DWORKIN — Çalışayım. Kitabın iki yönünü, Rawls'un önerdiği ve uyguladığı yöntem ile vardığı sonuçları birbirinden ayırmak iyi bir fikir olacak. Sanıyorum bu iki yönü ayırmak yarar sağlayacak, çünkü bazı kişiler birinden etkilenirken diğerinden etkilenmiyorlar. Yöntem ilgi çekici. Rawls bize diyor di, adaletin temel sorunlarıyla ilgilendiğimiz zaman, hakça bir toplumun temel yapısının oluşmasını sağlayacak kuralları keşfetmek istediğimiz zaman, şu şekilde hareket etmeliyiz. Kendimize bir peri masalı anlatmalıyız. Henüz belli bir topluma bağlı olmayan, kurulacak toplumun temel kurallarını seçmek üzere erkek ve kadınların oluşturduğu bir topluluk imgelemeliyiz. Bunlar, belirli ortak özellikleri, belirli zayıflıkları, belirli güçleri, belirli çıkarları olan herkes gibi kişiler olmalı. Fakat bellek yitirmenin en kötü biçimiyle kısıtlılar. Kim olduklarını bilmiyorlar. Yaşlı mı genç mi, siyah mı beyaz mı, yetenekli mi ahmak mı olduklarını bilmiyorlar. Özellikle, ki bu çok önemli, hayatta neyin değerli olduğu konusundaki inançlarını bilmiyorlar. Her biri, hayatının nasıl olmasını istediğinin, cinsel ahlâk konusundaki tercihlerinin filân biraz farkında, ancak hiç biri bu sorunlar karşında gerçekte nasıl bir görüşe sahip bulunduklarını bilmiyorlar. Rawls'un dediği üzere, bunlar bir bilisizlik perdesiyle kendi kişiliklerinden ayrı tutulmuşlar. Gelgelelim, bu unutkanlık hastalarının bir siyasal temel yasa üzerinde anlaşmaları gerekli. Bu garip durumdaki kişilerin temel-yasa olarak ne üzerinde anlaşacaklarını kendimize soracak olursak, sözkonusu kişilerin herbirinin kendi çıkarları doğrultusunda rasyonel hareket etmeleri nedeniyle, bu sonunun yanıtı, adalet ilkeleri olacak demektedir, Rawls. Böyle bir şeyin gerçekten olduğunu ya da olabileceğini varsaymak abartmalı tabiî. Kişinin çıkarını diğerlerinin çıkarlarından ayıran şeyin ne olduğunu bilmeden insanlardan kendi çıkarları doğrultusunda seçim yapmaları için tasavvur-

da bulunmalarını istemenin dramatik bir yolu, bu hikâye; bu da, siyasal kararların alınmasında belirli bir eşitlik anlayışının zorlanması anlamında elbette. Fakat, şimdilik mitosu bir yana bırakmamanın daha iyi olduğunu düşünüyorum, çünkü mitosun kendisi büyük bir güç taşıyor. Soru şu, bu ortamda insanlar ne üzerine anlaşırlar?

Böylece, kitabın ikinci yönü gündeme gelmekte. Bu metodla hangi sonuçlara varılır? İki sonuca; Rawls "adaletin iki ilkesi" adını veriyor bunlara. Şöyle diyebilirim, bunlar iktisadî kalkınma için belirli önlemlerin alınmış olduğu, dolayısıyla, söz gelimi, herkes için yeterli yiyecek maddesinin bulunduğu bir toplumun ilkeleri. Bir kez bu noktaya ulaşıldığında, diyor Rawls, ilk [özgün] durumdaki, ki bu garip duruma öyle diyor, kişiler şu iki ilkede anlaşacaklardır. Birincisi, Rawls'un birer birer saydığı temel özgürlüklere, herkes, diğer herkesle birlikte eşit olarak, uyum halinde sahip olacaktır. Bu temel özgürlükler, oy verme özgürlüğü, siyasal konularda söz söyleme özgürlüğü, vicdan özgürlüğü gibi geleneksel siyasal özgürlükleri; ayrıca özel mülkiyet, kişiliğin korunması, zorunlu koşullar olmaksızın ve aniden tutuklanmama özgürlüğü vb. gibi özgürlükleri içerir. Geleneksel liberal özgürlükler denilebilecek özgürlükler böylece korunmaktadır. İkincisi, refah açısından hiçbir farklılığa hoşgörü gösterilmeyecektir, meğer ki bu fark toplumdaki en düşük gelirli gruba yarasın. Çok dramatik bir ilkedir, bu ikinci ilke. Diyelim ki, iktisadî yapıdaki bir değişiklik en zengini daha zengin, orta sınıfları daha yoksun ve toplumu bir bütün olarak daha yoksul yapacaktır. Sonuçta en yoksul grup yarar görecekse, bu grup ne kadar küçük olursa olsun değişiklik gerçekleştirilmelidir.

Böylelikle iki ilke beliriyor : Birinci ilkeye göre, korunması gerekli belirli ilkeler vardır. İkinci ilke ise daha çok eşitlikçi bir ilkedir. Şöyle der; "En kötü durumdaki gruba bakın. Toplumsal yapıdaki her değişiklik o gruba yarar sağlamalıdır." İki ilke, Rawls'un terimiyle "öncelik ilkesi" yoluyla birbiriyle ilişkili durumdadır. Birinci ilke ikinciye egemendir. Örneğin, siyasal özgürlükleri kısmak —konuşma özgürlüğünü ortadan kaldırmak— en kötü durumdaki grubun yararına olsa bile, bu yapılmamalıdır. İkinci ilkece ortaya konulan iktisadî sorunların irdeleme yetkisi, ancak özgürlükler tamamıyla korunduğunda doğacaktır. Bu iktisadî irdelemelere gelindiğinde, en kötü durumdaki grubun yararı-

na davranılmalıdır, ancak herkesin özgürlüğü yeterince korunmadıkça bu da yapılamaz.

MAGEE — En kötünün refahının birincil düşünce olmak gerektiğine ilişkin ilke iki bakımdan tuhaf. Birincisi, bu ilkenin tarih-dışı oluşu. Bu ilkeye uygun olarak işleyen bir toplum gerçekte olmamıştır, hattâ liberal demokrasilerin en demokratik olanı bile böyle değildir. İkincisi, bu ilke sezgiye aykırıdır; "doğal olarak" düşünmenin yolu değildir. Ayrıca, bu ilkenin neden **adalet**'in bir ilkesi olarak düşünülmesi gerektiği pek açık değil.

DWORKIN — İki değişik sorunu birbirinden ayırmalıyız. Bir tanesi, "Rawls bunu kanıtlıyor mu?" İlk durumdaki insanların gerçekten o ikinci ilkeyi seçeceklerini kanıtlıyor mu? Diğer sorun ise kanıtlama sorunundan hayli farklı olarak şu; ikinci ilke bize birşey diyor mu? Şimdi, ikinci sorunla ilgili olarak, açıkça ifade etmeliyim ki, bu ilke bana anlamlı geliyor. Başkalarına da öyle. Uç noktalara kadar götürülebilir bu. Açıktır ki, bu ilkeyi benimsemenin çoğu kişiye çılgınca geleceği durumları tasavvur etmek mümkün. Bu ilke, hayatlarında pek büyük değişiklik yaratmasa bile, Hindistan'da açlıktan kıvranan yoksulların her birine bir tas fazla pirinç verebilmek için daha iyi durumda olanların her türlü özveride bulunmalarını gerektirebilir. Fakat, duygudaşlığın, hemcinslerine karşı saygı duymanın kişiyi gereksinmeleri en çok olanlara eğilmeye zorunlu kılması fikri, bana da zorunlu gibi geliyor.

Benim için daha güç bir soru, Rawls'un yöntemiyle bu zorunluluk ilkesine gerçekte varılıp varılamıyacağı; ilk durumlarındaki insanların bunu seçeceklerini Rawls'un gösterip gösteremediği. Herşeye karşın, Rawls'un görüşü, insanların bu ilkeyi kendi çıkarları için seçecekleri. Rawls'a göre, bunlar kadar bilisiz —kendileri hakkında bir şey bilmeyen— insanlar şöyle diyeceklerdir; "Sözgelişi, eğer diyelim Rönesans'ta Floransa'ya uygun koşulları seçersem, bir Prens olabilirim. Öte yandan, belki de aşağı sınıftan bir serf olurum. Eğer Rawls'un ikinci ilkesine uyarsam, en azından olabileceğim en kötü duruma bir taban koyuyorum demektir. Kötü durumda olan herhangi birinin olabileceği kadar iyi durumda olurum". Şimdi Rawls diyor ki, ilk durumlarında olan kişiler, Rawls'un ikinci ilkesine uyarlarsa, riske girmeyeceklerdir. Rawls'u eleştiren ise, onun böyle bir varsayımda bulunmaya hakkı olmadığını söyle-

mekte. Bazı insanlar doğuştan kumarbazdırlar ve Floransa'yı seçeceklerdir. Başkalarıysa, doğadan son derece tutucu, sakıngan kişilerdir ve Rawls'un ikinci ilkesini seçeceklerdir. İnsanların mizaçları konusunda varsayımda bulunmazsak, onların neyi seçeceklerini kanıtlayamayız.

MAGEE — Benim takıldığım nokta bu ilk durum tasarımının tümü. Sizin açıkça belirttiğiniz üzere, Rawls bunu bir çeşit mitos olarak ele alıyor, ancak zayıf, hattâ anlamsız bir mitos olarak geliyor bu bana. Sanki bir masabaşı oyunundaki gibi, insanların bir masaya oturup Monopol'da olduğu üzere kurallar benimsemelerine benziyor; çünkü başlamadan önce birey olarak nereye varacaklarını bilmiyorlar, çeşitli yerlerde otel mi kuracaklar, bir yığın para mı kazanacaklar, yoksa hiçbir şey elde edemeyecekler mi? Bir oyunun doğası gereği, bütün kuralların, her oyuncu, ya da veri durumdaki her oyuncu için aynı olması gerekir. Fakat bütün bunların, bana öyle geliyor ki, gerçek toplumların meydana geldiği ve biçimlendiği tarihsel gerçekliklerle ve gerçek bireylerin kendilerini içinde buldukları toplumsal gerçekliklerle ve dolayısıyla siyaset felsefelerinin ilişkin olmaları gereken asıl etkenlerle son derecede zayıf ilgisi vardır.

DWORKIN — Biz burada tarihsel soruyla ilgili değiliz. İlkelerin gerçekte nasıl seçilmekte olduğu konusuyla ilgilenmiyoruz. Hangi ilkelerin hakça olduğuyla ilgileniyoruz. Rawls'un ilk durum'uyla ilgili kök kavram, kendi deyişiyle; hakça davranış olarak adalet fikridir. Şimdi, dediniz ki, insanlar bir oyun oynayacakları vakit oyunun sonucunun ne olacağını bilmeksizin hakça görünen kurallar seçerler. Oyuncuların, sonucu kendi lehlerine etkileyeceğini bildikleri bir kural üzerine tartışmaları yanlış birşey olur gibi görünmekte. Rawls bu sezginin, hernekadar siz buna anlamsız bir içerik verme eğilimi gösterdinizse de, gerçekte çok derinden kaynaklanan bir sezgi olduğunu ve toplumu bir bütün olarak tutan şeyin de bu olduğunu ileri sürmektedir. Adalet sorunu tam şu soruda yatar; "insanlar kendilerinin zengin ya da yetenekli ya da ana - babalarının zeki olup olmadıklarını bilmeseydiler hangi kurallar üzerine anlaşırlardı?" Bu, sanıyorum ki, duruma sezgi açısından yaklaşımının önemli bir parçası. Şimdi, tatmin olmayışınıza bir ölçüde katıldığımı belirtmek isterim. Mitos'un, stratejinin yeterli dayanaktan yoksun olarak sunulduğu kanısındayım. Şu soru sorulabilir : Araç olarak adaletin ve hakça olacak bir adalet fik-

rinin uygun düşeceğini göstermek için yurttaşların hakları hakkında, siyasal adaletin temelleri hakkında kapsayıcı bir kuram olarak ne önermek gerekir? Rawls'un bizi üzerinde düşündürmek istediği soru bu.

MAGEE — Benim dokundurduğum eleştirilere karşı Rawls'u savunduktan sonra, şimdi siz kendiniz onun kuramında aksadığını gördüğünüz temel noktaları söyler misiniz?

DWORKIN — Güçlü ve dikkat çekici bir fikir olan "ilk durum", kitapta kendi başına çok fazla görev yükleniyor. Rawls, kanımca, insanların akla gelebilecek seçenekler içerisinde kendi iki ilkesini kaçınılmaz olarak seçeceklerini göstermek için çok fazla zaman harcıyor; bunu kanıtlarken de, hepsi başarılı olmayan hayli karmaşık iktisadî görüşlere başvurmak durumunda kalıyor. Bu tutum kanıtlamanın önemini abartmakta; ilk durumun aksiyomatik ya da âşikâr [doğruluğu kendiliğinden belli] bir başlangıç noktası olduğu anlayışını ima etmektedir; öyle ki, bu durumda herşey, bu âşikâr başlangıçta dişe dokunur sonuçların kaçınılmaz bir mantık ile türetilip türetilemiyeceği üzerinde dönmektedir. Dolayısıyla, bazı okuyucular Rawsl'un bunu kanıtlaması beklenilen görüşünde bir kusur (ilk durumdaki bazı kişilerin doğuştan kumarbaz olabilecekleri iddiasıyla ortaya çıkan güçlük halindeki gibi) keşfedebilirlerse, Rawls'un bütün girişiminin yenilgiye uğratılmış olacağını düşünmektedirler. İlk durumun bazı özelliklerinin kendisinin yeğlediği iki ilkeyi ortaya çıkaracak biçimde ayarlanmış olduğunu Rawls söylediği vakit, ki öyle yapıyor, okuyucuların kafası yine karışmaktadır. Bu hileli zar kullanmaya benziyor.

Benim kitabı kavrayışıma göre, gerçekte, ilk durum adalet kuramları için aksiyomatik, âşikâr bir başlangıç noktası değil, fakat orta yoldaki bir durma noktasıdır. Bağımsız bir anlam taşıyan adalet ilkeleri için bir araç, ve ayrıca hakça olmanın önemli gereklerini barındıran bir araç olan ilk durum, mantıkî kaçınılmazlık gerektirmese bile bir hayli dayanak isteyen bir araç. Bütün bu gerçekler sadece, bu sonuçları destekler görünen ilk durumun neden adalet kurumlarına uygun düşen bir model oluşturduğunu ortaya koyacak daha kapsayıcı bir kurama gereksinme duyulduğunu gösteriyor. Daha kapsayıcı olan kuram açıklığa kavuşturulduğunda bir araç olarak ilk durumun önemi azalacaktır, çünkü tezin önemli ilişkileri daha kapsayıcı kuramdan, doğrudan kaynaklanarak ortaya koydu-

ğu adalet ilkelerine bağlanacaktır. Bunlar, Rawls'un ilk durumdaki kişilerin ortadaki seçenekler içerisinde yapacaklarını öne sürdüğü seçimden şu ya da bu ölçüde farklı olabilecektir.

Dolayısıyla benim ilk itirazım sunuş hakkında bir itiraz olacaktır. Genel felsefî amaçları dikkate alınırsa, Rawls'un bazen ilk durumdan kalkarak tartışmasının özellikle iktisadî yönlerine gerektiğinden daha çok dönüş yaptığı izlenebiliyor. İkinci itirazım işin özüne daha da yakın Rawls'un birinci ilke —özgürlüklere öncelik tanınmasını gerektiren ilke— konusundaki görüşü çok zayıf. Yaşamının asgarî koşulları sağlandığında, her ussal insanın, maddî olanaklar açısından daha da iyileşmek yerine, belirtilen özgürlüklerden daha çoğunu istemeyi yeğleyeceğini öne sürüyor Rawls. Deneylere dayanılarak söylenebilir ki, bu geçerli olmayan bir varsayım görünümünde. Gerçekten de, ilk durum aracıyla özgürlüğün önceliği ilkesine vücut verilebileceği kanısında değilim. Rawls, ilk durumdaki kişilerin özgürlüğün önceliğini seçeceklerini değil, fakat bu önceliğin ilk durumu meydana getiren durumun eşitliği için gerekli olduğunu göstermelidir. Bunu ancak, özgürlüklerin ilk durumun örgüsünün bir parçası olarak tercih edildiğini varsayarak yapabilirdi. Bu da tabiatıyla, ilk durumu çok daha az çekici kılardı, çünkü bu halde, sonuçların aynı ölçüde daha fazlası kendi içinde varolacaktı. Fakat, biraz önce söylediğim gibi, araç, her halde, ilk göründüğü kadar önemli değil.

Ancak şimdi yapmış olduğum itirazlar kitabın en güçlü yönünü sergiliyor. İçerdiği belirli bazı görüşler kitabın önemini azaltmıyor. Kitap okuyucuya bir girişim sunuyor ve onu bundan hoşlanmaya davet ediyor. Diyor ki okuyucuya: "Eğer bu sonuçlar size bir anlam ifade ediyorsa, hakçalık üzerinde düşünerek adalet üzerinde düşünmeniz gerekir fikri size doğru geliyorsa, o halde bu neden böyle?" Kendi kitabının son söz olmadığını söyleyerek Rawls'un da hemen katılacağı gibi, kitap, gerçekten de, yeni bir düşünce girişiminin öncülüğünü yapmıştır. Kitabı okuyan herkes girişimin ne olduğu konusunda değişik bir yoruma sahip olacaktır. Benim de, Rawls'un girişimi konusunda, kitabı benim için önemli kılan özel bir görüşüm var. Hangi toplumsal düzenlemelerin âdil olduğu sorusuna iki genel yaklaşımda bulunmak mümkün. Bir yaklaşım diyor ki, "Adalet nedir?"in yanıtı, daha başka bir soru'nun; "Erkek ve kadınların sürdükleri yaşam nasıl olmalıdır? İnsanoğlunda yetkinlik sayılabilecek ne vardır?" sorusunun yanıtına da-

yanır. Bu yaklaşım diyor ki, "İnsanlara, yetkinliğin ne olduğuna dair belli bir kuram uyarınca yetkin insanlar kendilerine nasıl davranılmasını istiyorlarsa, öyle davranın". Liberal, adalete yapılacak bu yaklaşıma karşı çıkar. Der ki liberal, adalet, iyi hayatın ne olduğuna dair belirli bir kavrayıştan bağımsızdır; böylece, insan yetkinliği konusunda çok değişik kuramlara bağlı olan kişiler adaletin neyi gerektirdiği konusunda anlaşabilirler. (Açıktır ki, Liberalizm'den kastım İngiltere'deki Liberal Parti değil. Liberalizm denilen siyaset kuramından sözediyorum.) Bu sözünü ettiğim ikinci liberal yaklaşıma dayanan siyaset kuramının ne kadar anlamlı ve özverili ve insancıl olarak vücuda getirilebileceğini göstermek için bir denemedir Rawls'un kitabı.

MAGEE — Hem tutucular ve hem de radikal soldaki kişiler, bireyi, egemen niteliği bakımından toplumsal bir hayvan olarak görme; siyasal kuramın bireylerin nasıl yaşamaları gerektiği konusunda bir anlayışı çoğu zaman yalnızca içerdiğini değil, fakat herzaman içermesi gerektiğini de (ve belki de içermekten başka şey yapmadığını) düşünme eğilimindedir. Fakat liberal, bireylerin nasıl yaşayacaklarına mümkün olan her yerde bireylerin kendilerinin karar vermelerine inanınır. Dolayısıyla, liberaller, ne kadar çekici ("ideal" dememek için çekici diyorum) olursa olsun bireyler için belirli bir yaşam öneren bir siyasal kuram **istemezler.** Ve böyle bir ideali kabul ettirmeye çalışan herhangi bir toplum biçimine karşı çıkarlar.

DWORKIN — Liberal şüpheci olduğu için değil, insanların nasıl yaşamaları gerektiği sorusunun yanıtı yoktur dediği için de değil, yanıtın her kişi tarafından kendisi için verilmesi gerektiği ve bu soruyu bireyler için toplumsal olarak kararlaştırmaya kalkmanın en büyük hakaret olacağı konusunda —çeşitli sebeplerden dolayı— direndiği için.

MAGEE — Gerçekten de, liberalin tutucular ya da radikal solcular konusunda yapacağı eleştirilerden biri, bunların yanıtın herkes için aynı olacağını varsaydıkları yolunda olacaktır.

DWORKIN — Evet. Liberal bu eleştiriyi farklı yanıtların doğru olduğuna inandığı için değil (mutlaka bir görelikçi olması gerekmez), başkalarının kendi adlarına yanıt vermesinin insanları kişiliklerinden ve onurlarından yoksun kılacağı konusunda ısrar

edeceği için yapacaktır. Verilen yanıtlar ister doğru, ister yanlış olsunlar, bu böyledir.

MAGEE — Öyleyse, gerçek liberal, başka insanların yanıtlarının mutlaka doğru olduğuna inanmak şöyle dursun, o başka insanların kendisinin onaylamadığı biçimlerde yaşaması hakkına ölesiye inanacaktır.

DWORKIN — Evet. Tabiî, liberalin kendi haksızlık anlayışı çerçevesinde, bu insanların **haksız** bir biçimde yaşamamaları koşuluyla. Liberale göre bu insanlar aynı bağımsızlığı başkalarına da yadsımayacak biçimde davranmalıdırlar. Kitabından anladığım kadarı ile Rawls, bu bildik liberal uyarının güçlü bir nitelik olduğunu savunuyor. Çünkü bu nitelik başka şeylerin yanı sıra, adaletin ikinci ilkesinin de uygulanmasını gerektiriyor.

MAGEE — Bu kitap konusunda dikkati çeken bir husus da, bu konuda ânında bir sürü yayına yol açması. Kitap 1972'de yayımlanmıştı ve daha şimdiden, yani üzerinden yarım düzine yıl geçer geçmez bu kitap konusunda başka kitaplar ya baskıda ya da kütüphane raflarında yerlerini almış bulunuyor. Bu hayret edilecek birşey. Tek bir kitap üzerine böylesine geniş bir yazın'ın bu denli kısa bir süre içinde ortaya çıktığını hatırlamıyorum. Rawls konusunda siz eleştirilerinizi yaptınız. Mutlaka aynı görüşte olmayabileceğiniz ama gene de tartışma içinde önemli yer tutabilecek başka eleştiriler var mı?

DWORKIN — Rawls konusundaki çalışmaların büyük bir bölümü, sizin de işaret ettiğiniz gibi, eleştirel nitelikte. Rawls'un yöntemine karşı geliştirilen en yaygın görüşlerden birini daha önce betimlemiştim. Bu görüş, Rawls'un insanların tümünün tutucu olduğunu belirttiğini, oysa kimilerinin de kumarcı olduğunu söyleyerek bundan yakınıyor. Bu konudaki yazın'ın bir başka —ve bence daha ilginç— bir kesimi de, hem sağdan hem de soldan, Rawls'un vardığı sonuçları eleştiriyor. Sağ kanattan gelen eleştirmenler, en kötü durumda olan gruplarla ilgilenmenin saçma olduğunu söylüyorlar. Onlar kültürel değerler gibi değerlerin tartışmasını yapıyorlar, bir derecede eşitsiz bir dağıtımla sonuçlansa bile bu değerlere saygı gösterilmesi gerektiğini söylüyorlar. Soldan gelen eleştiri ise daha karmaşık. Bu eleştiri herşeyden önce, özgürlüğün önceliği konusunda Rawls'un geliştirdiği fikir üstünde odaklaşıyor; Rawls'un bu fikrine göre özgürlükle eşitlik çatıştığında özgürlü-

ğün yeğlenmesi gerekir. Radikaller bunu bir burjuva orta sınıf görüşü olarak mahkûm ediyorlar. Soldan gelen ikinci bir eleştiri de Rawls'un ikinci ilkesini, en kötü durumda olan grup yararına olanlar dışında eşitsizliklere izin vermeyen ilkesini hedef alıyor. Kimi radikaller, en kötü durumdaki grubun yararına olsa bile eşitsizliklerin kötü olduğunu, dolayısıyla biraz eşitsizlik olması halinde herkesin maddî durumu şimdikinden daha iyi olsa bile, tam eşitliğin egemen olduğu bir toplumu yeğlememiz gerektiğini savunuyorlar.

MAGEE — Bu bana biraz mazoşistçe bir görüş gibi geliyor, ama sanırım bu görüşün de bazı ciddi insanlar tarafından savunulduğunu kabul etmek gerekiyor.

DWORKIN — Gerçekten de öyle. Bu görüşü savunanlara göre, toplumsal yapı içinde başkalarının daha iyi bir maddî durumda olduklarını görmenin özsaygı üzerinde yarattığı yıkımın insan kişiliği üzerinde öylesine kötü bir etkisi var ki, alttaki insanlar maddî bakımdan daha iyi durumda olsalar bile, genel olarak gerçekte daha iyi bir durumda olamazlar. Bana kalırsa, Rawls'a yöneltilen eleştiriler arasında en şiddetli tartışmalara yol açanı, bu sözüm ona "yüzüne kızıp burununu kesmek" görüşüdür.

MAGEE — Diyebilirim ki, olanaksız denecek denlî kısa bir süre yer içinde Rawls'u mükemmel bir biçimde sergilediniz. Şimdi, giriş konuşmamda sözünü ettiğim ikinci önemli kitaba: Robert Nozick'in **Anarchy, State and Utopia** adlı yapıtına geçmek istiyorum. Biraz önce Rawls için yaptığınızı —belki biraz daha kısa olarak— Nozick için de yapmanızı isteyebilir miyim?

DWORKIN — Çalışayım. Nozick, kitabına, basitliği ile hayranlık uyandıran bir önerme ile başlıyor. Bireylerin hakları vardır, diyor Nozick, ve bu hakların münhasıran, bireylerin kendi rızaları olmaksızın kişiliklerine zarar verilmemesi, özgürlüklerinin kısıtlanmaması ve mal-mülklerinin ellerinden alınmaması haklarından oluştuğunu söylüyor. Nozick bu kişi ve mülkiyet haklarını mutlak haklar olarak alıyor; hükûmetler de tipik olarak özgürlükleri kısıtladıklarına ve mülkiyete (vergi ve başka yollarla) el koyduklarına göre, Nozick'in savı ortaya bir soru çıkmasına yol açıyor: Yurttaşlarının haklarını sistemli olarak çiğnemeyen bir hükûmetin varolup olamayacağı sorusu. Böylece Nozick de kitabının ilk —ve birçok açılardan en etkileyici— bölümünü, bireylerin kendi

saydığı haklara sahip olmaları olgusuna karşın bir tür Devletin nasıl varolabileceğini göstermeye ayırmakta. Nozick'in çözümünü en güç bulduğu sorun da şu : Devletler, kuvvet kullanmanın tekelleşmesi yetkisine ve yurttaşlarına, —kendilerinden çalınmış malların geri alınması için dahi olsa— kuvvet kullanmayı yasaklama yetkisine sahip çıkıyorlar.

MAGEE — Tabiî, herhangi bir Devlet, yurttaşlarının yasaları kendilerinin uygulamasını önlemek zorundadır.

