Colin McGinn

nasıl filozof oldum

Çeviren: Tayfun Hakan

Nasıl Filozof Oldum - Yirminci Yüzyıl Felsefesi İçindeki Yolculuğum / Colin McGinn

Orijinal adı: *The Making of a Philosopher*
Çeviren: Dr. Tayfun Hakan

ALKIM / 82 • Yaşantı - 6

Kitap Editörü: Kaan Özkan • Genel Yayın Yönetmeni: Korkut Tankuter
Yayın Koordinatörü: Ebru Bayülken • Kapak ve İç Tasarım: Hülya Aktaş

© Alkım Yayınevi, 2004
ISBN: 975-6363-81-9

Birinci Baskı: Aralık 2004

Baskı: Sena Ofset, Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi 4 nb / 7 Topkapı / İstanbul

Alkım Yayınevi
Mühürdar Cad No 60 Kadıköy - İstanbul • Tel (0216) 449 10 60 (Pbx)
Faks (0216) 449 10 64 • e-mail: alkim@alkim.com.tr • http//:www.alkim.com.tr

Colin McGinn

NASIL FİLOZOF OLDUM

Yirminci Yüzyıl Felsefesi İçindeki Yolculuğum

Çeviren: Dr. Tayfun Hakan

alkım

Teşekkür

Bu kitabı yazmam için beni yüreklendiren ve çok yararlı önerilerde bulunan sekreterim Susan Rabiner'e özellikle teşekkür ederim. Bana bu konuda Cathy Mortenson ve Galen Strawason da ayrıca çok yardımcı olmuşlardır. Ancak, benim en büyük gönül borcum, otuz yılın üzerindeki felsefi yaşantım içinde yer alan öğretmenlerime, meslektaşlarıma ve diğer insanlaradır.

Önsöz

Bu kitabın amacı, felsefeyi anlaşılabilir ve hoşa giden bir yöntemle açıklamaktır. Ama, bunu en iyi şekilde nasıl yapabilirdim? Bu kitap için birçok plan yaptıktan sonra, onu otobiyografik biçimde yazmaya karar verdim. Daha Ortodoks olan geleneksel biçimleri de seçebilirdim ama, kaçınılmaz bir şekilde, fazlaca ders kitabı gibi olurdu. Kitabımın okulu anımsatmasını istemedim. Anladım ki insanlar, ten ve kan gibi kendi yaşamlarının canlı bir parçası olan, felsefe duygusunu aramaktaydı; felsefeyi ancak konuların heyecanı ve tutkuları ile birlikte ele alıp otobiyografik bir çerçeveye oturtarak aktarabilirdim. Kendi adıma, diğer felsefi biyografi ve otobiyografileri, özellikle Bertrand Russell'ın *Otobiyografi*'sini, Ray Monk'un biyografisi *Wittgenstein: Dâhinin Sorumluluğu*'nu büyük bir zevkle okudum. Kişisel yaklaşımdan doğan duygusallığı ve gerçekçiliği reddetmeden, felsefede dil ve üslup keskinliğini savunmaktayım. Belki de bu yüzden, kitabımda insanları, yerleri ve zamanı vurgulayarak felsefeyi kişisel bir çerçeveye yerleştirdim. Ayrıca burada, bir felsefi yaşamın kendi doğasında bulunan mücadele unsurunu da ortaya çıkarmak istemekteyim. Umarım sonuçta, meslek olarak filozofluğu seçmiş birinin günbegün dokunan kimliğini ortaya çıkarmam mümkün olur.

Bunun tam bir otobiyografi olmadığını, entelektüel bir otobiyografi olduğunu belirtmeliyim. Burada, ente-

lektüel yaşamıma doğrudan etkide bulunan deneyim ve ilişkileri ele aldım. Eğer bu deneyim ve ilişkiler kendi felsefi varlığıma katkıda bulunmamışlarsa, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar dikkate almadım. Genel olarak, bu kitap, zihnimden neyin geçtiğini göstermektedir, bunu özellikle vurgulamak isterim. Zira, felsefe dışı olayların tartışmasını yorumlamak okuyucum için çok kolay olabilir diye düşünüyorum. Bir filozofun kendini bir odaya kapatıp bütün gün durmadan büyük filozofların aşk ya da seks yaşamlarının olup olmadığını düşünmesi klişeleşmiş bir davranış biçimidir. Yaşantımı belki de, tanımladığım bu klişeye benzer yöntemle anlatabilirdim ama, bu tür dünyevi konulara ben önem vermemekteyim. Ama tekrar ediyorum, böyle tartışmaların olmaması, bu tip deneyimlerimin yokluğu olarak algılanmamalıdır. Basitçe, yaşantımda felsefenin yer aldığı bölümü ortaya çıkardım. Bu kadarında bile zaten vurgulanmaya hazır, yeterince kargaşa ve olay bulunmaktadır.

Bu kitapta geçen felsefe türüne "analitik felsefe" denmektedir. Gerçekte çok dar bir nitelendirmedir bu. Genellikle bir sözcük ya da kavramı alarak tartışmayı değil, analiz yapmayı seçtim. Bağlı olduğum felsefe geleneği Platon ve Aristoteles ile başlayıp Locke, Berkeley ve Hume'un yanı sıra Descartes, Leibniz ve Kant'la devam eder ve Frege, Russell, Wittgenstein ile son filozoflara ulaşır. Bu gelenek; açıklık, özen, argüman, kuram ve gerçeği vurgular. Bu gelenek, öncelikle esin, avuntu ya da ideolojiyi amaçlayan gelenek değildir. Onun bir parçası olmasına rağmen, özellikle "yaşam felsefesi" ile de ilgili değildir. Buradaki felsefe, ne bilim ne de matematiktir ama; dinden çok bilim, şiirden çok matematiktir. Doğu

felsefesi, kıta felsefesi ya da "postmodern felsefe" hakkında bir kitap arayan okuyucu bu kitapla tatmin olmayacaktır. Bu kitap, günümüz dünyasındaki üniversitelerin felsefe bölümlerinde okutulan ve şimdi "analitik felsefe" türü olarak bilinen felsefeyi anlatmaktadır.

Kitap, çağdaş akademik felsefe hakkındadır. Yapmayı amaçladığım şey, bu dünyanın gözden geçirilmesidir. Böylece, okuyucu gerçek nesneler nasıl görünür, onu öğrenecektir. Bu sebepten, bazı tartışmalarım günlük yaşamdan çıkarılmış ve katı olarak görünebilir. Ama, otuz yılı aşkın süredir çalıştığım akademik felsefenin hakkını verirken, düşüncelerimi de olabildiğince açık anlatmaya çalıştım. Burada ne varsa onu alacaksınız. Bu tür felsefe, yalnızca onunla ilgilenen ve bunun için para ödeyenlerin felsefesi değildir. Vurgulamak istediğim nokta, kitaptaki düşüncelerin, gerçek hakkında temel sorulara sahip kişilerin ilgisini çekecek olduğudur. Göstermek istediğim gibi, aslında kendim, sahip olduğum sorular sebebiyle karşı konulmaz bir biçimde felsefe içine sürüklenmiştim. Bir biçimde de üniversite felsefe bölümündeki öğretim üyeliğimi noktaladım.

Kasvetli ve ağır bir tablo sunmayacağım. Felsefe, yalnızca iç karatıcı derin düşüncelere değil, aynı zamanda eğlenceli ve insani taraflara da sahiptir. Söylemek şaşırtıcı da olsa, her şeye karşın filozoflar da insandır.

Colin McGinn
New York
Temmuz 2001

İlk Heyecanlar

İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden beş yıl sonra, 1950'de, İngiltere'nin kuzeydoğusunda küçük bir maden kasabası olan West Rartlepool, Durham'da doğdum. Doğduğum hastane, bugün evsizler sığınağı olarak bilinen bakımevinden bozma bir binaydı. Yirmi yaşındaki annemle yirmi altı yaşındaki babamın ilk çocuğuydum. Babaminki gibi her ikisinin de ismi Joseph olan dedelerim ve hem marangoz hem de duvar ustası olan biri dışındaki diğer tüm amcamlarım da maden işçisiydiler. Maden işçileri arasında beklenen yaşam süresi o zamanlar çok kısaydı ve iki dedem de genç yaşta meslek hastalığı sebebiyle ölmüşlerdi. Ailemdeki herkes kısa boylu ve çelimsizdi. Babamın babası, çalışma koşullarının iyileştirilmesi için verilen mücadeledeki etkinlikleri sebebiyle madende "ajitatör Joe" olarak bilinirdi. Yerel madenciler sendikasının sekreteri olmuştu ve boş zamanlarında Karl Marx ile Rudyard Kipling okurdu. Kibar, bir kısım heceleri yutan ve pek konuşmayan bir adam olan dedem, içtiği Woodbine sigaralarına çok düşkündü. Çelimsiz, tiz sesli ve durmadan küfrederek konuşan büyükannemin dişlere sahip olduğu zamanı hiç anımsamıyorum. Etleri bile dişeti ile çiğner, konuşurken seni sana sözcüklerini karıştırır, örneğin Jack Ridley'i kastederek onu biliyor musun demek isterken, ona biliyor musun derdi. Ağzı körleşmiş bir bıçak gördüğünde genizden konuşup "Bu-

nun üzerinde Londra'ya kadar yalın ayak gidebilirim" diye gülüşürdü. Dul karısı hâlâ doksanında ve sağ olmasına karşın ne yazık ki, babamın babasına ait hiçbir anım yoktur. Babam on dördünde okulu bırakmış ve sonra da "dibe vurmuş". İlk işi, kömür madeninde kömürlerin arasından taşları ayıklamak olmuş. Ama bu, mezardaymış hissini veren işten çabucak kaçarak gece okuluna gitmiş ve orada inşaat satışı üzerine eğitim görmüş. Kendisini bu konuda iyi yetiştirmesi sayesinde küçük bir inşaat şirketinin genel müdürü olduğunda da henüz yirmili yaşlardaymış. Sonra da İngiltere'nin çeşitli yerlerindeki inşaat şirketlerinde yönetici olarak çalışmış. Erkenden emekli olan babam şimdilerde ikinci iş olarak ressamlık yapmakta, işinin bir parçası olarak da sanat galerisinin tarihî kayıtlar bölümünde ressam olarak çalışmaktadır. Kardeşlerim Keith ve Martin de sanatla uğraştığı halde benim bu konuda hiçbir iddiam olmamıştır.

Kuzeydoğuda geçen yaşantımın ilk üç yılına ait hiçbir şey anımsamıyorum. Üç yaşındayken beş yüz kilometre kadar uzağa, İngiltere'nin güneydoğusundaki Kent, Gillingham'a taşındık. Durham şehri, dumanı tüten cüruf kümeleri, kaldırımları kalabalık caddeleri ve serin sokak tuvaletleri olan bir yerken, Kent, "İngiltere'nin bahçesi" olarak bilinmektedir. Gillingham'da kırları, ormanları çok sevdim ve vahşi doğaya karşı özel bir ilgim oluştu. Kertenkeleler ile kelebeklere bayılıyordum. En küçük kardeşim beni geçinceye dek, büyüyüp en uzun McGinn olmak gibi bir düşüm bulunmaktaydı. Şimdi, onun 1.75 cm. boyuna karşın benimki sadece 1.67 cm. On bir yaşındayken bundan sonra gideceğim okulu belirleyen Eleven Plus isimli bir sınava girdim. Bu sınavda liseye dö-

vam edebilmek için yeterli başarıyı gösteremediğimden esnaf ya da teknisyen olarak yetiştirilmek üzere oradaki bir teknik okula gönderildim. Gillingham'a gelişimizden sekiz yıl sonra bu sefer de kuzeybatıdaki Blackpool'a taşındık ve bir sürü aksilik sonucu güneyde gittiğim teknik okuldan bir basamak daha aşağı sayılan yerel bir okula kaydedildim. Blackpool, rüzgârı ve nemi bol, inişleri ve yokuşları olmasına karşın yine de gösterişli ve ucuz turlar sebebiyle çalışan sınıftan insanların sıkça uğradığı bir sahil şehridir. Caddelerinde barlar, balık ve yanında kızarmış patateslerin verildiği ayaküstü atıştırma yerlerinin yer aldığı küçük kapalı çarşılar uzanmaktadır. Gezmeye gelen insanlar iyi paralar bıraktığından beri, yerli halkta hâlâ bir snopluk, değişmeyen garip bir ayrıcalık duygusu bulunmaktadır. Şehirdeki gençlerin en büyük eğlencesi, içmek ve kavga etmek ve bir de gezmeye gelen genç kızları sokak aralarında sıkıştırıp flört etmektir. Gittiğim okul kaba ve estetikten uzak bir yapıydı. Sanki, kalabalıkları zapturapt altına almak amacıyla yapılmış gibi bir izlenim verse de aslında neşeli bir yerdi. Fıçı gibi, bodur biri olan başmüdire Bayan Bloomer'e çocuklar "iç donu" lakabını takmışlardı. Bir keresinde de yüzme havuzunda bulunan soyunma odasındaki dolapların üzerine patates cipsi atıldığı için öğretmenlerden biri, erkek öğrencilere bütün bir yıl dışarı çıkmama cezası vermiş, yine de kimse suçluyu gammazlayıp ele vermemişti. Ben de, bu ceza dahil, üç kez ceza aldım. Diğer iki olayda da ceza almamı gerektiren özel bir sebep olmaması benim için gerçekten çok can sıkıcıydı. Bu okul sizden çok şey başarmanızın beklendiği bir yer değildi. Erkeklerin çoğu, henüz on altı yaşındayken alt düzey iş-

lerde çalışıyordu. Coğrafya dersim kötü olmasına rağmen matematik ve İngilizce'de çok iyiydim. Ödevlerimi hemen, mümkün olduğunca çabuk bitirir, zamanımın büyük kısmını spor yapıp bir *rock* gurubunda davul çalarak geçirirdim. Kumar becerilerimi geliştirmek için de bol bol zamanım olmuştu.

On altı yaşındayken derslerim iyi olduğu için liseye naklim yapıldı. Hemen hepsi çok parlak öğrenciler olan buradaki arkadaşlarım, zekâları ve akıllı konuşmaları ile beni çok etkilemişlerdi. Bunların bir kısmının gerçekten zevk için kitap okumaları da beni şaşırtmıştı. Gençliğimde çocuk kitaplarını, özellikle Dr. Dolittle öykülerini çok okurdum. Daha sonraları, hemen hiç kitap okumadım; okuduklarım da ya acayip korku kitapları ya da bilimkurgu romanlarıydı. On iki yaşlarındayken ergenlik hormonlarım kabarmaya başladığında benim için, okumak büyüsünü yitirdi. Spor yapmaktan çok hoşlanıyordum ve özellikle sırıkla yüksek atlamada ve jimnastikte oldukça iyiydim, hattâ sırıkla yüksek atlamada okul rekoru kırmıştım. Aynı zamanda, saç bakımlarına ve giyimlerine özen gösteren, yani "şık" takılan bir grubumuz vardı. Saçlar ıslatılıp arkaya taranıyor, ütülü elbiselerin altına dans ayakkabıları giyiliyordu. O sıralarda üniversiteye gitme fikri bende olmadığı gibi, bizim evde de yoktu; bu henüz bir McGinn'in daha önce yapmış olduğu bir şey değildi. Spora olan ilgim ve okumaya karşı orta dereceli yeteneğim sebebiyle öğretmenlerim benden bir beden eğitimi öğretmeni olmamı bekliyorlardı. Ben ise bir sirk akrobatı ya da baterist olmak arasında gidip geliyordum. Bir gün, okulda bize üniversite gitmeyi isteyip istemediğimiz soruldu ve aklımda bu, denenmesi gereken bir dü-

şünce olarak belirdi. Ve artık, büyük değişikliklerin olması gerekliliği zihnime girmişti. Şimdiye dek hep spor yapmayı ve davul çalmayı düşünen ben, başka etkinlikleri de arzulamaya başlamıştım. Bu bir tür düğmenin açılması gibi bir şeydi. Devre çalışmaya başlamıştı.

Din dersi öğretmenim Mr. Marsh'ın etkisi altına girmiştim. İngilizce okuma dersimde önerilen James Joyce'un yazdığı *Genç Bir Adam Olarak Sanatçının Portresi* isimli kitaptan da çok etkilenmiştim. Din dersi ve İngilizce okuma ile birlikte ekonomi dersi, okuldaki üst düzey derslerimdi. Mr. Marsh beni özellikle dinler ve teoloji hakkında çalışmam için yönlendirdi. Çok titiz ama kibar bir öğretmendi ve iyi bir Hıristiyan olarak öğrencileri ile büyük bir istekle ilgilenirdi. Geriye dönüp baktığımda, öğrenmeye ve bilime tutkulu biri olarak beni ne kadar çok etkilediğini anlıyorum. En sevdiği sözcük "bilim" olmuştur. Ancak, bu tutkusu hiçbir zaman onu üniversiteye, öğretim görevlisi olmaya taşıyacak bir yeteneğe dönüşememişti. Kendi öğrenim yaşamından gerçek bir cennette yaşamışçasına söz eder, gözleri parıldardı. Bize, *İncil*'i büyük bir özenle öğretti ama asla kendi dinine adam kazandırma amacı gütmedi. Teoloji ile ilgili soruları harikulade bir biçimde çözümlüyordu. Bazen, bakire doğumu gibi ihtilaflı durumları tartışırken filozoflardan söz ederdi ve Descartes ismini ilk kez ondan işitmiştim.

Descartes, soğuk bir kış gününde fırının içine oturarak her şeyden, hattâ tüm dış dünyadan ve başkalarından ziyade, kendi düşüncelerinin varlığından kuşkulanması ile tanınmıştı. Kendisini düşünce olarak algılıyordu. İnancı ve kuşkuyu sorguluyordu: *İncil*'deki olaylardan

kuşkulanırsanız her şeyden kuşkulanmaya son verirsiniz. Mr. Marsh sonunda kararını verdi; Descartes yalnızca kendi varlığına, ona da düşünce olarak inanabilirdi ve kuşku yol göstericiydi. Bu ise onun zamanına göre garip ve toplumdaki genel sağduyunun tam zıddı bir durumdu. Descartes'ın kuşkularının mantığı, o kuşkuların dine dayanması ve dine güvenmesiydi. Gerçekte Descartes'ın sistemi, merkezde yer alan Tanrı inancına dayanıyordu ama Mr. Marsh buna hiç değinmedi.

Bu felsefi etkileşimlerin sonucu olarak bazı temel felsefe kitaplarına (böyle şeylerin bulunduğu gerçekten söylenebilirse) saldırmaya başladım. Özellikle kendimi inanan bir Hıristiyan olarak kabul ettikten sonra, doğal olarak Tanrı'nın varlığının mantıklı açıklamasıyla çok ilgilendim. Beni bu noktaya birileri değil, Mr. Marsh ile çalışmaya başladıktan sonraki inançlarım getirdi. Bir kere Tanrı'ya inandınız mı, bütün her şey ile bu inancın entelektüel temellerini merak edersiniz. Bu kör bir inanç mıdır, yoksa Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi? Bu soruyu sormak her durumda sizi bilgi, kesinlik, özgür irade ve evrenin kaynağı hakkında sorulara götürür. Tanrı'nın bir filozof yanı vardır ya da yoktur, bilemem; ama eminim ki, elbette felsefeden sorumludur.

Ve böylece benim ilk felsefi yanım belirmiş oldu. Blackpool'da ısıtması olmayan, soğuk bir odada kalıyordum, davulum köşede durur, sessizce, şimdi ismini unuttuğum, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir kitap okurdum. Ortaçağ'da Canterbury'li Saint Anselm tarafından ortaya atılan ve "ontolojik argüman" olarak adlandırılan bir kavramla karşılaştım. Bu, anlaşılması zor ama birçok felsefe kavramında olduğu gibi o kadar da kendini perçinleyici

bir argümandı. Sözcükleri, anlamlarını hazmedebilmek için tekrar tekrar okudum. Soyut kavramların etkisiyle düşüncelerimdeki duygular esir olmuştu, ister istemez mantık gücüyle hareket ediyordum. Ontolojik argümana göre, Tanrı sizin algılayabileceğiniz en mükemmel varlık olarak tanımlanmaktadır. Mutlak biçimde iyi, olağanüstü akıllı ve sınırsız güçlü olarak tüm mükemmellikleri kendinde birleştirir. Bu, "Tanrı" diyerek bizim onun varlığını sorgulamaksızın kastettiğimiz anlamdır. Anselm'in dediği gibi, Tanrı, "ondan başka bir büyüğün olamayacağı" varlıktır. Bu yüzden, eğer Tanrı varsa, bu tanıma göre O, tüm mükemmelliklerin bileşimidir. Bu, örneğin tek boynuzlu attan söz ediliyorsa onun tek boynuza sahip olması gerektiği kadar gerçektir. Tanrı'nın varlığını sorgulayanların ortaya koyduğu soru, var olan herhangi bir şeyin bu tanıma uyup uymadığıdır. Evet, eğer varsa, Tanrı var olan en mükemmel varlıktır: Ama öyle mi? Bununla birlikte, bir sözcük olarak "Tanrı" anlamını ben "çıplak ayakla kolayca 9.90 m. atlayabilen biri" olarak da verebilirim. Ama bu, bize "Tanrı"nın gerçekten var olduğunu belirtmez, ayrıca gerçekte de "Tanrı" gibi bir insan yoktur. Tanrı'nın varlığına ait sorular hep birbirine benzeyen paralel sorulardır. Şöyle ki; biz, "Tanrı"nın ne anlama geldiğini biliyoruz ama bilmediğimiz, bu anlama karşılık gelen gerçek bir varlık olup olmadığıdır. "Tanrı"nın varlığından kuşku duyan agnostik kişi, bizim tek boynuzlu at denince bunun ne demek olduğunu bildiğimiz gibi aslında "Tanrı" sözcüğünün ne anlama geldiğini doğal olarak çok iyi bilmektedir. Ateizm, düşüncede mantıksal olarak var olan bir durumu belirler. Örneğin, üç kenarı olmayan bir üçgen varlığını öngörmemektedir. Çünkü,

bu tanım yanlıştır. Ama, Tanrı varlığını sorgulamak yalnızca bir tanımı sorgulamak değil, gerçeği sorgulamaktır.

Ancak Anselm buna karşı çıkmaktadır: Ateizm tamamen mantıksal olarak var olan bir durum değildir. Niçin? Çünkü, her bakımdan Tanrı'nın en mükemmel varlık olarak tanımlandığını unutuyoruz. Var olması var olmamasından daha iyi değil midir? Eğer Tanrı yoksa, O, kendi varlığının nitelenmesine gereksinim duyan bir varlık olur. Böyle olursa, O, bu niteliğe sahip olan benzerinden daha az mükemmel olmaz mı? İşlerinde benzer olan iki varlığı ele alın ve birinin var olduğunu ama diğerinin olmadığını kabul edin. Eğer var ise, var olan var olmayandan daha mükemmel olmaz mı? Olmamak, yetmezlik değil, gereksinimdir; ama Tanrı, hiçbir yetmezliği olmayan ve hiçbir şeye gereksinim duymayandır. Tanrı'nın varlığı benim dediğim gibi yüksek atlamadan değil, Tanrı'nın tanımından çıkmaktadır. "Tanrı" sözcüğünün ne anlama geldiğini biliyorsanız Tanrı var demektir; çünkü Tanrı demekle biz en mükemmel varlığı ve mükemmelliklerden birinin varlığını anlıyoruz. Varoluş, bir var olanın mükemmellik derecesini arttıran bir nitelemedir ve böylece, akla uygun en mükemmel varlığın bu niteliğe sahip olması kaçınılmazdır. Aklın alabildiği en güçlü varlık düşüncesini ele alırsak: Böyle bir varlık, var olan ne kadar güçlü olursa olsun var olmamak kesin zayıflamaya sebep olur gibi basit bir sebep için var olmamalı mıdır? Argümanı, kısa klasik biçimi yerine şöyle algılamaktayım: Tanrı, kimsenin kendisinden büyük olamayacağı bir varlıktır; varlık, büyüklüğe katkıda bulunan bir nitelemedir ve bu sebeple Tanrı vardır. Tanrı, bir tür kavramsal gereklilik olarak sözcüklerin anlamı sebebiyle var ol-

maktadır. Bu varoluştan kuşku duymak mantıklı bir tutarlılık değildir. Henüz belli olmayan gerçekler meselesi değil, tanımlama meselesi olarak, Tanrı'nın varlığı mantıksal bir zorunluluktur. Bu sebepten dolayı, Tanrı varlığı konusu, daha önce örnek verdiğim ama tanımlaması, varlığını göstermeyen tek boynuz olaymdan oldukça farklıdır.

Bu, harikulade bir usavurumdur ve mantıksal olarak Tanrı varlığının reddedilemeyeceğini göstermek anlamına gelmektedir. Dünyadaki yaşamın nasıl başladığı ya da mucizelerin nasıl oluştuğu konusunda inanışlara ya da spekülasyonlara başvurmaya gerek yoktur. Tanrı'nın varlığını yalnızca anlayış olarak ele alıyoruz. On sekiz yaşındaki benim gibi insanlara göre Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu ile karşı karşıya kalmak beklenmedik bir şeydir. Tanrı'nın varlığının tam sayılarda olduğu gibi üçten sonra dördün gelmesi kadar gerçek olması gerekir. Ben o yaşta bu argümanı defalarca okudum, doğruluğunu araştırmaya çabaladım, farkına vardım ki, bir yarısıyla sonuç çok akıllıcaydı, çünkü inancı konu dışında bırakıyordu. Böylece, argümandan çok etkilenmiş ve onunla meşgulken bende bir rahatsızlık hissi bıraktı. Felsefe böyledir: Etkileyici, ciddi ama aynı zamanda endişelendirici ve durmadan dırdır edip kusur bulucu. Düşünüyorum da o gün de beni şok eden şey, aklın gücü ile mantıklı düşüncenin nasıl büyük ve sarsıcı sonuçlar üretebileceğiydi. Bu, benim hâlâ bu ontolojik argümana inandığım için değil, onunla *açıkça* çatışan bir şey olmadığını düşündüğümdendir. Bu basit ve etkileyici bir argümandır ve ben şimdi, on sekiz yaşındayken üzerimde sahip olduğu etkiye şaşırmıyorum. O gün, bu felsefe işi-

ni daha fazla öğrenmek istediğimi biliyordum. Her şey bir yana, argüman, aklı çok zorlamaktaydı. Anselm'in, ontolojik argümanı ortaya attığı o günkü hislerini düşünün; heyecandan afallamış bir durumda Canterbury'de tur atmış ve haftalarca huşu içinde kalmış olmalı. (Ne yazık ki, bugün Blackpool'da Saint Anselm'e ait ziyaret edilebilecek bir mezar bulunmamaktadır.) Gerçekte, bu argüman Anselm'den sonra gelen büyük filozoflar tarafından da kabul görmüştür; öyle ki, bu argüman, tarihte en çok etki bırakan argümanlardan biri olarak bilinir. Ayrıca, Blackpool'da o kış günü beni etkileyen şey, düşüncemin geçmişteki büyük düşünürlerle aynı noktada birleşmesi ve içinde yaşadığım sahil şehrinin tekdüze kabalığından çıkıp sıyrılmam olmuştur. Felsefenin, insanın konumunu değiştiren bu çok özel niteliğini her zaman yanımda hissetmişimdir. Şimdi bile geçerli olan bu duygularımı çok da cazip olmayan başka bir sahil şehri, Long Island'daki Mastic Beach için de söyleyebilirim. Felsefe sizi havalandırır, alır uzaklara götürür.

O zamanlar yine Mr. Marsh'ın önerisiyle C.E.M. Joad'ın kitaplarını okumaya başladım. Sıradan insanlar için genel felsefe kitapları yazan Joad, 1950'lerde BBC radyosunda düzenli olarak radyo konuşmaları yapardı. Kendisi özgün bir filozof değildi ve düşüncelerinin büyük bir kısmında –giderek artan bir hızla– Bertrand Russell'dan esinlenmekteydi. (Bir keresinde Joad'ın yazdığı bir kitap için Russell'dan önsöz yazması rica edilmiş, o da bunu kibarca "tevazu buna engeldir" diye reddetmişti.) Joad'ın tutkusu algılamaydı ve bir "illüzyon-yanılsama argümanı" inanırıydı. Bu meselenin sorusu, gerçekten boşluktaki cisimleri mi, yoksa yalnızca düşüncemizdeki öznel

(sübjektif) kayıtları mı gördüğümüzdür. Normalde, fiziksel olarak cisimleri her zaman gördüğümüzü düşünürüz ve aynı zamanda da onlara dokunuruz: Trenleri, gemileri ve uçakları görür, kapı tokmağına, fincanlara ve vücutlara dokunuruz. Bundan daha açık ve sağduyulu ne olabilir ki? Ama yüzyılımızın filozofları bunun kaba bir hata olduğundan ve bir anlamda da algılama konusunda gerçeği sakladığından emindiler. Gerçekte algıladığımız şey, duyular, etkilenimler, deneyimler ve temsiller gibi kendi düşüncelerimize ait çeşitli unsurlardır. Algılama, düşüncelerimizin dışındaki fizikî dünyanın yollarını kapatan bir beceri değil, daha doğrusu, ussal kayıtların iç düzeni ile ilgili, onu sınırlayan bir olaydır. Harfiyen algıladığımız tek gerçeklik, fiili gerçekliktir; yitip giden duyguların gölgeli dünyasıdır. Bundan dolayı, filozofların algılama tanımlaması "saf gerçekliktir". Biz güneşin yükselmesi ya da dünyanın düz olması dışında daha fazla fizikî cisimleri gerçekten algılamayız; bunlar –güneşin yükselmesi ya da dünyanın düz olması– yalnızca saf yanılsamalardır. İçimizde algıladığımız şey, dışarısı değil, saf düşüncemizdir.

Bir kişi bu biçimdeki sağduyuyu niçin reddederdi? Buradaki standart argüman, uzun bir geleneği izleyip Joad tarafından ile sürüldü. Yanılsama ve sanrıları, su içinde kıvrılmış görünen düz bir sopa gibi ya da LSD* etkisindeyken ortaya çıkan pembe sıçanlar olarak düşünün. Sopa, gerçekten kıvrık bir sopanın görünmesi gerektiği gibi, pembe sıçanlar da –gerçekte olmayan, ama olsalardı– pembe sıçanların görünmesi gerektiği gibi görünür. Yanılsama, gerçeğin taklididir ve bu sebeple sizi etkile-

* LSD: Bir tür uyuşturucu madde. (Çev. n.)

yebilir. Bu yüzden, yanılsamalı algılama ve gerçek ya da "gerçeğe sadık" algılama arasında sübjektif fark yoktur: Dünya size belirli bir biçimde görünür ve bu görünüm, dünyanın gerçekten göründüğü biçime bağlı olarak, yanılsamalı ya da gerçeğe sadık olabilir. Sübjektif görüş açısından, Macbeth'in imgesel ya da gerçek hançeri arasında fark yoktur, bu sebepten ötürü yanılsama, gerçek şeyler kadar korkutucu olabilir. Ama sanrı olayında, herhangi bir fizikî cisim görmezsiniz, dış dünyanızda o gördüğünüzü sandığınız cisme karşılık gelen bir şey yoktur. Düşünceniz bir boşluk olmadığı için, kuşkusuz, bir şeyler görürsünüz; ancak, bu nesne, zihninizde doğal olarak var olan bir nesne olmalıdır. Bunu "duyusal veri" olarak adlandırabilirsiniz: Kıvrık sopalar, pembe tavşanlar ve hançerler gibi fiziksel cisimleri gerçekte hiç görmemiş olsanız bile onların duyusal verilerini görmüş olduğunuz söylenebilir. Algılanmak üzere orada bulunmadıkları için, nesnelerin kendilerini değil, sübjektif görünümlerini algılarsınız. Yanılsama ya da sanrı olayında farkına vardıklarınız fiziksel cisimler değil, fiziksel olmayan iç duyusal verilerinizdir. Daha önce belirttiğimiz gibi, yanılsama ve gerçeğe sadık olma arasında sübjektif bir fark bulunmamaktadır. İki durumda da cisimler aynı görünür, sizin gördüğünüz aynıdır ve farkı söyleyemezsiniz. Bu, sizin gerçeğe sadık olma durumunda da duyusal verinin farkında olduğunuz anlamına gelmez mi? Gerçek bir hançer "gördüğünüzde" bir hançer duyusal verisi görürsünüz. Bu yalnızca, gerçekte orada var olan hançer ile sizin doğrudan gördüğünüz hançer duyusal verisinin tam olarak uyuşmasıdır. Hemen algıladığınız şey gerçek değil, daima duyusal veridir. Bu sebeple, her

zaman doğrudan fiziksel cisimleri değil, usumuzda duyusal veri olarak, onların temsil ettikleri şekilleri görürsünüz. Bu sanki devlet başkanıyla görüşmeye uğraşırken onun temsilcisi ile yetinmek gibidir. Doğrudan farkında olma hali, duyusal veri düzeyinde durur; ya gerçek fiziksel cisimleri yakalayamaz ya da onlara ulaşamaz. Fiziksel cisimleri dolaylı olarak algıladığınızı söyleyebiliriz. Aynadaki yansımalarını ya da karda birinin ayak izlerini görmek gibi. Bunlar, görsel bir şeyi gördüğünüzde zihninizde hemen önce olan bir durum değildir. Zihninizde hemen önce olan durum, sizin zihninizin kendisidir, onun duyusal içeriğidir.

Bu, korku verici bir sonuçtur. Farkında olma durumunuzu kendi sübjektif kişiliğinizle sınırlar, sizi temasta olduğunuzu düşündüğünüz fizikî dünyadan koparıp alır. Bilinç sizi yalnızca kendi içeriği ile haberdar eden us ekranındaki bir görüntü oyunudur. Bu argümanla ilk karşılaştığımda etrafımdaki mobilyalara dik dik baktım, olayların farkına varıp duyusal verileri saran perdeyi yırtıp geçebilmek için zihnimi zorlamaya çalıştım. Ancak, yerleşik katı hislerim sebebiyle o zamana dek ait olduğuma inandığım dünyaya değil, yalnızca içime, kendi sübjektif dünyama bakabiliyordum. Gördüğüm sübjektif dünya ile geride bıraktığım fizikî dünya arasında iyi bir iletişim olmasına rağmen, bu iletişimi test etmek amacıyla sübjektif dünyamdan dışarıya adım atmak için bir yol bulamıyordum. Duyusal veriler ile fiziksel nesneler arasında doğrudan ulaşım sağlayamıyordum. Bu bir bakıma kendimi körmüş gibi hissetmeme yol açmıştı, fiziksel nesneleri göremiyordum. Onlara dokunamadığım gibi onları ne tadabiliyor ne de koklayabiliyordum. Bütün dünyam

küçülmüş, yalnızca kendi bilinç dünyam haline dönüşmüştü. Kendimi diğer insanların içe kapanması durumundaymış gibi hissettim, ama bu ondan çok daha kötü olmalıydı. Dünyayı yitirmiştim, dahası yeniden başlamak için ona sahip değildim.

Bundan sonrası daha da kötüye gidiyordu. Eğer fiziksel nesneleri algılayamazsak, onların gerçekten var olduklarını nasıl bilebiliriz ki? Tabii ki, algılamayla değil. Normalde, bir odaya bakarak içinde neler olduğunu söyleyebileceğinizi düşünürsünüz. Ama öyle değildir: Tüm tanımladıklarınız, odada yürüdükten sonra sahip olduğunuz duyusal verilerdir, nesneler inanılmaz biçimde dışarıda kalmıştır; onlara ulaşamazsınız. Bu, bir tür çok gelişmiş endüstriyel kartezyen septisizme adım atmak gibidir. Gerçekten varlığını bildiğiniz her şey, dışarıdaki fizikî dünyada olduğu varsayılanlar değil, kendi sahip olduğunuz sübjektif nesnelerdir. Doğrusu, dışarıda fiziksel bir dünya olduğuna inanmaya ne hakkınız var? Sizin duysal verileriniz dışarıdaki şeylerle ilişkide bulunmuyor olamaz mı? Her şey bir rüya olamaz mı? Descartes bize, zihnimizde duyusal veri üreten ama kendisiyle iletişim kuramadığımız bir şeytan olduğunu düşünmemizi söyler. Böylece, duyusal olarak gördüğümüz bütün her şey uzun bir hayaldir. Bu olasılığı nasıl yok sayabiliriz? Duyusal veriler, ister fiziksel nesneler isterse şeytan sebebiyle oluşsun, hep aynıdır. Hattâ bir vücuda sahip olduğunuzu nasıl bilebilirsiniz? Yoğun bir yalancı bellek düzenlemesi ile beş saniye önce oluşmadığınızdan gerçekten nasıl emin olabilirsiniz? Bilgi, bir an süren geçici bir kişiliğe inecek gibi görünmektedir.

Descartes'ın şeytanının güncellenmiş uyarlaması, "kaptaki beyin" senaryosudur. Buna göre beyinlerimizin, in-

san ırkına yabancı bir ırktan gelen bilim adamları tarafından ileri derecede gelişmiş beyin teknolojisi kullanılarak, kafamızın içinden çıkartıldığını düşünürüz. Bilim adamları beyinlerimizi küçük güzel odacıklarda bulunan ve üzerinde isimlerimizin yazılı olduğu beslenme kaplarına koyarlar. Sonra beyinlerimizi bir makineye bağlayıp sinirlerimize elektrik iletileri göndererek bizlerde duyusal veri oluştururlar. Bu elektriksel uyarılar sebebiyle hep bildiğimiz şeyleri görürüz. New York'ta bir barda arkadaşlarınızla sohbet ediyor gibi hissetseniz de tüm bunlar bir sanrı olabilir ve gerçekte Clevland'da bir yerlerde bir kabın içine tıkılmış durumda bulunabilirsiniz. Bilim adamlarının işi, fizikî dünyanın taklidini yaparken, gerçeğin duyusal verilerden oluştuğu bir dünya oluşturmaktır. Gövdemizi hareket ettirebilmemiz için verdiğimiz kararları da çok akıllıca izlemektedirler. Aslında, gövdelerimiz onlar tarafından yok edilmiştir ve bize, yapmayı kararlaştırdığımız harekete uygun duyusal iletiler vermektedirler. Bir bira almak için buzdolabının yanına gitmeyi istersem, bana, sanki bacaklarımı oynatarak mutfağa gidip buzdolabının kapağını açıyormuşum duygusunu verirler ve böylece, ben de kendi gerçek durumumun ne olduğunu söyleyemem. Şişeyi elimde görür, birayı boğazımdan yuvarlarım ama gerçekte ne bira, ne el ne de boğaz yoktur; yalnızca, köşede homurdanan dev bir bilgisayara bağlı duran ve içine birçok telin iliştirildiği bir beyin bulunmaktadır. Şimdi sıra şu korkunç soruya geldi: Peki, ben şu anda bir kap içinde olmadığımı nereden bileceğim? Eğer öyleysem, nesneler bana farklı görünmeyecek ve görünmeyen bu nesneler kap hipotezini zaten nasıl yok edebilirler ki! Tam bu anda bile ben, yürüyen, insanlarla konuşup gerçek fiziksel nesnelerle temas ha-

linde olan bir yanılsamayı besleyen ve gerçekte ise hareketsiz durumda olan bir beyin olabilirim. Belki yaşantımda, insan olarak isimlendirdiğimiz cisimler de dahil hiçbir fiziksel nesneyle karşılaşmadım. Belki soliptizm (tekbencilik) denen kavram doğru ve ben de duyusal verilerimle birlikte tek başıma, yapayalnızım. Ve belki, tüm evren de yalnızca bir yanılsama duvarı ve tek gerçek olan, kendi bilincim. Başka hiçbir şey *olmadığı* için de ben gidince her şey gidecek.

Bu kâbus görüntülerinin son zamanlarda izlediğim bir bilimkurgu filmi olan *Matrix*'e dönüşmüş olmasından çok hoşnut oldum. Bu filmde yüksek odacıklarda istiflenmiş durumda bulunan hareketsiz insanlar, beyinlerinde gerçek dünyanın taklidini oluşturan bilgisayarlara bağlı yaşıyorlar. Makinelerin bize bunu yapmalarının sebebi, insan bedenlerinden besin elde etmek; yani biz bir tür bilgisayar besini oluyoruz. Her şey bize oldukça normal göründüğünden, bizim için aslında bir çeşit paraziter yaşam olduğunu bilmediğimiz bu durumu kabulleniyoruz. Yalnızca içimizden bir grup asi gerçek durumu biliyor ve onlar da insanlığı kurtarmayı tasarlıyor. Filmin tüm iddiası, eğer gerçekten de biz bu durumda olsaydık, bunu bilemeyecektik şeklinde özetlenebilir. *Matrix* filminin bizi kandırdığını düşünüyorum. Filmi yapanların üniversitede bir ya da iki dönem felsefe dersi aldıklarını ve kartezyen septisizmin yarattığı düşlerden etkilendiklerine inanıyorum. Makinelerin tüm hareketleri, nesnelerin nasıl göründükleri ile gerçekte nasıl olduklarını ayırt edip gerçek dünyayı taklit edebilme olasılığına dayanıyor. Bununla beraber, sinyaller duyusal sinirlerimizi uyararak beynimizin bazı bölümlerini etkinleştirdiği için ne

yaptığımızı görürüz. Eğer gerçek fizikî nesnelerin yardımı olmadan bu sinyalleri üretebilirsek, gerçeklikle hiç uğraşmadan nesnelerin görüntülerini taklit edebiliriz. Şimdiye dek görüldüğü üzere, gerçeklik, en azından prensip olarak, vazgeçilebilir bir şeydir.

Tekrar ediyorum, on sekiz yaşında bu argümanda beni etkileyen konu, bu argümanların benim o zamana dek kabul ettiğim doğruları altüst etmesiydi. Bu argümanlara onların mükemmelliği sebebiyle değil, yeterince mantıklı oldukları ve dünyadaki yerimiz hakkındaki genel kanıyı kırdıkları için bağlandım. Bizim genel inançlarımız mantıksal açıdan ele geçirilemeyecek şeyler değildirler. Yanılsama argümanı sizi garip ve yabancı bir sahilde baştan aşağı ıslatan; hem coşturan hem de rahatsız eden bir büyük usavurma dalgası gibidir. Bu argümanın ontolojik argümanla nasıl birleştiğine dikkat ediniz. Sonuçta akıl, hem mantıksal olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir hem de bizi, alıştığımız dünyanın masa ve iskemlelerinin varlığından emin olamayacağımız sonucuna götürür. Mantıksal olarak, Tanrı'nın varlığını sorgulamayı düşünebilirsiniz ama dış dünya, kaya kadar sağlamdır ve akıl bize Tanrı'nın, komşularımızın var olduğundan daha fazla biçimde var olduğunu söylemektedir. İlahi kudret, masa ve iskemlelerden daha belirgindir. Benim ve Tanrı'nın muhakkak var olduğunu biliyorum, ama bunlar dışındaki her şey benim için kuşkuludur. Kim bilir? Beni filozof olmak için beni ateşleyen unsur, gerçekten böyle olup olmadığını bilme isteğiydi. Argümanlar zorlayıcı görünüyorlar, ama acaba onlar gerçekten de göründükleri kadar zorlayıcı mıdır? Şu anda vurguladıklarım, bu argümanların benim on sekiz yaş zihnimde sahip oldukları etkiler-

dir, beni nasıl düşündürdükleridir. En bilinen inanışların bile hatalı olabileceğini, her şeyin mantıksal olarak tetkik edilmesi gerektiğini düşünmeye başladım. Eğer bu olay, dış dünya inançları için doğruysa bizim neredeyse kutsal olarak kabul ettiğimiz sosyal ve politik inançlarımız için niye doğru olmasın? Bir değişme ve ayaklanma zamanı olan 60'ların sonu, benim duygularıma her şeyin sorgulanabileceği gerçeğini aşılamıştır. O sıralarda henüz bir politik yönlenmemin olmadığını da söylemeliyim.

Onun çalışmalarını okumaya beni neyin ittiğini tam olarak anımsamamakla birlikte, o sıralarda Freud'dan da etkilenmiştim; onun, aklın gücünü kullanarak gizli kalmış şeyleri ortaya serebildiğini düşünüyordum. Herkesin bildiği gibi, Freud bir bilinç ötesi olduğunu öne sürmüş ve bunun bilinç dünyamızda yaşadığımız bazı garipliklerden sorumlu olduğunu düşünmüştür. Örneğin düşler, uyandığımızda anımsayabildiğimiz belirli bir içeriğe sahiptirler ama bize sanki çözemeyeceğimiz bir şifre gibi anlamsız ve karmaşık gelirler. Freud, hiyeroglif yazıya benzeyen uykuya ait bu duyuların, zihnimizin kendi mantık ve gündemi ile ilgili olarak gizli bir gerçeğe ait olduğunu kabul etmiş ve bunların dil sürçmeleri ve şakalar gibi nörotik belirtiler olduğunu düşünmüştür. Bu fenomeni analiz edip uygun kuramsal yapıya oturtan Freud, gizli gerçeklere uygunluk gösteren bu dış belirtileri açığa çıkarmak suretiyle, bizim için anlamsız olanı anlaşır yapmıştır. Freud, gerçekdışı görüneni gerçek yapmak için aklını kullandı. On sekiz yaşında, Freud'u okurken duygu üretmenin mutluluğunu yaşadım.

Freud bir filozof değildi, yalnızca konuşuyordu ama ileri sürdüğü tezleri için filozoflardan olabildiğince yarar-

lanıyor, görüntünün altında yatan arzuyu araştırıyordu. Sonraki yıllarda benim asıl ilgi alanım olan aklımızın çalışması konusuna dair ilgimi, ilk olarak Freud sağlamıştır. Ayrıca, üniversitede psikoloji okumaya karar vermeme sebep de yine Freud olmuştur. Okulun son yılında felsefeye karşı merakım artmış olsa da yalnızca gerçek bir işe sahip olmamı sağlamayacağı gibi basit bir düşünceyle, üniversitede felsefe bölümüne başvurmadım. O zamanlar bir akademisyen olabileceğimi düşünemediğim gibi bir akademisyenin ne olduğunu bile bilmiyordum; ayrıca, bana para getirecek bir iş için okumam gerekiyordu. Psikoloji bana şunu sunmaktaydı: Eğitimci ya da bir klinik psikolog olabilirdim; ve ayrıca, Freud'u okumamın etkisiyle de psikolojinin bana aramış olduğum entelektüel doyumu vereceğini düşünüyordum. Felsefeyi de her zaman bir ek ders olarak okuyabileceğimi bilmek bana yeterli gibi geliyordu. Her şeyden öte, McGinn ailesinin üniversiteye giden ilk üyesi ben olacaktım ve felsefe okumaya kalkmak bana umutsuz bir mantıksızlık gibi görünüyordu. Ailem ve öğretmenlerim tarafından benim için daha uygun bulunan ekonomi yerine psikolojiye başvurmak istiyordum. Babam da aslında, matematik ve İngilizce bilgim sebebiyle yapı ticareti işinde çalışan bir memur olmamı istiyordu ama bu düşünce de çoktan bir kenara itilmişti.

Üniversiteye gitmeliydim ama okulda da durumum iyi sayılmazdı. En kötü dersim olan ekonomide sınıfın en sonlarında yer almaktaydım. Birden tuhaf bir düşünceye kapıldım: Yalnızca sınıfta öğretmenlerimi dinleyeceğime evde, kendi kendime ders çalışabilirdim. Mr. Marsh bize evde nasıl ders çalışabileceğimiz konusunda; notlar alın,

tekrar tekrar okuyun, öğrendiklerinizi tekrar edin şeklinde bazı ipuçları vermişti, ben de bir ekonomi kitabı alarak kendi kendime çalıştım. O sıralarda ikinci el bateri parası biriktirebilmek için sabahları gazete dağıtımı işi yapıyor ve bu gazete dağıtımı bittikten sonra da okul başlayıncaya kadar ekonomi çalışıyordum. Bunu birkaç hafta gayet güzel yürüttüm ve ilk ekonomi dersi sınavı sonrasında sınıfın en iyi üçüncü öğrencisi oldum. Bu çok iyiydi! Aynı yöntemi ilahiyat ve İngilizce dersleri için de uyguladım ve kendi kendime etkin öğrenim ile zamanla sınavlardan A alabilir düzeye geldim; hattâ ekonomiden bir tane A alırken diğerlerinden de iki B aldım. Bunda abartılacak bir durum yoktu ama bu tür çalışmaya birkaç ay gibi kısa süre önce başladığımı düşünürsek hiç de kötü değildi. Bu dereceler benim Manchester Üniversitesi Psikoloji Bölümü'ne başvurmam için yeterliydi. Ben, üniversiteye gidecek ilk McGinn'dim ve önümüzdeki üç yıl boyunca ilgilendiğim konuları okuyacak olmamdan da mutluluk duyuyordum. Bir yıldan kısa bir sürede, yaşının gereği kadar olgunlaşamamış ve okuyamamış, modaya düşkün bir maymunken, az da olsa entelektüel bir düzeye gelmem ve felsefe öğrenmem, kusurlarımı artık yok ediyordu.

Bu arada, üniversiteye gitmeden önce, beni Blackpool'da rüzgârlı bir ilkbahar günü bankta oturmuş, önümdeki posta kutusu üzerine yıldızlar çizerken hayal edin. Kendimden geçmiş bir halde madde ve özellikleri hakkında yazı okuyorum. Bir nesne, özelliklerinin toplamı mıdır, yoksa önce bir varlıktır ve bir şekilde özellikleri sonra mı gelir? Bir posta kutusu türlü özelliklerde olabilir. Oradaki posta kutusu kırmızı, silindirik, metal vb. gi-

bi özelliklere sahipti ama bana, sanki o tüm bunların bir araya gelmesinden daha farklıymış gibi görünüyordu. O, bir şeydi, bir "madde" idi ve bu özelliklere sahipti. Ama, bu özelliklere sahip olan o madde neydi? O, bir şekilde bu özelliklerin arkasında mı duruyordu, bir evin temeli gibi onları destekliyor muydu? Eğer böyleyse, bunun altında yatan ne gibi bir şeydi ve ne özelliklere sahipti? Eğer o yine bazı özelliklere sahipse, onun yine bu özelliklerden ayrı bir şey olması gerekeceğinden, tekrar aynı sorunlar var olmayacak mıydı? Eğer hiçbir özelliği yoksa, o, ne tür bir şey olabilirdi? Hiçbir özelliğe sahip olmayan bir şey nasıl olabilir? Bu gözle bakınca, belki de, posta kutusunda kendisini var eden özelliklerden başka bir şey yoktur, diyebiliriz. Bir nesne, nasıl yalnızca soyut özelliklerden meydana gelmiş olabilir? Daha katı ve daha somut değil midir? Kafam karışmıştı, ve posta kutusunun üzerindeki hiçbir yıldız bana yardım etmiyordu. Zihnimde şu sözcükleri tekrar edip duruyordum: (Aradan otuz yıl geçmiş olmasına karşın bunu gayet iyi anımsamaktayım.) Nesne, özelliklerinden başka bir şey midir; ya da değil midir? Posta kutusunun altında yatan şeyin, onu oluşturan ve çeşitli özellikleri gizemli bir biçimde kendisine tutturulmuş bulunan gri renkli amorf bir şeyin olduğunu düşündüm. Ama bu bana anlaşılması zor ve tuhaf bir felsefi keşif ya da hilkat garibesi gibi göründü. Zihnimde oluşan bu puslu görüntü ile özelliklerin yerini değiştirip posta kutusunun yalnızca "özellikler demeti" olduğunu düşünmeye çalıştıkça, o garip amorf nesne kendiliğinden kayboldu. Kendim karakteristik bir felsefi problem içindeydim ve basit bir soru, kavram kargaşası yaratmıştı. Daha bir nesnenin bile ne olduğunu bilmiyor-

dum! Kendi kendime daha pratik kaygılar bulduysam da zihnimi meşgul edip giden bir tür rahatsızlık olarak, bu tür kargaşalar hep benimle kaldı.

Psikolojiden Felsefeye

1968 sonbaharında, ilk kez üniversiteye gidecek taşralı bir gencin sahip olduğu tüm sıkıntılarla birlikte, yağmurlu bir yer olan Manchester'e gitmek üzere rüzgârlı bir kent olan Blackpool'u terk ettim. Orada, Bayan Readyoff'a ait olan bir pansiyona yerleşerek yabancı iki çocukla birlikte kalmaya başladım, buraya Wigan'dan gelen ve benden bile daha aksanlı konuşan bir elektronik bölümü öğrencisi ile aynı odayı paylaşıyordum. Bayan Readyoff bizim için bol bol pişirdiği hazmı zor, ağır yemekleri her gün saat tam 5'te servis ediyordu. Televizyon bulunmayan evde, akşamları sohbet edip ders çalışarak vakit geçiriyorduk. Psikoloji bölümüne kayıt yaptırmıştım ve ek ders olarak aldığım felsefenin yanı sıra zorunlu olarak aldığım dil dersi vardı ki, bana yaşamı zehir etmişti. Üniversiteye devam edebilmek için herkesin zorunlu olarak bir dil dersi alması ve yıl sonunda da bu dersin sınavlarını başarması gerekiyordu. Bircok kişi, lise yıllarında seçmeli ders olarak okudukları için şimdi tekrar Fransızca dersini alıyordu. Ne yazık ki, benim Blackpool'da gittiğim okulda seçmeli dersler arasında Fransızca olmadığı için, seçmeli ders olarak marangozluk okumuştum ve bu yüzden de Fransızca dersine ait en küçük bir fikrim yoktu. Dil dersi için de geçmişte dil eğitimi almamış biri için uygun olacağını düşündüğümden, rastgele bir biçimde İtalyanca'yı seçtim. Bundan da-

ha kötü bir şey yapamazdım. Dersler başladığında anladım ki, Fransızca dersi, yalnızca dil dersi olmuş olsun diye dil öğrenemeyen kalın kafalılar için hazırlanmış bir dersken, İtalyanca dersi, diğer dilleri öğrenmiş ve bir tek İtalyanca'ları eksik kalmış dil meraklısı usta öğrenciler için düzenlenmiş bir ders durumundaydı. Ayrıca, sınıftaki öğrencilerin büyük bir kısmı da esas derse yardımcı olması amacıyla ek olarak Fransızca veya İspanyolca dersleri almaktaydı. On haftalık ilk ders döneminde, haftada iki kez, birer saat gördüğümüz İtalyanca'nın tüm gramer yapısı ve sözcüklerini öğrenmemiz gerekiyordu. İkinci dönemde de ders olarak hiç İngilizce çevirisi bulunmayan "Il Cappello Del Prete" isimli bir ondokuzuncu yüzyıl İtalyan romanı okumaktaydık. Gerçekten, inanılmaz derecede zor olduğunu itiraf etmeliyim. İlk dönem sonunda, derse giren hocamızın gayet centilmence yardımlarına rağmen sınavda kalmam benim için hiç de sürpriz olmadı. İkinci dönem sonundaki sınavdan da kalacak olursam üniversiteden atılma durumuyla yüz yüze gelmiştim. Zamanımın büyük bölümünü İtalyanca çalışarak, gramer ve sözcükleri ezberleyerek geçirdim. Ezber, benim için her zaman sorun olmuştur. Sınıftayken hocamız, her zaman bana dönerek, "Che ore é, Signor McGinn?" (Saat kaç, Bay McGinn?) diye sorar, ben de beceriksiz bir biçimde, ama büyük bir keyifle İtalyanca olarak yanıtlardım. Kendini beğenmişlik miydi? O günlerde öyle olduğunu sanmıyorum.

