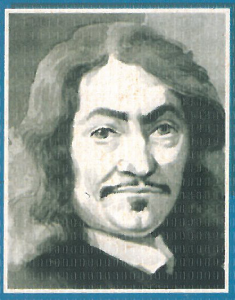
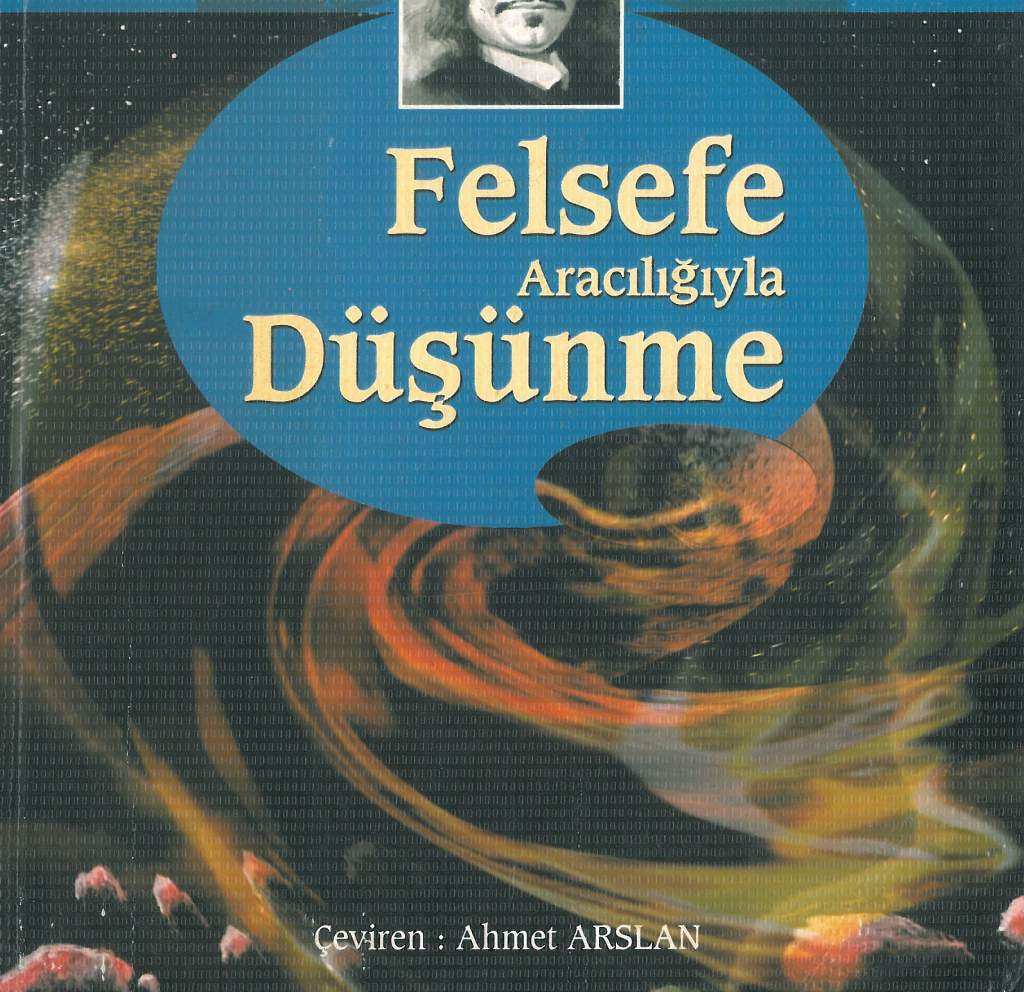
phoenix

Chris Horner
Emrys Westacott



Felsefe Aracılığıyla Düşünme



Çeviren : Ahmet ARSLAN

YAYINEVİ phoenix

Chris Horner ve Emry Westacott, okurları, temel sorunları, onlara verilen alışılmış yanıtların ötesine geçerek düşünmeye tahrik ve teşvik ederlerken, felsefenin merkezinde yer alan konuları son derece açık ve kolay anlaşılır bir dille sunmayı başarıyorlar.

Yazarlar, okurdan felsefe konusunda herhangi bir önbilgi ve hazırlık beklemiyorlar. Okurları, canlı, hayal gücünü ve düşünmeyi kışkırtacak bir biçimde düzenlenmiş bölümler aracılığıyla, bilimin doğası, din, ahlak, politika, sanat, zihin, benlik, bilgi ve doğruluk konusundaki sorunları keşfetmeye davet ediyorlar.

Bunu yaparken tartışılan konuyla, o konu üstündeki klasik felsefi metinler arasında bağlantı kurmayı son derece kolaylaştıran bir anlatım yöntemi kullanıyorlar. Hem de eleştirel düşünmenin can alıcı ilkelerini felsefenin muhteşem macerasıyla ilişkilendirmeyi ihmal etmeden.

Chris Horner
Emrys Westacott



Felsefe Aracılığıyla Düşünme

YAYINEVİ phoenix

Prof. Dr. AHMET ARSLAN, 1944 yılında Urfa'da doğdu. Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nde tamamlamış, aynı bölümde 1973 yılında doktor, 1978 yılında doçent olmuştur. 1979 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde (o zamanki adıyla Sosyal Bilimler Fakültesi'nde) Felsefe Bölümünü kuran Arslan, 1988 yılında profesör olmuştur. Kurulduğu tarihten 1999 yılına kadar yani 20 yıl boyunca bölümün başkanlığını yürütmüş olan ve halen de Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü görevini sürdüren Ahmet Arslan Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir ve Osmanlı Kelam Düşüncesi, İslam Felsefesi, İlkçağ Yunan Felsefesi, Siyaset Felsefesi alanlarında çeşitli kitap ve makalelerin yazarıdır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: *Kemal Paşa-Zade'nin Tehafüt Haşiyesi,* İstanbul, 1987; *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili,* İstanbul, 1987; *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası,* Ankara, 1987; 2 Baskı, Vadi Yayınları, 1997; *Felsefeye Giriş,* Ankara, 1994; *ilkçağ Felsefe Tarihi I (Başlangıçlarından Atomculara Kadar),* İzmir, 1995; *Laiklik, Demokrasi ve Türkiye,* Ankara, 1995.

FELSEFE ARACILIĞIYLA DÜŞÜNME

CHRIS HORNER
EMRYS WESTACOTT

Çeviren: Ahmet ARSLAN

ISBN 975-6565-05-5

Felsefe Aracılığıyla Düşünme

Chris HORNER

Emrys WESTACOTT

Çeviren, Ahmet ARSLAN

Yayına Hazırlayan, Melih YÜRÜŞEN

Kapak Tasarımı, Cemal TEKİN

Mizampaj - Ofset Hazırlık, Serdar AYDOĞAN

Baskı ve Cilt, Pano Ofset

©Phoenix Yayınevi, 2001
Bu yayının her hakkı saklıdır.
Kaynak gösterilmeksizin
herhangi bir bölümü
hiç bir şekilde alıntılanamaz,
kopyalanamaz, çoğaltılamaz.

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Kesim Telif Hakları Ajansı ve Tic. A.Ş. aracılığıyla
Cambridge University Press'ten alınmıştır.

Birinci Baskı, Ekim 2001, Ankara

Phoenix Yayınevi
Dirim Sokak, 23/2
Cebeci 06600 Ankara
Tel: 0.312.320 44 57 - 58
Faks: 0.312.362 53 93
E-posta: phoenixyayinevi@superonline.com

Kathleen Horner Anısına (1914 – 1999)

İçindekiler

Sunuş *iii*
Önsöz *v*
Teşekkür *vii*

1 Metafizik 1
2 Bilgi Kuramı 33
3 Zihin Felsefesi 71
4 Bilim Felsefesi 105
5 Ahlak Felsefesi 135
6 Siyaset Felsefesi 179
7 Sanat Felsefesi 211
8 Din Felsefesi 243
Küçük Sözlük *279*
Önerilen Diğer Okuma Parçaları *289*
Dizin *295*

Sunuş

Düşünmek, hele "felsefe"yle düşünmek sıkıcı bir "iş" değildir...

Düşünce ve ifade özgürlüğüne kof övgülerin "düşünme"nin kendisi sanıldığı bir ülkede yaşıyoruz. Düşünce dediğimiz şeyin, belli bir alanda ya da konuda, iç içe geçmiş bir zihinsel süreçler dizisi sonunda ulaşılan bir bilgi olduğunun farkında olanlarımızın sayısı çok az. Bu bilginin, ne kadar kusursuz ya da mükemmel görünürse görünsün, hiçbir zaman ve hiçbir biçimde mutlak bir tamamlanmışlığı ifade etmediğinin, daha doğrusu, edemeyeceğinin farkında olanlarımızın sayısı ise, korkarım, çok daha az.

Dolayısıyla, televizyonlardaki açık tartışma programlarının bütün çarpıcılığıyla ortaya koydukları gibi, bir şekilde hatırda kalmış ya da ezberlenmiş "düşüncelerin" peş peşe sıralanmalarının "düşünme" sanılmasında ya da daha komiği, düşünmenin yerine geçirilmesinde şaşırtıcı bir yön yok. Gerçek anlamda düşünmenin öldüresiye sıkıcı, boğucu, ürkütücü bir etkinlik olarak algılanıp, ondan korkulup kaçılmasında da.

Şüphesiz, düşünme karşısındaki bu genel eğilim, bizi üstünde gerçek anlamıyla düşündüğümüzde dehşete düşürmesi gereken bir başarısızlığın –insani gelişmişlik kriterlerine göre dünyanın seksen altıncı ülkesiyiz- temel nedenlerinden biri olmasaydı, o kadar da vurgulanması gereken bir şey olmayabilirdi. Ama ne yazık ki öyle: düşünmekten korkup kaçışımızın, bu kadarıyla yetinmeyip onun yeşermesini engelleyecek bütün koşulları yaratma gayretkeşliği içinde çırpınıp durmamamızın bizi getirdiği nokta işte bu. Yaşamakta olduğumuz krizle, daha diplere çekilmemişsek dünya seksen altıncılığı! İşte "düşünme"den korkmanın bedeli!

Düşünmek, hele "felsefe"yle düşünmek ne sıkıcı, ne de korkutucu bir iştir. Tam tersine, size, cüretkar bir neşe, her an her şeyin değiştiğinin ilan edildiği, hiçbir şeyin yenilik kadar kolay eskimediği bir çağda, ayağınızı basabileceğiniz sağlam bir zeminin hala varolduğu ve her zaman da varolacağı duygusunu verir; düşünmenin bütün umutsuzlukları umuda dönüştüren gücüyle birlikte. İnanmıyorsanız "Felsefe Aracılığıyla Düşünme"yi okuyun...

Melih Yürüşen
Phoenix Genel Yayın
Yönetmeni

ÖNSÖZ

Şu soruları göz önüne alalım:

- Özgür bir seçime benzeyen bir şey yaptığımda gerçekten özgür bir biçimde mi davranmaktayım?
- Modern çağlarda bilimin hayret verici ilerlemesini açıklayan şey nedir?
- Bilim çağında dindar olmak akıl-dışı mıdır?
- Irkçılığın ahlaksal bakımdan yanlış olduğunu söylediğimizde nesnel bir doğruyu mu ifade ediyoruz, yoksa sadece kişisel duygularımızı mı dile getiriyoruz?
- Kendisine değer verdiğimiz sanat, bize verdiği haz dışında nedir?

Filozofların tartıştıkları bu tür sorunlardır. Ancak hemen hemen herkes zaman zaman felsefi problemler üzerinde düşünür. Hayatının bir anında zihninin, bedeni olmaksızın var olup olamayacağı veya bir Tanrı'nın olup olmadığı veya rüya görmediğimizden kesinlikle emin olup olamayacağımızı kim merak etmemiştir? Bu tür sorular son derece ilginçtir, ancak kolay değildir. Onları, aynı sorunları ele almış başkalarının görüşlerinden yararlanmaksızın sadece kendi kendimize düşünmeye çalışmak yıldırıcı bir uğraştır. Bu biraz başka dağcıların deneylerinden yararlanmaksızın ve herhangi bir ekipman olmaksızın düz bir kayaya tırmanmaya girişmek gibidir. Böyle bir girişimde yerden birkaç metre sonra bu kayaya "yapışıp kalma" ihtimalimiz hayli fazladır.

Bu kitap, bu tür felsefi problemler üzerinde düşünmeye başlamayı arzu eden insanlar için yazılmıştır. Felsefe hakkında daha önceden bilgi edinilmiş olduğunu varsaymamaktadır. Birincil amacımız felsefenin en büyüleyici ve önemli problemlerinden bazılarıyla okuyucunun tanışmasına yardımcı olmaktır. Zaman zaman Batı geleneğine mensup büyük düşünürlerinin bazılarının düşüncelerini tartışacak olsak bile, bu kitap bir felsefe tarihi değildir. Soruşturmamız boyunca özel öğretileri tanıyacak, betimleyecek ve değerlendirecek olsak bile, bir felsefi öğretiler katalogu da değildir. Başka her şeyden çok yapmaya çalıştığımız şey, *felsefi olarak düşünme*nin ne anlama geldiğini göstermektir.

Kitaptaki sekiz bölüm kesinlikle felsefenin bütün dallarını temsil etmemektedir. Bu tür bir kitapta bunu yapmak mümkün değildir. Bundan dolayı bir seçme yapmak zorundaydık. Ancak üzerinde yoğunlaşmayı seçtiğimiz alanların tümü uzunca bir süredir felsefenin merkezinde olmuş olan alanlardır ve bugün de çok heyecan verici araştırma alanları olarak kalmaya devam etmektedirler.

Her bölüm az çok kendi kendine yeten bir soruşturmayı kapsamaktadır ve diğer bölümler hakkında tanışıklığımız olmaksızın kendi başına anlaşılabilir. Ancak felse-

fenin bir dalına ait problemler genel olarak bir başka alanına ait problemlerle yakından bağlantılıdırlar. Örneğin siyaset felsefesi alanına ait sorulara nasıl yaklaştığımız, iyinin ve doğrunun doğasıyla ilgili ahlak felsefesi alanına ait soruları nasıl cevaplandırdığımızdan etkilenmek durumundadır. Bu bir bağlamda bir konunun tartışılmasının başka bir yerde söylenen şeyle kesişmesi, üst üste gelmesi anlamına gelir. Ancak bu, bir bölümün diğerine tabi olacağı ölçüde değildir.