DWORKIN — Evet. Ama Nozick'in temel varsayımlarına göre, ben kendi malımı geri alma hakkına, temel mülkiyet ve kişi özgürlüğü haklarımı korumak için gerekli olan başka şeyleri yapma hakkına sahibim. Bununla birlikte, haklarının çiğnendiğine inanan herkesin kuvvet kullanması halinde bunun kaos'la sonuçlanacağını Nozick de teslim ediyor. Onun içinde şu soruyu atıyor ortaya : Devlet, bir kuvvet tekeline sahip çıkmak ve bu tekeli kullanmak yoluyla kaos'u önlemekte haklı sayılabilir mi? Nozick Devletin böyle davranmasının, belli koşullarda haklı sayılabileceğini ileri sürüyor. Tartışması çok karmaşık ve etkileyici olmakla birlikte, bunun tümüyle başarılı olduğu konusunda bazı şüphelerim var. Ama gene de bu tartışmanın vardığı sonuç, Nozick'in deyişiyle "bir gece bekçisi Devlet"in meşru olarak varolabileceği yolunda. Bunun anlamı da yalnızca mülkiyeti ve kişiyi korumak, insanları başka insanlar adına cezalandırmak için varolan bir Devlet'tir. O zaman da ortaya şu soru çıkıyor : "Devlet bundan fazla birşey yapabilir mi?" Çünkü, nihayet, günümüz Devletleri bundan çok daha fazlasını yapıyorlar. Sizden, benden vergi alıyorlar ve bizim paralarımızı başka insanlara yardım etmek ya da ortak yarara uygun işler yapmak için kullanıyorlar. Nozick bu soruya çok kesin bir yanıt veriyor. Hayır, diyor, Devlet gece bekçiliği dışında hiçbirşey yapamaz. Örneğin, polis örgütünü ve başka hizmetleri destekleme dışında başka bir amaç için vergi toplayamaz. Nozick'in bu akıl yürütüşünü okuyup onun görüşlerine hiç olmazsa biraz yakınlık duyan bir sürü insan vardır şüphesiz. Nozick, en azından görüşlerinin bu bölümü dolayısıyla kimi siyasal çevrelerde hayli tutulmaktadır.

Şimdi, Devletin rolünü böylesine asgariye ya da gece bekçiliği rolüne indirgerken ne gibi bir gerekçe gösteriyor Nozick? Getirdiği görüş oldukça parlak ve karmaşık olmakla birlikte, özü itibarıyle şu noktaya gelip dayanıyor : Nozick, kaynakların hakça dağıtımı konusunda bir kuram sunuyor ve buna tarihsel bir kuram

diyor. Malların ya da Nozick'in deyişiyle malvarlıkların **(holding)** belirli bir biçimde dağıtımının hakça olup olmadığı meselesi, tümüyle her insanın bu malvarlığına nasıl sahip olduğuna bağlıdır. Çağdaş bir toplumda herkesin elinde bulunan mal - mülkün büyük çoğunluğu daha önce bir başkasının elinde bulunmaktaydı. Eğer bir insanın elindeki mal - mülk - senet vb. başka insanlardan onların rızası ile —hediye etme ya da değişim yoluyla— edinilmiş ise, bunlar âdildir. Yok eğer bunlar başkalarından bir çeşit hırsızlık yoluyla elde edilmişlerse (ya da bu başkaları bunları eskiden hırsızlık yoluyla edinmişlerse) o zaman 'holding'ler, âdil değildir. Mesele bundan ibarettir. Bu kuramda hakçalık tarihe ilişkin bir sorundur; Nozick'in **kalıp** diye adlandırdığı bir sorun değildir. Yani, insanların şimdi ellerinde bulunan mal - mülk vb.'nin tarihten bağımsız bir şemaya uyup uymadıkları sorunu, veya bir insanın elinde bulunan mal - mülkün başkalarının elinde bulunanlarla nasıl ilinti içinde olması gerektiği sorunu da değildir; ya da bu mal - mülk vb.'nin liyakate veya buna benzer şeylere nasıl bağlı olması gerektiğine ilişkin bir sorun da değildir. Nozick'in asgarî Devletinden daha faal olan bir Devletin belirli bir adalet kuramı kalıbını izliyor olması gerekir. Örneğin, başkaları ihtiyaçlarından çok fazlasına sahiplerse hiç kimsenin büyük bir yoksulluğa düşmemesi adaletin gereğidir biçiminde bir kurama dayanan böyle bir Devlet, başkalarına hizmet götürebilmek için bazılarından vergi alır. Nozick'in Devleti gibi dağıtımı tarihe bırakmakla yetinmez.

İşte Nozick de, bütün kalıplaşmış adalet kuramlarına karşı çıkarak kendi asgarî Devlet kuramını savunmaktadır. Herkesin malını mülkünü topladığınızı, sonra da bunları en beeğndiğiniz adalet kalıbına uygun olarak yeniden dağıttığınızı düşünelim, demektedir. Örneğin katı bir eşitlikçilik anlayışından yanaysanız, topladığınız mal - mülkün tümünü eşit parçalara ayırıp her yurttaşa bu paylardan birini vereceksiniz demektir. Ama, bu işi bitirip arkanızı döndüğünüz anda (demektedir Nozick) yurttaşlar hemen birtakım ticarî alışverişlere, pazarlıklara girişecekler, kurmuş olduğunuz kalıp da bir daha düzelmemek üzere bozulmuş olacaktır. Yurttaşlarınızdan birinin, Wilt Chamberlain (ünlü Amerikalı basketçi) olduğunu düşünelim. Milyonlarca başka yurttaş, kendileri seyretsinler diye onu basketbol oynamaya teşvik etmek için ona yirmibeşer sent vermekte tereddüt etmeyeceklerdir. O zaman Chamberlain de bu yurttaşların herbirinden çok daha zengin olacaktır. Böyle bir

durumu önlemek içinse, insanları istedikleri pazarlıkları yapmaktan alıkoymak zorunda kalacaksınız. Yurttaşların özgürlüğüne durmadan karışan bir tiranlık kurmak zorunda kalacaksınız. Böylece, kalıplaşmış bir kuram —eğer ciddiye alırsak— tiranlığın en sistemli biçimi için mazeret teşkil edecektir. Böylelikle, Nozick'in tarihsel kuramı ve onun savunduğu en aza indirgenmiş, gece bekçisi Devlet, tek kabul edilebilir adalet kuramı oluyor.

MAGEE — Nozick'in adalet düşüncesi biraz dar anlamda olmakla birlikte mübadele özgürlüğü ile tutarlı görünüyor.

DWORKIN — Bu bizi yeniden şu razı olma kavramına götürüyor. Herhangi bir şeyi yitirdiğinde, bu rızanla olmalı.

MAGEE — Nozick'in kuramının belli başlı eksiklikleri olarak neleri görüyorsunuz?

DWORKIN — İki tane. Birincisi, herhangi bir Devletten bağımsız biçimde saptadığı insanların sahip oldukları haklara ilişkin kuramı, tamamen keyfî saptamış görünüyor. İnsanların sahip oldukları birşeyi rızaları olmadan yitirmeme hakları olduğuna ilişkin fikrin içgüdüsel bir çekiciliği olduğu doğrudur. Ama, başka fikirlerin de içgüdüsel çekicilikleri vardır; örneğin güç durumdaki insanların başkaları tarafından düşünülme hakları olduğuna ilişkin fikir. Şüphesiz, eğer âcil durumlarda başkaları tarafından düşünülme hakkı gibi siyaset-öncesi başka temel haklar tanıyorsa, o zaman Nozick'in en aza indirgenmiş Devlet düşüncesi temeline bir darbe yemiş olur. Ben, hakların ihlâl edilmemesi gerektiğinde hemfikirim. Fakat bazen hak iddiaları çatışır ve ben Nozick'in mülkiyet hakkının öteki haklardan ayrımlı olmasına, ya da öbürlerinden daha önemli sayılmasına bir neden göremiyorum. İkincisi, Nozick'in düşünceleri ya hep ya hiç olmak eğiliminde bulunduklarından da sakatlanmaktadırlar. Wilt Chamberlain iddiası da buna iyi bir örnektir. Bir toplumun eşitsiz dağılım ortaya çıkartan tüm isteğe bağlı mübadeleleri yasaklaması çekici olmayacak, hattâ belki de tiranca bir yasaklama olacaktır. Fakat, böyle bir özgürlüğe büyük bir müdahalenin büyük bir adaletsizlik yaratacağından, daha küçük, seçilmiş müdahalelerin küçük adaletsizlikler yaratacağı sonucu çıkartılmaz.

MAGEE — Amerikan ve İngiliz toplumlarında mübadeleye sürekli müdahale eden Devletlere sahibiz, ama bunların diktatörlükler olduğunu söylemek hiç de doğru değildir.

DWORKIN — Evet, tamamıyla. Birinin haklarının çiğnenmesinden önce geçilmesi gereken müdahale derecesinin bir eşiği olabilir. Açıklıkla görülür ki, Wilt Chamberlain'in kazancını yıl sonunda vergilendirmekle, onun basketbol oynamak karşılığı ne istediğini söylemesini engellemek, ya da oynamasına karşılık istediğini ödemek isteyenleri engellemek arasında büyük fark vardır. Nozick, aslında, Birleşik Devletler ve İngiltere'nin tam anlamıyla diktatörlükler olmadığı konusunda sizinle aynı fikirde değildir. Nozick, yeniden dağıtım için vergilendirmenin bir esaret biçimi olduğuna inanır.

MAGEE — Eğer Nozick'in modelleri gerçekten böylesine uzaksa, onu okumaya bizi çeken ne olabilir?

DWORKIN — Biz kitabın bazı temel temaları üzerinde durduk. Fakat, çok değerli birçok dönemeçleriyle ve derinlemesine tartışmalarıyla çok zengin bir kitap. Örneğin, tartışmalarını yürütürken, Nozick etyemezliğin şimdiye dek gördüğüm en inandırıcı savunusunu yapar, Ayrıca Nozick'in üslûbunu, hem ifadesi, hem de tartışmalarıyla çok seviyorum. Bu ikincil zevklerden ayrı olarak, Nozick'in kitabı, hakların çok önemli olduğunu düşünenlere (ben bunlardan biriyim) büyük bir meydan okumadır. Nozick, hakları ciddiye alan herhangi bir kuramın, refah devleti uygulamalarına kötü gözle bakması gerektiğini öne sürüyor. Daha önce de söylediğim gibi, Nozick'in öne sürdüklerini karşılamak mümkündür, ama bunları karşılamak gerekir.

MAGEE — Şimdi, sonunda, sizin kendi çalışmanıza dönmek istiyorum. Sizin yaptıklarınız, Rawls ve Nozick'in yaptıklarıyla nasıl ilgilidir?

DWORKIN — Bir anlamda, hep aynı yönde çalışıyoruz. Eğer daha önce önerdiğim liberalizm nitelendirmesini —Liberalizmin, insanlık değer ve yetkinliğine ilişkin herhangi bir kuramdan bağımsız olan ve adaletin içeriğini belirleyen bir kuram olduğu yolundaki önerimi— kabul ederseniz, o zaman hepimiz, değişik yollardan da olsa, bu alanda kavranan liberalizmin tanımlanmasına ve sonuçlarının savunulmasına çalışıyoruz. Anlamış olacağınız gibi, ben Nozick'ten çok Rawls'a yakınım. Aramızdaki anlaşmazlıklar, hiç değilse benim önemli saydığım bakış açısından, özgürlük ve eşitliğin bazen çatıştığına ilişkin bilinen fikirde birleşerek, böylece de bir seçimde bulunmanın ya da uzlaşmanın gerekliliği kabul edile-

rek sergilenebilir. Nozick bir uçta yer almaktadır. Nozick, özgürlüğün her şey olduğunu, eşitliğin ise —yalnızca çok ender rastlanılır biçimde, özgür mübadelenin arızî bir yanürünü olarak ortaya çıkması dışında— hiçbirşey olmadığını söyler. Öte yandan, Rawls iki adalet ilkesini sergilerken, hiç değilse yüzeyde, iki ideal arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışır gibi görünür. Temel bazı özgürlükleri —alışılmış siyasal özgürlükleri— seçer ve bunların önce geldiğini söyler. İkinci ilkenin temsil ettiği eşitlik istekleriyle bu temel özgürlükler çatışabilir ve böyle olduğunda temel özgürlükler önceliğe sahiptir. Ancak tabiî ki, bu temel özgürlükler insanların çoğunun özgürlük olarak nitelendirdiklerinin yalnızca bir bölümüdür, bundan dolayı da ikinci ilkenin eşitlikçi istekleriyle bu temel özgürlükler arasında sayılmayan bir özgürlük, örneğin iktisadî özgürlük arasındaki bir çatışmada, sorun eşitlik lehine çözülecektir.

Bana gelince, ben haklar dediğimiz geleneksel temel özgürlüklerden herhangi birinin temel bir düzeyde eşitlikle çatıştığına ilişkin varsayımı karşıma almak istiyorum. Bireysel haklar, bana göre, eğer onları eşitliğin gerektirdiği savunulabilir bir kuram için gerekli olarak kabul edersek anlam ifade ederler. Bireylerin özgürlük haklarına ilişkin ortodoks tartışmanın kurallarını, "Bu hakka saygılı olmak için ne kadar eşitlikten vazgeçmemiz gerekir?" sorusu yerine, "Bu hak, eşitliği korumak için gerekli midir?" sorusunu koyarak değiştirmek istiyorum. Liberalizmi, bireyleri, toplumun alt katmanlarında yer alanların refahı pahasına koruduğu suçlamasına karşı savunmak istiyorum. Nozick bu suçlama karşısında suçluluğunu kabul etmekte, ama bu suçluluğun bir erdem olduğunu öne sürmektedir. Rawls, her iki özgürlüğü de, belirli temel özgürlükler biçimini de, en kötü durumdakilerin refahını da savunmaktadır; ama onun kuramı kavramsal olarak ikisini ayırmakta ve ancak bu iki özgürlüğü, ilk durumdaki insanın ikisini de aynı sırada isteyecek olduğuna ilişkin tartışma götürür bir iddia ile birleştirmektedir. Ben, ekonomik eşitliğin ve bilinen bireysel hakların, bağımsızlık gibi aynı eşitlik kavramından kaynaklandığını, böylece de eşitliğin liberalizmin motoru olduğunu ve liberalizme ilişkin her savunmanın aynı zamanda eşitliği de savunduğunu öne sürmeye çalıştım.

MAGEE — Öyleyse siz, —birçoklarının öne sürdükleri biçimde— bireysel haklar ile eşitlik kavramının çatıştığını kabul etmiyorsunuz : Tam tersine, diyorsunuz ki, bunlar birbirlerini tamamlar. Fa-

kat bireysel haklar, siyasal kararların "hak"larını isteyen belirli bireylerin özel haklarına değil, genel yarara hizmet etmesi gerektiğine ilişkin bir siyasal fikirle çatışmakta değil midir?

DWORKIN — Evet, hiç değilse yüzeyde, bu böyledir. Gerçekten, kanımca bir hakkın ne olduğuna ilişkin en açık ve kullanışlı tanım, haklarla genel refah arasındaki bu karşıtlığı kullananıdır. Bir kimsenin bu güçlü ve kullanışlı mantık çerçevesinde, genel refah zarar görse de bir şeyi yapma ya da sahip olma üstünde ısrar etmeye yetkili kılındığında bir hakkı vardır. Böylece, ancak, eğer bir birey mensup olduğu topluluktaki ortalama bireylerin zarar görmesi pahasına siyasal konularda fikrini söylemek yetkisine sahipse, bu bireyin tam anlamıyla saf biçimiyle özgür konuşma hakkına sahip olduğu söylenebilir. Haklar, bu bağlamda, bireylerin genel ya da ortalama yarara karşı ellerinde tuttukları kozlardır. (Bu "hak" kavramı, bu sözcüğün kesinlikle belirgin olmayan ve değişik durumları bir başlık altında toplayan sıradan kullanımıyla tümüyle uyumlu olmayabilir. Fakat tanım gösteriyor ki, Rawls "hak" sözcüğünü kitabında çok fazla kullanmıyorsa da, onun temel özgürlük dedikleri gerçekte benim kullandığım biçimde haklardır; çünkü temel özgürlükler, en kötü durumdakilerin refahını ve **a fortiori** [evleviyetle - haydi haydi] ortalama refahı yükselmeye göre öncelik taşır.) Hakları böyle değerlendirmenin bir erdemi, hakların veri olarak ya da Nozick'in kişisel özgürlük ve mülkiyet haklarını aldığı gibi **aksiyom** olarak da kabul edilemiyeceğini göstermesindedir. Çünkü, eğer biri, başkaları onun kazandığından çok refah yitirmelerine rağmen bir şey için ısrar etme yetkisine sahipse, o zaman bu birey haklılığının kanıtlanması gereken güçlü bir iddiada bulunuyor demektir. Eğer bir bireyin istediği zaman ve istediği yerde hükûmeti eleştirmesi gerçekten birçok insanın zararına olacak biçimde iktisadî istikrarı tehdit edecekse, bu bireyin bu olayda eleştirme hakkına sahip olduğu sezgisel olarak açık değildir. Eğer (benim inandığım gibi) bu bireyin bu durumda bile özgür konuşma hakkı olduğuna inanıyorsak, neden böyle olduğunu da göstermeliyiz.

Düşünebileceğiniz gibi çeşitli stratejilerden biri seçilebilir. Bireysel kendini geliştirme değeri, ya da buna benzer başka bazı değerler gibi, genel yarardan değişik ve daha önemli değerler arayabiliriz. Böyle olunca da, arkasından, kendini geliştirme genel yarardan daha önemli olduğuna göre ve genel yararı zedeleyecek bile olsa özgür konuşma hakkı kendini geliştirmeye esas olduğuna göre,

bireylerin özgür konuşma hakkına sahip olmaları gerektiğini söyleyebiliriz. Bu strateji gerçekte bireysel hakları savunmada hassasiyet gösteren kişilerce denenmiştir, ancak başarılı olabileceği kanısında değilim. Kendimi geliştirme, önemli olabilir, fakat öyleyse, o zaman, genel refahın hesaplanmasına **dahil** olan bir değerdir. Eğer genel refah bir kişinin, belli koşullar altında, konuşmasını yasaklamakla birleştirilecekse, o zaman bu bir bütün olarak öteki bireylerin refahında oluşacak zararın konuşması yasaklanan kişinin kişisel gelişmesindeki kayba göre daha fazla olduğu içindir. Belki, iktisadî istikrarsızlık yüzünden işlerini yitirirlerse başkalarının kişisel girişimleri sekteye uğrar.

Hakların korunmasında ben oldukça değişik bir stratejiyi savunuyorum. Hakların genel refaha karşı bir temel değer nedeniyle gerekli olduklarını değil, ama haklar ve genel refah kavramlarının **ikisinin** de aynı temel değerden kaynaklandıklarını göstermek istiyorum. Zaten, hakların mutlak ve aksiyomatik oldukları üzerinde ısrar etmek gibi, aynı biçimde, genel refahın mutlak ve aksiyomatik önemi üzerinde ısrar etmek de keyfî görünmektedir. Zevk (ya da mutluluk ya da arzuların veya tercihlerin tatmini) kendi başına bir değer olduğu için çoğu kez genel refahın aslî önemde olduğu düşünülür. Belli bir iktisadî kararın (gelir politikası gibi) bazılarının aleyhine olacağını, fakat pek çok insanın uzun vadeli yararları yönünde işleyeceğini varsayın. Sonuçta, bu kurumda, karar, karşıt seçeneğe göre, azınlığa çektirilen acı çoğunluğa verilen zevkten çıkarıldıktan sonra, daha çok zevk (ya da mutluluk) üretecektir. Eğer zevk kendi başına bir değerse, o zaman genelde onun azına değil de daha çoğuna sahip olmak daha iyidir ve belli kişilerin yararlarından ziyade genel refahın önemli olması bu nedenledir.

Ancak, genel refah fikrinin bu savunması iyi bilinmekle birlikte oldukça zayıf görünmektedir. Zevkin (ya da mutluluğun ya da arzuların tatmininin) başlı başına bir değer olduğu varsaymak saçma değil mi? Rawls'un en iyi kanıtlamaları bu fikrin gerçekten göründüğü kadar saçma olduğunu göstermeye yöneliktir. Dolayısıyla, siyasal işlerde genel refahın gerçekten önemli bir etmen olduğunu düşünüyorsak bunun nedeni için daha iyi bir açıklama bulmak zorundayız. Eşitlik fikrinde daha iyi bir açıklama bulabileceğimizi sanıyorum. Eğer bir karar bir ölçüye kadar çoğunluğun yararına olacaksa ve aynı ölçüde azınlığa zarar verecekse ve toplumun yöneticileri karşıt kararı seçerse azınlığı tercih ediyorlar demektir.

Bütün yurttaşlara eşit bir biçimde davranmanın tek yolu her birinin kaderine aynı ilgiyi göstermektir; burada hareketle de, öteki şeyler aynıysa, çoğunluğun kazancı azınlığınkine yeğ tutulmalıdır. Bentham'ın (faydacı felsefesi genel refah fikrinin en dramatik savunucusudur) kendisi bu noktaya parmak basmıştır. Bentham, genel refahı elde etme stratejisinin her bireyi bir kişi olarak aldığını ve hiç kimseyi bir'den fazla kabul etmediğini söylemiştir.

Dolayısıyla, gerçekte genel refah fikri daha üstün olan eşitlik düşüncesinde yatar. Ama (daha önce söylediğim gibi) bu temel düşünce aynı zamanda bireysel haklar fikrine destek olmaktan, bazı hallerde genel refaha üstünlük sağlamaktadır. Önerdiğim tanımın dayandığı haklarla genel yarar arasındaki görünen karşıtlık sadece yüzeyde bir karşıtlıktır. İki düşüncenin birlikte ele alınması —genel refahın normal durumlarda siyasal kararların haklı gösterilmesine izin vermesi ancak istisnai durumlarda bireysel haklara bu haklı göstermeyi aşarak yer vermesi— her durumda salt genel refahı son dayanak yapmak yerine, eşitliğe daha yararlı olur.

Elimizdeki zaman içinde bu iddiayı ayrıntılı bir biçimde savunamam, ama bu savunmanın nasıl ilerliyeceği konusunda bir fikir vereyim. Örneğin, herkese olanak verecek kaynaklara sahip bir toplum içinde yeterli bir yaşam standardı gibi, iktisadî hakları ele alalım. Genel iktisat politikası ortalama refahı amaç edinmelidir. Bu, toplumun tümünün koşullarını iyileştirecek bir iktisat politikasının, küçük bir grubun koşullarını daha iyileştirecek öteki politikaya tercih edilmesi demektir. Genel bir eşitlikçi tavır için bu kadarı yeterlidir, çünkü aksi takdirde daha küçük sınıfın üyelerinin arzuları; geniş, daha kapsamlı toplumun üyelerinin isteklerine yeğ tutulmuş olacaktır. Fakat, eğer bazı kişiler, özel koşulları nedeniyle —sakat oldukları için veya işgücü pazarında istenen yeteneklere sahip olmadıkları ya da buna benzer başka nedenlerle— yeterli, kendi kendini geliştirici bir yaşam için gerekli asgarî standartların altına düşerlerse, bu durumda ilk seçimin genel eşitlikçi nedeni boşa gitmiş olur ve bu durum genel refah hernekadar onların ihmal edildiği durum kadar fazla olmasa da, asgarî standartların onların da hakları olduğu teslim edilerek düzeltilmelidir. Bu da, şu halde, onlar için iktisadî bir hak isteminde bulunmak anlamına gelir.

Rawls'un temel özgürlüklerini oluşturan belirli siyasal haklar da eşitlikçiliği haklı göstermeye açıktırlar. Parlemanter demokrasi, örneğin, toplumun ceza hukukunun ne olacağına karar vermenin

eşitlikçi yoludur. Ceza hukuku genel refahı korumak için oluşturulur ve eşitlik, bu amaç açısından genel refahın biçiminin saptanmasında her yurttaşın aynı hakka sahip olmasını gerektirir. Fakat bir yurttaşın ya da bir grubun ırkı, siyasal inancı veya kişisel ahlâkı nedeniyle ötekilerce aşağılandığını düşünün. Bu durumda genel refahın gerçekten arttırılması için değilse, nefret ve önyargıdan dolayı, ötekilerin onun üzerine çullanması ya da ceza kurallarının özellikle onu hedef alacak biçimde oluşturulması tehlikesi vardır. Eşitlik, dolayısıyla, onun —Birleşik Devletler'de olduğu gibi belki anayasaya sokulmuş— yasa koyucunun işleyişine karşı hakları olmasını gerektirir. Yasa koyucu herhangi bir kişinin belirli bir hükûmet biçimini savunmasını ya da mevcut hükûmetin iktisadî politikasını eleştirmesini önlemenin genel refahı artıracağı **düşünse** bile, o kişinin de gerçekte bunun böyle olmayacağını düşünme hakkı vardır. Bu yine, temelde eşitlikçi bir kurumun çalışmalarına getirilen eşitlikçi bir sınırlamadır. Bu tanım, söylediğim gibi, bir görüş değil, fakat sözünü ettiğiniz kitapta sunduğum görüşlerin genel bir değerlendirmesinden ibarettir.

MAGEE — Birkaç dakika önce Rawls ve Nozick de aynı konu ile meşguller dediğiniz zaman çok önemli bir şey söylediniz sanırım. Akademisyenler genellikle Rawls ve Nozick'i aksi kutuplar olarak nitelerler, oysa sizin çözümlemenize göre, onların da sizin de yaptığınız şey liberalizmi savunmaktır. Yalnız dikkatinizi çekerim, siz üçünüz, liberalizmin üç değişik savunmasını yapmıyor, üç değişik liberalizm kavramının savunmasını yapıyorsunuz, yine de yaptığınız **şu** demek oluyor ki değişik konumlarınızda gevşek, fakat çok önemli bir ortak yön var. Sizde ortak olarak bulunan hususun en zayıf noktası nerededir? Ve —bundan çıkan ve bununla ilgili olan husus— yakın gelecekte sizin düşünce tarzınızla ilgili en ilginç ve önemli yapıtlar neden çıkacak?

DWORKIN — Hepimizin aynı alanda çalıştığını söyledim, ama herbirimizin çok değişik kuramları olduğunu da belirtmek isterim. Benim söylemek istediğim herbirimizin liberalizmin değişik bir anlayışını sunduğumuzdur. Liberalizmin, adaletin insan yetkinliği ve iyi yaşamdan farklı bir şey olduğunu söyleyen asıl düşüncesinin ötesinde neyin geleceğinin bir anlatımı. Söylediğim gibi, Nozick'in kitabı liberaller için bir meydan okumadır, zira liberalizmin sonuçlarının kendisi için olmasa bile çoğu liberaller için nefret edilecek birşey olduğunu iddia ediyor. Bundan dolayı liberaller için

Nozick'in yanlış olduğunu göstermek pek önemlidir. Benim savım —ki liberalizmin eşitliğe gereksinimi vardır ve eşitlik yalnız iktisadi değil siyasal hakların da tabanında yatar düşüncesidir— bu daha cazip sonuçların liberalizmin gerçek sonuçları olduğunu gösterme yolunda bir çabadır. Fakat, söylediğim gibi, şu hususta hemfikiriz : Devletler "iyi yaşam" anlayışını vatandaşlarına zorla kabul ettirmemelidirler ve bir siyasal görünümü diğerine yeğleyen siyasal kararları haklı göstermeğe çalışmamalıdırlar diyen liberal tavrı kabul ediyoruz. Bu esas, liberal görüş sağda ve solda bulunan liberal olmayanların yaptığı iki saldırıya (biri pratik diğeri kuramsal) karşı korunmalıdır. Kuramsal saldırı liberalizmin nihilist veya insan doğasının yoksul düşmüş, çekici olmayan bir görünümünü sunar. Tartışmalarımızın bir yerinde bu karşıt görüşlerin insanı toplumsal bir yadsımıyor, fakat sav, liberalizmin Humecu, Benthamcı ya da insan doğası üstüne atomistik bir anlayışa kendini adamış olduğu merkezindedir. Şimdi liberaller için bunun doğru olmadığını mutlaka göstermek gerekir. Hem de liberalizmin gerçek babasının onlar için bir çeşit utanç vesilesi olan Bentham değil, insan üzerindeki düşüncesinin insanı yoksullaştırdığı söylenemeyecek olan Kant olduğunu belirlemek gerekir. Pratik sonuç şudur : Hepimizin devletin yapmasını istediğimiz bazı şeyler var. Örneğin ondan eğitim yöntemlerini seçmesini, kültürü desteklemesini ve yüzeyde, bundan dolayı liberalizme ters düşme pahasına bir grup değerleri diğer birtakım değerlere yeğlemesini isteyebiliyoruz. Liberaller için, insanların emrinde olan seçenekleri zenginleştirmek ile onların seçimde bulunmalarını zorunlu kılmak arasındaki farkı belirleyecek bir kuram geliştirmek çok önemlidir. Bana öyle geliyor ki, burada canalıcı nokta imgeleme fikridir. Liberal, imgeleme üzerine herhangi bir seçeneği telkinde bulunmaksızın onu genişletmekle ilgilidir. Ben sadece bir sorunun adını koydum, onu karşılamadım. Bana öyle geliyor ki, liberalizm bu noktada hayli zayıftır ve onda olmayan bir eğitim kuramına ve kültür destek kuramına gereksinimi vardır. Bu, bence, "siyasal kuram nereye gitmelidir?" sorusunun kısmî cevabıdır.