Aynı zamanda psikoloji dersi için de haftalık zorunlu laboratuvar raporları hazırlamam gerekiyor ve bu sebepten de çok arzuladığım felsefe için hemen hiç zamanım kalmıyordu. Yıl sonunda şansım yaver gitti ve çok büyük

çaba harcayarak İtalyanca sınavını geçtim. (James Joyce'un *Ulysses* romanından İtalyanca'ya çevrilmesi gereken çok zor paragrafların bulunduğu bir sınavdı.) Hâlâ, o bir yıl boyunca İtalyanca öğrenmenin benim tüm yaşamımdaki en zor entelektüel iş olduğunu düşünürüm. Şimdi, İtalyanca yazılmış bir mönüyü bile tüylerim bir an olsun ürpermeden okuyamam. Birçoğunu unutmuş olmama rağmen telaffuz kurallarını hâlâ mükemmel biçimde anımsamaktayım; en azından işim gereği çok kullanışlı bir sözcük olan *cognesenti* sözcüğünün nasıl telaffuz edildiğini tam olarak bilirim.

Manchester'daki ikinci yılımda derslerim, özellikle konuşmam oldukça gelişti. Şehrin kenar mahallesindeki dar, insanın içini karartan bir odada geçen yalnız yaşamıma bir son verdim. Oradan okula yağmurlu havalarda bile bisikletle gidip geliyordum ve hemen her zaman da hava kötü gidiyordu, ama ilgilendiğim şeyler için daha fazla zaman bulabiliyordum. Çok param olmadığından okuma ve konuşma dışında yapabileceğim pek fazla bir şey yoktu (yoksulluk, edebiyatı geliştirir mi?) ve benzer ilgileri olan bazı arkadaşlarım olmuştu. Sabahın dördüne dek oturur, ısıtma pahalı olduğu için paltolarımızı giyip fincanlar dolusu kahve içerek psikolojinin metodolojisini tartışırdık. Artık, felsefe bilimi dersi alıyor ve felsefe ve psikolojiye ait daha geniş kitapları okuyordum. Ama bir sorun vardı: Felsefeyle çok ilgilenmeme karşın psikolojiye olan ilgim yetersizdi. Felsefe heyecan verici biçimde beni kendine tutsak ederken, psikoloji tam bir zulüm olarak geliyordu. Alanımı felsefe olarak değiştirmeye can atıyordum. Ama bunu yapabilsem bile, orada bir kariyer olasılığı bulunmadığını hissettiğim için psikolojide sebat

etmeliyim, diye düşünüyordum. İki dersi birleştirmek çok iyi olurdu ama Manchester bu birleşime uygun değildi. Yine de psikolojide oldukça iyiydim ve onu da tam anlamıyla yetersiz bulmuyordum. Özellikle, deney yapmaktan hoşlanıyordum ve görsel araştırmalar çok ilgimi çekiyordu. Bu deneyde, belirli bir hedefte, başka bir uyarıya karşı oluşan bir uyarıyı, kalabalıkta tanıdık bir yüz arar gibi bulup çıkarıyorsunuz. İlgim tekrar temel konulara yönelmişti ama psikoloji hocalarım felsefeyi "deneysel değil" olarak niteledikleri için giderek artan bir hayal kırıklığına uğramıştım. Sanırım, beni bilimsel psikolojiye ihanet eden bir hain olarak görüyor ve benim felsefe tutkumu beğenmiyorlardı. Ben de psikolojide BA derecemi tamamlamaya karar vererek IQ testlerine, beyin fizyolojisine, reaksiyon zaman deneylerine, endüstriyel psikoloji derslerine devam ettim.

Bazı sebeplerden dolayı psikoloji bölümü başkanı Profesör John Cohen'in bana kanı kaynamıştı ve ne zaman beni görse durur, birkaç laf etmeden de bırakmazdı. Ben henüz on dokuz yaşındaydım, o da altmışını çoktan geçmişti. Engin bir bilgiye ve entelektüel birikime sahipti ve boyu benim gibi kısaydı. Sanırım benim entelektüalizm tutkumdan etkilenmişti ve aynı mizah duygusunu paylaşıyorduk. Felsefe bölümüne geçtiğim zaman da çok üzülmüştü, ama 1986'da ölünceye kadar birbirimizle olan keyifli ilişkimizi hep sürdürdük. İçimde ona karşı hep büyük bir sevgi vardı, desteği ve özeni için ona sonsuz minnet duyuyordum (sanırım, evine davet ettiği tek öğrencisi ben olmuştum). Kendi özgüvenimi kazanmama çok yardım etti. Öğretmen ve öğrencisi arasında bu tip bir ilişkinin önemini abartmak zordur, si-

ze birisinin saygı duyduğuna inanmak için önce sizin kendinize inanmanız gerekir. Şimdi, bir öğretmen olarak, adam tutma ve aşırı "önderlikten, yol göstericilikten" kaçınarak, acaba bu tip yüreklendirme ve özenden yararlanabilecek bir öğrenci var mı diye onları dört gözle izlemeye çalışıyorum. Yerine göre, bir göz kırpış, birkaç sözcük bile bunun için yeterlidir. (Öğretmenliğimden ayrıldıktan sonra bile John Cohen'e, her zaman "profesör" diye hitap etmişimdir, mektuplarıma hep "Sayın Profesör" yazarak başlardım; kendimi hiçbir zaman John yerine koymaya çalışmadım, şimdilerde "profesör" sözcüğünü aramızda bir tür şaka olarak kullanmaktayım.) O, benim iyice tanımam gereken, ilk ciddi entelektüeldi.

Bu fevkalade varlığın yanı sıra ussal yaşantımda başka bir uzak varlık daha vardır: Bertrand Russell. Russell'ın üzerimdeki etkisinin ne kadar güçlü olduğunu, diğerlerinin etkilerinden ise bazı kuşkular duyduğumu anladım. Bugünlerde, onun hakkında daha güzel düşüncelere sahip olmakla birlikte geçmişte benim için entelektüel ve ahlaki otoritenin idealini temsil etmekteydi. Onun üç ciltlik otobiyografisini okumak, gençliğimi biçimlendiren deneyimlerden biridir. Anımsanmaya değer bir biçimde başlar: "Yaşantımı, basit ama karşı konulmaz derecede güçlü üç tutku yönlendirmiştir: Sevme arzusu, bilginin araştırılması ve insanlığın ıstırabı için merhamet. Bu tutkular, dev kasırgalar gibi beni ters yönde, acının derin okyanuslarında bir o yana, bir bu yana nefes nefese sürüklemiş, kederin sınırlarına ulaştırmıştır." Ve böyle, Russell'ın özel tutku ve doğrularıyla demlenmiş durumda ya da daha az tutulan delilik ve matematikle devam eder gider. Russell'ın yazılarında beni en çok etki-

leyen özellikler, müthiş entelektüel yeteneği, sarsılmaz yorumları ve olağanüstü berraklıktaki yazı biçimi olmuştur. Düşünsel yaşamını, bir keşişin tozlu kütüphanelere kapanışı gibi değil, bir kahramanlık macerası gibi aktarmıştır. Büyük *Principia Mathematica* isimli yapıtını yazması (A.N. Whitehead ile birlikte) on yılını almıştır; günün on saatini matematik çalışıp kendilerinin üyesi olmadıkları o meşhur, sınıfların sınıfı paradoksunu tartışmaları henüz girilmemiş topraklardaki soğuk ama muhteşem epik yolculuklar gibi görünmektedir. Bertie hakkında bir şey bulunmamaktadır. Hattâ, (onun için çok verimli olan) ıstırabının daha görkemli görünmesine karşın, onun zekâ ve dürüstlüğüne hayrandım. Her şeyden öte, beni tam gün çalışarak filozof kartı taşımaya istekli hale getiren, onu okumuş olmamdır. Dahası, Russell toplumda çok ünlü biriydi; Nobel Edebiyat Ödülü kazanmıştı, nükleer silah karşıtıydı ve politik şiddet üzerine radyo ve televizyonda düzenli konuşmalar yapıyordu. Onun yaşadığı ve paskalya tatili sırasında bir toplantı yapması istenen Wales'e giderek, onunla tanışmaya karar verdim. Ama ne yazık ki, bu planımı tam gerçekleştirecekken 96 yaşında öldü ve ben onu hiç göremedim. Ölümünü işittiğimde gerçekten çok üzüldüm ve bir yakınımı kaybetmiş gibi hissettim. Yazılarında doğrudan, sanki benimle konuşuyor gibi hissediyordum. Hattâ bir keresinde ona, ne okumam gerektiği konusunda öğütte bulunması için yazmıştım; ne yazık ki, kendisinin imzalamadığı, sekreterine dikte ettirip gönderdiği bir mektupta birçok alanda okumamı öğütlüyordu. Bu mektup benim için hazine değerindedir.

Benim, Russell'a (ondan hep "BR" olarak bahseder-

dim, aslında onun ismi açık olarak yazılıp vurgulanmayı, fazlasıyla haketmektedir) olan sevdamın son zamanlarda oluşan bir başka yanı daha vardı. Ben 60'ların çocuğuyum, tam *rock'n roll* kültürünün dünyayı sardığı sıralarda olgunluğa ulaşmak üzereydim. O zamanki yeniyetmelerin çoğu gibi *rock'n roll* ve onu yaratanların, Elvis Presley, Beatles, Rolling Stones, Who ve diğer birçok grubun hayranıydım. Birinci bölümde söylediğim gibi, kardeşim Keith ile birlikte on beş yaşımdan on sekiz yaşına kadar bir grupta davul çalıyordum. Evet, itiraf ediyorum, yazılarımı kızların kollarında imzaladım. *Rock'n roll* yıldızlarının birçoğu, benim gibi işçi sınıfı çocuklarıydı ve o, bütün heybetiyle beni kendine çeken bir yaşam biçimiydi, onu kendimle kolayca özdeşleştirebiliyordum (filozof olmaktan daha kolay biçimde). Eğer grubum daha ihtiraslı ve daha başarılı olsaydı kariyerime bir *rock* davulcusu olarak devam edebilirdim. Ama çalmayı bıraktıktan çok uzun süre sonra bile bende *rock'n roll* mentalitesi devam etmiştir (hâlâ bozulmamış bir Premier baterim vardır), ve Russell'a olan sevdam bu mentalite ile de anlaşılmaz bir biçimde birleşmektedir. Russell, bir *rock'n roll* yıldızı gibi yaşamaktaydı: Örneğin, müzik John Lenon için ne yaptıysa, felsefe de onun için aynısını yaptı. İkisi de toplumun romantik kişileri, gençliğin kahramanları, kodamanların sesli eleştirmenleri, dünyanın ustalarıydılar. 60'ların delikanlısı olarak, John Lenon'nın yaşamının cazibesi gibi, tüm farklılıklara karşın Bertrand Russell'ın yaşamı da beni tam anlamıyla etkilemişti. Lenon ve Russell etkili ve güzel konuşmaya, Allah vergisi yeteneğe, yürek ve tarza sahiptiler. Hâlâ o felsefeyi anlayabiliyorum: Yaşam ile bağını koparmış, kuru-

muş kitap kurtlarının değil, yaratıcılığın, kararlılığın ve ruhun özgürlüğünün yaşam biçimi. Bu felsefede bazı radikal kavramlar bulunmaktadır; cüretkâr, kudretli ve fundamental.

Benim dinsel inançlarım nedir? İçimdeki son dindarlık kalıntılarını yok eden Russell olmuştur. Beynin yapısı, ussal yaşamın idaresindeki ayrılmaz rolü, karakter üzerinde kalıtım ve çevrenin etkileri, hayvanlar ve insanlar arasında bağlantılar gibi psikolojik çalışmalarımın kısmen bir sonucu olarak insanoğlunu, okulda sahip olduğumdan daha bilimsel bir ruh içinde düşünüyordum. İnsanın bu doğacı görünüşü ile vücut olarak yaşayıp ölebilen ama doğa yasalarının konusu dışında kalan ve maddesel olmayan ruhun bu dinsel görüntüsü, bir zıtlık oluşturuyordu. Ayrıca, takdir ve ayıp, ödül ve ceza, cennet ve cehennem gibi tüm Hıristiyan kavramlarınca ileri sürülen özgürlük olasılığı hakkında da giderek artan biçimde rahatsızlık duyuyordum. Benden önceki birçokları gibi, ben kendi yaşantım için yapamazsam, özgürlük ve determinizm nasıl uzlaşabilecek; tüm insan hareketi doğa yasaları ile belirleniyorsa, her hüküm kendinden önce kendi sebebine sahip olur demektir. İnsan için özgür olmak istemek olası mıdır? Eğer beyin düşünceyi belirliyorsa ve beynin hareketleri önceden var olan yasa ve sebeplerle sabitlenmişse, özgür seçim gibi bir şey nasıl olabilir? Eğer karakter, kalıtım ve çevrenin bir karışımı ile belirleniyorsa, karakterinin erdemli ya da kötü olmasından dolayı birini nasıl sorumlu tutabiliriz? Bu, benim için saf bir entelektüel sorun değildi; Hıristiyan ahlak sorumluluğu anlayışıyla da çok can alıcı biçimde ilgisi bulunmaktaydı ve benim gece gündüz takıntım haline gelmiş-

ti. Russell da insan hareketlerinin belirlenmesinde evrensel nedenselliğin rolünü vurgulamış ve tek rasyonel durum olarak açıkça ateizmi savunmuştu. "Neden bir Hıristiyan değilim?" isimli ünlü makalesinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili tüm klasik argümanları sorgular ve Hıristiyan Tanrı inancına inanmak için geçmiştekinden –Yunan tanrılarına ait– daha fazla sebep yoktur, diyerek sonlandırır. Birkaç yıl önce beni öylesine büyüleyen ontolojik argüman –varlık, diğer nitelikler gibi bir niteliktir– Russell tarafından bertaraf edilmişti (benim şimdi tam olarak aynı düşünmediğim ama o zamanlar ikna edici bulduğum bir teşhis). O, aynı zamanda, evren bir ilk sebebe gereksinim duyar ve bu role sahip olduğu için Tanrı'ya dua edilmelidir, ayrıca Tanrı'nın sebep oldukları için niyaz etmeliyiz ve ilk sebebin kötü bir şekilde gerilemesi olduğu takdirde 'bizi bu kurtarır' şeklindeki eski argümanı da tahrip etmiştir. Ancak bu argümanlar, ilerlemekte olan bir işlemi sıkı bir biçimde durdurmuştur. Din, güzel ve ateşli inançlarla geçen birkaç yıl sonrasında üzerimdeki egemenliğini basitçe yitirmişti. Eski bir deri gibi onu parçalayıp atmıştım; üzerimden, oldukça doğal bir biçimde acı vermeden kayıp gitmişti. Ve kuşkusuz, en güçlü inançsızlar daima en inançlı olarak başlayanlar olmuştur. Ben hâlâ İsa'nın birçok öğretisine hayranlık duyarım ve onun Hıristiyan inançlarına eşlik eden bazı doğaüstü olaylarla geçen yaşamını ibret verici bulurum. Ama bugün, ne olursa olsun hayaletler, fizik, telepati, mucizeler, inançla iyileştirme gibi hiçbir doğaüstü öyküye inanmıyorum.

Russell beni ayrıca, şimdi "analitik felsefe" olarak bilinen bir türle de tanıştırdı. Aslında kendisi bir matema-

tikçiydi ve modern bilimleri çok iyi kavramıştı. En önemli çalışması, matematiksel mantık hakkındaydı ve bu konunun esas mimarları arasında kendisi de yer almaktaydı. Felsefeyi daha az spekülasyon, daha çok matematik ve bilim yaparak, geleneksel filozofik sorulara katılık getirmek istiyordu. Ona göre felsefe, bir belirsizlik bataklığı ya da hedefsiz tartışmalar yerine, gerçek ilerlemelerin yapılabileceği katı bir disiplin olabilirdi. Bu düşünce bana çok çekici gelmişti (ama şimdi, felsefenin böylesine bir bilimsel çerçeveye girip daha özellikli olmasından yana değilim). Ne yazık ki, tekniği sebebiyle Russell'ın bu konudaki yazılarını anlamak çok zordur. *Principia Mathematica* kesintisiz bir sembolizmle yazılıdır ve üç ciltten oluşmuştur. Birçoğunu anlayamasam da genelde çok katı görünmektedirler ve bunda entelektüel açıdan utanç duyulacak bir şey yoktur. Zihnimin daima iki tarafı vardır; biri, İngilizce ve matematike ait ikiz yeteneğim ile iletişim kuran ve Russell'ın matematiksel felsefesinin cezp ettiği matematiksel taraftır. Diğeri ise, zihnimin edebiyat tarafıdır ve Russell'ın etkili, güzel ve güçlü yazı stilinden büyük keyif almıştır (seyrek olarak yazdığı kurgusal romanları başarılı değildi, kurgulanmış konuşmalardan başka bir şeye benzemiyordu). Onun tutkulu kuşkuculuğunun ve analitik doğruluğunun ussal dış görünüşünü benimsemeye çalıştım, hattâ onun gibi pipo içmeye başladım (o doksanında ben ise yirmili yaşlardaydım). Sonunda, onun çok sevdiği tütünü, Golden Mixture'ı öğrendiğim günü çok iyi anımsıyorum, beni onun kadar akıllı yapacağını umarak tütüne başlamıştım (öyle olmadı ve bir ya da iki yıl sonra kötü bir alışkanlık olan pipo içmeyi bıraktım). Her şeyi hesaba katarsak, kuzeyden

gelen genç bir delikanlıyı adamakıllı etkileyecek birçok yanıta sahipti ve tüm bunlar yazılı sözcüklerin gücüyle olmuştu. Muhtemelen, beni biçimlendirmek konusunda da yaşantımda yer alan diğer etkilerden daha fazlasını yapmıştır.

O zamanlarda, diğer unutulmaz bir hocam da felsefe bölümünden Dr. Wolfe Mays olmuştur. Onunla ilk kez, üniversitedeki ikinci yılımda aldığım bilim felsefesi dersi sırasında karşılaştım. Dr. Mays, üç buçuk santim kadar delikleriyle bir insanda şimdiye dek gördüğüm en büyük burna sahip, bariz biçimde kısa, küçük bir adamdı. Her zaman koyu gri bir takım giyer, saçlarını gevşek bir biçimde tarardı. Londra ile Cambridge karışımı bir aksanı vardı (monoton bir şekilde konuşurdu). Ünlü İsviçreli psikolog Jean Piaget ile olan ilişkisinden ötürü övünmeye meraklıydı. Bir keresinde, bu adama olan içten bağlılığıyla kıyaslanınca "penceredeki sivrisinek" kadar olan Piaget'i görmek için, John Cohen'in Cenevre'ye yaptığı ziyareti kaçırmıştı. Öğrencileri olarak bizler, ders sırasında bazen gülüşmelerimizi kontrol etmekte zorlanıyorduk. Bir keresinde biri kazayla tahta sabosunu yere düşürdüğünde sıçrayarak başını notlarından kaldırdı ve yakınırcasına seslendi: "Girin." Ama bu adam son derece engin bilgiye sahipti ve düşüncelere karşı sanki bulaşıcı bir hevesi vardı ve tabii ki ben de hemen onları kaptım (benim de kısa ve sivri burunlu olduğumu anımsayınız). Öğrencilerine karşı çok dikkatli, bana karşı da çok kibardı (bana her zaman sadece "McGinn" derdi). Kendisini odasında ziyaret etmekten çok hoşlanırdım ve ondan bir Mays cevheri almadan da ayrılmazdım.

Dr. Mays, bilim felsefesinin yanı sıra varoluşçuluk ve

görüngübilime* tutkundu. Manchaster'daki üçüncü yılımda özellikle dersi o verdiği için, ondan Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* dersini aldım. Sınıfta yaklaşık beş öğrenciydik, önce yüksek sesle kitabı okuyor, sonra da yorumluyorduk. Bu kitap okuması zor, içi de "hiçliğin ulaştığı dünyada var olmak, kendi varlığında hiçliği, hiç saymak olmalıdır; ve hattâ o, kendi sahip olduğu varlığıyla bağlantılı olarak kendi varlığındaki hiçliği hiçlemedikçe, her yerde var olmanın üstünlüğü olarak, hâlâ, hiçliğin yayılması riskini taşır. Hiçliğin ulaştığı dünyada var olmak öyle var olmaktır ki, onun varlığında, onun varlığının hiçliği bir soru işaretidir" gibi cümlelerle doluydu. Bir şey anlayabildiniz mi? Ama Mr. Mays, laf kalabalığını aniden keser ve bize okuduğumuz anlaşılmaz parçanın gerçekçi yorumunu verirdi. En tipik sorgulaması, "*Kendi için* ile *kendinde* arasındaki farkı bilen var mı?" gibi, bizim X ve Y arasındaki farkı bilip bilmediğimiz şeklinde olurdu. Uyanık öğrenci hemen yanıtlardı, "*Kendi için,* insan bilincini; *kendinde,* cansız varlıklar dünyasını tanımlar" ve Dr. Mays hemen eklerdi, "Arada ne fark vardır?" Bu şekilde, *Varlık ve Hiçlik*'in çoğunu okudum ve ne demek istediğini iyi anladım. Kendimi Sartrecı biçimde düşünmeye başlamış buldum. Bu çok kafa karıştırıcıydı, çünkü Sartre felsefesinin mihenk taşı, insanın radikal olarak özgür olmasıydı ve ben, özgürlük bir yanılsamadır, diye düşünüyordum. Her iki görüş noktası da gerçekte beni çok zorluyordu ve onlarla nasıl uzlaşabileceğimi de bilmiyordum. Bir bakıma özgürüz ama bir bakıma da değiliz, diyerek kendi kendimi uzlaşmaya ikna ettim. Bu tür çelişki, felsefede çok normaldir ama bu uz-

* Fenomenoloji: Genellikle, algılanabilir olanı inceleyen öğreti.

laşı bende çok akut gelişmişti. Sartre'ın insan bilincinin analizi spontan bir boşluk olarak doğru göründü, determinizm hakkında bütün bu argümanlar ve çarpışan bir beyin vardı. Durum çok karışıktı.

Temel Sartrecı teze göre, insan bilinci kendi içinde, kendisi dışındaki şeylerin farkındalığını taşır: Sartrecı söyleme göre, *Kendi için*, *kendinde* ile ilişki içindedir. İleride gereksinim duyacağım diğer bir terimi de burada söylemek istiyorum, bilinç gerçekte kendisinin "niyetlilik" özelliği ile meydana gelmiştir. Niyetlilik kavramı bir şey yapmaya niyet etmekten başka bir şey değildir. Eğer bir bardak su görürsem ya da bir bardak suyu düşünürsem ya da bir bardak su içmek istersem, zihnim su bardaklarıyla ilişkili niyetlilik sergilemektedir: Su bardağı, benim mental yapım tarafından "niyetlenilen nesnedir", benim zihnimin "yönlendirildiği doğrultudaki" şeydir. Sartre'ın tezine göre, bilincin her hareketi niyetlilik gerektirir, temeli *ne değildir*'e yönlendirilmektir ve bunu da kışkırtıcı bir biçimde yapar. Ama sonra da niyetlenilen nesneleri bilinçten çıkartırsanız geride hiçbir şey kalmayacağı için, bilincin temeli hiçlik olmalıdır, diye iddia eder. Bilinç yalnızca nesnelere yönlendirilmedir, kendi içinde başka doğa olmadığı gibi gerçek temel de yoktur. Yani, bilincin merkezi hiçliktir. Ve özgürlüğümüzün kökünde yatan bu hiçliktir: Çünkü bilinç, bizim kendi doğamızın olmadığı hiçliktir; bizler, dünya üzerinde bilincin özgür oyunlarıyız. Bilinç ile bilincinde olduğu nesne arasında her zaman bir mesafe bulunmaktadır. Bilinç, nesnelerin içine girip yok olmaz, bizim özgürlüğümüz işte bu mesafede yer alır. Bu sebeple varoluşçu slogan, "varoluş varlıktan öncedir" der. Biz her şeyden önce saf

özgürüz ve yalnızca yaptığımız seçimlerimizin bir sonucu olarak bir doğa, bir yapı kazanırız. Karakter seçilir; o, tercih edilendir.

Şimdi felsefe hakkında çoğu eleştirisel, birçok şey söyleyebilirim, ama sanırım bir genç olarak varoluşçu felsefenin beni etkileyen yönünü yeterince anlattım. O özgürlükçü bir felsefedir, hiçbir şey, insanı, olmayı seçtiği şeyden geri alıkoyamaz. Açıkçası, yaşamını –bir "kimlik" olarak– biçimlendirmekte olan genç bir insan, problemli gibi görünen bazı ana tezler sebebiyle, Sartreci çerçevede daha fazla güçlükle karşılaşacaktır. Bireyin gerçek özgürlüğünün yadsıması veya dışandan empoze edilen bir kimlik gibi Kötü İnan düşüncesi, otantik ve özgün bir kişilik yaratmaya çabalayan herhangi biri için güçlü bir çekiciliğe sahiptir. Sartre'ın ünlü Fransız garsonu, kendisine bir geçmiş verilerek belirli bir yönde gelişmesi beklenen kendi kopyası genç bir insandır. Rolünü öylesine benimsemiştir ki, adeta bir makine ya da karikatür gibi hareket etmektedir. Ama sonra içinde, beklentilerini ve yeni bir kimlik oluşturmayı bir yana fırlatıp atma dürtüsü hisseder. Sartre'ın, zihni yorucu ve paradoksal formüllerinin, bana göre açık bir anlamı vardı ama yaşantıma nasıl uygulamam gerektiğini tam düşünmemiştim (belki de Sartre'ın önerdiği tüm radikal özgürlükleri uygulayabilirdim). Koşulları aşmak ve seçtiğim değerlere bağlı olarak kendim için yeni bir görüntü oluşturmak zamanıydı. Öz varlığım ne olursa olsun, kendi seçtiğim gibi olabilecektim.

Sartre'ın çalışmalarından, başka sonuçlar da çıkarmıştım; ilgimi felsefede, sonraki yıllarda içimde çiçek açacak olan özellikle bilinç ve niyet üzerinde yoğunlaştırmıştım.

Zihni, deney ve dikkatli gözden geçirmelerle ampirik olarak çalıştırmak yerine, ki bunu analitik olarak yapabilirsiniz, onun hakkında sistematik düşünmeyi istedim. Sartre, temel kavramların ileri sonuçlar doğurduğu bir sisteme ve görüngübilimci analitiğe dayanan düşünceler kuramına sahipti (bilincin analizi, nesnenin analizidir). Russell'ın matematik felsefesini çalışırken, katı bir analitik sistem düşüncesi beni etkisi altına almıştı. Sartre'ın zihninde de, Russell'dan farklı olmakla birlikte, analitik sistem düşüncesi vardı. Sistematik olarak sergilenen belitler (aksiyom) ve tümdengelimler, beni sınırsızca cezp etmişti, onlardan sonra ortaya çıkan mantıktan çok büyük bir haz duyuyordum. Hiç kuşku yok ki, felsefenin ana güzelliklerinden biri buydu: bir düşünceye ulaşmak ve onun mantıklı sonuçlarını ortaya çıkarmak. Bu arkeolojik bir kazı gibidir, entelektüel zenginliği aramak için toprağı durmadan kazarsınız. Başka bir düşünceyi ortaya çıkartan bir düşünce gücü, benim hiç bitmeyen, sonsuz mutluluk kaynağımdır. Bu, Tanrı'nın varlığına ait ontolojik argümanın niçin böyle özlü bir felsefe olduğunu göstermektedir. Tanrı kavramının tanımlanmasına ait bir öncülden yola çıkarak, Tanrı gerçekten vardır sonucunu aramaktadır ve soru, gerçekten de sonuçtan bunun çıkıp çıkmadığıdır. Bir filozof diğerine, "Gerçekten de sonuçtan bu çıkmaz" derse bu her zaman bir küfür ânıdır. Felsefe, geniş anlamda, argümanların yorumu olduğu için, filozof, ondan neyin çıkacağını ince bir biçimde ayarlamaya gereksinim duyar. "Sonuçsuzluk" en harikulade susturma yöntemidir. (P.F. Strawson bir keresinde Kant'ın bir argümanı hakkında iğneleyici bir biçimde, "Kaba duygusuzluğun bir sonuçsuzluğu" demişti.)

1971'de Manchester Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nden birincilikle mezun oldum. Sonra da doktoramı psikolojiden felsefeye çevirmeye karar verdim. İngiltere'de felsefe öğrenmek için en iyi yerin Oxford olduğunu işitmiştim. Orada önerilen iki yıllık doktora eğitimim süresince, felsefenin temel alanlarını içeren dersleri görecek ve bu süre sonunda da B.Phil. derecesi alacaktım. Felsefenin temel alanlarının çoğunu bilmediğim için bana çok ideal görünmüştü. Saf saf, bu dersler benim gibi mezuniyet öncesi dönemde çok az felsefe eğitimi görenler için düzenlenmiş olmalı diye düşünüyordum. Hiç bu kadar yanılmış olamazdım (bir kez daha). Gerçekte B.Phil. derecesi, felsefeyi profesyonel akademik filozof olma arzusuyla doktora düzeyinde, daha derinlemesine öğrenmek isteyen birinci sınıf kalitedeki öğrenciler için düzenlenmişti. Sevinçle Oxford'a başvurdum ve kendimi Balliol Kolej'e kabul edilmiş buldum. Ama hemen sonra, felsefe doktorası başvurularından sorumlu üniversite merkez konseyi beni reddedince de çok üzüldüm. B. Phil. derecesinin ancak, daha önce felsefe okumuş kişilerin, hakkıyla tamamlayabilecekleri bir derece olduğunu bildiğim için bunun sürpriz bir durum olmadığının farkındaydım (Burada okuyucuyu kuşkuda bırakmamak lazım, ben yıllarca B. Phil. derecesi için sınav jürisi görevlisi olarak çalıştıktan sonra emekli oldum). Böylece, benim tam gün felsefe çalışma hayallerim geçici olarak suya düşmüştü. Psikolojide yüksek lisans yapmak için bir yıl Manchester'da kalmaya ve sonra, Oxford'a gelecek yıl tekrar başvurmaya karar verdim. Bu öyle sanıldığı kadar da can sıkıcı bir durum değildi, çünkü rastlantı eseri olarak aslında üzerinde derinlemesine çalışmayı çok istedi-

ğim bir konuyu seçmiştim: doğuştan gelen, tanrı vergisi düşünceler.

Şimdi sıra, öğrenim yaşantımda bana en büyük üçüncü etkiyi yapan Noam Chomsky'ye geldi. Chomsky, o sıralarda dilbilim kurallarını tamamen değiştirmeye çalışan ve ayrıca psikolojide de çok iyi olan otuzlu yaşlarda, genç biriydi. Onun yazmış olduğu *Sözdizim Yapıları* ve *Dilbilim Kuramının Çeşitli Yönleri* adlı oldukça teknik çalışmalar olan iki kitapla görünmek, bir ciddiyet sembolüydü. O zamanlar benim için Chomsky'nin asıl önemi (ona bu kitapta daha sonra tekrar döneceğim), onun davranışçılık kuramına karşı olmasıydı. 60'lı yılların sonlarında davranışçılık, psikolojide hâlâ baskın bir düşünceydi. Buna göre, psikoloji, umutsuz bir biçimde, "özel" olarak kabul edilen ve bilimsel çalışmaya açılmayan usun kendisi ile değil, dış davranışların araştırılmasıyla ilgiliydi. Temel davranış modeli olarak şartlı refleks ele alınıyor ve sıçanlarla güvercinlerde oldukça yoğun bir biçimde inceleniyordu. İnsandaki öğrenmenin, özellikle –"uyarılarla" ilişkili "yanıtların" oluştuğu– şartlı reflekslerin tekrarlanmasından ibaret olduğu varsayılırdı. Çocuklar rastgele hareket ederek öğreniyorlardı; belirli ödüllendirilmiş ("cesaretlendirilmiş") "davranışlar" ile cezalandırılmış (men edilmiş) davranışlara sahiplerdi, ödüllendirilmiş olanları seçip cezalandırılmışları yok ediyorlardı.

Davranışçı kuram, özellikle dil öğrenimi konusu, Chomsky tarafından açıkça yerle bir edilmişti. Chomsky bu yöntemle çocukların dil öğrenemeyeceğini ileri sürüyordu. Gerçekte onlar dil *öğrenmiyor*, daha ziyade, insan dilinin gramer kurallarını tam anlamıyla kavramış biçimde donatılmış olarak doğduktan sonra, özel bir insan di-

liyle karşılaşıyorlardı. Bu kurallar mevcut olan tüm diller için evrenseldir ve bilinen dil yapısının derinlikleri arasında gizlenmiştir. Psikolojinin görevi, başlangıçta var olan bu dilbilimi yeterliliğinin kuralları ile düzeneklerini ortaya çıkarmak, diğer bir deyişle, içsel bir bilgi ve kavrama sisteminin yapılarını sınamaktır. Gökbilimciler güneşin davranışlarını gözlemleyerek onun iç yapısını anlamaya ve açıklayıcı kuramlar getirmeye çalışırlar. Chomsky de psikolinguistiklerin (dilbilim ile uğraşan psikologlar) dilbilimi yeterliliğine ait doğuştan var olan bilme ve kavrama sisteminin içeriğini ortaya çıkarmalarını ve İngilizce, Fransızca ya da herhangi bir diğer dilin ustası olabilmek için bu özel dil ile nasıl bir etkileşime girdiğini açıklamaları gerektiğini belirtmiştir. Chomsky'nin anahtar argümanlarından biri de çocuğun bir dil ustası olmak için sınırlı ve bölünmüş bilgilere sahip olduğu, konuşmanın altında yatan zengin gramer yeteneğini arttırmak için küçük olduğu, ve bu sebepten de, onun gelişmekte olan zengin bir dil düzeneğini kullanıma soktuğunu varsaymamız gerektiğidir. Bir başka deyişle, bizler, beynimizin ya da zihnimizin bir yerlerinde depolanmış durumda bulunan gramer kurallarını bilerek doğuyoruz. Bu kuralların temelinde, daha önce hiç konuşulmamış potansiyel yeni tümceler sonsuzluğunu anlamamız gerekliliği bulunmaktadır. Bu yüzden dil sistemimiz doğurucu ve sistematiktir. Çocuk, çevrenin yazmasını bekleyen "boş bir kâğıt destesi" değildir, ama dil öğrenimi için bir dizi karmaşık öğrenme ve kavrama yapılarını kullanıma sokar. Çocuklar düşündüğümüzden daha zeki olarak doğarlar, ancak bu konuda daha fazla ipucu gerekmektedir.

Daha sonra değineceğim çağdaş kavrama bilimleri di-

siplininin temelini oluşturan bu kavram, o zamanlar sarsıcı ve devrimciydi. Chomsky, onyedinci yüzyılda Descartes, Leibniz ve diğerlerinin yazılarında yeşeren rasyonalizmin eski geleneği ile yeni düşüncelerini açık bir şekilde ilişkilendirmişti. Böylece, davranışçılığın egemen duruma gelmesiyle yirminci yüzyılın başlangıcında kaybolmuş olan anlayışlara geri dönmeyi savunuyordu. Zihnin kendisinin psikolojik çalışma konusu olduğu tam bir bilimsel akılcılığa dönmek istedi. Psikoloji ile dilbilimin, felsefi gelenekle bağlantı oluşturmasına yardım ederek bu iki dünya arasında yeniden bir temas sağladı.

Tüm bunlar (hâlâ öyledir) bana çok güzel göründü. Yüksek lisans tezimi, matematik bilgisi sorununa uyarladığım bu düşünceler üzerine yapmak istedim: Matematik öğrenmemizi, usulüne uygun olarak açıklamak için onyedinci yüzyıl rasyonalistlerinin belirttiği gibi, tanrı vergisi bir matematik prensipleri kavramının olduğunu mu varsaymalıyız, yoksa her şey denemekle kazanılır, diyen öğrenmenin deneysel prensiplerini mi kabul etmeliyiz? Chomsky'nin matematik için de uygun bulduğu durum ile aynı düşüncedeydim. Bizler doğuştan, genetik olarak verilmiş matematik yeteneğine, tanrı vergisi matematiksel düşüncelere sahibiz. Hiçbir gerçek deneye başvurmadığım için Manchester Psikoloji Bölümü'ndeki bazı kaşların yukarı kalkmış olmasına rağmen, bir yıl içinde bu tezi tamamlayıp yüksek lisans derecesini aldım. Bölüm Başkanı John Cohen, benim danışmanımdı ve onlar gibi böylesine dar görüşlü biri değildi. (Bir zamanlar bana, "Onlar, eğer aletlerle bir parça uğraşmıyorsan psikoloji yapmıyorsun diye düşünürler" demişti.)

Bugünlerde psikoloji, Chomsky'nin savunduğundan

daha iyi biçimde şekillendi ve artık, bugün için, hüküm süren doğrunun davranışçılık olduğu zamanları anımsamak zordur. Hâlâ bunun, görünen gerçekler karşısında bile ısrar etme yöntemlerini sürdüren tutuculuğun sorgulamasında değerli bir ders olduğunu düşünürüm. Zira, davranışçılık aslında zihinlerimiz olduğunu yadsımıştır. Bir ideolojinin güvenilir işareti, politikada olduğu gibi bilimde ve felsefede görünen gerçekleri yadsımaktır. Yeteri kadar sağduyu, her zaman, ideolojik peşin hükümlerin yararlı bir panzehiri olmuştur.

Yaşantımın bu bölümünü noktalamadan önce, bu yıllardan aklımda kalan diğer üç entelektüel olayı belirtmek istiyorum. İlki, Danimarkalı filozof Peter Zinkernagel ile olan temasımdır. John Cohen, bir konferansta karşılaştığı Zinkernagel'e çalışmasıyla ilgilenebileceği bir öğrencisi olduğundan söz etmiş. Zinkernagel, sahip olduğu bazı çarpıcı görüşleri alenen söylemeye meraklı, ihmal edilmiş (ve hâlâ edilen) bir filozoftur. Zinkernagel'in *Tanımlama İçin Koşullar* kitabını okuyup yorum yazmaya karar vererek usulüne uygun olarak yaptım. Zinkernagel'in esas *münakaşası*, dili kullanmak için, bir tür saçmalığa meydan vermeden ihlal edemeyeceğimiz kurallar var olduğudur. Örneğin bizi, sözcükleri, şahıs zamirlerinden bağımsız olarak kullanmaktan men eden bir kural vardır. Ayrıca bize, insan vücutlarını da içeren fiziksel nesnelere ait sözcüklerden bağımsız olarak şahıs zamirlerini kullanmayı yasaklayan bir kural daha vardır. Bu sebeple, kimsenin karşılaşmadığı kavramlara anlam veremediğimiz gibi, yine bir vücuda sahip olmayan kişilere de anlam yükleyemeyiz. Zinkernagel bunun, idealizmi ve dünyayı sahipsiz deneyimler koleksiyonu ola-

rak tanımlayan diğer düşünceleri çürüttüğünü ileri sürmektedir.

Bunlar ilginç düşüncelerdir ve ben onları düşünmekten çok büyük keyif alırım. Zinkernagel'in öğretilerini çalışmak, benim, Oxford'la özellikle de P.F. Strawson'un (daha sonradan benim diğer danışmanım olacak kimse) çalışmasıyla ilintili olarak, dilbilim felsefesi ile ilişki kurmamı sağladı. Ancak, Zinkernagel bağlantısı hakkında en çok aklımda kalan; bu ilişkiden, adamın kendisiyle olan temasımla olandan daha az *öz* almış olmamdır. Kendi yorumumu ona gönderdikten sonra, haftada bir ya da iki, hattâ bazen daha fazla mektupla sürdürdüğümüz ve tam bir yıl devam eden bir haberleşme trafiğine başladık. Ona, olur olmaz mektuplar yazdım o da beni yanıtladı, ben yazdım o yanıtladı ve böyle devam etti gitti. Yıpranmış bir daktilo şeridi ile ad ve adresimin yazıldığı ve üzerine Danimarka pulunun yapıştırıldığı bir zarfı, hâlâ zihnimde canlandırabiliyorum. Felsefi argümanların nasıl yürütüldüğünü öğrenmenin değerli bir yoluydu; bana, uzayıp giden yazılı felsefe tartışmaları yapma deneyimi kazandırdı. Böyle, yalnızca bir yüksek lisans öğrencisi olmak –hattâ felsefede bile– değil, değerli bir yabancı filozof tarafından ciddiye alınmak, aynı zamanda insanın gururunu okşayan bir durumdu. Zinkernagel ile hiç karşılaşmadığım gibi onun bir fotoğrafını bile görmedim, ama hâlâ yaşadığını, hâlâ ihmal edildiğini, Kopenhag'da olduğunu ve bir parça eksantrik olarak saygı gördüğünü öğrendim. Yıllar sonra Kopenhag'ta konferans verirken gelmek istediğini bildirdiğinde ben de tanınmış bir Danimarkalı filozof olarak onunla daha önce bir temasım olduğunu söylemiştim, ama o gelmedi ve ar-

tık şimdi onunla karşılaşacağımdan kuşkuluyum. Ondan, son olarak birkaç yıl önce haber almıştım; araştırma parası için benden bir tavsiye mektubu yazmamı rica etmişti. Manchester'dan toy bir öğrenci olarak onunla yazıştığımız günlerden bu yana her şeyin nasıl değiştiğini anlatmış, ama ona yardım edememiştim.

İkinci olay, Wolfe Mays ile ilgilidir. Mezuniyet öncesinde, psikoloji derecemin bir parçası olarak psikoloji tarihi üzerine bir tez yazmıştım, bu tezde olguculuk (pozitivizm) ve görüngübilimin kurucuları Ernst Mach ve Edmund Husserl'in görüşlerine odaklanıyordum. (Aynı zamanda, yine tez olarak, psikoloji hocalarının hiç de hoşgörü gösteremeyecekleri psikolojik metodoloji gibi "kuramsal" bir konu olan görsel araştırma üzerine deneysel bir tez de yapmıştım. Böylece, okulu bitirmem için gereken bir tez yerine iki tez yazmıştım.) Seçtiğim konu, Mach ve Husserl'in inandıklarıyla dikkate değer biçimde benzer görüşlerdi. Onların öncülük ettiği felsefelere ait (davranışçılık ve görüngübilim) psikolojik metotlardaki yaygın sapmalara rağmen, doğrudan görmenin önemini vurguluyordu. Dr. Mays bu tezi, benim psikoloji mezuniyet derecemin bir parçası olmasına ve kendisiyle özel bir ilgisi olmamasına karşın, benim için okudu ve kendisinin editörlüğünü yaptığı *İngiliz Görüngübilim Derneği Dergisi*'nde yayımlanmak üzere bir makale haline getirmemi önerdi. Öyle de yaptım, henüz yirmi iki yaşındayken bir makalem yayımlanmıştı. O benim yayımlanan ilk makalemdi, ona özel bir sevgi duymaktayım. Ama şimdi, can sıkıcı ve abartmalı bir yazı olarak beni üzmektedir. Bildiğim kadarıyla şimdiye dek başka bir yazar tarafından da atıfta bulunulmamıştır. Ama en azından bana

felsefi bir yazı yazarak yayımlatabileceğim düşüncesini kazandırmıştır. Bir kişinin kendi yazısını ilk defa basılı olarak görmesinde büyük bir haz vardır, kişi kendini sanki aniden şişmiş, iki katına çıkmış gibi hisseder. Doğal olarak, bu makaleyi yayımlamak için beni yeterince ciddiye alması sebebiyle Dr. Mays'e minnettarım. Gerçekte, geriye dönüp baktığımda o yazıyı, onun gibi, hayret verici buluyorum. Her halükârda, teşekkürler.

Üçüncü olay, hayvanlarla ilgilidir. Oxford'tan henüz ayrılmış ve Manchester Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görevlendirilmiş olan John Haris ile karşılaşmıştım. İkimiz de Chomsky ve doğuştan gelen tanrı vergisi düşüncelerle ilgileniyorduk. Tüm bunlar olurken o, Stanley ve Rosalinf Godlovitch ile birlikte *Hayvanlar, İnsanlar ve Ahlak* isimli yenilikçi bir kitabın üç editöründen biriydi. Bu kitap, hayvanlara olan davranışımızı değiştirmek için ahlak anlayışımızı göz önüne serer ve ahlaki savunma durumu olarak özellikle vejetaryenizm (etyemezlik) lehine tartışmalar yapar. Peter Singer'ın meşhur kitabı, *Hayvan Özgürlüğü*, *New York Kitap Eleştirileri*'nde yayımlanan ve sözünü ettiğim bu önceki kitabı yücelten bir makalenin genişletilmiş halidir. Kitap yayımladığında, Manchester'daki kitapçıda, hemen ayakta okumaya başlamış ve dükkândan ayrıldığımda tam bir etyemez olmuştum. Russell'dan sonra, akılcılığım ve iyi bir argümanı hemen benimsemem sebebiyle her zaman kendimle gurur duydum. Etyemezliği, zorunlu bir durum olarak algıladım ve ben de öyle, etyemez oldum. Temel argüman yeterince basitti: Onlar için yapabileceğimiz daha iyi şeyler varken, hayvanlara, kendilerine daha fazla zarar verecek biçimde davranmamalıyız. Hayvanları yiye-

cek için öldürmek, etlerinden alacağımız tattan daha fazla olarak, onları yok etmektir. Yemek için hayvanları öldürmemeliyiz. Uygun bir biçimde işlenen bu argüman, yaşantımı dramatik ve pratik yönde değiştirmek için beni yeterince ikna etmişti. Birkaç yıl için hemen bir etyemez oldum ve hiçbir hayvan ürünü yemedim. (Etyemezliği ahlaki açıdan hâlâ ikna edici bulmama rağmen, yaşantımın çeşitli evrelerinde değişik düşüncelerim olmuştur.) Bu, yaşantımı, ne kadar güçlü olduklarına bakmaksızın gelenekleri körlemesine izleyerek değil, akılcılığın kurallarına göre inşa ettiğimin bir göstergesidir. Bana göre en büyük günah, aklın sesini dinlemeyi reddetmektir.

Manchester'a gelmek için Blackpool'u terk edeli dört kısa yıl olmasına karşın, yaşantımda hatırı sayılır derecede değişiklikler olmuştu. Akademik olarak yaşına göre beklenenden daha azını becermiş taşralı bir çocuk gitmiş, yerine, yaşamı düşünceler çerçevesinde değişen, neredeyse bugün olduğum duruma yakın biri gelmişti. Ancak, yaşamı yaşanabilir bir duruma getirmek için katetmemiz gereken hâlâ uzun bir yolumuz vardı. Mezun olduktan hemen sonra Manchester'a beni ziyarete gelen annemle babamın, bir üniversite mezunu olarak şimdi bana ne yapmayı düşündüğümü sorduklarını anımsıyorum. Annem, yerel bir gazetede gördüğü vergi müfettişliği ilanının benim ilgimi çekip çekmeyeceğini sormuştu. Ben de derin bir nefes almış ve şöyle demiştim. "Ben bir filozof olmak istiyorum." Kül gibi benizleriyle bana oturmamı söyleyerek bunun para getiren bir iş olup olmadığını ve gerçekte bir filozofun ne olduğunu merak ettiklerini dile getirmişlerdi. Kendimi bocalamış hissettiğimi belirtmeliyim.

Dil ve Mantık

Oxford, ilk başvurduğum 1971 yılında beni reddetmişti. Ancak, felsefe üzerinde daha fazla çalışıp ve gerçekten büyük bir çaba harcayarak yüksek lisans tezimi yazdığım yıl, başvuruyla ilgili umutlarım daha çok artmıştı. Ertesi sene tekrar başvurdum ve tekrar reddedildim. Zinkernagel üzerine olan denemelerim ile Mach ve Husserl'e dair yayımlanmış makalemden örnekler vererek başvurmuştum. İlk seferinde Balliol Koleji tarafından kabul edildikten sonra merkezî felsefe jürisi tarafından reddedilmiştim; bu defa ise doğrudan Balliol Koleji tarafından reddedildim. Hiçbir yerdeydim. Anlaşılan, Mach ve Husserl ile Zinkernagel, Oxford'da makbul isimler değildi (bu, durumu yumuşatıyor) ya da benim yazılarım güzel değildi. Eğer Oxford'un verdiği B.Phil. derecesini, kendilerini felsefede üstün gören üniversite öğrencileri için açılmış bir ders olarak düşünürseniz, bu üzücü ama tamamen şaşırtıcı değildi. Hem ben, sadece psikoloji mezunuydum. Beni vahim bir haksızlığa uğradığım için yakınıyor diye düşünebilirsiniz. Başvuru işlemlerine ait sunduğum gerçekler, bunun nedensiz bir yakınma olmadığını göstermektedir. Bununla beraber, her zaman birçok parlak kişi Oxford'un sağlayabileceği kısıtlı yer için yarışıyor olacaktır.

Bazı görüşmeler ve Manchester'daki hocalarımın protestoları sonucunda, Oxford'taki B.Litt. öğrenimi için ka-

bul edildim. Bu, B.Phil. öğrenimi yapamayacak olan, açıkçası bilimsel açıdan küçük görülen kişiler için hazırlanmış bir doktora programıydı (sonradan öğreneceğim gibi). Ama en azından, felsefe hareketinin ve entelektüel cazibenin merkezi olan Oxford Üniversitesi'ne girmiştim. O zamanlar, 1972'de, Oxford büyük ve coşkulu bir öğretim kadrosuna sahipti. Sanki, yetmiş üniversite hocası çeşitli okullara yayılmış ve Amerika ile Avustralya'yı da kapsayacak biçimde tüm dünyadan en parlak öğrencileri seçip getirmiş gibiydi. Oxford savaş sonrası dönemde felsefede bir dünya merkezi olmuştu ve 1972'de de hâlâ gücünü korumaktaydı. Dahası, kimi zaman yabancı bilim adamlarının kendi ücretli izin dönemlerinde ziyaret etmek istedikleri önemli bir merkez, kimi zaman da davetli hocaların ders verdikleri yerdi. Bu sebeplerden ötürü orada her zaman büyük bir felsefi etkinlik ve heyecan vardı, oradayken kendinizi kesinlikle meselelerin ortasında hissederdiniz. Ve kuşkusuz, ayrım ve kayırmanın doğduğu o yer hakkında, çekici ve arındırıcı bir güven, hattâ kibirlilik de vardı.

Ayrıca, Oxford'tan bir şehir olarak da büyülenmiştim. Ondokuzuncu yüzyıl endüstriyel atmosferi ve kuzeyli görevselciliği (fonksiyonalizm) ile gri ve ıslak Manchester'dan sonra, iyi korunmuş bahçeleri ve ünlü "hülyalı kuleleri" ile Oxford'un eski üniversiteleri, ciddi bir felsefi çalışma için mükemmel bir çevre sağlayacak gibi görünmüştü. Caddelerinde yürümek, entelektüel bir ortamda egzersiz yapmak gibiydi. Hattâ sokağın birinde öylesine çok felsefi sükunet vardı ki, sanki bana, o sokağa "Mantık Yolu" ismi verilmeliymiş gibi gelmişti. Üniversite avlusu, zihinle yıkanmış, çok ağır düşünce taşları ile

döşenmiş gibi görünüyordu. Göze çarpan üniversite hocaları ussal ilahlar gibiydiler, uzak ama gerçek. (Ve buna benzer düşler.) Yadsıyacak bir nokta yok, yerin bir statüsü vardı: Oxford'ta olmak, onu siz yaptınız demektir. Orada hor görülen B.Litt. derecesi almak için bile olsanız siz, birisiydiniz. 1972 yaz tatilimi kuzey Oxford'ta, yüksek lisans tezimin yazma aşamasını bitirmeye çalışarak ve Oxford sonbahar döneminin başlamasını bekleyerek geçirdim. Kafamın içi bir sürü entelektüel beklentiyle doluydu.

Sonbahar döneminin başlangıcında (Oxford'ta Michaelmas dönemi olarak bilinir) yayımlanan, alacağımız derslerin listesini görmenin verdiği heyecanı çok iyi anımsıyorum. Gazete gibi, koyu kahverengi renkte, hangi dersleri alabileceğimizi ayrıntılarıyla veren ve diğer olasılıklarla da ağzına kadar tıka basa dolu, büyük tabaka bir kâğıttı. Hepsi de ilginç görünen, gidecek o kadar çok ders vardı ki! Sonunda, sabahın köründen akşam karanlığına kadar felsefeye dalabilecektim. Çalışmalarımda hep ikinci planda yer alan felsefenin yıllar sonra gerçekleşen bir kurtuluşu gibi hissetmiştim. Konuları hemen değiştirmem hakkında kendime olan güvenim tatilde daha fazlaydı. Ama en azından, şimdi felsefe yapıyordum. Girmek istediğim yaklaşık otuz kadar ders vardı. Psikolojiye güle güle demenin üzüntüsüyle önemsiz, ani bir sancı hissettim; ama felsefe, karşı konulamayacak biçimde, el ederek beni çağırıyordu.