Her soruşturmayı okuyucuların çoğunun bilmesi muhtemel bir soruyu ortaya atmak veya bir tezi ortaya koymakla başlatacağız. Daha sonra bu konuyu bu yolda ilk defa ilerleyen birinin aklına gelmesi muhtemel düşünceler ve sorularla teması kesmemeye çalışacak bir biçimde tartışacağız. Bu amaçla metin içinde şuraya buraya bu tür düşünceleri ifade eden sorular ve iddiaları yerleştireceğiz. Bu yaklaşım aynı zamanda tartışmalarımıza felsefi bir diyalogun yapısı ve havasını yansıtan bir şeyler kazandırmamıza yardımcı olacaktır. Felsefi diyalog ise çoğu kez yalnız başına düşünen felsefi bir düşüncenin bile aldığı biçimdir.

Hiçbir bölüm ele aldığı alanın tümünü kapsamaya çalışmamaktadır. Tersine her bölüm genellikle birbirleriyle yakından bağlantılı az sayıda sorun üzerinde odaklanmaktadır. Örneğin Metafizik bölümü geniş olarak iki tartışmaya ayrılmıştır: Belirlenimciliğe karşı özgürlük ve idealizme karşı materyalizm. Benzer şekilde sanat felsefesi bölümü sanata niçin değer verdiğimiz sorusu üzerine uzun bir soruşturmadır. Bu yaklaşım, mevcut felsefi seçeneklerin tam listesi hakkında bilgi vermeye karşıt olarak felsefi düşüncenin özelliğini gösterme temel amacımızla uyuşmaktadır.

Ancak felsefe tarihi şüphesiz gerek iç değeri bakımından, gerekse bugün felsefi problemlerimizi tasarlama ve ele alma tarzımızı kesin bir biçimde belirlemiş olmasından dolayı şüphesiz bilinmeye değerdir. Bundan dolayı önemli felsefi tezler hakkındaki açıklamalarımızı fikirlerini tartıştığımız büyük düşünürlerin bazıları üzerine vereceğimiz kısa bilgilerle tamamlayacağız. Felsefi tartışmanın akışını bozmamak için bu özetler ana metinden ayrılmıştır. Aynı nedenle "Eleştirici bir tarzda düşün !" kutuları, metinde temas edilen akıl yürütme biçimleriyle ilgili bazı temel tanım ve ayrımlar hakkında somut örneklerle tamamlanan ayrı açıklamalar vermektedir.

Bu kitap ilkin ve öncelikle genel okuyucuyu hedeflemekle birlikte bir el kitabı veya orta öğretim ve üniversite seviyesinde giriş derslerindeki okuma parçaları için tamamlayıcı bir kaynak olarak kullanılmak için de son derece uygundur. Ancak burada tartışılan problemleri ele almaya girişmek için okuyucularımızın nedenleri hangileri olursa olsun, kitabımızın onlara "felsefe yapma"nın ne anlama geldiği hakkında bir duygu, onun insanı ne kadar "derinden meşgul eden" bir şey olduğu hakkında bir fikir, nihayet en heyecan verici buldukları sorunları daha ileri düzeyde araştırmaya götürme yönünde bir arzu vermesini ümit ederiz.

TEŞEKKÜR

Farklı destek ve yardımlarından ötürü Alfred Üniversitesi ve Cambridge Regional College'deki meslektaşlarımıza teşekkür etmek isteriz. Buna ek olarak değerli tavsiye ve desteklerinden dolayı Howard Caygiil, Jim Booker, Alison Ainlie, Bill Dibrell, Neil Gascoigne, Fiona Tollhurst, Phillip Blond ve Frances Viggiani'ye; zihin felsefesine ait bölümün ilk taslağını yazan ve bu projenin ilk çalışma ortaklarından biri olan Simon Christmas'a; teşvik, sabır ve yayınla ilgili rehberliğinden ötürü Noel Kavanagh'a; okuyucular, eleştiriciler, iş arkadaşları ve dostlar olarak katkıları paha biçilmez olan Diana Thurley ve Vicky Westacott'a özel şükran borçluyuz.

1 METAFİZİK

Metafizik terimi, büyük Yunan filozofu Aristoteles'in (M.Ö.384-322) ölümünden sonra onun eserlerini yayınlayan öğrencileri tarafından verilmiş olan bir addır. Asli kullanımında bu adın kelimesi kelimesine anlamı "fizikten sonra gelen"dir. Bu, Aristoteles'in yayıncılarının üstadın bir araya getirmiş oldukları yazılarında *Fizik* adını verdikleri eserin arkasına yerleştirdikleri esere verdikleri addır. Ancak söz konusu eser felsefi anlamda da fizikten "sonra'ya, öte'ye" uzanmaktaydı. Çünkü o bazı bakımlardan fiziğin ve insani soruşturmanın diğer birçok alanının daha derininde yatan sorunları, bu diğer soruşturmaların temel varsayımları ve kuramsal temelleriyle ilgili soruları ele almaktaydı. Bundan dolayı "metafizik", gerçeğin doğasıyla ilgili temel soruları ele alan felsefe dalı anlamını kazanmıştır. Örneğin şunlar bu tür sorulardı:

- Acaba şeylerin bize görünme biçimleriyle gerçekten oldukları biçim arasında bir fark var mıdır?
- Zihinsel veya tinsel gerçeklik son tahlilde fiziksel dünyaya mı tabidir, yoksa tersi midir?
- Meydana gelen her şey, önceden belirlenmiş midir? Eğer öyleyse bu durum gerçekten özgür seçimlerde bulunma imkanımızı ortadan kaldırmaz mı?
- Bir şeyi farklı iki zamanda aynı şey yapan şey nedir?
- Bir şahsı tüm hayatı boyunca aynı şahıs yapan şey nedir?

Hatta bu son küçük örneğin gösterdiği üzere metafizik oldukça geniş bir felsefi konular grubunu kapsar. Fakat bu sorular, onların tümü doğrudan doğruya metafiziğin merkezinde bulunan soruyla, gerçeğin nihai yapısının ne olduğu sorusuyla ilgili olduklarından genel olarak bir araya getirilme eğilimindedirler. Özel bilimler gerçeğin bir parçası veya bir cephesi üzerinde yoğunlaşırlar. Felsefenin çeşitli dalları insan deneyinin bazı parçalarını veya cephelerini; estetik, sanatı; bilgi kuramı (epistemoloji), bilgiyi; ahlak felsefesi (etik), ahlaki hayatı ve değerleri ele alır. Buna karşılık metafizik bütünü, yani hangi biçim altında olursa olsun var olan her şeyi, ele alır ve onun temel doğası üzerine sonuçlara ulaşmaya çalışır. Bu kısa bölümde metafizikçilerin tartıştıkları bütün konuları ele alacağımızı bekleyemeyiz, ancak metafiziğin ortaya attığı ve çözmeye çalıştığı en ilginç problemlerden birkaçı üzerinde derinlemesine düşünme yönünde çaba sarf edebiliriz. Meydana gelen her şeyin önceden belirlenmiş olup olmadığı tartışmasıyla başlayalım.

Kadercilik: Olacak olan olacaktır.

Her şeyin önceden belirlenmiş olduğunu söylemek büyük ölçüde kadercilik kokmaktadır. Kaderci bir tutum, bazen -örneğin bir felaket karşısında- faydalı olabilir. Ancak dünyadaki olayların akışını yöneten bir güç, "Kader" diye bir şeyin olduğunu farz etmek için bir neden var mıdır?

Kadercilikle belirlenimcilik arasında ayrım yapmak ihtiyacındayız. Bir tutumdan çok bir öğreti olarak anlaşıldığı şekliyle **kadercilik** birden fazla biçime bürünebilir. Kaderlerimizi kontrol eden bir çeşit metafizik bir gücün var olduğu düşüncesi, birçok Yunan efsanesinin merkezinde bulunduğu için, belki en aşina olduğumuz bir şeydir. Yunanlıların kabul ettiklerine göre kader Patroklos'un Hektor tarafından öldürülmesine, Hektor'un Akhilleus tarafından öldürülmesine, Akhilleus'un da kendi payına Paris tarafından öldürülmesine karar vermişti ve bu olaylar dizisini tanrılar bile değiştiremezlerdi. Bu öğreti, insanların üzerlerinde fazla kontrolleri olmadığını hissettikleri doğal ve doğa-üstü güçler karşısındaki bir çaresizlik duygularını ifade etmektedir. Bununla birlikte bugün kendimizi doğa karşısında muhtemelen daha az çaresiz hissetmemizden ötürü zamanımızda bu düşünce daha az modadır.

Kadercilik doğrunun zaman-dışılığı hakkında bir öğreti olarak da ileri sürülmüştür. "İngiltere kraliçesi I. Elizabeth 24 Mart 1603'de öldü" cümlesini alalım. Bu cümle sözü edilen tarihte doğruydu. O zamandan bu yana doğru olarak kalmıştır ve ebedi olarak da doğru olmaya devam edecektir. Aynı şekilde bu cümle Elizabeth'in ölümünden önce gelen Herhangi bir zamanda da doğruydu. O halde yaşadığı zamandan milyonlarca yıl önce sözü edilen özel günde onun öleceği doğruydu. Bu nedenle Elizabeth'in öldüğü gün, sizin bu cümleyi tam şu okuduğunuz anda okuyacağınız da doğruydu. Peki bundan eğer bir sonuç çıkaracaksak, ne gibi bir sonuç çıkaracağız? Şüphesiz bu tür zaman-dışılığın bizim doğru hakkındaki kavramımızın bir özelliği gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Ancak bunun nasıl olup da hayatlarımızın bir şekilde önceden belirlenmiş olduğu ve yapabileceğimiz hiçbir şeyin bizim için önceden belirlenmiş olan bu şeyi değiştiremeyeceği dramatik sonucunu gerektirdiğini görmek zordur.

Kaderciliğin çok genel olarak gelecekteki olayların akışının değiştirilemeyeceğini, olacak olanın olacağını ileri süren görüş olarak anlaşılması da mümkündür. Ümitlerimiz, arzularımız, niyetlerimiz ve eylemlerimiz, kendileri de sözü edilen kaçınılmaz olaylar dizisinin bir parçası olduklarından herhangi bir değişiklik yapma gücüne sahip değildirler. Bu görüş kaderciliğin yukarda zikrettiğimiz birinci biçiminden kaderi doğal olayların yönünü belirleyen doğa-üstü bir güç olarak ortaya koymama bakımından ayrılmaktadır. O, geleceğin neden dolayı değiştirilemez olduğu konusunda herhangi bir açıklama getirmemektedir. Kadercilikle belirlenimcilik birbirlerinden farklı şeyler olmakla birlikte, kadercilik geleceğin neden dolayı olacağı şekilde olması gerektiğini özel olarak belirten belirlenimcilikle bağdaşabilir.

Belirlenimcilik: Bir şey başka bir şeyi doğurur

Belirlenimciliğe göre meydana gelen her şey, daha önce gelen nedenler tarafından belirlenmiştir. Burada "belirlenmiştir" kelimesi iki olay veya şeylerin iki durumu arasındaki bir ilişkiye işaret etmektedir. A nın B yi belirlediğini söylemek hem A nın B nin *nedeni olduğu*nu hem de A nın B yi *zorunlu kıldığı*nı (yani A bize verildiğinde B nin onu takip etmesinin *zorunlu olduğu*nu) söylemek demektir. Böylece belirlenimcilik her olayın, bu olayı doğuran nedenler zincirinin, sonsuza kadar geçmişe geri giden bir zincirin zorunlu bir sonucu olduğunu savunur. Daha genel bir biçimde ortaya koyarsak, bu görüşe göre, evrenin herhangi bir andaki durumu, bu andan doğrudan doğruya önce gelen andaki durumu göz önüne alınırsa, başka türlü olamazdı. Bu görüşün bir sonucu, evrenin Herhangi bir andaki durumundan ancak tek bir mümkün geleceğin çıkabileceğidir. Bir başka sonuç evrenin gelecekteki bütün durumlarınm-hiç olmazsa ilke olarak-bütünüyle önceden tahmin edilebileceğidir

> *Her şeyin bir nedeni olduğu fikri makul görünmektedir. Ancak evrenin tüm tarihinin zorunlu, önceden belirlenmiş bir yol izlediği görüşü apaçık bir biçimde bu ilkeden çıkmaz ve apaçık olarak doğru değildir. O halde ona neden inanmamız gerekir?.*

Her olayın bir nedeni olduğu ilkesi, **nedensellik ilkesi** diye bilinir. O, (kuantum mekaniğinin bazı kısımları dışında) bilimin ve günlük hayatın önceden kabulettiği bir şeydir. Eğer boynunuzda bir ağrı hissetmeye başlarsanız bir şeyin bu ağrının nedeni olduğunu varsayarsınız. Eğer doktorunuz size bunun nadiren ortaya çıkan şeylerden biri, nedeni olmayan bir olay olduğunu söylemeye çalışırsa hemen doktorunuzu değiştirmeniz gerektiği sonucuna varırsınız: İyi bir doktor olmak, ama bir hastanın ağrısının nedeni bilmemek mümkündür. Buna karşılık iyi bir doktor olmak, ama bazı ağrıların nedeni olmadığına inanmak mümkün değildir. Böyle bir inanç bir insanın gerek bir bilim adamı, gerekse sağduyu sahibi bir insan olarak inanılırlığını derhal ortadan kaldırır.