Siz bu tartışmanın girişinde uzunca bir süredir siyasal felsefenin ölü olduğunun düşünüldüğünü söylediniz. Siyasal felsefe yeniden doğmuştur ve şimdi hayattadır. Henüz gerçekleşmemiş olan, siyasal felsefenin, felsefenin bütününün kapsamı içine henüz alınmamış olmasıdır. Tabiatıyla, önemli olan hiçbir felsefenin genel bir

felsefeden ayrılamayacağı söylenebilir, bu az önce sözünü ettiğim iki sorun (liberalizmin hangi zihin kuramını varsaydığı ve imgelemeyi zenginleştirme ya da kısıtlama sorunları) için de doğrudur. Şurası açıktır ki, siyasal felsefe siyasal kuramların ve stratejinin sınırlarını aşmalı ve geçmişteki bütün büyük felsefecilerin yaptığı gibi siyasal felsefe ile âdil felsefe arasındaki bağı göğüslemelidir.

MAGEE — Sizin de imâ ettiğiniz gibi, çor çarpıcıdır ki geçmişin en büyük siyasal felsefecileri —Platon, Aristoteles, Locke, Hume, Kant— hiç de siyasal felsefe uzmanları değil, siyasal felsefeleri genel felsefenin bir parçası olan genel filozoflardır.

DWORKIN — Evet. Bu, bundan sonraki basamaktır.

Çeviren : Ümit Hassan



Iris Murdoch

14. FELSEFE VE EDEBİYAT
Iris Murdoch ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Kimi büyük filozoflar, aynı zamanda, büyük edebiyat sanatçıları anlamında büyük yazarlar olmuşlardır; sanırım, önde gelen örnekleri Platon, St. Augustinus, Schopenhauer ve Nietzsche'dir. Diğerleri, tam onların düzeyinde olmasa da, kesinlikle çok iyi yazarlardı : Descartes, Pascal, Berkeley, Hume ve Rousseau ilk akla gelenlerdir. Günümüzde Bertrand Russell ve Jean-Paul Sartre Nobel Edebiyat Ödülüyle ödüllendirilmişlerdir. Gerçi kötü yazar olan büyük filozoflar da olmuştur; Kant ve Aristoteles, bu en kötü yazarlar arasındaki en büyük iki filozoftur. Başkaları, biçem yönünden yalnızca sıradan kişilerdi, örneğin insan Aquinas ve Locke'u düşünüyor. Hegel'e gelince, onun yapıtlarının nerdeyse bulanıklığın simgesi olduğu söylenmiştir şaka yollu. Dünyaca ünlü yazarlar arasında en zor okunanın o olduğunu sanıyorum.

Bu örneklerin ortaya koyduğu odur ki, felsefe, gerçekte, edebiyatın bir dalı değildir; onun niteliği ve önemi edebî ve estetik değerlerden oldukça farklı değerlere bağlıdır. Eğer bir filozof iyi yazıyorsa, ne mutlu, bu onun incelemeyi daha çekici kılar kuşkusuz, ama onu daha iyi bir filozof yapmak için bir işe yaramaz.

Bunu başlangıçta kesinlikle belirtiyorum, çünkü bu tartışmada, deneyimi her iki alana da yayılmış birisiyle, felsefe ve edebiyatın çakıştığı yönlerin kimilerini ele alacağız. Iris Murdoch şimdi uluslararası üne sahip bir romancıdır, ama başarılı bir romancı olmadan çok yıllar önce ve hatta olduktan sonra da —toplam 15 yıl— Oxford Üniversitesi'nde felsefe hocasıydı.

TARTIŞMA

MAGEE — Bir yandan felsefe, bir yandan da roman yazarken, bu ikisinin oldukça farklı yazı türleri olduğunun bilincinde misiniz?

MURDOCH — Evet, bilincindeyim. Felsefe aydınlatmayı amaçlar, çok güç ve ileri derecede teknik sorunları ortaya koyar ve çözmeğe çalışır; yazısı da bu amaca hizmet etmelidir. Denebilir ki, kötü felsefe felsefe değildir; oysa kötü sanat yine de sanattır. Edebiyatı, çok çeşitli yollarla bağışlama eğiliminde olabiliriz, oysa felsefeyi bağışlayamayız. Edebiyat değişik ve pek çok, felsefe ise pek az kişi tarafından okunur. Ciddi sanatçılar kendi kendilerinin eleştirmenidirler ve genellikle bir "uzmanlar" topluluğu için çalışmazlar. Üstelik sanat zevkdir ve zevk içindir, sayısız anlamı ve cazibesi vardır. Sanat ustalık, sihir ve kasıtlı şaşırtmacalarla doludur. Edebiyat eğlendirir, pek çok şey yapar, oysa felsefe tek bir şey yapar.

MAGEE — Sizin kitaplarınızdan bir kısmını, bu arada felsefe kitaplarınızı okumuş biri olarak, cümlelerinizin farklı oluşu dikkatimi çekti. Romanlarınızda cümleler, imâ, telmih, çok anlamlılık açısından zengin olduğu ölçüde belirsiz; oysa felsefe yazılarınızda cümleler, her keresinde bir tek şey söyledikleri için apaçık.

MURDOCH — Evet, edebiyat yazısı bir sanattır, sanat biçiminin görünümlerinden birisidir. Kendini gizleyici ya da debdebeli olabilir, ama eğer edebiyatsa sanatsal bir amacı vardır. Kısa ya da uzun olan yapıtta özellikle gösterişli biçimde kullanılan dil, yapıtın bir parçasını oluşturur. Böylece tek bir edebî tarz ya da ideal bir tarz yoktur; bununla beraber, iyi ve kötü yazı vardır kuşkusuz ve Nietzsche, Kierkegard gibi benim filozof saymadığım, büyük düşünür niteliğinde tek tek büyük yazarlar vardır. Elbette filozoflar değişiktir ve kimisi diğerlerinden daha "edebî"dir; ama ben ideal bir felsefî tarzın, muğlak olmayan, özel sadelik ve ka-

tılığı ile bencil olmayan saf bir tarzın varolduğunu söylemek eğilimindeyim. Bir filozof söylemek istediğini tastamam açıklamaya çalışmalı ve tumturaklı sözlerden ve boş süslemelerden kaçınmalıdır. Kuşkusuz, bu zekâyı ve arasıra yapılan kaçamakları dışta bırakmamalıdır; ama bir filozof, sorunuyla karşı karşıya geldiğinde bir ölçüde açık, kesin, anlaşılabilir bir sesle konuşur.

MAGEE — Her iki alanda birden profesyonel olarak uğraş veren kişilerin sayısı çok az olmalı. Siz, kişisel deneyimlerinizle bu farkın ne olduğunu betimleyebilecek pek az kişiden birisiniz. Bu konudan biraz daha söz edebilir misiniz?

MURDOCH — Felsefe yazısı bir kendini anlatma değildir, kişisel sesin disiplinli bir şekilde dışlanmasını gerektirir. Kimi filozoflar yapıtlarında herhangi bir biçimde kişisel varlıklarını korurlar, örneğin Hume ve Wittgenstein bunu değişik biçimlerde yaparlar. Ama felsefenin, herşeye karşın, açık, kişisel olmayan bir katılığı vardır. Kuşkusuz edebiyat da kişisel sesin ve onun dönüşümünün denetimini gerektirir. Felsefe ile edebiyatın en zor türü olan şiir arasında bir benzetme bile yapılabilir. Her ikisi de dilde ortaya çıkan düşüncenin, kişinin anlatımının, güç olmakla birlikte, özel bir şekilde saflaşmasını gerektirir. Ama edebiyatta yine de, sanatın tüm şakacılığı ve gizemleştirmeleri ile bir arada varlığını sürdüren bir öz-anlatım söz konusudur. Edebiyat yazarı, okuyucusunun katılması için kasıtlı olarak bir yer ayırır. Filozof böyle herhangi bir boşluk bırakmamalıdır.

MAGEE — Biraz önce felsefenin amacının açıklamak, oysa edebiyatın amacının çoğu kez gizemleştirmek olduğunu belirttiniz. Sanırım, romancı ya da oyun yazarının yaptığı işte ağırlık, onun bir hayal yaratmaya çalışmasıyken, filozofun yaptığı işin ağırlık merkezi, hayali kovmaya çalışmasıdır.

MURDOCH — Felsefe kendisi için bir çeşit biçimsel yetkinliği amaçlamaz. Edebiyat, estetik biçimin karmaşık sorunlarıyla boğuşur, bu tür bütünlük yaratmaya çalışır. Her sanat biçiminde duygusal bir öğe vardır. Bölük pörçük edebiyat yazıları bile bir çeşit bütünlük izlenimi yaratırlar. Edebiyat (çoğunlukla) "sanat yapıtı"dır. Felsefe yapıtları ise oldukça başka şeylerdir. Çok ender olarak, **Symposium**'da [Şölen] olduğu gibi, bir felsefe yapıtı aynı zamanda bir sanat yapıtı olabilir, ama bunlar olağan durumlar değildir; ve Platon'un felsefesinin öteki bölümlerinin ışığın-

dadır ki, biz **Symposium**'u felsefî bir anlatım olarak okuruz. Pek çok felsefe, filozofun biçimsel yönden çok karmaşık bir şeyi açıkladığı durumlarda bile, edebiyatla karşılaştırıldığında başıboş, biçimsiz görünür. Felsefe bir sorunu yakalamak o soruna sımsıkı sarılmak ve farklı formüller ve çözümleri denerken insanın kendi kendini yinelemesine hazır olabilmek demektir. Bir soruna sabırla, amansızca bağlı kalabilmek yeteneği felsefenin belirgin özelliğidir, oysa bir sanatçının belirgin özelliği, çoğu kez, yenilik özlemidir.

MAGEE — Kafanızdaki ayrımı anlamlandırarak, edebiyatın felsefeden farklılığını nasıl açıklarsınız?

MURDOCH — Edebiyatı "tanımlamak" uzun zaman alabilir, bununla birlikte onun ne olduğunu hepimiz biliyoruz. O, kelimeleri kullanan bir sanat biçimidir. Eğer gazetecilik de sanatsa, o da edebiyat olabilir, bilimsel yazı da edebiyat olabilir. Edebiyat çeşitlidir ve çok geniştir, oysa felsefe çok dardır. Başlangıçta ortaya konan sorunlar bugün de bizi uğraştıran sorunlardır ve bu sorunların çok büyük olmasına karşın, bir anlamda hepsi de o denli çok değildir. Felsefenin çok büyük etkisi olmuştur, ama bu etkiyi yayan filozofların sayısı oldukça sınırlı kalmıştır. Bunun nedeni felsefenin bu denli güç oluşudur.

MAGEE — Sizin, başlangıçtan bu yana felsefe sorunlarının devamlılığına ilişkin görüşünüz, tüm Batı felsefesi yalnızca Platon'a düşülmüş dipnotlarıdır diyen Whitehead'in sözleriyle çarpıcı bir şekilde uyuşuyor.

MURDOCH — Elbette, Platon yalnızca bizim felsefemizin babası değildir, bizim en iyi filozofumuzdur da. Kuşkusuz felsefenin yöntemleri değişmektedir, ama biz Platon'u geçemedik; ki bu, felsefenin bilimin gösterdiği gelişmeyi gösteremediği anlamına da gelmektedir. Edebiyat da gelişmemektedir, kuşkusuz. Hiç kimse Homeros'dan daha iyi değildir. Ama edebiyatın sürekli bir görevi yoktur ve bu anlamda bir tür "iş" değildir. Gerçekte bu hepimizin kendiliğinden içinde yer aldığımız oyuna, geniş ve sorumsuz oyun çeşitliliğine daha yakın gibi görünen birşeydir. Edebiyat biçimleri bize pek doğal gelir; olağan yaşamımıza ve düşünen varlıklar olarak yaşam tarzımıza pek yakındırlar. Edebiyatın tümü yapıntı değildir, ama büyük kısmı ya yapıntıdır ya da yapıntıyı, uydurmayı, maskelemeyi, rol oynamayı, gösterişi, tasarımlamayı

öykü anlatmayı gerektirir. Eve dönüp de "geçirdiğimiz günü anlatırken", malzemeyi sanatsal bir biçimde öykü kalıbına sokmuş oluruz. (Bu öyküler, şu da var ki, çoğu kez gülünçtür.) Böylece kelime kullananlar olarak hepimiz edebiyat atmosferi içinde varlığımızı sürdürürüz, edebiyatla yaşar, onu içimize çekeriz; hepimiz edebiyat sanatçılarıyızdır, özgün halinde donuk ya da tutarsız gibi görünebilecek olan deneyimlerden ilginç biçimler çıkarmak için sürekli olarak dilimizden yararlanırız. Yeniden biçimlendirmenin gerçeği ne denli tehdit ettiği sorunu, her sanatçının karşılaşmak durumunda olduğu bir sorundur. Edebiyat ya da herhangi türden sanat yapmak güdüsü, dünyanın biçimsizliğini yenme ve aksi halde anlamsız bir moloz yığını gibi görünecek malzemeden biçimler çıkararak insanın kendisini neşelendirme isteğidir.

MAGEE — İnsanın kendini neşelendirmesine ilişkin sözleriniz, her zaman edebiyatın başlıca amaçlarından birisinin eğlendirmek olduğu gerçeğini öne çıkarıyor ve böyle bir amacın felsefeyle herhangi bir ilişkisi olabileceğini sanmıyorum.

MURDOCH — Felsefe tam olarak eğlendirici değildir, ama o da karmaşıklık içinden biçimler oluşturduğu için rahatlatıcı olabilir. Filozoflar çoğu kez pek çok karmaşık imgelemeler gerektiren muazzam taslaklar kurarlar. Çeşitli felsefe tezleri şu ya da bu kesinlikle imgelemelere dayanırlar. Bir filozof kendi içindeki estetik güdülerden kuşkulanmak ve imgelerinin güdüsel yönüne ilişkin olarak kuşkucu olmak durumundadırlar. Oysa herhangi bir sanatçı, ne de olsa kendisine itici gücü veren ve işinin büyük bir kısmını gerçekleştiren bilinçötesine hiç değilse yarı yarıya âşık olmalıdır. Kuşkusuz filozofların da bilinçötesi vardır ve felsefe korkularımızı hafifletebilir; çoğu kez bir filozof hakkında "O neden korkar?" diye sormak aydınlatıcı olabilir. Filozof, içindeki, rahatı arayan sanatçıya direnmelidir. O, sorununu kavramayı sürdürebilmek için, kendi çalışmasını, gerçeğin istemlerine göre her zaman değiştirebilmelidir. Bu, edebiyat sanatıyla bağdaşmaz görünüyor. Felsefe kendi kendisini tekrarlar, aynı temele geri döner ve sürekli olarak kendi yaptığı biçimleri bozar.

MAGEE — Edebiyat hakkında şimdi bazı şeyler söylediniz ki bunlar, dolaylı olarak, felsefeyle karşıtlık içindeler, ama ben bu karşıtlıkları daha belirgin olarak dile getirmenizi istiyorum.

Örneğin, öykü anlatımının doğal olduğunu, günlük yaşamımızda hepimizin bunu yaptığını ve hepimizin öykü dinlemek istediğini söylediniz. Sanırım, dolaylı olarak, felsefe doğaya karşı oluyor. Felsefe inançlarımızın ve inançlarımızın dayandığı varsayımların eleştirisel çözümlemesini gerektiriyor. Ve çarpıcı bir gerçektir ki, pek çok kişi, bunu ne kendileri yapmak isterler ne de kendilerine yapılmasını isterler. Eğer inançlarının dayandığı varsayımlar sorguya çekilirse bu onların güvensizlik duymalarına yol açar ve buna karşı güçlü bir direnç gösterirler.

MURDOCH — Evet, sanırım, felsefe çok doğa karşıtıdır ve doğal olmayan, pek tuhaf bir etkenliktir. Her felsefe öğretmeni bunu içinde duymalıdır. Felsefe, bizlerin normal olarak dayandığımız yarı-estetik kavramsal alışkanlıklar kitlesini rahatsız eder. Hume, filozofun bile, çalışmasını bıraktığında, bu alışılmış varsayımlara başvurduğunu söylemiştir. Felsefe bir çeşit bilimsel uğraş da değildir ve her kim bilime başvurursa, şaşmaz bir biçimde felsefeden ayrılır. Bu, bizim en genel ve en derin kavramlarımızı düşünce plânında didiklemek ve algılamak girişimidir. İnsanları felsefenin işlediği düzeye **bakmaya** razı etmek kolay değildir.

MAGEE — Bertrand Russell, bir keresinde, felsefenin yanıtlayamadığımız sorulardan oluştuğunu söylemişti. Isaiah Berlin de bu görüşü paylaşıyor.

MURDOCH — Evet, **nasıl** yanıtlayacağımızı bilmediğimiz ya da belki sormasını bile bilmediğimiz sorulardan. Yanıtlayamayacağımız pek çok soru var, ancak bunların nasıl yanıtlanabileceğini biliyoruz. Felsefe, bilinen şeylerin kesinlikle tuhaf özellikleri olduğunu görmeyi ve buna ilişkin olarak gerçekten sondajlar yapabilen sorular düzenlemeyi gerektirir.

MAGEE — Biraz önce felsefenin bilim olmadığını söylediniz, ben de buna katılıyorum. Ancak onun bilimle ortak pek temel ve belirli kimi yönleri vardır. Bunlardan birisi, her ikisinin de dünyayı anlamaya yönelik girişimler oluşu ve bunu kişisel tutumları dile getirmeyen bir biçimde yapmalarıdır. Başka deyişle, her iki faaliyette de kişi kendisi dışındaki ayraçlara tutunur; **kişisellik dışında** gerçek olan herşeyi söylemeye çalışır. Bu felsefe ile edebiyat arasındaki bir başka önemli farklılıkla ilgilidir. Biraz önce siz, roman yazışınızın belirgin bir edebî kişiliği ortaya çıkardı-

ğını, oysa felsefe yazışınızdan aynı sonucun çıkmamasını önemsemediğiniz anlamına gelebilecek birşey söylediniz. Bana öyle geliyor ki, yaratıcı ya da hayali güçlü olan bir yazardaki en önemli şey bu anlamda bir kişiliğe sahip olmasıdır. Eğer böyle bir kişiliğe sahip değilse, onu okumaya ilgi duymayız. Oysa filozoflar için durum hiç de böyle değil. Kant'ın tüm yapıtlarını heyecan ve ilgiyle okuyabilir ve sonunda Kant'ın içsel olarak, bir insan olarak, nasıl bir kişi olduğuna ilişkin pek az fikir sahibi olabilirsiniz.

MURDOCH — Yapıtta açıklanan kişilik mi bizi ilgilendirir demek istiyorsunuz? Yazarın kendisi başka birşeydir, yine de; yapıtı öyle olmadığı halde, kendisi ruhsuz —ya da tersi— olabilir. "Edebî kişilik" konusunda emin değilim. Bir yazarın iyi yazmasını ve söyleyecek ilginç bir şeyi olmasını isteriz. Belki de belirgin bir biçimle kişisel varlık arasında bir ayrım yapmalıyız. Shakespeare'in fark edilir bir biçemi vardır, ama kişisel varlığı yoktur. Oysa D. H. Lawrence gibi bir yazarın daha az belirgin bir biçemi, fakat pek güçlü kişisel varlığı söz konusudur. Her ne kadar pek çok şair ve kimi romancılar bize oldukça kişisel bir tarzda seslenirlerse de, iyi edebiyatın çoğunda, yazarın kişiliği yapıtta güçlü bir şekilde hissedilmez. Eğer edebî bir varlık, Lawrence'inki gibi zorbacaysa, örneğin yeğlenen bir kahraman yazarın sözcüsüyse, bu zararlı olabilir. Kötü yazı hemen hemen her zaman kişilik tütsüsüyle doludur. Burada kurallar koymak zor. Kendini anlatma, açıklama ve kendini kabul ettirme isteği, sanatta güçlü bir güdüdür, ama dikkatli kullanılması gereken bir güdü. Ben kişisel bir tarza sahip olmayı önemsemem, ama yapıtımda varlığımı açıkça duyurmayı da istemem. Kuşkusuz, bir yazar ahlâkî değerlerini ve yeteneklerini açıklamalıdır. Bu tür kendini açıklama felsefede de olur, ama orada şu soruyu sorarız: Sonuç doğru mu, kanıtlar sağlıklı mı?

MAGEE — Felsefeye değgin pek bilgili olmayan, ama iyi bir öğrenim görmüş ve pek zeki dostlarla konuşurken, felsefenin edebiyatın bir dalı olduğu, bir filozofun bir deneme yazarı ya da bir ormancı gibi dünyaya ilişkin bir çeşit kişisel görüşünü açıkladığı sanısını dışa vurduklarını gördüm çoğu kez; ve bunun böyle olmadığını açıklamak da, her zaman o denli kolay olmuyor. Sanırım bunun nedeni, bir ölçüde, felsefe sorunlarının da bir tarihi olması ve her filozofun bu gelişen tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkmış olmasıdır. Eğer bir filozof bir katkı yapabilecekse

bu katkıyı işte bu noktada yapmak durumundadır, aksi halde yapılacak bir katkı olmayacaktır. Bu bağlamda filozof, yine bilim adamına benzer.

MURDOCH — Evet, bu doğru. Ve belki de bu, "gerçek filozof"u öteki düşünürlerden ve ahlâkçılardan ayıran birşey. Filozof sahneye çıktığı anda, felsefe alanının aldığı biçime göre işe girişir. Belirli bir doktrinler kümesine karşı tepkide bulunması gerekir ve geçmişle çeşitli bakımlardan oldukça dar bir diyaloğa girer. Tam tersine sanatçı, sorumsuz bir birey görünümündedir. O içinde bulunduğu zamanla ve sanatının tarihiyle derinden bağlı olabilir, ama önünde veri olarak belirlenmiş, çözmesi gereken sorunlar yoktur. O kendi sorunlarını kendisi yaratmak zorundadır.

MAGEE — Belki de kısmen bu nedenle sanat yazıları —oyun, roman, şiir— gerek yazar gerek oyuncu yönünden felsefeden çok daha fazla kişisellikle içiçedir. Felsefe daha dar bir düşünsel etkenliktir. Edebiyat, en azından edebiyat olabilmesi için, kişiyi duygusal olarak harekete geçirmelidir; oysa filozof —bilim adamı gibi— duygusal çekiciliği yapıtından kesin olarak tasfiye etmeye çalışır.

MURDOCH — Evet. Sanıyorum, yazar olmak filozof olmaktan daha zevklidir. Edebiyat, belirli duyguları uyandırmak için başvurulan disiplinli bir teknik olarak nitelenebilir. Kuşkusuz, bu tür başka teknikler de vardır. Her ne kadar sanat deneyiminin her durumu, duygusal bir durum değilse de, sanatın tanımı içine duyguları harekete geçirmeyi katıyorum. Burada işin içine, sanatın duyumlamaya ilişkin niteliği, görme, duyma ve öteki bedensel heyecanlarla ilgili olma gerçeği giriyor. Eğer heyecanlara ilişkin birşey yoksa sanat da yoktur. Tek başına bu gerçek, sanatı "kuramsal" etkenliklerden oldukça ayırır. Üstelik pek çok sanat, belki sanatın pek çoğu, belki sanatın tümü, çok genel anlamda, cinsellikle ilişkilidir. (Bu çok metafizik bir açıklama olabilir.) Sanat, bilinçsiz güçlerle tehlikeli bir oyundur. Sanattan, basit sanattan bile hoşlanırız; çünkü çoğu kez kavranılması güç yollarla bizi derinden sarsar; bu, sanatın bize, iyi olduğu zaman iyi, kötü olduğu zaman da kötü gelmesinin nedenlerinden birisidir.

MAGEE — Şimdiye dek felsefe ile edebiyat arasındaki farklar üzerine konuşuyorduk ve bunları vurgulamamızın önemli olduğunu sanıyorum; ama yine de ikisinin bazı ortak yanları var,

yok mu? Sizinle daha önceki söyleşilerden biliyorum, örneğin siz, gerçeklik kavramının, her ikisinin de merkezine yakın olduğunu düşünüyorsunuz.

MURDOCH — Elbette, ne denli farklı olurlarsa olsunlar, ben, felsefe ve edebiyatın her ikisinin de gerçeği arayan ve gerçeği açıklayan etkenlikler olduğunu düşünüyorum. Bunlar bilme ve kavrama yeteneğine ilişkin etkenliklerdir, açıklamalardır. Edebiyat öteki sanatlar gibi araştırma, sınıflandırma, ince farklılıkları ortaya koymayı ve belirli bir görüşü gerektirir. Kuşkusuz, iyi edebiyat "çözümleme"ye benzemez, çünkü yaratıcı düşüncenin oluşturduğu şey duygusal, karmaşık, şeyleşmiş, esrarengiz, belirsiz ve özeldir. Sanat bir başka tarzda bilme ve kavrama yeteneğidir. Bir Shakespeare oyununun ya da büyük bir romanın ne denli fikir, ne denli gerçek içerdiğini bir düşünün, Herhangi bir düşünsel disipline ne tür eleştiri sözcüklerinin yöneltildiğine bakmak aydınlatıcı olur. Edebiyat tamamen biçimsel bir şekilde eleştirilebilir. Ama daha çok, bir anlamda gerçekçi olmayan bir biçimde eleştirilmektedir. "Duygusal", "gösterişçi", "kendine - düşkün", "saçma" vb. kelimeler, bir çeşit yanlışlığı, bir değerlendirme eksikliğini, bir çarpıtmayı ya da anlama ve anlatma yetersizliğini yüklemektedir. Olumsuz anlamda "fantazya" kelimesi bu tipik edebî yanlışlıkların pek çoğunu içermektedir. Kötü sayılan "fantazya" ile iyi sayılan "hayal gücü"nü karşılaştırmak ilginç olabilir. Kuşkusuz felsefe de hayal gücüne dayanan bir etkenliktir, ama onun amaçladığı anlatım, sanatın "somut anlatım"larından bütünüyle farklıdır. Ve onun yöntemi ve atmosferi, biliminki gibi, kişisel fantazya kışkırtmacalarını yasaklar. Oysa ki, yaratıcı hayal gücü ve zihni meşgul eden fantazya, yazarın kafasında birbirine çok yakın, nerdeyse biribirinden ayrılmaz kuvvetler olabilir. Ciddi yazar, "ateşle, oynamalı"dır. Kötü sanatta, alışılmış macera ya da heyecanlı öykülerde olduğu gibi, Kahraman (başka bir deyişle, yazar) cesur, cömert, boyun eğmez, sevimli (kuşkusuz kusurları da vardır) ve öyküniin, talihin armağanlarıyla dolu olarak bittiği bir fantazya tamamen egemen olur. Fantazya, bilinçli zekânın, daha doğrusu hayal gücünün gerçek yaratıcı yönünün güçlü ve kurnaz bir düşmanıdır ve sanatı "hayalperestlik"le suçlamakla insan onu gerçek olmamakla suçlamaktadır.

MAGEE — Ancak bu gerçek kavramı, filozofun varmak istediği gerçekten çok değişiktir değil mi?