Devam ettiğim ilk derslerden biri, Gareth Evans isminde genç bir üniversite hocası tarafından veriliyordu ve başlığı da "Referans Kuramı" idi. O zamanlar yirmili yaşlarda olmalıydı ve sanki öğrencilikten çıkalı birkaç yıl ol-

muştu. Uzunca kara saçları, ince bir sakalı vardı ve özensiz giyiniyordu (fitilli kadife pantolonlar, çöl çizmeleri: yetmişli yılların başıydı). Çarpıcı şekilde yakışıklıydı. Çabucak keşfettiğim gibi, güçlü ve yetenekliydi. Ahmakça memnuniyetlerden rahatsız olmadığını söylemek, çok hafif kalırdı. Doğru bir telaffuzla, oldukça yüksek ve etkileyici bir ses tonuyla konuşurdu, felsefe tutkusuyla doluydu. Benim sorunum, onun ne söylediğini zor anlamamdı. Bir nesne üzerinde, bana yabancı olan teknik bir dille, sanki ben o nesneyi hiç bilmiyormuşum gibi konuşuyordu. O gün anlattığı konu, zamanın yaşayan en mükemmel analitik filozofu olan Harvard'lı filozof Willard van Orman Quine tarafından dile getirildiği gibi, çevirinin belirsizliğiydi. Bu mesele, tavşanların konuşması ve onların uzuvları ile ilgiliydi. Soru şuydu, tavşanların yanındayken, "gavagai" diye çevrilmemiş bir dilde konuşan kişinin ne dediği nasıl belirlenecekti. Normalde bilinen yorumun, onların "gavagai" demekle tavşanları kastettiği şeklinde olduğunu düşünebilirsiniz. Ama, Quine'in işaret ettiği gibi bu sözcükle, onların –alışagelmişin dışında olarak– tavşanların bazı bölümlerini kastetmediklerini kim söyleyebilir? Bu sebeple, onların kullandığı "gavagai" sözcüğünün doğru çevirisi, "bir tavşanın uzvu" olmayacak mı? Bununla birlikte, tavşanlar varsa, uzuvları da var demektir. Bu durumda yabancılar, tüm tavşanı değil de tavşanın uzuvlarını kastediyorlarsa aynı koşullar altında hâlâ "gavagai" diyeceklerdir. (Eğer parçanın bir uzvu tam bir tavşan olmadan da olabilir biçiminde düşünürseniz, örneğin servis yapılan pişmiş bir tavşan gibi, Quine ek olarak şöyle bir koşul öne sürer, "gavagai", "ayrılamayan tavşan uzvu" anlamında da olabilir.) Ya da yine, yerliler

tavşanın geçici bir durumunu kastediyor olabilirler, tavşanın var olduğu sürece geçen bir zaman dilimi; veya her zaman tavşanın etrafında uçuşup duran küçük sinekleri kastediyor olabilirler. Mevcut görünümdeki hiçbir şey bu hipotezler arasında karar verdiremez ve biz hâlâ yerli konuşucuların uslarındakinin içyüzünü doğrudan kavrayamayız. Onlara sormanın hiçbir yararı yoktur, çünkü onların dillerini çevirmeyi henüz bilmiyoruz. O gün Gareth Evans'ın seminerini çok az anladım, ama bu soru, yetmişlerin başında Anglo-Amerikan felsefe bölümlerinde tartışılan en büyük tartışma konularından biriydi.

Evans'ı dinlerken beni etkileyen şey, bu görünüşteki saçma sorunun büyük bir biçimde dallanmasıydı: Eğer "gavagai" teriminin referansının belirsizliğini çözemiyorsak, dış dünyadaki nesneleri ayırt etmek için kastettiğimiz bütün düşünce belki de bir tür yanılsamadır. Gerçekte, Quine tam olarak şunu diyordu: İnsanların kendi sözcükleriyle kastettikleri "yanlışın gerçeği" yoktur; bir dil için, hiçbir hatadan dolayı suçlanmadan kendi alternatif referans cetvelinizi bile kararlaştırabilirsiniz. Quine'e göre referans, bir tür efsane, bilim öncesi bir kalıntı gibidir. En azından ben, "tavşan" dediğimde tavşanları kastettiğimi düşünüyorum, bu yeterince açık görünmüyor mu? Ama bu itiraz, Quine'i etkilemeyecek; böyle bir yanıtı, dayanağı olmayan davranışın gözlemlenebilir gerçeklerinde, kanıtlanamaz bir "akılcı anlambilim" olarak tanımlayarak bertaraf edecekti. Quine, dilbilim kullanmanın herkesçe gözlemlenebilir gerçeklerini, yalnızca nesneye dayanan bir anlambilim (semantics) istiyordu; insanların, sözde uslarında gizlenmiş ruhsal "düşünceler"i değil. Evans'ın seminerinde katılık ve açıklığı gör-

düm; zor ve çok derin sorulara getirilen yüksek düzeyde, teknik inceliğe sahip düşünceler gördüm. O benim çağdaş analitik felsefedeki ilk beğenimdi ve iştahım kabarmıştı. Tüm bu etkileyici, mantıklı sözcüklerin anlamını sanki yalnızca ben biliyordum!

Aynı zamanda, felsefi bir tartışmanın etkisinden payıma düşen ilk tadı aldım. Evans, ateşli bir tartışmacıydı, sabırlı ve uyuşmazdı; belirttiğim gibi, aptalları güzelce şişlerdi (hem de çok güzel). Sınıftaki hava, aynı zamanda yıldırıcı ve heyecan vericiydi. Sonradan öğreneceğim gibi bu, felsefi tartışmanın hoş bir özelliğiydi. O, bulanık derinliklerin yüksek sesle okunan ezberleri değil, nabız gibi atan egolarla birlikte analitik olarak biçimlenmiş anlıkların çarpışmasıydı. Gerçekte, felsefe ve ego birbirlerinden asla çok uzakta değildir. Eğilip bükülerek zedelenmiş ve hattâ kazığa oturtulmuş egolar için felsefi tartışma, entelektüel kan desteği gibidir. Bir konuşma öncesinde bembeyaz yüz ve kurumuş dudaklar, sonrasında da açıkça sarsılmış insanlar gördüm. Hiç kimse, fikirlerinin alenen çürütülmesini istemez ama felsefede hep böyle olur. Evans'ta hatırı sayılır derecede tartışma yeteneği vardı ve bunlarla birlikte güç ve saygının da olduğuna hiç kuşkum yoktu. Şatafatsız gösteri de aynı zamanda felsefi bir yaşam özelliğidir.

Açıkça anladım ki, sanki Oxford'un felsefe doktorası dünyasındaymışım gibi kabul edilmek, benim için henüz çok uzaklardaydı. Arkadaşlarım olan diğer öğrenciler tarafından çok iyi bilinen simaların çoğunu hiç işitmemiştim: Donald Davidson, Saul Kripke, David Lewis, Michael Dummett, Hilary Putnam ve diğerleri. (İlerledikçe bu filozoflardan bahsedeceğim). Ayrıca, tartışmalarda kulla-

nılan terminolojinin de çoğunu anlamamıştım: "mod işlemcisi", "gerçek karşıtlığı", "yüklem genişlemesi", "ikinci düzey işlev", "mevcut nicel belirleyici", "alan ayrılığı", "zorunluluk" ve diğerleri ve yine diğerleri. Açıkçası, yetişmem gereken çok şey vardı.

Oxford'taki ilk danışmanım Wadham Koleji'nden Michael Ayers idi. Dr. Ayers'in, az da olsa Zinkernagel'i andıran bir makalesini okumuş ve kendisine benim danışmanım olabilir mi diye rica etmiştim. Uzun boylu, zayıf, otuz yaşlarında, kırışık belirgin gözaltı torbaları ile açık bir şekilde Cambridge'li olduğu belli olan biriydi (içten gülüşlü ve ciddi, ama havalı değil). O hafta yazdıklarımı okumak için, haftada bir Wadham'daki küçük odasında buluşuyorduk. Zinkernagel'i hemen bir kenara atmış, esas olarak Oxford'taki tartışmalarda egemen olan mantık ve dil gibi başlıklar üzerinde çalışmaya başlamıştım. Dr. Ayers'in dostane ve yol gösterici tutumu sayesinde iyi bir ilerleme kaydettim. Birinci dönemin sonunda felsefe kuruluna, (B.Phil.) felsefe doktorası için bana izin verilebileceğini bildirmesi üzerine Profesör R.M. Hare ile tanıştım. Ahlak felsefesi profesörü olan Hare, önceden beni B.Litt. derecesine geri döndüren kişiydi ve şimdi benim, görüngübilim ve anlaşılması güç Danimarkalıları değil de özel isimler ve gerçek karşıtlığı gibi konu başlıklarını çalışmış olmamdan çok hoşnut görünüyordu. Benim felsefe doktorasına geçiş yapmamı kabul etti, bu beni çok mutlu etmişti ama aynı zamanda da bu doktorayı yapmanın kolay olmayacağını biliyordum. Çevremde bir sürü, iyi eğitim almış çok parlak felsefe öğrencisi bulunmaktaydı, onlardan daha fazla çalışmalıydım. Aynı zamanda entelektüel rekabet yüzünden cesaretlerini yi-

tirmiş felsefe doktorası öğrencilerini de görmekteydim. Büyük bir havuzda aniden boğulmuşlardı, ama en azından ben, öğrenim geçmişime bakarak, kendim için çok büyük beklentilere sahip değildim ve felsefi geleceğim için de –haklı olarak– alçakgönüllüydüm.

Ünlü öğrenciler arasında Christopher Peacocke isimli genç biri de bulunmaktaydı. Üniversite öğrenimini Oxford'ta yapmış ve akademik bir geçmişe sahip olan bu genç, üniversite öğrencisi olarak her sene en iyi öğrenci ödüllerini almıştı ve kendi yeteneklerinin de farkındaydı. Mantık jargonunu sanki anadili gibi konuşabiliyor, yüksek düzeyde çıkarımlar yapabiliyordu. "Günlük dil ilişkileri teorisi, dilin tekrarlayıcı yapısından gelen kısıtlamalara itibar eden, Tarskian bir gerçek tanımlamasına gereksinim duyar" gibi cümleler kurar ve dudaklarını güçlükle kımıldatırdı. Kalın gözlükleri vardı ve odasında yalnızken bile ceket giyer kravat takardı. Felsefi bir ilhama gömülmüş gibiydi. Okuduklarımızı tartışmak ve çay içmek için bir araya geldiğimizde peçetelerin üzerini mantık formülleri ile doldurur, sonra da onları temizlemeye çalışırdı. Bu sohbetlerin, benim üzerinde çalıştığım madde hakkındaki düşüncelerimi geliştirmeme çok faydası olmuştu, Chris gibi sofistike ve zeki biriyle de felsefe tartışmaktan hoşlanıyordum. Ancak, sonraki yıllarda ayrılmamız gerekti, onun için profesyonel rekabetin arkadaşlıktan daha önemli olmasından hep üzüntü duydum. Bu ilk sohbetler, beni gitmem gereken yöne iterek üzerlerine düşen kendi rollerini yerine getirdiler. Yirmili yaşlarımda, yaşanan en tatlı deneyimlerin ve düşüncelerimi geliştirmenin en ideal yolunun, bir dostla yapılan felsefi tartışmalar olduğu bir dönem vardır. Ve bu, aynı

zamanda hor görülmüş bir yaşamın parçası olan yalnızlığın hafiflemesine de yardım eder.

Oxford'ta iken okula tanınmış iki Amerikalı gelmişti: Saul Kripke ve Donald Davidson. Çalışmaları her yerde olduğu gibi Oxford'ta da büyük bir heyecan yaratmıştı, ciddiye alınmak için onların düşüncelerinin öğrenilmesi zorunluydu. Onların görüşlerini ana hatlarıyla açıklayacağım. İkisi de esas olarak dil felsefesi üzerine çalışıyordu ve çalışmaları, özellikle Davidson'un çalışması, yoğun rağbet görmekteydi. Bir dâhi çocuk olan Kripke henüz onlu yaşlardayken *Sembolik Mantık Dergisi*'nde, kipsel mantık üzerinde önemli bir çalışma yayımlamıştı ve çok prestij sağlayan John Locke konferansları için Oxford'a geldiğinde henüz otuzlu yaşların başındaydı. Sağa sola sallanan, yemek masasında ekmek kırıntılarını yanındakilerin üzerine döken, pasaklı bir obur olarak dile düşmüştü. Kripke'nin tuhaflıkları hakkında birçok anekdot anlatılır ama benim de hoşuma giden biri vardır ki, aralarında en iyisi odur. Bir konferansta, resmî oturum bittikten sonra, bir grup filozof gitar çalıp halk şarkıları söylüyordu. Kripke'ye kendilerine katılmasını söylediklerinde o şöyle bir yanıt verdi, "Eğer bir başkası yapsaydı bu onun sonu olurdu, ama ben yaparsam bu yalnızca yeni bir Kripke anekdotu olacaktır" (bu, biz filozofların teknik olarak "meta anekdot" dediğimiz şeydir). Kripke, alçalıp yükselen patlamalarla seyreden ve ayırt edici biçimde burundan gelen sesle, büyüleyici bir konuşmacıydı ve notlarına bakmak için nadiren duraksardı. En etkileyici çalışması *İsimlendirme ve Zorunluluk* idi ve gerçekte 1971'de Princeton'da seyircilere hiçbir not kullanmadan verdiği konferansın yazılı hale getirilmiş bir kopyasıydı.

Şaşırtıcı biçimde insanların dikkatini çeken, görünüşte önemsiz bir konu, Kripke'nin, "Platon" ve "Richard Nixon" gibi özel isimler kuramıydı. Analitik gelenekteki en etkileyici düşünürlerden birinin özel isimler hakkındaki kuram ile isim yaptığını söylemek analitik felsefenin gülünç bir parodisi gibidir. Ama konunun önemini bir kere anladınız mı, gerçekte şaşırtıcı bir durum değildir.

"Platon" gibi bir isim kullandığınızda çok zaman önce ölmüş, bilinen tarihî birini kastedersiniz, o eski Yunan filozofu *hakkında* konuşursunuz ve onun hakkında doğru ya da yanlış yorumlar yaparsınız; sizin sözcüklerinizle geçmişteki o kişi arasında bir ilişki kurulur. Ama bunu nasıl yaparsınız? Siz onu kullanırken, o özel bireyin ismi, "Platon" ne yapar? "Platon" ismi sanki, Platon denen kişiye benzeyen değildir. İsmi söyleyerek bir ses yaratırsınız ve sizinle eski filozof arasında bir anlam ilişkisi kurulur. Ama bu ilişkiyi kuran nedir? O sesi çıkardığınızda niçin bir başkasını değil de bir kişiyi kastediyorsunuz? Bu soruya, Gottlob Frege ve Bertrand Russell tarafından verilmiş ve Kripke gelinceye kadar sağlam bir doktrin olarak kabul edilmiş doğal bir yanıt vardır: Platon'u kastetmek için "Platon" dersem, zihnimde bir Platon düşüncesi vardır ve bu düşünce ona yükleyebileceğim çeşitli tanımlamaları kapsar, örneğin "*Devlet*'in yazarı" ya da "Sokrates'in en iyi bilinen öğrencisi". Eğer biz, "*Devlet*'in yazarı" nasıl Platon'u kasteder diye sormaya devam edersek yanıt açıktır: Platon, Platon'u eşsiz olarak tamamlayan bir özelliği belirterek bu tanıma *uyan* kişidir ve gerçektir — tanım, "tanıtımsaldır". Eğer isim, tanım için basit olarak kısaysa, isim aynı zamanda tanıtımsaldır da: "Platon" yalnızca "*Devlet*'in yazarı" anlamına

gelir ve son söylenen deyimi nasıl kastettiğini oldukça iyi biliriz. Gerçekte ise, isim, bir tanım gibi *görünmez*, ama öyledir, yalnızca sahte bir tanımlamadır. Biz, nefesimizden tasarruf eder, isimleri, tanımlamaların kısa uyarlamaları olarak kullanırız. Bu, genelde referans için anahtardır: Biz dünyadaki nesneleri, onları belirli yollarla tanımlayarak kastederiz, üstü kapalı ya da açık olarak! Bu kuram, referansın "tanımlayıcı" kuramı olarak bilinir. Bu, –referansın işleyebileceği tek yol olarak– birçok kişiye aşikâr bir gerçek gibi görünmüştür. Biz nesneleri nasıl kastederiz? Onların sahip oldukları özellikleri bilerek ve onları bu özelliklerle özdeşleştirerek. Bu kadar basit.

Ancak, Kripke, tanımlama kuramıyla ilgili sorunlar olduğunu gördü (diğer bazı filozoflarla hemen hemen eşzamanlı olarak). Biz, Platon'u diğer insanlardan ayırt eden özelliklerin gerçek tanımını bilmeden, "Platon" ismiyle onu kastedemez miyiz? Bir sürü insan, onun *Devlet* kitabının yazarı olduğunu ve onu biricik yapan diğer gerçekleri bilmeden "Platon" ismini kullandı. İsmi kullanan kişi yalnızca, "Evet, Platon'u biliyorum, birçok kitap yazmış olan eski Yunan'dan biri olduğunu işitmiştim" diye düşünebilir. Platon hakkında tüm bildiğinizin bu kadar olması, sizin "Platon" ismiyle onu kastetmenizi önleyecek bir şey değildir, değil mi? Dahası, bazen isimlendirdiğimiz kişiler hakkında da hatalar yaparız. Eğer Jerry Lee Lewis'i "rock'n roll'u keşfeden adam" olarak düşünürsem, gerçekte rock'n roll'u keşfeden kişi Little Richard olsa bile, ben hâlâ Lewis'i kastediyor olabilirim. Ben, "Jerry Lee Lewis" ismini seslendirdiğimde Little Richard'ı kastetmiyorum; gerçekte bu onur Little Richard'a

aitken, ben yalnızca, yanlış olarak Jerry Lee'nin rock'n roll'u keşfettiğine inanıyorum. Yani isimleri, isimlendirilmiş kişilere bağlayan şey, benim isimle birleştirdiğim tanımlayıcı bilgi olamaz; işin içinde başka bir şeyler daha olmalıdır. Tanımlama kuramı, bizim isimlendirdiğimiz insanlara ilişkin olarak onlar hakkında bazen yanlış ya da yarım yamalak bilgi sahibi olduğumuzu göz ardı etmektedir. İnandıklarımızın tam olarak referansımızı karşıladığına güvenemeyiz.

Tanımlama kuramı yerine ne konulabilir? Kripke burada, kullanılan isim ile isimlendirilen kişinin arasındaki nedensel ve tarihsel bağlantılar çizgisinin halkayı tamamladığını savunmaktadır. Bebek doğar ve vaftiz edilir; ismi ailede kullanılmaya başlar; o isim, bu ismi önceden kullananlarla ilişkilendirilerek diğer insanlar arasında yayılır; sonunda, ismi yaşamaya devam ederken isim verilen kişi ölür, zincirdeki her konuşmacı onun ismini işiten her kişiden tekrar işitir. Bu, bizim, "Platon" ile Platon'u nasıl kastettiğimizdir: İsmi kullananların oluşturduğu bir zincir vardır. Bu zincir, bebeğe ilk kez Platon diyen Yunanlı konuşmacıya dek uzayıp gider. Eğer siz bu zincirde bir bağlantıysanız, onun hakkında çok az bilgi sahibi de olsanız, hattâ onun hakkındaki bu bilgileriniz yanlış da olsa, Platon'u kastedebilirsiniz. İsmi kişiye bağlayan mekanizma ya da işlem, ismi dile getiren konuşmacının zihninin dışında oluşan bir dizi geniş sosyal, tarih nedensel ilişkiler silsilesi içermektedir. Ancak, bu demek değildir ki ben, beni Platon'a dilsel olarak bağlayan tüm zinciri *bilmek* zorundayım; zincirin oluşması ve benim de onun içinde bir bağlantı olmam yeterlidir. Tüm yapmam gereken, ismi, onu işittiğim kişiyle aynı yönde

kullanmaya niyet etmektir; gerisi, zincirin kendi varlığıyla birlikte tamamlanır gider. Metaforu değiştirirsek: Her konuşmacı, ağ içindeki bir düğmedir; ağ ile bizim konuştuğumuz dünyaya ait nesneler arasında nedensel olarak bağlantı bulunduğu için referans işlemektedir.

İsimlendirmenin bu şekli, dil filozoflarının referans hakkındaki düşüncelerini değiştirerek şimdi Referansın Yeni Kuramı olarak bilinen yeni bir düşünceye yol açan üç önemli unsur içermektedir. Bunlardan birincisi şudur; dilin işlevi içine sosyal bir unsur katılmıştır: Her konuşmacı, dil bakımından kendisi değildir, kendi ussal kaynaklarının olmasına yettiği kaynakları kadardır; dahası, o kişi, sosyal yönden diğerlerine bağlıdır ve bu diğerleri, onun kullandığı terimlerin referansı hakkında ondan daha fazla bilgi sahibi olabilirler. (Bu, "dilsel emek ayrılığı" olarak isimlendirilmektedir.) İkinci ve ilişkili olarak; referans mekanizması, tanımlayıcı kuramda olduğu gibi konuşmacı bireyin zihnine yerleşmiştir; ancak, konuşmacının, kendisinin bağlı olduğu daha geniş bir dış dünya içine gömüldüğünü kabul eder. Üçüncü olarak; referansta nedensel bir unsur vardır: Nesneden, o nesne için kullanılan isme giden nedensel bir zincir vardır ve referansın eninde sonunda dayandığı şey, bu nedensel zincirdir. Bu unsur, sonradan gelen Referansın Nedensel Kuramı'na öncülük eder. Referansın, sözcükler ile bu sözcüklerin kastettiği dünyadaki nesneler arasındaki özel bir tür nedensel ilişki olarak analiz edilebileceği düşüncesidir. Bu da, sanki referansı –onun, bilimsel insanın dil etkinliği tarifine oturtulabileceğini göstermek için– "tabiileştirmek" olasıymış düşüncesine götürür. Eğer referans, nedensel ilişkinin yalnızca fantezi bir türüyse, prensipte,

başka bir çeşit nedensel ilişkiden daha gizemli ve anlaşılmaz değildir; örneğin, bilardo toplarının çarpışması. İlkin önemsiz bir mesele gibi görünen özel isimler konusu, dilin dünyaya nasıl takıldığı ve sonunda da düşüncelerin nesneleri nasıl düzenlediğine dair büyük sorular haline dönüşmektedir (daha çok, sonuncusuyla ilgili olarak).

Donald Davidson'un yazıları 70'li yılların başlarında Oxford'ta bir çeşit tarikat gibi çok çekiciydi. (İnsanlar derinlerden gelen Davidsonik bir sesten bahsediyorlardı.) O zamanlar Davidson, ulaşılması güç yerlerde, az miktarda, kısa argümanlarla yoğunlaştırılmış, kısa ve özlü, teknik ve yasaklayıcı makaleler yayımlamıştı. Bu makaleler, felsefe doktorası öğrencileri için bir çeşit IQ testi gibiydi. Davidson, delici mavi gözleri, süratli ve sözcükleri yuvarlayarak konuşması ve emin tavırları ile Oxford'u ziyaret ederek yeni anlam kuramı ile nesneleri sarsıyordu. Davidson her zaman, onu tümüyle hesaplamış olduğu izlenimini vermeye çalışmıştı, sizin sadece yeterince dikkat göstermeniz gerekiyordu. O, yalnızca, gerçek yanlış kavramlar ile önyargıların anlatılması meselesiydi, her şey kristal saydamlığında ve pürüzsüz olabilirdi. Filozoflar uzun süredir sormuşlardır; "Anlam nedir?" ya da "Bir cümlenin anlamını bildiğimiz zaman biz neyi biliriz?" diye. Anlam anlaşılması zor ruhani bir şey olarak görünmektedir: Nerede bir anlam gördünüz ya da bir tanesinin üzerine bastınız mı? Bazıları, Quine gibi, açıkça ona düşmandı, onun gidip yok olmasını diliyorlar ve ona kötü isimler takıyorlardı ("müze efsanesi", "karanlık yaratığı"). Davidson, bizim, anlam kuramının ne gibi olması gerektiğini sorduğumuzu tahmin etti: Böyle bir kuram ne yap-

malıdır ve o kuram nasıl kurulmalıdır? Kesinlikle, dildeki anlama sahip her cümlenin anlamını belirtmelidir. Bunu da iki sınırlamayı (tahdit) karşılayarak yapmalıdır (Oxford filozoflarının "sınırlama" sözcüğünü kullanmaya nasıl bayıldıklarını çok iyi anımsarım): Birincisi; kuram, her cümlenin anlamını, cümleyi oluşturan sözcüklerin anlamlarının referansı ile birlikte, kesin olarak belirtmelidir. İkincisi; kuram bunu, anlamın halihazırda var olan zannını farz etmeden yapmalıdır, yoksa açıklayıcılıktan uzak, dolambaçlı olacaktır. Soru, bir cümlenin anlamını dolambaçlı olmayan bir yoldan nasıl kesinlikle belirleriz ve bu belirlemeyi, cümleyi oluşturan sözcüklerden nasıl elde ederiz olmuştur. En iyi örneği seçmek için; "kar beyazdır" cümlesinin ne anlama geldiğini nasıl söyleyebiliriz? Bunun anlamını, cümle içindeki sözcüklerin anlamından çıkartan bir biçimde açıklarız. Eğer bu soruyu yanıtlayabilirsek, eski çağ filozoflarının anlam sorununu çözmüş olmayacak mıyız? Anlam, iyi bir anlam kuramının bütününün kuramı değil midir ve eğer öyleyse, bu kuram, anlamın gerçek yapısının tanımlamasını da içermelidir.

Davidson'un "cüretkâr varsayımı" iki kısımdan oluşuyordu: Bir cümlenin anlamı onun gerçek durumudur; ve gerçek durum, Tarski'nin gerçek kuramı tarafından öngörülen mantık düzeneği kullanılarak kesinlikle belirlenebilir. (Tarski, matematiksel mantık konusunda birçok önemli sonuç ortaya koyan Polonyalı bir mantıkçıdır.) "Kar beyazdır" cümlesi yalnız ve yalnız kar beyaz ise doğrudur ve diğer dillerde de aynı şeyi söyleyen cümle için geçerlidir. Bu gibi, gerçek durumunu bildiğimiz bir cümleyi anladığımızda, onu doğru yapan şey, anlam ve

gerçek durumlarının birbiriyle bağlantılı olmasıdır. Eğer size, "Il neve e bianco" cümlesinin İtalyanca '*kar beyazdır*'ın gerçek durumu olduğunu söylersem, siz de bu İtalyanca cümlenin anlamını öğrenmiş olursunuz. Böyle anlamlar, gerçek durumlarını içinde taşır; dahası, gerçek kavramı anlam kavramının önceden farz edilmesini gerektirmez ve böylece, biz de dolambaçlı olmama "sınırlamasını" yerine getirmiş oluruz. Şimdi sıra zor kısımda: Tarski'nin gerçek kuramı. Bu, ayrıntıları ile birlikte çok teknik bir kuramdır ama esas düşünce oldukça basittir. "Kar beyazdır" cümlesi neden dolayı gerçek durumuna sahiptir? Çok açık, "kar" ve "beyaz" sözcükleri ile her şey ortadadır, ama, bu sözcüklerin gerçek duruma katkılarını belirleyen şey nedir? Tamam, "kar" karı kasteder ve "beyazdır" da, eğer *o* şey, ancak ve ancak beyaz ise doğrudur. Eğer biz, bu iki parçadan oluşan bilgiyi birleştirirsek; yani "kar beyazdır", ancak ve ancak kar beyaz ise doğrudur sonucunu elde edebiliriz. Cümleyi iki kısımda analiz ederiz: –burada "kar" ve "beyaz" sözcüklerine uyarlayarak– özne ve yüklem; ve özne terimi için, bir referans ile yüklem terimini karşılayan bir durum belirleriz. Cümle artık, ancak ve ancak özne teriminin referansı ile yüklem terimini karşılayan durumun birbirlerini tam olarak karşılaması durumunda doğrudur. Tarski'nin gerçek kuramının zor olan teknik kısmı ayrıntıda yatmaktadır. Bunu yalnızca özne–yüklem cümlesi gibi basit cümleler için değil de var olan her türdeki cümle için nasıl yapacaksınız; burada bu ev ödevi için, siz okuyucularımı bir süre yalnız bırakıyorum. (2010'un başında tamamlanmış olsun, lütfen.) Davidson'un anahtar düşüncesi, cümleyi oluşturan öğeleri baz alarak, baz aldığımız bu öğelerle il-

gili bir şeyler söyleyip gerçek durumları kesin olarak belirlemektir. Bu, bizim anlam kuramımız olacaktır.

Bu sonucu çekici kılan, onun eski ve karanlıkta kalmış bir soruya, güzel ve yeni, teknik bir kuram ile yanıt vereceği ümididir; "Anlam nedir?" Şimdi burada belitler ve kuramlar, tekrarlayıcı cümleler, T uylaşımı hakkında konuşabiliriz: Felsefenin matematiğini kanıtladık. Şimdi dil felsefesi, bilimsel saygınlığa giden yola oturtulabilir. Wittgenstein (hakkında sonra daha fazla konuşacağız) gibi filozoflar, anlam hakkında çok düşünmüşler, farklı dil oyunları tanımlayıp anlamın yapısıyla ilgili derin bilmeceler bularak dilbilim konuşmayı anlamın anahtarı olarak kullanmışlardır; ancak, tüm bunlar matematik ve mantığın parlak ışığıyla silinip gitmiştir. Aradığınız kuramları bulmak için belitlerinizi doğru olarak yazma sorunu çok teknik bir hal aldı. Aslında o hep felsefeyi bilime çevirme umudunun kışkırtmasıydı — yanlış yönlendirilmiş ama yadsınamaz biçimde çekici (ya da bazı filozofların dediği gibi "seksi").

B.Phil. tezimi, başlamak için zahmetli bir soruya odaklanarak bu tür "Davidsonian anlambilim" üzerine yazdım: Gerçek duruma sahip olmayan cümleleri nasıl kullanacağız? "Kapıyı kapat!" cümlesini anladığımızda onun gerçek durumunu bildiğimizi söylemek zordur, çünkü bu cümlenin doğru ya da yanlış olduğu söylenemez. Daha ziyade, ona uyulup uyulmadığı söylenebilir. "Kapı kapalı mı?" ve "Kapı kapalı mı olacaktı?" için de aynı durum söz konusudur. Benim savım, kuramları, bu gibi itaat etme durumları için, gerçek durumların benzerleriyle oluşturmaktı. "Kapıyı kapat!" cümlesine ancak ve ancak yönlendirilen kişi kapıyı kapatırsa itaat edilmiş olur. Belirleyici ol-

mayan cümleler denen bu tür cümleler için bazı sinirlendirici durumlar vardı ama ben doğru yolda gidiyor görünüyordum. Belitlerimi yazdım, mantık formlarımı belirledim. Sartre'dan ve ontolojik argümandan çok farklı ve özgürdü. Oxford'un yardımıyla felsefe benim için mantık ve dile dönüşmüştü. Hâlâ herhangi bir filozofun, bu mantık ve dil düşünceleri hakkında çok iyi bir usta olabileceğini düşünüyorum ama artık, bu düşüncelerin tek başına ciddi felsefi problemlerin çözümüne öncülük edeceklerine inanmıyorum. Bu bağlamda, felsefenin bir bilim olabileceğine de inanmıyorum. Ama yirmi üç yaşında bunun olması için büyük bir özleme sahiptim. Sırlar dünyasını bilimsel yöntemlerle küçültmek gerçekten çekici bir durumdu; ve bu durum da esas entelektüel güç olarak çağdaş dünyayı biçimlendiriyordu. Belki de teknik bir tarzda felsefe yapmak, bilimsel bilgilerin her şeyden fazla değer kazandığı bu dünyada kişinin entelektüel prestijini arttırma yoludur. Burada teknik becerileri vurgulamaktan değil, yalnızca onların yalın gösterilerinden söz ediyorum. Her durumda, her şey biterken bile çok hoştu.

B.Phil. doktoramın ikinci yılındaki danışmanı, şimdilerde Sir unvanı almış olan Profesör P.F. Strawson'du. Biz doktora öğrencilerini derinlemesine etkileyen bilimcilikten oldukça kuşku duyar, geleneksel felsefi meseleler düşüncesini yitirmemem için beni yüreklendirirdi; bunun ne denli iyi bir öğüt olduğunu şimdi anlıyorum. "P.F. Strawson" ile haftada bir kez onun Magdalene Koleji'ndeki odasında buluşup zihnimi kurcalayan felsefi meseleler hakkında konuşacaktık. Yol gösterirken takındığı nazik tavrı, açık düşüncesi ve güçlü zekâsı benim için çok iyi birer uyaran olmuştur. Her yönüyle şıklığın-

dan ödün vermeyen bir adamdı (hâlâ öyledir): Özellikle el yazısı, giysileri, felsefe tartışırken bir bacağını diğerine dolaması ve sigara içiş tarzı ile. Onu ilk görmeye gittiğimde, bana yapısal mantık nedir, diye sorduğunu anımsıyorum. Ben de özür diler bir tarzda, onun çok ilerlemediğini söylemiştim; o da gülümsemiş, benim geleneksel felsefe dışındaki ruhu almaya çalışan sıkıcı ve çirkin teknokratlardan olabileceğimden korkarak, "Güzel!" diye yanıtlamıştı.

Üzerimde önemli etkisi bulunan bir başkası da Profesör Sir Alfred Ayer olarak bilinen ve arkadaşlarının Freddie Ayer dedikleri A.J. Ayer'dir. Profesör Ayer, birçok uğraşısı arasında düzenli olarak televizyonda görünen bir "kişilik" ve toplum tarafından pazar gazeteleri yazarı olarak tanınan Oxford'un en ünlü filozofuydu. Londra'da yaşıyor ve sanki bu sofistik dünya başkentinin havasını, Oxford felsefe atmosferinin değerli serası için ödünç alıyordu. Onun, "Sıradan Öğretim" derslerine devam ediyordum. Bu derste, terimlerin tartışılması için bir kitap seçilerek bir öğrenci tarafından tartışma başlatılıyor, daha sonra da hızlı bir biçimde yakıp elinden düşürmediği sigarasıyla, Ayer tarafından yönetiliyordu. Ayer ilk toplantıda, tartışma için seçilen Anthony Quinton'un *Nesnelerin Doğası* isimli kitabı okuyan var mı, diye sordu. Ben de o kitabı yeni bitirmiştim ve elimi kaldırdım, başka hiçbir elin kalkmamış olmasına da şaşırmıştım. Ayer boncuk gibi gözlerini bana dikmiş bakarken ben de üzerimde soğuk bir titreme hissettim. Manchester'lı yeniyetme biri için bu, insanın gözünü korkutan, sindirici bir topluluktu ve şimdi bana okuduğum şey hakkında bir soru sormasından korkuyordum. Toplu tartışma ortamlarında

her zaman sinirli biri olmuş ve korkmuşumdur; sanki hep, hesap veriyormuşum da sözcükler ağzımdan harfiyen çıkmayacakmış gibi gelirdi. Beni neyin beklediğini bilmiyordum. Ayer önce terimlerin sunumlarını yaptı, sonra, benim katkıda bulunmayı bile düşünmediğim ve bana çok yüksek düzeyde gibi görünen bir tartışma ile de toplantı devam etti. Dersin sonunda Profesör Ayer sınıfın arkalarına doğru gezdirdiği bakışlarını birdenbire bana dikerek şöyle dedi: "Gelecek hafta ikinci bölüme ait sunumu arkadaki arkadaş yaparak bize meziyetlerini göstersin." Benim, onun bu parlak düşüncesini onaylayıp onaylamadığımı görmek için beklemedi bile. Bu kadardı: Ben, gelecek hafta. 'Zaman içinde kimlik' isimli konu, benim için oldukça yeniydi ve benim bir şeyler toplayıp tamamen rezil olmamam için önümde sadece bir haftam vardı. Aniden yüzümden kanın çekildiğini hissetim.

O hafta, daha önce hiç olmadığı kadar sinirli bir şekilde çalıştım. Daha sonradan danışmanım olacak Michael Ayers'e, konu başlığı hakkında neyi okumam ve neleri tartışmam gerektiğini danıştım. En azından kalın kafalı olmadığımı göstermek umuduyla, yaklaşık on sayfa kadar bir yazı hazırladım. İdam mangasının önüne çıkacağım gün olan çarşambanın gelmesini korku ve endişe içinde bekleyerek, dersin başladığı saat 5'e dek dakikaları saydım. Okuduğum şeyler hakkında yanlış bulmaya hazır kırk akıllı insanın önündeki yerimi tam zamanında almıştım. Kendimi korumak için sayfanın başından aşağıya doğru bakarak, hazırladığım makaleyi okudum. Bitirdiğimde gözlerimi yukarıya diktim, avuçlarım ıslanmış, pancar gibi kızarmıştım (sinirli olduğumda hep böyle

olurum), Profesör Ayer, işin doğrusunu söylemek gerekirse, "Çok iyi" dedi ve konu hakkındaki görüşlerini ekledi. Onun çok sevdiği bir filozof olan Hume'dan bahsettiğim için mutlu olduğunu sanıyorum, sunumdaki istekliliğim ve güvenim onu etkilemişti. Toplantının geri kalanında başka bir tartışmaya girmekten kaçınmaya çalışarak bir parça şaşkınlık içinde oturdum, ama birkaç dakika içinde bir tartışma içine sürüklenmiştim ve ses organlarım da gayet iyi çalışıyordu. Sonunda iç rahatlığıyla sersemlemiştim, benim umutsuz bir vaka olduğumu düşünmeden, birkaç öğrenci tartışmayı devam ettirmek için atıldılar. İlk defa bir felsefe sunumu yapıyordum, profesyonel filozof olmak isteyen biri için bir ayin gibiydi, bir tür işkenceli yargılamadan geçmiştim.

Bununla beraber, umut hâlâ benim erişebileceğimden çok uzaklardaydı. Gürültülü geçen 60'lı yıllardan sonra, 70'lerin başında İngiltere'de akademik iş güçlükle bulunuyordu ve ortalarda iş arayan çok yetenekli bir sürü insan vardı. Benimse sahip olduğum tek şey, prestijli bir üniversiteden alınan bir felsefe diploması değil, Manchester'dan aldığım bir psikoloji diplomasıydı. B.Phil. doktorası yapmadan önce bir iş teklifi almaya gereksinimim vardı, sınavları geçmeyi ve maaşımın kesileceği gelecek güz döneminde üniversiteye hoca olarak başlamayı umuyordum. Her şey oldukça umutsuz görünürken benim hiçbir planım yoktu. B.Phil. doktorası için şansımı arttırmak amacıyla John Locke Ödülü olarak bilinen bir sınava girmeye karar verdim. Sınava genellikle, sağladığı prestijin yanı sıra bin beş yüz sterlin tutarındaki ödülü kazanmak isteyenler giriyordu. Tanınmış ve çalışkan birçok öğrencinin, jüri tarafından ödülü kazanacak

değerdeki yeterince yüksek standartlarda bulunmamasına karşın, ödülü geleneksel olarak, Oxford'un felsefe doktorası yapan en gözde öğrencisi kazanır. Önceki yıl ödülü Christopher Peacocke kazanmış, kimse de şaşırmamıştı. John Locke Ödülü, her yıl verilmeyebilir; otomatikman, o yıl sınava giren en iyi kişiye verilir, diye bir kural da yoktur. O ödül yalnızca yeterince yüksek standartta olduğu kabul edilen kişiye gider. Jüri üyelerinin kendi talep ettikleri kriterleri karşılayan birisinin olmadığını düşündükleri yıllar da olabilir.

Benim bu sınava girmekteki amacım, çok basit olarak daha önce hiç yapmadığım (Sartre'ı saymazsak), felsefe sınavları pratiğimi arttırmaktı. Sınav iki gün sürer, toplam dört kâğıt, her kâğıt için de üç uzun saat süre verilir; her kâğıtta yanıtlanacak üç soru vardır. Bu sınav, B.Phil. doktora sınavını andırır ve B.Phil. doktora sınavının (her yıl düzenli olarak birkaç kişinin kaldığını biliyorum) iyi bir denemesi olduğu için benim işime geliyordu. O yıl, 1972'de, John Locke Ödülü sınav jürisi Profesör Ayer, Profesör Hare (beni B.Phil. için kabul eden) ve Mental Felsefe dersinin *Wilde Reader*'ı, Brian Farrel'den oluşmaktaydı, yani oldukça korkunç bir ekipti.

İlk sınav için "karalara" büründüm: beyaz gömlek ve papyon, koyu takım elbise, siyah ayakkabılar, kep ve cüppe (bu zorunluydu: Bunu unutursanız sizin sınav binasına girmeniz yasaklanabilir). Mantık biçimini, gerçeğin tutarlık kuramını, gerekliliğin doğasını, kişisel kimliği, bilginin analizini ve diğerlerini yazarak sorulara giriştim. Sınavın yaklaşık yarısındayken neredeyse çıkıp gidecektim: Bazı sorularla boğuşuyordum, niçin kendimi bu sıkıntıya atmıştım? Ama kendi kendime, deneyime

gereksinim duyduğumu telkin ederek direndim. Dört kâğıdın tümünü bitirdim, bitmiş, tükenmiş ve ciddi olarak sınanmış halde dışarı çıktım. Yaklaşık on kadar aday vardı, her biri kendisini nihai zafer umuduyla gönüllü olarak bu işe sokmuştu. Çok yorucu bir görev, işte felsefe bu.

Yaklaşık bir hafta kadar sonra Profesör Ayer, el yazımın çok kötü olduğunu, bu sebeple kâğıtlarımı –konuşmadığımdan emin olmak için– bir gözetmenin eşliğinde, profesyonel birine daktilo ettirmem gerektiğini söyledi. Dahası, bunun ücretini de kendim ödemeliydim. Görevimi uygun olarak yapamadığımı söyleyip yaklaşık elli sterlin tutacak maliyetinin çok pahalı olmasına üzüldüğümü, kuşku ve korkularımı belirttim. Ayer bana, buna "değeceğini" söyledi, ben de gönülsüzce kabul ettim. Çok kötü biçimde yazılmış kâğıtlarımı, yazımın hemen tamamı boyunca ve hiç de güzel olmayan bir biçimde kullandığım "gerçek yığını" deyimine itiraz etmek için arada uyanan sıkılmış bir daktilo kıza, en az onun kadar eşit derecede sıkılmış bir gözetmen eşliğinde, yüksek sesle okudum. El yazımı gerçekten düzeltmeliydim. (Bugün bile yazım, okunması mucize bir durumdadır).

Bir hafta kadar sonra, Kripke'nin John Locke konferanslarından birini dinlemek için oturuyordum; Profesör Ayer, aşağı yukarı beş yüz kadar insanın önünde aşikâr bir şekilde bana yaklaşıp sırtıma vurarak, John Locke Ödülü'nü büyük bir farkla benim kazandığımı söyledi. Oradaki bir sürü insan, Ayer'in benimle konuştuğunu bariz olarak görmüş olmalıydı. Sonra da benim kâğıtlarımı tekrar daktilo ettirttiği için, karakteristik bir biçimde kendi kendini tebrik etti ve uzun adımlarla yerine dön-

dü. Kripke'nin konferansı başlamıştı, sanırım o bir saat boyunca Kripke'nin tek bir sözünü bile anlamadım. Birkaç kelime ile ifade edilen o kısacık an, benim tüm yaşantımı değiştirmişti. Zira, şimdi felsefede akademik bir göreve atanmak için çok uygun bir durum elde etmiştim, John Locke Ödülü'nü kazanmanın getirdiği prestiji... Profesyonel bir filozof olma rüyamı gerçeğe çevirmek üzereydim. O gün, mesleki açıdan yaşantımın en önemli günüydü; güçsüzlükleri yenmenin ve olmayı istediğiniz şeylerin nasıl mümkün olduğunu çok iyi göstermekteydi. Anlaşılacağı gibi, o yılki diğer iki aday da ödülü kazanmak için yeterli standartlara sahipti, nitekim onlardan biri Oxford doktora final sınavının en iyi kâğıdı ödülünü kazanmıştı. İnanıyorum ki, o sınav, üç adayın da kazanacak düzeyde olduğu tek seneydi ve ben kazanmıştım.

Kuşkusuz, o olaydan sonra dramatik olarak şöhretim arttı ve Oxford felsefe doktorası dünyasında küçük bir ünlü oldum. Geriye baktığımda, aslında olan şeyin, deneyimsizliğimin görece benim lehime işlemesi olduğunu anladım. Diğerlerinin ne dediğini bilmeksizin, sorulara kendi yanıtlarımı yaratmak için uğraşmıştım. Çok fazla ikinci el kokan felsefe literatürü bilgisinde sıkışıp kalmak yerine, kendimi, özgün felsefi uslamlamadaki söz yeteneğimi gösterip kendi düşünce çizgim boyunca ilerlemeye zorlamıştım. O zamanlarda, bunun tamamen bir rastlantı olduğunu ve B.Phil. doktora sınavının bunu ortaya koyacağını düşündüğümü itiraf etmeliyim. Ama zamanı geldiğinde gördüm ki, bunda da yanılmıştım; böylece, kuşkucu yarımla birlikte, benimle birlikte giden bir şey olmalı, diyerek bu durumu kabul ettim. Diğer yarım ise,

yani ödülü kazanmam için devam etmemi söyleyen parçam, bu kadar kısa bir sürede bu kadar iyi bir şey yaptığım için, fazla bir biçimde, ben çok iyi bir filozof olmalıyım düşüncesine kapıldı. Ne olursa olsun, bu tam da gereksinim duyduğum şeydi. Eğer Ayer bana kâğıtlarımı tekrar daktilo ettirmemi söylemeseydi (gerçekte olağandışı bir uygulama) ya da sıkıldığımda çıkıp gitmiş olsaydım ya da sadece John Locke Ödülü için oturmamış olsaydım, şimdi ben ne olmuş olurdum çok merak ediyorum. Kuşkusuz, her şey çok değişik olurdu, şimdi bile diğer alternatif olasılıklar aklıma gelince soğuk bir terleme hissediyorum. Yaşam ve şans, şans ve yaşam.

Her iki danışmanım da, Michael Ayers ve Peter Strawson, kutlamalarında çok samimiydi ama Profesör Hare, Ahlak Felsefesi White's Profesörü, garip bir reaksiyonda bulundu. Onu, B.Phil. doktorası için daha önce beni reddeden ve daha sonra da mezuniyetim için onay veren kişi olarak anımsayacaksınız. Beni ödül için hiç tebrik etmedi ve yollarımız çakıştığında da hep önlemeye çalışır göründü. Kanımca, bir yıl önce, beni iyi bir felsefe öğrencisi olarak görme iç görüsü olmadığı için utanmıştı. Buna rağmen, bu sonuç için benim açımdan utanılacak bir sebep düşünemiyordum. Hakkımda daha önce mükemmel bir rasyonel karar vermişti; ben sadece benden umulandan daha iyisini yapmıştım. Yapacağı şey, bana şunun gibi bir şey söylemekti: "Güzel, oldukça beklenmedik bir olaydı." Onun bu durumu onaylamasını ve mahcubiyetini oldukça yetersiz bulmuştum; mükemmel bir ahlak filozofu olarak, onun pozisyonundaki birinden beklediğim gibi değildi. Belki de yalnızca insan ilişkilerindeki basit bir beceriksizlikti; ama ben bunu, yapılan

yanlışı kabul edememekten kaynaklanan bir çeşit küçümseme olarak hissetmiştim (o zaman, ilk düşünceleri tamamen doğrulanmış olsa bile). Bütün bunları saymazsak, ödülü kazanmak su katılmamış bir keyifti.

Yalnızca iki yıl kaldığım Oxford'tan 1974'te ayrıldım. Bu süre içinde, bugün hâlâ oldukça meşgul olduğum çok güzel bir dünyaya geçiş yaparak felsefenin etrafından ta içine gittim. Benim için, biçimlendirici ve unutulmaz bir dönemdi. Belki birkaç yıl daha, bir junior araştırma görevlisi olarak Oxford'ta kalmak hoşuma gidebilirdi; orada gerçek bir öğretim görevlisi olarak iş bulabileceğime dair hiçbir yanılsamam olmamıştır. Sonunda iş için başvurduğum Londra Üniversite Koleji'ne (UCL) görüşmeye gittim. Başvurduğum işe giremedim –o işe Princeton'dan Arnold Zuboff girdi– ama görüşmeler sırasında başka bir iş olanağı doğdu. John Locke Ödülü sebebiyle –büyük bir tereddüte yer kalmaksızın– oradaki bir okutmanın erken emekli olmasından ötürü boşalan okutmanlık işine girdim. 1974 sonbaharında öğretime başlamak üzere programa alındım, bu da ciddi bir mali sorun yaşamayacağım anlamına gelmekteydi. Filozofların görev yapabilecekleri yerlerin az olması sebebiyle, o işi aldığımdan dolayı kendimi şanslı hissediyor, ancak, dünyanın değilse de İngiltere'nin felsefe merkezi olarak gördüğüm Oxford'tan ayrılacağım için de üzülüyordum. Londra ve Oxford arası trenle bir saatlik mesafedeydi ve geri geleceğimi biliyordum. Yalnızca yirmi dört yaşındaydım (hattâ daha genç bile görünüyordum) ve felsefi olarak hâlâ yeterince gelişmemiş durumdaydım. UCL'deki görüşmem sırasında, felsefede olması gereken resmî yeterliliğe sahip değildim, B.Phil. sınavlarını henüz ver-

memiştim ve felsefe doktorası derecemi almamıştım. Bir psikoloji öğrenimiyle, kazıntılar içinden Oxford'a, ülkedeki en iyi felsefe bölümlerinden birine iş bulmak için gitmiştim. Hiç kuşkusuz, Oxford'taki zamanımı gece gündüz durmadan çalışarak geçirdim ama, geriye dönüp baktığımda bu konu, çok şanslı bir dizi atılım sayesinde, bir çeşit mucize olarak beni etkiledi. Dil ve mantık üzerine odaklanan ilgim, teknik bir hal almıştı ve muhtemelen psikolojiye karşı bir reaksiyon olarak zihin üzerine olan ilgimi yitirmiştim. Belki de ben, çok dünyevi değil, titiz, çalışmalarım konusunda ciddi biriydim. Felsefe tarafından yaşantım tamamen işgal edilmişti, gece yatakta bile okuyordum. Uzun ve güzel bir argümandan başka hiçbir şeyden hoşlanmıyordum. İçimdeki bu entelektüel dürtü çok kuvvetli ve derindi. Nerelere geldiğime gerçekten inanamıyordum ama, bunun daha fazlasını yapmam gerektiğinin de farkındaydım.

Zihin ve Gerçeklik

Doktora öğrencisiyken kuzey Oxford'ta, Jesus Kolej'den haftalığı sekiz pounda kiraladığım lüks ve şirin bir apartman dairesinde kalıyordum, hattâ çalışma odam bir bahçeye bakmaktaydı. Altımdaki giriş dairesinde de bir bayan kalıyordu. (Bazen onunla birlikte çay içerdik.) Evden şehir merkezine bisikletle kolayca gidip gelirdim, param kısıtlıydı ama uygun bir yaşam sürdürmek için zaten çok az bir miktara ihtiyacım vardı. Londra'da kalmak amacıyla, yoksul bir duruma düşmesine rağmen neşesinden bir şey kaybetmemiş, lütufkâr bir bayan olan yuvarlak ve kırmızı suratlı pansiyoncu Collins'in yanına gittim; beni, Kensington'da Albert Hall yakınındaki büyük bir apartman dairesinin küçük bir odasına yerleştirdi. UCL Felsefe Bölümü'nün bulunduğu Bloomsburry'a gitmek için, tren aktarması yaparak, metro ile kırk dakikalık bir yolculuk yapmam gerekiyordu. Başlangıç maaşım akademik standartlarda bile çok düşüktü. İlk işim beni daha da kötü etmişti.

İşimin esas parçası bire bir öğretimlerdi. Bir grup öğrenci –birli, ikili ya da üçlü– haftada bir benim ofisime gelecek ve saptadığımız bir felsefi konu üzerinde konuşacaktık. Her hafta genellikle sekiz civarında grubum oluyordu. Ayrıca, verilecek ders ve seminerler, doktora denetmenliği ve bölüm toplantıları da vardı. Yaklaşık yüz kadar bire bir öğretim seansından sonra başlangıçtaki

şevkim azalmıştı. Sabahtan ders anlatıp kendiniz için de birkaç saat çalıştıktan sonra, özellikle öğleden sonraki üçüncü bire bir öğrenim sırasında beliren yorgunluğun üstesinden gelmek oldukça zordur. Bu öyle bir iştir ki, sıklıkla, bir saat boyunca sefil bir biçimde susmaya gayret gösteren öğrencilerin sorularını, mümkün olduğunca onlara yardımcı olacak şekilde yanıtlamalı ve hem de onların yarı biçimlenmiş düşüncelerine karşı çok dikkatli olmalısınız. Hızını ve niteliğini sizin belirlediğiniz ders verme yerine, burada siz öğrencinin hızına uymak ve özellikle onun işaret ettiği kendi şaşkınlık ve güçlüklerine değinmek zorundasınız. Günün sonunda kafanızı sanki tekmelerle bozulmuş ve patlamış bir futbol topu gibi içe doğru çökmüş hissedersiniz. Ve, ne kadar sıkıcı ve yorucu da olsa, tartışmada yer alan öğrencilerinize karşı elinizden gelenin en iyisini yapma zorunluluğunuz bulunmaktadır. Çok önceleri, tartışmak için özel seçilmiş sessiz ve sağır bir gruba sahip olduğumu bilerek, sanki son uçuş öncesindeymişim de ayrılmayı geciktirme isteğim varmış gibi, ofisimin merdivenlerini çıkarken dişlerimi gıcırdatıyordum.