Nedensellik ilkesinin kendisinin mantıksal olarak belirlenimciliği gerektirmediği tamamen doğrudur. Ancak birinden diğerine götüren yol oldukça doğrudan bir yoldur. Nedensellik ilkesinin ilk kez Yunanlılar tarafından teklif edilmiş olan eski bir biçimi "hiçten hiçbir şeyin çıkamayacağı"nı söyler. Açıktır ki bu, hiçten ve herhangi bir neden olmaksızın birdenbire varlığa gelen şeylerin imkanını dışarı atmaktadır. Ancak o aynı zamanda bir eserin, nedenin"de" veya nedenlerin"de" mevcut olan şeyden fazla şeyi içinde bulundurabilme imkanını da dışarı atmaktadır. Örneğin bir araba kendisini meydana getiren parçalarının toplamından daha ağır olamaz; bir tenceredeki su, onu ısıtan ısıtıcıdan daha fazla sıcak olamaz. Bu düşünceler **yeter sebep ilkesi** diye bilinen şeye götürür. Bu ilke en basit biçiminde her şeyin tam bir açıklamasının var olduğunu söyler. Bu ilkenin aynı şekilde olaylar,

şeyler ve durumlar için de geçerli olduğu düşünülür. Eğer basitleştirmek için sadece (doğa yasalarını içlerine almalarına izin verdiğimiz) durumlardan söz edersek, bu ilke şeylerin herhangi bir durumuyla (S) ilgili olarak bu durumu (S) meydana getirmek için *yeterli* olan bir başka *durum*un veya bir durumlar birleşimimin © var olduğunu ileri sürer. C nin S yi meydana getirmek için yeterli olduğunu söylemek, C olduğunda S nin zorunlu olarak ondan çıkacağını söylemek anlamına gelir. Böylece S nin tam açıklaması C nin doğru bir betimlenmesi demektir.

Biraz önce söylediğimizi bir örnekle resimleyelim. S nin Titanic'in batması olduğunu farzedelim. C bu batışın meydana gelmesine katkısı olan bütün ilgili faktörler, yani geminin rotası ve hızı, çarptığı buz dağının gidiş yönü ve pozisyonu, buz dağının büyüklüğü, geminin gövdesinin kalınlığı, buzun ve onunla çarpışan çeliğin fiziksel yapısı, buzun çelikle çarpıştığında yana gitmek veya parçalanmak yerine onu yırtması olayını açıklayan fizik yasaları vb. olacaktır. Bu listenin sonsuza kadar genişletilebileceğini görmek kolaydır. Bu olayın tam açıklaması için çok şey işin içine katılabilir. Örneğin tam bir açıklama için geminin limanı tam o terk ettiği anda terk etmesi, dünyanın kutuplarında buzun bulunması ve radarın o zamanlar daha keşfedilmemiş olması olgularını zikretmek zorundayız.

Şimdi S nin içinde bulunduğumuz anda tüm evrenin durumu olduğunu farz edelim. Yeter sebep ilkesine göre bunun da tam bir açıklaması vardır. Bu açıklama evrenin daha önceki bütün zamanlarda hangi durumda olduğu yanında zamanla evrenin değişme tarzını idare eden doğa yasalarının tasviri olacaktır Ancak eğer bu gerçekten tam bir açıklamaysa, o zaman evrenin şimdi içinde bulunduğu durum daha önce içinde bulunduğu durumlarla doğa yasalarının *zorunlu sonucu*dur. Onun başka türlü olması mümkün değildi. Onun başka türlü olmasının mümkün olduğunu söylemek şu andaki durumda evrenin bazı özelliklerinin açıklanamaz olduğunu söylemek demektir. Onların herhangi bir neden olmaksızın sadece öylece ortaya çıkmaları demektir. Bu imkan ise işte tam da yeter sebep ilkesinin reddettiği şeydir.

Böylece belirlenimcilik kendisini kuramsal olarak çok akla yakın kılan yeter sebep ilkesinin bir sonucu gibi görünmektedir. Onun inandırıcılığı de uzun zamandan beri çağdaş bilimin temel ön kabullerinden biri olması glgusundan destek almaktadır. Geçen dört yüzyıldan daha uzun bir zaman süresince bilimin gösterdiği hayranlık verici ilerlemenin büyük çoğunluğu mekanist ve determinist bir dünya görüşü, evreni bir bilardo masasının üzerindeki toplar gibi değişmez yasalara göre hareket eden ve birbirleri üzerine etkide bulunan bir nesneler sistemi olarak ele alan görüş sayesinde gerçekleşmiştir. Bu benzetme gerçekten işe yarar bir benzetmedir ve yukarda söylediğimiz şeyin diğer sonuçlarını da ortaya koymaktadır.

Delikleri olmayan bir bilardo masası farz edelim. Bu masa üzerinde bir bilardo topunu harekete geçirirsem on saniye sonra onun nerede olacağını önceden söylememem az çok mümkündür. İyi programlanmış ve masanın boyutları, başlangıç durumu, topun hız ve istikameti, topla masanın yüzeyi arasındaki sürtüşmenin düzeyi, masanın kenarındaki kauçuk bandın elastikiyeti, topa verilen falso ve bu falsonun tipi vb. hakkında kesin verilerle donatılmış bir bilgisayar gelecekte herhangi bir anda büyük bir kesinlikle bu topun durumunu önceden söyleyebilir. Masanın üzerinde hareket edecek bir başka topun bu topun yanına eklenmesi durumunda . bilgi-

sayar bu ilave edilen topun meydana getireceği ek karmaşıklığı da hesaba katabilir ve bu topların birbirlerine çarpıp çarpmayacaklarını, eğer çarpacaklarsa çarpmanın nerede, ne zaman meydana geleceğini ve hangi sonuca yol açacağını önceden söyleyebilir. İlke olarak, masa ne kadar büyük olursa olsun ve onun üzerinde ne kadar çok top hareket ettirilirse ettirilsin, kafi derecede doğru veriler yüklenen yeter derecede güçlü bir bilgisayar her topun gelecekte herhangi bir anda nerede olacağını ve ne yapacağını önceden söyleme gücüne sahip olmalıdır..

Son birkaç yüzyıldan fazla bir zamandır o kadar olağanüstü biçimde başarılı olmuş olan bilimsel bakış açısı bilardo masası ile içinde yaşadığımız gerçek dünya arasındaki farkı bir nitelik değil, nicelik farkı olarak görür. Evren daha fazla nesneyi içine alabilir. Bu nesneler daha az benzer, aralarındaki etkileşimler ise inanılmayacak kadar karmaşık olabilir. Ancak bunlara rağmen onların davranışını yöneten, az sayıda, temel evrensel yasalardır. Uygun bir şekilde programlanmış ve yeter derecede bilgiyle donatılmış kafi derecede güçlü bir bilgisayar, ilke olarak, gelecekteki herhangi bir zamanda evrenin durumunu tam bir kesinlikle önceden görmek imkanına sahip olacaktır.

Bilim adamlarının dünyaya bakış tarzları gerçekten hala bu mudur? Belirsizlik ilkesi gibi keşifler veya daha yakınlarda ortaya çıkan kaos kuramı hakkında ne diyeceğiz? Onlar belirlenimciliği yere sermediler mi?

Şüphesiz kuantum mekaniği belirlenimciliğin prestjini bir ölçüde sarsmıştır. Belirsizlik ilkesine göre nedensel olarak belirlenmemiş bazı olaylar- bazı şartlarda tek tek elektronların davranışı- mevcuttur ve bundan dolayı onlar hakkında öndeyide bulunmak imkansızdır. Söz gelimi belli bir durumda on elektrondan yedisinin belli bir şekilde davranacağını önceden söyleyebiliriz. Ancak herhangi bir bireysel elektronun nasıl davranacağından emin olamayız. Buna verilebilecek doğal cevap, elektronun ne yapacağını önceden söyleyemememizin nedeninin onun davranışını belirleyen nedensel faktörler hakkındaki bilgisizliğimiz olduğunu varsayar. Ancak kuantum fizikçilerinin çoğunluğu açıkca bu görüşü reddetmektedir. Onlar belirsizliğin sadece bizim bilgisizliğimizden ileri gelmediğini, bizzat doğanın kendisinde yattığını söylemektedirler.

Bu iddiayla ilgili iki nokta, üzerinde durulmaya değer. Birinci olarak içlerinde en ünlüsü Albert Einstein olmak üzere bu belirsizlik ilkesinden her zaman şüphe etmiş olan bazı fizikçiler vardır. Einstein ona "Tanrı zar atmaz" diyerek itiraz etmiştir (Bu itirazına fizikçi meslektaşı Niels Bohr ise şöyle cevap vermiştir:" Albert, Tanrı'ya ne yapacağını söylemeyi bırak"). İlerde bir gün bugünkü modelimize göre belirsiz ve dolayısıyla açıklanamaz gibi görünen olaylar hakkında bir açıklama verecek farklı bir kuramsal modele ulaşmamız mümkündür. İkinci olarak söz konusu belirsizlik sadece atom-altı parçacıklar için geçerlidir. Mikroskopik olarak küçük cisimlerden astronomik ölçülerde dev nesnelere uzanan daha büyük cisimler dünya-

sında nesnelerin davranışlarının hala hiç olmazsa ilke olarak tümüyle önceden tahmin edilebilir olduğu düşünülmektedir.

Kaos kuramı biraz farklıdır; çünkü o belirlenimcilikle bağdaşmaz değildir. Bu kuram sadece çok karmaşık bazı sistemler veya alt sistemlerin olduğunu, bu sistemlerde başlangıç şartlarında ortaya çıkan küçücük değişikliklerin çok farklı sonuçlara götürdüğünü , bundan dolayı onlarla ilgili olarak kesin öndeyilerde bulunmanın imkansız olduğunu söylemektedirler. Uzun vadeli hava değişim modelleri veya global ekonomideki genel trendler bu tür önceden tahmin edilemezliğin örneklerini teşkil etmektedir. Ancak ne kadar büyük olursa olsun karmaşıklık, belirsizlik değildir. Bu kuramın önceden tahmin etmeye koyduğu sınırlar şeylerin kendilerinin iç doğalarından değil, bizim bilgimizin ve akıl yürütme yeteneğimizin sınırlamalarından ileri geldiği için katı belirlenimciler kaos kuramını kabul edebilirler.

Belirlenimciliğe karşı özgürlük

Atom-altı fiziksel dünya dışında belirlenimciliğin, kendisini varsayan bilimlerin başarısı tarafından desteklenir gibi göründüğünü kabul ettiğimiz takdirde, bu, insan eylemlernin de aynı şekilde önceden belirlenmiş olduğu, dolayısıyla onlar hakkında da öndeyilerde bulunulabileceği anlamına gelmez mi? Ancak özgür iradeye sahip olma gerçeğimiz karşısında belirlenimcilik açıkça yanlış değil midir?

Burada felsefe tarihindeki en büyük tartışmalardan birine gelmiş oluyoruz. Bu belirlenimcilik ile genel olarak özgür irade denilen şeye inanma arasındaki çatışmadır. Bu çatışma evren hakkında bilimin bize sunduğu tablonun sağduyu denen şeyle çatışmasından ortaya çıkan birkaç çatışmadan biridir. Yukarda gördüğümüz gibi bilimlerin başarılası belirlenimciliği kabul etmemiz için iyi bir neden sağlar gibidir. Ama eğer belirlenimcilik doğruysa, bütün diğer olaylar gibi insani kararlar ve eylemler de daha önceki nedenlerin zorunlu sonuçları olmak durumundadırlar. Ancak çoğumuz hiç olmazsa bazen eylemlerimizden sorumlu olduğumuza inanırız. Bazı eylemlerimizi övüp bazılarını kınadığımız gibi yaptığımız şeylerden ötürü kendimizi över veya kınarız. Kendimizi eylemlerimizden sorumlu görmemiz demek, onların bizim kontrolümüz altında olmaları, başka türlü davranmamızın mümkün olması ve bir eylem biçimini diğerine tercih ederken özgür bir seçimde bulunduğumuzu düşünmemiz demektir. Ancak belirlenimcilik bu tür bir özgürlüğün imkanını reddeder gibi görünmektedir.

Belirlenimciliğin tehdit ettiği özgürlük çeşidinin ne olduğu hakkında açık bir görüşe sahip olmamız çok önemlidir. "metafizik özgürlük"le "pratik özgürlük" arasında bir ayrım yapalım. **Pratik özgürlük** istenen bir şeyi yapma, arzuları gerçekleştirme özgürlüğüdür. İnsanların farklı derecelerde sahip olabilecekleri özgürlük türü budur. Hapiste olan bir insan bu özgürlüğe hapiste olmayan bir insandan daha

az sahiptir. Piyangoda kazanmak benim pratik özgürlüğümü arttırır. Daha çok seyahat yapmama, daha çok konsere gitmeme ve daha pahalı lokantalarda yemek yememe imkan verir. Her iki kolumu kaybetmem ise pratik özgürlüğümü azaltacaktır; çünkü piyano çalmama, odamı dekore etmeme veya tenis oynamama engel olacaktır.

Bu tür pratik özgürlük genel olarak **irade özgürlüğü** diye adlandırılan **metafizik özgürlükten** çok farklıdır. Bu ikinci tür özgürlüğü kullanmak demek son tahlilde yaptığımız seçimlerden sorumlu olmamız demektir. Bir hapishane hücresine kapatıldığımda pratik özgürlüğüm kesin bir şekilde sınırlanmıştır. Ancak bu durumumla savaşmam veya ona rıza göstermem, hapiste bulunan diğer insanlarla dostluk kurmam veya açlık grevi yapmam, zamanımı hayal kurarak geçirmem veya sevdiğim şarkıları söylemem veya zihnimde matematik işlemler yapmam veya şiirler yazmam hala bana bağlı bir şeydir. Çocukların veya zihinsel bakımdan geri insanların normal yetişkinler kadar bu özgürlüğe sahip olmadıklarını kabul etmekle birlikte eğer sahipsek onun hepimizin az çok aynı ölçüde kendisine sahip olduğumuz bir şey olduğunu düşünürüz. Bununla birlikte özgür iradeyi genellikle diğer hayvanlara yüklemeyiz. Pratik özgürlükle karşılaştırıldığında bu özgürlük, o halde, temel zihinsel kapasitemize bağlı olarak kendisine ya sahip olduğumuz veya olmadığımız bir şey olarak kabul edilir. Belirlenimcilik tarafından tehdit edilen şeyin bu metafizik özgürlük- irade özgürlüğü- kavramı olduğu açık olmalıdır.