MURDOCH — Bu açıdan edebiyatın felsefeye benzediğini söylemek istiyorum, çünkü edebiyatın da bir gerçeği arama etkenliği olduğunu vurgulamak istiyorum. Ama, felsefe elbette soyut, bir şeyden diğerine geçen ve doğrudan özellikler gösterir. Edebî dil kasıtlı olarak muğlak olabilir ve hatta sıradan konuşma gibi gelen şey, açığa vurulmamış biçimsel bir imge yapısının bir parçası olabilir. Yapıntı türünde en basit öykü bile dolaylı ve ustacadır, konuyla ilgili göreneklere alışık olmadığımız için biz bunun farkına varamayabiliriz ve hepimiz, günlük yaşamımızda, bir ölçüde edebiyat sanatçılarıyızdır. Burada denilebilir ki, doğal olmadığı için bize çarpıcı gelen, felsefenin bu doğrudanlığıdır; öykünün ise dolaylı oluşu bize doğal gelmektedir. Felsefe yanlışlarının neye benzediğini tanımlamak kolay değildir. Bazen kanıtlar zincirinde mantıksal ya da yarı-mantıksal bir kusur olabilir, ancak çoğu kez felsefe, hayal ürünü ya da sabit fikirli kavramsal yanlışlar ya da yanlış varsayımlar diyebileceğimiz yahut bütün araştırmayı yanlışlığa sürükleyebilecek çıkış noktaları nedeniyle başarısız kalmaktadır. "Duyu verisi" **(sense datum)** kavramı ya da tanımlayıcı dille değerlendirici dil arasındaki ayrım, bu tür yanlışların tartışılabilir örnekleridir. Felsefede gerçeğin sınanması çok güçtür, çünkü bütünüyle konu son derece güçtür ve soyuttur. Kuramı haklı çıkaracak olayların da kuramca tanımlanması nedeniyle neyin neyi doğrulaması gerektiği açıkca belli olmayabilir. Filozof eşsöz(totoloji)den korkmalı ve sürekli olarak, daha gevşek kavramlaştırılmış olan "sıradan dünya"ya bakmalıdır. Sanatta da benzer bir sorun vardır, ancak farklıdır ve sanatın dünyaya doğal yakınlığı nedeniyle çoğu kez gözle görülmez. Felsefede gerçeğin sınanması güçtür, çünkü konu güçtür; edebiyatta gerçeğin sınanması, bir bakıma konunun basit olması nedeniyle, güç olabilir. Hepimiz sanatı ya da hiç değilse onun büyük bir kısmını anladığımızı sanırız. Ve eğer sanat çok muğlaksa eleştirel yetileri uyuşturabilir, biz de büyülenmeye hazırızdır. Belirttiğim gibi, felsefe ek bir şey yapar; edebiyatsa pek çok şey yapar ve yaratıcıda ve okuyucuda çok farklı güdüleri gerektirir. Örneğin, bizi mutlu kılar. Bize dünyayı gösterir ve sanatın en büyük zevki, belli belirsiz bildiğimiz, ancak daha önce hiç görmediğimiz şeyleri tanıma zevkidir. Sanat "öykünme"dir ve iyi sanat, bir başka Platoncu terimle, "anımsama," yani bildiğimizi bilmediğimizin belleğidir. Sanat "aynayı doğaya tutar". Kuşkusuz, bu yansıtma ya da "öykünme" bir körükörünelik ya da bir fotoğraf gibi kopyasını çıkarma

anlamına gelmez. Ancak sanatın dünyaya ilişkin olduğu ve sıradan bilgilerimiz temeline dayanarak bizim için göze çarpıcı bir şekilde varlığını koruduğu fikrine sadık kalmak önemlidir. Sanat bu bilgiyi genişletebilir, ama aynı zamanda onun tarafından sınanır. Biz bu tür sınamaları içgüdüsel olarak ve kuşkusuz, kimi zaman yanlış biçimde uygularız. Örneğin, gerçekte ne tür bir öykü olduğunu anlayamadığımız bir öyküyü, "akla yatkın değil" diye başımızdan savdığımız zaman yaptığımız gibi.

MAGEE — Şimdi de, edebiyata ilişkin felsefî düşünceleri irdelemeye geçelim. Biraz önce siz kötü anlamda fantazyadan söz ediyordunuz ki, ben bunu genellikle kuvvete, statüye ya da zenginliğe tapınma gibi olumsuz değerlerle birleşmiş ve dolayısıyla sanatın kabalığı ve basitliği ile yakından ilişkili bir çeşit kendine düşkünlük olarak alıyorum. Bu kimi filozofların gerçekte sanata düşman olmalarının nedenleriyle de sıkı sıkıya ilişkilidir değil mi? Ve gerçekten de sizin son kitabınız **The Fire and The Sun,** (Ateş ve Güneş) Platon'un sanata karşı olan düşmanlığı hakkındaydı. Platon gibi, kendisi de diyalog vb. sanatsal biçimler kullanan —kuşkusuz Platon'da da pek çok yapıntı vardı— böylesine büyük bir filozofun sanata karşı olması konusunda sizin söyleyeceklerinizi dinlemek ilginç olacak.

MURDOCH — Platon sanat düşmanlığıyla tanınır. Bir siyasal kuramcı olarak, sanatların akıl dışı duygusal gücünden, onların çekici yalanlar ya da yıkıcı gerçekleri söyleme gücünden korkardı. Katı sansürden yanaydı ve oyun yazarlarını ülküsel devletten kovmak istiyordu. Ayrıca kendisinin içindeki sanatçıdan da korkardı. Çok dindar bir adamdı ve sanatın felsefeye olduğu kadar, dine de düşman olduğunu sanırdı. Sanat, din disiplininin yerine geçen bir çeşit bencil birşeydi. Terslik oradadır ki, Platon'un yapıtı, kendisi kuramsal olarak bunu kabul etmese de, büyük bir sanattır. O, felsefeyle şiir arasında eski bir kavganın varolduğunu söylerdi. Hatırlamalıyız ki, Platon'un zamanında felsefe, bildiğimiz gibi, her türlü şiirsel ve dinsel kurguların içinden henüz doğmaktaydı. Felsefe kendisinin başka bir şey olmadığını tanımlayarak gelişme gösteremez. Felsefe, Platon'un zamanında kendisini edebiyattan, onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda doğa bilimlerinden, yirminci yüzyılda da psikolojiden ayırmıştır. Platon sanatın öykünme olduğunu, ama kötü bir öykünme olduğunu düşünüyordu. Ve gerçekten de çevrede her zaman iyi sanattan çok

kötü sanat görülüyor ve kötü sanatı seven insanlar, iyi sanatı seven insanlardan daha kalabalık. Platon sanatın esasen kişisel fantazya, değersiz şeylerin kutlanması ya da iyi şeylerin çarpıtılması olduğuna inanıyordu. O sanatı, hiçbir genel önemi olmayan birtakım nesnelerin sıradan kopya edilişi olarak görüyordu ve kuşkusuz, sanatın büyük bir kısmı böyledir. Platon'un televizyon hakkında neler düşüneceğini hayalinizde canlandırın. Kişi gerçek dünyaya bakmalı, onun hakkında düşünmeli, önemsiz görüntülerle, kötü rüyalarla yetinmemelidir. Bu, Freud'un sanatı iktidarın ve "gerçek yaşam" doyumlarının yerine geçen birşey olarak değerlendiren görüşünden büsbütün farklı değildir. Freud zaman zaman, sanatın, sanatçının kafasındaki fantazyanın, izleyicinin kafasındaki fantazya ile konuşması olduğunu ileri sürer. Sanat özel avunmadır. Sanıyorum ki, bu derin bir düşünce ve ciddi bir suçlama. İnsan, heyecanlı bir romanın ya da çok duygulu bir filmin, okuyan ya da seyredenlerin özel fantazyaları üzerinde nasıl uyarıcı bir rol oynadığını görebilir. Pornografi (açık saçıklık) "sanat"ın bu özel kullanımının aşırı bir örneğidir.

MAGEE — Ancak bu eleştiriler, kuşkusuz, yalnızca kötü sanata yöneltilebilir. Her ne kadar sanatın pek çoğu, belirttiğiniz gibi, kötü sanat da olsa, iyi sanat, umulur ki, gerçekten kalıcı olan sanattır ve bu eleştirilere konu olmaz.

MURDOCH — Sanırım, bir sanat izleyicisi sanatı her zaman kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışır; yalnızca iyi sanat, kötü amaçlara daha başarılı bir şekilde karşı koyabilir. Demek istiyorum ki, herhangi bir kişi yalnızca açık - saçık görüntülere bakmak için National Gallery'e gidebilir. Bizim kötü sanat dediğimiz, kötü kullanılmak istenen ve başka türlü anlaşılmayan sanattır. İyiyi yaratan genel bir sanat uygulaması, zorunlu olarak kötüyü de yaratacaktır ve bu o denli kötü bir şey değildir. Eleştirmenler çok acımasız ve bağnaz olabilirler. Ben pornografiye çok karşıyım, bunun gerçekten aşağılayıcı ve zararlı olduğuna inanıyorum. Ama insanlar olağan, sıradan sanatı, kendilerine oldukça zararsız gelecek biçimde kullanabiliyorlar. Duygusal bir roman, insanın sorunlarından uzaklaşmasının nezih bir yolu olabilir. Ancak insan, **Savaş ve Barış**'ı okuyarak daha da iyi bir iş yapmış olur.

MAGEE — İyi sanatın kişi için bir başka anlamda iyi olduğu, yani kişinin duyarlılığını sivrilttiği, insanın anlama gücünü ve

dolayısıyla başkalarının duygularını paylaşma yeteneğini artırdığına ilişkin bugün yaygın bir görüş var, öyle değil mi?

MURDOCH — Sanıyorum, insanlar için iyi olan sanat, fantazya olduğu için değil de, hayal gücü olduğu için iyidir. İyi sanat, donuk fantazyanın yaşamımız üzerindeki pençesini kırar ve bizi gerçeği görme çabasına yöneltir. Çoğu zaman büyük, geniş gerçek dünyayı görmeyi beceremeyiz; çünkü kaygı, sabit fikir, kıskançlık, küskünlük ve korku bizi körleştirmiştir. İçinde kapalı kaldığımız küçük, kapalı bir dünya kurarız. Büyük sanat özgürleştiricidir. Bizde olmayanı görmemizi ve ondan zevk almamızı olanaklı kılar. Edebiyat kışkırtır ve merakımızı gidermemizi sağlar, bizim başka insanlarla ve başka görünümlerle ilgilenmemizi olanaklı kılar, hoşgörülü ve cömert olmamıza yardımcı olur. Sanat bilgi vericidir. Ve sıradan sanat bile bize birşeyler, örneğin, başka insanların nasıl yaşadığını anlatabilir. Ancak bunu söylemek, öğretici ya da yararcı bir sanat anlayışına bağlı olmak demek değildir. Sanat bu tür dar düşüncelerden daha geniştir. Platon en azından sanatın ne çok büyük bir önemi olduğunu görmüş ve sanata ilişkin ilginç sorular ortaya atmıştır. Filozoflar genellikle sanata değgin pek iyi şeyler yazmamışlardır. Bunun nedeni bir ölçüde onu, kendi ahlâk ya da metafizik genel kuramları içinde bir yere oturtulması gereken daha küçük bir sorun olarak ele almalarıdır.

MAGEE — Bu genellikle doğru, ancak bu suçlamadan bağışık tutmak istediğim bir filozof var : Schopenhauer. Hemen hemen bütün öteki filozofların tersine, o sanatı insan yaşamında önemli sayıyor ve bu konuda söylenecek gerçekten önemli şeyleri bulunuyordu.

MURDOCH — Evet, kesinlikle. Schopenhauer Platon'la aynı görüşte değildi, aslında Platon'un görüşünü ters-yüz etti. Platon sanatı, ruhun aptal, bencil yanına düşünsel haz veren birşey olarak görüyordu. Buna karşın, ruhun soylu yanı gerçekliğe ilişkin bilgileri, akılla kavranamayacak tikel şeylere karşılık, Platon'un **idea**'lar dediği tümel akılcı kavramlar ya da aydınlanma kaynakları aracılığıyla arıyordu. Böylece Platon'a göre sanat, değersiz, tikel; bilgi ise akılcı, geneldir. Öte yandan, Schopenhauer sanatın gerçekte, kısmen doğada gerçekleşen ve sanatçının yaratıcı gücünün gerçeği ortaya çıkarmaya çalıştığı akılla kavranır **idea**'ları aradığını ve iletiğini söylemektedir. Schopenhauer, sanatın, öznelliğin sisini ya da peçesini kaldırdığını ve yaşamın akışını durdur-

duğunu ve bizim gerçek dünyayı görmemizi sağladığını ve bu sarsıntının, güzelliğin bir deneyimi olduğunu söylemektedir. Bu, sanatı ahlâkî ve düşünsel çabalar olarak gördüğü ve felsefede olduğu gibi dünyayı açıklamaya yöneldiği için çekici ve çok yüce bir sanat görüşüdür. Bu ayrıca, iyi sanatın hem çok genel hem de çok özel olduğu yolunda bir önermede bulunmaktadır. Doğu dinleri çeşitli yönlerden benzer görüşleri sunarlar. Bununla birlikte ben de idea'ları, sanatçının nasıl çalıştığına ilişkin bir benzetme olarak bile kabul edemem. Kuşkusuz, düşüncelerimizin dünyaya "biçim verdiği" söylenebilir ve filozoflar her zaman bizimle doğa arasındaki yapısal yakınlıklar peşinde olmuşlardır. Ben bu konuda herhangi bir felsefî görüş sahibi değilim ve burada felsefeyle sanat arasında bir benzerlik gereksiz olabilir. Çalışan sanatçı, akılla kavranamaz bir sürü rastgele şeyle karşılaşabilir ve bununla övünebilir; en büyük sanatçılar, kısmen de olsa, "dünyayı yalnızca açıklar" görünmektedirler. Kant'ın, Schopenhauer'ın "düzelttiği", daha karmaşık, daha az yüce sanat görüşü, kimi yönlerden daha gerçekçidir. Sanat o denli akılla kavranır birşey değildir. Ama ben Schopenhauer'ın görüşünü, sanatı düşünsel ve ahlâkî yetilerin yüce kullanımı ve kendi kendini aşmak ve dünyayı görmek girişimi olarak sergilediği için sevimli buluyorum.

Schopenhauer, sanatı açıkça sevdiği ve değer verdiği için filozoflar arasında bir ayrıklıktır. Konuya ilişkin felsefî kavramlaştırmaların pek çoğu, sanat sanat için midir yoksa toplum için midir sorununda olduğu gibi, oldukça sınırlı bir görüşü bir başkasıyla karşılaştırmaya uğraştıkları için daha az yaratıcıdırlar.

MURDOCH — İyi sanatçılar filozoflara pek fazla iltifat etmiyorlar. Ancak bazen felsefe sanat zarar verebilir, insanları sanatın herhangi bir türüne karşı körleştirir ya da onları yalnızca belirli türleri yaratabilir bir hale sokar.

MAGEE — Çağdaş dünyada, sanata zarar veren felsefenin bir çarpıcı örneği Marxçılıktır. Marxist kurama göre, sanat, toplumsal devrimin aracı olmak gibi özgül bir rol oynar. Her türden pek çok Marxist sanat ürünü vardır —romanlar, oyunlar, resimler, heykeller vb.— ve ben bunların pek çoğunu süprüntü saydığımı belirtmeliyim. Süprüntüdür, çünkü bunları yaratan itici güç, hiç de salt bir sanatsal itici güç değildir. Propagandanın bir dalıdır.

MURDOCH — Topluma hizmet etmenin sanatçının görevi olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Bu işin nasıl yapılması konusun-

da her ne kadar ünlü tartışmalar olmuşsa da, sanıyorum, Marxistler buna inanıyorlar. Kimi Marxçılar sanatın, devrimin içinde bulunduğu aşama için gerçekte broşürler ya da afişler olması gerektiğini; romancı ya da ressamın "toplumsal düşmanlar"a saldırmak ve toplumun şimdi gereksinme duyduğu insanları ise yüceltmek zorunda olduğunu savunurlar. Soylu çiftlik işçileri ya da kadın uzmanlara ilişkin çağdaş Sovyet filmleri, bu baştan aşağı duygusal sanat biçiminin örnekleridir. Toplumun daha ayrıntılı çözümlenmesine ilişkin daha liberal ve zekice bir Marxist edebiyat görüşü de vardır. Georgy Lukács, "yanıldığı"nı kabul etmeye zorlanmadan önce böyle bir görüşe sahipti. O, toplumsal yapının, hayal gücüne dayanan irdelenmesi demek olan "gerçekçilik" ile önemsiz ya da duygusal bir kopyacılık olan "doğalcılık" arasında bir ayrım yapıyordu; büyük ondokuzuncu yüzyıl romancılarının topluma ilişkin önemli ve derin gerçekleri bize anlattıkları için gerçekçi diye tanımlıyordu. Sanıyorum, bu romancıları bu şekilde övmekte haklıdır. Ancak toplumun bir Marxiste ilginç gelebilecek bir şekilde çözümlenmesi ne bu yazarların temel amacıydı ne de yaptıkları tek şey buydu. Ne zaman ki bir yazar, kendi kendisine, "Yazılarımla toplumu şu şekilde değiştirmeye çalışmalıyım" demektedir, bu onun yapıtına zarar verecektir.

MAGEE — Peki, Dickens'ı burada bir yere nasıl oturtabiliriz? Kuşkusuz öteki amaçları yanında onun gerçek toplumsal amaçları ve hatırı sayılır toplumsal etkisi olduğu görülüyor.

MURDOCH — Evet, Dickens pek çok şeyi birlikte yapmayı, hem büyük yaratıcı bir yazar, hem de kararlı ve açık bir toplumsal eleştirmen olmayı başarmıştır. Sanıyorum, içinde yaşadığı toplumun skandalları, o günlerin büyük heyecan ve toplumsal değişimleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir ve onun hayal gücünü çok derinden etkilemiştir. O bütün bunları özümleyebilmiştir ve onun yabancı bir toplumsal açıyla "size yaklaştığını" nerdeyse hiç farketmezsiniz. Ama bu arada onun en "soyut" romanı **Hard Times**'ın (Zor Günler), en az başarılı yapıtlarından olduğunu ve topluma ilişkin en etkili eleştirilerinin **Bleak House**'taki (Kasvetli Ev) çöpçü çocuk Joe gibi canlı ve etkili kişiler aracılığıyla yapıldığını görebilirsiniz. Dickens, roman kişileri yaratabilme yeteneği ve ayrıca toplumsal reformla pek ilgisi olmayan derin, korkunç, hayal ürünü görüntüleri nedeniyle büyük bir yazardır. **Edwin Drood,** Zor Günler'den daha iyi bir romandır. Kasıtlı ya da tedirgin bir

şekilde el altından yapılan ikna etme girişimleri, genellikle yapıtı daha yapmacık bir düzeye çeker. Dickens'ın yaptığı gibi, bu işi "yakayı ele vermeden" yapmayı beceremeyen George Eliot'da, insan zaman zaman bunu algılar.

MAGEE — Böyle durumlarda sanat yapıtı yalnızca kendi başına bir amaç olmaktan çıkmakla kalmıyor, kendi amacından daha küçük bir amaç için araç yapılmış oluyor.

MURDOCH — Evet. Belirttiğim gibi sanatçının, gerçek sanatçının, topluma karşı bir yükümlülüğü yoktur. Bir yurttaşın topluma karşı yükümlülükleri vardır. Bir yazar kimi zaman inandırıcı gazete makaleleri ya da broşürler yazmak zorunda olduğunu düşünebilir, ama bu farklı bir etkenlik olur. Sanatçının görevi sanata karşıdır; elindeki araçla doğruyu söylemektir. Yazarın görevi, yeteneklerinin izin verdiği en iyi edebiyat ürününü yaratmak ve bunun nasıl yapılabileceğini bulmaktır. Bu, sanatçıyla yurttaş arasında belki yapay bir ayrım olarak görülebilir, ama ben böyle bir yaklaşımın yararlı olduğuna inanıyorum. Sanata yabancı olan bir propaganda oyunu, iyi ilkelerden esinlenmiş bile olsa yanıltıcı bir açıklama olabilir. Eğer ciddi sanat birincil amaçsa, o zaman bir çeşit adalet de birincil amaçtır. Sanat olarak sunulan bir toplumsal konu, ilk anda daha az inandırıcı olsa bile, daha aydınlatıcıdır. Ve her sanatçı insanların farkına varmadığı ya da anlamadığı şeyleri açıklayarak toplumuna hizmet edebilir. Hayal gücü açıklayıcı ve belirleyicidir. Sanat öykünmedir derken söylenmek istenen, kısmen budur. Her toplumda propaganda vardır, ancak propagandayı sanattan ayırmak ve sanat eyleminin saflığını ve bağımsızlığını korumak önemlidir. İyi bir toplum, çok farklı şeyler yapan çok değişik sanatçılara sahiptir. Kötü bir toplum ise, her türlü gerçeği açıklayabileceklerini bildiği için, sanatçılara zorla boyun eğdirir.

MAGEE — İlkin felsefe ile edebiyat arasındaki farkı, sonra edebiyata ilişkin felsefî düşünceleri tartıştık, şimdi de edebiyattaki felsefeye geçelim, bununla birkaç şey söylemek istiyorum. Örnek olarak, romanları alalım. Bir kez, kendileri romancı olan kimi ünlü filozoflar ya da Voltaire gibi filozofa çok yakın düşünürler olmuştur. Örneğin, Rousseau ya da günümüzde Jean-Paul Sartre. Ayrıca öteki romancılar arasında kimileri felsefî düşüncelerden etkilenmişlerdir. Tolstoy, **Savaş ve Barış**'a eklediği son sözde, bu romanında belirli bir tarih felsefesini dile getirmeğe

çalıştığını açıklar. Dostoyevski çoğu kez varoluşçularca, tüm varoluşçu yazarların en büyüğü olarak tanımlanır. Proust, **A la recherche du temps perdu**'da (Geçmiş Zamanın Ardında), filozofların klâsik ilgi alanlarından birisi olan **zamanın doğası** sorunuyla derinden ilgilenmiştir. Felsefenin romanlar üzerinde oynayabileceği rol üzerinde gözlemlerde bulunabilir misiniz?

MURDOCH — Felsefenin edebiyat üzerinde herhangi bir "genel rolü" olduğunu sanmıyorum. Tolstoy'un felsefesinden söz edilir, ama bu gerçekte bir konuşma tarzıdır. Ve Bernard Shaw, büyük bir yanılgı sonucu, "bir felsefesi" olduğunu sanan yazarların çarpıcı bir örneğidir. Ne mutlu ki, "fikirleri" oyunlarına fazla zarar vermemektedir. T. S. Eliot, düşünmek şairin görevi değildir ve ne Dante ne de Shakespeare bunu yapabilmişlerdir dediğinde, her ne kadar ben aynı şeyi aynı biçimde söylemeyecek olsam da, ona hak veriyorum. Kuşkusuz, yazarlar kendi dönemlerinin fikirlerinden etkilenirler ve felsefî değişime ilgi duyabilirler, ama ortaya koymayı başarabilecekleri felsefe pek önemsiz olacaktır. Sanıyorum, bir edebiyat yapıtına felsefe girer girmez —ve haklı olarak— yazarın oyuncağı olur. Fikirler ve tartışma konusunda bir kesinlik yoktur, kurallar farklıdır ve gerçek değişik biçimlerde anlatılır. Eğer "fikir romanı" denen şey kötü sanatsa, onun içindeki fikirler —eğer varsa— başka bir yerde daha iyi açıklanabilir. Eğer iyi bir sanatsa fikirler ya zaten dönüşmüştür ya da (Tolstoy'da olduğu gibi) fikirler romanın bütünün hatırı için hoşnutlukla katlanılan küçük düşünce parçaları olarak görünürler. Ondokuzuncu yüzyılın büyük romancıları, yapıtlarında pek çok "fikir oyunu"nu yakayı ele vermeden kullanmışlardır, ama insan bunları felsefe sayamaz. Kuşkusuz, eleştirmen olarak yazı yazan ve kendi sanatlarına ilişkin fikir yürüten sanatçılar pek "felsefî" olmayabilirler, ama filozoflardan daha ilginç de olabilirler. Tolstoy'un **Sanat Nedir?** adlı kitabı garipliklerle doludur, ama iyi sanatın dinsel olduğu, çağın en yüce dinsel görüşlerini bir bütün halinde topladığı yolunda pek temel ve derin bir düşünceyi açıklar. Denebilir ki, en iyi sanat, din kavramını şu ya da bu şekilde her kucağa **açıklayabilir.** Ben bu fikre, her ne kadar felsefî olarak ortaya konmamış olsa da, büyük sempati duyuyorum.

MAGEE — Sizi tam anlamıyla izleyebildiğime emin değilim. **Savaş ve Barış**'da, Tolstoy bize romanın varlık nedenlerinden birisinin, belirli bir tarih felsefesini açıklamak olduğunu söylüyor. Ya

da Laurence Stern'in **Tristram Shandy**'si gibi belli başlı bir İngiliz romanını alalım. Bu roman, Locke'un çağrışım kuramından yalnızca doğrudan etkilenmekle kalmadı, romanda bu kuramdan açıkça söz edildi. Başka bir deyişle, Stern, kendi kendine Locke'un çağrışım kuramına bağladığı bir şeyi bilinçli olarak yapıyordu. Böylece, yapısının bir kısmını felsefî fikirlerin oluşturduğu gerçekten büyük romanlar vardır.

MURDOCH — Bu belki, biraz da benim romanlarıma felsefî düşünceler ya da kuramlar koymaya karşı kesin bir dehşet duymamdandır. Felsefeye ilişkin şeyler koyabilirdim, çünkü rastlantısal olarak felsefe de biliyorum. Eğer gemicilik bilseydim, gemiciliğe ilişkin birşeyler koyardım; bir bakıma, romancı olarak felsefeden daha çok gemiciliği bilmek isterdim. Kuşkusuz romancılar ve şairler de **düşünürler** ve büyükleri mükemmel bir şekilde düşünürler (T. S. Eliot tümüyle haklı değil), ancak bu ayrı bir sorundur. Tolstoy ya da bir başkası "bir felsefe açıklamak" için yazdığını söyleyebilir, ama onun başarılı olduğunu biz niçin kabul edelim? Rousseau ve Voltaire "fikir romanı"nın elbette güçlü örneklerini vermişler ve bu kitaplar zamanında çok etkili olmuşlardır. Şimdi eskimiş, daha doğrusu ölmüş görünüyorlar ve bu biçimin onları cezalandırmasıdır. Pek çok beğendiğim bir tek iyi felsefe romanı düşünebiliyorum: Sartre'ın **La Nausee**'si (Bulantı). Bu roman bilinç ve rastlantı üzerine kimi ilginç fikirleri yazarın başka yerlerde açıklamış olduğu kuramların ışığında okumayı gerektirmeksizin açıklamayı ve bir sanat yapıtı olmayı başarabiliyor. Bu çok ender bir şey. Kuşkusuz henüz felsefî olarak "taze".

MAGEE — Pekâlâ, Jean-Paul Sartre'ın Bulantı'sını alalım. Size katılıyorum, bunun görkemli bir roman olduğuna inanıyorum. Elbette aynı zamanda bir felsefe kuramını açıkça ortaya koymaktadır. Bir felsefe kuramını böylesine başarılı bir şekilde bir roman biçiminde açıklayabilmek gerçek bir başarıdır. Ancak, böyle bir şeyin yapılmış olduğu gerçeği, yapılabilirliğini gösterir. Sanıyorum, sizinle benim aramda bu tartışmada uzlaştırma olanağı bulamayabileceğimiz önemli bir görüş ayrılığı var. Bana öyle geliyor ki siz, felsefenin, felsefe olarak, hayal gücünün ürünü olan yazıda yeri yoktur diyorsunuz. Bununla birlikte, herhangi başka bir şeyin olabileceği gibi, felsefenin de romana malzeme olabileceğini söylemek istiyorsunuz. Oysa ben, belli başlı kimi romanların, felsefî düşün-

celeri, bu anlamda malzeme olarak değil, fakat bütüne temel olacak bir şekilde kullandıklarını söylemek istiyorum.