Benim ofisim beşinci katta kötü bir yerdeydi, tavanından yangın merdivenine çıkılıyor ve hiç kilit bulunmayan kapısıyla kışları buz gibi oluyordu. (Köşede çok küçük bir gaz sobası vardı.) Kız öğrencilerimden birinin, aralarında John Locke Ödülü'nü kazanmam onuruna Jesus Kolej'de bana verilen kabartma bir kitabın da bulunduğu birçok kitabımı çalması üzerine, kilidin olmayışı bir problem olarak kendini gösterdi. (O kitabımı bir daha geriye hiç alamadım.) Orada, o an bulunan öğrencilere sıkıca sokulmuş durumda konsantrasyonumu korumaya

çalışarak saatler boyu otururdum. Evet, Sokrates, bu sizin için miydi? Bu özel derslerin hepsi de yorucu ve asap bozucu değildi: Gelmeden önce okuyan ve söyleyecek entelektüel bir şeylere sahip birçok parlak ve gayretli öğrencim olmuştur. Ancak, ne yazık ki birçoğu, her şeyi benim yapmamı bekleyerek hazırlanmadan gelen tembel öğrencilerdi. Russell'ın Tanımlamalar Kuramı'nı binlerce kez anlatırsınız –her gün üç kez olmak üzere– aynı yanlış anlamalarla tekrar tekrar karşılaşırsınız; öğrenci ne kadar yetenekli olursa olsun ilgiyi devamlı yüksek tutmak zordur. Bu bire bir derslerin, öğrenciler için yararlı olduğuna –bu yararlarının sıklıkla abartılmasına rağmen– hiç kuşku yoktur; ancak, bu bire bir dersler, eğer öğretmenler cehennemi varsa onun bir dış halkası olabilir. Tekrar ve tekrar, ebediyen aynı dersi öğretmeye zorlandığınızı düşünün! (Abarttığımı düşünebilirsiniz: Belki biraz, ama ben bir noktayı mümkün olduğunca kuvvetli vurgulamak istiyorum — hiç kuşkum yok ki, okuyucularım arasında, o zamanlarda kendilerinin de başlarını ağrıtan felsefe görüşmelerinin sıkıcılığını kabul edecekler vardır.)

İlk dersim, doğru konusu üzerineydi. Soru şuydu: "Doğru" sözcüğünün anlamı nedir? Ya da: Bir ifade ya da inancın doğru olması nedir? Bazı filozoflar bir inanç, sizin inandığınız diğer inançlarla uyuşursa –inanç ağlarının bir parçası olduğu zaman– doğrudur derler. Buradaki sorun, uyum ya da bir parçası olmanın, doğru olmak için yeterli olamadığıdır; çünkü inançlar arasındaki bu ilişkiler, onların kendi yalanları ya da yanlışlarıyla da uyum göstermektedir: Çimen mavidir inancıyla kar eflatundur inancı birbiriyle mükemmel olarak uyumludur ama bunların hiçbiri doğru değildir. İnançlar doğru olmak için

dünyaya uymalıdır, birbirlerine değil. Bu bizi Uygunluk Kuramı'na götürür: Bir inanç, gerçeklerle uyumlu olduğu zaman doğrudur. Bu, sanki uygun bir yol gibi görünmektedir, ama uygunluktan kastedilenin ne olacağı konusu oldukça karanlıktır ve gerçekler söylemi için de, ne tür varlıkların gerçek olduğu hakkında da sorular bulunmaktadır. Bu sebeplerden, yirminci yüzyıl filozofları, diğerleri arasında doğrunun, Fazlalık Kuramı'nı benimsediler — benim derslerimde savunduğum görüş de buydu. Bir inanç doğrudur demek, basitçe, nesneler inanıldığı gibi olur demektir. Kar beyazdır inancı doğrudur demek, basit olarak, karın beyaz olduğunu söylemektir; "doğru" sözcüğü bizim dilimizde tekrarlardan kaçınmak, düz konuşmak için vardır, daha fazlası fazlalıktır. Bu sebeple, doğru kavramını açıklamak için uyumun karanlık ilişkilerine ve gerçek diye isimlendirilen müphem şeylere başvurmayız; doğruluk başka şeye değil, dünyaya uygun olmaya dayanır dersek doğru yolu bulabiliriz, bir inanca doğru demek dünyayı dolaylı bir biçimde ifade etmekten başka bir şey değildir. Eğer ben, sizin sigara içmek kansere sebep olur inancınız doğrudur dersem, basit biçimde, sigara içmenin kansere sebep olduğu konusunda sizinle aynı fikirdeyim demektir. Sözcüğün dilimizdeki güncel işlevine dikkat edersek, görünüşte var olan, felsefenin derin *doğru* problemi kendiliğinden yok olur gider: "Doğru", dünya hakkında dolaylı olarak konuşmak için kullandığımız bir sözcüktür, bunu da dünya ile ilgili olarak doğrudan konuşmayı uygunsuz ve hoşnutsuz bulduğumuz zamanlarda kullanırız. Ne olursa olsun, o ilişki, inançların gerçeklere dayandığı anlaşılması güç, gizemli bir ilişki değildir. Bir ifadenin doğru olması yalnızca dünyanın ifade edildiği gibi olmasıdır, argüman fazladır.

Şimdilerde bir parça geliştirmeye gereksinim duysam da bu doğru kuramının temel olarak hâlâ doğru olduğunu düşünüyorum. O zamanlarda bu, saçma olmayan cazip bir düşünüş biçimiydi. Tarski'nin yapısal kuramı ile fazlalık kuramını biliyorduk ve ikisi birlikte doğru hakkındaki bütün doğruyu anlatmaktaydı. Öğrencilere mesajım şuydu: Doğru; uysallaştırılmış, havası alınarak gururu kırılmış ve anlaşılır hale getirilmiştir. Bu dersler esnasında, asıl ilgi konusu psiko-analiz olan felsefe bölümü başkanı Richard Wollheim, ders verme yeteneğimi gözlemlemek amacıyla derslerimden birine katılmıştı. Tatlı sesiyle, "Çok güzel, Colin" dedi, "ama okuldaki ders verme yöntemini izle — kendi düşüncelerini söyle, her zaman sırtını dinleyiciye dön." Gerçekte, sadece düşünceleri dile getirmekle öylesine haşır neşir olmuştum ki, kendi konuşma tarzıma ait hiçbir fikir vermemekteydim. Ders anlatma biçimim üzerine çok çalıştım. Belki duymaktan mutlu olursunuz, bir iki yıl gibi kısa bir sürede derslerdeki zamanın büyük bir bölümünü öğrencileri karşılama işine ayırma durumuna gelmiştim. Hiçbir zaman büyük bir oyuncu olmadım, açıklığımın, teşhir sanatındaki eksikliğimi telafi etmesi için uğraştım.

O zamanlarda, kısmen Kripke'nin yenilikçi çalışmasıyla uyarılan zorunluluk kavramıyla çok ilgileniyordum. Doğru kabul edilen nesneler arasındaki bazı doğrular, özel ve kuvvetli bir açıdan doğrudur — yani onlar, zorunluluktan doğrudur. Bu zorunlu doğrular diğer doğrulardan –ki bu diğer doğrular rastlantısal doğrulardır– olmazsa olmaz doğrular olarak ayrılırlar. Örneğin, benim filozof olduğum doğrudur, ama bu zorunlu olmayan bir doğrudur: Ben psikolog, baterist ya da tesisatçı olarak

başka alanlara da yönelmiş olabilirdim; bu da tamamen akla uygundur. Çoğunlukla doğrular şöyledir: Onlar yalnızca doğrudur ama "tüm olası dünyalarda" doğru değildir. Ben şimdi kafeinsiz kahve içiyorum, akla uygun ama, olmazsa olmaz olacak bir durum değildir. İki rakamının bir çift sayı olması, bekârın evlenmemiş olması ya da her şeyin kendisinin özdeşi olması, bunun aksi bir durumdur. Bu konuyu düşünecek olursanız bu gerçeklerin başka türlü olamayacağını görürsünüz. İki rakamı, hâlâ iki rakamı olduğu sürece tek sayı olamaz; bekâr, tanım olarak evlenmemiş demektir, bu sebeple bir bekârın nikahlanması gibi bir şey söz konusu değildir; bir nesne ne kadar alışılmışın dışında olursa olsun, kendisinin özdeşi olmaktan başka bir şey olamaz. Bu yüzden bunlar zorunlu doğrulardır — onlar "tüm olası dünyalarda" doğru anlamına gelir. Onların doğruluğunda bir sebatlık vardır, doğrudan başka bir şey olamazlar. Hattâ Tanrı bile onları yanlış yapamaz.

Şimdi, zorunlu bir doğrunun zorunluluğunun neye bağlı olduğunu sorduğumuz zaman aşağıdaki yanıtları vermek doğaldır: O, bizim kavramlarımızdan, dilimizden, nesneleri tanımlama tarzımızdan kaynaklanır. Böylece; iki rakamı kavramının bir bölümü onun çift olduğudur, "bekâr" sözcüğünün anlamının içinde bekârların evli olmadığı yazılıdır. Basit biçimde o, kendisinin özdeşi olan bir nesnenin bulunduğu düşüncesinin bir parçasıdır. Bir anlamda bunlar, üçgen üç açıya sahiptir demek gibi saçma tekrarlar gibi görünmektedir. Bu zorunlu doğruları, yalnızca dilimizi bildiğimiz için biliyoruz; onların dilden bağımsız olarak, var olan gerçeklik hakkında bazı şeyleri kastetmesi söz konusu değildir. Bu

özellik için kullanılan teknik sözcük, "analitik" sözcüğüdür: Bu zorunlu doğruların bir bakıma analitik oldukları görünmektedir; onlar, dilin dışında herhangi bir şeye değil, tamamen terimlerin taşıdıkları anlamların analizine dayanmaktadırlar. Rastlantısal doğrular, aksine, dil dışındaki gerçeklere dayanırlar: Basit bir anlatımla, ben kafeinsiz kahve içiyorum ifadesini doğru yapan şey, o ifadenin içinde yer alan "kahve", "içmek" ve "ben" terimlerinin anlamları değil, belirli bir biçimde oluşan dünyanın gerçeğidir. Rastlantısal doğrunun doğru olduğunu yalnızca onu oluşturan sözcüklerin anlamlarını analiz ederek bilemezsiniz; oradaki dünyanın gerçekte nasıl oluştuğuna şöyle bir göz atmanız gerekmektedir. Bu yüzden, inanmak çok doğaldır, diyen bir dominant felsefi gelenek vardır ve bu felsefi geleneğe görgücülük (empiricism=ampirizm=deneycilik) denir. Zorunlu doğrular, dilsel tanımlama sebebiyle hep analitiktir, rastlantısal doğrular ise hep "sentetiktir". Yani onlar, tanımlamaya değil, dil dışına çıkan gerçeklere dayanırlar.

Bununla beraber Kripke, bazı zorunlu doğruların dilsel anlamlarından bağımsız olduklarına inanarak bu zarif tabloyu sorgulamıştır. Onun en tartışmalı örneği, bir kişinin kendi aile geçmişidir. Hepimiz belirli bir biyolojik anne babadan doğduk — benim için Joe ve June. Açıkça görüldüğü gibi bu tamamen "Colin McGinn" isminin anlamının meselesi değildir: Benim ismimi bilen birçok kişi, anne babamın isimlerini bilmemektedir, bu yüzden benim ismimi analiz ederek benim aile geçmişimi ortaya çıkarmak olası değildir. Fakat bunu hatalı bulsanız da burada zorunlu doğru ile temas ediyor görünmekteyiz: John ve June dışında başkalarından doğmuş

olamam. Bu iddiayı doğru olarak yorumlamak için dikkatli olmalıyız: Kuşkusuz, bazı hataların olması mümkündür, ben gerçekte Jack ve Ethel'den dünyaya gelmiş olabilirim. Joe ile June da benim kendilerinin olduğunu ileri sürerek beni hastaneden kaçırmış olabilirler — bu tür garip şeyler olabilmektedir. Ancak *veri*, Joe ile June'un benim gerçek anne babam olduğu ve başka türlü bir gerçeğin olamayacağıdır. Ben kimliğimi tehlikeye atmadan başka bir hastanede ya da evde doğmuş olabilirdim. Fakat benim hâlâ ben olarak, değişik anne babadan doğmuş olma olasılığım yoktur. Ben ebeveynlerime zorunluluk bağı ile bağlıyım ve bu zorunluluk dilden kaynaklanmamaktadır. Nesnenin yapısının içinde zorunluluk yazılıdır — jargonun dediği gibi "zorunluluk". Başka bir ebeveyne sahip olamayacağım, benim hakkımda sadece bir gerçektir; bu benim ismimin anlamıyla ilgili değildir. Gerçekliğin kendisi "temel özellikler" olarak isimlendirilir. Nesneler dilden bağımsız olarak zorunluluk gösterirler. Dil hiç olmasaydı bile benim kökenimin Joe ve June olduğu hâlâ zorunlu bir doğru olurdu. Zorunluluğun hepsi analitik değildir. Bu, tüm zorunluluğu dile yerleştiren görgücü geleneği yok etmiştir.

UCL'ye geldikten sonra yayımlanan ilk iki makalem temel özellikler konusundaydı ve oraya geldiğim ilk öğrenim döneminde yazılmıştı. Onlardan biri, altın ve diğer "doğal türlerin" temel özellikleri hakkındaydı: Burada altının temel özelliğinin, sadece moleküler yapısının olmadığım ve zorunlu olarak altının moleküler yapısından elde edilen yumuşaklığı, iletkenliği ve benzeri yüzeysel özelliklerinin de aynı zamanda altına ait başka temel özellikler olduğunu tartışmıştım. Altın, hem hâlâ altın

olup hem de kauçuğun yüzeysel özelliklerine sahip olamazdı. Bu yüzden, doğanın her düzeyinde zorunluluklar vardır. Yazdığım diğer makale köken hakkındaydı. Orada, köken düşüncesini genelleyerek Kripke'nin temel ebeveynlik iddiasını açıklamaya çalıştım. O makale yalnızca ebeveynler ve çocuklarından ibaret değildi, aynı zamanda dedeler, nineler, erkek ve kız kardeşler, kuzenler ve aynı iddiaya sahip genel biyolojik kişileri de içermekteydi. Buradan hareketle, geçmişteki evrim yolunda benim oluşmama sebep olacak özel bir çift kuyruksuz maymun var olmasaydı ben var olamazdım; daha doğrusu, geçmişin bilinmeyen uzak ve karanlık evriminde yer alan özel bir çift ilkel organizma olmasaydı ben hiçbir zaman var olamazdım. Yani, hiçbir akla uygun dünya yoktur ki, ben var olayım ama o dünyada, gerçekte benim kendi oluşumumda köken aldığım organizmalar henüz yer almasın. Ben, kimliğimi elde etmek için, o yoldan koparılarak başka bir yola yerleştirilemem. Bu, hattâ Tanrı bile, beni o yola yerleştirmeden yaratmış olamaz anlamına gelir. O, Joe ve June'u (ve onların geçmişinde yer alan tüm biyolojik ağacı) işe karıştırmadan –benim gerçek ikizim olarak– benim gibi bir insanı yaratabilirdi, ama beni yaratmamış olurdu. (Ben, ikizimin tam aynısı bir insan değilim; çünkü biz, tek değil, iki kişiyiz.) Tanrı, iki rakamının tek sayı olduğu bir dünya yaratamayacağı gibi benim, Joe ve June'dan başka birilerinden köken alacağım bir dünya da yaratamaz; örneğin, Elvis Presley'in anne babasından köken aldığım bir dünya olamaz. Daha kesin olarak: Benim kökenim, gerçekte beni yaratan özel bir sperm ve yumurta olmalıdır, benim gerçek anne babam dışındaki diğer insanların spermi ve yu-

murtası değil! Bu da "aile bağlarına" yeni bir anlam verir ve zannedersem. psiko-analistler kökenin zorunluluğu konusunu, bir kişinin varlığının saptanmasında ebeveynin belirleyici rolünün doğrulanması olarak ele alacaklardır. Her durumda, ebeveyn bağları metafizik olarak iki rakamının çiftliği ya da bekârların evlenmemişliği kadar güçlüdür. Onları yok ederseniz, siz artık aynı insan olmazsınız.

"Olası dünya" terimini birkaç kez kullandım. Olası dünyalar, insanların bu terimle neyi ima ettiklerini anlatmaya çalıştıkları 70'li yılların ortalarında bir hayli ilgi odağı olmuştu. Dilimizden yumuşakça süzülerek çıkar ve zorunluluk nedir ve rastlantı nedir gibi sorular hakkındaki sezgisel inançlarımızı yararlı bir biçimde kapsamı içine alır: Eğer bir şey zorunluysa tüm olası dünyaları kapsarken, bir şey salt rastlantısal ise sadece bazı olası dünyaları kapsar. Ama olası bir dünya nedir? Böyle şeyler gerçekten var mıdır? Eğer varsa neredeler? Ve onları, yaşadığımız aktüel dünya ile nasıl kıyaslarız? Şimdi Princeton'da olan David Lewis, olası dünyalar –örneğin benim filozof değil de baterist olduğum bir dünya–, yaşadığımız aktüel dünya kadar gerçek ve somuttur, diye iddia ederek bu meselenin üzerine gitmeye karar verdi. Lewis, diğer olası dünyaların, kanıyla teniyle benim kadar gerçek insan olan benim "kopyalarımı" barındırdığına, uzay ve zaman içinde yerleşmiş olduklarına ve benim hiçbir zaman yaşadığım dünya içine getiremeyeceğim şeyleri içerdiklerine inanır. Aktüel dünya, bu diğer dünyalardan kendi esas ontolojik yapısı ile değil, şimdiye kadar kendisi için "aktüel" sözcüğünü kullandığımız için ayrılır. (Kendi içinde yaşayanlar da diğer dünyalara

"aktüel dünya" derler.) Olasılık, Lewis için uzay gibidir: Uzayın tüm bölümleri, benim etrafımda olmayanları da kapsayacak biçimde eşit olarak gerçektir; biz yalnızca uzayın bir bölümünü "burası" sözcüğü ile ayırt ederiz ve ona özel bir önem veririz. Lewis, Kripke'nin bir deyimini ödünç alarak olası dünyaları, bizim ulaşamayacağımız, ancak içinde yaşadığımız yerden de daha az gerçek olmayan uzak yerler olarak düşünür.

Lewis'in sıkça belirttiği üzere bu olasılık kuramı çoğunlukla, insanların onun söylediklerine inanmamış gibi "kuşkulu bakışlarla" karşılaşmaktadır; ama Lewis, bu tablonun zorunluluk ve olasılık kavramlarını en iyi ve ayrıntılı biçimde tanımladığını iddia etmektedir. Lewis'in kendisi, yüzünde belirgin sabit bir ifade, çenesinin altında asılı gibi duran uzun ve dağınık bir sakal, kesin ve robotsu bir sesle bir tür öteki dünya işlerine dalmış bir kişi görüntüsü vermektedir. Belki de olası dünyalar uzayı, ona, kendi etrafındaki aktüel dünyası kadar gerçek gelmektedir; onun, arabayı çok tutkulu kullandığını işitmiştim. Her durumda, Lewis'in aşırı "biçimsel gerçekçiliği", esas önermecisinin fevkalade akıllı, parlak biri olmasına rağmen pek bir değişiklik yapmamıştır. 70'li yılların sonuna doğru onu konu alan "Biçimsel Gerçekçilik" isminde bir makale yazdım. Bu yazıda, olası dünyaların varlığını reddediyor, zorunluluğun ise hâlâ evrenin objektif bir özelliği olduğu konusunda ısrar ediyordum. Zorunluluk konusunda bir gerçekçi, olası dünyalar konusunda ise kuşkucuydum. Ama, Lewis'in onları yorumladığı gibi benim de olası dünyalar hakkında yumuşak karnım olduğunu itiraf etmeliyim: Olası başka dünyalarda benden farklı yaşam süren ve bazıları benden daha kötü zaman

geçiren (diğerleri beni kıskandırsa da) kopyalara sahip olmayı düşünmek garip bir rahatlatıcı durumdur, ayrıca Lewisçi kavramın sahip olduğu zarif cesareti de çok seviyorum. Ancak, cennet düşüncesinde olduğu gibi, aslında böyle alternatif gerçekliklerin varlığı hoş olmasına karşın, ben onun getirdiklerine inanamam. Yalnızca aktüel dünya ve onun içinde yaşanlar vardır (ve her şeyi içinde barındırmaya yetecek kadar da büyüktür).

Belki bu noktada okuyucu, geriye dönük olarak, özellikle önceki bölümlerde birkaç kez üzerinde hassasiyetle durduğum işimde kalabilme hakkım ile ilgili endişeye kendinin niçin dahil edilmediğini merak edebilir. İşte kalabilme hakkı: Akademik yaşamın en üst derecede eziyeti (işte kalabilme hakkı ve işkence çok benzer sözcüklerdir). İşte kalabilme kaygısının verdiği travmayla ilgili olarak benim çok sıkıntı duymamamın sebebi, o sıralarda İngiltere'deki işte kalabilme hakkının öyle çok sıkıştırıcı bir durum olmamasıydı. Siz işinizi yaptığınız ve yayımlanabilir yazılar yazdığınız sürece bölüm başkanı –tipik olarak– otomatikman sizin işinizin devamını önerecektir. Sonra da emekliliğe kadar güven. UCL'ye vardıktan hemen sonra iyi dergilerde (*Analysis, Journal of Philosophy, Mind*) makaleler yayımlamaya başlamıştım, bu yüzden ben, işte kalabilme ile ilgili olarak gerçek bir tehlike içinde değildim, ama oraya gittikten iki yıl kadar sonra, bir telaş ya da coşku yaşamadan, işte kalma yeterliliği alamadım. Gerçekte, iyi bir şöhret yakalamak için kuvvetli bir kaygı içindeydim, ancak, Amerika'da çok genç akademisyenler için geçerli olan bu iş güvencesi durumu, benim için kâbus değildi. O ün de birçok şeyden daha kolay geldi.

Ancak, her şey benim için yolunda gitmedi. UCL'ye geldikten birkaç yıl sonra Oxford'ta üç adet "bire bir" öğrenim bursuna başvurdum. Daha önce de belirttiğim gibi, B.Phil. doktorasından sonra Oxford'ta kalmak istemiştim ve hâlâ Oxford'un Britanya'daki felsefe merkezi olduğunu hissediyordum. Ayrıca, Londra çok pahalıydı ve benim gibi ortalama maaş alan biri için uygun değildi. (Başkasına ait dairenin bir odasında kalıyordum — eskiye göre daha büyüktü ve içinde bir yazı masası vardı.) Güzel bir yayın dosyasına sahip olmam sebebiyle Oxford okullarından birine atanmayı umuyordum. İki kez görüşmeye gitmeme rağmen, ne yazık ki hiçbirine atamam yapılmamıştı. O zaman, ihmal edildiğimi, beni geçenlerin oraya başvuran en iyi adaylar olmadıklarını düşünmüştüm. (Bu söylenecek bir şey olmamasına karşın hâlâ öyle düşünüyorum.) Akademik politikalar ile arkadaşlık ilişkileri ve adam kayırma hakkındaki ilk tatsız deneyimimi yaşamıştım. Sonradan da sonunda benim alınmadığım benzer birçok duruma tanık oldum. Ama yirmi altı yaşın verdiği nezaketten ötürü çok toydum ve masumane bir biçimde, insanların iş için en iyi kişiyi seçerek atadıklarına inanıyordum — kendi görüşlerinin borazanı olacakları ve tekneyi sallamayacak olanları değil. Londra'da kalmaktan vazgeçip –oldukça zor bir karardı– Oxford'a gitmeyi düşünmeye başladım. Ve arkama dönüp bakıyorum da muhtemelen benim için en iyisi buydu; benim, felsefe için çok gerekli olan entelektüel bağımsızlığa ulaşmamı sağladı. Aynı zamanda Amerika'ya gitme yönünde düşüncelere de kapılmaya başladım. Orada rekabetin daha dürüst olacağına inanıyordum (doğrudur), felsefe dünyası tek bir enstitü tarafın-

dan daha az yönlendirilmekteydi. En azından, Amerika'yı görmeye ve oradaki felsefi atmosferi ilk elden yaşamaya can atıyordum. O zamanlar her şeyi hesaba katarak –esas olarak para isteği yüzünden– İngiltere dışına çok zor seyahat edebilmiştim. Ve Oxford tarafından sürekli reddedilmiş olmak, bu durum gelecek birkaç yıla kadar gündeme gelmemesine rağmen, doğduğum ülkeyi terk etmeyi başlatmıştı.

O zamanların etkileyici başka bir Oxford siması da Michael Dummett isimli bir dil ve matematik filozofuydu; akademik yaşamının çoğunu All Souls Koleji'nde geçirmişti, ama hiç hocalık yapmamıştı. (All Souls, özel bir araştırma enstitüsüdür.) Analitik felsefenin şeklinin belirlenmesinde çok emeği olan, ondokuzuncu yüzyılın geç dönem Alman matematikçisi Frege üzerine kapsamlı ve etkileyici bir kitap yayımlamıştı. Dummett'ye göre, metafiziği doğru biçimde yapmanın yolu dil felsefesidir: Eğer gerçekliğin temel yapısını ortaya çıkarmak isterseniz gerçeklik hakkında nasıl konuşacağımızı araştırmak zorundasınızdır. Bu, yirminci yüzyıl felsefesini karakterize eden "dilbilim yönelmesinin" bir parçasıydı, ama Dummett ortalama bir "dilbilim filozofundan" daha yetenekliydi. Esas çıkarımı idealizm mi, realizm mi idi — yani bir bakıma, dünya zihnimize mi dayanmaktadır, yoksa tamamen zihnimizden bağımsız mıdır? Bu, uzun süreli bir felsefi meseledir: İdealizm doktrini Berkeley, Hegel, Bradley ve diğerlerini izleyen felsefenin merkezidir. Dummett'nin bu tartışmaya getirdiği şey, daha sofistike bir dil felsefesiydi. Soru şöyle oldu: Cümlelerimizin anlamı onları ifade ettiğimiz terimlerin kanıtlanmasıyla mı açıklanır, yoksa o, aslında kanıtlık edecek bir şeyin ol-

madığı gerçek koşullar meselesi midir? Sonuç olarak bu dünya ussaldır doktrini, idealizm ile bağlantılıdır, çünkü inançlarımızın kanıtları, inandığımız şeye inanmamız için bizi harekete geçiren duyusal alanlara gelir. Örneğin, ben, "Bu odada bir kahverengi masa var" diye bir söylemde bulunursam, bunu, benim duyularım sebebiyle algıladıklarımın sonucunda yapıyorumdur. Görsel olarak orada bir masa vardır, bu da benim duyusal sistemimin gördüğü ve içinde bulunduğum kendi ussal sistemimin bir durumudur. Eğer böyle, cümlenin anlamı kanıta dayanan terimlerle açıklanırsa, cümlenin doğruluğu bir masayı görmeyi görüyor olmak gibi bir duyusal durumun ürünü olacaktır. Buna anti-realist (ya da idealist) pozisyon denir. Bunun aksine bir realist, cümlenin bir masa ve oda hakkında olduğunu, onların varlığının benim sahip olduğum herhangi bir ussal durumdan ya da oluşturduğum konuşma eyleminden bağımsız olduğunu söyleyecektir. Bir realist için böyle duyusal durumlar ya da konuşma eylemi, fiziksel nesnelerin varlığının bir *sonucudur*, onlar duyu organlarımızın üzerinde eyleme sebep olurlar, ancak bu, fiziksel nesnelerin *meydana getirdiği* bir durum değildir. Realizm nesnelerin, mental duruma ait ustan bağımsız sebepler olduğuna inanır. Bu sebepler, bize varlıklarının kanıtlarını sunmaktadırlar.

Ya da geçmişe ait söylemleri düşünün. "Ben liseyi Blackpool'da okudum" diye bir beyanda bulunabilirim, çünkü orada olduğuma dair anılara sahibim. Ama geçmişle ilgilenen bir realist, bu anıları ifade ettiğim gerçekten keskin bir sınırla ayıracak, böyle anılara sahip olayım ya da olmayayım, ifade ettiğim bu gerçeğe inanacaktır. Anılar, geçmişe ait olarak iddia ettiğim şeyler için benim

kanıtlarımdır; ama o anılar, iddia ettiğim şeyler değildir. Orada okuduğuma dair hiçbir anıya sahip olmasam bile iddia, prensip olarak doğru olabilir. (Örneğin ben bir tür unutkanlık hastalığı olan amneziye sahip olabilirim.) Genel olarak konuşurken, geçmiş zamandaki ifadeler, birinin mesele hakkında hüküm vermeye yarayacak herhangi bir kanıta sahip olmasından bağımsız olarak doğru ya da yanlış olabilir. Felsefi söylemde, geçmişe ait ifadeler, "bivalans" (iki değerlilik) yasasına tabidirler. Doğru ya da yanlış olduklarını belirlemeden, ve onların bu iki "gerçek-değerin" hangisine sahip olduğunu bulup bulamadığımıza bakmadan, bir ifadeler dizisini oluştururlar. Bir anti-realist, benim ifademin gerçekte anılarım hakkında olduğunu, çünkü onun anlamının, onu beyan etmek için kullandığım kanıtlar tarafından verildiğini söyleyecektir. (Bu görüş aynı zamanda "gerçeklemecilik" [verifikasyonizm] olarak da isimlendirilir.) Geçmişe ait anti-realist durumun bir sonucu olarak, eğer geçmiş zaman ifadesinin doğruluğu için hiçbir kanıt yoksa ifadenin doğru ya da yanlış olduğu söylenemez. Eğer ben, "Tam olarak on yıl önce bahçemde bir geyik vardı" dediğimde buna ait bir kanıtı olan bir kimse yoksa, bu cümle ne doğru ne de yanlış olacaktır; bizim sıradan düşünce tarzımıza göre on yıl önce benim bahçemde bir geyik vardı ya da yoktu, herhangi birinin anımsaması ya da geçmiş olayın ayrıntılarına inerek ince ince araştırması önemli değildir. Bir anti-realist için geçmiş, gerçekte bizim anılarımızdan yapılmıştır ve bu anılardan bağımsız hiçbir gerçeklik yoktur; bir realist için ise geçmiş, bu tür anılara sahip olalım ya da olmayalım, bir gerçekler takımıdır. Realistin görüşü, geçmişe ait anılara sahip olma-

dan geçmişi bilebiliriz değildir, zira bunun olanaksız olduğu çok açıktır. Dahası, realist, geçmişin *kendisinin* geçmişe ait anılarımızdan üstün olduğuna ve onun böyle anılardan oluşmadığına inanır. Gerçeklik (realite), neyse odur; gerçeği bilelim ya da bilmeyelim, gerçekçi onu iddia eder. Oysaki, gerçekçi olmayan kişi (anti-realist), gerçekliğin bizim zihnimizdeki bilgi alanlarımızın bir ürünü olduğuna inanır. Bitmiş bir romanda yer alan kurgusal bir karakterin –yazar onun öyküsünü nasıl yazarsa yazsın– gerçekliği gibi, dünya genel olarak insan yapısı bir oluşumdur. Ve tam olarak da Hamlet'in sağ omuz kürekkemiği üzerinde bene sahip olup olmadığı sorusunun yanıtının olmadığı gibi –Shakespeare bu soruya ait herhangi bir ayrıntı vermeyi ihmal ettiği için– bu yüzden geçmiş, anıların durakladığı yerlerde kendi kesintilerini gösterecektir. Shakespeare'in tanımlamasındaki kesintilerin Hamlet'in içindeki kesintiler olması gibi, gerçekçi olmayan kişi için de anılardaki kesintiler, geçmişteki kesintilerdir.

Ben, dünyanın bu anti-realist tablosuna tümüyle karşıyım. Ancak felsefede, sağlam temellere dayanan hak talebinde bulunabilmek için diğer insanların argümanlarını delillerle çürütme yeteneğine sahip olmalısınız; bu sebepten, hataları bulup çıkarmam için Dummett'nin anlaşılması güç ve karmaşık argümanını incelemeliydim. Bu cüretkâr iş için belki çok zaman harcadım, ama sonunda Dummett'nin argümanlarının bir dizi belirsiz ve anlaşılması zor kusurlar içerdiği sonucuna ulaştım. Esas problem, onun daha başlangıçta, bir cümleyi anlamanın onun doğruluğunu kanıtlayabilme meselesi olduğunu öngörmesiydi. Ama, bir gerçekçi haklı olarak şu soruyu

soracaktı: Biz onun doğru olup olmadığını bulabilelim ya da bulamayalım fark etmez; bir cümleyi anlamak onu neyin doğru yapacağını bilme meselesidir demek, niçin doğru değildir? Herhangi özel bir olay hakkında iki tür bilgiye sahibiz: Olayın kendisi neyi içermektedir ve olmuş bulunan olay hakkında neyi, inanmayı sağlayan kanıt olarak sayabiliriz? Nitekim, diğer odada bir masanın olması için, orada neyin olması gerektiğini biliyorum. Çünkü, nesnel boşluktaki fiziksel nesne kavramına sahibim ve aynı zamanda beni bu ifadeye zorlayacak kanıtın ne olduğunu da biliyorum — böyle bir masayı görme deneyimimi kastediyorum. Bu iki parça bilgi niçin birliktedir? Öyle görünüyor ki, sadece, önceki bilginin sonrakine indirgenebilmesini sağlıyor; bu yalnızca, başlangıçtan anti-realizmi (ya da gerçeklemeciliği) farz etmektir.

Buradaki genel görüş, gerçekliğin kendisini, kendine özgü bilme yollarımız ile karıştırmanın yanlış olduğudur. Gerçeklik bir şeydir, bizim onun hakkındaki bilgilerimiz ise başka şey. Geçmiş, ona ait anılarımızla aynı şey değildir; fiziksel nesneler de onları algıladığımızdaki duyusal durumla aynı değildir; diğer insanların zihinleri de davranış olarak bizim, nesneleri anladığımız gibi değildir. Gelecek, onun nasıl olacağının şimdiki göstergeleri ile aynı değildir. Basit atom tanecikleri de kendi varlıklarını gösteren işaret olan, okunan ölçüleri gibi değildir; bunu daha bir sürü durum için böyle uzatabilirsiniz. Doğal olarak bu genel kuralın istisnaları vardır; daha önce vurgulandığı gibi, kurgulanmış varlıklar, yazarların niyetinden başka gerçekliğe sahip değildir — onlar keşfedilmiş değil, yaratılmıştır. Bu yüzden, onlara *kurgu* diyoruz ve kütüphanelerde, kitapçılarda kurgu olanlarla olma-

yanları birbirlerinden ayıyoruz. Gerçek dedektifler kurgu dedektifleri gibi değildir — kuşkusuz, değildirler.

Renk gibi, bundan daha çekişmeli ve ilginç meseleler de vardır. Nesneler, insan görüşünden bağımsız renge sahipler midir? Renkler, algılayan zihnimizin içindeki maddeler olarak değil, gördüğümüz nesnelerin üzerine yayılmış, onların dışında öyle duruyor görünürler. Ama renk ve görünümler tamamen bağımsız olabilir mi? Haydi bir düşünce-deneyi yapalım (bir filozofun ampirik deneyinin eşdeğeri olarak): Nesneleri belirli renkte görme duyusuna sahip Marslılar olduğunu ve onların insanlarla aynı renk dizisini gördüklerini düşününüz. Ayrıca, Marslıların renk algılamalarında garip bir tersine dönüş olduğunu düşünün: Bizim kırmızı gördüğümüzü onlar yeşil görsünler ve değişim sırayla devam etsin. Bir güle baktığım zaman ben onu kırmızı olarak görürken onlar aynı gülü yeşil olarak görecekler, ama yeşil çimenler onlara kızıl görünecek. Birkaç renkkörü Marslı dışında bu, onlar için hep böyle olacak. Acaba hangimiz gülün rengini gerçekte olduğu gibi görüyoruz? Soru yanlış yönlendiriyor gibi gelebilir; kuvvetle muhtemeldir ki, bizim, gülleri kırmızı görmemiz yanlış, Marslıların yeşil görmesi doğrudur ve Marslıların doğru göremeyeceğini ısrar eden de domuz kafalı bir şovenist olabilir. Niçin ikimizinki birden doğru olamaz? Eğer ben pancar kökünün tadından hoşlanıyorsam ve siz hoşlanmıyorsanız, bundan pancar kökünün tatlılığı hakkında birimizin doğru, diğerinin yanlış olduğu anlamını çıkarmak zordur. Ya da insanın zıddına, akbaba için, kokuşmuş bir etin nasıl tatlı olduğunu düşünün. Renk de öyledir; bir nesnenin rengi normal koşullarda normal gözlemcilere göründüğü renktir, ama

Marslılar olayında onlar için normal olan şey bizim için normal değildir. Burada kabul etmeye gereksinim duyduğumuz şey, güllerin bizim için kırmızı, Marslılar için ise yeşil olduğu ve bunun her iki taraf için de yanlış olmadığıdır. Diğer bir deyişle, algılayan için görece bir şeydir. Bir grup algılayıcı *içinde* renklere ait algılama hatasını anlayabiliriz, örneğin sarılık her şeyi bana sarıymış gibi gösterir; ama böyle algılama hatalı, *görünen* gruplar olduğu sonucuna varamayız. Temel olarak renk, gözlemcinin gözü içindedir. Bu sebeple, bir nesnenin rengini nesnenin zihnimizde ürettiği görüntüden tam olarak ayırt edemeyiz; renk, gerçekliğin (realitenin) us–bağımlı bölümüdür. Bu, filozofların dediği gibi, algılayıcı kişilerde görünüm yaratmak için nesnelerin düzenidir.

Ama bu, nesnelerin *tüm* özellikleri benzer olarak us–bağımlı demek değildir. Nesnelerin şekil ve boyutları, aynı biçimde hiç us–bağımlı değildir: Eğer Marslılar, bizim doğru olarak büyük ve yuvarlak gördüğümüz nesneleri küçük ve kare olarak görüyorsa, onlar bu nesneleri yanlış görüyorlar; eğer bir şeyi oldukça farklı görüyorsak, onun boyutu ve şekli hakkında her ikisi için de doğru olamayız. Şekil ve boyut, nesnelerin nesnel özellikleridir, ama renk öznel bir yapıya sahiptir. Geleneksel olarak filozoflar, nesnel (nesnelerin us–bağımsız "birincil nitelikleri") ile özneli (nesnelerin us–bağımsız "ikincil nitelikleri") birbirinden ayırt ederler.

Bizim sıradan algılama görüşümüz, hem nesnel ve öznel boyutları, hem renkleri ve şekilleri içerir. (Diğer duyularımızı ilgilendiren özellikler gibi.) Ama biz aynı zamanda, öznel özellikler ayıklandığı zaman –özellikle bilimde– dünyanın nasıl olduğunu kendimize göstermek

için uğraşırız; fiziğin yapmayı amaçladığı şey budur ve bunu da tüm dalga boyları ve fotonları ile yaparak başarır, safkan renklerle değil. Fiziğin dünya hakkındaki konuşma yöntemi, yalnızca nesnelerin sahip oldukları özellikleri göz önüne alıp bu özellikleri algılayacak herhangi bir usun olup olmadığına bakmadan tümüyle nesneldir. (Fizikçiler kendileri, her zaman tümüyle "nesnel" olmayabilirler, örneğin hükümler ve önyargılar — ama bu başka bir meseledir.) Bu şaşırtıcı bir probleme yol açar: Niçin biz dünyayı yalnızca olduğu nesnellikte görmeyiz? Biz dünyayı böyle *görebilir miydik*? Nesnelerin sadece nesnel özelliklerinin göründüğü ve hiçbir renge izin verilmediği bir görme biçimi olabilir miydi? Fizikçilerin önerdiği, nesnelerin özelliklerini görme anlamına gelirdi, nesneleri renge sahip olarak görme anlamına değil. Ama gerçekten renksiz nesneleri *görebilir miyiz*? Saydam ya da siyah, beyaz ve gri nesneleri görmeyi kastetmiyorum, çünkü bunlar da bir renktir. Ya da akromatik renklerin varlığı sebebiyle ve saydam nesnelerin ardından olan görmeyi de kastetmiyorum. Görme alanınızda ne olursa olsun, hiçbir tür renk olmadan, hattâ mat bir gri bile olmadan nesneleri görmeyi kastediyorum. Bu kavranması olanaksız görünmektedir: *Biraz* renk algılaması olmadan görüş gibi bir şey yoktur. Görüş temel olarak özneldir; o bize sadece dünyaya ait nesnel gerçeği *veremez*. Dünya, fizikte tanımlandığı gibi bir algılama dünyası olamaz.

Londra'da öğretim görevlisiyken bu konuyla ilgili olarak *Öznel Görüş* isimli bir kitap yazdım (1982'de yayımlandı). Beni bu konu hakkında etkileyen şey, insan zihninden bağımsız olan onun kendi dünyasıydı. Bu, kuramsaldan ziyade, insan zihninin algılayabileceği bir dün-

ya değildir. Biz, fiziksel nesneleri ve onların özelliklerini gerçekten görebiliriz; ama onları, tam fizikte temsil edildikleri gibi sadece nesnel olarak görmeyi bekleyemeyiz, zorunlu olarak öznel algılama ile ilgili kendi görüş açımız içine kilitleniriz. Bununla beraber, insan aklı, tamamen nesnel bir dünyayı biçimlendirmek için algılamayla ilgili zorunlu öznelliğimizden sıyrılmamızı olası kılar. Hattâ algılamanın kaçınılmaz olarak öznel bir durum olmasına rağmen hiçbir öznel unsurun bulunmadığı kavramlara sahibiz. Bu, insan aklının olağanüstü bir özelliğidir — öznel olan algılama, bakış açımızı aşma ve dünyayı bakış açısından bağımsız olarak tanımlama becerisidir. İnsan aklı, bizi öznel yapımızdan belirli bir mesafede ayıran bir araç gibi çalışır. Bu hemen hemen bizim, nesnel bir kendimiz ile öznel bir kendimize sahip olduğumuz düşüncesi gibidir. (Sonradan daha fazla değineceğim Thomas Nagel, *Hiçbir Yerden Görünüş* isimli kitabında, bu öznel/nesnel ikilemesini çok güzel bir şekilde yazmıştır.) Diğer hayvanlar, kendilerine verilmiş görüş açısıyla sınırlandırılmış olduklarından, mutlak nesnellik için bu tür kavram üstünlüğü yeteneğine sahip olduklarını düşünmüyorum. Dünyanın, kendi doğal bakış açımızdan bağımsız olarak nasıl yaratılmış olduğunu biz –sadece– biliyoruz. Bilim esas itibariyle işte budur: İnsan öznelliğinden ve önyargılarından arındırılmış olarak dünyayı tanımlama yöntemi. Bu "merkezleştirmeme=decentering" olayının en iyi örneği astronomidir: Şimdi biz kendimizi çok büyük bir evrende yer kaplayan ve evrensel doğa yasalarına bağımlı küçük bir gezegen olarak görüyoruz — aslında bu, nesnelerin bize doğal görünme biçimi değildir.

Bu konuları düşündüğümde, Londra felsefe âleminin

yerel bir siması olan eski bir arkadaşımı, Ian McFetridge'i anımsarım. O da Bircberck Koleji'nde öğretim üyesi olarak çalışmak üzere benimle hemen hemen aynı zamanda Londra'ya gelmişti, ama onun geldiği yer Cambridge idi. Küçük bıyıkları, çakmak çakmak kahverengi gözleri ve fıkır fıkır tavrıyla kısa boylu, yay gibi bir adamdı. Londra'ya varmamızdan hemen sonra onunla felsefe konusunda sohbetlere başlamıştık, ikimiz de felsefede dil ve mantık konusuyla ilgileniyorduk. Onun ani ve hızlı çalışan aklı ile ince felsefi kararlarını taktirle karşılıyordum. Birinin görüşünü derhal kavrayan ve her zaman ona ekleyecek görüşleri olan –eleştirel ya da destekleyici– bir filozof kişiliği vardı. Bazen sanki kafasının içinde küçük patlayıcılar patlatılmışçasına hareketli ve neşeli olurdu, ama ben onun ciddiyetini ve filozofça duygularını severdim. Aynı zamanda bir insan olarak da onu çok severdim: Komik, cömert, canlı, merhametli, kısacası adam gibi adamdı. Dersim bittikten sonra genellikle gece dersleri veren Ian'ı görmek için sık sık Birckbeck'e giderdim; odasında yoksa zaten birahanede olurdu. Ian duygulu bir havada büyük bardak biralarını içerken ben genellikle küçük bir bardak bira yudumlardım. Felsefeden konuşup gevezelik eder, bazen de oraya gelen diğer insanlarla sohbet ederdik. Ben ya da o, birbirimize en son fikirlerimizi kabul ettirmeye çalışır ve daima aydınlatıcı bir tartışma yapardık. Çalışmalarımda onun engin düşüncelerinden çok yararlanmışımdır. Hızla içilen beş bardak biradan sonra bağırarak dersi olduğunu ve gitmesi gerektiğini söylerdi. Bu beni hep şaşırtırdı: Ben üçüncü küçük biramı içtikten sonra felsefi düşüncelerimi bir yerlerde kaybederken, Ian beşinci büyük birasın-

dan sonra bile mükemmel biçimde tutarlı olurdu ve parlak bir ders vereceğinden de hiç kuşku duymazdım.

Ama Ian'ın bazı sorunları vardı. İşi hakkında endişelenir, üretememekten dolayı kendini çok üzer, yazdığı her şey sanki derin bir elem kuyusundan çıkmış gibi görünürdü. (Yazdığı her şey çok mükemmeldi.) Onun bu durumu beni çok rahatsız ediyordu. Benim çalışmalarım için çok cömert davranırdı. Sarhoşluğa karşı direnci olmasına rağmen (belki de bu yüzden) çok fazla alkol kullanır, sigara içerdi. Ayrıca, homoseksüelliğiyle uzlaşmak için kendisini zorlamasına rağmen, öyle davranmaya da devam ederdi. Tüm bunlar, benim onu tanıdığım yıllardan sonra giderek artan manik–depresif yapısıyla birleşmişti. 1987'de, bir depresyon nöbeti sırasında ve sarhoşken intihar etti. Londra'dan taşındığım için onu bir yıl ya da daha fazla süredir görmemiştim ama arkadaşlarından, onun psikolojik sorunları olduğunu işitmiştim. Onu bir felsefi arkadaş ve müstesna bir insan olarak çok özlüyorum ve genç adamlar olarak birahanede felsefi argümanları tartışmak için birlikte geçirdiğimiz mutlu anları anımsıyorum. Ve tabii ki, onun erken ölümüne yol açan korkunç trajediyi önlemek için bir şeyler yapmış olmayı isterdim. Şimdi Birkbeck Koleji Felsefe Bölümü'nde, vasiyetine saygı olarak onun isminin verildiği bir seminer odası bulunmaktadır.

Londra'da geçen yıllarımda zihnim yeniden dirilme konusuna takılmıştı. Psikolojiyi yıllar önce terk ettiğim için bu konuyu bir kenara bırakmıştım, psikolojiye dönmeye zorlanacakmışım gibi bir tür fobim oluşmuştu. (Bazen, hâlâ rüyamda kendimi mutsuz bir psikolog olarak görürüm.) Yıllarca, psikoloji geçmişimi sanki kötü bir

şeymiş gibi kabul ederek, eğer bir filozof olarak ciddiye alınmak istiyorsam sessizce saklamam gereken rezil bir geçmiş olarak gördüm. Ama bir sürü etken benim aklımı başıma toplamam için işbirliği yaptı. Bunların ilki, benim çok ilgilendiğim ve zihin felsefesi üzerine önemli yazıları bulunan bazı dil filozoflarıydı — Kripke, Davidson, Quine, Putnam ve diğerleri. Onların çalışmaları birbirine bağlı olduğundan zihin felsefesi üzerine bölümler yazmaktan kaçınamıyordum. İkinci olarak, felsefe içinde zihin felsefesine karşı yeni bir ilgi vardı, dil felsefesindeki meselelerin çoğunun –özellikle referans ile ilgili olan– gerçekte zihin felsefesi meselesi olduğu aşikârdı. Üçüncüsü, kendimi zihin hakkında düşünce üretmekten alıkoyamıyordum — her şeyden öte, yıllarca benim çalışma konum olmuştu. Dördüncüsü, yeterince zaman geçirdikten sonra sanki ben tebdili kıyafet dolaşan bir psikologmuşum korkusunu terk etmiş, bu süre içinde baştan aşağıya bir filozof olmuştum. Şimdi artık, akla filozofik olarak güvenle yaklaşabilirdim.

Şimdi kısaca değineceğim iki konu ile ilgileniyordum. (Daha sonra ayrıntılı olarak anlatacağım.) Üçüncü bölümde özel isimler ve referans hakkında yazmıştım: Soru, bir isim nasıl bir nesneyi kasteder idi. 70'lerde, bu sorunun gerçekte daha temel başka bir sorunun yalnızca dolaylı bir ifadesi olduğu ortaya çıktı: Nesneler hakkında düzenleyici düşünceler nasıl olabilirdi? Eğer, "Platon, *Devlet*'i yazdı" dersem, Platon'un *Devlet*'i yazdığı anlamında bir düşüncem vardır ve benim düşüncem "niyetliliğe=kasta=intensiyonaliteye" sahiptir — yani, benim düşüncem Platon hakkında demektir. Şunu sorabiliriz: Peki, Platon hakkındaki düşüncelerimi *yapan* nedir?

İsimlerin referansları gibi benzer kuramların kendilerini düşündürmesi şaşırtıcı değildir: Bu, kendi zihnimde Platon ile tamamen uyuşan tanımlamalar demetine sahibim mi demektir? Ya da, benim düşüncem geriye doğru Platon'un kendisine kadar uzanan uzun bir nedensel zincirde yer alan bir bağlantı mıdır? Böyle sorular sormak, diğer şeylerin arasında, bizi düşünce işleminin kodlarını çözümleyen "düşünce diline" götürür: Kafamda Platon için, bir anlamda Platon'u kasteden bir sözcük vardır ("Platon" sözcüğü zorunlu değildir). Böyle, zihinsel sembollerin referans mekanizması olması düşüncesi, nesne ile egemenlik kazanmaya başlayan sembol arasında bir tür nedensel bağlantıdır. Düşünce dilindeki Platon'u kasteden uygun sözcüğün, gerçekteki Platon'un (adamın kendisinin), kendi varlığının başat (dominant) nedensel kökeninden geldiğine inanılırdı. Yani, gerçekteki Platon sözcüğünün, inançlarımızın biçimlendirilmesinde yer alan sözcük olduğu kabul edilirdi. Daha basit terimlerle söylersek: Hakkında düşündüğünüz şey, kafanızın içindeki sembolün uyanmasına sebep olan nesnelerin meselesidir. Düşünmek, sembollerin dış nesnelere nedensel olarak bağlandığı, bir tür sessiz konuşmadır. Aynı zamanda, tartışmanın önünde yer alan düşüncenin içeriğini neyin oluşturduğuyla ilintili bir soru: Düşündüğünüz zaman, daima *şu* bir şeyi düşünürsünüz — örneğin, şu Londra, İngiltere'nin başkentidir. Peki, bir düşünceye o içeriği veren nedir? Ve ne tür bir şey, bir düşünce-içeriğidir? (Bu konuyu gelecek bölümde biraz daha tartışacağım; onu şimdi vurgulamamın sebebi, dile olan ilgimin nasıl akla olan ilgiye değiştiğini göstermektir.)

Benim ilgimi çeken ikinci büyük mesele, adı kötüye

çıkmış olan zihin–beden problemiydi. Bu, bir yanda yer alan, zihinsel durumumuz ve süreç ile diğer yanda yer alan, durum ve beynimizdeki süreç arasındaki ilişkinin sorgulanmasıydı. Sarı bir kuş gördüğümü ve bunun nispeten parlak sarı olduğunu farz edin. Aynı zamanda beynimin belirli bölümünde yer alan nöronlar (sinir hücreleri) elektriksel ve kimyasal etkileşimlerin olduğu bir dizi karmaşık fiziksel süreç başlatacaklardır. Görme ve sinirsel süreç tam olarak nasıl birleşmektedir? İkicil (dualist), onların birbirinden oldukça farklı, ama birbirlerine paralel giden şeyler olduğunu söyleyecektir; ilke olarak, biri olmadan diğerine sahip olamazsınız. Bircil (monist), onların iki değişik açıdan görünen bir ve aynı şey olduğunu söyleyecektir; bir şeye kendisi olmadan sahip olamayacağınız için biri olmadan diğerine sahip olamazsınız. Bu son görüşe "özdeşlik kuramı" denir: Bu kuramda, zihinsel ve fiziksel durumun harfiyen özdeş olduğuna inanılır, Bill Clinton ile 1999'daki Birleşik Devletler başkanının özdeş olması gibi. Özdeşlik kuramı, akla ait gerçeklerin, beyne ait gerçeklere *indirgenebilir* olduğunu söyler, bu yüzden, zihin eyleme geçen nöronlardan başka bir şey değildir. Başka kuramlar da bulunmaktadır: Örneğin, görevsellik (fonksiyonelizm) zihinsel durumumuzun, gerçekte psikolojik yaşamımızdaki beyin halimizin bir rolü olduğuna inanır.

O günlerde beni etkileyen görüş, her zihinsel olay ya da durumun bir çeşit beyin haliyle özdeş olabileceği, ama zihinsel kavramları fiziksel kavramlara indirgemenin olası olmadığıydı. Bu görüş genellikle "indirgenemeyen özdekçilik=nonreductive materialism" ya da "kuraldışı bircilik=anomalous monism" olarak bilinir ve özellikle Do-

nald Davidson tarafından savunulmuştur. Zihni işe karıştırmadan beyni kullanarak özdekçi (materyalist) dünya görüşünü temelde ayırmaya çalışır. Ama bu konunun tümü bir süre sonra zihnimde değişime uğradı, ve ikicil (dual) tarafa geçtim. 70'lerde zor bir soruyla uğraşmaktaydım ve beni gerçekten tatmin eden bir şey bulamamıştım. Bir şeyler olmalıydı ama o günlerde düşüncelerim hiç berrak değildi.