Görüşlerimizi birbirleriyle tutarlı kılmak zorunda olduğumuzu düşünürsek, bu çatışmayı çözmenin üç açık farklı yolu var gibi görünmektedir:

Birinci seçenek : Belirlenimciliği kabul etmek ve özgür iradeye inanmayı reddetmektir.

İkinci seçenek : Belirlenimcilik ve özgür irade kavramının birbirleriyle bağdaşabilir olduğunu göstermektir.

Üçüncü seçenek : Özgür iradeye sahip olduğumuz görüşünü kabul etmek ve (hiç olmazsa insan eylemleri ile ilgili olarak) belirlenimciliği reddetmektir.

Sırayla bu seçenekleri ele alalım.

Birinci Seçenek: Belirlenimcilik doğrudur, özgürlük bir hayaldır.

Bu görüş genel olarak **katı belirlenimcilik** diye adlandırılır. Savunucuları bizim değerli (ancak kendi görüşlerine göre) yanlış olan özgürlük ve sorumluluğa olan inancımıza karşı makul bir tavır aldıklarını düşünürler. Belirlenimciliğin bilimin başarısı tarafından desteklenen makul bir öğreti olduğunu gördük. O zaman aşikar olan soru özgür iradeyi savunanlar tarafından ona karşı bir şey söylenip söylenemeyeceğidir.

Özgürlüğün gerçek olduğu, hayali bir şey olmadığını savunmanın bir nedeni basit olarak bizim böyle bir duyguya sahip olmamızdır. Samuel Johnson tipik olarak

dogmatik bir biçimde " Bayım, iradenin özgür olduğunu *biliyoruz*. Tartışma bitmiştir!" dediğinde bu kanıtı en açık bir biçimde ortaya koymuştur. İster önemsiz, ister önemli bazı seçimler yaptığımda, genel olarak, başka bir şekilde davranmayı seçebileceğim ve bundan dolayı da söz konusu kararımdan sorumlu olduğum yönünde bir duyguya sahibim. Bir içki ısmarladığımda çay veya kahve ısmarlamak elimdedir. Bir duruşmada tanıklık yaptığımda doğruyu söylemeyi veya yalan söylemeyi seçebilirim.

Bu kanıt özü itibariyle sezgiye hitap etmektedir. Son derece basit ve çoğu insan için de son derecede inandırıcı olma değerine sahiptir. Ancak özgür irade konusunda şüpheci olanlar için o fazla basittir, hatta basitten de öte, dar görüşlüdür. Şeylerin bize görünüş tarzlarına baş vurmaktan daha ileri gitmeyen bir kanıt olabilir mi?. Güneş gökte hareket ediyormuş gibi *görünür* ve binlerce yıl boyunca dünyanın hareketsiz olup güneşin hareket ettiği inancı sağduyuya dayanmaktaydı. Ancak görünüşler aldatıcı idi ve sağduyu yanlıştı. Duygular da çok kolayca yanıltıcı olabilir. Milyonlarca insan tanrısal bir güç tarafından gözlendiklerine inanmaktadır, ama bu Tanrı'nın varlığı lehine bir kanıt teşkil etmekten çok uzaktır. O halde sınavdan geçirilmemiş duygulara baş vurulmasının katı belirlenimciler üzerinde etkili olma ihtimali azdır.

Özgür iradeye sahip olduğumuz düşüncesini savunmanın ikinci nedeni, bütün ahlak ilkelerimiz ve kurumlarımızın özgür olduğumuz varsayımı üzerine dayanmasıdır. Genellikle kendimizi ve başkalarını yaptığımız şeylerden ötürü över veya kınarız. Yasayı ihlal eden insanların hiç olmazsa bir kısmının haklı olarak cezalandırıldığını düşünürüz. Önemli başarılarından dolayı alkışlanan ve ödüllendirilen kişilerin başlarına konulan çelenkleri hakkettiklerine inanırız. Eğer belirlenimcilik doğruysa, bir insanın herhangi bir şeyi *hakkettiği* düşüncesinin tümü anlamsızdır; çünkü buna göre hiç kimse gerçek anlamda eylemlerinin hiç birinin faili değildir

Bu kanıt ne kadar güçlüdür? O şüphesiz belirlenimciliğin en köklü inanç ve eylemlerimizin bazılarıyla çatışma içinde olduğunu göstermektedir; ama belirlenimciliğin yanlış olduğunu pek kanıtlamamaktadır. Bir belirlenimci şöyle cevap verebilir;" Bu inançlar ve eylemler adına üzgünüm. Onlar sağlam bir şekilde temellendirilmiş olsalardı, daha iyi olurdu. Ama değildirler. Doğru, bazen bizim arzu ettiğimizden başka bir şeydir". Ayrıca ödül ve cezalara gelince, onlar eylemlerimizi yararlı bir biçimde yönlendirmeye olan katkılarından ötürü belki belirlenimci bir bakış açısından haklı çıkarılabilirler: Ödüller iyi davranışı teşvik eder, cezalar ise kötü davranıştan caydırmaya yarar. Hepimizin buna inanmamızın nedeni tam da insan davranışının büyük ölçüde önceden tahmin edilebilir olmasıdır. Hatta belirlenimciler bu düşüncenin tüm sonuçlarını ne kadar erken kabul edersek o kadar iyi olacağını, çünkü o zaman insanların belli yönlerde davranışta bulunma eğilimlerini koşullayan ve kontrol eden mekanizmalar üzerinde ince düzenlemelere girme konusunda teşvik edileceğimizi ileri sürebilirler. Şüphesiz tüm liyakat mitolojisini canlı tutmanın bazı toplumsal yararları olabilir. Ama bu mitolojinin doğru olduğu yönünde bir kanıt teşkil etmez.

Şeylerin bize görünme biçimleri ve ahlaklılıktan kalkan bu iki kanıt neden dolayı o kadar çok insanın özgür iradenin gerçekten var olduğu na inanmalarını açık-

lamamıza yardımcı olabilir. Ancak bu kanıtlar bizim gerçekten özgür olduğumuzu ispat etme konusunda hiçbir şey veya çok şey ifade etmezler ve dolayısıyla onların ciddi belirlenimciler üzerinde etkide bulunma şansları yoktur. Bununla birlikte belirlenimcilik bir başka, daha ince eleştiri biçimine, belirlenimciliğin kendisinin iç tutarlılığını sorgulayan bir eleştiriye açıktır.

Felsefi bir öğretiyi benimseyen bir insana her zaman bu öğretiye niçin inanmamız gerektiğini sorma hakkına sahibiz. Genellikle bu durumda başka alternatif bir kuram yerine o kurama inanmanın nedenleri bize açıklanır. Bu nedenler tipik olarak deneyin tanıklığı, mantıksal akıl yürütmeler, söz konusu öğretinin savunduğumuz başka görüşlerin sonucu olduğu yönündeki kanıtlar, rakip görüşlerin reddine vb. dayanırlar. İster yazılı, ister sözlü şekilde olsun, bu nedenlerin bize sunulduğu konuşma gizil olarak gerek konuşanın gerekse onu dinleyenin ancak bu tür akılsal düşüncelere boyun eğmeleri gerektiği görüşünü varsayar (Sebepler ve nedenler kutusuna bakınız).

Bütün bunların belirlenimcilik tartışmasıyla ne ilgisi vardır? Şimdi belirlenimciye göre yaptığımız her şey nedensel olarak belirlenmiştir. Ancak eğer bu gerçekten evrensel bir doğruysa o bazı görüşleri kabul edip bazılarını reddetmemizi de içine almak zorundadır. Belirlenimcinin bakış açısından hangi yemeklerin tercih edileceğini veya hangi tür arkadaşın seçeceğini önceden söylemek ne kadar mümkünse bir insanın hangi felsefi görüşleri benimseyeceğini önceden söylemek o kadar mümkün olmak zorundadır. O halde belirlenimciler belirlenimci felsefelerini akılsal kanıtlarla destekleme oyununu oynamalarına karşılık kendilerini belirlenimciliği benimsemeye götüren şeyin illa bu kanıtlar olmadığını itiraf etmek zorundadırlar. Bütün diğer tercihleri gibi, onların görüşleri de üzerlerinde hiçbir kontrollerinin olmadığı nedenlerin sonuçlarından başka bir şey değildirler. Ayrıca benzeri düşünceler onların başkalarını kendi görüşlerini kabul etmeye ikna etme çabaları için de geçerlidir. Kanıtlarının ikna edici olup olmamalarının onların iç sağlamlıklarıyla hiçbir ilgisi olmayabilir. Hatta belirlenimcilerin kanıtlarının sağlam olup olmadığına neden dolayı önem vermeleri gerektiği bile açık değildir. Sağlam kanıtlar sunmak bir ikna yöntemidir. Etkili hitabet bir başka ikna yöntemidir. Bir belirlenimcinin bunlardan birinciyi ikinciye tercih etmesi için bir nedeni var mıdır?

Belirlenimciler akılsal haklı çıkarmaların kendileri için hala önemli olduğunu, çünkü güçlü delil ve ve sağlam kanıtların zayıf delil veya geçersiz akıl yürütmelerden daha büyük bir nedensel etkiye sahip olduğunu ileri sürerek bu güçlükten kaçmaya çalışabilirler. Zihinlerimiz akla dayanan düşüncelerden daha kolayca etkilenecek bir yapıya sahiptir. Ancak bu cevap iki bakımdan zayıftır. Birinci olarak daha güçlü bir kanıtın daha zayıf bir kanıtı yendiği her zaman-veya hatta çoğu zaman- doğru değildir. İyi delil ve sağlam kanıt ne yazık ki kolaylıkla etkili bir hitabet tarafından yenilgiye uğratılabilir. İkinci ve daha önemli olarak, bu cevap problemin derinliğini görmemektedir.. Nedensel etkiyle akılsal ikna birbirinden tamamen farklı türden işlemlerdir. Onlara karşılık olan kavramlar farklı konuşma dünyalarına aittir. Belirlenimcilerin cevaplandırmak zorunda oldukları kritik soru şudur: Eğer belirlenimciliği savunmaları son tahlilde sadece uzun bir nedensel zincirin önceden belirlenmiş bir sonucu ise onların belirlenimciliğe inançlarına neden

değer vereceğiz? Eğer onların kendileri akılsal iknayı sadece bir nedensellik biçimi olarak tasarlıyorlarsa onların kanıtlarını neden ciddiye alacağız?



Bir kanıtı analiz ederken her zaman gerekçeler ve nedenleri birbirinden ayırd edin. Bu çok önemli bir ayrımdır. Birine çocuk aldırmanın neden dolayı ahlaksal olarak yanlış olduğuna inandığını sorduğumu farz edin. Burada onun verebilecei iki mümkün cevap vardır.

1. Çocuk aldırmanın yanlış olduğuna inanıyorum; çünkü ben bir Katolik olarak yetiştirildim
2. Çocuk aldırmanın yanlış olduğuna inanıyorum; çünkü ana karnındaki ceninin bir kişi statüsüne sahip olduğuna inanıyorum. Masum bir kişinin öldürülmesi ise yanlıştır.

Birinci cevap bir anlamda onun inancının bir gerekçesini vermektedir. Ancak o herhangi bir ikna edici gücü olmayan bir gerekçe türüdür. Birinci cevapla o inancının akla uygun bir haklı çıkarılmasını vermeye karşıt olarak gerçekte onun bir nedenini zikretmektedir. Ben bir yandan onun söz konusu inancını reddetmeye devam ederken öte yandan söylediği şeyin doğru olduğunu, yani bir Katolik olarak yetiştirilmiş olmasının kendisini çocuk aldırmayı mahkum etme düşüncesine götürdüğünü kabul edebilirim. Ancak eğer o benim soruma ikinci cevabı verirse, o zaman bu inancı için akılsal bir haklı çıkarmayı getirmesi anlamında bu inancı için gerçek bir gerekçe göstermiş olur. Bu durumda onun sonucuyla aynı görüşte olmamaya devam ederek söylediği şeyi kabul edemem..

Gerekçeler ve nedenler arasındaki bu ayrım haklı çıkarma ile açıklama arasındaki bir ayrıma tekabül etmektedir. Eylemlerimiz ve inançlarımız, nedenlerinin neler oldukları gösterilerek belki açıklanabilirler. Ama aynı yolla haklı çıkarılamazlar. Ancak gerekçeler, haklı çıkarabilirler . Meşru ikna gücüne sahip olan şeyler olarak saygı gösterilmesi gerekenler ise sadece gerekçelerdir.

Böylece belirlenimcilik akılsal tartışmanın temel bir ön varsayımını ortadan kaldırmaktadır. Hiç olmazsa ideal olarak kuramsal görüşlerimize sadece kanıt ve akıl yürütmeye dayanarak erişmemiz gerekir.

İkinci Seçenek; Özgürlük ve belirlenimcilik birbiriyle uyuşabilir.

Belirlenimcilik ve özgür olduğumuz düşüncesi neden birbirleriyle bağdaşmaz şeyler olarak görülmek zorundadır? Özgürlük ve belirlenimcilik üzerine bütün tartışma özgürlüğün esrarengiz bir şey, doğal düzenin akışını sihirli bir şekilde bozan bir şey olarak düşünülmesinden kaynaklanmakta değil midir? Ancak özgür olmak basit olarak istediğimiz bir şeyi yapabilmemiz demektir. Özgürlükle ilgili olarak bu herkesin anladığı kavramdan ayrılmazsak, bir sorunun ortaya çıkmasına gerek yoktur; çünkü bu kavram belirlenimcilikle mükemmel bir şekilde uyuşur.

İki pozisyonu uyuşturmaya çalışan çaba genel olarak yumuşak belirlenimcilik diye adlandırılır. Onun, aralarında Thomas Hobbes, John Locke ve David Hume'un da bulunduğu birçok taraftarı olmuştur. Adının da gösterdiği üzere yumuşak belirlenimcilik, bir belirlenimcilik çeşididir. O, nedeni olmayan olayların varlığını kabul etmez. Ancak buna ihtiyaç da duymaz; çünkü bütün olaylar nedensel olarak belirlenmiş olsalar bile özgür eylemlerle özgür olmayan eylemler arasında açık bir farkın olduğunu ileri sürer. Şu anda ben masamı terk etmek ve bir yürüyüşe çıkmakta özgürüm, ama bir kuş gibi uçmakta özgür değilim. Aşağıya bodruma inmekte özgürüm, ama eli silahlı soyguncular odama baskın yapıp silah zoruyla beni bodruma inmeye zorlarlarsa o zaman özgür bir biçimde davranmış olmam. O halde yumuşak belirlenimcilere göre bir eylemi yapmaya zorlanmadığım veya onu yapmaktan engellenmediğim sürece o eylemi yapmakta özgürüm. Eğer onu yapmaya zorlanırsam veya onu yapmaktan engellenirsem, o zaman özgür olmuş olmam.