MURDOCH — Sartre'ın durumu özel bir durum olabilir. Onun ilk felsefe çalışmalarında edebî bir "duygu" vardır; **L'Etre et le Neant** (Varlık ve Hiçlik) karşılıklı konuşma ve simgelerle doludur. Sartre, Hegel felsefesinin, tarihsel olaylar ve biçimsel karşıtlıklar ve çelişkiler içinde görülen, düşüncenin hareketiyle dolu olan daha dramatik yönlerini vurgular. "Fikirler" tiyatroda daha iyi anlaşılabilir, ancak (Shaw'un durumunda olduğu gibi) bunda aldatıcı bir görünüm de sözkonusu olabilir. Sartre'ın oyunlarının güçlü kuramsal dürtülerden ne denli zarar gördüğü ya da görmediği konusunda kuşkuluyum. Sartre'ın öteki romanlarında ve Simone de Beauvoir'ın romanlarında —ki ben bunları beğeniyorum— "varoluşçu ses" açılır açılmaz, sanat yapıtının nasıl katılaştığını insan kesinlikle görür. Genel olarak, derin bir yapısı olan herhangi bir edebiyat yapıtının felsefî olabileceğini söylemek istemiyorum. Bunun tam anlamıyla sözsel bir sorun olmadığını sanıyorum. Bilinçsiz akıl, felsefe değildir. Sanat, iyi ya da kötü olsun, felsefeden daha derine iner. Sanatta fikirler bir tür değişikliğe katlanmak zorundadır. Shakespeare'de özgün fikirlerin ne denli çok olduğunu, ama göze ne denli az battığını bir düşünün. Kuşkusuz, kimi yazarlar daha açık bir biçimde düşünürler, ancak Dickens'ın durumunda olduğu gibi, onların bu düşünceleri soyut olmayan temel yapılarla, örneğin yapıttaki kişilerin aracılığıyla ilişkili olduğu sürece **estetik** açıdan değerlidir. Bir romanın ne **hakkında** olduğunu sorduğumuz zaman aslında daha derin bir şeyi araştırıyoruz. Proust ne söylüyor, niye yalnızca Bergson'u okumamalı? Her zaman fikirlerden daha da derine giden ahlâkî bir şey vardır, iyi edebiyat yapıtlarının yapısında cinsel sırlar, iyiyle kötü arasındaki derin ve karanlık savaş yer alır.

MAGEE — Eğer roman yazarı, "fikirlerden daha da derine inen ahlâkî birşey"le uğraşıyorsa, bu, romanın yazarını, karşı konulmaz bir biçimde yalnızca ahlâkî - felsefî değil, aynı zamanda ahlâkî - metafizik türden önsayıltıların içine sokar. Aklıma gelen şeylerden birisi bu. Her tür öykü, her tür tanımlama, yalnızca kullandığımız kelimelerde değil, anlatmak üzere seçtiklerimizde ya da tanımlarımızda da değer yargılarını işin içine sokmak zorundadır. Böylece değer yargılarını yazının yapısının dışında tutmanın hiçbir yolu yoktur. Bu değer yargılarının ne olduklarının

kısmen de olsa araştırılması ve hatta bunların ciddi bir şekilde eleştirilerek tartışılması bile felsefî bir etkenliktir. Eğer sizin öykünüz insanlar ve insanlar arasındaki ilişkilere değgin ciddi bir öykü ise, karmaşık ve derin pek çok ahlâkî önsayıltıyı dile getirmeyi hiçbir şekilde önleyemezsiniz.

MURDOCH — Katılıyorum, insan değer yargılarından kaçınamaz. Değerler, edebiyatta kendilerini, hem de açıkça, gösterirler. Örneğin, din ve topluma ilişkin ve "değişen düşünce iklimleri"nin alanına giren önemli ahlâkî önsayıltılar vardır. Genel olarak dinsel inancın ve toplumsal hiyerarşinin ortadan kalkışı, edebiyatı derinden etkilemiştir. Bilincimiz de değişir ve bu değişim bir kuram halinde kendi yorumuna sahip olmadan önce sanatta görünebilir. Bununla birlikte kuram daha sonra sanatı ayrıca etkileyebilir. Burada, özellikle bilinçdeki son değişmelerle ilgilenen çağdaş eleştirmenler okulundan söz edebiliriz. Yapısalcı felsefeden edebiyat eleştirisi yaratmaya çalışan edebî biçimcilerden söz ediyorum. Yapısalcılık, Saussure ve Levi-Strauss gibi düşünürlerle dilbilim ve antropolojide ortaya çıkmış çok genel felsefî bir tutumdur.

MAGEE — Söylediğiniz gibi dilbilimde ortaya çıkmıştır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz. Siz ve ben, her biri oldukça az kelimeden oluşan cümleler kullanarak konuşuyoruz. Ancak herhangi birinin bizi anlayabilmesi için yalnızca bizim kullandığımız kelimeleri bilmesi yetmez, bütün bir dil sistemini, bu durumda İngilizceyi, bilmesi gerekir. Burada ileri sürülen, bilimin gelişmesinin sonucu olarak ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bir düşünceye, yani bir şeyi anlayabilmek için, olayı soyutlamak, böyle denilebilirse, ona mikroskopla bakmak gerektiğini söyleyen düşünceye, bir tepkidir. Yapısalcılığın temel görüşü bu düşünceye karşı bir tepkidir: "Hayır, olayları **gerçekten** anlamanın tek yolu, onların daha büyük yapılarla ilişkisini kurmaktır. Aslında anlaşılabilirlik kavramının kendisi, şeyleri yapılarla ilişkilendirmeyi gerektirir". Bu görüşün edebiyata uygulanması, her yazı parçasının, ilk plânda kelime-yapısı olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur.

MURDOCH — Evet. Bu görüş en azından Mallarmé'den bu yana edebiyatta apaçık görünen ve dile ilişkin olarak bir çeşit endişeli kendini düşünmeyi gösterir. Ayrıca dilbilim felsefesinde de kendini göstermiştir. İnsan, Wittgenstein'ın "yapısalcı" olduğunu

söyleyebilir. "İşaretlerin anlatmayı başaramadıklarını, onların uygulaması anlatır"*. Kuramın pek çok yönleri yeni değildir; görüngücüler **(phenomenologist)** gerçeküstücüler ve Sartre gibi ayrı cinsten edebî ve felsefî ataları vardır. Sağlam bir biçimde bütünleşmiş bir öğreti değildir. Biçimcileri ilgilendiren "bilincin değişimi", anlam - veren etkenliklerimizle dünyayı ve kendi kendini "oluşturan" ve işaret - kullanan hayvanlar olarak bizlerin kendimizi tanımamıza yol açar. Bu tıpkı Marxist varsayımların edebiyatı etkileyebilmesi gibi, edebiyatı etkileyebilecek felsefî ya da yarı - felsefî bir varsayımdır. Bu bir tür edebî idealizm ya da edebî monizm'dir. Biçimciler bizi dilin aracılığıyla ayrı bir dünyanın ötesine bakabileceğimiz yolundaki "gerçekçi yanılgı"dan kurtarmak isterler. Eğer dil dünyayı yapıyorsa, dünyaya ilişkin olamaz. Yazar, bir "anlam - dünyası"nın içinde yaşadığını ve hareket ettiğini anlamalı, işaretler ağının arasından geçebileceğini ya da altından sürünebileceğini sanmamalıdır. Bu kuram, pek çok biçimcinin gerçekçi romana ve dilin yalnızca basit, saydam bir araç olarak kullanımını gerektiren "kolay" edebiyatın bilinen göreneklerine saldırmasını gerektirmiştir. Klâsik konu, klâsik nesne ve bir dizi belirlenmiş güdüsüyle klâsik benlik, bunların tümü, dilin yanlış anlaşılmasıyla ortaya çıkan "sahte bütün"lerdir. Benliğin bir bütün olmadığı fikri Hume'a, dilin kendisinin birincil bir kusur olduğu kuşkusu Platon'a kadar geri gider, Romantik Akımdan bu yana, bir küme edebiyat yazarı giderek bu fikirlerle ilgilenmeye ve bunlarla uğraşmaya başlamışlardır. Biçimcilik, şimdi artık oldukça uzun ve türdeş olmayan bir süreci tanımlama ve açıklama yolundaki en son sistemli girişimdir. Bu tür girişimler değerli ve ilginç olmaya adaydır, ancak ben, kişisel olarak, bunların havasını ve terminolojisini çok daraltıcı buluyorum. Ben edebî değişimin daha gizli kapaklı ve daha az bütüncül olduğunu ve edebî biçimlerin eleştirmenlerin ileri sürdüklerinden çok daha karmaşık olduğunu düşünüyorum. Biçimcilik daha aşırı görünümleri içinde, kuramların genellikle yaptığı gibi, benlikle dünya, dilin daha az saydam ya da daha çok saydam kullanımı arasında yararlı ve zorunlu bir ayrım yapılmasına karşı çıkan bir metafizik kuram olabilir. Her sanatçı dünyada neye bakmak gerektiğini bilir ve bundan dolayı da uzaklık ve başkalık onun birincil sorunudur. Dr. Johnson, bir taşı tekmeleyerek Berkeley'i "yad-

(*) **Tractatus, 3. 262.**

sıdığı" zaman, zorunlu bir ayrımı ortadan kaldırmak için yapılan metafizik bir girişime haklı olarak karşı çıkıyordu. Yazar kendi seçimini kendisi yapacaktır ve dili istediği gibi ve becerebildiği gibi kullanacaktır. Yazar, basit bir öykü anlatamayacağı, ama olağan anlama kalıplarına karşı çıkan karmaşık metinleri bilinçli olarak yaratması gerektiğini düşünmeye zorlanmamalıdır. Kimi biçimciler, kural koyan öğretilerinin bir parçası olarak, bir "poetika"; dilbilimin doğal bir dille ilişkili olması gibi, edebiyatla ilişkili olacak tarafsız, yarıbilimsel bir kuram geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak başka bir dili anlamak için böyle bir üst - dil geliştirilmesi, çözümlenecek malzemedeki temel öğeleri belirleyecek yansız bir yöntemi gerektirir ve edebiyatta, üzerinde anlaşılabilecek olan öğelerin neler oldukları açık değildir. Bana öyle geliyor ki bütün ilginç ve önemli görüş ayrılıkları daha ilk aşamada ortaya çıkacak ve bu üst - dile değer yargılarını bulaştıracaktır. Böyle bir üst - dil son derece soyut ve basit (ve bu nedenle de yetersiz) olacağı için yalnızca farklı araçları olan bir edebî eleştiri olmaktan öteye giremeyecektir. Bir sanat yapıtıyla pek çok türden ilişkimiz vardır. Bir edebiyat ürünü, türdeş olmayan açık görüşlü tepkileri gerektiren son derece türdeş olmayan bir nesnedir. Üstelik estetik eleştiri, dinleyenin baktığı, oysa eleştirmenin hakkında konuştuğu bir nesne olan "gösterişli" ilişkiyi belirli bir genellikle birleştirir. Kuşkusuz öğrenciler çoğu kez, bir "eleştiri kuramı"nın güvencesini arkalarında duymak isterler ve basitleştirmeler özgün düşüncenin zor işini kolaylaştırır. Ancak eleştirmenlerin durumu, bilimsel ya da felsefî, sık dokulu, sistemli bir temel kuram olmaksızın daha iyi olacaktır. İyi bir eleştirmen gerçek ansiklopedik bilgiye sahip olan birisidir. Ben ayrıca, belirli bir kurama sahip olmamak, "burjuva" kuramına sahip olmaktır şeklindeki tehlikeli iddiayı da kabul edemem. Elbette tarihsel sınırlılıklar içinde yaşamak zorundayız. Ancak eleştirmenler, düşünürler ve ahlâk etmenleri olarak, dürtülerimizi ve tutumlarımızı anlamak, gerçek değerleri yerel önyargılardan ve körükörüne görüşlerden ayırmak girişiminde bulunabiliriz. "Burjuvazi Çağı" bize, bireyin hak ve özgürlükleri fikri gibi sonsuza kadar değerli sayabileceğimiz belirli bir takım ahlâkî kavramlar vermiştir. Ayrıca eskimiş sanıları ortaya koyan, ama ayrıca hâlâ bizim olan değerleri kutsal yapan büyük bir edebiyat yaratmıştır. Burada eski Yunan'a kadar geri giden bir insan doğası kavramına başvurabiliriz. Bizim Homeros'u ve Aiskhylos'u anlava-

bilmemiz gerçeği önemlidir. Bu geniş kapsamlı anlamının başlıca yaratıcısı ve taşıyıcısı gerçekten edebiyattır. İnsanları geçmişin büyük edebiyatından koparan herhangi bir kuram, onları tarihsel ve manevî eğilimden ve ayrıca büyük bir zevkten yoksun bırakır.

MAGEE — Uygulamada, biçimci kuramların etkisiyle yazılmış edebiyat, kendilerini sanat ve moda uzmanı sayan bir çevrenin edebiyatı olma eğilimi gösteriyor, yaygın kabul gören bir edebiyat olamıyor. Dilin pek çok şey ve kişiyle ilgili olduğuna ilişkin sağduyulu varsayım, bana geniş bir okuyucuya sahip olmak isteyen herhangi bir edebiyat için zorunlu bir temel olarak görünmektedir. Ve kesin bir gerçektir ki, Shakespeare'dan başlayarak büyük yazarların çoğu, yaygın biçimde anlaşılmış ve sevilmiştir. İtiraf etmeliyim ki ben bu tartışmada bir yanı tutuyorum. Edebiyatta da felsefede de kelimelerin kendilerinin ilgi odağı olmasına pek önem vermiyorum. Her iki etkenlikte de kelimelerin, dünyaya, bu dünya ister insanlar, ister şeylerden ya da doğadan, sorunlardan, fikirlerden ya da sanat yapıtlarından oluşmuş olsun, birşeyler aktaran bir araç olarak görülmesi gerektiğine inanıyorum.

MURDOCH — Evet ama sözcükleri nasıl kullanacağı sanatçıya kalmış birşeydir, sanıyorum. Biçimciliğe ilişkin hiçbir şey duymamış yazarlar, biçimcilerin ilgisini çekebilecek bir şekilde yazabilirler. **Tristram Shandy** ve [James Joyce'un romanı] **Finnegans Wake** herhangi bir kuram olmaksızın da sanat sayılabilir. Biz kuramları haklı olarak, zaten az çok bildiğimiz sorunların durumunu açıklamadaki başarılarına bakarak değerlendiririz ve eğer kuram bizim olgularımıza saldırırsa, ona karşı çıkmak zorunda kalırız. Geçmişte büyük yazar olarak tanıdıklarımı bir kurama feda etmem, tersine kuramı onların ışığında gözden geçiririm. Kuşkusuz, burada "biçim" kelimesinden hareket edersek, edebiyat bir sanattır ve böylece biçimsel ve bir anlamda kendi kendine yeten nesneler yaratan bir uğraştır. Bir şiir, bir oyun ya da roman genellikle kapalı bir kalıp içinde görünür. Ancak kendisinin ötesindeki gerçekliğe değindiği ölçüde, aynı zamanda açılmış olur ve böyle bir değinme, gerçeğe ilişkin, daha önce sözünü etmiş olduğum sorunları ortaya çıkarır. Sanat biçimsel olduğu kadar gerçekçidir, özerk olduğu kadar temsil edicidir. Elbette iletişim dolaylı olabilir, ancak büyük yazarın gerçekten anlamlı olabilme özelliği, biçimsel dil oyunlarına ya da kişisel fantazyanın dar çat-

laklarına değil, gerçek dünyaya açıldığı için bizim keşfedebileceğimiz ve zevk alabileceğimiz geniş alanlar sağlar. Biz büyük yazarlardan bıkmayız, çünkü gerçek olan aynı zamanda ilginçtir. Tolstoy'un sanatın dinsel olduğuna ilişkin görüşü sözkonusudur, burada. Belirttiğim gibi, ciddi bir sanatçı, kendisiyle, kendisinden oldukça başka, korkunç, şaşırtıcı, yetkin ve son derece ayrıntılı olduğu için hiçbir zaman dile getiremeyeceğini bildiği şey arasıra bir mesafe koyar. Bu başka şey çoğu kez "gerçek" ya da "doğa" ya da "dünya" diye adlandırılır; bu, insanın mücadeleyi bırakmamasını söylemenin bir başka yoludur. Sanatta güzellik, gerçek olan birşeyin yaratıcı bir şekilde biçimsel olarak sergilenişidir ve eleştiri, sanattaki gerçeği yargılayabileceği bir düzeyde çalışabilme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Hem sanatçı hem de eleştirmen iki şeye bakarlar. Temsil edilen şeye ve "başka" şeye. Elbette bu bakış kolay değildir. Bir sanatta yetişme, geniş ölçüde gerçeğin mihenk taşlarını keşfedebilmeyi öğrenmektir; eleştiri için de, benzer bir eğitim sözkonusudur.

MAGEE — Benim son sorum, dilin kullanımındaki bir takım kendini bulma türleriyle ilgiliydi. Şimdi bir başka şeye ilişkin bir soru yöneltmek istiyorum. Yirminci yüzyılda, özellikle Anglo-Sakson dünyasında, felsefenin önde gelen özelliklerinden birisi dile yeniden ilgi duymuş ve bunun sonucu olarak dilin kullanımı konusunda, en titiz, en seçme kelimeleri kullanma sonucunu doğurabilecek olan yeni bir kendini bulma yaratmış olmasıdır. Bu herhangi bir şekilde romanı bozmuş mudur? Önce filozof olarak yetişmiş ve ancak sonradan romancı olmuş birisi olarak, kişisel açıdan, bu durum, sizin romanlarınızı yazış biçiminizi etkiledi mi?

MURDOCH — Dille ilişkilerimizde bir tür bunalımın varolduğu doğrudur ve biz bunun gereğinden fazla farkındayız ve bu da yazarları etkilemektedir.

MAGEE — Bunun kaçınılmaz sonuçlarından birisi, artık sizlerin ondokuzuncu yüzyıl yazarları gibi yazamayışınız oluyor.

MURDOCH — Elbette, ondokuzuncu yüzyıl yazarları kadar iyi değiliz, ama aynı zamanda bizler değişik biçimde yazıyoruz.

MAGEE — Bu son derece ilginç bir soru. Niye onlar gibi yazamadığınıza ilişkin başkaca birşeyler söyleyebilir misiniz.?

MURDOCH — Bu soruyu yanıtlamak çok güç. Yazarın bakış açısıyla onun kişileriyle olan ilişkileri arasında belirgin farklar vardır. Bir yazarın kişileriyle ilişkisi onun ahlâkî tutumu hakkında çok şeyler açıklar ve ondokuzuncu yüzyıl yazarlarıyla bizim aramızdaki bu teknik farklılık bir değişimdir, ama çözümlemesi güçtür. Genel olarak biçim yazılarımız daha alaycı, ama kendine güvenleri daha az. Biz daha sıkılganız, doğal ya da saf görünmekten korkarız. Kişi ve kişilerin bilinci aracılığıyla anlatılan öykü, yazarın bilinciyle çok daha dar bir ilişki içindedir. Yazarın doğrudan yargılaması ya da yetkeli bir zekâ gibi dışardan betimlemeler yapması, genellikle sözkonusu değil. Bu anlamda, günümüzde, bir ondokuzuncu yüzyıl yazarı gibi yazmak edebî bir biçem gibi görülür ve bazen de kullanılır. Daha önce söylediğim gibi, edebiyatın, iyi ve kötü arasındaki savaşa ilişkin olduğunu düşünüyorum; ancak bu, manevî atmosferi farklı olan ve sunulan kişilerin genellikle şöyle böyle kişiler olduğu çağdaş edebiyatta açıkça görülmez. Pek çok şey edebiyatın değişmesine yol açar ve dil konusunda kendisinin bilincinde olma ya da kendini bulma, bir nedenden çok, bir belirti olabilir. Son yüzyıl içinde bizde meydana gelen belki de en önemli şey, örgütlü dinin ortadan kalkması ya da zayıflamasıdır. Ondokuzuncu yüzyıl yazarları dini veri olarak kabul ediyorlardı. Toplumsal hiyerarşinin ve dinsel inançların yitirilişi, yapıları daha geçici kılarken, psikanalize ilginin artışı çeşitli açılardan daha karmaşık yapıyordu. Bütün bu değişimler öylesine göze çarpıcı, öylesine meydan okuyucudur ki, bizim, bizden öncekilerden daha iyi olmamız gerektiği sanılır, ama onlardan daha iyi değiliz!

MAGEE — Tartışmanın sonuna yaklaşıyoruz, ama oraya varmadan önce, bir yazarın kişileriyle olan ilişkisinin onun ahlâkî görüşünü ne ölçüde ortaya koyduğu sorununa şimdiye kadar yapabildiğimizden biraz daha ayrıntılı bir şekilde girmek istiyorum.

MURDOCH — Dilin kendisinin de manevî bir araç olduğunu ve dilin hemen hemen her kullanımının değerlerle yüklü olduğunu unutmamak önemlidir. Manevî açıyla hemen hemen her zaman ilgili oluşumuzun bir nedeni budur. Yaşam ve edebiyat maneviyatın içinde erimiştir. Eğer bu odayı anlatmaya kalksak, anlatımımız her türlü değeri içerecektir. Değerler yapay olarak ve büyük güçlükle ve yalnızca bilimsel amaçlarla dilden çıkarılabilir. Böylece, romancı yazdığı her türlü yazıda değerlerini açığa vurur.

Konusu insanoğlunun davranışı olduğu sürece, romancı, özellikle manevî yargılara varmak durumundadır. Daha önce, sanat yapıtının aynı zamanda taklitçi ve biçimsel olduğunu söyledim; elbette, bu iki gereklilik zaman zaman çelişir. Romanda bu çelişki, kişilere romanın konusal kurgusu arasında da bir mücadele biçiminde ortaya çıkabilir. Bir yazar kişilerini romanın kurgusuna mı yoksa kendi yargıları ve konuya göre mi sınırlandırır ve zorlar? Ya da kenara çekilir, kişilerinin kendinden ve birbirlerinden bağımsız olarak, konuya ya da herhangi bir genel, sıradan "özelliğe" bağlı kalmaksızın gelişmelerine mi izin verir? Yazar, özellikle, kişilerinin ahlâkî onay ya da onaylamamalarını nasıl gösterir? Bunu bilinçli ya da bilinçsiz yapmak zorundadır. İyi adamı nasıl haklı çıkarıyor, onu nasıl sunuyor ya da onun varlığını nasıl anlatıyor? Yazarın manevî yargıları okuyucunun içine çektiği havadır. İnsan burada kör fantazya ile hayal gücü arasındaki farkı açıkça görüyor. Kötü yazar kişisel korku ve kuşkularına yenilir ve kimi kişileri yüceltirken kimilerini küçültür ve bunu her türlü gerçek ve adalet endişesini bir yana bırakarak ve uygun bir estetik "açıklama" olmaksızın yapar. Burada gerçek fikrinin edebiyatın değerlendirmesine nasıl girdiği açıktır. İyi yazar, âdil ve zeki bir yargıçtır. Kitabında, şu ya da bu tür bir çabayla, kişileri nasıl yerleştirdiğini haklı çıkarır. Duygusallık gibi edebî bir kusur, çabaya dayanmayan ülküleştirmeden kaynaklanır. Bu çaba kuşkusuz çeşitli biçimlerde olabilir. Kişileri yerleştirmenin ya da kişilerin konu ve fikirle ilişkilerinin çok değişik yöntemlerle sergilenmesi iyi sanatı yaratabilir. Eleştiri, daha çok bunun nasıl yapıldığının tekniği ile ilgilidir. Büyük bir yazar biçimle kişileri uyumlu bir şekilde bir araya getirebilir (bunu Shakespeare'in nasıl yaptığını düşününüz) ve böylelikle kişilerin özgürce hareket edebilecekleri bir alan yaratırken, aynı zamanda öykünün amacına hizmet eder. Büyük bir sanat yapıtı insana, sanki büyük bir aynalı salona davet edilmiş gibi, bir uzam duygusu verir.

MAGEE — Söylediklerinizden, son çözümlemede, hayal gücüne dayanan bir yazının, hayal gücüne dayanmasına rağmen, olayları bir tür olduğu gibi kabul etmesi ve hatta olaylara içinde bulundukları durum nedeniyle saygı göstermesi gerektiği anlamına mı geliyor?

MURDOCH — Yani sanatçılar, şu ya da bu anlamda çoğu kez devrimcidirler. Ancak iyi sanatçının bir gerçeklik duygusuna

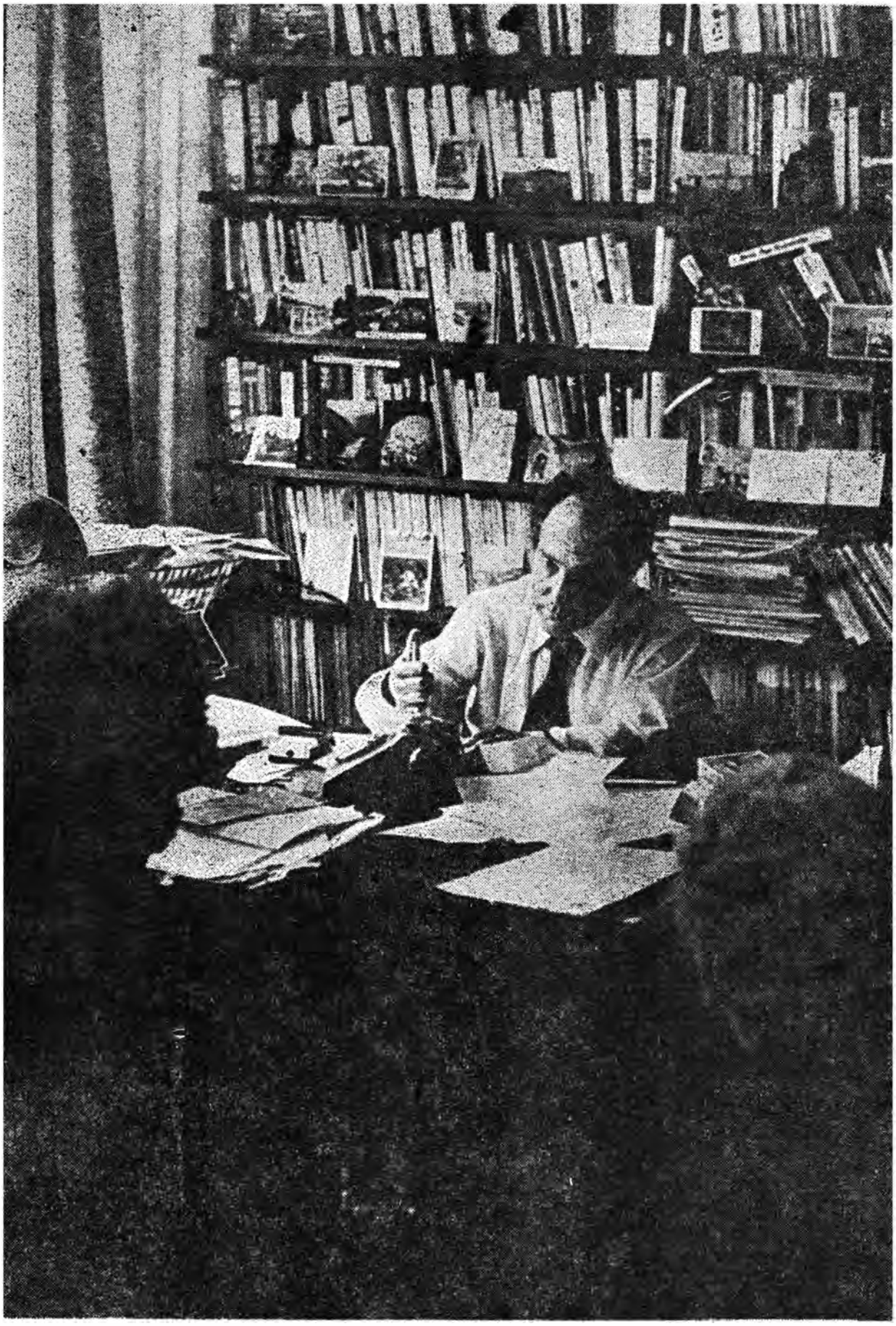
sahip olması ve "şeylerin nasıl olduğunu" ve neden böyle olduğunu anlayabilmesi gerektiğine inanıyorum. Kuşkusuz, "gerçek" terimi felsefede muğlaklık gibi kötü bir üne sahiptir. Ben bunu, ciddi sanatçı hem dünyaya bakmasını bilir hem de görülebilecek şeylerin çoğunu görmeyi başarabilir, anlamında kullandım. Büyük sanatçı, bencil kuruntunun bizlerden gizlediği mucizeleri görür. Ancak sanatçının gördüğü şey değişik, özel, metafizik olarak ayrı, hayalî bir ülke değildir. Sanatçı kişiliğinin büyük bir bölümünü işinin emrine verir ve bir sağduyu evreninde çalışır ve normal olarak bunu kabul eder. Sanat doğal olarak iletişimdir (bu apaçık gerçeği reddetme girişimini yalnızca sapık bir zekâ göze alabilir) ve bu gerçeğe saygılı her kâşifin yapması gerektiği gibi en uzaktaki gerçeği, en yakındaki ile birleştirmeyi gerektirir. Bu, eleştirmenin ayrıca dikkat etmesi gereken birşeydir. Soyut resim ne zaman kötü sanattır, ne zaman sanat bile değildir? Soyut resim yalnızca bilerek yapılan bir fantazya ya da kışkırtma değildir; uzamın ve renklerin doğasıyla ilişkilidir. Soyut resim yapan ressam, renklerinin nesnelerin yüzeylerinden alındığı bir dünyada yaşar, resimlerinin de böyle bir dünyada seyredilebileceğini bilir ve bu bilinç onun sorununun bir parçasıdır. Estetik görüşle "sıradan" gerçek arasındaki böylesi sürtüşmeler son derece ince ve güç yargılara yol açabilir. Edebiyat bizim yaşama biçimimizle ilgilidir. Kimi filozoflar bize benliğin sürekli olmadığını söylerler ve kimi yazarlar bu düşünceyi geliştirirler. Oysa yazı (ve felsefe) benliğin sürekli olduğuna inanmamız için yeterli nedenin bulunduğu bir dünyada yer alır. Kuşkusuz bu "gerçekçi" yazı için bir savunma çağrısı değildir. Söylenmek istenen, sanatçının gerçeğin istemlerinden kaçınamayacağıdır ve sanatında gerçeği nasıl anlayacağı sorununun onun en önemli sorunu olduğudur.