İlk felsefe kitabım temkinli bir biçimde zihin–beden konusunu işliyordu. Zihin felsefesi üzerine birkaç yazı yayımlamıştım ve Oxford Üniversitesi Yayınları, onlar için zihin felsefesine giriş konusunda bir kitap yazabilir miyim diye sordu. Ben de kabul ettim ve kitabın yazımına hazırlık olarak bu konu üzerine bir konferans verdim. Dönem içinde, altı haftada kitabı yazdım, yayımlanması da bir ay sürdü. İsmini *Zihnin Karakteri* koydum. Gilbert Ryle'ın *Zihin Kavramı* kitabını çağrıştırıyordu (benim kitabımdan oldukça farklı bir kitaptır). Kitabım, 1982'de ben otuz iki yaşındayken yayımlanmıştı, oldukça iyi eleştiriler alan bu kitabın gözden geçirilmiş yeni baskıları hâlâ yapılmaktadır. Basit bir anlatımla, minimum jargon kullanılarak yazılmış, özlü düşüncelerin yer aldığı sürükleyici bir kitaptır. Birçok öğrenci kuşağı için çok yararlı olduğu söylenen bu kitabı yazmaktan çok büyük mutluluk duydum; oysa, o zamanlar bana sanki asıl ilgi konumdan uzaklaşmışım gibi gelmişti. Daha önce kendimi hiç, bir kitap yazarı olarak düşünmüyor, kısa yazmak daha iyidir diye makaleler yazıyordum. *Zihnin Karakteri*'ni yazmak bana büyük bir tat vermişti ve bir kitap yazmanın sonsuz bir uğraş olmadığını anladım. Felsefe yazmanın kolay bir iş olmadığı doğrudur ve bir

felsefe kitabı, bir talebi yüklenmektir ama, en azından daha uzun yüklere dayanabileceğimi keşfetmiş oldum. Ancak hâlâ, kısa yazılardan daha çok tat alıyorum ve bu sebeple de kitaplarımı kısa ve hoş tutmaya çabalıyorum. Beni, yazarın bir türlü esasa gelemediği ya da bir sürü karmaşanın yer aldığı uzun felsefi yazılardan daha çok tedirgin eden başka bir şey yoktur. Her zaman söylemek istemişimdir: Onlara dikkat edin!

Londra'da geçen yıllarımın özeti, çabalarla geçen on yıl olarak açıklanabilir. Çok çalıştım, az tatil yaptım. Ders dönemi biter bitmez doğruca kendi yazılarıma dönüyordum. Felsefeyi büyük bir merakla okuyordum. Bire bir ders görme yöntemi insanı büyük bir angaryaya zorluyordu. Aslında, toplayabileceğim bütün zihinsel enerjiye gereksinimim vardı. Bir sürü arkadaş edinerek felsefe mesleğinin sağladığı dünyada çalışma yaşamına atılmak, beni büyük bir entelektüel heyecana sürüklemişti. Felsefede ne yapacağım konusunda belirgin bir düşüncem yoktu ama elimden gelenin en iyisini yapacaktım. Arkama baktığımda, irade ve azimde mucizeler yaratmışım. Bir filozof olmak için çok savaşmıştım ve bu fırsatı harcamayacaktım. Bir yazıda kendi ismimi görmekten çok hoşlanıyordum –hangi yazar hoşlanmaz ki?– ama çalışmalarımı övmezdim. Ben hâlâ bir şekle girmemiştim ve Oxford'taki geçmişim nedeniyle de felsefi açıdan sınırlı sayılırdım. Bu, kıta değişmeden önce o değişimi yakalamaktı.

İnanç, Arzu ve Wittgenstein

1979'a kadar meslek yaşamım birbirinden uzak olmayan Oxford ve Londra çevresinde döndü. (Birinden kaçmak için diğerine gidebilirsiniz.) Aklım sürekli Amerika ile meşguldü, en çok ilgimi çeken filozoflar Amerika'da yaşıyordu ve eğer yapabilirsem yazılarımı Amerikan dergilerinde yayımlamak istiyordum. Yirminci yüzyıl büyük oranda Britanya'nın üstünlüğüyle geçmesine karşın, o zamanlarda felsefi ağırlık ve etki yönünden Britanya, Amerika'ya tabi bir haldeydi. Felsefi açıdan eylemin olduğu diyar Amerika'ydı. Amerikan felsefesi öylesine *büyüktü ki,* daha çok para vardı. En etkileyici çalışmaların yapıldığı Harvard, Princeton, Berkeley, UCLA ve diğer yerlerle, orası, felsefi yeniliklerin merkezi durumundaydı. Bu sebeple Richard Wollheim'ın bir Amerikan üniversitesini ziyaret etme teklifini büyük bir istekle kabul ettim. O, UCLA ile temasa geçerek gereken işlemleri tamamlamıştı. Özgeçmişi ve yayınlarımı inceledikten sonra misafir öğretim görevlisi olarak 1980 Ocak ayında başlamak üzere iki sömestr (altı ay) için beni davet ettiler. Bu bana sanki bir *darbe,* bir varış işareti gibi gelmişti: Ben ihraç malıydım.

Bir engel vardı, ben araba kullanamıyordum. Öğrenmeyle ilgili bir sorun yoktu; hemen, Londra'da benim az miktardaki maaşımla zor da olsa bir araba aldım. Araba kullanabilmek, eminim, Los Angeles'ta çok gerekli bir

durumdu; bu yüzden kısa yoldan, araba kullanma işini halletmeliydim. Ehliyet sınavını, LA'a gitmeme birkaç gün kala vermiştim, eğer başaramasaydım ne yapardım gerçekten bilmiyorum. Henüz yeni bir sürücüydüm, küçük, viteslerin döşemede bulunduğu arabalara alışıktım ve inatla, arabaların normal olarak yolun solundan gitmesi gerektiğine inanıyordum. Felsefi önyargılarımın değişeceği gibi yol önyargılarım da değişmek zorundaydı.

LA'a gitmek için aktarmasız on dört saat uçtuğum o sene, İngiltere'de kış fevkalade soğuk ve yağışlı geçmişti. Daha önce de Amerika'ya kışın bir kez gitmiş, esas olarak New York'ta Brooklyn'de kalmıştım. Kaliforniya benim için oldukça yeni bir yerdi, orayı filmlerden tanıyordum. Bir yıl kadar önce Londra'da tanıştığım UCLA'da çalışan Tyler Burge isimli genç bir filozof beni havaalanından aldığında oldukça uykulu bir durumdaydım. Beni doğruca, hafta sonu için kalacağım kampüsteki bir odaya götürdü, daha sonra bir apartman dairesi kiralayacaktım. Yolculukta çok yorulmuş olduğumdan hemen uykuya daldım. Ertesi sabah erkenden uyandım, beni selamlayan şeyler karşısında oldukça şaşırmıştım: Palmiye ağaçları (daha önce hiç görmemiştim), ötüşen kuşlar (onların yalnızca hayvanat bahçelerinde ve ormanlarda olduğunu sanırdım) ve sıcaklık, evet *sıcaklık* (hem de ocak ayında!) Gerçekten de sanki *Oz Büyücüsü* isimli filmde Dorothy'in, siyah-beyaz çocukluk dünyasından uzakta renkli Munchkin Ülkesi'nde uyandığı sahne gibiydi — bu film, her zaman benim en beğendiğim filmler arasında yer almıştır. Kasvetli, gri ve soğuk İngiltere kışından sonra neredeyse tropikal LA'yı bulmak çok şaşırtıcı, büyük bir ihsandı. LA caddelerinin yürümek için

yapılmadığını düşünemediğimden, sahile kadar yürüyüş yapmaya karar verdim. Birkaç sıcak saatten sonra okyanusa varamadan, kampüse dönmek için otobüse bindim; bir şeyleri öğrenmem gerekiyordu.

Sonunda, felsefe bölümü kütüphane görevlisinin Westwood'taki Mormon kilisesi yakınlarında, UCLA kampüsünden de çok uzak olmayan apartman dairesinin boş bir odasına taşındım. Tüm bunlar olurken, birkaç ay önce İngiltere'de tanışmış olduğum genç bir Finli filozof olan Esa Saarinen'e rastladım, onunla hemen dost olduk. (Onunla bugün de hâlâ yakın arkadaşız.) Onun büyük bir Amerikan arabası vardı ve araba kullanma konusunda bana benden daha çok güveniyordu; onun yardımıyla 400 dolara turkuaz ve beyaz renklerde, 1963 model bir Chevy Impala aldım. Çok büyüktü ve direksiyondan vitesliydi, kornası, sağa dönerken otomatik olarak çalıyordu. O günlerde LA sıcağında onun içine oturup radyoyu açarak Sunset Bulvarı'ndan aşağıya süzülmek benim için güzel deneyimlerdi. Şans eseri, hiç kaza yapmamıştım ama bir keresinde sola hatalı bir dönüş yaptığım için ceza yemiştim. (Memura LA'ya yeni gelen bir İngiliz felsefe profesörü olduğumu anlatmaya çalıştıysam da korkarım o, kendisini kandırdığımı sandı.) Bir keresinde de geceleyin yolun solundan gitmeye başlamıştım ama ışıkların bana yaklaşmasından şaşırarak hemen hata yaptığımı anladım. (Finli arkadaşım Esa, pratik yeteneklerimin her zaman olmaması sebebiyle ironik bir tanımlamayla, bana "as oyuncu" diyordu, hâlâ beni o takma isimle çağırır.) Bir keresinde, felsefe bölümündeki bir meslektaşımdan arabaya gelerek bana öğrenmek istediğim birkaç noktayı göstermesini rica etmiştim, bir ışıkta

durduğumuz sırada iki genç adam yanımızda dikilerek şöyle söylemişti, "Hey, siz iki züppe, yarışa var mısınız?" Yalnızca bana direksiyon dersi verdiğini söylemek yerine dostum Warren Quinn düzgünce yanıt verdi: "Sanırım siz yanlış adamları seçtiniz." Çok önceleri, bir iş yaparken transfer olmuş bir İngiliz felsefe profesörü gibi görünmemeye çalışarak kendi kendime radyoyla birlikte hafifçe şarkı söylemekten hoşlanırdım. (Özellikle Cars'ın söylediği "My Best Friend's Girl" isimli parçayı anımsıyorum.) Polis arabaları, kullandığım araba türü ve sanırım uzun saçlarım ve genç oluşum sebebiyle sık sık arkama takılıp beni birkaç dakika takip ederlerdi. Hattâ bir keresinde sarhoş olduğumu sanarak (araba hiçbir sebep yokken sola doğru meylediyordu) beni durdurmuşlar ve alkol üfleme testi uygulamışlardı. Test negatif çıkınca polis memuru yanıldığını söylemişti ama, benim için hiç de hoş olmayan bir deneyimdi.

Ancak, LA'da her şey –bazen öyle görünse de– araba kullanmak değildi; orada felsefe de yaptım. Doktora öğrencilerine gerçekçilik, üniversite öğrencilerine de bilgi kuramı dersleri verdim. Bana, sanki LA'da yaşayan herkes inanç ve arzuyu konuşuyor gibi görünmüştü (yalnızca sizin içinizdeki inancı ve onu gerçekleştirme arzusundan bahsetmiyorum). Filozoflar, "önermeli tutumlar" etiketi taktıkları zihinsel yaşamın bu iki meselesine itibar edip her zaman, bir önermeye karşı bir tutum almaktan hoşlanırlar. Bugün hava güneşli önermesini ele alın: Bunun doğru olduğuna inanabilirim, doğru olmasını arzulayabilirim, doğru olmasını umabilirim, doğru değilse üzülebilirim ve bunu böyle uzatabiliriz. Önermeler meselelerin durumunu belirler, inanç ve arzular da mesele-

lerin durumlarına karşı bir tutumdur. Zihin, önerme ve tutumların yerleşmiş olduğu çok büyük bir yapıdır: İnanmak, gerçeklemek, arzulamak, ummak, pişman olmak — zihinsel etkinlik denilen şey bunlardır. Bir eylemde bulunursunuz çünkü siz, inançlara, arzulara ve diğer önermeli tutumlara sahipsiniz: Bir bira içmeyi arzularsınız, buzdolabında bira olduğuna inanırsınız ve bu yüzden buzdolabına yönelirsiniz. Sizin eylemlerinizin sebeplerini önermeli durumlar oluşturur, onlar sizin insan davranışlarınızı biçimlendirir. Bizi tıkır tıkır işletenler onlardır. Bu yüzden onların, zihin filozoflarının ilgilerini çekmesi hiç şaşırtıcı değildir. Şimdi de filozofların bazı çıkarım yöntemlerini anlatacağım.

Frege'in çok önceleri vurguladığı gibi önermeli tutumlar, bir sözcüğün basitçe kastettiği anlam dışında daha fazla şeylerin de bulunduğunu gösterirler. "Marilyn Monroe" gibi bir özel ismi düşünün, o isim basitçe ünlü –sonradan olma– sarışın aktrisi temsil etmektedir. Marilyn Monroe, kendi isminin anlamını belirlemeye yetecek bir sözcükten başka bir şey değil midir? Bu isim ve referans eşitliğinin yanlış olduğunu açıklayan basit bir kanıt vardır. Bayan Monroe'nun gerçek ismi olan "Norma Jean Baker" ismini düşünün; Marilyn Monroe, Norma Jean Baker olduğu için bu Norma Jean Baker ismi, Marilyn Monroe'yu kastetmektedir. Bir kadın iki isim. Norma Jean Baker denen insanın sanatçı yeteneklerinden haberi olmayan ve Marilyn Monroe'nun da çok büyük bir komedi sanatçısı olduğuna inanan birini ele alalım, ona da Jack diyelim. Jack'e, Norma Jean Baker'ın nasıl bir sanatçı olduğunu sorarsanız, o, "Bilmiyorum, öyle birini hiç duymadım" diye yanıt verecektir. Ya da Jack,

Norma Jean ile birlikte okumuş ama onun meşhur bir sanatçı olduğunu bilmeyen biri olsun. "Hımm, Norma Jean mi, evet, o çantasını taşımaktan başka hiçbir şey yapamaz" diyecektir. Açıkçası Jack, Marilyn Monroe'nun büyük bir sanatçı olduğuna inanmakta ama Norma Jean Baker'ın sanatçı olduğuna inanmamaktadır, hattâ kendisi içinde yaşadığı için buna itiraz etmektedir. Bir önermeyi kabul ederken diğerini reddedecektir. Hâlâ iki isim aynı kişiyi kastetmektedir. Bu sebeple, ismin anlamı, ismin kendi referansından daha fazla bir şey olmalıdır. Bu tip düşünceleri göz önüne alarak Frege, isimlerin, referansları gibi bir "anlam" sahibi olmaları gerektiğini savunmuştur. Buradaki anlam, kişinin isminin referansı hakkındaki özel düşünme biçiminden oluşmaktadır, anlam, kişinin söz konusu isim hakkındaki duyusu ya da ona yönelişidir. Jack, Marilyn Monroe ismini kullanırsa onu *Bazıları Sıcak Sever* isimli filmde gördüğü aktris olarak düşünür. Ama onun bu düşünme yöntemi "Norma Jean Baker" ismiyle bağdaşmamaktadır — burada oldukça düz olarak onun Midwest isimli küçük kasaba lisesinde birlikte okuduğu esmer kız olduğunu düşünmektedir. Aynı referans, farklı anlam. Frege'in kendi meşhur örneğini ele alalım: Venüs'ü iki türlü düşünebilirim. Ya sabahleyin ilk görünen yıldız olarak ya da akşam ilk görünen yıldız olarak, bunun ikisi de Venüs'ün özellikleridir. Venüs için iki isim kullanırsam –örneğin "Hesperus" ve "Phosphorous"– bu isimler özdeş gezegenin "sunum biçimi" olarak bilinecektir. Ve bu sebeple bu isimler referans olarak birleşseler de anlam olarak ayrılacaktır. Referans, anlamı belirlemez.

Anlam ve referans arasındaki ayrım bizim düşünce ve

gerçeklik arasındaki farkı anlamamızı sağlar: Gerçeklik referanstır, hakkında konuştuğumuz dünyadaki nesnedir, örneklerimizdeki bir kişi ya da gezegendir. Düşünce, terimlerimize verdiğimiz anlama uyar, kastettiğimiz nesneleri kavrama yöntemidir. Anlam ve referansı karıştırırsak nesneleri zihinsel ya da kavramları fiziksel olarak düşünme durumunda kalabiliriz, ama biz her zaman, hakkında düşündüğümüz dış nesneler ile onu zihinsel olarak düşünme eylemimizi birbirinden dikkatle ayırmalıyız. Anlam daha çok, görsel perspektife benzer: Aynı nesneyi ikimiz de görürüz ama bu, değişik açılardan gerçekleşen görüştür ve bu yüzden de o nesne bize iki değişik görünüm sunmaktadır; bir nesne olmasına karşın onu algılamak için iki yol vardır. Bir yanda gerçeklik, diğer yanda da onun görülebileceği değişik görüş açıları bulunmaktadır. Bu temel ikilik, kendini sözcüklerimizin anlam ve referansının ayrımında belli eder. *Bir şey hakkında* (referans) ve *bir şekilde* (anlam) konuşuruz.

Tanımladığım şey, Ortodoks anlam ve referans görüşüdür. UCLA'da bulunan iki filozof, David Kaplan ve Keith Donnellan bu Ortodoksiteyi sorgulamışlardır. Profesör Donnellan'ı ara sıra beyaz pantolonları, koyu gözlükleri ve sakin görünümü ile ofisinde sessizce otururken görürdüm. Meşhur örneklerinden biri, "Bir partide martini bardağından su içen bir adam" cümlesidir: Tanımlamak için ona bakarak "martini içen adam" sözcüklerini kullanırsanız, onu mu yoksa başkasını mı kastedersiniz? Harflere bakacak olursak, sizin tanımınıza uymamaktadır, zira bardağında martini yoktur, ama o kişinin, sizin konuşma eyleminizin hedefi olabileceğine dair bir anlam bulunabilir. Eğer öyleyse, anlam ve referans, ayrıştırılmış

olabilir ve referans, anlamı bay-pas etmek isteyebilir. Donnelan'ın aksine, Kaplan hiç oturmayan ve nadiren sakin olan, adı gevezeye çıkmış, zeki, durdurulması zor; özel isimler ve "şu" zamirine kafayı takmış biridir. Kaplan bana Donnellan'dan binlerce fazla sözcük söylemiş olsa da Donnellan ve Kaplan'ın her ikisini de oldukça iyi tanırım. Referans konusunda büyük bir tutkuyu paylaşıyorduk: Sözcüklerimiz dış dünyadaki nesneleri içermek için nasıl bir yol izliyordu? Her iki filozof da Saul Kripke ile ilintili olarak ikinci bölümde tartıştığım özel isimlerin "tanımlama kuramı"na şiddetle karşıydı. İsmin anlamını belirlemedeki rolden ziyade ismin referansında uzlaşma eğilimindeydiler, ancak bu durumda tanımlama kuramı onaylanabilirdi. Bir ismin referansı, kendi anlamı dışındadır, anlam her şeyi yapar, bu sebepten bir isim hiçbir referansı olmadan mükemmel doğrulukta bir anlama sahip olabilir düşüncesine karşıydılar. Örneğin, sizle bir "boş isim", "Herbert" ismini ele alalim. Bu ismi ben size aslında yanlış olarak, saatimi çalan kişi olarak belirtiyorum (saatimi kaybettim ve bu olayı da dikkatsizliğime bağlamak istemiyorum). Ortalıkta, "Herbert alçak, hain adamın biri" diye söylenerek dolaşıyorum: Şimdi "Herbert" isminin gerçekten bir anlamı var mıdır? İsim, semantik açıdan hatalıdır, o sadece bir işaret ya da sestir. Buradan da anlaşılıyor ki, bir isim ile bir tanımlama arasında basit olarak bunlar eşanlamlı ya da anlamdaştır diye bir şart koşmak, o isme sağlam bir anlam vermek için yeterli değildir. İsmin gerçek bir isim olarak işlevinin olabilmesi için gerçek bir dayanağa gereksinimi bulunmaktadır. Bu dayanak, Frege'nin bakış açısıyla anlamın yerini tutabilir mi ya da en iyisi ona bazı eklemeler mi yap-

malıdır? İsimlerle ilgili olarak bu, aynı referansa fakat ayrı anlamlara sahip olan isimler, her zaman problem olmuştur. Frege'in anlamdan referansı çıkarması radikal olarak doğru gibi görünebilir. Öte yandan, Kripke ve diğerlerinin belirttiği gibi isimlerin tanımlama kuramı ciddi olarak bazı problemlere sahiptir. Sözcüklerimizin referansları, anlam ve referans arasındaki ayrımı kaybetmeden, anlamını verdikleri şeylerle nasıl yakın bir ilişki içine sokulabilir? Anladığım kadarıyla sorunun kaynağı buydu.

Kaplan'ın önermesi, "doğrudan referans" kuramı olarak isimlendirilir. Bir isim, referansına anlam yoluyla sahiptir demek yerine, Kaplan referansı doğrudan öne sürer: Hiçbir aracı kavrama gerek yoktur, referans kendisidir. İsmin dayanağı –dünyadaki gerçek bir nesne– diğerler ifadelerle birlikte isim tarafından ifade edilen önermenin bir parçası olmalıdır. Örneğin, "Marilyn Monroe büyük bir sanatçıydı" cümlesiyle ifade edilen önerme, Marilyn Monroe'nun kendisini, etiyle kanıyla bir kadını, büyük bir sanatçı olarak önermektedir. Nesne, önermenin içinde yer almaktadır, konuşmacı herhangi bir tanımı, isimle bağdaştırabilir. O kadının kendisi, ismiyle bağdaştırdığınız tanımlarda değil, doğru olduğuna inandığınız önermenin içinde yer almaktadır. Sadece düşünerek, onu bedensel olarak zihninizde canlandırabilirsiniz. "Doğrudan referans" böyle yararlı bir şeydir.

Ama bir paragraf önce belirttiğim gibi, şöyle bir soru bulunmaktadır: Aynı referansa fakat ayrı anlama sahip iki isim olabilir gerçeği nasıl doğru olabilir? Referansın, kendisini anlamın içine soktuğunu kabul edelim, öyleyse referans, anlamın *tek* unsuru değil midir? "Marilyn

Monroe" ve "Norma Jean Baker" isimlerinin, önermeli tutumlar koşuluna göre, birbirlerinin yerini alamayacakları gerçeğine rağmen, aynı anlamda olduklarını mı söylemeliyiz? Bunun için geliştirdiğim yanıt (arkadaşlarımın küçük bir yardımıyla) şudur: Bir ismin anlamının ya da ismi kasteden ifadenin gerçekte *iki* durumu vardır: Kendi referansı ve bu referansı kavrama yöntemimiz. Ortodoks Frege'ci görüşe göre ismin anlamı, *sadece* referansı düşünme yöntemidir; bu sebepten ötürü, kastettiğimiz nesne kendi anlamının dışındadır ve yalnızca semantik bir katkı yapmaktadır. Kaplan'cı görüşe göre de ismin anlamı, *sadece* kendi dayanağıdır; bu yüzden, referansını düşünme yöntemimiz geçersizdir. Benim beğendiğim görüş ise anlam, referans ve sunum biçiminin *her ikisidir*. Ben bunu, anlam kuralının "ikili unsuru" olarak isimlendiriyorum.

Kuram en kolay biçimde "ben", "şimdi" ve "burada" gibi genellikle işaret ifadeleri denen ifadelerle anlatılmaktadır. "Ben açım" dediğimi varsayın: Burada "ben", kendimi anlatmaktadır ve dediğimin doğru olması için bu önerme sırasında yalnız ve yalnız Colin McGinn aç olmalıdır. Şimdi sizin, "Ben açım" dediğinizi varsayın: Bu yalnız ve yalnız *siz* açsanız doğru olacaktır, sizin ifadenizin doğruluğu konusunda benim ilgim bulunmamaktadır. İki olay için, cümlenin kimi hedef aldığına bağlı olarak iki farklı referans bulunmaktadır. Ama bu iki olayda sözcük olarak ortak bir şeyler vardır, özdeş sözcük olan "ben", dilbilim kurallarına göre kendisini izleyen sözcüklere bağlı olarak anlam verir. Konuşmamız gereken yalnızca iki referans olsaydı, "ben" sözcüğünün iki türlü kullanılması arasında ortak bir şey bulamayacaktık. An-

cak, "ben" sözcüğünün bundan daha fazla bir anlamı bulunduğu da açıktır. "Ben" sözcüğünü ben kullanırsam, referans ve isim olarak her ikisini de içermektedir; "ben" sözcüğünü siz kullanırsanız, o sizin kendinizi kastetmektedir. Önerme ifadesi, bu iki unsurun bir tür bileşimi, bir bakıma her ikisidir. Aynı referansa sahip sinonim olmayan sözcükler hakkındaki Frege probleminin hatasına düşmeden, referansın, önerme ifadesine katıldığını kabul edebiliriz. "Ben" sözcüğünü kullandığımda o, "Colin McGinn" ile aynı anlama sahip demek değildir, çünkü bu sözcükler özdeş referansa sahiptir; dahası, anlamlar farklıdır, "ben" bir olaydaki referansından çok daha fazlasına sahiptir. Nesnelerin, önermelerin içine ve düşüncelerimizin bileşimine girdiği konusunda Kaplan'la aynı düşüncede birleşebiliriz. Ama, önermelerin içinde nesnelerden daha fazla madde bulunduğuna da inanmaktayız; bu, aynı zamanda nesneleri düşünme yöntemimizdir. İnanç ve arzularımız dünyadaki nesnelerle hemen çakışabilir, ama bu inanç ve arzular kendi iç yapılarına ve desteklerine sahiptirler. Biz her iki dünyanın da en iyilerini tercih ederiz, iki dünyanın en iyi ikisini almak, iki dünyanın en iyi ikisinden birini almaktan daha iyidir. Bazıları onu düzensiz ve karmaşık da bulsa, ben anlamın ikili unsurunu severim. (Bu, benim "hepsine sahip ol" diyen tipik bir Kalifomiyan arzum mudur?)

Önermeli tutumlarımızın konuştuğumuz dille nasıl ilişkilendiği sorusu da bulunmaktadır. Buradaki asıl kuramcı, Berkeley'e transfer olan Oxford'lu bir filozof, H.P. Grice'dir ve karşılaşılabilecek en akıllı filozof olma gibi bir üne sahiptir. (90'lı yılların başında vefat etti.) Onu görmenin bile iyi bir deneyim olduğu söylenmesine kar-

şın onunla hiç tanışmadım, hattâ onu bir an bile olsun göremedim: Ağzında rengi atmış dişleri, inanılmaz büyüklükteki karnı ve kıtanın en kötü giyinen adamı unvanına karşın tamamıyla büyüleyici biri olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Yazdıklarından, onun dehşetli derecede zeki bir filozof, özgün bir düşünür ve mükemmel bir yazar olduğunu biliyorum; onunla tanışmış olmayı isterdim ama ne yazık ki, mümkün olmadı. Grice, iletişimde kullandığımız sözcüklerin anlam olarak neyi içerdikleriyle ilgilenmiştir. "Hava bugün çok berbat" sözcüklerini kullanabilirim, bu surette de bu sözcüklerin geleneksel anlamı, hava bugün çok berbat demektir. Aynı sözcükleri, başka bir şeyi anlatmak için kullanabilirim — onları sizinle kendi aramda bir kod olarak kullanabilirim; örneğin, "Bizimle konuşan adam çok can sıkıcı" gibi. Grice buna "konuşmacı anlamı" der ve onu, benim söylediğim sözcüklerin kitabi anlamlarından ayrı tutar. (Hava bugün çok berbat demek, söylemin iki durumudur.) Soru şudur: "Bir konuşmacı için, sözcüklerle bir şeyi anlatmak ne demektir?"

Beklenen yanıt, bunun bir çeşit iletişim niyeti taşıdığıdır. Eğer ben, "Hava bugün çok berbat" dersem, bizimle konuşan kişi çok can sıkıcıdır ve ben sizde belirli bir inanç üretmeye çalışıyorumdur — şu inancı, bahsedilen kişi çok can sıkıcı biri. Bu sebeple, konuşmacı anlamı beni dinleyen kişide yalnızca bir inanç üretme niyeti değil midir? Şaşıracaksınız ama yanıt, Grice'in işaret ettiği gibi –Hayır– olacaktır. Sizi, sizin adamlarınız arasında beni soyan belirli bir düşmanım olduğuna inandırmak istediğimi ve bu sebepten de siz o kişiye kızdığınızı varsayın. Sizin odanıza giriyorum, sizi soyuyorum ve maksat-

lı olarak düşmanımın giyme alışkanlığı olan türden bir eldiveni odaya düşürüyorum. Biliyorum ki, siz eldiveni bulacak ve düşmanımın her zaman bu tür bir eldiven giydiğini hatırlayarak sizi soyan kişinin personeliniz arasındaki o kişinin olduğunu tahmin edeceksiniz. Eldiveni sizin odanıza düşürerek personeliniz arasındaki düşmanımın sizi soyduğu etkisini sağlamak amacıyla sizde belli bir inancın oluşmasını istiyorum. Bu münasebetle, ben eldiveni düşürerek sizin personelinizden olan benim düşmanımın sizi soyduğunu mu anlatıyorum? Görünüşte hayır: Ben, eylemimden dolayı, anlattığım bir sonucu değil, sizde bir inanç oluşmasını istiyorum. Niçin? Bu iletişimle normal iletişim arasındaki fark nedir? Grice bunu şöyle yanıtlıyor: Gözden kaçırdığımız şey, benim *ileri* bir niyetimin olduğu, ama sizin ilk niyetimi anladığınızdır. Bu olayda ben, sizin benim niyetimi anlamanızı özellikle istemedim. Benim niyetim, sahtekârlık yaparak sizin personeliniz olan düşmanımın sizi soyduğunu düşündürmektir, aksine ben bu niyetimi sizden gizlemekteyim. Bir inanç oluşturmak isteğim, niyet olarak aslında açık bir şey değildir. Normal koşullarda ben bir şey söylerim, niyetim de o söylediğim şeyi anlatmaktır. Başka bir aksi durumda ise, ben yalnızca bir durum tanımlarım. Bu durum sizi etkilemek için daha önceden düzenlenmiş bir kod kullanılmasıdır, sizin, eldiveni düşürdüğüm zaman bunu ben bir içecek istiyorum olarak anlamanızı istiyorum. Eldiveni düşürerek sizin, sizde eldiven düşürdüğüm zaman bir içecek istiyorum niyetimi tanımanızı niyet *ediyorum*. Bir iletişim olayının anlamını veren şey, ikinci sıradaki niyetimde var olan ve benim ilk niyetimin tanınmasını sağlayan şeydir. Diğer bir deyişle, benim ni-

yetlerim sizin için şeffaf olmalı, sizce bilinmelidir. İşte bu, birine ya da bir şeye göre, bir şeyin anlamının özüdür.

Konuşmacı anlamının analizinin önemi, kendi iç dinamiği bir yana, önermeli tutumlarda yer alan terimlerin tüm dilsel anlam güzelliklerinin analiz edilebilme beklentisini sağlamasıdır. Eğer konuşmacı anlamının düşüncesini inançlar ve niyet terimleri olarak analiz edebilirsek belki aynı terimlerle cümlenin anlamını analiz edebilir ve sonuca bir öngörü, bir cümleyi belirli bir yönde anlamlandırma *mutabakatı* ekleyebiliriz. Her ne kadar böyle kullanmak olası olmasa da, "Hava bugün çok berbat" demek, bir kişi çok can sıkıcı anlamına gelir biçiminde bir mutabakat sağlamak değildir. Ama, o cümleyi hava bugün çok berbat anlamında kullanmak bir mutabakat sağlamaktır. (Diğer diller de aynı mutabakatı sağlamak amacıyla başka dilsel dizilimleri kullanırlar.) Belki de dilsel anlam, konuşmacı anlamı *artı* mutabakattır: Konuşmacılar bir tür özel ikincil niyetlerle kullanmak üzere mutabakatlara sahip oldukları için, sözcükler ne yapıyorlarsa o anlamdadırlar. Bu sebeple anlam, önermeli tutumların altında yatan şey olduğundan, anlambilim, zihin felsefesinin bir bölümü haline gelmiştir. Anlamlar, platonik cennette uçuşan soyut semavi varlıklar değildir; dahası onlar inanç, arzu ve niyet gibi sıkıcı şeylerin yansımalarıdır. Gerçekte inanç ve arzuyu analiz edebilirsek –örneğin, bir şey yapacağım ya da bir şeyi çok istiyorum gibi bir inancı– her şeyi inanç ve arzuya indirgeyebiliriz: Dev bir basitleştirme. Ve sonra, inanç ve arzuyu beyin durumuna indirgemeye devam edebilir miyiz? Bu durumda, fiziksel terimlerle anlam ve dilin toplu bir açıkla-

masına sahip olabiliriz. Özdekçi (materyalist) inanca sahip filozoflar böyle bir indirgeme ümidini özlemle gözlemektedirler. Bu tasarının işlerliği için çok çalışılmıştır ve bu tür bir anlam yaklaşımında, zihin-beden probleminin daha büyük önem kazandığı kabul edilmektedir. Yaklaşım için esas problem, inanç ve arzuları temel olarak kabul etmek zorunda olmamızdır ve *onların* niyetlilik sorunu hâlâ çok büyük görünmektedir.

İzninizle Grice'in genelgeçerlilik olma hakkı kazanan başka bir düşüncesini daha vurgulayacağım. Bu, iki tür ima arasındaki ayrımdır — sözcüklerin ve insanları aktardığı. Eğer bana başka bir filozofun yeteneği sorulursa ve ben onları çok benimsemiyorsam, "kesinlikle sakin bir konuşma tonuna sahip" diye yalancı bir incelikle yanıtlayabilirim. Burada onun felsefi becerileri için açıkça zayıf düşüncelere sahip olduğumu ima etmeme rağmen bunu ifade eden hiçbir sözcük söylemiyorum. Söylediğim sözcükler basitçe, onun sakin konuştuğu önermesini açıklamaktadır ve ben de buna samimi olarak inanmış olabilirim. Ama, beni dinleyenlerde, onun felsefi becerileri kötüdür, diye düşündüğümü sağlayacak bir inancı, açık bir şekilde ifade etmediğimi biliyorum. Sözcüklerim, mantık olarak kendiliklerinden o kişinin sorgulanabilir felsefi becerilere sahip olduğunu ima etmezler, ama ben yukarıda yaptığım gibi o sözcükleri kullanarak bunu kesinlikle ima edebilirim. Grice bunu, "konuşma iması" olarak isimlendirdi ve bunu, bildiğimiz mantık imasından ayırt ederek ikisini karıştırmamamızı belirtti. Onun görüşüne göre bir konuşma durumunda tamamen doğru olan bir şeyi *söyleyebilir* ve aynı zamanda da konuşarak tamamen yanlış bir şeyi *ima* edebiliriz, bu şey

de ilkine tezat oluşturmaz. Birinin çok iyi felsefe becerisine sahip olduğunu düşündüğümü ama muhtemelen o kişinin benim rakibim olması sebebiyle bu görüşü, onursuzca, önemsememek istediğimi farz edin. Bana o kişi hakkında ne düşündüğüm sorulduğunda onun ne kadar iyi konuşma tonu olduğunu söyleyerek yanıtlayacağım. Burada hiçbir yanlış şey söylemiyorum ama –onun parlak biri olmadığını düşünüyorum şeklinde– oldukça yanlış bir şey aktarıyorum. Onursuz konuşmacılar, politikacılar en önde gelir, bu tekniği her zaman kullanırlar: Yanlış olmayan ama konuşma olarak söylemek istediğinizin aksini ima eden bir şey söyleyin. Bu yöntemle, biri sizin niyetinize karşı çıktığında her zaman kurnazlıkla yanıt verebilirsiniz: "Hiçbir zaman öyle *söylemedim*." İşte bir örnek:

> Görüşmeci: "Senatör, rakibinizin uyuşturucu kullandığı iddiaları hakkında ne düşünüyorsunuz?
> Senatör, iddiaların yanlış olduğunu çok iyi biliyor: "Uyuşturucu suçlarına karşı katı olmayan birinin, şüpheli bir geçmişe sahip olduğunu düşünürüm."
> Görüşmeci, tekrar: "1988'de rakibinizin uyuşturucu kullandığı iddialarını reddettiğiniz kayıtlarımızda yer almakta ve düne kadar da onun haklı olduğunu iddia etmiştiniz."
> Senatör, hafifçe kıpırdanarak ama yüksek sesle: "Rakibimin uyuşturucu kullandığını hiç *söylemedim*, yalnızca uyuşturucu kullanımına karşı yumuşak bir tutum alanın çok sık olarak şüpheli bir geçmişi olduğunu söyledim ve size çocuklarımızın uyuşturucu müptelası olmalarının sorumluları olan mükerrer uyuşturucu kullanım suçlularına karşı rakibimin politikasının ne olduğunu anlatayım — bu problemin yalnızca bir bölümüdür .....vergiler.....refah.....savunma.....bayrak."

Grice'in ayrımıyla silahlanmış olarak görüşmeci tekrar şöyle bir atışta bulunabilirdi: "Sizin, mantıksal olarak rakibinizin uyuşturucu kullandığını ima eden bir cümle söylemediğinizi biliyorum, ama siz kesinlikle konuşma olarak onu ima ettiniz ve şimdi bunu yanıtlamanızı istiyorum." Yalan söyleyebileceğiniz iki yol vardır: Dosdoğru yalan söylemek ya da doğru söyleyip ama yanlış olduğunu bildiğiniz konuşma iması yapmak. Sonuncusu da ilkinden daha ahlaki değildir ama yalancıya gerektiğinde kullanmak üzere bir kaçış maddesi sağlar. Ama şimdi, dil felsefesinden çok ayrı olan ahlak felsefesine sapıyoruz.

Los Angeles'ta geçirdiğim bu altı ay felsefi açıdan beni çok değiştirdi. Oradaki filozoflarla temasımın bir sonucu olarak bende asılıymış gibi duran Oxford felsefe anlayışını değiştirdim. Kabul edilmiş çerçevelerin dışına çıkarak düşünebilmek için daha fazla okur ve düşünceleri, Oxford'ta olduğundan daha fazla kritik eder oldum. Her zaman bir ser atmosferini besler gibi bir üne ve kendi çalışmalarında da hep iç dünyasına bakma takıntısına sahipti. Bunu şimdi daha açık görebiliyor ve çalışmalarının Oxford'a özgü kibir ve tarz ile engellenmesini istemiyordum. Fiziksel hava için belki bir şeyler söylenebilirdi ama, LA'daki entelektüel hava özgürlükçüydü. Orada tanıştığım birçok filozoftan oldukça etkilenmiştim. Birçoğunun, bana parti çizgisini geçmeyen bir baş belası olarak saygılı gibi Oxford'dakilere oranla bana karşı daha kabulleniciydiler. 1980'de Londra'ya döndüğümde kendimi hem gençleşmiş hem de hoşnutsuz hissetmiştim. LA ve Chevy Impala'm ile ilgili düşlerim vardı, Amerikalı arkadaşlarımı özlüyordum. İngiltere bana ağır gelmişti.

Ama Kaliforniya'ya geri dönmem çok zaman almayacaktı. Bir yıl sonra Güney Kaliforniya Üniversitesi'nden bir iş teklifi aldım. Orada birçok filozof arkadaşım vardı –Hartry Field, Brian Loar, Stephen Schiffer– ve bu teklif beni baştan çıkarmıştı, ama bu bana çok büyük bir adım gibi geliyordu ve LA'nın bir şehir olarak bana uygun olup olmadığından emin değildim, çok büyük, kişiliksiz ve modemdi. USC'yi ziyaret edip edemeyeceğimi sordum, böylece büyük bir göçü isteyip istemediğimi anlayacaktım ve 1982'de geri gelmiştim. Bu ziyaret ilki kadar iyi gitmiyordu. Gerçekten çok ucuz bir Chevy Nova daha kullanıyordum; neredeyse durmadan yağmur yağıyordu; ve USC park alanında arabamın aküsü çalınmış, gece yarısı şehrin riskli bir bölgesinde arabasız zor durumda kalmıştım. USC, yaşadığım Brentwood'tan oldukça uzaktaydı; ücretsiz yol çok korkunçtu; yolun benzin ve yağmurdan kaygan olduğu bir günde de Sunset Bulvarı'nda karşıdan karşıya geçerken kaydım. Merkezileşememek ve yalnızlık beni yutmaya başlamıştı. La-la diyarında filozof kayboldu.

Video oyunlarına takıntım o zaman başladı, Westwood Village'deki eğlence merkezinde pek çok yağmurlu saat geçirdim. Yeniyetmelik dönemlerimdeyken Blackpool rıhtımlarında çok pinball* oynardım ve oldukça da becerikliydim, ve tabi ki gelecek adım, video oyunlarıydı. Gömlekleri pantolonunun içine sokulu vaziyette beş dakikadan fazla kalamayan Hartry Field, çok güçlü bir matematik filozofuydu ve beni ilk video aşkım olan Bayan Pacman ile tanıştırmıştı. Bir gün, Venüs plajı yakın-

* Top fırlatarak mümkün oldukça çok sayıda hedef vurup puan toplama amacı güden bir tür masaüstü oyunu. (Çev. n.)

larındaki bir barda otururken bana oyun oynamak ister miyim diye sormuştu; ben de hiç denemediğimi, pinball oynamayı tercih ettiğimi ama bir kez oynayabileceğimi söyledim. İşte başlangıç oydu. Ertesi gün oyun için şiddetli bir arzu duyduğumu hissetim ve Hartry'i çağırdım. Çok geçmeden, neşeyle kavunları yutup saatlerce oynadığımız gizli seanslar için hemen her akşam buluşuyorduk. Daha sonraları tiryakiliğimi beslemek için tek başıma da gitmeye başladım. Bayan Pacman'a olan takıntım bir atış oyunu olan Galaga'ya kaydı. Yaklaşık yirmi yıl sonra şimdi bile, ekranın üzerinden pike yapan resimleri görüp duyabiliyorum ve ateş eden parmağımın seğirmeye başladığını hissedebiliyorum, adrenalin hücum ediyor. Arabam Chevy'i, Wilshire Bulvarı yakınlarına park edebilir ve on dakikalık bir yürüyüşle Westwood Village'den UCLA kütüphanesine gidebilirdim ama değişmez biçimde "hızlı bir oyun" için eğlence merkezine çekiliyordum. İki saat sonra uykulu, yıpranmış, yirmi dolar daha yoksullaşmış ama sonunda on üçüncü düzeye çıkmış olarak LA güneşine merhaba diyordum. Çok sonraları "Koruyucu" oyununa geçtim, bu oyun öylesine revaçta, öylesine tüketiciydi ki, video oyunları için umutsuzca her şeyini kaybeden yeniyetmelere ait öyküleri anlamaya başladım. Bir oyun müptelası, bir makine makinesi olmuştum. Ama, günaha teşvikle mücadele edeceğim yaşantımın bu oyunla ilgili evresi için daha fazla ayrıntıya gireceğim, okuyucu kuşkulanmasın diye söyleyeyim, hâlâ onu yenebilmiş değilim. (Yıllardır bir oyun bile oynamadım, gerçekten.)

O zamanlar, video oyunları ile ilgili takıntım başka bir sinir bozucu takıntıyla birlikte gidiyordu: Wittgenstein.

Her ikisi de anormal konsantrasyon, inanılmaz direnç ve hayal kırıklığı için bir parça mazoşist eğilim gerektiriyordu. Wittgenstein yirminci yüzyıl felsefesinin en tanınmış isimlerinden biridir — nesnelerin hem içinde hem de dışında. Bu, onun felsefi düşünceleri sebebiyle değil, yoğun ve izlenmesi zor olduğu için böyledir; insanlarda merak uyandıran, onun kişiliğidir. Tüm aile mirasını armağan edip bir eve sahip olmadan kendi yaptığı derme çatma bir kulübede tamamen felsefi olarak yaşamıştır. Norveç'in en soğuk kışlarında gözden kaybolur, daima tek başına düşünceye dalardı. Zihinsel yaşamı çok ciddiye alırdı. Akademik felsefe dışında müthiş bir taraftarı vardı (onun içinde de geniş biri). Bundaki etken kısmen, harikulade ve şiirsel anlatımı ve birçok yoruma yardım etmesiydi; ayrıca, dünyevi olmamakla gururlanması ve entelektüel niteliği de bunda çok etkiliydi. Mükemmel bir yalnızlık ve çilekeş bir dâhi örneğiydi. Düşünceleri esas olarak dil, zihin ve matematiğin teknik analitik felsefesi ile sınırlanmıştı. Hepsinden öte, Wittgenstein uzlaşmaz biri, çıldırtıcı ve takdire şayan bir kaliteydi.

Kripke, Wittgenstein üzerine bir parça patırtıya sebep olan uzun bir yazı yayımladı; kuşkusuz, bunda en büyük etken, çağdaş felsefede Wittgenstein'a en yakın nesne olan Kripke'nin algılamasıydı. UCL Malcolm Budd'da arkadaşlarımla birlikte Kripke'nin bu yazısı üzerine bir seminer düzenlemenin ilginç olacağını düşünmüştüm. Bundan önce çalışmalarını çok sistemsiz ve anlaşılmaz bulduğumdan Wittgenstein'ı gerçekten çok dikkatli çalışmamıştım. Kripke daima anlaşılır ve saydamdı, Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar* kitabının anlamına uygun bir yoruma sahip görünüyordu. Ondan, Wittgenstein üzeri-

ne yaptığı yeni çalışmasında da aynını yapmasını bekliyordum. Yazıyı büyük bir istekle okudum ve onu gerçekten kolay anlaşılır ve saydam buldum — sistematik, meydan okuyucu ve özgün, Kripke bunu tekrar yapmıştı! Kafamda Kripke'nin Wittgenstein yorumu varken *Araştırmalar*'ı şimdi tekrar okuyabilirdim ve her şeyin yerine oturmasını umuyordum. Seminerden önceki hafta sonu, Kripke'nin Wittgenstein'a dair yazdığı yazıları okumaya başladığımda, Kipke'nin yorumunun tamamen suçsuzluğunu kanıtlamayı umuyordum. Ama ben *Araştırmalar*'ı okudukça –ara vermeden bir bölümden diğerine atlayarak– günün sonuna doğru Kripke'nin ciddi olarak yanıldığı konusundaki kuşkularım artmaya başladı. Wittgenstein'ın dediğinin Kripke'nin dediği olduğunu göremiyordum. Ama hiç deneyimim yoktu; muhtemelen Kripke'nin yorumu Wittgenstein'ın benim okumadığım diğer çalışmalarında daha iyi anlaşılmaktaydı. Pazar akşamı yatağıma gittiğimde tamamen allak bullak olmuş durumdaydım.

Ertesi gün bölümde Malcolm'u gördüm: O, Cambridge'de doktorasını Wittgenstein üzerine yapmıştı ve görüşlerine saygı gösteriyordum. Yavaşça, "Kripke'nin Wittgenstein'ı doğru yorumladığını görmek için çok uğraştım" dedim ve onun yorumunda bana yanlış gelen yerleri göstermek amacıyla karşısına dikildim. Malcolm sakince yanıt verdi: "Kripke haklı değil — Wittgenstein tamamen farklı şeyler söylüyor." Sonra notları kıyasladık ve –benim, Malcolm'den belirgin olarak yetersiz olan Wittgenstein bilgim ile– temel olarak Wittgenstein'ın dediği ama Kripke'nin yanlış algıladığı yerleri belirledik. Dönem ilerledikçe Wittgenstein'ın yazısı üzerine daha çok çalış-

tım ve benim ilk düşüncelerimi desteklendiğini buldum. Dönem sona erdiğinde ben bir Wittgenstein yorumu çalışmasına ve ayrıntılı bir Kripke eleştirisine sahip olmuştum. İnsanların çoğu, Kripke ile aynı fikirde olduklarından, benim tekrar Wittgenstein'ın meydan okuyan yazılarına dalmama sebep olacak bu konu üzerine bir ya da iki yazı yazmaya karar verdim. Ve bu dalış, benim Kripke ve Wittgenstein üzerine doktora dersi verdiğim UCLA'daki sınavımdı. Yağmur, çamur, video oyunları, Wittgenstein — dört özel ay boyunca benim için LA bunlardı.

Wittgenstein'ın *Araştırmalar*'ındaki çatışan iki görüşünü kısa bir açıklamayla vermeye çalışacağım. Sorunun içeriği şu: Bir kuralı izlemek nedir — örneğin iki sayı arasına "+" işareti koyarsan sonuç, bu iki sayının toplamı olacak diye bir kural belirliyorsun. "+" için kural, bu işaret toplamı verirdir ve "+" işaretini anlayan herkes onun toplama işlevi olduğunu ve başka bir matematik işlevi için olmadığını bilir. Ama "+" işaretinin böyle anlaşılması nedir? Bir sayının diğerine eklenmesi kuralını kavramak nedir? Wittgenstein'dan sonra Kripke bunun hakkında çok önemli bir saptama yaptı; şöyle ki, bu kural yalnızca sonlu sayılarda uygulanacak bir mesele olamaz: Aritmetikteki herhangi bir sonlu sayı çiftinin toplanmasından daha fazla etmeli. Kripke bizim, "+" işaretini, örneğin 2000 sayısına dek bizim kullandığımız gibi kullanan, ama 2000'den büyük sayılar için başka tuhaf bir şey uygulayan birini düşünmemizi ister. Bu kişi örneğin, "2000+30,002 işleminin sonucu nedir?" sorusunu 7 olarak yanıtlasın. Ve bu iki sayıyı toplarken aptalca bir hata yapmış olmasın ve onun demek istediği sadece "+" ile toplamaktan başka bir şey olduğu olsun. Onun demek istedi-

ği şeye Kripke "kuadisyon=quaddition" diyor, kuadisyon, 2000'e kadar olan toplama için aynı kuralı uygularken bu sayıdan sonra 2000'e eklenen her sayı için sonuç daima 7'dir. Bu bize delice, aritmetikten farklı, eğlenceli bir şey gibi gelebilir, ama kesinlikle göz önüne getirilebilir bir durumdur. Bizim özel matematikçimizin gözlediğimiz 2000'e kadar olan davranışı bize 2000'den sonra nasıl davranılacağı konusunda ipucu vermiştir. Toplama, birçok sonsuz durumu kapsadığı için, birinin "+" işareti ile olan davranışını gözlemleyerek onun bu terimle neyi anladığına karar verebiliriz. Birinin sonlu sayılarda "+" işaretini kullanarak yapmış olduğu işlemle, bu işareti kullanma anlayışını *belirlemek* mümkün değildir.

Şimdi başka bir örnek: Benim, "kırmızı" ile sizin anladığınız bir durumu değil de başka bir durumu kastettiğimi düşünün; kural, "kırmızı" 2003'ten önce kırmızı nesneler için geçerliyken, 2003'ten sonra, yeşil nesneler için kullanılacaktır. Kurala göre, 2003'e kadar "kırmızı" nitelemesini kırmızılar için uygulamak doğruyken, 2003'ten sonra doğru olmayacaktır; bu tarihten sonra yeşil nesnelere "kırmızı" demek doğru olacaktır. Öyleyse, "kırmızı" nitelemesini 2003'e kadar yalnızca sizin kullandığınız anlamda kullanacak ama sonra birdenbire o sözcüğü yeşil nesneler için kullanmaya başlayacağım. Siz benim yeşil nesneleri yanlış algılama sonucu kırmızı olarak gördüğümü düşünebilirsiniz, ama emin olun öyle değil; sadece benim "kırmızı" sözcüğüm vurguladığım o ayrı, eğlenceli anlama sahiptir. Açıkçası, bizim "kırmızı" demekle kastettiğimiz şeydeki bu fark, yaşantım boyunca şimdiye dek karşılaştığım bir durum değildir; bu uygulamanın ileride normal olarak algılandığı bir zamana ulaştığımız-

da geçerli olacak bir durumdur. Dilbilimi kullanma öyküm, benim sözcüklerimin anlamıyla anlaşılamaz, anlamlar geleceğe ait uygulamalara sahiptir. Anlam bir kuraldır ve kurallar birçok belirsiz duruma uygulanır.