Yumuşak belirlenimciliğin şüphesiz yüzeysel bir inandırıcılığı vardır. Ancak birçok filozofa göre üzerinde ciddi olarak düşünüldüğünde onun özgür iradeyle belirlenimcilik arasındaki çatışmayı çözme iddiasının bir hokkabazlık numarası, metafizik bir el çabukluğundan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Yukarda pratik özgürlük (istediğimiz bir şeyi yapma özgürlüğümüz) ile metafizik özgürlük (son tahlilde yaptığımız şeylerden sorumlu olmamız) arasında yaptığımız ayrımı hatırlayalım. Tartıştığımız problem, belirlenimcilikle (özgür irade diye de bilinen) metafizik özgürlük kavramının nasıl uyuşturabileceği problemidir. Yumuşak belirlenimcilik bunu yapma gücüne sahip olduğunu söylemektedir, ancak bunu üzerinde konuştuğumuz özgürlük kavramını devreden çıkarmak suretiyle yapmaktadır.

Bunu görmek için şu senaryoyu göz önüne alalım: Yirmi kişiyi hipnotize ettiğinizi ve hipnozun etkisi altındayken onlara birazdan vanilyalı dondurmayla çilekle dondurma arasında bir seçim yapmaları istendiğinde vanilyalı dondurmayı seçmeleri gerektiğini söylediğimizi farz edelim. Uyandırılmalarından kısa bir süre sonra

onlara bu seçim teklif edildiğinde onların hepsi önceden tahmin edildiği gibi vanilyayı dondurmayı seçeceklerdir. Şimdi şu soruyu soralım: Vanilyalı dondurmayı seçtiklerinde onların bu seçimi özgür müdür? Tamam, burada dış bir engelleme engel yoktur: İki çeşit dondurma da önlerindedir, her ikisini de alabilirler ve bu seçimlerden hiçbirinde herhangi bir tehlike yoktur. Herhangi bir dış zorlama da yoktur. Kimse onların herhangi birinin kafasına bir tabanca dayayıp onu vanilyalıyı seçmeye mecbur etmemektedir. Ayrıca onlara neden vanilyalı dondurmayı seçtiklerini sorarsanız muhtemelen basit olarak söz konusu özel durumda o tür dondurmayı tercih ettiklerini söyleyeceklerdir. Başka deyişle onlar sadece arzularını yerine getirmekte, yapmayı istedikleri bir şeyi yapmaktadırlar. *Pratik özgürlüğü* tam da bu şekilde tanımladığımız için bundan hiç olmazsa bu anlamda onların özgür bir tarzda eylemde bulunduklarını sonuçunu çıkarmak zorundayız.

Ancak bu tür bir seçimi özgür olarak nitelendirmekte tuhaf olan bir şey vardır. Her durumda seçim özel bir arzunun sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Ancak arzunun kendisi kişinin sorumlu olduğu bir şey olmadığı gibi üzerinde herhangi bir denetiminin de olmadığı bir şeydir. Burada dış bir zorlama olmamış olabilir, ama bir tür iç zorlama vardır. Telkinlerimizle biz, yani hipnotizmacı, her şahsın seçimini belirledik. Böylece onların seçimleri mükemmel bir biçimde önceden tahmin edebilirdik. O halde onlar özgürlük kelimesinin bir anlamında özgür olmuş olabilirler, ancak metafizik anlamda özgür değildiler. Kısaca seçim anında onlar özgür iradelerini kullanmamaktaydılar.

Yumuşak belirlenimcilik *pratik özgürlük* kavramının belirlenimcilikle uyuşabilir olduğunu gösterebilir. Ancak hiç kimsenin bundan zaten şüphesi yoktu. Problem metafizik özgürlük kavramıyla ilgisi bir problemdir ve yumuşak belirlenimcilik bu özgürlük kavramının belirlenimcilikle bağdaştırılabileceğini gösterme konusunda hiçbir şey yapmamaktadır. Özgürlüğü pratik özgürlüğe özdeş kılınca yumuşak belirlenimcilik aslında katı belirlenimciliğe düşmektedir. Son tahlilde seçimlerimizden sorumlu olup olmadığımız sorusuyla karşı karşıya gelen yumuşak belirlenimcilerin soruya vermek zorunda oldukları cevap, "hayır"dır. Katı belirlenimciler gibi onlar da insani varlıkların irade denen bir şeyi kullanmak suretiyle olayların akışını etkileyebilme gücüne sahip oldukları konusunda tamamiyle süphecidirler.

Yumuşak belirlenimciliğin katı belirlenimcilikten daha ileri gidememesi ahlaksal bakımdan önemli olan eylem ve seçimleri göz önüne aldığımızda en açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan içki içerken öte yandan arabamı kullanmaya karar verdiğimi farz edin. Bir kazaya sebebiyet verdiğimde cezalandırılmalı mıyım? Sağduyu bu soruyu evet diye cevaplar ve bunun nedeni de basittir: Sarhoşken araba kullanmamalıydım. Ancak ilk kez Kant tarafından ifade edilmiş olan ünlü formüle göre "ödev (ought), güç (can) gerektirir". Yani ancak bir şeyi yapmak mümkünse "onu yapmalıyım" sözü bir anlam ifade eder. "Tersinden bakarsak eğer bir şeyi yapmak benim gücümün ötesindeyse onu gerçekleştirmek konusunda herhangi bir mükellefiyetim olamaz. Bundan ötürü size "Kanseri tedavi etmelisiniz" demem benim için anlamlı bir şey söylemek değildir, ama size "Verdiğiniz sözü tutmalısınız" demem makul bir şeydir.

O halde sarhoşken araba kullanmamdan ötürü cezalandırılmamın gerekip gerekmediği sorusu, araba kullanmamayı seçmemin gücüm dahilinde olup olmadığı sorusuna bağlıdır. Özgür iradeyi savunanlara göre benim bu seçimi yapmam gücüm dahilindeydi. Katı belirlenimcilere göre ise, daha önceki şartların tümünü göz önüne aldığımız takdirde, yaptığım seçim kaçınılmazdı. Peki yumuşak belirlenimcilere göre durum nedir? Yumuşak belirlenimciler belki eğer ben farklı bir seçim yapmış olsaydım arabayı sürmemiş olabileceğimi söyleyeceklerdir. Eğer diğer şeyler, örneğin o seçim anında beynimin yapısı, genetik kalıtımım, yetişme tarzım veya hayatımdaki özel anlar vb olduklarından farklı olmuş olsaydı ben farklı bir seçim yapabilirdim. Ancak soruyu bu şekilde cevaplamak şüphesiz bir kaçıştır. Mesele *farklı şartlar altında* başka türlü davranışta bulunmayı seçmiş olup olmayabileceğim değildir, sözünü ettiğimiz özel durumda farklı bir seçimde bulunmamın kudretim dahilinde olup olmayacağıdır. Yumuşak belirlenimciler bu noktaya geldiklerinde benim kudretim dahilinde olmadığını söyleyeceklerdir.

Üçüncü Seçenek: Özgürlük gerçektir; belirlenimcilik yanlıştır.

Katı ve yumuşak belirlenimcilikte problemlerin neler olduğunu teşhis etmekle insani varlıkların gerçekten irade özgürlüğü diye bilinen dikkate değer bir güce, önceden belirlenmemiş olan ve bir şekilde yeni nedensel zincirleri başlatan seçimler yapma gücüne sahip olduklarına inanmak için pozitif gerekçeler ortaya koymak birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Belirlenimciliğin güçlükleri olabilir. Ancak her birimiz şeylerin doğal düzeni içinde bir kesinti meydana getiren tuhaf bir alanın, kendisinde neden ve eserler zincirin durdurulabileceği, kesintiye uğratılabileceği ve bu zincire yeni bir yönün verilebileceği bir yerin var olduğu görüşü inkar edilemez bir biçimde problemlidir. Belirlenimcilikle bağdaşmaz olduğunu düşünseler bile özgür iradenin varlığını savunan herkesin karşı karşıya bulunduğu ana problem basit olarak şöyle ifade edilebilir: Özgür irade nasıl mümkündür?

Bu soruyu cevaplamanın bir yolu, özgürlüğü nedensel belirlenim yokluğuna özdeş kılmaktır. Bu bazen **belirlenimsizcilik** diye adlandırılan görüştür. Bu görüşe göre (filozofların bir "istem" diye adlandırdıkları) bir irade fiili, basit olarak nedeni olmadığı için özgürdür. Bu görüşün yol açtığı özgür eylem modeli aşağı yukarı şöyle bir şeydir: Ben sürekli olarak gerek fiziksel gerekse psikolojik her tür nedensel etkiye tabiyim. Bunlar benim birçok özelliğimi, tercihlerim, arzuların ve eylemlerimi belirlemektedir. Ancak hiç olmazsa bazen herhangi bir şeyin eseri olmayan bir istemi harekete geçirmekteyim. O sadece öylece, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bir nedeni olmamasına rağmen bu istemin kendisi bir neden olabilir. O beni belli bir şekilde fiilde bulunmaya iter. Örneğin çay ile kahve arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya kaldığımda bu istem kendisiyle çayı veya kahveyi seçtiğim zihin fiilidir. Bu durumda bu isteme uygun olarak davranırım ve eylemim belirlenmemiş olan bir istemin sonucunda ortaya çıktığı için onu özgür diye adlandırırız.

Bu tür bir belirlenimsizcilikte apaçık bir problem vardır. Eğer söz konusu istek benim harekete geçirdiğim bir şeyse, o zaman sadece öylece, kendiliğinden ortaya

çıkmamaktadır. Benim onu "harekete geçirme" eylemimin sonucudur. Öte yandan eğer o gerçekten öylece nedensiz bir şekilde ortaya çıkıyorsa o zaman benim başıma öylece gelen bir şeyden fazla bir şey değildir. Ancak bu durumda o bilinçli bir eylemden çok kendiliğinden birdenbire ortaya çıkan bir kas seğirmesine benzer. Bu durumda da o özgür, sorumlu bir seçim diye düşündüğümüz şeyin temeli olamaz.

Sonra istemim, onu harekete geçiren eylemimin eseri olmasına karşılık, harekete geçirme eylemimin kendisinin belirsiz olduğunu farz etmek, belirlenmemiş olayın durumunu değiştirmez. O sadece güçlüğü bir adım geriye itmeye yarar. Şimdi aynı itiraz bu istemi harekete geçirme veya meydana getirme yönündeki belirlenmemiş eyleme yöneltilebilir. Eğer bir nedeni yoksa, o, seçtiğimiz veya meydàna getirdiğimiz bir şey değildir, benim başıma gelen bir şeydir. Dolayısıyla kendisinden sorumlu tutulabileceğim bir şey değildir.

Sorumluluğun kökleri: Bir belirlenimsizcilik görüşü

Basit belirlenimsizciliğin yeterli olmadığı açıktır. Ancak özgür irade kavramını savunmayı arzu eden birçok filozof bu tür özgürlüğün nasıl mümkün olduğuna ilişkin pozitif bir açıklamada bir tür belirsizliğin belli bir rol oynamak zorunda olduğuna inanmaktadır. Bu olmadığı takdirde sonuçta elimizde sadece bir tamamen belirlenmiş olay dizileri kalmaktadır ve onlardan herhangi birinin nasıl olup da özgür eylem olarak adlandırılabileceğini görmek zordur. Bundan ötürü yakın zamanlarda filozoflar yukarda sözünü ettiğimiz bilimde ortaya çıkan bazı belirlenimcilik- karşıtı gelişmeleri –kuantum mekaniği ve kaos kuramını- eylemlerimizin failleri olarak, hayatlarımız üzerinde etkide bulunan nedensel dizilere bazı yaratıcı müdahalelerde bulunmamıza imkan veren şeyler olarak görme yönünde daha gelişmiş girişimler olarak takdim etmektedirler. Şimdi bu tür bir açıklamayı ele alalım (Aşağıda vereceğimiz açıklama ana hatlarında Amerikan filozofu Robert Kane tarafından ileri sürülmüş olan özgür irade savunmasına dayanmaktadır) .

Savunulması gereken ana fikir, bizim bir şekilde ve bir ölçüde eylemlerimizden sorumlu olduğumuzdur. Bunun böyle olması için gerçekleştirdiğimiz her eylemin tamamen özgür olması zorunlu değildir. Yapmış olduğumuz göreli olarak az sayıdaki seçimden- özellikle davranış kalıplarımız, ahlaki karakterimiz ve hayatımızın genel gidişatı bakımından önemli olan seçimlerimizden - sorumlu olmamız bizim için yeterli olabilir. Örneğin ben eğer bir sigara tiryakisi isem, herhangi bir zamanda sigara içmeyi bırakmakta özgür olmayabilirim. Bu sabah bütün gün boyunca sigara içmemeye karar verebilirim, ancak fiziksel ve psikolojik bağımlılıklarımın çok yüksek, eylemlerimin karşı konulamaz bir biçimde güçlü bir nedensel belirlenim içinde gerçekleşmesini meydana getirecek kadar yüksek oldukları ortaya çıkabilir. Ancak geçmişte, benim henüz umutsuz bir şekilde sigara bağımlısı olmamdan önce kibriti yakmaktan kaçınıp sigara içmemeyi seçme gücüne sahip olduğum daha şanslı günlerim olmuş olacaktır.