MAGEE — Gerçeğin bu kabulünün bir tür "tutuculuk" anlamına geldiğini düşünüyor musunuz? Demek istediğim, şeylerin ve insanların, bir tür oldukları gibi kabul edilmeleri. Bu ise, hem yoğun çıkarlarla hem de sevgi ile bağıntılıdır. Hiç değilse insanlar için "tutucu"dan daha uygun bir kelime "hoşgörülü" olabilir.

MURDOCH — Bütün büyük sanatçıların sanatlarında hoşgörülü olduklarını söylemek isterim, ama belki buna kanıt gösterilmez. Dante hoşgörülü müydü? Sanıyorum, büyük yazarların çoğu, insanların ne denli farklı olduklarını ve neden farklı olduklarını görebildikleri için bir çeşit yufka yürekli bakışa sahip ola-

bilmişlerdir. Hoşgörü, insanın kendisinden uzak olan gerçeklik merkezlerini hayal edebilme yeteneğiyle ilgilidir. Homeros'dan, Shakespeare'den ve öteki büyük romancılardan, bir hoşgörü havası, cömertlik ve bilinçli bir iyilik fışkırır. Büyük sanatçı, kendisinin dışındaki geniş, ilginç yığını görür ve dünyanın resmini kendi hayalindeki gibi çizmez. Sanırım, bu özel iyi-yürekli nesnellik bir erdemdir ve sanatı baskı altında tutan totaliter devletlerin yok etmek istediği de budur.

Çeviren : Uygur Kocabaşoğlu



Ernest Gellner

15. FELSEFENİN TOPLUMSAL İÇERİĞİ
Ernest Gellner ile Söyleşi

G İ R İ Ş

MAGEE — Tartışmamızda günümüz felsefesinin çeşitli gelişmelerini ve okullarını, tutarlı tek bir tablo halinde birleştirmeye çalışacağız. Bu çağcıl Batı felsefesine, çağcıl Batı toplumu bağlamında bakmak demektir. Aynı zamanda, belli başlı ilgi alanlarının gösterdiği gelişmenin neden ve nasıl olduğunu görmek için, ona kendi geçmişi bağlamında bakmak anlamına da gelmektedir; bunun sonucunda, şu anki konumumuzun önde gelen özelliklerinin neler olduğu anlaşılacaktır.

Felsefeciler, "çağcıl felsefe" terimini kullandıkları zaman, onyedinci yüzyıl başlarında serpilmeye başlayan, Descartes'tan sonraki felsefeyi kastederler. O zamandan beri Batı felsefesinin gelişimi, karmaşık olsa bile tek bir sürekli gelenekte oluşmuştur; bu da, günümüz felsefesine bu ardalan gözönüne alınarak bakmak gerektiği anlamındadır. Descartes'tan birkaç yüzyıl önce durum oldukça değişikti. O zamanlar Hıristiyanlık üzerine temellendirilmiş ve siyasal yetkelerce desteklenmekte olan tek bir dünya görüşü vardı. Kamunun bunu sorgulaması yasaklanmıştı ve genellikle ölümle cezalandırılırdı. Bugünle karşılaştırılırsa, insanın bilgisinin o zamanlar neredeyse durağan olduğu bile söylenebilir ya

da en azından, çok yavaş değiştiği. Tüm olaylarda bu dünya görüşü büyük bir kesinliğe sahiptir, Tanrı'nın bizzat kendisinin veya Onun dünyadaki Kilisesinin yetkesine dayandırılmaktadır. Ancak Rönesans ve Reformasyonla birlikte yeni bilimin görülmeye değer doğuşu ve büyümesi ortaya çıkacak, bu başka bazı şeyler arasında yeni bir fikirler yolunu da açacaktır. Artık eski kesinliklerin ayağı kaydırılmıştır, onlarla birlikte eski yetkeler de devrilmiştir — ve bu yeni ve ivedi bir biçimde : Bilgiye ilişkin savlarımız nasıl geçerli **olabilir?** sorununu yükseltecektir. Bu hâlâ çözülmemiş bir sorundur. Uzun bir süre insanlar bilimin mutlak kesinlik sağladığına inanmışlardır, ama şimdi biz bunun böyle olmadığını biliyoruz.

Bu tarihsel ve toplumsal ardalanı gözönüne alarak günümüz felsefesini tartışmak üzere hem meslekten bir felsefeci hem de meslekten bir toplumbilimci olan Ernest Gellner'i davet ettim. Kendisi Londra İktisat Okulunda "Toplumbilime özel ilişkiyle Felsefe Profesörü" resmi ünvanını taşımaktadır.

TARTIŞMA

MAGEE — Biraz önce üstünkörü belirtmeye çalıştığım gibi çağdaş felsefenin, ancak birtakım tarihsel ve toplumsal görüngüler ardalanı karşısında uygun bir biçimde anlaşılabileceği, bana kendiliğinden belli gibi geliyor. Buna karşın, meslekten felsefeciler arasında meslektaşlarınızın pek çoğu bu tarihsel ve toplumsal boyutu yarı yarıya görmezlikten geliyorlar? Söylediklerime katılır mısınız?

GELLNER — Vurguladığınız iki esas noktaya tamamen katılıyorum. Bazı yan irdelemelerinizi çekinceyle karşılamakla birlikte, ileri sürdüğünüz iki ana nokta bana bütünüyle doğru geliyor. Birincisi, çağdaş felsefe diye tanımladığınız, her zaman olmasa da, temelde, onaltıncı ve onyedinci yüzyıldan beri yeralan toplumsal ve düşünsel değişme üzerine bir çeşit açımlamadır ve ancak bu ışık altında doğru olarak anlaşılabilir. İkincisi, insanlar bunun yeterli açıklıkla farkında değillerdir.

MAGEE — Descartes'tan beri ana sorunun neden bilgi sorunu olduğunu bütün açıklığıyla anlamak için, çağcıl felsefeye ancak bu yoldan yaklaşmak gerekmektedir. Ne biliyoruz? Aslında mutlak bir kesinlikle herhangi bir şeyi gerçekten **biliyor muyuz?** Eğer biliyorsak, bildiğimizi nereden bilebiliriz?

GELLNER — Eğer çağcıl felsefeyi yalnız tek bir özelliği açısından tanımlamak gerekseydi, o da şu olurdu: Bilginin yaşam için önemliliği. Bu döneme kadar, bilgi öteki şeyler arasında bir şeydir; önemlidir, ama başka sorunlar da vardır; yani bilgi **dünyanın içinde** varolan bir şeydir. Çağcıl dönemin düşüncesini niteleyen, dünyanın **bilgi içinde** bir şey haline gelmesidir. Burada bir altüst oluş sözkonusudur.

MAGEE — Bunun dolaylı da olsa, düşünsel konularda yerleşmiş yetkenin ortadan kalkmasından kaynaklandığına da katılır mısınız? Daha önceleri insanlar bildikleri şeylerden emindiler, çünkü öyle olduğunu Tanrı veya O'nun kilisesi söylemişti. Ama bu yetkeler bir kez ortadan kalkınca, insanlar neyin gerçek olduğunu nasıl bileceklerdi?

GELLNER — Evet katılıyorum; ama daha önceki dönemin önemi, onun dinsel niteliği değil, istikrarlılığıdır. İstikrarlı bir ardalan varken, toplum güvenlik içinde kendi fikirlerini gene kendine döndürecek biçimde besleyebiliyordu. Bu istikrarlılık yokolmuştur. Şimdiki toplumumuzsa, sürekli bilişsel büyümeyle birlikte yaşamak durumunda olan, belki de tek toplumdur. İnsanları uğraştıran iktisadî büyümedir; ama bu iktisadî büyüme, bilginin büyüyor olması olgusuyla yakından ilgilidir. Buysa, sırasında birçok bakış açısından epey rahatsız edici olabilir.

MAGEE — Bunların en önemlileri hangileridir?

GELLNER — Kabaca doğa bilimleri dediğimiz alandaki başarı öyküsüyle karşılaştırıldığında, öteki alanlarda bir başarısızlık öyküsü görülür. İnsanlar daha önceleri güven duydukları alanlarda, şimdi daha az güvenlidirler. Göreli olarak bu neredeyse bilginin **küçülmesidir.**

MAGEE — Bilginin küçülmesinden sözederken, insanların ahlâkî ve dinsel inançlarındaki kesinliğin kaybolmasını kastediyorsunuz, sanırım.

GELLNER — İnsanlar, ahlâkî, toplumsal ve birçok diğer inanç türlerinde eskiden olduğunca kendilerinden emin değiller ve bunun doğa bilimlerinin görkemli başarısıyla tamamen karşıtlık içinde olması da, başarısızlığı büsbütün vurguluyor. Doğa bilimi yalnız istikrarsız değil, **başarılı bir biçimde** istikrarsızdır. Doğa bilimi içinde değişmeye ilişkin olarak bir hayli oydaşma var-

dır ve şu ya da bu biçimde, bir sonra gelecek olan, bir öncekinden daha iyidir. Kimse bunun tam nasıl işlediğini bilmez, ama şu ya da bu biçimde, bu işlemektedir ve daha iyiye doğru işlemektedir. Öteki alanlarda durum hiç de böyle değildir.

MAGEE — Descartes'tan önce, insanlar fazla şey bilmiyorlardı, ama günümüzün özellikleriyle karşılaştırıldığında, bildiklerini sandıkları şeylerden emindiler. Oysa Descartes'tan sonra, insanlar çok daha fazla şey biliyorlar, ama bildiklerine çok daha az güveniyorlar.

GELLNER — Bilgi haritası feci halde çarpıtılmıştır. Bazı alanlar açıkça büyümektedir, diğerleri ise ya hiç büyümemekte veya küçülmektedir. Buna bağlı olarak, üçüncü bir nokta : Genişleyen alanların ötekileri desteklemek üzere kullanılamayacağıdır. Bu yalnızca devinim halinde bulunma yüzünden değildir, bunların istikrarsızlıklarının da bilinmesindendir. Başarılı bilgi özelleşir. Özel bir dil içinde eklemleştirilir, bu dil artık insan ilişkileri için kullandığımız o alışılagelmiş dil değildir. Bu, insanın dünyayı görüşü veya kendi toplumsal yaşamı için bir öncül olarak bilginin elde edilemez hale gelmesidir.

MAGEE — Bilginin yerleşmiş yaradancı öncüllerine duyulan güvenin ortadan kalkmasından sonra, uzun bir süre insanların aradığı onların yerine konulabilecek bir şeydir. Uzun bir zaman, herşeyin en sonunda açıklanabildiği tek bir kategori, yani Tanrı vardı; insanlar yine uzun bir zaman, sonul olarak herşeyi açıklayabilecek tek bir kategori aradılar. Önceleri bunu Bilimde bulduklarını sandılar. Sonra Yeni - Kantçılarla birlikte, Tarih herşeyi açıklayan kategori oldu. Ondan sonra, Tarihi ve Bilimi sonul olarak açıklanabilirliği sağlayan tek bir çerçeve haline getirmeye çalışan Marxizm var. Ancak belirgin bir biçimde seçilen çağcıl düşünceye yaklaştığımızda —ya da Nietzsche'ye geldiğimizde— insanlar : "Belki de herşeyi sonul olarak açıklayabilecek tek bir kategori **yoktur**", demeye başladılar. "Belki de gerçek, yolun ta sonuna kadar çoğulcudur. Belki de çok sayıda değişik, farklı şeylerden oluşmaktadır ve onu anlamanın tek yolu, bunları ayrı ayrı incelemektir. Bu durumda hangisi olursa olsun, herşeyi kapsayan tek açıklayıcı kuram, bir sayıklama, bir düş olacak ve bizi gerçeği olduğu gibi görmekten alıkoyacaktır". Bir örnek olarak, Bertrand Russell, bu yaklaşımda çok ısrarlıydı. Bu, çağcıl Deneyciliğin derinliklerine dek içine işlemiş durumdadır.

GELLNER — Söylediklerinize katılıyorum. Yalnız özelliklerini sizden ayrı bir biçimde sıralayacağım. Daha önceki kesinliğin yerini alan Bilimden ziyade, bilimsel bilginin ele geçirilmesinde kullanılan **yöntem**dir. İnsanın dünya imgelemi istikrarlı olmaktan çıksa bile, en azından dünya hakkında **bilgi edinme yolu** istikrarlı olabilir. Bu çağcıl felsefenin iki ana konusundan biridir: Neyin iyi bilgi olduğunu, neyinse olmadığını, böylelikle dünyanın neye benzediğini gösteren mihenk taşını sağlayan bilgi kuramıyla uğraşmak. Dünya istikrarlı olmayabilir, ama en azından onu araştırırken kullandığımız araçlar tanıtlanmış olabilir. Böylece, dünyaya dolaylı yoldan bir tür istikrarlılık bağışlanmıştır. Bunun sonucu, ilginin aşırı ölçüde araçlarla toplanmasıdır. Çağcıl felsefenin ikinci ana temi, —Marxizm tarafından örneklendiği üzere— aşkın gerçeklik üstüne bir görüş olmaktan çok, insansal - toplumsal bir metafizik diyebileceğimiz yeni bir tür metafizik aranması, başka bir deyişle, insansal veya toplumsal - tarihsel durumun genel niteliklerinin özgülleştirilmesidir. Son üçyüz yılda olanların çoğu, bu iki ucun aştıkları uzaklıktır ve çağcıl düşüncenin öyküsü de, gerçekte bunların birarada örülmeleridir.

MAGEE — Marxizmden sözettiniz — acaba sizce Marxizm düşünsel olarak ne denli başarılı olmuştur?

GELLNER — Temelde başarılı olamamıştır. İçinde bulunduğumuz durumun toplumsal bağlamına bakmaya çalıştığı ve doğru sorulardan bir kısmını sorduğu için hakkını yememek gerek, ama temelde yanılmıştır.

MAGEE — Sorularının doğru, fakat yanıtlarının hatalı olduğu durumları örneklendirebilir misiniz?

GELLNER — Bu geniş bir konu. Çağcıl dünyanın ortaya çıkışının önkoşullarını araştıran sorular sormak doğrudur. Ama bence önemli olan hata öğelerine bakıldığında, herşeyden önce ortada Utopyacı veya Mesihçi bir beklenti görülür. Tümden bir doyumun ele geçirilebilir olduğu görüşü vardır, varolan toplumsal düzenin belli eksiklikleri ve zararlı yanları yokedildiğinde, ortada, artık yeni sorunların çıkmayacağı, kendi kendini düzenleyebilen bir sistem kalacaktır; bu tamamlanma elde edilinceye kadar şeylerin köklü bir biçimde yanlış olduğunun görülmesi gerekir. Bu genel Utopyacılık veya Mesihçilik çoğu kez dinsel kaynaklara veya Karl Marx'tan hemen önce gelen ve onu etkilemiş

olan Romantizminin mutlak idealizmine dayandırılır. Daha özgül olarak, şaşmaz bir biçimde önemli olan, siyasetin niteliğine ilişkin hataların varlığıdır. Örneğin siyaseti baskı ve insanların yönetilmesi anlamında, belli bir tür sınıf yapısının yan ürünü —ve bir kez bu sınıf yapısı ortadan kalkınca, siyaset de artık gereksizleşecektir— olarak gören kuram, ona inanan insanı: "Tam tersine, halkın halk tarafından yönetilmesi ve iktisadın siyasa tarafından yönetilme verileri varken ve bu veriler hep bizimleyken, hem iktisadî malları dağıtan hem de tiranlığı önleyen ne tür bir siyasamız olacak?" doğru sorusunu sorma gücünden yoksun kılar.

MAGEE — Şimdi, bu bağlamda ele alma durumunda olduğumuz bir başka felsefeyle, görecilikle ilgili görüşlerinize gelelim. Daha önce söylediklerimin ışığı altında, inançlarının geçerliliği için nereye bakmaları gerektiğini bilemeyen insanların, sonunda, "Belki de inançları geçerli kılmak olanaksızdır, belki inançlar eşit olarak geçerlidir veya eşit olarak geçersizdir", diyebileceklerini görmek daha kolaylaşıyor. Bu da, gerçekte, çağcıl dünyada çoğu insanın başına gelmiştir — göreciliğin nerdeyse moda olduğu dönemler olmuştur. Sizce, çağcıl düşüncede göreciliğin yeri nedir?

GELLNER — Görecilik, her topluluğun kendi kurallarıyla yaşayabileceği ve ortak bir ölçüt aramanın gereksizliği görüşü, tamamen olanaksız bir almaşıktır. Yetkenin yıkılması olgusuna ilişkin bir reçete olarak, yalnız, bir ada topluluğu gibi, herbiri kendi imgelemine sahip topluluklar için geçerli olabilir. Dünya tarihinde bu koşulların hepsinin tam bir biçimde değilse de, bir ölçüde sağlandığı durumlar olmuştur. Delphoi kâhinine hangi dinsel âyinleri yerine getirmesi gerektiğini soran adama ait ünlü bir öykü vardır. Yanıt: "Her kentte, o kentin dinsel âyinlerini yerine getir"dir. Eski Yunan için bu geçerlidir. İskender'den önce kentler kimliklendirilebilirler ve bir adam oturduğu kentin dinsel âyinlerini yerine getirmesi istendiğinde bunu becerebilirdi. Ama eğer **kimlikleri belirli kentler yoksa,** bir adama Roma'da Romalı gibi davranması söylendiğinde, o, kendisinden ne istendiğini bilmeyecektir. Toplumsal birimler fazla akışkan, istikrarsız, birbirine geçmiş ve kesişmiş durumdadırlar.

MAGEE — Görecilik akımına bağlı biri de gelip, size "Eğer benim göreciliğimi yadsıyorsanız, o zaman bana insanın bir inan-

cını diğer inançlarına karşı geçerli kılabileceği bir yol göstermelisiniz" diyebilir.

GELLNER — Bu açıdan bakıldığında, çağcıl felsefenin ana geleneği başarısız olmamıştır. Geçerli bilginin ölçütünü saptamaya çalışan bilgi kuramı, her ne kadar eksiksiz bir başarı öyküsü değilse de, bütününde oldukça başarılıdır. Üstünde dikkate değer ölçüde birleşilen bir biliş ahlâkı vardır: Bilgi-kazanma alanında kuralların büyük ölçüde benimsendiği, hatta yasallaştığı görülür. Bunun bizim sözünü etmediğimiz, ama bana çok önemli gelen bir sonucu olmuştur: "Bilginin gelişmesinin fiyatı olarak, insancıl olmaktan çıkışı". Bu gelişme sürecinin özelliklerinden biri, olayların ve olguların, insan davranışını da içeren bir biçimde, tarafsız bir dille yapılan genellemelerle kapsanması, bunların başka alanlara uygulanabilir olmasıdır. Bir anlamda, bu betimlenen olguların bireyselliklerini yitirmeleridir. Eğer kişisel davranışınız ve kişisel özellikleriniz bu yolla açıklanacak olursa, böyle denilebilirse, bireyselliğiniz yokolacaktır. Bunun aynı zamanda özgürlük hayalinizi, bu bir hayalse, ortadan kaldıracağı olasılığı vardır. Bazen toplumbilimcilerin Max Weber'in etkisiyle dünyanın gizinden sıyrılması dedikleri, bu insancıl olmaktan çıkarıcı etken, bu insan ilişkilerinin, insancıl olmayan soyut kategorilerde yeralması çok, hem de çok rahatsız edicidir.

Çağcıl felsefedeki ikinci ana gelişmeye bir ad vermem gerekseydi, "İnsanın Korunması İçin Hareket" derdim, bilim tarafından açıklanmaya karşı savunma olarak insan imgesinin insan aklında saklanması. Bu romantikliktir! İlk konu, kuşkusuz bizzat bilimin de bir parçasını oluşturduğu bilgi kuramının gelişmesidir. Marxizmden sözettiniz. Marxizmin ilginç bir yanı, her iki konuda da savları olmasıdır. Bir yandan, tarihin bilimsel kuramı diyerek, kaba deyimiyle "bilimsicilik" yaltaklanması yapan Marxizmin diğer yandan insana insanlığının tamamen geri verileceği, uzmanlaşmanın kalkacağı, bastırılmamış ve kendiliğinden olunacağı vaadlerini taşıyan romantik bir özelliği de vardır. İnsanın çilesi mutlu sona ulaşan dramatik bir öyküde açıklanmıştır, yine de bilimde kullanılan, en azından Marx'ın gününün biliminde kullanılan deyimler içinde, Marx iki yönlü oynamaktadır. Kuşkusuz iki yönlü oynayan başkaları da vardır.

MAGEE — Söylediklerinizi çok önemli. Ben onları basitçe bir kez daha toparlamaya çalışayım. Bilgimiz öyle geniş, öyle kar-

maşık, öyle teknik ve öyle uzmanlaşmış hale geldi ki, insanlar arası ilişkilerden ve günlük yaşamdan giderek uzaklaşan bir dille ifade edilir oldu. Bu ise, bizim içinde günlük hayatımızı yaşadığımız dünyayı algılamak için bir dayanak edinmemizi daha da az elegeçirilebilir kılmaktadır. Nihayet, kendi bilgimizin büyümesinin sonuçlarından, ortaya insancıl olmaktan çıkarıcı, kişiliksizleştirici bir şey çıktığını kuvvetle hisseder hale geliriz. Bunun da sonucu, bilginin büyümesiyle birlikte ve ona dolaysız bir biçimde bağlı olarak, bizi kendi toplumsal ve bilişsel konumumuzla ilişkilendirecek, kendi insanlık anlayışımızı korumamıza yardım edecek bir tür kendimizin kuramsal kavramlaştırılmasına, bir insan felsefesine, artan gereksinmenin oluşudur. Bu yüzden, çağcıl düşüncenin gelişiminde iki ana akım görülmektedir.

İki akım arasında bu ayrımı yapmış olmama karşın, toplumsal felsefe konusuna geçmeden önce henüz değinmemiş olduğunuz bir iki ilginç ve önemli özelliği açısından bilgi kuramına ilişkin tartışmamıza dönmek istiyorum. Örneğin, çağcıl bilginin **istikrarsızlığı** konusuna gerçekte pek girmedik, halbuki bilginin hızla büyüdüğü olgusu, yirmi yıl için bile dünyayı tutarlı bir biçimde algılatacak hiçbir gizil öncüller dizisinin kurulamamasında görülmektedir.

GELLNER — Öyle. Bazı bilgi felsefeleri bu niteliği birleştirip böyle bir sorun olmadığını savlarlar. Başka yollardan, Quine ve Popper gibi felsefeciler, bizi bilişsel istikrarsızlık içinde yaşanabilir ve yaşamak zorunda olduğumuza inandırmaya çalışırlar. Bu noktayı abartmak olasıdır sanıyorum ve öyle yapmak tehlikesiyle de karşı karşıyalar. Bilimsel kuramların özgül içeriğinin değişmesi hem doğru hem de istenen bir şeydir, ama dünyanın genel ya da **biçimsel** özellikleri — ki bunlar onu bilime elverişli kılmaktadırlar— değişmezler. Bunlar denenebilirliğe ve bilişsel büyümeye olanak getiren niteliklerdir. Bir anlamda hiç de dünyanın nitelikleri değillerdir: Gerçekte onlar araştırıcının veya araştırıcılar topluluğunun zihinsel konumunun nitelikleridir. Bilimsel devrimle birlikte ortaya çıkmışlardır. Burada farkına varılması gereken önemli nokta bu tutumların her zaman bizimle birlikte olmadıklarıdır. Sonsuz değişmeye biraz fazla göz kırpan felsefelerde katılmadığım nokta, bunların uygun bilişsel yolalışı, dirimbilimsel (biyolojik) uyum veya daha basitçe sınama - yanılma adı altında, yalnız insansal değil, dirimbilimsel tarih içinde bile hep

varmış gibi öne sürmeleridir. Bilişsel büyümenin, birgözeli canlıdan Einstein'a kadar ana çizgileriyle aynı sahnede yeralmış sürekli bir öykü olduğunu söyleyen, bu görüştür. Buna Süreklilik Savı da denilebilir. Bunun yanlış olduğunu sanıyorum. Bilişsel tutumlara ilişkin olarak önemli olan, birgözeli canlıyla veya Orta Çağla nelerin **paylaşıldığı** değil, nelerin **ayırıcı** olduğudur. Önemli giz, farklılıklarda yatmaktadır.

MAGEE — Sanırım istikrarsızlığın bazı sonuçlarının kötüye değil, iyiye çalıştığını vurgulamak gerekir. Örneğin, yetkeye olan derin inancın kayboluşu, hemen tüm yetke biçimlerine karşı olumlu bir kuşkuculuk doğuran bilimin hızlı büyümesiyle birarada gelmiştir, buradan dolaysız olarak liberal görüşlerin — özgürlük, hoşgörü, eşitlik, vb. fikirlerinin çıkışına varılır. Bu da, bana son derece değerli görünüyor.

GELLNER — Evet, buna katılıyorum.

MAGEE — Sizinle ele almak istediğim başka bir konu da şu. Descartes'tan önce felsefenin en önemli konusu, doğaüstüydü: İnsanın Tanrı'yla ilişkisi Decartes'tan sonra önem merkezi tümüyle insansal uğraşlara kaymıştır : Siyaset, ahlâk, iktisat, tarih, kültür, ruhbilim, toplumsal ilişkilerin her türü : Bu alanlarda, bilimsel veya bilimsel benzeri çalışmalar büyük bir gelişme göstermiştir ve aynı alanların felsefeleri için de bu geçerlidir.

GELLNER — Ana hatlarıyla söylediklerinize katılmakla birlikte, ifade ediş biçiminiz bana tartışmaya açık gibi geliyor. Felsefe ve bilimden o zaman da ayrı şeylermişçesine sözediyorsunuz, halbuki onsekizinci yüzyıla kadar aralarında kesin bir ayrılık ortaya çıkmamıştır. Hatta "doğa felsefesi" ile kastedilen de fiziktir : İskoç Üniversitelerinde Fizik Profesörlerine hâlâ "Doğa Felsefesi Profesörleri" denmektedir. Oldukça geç gelen bu ayrım, kısmen sözetmekte olduğumuz araştırmanın özü ile bilme yöntemlerinin incelenmesi ayrımının bir yansımasıdır. Yine de genellikle temel noktanıza tamamen katılıyorum.