Eğer "+" ve "kırmızı" benim geçmişimde kullandığım gerçek semboller değilse, o zaman nedir? Burada Kripke Wittgenstein'ı şöyle yorumlar: Bir kişinin niyetine "+" işareti eklemenin meydana getirdiği şey, *hiçbir şey*'dir; bir kişinin, bir sözcüğü başka bir kişiden farklı olarak anlamasını sağlayacak bir *gerçek* yoktur. Bir kişi "+" sembolünü kullandığında, onun sahip olduğu bilinçli deneyimlere bakmak bir yarar sağlamaz, çünkü bunlar o sembolün sahip olduğu birçok yorumla birbiriyle uyum içinde olacaktır. Kişinin bir sözcüğü kullanma eğilimi hatalı olabileceğinden –onun niyeti aslında hatalı kullanım değildir– o kişinin, bu sözcüğü gelecekte belirli bir yönde kullanma eğiliminin de bir yararı yoktur. Kripke bunu, Wittgenstein'ın "kuşkucu paradoksu" olarak isimlendirir. Böyle, niyetin artı ile toplanması gibi gerçek yoktur. Kripke aynı zamanda Wittgenstein'ın bu paradoksa bir yanıtı olduğunu düşünür ve onu "kuşkucu çözüm" olarak isimlendirir: Anlam, nesnelerin anlamlarını söyleyen bireylerin gerçekleri tarafından oluşturulur diye düşünmek yerine, anlam, bir kişinin dilsel eylemlerinin dilsel toplumda bulunan diğerlerinin eylemleriyle kıyaslanmasıdır diye düşünebiliriz. X kişisi, "+" ile toplamı kasteder diye, ancak X'in, "+" sembolünü kullanımı diğer kişilerle uyuşursa diyebiliriz; bu, bir kuralın kavramını bir başkasına yüklemek için uygun olan "ilan edilebilir koşuldur". Onların, bu kuralı kullanımı ile halen kuralı kavradığını zanneden başkalarının kullanımı uzlaşmış olur. Bu

yüzden, anlam kavramı moda kavramı gibidir: İnzivada olan bir bireyin modaya uygun olup olmadığı konusunda gerçekleri söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Modaya uygun olmak görece bir durumdur, birinin rahatı diğerleri tarafından moda olarak algılanabilir. Kaçış yolundaki Robinson Crusoe gibi tam anlamıyla inzivada iseniz modaya uygun olamazsınız. Modaya uygunluk temel olarak, sizin elbiselerinizin –diğerlerinin elbiseleriyle kıyaslandığında– nasıl olduğu ile ilgilenen toplumsal bir durumdur. Benzer olarak Kripke, Robinson Crusoe'nun bir kurala uyamayacağını iddia ederken, Wittgenstein'a göre ise Robinson, herhangi bir kurala uyan topluma ait olamadığı için bir kurala uyabilir. Gerçekte o, herhangi bir kavrama sahip olamaz ve kavramlar da kuraldır: Toplama kavramını kullanma kuralı, sizin sadece herhangi bir çift sayının *toplamını* vermenizdir. Düşünmenin kendisi, bir toplumun üyesi olmayı gerektirir. Kural kavramının bir parçası da kuralların birçok uygulayıcı tarafından paylaşılmasıdır. Şimdi bu çok radikal bir iddiadır. Siz ıssız bir adada tamamen yalnız, uyanık ve beyniniz sağlam durumdasınız ama Wittgenstein, size kurallara uyamaz, nesneleri ifade edemez, hattâ kavramsal düşünemezsiniz diyor. Bazı eski terzi standartlarını referans almadıkça, modaya uygun ya da demode olabilirsiniz. Diğer insanların varlığı sizin, kurallara uyup uyamayacağınız arasındaki farkı nasıl belirler? Bu kurala uyan "toplum görüşünü" inanılmaz buldum, Wittgenstein'ın kendisinin böyle acayip bir iddiada bulunmasına inanmak çok zordu — genel olarak sağduyu savunucusu olarak saygı görürdü. Onu yakından incelemeye başladığımda onun böyle bir iddiada *bulunmadığını* anlamaya başladım. Wittgenste-

in'ın gerçekten karşı çıktığı durum, bir sembolün üzerine bir *yorumlama* koyma düşüncesidir; bir sembolün yorumlaması da bir semboldür, muhtemelen tamamen zihinsel bir sembol. "+" sembolünü toplama anlamında anlarım, bu benim zihinsel repertuvarımdan *diğer* bir sembol sağlama meselesi değildir. O, bir toplama imajı ya da evrensel zihin hesabından çıkmış bir semboldür. Bu sembolü kullanarak nitel bir işlem de yapamayız. Dahası, sembolü kullanma *kapasitesi*, belirli bir tür beceri ya da usulü bilmek işidir; böyle kapasiteler sembollerin yorumları değil, ama belirli bir yönde davranma isteğidirler. İnsanlar dil eğitimiyle kazanılan bazı doğal davranış biçimlerine ve alışkanlıklarına sahiptir. Bu alışkanlıklar, anlamın temelidir — bir kişi bir sembolü kullanırken "önce kişinin zihninden geçer" durumundan başka şey değildir. Anlayış bu yüzden, insanın şaşmaz bir içebakışla (introspection) bileceği özel bir bilinç durumu değildir; o, sembolleri belirli somut durumlarda kullanmak için toplumda gözlenebilen bir kapasitedir. Bu, sizin bir şeyi anlamadığınız halde niçin anladığınızı düşündüğünüzün sebebidir, çünkü siz kendi sahip olduğunuz kapasiteniz hakkında yanılıyor olabilirsiniz (yüzme kapasitenizi kıyaslayın). Wittgenstein içeridekine ve dıştakine, deneysel olana ve pratik olana karşı çıkar; toplum karşısında bireye karşı çıkmaz. Artık, Robinson Crusoe da doğru pratik yeteneklere sahip olduğundan sizin bizim kadar kurallara uyabilir. Böyle münferit kurala uyma gibi bir şey var. (Robinson Crusoe'nun kendi başına solitaire isimli kâğıt oyununu oynadığını düşünün.) Eğer ben, yaşayan tek kişi bile olsaydım, beynim işlevini uygun olarak sürdürdüğü sürece, kurallara uyardım.

Wittgenstein'ın ilgili yazılarını araştırdım ve bu yorum için diğer yorumcuların da aynı sonuca ulaştığına dair bir hayli kanıt buldum. Gerçekte, bu yorum oldukça güzel bir örnek diye düşündüm, bir kere, bir meselenin özüne inmek için sorunu açık bir zihniyetle ele alıyorsunuz. Bu konu üzerine iki yazı yazmaya karar verdim — bir tanesi benim Wittgenstein yorumumun Kripke ile ters düşen argümanı, diğeri de kamuoyu görüşünün erdemini eleştiren bir yazı. Sonunda 1984 yılında yayımlanan bir kitap yazdım: *Anlamda Wittgenstein.* Özellikle aynı temel pozisyonu destekleyen başka sesler de eklendiğinde, birçok insanın ikna olup aynı düşüncede buluştuğunu söylemek sanırım hoş bir şey. Hiçbir zaman bir Wittgenstein eksperi olmaya niyetlenmedim. Wittgenstein çalışmak entelektüel bir boşalma olmasına rağmen yorumlama ile ilgili araştırıcı çalışmalardan her zaman hoşlandım.

Bu çalışmanın beklenmeyen bir yan etkisi, beni tamamen farklı bir yöne sevk etmesiydi. *Anlamda Wittgenstein*'ı yazmak oldukça zahmetli bir deneyimdi ve onu bitirdiğimde kendimi tükenmiş hissettim. Belki sadece basit bir aşırı çalışma, belki de Wittgenstein'ın yazdıklarının yapısı ile ilgili bir durumdu bu; ama ne yazık ki, felsefeye ara vermeye gereksinimim vardı. On iki yıl boyunca çok çalışmıştım ve kendimi yıpranmış, bitkin hissediyordum. Peki ne yaptım? Kaliforniya'yı noktaladığımda, gelecek bölümde anlatacağım bir roman yazdım.

Daha önce gözlemlediğim gibi, LA'yı ikinci kez ziyaretim esnasında çok ve oldukça berbat bir yağmur yağdı. Westwood Village'de *Komedinin Kralı* gösterisinden sonra ünlü Stephen Spielberg'i, ününün doruğundayken,

sıkı bir sağanak yağmurda mahsur kalmış halde gördüğümü anımsıyorum. Öbür filmi bekleyen küçük bir kalabalık içinde dikilirken diğer insanlar birbirlerine onun varlığını fısıldıyorlardı. Oldukça rahatsız görünüyordu ama bu onun saçlarını ıslatmaya yetmemişti. Açıkça, Hollywood ve yağmur birbirine karışmaz. Benim için, sürekli yağmur daha çok Wittgenstein çalışmak ve daha çok video oyununa tutulmak demekti, ama ne yazık ki, onların hiçbiri de sağlıklı bir etkinlik değildi. Bunu yağmurla nasıl başa çıkacağımızı bildiğimiz İngiltere'de de yapabilirim diye düşündüm (sabırla tahammül gösteririz). USC'den aldığım iş teklifini reddederek Los Angeles'e taşınmamaya karar verdim. O zamanları hep anımsayacağım, oradaki filozofların entelektüel dürtüleri kadar arkadaşlıkları ve misafirperverliklerine her zaman minnettarım, ama orada kendimi sınırsız biçimde yaşarken düşünemiyordum. Ve sıra Londra'ya ikili derslere, ikili derslere ve daha fazla ikili derslere dönme zamanıydı.

Bilinç ve Bilme

1982'de, karışık duygularla Londra'ya dönmem üzerine bir yandan olağan öğretim görevimi yerine getirirken bir yandan da Wittgenstein kitabının son düzeltmelerini yapıyordum. O sırada son teslim tarihi yaklaşmış olan bilginin analizi üzerine bir yazıyı da yetiştirmeliydim. Kötü bir biçimde ara verme gereksinimi duyduktan sonra felsefi açıdan yanıp tutuşmuştum. İçimde her zaman roman yazmak arzusuna sahiptim. Çocukken korku öyküleri yazmış ve bir miktar şiiri de yayımlanması amacıyla bir dergiye teslim etmiştim. (Blackpoll'da okul dergisinin arka kapağında bir şiirim yayımlanmıştı.) Martin Amis'in ilk kitaplarını (ünlü olmadan önceki) okumak da beni uyarmıştı; onun edebi yönü ve kabalığının kombinasyonu –az ya da çok– hoşuma giderdi.

Bir gün, uzun yaz tatili başlangıcında, kabaca, kardeşim Martin'in yaşamını temel alarak bir roman yazmaya başladım. Öykü, sanat okuma umuduyla Londra'ya gelen ama hayalinde canlandırdığından daha farklı bir şehir bulan, taşralı genç bir öğrencinin yaşamını anlatıyordu. Bu genç, bir dizi korkunç talihsizlikten sonra bayan bir diş hekimine rastlar ve bu suretle talih gelişir. Benim kahramanım, Dave Green, bir anti-kahraman, öyle çok hoşa giden bir genç adam değil ve roman komik bir biçimde kasvetli ve mutsuz. Konuyu Earls Court'taki (zamanında benim yaşadığım bir yer) yalnızlık, başarısızlık

korkusu, seks ve aşk denemeleri oluşturmuştu — âdet olduğu üzere. Başlık, *Kötü Yamalar*'dı ve hem zamanı hem de kişilik unsurlarını birlikte anlatıyordu. Hiçbir surette felsefi değildi, hem de kesinlikle değildi. Öyküyü, birinci kişiden, edebi bir yönü olmayan hoyrat eğilimli bir genç olan kahramanımın ağzından anlatıyordum. Büyük çoğunluğu, keyifsiz bir içki dükkânında geçen romanda kahramanımız, isimleri Fock ve Fack olan hayli çirkin, ama dokunaklı iki orta yaşlı adamla birlikte çalışıyordu. İsimlerinin özelliği, belirli bir sözcüğü telaffuz eder biçimde olmasıydı. Kendi alışkanlığım olan felsefi tarza kaymaktan çekiniyordum ve bu sebeple yazıyı yöresel ve argo bir dille yazdım. Felsefeye bir ara verme gereksinimi duymuştum, anımsarsanız yapmak istediğim en son şey, bir filozof hakkında ya da onu anımsatan bir kitap yazmaktı.

Birkaç ay sonra kitabımı tamamladım, yazmayı, talebi serbestleştiren bir durum olarak bulmuştum. Yayımlanıp yayımlanmaması konusunda kuşkuluydum, başladığım zamanki niyetim kalmamıştı. Bir ajans onu alarak Londra çevresindeki yayıncılara gönderdi, ama bazıları biraz ilgi gösterdilerse de kimse basmak istemedi. Bu arada, kısa öyküler yazmaya başlamıştım ve bunlar dergilerde yayımlanmıştı, ajansım, bir yayıncıyı tüm bunları bir araya toplaması için ikna etmeye çalıştı. Ama sonuç gene hüsran olmuştu — oysa yanıt tam olarak umut kırıcı değildi. Bugüne kadar o roman ve öyküler alt çekmecemde solmuş bir durumda duruyorlar. Onlara karşı içimde bir sevgi besliyorum ve okunmasalar bile onları yazdığım için mutluyum. Yazmayı seviyorum ve tek yazı tarzı, felsefe.

Bu yazıda benim için beklenmedik bir biçimde gelişen olaylar yer almakta. Üçüncü bölümde ilk kez bir doktora öğrencisi olarak seminerine katıldığım, parlak ve karizmatik bir Oxford'lu filozof olan Gareth Evans'tan söz etmiştim. Evans, Oxford'ta henüz otuz üç yaşındayken Zihin Felsefesinin "Wilde Reader" denen özel kişisi olarak öne çıkmıştı. Bu, araştırma için çok zaman sağlayan ve üniversite öğrencileriyle ikili derslerin olmadığı, herkesin de onun bunu hak ettiğini düşündüğü prestijli bir pozisyondu. Bu duruma geçtikten hemen sonra nasılsa anlaşılmaz bir biçimde hastalandı. Bunu, davetli profesör olarak gittiği Meksika'daki bir kaza izledi. O zamanlar felsefi yönden, onun Meksikalı arkadaşı durumunda ve aynı zamanda da Meksika'nın ABD büyükelçisinin oğlu olan Hugo Margain'i fidye için kaçırma teşebbüsünde bulunan teröristlerce açılan ateş sonucu bacağından yaralanmıştı. (Margain bu saldırı sırasında ölümcül olarak yaralanmıştı.) Evans'a hastalandıktan sonraki birkaç hafta içinde ilerlemiş kanser tanısı konmuştu ve birkaç ay içinde, Ağustos 1980'de vefat etti. Bu olay felsefe dünyasında müthiş bir şok olarak karşılanmıştı. Evans, içinde çok güçlü bir yaşam sevgisi olan biriydi, sıkı bir squash* oyuncusu, hırslı bir motosikletçi, sınırsız bir enerji ve lezzet adamıydı. Öldüğünde sadece otuz dört yaşındaydı. Herkes için yaşamın bu kadar erken sona erdiğini düşünmek çok dayanılmaz bir şeydir. Kuşkusuz, Britanya'nın en iyi genç filozofuydu, bu yüzden onun trajik kaybı kişisellikten ötedir. Sık sık, onun şimdi olsa neler başarabileceğini düşünürüm; son aylarında üzerinde çalıştığı ve meslektaşı John McDowell ta-

* Raket ve topla oynanan duvar tenisine benzer bir oyun. (Çev. n.)

rafından yayma hazırlanan *Referansın Değişkenleri,* hâlâ zihin ve dil felsefesinin temel başvuru kitabıdır. Onun erken ölümü muhtemelen yirminci yüzyıl analitik felsefesindeki en büyük kayıptır; bu konuda sanlık sebebiyle henüz yirmi sekiz yaşındayken 1923'te vefat eden Cambridge'li filozof Frank Ramsey'i de belirtmekte fayda vardır.

Evans'ın ölümüyle "Wilde Reader" pozisyonu boşalmıştı. Bu iş Oxford psikologları ile etkileşim gerektiriyordu ve psikoloji ile felsefe arasında arabulucu bir kanaldı; geleneksel olarak Wilde Reader ofisi Oxford Psikoloji Bölümü'nde bulunurdu. Benim psikolojideki geçmişim göz önüne alınarak bu pozisyon için potansiyel bir aday olarak görülebilirdim. Ancak, ben Oxford'ta daha düşük görevler için birçek kez reddedilmiştim ve hâlâ çok gençtim. Bu sebeple anlamsız olacağını düşünerek başvurmadım. Bunun Oxford'a karşı bir kin beslediğim gibi algılanmaması ya da başvurmayarak bu tür bir anlaşılmaya yol açmayı istemediğim için son dakikada kısa bir mektup yazarak başvurdum. Ama başvuru için, başvuru ile birlikte olması gereken koşulları yerine getirmedim — özgeçmiş, son yapılan çalışma ve referansların isimleri. Bu işi almak için hiç şansım olmadığım bildiğimden bunlar bana gereksiz görünmüştü. Herkes, benim B.Phil. günlerimden anımsayacağınız Christopher Peacocke'un, ki kendisiyle görüşmeyi birkaç yıl önce kesmiştim, içerinin adayı olduğunu biliyordu. İşin ona kalmayacağı kabul edilmez bir durumdu. Bunu bir saniye bile düşünmedim.

Görüşmeler birkaç hafta sonra olacaktı ve ben görüşmeye çağrılmamıştım — bu, beni hiç şaşırtmamıştı. Ama

bir hafta kadar sonra görüşme için hiç ummadığım bir çağrı aldım. Bunun niye olduğu konusunda da en küçük bir fikrim yoktu ve bunu, Oxford'un, bu pozisyon için başvuran dışarıdan adaylara karşı en azından bir güven uyandırmak için yaptığı bir hareket olarak algılamıştım. Bu sebeple, kendimi ciddi bir aday olarak görmediğim için görüşmeye nispeten rahat bir ruh haliyle gittim, ama aynı zamanda kendi aslımı da göstermeye karar verdim. Psikolog ve filozoflardan oluşan yaklaşık on kişi tarafından sorguya çekildim ve ben kendimi uygun buldum. Özellikle psikologlar benim performansımdan memnun görünüyorlardı. Tüm amacım, işi kapmaya çalışmak değil, daha çok, görüşme kayıtlarında dar fikirli olarak adı kötüye çıkmış Oxford'a, dışarıda da şans verilebilecek kuvvetli adayların olduğunu göstermekti.

Ne olduğunu hâlâ tam olarak bilmiyorum ama, bu görüşmeden hemen sonra işi bana verdiler. Tam olarak hayrete düşmüştüm. Söylentiye göre, psikologlar, Peacock'u anlaşılması zor olarak bulmuşlardı. Gerçekten de onun çalışmaları hemen her zaman akıl almaz biçimde anlaşılmaz olabilir (benim görüşüme göre). Eğer onun konuştuğu konu hakkında bir fikirleri olmayacaksa bunun onlara ne yararı olabilir? Diğer yandan ben, gün ışığı kadar açık ve anlaşılırdım –diğer kusurlarım ne olursa olsun– ve onlardan biri olarak psikologların nereden geldiklerini biliyordum. Spekülasyon yaparak anlatacağım gibi, benim lehimde oy kullanan ve filozofları alt eden psikologdu — yeterince ironik, ama daha önce psikoloji ile benim gözümü açan onlardır. Ancak, hemen strese girdim, bu iş için hiçbir somut hazırlığım yoktu. Her durumda, bu işi benim almam sanırım herkesi şaşırttı. Oxford tarafından

on yıl boyunca sürekli reddedildikten sonra birdenbire, geçmişte başvurduğum diğer işlere göre oldukça üstün ve gözde bir Oxford işine girmiştim. Kuşkusuz, bu durum içimde yıllar boyu için için devam eden içerlemeleri (bazıları çok kötü) yatıştırmama çok yardım etti. İngiliz filozofların çoğunda Oxford ile bir tür sevgi-nefret ilişkisi vardır ve ben bu kutuplaşmanın her iki ucunu da hissetmek için yeterince bol sebebe sahibim.

Ama yine de işi kabul etmeden önce bazı kuşkularım vardı. Şimdi Londra'da yaşıyordum ve her şeyden öte başkentten 96 km. uzaklıktaki bir pazar kenti olan Oxford'a dönme düşüncesi beni endişelendiriyordu. Ayrıca, Oxford'un felsefi durumu da –dar fikirli ve skolastik gibi– bende kötü bir düşünce evresi yaratan karmaşık duygular uyandırmıştı. Benden bekleneni yaşamanın zor olacağını biliyordum; Gareth Evans'ın yerine Christopher Peacock gibi birini safdışı ederek gelmiştim, ki her ikisi de Oxford'a özgü kişilerdi. (Benim, orada hiçbir üniversite eğitimi almadığımı anımsayınız.) Aynı zamanda önemsiz bir çekincem daha vardı: Zamanımın çoğunu roman yazarak geçiriyordum, felsefe değil. Aklımın takılı olduğu yer orasıydı ama Wilde Reader olduğumda benim derhal felsefe yumağıyla kaynaşmam gerekiyordu. Açık saçık romanlar yazdığım sanki bir nadas döneminden felsefe dünyasına yönlenmeliydim. Bir anlamda Wilde Reader olmak, roman yazmamı bitirecek ve beni duygulara yenilmeyen, ciddi felsefe içine geri dönmeye zorlayacaktı. Ama eski işime bir sebepten ötürü dönemezdim — bu iş, benim öğrencilerle ikili derslerimin sonu olacaktı!

Bir öğrenci olarak on bir yıl önce terk ettiğim Ox-

ford'a 1985'te geri taşındım. Fakülteye başladığımda sanıyorum üniversitedeki en genç okutman bendim. Kuzey Oxford'ta bir daireye yerleştim ve Zihin Felsefesi konusuna ciddi bir biçimde gömüldüm. (Gareth Evans'tan önceki Wilde Reader olan Brian Farrell bana, kaynanasının kendisini, "Ya demek Wilde Felsefede Zihin Reader oldun ha!" diye selamladığını anlatmıştı.) İki büyük düzenleme yapmalıydım. Birincisi, on üç yıl önce bıraktığım yerden tekrar psikologların arasında olacaktım. UCL'de her gün birlikte çalıştığım meslektaşlarım filozoftu (bütün gün oturup konuştuğum, birlikte yemek yediğim) ama Oxford'ta günlerim psikologlarla çevreli olarak geçebilecekti ve psikologlar felsefeye saygılı olmakla ya da onu anlamakla tanınmıyorlardı.

Profesyonelce konuşursak, arkaya dönüp baktığımda gönülsüz bir psikolog olarak başlamışken felsefi bir zirve yakalamış olmam ironik bir durumdu. Ama bu arada psikoloji de iyi yönde bir hayli değişmişti, ben de kendimi yeni pozisyonuma göre biçimlendirmeye niyetliydim; bunun için de Manchester'da dört yıl eğitimini gördüğüm psikolojiden yararlanmak çok hoş olacaktı. Hattâ neden kendi deneylerimi yapmayaydım? İkincisi, kolej yaşamına uyum göstermeliydim. Wilde Readership olayı Christi Koleji külliyatı ile işbirliği yapmayı getirir ve ben de o kolejin akademik bir üyesi olacaktım. Bu da Yönetim Kurulu toplantılarına katılmam, kolej olaylarına devam etmem ve diğer alanlardan gelen bilim adamlarıyla çalışmam anlamına gelmekteydi. Korkarım, orada video oyunu olmayacaktı. Ama tekrar ediyorum, elimden gelenin en iyisini yapmaya ve Oxford'a önyargısız yaklaşmaya niyet ettim. Oxford'lu bir öğretim üyesi ol-

manın otomatik olarak beraberinde getirdiği saygıyı algılamak gerçekten çok hoş bir şeydi.

Bu arada her şey düzgün gitmişti. Psikologlar cana yakın ve naziktiler ve üniversitedeki meslektaşlarım da genel olarak hoş ve kibirsiz insanlardı. Hattâ filozof olmayan insanlarla sohbet etmekten zevk duyuyordum; bu, bugüne kadar devam ettirdiğim sağlıklı bir alışkanlığımdır. İlk konuşmam için bir takım giymeye karar verdim. Bu, her zaman giydiğim Levi's pantolona uyan bir kot ceketti. Salon, şehir dışından olan gıcır gıcır, yepyeni bir Wilde Reader'ı görmek için gelenlerle doluydu. Çekiniyor muydum? Tabii ki ama, sandığım kadar değil; şimdiden sonra bu tür şeylere alışmalıydım. Çalışmaya koyuldum.

Dersimin başlığını yeterince ses getiren bir başlık olarak beni etkileyen "Düşünce" olarak seçmiştim. Esas olarak bu kitapta daha önce tartıştığım iki konuyu birbirine bağlayan "dışçılık" (eksternalizm) ile ilgileniyordum. Bir süre önce, ani olarak değişen ters düşünceleri ve yüksek IQ değeriyle adı dillenmiş biri olan sivri bir Harvard'lı filozof Hilary Putnam, meşhur düşünce-deneyi için davet edilmişti, "Anlam kafanın içinde değildir" diyecek ve bunu hatırı sayılır biçimde ortaya koyacaktı. Şimdi bunu nasıl yaptığını görelim: Evrende, Dünya ve İkiz Dünya isminde iki adet gezegen olduğunu varsayın. Bu iki gezegen mucize gibi, dikkati çekecek derecede birbirine benzer olsun. Dünyadaki entelektüel yaşamın tam benzeri de İkiz Dünya'da mevcut; dahası, her iki gezegendeki insana ait yaşam biçimleri birbirinden farksız olarak yer alsın. İkiz Dünya'daki konuşmacılar, özellikle de "su" gibi sözcükleri de barındıran, örneğin Türkçe benzeri bir

dil kullansınlar. İkiz Dünya konuşmacıları bu sözcüğü göllerini dolduran, musluklarından akan renksiz, saydam bir sıvı için kullansınlar ve bu üzerlerinde EVIAN diye, markasının da yazılı olduğu şişelerde satın alınabilsin. Yeterince şaşırtıcı ama o kimselerin kafalarının içine bakınca da onların beyinlerinin bizimkilerle ayırt edilmez bir biçimde, hattâ en küçük molekülüne kadar benzer olsun. (Bunun ampirik spekülasyon değil, bir kavram oluşturmak için kurgulanan bilimsel bir şey olduğunu unutmayın.) Böylece, Dünya ve İkiz Dünya'daki insanlar "moleküler çift" halindeler: İnsan klonları ya da araba hattındaki gelen arabalar gibi fiziksel olarak birbirlerinden ayırt edilemiyorlar. Soru: İkiz Dünyalılar "su" demekle neyi kastederler? Onların, su sözcüğünü kullanmaları bizim kullanımımıza özdeş olduğundan, doğal yanıt, bizim kastettiğimizin aynısını kastederler olacaktır. Ama burada Putnam öyküye akıllı bir dönüş yapar: Gerçekte İkiz Dünya'da su yoktur, yalnızca su gibi görünen ve su tadında bir sıvı vardır. Onların sıvısı gerçek sudan kimyasal formül olarak tamamen farklıdır ve deney koşullarında da farklı özellikler göstermektedir. (Örneğin kaynama noktası, bizim sıvımızın aksine 37.7 °C'dir.) İkiz Dünya'nın sıvısının H_2O yerine kimyasal olarak tamamen farklı XYZ maddelerinden oluşmuş ve bu XYZ maddesi normal bakışta aynı su gibi bir *görünüşe* sahip olsun (votkanın su gibi görünmesiyle kıyaslayabilirsiniz). Bu durumda, İkiz Dünyalılar "su" dediklerinde XYZ'yi kastediyorlar, H_2O'yu değil. Bizim ve onların kafasının içinden geçenler tam olarak aynı olmasına karşın biz "su" sözcüğünü kullandığımızda her iki gezegende de farklı nesneleri kastetmiş oluyoruz.

Niye böyle? Çünkü biz, çevre için konuştuğumuzda zihnimizde olan içsel öznel durumumuzun bir gereği olarak değil, kendi sözsel koşullanmız ve çevremizdeki nedensel ilişkilerden dolayı bir nesneyi kastediyoruz. H_2O ve XYZ aynı algılamayla ilgili görünüşü temsil ediyorlar ama, onların iki grup konuşmacı çevresindeki farklı dağılımı, konuşmacıların farklı maddeleri referans olarak kullanmalarını sağlar. Eğer bir seferde sizin önünüze bir ikizi diksem ve sizden onları, "şu insan" terimi ile ayırt etmenizi istesem, kimin kim olduğunu belirleyen işareti bilin ya da bilmeyin fark etmez, siz o terimle, gerçekte orada ayakta duran bireyi kastedeceksiniz.

Bu, referansın tanımlamalarla sabitlenmediği bir hedef oluşturmanın yoludur. Nesneyi ayıracak herhangi bir tanımlamayı *bilmediğiniz* durumlar olduğu için, siz referansın nesnesini tek tek ayırmayı teklif edebilirsiniz — sözün kısası, ikizlerin ikisi de görüntü ve ses olarak aynıdır. Putnam'ın ilk çıkarımı şudur; referans, sadece konuşmacının kafasının içinde olanla belirlenemez. İkinci çıkarımı ise; birinci çıkarımın sonucu olarak referansı anlam belirlediği için, *anlam* da kafanın içinde olanla belirlenemez. Biz ve İkiz Dünyalılar "su" sözcüğüyle bazı farklı şeyleri *anlamlandırıyoruz*: biz suyu anlamlandırıyoruz, ama onlar başka bir sıvıyı, XYZ'yi anlamlandırıyorlar — ki o maddeye biz *usus* diyebiliriz. Bu sebepten, Putnam'ın öne sürdüğü gibi, "anlamlar kafanın içinde değildir".

Buradan kısa bir adımla düşüncelerin de kafanın içinde olmadığını bulabiliriz. İkiz Dünyalılar "su" sözcüğü içeren cümleler kurduklarında ne düşünürler? Herhangi bir suyla hiç karşılaşmadıkları için onların *su* hakkında

bir şey düşünmeleri çok güçtür — biz "su" sözcüğünü kullandığımızda onların usus sıvıları hakkında düşünüyoruz. Onlar şöyle düşünceleri düşünüyorlar: Usus susuzluk gidericidir, bu göldeki usus kirlidir, usus her yerde ususturve bir damla içmek için değildir. Ama bu düşünceler bizim sahip olduklarımızdan oldukça farklıdır, onların düşünceleri değişik pozisyonları içermektedir. (Onlar ususun 100 °C'de kaynadığını düşünürlerse bir şeylerin yanlış olduğunu düşüneceklerdir, çünkü daha önce koşul olarak belirlediğimiz gibi XYZ, 37.7 °C'de kaynamaktadır.) Bu sebepten sizin düşündüğünüz şey, sizin sahip olduğunuz kavramdır ve kısmen içinde yaşadığınız, havasını soluduğunuz ve bulunduğunuz çevre tarafından belirlenir. O sadece sizin kafanızdan geçen zihinsel ve fiziksel maddeler meselesi değildir. Bir anlamda, düşünmek için sizin beyin eyleminizden daha fazlasına gereksinim vardır. Temel olarak düşünce, bir beyin-çevre etkileşimi ya da kenetlenmesidir; düşünceler tamamen sizin kendi iç durumunuzun meziyetlerine değil, içinde bulunduğunuz dünyanın içerdiği kavramlara sahiptirler.

Anlam konusuna Putnam ile aynı fikirde olduğum gibi aynı zamanda onun bu dışçı tezinin düşünceye aktarılabileceğini yazmayı tasarlayan ilk kişiydim — bu görüşün altında yatan maksadın oldukça karanlık olmasına rağmen. Ama Oxford'taki konferanslarım sırasında Putnam'ın görüşünün nasıl uygulandığını araştırmakla ilgileniyordum: *Tüm* düşünceler dışsal olarak mı belirlenir ya da dışçılık düşüncelerin bir alt gurubu için mi geçerlidir? Aynı zamanda dışçılığın İkiz Dünya olayları kullanılmadan da açıklanıp açıklanamayacağı sorusu da ilgimi çek-

mekteydi. Meseleler bu noktada oldukça teknik bir hal alıyor, bu sebeple bu soruları daha derinleştirmeyeceğim; yalnızca bu meselenin görsel algılama ile nasıl işlediğini göstereceğim. Görsel algılamalar, bir gülü kırmızı görme gibi nesnelerin görünüşünü bize sunar; bu görsel algılama olayları nesnelerin kendilerini belli eden yüzeyleri ile sınırlıdır. H_2O ve XYZ, kurama göre aynı görünüşe sahiptirler; onların moleküllerinin farklı olması onların görsel algılanmasını değiştirmez. Kıyaslama olarak, İkiz Dünyalılar ile bizim aramızda görsel algılama olarak bir fark yoktur: Koşul olarak öne sürülen çevresel farklılık, nesnelerin algılanma sonucundaki görünüşleri arasında bir fark yaratmaz. Kafamızın içindeki şey aynı kalırken, görsel algılama gereken bir durumu farklı görüntüleyemeyiz. Bu sebepten, görsel algılamanın içeriği kafanın içindedir, çevredeki nesneler kuşkusuz, böyle olan görüntülere sebep olurlar.

Görüldüğü gibi, Putnam tarzı dışçılık tüm zihinsel durumlar için değil, yalnız bazı durumlar için doğrudur. Ben, bu görüşü birçok başka zihinsel durum için de belirleyebileceğimizi öne sürdüm — ağrı ve gıdıklanma duyuları, renk ve biçimlerin düşünülmesi, etik düşünceler, matematiksel düşünceler ve diğerleri gibi. Putnam kendi dışçılığını çok fazla genelleştirmişti. Bu, bu tür zihinsel durumların *tamamen* içsel olduğu anlamına gelmez. Bana göre, bu düşünceler için İkiz Dünya olayları kullanılamasa da onun içeriğinin insanın kafasının dışında yer alan nesnelerle belirlendiği düşüncesi hâlâ doğrudur — özellikle, nesnelerin sahip olabileceği nesnel özellikler. Eğer bir nesne bana kare görünüyorsa benim görme olayım, onun içeriğinin bir parçası olan karelik özelliğine

sahiptir ve karelik dış nesnelerin sahip olduğu bir özelliktir. Görsel algılama, dışçılığın sınırlı bir türü olmasına rağmen doğrudur, ben buna "zayıf dışçılık" diyorum.

Tüm bunlar için 1989'da yayımlanan ve dışçılığın teknik bir düzeltmesini ve bilme (bilme [cognition]: doğa yasalarının ve nesneleri oluşturan özelliklerin bilinmesi, kavranması) konusunda bazı meseleleri de içeren *Ussal İçerik* isimli bir kitap yazdım. Romandan çok farklı, ama çok Wilde Rreadish idi — açık bir şekilde psikolojiye uygunluk gösteren, sabit fikirli zihin felsefesi. O zamanlarda kognitif bilim öne çıkmıştı ve bu çalışma sayesinde de o konuyu öğrenmiş oldum. Kognitif bilim (bilme bilimi) denen şey, bir tür psikoloji, felsefe, dilbilim, bilgisayar bilimi ve sinir fizyolojisi harmanıydı. Ana öğretisi, zihnin bir bilgisayar gibi çalışmasıydı: Ussal süreçler, programlanmış sembol maniplasyonlarıdır — beyindeki sözcük oyunlarıdır. Gerçekte, benim ikinci bölümde tanımladığım Chomskian görüş açısının uzantısıydı. Chomsky, dilin üstünlüğünün gramerdeki bir iç yeterlikten, bir sembolik sunum sisteminden oluştuğunu öne sürmüştü. Kurala göre bu sembolik yapıların maniplasyonları, konuşma ve işitmeyi ilgilendirmektedir. Bir psiko-linguistin (dilbilim ile uğraşan psikologlar) görevi, bu kuralların ne olduğunu ve onların konuşmacının beyninin-zihninin içine nasıl yerleştirildiğini ortaya çıkarmaktır. Kafanızın içinde, büyük oranda doğuştan var olan sembolik bir yapı ve bu yapıların eylemini içeren akıllı konuşma bulunmaktadır. Bu temel olarak bir bilgisayar yürütüm biçimine benzer, içinde sembolik bir program ve çeşitli görevleri yerine getiren *hardware* vardır. Zihnin bilgisayar modeli: Ussal eylem, bilgisayar işlemidir.

Görmenin anlaşılması ile ilgili bu perspektif, özellikle, MIT'de çalışan parlak bir İngiliz bilim adamı olan ve trajik olarak Gareth Evans'la birbirine yakın zamanlarda vefat eden David Marr tarafından başarılı bir şekilde genişletilmişti. (Marr ile hiç karşılaşmadım.) Marr; kognitif sistemin (bilme sistemi) ortaya çıkardığı bilgisayar işlemi problemi, bu problemi çözmek için zihnin kullandığı algoritmalar ve bu algoritmaların içinde yer aldığı beyindeki *hardware* arasında çok ünlü olan üç yönlü bir ayrım yapmıştır. Bir nesnenin görülmesi durumunda bu üç yönlü bölünme şu şekilde çalışır: Birincisi, gözdeki retina tabakası üzerinde bu görüntüye sebep olan üç boyutlu nesnenin yapısının yer aldığı iki boyutlu görüntünün tanınmasını sağlayan bilgisayar işlemi vardır. Retinada yer alan görüntü, çevredeki kaynakların çok parçalı görüntüsü olduğu için bu çok zor bir görevdir. İnsandaki görsel sistem, bu yeniden şekillendirmeyi başarıyla yapar. Sorgulamanın bu evresi, Chomsky'nin bir çocuğun kazanmak zorunda olduğu dil gramerinin nitelenmesi projesiyle ilgilidir. Her iki durumda da olay, kusursuz bir duyu kazanmaktır — kendi işlevinin üstesinden gelmek için verilmiş olan kognitif yetenek (bilme yeteneği). İkinci soru, gerçekten de, görsel sistemin bu bilgiyi retinadaki görüntüden nasıl elde ettiğidir — özellikle iki boyutlu görüntüden üç boyutlu görsel algılamaya nasıl geçiş yaptığıdır. Örneğin, düşük keskinlikteki görüntülerde şekillerin *kenarlarını* nasıl tespit ediyor? Her şey bir yana, gölgeler de bu tür ışık keskinliğinin bulunmadığı görüntülerdir ve görsel sistem, gerçek fiziksel kenarları olmayan gölge gibi böyle görüntüleri de sınıflama görevini başarmaktadır. Marr'ın gösterdiği gibi bu, bir hayli kar-

maşık ve zor bir süreçtir ve görsel sistem, basit bir nesneyi görmek için bile, üstün bir matematikçi işlevine sahiptir. Üçüncü evre, bu algoritmada beyinde yer alan ne tür doğal yapıların iş gördüğü ve bunu nasıl başardıklarıdır.

Açıkçası, tüm bunlar yoğun araştırma konularıdır ama Marr ve meslektaşları matematiği, bilgisayar bilimlerini ve deneysel sonuçları birleştirerek gözün nasıl çalıştığını gösteren sofistike modeller öngörmüşlerdir. Bir nesneyi görmek hızlı ve otomatik bir durum olduğundan, siz bunun basit bir iş olduğunu düşünebilirsiniz Ama bu, dış görünüşün altında sanki çok güçlü bin bilim adamı çalışıyor gibidir. Gördüğünüz şey, yoğun bir bilgi işlem sürecinin üretim hattının ucunda yer alan sonuçtur.

Bunun felsefeye uyarlaması ayrıntılı bir kuramı da beraberinde getirir, kognitif zihin kuramı: O, sınırlı verileri alarak, temelinde bu verilerin yer aldığı incelikle işlenmiş hipotezleri kuran karmaşık bir hesap makinesidir. O, beynin, yalnızca bir nesnenin izlenimini alarak görsel farkındalık bölümüne götürmesi demek değildir. Aksine, siz bir şeyi gördüğünüz zaman bilinçsiz olarak devam eden bir dizi süreç vardır — sizin sinir sisteminizdeki tüm bu küçük bilim adamları köle gibi çalışmaktadırlar. Marr'ın işaret ettiği gibi görsel sistem, dünyayı görme işine var olduğu farz edilen –hangi nesnelerin, ne tür retinal görüntüden sorumlu olacağını farz etme konusunda– bir dizi işlem getirmektedir, o işlemler olmadan görme olanaksızdır. Bu da zihnin nasıl çalıştığı konusunda bizim birçok düşünce zenginliğine ulaşmamıza yol açar. Zihnimiz, sanki onlar dünyanın en basit işiymiş gibi, bizim bir nesneyi görmemizi ve konuşmayı anlamamızı

sağlar; bizim bilincimizdeki hiçbir şey, en basit algılama eyleminin altında yatan bilgi işlem karmaşası hakkında bile, neler olduğuna dair bize herhangi bir ipucu vermez. Zihin denen şey, bizim bilincimizden başka bir olayın bulunmadığı bir şey olsaydı, herhangi bir şeyi göremez ve bir konuşmayı duyamaz olurduk. Freudian bir bilinçdışı baskılanmış arzular ve anılar olabilir ya da olmayabilir, ama tüm zihinsel eylemlerde bilinçdışı bir bilgi işlem süreci yer almaktadır. Bunu, Freud'un varsaydığı tahrip edici bir bilinçaltının aksine, bizi yetke kılan ve kolaylıklar sağlayan bilinçaltı gibi düşünebiliriz.

Zihinsel İçerik içinde ilgilendiğim meselelerden biri de bu bilgi işlemlerin daima dil benzeri yapılarla yapılıp yapılmadığıydı. Tüm bu zihinsel süreç, sözcükler ya da cümlelerle mi maniple edilir? Ya da dünyayı *biçimlendiren* bir anlamda onun içindekileri yansıtan, kognitif yapılar mı olmalıdır? Psikologlar bu zihinsel modeller düşüncesini araştırdılar --dünyadaki nesneler ve onların zihinsel simgeleri arasındaki izomorfizm (eşbiçimlilik)– ve ben de bu düşüncenin felsefi kanıtlarını inceledim. Zihinsel modeller düşüncesi, zihinsel görüntüleri düşündüğümüz zaman, özellikle çok ilgi çekicidir. Eğer ben kırmızı bir küre hayal edersem bu, benim kafamın içinde gerçek kırmızı kürelere benzer bir resim yaratmam gibidir. Eğer ben bu küreyi zihnimde dönüyor gibi hayal edersem bu, gerçekte dönen kırmızı küre ile benzer görünüm oluşturur. Böylece zihin, cümlelerdeki duruma benzer biçimde, simge gibi modellerle çalışıyor görünmektedir; kırmızı bir küre hayal ettiğimde ben kendime, basitçe, "Kırmızı küre" derim.

Bu tür meseleler kognitif bilimin filizlendiği alanlardır

ve Wilde Reader olarak bu meseleleri araştırmayı kendime iş edindim. Diğer bir deyişle, kendi işimi yaptım. Filozof olarak felsefenin borcunu tam anlamıyla ödedim.

Bu süre zarfında aklımı kurcalayan bir olay oldu. Freddie Ayer'in Oxford'ta hâlâ profesör olarak çalışırken felsefe öğretim üyeleri arasında kurduğu tartışma grubu üyesiydim. (Ben Oxford'a gelmeden önce emekli olmuştu.) Toplantılarda, grubun bir üyesi, orada hazır bulunanlara yorum yapılmak üzere bir yazı okurdu (içki servisinin de yapıldığı bir aradan sonra). Sıranın bende olduğu bir hafta, sentaktik (syntactic=sözdizimi açısından) zihin kuramı olarak isimlendirilen bir yazı okuyordum; yazı, düşüncelerin tamamıyla kafamızın içindeki boş sembollerden başka bir şey içermediğini anlatıyordu. Ben yazımı okurken, görüşlerini dördüncü bölümde anlattığım ve aynı zamanda Wykeham Mantık Profesörü olan Michael Dummett, parmaklarını masanın üstünde sabırsızca oynatıyordu.

Dummet nikotinle boyadığı kabarık ve taranmış beyaz saçları ile hemen her zaman kıkırdayarak gülen, toplu, yuvarlak bir adamdı, ama birdenbire köpürmeye yatkın bir kişiliği vardı. Bir keresinde biri onun bir un fıçısına batmış gibi göründüğünü ve sonra da gülmemek için dudaklarını ısırdığını söylemişti, işte böyle beyaz ve uçuk benizli bir görünüşü vardı. Tartışma bölümü başladığında "sentaktik zihin kuramı" diye söylenerek kaba ve vahşi bir biçimde bana saldırmaya başladı, hiçbir şeyin farkında değilmiş gibiydi. Açıklamaya çalıştığımda bile beni her defasında kabaca kesmeye tenezzül ediyordu. Onun bu saldırısına sebep olacak şeyin ne olduğu konusunda en küçük bir fikrim yoktu ve hayretler içinde

kalmıştım, birkaç dakika sonra konuşma gücümü yitirdim ve oda sessizliğe gömüldü. Gruptaki diğer üyelerden bazıları konuşmaya çalıştılar ama, artık, o gün tartışmanın normal olarak devam etmeyeceği açıktı. Onun bu kabalığından sonra Dummett ile tartışmayı sürdürmek için içimde bir istek kalmamıştı ve toplantı erkenden sona erdi. Sonradan grubun bazı üyeleri bana yazarak fakültenin oldukça kıdemli bir öğretim üyesi tarafından saldırıya uğramam sebebiyle bana olan sempatilerini belirttiler ve Dummett'in böyle kolay öfkelenmesinden dolayı adının çıktığını söyleyerek benim, tekrar gruba katılmamı istediler. Ama artık çok geçti: Bu deneyim benim şevkimi kırmıştı ve Dummett ile birlikte tekrar bir felsefi tartışma içine girmek istemiyordum. İkimizin de tatsız bir şekilde mektupları değişmişti ve benim yokluğumda grup, topluca onun benden özür dilemesini rica ediyordu. Birkaç hafta sonra gönülsüz ve yarım ağızla bunu yerine getirdi. Tahminime göre o, Wilde Readership için Peacock'u desteklemişti –Peacock onun adamıydı ve New Kolej'de de meslektaşıydı– ama seçim komitesinin diğer üyeleri onu safdışı bırakmıştı. Bu da onu rahatsız etmişti ve beni de bir şekilde utandırmak istiyordu. Her neyse iğrenç, adi ve kin dolu bir durumdu ve şimdi bile o ânı kızgınlık ve insafsızlıkla anıyorum. Oxford'taki birçok kişi çağdaş ve hoşgörülüydü ama bu olay, akademik öfkenin tatsız bir anısı olarak durmaktadır. Karşınızdaki kişiyle ne denli ters düşerseniz düşün, felsefi tartışmalarda daima nazik bir ses tonuna sahip olup onu sürdürmenin çok önemli olduğuna inanıyorum. Bunun özellikle birinin kendinden daha kıdemsiz kişilerle olan tartışmasında daha bir önem kazandığını düşünüyorum. Kıdem-

siz meslektaşlarını kabadayı bir biçimde ezmeye ve sindirmeye çalışmak hoş görülecek bir durum değildir.

Şimdi de havanın daha saf olduğu, felsefenin kendisine dönelim. O sıralarda aynı zamanda bilinç ve zihin-beden problemlerini düşünmekteydim ve bunları açıklamak üzere olmak olgunlaşmış entelektüel yaşamımın en heyecan verici olaydı. Thomas Nagel'in *Hiçbir Yerden Görünüş* isimli kitabını okuyup tekrar gözden geçirdim — müstesna bir biçimde felsefe dolu zengin ve ilginç bir kitap. Bu kitapta Nagel, bilinci ve onun fiziksel dünyayla olan ilişkilerini ele almaktadır. Nagel'in genel mesajı, bilinçli düşüncenin beyinle olan ilgisinin derin bir felsefi problem olduğudur. Bilincin ne olduğu konusundaki bir analizi, tamamen fiziksel terimler kullanarak yapmanın olanaksız olduğunu iddia edip felsefede bir ortodoks düşünüş olan indirgemeciliği (reductionism) reddediyordu. Onun iddiasının temeli, yarasaların görme yöntemine dayanmaktadır: Yarasalar karanlıkta uçarken bizim sahip olduğumuzdan çok farklı olan görme duyularını, yankı ile yer belirleme duyularını kullanırlar. Bizim kendi görme şekillerimizi onlar için bir görme modeli olarak kullanmamız olanaksızdır. Biz, yarasalar için doğuştan kör olan kişileriz: Her iki olayda da gözden kaçırdığımız, görmenin ne olduğu konusundaki bilgisizliğimizdir. Bu tür görmenin nasıl bir şey olduğunu hissetmek için kendiniz buna benzer bir şeyi yapabilirsiniz. Nagel'in söylediği gibi, biz bir yarasa olmanın ne olduğunu bilmiyoruz; yarasalar bize tamamen yabancı olan bir bilinç şekline sahiptir ve bu da bilincin genel bir özelliğidir. Diğer galaksilerde başka bilinçler vardır ve büyük olasılıkla bizim hayal bile edemeyeceğimiz, oldukça farklı bir görüş açı-

sına sahip olabilirler. Ancak, yarasaların beyinleri değişiktir: Biz onları görebiliriz, kesip açabiliriz ve sinir devrelerini araştırabiliriz. Yarasa beyinleri, insanoğlunun ve bilimsel bilgi kapasitesi olan herhangi bir zekânın deneysel araştırmalarına açıktır. Bu sebepten, yarasa beyninin çalışmasını *bilebiliriz*, ama yarasanın görme yapısını *bilemeyiz*. Nagel şunu sormaktadır; öyleyse zihin sadece beyin *olabilir mi*? Birbirinden böylesine ayrı oldukları biliniyorsa, bilinç bir beyin işlemine indirgenebilir mi? Daha basit olarak: Sanki beyninizin içini görüyormuş gibi düşünecek olursanız, bilinciniz, sinirsel işlemlerden çok farklı bir olay olarak görünür — başka bir olayla birlikte, dışarıdan sizin beyninize bakabilen biri için. Öyleyse, ilk önce anlattığımız, "hiçbir şey" ise, sonradan anlattığımız nasıl "bir şey" olabilir?

Bu nokta, özdekçi (materyalist) zihin kuramı için zorlu bir problem olarak görünmektedir, ama bu, herhangi bir başka kuram türü için de zordur. Geleneksel ikicilik (dualizm), zihni beyinden çok farklı bir biçimde ele alır ve zihnin beyin ile nasıl bir iletişimde bulunduğu, zihnin herhangi bir şeye sebep olup olamayacağı, eğer zihin beyin olmadan çalışabiliyorsa o zaman bizim niçin bir beyine gereksinim duyduğumuz gibi geleneksel sorulara sahiptir. Üniversitede psikoloji öğrenimi görmüş biri olmama rağmen zihin-beden problemleri ile derinden şaşırıyordum. Ussal işlemlerin nerede yerleşmiş olduğunu merak ederdim: Bir yerlerde yerleşmiş olmalıydılar, hissediyordum, ama bu yer beynin 2,5 cm. içinde mi, sinir hücrelerinin arasında mı, yoksa buna benzer herhangi bir boşluk içinde miydi? Sonunda, onun sinir bağlantılarının olduğu yerde bulunduğu kanısına vardım, böy-

lece ben de ussal olayları sinirsel olaylarla tanımlayan bir tür acemi özdeşlik (identity) kuramcısı oldum.

Ama bu beni tatmin etmemişti; çünkü bende, bunun ussal olayların doğasına uygun olmamasından kaynaklanan, rahatsız edici bir duygu vardı. Uysa da, uymasa da bilinci bir kutunun içine sıkıştırmak, bir çeşit entelektüel zorlamaydı. 80'lerin ortasında Oxford'ta, geçerli olan çeşitli kuramlardan tatmin olmamış ve bir çözüme yaklaşamamış durumda, hâlâ bu konuyu düşünüyordum. Ayrıca, realizm konusunu da düşünüyordum, gerçeklik insanoğlu tarafından bilinebilir bir şey midir diye. Her zaman gerçekliğin, insanın bilgisini aştığına inandım; gerçeklik bir şeydi, insan bilgisi ise başka şey. Nagel'in yarasalar örneği bunun için iyi bir örnektir: Yarasalar görüyor, tamam, ama biz insanlar bunun ne gibi bir şey olduğunu bilmiyoruz. Ayrıca, fizikî kozmos hakkında da anlamaya aklımızın yetmeyeceği başka şeyler de vardır — evrenin kaynağı, madde ve enerjinin olağanüstü yapısı. Her durumda, sınırlı bir beyin kapasitesiyle son zamanlarda gelişimini tamamlamış olan bizler için dünya hakkında bileceğimiz kadar bilgiye sahip olmamız şaşırtıcıdır. Eğer gerçeklik bilgiden bağımsızsa, realizmin dediği gibi, onun bizim için bilinebilir olan yüzü tamamıyla koşula bağlı bir meseledir. O sıralarda benim zihnimde iki tür düşünce grubu birbirine girmiş durumdaydı: Gerçekliğin potansiyel bilinmezliği ve zihin-beden ilişkisinin hayret verici yapısı.

Muhtemelen nereye yöneldiğimi tahmin edebilirsiniz. Bir gece yatağa uzanmış, aklımdan bunları, birbirine kenetlenmiş bu iki grup düşünceyi geçiriyordum. (Geceleri sıklıkla en son olarak felsefeyi düşünürüm, sabahleyin

patlak veren şey çok şaşırtıcı olabilir.) Diğer insanların anılarını okumak da içgörümde gelişen bu tür parıltılardan biriydi. Zihin-beden probleminin çözümünde böylesine bir zorluğa sahip olmamızın sebebi, belki de gerçekliğin bizim bilemeyeceğimiz bir karışım maddesine sahip olmasıdır. Biz, zihin ve beynin her ikisi için de geçerli olmak üzere, onların yalnızca çok küçük birer parçasını kavramış durumdayız; ama problemin çözümüne dair bu bilgisizliğimizin çaresini bulabilseydik, bilince ulaşmış ve çekişmeden uzak olacaktık. Dedektifin çok az bilgiye sahip olduğu ve gizemin nasıl çözüldüğünü görecek kadar yaşayamayacağı polisiye romanlara benzemektedir –suçun onun sahip olduğu bilgiyle açıklanması olanaksızdır– ama o birden can alıcı biçimde kaybolan ipucunu aydınlatır ve her şey açığa çıkar. Ama zihin-beden probleminde, benim tahminim, yüzyıllar boyu, şaşırmamıza sebep olan ipucu açığa çıkmayacak. Düşünüyorum da açığa *çıkabilirdi*, ama sanıldığından çok farklı olurdu; kesinlikle çevremizi saran kuramlardan birinin bir miktar düzeltilmiş hali olmazdı. Kaybolan ipucunu, keşfedilmesini engelleyen şeyin, entelektüel yapımızdaki kaldırılması olanaksız bazı ketlemelerin olduğunu kemiklerimde hissediyorum.

Entelektüellerimiz ile zihin-beynin yapısı arasında olanları bulmaya çalıştım. Amacım, problemin mutlu bir çözüme ulaşmasını engelleyen, ikisi arasındaki meseleyi araştırmaktı. Bu, en azından peşine düşmek için ümit veren bir varsayımdı: Biz, zihin-beden problemiyle ilgili olarak benim "kognitif kapanış" dediğim durumdan rahatsız oluyorduk. Nasıl ki, bir köpeğin, çözmek için Einstein gibi birinin beynini gerektiren uzay, zaman ve

ışık hızı ile ilgili problemleri çözmesinin beklenemeyeceği gibi, insan türünün de evrenin zihin ve maddeyi bir kombinasyon içinde nasıl barındırdığını anlaması beklenemez. Kendi payımıza –birçok yönden böylesine yeni, böylesine koşullara bağlı, böylesine kısıtlı olan bir tür olan– türümüzün, doğal dünyanın her gizini çözebileceğini düşünmek gerçekten de akıl almaz şekilde aşırı bir kendine güven değil midir? Sokrates'in hep söylediği gibi, akıllı insan kendi cahilliğini bilen insandır.

Bu düşüncelerin bir uyarlamasını "Zihin-Beden Problemini Çözebilir miyiz?" isimli bir yazıya dönüştürerek bu alandaki en önemli dergilerden biri olan *Journal of Philosophy*'ye (Felsefe Dergisi) gönderdim. Şimdiye dek o dergiye gönderdiğim tüm yazılar, hattâ gençlik dönemimde yazdıklarım bile kabul edilmişti. Birkaç ay geçtikten sonra herhangi bir açıklama yapmadan bu yazıyı reddettiler. Daha açıkgöz olmam gerektiğini öğrendiğim zamandı. Özgünlük ve ret, ağırbaşlı akademik dergilere gelince el ele giderler. Yazının reddedilmiş olmasını fazla dert edinmemiştim, sadece yazımın daha geniş bir kitleye ulaşmasını istemiştim. Ama şans eseri, *Mind* (Zihin) dergisinin o zamanki editörü Simon Blackburn hiç tereddüt etmeden yazıyı kabul etti ve birkaç ay sonra da yazı yayımlandı. O yazı, şimdiye dek yazdığım yazılar arasında en çok referans gösterilen, ek baskısı istenen ve çevirisi yapılan yazımdır. Onun hakkında gelecek bölümde yazacağım, ama onun erkenden bir şeylere değindiği açıktı. Birçok insan onunla aynı fikirde değildi ama onun önerdiği durum, zihin-beden problemlerinin olası yanıtlar listesinde yer almalıydı. Bu yazıdaki tezle şimdi daha çok tanınmıştım ve ben genelde bir "gizemci" ola-

rak biliniyordum. (Bu terim, Owen Flanagan tarafından popülerize edilmişti.) Bazen içimden protesto etmek gelirdi, "Biliyorsunuz, ben başka şeyler de yazdım."