Bu görüşe göre özgür iradeye sahip olmak, hiç olmazsa hayatımızı biçimlendiren ve karakterimizi şekillendiren bazı temel kararlardan sorumlu olma meselesidir. Bunun mümkün olması için öyle görünüyor ki benim zihinsel bir eylem vasıtasıyla (yani bir iradi fiille) beynimde meydana gelen fiziksel olaylar dizisi üzerinde etkide bulunmamı mümkün kılacak bir güce sahip olmam gerekmektedir. Bunu tam olarak nasıl yaptığım açık değildir. Belki verdiğim kararla bu kararı vermemiş olsaydım atom altı düzeyde belirlenmemiş bir olay olarak kalacak olan şeyi belirlemekteyim. İradi fiilimin beynimdeki atom-altı olaylarda gerçekleşen şey üzerindeki bu etkisi-atom-altı belirsizliğin belirlenimcilik içinde meydana getirdiği, deyim yerindeyse, çatlaktan yararlanan bu etki- uzun vadede çok derin olabilir. Çünkü kaos kuramı bize son derece karmaşık sistemlerde –ki beyin hiç şüphesiz böyle bir sistemdir- dizinin bir noktasında meydana gelen küçük değişikliklerin daha sonra çok büyük farklılıklara yol açtığını söylemektedir.

Özgürlüğün nasıl mümkün olduğuna ilişkin bu açıklama en az iki önemli düşünce içermektedir. Birinci düşünce çağdaş bilimin evren hakkında bize sunduğu tablonun tam anlamında belirlenimci olmamasının, özgür iradeye karşı çıkan tezi zayıflattığı düşüncesidir: Belirsizlik ilkesi gibi bir şey şüphesiz özgürlüğün zorunlu koşullarından birini sağlayabilir. İkinci düşünce benim bireysel eylemlerimden çoğu, hatta büyük çoğunluğu geçmiş olaylar tarafından tam olarak belirlenmiş olsa bile benim son tahlilde eylemlerimden sorumlu olabileceğim düşüncesidir

Ancak öte yandan bu açıklama iki de ciddi itirazla karşılaşmaktadır. Bunlardan biri iradenin etkisinin durumuyla ilgilidir. Beyin, fiziksel bir sistemdir ve diğer fiziksel sistemler gibi neden-eser yasası uyarınca iş görür. Bu yasalar *fiziksel* şeylerin birbirleri üzerine etkide bulunma tarzlarını yönetirler. İster gezegenlerin hareketleri, kimyasal tepkimeler, fotosentez, hücrelerin çoğalması, ister elektromanyetizm veya kuantum mekaniğinden söz edelim, kendilerinden söz ettiğimiz, her zaman fiziksel şeyler ve kuvvetlerdir. Benzeri şekilde belirsizlik ilkesi, fiziksel varlıklar, kuvvetler ve süreçler üzerine bir kuramdır. Şimdi özgürlük hakkında yukarda verilen açıklamaya göre benim bir kararım veya isteğim, yani genel olarak *zihinsel* olduğunu düşündüğümüz bir olay, bir şekilde beynimdeki *fiziksel* süreçler üzerinde etkide bulunmaktadır. Bir şey yapmaları mümkün olan elektronlar benim kararımın sonucu olarak bir başka şey yapmaktadırlar.

Ancak bunun nasıl mümkün olduğu bir sır olarak kalmaktadır. Eğer sorumlusu olduğum istem veya kararın kendisi basit olarak zihnimde meydana gelen bir fiziksel olaysa hemen hemen bütün diğer fiziksel olaylar gibi onun da nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olması gerekir. Bu durumda o özgür olamaz. Öte yandan eğer o fiziksel bir olay değilse, nasıl olup da fiziksel olaylar üzerinde bir etkide bulunabilir? Bu etkinin işaret ettiği eserin çok küçük olması, bir elektronun davranışında son derecede küçük bir değişiklikten fazla bir şey olmaması söz konusu sırrı zerrece azaltmaz. Dürüst olmak gerekirse bu problem, yani herhangi bir tür zihinsel nedenselliğin nasıl mümkün olduğu problemi, asırlar boyunca filozofları rahatsız etmiştir ve o, zihin felsefesinin ana konularından biridir. Ancak o özgür iradeyi fiziksel belirsizliğe bağlamak isteyen her çabanın hesaplaşmak zorunda olduğu bir problemdir.

Tartışmakta olduğumuz özgür iradeye ilişkin belirlenimsizci açıklamaya yöneltilen ikinci bir itiraz vardır. Bu kurama göre eylemlerimin çoğunluğu nedensel olarak belirlenmiş ve dolayısıyla kendileri bakımından ele alındıklarında özgür olmayan eylemler olsalar da onların bazılarından nasıl sorumlu tutulabileceğimi gördük. Sorumluluğun gerektirdiği tüm şey, eylemlerimin son tahlilde kendilerinden sorumlu olduğum davranış kalıplarından veya karakterimin görüntülerinden kaynaklanmış olmalarıdır. Böylece kuram, özgür iradenin gerektirdiği belirsizlik çeşidinin sürekli olarak var olduğunu ve bizim sürekli olarak ondan yararlandığımızı varsaymak tehlikesinden kurtulmaktadır: Özgür irademiz herhangi bir karar verdiğimiz her seferinde beynimizdeki elektronların belirlenmemiş davranışını bir biçimde etkilemektedir. Ancak burada kuram işin başında özgür iradeye sahip olduğumuza inanmaya bizi iten sağduyunun bazı sezgileriyle bağlantısını kesmektedir. Çünkü sağduyunun bize söylediği bizim özgür iradeyi zaman zaman, hayatımızın önemli dönüm noktalarında kullandığımız değildir, onu *her zaman* kullandığımızdır. Şu anda oturmaktayım. Ame eğer istersem, ayağa kalkabilirim. Şu cümleyi yazdığım süre zarfında her an eğer istersem yazmayı bırakabilir ve ayağa kalkabilirim. Özgür iradeye sahip olmak bize *böyle bir şey* gibi gelmektedir. Özgür irade hakkında verilecek doğru bir açıklamanın bu temel sezgimiz veya duygumuzla uyuşması ve mümkünse onu açıklaması gerekir. Ancak yukarda sözünü ettiğimiz türden belirlenimsizci bir kuramın bunu nasıl yapabileceği açık değildir.

Özgürlük Duygusu

Özgürlük kavramının belirlenimcilikle nasıl bağdaştırılabileceği konusunda neden endişeleniyoruz? Özgür olduğumuza ilişkin hepimizin sahip olduğumuz temel duygumuz hiç olmazsa herhangi bir felsefi kuram kadar önemli ve güvenilir bir duygu değil midir?

Özgür irade ve belirlenimcilik tartışmasının ortaya koyduğu Gordiyon düğümünü çözmenin bir yolu, cesur bir şekilde özgürlüğün varlığını tasdik etmektir. Gerçekten de metafizik özgürlüğün yirminci yüzyıldaki en tanınmış savunucularından birinin, Fransız filozofu Jean-Paul Sartre'ın (kutuya bakın) benimsediği tutum bu olmuştur. Sartre'a göre özgür olmamız ait olduğumuz varlık türünün temel bir gerçeği veya daha doğrusu temel gerçeğidir. Bu, zaman zaman bulanık bir şekilde de olsa her zaman bilincinde olduğumuz bir gerçektir. Sartre belirlenimci bir dünyada özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu gösterme çabasına girmez. Daha ziyade insan olmanın neye benzer bir şey olduğuna ilişkin deneyimi, merkezinde özgürlük duygusunu içeren deneyimi, belirlenimciliğin ortadan kaldıramayacağı sarsılmaz bir kanıt olarak ele alır.

Ancak Sartre bir başka anlamda özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre özgürlüğümüz bilincin özel doğasından kaynaklanır. Bir müzik parçasını dinlediğim zaman olduğu gibi dikkatimi bir şeye yönelttiğimde bilincim

bu yöneldiği şeyle, deyim yerindeyse, doludur. Benzeri şekilde bir faaliyette bulunduğumda- diyelim dansettiğimde- kendimi tümüyle bu faaliyete "veririm". Ancak bu faaliyete ne kadar kendimi vermiş veya ne kadar onun içinde gömülmüş olursam olayım, ne kadar çok bu konu veya bu faaliyet içinde kendimden geçmiş olursam olayım, hiçbir zaman kendimi tümüyle kaybetmem. Her zaman geride bir tür öz bilince, başıma gelen şeylerin meydana geldiğine ilişkin bir arka plan bilincine sahibimdir. Bundan dolayı her an durumum ve yaptığım şeyin bilincinde olabilirim. Bu geride bulunan öz bilinç, bazı şartlar altında daha palazlanmış, daha tam olarak gelişmiş bir öz bilinç olmaya dönüşmeye hazır olarak orada bekleyen bir tür pilot alevi ödevi görür ve bu tam olarak gelişmiş öz bilinç ortaya çıktığında da beni şu anda meşgul eden şeyi bırakmam, onu terketmem ve bir başka nesne veya faaliyete yönelmem imkanı ortaya çıkar. .

İşte özgürlükten kast ettiğimiz tam bu bir faaliyeti bırakma ve onun yerine bir başka faaliyete girişme kabiliyetidir. Bununla birlikte yapmakta olduğum bir şeyi bıraktığım zaman olduğu gibi onu yapmaya devam ettiğim zaman da özgür olduğumu söylerim. Her iki eylem, aynı ölçüde, yaptığım bir seçimin sonucudur. Seçimler önemsiz şeylerle ilgili olabilirler veya hayatımızı değiştiren türden olabilirler. Ancak onların ifade ettikleri özgürlükler özü itibariyle aynıdırlar. Bir sınıfta ders verirken tartıştığım konulara ve bir hoca olarak rolüme tümüyle kendimi kaptırmış olabilirim. Ancak eğer pencereden dışarı bakıp orada ılık havanın, yeşil çimin, leylak kokusunun ve baharın diğer işaretlerinin farkına varırsam, bir anda, hoca kişiliğimi bir yana bırakma ve dışarıya açık havaya çıkmak üzere dersi kesme seçeneğim vardır. Aynı şekilde yarın sınıfa gelmeme veya hatta başka bir hayat tarzıyla başka bir amaç veya yaşantı peşinde koşmak üzere işimi tümüyle bırakma özgürlüğüne sahibim. Şüphesiz çoğumuz böyle bir şey yapmayız. Davranışlarımız, bütünü itibariyle, aslında önceden tahmin edilebilir bir durumdadır ve bazı seçimler şüphesiz diğerlerinden çok daha kolaydır. Örneğin tütün tiryakisi için bir başka sigara markasını seçmek, sigara içmekten derhal vazgeçmekten daha kolaydır. Ancak bu, eğer Sartre, haklıysa, bütün hayatımız boyunca bilinçli yetişkinler olarak her anımızın bir seçim anı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Özgürlük ve belirlemecilik tartışmamızdan hangi sonucu çıkarabiliriz? Yumuşak belirlemeciliğin teklif ettiği orta yolun ikilemi çözmediğini gösterdik. O halde görünüşte birbiriyle bağdaşmaz olan iki görüş arasındaki başlangıçtaki kesin zıtlıkla karşı karşıya bulunmaktayız. Belirlemeciliğin arkasında geleneksel bilimin ağırlığı ve otoritesi vardır. Ancak kendi tezlerini kabullerinin de nedensel olarak belirlenmiş olduğunu kabul ettikleri takdirde belirlenimcilerin bu tezlerinin akılsallığını nasıl savunabilecekleri açık değildir. Ayrıca çağdaş fiziğin bazı dallarında ortaya çıkan belirlenimsizlik belki özgür irade savunucularına bir kaçış yolu sağlamaktadır ve gerek sağduyu, gerekse ahlaksal çıkarlarımız bu yola girmeye çaba gösterme yönünde bizi teşvik etmektedir. Ancak ne yazık ki bunu nasıl yapabileceğimizi bilmiyoruz. Bunun bir nedeni, bilimin geniş ölçüde belirlenimci olması yanında aynı zamanda maddeci olmasıdır. O, gerçeği tümüyle fiziksel bir şey olarak almaktadır. Eğer bu doğruysa, o zaman ister bir duyu-algısı, ister bir düşünce veya istem olsun, zihinsel diye adlandırılan her olay kendini fiziksel kavramlarla göstermek zorunda-

dır. Her düşüncenin, her istemin, her seçimin sadece beyinde bir karşılığa sahip olması yetmez, o beyindeki bir olayla bir şekilde özdeş olmak zorundadır. Durumun ne olduğu zihin felsefesinde çok tartışılan bir meseledir. Ancak bizi burada ilgilendiren, bir kez daha dünyanın bilimsel açıklamasının, görünüşe göre özgür iradenin imkanını ortadan kaldırmasıdır. Çünkü özgür iradenin iş görmesi için zihinsel bir olayın fiziksel bir süreci belirlemesinin mümkün olması gerekir gibi görünmektedir. Örneğin benim sarhoşken araba kullanmanın yanlış olduğu hakkında *düşüncem* ve bu görüşüme uygun olarak davranışta bulunma kararım, beni arabamın anahtarlarını bir arkadaşıma vermeye itmek zorundadır. Ancak gerçek eğer özü itibariyle ve tümüyle fiziksel ise bunun nasıl mümkün olduğu bir sır olarak kalmaktadır.

Materyalizm

Felsefede sık sık olduğu gibi bir problem bir başka probleme götürür. Özgür irademiz olup olmadığı sorusunun zihin ve bedenin birbiriyle ilişkisinin ne olduğu sorusuyla bağlantılı olduğu ortaya çıkar. Zihin felsefesinin bu ana probleminin ise daha da büyük problemlerle ilişkisi vardır: Acaba evren sadece fiziksel bir şey midir veya gerçeğin ondan daha fazla bir şeyi içine aldığını düşünmemiz için haklı bir nedenimiz var mıdır?