MAGEE — Şimdi söylediklerinizi biraz daha açıp, yaşayan felsefecilerin en iyilerinden bazılarının, felsefeyi bilimin bir uzantısı olarak gördüklerini belirtmek gerekiyor. Örneğin, Quine. Bir anlamda, Chomsky. Hatta Popper için belli bir özgül anlamda bu söylenebilir.

GELLNER — Quine için, evet. Popper, biraz daha değişik sorunlar içermektedir.

MAGEE — Kabaca sözünü ettiğimiz bu ardalanı gözönüne alarak çağcıl felsefenin en önemli okullarından birkaçına değinmek istiyorum. Marxizm ve görecilik konularında bunu yaptık. Örneğin, Varoluşçuluk hakkında ne denilebilir? Bu okul sizin çizdiğiniz tabloya yerleştirilebilir mi?

GELLNER — Evet, yerleştirilebilir. Bu alanda Varoluşçuluk merak uyandırıcı bir felsefe türüdür. Descartesçı gelenekteki gibi bilgi sorunuyla uğraşmamaktadır. Ayırıcı özelliği, doğa bilimiyle hiç ilgilenmeyip asıl uğraş alanı olarak insanın durumunu seçmiş olmasıdır.

MAGEE — Bu bizi, demin ayrımını yaptığımız, çağcıl düşüncenin iki ana konusundan ikincisine getirmektedir. Belki de bu ikinci gelenek ardalanına göre Varoluşçuluğun özelliklerini geliştirmemiz daha iyi olur.

GELLNER — Varoluşçulukla ilgili ironik gerçek, insanın durumuyla uğraşmasından kaynaklanmaktadır. İçerme yoluyla, insanın durumunun **varolduğu gibi** bir hesaplaşması olmayı savlamaktadır. Buradaki ironi, aslında, yapılan durum muhasebesinin seçiklikle Descartes - sonrası hatta onsekizinci yüzyıl sonrası insanına ait olmasıdır. Varoluşçuluk, kendi dünya görüşü ve ahlâkî katılmasından sorumlu ve bu sorumluluğu başkasının üstüne yıkma gücünden yoksun olan birey üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çoğu toplumlarda, ki bunlar durmuş oturmuş inanç dizgelerine sahip toplumlardır, insanın durumunun ayırıcı özelliği, bana, yetkenin yerinden emin oluşu ve bireyin eylem içinde bir başkaldırıcı olmadığı sürece tekrar yetkenin boyunduruğu altına girebileceği gibi görünmektedir. Böylece Varoluşçuluk, insanın durumunun genel bir betimlemesini yapmayı savlarken, gerçekte ancak çok belirgin bir kesiminin betimlemesi olmayı üstlenmektedir.

MAGEE — Yine de, şimdi özetlediğiniz biçimiyle bu **bizim** durumumuzun pekin bir betimlemesi oluyor.

GELLNER — Kendi sınırlamaları içinde, bu bizim durumumuza ilişkin ilginç şeyler söylemektedir. Yalnız, Varoluşçulukla ilgili olarak önemli bir nokta —Birinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da ve İkinci Dünya Savaşından sonra Fransa'da olduğu

gibi— had derecede kriz ve düşünsel bunalım dönemlerinde gözde oluşudur. Nitekim bolluğun ve göreli oydaşmanın sağlanmasıyla —"ideolojinin sonu" diye adlandırılan dönem— gözdeliğinin azalması bunu göstermektedir. Bir üniversite ders konusu olmak için önemli eksiklikleri vardır: İnsanın durumunu, öğrenmeyle elde edilen bir uzmanlığa dönüştürmek içinde bazı biçimsizlikler taşımaktadır — insanın durumu, üzerine doktora tezleri yazılmadan ve kapsamlı, ağır kitaplar okunmadan da bilinebilecek bir şeydir. Bu özellikle, Varoluşçuluğun bence Hegelci kalıtının bir parçası olarak, özentili bir biçimde dile getirilmesi açısından komik kaçmaktadır.

Sartre gibi bir düşünürde göze çarpan başka bir özelliği, Varoluşçuluğun bir tür önsel **(a priori)** psikoloji oluşudur. Varoluşçuluk, öleceğiniz ve bunu bildiğiniz, inanca altına almadan ahlâkî kararlar vermek zorunda olduğunuz, başka insanların size nesne oluşu ve sizin de onlar için nesne olma konumunuz gibi, durumunuzun belli genel niteliklerinden çıkarsayarak, size sormadan ve gözlemlemeden, neler duyduğunuzu ve düşündüğünüzü söylemektedir. Böyle şeylerden gerçekten neler duymakta olduğunuzu çıkarmaktadır. Yine de, buna ilişkin çok ilginç akıllıca şeyler de söylemektedir. Ama karşı çıkılacak noktalardan biri, insanın durumuna ilişkin modelimiz tarafından öne sürülenin dışında, insanın gerçekten neler duyduğunun bilinmesinin, aslında çok yararlı oluşudur. İnsanlar, kendilerini bu ya da şu kuramın öngördüğü biçimde hissetmiyor olabilirler. Sartre gibi, bir zamanlar Varoluşçulukla Marxizmi bağdaştırmaya çalışan çok ilginç bir düşünüre bakıldığında, Varoluşçuluğun önselliği ile Marxizmin somut, deneysel öğelerinin hiç de kolayca biraraya gelmediği görülür.

MAGEE — Toplumsal felsefe geleneğinde, bilgi kuramından ayrı olarak, size özellikle ilginç veya geleceği parlak görünen —"İnsanın Korunması için Hareket" dediğiniz akımın diğer kesimleri gibi— başka çağdaş düşünce okulları da var mı?

GELLNER — İnsanlığımızın büyük bir kısmını kolayca koruyacağımızı umamayız sanıyorum. **Gerçekten düşündüğümüz** gibi olduğumuzu, herhangi bir istenen benlik imgesinin veya dünya imgesinin benimsenebileceğini, kendimizi tehdit altında hissetmememiz gerektiğini açımsayan reçeteler, kayıtsız şartsız yetki veren düzenlemeler sunulmaktadır. Kendimizi tehdit altında hisset-

meyi gereksediğimizi sanıyorum. Bu, ödemek zorunda olduğumuz bir fiyattır. Dünyayı açıklayabildiğimiz ölçüde, kendimiz açıklanmaktayız. Bunların biri olmadan, öteki de olmaz. **İnsanlığın** Korunması Hareketine fazla da yakınlık duymuyorum. İnsanlığı korumamızın, çok fazla ve herşeyin üstünde çok ucuza olmaması koşullarıyla gerektiğine inanıyorum. Bu alandaki modelim, özgür istem, ahlâkî sorumluluk, özerk biliş gibi, insanlığın asgarî niteliklerinin korunması ile uğraşıp, geri kalanı için, bilginin gelişmesiyle, bizim de bilginin nesneleri olmanız gibi bir fiyatın ödenmesini benimseyen oldukça eski bir düşünür, Immanuel Kant. Bilişsel olarak, dünyaya yönelmemizin sonucu kendimize yönelmemizdir.

MAGEE — Sizin ve benim içinde büyüdüğümüz —öğrendiğimiz ve öğrettiğimiz— Anglo - Sakson felsefe geleneği için ne diyeceksiniz? Acaba o da sizin çizdiğiniz tabloya girecek mi?

GELLNER — Sizin ve benim öğrenci ve öğretmen olarak yetiştiğimiz dönemin en etkin felsefesi, Dilbilimsel Felsefe denen ve tek temel kaynağı Ludwig Wittgenstein'ın sonraki çalışması olan felsefedir. Bildiğiniz gibi, benim bu çalışmaya çok eleştirilerim var. Ama bu konuyu tartışmak için, sizin koyduğunuz insanlığın - korunması geleneğini, bilgi - kuramı geleneğinden ayrı ele alma kuralını çiğnemem gerekecek.

MAGEE — Lütfen dilediğinizce çiğneyin.

GELLNER — Wittgenstein, ayrımın üzerinden atlayıp geçmiştir. Başlangıç noktası, bilgi - kuramı geleneği içinde bir parça alışılmamış bir çeşitlemedir; neyin **bilinebileceğini** olmaktan çok, **neyin düşünülebileceğini** ve neyin **söylenebileceğini,** yani **anlamı** ayrımlama girişimidir. Bu, yüzyılımızı büyük ölçüde niteleyen bir yeniliktir. Çok kullanışlı bir bulgudur. Neyin **bilinebileceğinin** belirlenmesinde olduğu gibi, eğer ortada söylenecek ya da imâ edilecek çok sınırlı sayıda şey varsa, bu insana kullanılmaya elverişli sonul bir öncüller dizisi sağlayacaktır. Eğer yalnızca sınırlı sayıda fikir ifade edilebiliyorsa, bu bir çeşit temel oluşturur. Bu, eski istikrarlılık yerine geçirilebilecek birşeydir. Wittgenstein'ın felsefesinin ilk dönemlerinde ve Bertrand Russell'da bu görüş vardır. Fakat kısa bir zaman sonra, Wittgenstein buna karşı çıkıp, hatta çok fazla karşı çıkıp, bunu paradigmatik felsefî hata olarak ilân etmiştir. Sonraları, dilin gerçek özü, demiştir, sınırlı

sayıda şey için bir kılıf olmasında aranmamalıdır; dilin özü, sizin ve benim dili sonsuz sayıda çeşitli amaçla, sonsuz sayıda çeşitli bağlamda kullanmamız ve bunun tamamen doğru oluşu gerçeğinde yatmaktadır. Bir kez bunun farkına varıldığında, sorun da ortadan kalkar. Wittgenstein'ın gençliğinde simgesel anlatım dizgesinin gizlerini ortadan kaldırmaya çalışırken yaptığı, sonraki yıllarında büyük hata olarak gördüğü, bir tür dışsal geçerli kılıcı araç aramaktı.

Bence tamamen yanıldığı nokta, **kendisinin** önceki hatasını, paradigmatik ve genel felsefî hata olarak görmesidir. Çağcıl ölçütler aranmasını uyaran, düşünce için model olacak, tek bir ideal simgesel anlatım dizgesi için kötü yönlendirilmiş bir istek değildi. İlişkilendirme terimleri, felsefenin kendi içinden değil, —zaten o zamanlar konu olarak da ayrılmamışlardı— fakat insanın paylaşılan toplumsal konumundan kaynaklanıyorlardı; bir alanda çok fazla, bir diğerinde çok az şey bilmemiz gerçeği, kendi görüntümüzün gitgide insancıllıktan uzaklaşması, iyi bildiğimiz ve iyi bilmeyi sürdürdüğümüz alanların bize karar almak için iyi öncüller getirmemesi gibi, o zaman, ne tür bir toplumsal - siyasal düzenimiz olacak, sorusunu çıkartıyorlardı. Bu somut sorun - durumudur ve buna tepki olarak insanlar felsefe yaparlar. Ama bu nesnel bir durumdan çıkmaktadır. Dille büyü yapma veya ideal bir simgesel anlatım dizgesi peşinde olma gibi konularla hiçbir ilgisi yoktur.

MAGEE — Çağdaş felsefenin değişik okulları üzerine gözlemlerinizi rica etmiştim — Wittgenstein'ın son dönemine, Varoluşçuluğa, Marxizme, göreliliğe ilişkilendirerek bakarsanız, sizce bunlardan hangisi ilerde meyve verecek gibi görünüyor?

GELLNER — Tek bir hareketi gösterebileceğimi sanmıyorum. Her iki ana akım, —bir yandan bilgi sürecinin derginleştirilmesi ve bilginin ölçütlerinin saptanmasına kalkışılması; diğer yandan insan olarak toplumsal durumumuzun incelenmesinin desteklenmesi— büyük ölçüde övülmeye değer. Bir sonraki aşama bence bunların daha incelikli bir biçimde ve düzeyde biraraya getirilmesidir. Bilgiyi veya düşünceyi ya da sonraki çeşitlemesinde dili inceleyen geleneğe ilişkin önemli husus, bana şöyle geliyor. Temelde, bu bir kural - koyma çalışmasıdır. Bilgiye dair geçerli savların ölçütlerinin derginleştirilmesi denenirken yapılan bir çalışma-

dır. Bilgi cumhuriyetinin anayasasının pekiştirilmiş maddelerinin tanıtlanmaya çalışılması uğraşısıdır da denebilir. Bu bana, **bu haliyle görünüyor olmak**'tan yararlanacak, hayranlık duyulası bir çalışma gibi geliyor. Eskiden bireysel bilginin gerçekte nasıl eylem gösterdiğinin betimleyici veya açıklayıcı bir hesaplanması gibi görülmekteydi ve o nedenle fazla bir değeri yoktu.

MAGEE — Felsefeyi aslında bir araç, yani bilgi **elde etmekte** kullanılacak bir alet olarak görüyor gibisiniz.

GELLNER — İzninizle konuya şu yoldan yaklaşayım. Wittgenstein'ın sonraki felsefesinin geçerli öğelerinden biri (ki bunu başka bakımlardan yadsırım), şöyledir. Wittgenstein, insanların bildiği, ama yeterince ciddi olarak ele almadığı bir şeyi vurgulamıştır: Dilin gerçekten nasıl çalıştığının muhasebecisi olarak, görgül geleneğin saçma olduğunu kaplayan görüşü. Dil, cümleleri, duygulara veya küçük gözlemlere uyarlayıp daha sonra bundan bir tablo inşa etme olayı değildir. Tablomuzdaki şeyler, bu kumdan-şato yapma yoluyla ufak taneciklerden kurulmadığı gibi, değerlendirme de, sonradan bu şatonun tepesine bayrak olarak dikilmemiştir. Sürecin işlemesi böyle değildir. Dilin gerçek işlevi kurumlaşmış, geleneklere vb. girmiştir. Yaşlı Wittgenstein bu konuda sonuna kadar haklıdır. Dilin betimleyici bir muhasebesinin yokedilmesi için —eğer yapılması gerekiyorduysa— bu geçerlidir. Benzer biçimde Chomsky'nin dilbilime ilişkin çalışmalarının önemi de, benim için, dile ait becerileri (bu bilişsel beceriler için de geçerlidir) nasıl elde ettiğimizin açıklayıcı bir hesabını vermek için eski bilgi-kuramı geleneğinin pek yetersiz oluşu gerçeğinin kesin açımlanmasında yatmaktadır.

Her ne kadar son zamanların düşünsel sahnesinde, yapılan olumsuz yoketme çabaları hoş karşılansa da, bu bilgi kuramının bilişsel uğraş alanı için kurallar derginleştirme çabası olarak terkedilmesini gerektirici hatta böyle bir davranışa izin verici değildir. Bu da, yineliyorum, toplumsal ve tarihsel durumumuzun çok daha gerçekçi bir dökümüyle ilişkilendirilmelidir. Gevşek bir biçimde "endüstri toplumu" denen, doğanın artan ölçüde denetimi, uygulamalı teknoloji, evrensel okur-yazarlık ve kitle örgütlenmesi gibi temellere oturtulmuş bir toplumun ayrı birşey oluşu böylelikle dayanak bulacaktır. Gerçi ironik, ama ben felsefenin bir taraftan daha soyut ve kural-koyucu, diğer taraftan toplumbilimsel açıdan daha somut olması gerektiğini söylüyorum. Bu iki

öneriyi yapmanın bir çelişki yarattığını sanmıyorum. Marx, somut ve toplumbilimseldi: Sadece olayı yanlış aldı. Fakat başka birinin konuyu doğru olarak ele almasını —Mesihçi beklentiler kullanmadan— görmeyi isterim. Bana ilerde yapılacak olan buymuş gibi geliyor. Zorunlu birleşme, endüstri uygarlığının, önkoşulları ve içerdikleriyle gerçekçi bir biçimde ayrılığının konması ve sahip olabileceğimiz güvencenin tek temeli olarak bilgi ölçütlerinin kurallı kullanımı arasında yeralacaktır.

MAGEE — Bu durumda, çağdaş felsefenin açıkça farklı dallarını birleştirici bir etmen olarak dile ilişkin ortak bir çaba görüyor musunuz?

GELLNER — Hayır. Baştaki konuşmanızda felsefenin öyküsünün Descartes'tan beri tek bir kurgulamada yeraldığını söylemiştiniz. Evet öyledir ve tartışmamızda, felsefenin varsayımlanan, paylaşılan konularından ve uğraş odaklarından sözettik. Dil, bir rastlantı sonucu olarak bunlardan biri olmamıştır. Yüzeyde gibi **görünmektedir,** bu yüzyılda, dile ilişkin olarak geniş yankılar uyandıran üç büyük hareketten sözedebiliriz, yalnız bunların dili ele alış yolları o denli ayrıdır ki, benzerlikleri bana yüzeysel geliyor. Gerçekten önemli karşıtlık, Wittgenstein ve onu izleyenlerin, İngilizce konuşulan felsefe çevrelerinde dille uğraşılmasıyla, Chomsky arasındadır. İkisi de dile titizce eğilmişlerdir, ama aynı sorunu ifadelendirme yolları neredeyse taban tabana zıttır. Wittgenstein'ın geç dönemlerinde dile ilişkin görüşünün esas noktası, dilin kullanımını bir **çözüm** olarak görmesidir. Dil, dayanak yeridir. Dilin güncel kullanımı, sahip olabileceğimiz, olduğumuz veya olmak zorunda bulunduğumuz yegâne kuralları sağlamaktır. Bu, kendini açıklayıcı ve kendini haklı kılıcıdır. Daha genel ve konu dışı geçerliliklerin aranmasına bir çılgınlık olarak bakan ve güncel dilbilimsel göreneği huzur verici bir yer olarak öğütleyen bir görüştür. Öte yandan Chomsky'ye önem kazandıran temel savı, dilin ne kadar **sorun yaratıcı** oluşudur. Cümlelerin kurulmasına ve anlaşılmasına yarayan beceri çeşitlerini veri olarak almaktayız, oysa bunların düpedüz veri alınmaması gerekmektedir. Chomsky bunun ne denli önemli bir sorun olduğunu buldu. Wittgenstein ise dili bir çözüm olarak kullanmayı denedi. Tek tek izleyicilerinin bilincinde olup olmadıkları bir yana bırakılırsa, birbirine bu denli köklü bir biçimde karşıt olan iki düşünce dizgesi daha olacağını sanmıyorum. Yine Wittgenstein ve Mantıkçı Pozi-

tivistler arasındaki karşıtlık da oldukça dikkate değer. Mantıkçı Pozitivistler, dilin sınırlamalarını, dünyayı ayrımlamada kullanmaya çalıştılar. Bize, bir oydaşmanın, dünyanın tümüyle yeni bir imgeleminin tekrar kurulması için temel sağlıyorlardı. Ama Wittgenstein, dili, bu tür bir temeli hiç gerektirmeyen, gerektirmemiş olan ve aranması için de herhangi bir neden bulunmayan bir açımsama olarak kullanıyordu. Hayır, dille uğraşmak bana birleştirici bir konu gibi görünmüyor, zaten yirminci - yüzyıl düşüncesine bir birlik de getirmemiştir.

Gerekirse Pozitivistlerin ve olgun Wittgenstein'ı izleyenlerin hemen hemen aynı soruya taban tabana karşıt yanıtlar verdikleri söylenebilir. Chomsky ise tamamen ayrı bir sorun görmektedir ve yanıtı, ötekilerinkiyle karşılaştırma yapmaya elverişli değildir.

Hayır, gerçekten temelde birleştirici olan, seçeneklerimizi kısıtlayan, hem bilişsel hem de toplumsal sınırlamaların anlaşılmasını sağlamak ve böylece seçimlerimizi yapmamıza yardımcı olmaktır. İlerde yapılmayı bekleyen iş, bu iki sınırlamalar dizisini birbirleriyle ilişkilendirerek kapsamlı bir biçimde kavramaktır.

Çeviren : Serap Can

OKUMA ÖNERİLERİ

Bryan Magee'nin yalnız İngilizce bilenler için düzenlediği bu notlarda anılan kitapların pekçoğu dilimize çevrilmemiştir. Türkçesi olanları, ilgili bölümlerin sonunda, ayrıca göstermeye çalıştım.

M.T.

1. FELSEFEYE GİRİŞ

İnsanları felsefeyle tanıştırmanın denenmiş üç yolu vardır. Birincisi, klâsik olduğu kesinleşmiş bir kitap okutmak, sonra bir başkasına geçmelerini sağlamaktır, daha sonra daha bir başkasına vb. İkinci yol, felsefenin süregelen kalıcı sorunlarından biri üstünde dikkatlerini odaklaştırmak ve bu sorun hakkında çeşitli filozofların neler söylediklerini karşılaştırmalarını istemek, daha sonra da aynı şeyi öteki sorunlar için yinelemektir. Üçüncüsü, onlara felsefe tarihi okutmaktır; böylece, ortaya çıkışlarının tarih - dizimine göre, gerek sorunlar, gerekse filozofların yapıtlarıyla karşılaşacaklardır. Bu üç yaklaşıma, kısaca, **Yapıtlar, Sorunlar ve Tarih** adlarını verebiliriz. Bu yaklaşımlar, genellikle felsefeye olduğu gibi, yeni felsefenin incelenmesine de uygulanabilir : Örneğin, John Macquarrie'nin **Existentialism**'i, Varoluşçuluğu, kilit sorun ve kavram-

larını ardarda tartışarak sunmaktadır; ama Mary Warnock'un **Existentialism**'i aynı konuya tarihinden girmektedir; Jean - Paul Sartre'ın **Existentialism and Humanism**'inin kendisiyse, o tarihin bir ana belgesidir.

Yeni başlayanlar için ana yapıtlar seçmek, tehlikeli bir iştir. Felsefeyle ilgilenen kişiler, bu konuya belli birtakım pek hevesli beklentilerle giderler — bunlar hemen söndürülür ya da hayal kırıklığına uğratılırsa, ilgi ve hevesleri, bir daha geri dönmeyecek biçimde dağılıp kaçabilir. Platon'un **Republic**'i binlerce genç insan üstünde bu etkiyi yaratmış olmalı; daha yakın tarihlerde de, korkarım, Bertrand Russell'ın **The Problems of Philosophy**'si. Alana yeni gelen biri için, hoşlanacağı bir yazarı okumakla başlamak önemli olabilir; ama ille de, Bertrand Russell'la başlamak istenirse bile, daha iyisi, **Our Knowledge of the External World**'u okumalıdır. Çözümleyici kafası olanlar için, daah umut verici bir çıkış noktası, A.J. Ayer'in kısa, açık ve çarpıcı **Language, Truth and Logic** adlı kitabıdır. Başlıca, siyasal ve toplumsal kuramla ilgilenen okuyucular için, daha iyi bir çıkış noktası, Karl Popper'in **The Open Society and Its Enemies**'idir; bu yapıtın notlarından, bir sürü başka yapıtlara geçilebilir. Oscar Wilde ve Saki'nin belirgin geleneğindeki yazılara yatkın okuyucular ise, Gilbert Ryle'ın **The Concept of Mind**'ına yönelmeli ve belki buna bir giriş olarak, aynı yazarın daha kısa ve daha kısa **Dilemmas**'ını okumalıdır. Bilime eğilimli okuyuculara, Ernest Nagel'in **The Structure of Science**'sını, sonra da Thomas S. Kuhn'un **The Structure of Scientific Revolutions**'ını denemeleri salık verilebilir. Güzel Sanatlarla ilgilenenler, Susanne K. Langer'in **Philosophy in a New Key**'i ile başlayabilirler. Felsefî romanlara ya da Varoluşçuluğa meraklı olanlar, Jean - Paul Sartre'ın **Nausea**'sıyla başlayıp, sonra türlü yapıtlara yönelebilirler — Varoluşçulukla ilgilenenler, Sartre'ın doğrudan felsefî roman sevenlerse, Thomas Mann'ın **The Magic Mountain**'ına ya da Iris Murdoch'un **Under the Net**'i gibi kitaplara.

Felsefeye ünlü kitaplardan değil de, ilginç sorunları inceleme yoluyla yaklaşmak isteyen yeni - başlayanlar için, ilk okunacak kaynak olarak açık bir öğüdüm var : John Hospers'in **An Introduction to Philosophical Analysis**'i. Bu yapıt bir ders kitabından başka bir şey olma savında değildir, ama bence yetkin bir ders kitabıdır. Öğrenciler bunu rahat anlaşılır ve heyecan verici bulurlar; geniş okuma listeleri de vardır. Fakat bu kalın bir kitaptır. Çok daha

kısa bir yapıtla işe başlamak isteyenler, belki —hele dinsel bir eğilimleri de varsa— Karl Britton'un **Philosophy and the Meaning of Life**'ını okumayı deneyebilirler. Sözcüklerin kullanımıyla belirgin bir ilgileri olan okuyucular için, John Wilson'un ufacık **Language and the Pursuit of Truth**'u çok iyi bir başlangıç olabilir ve bunu, aynı yazarın öteki kitapları izleyebilir. Birçoklarının olduğu gibi, beden - ruh sorununu pek çekici bulan yeni - başlayanlar, Keith Campbell'in **Body and Mind**'ıyla işe girişebilirler (sonra da, Karl Popper ile John Eccles'in **The Self and its Brain**'ine diş geçirmeyi deneyebilirler). Keith Campbell, **Metaphysics : An Introduction**'ında, felsefenin büyük sorunlarından kimine gayet iyi anlaşılır bir giriş de yapmıştır. Eşit ölçüde yüksek nitelikli bir almaşık, C. H. Whiteley'in **Introduction to Metaphysics**'idir.

Yakın dönem felsefesinin genel tarihleri arasında, en iyisi, John Passmore'un **A Hundred Years of Philosophy**'sidir. Bütün felsefe öğrenenlere bu kitabı edinmelerini ve baştan sona okumak istemeyenlerin de başvuru için kullanmalarını salık veririm. Belirli akımların yararlanılarak okunabilecek tarihlerinden kimileri şunlardır : J.O. Urmson'un **Philosophical Analysis, its Development between the Two World Wars**'u; G. J. Warnock'un **English Philosophy since 1900**'ı, aynı yazarın tarihsel bir inceleme olan **Contemporary Moral Philosophy**'si; Edmund Wilson'ın **To the Finland Station**'ı (Marxizın - Leninizmin bir tarihi); Martin Jay'in **A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50**'si; William Barrett'in **Irrational Man**'i (Varoluşçuluğa tarihsel bir yaklaşım). Tarihi, ileri gelen düşünürlerin (başkalarınca yazılmış) yaşam öyküleri ya da öz yaşam öyküleri biçiminde okumayı yeğleyenlere, şu yapıtlara başvurmaları öğütlenebilir : Bertrand Russell'ın anılmaya değer **My Philosophical Development**'i —Karl Popper'in onun kadar olmamakla birlikte, yine de zevkle okunabilecek **Unended Quest**'i— ve William Warren Bartley III'ün **Wittgenstein**'ı (kimi bakımlardan kötü ünlenen bu kitap, aslında gayet iyidir ve giriş niteliğinde birtakım felsefe tartışmalarını içermektedir). Wittgenstein üstüne daha kısa, ama yine de değerli bir anı kitabını, Norman Malcolm yazmıştır. **Yeni Düşün Adamları**'nın karşılıklı söyleşi türünü sevimli bulan okuyucular, yine benim derlediğim ve bundan pek ayrık olmayan **Modern British Philosophy**'yi deneyebilirler.

Felsefe üstüne en iyi genel başvuru yapıtı, önce sekiz cilt olarak yayımlanan ve şimdi tümü dört cilde sığdırılan, Macmillan yayın-

evinin **Encyclopaedia of Philosophy**'sidir. Bu ansiklopediye katkıda bulunanlar arasında en önemli çağdaş filozoflardan kimileri vardır ve bütün ana makalelerin sonunda kaynakçalar yer almaktadır.

Sartre'ın ilk anılan yapıtı, Asım Bezirci tarafından **Varoluşçuluk** adıyla Türkçeye aktarılmıştır (İstanbul : Ataç K., 1964).

Okunması salık verilmeksizin değinilen, Platon'un **Devlet**'inin de birkaç tane Türkçesi vardır. En ünlü çeviri, M. A. Cimcoz ile S. Eyüboğlu'nun yaptıklarıdır (İstanbul : Remzi K., 1958).