Wilde Reader olarak bir işim de her yıl John Locke Ödülü'nün sınav jürisinde bulunmaktı. Jüride üç kişiydik, diğer iki kişi rotasyonla belirlenirken ben sabittim. John Locke Ödülü'nün benim akademik yaşamımda ne büyük rol oynadığını üçüncü bölümden anımsayacaksınız; ama o olmadan da iyi bir filozof olacağımdan kuşkum yoktu. Şimdi ben, onu kimin alıp kimin almayacağına karar veren kişiydim. Okunmaz durumdaki yazımı bir sekretere daktilo ettirmeye oturduğum on üç yıl önceki günleri anımsayarak, bu süreci hiçbir zaman *tüylerimi ürperten* bir anksiyete (ruhsal gerginlik, endişe hali) ve ferahlama duygusu olmadan sürdüremedim. Her zaman geçmişe dönerek, bu sınavda mümkün olduğunca dürüst oldum ve yapabildiğim kadar sık ödülü vermeye çalıştım, ama öylesine yıllar vardı ki, o ödülü isteyen hiç kimse yoktu, biz de büyük bir üzüntüyle boş bir liste gönderiyorduk. Ben aynı zamanda öğrencilik yıllarımda zorlukla atlattığım B.Phil. sınavlarına da giriyordum ve ironi tekrar üzerimdeydi. Özellikle bu sınavlar çok sıkıcıydı, bir dönemde her biri yaklaşık yüz sayfa olan ve değişik konuları içeren bir düzine kadar tez okumalıydım. Wilde Readership işi benim beklediğimden daha sıkıcı ve zevksiz çıkmıştı. Bunun yanı sıra doktora öğrencilerine de danışmalık yapmalıydım; her seferinde de on öğrencim oluyordu. Onların yazdıklarını okumak ve tartışmak için düzenli toplanmak oldukça zaman alıyordu. Kendi araştırmalarımla meşgul olabilmek için sonsuz miktarda serbest zamana sahip olabileceğim düşüncesi

büyük bir hedef olarak kalmıştı. (Buna rağmen ısrarla yazdığım gibi üniversite öğrencileriyle olan ikili derslerimi aramıyordum.)

Oxford'ta geçirdiğim üç yıl sonunda ücretli izin dönemi hakkına kavuştum. New York'taki bir üniversiteden, CUNY'den, bir dönem için davet almıştım. İyi bir plan gibi görünüyordu: Bir süre Manhattan'da yaşama düşüncesi hoşuma gidiyordu ve New York'ta yaşayan filozoflar, özellikle Jerry Fodor ve daha önce tanıştığım Thomas Nagel, çok ilgimi çekiyordu. Oxford küçüktü ve klostrofobik* bir duygu veriyordu; tanıdığım birine ya da beni tanıyan birine rastlamadan caddede yürüyemezdim ve Londra günlerinden özlediğim büyük şehirlerin havası yoktu. Manhattan mükemmel bir panzehir gibi görünüyordu. Işıldayan gökdelenlere dair düşler kurabilirdim. Böylece, 1988 kışında New York şehrine geri döndüm ve halen izinli olarak Oxford'ta bulunan Columbia Üniversitesi felsefe profesörü olan Isaac Levi'ye ait yine Columbia Üniversitesi yakınlarındaki kasvetli ve büyük bir apartman dairesine yerleştim. *Zihnin İçeriği* kitabının son rötuşlarını tam olarak bu apartman dairesinde tamamladığım gibi "Zihin-Beden Problemlerini Çözebilir Miyiz?" makalesini de burada, ödünç bir bilgisayar kullanarak yazdım. Birleşik Devletler'e olan bu seyahatim, oraya vardığım soğuk bir ocak gününde benim düşünebileceğimden çok daha önemli olacaktı.

Oxford'ta Wilde Reader olarak edindiğim pozisyonumun bana, Amerika'da derhal bir şöhret sağladığını hemen fark ettim. (Bu pozisyonu kesinlikle küçümsemiyorum.) Kendi görüşüm, en iyi felsefenin Amerika'da yapıl-

* Kapalı yerde kalma fobisi. (Çev. n.)

dığı ve Oxford'un felsefede bir parça durgun su gibi kaldığıydı, ama bana verilmiş bulunan böylesine üstünmüşüm duygusunu da seve seve kabul etmiştim. Aynı zamanda, esas kişi olmanın birilerini mat etmekten geçtiğini düşünen bazı kişilerin olduğu fark ettim, aslında bu eleştiriden kendi payıma uygun bir miktar düştüğünü sanıyorum. CUNY'de zihin-beden problemi üzerine bir konferans vermem istendiğinde her zamanki konferans salonu izdiham sebebiyle çok küçük gelmiş ve toplantı zemin katta daha büyük bir salona alınmıştı. *Ulaşmış* olduğumu hissediyordum ama olayın ne olduğundan emin değildim. Oxford'ta Wilde Reader olmak yeterli miydi? Ben bir ülkede, diğerinden daha popülerdim, olay bu kadar basit miydi?

Hem felsefi hem de başka açılardan, New York'ta olmaktan son derece memnundum; Fodor ve Nagel dahil olmak üzere orada birçok filozofla tanışmıştım. Ayrılma zamanı geldiğinde bir yitiklik duygusuna kapıldım, Oxford'un küçük yaşantısı –kıyaslanınca– sanki insanı kuşatıyor gibiydi. Kendi kendime, İngiltere'nin taşra kenti olan Oxford'ta Zihin Felsefesi'nde Wilde Reader olarak gelecek otuz yıl ya da daha fazlasını geçirip geçirmeyeceğimi sormam gerekiyordu.

Metafelsefe ve Roman

80'li yıllarla birlikte felsefe, İngiltere'de depresyon yapan bir iş olmuştu. Muhafazakâr Thatcher'lı yılların hükümet politikası, üniversite gelirlerinde ciddi kesintileri kabul ettirmişti; bu da öğretim görevlisi pozisyonunun boş olması ve nadiren dolması anlamına geliyordu. Bu durum, felsefe öğretiminde bir kariyer yapmak isteyen öğrenciler için çok moral bozucuydu: Felsefe bölümünü bitirmek zaten yeterince zordur ama sonunda bir iş olanağı olduğunu bilirseniz, onu nasıl yaptığınız önemli değildir, yelkenlerinizi rüzgârla doldurursunuz. Bu sebepten, moraller çok bozuktu. Öğrencilerimle olan toplantılarımda sık sık umutsuzluğun ifadesi ele alınıyordu. Üniversitedeki iş için verilen ücret zaten çok azdı ve genel bir işe yaramazlık duygusu egemendi. Gelecek için daha iyi haberler yoktu. Ek olarak, belki de kısmen bu sebepten ötürü, İngiltere'de üretilen felsefenin kalitesi belirgin biçimde yükselemiyordu. Oxford özellikle öylesine yalıtılmış bir evreye girmişti ki, kendi yetersiz felsefe üretimi bile büyük anlayışlar olarak taraftar buluyordu. Şimdilerde vefat etmiş bulunan müstesna bir filozof Elizabeth Anscombe –Wittgenstein'ın arkadaşı ve gerçekten müthiş bir kadındır– ikinci sınıf bir Oxford'lu filozofun ne kadar parlak bir filozof olduğunu söyleyen başka bir ikinci sınıf filozofu işitmekten daha kötüsü yoktur biçiminde yorumuyla tanınır; bu benim için her şeyi özetlemekteydi.

Birçok durumda, felsefi tartışmalarda, bir kusur olduğunu kabul ettiğim anlayışsız ve duygusuz damgası yememek için Atlantik'in karşı yakasındaki düşünceleri de aktarmaya çabalıyordum. Aynı esnada öğrenciler ise bazı Oxford filozoflarının bir önceki haftanın seminerlerinde söyledikleri anlaşılmaz, kısır ve boş tezlere maruz kalmaktaydılar. Bunu söz konusu entelektüel atmosfere pek aldırış etmeden, nazikçe yapıyordum. Bu, diğer şeyler arasında, bir filozof için çok önemli olan açık fikirli, özenli ve bilgilendirici tartışmalar için çok az fırsat buluyorum demekti. Çok sık olarak da psikoloji bölümünde konuşmalar yapıyordum ve onlar sorularını felsefenin nereye doğru gitmekte olduğu biçimine döndürüyorlardı. Psikologlar felsefi meselelere karşı pek duyarlı değildirler ve eğitimleri onları birtakım inançlara boğar –buna önyargı diyebilirim– onların gerçek meseleleri, yalnızca kontrollü deneyler türünden falan olabilir; soyut kavramsal meseleler onların ilgisini çekmez. Öğle yemeği sırasında düzenlenen seminerlerde benim öğretim disiplinim, bunun ne demek olduğu konusunda belirsiz düşünceleri olan kişilerce rutin olarak sorgulanıyordu. Öğüt niteliğindeki konuşmamı genellikle *bir kitap okumaya* indirgiyordum.

New York'tan Oxford'a döndükten hemen sonra New Jersey'deki Rutgers Üniversitesi'nden bir iş teklifi aldım. Çoğu kişi için Rutgers ismi bilinmese de Oxford'ta oldukça tanınmaktadır. O zamanlar kendisini büyük bir felsefe merkezi yapma çabasında olan Rutgers'de, birinci sınıf insanlarla bir dizi görüşmeler yapılıyordu. Yönetim kadrosu, Jerry Fodor'u başa getirmişti ve felsefe bölümünün yanı sıra kognitif bilimler bölümünü de ona

bağlamıştı. Fodor (kendisi şimdi yakın arkadaşımdır), kocaman cüsseli ve cüssesine uyan tarzda tartışan biri olmakla birlikte içinde centilmen bir kişilik barındırmaktadır. Konuşkan ama aynı zamanda utangaçtır, kedileri sever ve bir filozof katledicidir. Tartışmacıları dehşetli bir biçimde ama duygulu bir ruhla sıkıştırır. Karşıtlarını öğleden sonra hemen çürütüp erkenden gömerek, akşamında operaya gider. Felsefi bir meselede Jerry ile aynı düşüncede olmamak ve bunu ona açıklamak, ders almak için cezalandırılmayı gerektiren bir durumdur, hattâ kendisi ortada tartışılan konuda en hatalı olan kişi olarak görünse bile. Yaratıcılığı, işlek ve keskin zekâsı, henüz siz sabah kahvenizi içmeden hazırdır. Bugün dünyada zihin felsefesinin en çok kabul gören liderlerinden biri olduğu için, Jerry Fodor'u kendi öğretim kadrosuna katmakla Rutgers hemen bir itibar kazanmıştır. Onunla 70'li yıllarda İngiltere'de tanışmış, New York'ta bulunduğum zaman içinde de iyice kaynaşmıştık. Entelektüel sohbet için onu gerçek bir değer olarak buluyordum (her zaman diz dize olmasak bile). Beni oraya davet etmek bunun ilk çabasıydı ve Rutgers artık, bu temellere dayanmak istiyordu. Ama ben emin değildim, Amerika'ya taşınmak aklımı karıştıran ve beni esir alan pratik meselelerle karşılaşmaktan daha öte bir adımdı. Mobilyalarımı ne yapacaktım? Göçmen formunda yer alan tüm bu boşlukları dolduracak mıydım? Geldikten sonra buradan hoşlanmazsam ne olacaktı?

Oxford'a, Rutgers'i görmek ve orada yapıp yapamayacağımı görmek için, bir dönemlik ücretsiz izin talebinde bulundum. (Bu tür izinler daha önce başka insanlara verilmişti.) Rutgers'e gitmek için zaten karar verdiğimi ve

bu konuyu değerlendirmek için zamanın olmadığını belirterek, beni şaşırtan bir biçimde başvurumu reddetmişlerdi. Kararı veren Yönetim Kurulu –filozoflardan oluşmayan bir komitedir– onların bu ret kararının benim için yol açabileceği ciddi maddi ve diğer sorunları açıklamak için başvurduğumda, kararlarını yumuşatmayı ya da açıklamayı bile reddederek bundan sonra artık benimle tartışmak istemediklerini belirttiler. Bunun sonucu olarak da Yönetim Kurulu'na karşı kendimi daha güç bir duruma sokmuş olmama rağmen, tek taraflı bir biçimde orayı terk ettim. Rutgers ile görüşmeden ve çalışma izni almadan Oxford'taki işimden istifa etmeye zorlandım. Bu, bende bir tedirginlik ve güvensizlik yaratıp ağzımın tadını bozdu. Oxford'taki filozoflar benden yanaydı ama Yönetim Kurulu'nun yüzsüz üyeleri benim ücretsiz izin isteğimi onaylamıyorlardı, oysa zor zamanlarda Oxford için para tasarrufu yapmış olacaklardı. Onların niçin böyle düşündüğünü hâlâ anlayamamışımdır. Bunların hiçbiri bana göre değildi. Başkalarına yardım için hiçbir zorlama olmadan bile farklı davranan otoritenin keyfî kararının acısını duyuyordum. Gelecekte Oxford Üniversitesi'ne herhangi bir yardımda bulunmamak üzere istifa ederek işi çözdüm, yapabileceğim tek akıllıca protesto buydu. Oxford'taki maceram yalnızca üç yıl süren bir işten sonra birdenbire dramatik ve hiç de hoş olmayan bir biçimde sona ermişti. Birlikte güzel anlarımız olsa ve oraya karşı kuvvetli bir tutkuya sahip olmuş olsam bile, duygusal olarak Oxford ile aramdaki bağ yitmişti.

Artık sabırlı okuyucularımı, Amerika'ya taşınmak için yaşadığım sorunları ayrıntısıyla anlatarak harekete geçirmeliyim. Travmatik ve ruhumu zedeleyen bir durum ol-

duğunu söylemek sanırım yeterlidir. (Benim gibi, üniversitede çalışmak üzere gidenler anlayacaktır.) Felsefe, meselenin tamamen dışındadır. Bilinç ve kognitif tartışmalar üzerine olan çalışmamın tam ortasındaydım ve özellikle bu çalışmayı tamamlayıp yayımlamak istiyordum. Şimdi Manhattan'da yaşıyordum ve kısa süreliğine verilmiş bir vizem vardı. Göçmen ve Yerleştirme Merkezi gibi benzer kurumlarla olan işlerimi hallederken bir yandan da öğretime devam etmek için Rutgers'e başvurdum. Ne yazık ki, benim "yabancı uyruklu" olarak çalışmaya başlamam için gereken işlemlerin sonuçlanması için geçen bu yıpratıcı süre bir yılı aşmıştı. "Zihin-Beden Problemlerini Çözebilir miyiz?" içindeki durumumu güçlendirmek için bilinç üzerine üç yazı daha yazdım. Daha önceden zihin-beden problemleri hakkında yazmış olduğum eski çalışmalarımla tüm bunları bir araya getirerek 1991 yılında *Bilinç Problemi* başlıklı bir kitap yayımladım. Daha önceden yazdıklarımın bir toplaması gibi olduğundan bu kitaptan büyük bir beklentim yoktu, ama zamanlama çok doğru olmalıydı. Akademik bir yapıt olarak kitap oldukça iyi sattı (çok iyi olduğunu söylemek için değil) ve birçok kere yeni baskıları yapıldı.

Bilinç havadaydı ve sonraki yıllarda ilgi odağı olacağı görülüyordu. Bu problemin çözümü için getirdiğim kötümserliğin bazı insanların bir şeyler yapmak için çabalamasına yol açan kışkırtıcı bir durum olduğundan kuşkulanmaktayım. Kitabımın yayımlanmasından kısa bir süre sonra Daniel Denett bunun olamayacağını söyleyen *Açıklanan Bilinç* isimli bir kitap yayımladı. Tezim, çabuk alevlenen biri olan Denett'i kızdırmış görünüyordu. Hattâ kitabımın bir eleştirisinde, benim bilinç prob-

leminin insan zekâsıyla çözülemeyeceğini öngörme cesaretini gösterdiğim için, "Aynı meslekten olmaktan utanıyorum" diye yazdı. Sanırım bu, onun haddini aşan bir söylemdi ve şimdiye kadar onunla olan arkadaşça ilişkim artık sona ermişti. Dennett'in de olduğu ve yanıt verme fırsatının bulunduğu bir American Philosophical Assosiaction (Amerikan Felsefe Birliği) toplantısında Dennet'in kitabının uzun bir eleştirisini yaptığım zaman oluşan atmosfer hiç de dostane değildi ve daha sonra beni, kitabım için yaptığı eleştirinin rövanşını almakla suçladı. Gerçekte ise, onun durumunun zor olduğunu görüyor ve argümanlarını inandırıcılıktan uzak buluyordum — böyle yanıtladım.

Bilinç Problemi'nin yayımlanmasını, fildişi kuleden aşağı indiğim ve akademik çalışmalarımın sonuna geldiğim zamana denk getirdim. (Bu karışık metafor için beni bağışlayacak olursanız.) Bilinç hakkındaki düşüncelerim dar akademik felsefe dünyasının dışından da ilgi görmeye başlamıştı. *Scientific American* (Bilimsel Amerikalı) dergisi, *Kuzuların Sessizliği*'ndeki Anthony Hopkins gibi görünen bir fotoğrafımla (hep ona benzediğimi söylerler) öne çıkarıldığım, bilinç hakkında bir öykü yayımladı. Resmin altında ben "sert bir gizemci" olarak tanımlanıyordum. *Time* dergisi Deep Blue ve Kasparov arasındaki satranç maçını hatırlatarak bilinçli zekâ ve bilgisayarlar üzerine bir kapak öyküsü yayımladı; aynı paragrafta benden de Shirley Mclean'dan –ünlü mistik ve reenkarnasyoncu– başka biri değil diye bahsediliyordu. Japon *Newsweek* dergisi de ürkütücü bir etki vermek için konik tarzda bir ışık uygulamasıyla çerçevelenmiş bir fotoğrafımın da yer aldığı kendi makalesini yayımlamıştı.

Ayrıca, kısa da olsa, Ted Koppel'in televizyondaki *Nightline* programına çıkıp zihin ve makineler hakkında konuşmuş ve bir Kanada belgeselinde de bilinç hakkında yer almıştım. Hattâ, eski bir *rock* grubu olan ve benim durumumdan sonra isim yapan The New Myesterians grubunun bir resmi ile birlikte hemen her yerdeki *Sanat Forumları*'nda bile görünmüştüm. Bunların hepsi hoş ve eğlenceliydi ve ben felsefenin, bizim meslekten olmayan insanlar için bile ilginç olabileceğini düşünmeye başlamıştım.

O sıralarda normal işimin dışında üç etkinlikte daha yer alıyordum. Birincisi, özel felsefi okur profili olmayan dergi ve gazeteler için yazmaya başladım: *The Times Literary Supplement, London Review of Books, New Republic, Lingua Franca* ve diğerleri. Hattâ *New York* dergisi için beden eğitimi üzerine bile bir makale yazdım, çünkü kendim de bir parça beden eğitimi faresi olmuştum. Tamam, esas olarak felsefe kitapları hakkında yazıyordum ama, en azından kendimi daha geniş bir okuyucuya ulaştırıyor ve profesyonel olarak bunun eğitimini almamış insanlara anlaşılması güç kavramları nasıl kabul ettireceğimi öğreniyordum. Yazıda her zaman açıklığı savunmuştum ve bu da akademik filozoflar tarafından alışkanlık (ya da kötü niyetli) olarak kullanılan anlaşılmaz jargonlarla bunalmış insanlara, açıklığı göstermek için bir fırsattı. Felsefenin, herkesin ilgisini çekebileceğine inanıyorum, hattâ bu kitapta sunduğum "tatsız" felsefe türünün bile. İnsanlara gerçek şeyleri vermeyi ve onların da bu gerçeklerle ilgilenmesini istiyorum.

İkinci değişik etkinliğim, ilk uğraşımın etik (ahlak) bilim üzerine kayması oldu. Amerika'ya taşındığımdan be-

ri uyuşturucu kullanımı, kürtaj, işkence ve buna benzer pratikte yer alan etik meselelere ait kamuoyu tartışmalarının niteliği beni düşündürmekteydi. (İngiltere'de de durum buradan farklı değildi.) Felsefenin sakin ve ölçülü rasyonalitesinin bu meselelerde işe yarayabileceğini düşündüm, gereken şeyin de tipik bir lise ya da üniversite öğrencisi tarafından okunabilecek bir kitap olduğuna inanıyordum. Bu meselelere herhangi yeni ve özgün bir şey katmak gibi bir amacım yoktu, ama en basitinden bu meseleleri ulaşılabilir bir biçimde toplamak istiyordum. Bu tür, pratikte yer alan durumlar üzerinde önem verdiğim nokta, gerçek insanların seks, sansür, kendini savunma, et yeme, kürtaj yaptırma ve uyuşturucu kullanma konularıyla yüzleşmelerini ve dolayısıyla onlara göğüs germelerini sağlamaktı.

Ben, genelde liberal biri olarak tanımlanabilirim ama, etik açıdan sağlam ve tutarlı bir bağıntısız (antirelativist) kişi olarak erdem ve doğru davranış düşüncesine çok kuvvetli bir biçimde inanırım; yalnız, benim doğru davranış düşüncem çoğunluk ahlak anlayışı ile uyuşamayabilir. Hoşgörüyü, bireysel özgürlüğü ve başkalarına nazik davranmayı severim. Her şeyden öte, açık düşünmeyi, meseleler konusunda geniş fikirli olmayı severim. Örneğin bu yüzden, açık ve berrak düşüncenin –hem kişisel özgürlük hem de kamuoyu yararını gözeten politika açısından– uyuşturucu kullanımını suç olmaktan çıkarması gerektiğine inanıyorum. 1993'te yayımlandığım *Ahlaki Okuryazarlık ya da Nasıl Doğru Şeyleri Yaparız* isimli kitabım üniversiteler tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır. Kitabımı okuyan ve işkence hakkında bana bir soru sormak isteyen Columbine Lisesi'ndeki bir öğrenciden

yakın bir zamanda bir elektronik posta aldım. Kamuoyu için yazılmış bu tür yazılar diğer bir filozofun saygısını kazanmaktan öte bir şey değildir. ("McGinn son zamanlarda hayli popüler ve kendi yolunda yetkin bir filozof oldu.") Ama bana göre popüler yazmak oldukça önemlidir ve bunda daha da yetkin olmak istemekteyim. Bunları bir araya getiren aynı tek yönlü inanışla pratik etik hakkında yazamayacağım için, Peter Singer'ın da bu yönde çalışmasını isterdim. Söylendiği gibi, ahlak hakkında yazmak işin en zor kısmı ama, birileri de bunu yapmak zorunda.

Üçüncü hedefim dar akademik yoldan çıkıp romana ulaşmaktı. İlk romanım *Kötü Yamalar* bir yayıncı bulamamıştı, belki çok kötü de değildi (bu kitaba karşı bir zaafım olmasına rağmen) ama bir romancı olarak benim yıldızım henüz sönmemişti. Doğduğum ülkeyi terk edip Amerika'ya göç etme sürecindeyken –tüm ayrılış acılarının birlikte gittiği– bir roman fikrinin, daha çok, tematik psikoloji açısından, bu tür yer değişikliğiyle ilgili olduğunu kavradım. Öyküm, sıradan bir sigorta poliçesi satıcısı olan Alan Swift (özellikle: arabalar, çarpışmalar) hakkındaydı. Londra'da Hooloway'de yaşayan bu adam bir gün, kuşatılmış yaşamından geçici bir süre kaçıp kurtulmak için karısı ile delikanlı oğluna haber vermeden, New York'a gitmeye karar verir — gider ve gözden kaybolur. New York'ta vizesinden daha uzun kalır, İngiltere'ye dönemez ve yasadışı bir yabancı olarak fotokopi dükkânlarında çalışır, kendini yeniden yaratarak yaşar. Onun bu sıkıcı ve yüzeysel öyküsü diğer iki öyküyle birlikte dokunuyordu: Biri, onun geçmişinden kaçarken bozulan fantezi yaşamı; diğeri, klostrofobi ve agorafobi arasında gidip gelen bilinç ötesinden bir ses. Bu sonun-

cusu korku, endişe ve dehşetin sesidir. Tüm düşünce seyahati ve ev üzerine olan öykünün başlığı "Uzay Kapanı"dır: Evimizde, klostrofobinin sıkıştırmasını hissederken, evimizden çok uzakta kaldığımızda ise agorafobiyi yaşarız. Roman, uzayın kendisinin kontrol edilemeyen ve her kalıba giren doğaüstü bir canavarın olduğu bir tür dehşet-komedi öyküsüne dayanmaktaydı.

Bu sefer kitabım için bir yayıncı bulabildim ve Duckwort tarafından İngiltere'de 1993'te *Ahlaki Okuryazarlık* ile birlikte yayımlandı. Korkunç Colin Haycraft benim editörümdü ve onunla aramızda candan bir arkadaşlık gelişti, ama ne yazık ki, birkaç yıl sonra onu kaybettik. Roman birkaç olumlu eleştiri aldı, en önemlisi Londra'daki *Times* dergisininkiydi, ama gerçekten hiçbir yükselme göstermedi ve karton ciltli kitaplar kategorisine çıkamadı, şimdilerde de baskısı yapılmıyor. Ancak, ben yayımlanan bir roman yazmayı başarmıştım ve bazı insanlar onu okumaktan hoşnut kalmış görünüyorlardı. Kitabın, roman yazmayla daha fazla zaman harcamamı haklı çıkarmaya yetecek kadar başarılı olmadığını hissetmiştim; özellikle, yazmak için felsefeye sahiptim ve bunu da layıkıyla yapabileceğimi biliyordum. Bir gün roman yazmaya geri dönebilirim ama yaklaşık on yıldır herhangi bir diyalog oluşturmamış durumdayım. Ara sıra şiddetli bir arzu hissederim ama her zaman baskılayan daha fazla bir şeyler var.

Bu sıralardaki felsefi çalışmam, yirmi yıldan beridir bir filozof olduğum için felsefenin kendi yapısına geri dönmekle ilgiliydi. Felsefenin felsefesine "metafelsefe" denir: Metafelsefe, felsefi problemlerin doğasını, felsefi bilginin olasılıklarını, felsefede ilerlemeyi sağlayabilmek

için hangi yöntemlerin uygulanacağını sorgular. Belki de felsefenin en gelişmemiş bölümüdür ve bu yüzden çelişkilerle yüklüdür. Metafelsefenin uzun süredir devam eden sorularından biri de felsefenin bilim, tarih, arkeoloji ve hattâ bilim adamlığındaki gibi niçin değişmez ve güvenli bir ilerleme yapamadığıdır. Felsefede her kuşak bir önceki kuşağın öngördüğü anlayışları tanımıyor görünmektedir, bu da herkesin kabul edebileceği bir felsefi bilgi birikimi oluşmasını sağlayamamaktadır; filozoflar her zaman tartışıp sinirli davranış gösteriyor, işi şefkatsiz yapıyorlar. Thomas Kuhn, bir tarafta devrimci ilerlemelerin olduğu bilim devresi, diğer tarafta da normal bilim hareketlerinin sürdürüldüğü devirler hakkında bir konuşma yaptı. Sözü edilen ilk devrimci bilim zamanında, "paradigma" dramatik bir biçimde yıkılırken, normal bilim zamanında ise bilim adamları ortak varsayımlardan oluşan bilgileri durmadan arttırmaya çalışıyorlardı. Felsefede bir kuramın ana yapısının genel olarak kabul edilmesi ve onun üzerine diğer yapıların eklenmesinden oluşan normal devreye geldiğimizi hiç göremeyeceğiz; her şey, her zaman az ya da çok hep havada kalıyor.

Emin olmak için her birkaç on yılda bir, birisi, diğer bilim disiplinlerinin sevdiği sağlam bir ilerleme biçimini kabul etmek için yeni bir yöntem ya da yaklaşım düşünür, ama bu genellikle çok uzun sürmeden alaşağı edilir ve uyuşmazlık, geçimsiz bir akraba gibi geri gelir. Bundan ötürü filozofları sanki bir ahmaklar grubuymuş gibi algılamayın; görece olarak konuşursak, dördüncü derece akıllıların astrofizik yapmaları gibi değildir, yani. Filozofların tümüyle kayda değer derecede akıllı insanlar olduğuna ve onların çoğunun yüksek düzeyde bilim-

sel kompetansa sahip olduklarına ve mükemmel düşünme yetenekleriyle dolu olduklarını söylemeye her zaman cesaretim vardır. Bu, siz bazı gerçek bilim adamlarının felsefi problemler üzerinde gevşemelerine izin verirseniz birkaç gün içinde size tüm yanıtları bulacaklardır, demek değildir. Gerçekte, bilim adamları özellikle müstesna olanlar, felsefe için –genellikle emekli olduktan sonra– çok çaba gösterirler, sonuçlar sıklıkla yetersiz ve komiktir. Peki, o zaman felsefeyi böylesine zor kılan nedir? Bir dış dünyanın varlığı ya da bizim sahip olduğumuzdan başka düşüncelerin de bulunduğu konusunda niçin hâlâ bir kanıta sahip değiliz? Niçin özgürlük isteği hâlâ böylesine ateşli olarak tartışılıyor? Niçin biz, kendi (self) sözcüğünün ne tür bir şey olduğunu bulup çıkarmak için böylesine çok zorlanıyoruz? Bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin ayrıntısını araştırmak, niçin böylesine kızdıracak derecede zor?

Bu metafelsefik sorulara, değişik zamanlarda değişik filozoflar tarafından verilmiş yanıtlar bulunmaktadır; metafelsefelerin hiçbir eksikliği yoktur, her biri onları aydınlatmayı görev bilenler tarafından oldukça ateşli biçimlerde tartışılmıştır. Platon'dan bu yana kök salan geleneksel görüş, felsefenin özel bir ruhani ve gerçekliğe uzak alanla ilgilendiğidir, bizim yalnızca belli belirsiz gözlemleyebileceğimiz soyut Biçimler dünyası ya da Evrenlerle. Örneğin, güzelliğin gerçekten ne olduğunu bilmek için, güzellik Biçiminin ne olduğunu açık ve belirgin bir biçimde anlamamız gerekmektedir; ama bu Biçim, bir gerçeklik alanında –sıklıkla "Platonik cennet" olarak bahsedilir– yer almaktadır ve biz bu alanın içine kendi ölü halimizle girip açık bir gözlemde bulunama-

yız. Felsefe sorusu bilim sorusundan daha derinde yer almaktadır — daha yüksek seviyede bir sorudur. Bilim sorusu, duyusal olarak gözlemlenebilen sıradan ampirik dünya ile ilgili sorudur. Gerçekliğin bazı bölümleri diğer bölümlerinden yalnızca daha derin, daha karmaşık ya da gizlidir. Felsefenin çoğu, Platon'un ruh dediği şeyle ilgilidir ve ruh, gerçekliklerin en derini, havuzların en bulanığı ve maddelerin en gizlisidir. Felsefe, Derinliğin çalışmasıdır.

Uç noktada yer alan diğer bir görüş ise, yirminci yüzyılın ortalarında popüler olan felsefenin anlamsız yalancı soru demetlerinden ibaret olduğudur. Bu soruların anlamı yoktur ve onların tatmin edici yanıtları bulunmamaktadır. Felsefi sorular; renksiz yeşil düşünceler niçin şiddetli biçimde uyur, hiç kimsenin boyu ne kadardır ya da bir rakamı soğuk suya batırırsanız ne olur gibi "sorulardır". Bunlar yalnızca uygun olmayan, iyi biçimlendirilmiş sorulardır; sadece soru biçiminde gramer yapısına sahiptirler. Bu tarz metafelsefe, Mantıkçı Olgucular (logical positivist) tarafından –nadiren bu kadar keskin şekilde– yapılmaktadır. Bunlar, 30'lu yıllarda, esas olarak Viyana'da çalışan bir grup felsefe bilim adamıdır. Anlamlı cümleleri iki sınıfa ayırdılar: Gözlem ve deneyle doğrulanabilenler –kimya ve fizik cümleleri gibi cümleler– ve "bekâr adamlar evlenmemiş erkeklerdir" ve "her şey ne ise odur" gibi tamamen gereksiz söz tekrarlarından oluşan (tautological) cümlelerdir. Filozofların tartıştığı sorular, "özgür müdür?" ya da "zihin bedenden ayrı bir madde midir?" sorularında olduğu gibi, hiçbir kategoriye girmiyorsa, bu sorular anlamsız demektir ve bu yüzden de saygın entelektüel söylemden uzaklaştırılmalıdır. Bu ka-

dar felsefe size yeter! Felsefe yalnızca muhteşem bir gevezeliktir.

Wittgenstein ve Sıradan Dil filozofları olarak bilinen savaş sonrasının filozofları, temel olarak aynı düşüncenin bir çeşit yumuşatılmış versiyonunu uyarladılar. Onlar, felsefi problemlerin kendi dilimizin yanlış anlaşılması ve yanlış biçimde kullanılmasından kaynaklandığına inanmaktadırlar. Normal olarak biz, sıradan konuşmamız esnasında hiçbir zaman "özgürdür" ya da "insan eylemleri yasalar ve nedensellikle belirlenir" şeklinde konuşmayız; böylece bu cümleler, yalnızca bu sebepten bile anlamsızlık kuşkusu altındadırlar. İnsan eylemine ait sıradan cümle örneklerinde sebat edecek olursak, onların doğruluğu hakkında bir problem kalmaz: "Johnny biraz yiyecek bir şeyler almak için markete gitmeye karar verdi; kimse ona engel olmadı ve otobüsle güven içinde geri döndü." Bu açıklamada, olup biten şeye dair felsefi problem nerededir? Tüm kastettiğimiz, "özgür irade" (free will) hakkında konuştuğumuz sıkıcı felsefe değil midir? İnsan eylemleri hakkında konuşmak için gereksinimimiz olan yalnızca güncel sözlüğü kullanmaktır; böylece, çözülemeyen bir problem kaldığını görmeyeceğiz. Problem, yeni bir felsefi sözlük yarattığımız zaman ya da sözcükleri bir sözcük diziliminden başka bir sözcük dizilimine naklederken oluşan tahrifattan kaynaklanmaktadır. Filozofun çözümlere değil terapiye gereksinimi vardır — onun, hatalı dil kullanımına ait oburluğa olan kendi mesleki eğilimini tedavi edecek bir şeyler.

Yirminci yüzyılın sonuna doğru popüler olan üçüncü bir görüş ise felsefenin gelişmemiş bir bilim olduğudur. Buradaki düşünce, *eskiden* felsefe dediğimiz şey bilim

olarak defalarca yiyip bitirildiğinden, *şimdi* felsefe dediğimiz şeyin sadece geride artakalan problemler olduğudur. Felsefe dediğimiz şeyden ilk önce matematik ve fizik temizlenmiştir; daha sonra biyoloji, dünyadaki kendi yoluna gitmiştir; kendini gerçek bir bilim olarak kabul ettirmek için çalışan psikoloji de felsefeden en son olarak ayıklanan bilim olmuştur. Görüldüğü gibi felsefe ilerleme yapıyor, tedricen bilim haline dönüşüyor. Yalnızca, sanki o ilerlemiyormuş gibi *görünür,* çünkü biz "felsefeyi" henüz temizlenip atılmayan şey için kullanıyoruz. Dil felsefesi dilbilimi haline, zihin felsefesi psikolojiye dönüşmüştür, meta-fizik de er geç bildiğimiz fiziğin bir dalı olacaktır. Felsefe, sadece bizim henüz büyüyüp gelişmemiş nesneler için kullandığımız bir isimdir.

Kendim bu görüşlerin hiçbirinin doğru olmadığını düşünmekteyim. Standart felsefe problemleri bana mükemmel biçimde anlamlı görünmektedirler, gerçekliğin bazı uzak ve gizli alanlarıyla ilgilenen ya da henüz başlangıç halindeki bir bilim halinde değil. Bilince karşı tutumumu göz önüne alarak konuşuyorum: Zihin–beden problemleri ile somut bir ilerleme gerçekleştiremememizin sebebi, bizim insan zekâmızın aykırı işler için uygun olmamasıdır. Felsefenin kolay kolay yola getirilememesinin daha geniş açıklaması belki de budur; felsefi problemler, bizim, dünya bilgisini şekillendirmemize uyan türde problemler değildir. Soru, problemler ve bizim zekâmızla ilgili olarak, zekâmızı felsefi problemlere uygun kılmayan şeyin ne olduğudur. Daha da genelleyecek olursak, insan zekâsının ana yapısı nedir ve onun gücünü ve zayıflığını ne belirler? Bu sorulara ait düşüncelerimi 1996 yılında yayımlanan *Felsefedeki Problemler: Sorgulama-*

nın Sınırları isimli kitabımda ele aldım. Burada daha fazla ayrıntıya girmeyeceğim, zira son olarak yayımlanan *Gizemli Alev* (1999) kitabımda bu düşüncelere ait popüler yanıtları anlaşılır biçimde belirttim. Ama, savunduğum metafelsefenin tatlı lezzetini size vereceğim (sizin bu kitaba sahip olmadığınızdan hareketle).

İnsan zekâsının etkinlik alanı ve sınırları üzerine çalışırken üniversitedeki öğrencilik yıllarımda benim üzerimde çok büyük etki yapmış olan Noam Chomsky'i yeniden keşfettim. Chomsky, bizim insan zekâsı olarak isimlendirdiğimiz şeyin gerçekte, kendi uygulama alanlarında özelleşmiş "kognitif modüllerin" bir koleksiyonu olduğu fikrini savunmaktadır. Örneğin, dilbilgisi, doğuştan var olan temelinin kendi alanını ve işlem modunu sabitlediği ayrı bir modüldür. Bu modül, bizim, insan dillerini kayda değer bir hızda öğrenmemizi sağlar, ama gramer yapı özelliklerinin radikal değişiklik gösterdiği dilleri öğrenmemiz için donanımlı değildir. Bizim genel olarak belirsiz bir biçimde insan zekâsı dediğimiz şey, zengin yapıya sahip ve belirli görevler verilmiş özel sistemler meselesidir; zekâ, sonsuz biçimde her iş için yararlı bilgi toplayan bir araç değildir. Tek tip olmayıp birbirini aşan "zekâlar" vardır. Chomsky okumak, insan zekâsının metafelsefeye olan ilgisini tekrar görmemi sağladı. Felsefe, insanoğlunun çocuklarının Mars dilini öğrenmelerinde karşılaşacakları zorluk kadar güç bir olaydır — üstlenilen görev ile kullanılacak araç birbirlerine uygun değildir. Bu bir çeşit, fındıkları tüylü bir toz süpürgesi ile kırmaya çalışmak gibidir.

Bu sorular için Chomsky ile yazışmaya başladım, yirmi beş yıl önce benim böylesine entelektüel bir kahra-

manım olmuş biriyle işbirliği yapmak çok hoş bir şeydi. Hattâ *Felsefedeki Problemler* kitabımı büyük bir içtenlikle okumuş ve ayrıntılı bir yorum yazmıştı. (O bunu konferans vermek üzere bir uçakta Güney Afrika'daki bir yere giderken yapmıştı; Chomsky efsanevi bir entelektüel hız ve kapasiteye sahiptir; bana, kendi kuramı olan kognitif sınırlama doğru değildir kuramının gerçek olduğu tek insan gibi görünmektedir.) Kitabımın esas varsayımı (konjektür), dünya bilgimizi biçimlendiren belirli bir kognitif yapımızın olduğu ve bu yapının anahtar roldeki felsefi problemlere karşı uygun olmadığıdır. Ben bunu, Combinatorial Atomisim with Lawlike Mappings (yasa gibi ayrıntılı planlamasıyla atomculuk* kombinasyonları) sözcüklerinin ilk harflerinden oluşturduğum, CALM varsayımı olarak isimlendirdim. Kabaca, konuşmanın hangi parçalara sahip olduğunu ve onların nasıl bir araya geldiğini bildiğiniz zaman bir şeyler anlayabilirsiniz, ek olarak zaman içinde tüm değişikliklerin nasıl olduğunu da. Sonuç olarak, sorudaki fenomene karşılık verebilirsiniz — CALM. Doğal varlıklar temel olarak, birbirleriyle etkileşen ve zaman içinde çeşitli nedensel etkileşimler sonucunda evrime uğrayan karmaşık sistemlerdir. Bu, cansız fiziksel nesneler için aşikâr bir gerçektir. Onlar kuarklar** atomlar ve moleküllerden yapılmış uzaysal bileşiklerdir ve doğanın fiziksel güçlerine tabidirler. Ama bu, aynı zamanda böbrekler, kalpler, akciğerler ve hücrelerin oluşturduğu biyolojik organizmalar için de doğrudur.

---

* Atomculuk: Nesnelerin bölünmez parçalardan meydana geldiğini ileri süren öğreti. (Çev. n.)

** Kuark: Maddenin esası olduğu farz edilen ve kısmen elektrik yüklü olan üç çeşit zerrecikten biri. (Çev. n.)

Aynı çıkarım yapısı, dil için de uygulanabilir: Cümleler, gramatik kurallara göre bir araya getirilmiş daha basit elemanlar (sözcükler ve deyimler) bileşiğidir. Üçgenler, eşitlikler ve rakamlar gibi matematiksel varlıklar da daha basit elemanlara ayrıştırılabilen bileşiklerdir. Tüm bu olaylarda CALM düşünce yöntemini uygulayabiliriz: Biz soruda yer alan varlıkları, parçalara ayırıp düzenleme biçimlerini ifade ederek kavranabilir duruma getirebiliriz.

Anlayış, ayrıştırma ve tekrar bir araya getirme meselesidir, doğanın nasıl "beraber tutunduğunu", anatomisinin ne gibi görünüdüğünü görmektir. Bir varlık türünün diğerlerine nasıl bağlı olduğunu bu yöntemle kavrayabiliriz: Fiziksel nesneler atomlara gereksinim duyar, organizmalar organlar ve hücreler olmadan var olamazlar; cümleler sözcüklerden türerler; üç boyutlu figürler düzlem, çizgi ve açılarla imal edilmiştir. Doğa bir türemiş varlıklar sistemidir, temel, daha az temel olanı inşa edecektir; doğayı anlamak, bu türemenin nasıl devam ettiğini göstermektir. CALM yapısı, bu tür anlayış için genel bir formattır: Atomları, kombinasyon ve evrim yasalarını bul, sonra da doğada bulduğun sayısız karmaşık nesneyi türet. Eğer, anlayışsızlık ya da algılama eksikliği bir anksiyete ya da kaos durumuysa, CALM, sakinlik sağlayan şeydir* Soru: CALM, felsefeye uygulanabilir mi?

Zihnin beyne tabi olduğunu varsayın. Beynin kendisi karmaşık bir uzaysal nesnedir. Dendrit ile akson adı verilen liflerle birbirine bağlanmış nöron denen ince sinir hücrelerinden yapılmıştır. Bilinç, aşikâr bir biçimde birbirleriyle etkileşim içinde olan bu hücrelerin etkinliğine

* Yazar burada, CALM kısaltmasının yanı sıra sakinlik sözcüğü için 'calm' sözcüğünü seçerek kullanmış. (Çev. n.)

bağlıdır: Belirli bir grup hücre ateşler ve siz, örneğin özel bir kırmızı tayf görürsünüz. Sizin görmeniz, bu nöronların elektrokimyasal yapıdaki bir çeşit etkinliğinden türeyen bir olaydır. Ancak, türeme şekli, CALM yapısına uymamaktadır: Bu sizin görmeniz denen şey, gerçekten birbirleriyle iletişim halindeki sinirsel etkinliklerden *meydana gelmiştir,* demek değildir. Eğer sizin görmeniz herhangi bir şeyin 'meydana gelmesi' demekse o, doğal olaylar düzeyinde bir şey demektir — örneğin siz, içinde çökük bir kısmı bulunan, yeşil zemin üzerinde kırmızı renkli düzensiz şal deseni olan küresel bir şekle ait karmaşık bir görme duyusuna sahip olabilirsiniz. Ama kuşkusuz, sahip değilsiniz. Tipik olarak siz, nöronların ve onların hücresel etkinliklerinin duyusuna sahipsiniz (bunun için beyninizin içine bakmak zorundasınız). Beyin etkinliklerinin CALM yapısına uyan bölümleri bulunmaktadır — küçük hücresel süreçler, moleküler reaksiyonlar vb. Ama görme, sizin belirgin bir biçimde duyumsadığınız gibi, kendisini böyle daha basit fiziksel işlemlere ayrıştıramaz. Eğer ayrıştırabilseydi, beynin bilinç sürecini tam anlamıyla nasıl başlattığını anlayabileceğimiz için, bu çok zor bir zihin-beden problemi *olacaktı.*

Bütün sorun, bilinçli düşüncenin ya da zihnin beyinden doğan –sanki tümüyle onun parçası gibi– bir şey olmamasıdır. Bilinç, beynin yüzeyinde yer alan ve beynin diğer doğal bölümlerinin kendisiyle iletişim kurduğu kama şeklindeki kalın bir beyin dokusu değildir. Tamam, beyin zihni meydana getirir ancak, bunu böylesine basit uzaysal bir birikim anlamında yapmaz. Zihin, bedenin diğer sıradan organlarından çok farklıdır, diğer organlar daha küçük biyolojik parçaların bir araya gelmesi, biriki-

midir. Şüphesiz bu, ikicilerin (dualistler) niçin zihnin beyinden çok ayrı bir şey olduğuna inandıklarını açıklamaktadır.

Felsefedeki Problemler kitabımda kendisi, özgürlük, anlam ve bilgi gibi çok benzer noktaları tartıştım. Bu olaylar ve onların türediği daha basit olaylar arasında derin ayrılıklar vardır; bu yüzden, gözlemlediğimiz şeylere CALM formatını uygulayamayız. Felsefi bir problemin özü, açıklanmamış bir sıçrayıştır — bir şeyden diğerine atılmış adımı destekleyen herhangi bir köprü kavramı yoktur. Örneğin, özgür bir karar, bir inançlar grubundan geçişi ve belirli bir seçime olan arzuyu gerektirir; ama bu seçim onu türeten şey tarafından *dikte* edilmemelidir — bu aracısız bir sıçrayış gibi görünmektedir. Seçim, kendisinin içinde yer aldığı inanç ve arzu terimleriyle basitçe izah edilemez; tam olarak bilinç durumunun kendisinin içinden çıktığı nöral süreç deyimleriyle izah edilemediği gibi. Her iki durumda da radikal olarak bazı alışılmış dışı durumla karşılaşmışız gibi görünmektedir; bu, hiçbir yerden kaynaklanmamakta ve var olmak için yeni bir yaratma eylemi zorunluymuş gibi görünmektedir. Ve bu, bizim anlayış noksanlığımızın işaretidir. Biz doğal seçimle gelen evrim sürecini anlayana kadar hayvan yaşamının varlığı hiçbir yerden püsküren bir durum (ya da Tanrı'nın bir işi) gibi *görünmektedir*. Daha sonra bizler, basitten karmaşığa geçişin nasıl işlediğini görmeye başladık. Ama felsefede bizler, tipik olarak açıklayıcı doğru kuramdan yoksunuz ve bu yüzden de kendimizi dünyanın nasıl işlediği konusunda oldukça derin bir muammada buluyoruz. Bu, optimist filozoflara çok uygun bir mesaj değildir; onlar, kendilerini felsefeye getiren derin

problemleri *çözmeyi* isterler. Ben kendim, bunun faydasız, boş bir amaç olduğunu söylediğim için eşdeğer olarak kitabım *Felsefenin Boşluğu* olarak isimlendirilebilirdi. (Aslında *Felsefenin Zorluğu* ismini vermek istedim ama yayıncım o tür bir başlıkla hiç satmayacağını söyledi.) (Onların dediği gibi) bu benim nasıl hissetmeme yol açar? Hem iyi, hem kötü. İyi, çünkü beni zora sokan problemleri çözmek için daha fazla ilerleme kaydetmem gerekmediği için şimdi kendimi ayıplamak zorunda değilim. Ve artık, aya sıçrayamadığım için de kendimi ayıplamam. İnsani olarak olası bulunmayan şeyler kendini suçlamanın kaynağı olamaz. Kötü, çünkü bu problemlerin tam olarak doğru çözümüne ulaşmak çok hoş olurdu — bu, anlaşılmazlığı söküp atacak bir şeydi. Felsefe şimdi, içinde çok küçük bir eğlencenin yer aldığı, bir son anlaşılmazlık durumu, kalıcı ve sinir bozucu bir bilgisizlik olarak kabul edilmektedir. Matematikçiler yüzyıllar boyunca Fermat'ın son kuramını tartıştılar, onu özellikle inatçı bularak kafalarını duvarlara vurdular. Sonra içlerinden birisi, çok çalışma ve yetenekle, gereken kanıtlamayı başardı ve herkes onun doğruluğunu kabul etti. Problem Çözüldü! Uzun süredir var olan felsefi bir problem için de aynısı yapılabilseydi muhteşem bir şey olurdu — örneğin, zihin-beden problemi ya da özgürlük problemi. Bazı zeki kişiler, çok çalışma ve yetenekle sonunda doğru çözümü gösterecekler ve herkes onun gerçekten doğru olduğunu kabul edecek. Ama, eğer ben haklıysam böyle bir şey olmayacak. Bu oldukça moral bozucu bir şey. Bazıları onun doğru olabileceğini kabul etse de filozof meslektaşlarım genellikle benim pesimist duygularımla aynı heyecanı paylaşmıyorlar. Onlar, bir

üniversitenin amacının bilgiyi ilerletmek olduğunu düşünüyorlar ve ben de bu durumda amacın boş olduğunu söylüyorum.

Ama onların yeterince şok olduklarını düşünmüyorum: Biz halen, insan yeteneklerinin sınırlarının olduğunu bilmiyor muyuz? Biz bir yarasa olmanın ne gibi bir şey olduğunu bilmiyoruz, bu yüzden de bir konferansta bunu üniversite ikinci sınıf öğrencilerine anlatmaya kalkmak, aynen bir konferansta kör insanlara renkleri görmenin nasıl bir şey olduğunu öğretmek kadar nafile bir uğraş ve boş bir çaba olacaktır. Meşhur Godel kuramı, formal bir sistemde kanıtlanabilirliğin sınırını göstermektedir: Hiçbir formal sistemin meydana getiremeyeceği aritmatiksel doğrular vardır. Hiç kimse bizim, III. Henry çayırlarından kaç tane çim yaprağı geçip gittiğini ya da kaç tane dinozor olduğunu bilebileceğimizi düşünemez. İngilizce'de –konuşmayı tanıma kapasitemiz üzerinde oluşan yoğun baskı sebebiyle– gramer açısından hiçbir insan konuşmacı tarafından incelenemeyen cümleler vardır. Gerçeklik açık biçimde, bizim tüm yöntemleri bilme konusundaki yeteneğimizi alt edebilir. İnsan entelektüel uğraşının en hayal kırıcı alanının bizim "felsefe" dediğimiz konunun olması ve ayrıca bu felsefenin de prensipler çerçevesinde yanıtlayamadığımız sorulara sahip olması gerçekten şaşırtıcı değil midir? Netice olarak, böyle insanca yanıtlanamaz soruların varlığı oldukça *manidar* değil midir? Her şeyden öte bizler tanrı değiliz; bizler oldukça düşük teknoloji ürünü maddelerden yapılmış ve son olarak evrimleşmiş organizmalarız.

Yirmi beş yıllık felsefe geçmişinden sonra kendimi işin dışında mı kabul ediyordum? Tam olarak değil: Yal-

nızca işi yeniden tanımlıyorum. Belki biz, felsefenin esas problemlerini *çözemeyiz*, ama en azından onların hatalarını gösterebilir; onları açık bir biçimde formüle edebilir, değişik seçenekleri dile getirebilir ve onların derinlik duyusunu geliştirebiliriz. Bertrand Russell'ın 1914'te *Felsefenin Problemleri* kitabında işaret ettiği gibi felsefenin değeri –Russel'ın "pozitif bilgi" dediği ve bilim değerinde olduğu üzere– kazanımda değil, daha çok, düşüncelerimizin yaratıcı sahasının genişlemesinde ve insan halinin bir parçası olan bilgisizliğin giderilmesinde yatmaktadır. İnsan yaşamı ve insan bilgisi hiçbir zaman mükemmel olamaz. Bunların yanı sıra gelecek bölümde açıklayacağım gibi, hattâ bazılarının bizim gerimizde olduğu kabul edildiği zaman bile, hâlâ yapılabilecek bir hayli felsefe vardır.

New York ve Rutgers benim hoşuma gitmişti. Oxford'ta günlük işler yapıldığında kitapçıları dolaşmaktan başka yapacak bir iş yoktu; özellikle tatil zamanlarında oldukça sessiz bir şehirdi. Ama New York'ta her zaman yapacak ilginç şeyler vardır, hattâ sadece caddeden aşağı yürümek bile yeter. New York'taki koşuşturmanın, esas işi yazmak ve düşünmek olan biri için çılgınlık olduğunu düşünebilirsiniz. Ama ben aksinin doğru olduğunu keşfettim; felsefe kolayca takıntılı bir durum olabilir ve siz de yaşamınızı –bir kısırdöngü gibi– kendi düşüncelerinizin çemberinde kilitlenmiş olarak sürdürebilirsiniz. Siz de, Shakespear'in aşırı derecede dalgın olarak belirttiği Hamlet için dediği gibi "hapsedilmiş düşünceleri nedeniyle hastalanmış" olabilirsiniz. Ve bu düşünce haliniz, depresyondaki bir insanın olduğu gibi, iyi felsefe için itici bir durum değildir. Felsefe, zaman zaman

sizin onu yapmayı durdurabilme yetisine ihtiyacınız olan, aksi halde de onun sizi yutabileceği bir şeydir. Benim için Manhattan, felsefe yapmayı durdurabilecek mükemmel bir yerdir; takıntılardan kurtulmayı verimli yaşam için şiddetli bir sarsıntı geçirmenizi sağlar. Yazılarım üzerine çalıştığım zamanlarda, her gün, pencereden dışarıya Broadway'e bakar ve dışarı adım attığımda orada beni yutmak için bekleyen ve insanı kıvrandıran bir dünya olduğunu bilirdim. Bu rahatlık sağlayıcı bir durumdur, bende bir nispet duygusunun oluşmasına yardım eder. Yeterince tuhaf ama, Oxford'ta her şeyin başı ve sonu olarak görünürken burada, dışarıdaki dünyanın felsefeyi çok takmamasını çok yararlı buluyorum. Eğer ben, diğer insanların felsefenin ne olduğunu bile zorlukla bildiğini canlı bir şekilde fark edersem, onlar için felsefeyi güvenli bir uzaklıkta tutabilirim.