> *Neden evrenin son tahlilde maddi olduğunu veya son tahlilde tek tür bir şeyden meydana geldiğini varsaymak durumundayız? Etrafımızdaki dünyanın muazzam bir çeşitlilik gösterdiğini- bir çakıl taşı, su bardağı, yılan, insan beyni ve güneşi birbirleriyle karşılaştıralım- ve bütün bu çeşitliliğin evrenin üzerinde yaşadığımız küçücük bir köşesinde ortaya çıktığını görmüyor muyuz?.*

Karşılaştığımız olayların çeşitliliği göz önüne alınırsa filozofların o kadar kolay bir tarzda tüm gerçekliğin son tahlilde tek bir kategoriye indirgenebileceğini ileri sürmüş olmaları daha ziyade şaşırtıcıdır. Bu görüş **tekçilik** (**monism**) diye adlandırılır ve Batı felsefesi tarihinde tekçiliğin en popüler biçimi **materyalizm** olmuştur. Felsefi materyalizm öğretisi, servet ve tüketim eşyalarını edinme ve onlara sahip olmaya büyük değer veren materyalizm türüyle karıştırılmamalıdır. Metafizikte materyalizm basit olarak gerçeğin özü itibariyle maddi olduğunu söyleyen görüştür.

Materyalizm şüphesiz saygıdeğer bir öğretidir. İlk dönem Yunan filozoflarının bazıları, özellikle onlar arasında gerçekliğin boşlukta her yönde hareket eden ve dünyada görülen ceşitli türden şeyleri meydana getirmek üzere birbirleriyle birleşen bölünmez madde parçacıklarından (atomlar) oluştuğunu ileri süren atomcular, materyalistlerdi. Bu cesur düşüncelerinde onlar üzerinde yaşadığımız dünyanın görünüşteki çeşitliliği altında temel bir birlik olduğu fikrini ortaya atmış olan daha önceki düşünürlerin izinden yürümekteydiler. Örneğin genel olarak Batı geleneğinde



Jean Paul Sartre (1905-1980)

Jean Paul Sartre Paris'te doğmuş ve hayatının büyük bölümünü ora a geçir iştir. Üretken bir yazar olan Sartre bir filozof, romancı, oyun yazarı, edebiyat eleştirmeni ve gazeteci olarak ün kazanmıştır. Hiçbir zaman herhangi bir siyasi partiye üye olmamakla birlikte aynı za anda çok tanınmış siyasi bir eylemci olmuştur. En tanınmış eserleri *Bulantı* adlı romanı, *Çıkış Yok* ve *Sinekler* adlı ti atro oyunlarını ve iki dev felsefi eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'le *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni içine alır. Sartre'ın erken dönem eserleri, felsefi düşüncenin hareket noktası ve konusu olarak (soyut kuramsal ilkelerden çok) yaşanan deneyin önemini vurgulayan varoluşçuluk diye bilinen felsefi hareketin örnekleridir

(Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, Heidegger, Kafka ve Camus gibi) a ları sık sık varoluşçuluğa bağlanan diğer düşünürler gibi Sartre dikkatini en iyimser ifadeyle isteklerine kayıtsız olan bir dünyada özü itibariyle kendini yalnız hissede bireyin durumu üzerine yoğunlaştırır. Sartre'ın bu durumu tasvirinde en çarpıcı o an, insan özgürlüğü kavramı ve bu kavram üzerine yaptığı vurgudur. İnsani varlıklar söz konusu olduğunda "varoluşun özden önce geldiği"ni ileri sürerek Sartre insan doğasına ilişkin geleneksel açıklamaların çoğunu reddeder. Bu sözünün ifade ettiği şey, bir kaya, bir ağaç veya bir köpeğin sahip olduğu gibi ne yapacağımızı belirleyen değişmez bir doğaya sahip olmamamız yanında, insan elinden çıkmış nesnelerde söz konusu olduğu gibi yerine getirmenin görevimiz olduğu belli bir amaçla da varlığa gelmiş olmadığımızdır. Bunun tersine biz hangi eylemlerde bulunacağımızı, hangi değerleri benimseyeceğimizi, hangi hayat tarzını kabul edeceğimizi ve hangi amaçların peşin en koşacağımızı kendimiz seçmek zorundayız. Çağdaş dünyada daha önceki çağlarda insanların kendilerine yaslandıkları metafizik ve dinsel öğretilerin kılavuzluğu, rahatlığı ve güven vericiliği olmaksızın seçimlerde bulunuruz. On Emir'i takip etmeyi seçebilirim. Ancak onları nesnel ahlaksal ve dinsel doğrular olarak almak benim verdiğim bir karardır. Politik bir harekete katılabilir ve toplumsal ad et için savaşabilirim. Ancak ideallerimin başka ideallerden daha iyi olduğu veya benimsediğim davanın uzun vadede mutlaka muzaffer olacağı konusunda mutlak bir kanıt vere e . Böylece Sartre bir yandan bizim köklü bir biçimde özgür olduğumuzu-geçmişte olduğumuz ve bizden beklenen şeyle her an bağımızı koparmada özgür olduğumuzu- savunurken öte yandan bu özgürlüğü bir yük olarak görmektedir. Onun kendi sözleriyle biz "özgür olmaya mahkumuz" ve "ıstırap, ümitsizlik ve terk edilmişlik içinde" seçimlerimizi yaparız.

ilk filozof olarak kabul edilen Miletos'lu Thales, bu birliğin, her şeyin sudan çıkmış olduğu veya bir anlamda sudan meydana gelmiş olduğu gerçeğinden ibaret olduğuna inanmaktaydı. Bu görüş muhtemelen ilk bakışta bize tuhaf görünecektir, ancak üzerinde biraz düşünürsek onun inanılmazlığı azalacaktır. Suyla ilgili olarak herhalde Thales'in dikkatini çekmiş olan şey, onun tüm hayat için zorunlu olması dışında sıcaklığa bağlı olarak sıvı, katı veya gaz şeklini alabilmesiydi. O halde bu değişik biçimler altında farklı şekillerde ortaya çıkma kabiliyetine sahip olan tek bir töz vardır. Şüphesiz bundan suyun dünyada bulunan her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde olduğuna geçmek biraz sıçramaktır. Ancak Thales'in düşüncesi, gerçekliğin temelde tek bir şey olduğu genel ilkesinin en erken biçimlerinden biri olması bakımından değerlidir. Bu, değişmeyi gözlediğimizde bir şeyin ortadan kalkıp başka bir şeyin yaratılmasını görmediğimiz, daha çok tek bir şeyin sahip olduğu bir biçimden başka bir biçime dönüşmesini gördüğümüz anlamına gelir. Bundan başka o, dünyada karşılaştığımız tüm olağanüstü çeşitliliğin, metafizik bakış açısından ele alındığında, aslında yüzeysel bir çeşitlilik olduğu anlamına gelir. Bu çeşitliliği doğurmuş olan daha derin gerçekliğin kendisi tek, basit bir doğaya sahiptir. Bu görüşe göre olayların en derin kavrayış, farklılık ve değişme altında yatan birliğin görülmesini gerektirir.

Farklılık ve değişmenin altında bulunan birliği arama, bugüne kadar Batı felsefesi ve biliminin ayırt edici özelliği olmuştur. Bugün yeni kuramların da tesis etmeye çalıştıkları çoğu zaman budur. Newton'un fizikteki büyük başarısının bir parçası, aynı temel kuvvetin-çekim kuvvetinin- gezegenlerin yörüngeleri, okyanustaki gel git hareketlerini ve bir elmanın düşüşünü yönettiğini kanıtlamasıdır. Atom kuramının gerisinde bulunan temel fikir, farklı elementlerin aynı malzemeden, yani nötron, proton, elektron ve benzerlerinden meydana gelmiş olduğudur. O halde elementler arasındaki farklılıklar mutlak değildir, onlar atom-altı parçacıkların sayı ve düzenlemelerine ilişkin kavramlarla açıklanabilirler. Materyalizme göre evrenin temel malzemesi, maddedir. Dolayısıyla bütün açıklamalar son tahlilde maddi şeyler ve süreçlerin betimlemeleri olmak zorundadır. Çağdaş bilimin ortaya çıkışını teşvik etmiş olan temel metafizik önkabullerden biri şüphesiz buydu. Bununla birlikte günümüzde birçok bilim adamı ve filozof, **fizikalizm** kavramını materyalizme tercih etmektedirler. Bunun nedeni görelilik kuramına göre madde ve enerjinin birbirlerine dönüşebilir olmalarıdır. Bu ise madde kadar enerjinin de temel olduğu anlamına gelir. En son gerçekliğin-hem maddeyi hem enerjiyi kapsayan bir kavram olarak- *fiziksel* olduğunu ileri süren *fizikalizm* bundan dolayı daha uygun bir etiket olarak görünmektedir.

Evrensel çekim kuramı veya atom kuramının örnekleri oldukları açıklayıcı indirgeme türünün sonuçta bizi az sayıda temel birkaç yasaya uygun olarak iş gören bir fiziksel sistem olarak evrene ilişkin tekçi bir tabloya nasıl götürebileceğini görmek zor değildir. Ancak deneyimizin hiç olmazsa bir cephesi bu tabloda bir güçlük ortaya koyar gibi görünmektedir: Bu, bilinç dediğimiz şeydir. İçinde yaşadığım dünyaya ilişkin bilincim ve renkler, sesler, acılar ve zevkler hakkındaki deneyim, bir başka boyuta aitmiş gibi görünmektedir. Onlar öznel veya zihinsel şeylerdir. Ben onlara *sahibim*, duruma göre acı çekmekte veya haz duymaktayım. Bu şeylerin fiziksel dünyada karşılıkları olabilir veya onlar fiziksel dünyadaki bazı şeylerin so-

nucu olabilirler. Ancak bu onları fiziksel şeyler yapmaz. Birçok filozof için fiziksel ve zihinsel şeyler arasındaki bu farklılık, onların altında yatan bir birlik tarafından ortadan kaldırılamaz veya bu birliğe indirgenemez. Bundan dolayı bu filozoflar gerçek hakkında ikici bir açıklama vermektedirler. Bu açıklamaya göre fiziksel ve zihinsel şeylerin her ikisi de temel kategorilerdir ve var olan şeyler bunlardan biri veya diğeri içine girerler (İkiciliğin daha ileri bir tartışması için Zihin Felsefesine ayırdığımız bölüme bakın).

Sokrates-öncesi Filozoflar:

Batı felsefesinin başlangıçları, genel olarak aşağı yukarı M.Ö.600-400 yılları arasında ve esas olarak Yunan dünyasının doğu kısmında yaşamış dikkate değer bir insanlar grubuna geri gider. Bunlara parlak öğrencisi Platon aracılığıyla Batı felsefesinin yönünü kesin bir biçimde belirlemiş olan parlak Atina'lı düşünür Sokrates'ten (M.Ö.469-399) önce yaşamış oldukları için genellikle Sokrates-öncesi filozoflar denir. Sokrates'in yazılarından ancak bazı parçalar (fragments) zamanımıza ulaşmıştır, fakat hiç olmazsa bazı fikirlerini yeniden inşa etmek için elimizde kafi derecede malzeme bulunmaktadır (öte yandan bazı sözleri hala esrarengizliğini korumaktadır). İnsani araştırmanın farklı alanlarını birbirlerinden ayırmak yönünde ciddi bir çaba henüz ortaya çıkmadan önce Sokrates-öncesi filozoflar düşüncelerini çoğu zaman şiirsel ve mecazi bir dille ifade ederek bilimsel araştırmalarla metafizik spekülasyonları birbiriyle birleştirmişlerdir.

Miletos'lu Thales bu ilk düşünürlerden biridir. Zamanında diğer başarıları yanında bir güneş tutulmasını başarılı bir biçimde önceden tahmin ederek ün kazanmıştı. Ancak felsefeye katkısı şeylerin bize göründükleri çeşitli biçimleri altında yatan tek bir gerçekliğin olduğu varsayımında yatmaktadır. Thales bu gerçekliğin dört temel unsurdan biri olarak anlaşılan su olduğunu söylemiştir (Diğer üçü toprak, hava ve ateştir).

Miletos'lu Anaksimandros nihai gerçekliği deneyde karşılaştığımız Herhangi bir özel maddeye özü itibariyle benzer bir şey olarak düşünmeyi terk etmiştir. O bu en son gerçekliği daha soyut olarak- ki bu bilimin gelişmesinde hayati bir adımdır- "sınırsız olan" – yani uzay ve zamanda sınırları olmayan - diye adlandırdığı bir şey olarak tasarlamıştır. Bu kaynaktan gördüğümüz olayları meydana getirmek üzere birbirleri üzerinde etkide bulunan sıcak ve soğuk, kuru ve yaş gibi zıtlar çıkmaktadır. "Sınırsız olan" aynı zamanda hiçbir unsurun hakim duruma gelmemesini sağlayarak zıtlar arasında toplam bir denge kurmaya hizmet etmektedir.

Elea'lı Parmenides de en son gerçekliği herhangi bir özel maddeye özdeş kılmaktan kaçınmıştır. Ancak o bu gerçekliğin ana doğasını anlamının tek yolunun duyu algısından çok akılla düşünmeden geçtiğini ileri sürmüştür. Bu tür bir düşüncenin ise gerçekliğin özü itibariyle bir, hareketsiz, bölünemez, değişme halinde olmayan, mükemmel bir şey olduğunu ortaya koyacağını ileri sürer. Onun bu görüşü sağ duyunun varlığına inandığı değişme, hareket ve bölünebilirlik gibi şeylerin gerçek olamayacağını gösterme amacına yönelik bir dizi paradoks ortaya atan öğrencisi Zenon tarafından ustaca bir tarzda desteklenmiştir.

Ephesos'lu Herakleitos Parmenides'le biraz bilmecemsi bir üslubu paylaşmaktadır. Anlaşılması zor sözleri, kendisine takıldığı ileri sürülen "Karanlık Herakleitos" lakabının nedeni olmuş olabilir. Ancak Parmenides'ten farklı olarak Herakleitos, çeşitlilik ve değişmeyi aldatıcı bir şey olarak görme eğiliminde değildir. Tersine onların bir varlıktan ziyade bir süreç olarak tasarladığı gerçekliğin özüne ait şeyler olduklarını kabul eder. En çok bilinen iki mecazi cümlesinde bu fikrini ortaya koyar. Bu sözlerden biri zamansal değişmenin sürekli ve tersine çevrilmez karakterini vurgulayarak aynı nehre iki defa girmenin imkansız olduğunu ileri sürer. Diğeri gerçekliği sürekli, aralıksız değişmelerin n bir tür düzenlilik ve devamlılık içermesi bakımından ateşe benzetir. Sürekli değişme böylece temel bir değişmezliği içinde barındırır.