Russell'ın ilk anılan iki kitabı, 1980 yılında Vehbi Hacıkadiroğlu taarfından çevrilerek Alaz Yayınları arasında çıkmıştır : **Felsefe Soruları** ve **Dış Dünya Üstüne Bilgimiz.** (Bu kitapların ilki, daha önce Adnan Adıvar ve Hayrullah Örs tarafından da çevrilmişti.)

K. Popper'in **Açık Toplum ve Düşmanları** iki cilt halinde yayımlanmıştır :

cilt I — Platon'un Büyüsü, çev. Mete Tunçay;

cilt II — Hegel ve Marx, çev. Harun Rızatepe (Ankara : Siyasî İlimler Türk Derneği Yay., 1967 - 68).

Kuhn'un anılan kitabı, Nilüfer Kuyaş tarafından Türkçeye çevrilmiştir : **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** (İstanbul : Alan Yay., 1982.)

Sartre'ın **Nausea**'sının **(Bulantı)** üç ayrı çevirisi çıkmıştır :

— Çev. Selâhattin Hilâv (İstanbul : Ataç K., 1961)

— Çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul : Varlık Yay., 1967) ve

— Çev. Erdoğan Alkan (İstanbul : Altın K., 1973).

E. Wilson'un anılan kitabını ise, Can Yücel **Lenin Petrograd**'da diye Türkçeleştirmiştir (İstanbul : Ağaoğlu Yay., 1967).

2. MARXİST FELSEFE

Marx'ın temel yazılarınnı birçok toplamaları vardır. Beklenebileceği üzere, bunlardan herbirinin yazı seçmekte izlediği ana düşünce, ya o kitabın yayımlandığı yerin ve dönemin ilgilerini ya da derleyicisinin görüş açısını yansıtmakta, bu iki öğe arasında da çoğu kez bir ilişki bulunmaktadır. Örneğin, Max Eastman'ın 1930'larda Amerika'da yaptığı toplama, iktisatçı Marx'ı öne çıkarmaktadır,

aşağı yukarı aynı sıralar Avrupa'da yapılan Emil Burns'ün **A Handbook of Marxism**'i ise, toplumsal çözümleyici ve siyasal devrimci Marx'ı. Ben kendi payıma, ya Emil Burns'ünkini ya da 1950'lerde ABD'nde Lewis Feuer'in derleyiciliğinde yayımlanan **Marx and Engels : Basic Writings in Politics and Philosophy** adlı toplamayı yeğliyorum. Daha yakınlarda David McLellan'ın yaptığı, 1970'lerde yayımlanmış bir derleme ise, Marx'ın hümanist yanının ağır bastığı gençlik yapıtlarını vurgulamaktadır. Böyle olmakla birlikte, **Komünist Manifest**'i gibi belli birtakım temel yapıtlara hemen bütün toplamalarda yer verildiği için, bunlardan hangisinin kullanıldığı, yeni başlayanlar açısından belki de pek önemli değildir. Bu gibi toplamalara giren kısa yazıların yanısıra, ciddi ilgili okuyucuların **Das Kapital**'i okumalarını şiddetle salık veririm. Bunun sıkıcı ve okunmaz bir kitap olduğu yolundaki yaygın kanı yanlıştır : Kapital ısırıcı bir acı - alaycılık ve büyük bir duygululuk gücüyle yazılmıştır, konuya ciddi bir ilgi duyan herkesi sarar ve sürükler. Marxizmin klâsikleşmiş çağdaş eleştirilerini de öğrenmek gereklidir. Bunun için şu iki kitap okunmaya değer : Karl Popper'in **The Open Society and Its Enemies**'i ve H.B. Acton'ın **The Illusion of the Epoch : Marxism - Leninism as a Philosophical Creed**'i.

Burada anılan İngilizce Marx derlemeleri Türkçeye çevrilmemiştir. Ancak, son yıllarda **Komünist Manifestosu**'nun altı, **Kapital**'inse (birinin yayımı tamamlanamayan) iki çevrisi çıkmıştır. **Manifest**'in çevirileri şunlardır :

— Haz. Süleyman Ege (Ankara : Bilim ve Sosyalizm Yay., 1970[2]),

— Çev. Tektaş Ağaoğlu (İstanbul : Öncü Yay., 1970),

— Çev. Mümtaz Yavuz (İstanbul : Evren Yay., 1976),

— Çev. H. Onar (İstanbul : Proletarya Yay., 1976)

— Dirk Struik, çev. Muzaffer Ardos, **Komünist Manifesto'nun Doğuşu** (Ankara : Sol Yay., 1976) ve

— Çev. Nur Deriş (Ankara : Aydınlık Yay., 1979)

Kapital'in Mehmet Selik tarafından yapılan çevirisi önce Sol Yayınları arasında çıkmaya başlamış, sonra Odak Yayınevinde yeniden basılmış ve sürdürülmüş, fakat ikinci cilt eksik kalmıştır; Sol Yayınevi daha sonra, Alâaddin Bilgi'nin yaptığı her üç cildin çevirilerini yayımlamıştır.

Marx'ın bütün yapıtlarının Türkçeye çevrilmiş olanları, **Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi** adlı antolojideki Bibliyografyasında geniş ölçüde gösterilmiştir: (Ankara: Bilgi Yay., 1976), cilt I, s. 188-90.

Popper'in anılan kitabının çevirisi, yukarıda, ilk bölümün sonunda belirtilmektedir.

3. MARCUSE VE FRANKFURT OKULU

Bu konuda ileri gelen genel yapıt, Martin Jay'in **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50** adlı kitabıdır. Ele aldığı yazarların çoğundan daha açık ve daha canlı bir dille yazan Jay, yine de onlara yakınlık duymaktadır. Kitabının sonunda geniş bir kaynakça vardır. Herbert Marcuse'nin en çok okunan yapıtları **One Dimentional Man, Eros and Civilisation** ve **Reason and Revolution**'dır. Adorno'nun **Minima Moralia**'sı, bir özdeyişler toplaması olduğu için, öteki yapıtlarının tersine, rahatça okunabilmektedir.

Marcuse'nin anılan yapıtlarının her üçü de Türkçeye çevrilmiştir.

— **Tek Boyutlu İnsan,** çev.: Seçkin Çağan (İstanbul: May Yay.,); daha sonra, aynı yayınevinde bu kitabın bir başka çevirisi yapımlanmıştır: çev. Dr. Afşar Timuçin ve Teoman Tunçdoğan (1975).

— **Aşk ve Uygarlık,** çev.: Seçkin Çağan (İstanbul: May Yay., 1968).

— **Mantık ve İhtilâl "İhtilâlin Felsefesi",** çev.: Muammer Sencer (İstanbul: Kitaş Yay., 1971).

4. HEIDEGGER VE ÇAĞDAŞ VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğa birçok giriş kitabı vardır, ama en iyisi William Barrett'in **Irrational Man**idir. Daha önce değindiğim gibi, konuya tarih yoluyla bir yaklaşım Mary Warnock'un **Existentialism**'idir; sorunlar ve kavramlar yoluyla bir yaklaşım almaşığı da, John Macquarrie'nin **Existentialism**'i. Prof. Macquarrie, aynı zamanda, bütün çağdaş Varoluşçuluk yapıtlarının en önemlisi olan Heidegger'in **Being and Time**'ını İngilizceye çevirenlerden biridir. Bu, okunması

güç bir kitap olmakla birlikte, zahmete bol bol değer — yirminci yüzyıl felsefesinin kalıcı birkaç klâsiğinden biri olduğu zamanla ortaya çıkacaktır, sanıyorum. Michael Gelven'in **A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'**ı bu kitabın anlaşılmasını bir hayli kolaylaştırmaktadır. Magda King'in **Heidegger's Philosophy : a Guide to bis Basic Thought** adlı yapıtında, kimi ana kavram ve sorunlar daha da yalın bir biçimde tartışılmaktadır. William Barrett'in **What is Existentalism?**'inin ikinci ayrımı, Heidegger'in düşünüşünün tüm kapsamı üstüne parlak bir serimlemedir. **Being and Time** incelenerek okunduktan sonra, Heidegger'in **Existence and Being** başlığı altında, Werner Brock'un da nefis bir girişiyle yayımlanan yazılar toplamasına geçilmelidir. Heidegger'in daha sonraki yapıtlarına, en iyisi **What is called Thinking?**'i ile başlamalıdır.

Sartre'ın başlıca yapıtı **Being and Nothingness**'tir. Böylesine büyük bir yemeğe girişmeden önce bir **aperatif** alma gereksinimini duyan okuyucular, onun **Nausea** adlı romanını okumayı deneyebilirler. Iris Murdoch'un **Sartre**'ı felsefeye iyi bir giriştir. (**Being and Nothingness**'i İngilizceye çeviren) Hazel E. Barnes'in **Sartre**'ı, Sartre'ın üç ilgi alanını —yani felsefesini, edebiyat yapıtlarını ve siyasal bağlarını— ilginç bir biçimde biribirleriyle ilişkilendirmektedir.

Iris Murdoch'un anılan kitabını Salâhattin Hilâv Türkçeye çevirmiştir : **Sartre : Yazarlığı ve Felsefesi** (İstanbul : De Yay., 1964).

Sartre üstüne, felsefesini de içeren bir Yaşam İncelemesi (Magee tarafından anılmadığı halde) işaret edilmeye değer : W. Biemel (çev. Veysel Atayman), **Sartre** (İstanbul : Alan Yay., 1984).

5. WITTGENSTEIN'IN ÇİFTE FELSEFESİ

Wittgenstein'ın, genel felsefe öğrencilerinin okumaları gereken en önemli yapıtları, sırayla şunlardır : **Tractatus Logico - Philosophicus, Blue and Brown Books**'u içeren yapıt ve **Philosophical Investigations.** Wittgenstein'ın felsefesine birçok girişler vardır. Kısa ve basit olanların en iyisi, Justus Hartnack'ın **Wittgenstein and Modern Philosophy** adlı kitabıdır. George Pitcher'in **The Philosophy of Wittgenstein**'ı iyi, fakat biraz daha güçtür. Anthony Kenny'nin **Wittgenstein**'ı hayranlık uyandırıcı bir açıklıktadır, ama bence filozofun erken dönem ve geç dönem görüşleri arasındaki ayrılıkları azımsamaktadır. David Pears'ın **Wittgenstein**'ı bir giriş yapıtı olma

savını taşımasına karşın, ancak konuyu bir ölçüde bilen bir okuyucu için anlaşılır niteliktedir; bunun dışında, mükemmeldir.

Tractatus yakınlarında Oruç Aruoba tarafından çevrilerek Almanca aslı ile birlikte yayımlanmıştır (İstanbul: B/F/S Yay., 1985).

Pears'in **Wittgenstein**'ı da Arda Denkel çevirisiyle AFA Çağdaş Ustalar Dizisinde çıkmıştır (İstanbul, 1985).

6. MANTIKÇI POZİTİVİZM VE KALITI

İngilizcede Mantıkçı Pozitivizmin en temel kitabı, bu konuda ilk yazılan yapıttır; yani A. J. Ayer'in **Language, Truth and Logic**'i. Bir bütün olarak bu akımın en iyi öyküsü Victor Kraft'ın **The Vienna Circle**'ıdır; burada, akımın en yetenekli filozofu olan Rudolf Carnap'ın yapıtları, gayet haklı olarak ön plânda tutulmuştur. A. J. Ayer'in derlediği **Logical Positivism**'in içinde, kendisinin yazdığı birinci sınıf bir girişten sonra, başlıca klâsik belgeler toplanmış ve hemen hemen ilgili bütün kaynakları toplayan bir bibliyografya eklenmiştir.

7. DİLBİLİMCİ FELSEFENİN BÜYÜSÜ

Dilbilimci felsefenin en ünlü iki temel yapıtından Gilbert Ryle'ın **The Concept of Mind**'ı daha kolaylıkla anlaşılmaktadır, ama Wittgenstein'ın **Philosophical Investigations**'ı daha özgün ve etkilidir. J. L. Austin'in ilginç bir polemik olan **Sense and Sensibilia**'sı, geniş ölçüde A. J. Ayer'in **The Foundations of Empirical Knowledge**'ine bir saldırıdır; bu nedenle, ilkin onu okumak gerekir. Austin'in **How to do Things with Words**'u gözden kaçırılmamalıdır. K. T. Fann'ın derlediği **Symposium on J. L. Austin**'de eksiksiz bir Austin bibliyografyası vardır. Bu genel alanda yayımlanmış klâsik bildirilerin kimilerini Anthony Flew **Logic and Language** başlıklı iki ciltte derlemiş, bunları aynı derleyicinin hazırladığı, **Essays in Conceptual Analysis** başlıklı üçüncü bir cilt izlemiştir.

8. AHLÂK FELSEFESİ

Günümüzdeki son durumu da veren, yüksek nitelikte bir giriş, J. L. Mackie'nin **Ethics: Inventing Right and Wrong**'udur. John Hospers'in **Human Conduct**'ı olağanüstü iyi bir ders kitabıdır. G. J.

Warnock'un **Contemporary Moral Philosophy**'si, konunun kısa ve özellikle aydınlık bir tarihidir. Aynı yazarın **The Object of Morality**'si ise, ahlâk yargılarının içinde neyin belirginlikle ahlâksal olduğunu yalıtma yönünde bir girişimdir. P. H. Nowell-Smith'in **Ethics**'i, Mantıkçı Pozitivizmin yalnızca ahlâk felsefesiyle bir hesaplaşması değil, aynı zamanda bu alana bir katkısıdır da. R. M. Hare'in yapıtları, önce **The Language of Morals,** sonra da **Freedom and Reason,** bu tartışma bağlamında çıkmışlardır. J. J. C. Smart ile Bernard Williams'ın **Utilitarianism, For and Against**'leri, Faydacılıktan yana ve Faydacılığa karşı söylenebilecekleri özetlemektedir. Etikin kimi temel sorunlarına, bütün bunlardan tümüyle ayrı bir yaklaşım, Albert Camus'nün yapıtlarının Varoluşçuluğa en yakını olan **The Myth of Sisyphus**'unda yer almaktadır.

Kant'ın söyleşi metninde anılan kitabı, İoanna Kuçuradi tarafından çevrilmiş ve yayımlanmıştır : **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi** (Ankara : Hacettepe Ün., 1982).

Camus'nün anılan yapıtı, Tahsin Yücel tarafından **Sisyphe Efsanesi** adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul : Ataç K., 1960).

9. QUINE'IN FİKİRLERİ

Quine, bilgi kuramına bir giriş kitabı olan **The Web of Belief**'ın J. S. Ullian'la birlikte ortak-yazarıdır; kendi başına da, mantık felsefesine bir giriş kitabı yazmıştır : **Philosophy of Logic.** Bunların dışında kalan yapıtları, pek yeni başlayanlar için değildir — şu da var ki, kitaplarının en önemlileri, aynı zamanda anlaşılması görece en kolay olanlarıdır : **From a Logical Point of View** ve **World and Object.** Şu sıralar, "Library of Living Philosophers" dizisinde Quine'a ayrılmış büyük bir cilt çıkmak üzeredir. Bu kitapta, Quine üstüne birtakım eleştirel yazıların ve onun eleştiricilerine yanıtının yanısıra, düşünsel bir öz yaşam öyküsü ve yapıtlarının tam bir kaynakçası da yer alacaktır.

10. DİL FELSEFESİ

Dil felsefesine —biri dilin dünyayla, ötekiyse dilin dili kullananların niyetleriyle ilişkisini inceleyen her iki dalına birden— en açık genel giriş, David E. Cooper'ın **Philosophy and the Nature of Language**'idir. Ian Hacking'in **Why Does Language Matter to Philosophy?**'si, canlı, geniş kapsamlı ve günümüzdeki son gelişmeleri

de içeren bir kitaptır. Bu yüzyılda dilin dünyayla ilişkisi üstüne kamuoyunun ilgisini çeken çalışmalar Bertrand Russell'la başlamıştır. Bu konuya ve Russell'ın yapıtlarının başka yanlarına da en açık giriş, A. J. Ayer'in **Russell**'ıdır. Sonra, tarihsel olarak, Russell'ın yazdığı Giriş'iyle Wittgenstein'ın **Tractatus**'u gelmektedir. Daha sonra, Viyana Çevresi vardır — bunun için, Victor Kraft'ın (Carnap'ı vurgulayan) **The Vienna Circle**'ına bakınız. Quine, Carnap'ın kalıtçısı olduğunun bilincindedir. Dilin dili kullananların niyetleriyle ilişkisi açısından, Austin'in yapıtları geç dönem Wittgenstein'ınınkilerden daha rahat okunabilir : Yeni başlayanlar, belki en iyisi, önce Austin'in **How to Do Things with Words**'unu okumalı, sonra da bunu John Searle'in **Speech Acts**'ıyla izlemelidirler. Fakat Wittgenstein'ın **Philosophical Investigations**'ını da okumadan olmaz. Ayrıca, yine John Searle'in **The Philosophy of Language** başlığı altında derlediği yazaılar toplamasına bakınız.

Chomsky'yle ilgili okuma önerileri, bundan sonraki bölüm dedir.

11. CHOMSKY'NİN FİKİRLERİ

Chomsky üstüne en iyi popülerleştirici yapıt, yine kendisinin yazdığı **Reflections on Language**'tir. Dilbilim üstüne olgun yapıtlarından, bunun dışında bir tek **Language and Mind,** yeni başlayanların sıkıntı çekmeden kavrayabilecekleri bir kitaptır. Chomsky üstündeki çatışmaya taraf olmayan bir açıdan, duygudaşlıkla, ama yine de eleştirel olarak yazılmış bir giriş kitabı, John Lyons'un **Chomsky**'sidir; fakat felsefe öğrencisi için belki en iyi tek kitap, Justin Leiber'in **Noam Chomsky : A Philosophic Overview**'sudur. Chomsky'nin dilbilim kuramı üstüne sert bir eleştiri için, C. F. Hockett'in **The State of the Art**'ına bakınız.

12. BİLİM FELSEFESİ

Ernest Nagel'in **The Structure of Science**'i, yalnızca en iyi giriş olmakla kalmayıp, gerek toplumsal gerekse doğal bilimleri ele alan en geniş kapsamlı bir yapıt olarak adeta klâsikleşmiştir. Bunun ardından, Thomas S. Kuhn'un **The Structure of Scientific Revolutions**'ı okunmalıdır. Bu yüzyılda öylesine etkili olan pozitivist yaklaşımın parlak bir sunusu, Rudolf Carnap'ın **Philosophical Foundations of Physics**'idir (bu kitabın yeni bir basımı **An Intro-**

duction to the Philosophy of Science başlığı altında yayımlanmıştır.) Pozitivizme karşı son sözü söyleyen yapıt, Karl Popper'in **The Logic of Scientific Discovery**'sidir. Bunu, aynı yazarın iki kitabının daha okunması izlemelidir: **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge** ve **Objective Knowledge: an Evolutionary Approach.** Yapıtlarını incelemeye girişmeden önce, Popper'e basit bir giriş gereksinimi duyan okuyucular, benim **Popper** adlı küçük kitabımı okuyabilirler. Popper'in görüşleriyle Kuhn'un görüşleri arasında ayrılıklar, Lakatos ile Musgrave'in derledikleri bir sempozyum olan **Criticism and the Growth of Knowledge**'in ana konusudur.

K. Popper'in **Conjectures and Refutations**'ındaki makalelerden biri: "Diyalektik Nedir?" Mete Tunçay tarafından çevrilerek, yazar üstüne bir tanıtma yazısıyla birlikte **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**'nde yayımlanmıştır: (Cilt XIX (1964), sayı 1, s. 168-98).

Bu makale ve yine aynı derlemeden Şahin Alpay'ın dilimize çevirdiği, "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", Mete Tunçay'ın Magee'den Türkçeye aktardığı, **K. Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı**'nın sonuna eklenmiştir (İstanbul: Remzi K., 1982).

Kuhn'un çevirisine Bölüm 1'in notlarında işaret edilmişti.

13. FELSEFE VE SİYASET

Bir bütün olarak bu alan üstüne, hayranlık uyandırıcı bir giriş kitabı, D. D. Raphael'in **Problems of Political Philosophy**'sidir. Peter Singer'in **Democracy and Disobedience**'ine de bakılmaya değer. İleri gelen çağdaş klâsik, Karl Popper'in **The Open Society and its Enemies**'idir. Aynı yazarın **The Poverty Historicism**'i de okunmaya değer. Bu kitapların ana fikirlerinden kimileri, Isaiah Berlin'in **Four Essays on Liberty**'sinde yinelenmektedir; benim **The New Radicalism**'im de, 1960'ların başlarında, bunlardan bazılarını İngiliz İşçi Partisi'ne benimsetme yolunda yaptığım bir girişimdir. Buradaki konuşmada irdelenen üç kitabı da okumak gerekir: John Rawls'un **A Theory of Justice**'i, Robert Nozick'in **Anarchism, State and Utopia**'sı ve Ronald Dworkin'in **Taking Rights Seriously**'si. Sağcı kurama bugünlerdeki ilgi canlanışını paylaşan okuyucular, —Chomskv'nin yukarıda 263'teki "klâsik liberalizm, şimdi tutuculuk denilen şeydir" sözünü akıllarında tutarak— F. A. Hayek'in

The Constitution of Liberty'sini okumalıdırlar. Sağ kanadın ileri gelen öteki kuramsal yapıtları, John Hospers'in **Libertarianism**'i ile Michael Oakeshott'un **Rationalism in Politics**'idir.

Popper'in **Tarihselciliğin Sefaleti** de yakınlarda, Sabri Orman tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır (İstanbul: İnsan Yay., 1985).

14. FELSEFE VE EDEBİYAT

S.P. Rosenbaum'un derlediği **English Liberature and British Philosophy,** İngiliz edebiyatıyla felsefesinin aralarındaki ilişkileri gösteren ya da tartışan yazıların iyi seçilmiş olduğu bir antolojidir. Richard Kuhns'un **Literature and Philosophy**'si de, bakılmaya değecek iyi bir incelemedir. William Barrett'in **Time of Need**'i, bir filozofun, bu yüzyılın önemli yaratıcı yazarlarından kimileri üstüne yazdığı denemelerden oluşmaktadır; Stuart Hampshire'ın **Modern Writers and other Essays**'i de aynı niteliktedir. (Isaiah Berlin'in Turgenyev'den yaptığı **First Love** adlı roman çevirisi için, elinden çıkan en iyi tek yapıt olduğunu her zaman söylediği bilinmektedir.) Yaratıcı yazarların kendilerine gelince, Jean-Paul Sartre'ın oyun ve romanları, özellikle **Nausea**'sı ve Camus'nün romanları, bu bağlamda, ilk sırada anılmak gerekir; böyle olmakla birlikte, felsefî bir görüş açısı içeren belki en önemli oyun, Samuel Beckett'in **Waiting for Godot**'sudur. Beckett'in en ünlü yapıtlarının çoğu, bireyin Tanrısız bir evrenle hesaplaşma girişiminde duyduğu, adeta üstesinden gelinemeyecek kadar güçlü endişe konusunu işlemektedir. Fikirleri ele alan en tanınmış Almanca çağdaş romanlar, bu işi daha genel bir anlamda yapmaktadırlar ve bunlar, en yeniden bir önceki kuşağın yapıtlarıdır; örneğin, Robert Musil'in **The Man Without Qualities**'i ve Thomas Mann'ın kimi kitapları, özellikle de **The Magic Mountain**'ı. 1970'ler İngilteresinde, en ileri gelen güldürü romanı yazarının da, en ileri gelen komedya yazarının da, felsefeyle büyülenmiş oldukları kayda değer. Güldürü romancısı Michael Frayn, **Constructions** adı altında, Wittgensteincımsı bir felsefî düşünüşler kitabı yayımlamıştır (uzun bir süre de, Wittgenstein'ın bir biyografisini yazmayı tasarlamıştır). Komedya yazarı Tom Stoppard ise, **Rosencrantz and Guildenstern are Dead** diye, felsefî ilgileri derin ve dramatik yapısına işlemiş bir yapıt vermiştir. Aynı yazar **Jumpers**'ında da, parlak felsefî alaylarla kaplı bir güldürü ortaya koymuştur. Iris Murdoch'un ilk romanı **Under the Net**'in başkişisine,

Wittgenstein'ın sonraki felsefesini özümsettirişi bir **tour de force'**-tur. Benim kendi romanım, **Facing Death**'te de, başka felsefî değinmelerin yanısıra, aynı felsefeye öykünüşler ve eleştiriler vardır.

I. Berlin'in İngilizceye çevirdiği Turgenyev'in romanının **İlk Aşk** adıyla iki Türkçesi vardır :

Çev.: Nihal Yalaza Taluy (İstanbul : Varlık Yay., 1971[2]),

Çev.: Altan Araslı (İstanbul : Altın Kalem Klâsik Romanlar, 1972).

Beckett'in oyunu Ferit Edgü tarafından **Godot'yu Beklerken** adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul : Çan Yay., 1963; yeni basım : Altın K. 1969).

15. FELSEFENİN TOPLUMSAL BAĞLAMI

Ernest Gellner'in **Legitimation of Belief**'i, benimle burada yaptığı konuşmanın kimi yerlerini daha tam olarak kapsar. Aynı yazarın **Words and Things**'inde, dilbilimci filozofları toplumsal bir bağlamla ilişkilendirme yolunda, onlar için hiç de övücü nitelikte olmayan bir girişim yer almaktadır. Peter Hamilton'un **Knowledge and Social Structure**'ı, bilgi sosyolojisi üstüne en önemli bazı almaşık kuramlara güvenilir bir giriş kitabıdır. Peter Winch'in **The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy**'si, sorununu doğru bir biçimde koymaktadır. (Alasdair Mac - Intre'ın **Against the Self - Images of the Age** adlı yapıtındaki yazılardan biri bu kitabı eleştirmektedir; fakat Mac - Intyre'ın yapıtını yalnız bundan ötürü değil, kendi için de okumaya değer.) Edmund Wilson'un **To the Finland Station**'ı, Marxist - Leninist fikirlerin tarihini ve tarih öncesini, ortaya çıkmalarının ve gelişmelerinin ardarda gelen her aşamasında, kişisel, toplumsal ve tarihsel kökenlerine parlak bir biçimde bağlayarak vermektedir. Son olarak, daha önce değinilen, ama bu bağlamda da gözönünde tutulması gereken iki kitap, Hayek'in **The Constitution of Liberty**'si ve Popper'in **The Open Society and its Enemies**'idir.

E. Wilson ve K. Popper'in burada anılan kitaplarının Türkçe çevirileri, yukarıda Bölüm I'e ilişkin okuma önerileri arasında gösterilmiştir.

Çeviren : Mete Tunçay

BRYAN MAGEE

YENİ DÜŞÜN ADAMLARI

"Amacım, yeni ve geniş bir izleyici kitlesine, felsefenin en ilginç alanlarından kimilerinde bugünkü durumu tartışmaktı. Bu benim dört türlü konuyu birleştirmemi gerektirdi. İlki ve en açık olanı, Büyük adlar kimler – Ne yapıyorlar ve yaptıkları niçin önemli? sorularına karşılık vermekti, ikincisi, Frankfurt Okulu, Varoluşçuluk, Dilbilimsel Çözümleme gibi süregelen düşünce okullarına bakmayı gerektiriyordu. Üçüncüsü, konunun alışılmış altbölümlerine de bir bakmaktı: ahlâk felsefesi, siyasal felsefe, bilim felsefesi vb. Son olarak, bütün bunlar ancak felsefe alanındaki yeni gelişmelerin ışığı altında anlaşılabileceği için, bir ölçüde de yakın tarihsel geçmişten, özellikle Marx, Wittgenstein ve Mantıkçı Pozitivizmden söz etmek gerekiyordu. Başlardaki programları sunmanın doğal bir sırası var gibi göründü: kabaca tarih dizimini izlemek, çeşitli gelişmelerin birbirinden ya da birbirine karşı yahut eşzamanlı olarak nasıl çıktıklarını açıklığa kavuşturacaktı, ben de buna uydum..,