Rutgers, benden sonra birçok mükemmel insanı davet ederek kendi felsefe bölümünü büyütmeye devam etti. Oradaki entelektüel atmosfer, çok yüksek felsefi yetenekleriyle olduğu kadar dürüstlüğü, açıklığı ve namusluluğuyla benim çok hoşuma gitmişti. Üniversite öğrencilerine ders vermekten tekrar zevk almaya başlamıştım, oysa Oxford'ta Wilde Reader olarak bu işi yapmıyordum (ve ikili dersleri de!) Enerji ve merak dolu genç beyinlerle felsefeyi tanıştırmak kendine has bir ödüle sahipti. Bu beyinlerin her zaman için birinin ideal olarak (ve gerçeğe uygun olmayarak) isteyebileceği kadar sofistike olmaması bile önemli değildi. Hiçbir zaman kendi öğrencimi unutmamaya çalışacağım: Zeki, alıcı ama zor biçimlendirilen. Radarımı her zaman tekin olmayan bakışları, kuşku içindeki soruları, ilk pırıltıları anladığı zamanki ferah-

lığı ifade edişiyle, o yalnız öğrencim üzerinde tutacağım — bir gün bir filozof olmayı isteyebilecek olan takdire şayan öğrencinin üzerinde.

1990'larda New York kendini dünya felsefe merkezi olarak kabul ettirme süreci içerisindeydi. New Jersey'deki Princeton ve Rutgers, New York City içindeki Columbia, CUNY ve NYU* ile genel olarak şimdi gezegendeki en güçlü felsefi alanlardı, felsefi etkinliğin düzeyi de kelimenin tam anlamıyla çok yüksekti. Dahası, dünya üzerindeki filozoflar New York'tan geçiyorlardı. *Çok* fazla iyi felsefe vardı. Benim Oxford'tan taşınmam entelektüel uyarılarda bir artış sağlamıştı, kendimi New York'u terk ederken düşünemiyordum. Blackpool'dan Manhattan'a uzun bir yolculuk olmuştu ama mutlu bitmiş görünüyordu.

* New York ve New Jersey içindeki çeşitli üniversiteler. (Çev. n.)

Kötülük, Güzellik ve Mantık

Yaptığım şey, benim en çok ilgimi çeken felsefedeki problemlerin çözülemeyeceğine mi karar vermekti? Emeklilik miydi? Diğer insanlara, felsefi tutkuların nafile olduğunu mu açıklamaktı? Çalışmak için daha fazla ilerleme umudu olan başka şeyler mi bulmaktı? Şans eseri, Rutgers'de sunulan derslerimizden biri için o yıl öğretmen bulunmuyordu — Literatürdeki Felsefi Problemler dersi. Daha önce bunun gibi bir ders vermeyi hiç düşünmememe rağmen o dersi vermeye gönüllü oldum. Niyetim, kabaca ifade edilirse, literatürdeki çalışmaları etik bilim derslerinde materyal olarak kullanmaktı. Asıl ilgim olan roman yazmak, bunun için bir güdüydü ama ben aynı zamanda tamamen yeni bir şeylere yönelme fikrinden de çok hoşlanıyordum. Böylece kırk üç yaşında yabancı bir alana girmiş oldum. (Orta yaş entelektüel krizi mi?) Özellikle hayran olduğum ve konuları birbirleriyle ilgili dört roman seçtim, konuların odak noktası güzellik ve kötülüktü: Vladimir Nobakov'dan *Lolita*; Oscar Wilde'dan *Dorian Gray'in Portresi*; Herman Melville'den *Billy Budd* ve Mary Shelly'den *Frankeştayn*. Planım, bu çalışmaların ahlak konularını açığa çıkarmak ve onlarda yer alan karakterleri değerlendirmekti. Benim yöntemim, her zamanki gibi İngiliz literatürü bir okul ya da tarih dersi değil, gerçek yaşama dair tüm bildiklerimin rehberliğinde, yazıların çok iyi okunup özümsenmesi olacaktı.

Elimizdeki materyal ve öğrencilerle birlikte sokak düzeyinde –tam olarak söylemek gerekirse sıradan insanların deneyim düzeyinde– bir angajmana girmek istemiştim. Bu, *yaşamın* ihmal edilmiş bir konusunun ele alındığı ders olacaktı. Şans eseri olarak konunun elverdiği gibi, çok az metodoloji gerekiyordu; yalnızca sabır, sempati ve doğru ile yanlış duygusu yeterliydi.

Şimdilerde birçok kez düşünüyorum da başlangıçta öğrenciler arasında hâkim olan ne yapacağımızı bilmeme duygusuna rağmen ders başarılı bir hal almıştı. Daima Lolita ile başlarım; yaygın bir kanıyla yanlış anlaşılmış olan bu kitap çok güçlü (yine de acayip) bir ahlak duygusuna sahiptir. Doğal olarak bu iş benim, kitabı birçok defa okumamı gerektirdi ve ben onun birçok bölümünü şimdi ezbere bilmekteyim; o, benim beynimde yer etmiştir, ikinci bir sestir ve kesintisiz olarak orada yaşamaktadır. Romanın kurgusunu ve ahlak yapısını tartışmak için sayısız fırsatım oldu. Adrian Lyne'nin 1998'de film haline getirdiği *Lolita* bazı çekişmelere sebep olmuş, Amerika'da bir dağıtıcı bulamamıştı. Romanın ahlak yapısını savunan bir makale yazdım ve bu da *Times Literary Supplement* isimli dergide yayımlandı. (*Times* dergisinin edebiyat eki.) Bu yazının bir Alman gazetesi için çevirisi yapıldı ve *The New York Times*'a da aktarıldı. Bu da benim, kitabın ahlakını tartışıp bir eleştirisini yapmak için CNN'de görünmeme varan bir süreci başlattı. Canlı olarak yayınlanan bu tartışamadan esas olarak anımsadığım, kameramanın ben konuşurken nereye bakacağımı söylemeyi ihmal etmesi, vahşi biçimdeki yönlendirici jestleri ve sık sık sözümü orta yerden kesip bitirmesiydi. Romanın sonunda Humbert Humbert'in, pedofili tutku-

sunun sert ve uygun bir biçimde cezalandırıldığını açıklayarak –kendisinin Lolita'ya karşı davranışının ne kadar kötü ve derin olduğunu bilmesine rağmen– hâlâ doğru noktalara değindiğimi düşünüyorum.

Pedofili konusunu televizyonda, özellikle, pedofilinin itiraf edildiği ve baştan çıkartıcı bir anlatımla yazıldığı bir kitabı savunur durumda tartışmanın, oldukça göz korkutucu olduğunu kabul etmeliyim. Yaptığımız şey, sanat adınaydı. Gerçekten, filmin Humbert Humbert hakkında romana ters düştüğünü düşünüyorum: O, Jeremy Irons'ın sunduğundan daha iğrenç ve daha az akıllı bir karakterdir. Roman, gerçekte büyük ve edebi bir deha işi ve tüyleri diken diken ederek aldatan anlatıcının sesidir. En azından kitabı, dikkat ve duyarlılıkla okuduğumuzda, Nabokov'un, bizi, kahramanının kötülüğüne dair hiçbir zaman ciddi biçimde kuşkuda bırakmadığını görürüz. O bir katil, bir tecavüzcü, bir yalancı ve bir delidir. O romanı, tamamen insani bir düzeyde çalışmak, roman yazmayı denemiş bir kişi için gurur kırıcı bir deneyimdir: Nabokov'un öyküsü öylesine dehşet vericidir ki, siz asla bir daha kâğıt kaleme el sürmek istemezsiniz.

Bu dersi vermenin esas sonucu, yazmış olduğum *Ahlak, Kötülük ve Roman* (1997) isimli kitabımın kapsamında, benim bir çalışmam olarak yer almaktadır. İsmi "Kötü Karakter" olan bir bölümde, kötü bir insanın ne gibi bir psikolojiye sahip olduğunun portresini çizip açıklamaya çalıştım. Bu da benim tekrar televizyonlarda birkaç programda görünmeme ve çeşitli psikopat ve suçlularla tartışmalar yapmama yol açtı. Öğrettiğim kitaptaki karakterler benim çalışmam için bir uyaran olmuştu, ama kötü karakteri, aynı zamanda haberlerdeki bazı olayları,

özellikle de James Bulger isimli çocuğun katili olan iki Liverpool'lu genç delikanlıyı düşünerek tasarlamıştım. Genel temam, kötü karakterlerin, bizim başkalarının üzüntüleri için hissettiğimiz olağan sempatiyi, tersine çevirmeleriydi: Başkaları üzüldüğünde üzülmek yerine onlar, başkalarının üzüntülerinden keyif alıyorlardı. Sadist, tam olarak başkalarının acısından zevk duyan kişidir. Ben, tam anlamıyla sadist olanları diğer kötülerden ayırdım: Bir insan, bazı amaçları uğruna başkalarını üzebilir –gasp işinde olduğu gibi– ama bir sadist, hiçbir ek sebep olmaksızın başkasına acı veren kişidir.

Tamamen kötü niyet olarak düşündüğümüz şey budur. *Billy Budd*'daki James Claggart tamamen kötüdür: çünkü, masum Billy'i tamamen yok etmek amacıyla aramaktadır. Bu yok etmeden dolayı, örneğin terfi etmek gibi, hiçbir çıkarı yoktur. Bu tür kötülükte var olan derin kıskançlığın büyük rolü olduğunu sanıyorum, özellikle erdem ve masumiyete olan kıskançlığın. Claggart, Billy'nin iyiliğine asla erişemeyeceğini bildiğinden ona karşı olan kıskançlık duyguları sebebiyle, Billy'i öldürmek istiyordu; iyiliğe karşı, kıskanmaktan kaynaklanan nefreti vardı. Ahlak filozoflarının bu konu üstüne daha fazla tartışmaları gerektiğini düşünüyorum ama, onlar tipik olarak bu konuda çok az şey söyleyeceklerdir; muhtemelen de onları zorlayacak sert metodolojileri olmadığından. Her durumda, literatür, ahlak bozukluğu için zengin bir saha sağlamaktadır. "Ahlakın Öyküsü" hakkında konuşmak kaza değildir.

Kitabımın diğer bir ana konusu güzelliktir. *Dorian Gray'in Portresi* kitabındaki güzellik ahlak bilimine aykırıdır; kendi portresi yaşın ve günahın izleriyle dolarken

Dorian'ın doğaüstü, müstesna yakışıklılığı aynen kalır. Güzelliğe olan takıntısı Dorian'ı günaha çeker, yaşamını kötülükleriyle beraber sanat çalışması haline getirmeye çalışır. Kısacası, feci sonuçlarıyla birlikte, güzelliği erdemin üstünde tutar. *Frankeştayn*'da ise bilim adamının canavar yaratığı, Dorian Gray'in aksini örneklemektedir — dışarıdan çirkin, içinden erdemlidir (en azından, reddedilmenin acısı onu vahşi ve öç alıcı yapıncaya kadar). Her iki öykü de insanoğlunun ikicil temelini vurgulamaktadır: Onların ruhani iç yapılarını ve bedensel dış görünüşlerini. Biz görüntüyle dikkate alınmaya eğilimliyiz, güzellikle girilir, çirkinlikle defedilir. Ama bir insanın kendi içi, görüntüsünden çok farklı olabilir ve o da öyle kolay ulaşılabilir bir şey değildir. Kitabımda *Frankeştayn*'ın, bizim canavarla özdeşleştirdiğimiz ama, içinde gerçeklerin yer aldığı normal insan varlığının abartılmış bir öyküsü olduğunu öne sürdüm: Biz de her yönden estetik olarak hoş olmayan bedenlere sahibiz (özellikle derimizin altında); biz de hoş olmayan reddedilmelerin verdiği acılardan üzüntü duyuyoruz; tek kurtuluşun ölüm olduğu, bu düşmanca dünyaya biz de kendi rızamız dışında geldik. Anlaşan insan topluluğu olarak, dış görünüşümüzün ve iç varlığımızın ikicilliğini değişmez bir biçimde hissediyoruz (örneğin, deri rengimizi düşünün). İnsan bilincinin ve dahası insan gizeminin kökeni bu ikicilliktir.

Aynı zamanda Dorian Gray'in ruhsal çirkinliğinin "estetik erdem kuramı" dediğim şeyi izah ettiğini öne sürdüm: Erdem, dış güzellikle birlikte bulunmayabilir ama o iç güzellikle saptanabilirdir — ruh ya da karakter güzelliğiyle. Bugünün ahlak filozofları tarafından fazla tu-

tulmayan bu eski Platonik erdem kuramına bir bölüm adadım, ahlaki erdemi anlamak için onun makul ve aydınlatıcı bir yol olduğunu savundum. Dorian, bir erdem yanılsaması yaparak iç güzelliğini dış güzelliğine kurban eder ama, tiksindirici portresinin kanıtladığı gibi, içsel olarak kötü ve bozuktur. Estetiği kötülükte bile arayarak, kendini güzelliğe adamıştır, ama kendisi için çirkinlikleri silinmez bir ruh yaratması da bir ironidir. Sonuçta, güzellik ve erdem birbirlerinden ayrı şeyler değildir; onlar arasında temel düzeyde bir armoni vardır.

Açıkçası, *Ahlak, Kötülük ve Roman,* benim bu kitapta daha önce konuşageldiğim şeylerden oldukça değişik bir tür felsefe çalışmasıdır. İnsani kaygılara daha yakındır; drama, edebiyat ve filme daha çok benzemektedir, daha kolay formülüze edilebilir. Kitabın bazı eleştirmenleri onu yazdığım için bana "eksantrik" dediler, (kanımca) onun ortodoks olmadığını ima ediyorlardı. Ama benim görüşüm bugün için ahlak felsefesi, edebiyat ve diğer yaratıcı biçimlerle ilgili konularda, kendisini belirtmede yetersiz kalmıştır; bu biçimleri, kendi ahlak düşüncemize ait verilerle birleştirmeye gereksinimimiz vardır. Özlü söz ve kısa öyküler, ahlaki anlayışı tebliğ etmek için sıkça kullanılmaktadır; bu, anlamaktan daha çok, itaat etmeyi öneren On Emir gibi, yalnızca bir ahlaki emirler listesini ezberleme meselesi değildir. Benim görüşüme göre, her ikisinin de iyiliği için ahlak ve edebiyat arasında bir evliliğe gereksinim vardır. (Eğer bir lisede ahlak dersi veriyor olsaydım, onu din ile değil, edebiyat ile yapardım.)

Bu arada 90'lı yıllardır benim ikinci kariyerim olarak düşündüğüm şey hararet kazanıyordu. Yıllardır, *London*

Review of Books ve *Times Literary Supplement* gibi dergilerde eleştiriler yazıyordum, ama şimdi daha sık olarak *New Republic*, *The New York Times*, online bir dergi olan *Slate* ve son olarak da *New York Review of Books* dergileri için yazmaya başlamıştım. Sert bir eleştirmen olarak ün kazandım, bu da doğru, zira eleştiri oklarımı çekmekte bir beis görmüyorum. Doğal olarak da bu, beni olumsuz eleştiri yaptığım insanlarla bir sürtüşme içine çekmektedir. Özel olayların kanlı ayrıntılarına girmeden, bu (sıklıkla hoş olmayan) çekişmelere dair bir gözlemimi aktarmak istiyorum. A şahsını olumsuz yönde eleştirdiğimde, B şahsı, "Artık birilerinin A hakkında konuşmasının zamanı" diye vurgulayarak sıklıkla benim anlayışımı ve cesaretimi övecektir. Ama sonradan, daha önceki aynı eleştirel standartlarla B şahsını eleştirdiğimde, B hemen, benim bazı gizli kalmış güdülerimin olduğunu, kasten saldırdığımı, eleştirel durumlarda açığa çıkan bilinçsiz bir nefretimin olduğunu varsayacaktır. B beni, Bir Numaralı Toplum Düşmanı olarak ilan edecektir. Gerçekte ben basitçe, daha az tanınan yazarlar ve gençler için daha yumuşak bir ton gibi olabilecek istisnaları gözeterek, eleştirilerimde aynı standartları uyguluyorum. Sıklıkla çok güçlü ve sosyal, mesleki ve ticari açıdan iyi ilişkileri olan insanların çalışmalarını eleştirdiğim doğrudur ve bu kabul edilemez olarak algılanmaktadır (bu kesin olarak, benim için özellikle iyi değildir). Kuşkusuz, ben bunu, onların kuvvetli ve iyi ilişkilere sahip olmasından dolayı yapmıyorum; bunun sebebi açıkça, onların görüşlerinin çeşitli açılardan hatalı olmasıdır. Bazı insanlar bunu inanılmaz bulurlar, bir bakıma ben de inanılmaz buluyorum. Ama biri, görüşlerini etkili ve açık ola-

rak ifade etme özgürlüğüne sahip olmadıkça eleştiri yapmanın bir değeri yoktur. Ve ben yalnızca, olumlu olabildiğim gibi arada sırada da olumsuz olabilirim.

Şimdi, bu tür yazı örneklerinden birinde odaklanmama izin verin de size işin lezzetini sunayım. Birkaç yıl önce, bilinç ve beyin üzerine yazılmış iki kitap hakkında *New York Review of Books* için eleştiri yazmaya başladım. Daha sonradan editör Robert Silvers, New York'ta gösterilmekte olan ve Freud'a adanmış bir sergiyle bağlantılı olarak, Freud'u değerlendiren bir makale yazıp yazamayacağımı sordu. Freud hakkında hiç deneyimimin olmadığını ve onun kuramlarındaki görüşleri üzerine hiç çalışmadığımı söyleyerek tereddütlerimi bildirdim. (Yeniyetmelik zamanlarımda Freud'un beni fazlasıyla etkilediğini ve psikoloji okumak için üniversiteye başvurmamda Freud'un yazılarının belirleyici olduğunu anımsayabilirsiniz.) Editör yanıt olarak, aradığı şeyin bu olduğunu söyledi — yerleşik, sabit fikirleri olmayan birinden Freud'un, önyargısız ve taze bir değerlendirmesi; Freud'u tekrar inceleyip şimdi onun hakkında ne düşüneceğim konusu ilgimi çekmişti.

Merak uyandıran bir iş gibi görünüyordu. Bir yazımı Freud okuyarak geçirdim ve ne düşündüğüme karar vererek, hakkında uzun yorumlarda bulundum. Sonunda, Freud'un büyük çoğunluğunun, gerçek olaylarla desteklenmeyen, kendi içinde belirsizlikleri olan ve sıklıkla da kuramsal tutarlılıktan yoksun dâhiyane bir fantezi olduğunu gördüm. Örneğin, Freud tüm rüyaların, aslında gerçeğe dönüşmesinin istendiğine inanır ama, bu oldukça müphem bir durumdur. Bizim, herhangi bir gizli isteğimizin bulunmadığı ve tamamen anksiyetenin egemen

olduğu rüyalarımız bulunmaktadır. Son olarak gördüğüm rüyada arabam park yasağına uyulmadığı için çekiliyordu ve ben de hapse girip inanılmaz miktarda para cezası ödeyecektim; bunda, gerçekleşmesi istenecek bir şey yoktur! Ayrıca, Freud'un ünlü inançlarından biri de küçük oğlanların ebeveyn korkusu sebebiyle kastrasyon anksiyetesi yaşadıklarıdır, ama bunun doğru olduğuna dair iyi bir kanıt yoktur. Ona göre, istenmeyen anıları bilinçaltına atan bir mekanizma olan bastırma düşüncesi, açık bir biçimde itirazlarla karşılaşmaktadır — bize en çok acı veren bazı anılarımız silinip gitmeyecektir. Bölümü yazdım, çok büyük bir dikkatle edite edildi ve 1999 sonbaharında da yayımlandı.

Review dergisinin bürosuna birçok protesto mektubu geldi, bazılarının destekleyici olmasına rağmen büyük çoğunluğu kişisel ve düşmancaydı. Birçokları tarafından bu, her nasılsa, bir parça "vurulmuş" Freud yaratmak için editörle benim, elbirliğiyle gerçekleştirdiğimiz bir dalavere olarak algılandı. Gerçekte, onun (zayıf) temelleri üzerine inşa edilmiş tüm bir endüstri –psikoanaliz– ve sadık bir taraftar topluluğu ile Freud'un kültürel bir ikon olduğu gerçeğini görmezden gelmeden; gözden geçirdiğim başka bir kitaba yapacağım gibi sadece, argüman ve olayların aynı eleştirel standartlarını uyguladım. Bu çalışmadan çıkan esas ders, gençliğimle olan zıtlıktı; eleştirel olarak henüz gelişmemiştim, nesnelere güvenerek onları almaya hazırdım; benim olgunlaşan eleştirel yönüm kendini, herhangi bir argümanda, o argümanı kimin verdiğine bakmadan, bir delik bulmak için yetiştirdi. *Review*'da, makalemi eleştiren ve yazarlara üzüntülerini açıklamak için yeterince yerin tanındığı iki uzun mektup ya-

yımlandı; ben de onları eşit uzunlukta yanıtladım. Bu, tüm taraflara oldukça hoş göründü, açık ve kuvvetli bir tartışmanın güzel bir örneğiydi. Taraftarlık çizgisine samimiyetsiz bir bağlılıkla değil, güçlü ve dürüst eleştiriyle, entelektüel ilerleme başlatılmıştı. Ama bu çok açık, öyle değil mi?

Bu öykünün, ilginç ve ilginç olduğu kadar da ürpertici olan başka bir yanını anlatmama izin verin. Bir gün, yazmış olduğum bu Freud makalesi ile ilgili olarak *Review*'e gönderilen ve oradan da bana fakslanan bir mektubu almak amacıyla Rutgers'ten eve geldim. Anormal görünen hiçbir şey yoktu; birkaç hafta boyunca hemen her gün böyle fakslar almaktaydım. Ama bu, el yazısıyla oldukça zarif yazılmış uzun bir mektuptu. Mektubu gözden geçirdiğimde, oldukça duyarlı ve uyumlu olması beni çok etkiledi; psikoanalizi bir yalancı-bilim olarak ele alıyor, aynı tür sebeplerden insanların, başka yalancı-bilimlere inandığına inanıyordu — dinin yerine konulanlar gibi. Mektubun başında yer alan adrese baktığımda, onun bir "Federal Hapishane, Maksimum Güvenlik" biriminden geldiğini gördüm. Mahkûmlar *New York Review of Books* okuyorlar, ne kadar ilginç diye düşündüm, sonra da gönderenin kimliğine baktım: Theodore Kaszynski, başka deyişle, Bombacı olarak tanınan kişi. Küçük, zarif el yazısı güzel bir muhakeme örneğiydi ama bu, hafifçe bir profesörü andıran görünümünü televizyonda sıkça gördüğüm oldukça zeki ve cani birisine aitti. Tüylerim, bir an için ürperdikten sonra düşündüm: Güzel, belirgin bir biçimde okuyucu kitlemi genişletiyorum. (Aynı zamanda Joyce Carol Oats da o makale için bana bir kutlama kartı yollamıştı, yani mektup yazanların tümü katil ve kızgın psikoanalist değildi.)

Okuyucu kitlemi genişletmekten bahsederken Jonathan Miller ve Oliver Sacks'ın isimlerini de belirtmem nedeniyle umarım suçlanmam. Jonathan Miller'i, İngiliz Radyo ve Televizyonu'ndan yıllardan beri tanımaktaydım; zekâsının parlaklığı, ansiklopedik bilgisi –sanatsal ve bilimsel–, hayret verici belleği, muazzam anlayışı ve güçlü kişiliği beni her zaman çok etkilemiştir. Bir gün, Oxford'ta Wilde Reader pozisyonundayken ondan damdan düşer gibi, aniden bir mektup almıştım: Yunanistan'a tatile gittiğinde benim (çok rağbet gören) *Zihnin İçeriği* isimli kitabımı okumuştu ve onun için hem beni kutlamak hem de benim ilgimi çekeceğimi düşündüğü bazı kaynaklar vermeyi istediğini yazıyordu. Büyük bir şans eseri olarak, Oxford Psikoloji Bölümü'nün gelecek haftaki programında bir konferans verecekti; ben de onunla buluşabileceğimi düşündüm. Genç oluşum ve muhtemelen de ölçülerim (o çok uzun biridir, ben de çok kısayım) karşısında şaşırmış görünüyordu, ama birkaç gün içinde Londra'da buluşmaya karar verdik ve o bana hoşlanacağımı düşündüğü bir monograf (özel bir konu üzerine yazılmış yazı) verecekti. Bu, 1990'daydı. O zamandan beri sıkı arkadaşız. Onun çok zeki olduğu kadar çok hoş, ama hiç kimsenin olamayacağı *kadar* hoş olduğunu da söylemekten mutluluk duyarım. Sadece, karşılaşmalarımızdan son derece zevk aldığımı ve onunla olan arkadaşlığımın çok değerli olduğunu söyleyebilirim. Sohbetimiz kognitif bilimler ve zihin felsefesinden Peter Cook ve Dudley Moore rutinlerine kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Ancak, o benim sportif tutkularımı paylaşmamaktadır; ama hiçbir arkadaşlık mükemmel değildir, değil mi? (Bir keresinde onu benimle

bilardo oynamaya ikna etmiştim ama o, olaya tamamen matematiksel olarak yaklaşmıştı.) Bir defasında da bir New York restoranında Jerry Fodor ile birlikte yemek yiyorduk, daha önce Jonathan ile bir opera için çalışmış olan Placido Domingo içeri girdi. Jonathan da, Jerry'nin bir opera tutkunu olduğunu bildiğinden, onu Bay Domingo ile tanıştırmak için dikkat kesilmişti. O an, benim, Jerry'i sessiz, ürpermiş, etkilenmiş ve heyecandan kımıldayamaz gördüğüm tek andı.

Oliver Sacks'la Jonathan vasıtasıyla tanıştım; onların arkadaşlıkları geçmişe, Kuzey Londra'daki okul günlerine dayanmaktaydı. Jonathan'la kıyaslayınca Oliver daha sessiz ve sakin, çekingen ve daha bir dalgındır. Ama, o da kimya, edebiyat, nöroloji ve müzik alanlarında dikkat çekici bir biçimde bilgilidir. O aynı zamanda Jonathan'ın aksine bir sporcudur: Gençliğinde halter, şimdilerde ise yüzme ve dalma ile ilgilenmektedir. İstisnai derecede düşünceli bir sohbet adamıdır; ruhani, çocuksu, palavracı — şimdiye kadar onun gibi birine hiç rastlamadım. Entelektüel tutkuları bulaşıcıdır, herkesi etkiler ve metalurji gibi konuları gündeme getirmekte çok yeteneklidir (minerallere özel bir düşkünlüğe sahiptir). Bir keresinde beni, Sacks'ın L-dopa'nın tedavi edici etkileri hakkındaki kitabının film versiyonu olan *Awakenings**'da oynayan Robin Williams'la tanıştırdı. Aktör her zamanki gibi durdurulması mümkün olmayan biriydi, hayret verici biçimde, Londra'dan gelmiş Hintli bir taksi şoförü izlenimi vermişti, oysa bir nükleer fizikçiydi. Ama Bay Williams, beni aynı zamanda mantıklı ve çok doğru bir kişi olarak da etkilemişti; tüm yaratıcı kaosun altında mutlak bir dü-

* Ülkemizde *Uyanışlar* ismiyle oynadı. (Çev. n.)

zen vardır. Tüm beklentilerin aksine, beni felsefeye, onu da stand-up komediye iten notlarımızı karşılıklı olarak değiştik (üniversitede politika bilimi okumaktadır).

Burada film yıldızlarından bahsederken, Jennifer Aniston'un öyküsünü anlatmaktan geri duramayacağım. (Üzülmeyin, hemen mantığa geri döneceğiz.) Film işleri ile uğraşan bir arkadaşım sayesinde *Meet Joe Black** filminin prömiyerine gidecektim. Filmin seyredilmesinden sonra kalabalık ortalığa dökülürken kendimi birden arkaya doğru, *Friends*** filminin yıldızı ve yüzünün, bin tane magazin dergisinin kapağını süslediği Jenifer Aniston'un yanına itilmiş buldum. (Şimdiki kocası Brad Pitt, solunda kalmış ve olağanüstü yakışıklı görünüyordu.) Birbirimize gülümsedik ve ona aslında benim oraya ait olmadığımı, sinema dünyasından biri değil, bir filozof olduğumu anlattım. Meşhur gülümsemelerinden biriyle bana döndü ve hoppa bir edayla, "Ooo, sizin en sevdiğiniz filozof kim?" diye sordu. Okulda bir felsefe dersi aldığı ve konuyla ilgili bilgisi olduğunu sanarak, yanıt verdim: "Galiba, Bertrand Russell." Bir parça mahcup görünerek, "Onu hiç duymadım" dedi. Daha popüler olmaya ihtiyacım var diye düşünerek, tehlikeli işe devam ettim: "Ayrıca, Kant'ı da severim." Hevesi kırılmış bir şekilde yanıtladı: "Onu da hiç duymadım." İşler iyi gitmiyordu, ben de bu yüzden aceleyle tekrar ekledim: "Peki, Platon?" Mutlu bir şekilde yanıt verdi: "Evet, Platon'u biliyorum." Yüreklenmiştim ve onun bu konudaki ileri bilgisini sağlama almak istiyordum, ben durmadan kusur bulan eleştirici bir profesör, o da ödevini yapmamış kaba-

* Ülkemizde *Joe Black* ismiyle gösterilmişti. (Çev. n.)
** Ülkemizde *Dostlar* ismiyle gösterilmişti. (çev. n.)

hatli öğrenci gibi görünemezdi. Ekledim: "Ayrıca Descartes de var." Bir duraklamadan sonra mırıldandı: "Onu işitmedim." Ümitsiz bir biçimde söylendim: "*Friends* filminde harikuladesiniz!" Sevinçle, "Teşekkür ederim" dedi ama bir kere potu kırmıştım. O mu, yoksa ben mi, kimin daha fazla utandığını bilmiyorum. O, Brad'in etrafındaki devasa grupla giderken, ben de ona karşı en nazik uğurlamamı yaptım. Neden sonra, onun muhtemelen *Doğulu* filozofları kastettiğini düşündüm; Bay Pitt onlara ilgi duymaktaydı — ve ben bu konuda, onun Batı felsefesinde olduğu kadar cahildim. Şunu da hemen belirtmeliyim ki, onun daha fazla filozof adı bilmemesinin utanç verici bir durum olmadığım düşünüyorum — her şeyden öte o bir aktör, bilim adamı değil. Gerçekte, bizim kısa sohbetimiz esnasında, o çok cana yakın ve hoştu ama bende, ona karşı, bu özellikler yoktu. Yalnızca onun Descartes'ın kim olduğunu bilmesini isterdim, o kadar — kişisel rahatsızlığı giderebilirdi. Hollywood'un analitik felsefeyle karşılaşılması öyle sık bir şey değildir ve onun için bir an önce gitmiş olmak daha iyidir.

Ondan sonra aynı akşam, *Meet Joe Black* filminde oynayan Anthony Hopkins ile kısa bir sohbet ettim. Daha önce belirttiğim gibi benim ona benzediğimi söylerler, böylece ben de bu konuda onun fikrini sorma fırsatını yakaladım. Uzunca bir süre yüzüme baktı. Bu arada, o düşünürken, insanlar çevremizde toplandı ve sonunda kararım verdi: "Hayır, tam olarak değil, ama insanların niçin öyle dediğini anlayabiliyorum." Ben de onunla aynı düşüncedeydim, insanlar bunu bana söyleyinceye kadar benim de fark etmemiş olduğumu söyledim. Anlamlı bir duraklamadan sonra emir verir tonda bir sesle ek-

ledi: "Evet belki de gözlerin çevresi benziyor." Bakışlarımız karşılaştı, ben de ensemdeki saçları hafifçe kaldırarak, onayladığımı belirttim. Şimdiden sonra kim bana Anthony Hopkins gibi göründüğümü söylerse, ben de ona meseleyi Sör Anthony'nin kendisi ile bir süre tartıştığımızı ve sonuçta da gerçekte böyle olmadığı konusunda –doğal olarak göz çevremiz dışında– hemfikir olduğumuzu söyleyebilirim.

Evet, buraya kadar olanlar, isimlerden bahsetmek ve yıldızları gözden geçirmek içindi; şimdi felsefeye tam dönmeden önce çok ciddi olan su sporları işini tartışmalıyız. Bu konuyu gündeme getirmemin özrü ise, bir filozofun yaşamı üzerine yazılmış bir kitapta, filozofun günlük yaşamına ait bir şeyler söylememin zorunlu olmasıdır. Bir filozofun yaşamı, sıradan dünya ve doğa işlerinden ayrı, belirgin bir biçimde hayli düşünsel, beyin işidir. Büyük oranda, bir odada tek başına oturmayı, düşünmeyi ve yazmayı gerektirir. Ben bu oyunları bir denge unsuru olarak çok önemli bulurum, yaşantımın tamamıyla entelektüel olmasına izin vermemiştir. Video oyunları oynamak işin bir parçasıdır ama tam olarak en sağlıklı ya da en iyi biçimde insanın kendini ödüllendirdiği bir şey değildir. Skuaş ve tenis de oynadım; dart, bowling, yanı sıra bilardo gibi diğer bazı masa başı oyunları da.

İnsanların zihin ve beden sağlıklarını korumaları için, zevk alıp hoşlandıkları bazı fiziksel etkinliklerde bulunması gerektiğine inanıyorum (yalnızca formlarını korumak amacıyla değil). Ben su sporlarını, birkaç yıl önce ileri yaşımda keşfettim (muhtemelen, dört yaşındayken plajda neredeyse boğuluyor olmamın bunda payı vardır,

nedense suya karşı hep temkinli davranmışımdır — ölüm duygusunu, su yutmayı ve mücadeleyi hâlâ anımsarım). İlk olarak, Florida'da bir parça suni köpükten yapılmış sörf tahtası üzerine yüzüstü yatıp dalgaların üzerinde gitmekle işe başladım. Ama bunu hemen sonra, *kayaking** sörf ve daha sonra da rüzgâr sörfü ve yelkencilik izledi. Bunlar arasında en çok sevdiğim, bugünlerde fırsat buldukça sık sık yaptığım, *kayaking* sörfüydü (bu kitabı yazarken çoğunlukla kucağıma bilgisayarı alıp Long Island sahilinde bir *kayak* içine oturuyordum). *Kayaking* sörfünde, kısa bir kürek kullanılır; bot, altı düz ve üzerinde tutunmanız için sapların olduğu özel bir biçimde dizayn edilmiştir; uygun bir dalga geldiğinde fırsat kollayan şeytan gibi kürek sallar, sonra da botu dalganın üstüne almak için manevra yaparsınız. Dalgalar öylesine güçlü olabilir ki, siz botu istediğiniz gibi kumanda edemezsiniz; büyük bir dalgadan aşağıya doğru kayıp kendinize hâkim olmaya çalışırken felsefeyi falan düşünemezsiniz. Çok sık olarak da dalga sizi ters yüz edip suyun içinde kolayca çalkalarken botunuz da kıyıya doğru uzaklaşır. Ama, mükemmel bir dalgayı yakalayıp dengenizi sağladıktan sonra, boyutu ne olursa olsun botunuzu bu dalgada tutma duygusu şimdiye kadar yaşadığım en heyecan verici durumdur (kuşkusuz, daha *zevkli* başka şeyler de var). O, bana göre, yaşamı düşünmenin, soyut fikirlerin ve beyin yorgunluğunun en mükemmel kesişim noktasıdır. Benim bedenimde, jimnastik ve sırıkla yüksek atlama yaptığım günlerdeki kadar fiziksel tat sağlamaktadır — bir akademisyen olarak yıllardır kaybettiğim o tadı.

* Kayak olarak isimlendirilen ve Eskimo kayığına benzer bir çeşit portatif bot ile yapılan su sporu. (Çev. n.)

Çok fazla mistik olarak anlaşılmasını istemem ama ben, okyanusta doğayla birlikte olmayı ve benim yönümü çizen, insani olmayan güçleri duyumsamayı engin bir zevk olarak algılamaktayım. İyi bir dalga, doğal dünyadan iki uçlu bir armağan gibidir. Bir ucu sizi suyun altına çekse de vücudunuz tekrar dengesini kazanırken doğal bir ahenk hissedersiniz. Ayrıca, kürekteki botun içindeki basit mühendislikten büyük bir tat almaktayım: Öylesine basit ama, amacına öylesine uygun mükemmellikte yapılmış ki. İnsan, makine ve doğa sıkı bir uyum içinde. Ve kuşkusuz, aynı tutkuyu paylaşan ve bunun için gereken becerileri birbirlerine öğreten insanlarla beraber olma mutluluğu. İşte bu, benim yaşam felsefem ya da en azından yaşamımın bir parçası: Bir bota bin ve dalgalara doğru sür. Ya da sizi, bedeniniz ve doğayla birleştiren herhangi başka bir şey. (Bu açıdan kar üstünde kayak yapmak da iyi bir seçenek.) Bir filozof olmanın tehlikeli yanı sizin tamamen bir beyinden ibaret olmanızdır; sizin bu aşırı beyinsel etkinliğe karşı bir panzehire gereksiniminiz vardır. Tepesinde bir miktar beyne sahip sap olmayı kim ister ki?

Çalışmam son olarak, felsefenin yavan ve en soyut kısımlarından biri olan felsefi mantığa odaklandı. Belki de yıllarca doğası gereği karmaşık ve problematik olan konulara yöneldiğim için –bilinç, metafelsefe, kötü, ruhun güzelliği gibi– keskin, sert ve karmaşık olmayan saf konularda çalışmaktan çok zevk alıyordum. 1974'te, okutman olmak üzere Oxford'tan ayrıldığım zaman felsefi mantık, benim birinci derecede ilgilendiğim konuydu; bu sebeple birçok ayrılığın yaşandığı 25 yıl sonra tekrar gençlik hevesim üzerine döndüm. İşin aslı, mantık çalış-

ması bu kitabın kapsamına aldığım diğer konulara oranla ulaşması daha zor bir konudur ama, varoluş konusunda odaklaşarak meselenin özünü aktarmak için elimden gelenin en iyisini yapmaya çalışacağım. (Bu çalışmadan elde ettiğim sonuçları yazdığım ve 2000 yılında yayımlanan *Mantıksal Özellikler* isimli kitapta, aynı zamanda özdeşlik, zorunluluk, yüklem ve doğru konularına da değindim.)

Varoluş, alışılmamış tuhaf bir konudur. Bazı nesneler ona sahipken bazıları değildir. Bunu söylemek bile paradoksaldır –*Var olmayan* bu nesneler nelerdir? Bu var olmayan nesnelerin, Sherlock Holmes düşüncesi gibi düşünceler olduğunu söylemek yanlış olurdu, zira Sherlock Holmes düşüncesi vardır. Tek boynuzlu at resminin tasvir ettiği tek boynuzla özleştirilemeyeceği gibi –tek boynuzlu atın resmi vardır ama, bu resmedilen şeyin kendisi yoktur– var olmayan nesneler düşüncesi, nesnenin kendisinin var olmaması ile aynı değildir. Varlığı olmayan belirli akıldışı varlıklardan söz ediyoruz: Bu nasıl olabilir? Aynı zamanda, var olmayan bir nesneye varlık yüklediğimizde kolay kavranılamayan acayip ve saçma bir şeye yükleme yapıyor görünürüz. Her şey vardır, diyerek demek istediğimiz, var olan her şeyin var olduğudur. Ama bu, nesnelerin sahip olması gereken çok genel bir özellik gibi görünmektedir. Kırmızı olma, bir adam olma ya da asal sayı olma gibi diğer özelliklere bazı nesneler sahipken, bazı nesneler de sahip değildir. Ancak, varoluş bir nesneden diğerine değişen bir şey gibi görünmemektedir. Gerçek olan bir nesne hakkında konuştuğumuzu biliyorsak, halihazırda onun var olduğunu biliyoruzdur; öyleyse, o nesnenin varlığını sorgulamak saç-

madır. Bu yüzden varoluş durumu gereğinden fazla ya da aykırı da görünse, onların doğru ya da yanlış olmalarına bağlıdır.

Bunun gibi düşünceler, bazı filozofların, varoluşun gerçek bir özellik olduğunu yadsımalarına yol açtı. Gündelik dilimizde "vardır" sözcüğünü, dilbilgisi kuralları açısından "kırmızı" ve "adam" sözcüklerini kullandığımız biçimde kullanır, cümlede aynı dilbilgisi kurallarını uygularız. Ama bu filozoflar, bunun mantıksal olarak aldatıcı olduğuna inanırlar. Yani, gündelik dil, bizi kandırıp mantıksal hataya sürüklemekte, varoluşun, nesnelerin sahip ya da yoksun olacağı bir özellik olarak ele alınmasına sebep olmaktadır. Bunun yerine, varoluş kavramının sayısız olma kavramı gibi işlev gördüğü iddia edilmektedir. Siz, makul bir şekilde, belirli bir nesnenin sayısız olduğunu söyleyemezsiniz; "sayısız" sözcüğünü kullandığınız zaman daima, birçok özelliğe sahip olmayı kasteden belirli özelliği konuşuyor ya da yüklüyorsunuz (*attribut* ediyorsunuz) demektir. Eğer, "Sivrisinekler sayısızdır" dersem, sayısız olan *o*, herhangi bir sivrisinekten bahsetmiyorum; bir sivrisinek olmak birçok özelliğe sahip olmak anlamım, özniteliğini yüklemektedir, diyorum. Aynı şekilde, Bill Clinton vardır dersem, belirli varoluş özelliğine sahip olan (Sherlock Holmes'un yoksun olduğu) belirli bir adam vardır demiyorum. Daha ziyade, biraz anlam yüklemesi yapıyor ve onun yalnızca bir özellik olduğu söylüyorum — örneğin, bir zamanlar Arkansas valisi olan bir Birleşik Devletler başkanı olma anlamını, özniteliğini yüklüyorum. Kaplanlar vardır dersem, kaplanlık özelliklere sahiptir diyorum, birey olarak kaplanlar gizemli varoluş özelliklerine sahiptir demiyo-

rum; olaylar için aynı görüşte devam edersek, bir bireye varoluş yüklüyor görünüyorum: Ben, tek bir özelliğe sahip olduğunu söyleyerek, gerçekten bir öznitelik yüklemesinden söz ediyorum. Varoluş önermeleri, hiçbir zaman tam olarak bireyler için değil, ama her zaman bireylerin özniteliklerinin yüklenmesi (*attributu*) ile ilgilidir — sahip oldukları özelliklerin etkilerine. Bununla birlikte, varoluşun alışılmamış ya da ilk kez görülen özelliği gibi bir şey yoktur.

Ortodoks varoluş görüş budur. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Kanımca, varoluş gerçekte ne olarak görünüyorsa odur, nesnelerin gerçek bir özelliğidir. Evet, onun var olan tüm nesneler için evrensel olduğu doğrudur ama, mavilik tüm mavi nesnelerin eşit bir özelliğidir. Ve evet, var olmayan nesneler *vardır*, tıpkı Sherlock Holmes benzeri düşünce nesnelerinin olması gibi — sadece mavi olmayan nesnelerin var olması gibi. Varoluş, kendisinin özdeşliği gibidir, aynı zamanda çok yaygın bulunan mantıksal bir özelliktir. Varoluşun gerçekte, özelliklere sahip bir yükleme meselesi olduğunu söylemekle ortaya çıkan zorluk, özelliklere sahip olma düşüncesinin, halihazırda varoluş kavramını kendi içinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. "Kaplanın" özelliklere sahip olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Kaplan dediğimiz nesnelerin var olduğu anlamına gelmektedir, ama bu, varoluş kavramının başkaları için değil, bazı nesneler için kullanılmasıdır. Gerçekte olan şey, bizim bazen –roman karakterleri gibi– var olmayan nesneleri kastetmemizdir; böylece varoluş kavramı, bizim kastettiğimiz nesneler arasında ayırt edilmektedir. Bu yüzden, varoluş saçma bir kavram değildir, var oldu-

ğu söylenen bir şeylere dair haber verici olarak davranmaktadır. (Sherlock Holmes'un gerçekte, Londra Victoria'da yaşan Arthur Conan Doyle isimli gerçek bir dedektif tarafından model olarak seçilmiş olduğunun söylenmesi gibi.) Bir nesne olma ya da uzay ve zaman içinde var olma özelliği gibi bazı özellikler, oldukça genel özelliklerdir. Bunlar gerçekte kırmızı ve insan olmaktan daha geneldir, ama onlar sırf bu sebep dolayısıyla da gerçekdışı değildir.

Diğerleri arasında bu, varoluşun ontolojik argümanına verilen geleneksel yanıtın hatalı olduğunu göstermektedir –yani, varoluşu bir özellik olarak varsaymak hatalıdır: Varoluş nesnelerin bir özelliğidir; gerçekte sorun, bu özelliğin Tanrı kavramıyla ilgili olarak tartışılıp tartışılamayacağıdır– ben bu konuda tereddüt etmekteyim. Gençken, teolojik konularla haşır neşir olduğum için ontolojik argümanlara ilgi duymaktaydım; ama şimdi bunlarla yalnızca kuramsal görüş açısından ilgileniyorum. Bunca yıla rağmen o görüşler, hayal kırıcı da olsalar hâlâ, içimde yer etmiş durumdadırlar. Filozofların bazen kendilerini sanki umutsuz ve usanmış hissetmelerinin sebebi bu mudur? Ya da ben mi cezalandırılıyorum?

Bu yalnızca, yüksek düzeyde bir soyutlama olan varoluş konusunun verdiği bir tattır. Karakteristik bir felsefi sorgulama çeşididir. Her zaman, temel bir kavram olan varoluş hakkında konuşuruz, ama o, tam olarak ne anlama gelmektedir? Kesin olarak söylemek zordur. Soru karmaşıktır, ama o konuda ilerleme sağlamak olasıdır (eskiden tamamen çözümsüz olarak kabul ettiğim zihin problemlerinin aksine). Varoluş, bilimin ilgilenmesinin beklendiği bir başlık değildir. Tamamen felsefi bir sorun-

dur, basit ama şaşırtıcı biçimde karmaşık. Onun hakkında düşünmek sizi, en temel kavramlarımızın bile bizim için açıklığa sahip olmadığı fikrine sürükleyebilir; biz bu temel kavramları hiç pürüz çıkmadan, yeterince bol kullanabiliriz ama, onların tam olarak neyi içerdiklerini ve neyle ilgilendiklerini ifade edemeyiz. Orası, felsefeye adım atılan yerdir. Bu da gösteriyor ki, tüm soruların bilimsel ya da deneysel olduğunu düşünmek yanlıştır. Gerçekte, bilimin kendisi kaçınılmaz biçimde felsefi soruların doğmasına sebep olmaktadır.

Aynı şey edebiyat, tarih, ekonomi, bilgisayar bilimleri, matematik ve diğerleri için de geçerlidir. Örneğin matematikte, sayılar nereden gelmektedir sorusu vardır: Onlar sadece kâğıtların üzerindeki bir işaret veya matematikçilerin kafasındaki bir düşünce ya da Platon'un dediği gibi, zaman ve uzayın dışında var olan, düşünceye dayalı nesneler midir? Sıradan bir matematik dersinde öğrendiğiniz hiçbir şey, size bu sorulara yanıt vermenizi sağlayacak donanımı sağlayamaz (matematik öğretmenizin bu sorulara ait kendi felsefi görüşleri olsa bile). Deneysel bilimlerde kuramlar, gözlemlenen bilgileri açıklamak için öne sürülür ve genellikle de bu kuramların, gerçekliğin doğru tanımlamalarını kanıtladığı farz edilir. Ama, bilimin bu banal karakterinin açıklama yapmak için bir kavramlar dizisi kullandığına dikkat ediniz: Kuram nedir? Açıklama nedir? Bir gözlemi, kendisini açıklamak için kullanılan kuramdan ayırt eden şey nedir? Doğru nedir? Gerçeklik nedir? Bilim bu kavramlarla iş görür ama bunların ne olduğu konusunda yeterince donanımı bulunmamaktadır. Sosyal bilimler için de aynı durum söz konusudur: Vurgulanan bu kavramları kullanırlar

ama ayrıca, doğru ya da yükümlülük gibi kural oluşturan kavramları kullandıkları kadar neden ya da güdü gibi kavramlara da başvururlar — bu da bize zihin felsefesinin yanı sıra ahlak ve politik felsefeyi getirir. Sanat, güzellik ve sunum gibi estetik kavramları kullanır ve bu kavramlarla da felsefi sorular gündeme gelir: Güzellik öznel midir, nesnel midir? Tüm sanatsal sunumlar, temelde aynı mıdır? Bir sanat yapıtının estetik değerini belirleyen nedir? Görüldüğü gibi, her yerde bulunan oldukça genel kavramlar vardır — zaman, nedensellik, zorunluluk, varoluş, nesne, özellik, özdeşlik gibi. Hiçbir bilimsel disiplin size bu kavramların neyi içerdiğini söyleyemez çünkü bunlar daha önceden herhangi bir disiplin tarafından varsayılan kavramlardır; bu kavramları anlamak için felsefeye gereksinimimiz vardır. Örneğin nedensellik, olaylardaki sabit bir rastlantı meselesidir –A.J. Ayer'in dediği gibi "lanetli bir şeyi, bir diğeri izler"– ya da nedensellik, zorunlu bağlantıların bir unsuru mudur? Ve bu ne tür bir zorunluluk olmalıdır? Bu, "bekârlar evli değildir" gerçeğinin zorunluluğu gibi bir şey midir?

Bunların tümü insanın doğal olarak sorduğu ve birbirine bağlı düşüncelerin ilk olarak görülmesinden bu yana devam edegelip muammaya yol açan sorulardır. Çocuklar kendiliklerinden, genellikle anne babalarını sinirlendiren –çünkü çoğunlukla, anne babalar da felsefi yönden çocukları kadar bilgisizdir– felsefi sorular sorar. Filozof, yalnızca bu eski evrensel sorulara karşı özel ve kuvvetli bir ilgi duyan insandır; bir tür düzenlenmiş insan merakıdır — özeli değil, geneli ve soyutu değil, somutu arayandır. Bilimsel çözümlere başvurmadığı için bu sorulara karşı sabırsız olmak, tabii ki kolaydır. Ama

gerçekte bu yanıt sadece, bilimsel fetişizm ile birleşmiş kibirliliktir. Bilimin ince ve asil bir iş olduğuna kuşku yoktur, ama bilim, değerli olan yegâne entelektüel sorgulama biçimi değildir. Bir sorunun bilimsel mi, yoksa hiçbir şey mi olduğu düşüncesinin peşinde koşmamalıyız.

Sıradan insanlar için bilimi anlaşılır kılmaya çalışan birçok mükemmel kitap bulunmaktadır, büyük bir kısmını da ben zevkle okudum; ama henüz aynı şeyi yapmaya çalışan çok az felsefe kitabı vardır. Burada yapmak istediğim, içeriden bakılınca bir filozof olmanın ne gibi bir şey olduğunu açıklamaya çalışmaktır. Umarım, felsefi bir yaşamın nasıl bir şey olduğu konusunda bir izlenim edinmişsinizdir — en azından tek bir filozofun yaşamının; ve yine umarım, felsefe şimdi size, üzerinde çalışmak ve düşünmek için etkileyici ve ödüllendirici bir konu olarak görünmektedir.

Bu kitabı şimdi Long Island'da Mastic plajında yazıyorum. Şimdi uzun bir yaz tatilindeyiz. Dışarıda güneş parlıyor, sivrisinekler pusuya yatmış durumda ve su sizi çağırıyor. Şimdi, birkaç yıl önce Arizona'da bilinç üzerine düzenlenmiş bir konferansta karşılaştığım arkadaşım Edward St Aubyn'ın yazdığı ve İngiltere'de yeni yayımlanan romanını düşünüyorum. Roman, bilincin yapısı ve insan bedeniyle olan ilgisi üzerine büyük bir tutkuyla çalışan yalnızca ve ne yazık ki, altı aylık bir ömrü kalan insanı anlatıyor. Adam, sorularını yanıtlamak için birçok bilim adamı ve filozofla konuşur ama hiçbiri onu yeterince tatmin edemez. Romanın sonuna doğru bir tren yolculuğu sırasında tesadüfen McGinn isimli bir filozofla karşılaşır ve o da bilincin niçin böyle bir muamma olduğunu açık-

lar: İnsanoğlunun doğasından kaynaklanan kognitif sınırlamalarının sebebiyle. McGinn karakteri, bilincin beyne doğal bağlarla bağlı, tamamen doğal bir olay olduğunda ısrarlıdır; olay yanlıca bizim onu anlamak için doğru zihinsel organa sahip olmamamızdır. Adam, bu durumu ikna edici bulur: Bu dünyadaki en aşikâr şeyin –kendi bilincinin– anlaşılmasının niçin bu kadar zor olduğunu anlar. Şans eseri, döndüğünde kendisine yanlış tanı konduğu anlaşılır ve normal yaşantısına geri döner. Benim bu romanda yer alan görüntüm sanki tüm ömrümün bu zamana kadar olan bir özetini çizmektedir: Felsefedeki ilgi alanımı ve romana olan tutkumu birleştirmektedir; başka insanların zihinlerini aydınlatabilen bir öğretmen olma isteğimi açıklamaktadır; bir romanda bir karakter olarak yer alma duygumu ele geçirmektedir — ama gerçek olan, bu kitabı yazarak meydana getirdiğim "romandır".

Sanırım şimdi kürek çekmeye gidebilirim.