İdealizme karşı materyalizm

Zihin ve madde, zihinsel olan ve fiziksel olan, nitelik bakımından farklı şeyler gibi görünmektedirler. Fakat fiziksel olan daha temel değil midir? Muhtemelen ilk o ortaya çıkmış ve zihinsel olanı doğurmuştur.

Burada büyük tartışmalardan bir diğeri, çağdaş metafiziğin merkezinde olmuş olan bir tartışma karşısında bulunmaktayız. Fiziksel ve zihinsel olandan hangisi daha önce gelmektedir veya daha temeldir? Şüphesiz fizikalizm fiziksel olanın önce geldiği görüşündedir. Önceliği zihne veren karşıt görüş geleneksel olarak **idealizm** diye adlandırılır (Metafizik bir pozisyona işaret eden "idealizm" kelimesinin bu kullanımı, kelimenin, "idealistler"in yüce idealleri savunan, dünyevi küçük şeylere önem vermeyen ve ilkelerinden taviz vermeyi reddeden kimseler oldukları şeklindeki diğer yaygın anlamıyla karıştırılmamalıdır). Doğal olarak burada çok şey, "önce gelen" veya "daha temel olan" sözleriyle neyi kastettiğimize bağlıdır. Önce gelmenin bir türü, *zaman bakımından önce gelme*dir. Burada soru, hangisinin zaman bakımından ilk olduğudur. Birçok geleneksel dinsel görüşe göre, saf bir ruh veya zihin olarak tasarlanan Tanrı, zamanın belli bir anında yaratmış olduğu maddi dünyadan önce vardır. Bu dinsel görüşlerin biri tarafından biçimlendirilmiş herhangi bir metafizik o halde zaman bakımından önceliği zihne tanıyacaktır. Buna karşılık çağdaş bilimsel görüş fiziksel evrenin herhangi bir duyum ve bilince sahip olan varlıkların ortaya çıkmasından önce var olduğu yönündedir. Bu görüşe göre madde, zihinlerden önce vardır, zihinlerin kendileri bazı fiziksel koşullar yerine geldiğinde sahneye çıkmıştır.

Önce gelme kavramının daha az bilinen bir başka anlamı vardır. Bu *varlıkbilimsel* bakımdan önce gelmedir ("varlıkbilimsel" kelimesi, metafiziğin varlığın doğası ve var olan şey türlerini ele alan dalı olan **varlıkbilim** kelimesinden gelmektedir).

Çağdaş bilim fiziksel dünyaya varlıkbilimsel bakımdan da öncelik tanımak eğilimindedir; çünkü o zihni bedene tabi olan bir şey olarak görmekte, bunun tersini ise kabul etmemektedir. Tarihsel olarak bu görüş basit bir nedenden ötürü modern çağa kadar çoğu Batı filozofu için kabul edilemezdi: O zihin veya ruhun –bir insanın tinsel parçasının- bedenden bağımsız olarak var olabileceği görüşünü ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı ruhumuzun bedenimizin ölümünden sonra yaşamaya devam edeceği yönündeki geleneksel Hristiyan öğretisiyle uyuşmamaktadır. Bundan başka fizik dünyanın, varlığının devamı bakımından Tanrı'ya tabi olduğu yönündeki dinsel düşünceye de aykırı düşmektedir. Bu iki bakımdan Tanrı'yı veya insani varlıkları özleri itibariyle tinsel varlıklar olarak gören dinsel bir öğretiyi kabul eden birinin fizikalizmi tümüyle reddetmesi muhtemeldir.

Çağdaş bilimsel bakış açısının fizikalisme eğilimli olmasına karşılık dinsel bir dünya görüşünün bizi bir tür idealizmi kabul etmeye meyilli kılmasından ötürü çağdaş felsefenin idealizmden uzaklaşmış olmasını bekleyebiliriz. Ancak şaşırtıcı bir olgu şudur ki çağdaş meslekten filozoflar arasında da idealizmin bir türünü savunan birçok kişi vardır. Bunlar çoğu durumda piskopos Berkeley'in izinden gitmemekte ve hatta maddenin varlığını inkar etmemektedirler (Bilgi Kuramıyla ilgili bölümde fenomenciliğin tartışmasına bakın). Öte yandan onların tezleri evrenin nasıl yaratılmış olduğu hakkında herhangi bir varsayıma da dayanmamaktadır. Bugün birçok insana inandırıcı görünmeye devam eden idealizm türü, içinde yaşadığımız ve bilimin tasvir ettiği dünyanın sahip olduğu özelliğe, hiç olmazsa kısmen *bizim tarafımızdan bilinmesinden ötürü* sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zihin dünyayı *yaratmaz*, ancak çok derin bir düzeyde onu *biçimlendirir*. Bu tez ilk olarak sistematik bir biçimde büyük Alman filozofu Immanuel Kant tarafından geliştirilmiştir (kutuya bakın). Kant, bu görüşünü Berkeley'in ve safdil veya aşırı olduğunu düşündüğü diğer idealistlerinden görüşünden ayırmak için "transandantal idealizm" olarak adlandırmıştır. Gerek iç değerinden, gerekse daha sonraki düşünce üzerindeki muazzam etkisinden ötürü bu görüş daha yakından incelenmeye değer.

Zihin dünyayı nasıl biçimlendirir

Kant bazı düşünürler gibi insan zihninin bilgiye ulaşma gücüne sahip olup olmadığı konusunda herhangi bir şüphe içinde değildir. Tersine ta baştan itibaren etrafımızdaki dünya hakkında bilgi sahibi olduğumuzu ve doğa bilimlerinin insan türünün en yüksek entelektüel başarılarından birini temsil ettiğini kabul eder. Bundan sonra iki temel ayrım yaparak ana bilgi türlerini sınıflandırmaya girişir. Bunlardan birincisi analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrım, diğeri a priori ve a posteriori bilgi arasındaki ayrımdır. Şimdi sırayla bunları görelim:

Kendileri vasıtasıyla bilgimizi ifade ettiğimiz bütün önermeler Kant'a göre ya analitiktir veya sentetik. **Analitik** doğrular "Bütün babalar erkektir" gibi inkar edilmeleri bizi çelişkiye götüren önermelerdir. "Baba" ancak "erkek ebeveyn" olarak tanımlanabileceğinden bu önerme bütün erkek ebeveynlerin erkek olduğunu söylemektedir. Onu inkar etmek bütün erkek ebeveynlerin erkek olmadıklarını ileri sür-

mek demektir. Bu, aynı zamanda hem erkek olan hem de erkek olmayan hiç olmazsa bir ebeveyn olduğu anlamına gelir. Buysa çelişkidir. Kant bu tür önermeleri, onlarda yüklemin (örneğimizde "erkek"in) özne içinde (örneğimizde "baba" içinde) "içerilmiş" olmasından dolayı "analitik" önermeler olarak adlandırır. Böylece bu tür bir bilgiye sadece önermedeki özne kavramını"analiz" ederek ulaşırız. Bir araştırma yaparak veya nüfus istatistiklerini dikkatle inceleyerek bütün babaların erkek olduklarını tesis etmeye çalışmak saçmadır. Bu önermenin doğru olduğunu bilmek için ihtiyacımız olan şey sadece onun içerdiği kelimelerin anlamlarını bilmektir.

Bunun tersine olarak **sentetik** doğrular "Bütün babalar iki yaşından daha büyüktürler" türünden doğru olan, bununla birlikte bir çelişkiye düşmeksizin insanın doğru olduklarını inkar edebileceği önermelerdir. Kant'ın bu tür önermeleri "sentetik" olarak adlandırmasının nedeni, onların birbirlerinden çok farklı olan iki kavramı bir araya getirmeleri, onların sentezini yapmalarıdır. Verdiğimiz örnekte bu iki kavram, baba olma ve iki yaşından büyük olma kavramlarıdır. Burada sonuncu kavram, ilki "içinde" içerilmiş değildir. Bu önermenin doğruluğunu sadece kelimelerin anlamlarını anlamak suretiyle değil, deneye dayanarak bilmekteyiz. Sansasyon haberciliği yapan gazetelerin birinde "Bir yaşında bir çocuk, ikiz babası oldu!" şeklinde bir başlık görsek, şüphesiz saçma diyerek bu iddiayı bir kenara atarız. Hatta böyle bir olayın imkansız olduğunu söyleriz. Ama onu imkansız olarak görmemizin nedeni doğa yasaları hakkındaki bilgimiz ve bu yasaların istisnaya izin vermediği yönündeki kabulümüzdür. O, "Arjantin'de dört köşeli bir üçgen bulundu!" şeklindeki bir önermenin imkansız olması anlamında imkansız değildir. Bir yaşında olan bir baba düşünülebilir bir şeydir. Dört kenarlı bir üçgen ise düşünülemez.

Şimdi a priori ve a posteriori bilgi arasındaki ayrıma bakalım. **A priori** bilgi deneye baş vurmaksızın doğru olduğunu bildiğimiz önermelerden meydana gelir ("A priori", "deneyden bağımsız" anlamındadır). Burada duyuların tanıklığına, gözlemlere, deneylere, araştırmalara ve benzerlerine ihtiyaç yoktur. Kant'a göre a priori doğrular her zaman hem zorunlu olarak hem *de tümel olarak* doğrudurlar. Burada zorunluluğu olumsallığın zıddı olarak almak gerekir. Bir şeyin sadece önermenin söylediği tarzda öylece meydana gelmesi durumunda, ona ilişkin önerme **olumsal olarak doğru**dur. Örneğin insani varlıkların iki gözleri olması sadece olumsal olarak var olan bir olgudur. Bizim farklı bir yönde bir evrim geçirmiş olabileceğimizi düşünmek kolaydır. Bunun tersine, doğru olacağı herhangi bir mümkün dünyanın varlığını düşünemeyeceğimiz bir durumda bir önerme **zorunlu olarak doğru**dur. Örneğin 2 artı 3 ün 5 olması bu anlamda zorunlu olarak doğru bir şey gibi görünmektedir. *Tümelliği* ise *tikelliğin* zıddı olarak almak gerekir. Kant'ın iddiası a priori doğruların hiçbir zaman özel bir varlığa işaret etmediğidir. Onlar daha ziyade "Bütün babalar erkektir" türünden hiçbir istisna içermeyen yasalara benzer genellikleri ifade ederler. Onların doğruluklarını tesis etmek için empirik araştırmalar yapmamızın bir anlamı olmamasının nedeni budur.



İmmanuel Kant (1724-1804)

İmmanuel Kant bir semercinin oğludur. Tüm hayatını Doğu Prusya'da bir üniversite şehri ve önemli bir liman olan Könisberg'de geçirmiştir.. Kant henüz bir çocukken bir kilise rahibi onun yeteneklerini görmüş ve üniversiteye devam edebilecek bir yaşa gelinceye kadar eğitimini sürdürmesine yardımcı olmuştur. Kısa süreli bir ev mürebbiliği dönemi dışında hayatını üniversitede hocalık yaparak kazanmıştır. 1750 ve 1760 larda aralarında güneş sisteminin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir kuramın da bulunduğu birçok eser yayınlamasına rağmen yoğun bir düşünme dönemini temsil eden "on yıllık bir suskunluk"tan sonra ancak 1780 lerde bugünkü ününü teşkil eden eserlerini yayınlamıştır. Bu eserler arasında en önemlileri, *Salt Aklın Eleştirisi*, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'dir. Öldüğü sırada semercinin oğlu Avrupa'da en tanı mış düşünür haline gelmişti ve bugün de o genel olarak bütün zamanların en büyük filozoflarından biri olarak tanınmaktadır.

Kant'ın en önemli başarıları metafizik, etik ve estetik alanlarındadır. Karşı karşıya bulunduğu en önemli problem, doğa biliminin iddialarının ahlakın ve dinin iddialarıyla nasıl uyuşturulabileceği problemiydi. Kant'ın bu üç şeye karşı da en büyük bir saygısı vardı (Burada din kişisel rdeme bir yardımcı olarak çok bireyci bir tarzda anlaşılmaktadır), ancak bilimde belirlenimcilik ve materyalizmi insani varlığın ahlaksal-dinsel boyutlarını tehdit eden bir şey olarak görmüştü. Kendi sözleriyle buna karşı çözümü " inanca yer açmak için bilgiyi inkar etmek "olmuştur.

Salt Aklın Eleştirisi böylece Kant'ın spekülatif veya aşkın (transandant) metafizik diye adlandırdığı şeyin derin bir eleştirisini içerir. Bu, Tanrı'nın, ruhun, özgür iradenin doğası veya deney dünyamızın altında bulunan gerçeklik hakkında iddialar ileri süren metafizik türüdür. Kant deneycilerin haklı olduğunu söyler: Bu tür şeylerin bilgisine sahip olamayız. Bilgi, bilimin bize verdiği şeydir ve o ancak duyularımızla algıladığımız dünyaya ilişkindir. Ancak Kant bu dünyanın "nihai gerçeklik" olarak düşünülemeyeceğini de ileri sürer. O, *bize göründüğü biçimde* dünyadır ve dolayısıyla da sadece bir görünüşler dünyasıdır. Bundan dolayı ne bilim, ne de metafizik nihai gerçekliğin *bilgisini* bize verebilir. Bu bizim ahlaka temel teşkil eden görüşlerin- özgür ve sorumlu olduğumuz görüşünün veya erdemin en sonunda ödülünü bulacağını güvenceye alan evrensel bir adaletin var olduğu görüşünün- doğru olduğuna inanmamız için açık bir kapı sağlar.

Ancak sahip olduğumuz görüşlerin büyük çoğunluğuna deneyden bağımsız olarak ulaşmış değiliz, tersine onlar deneye dayanmaktadır. Bunlar a posteriori bilgiyi teşkil ederler. "Dünya yuvarlıktır", "Yılanlar soğuk kanlı hayvanlardır" ve "Napolyon Rusya'yı işgal etmiştir", bu tür doğruların örnekleridir. Bu tür önermelerin doğru olup olmadıkları üzerine karar vermenin tek yolu gözlem yapmak, delil toplamak, deney yapmak, raporlar okumak, mülakatlar gerçekleştirmek ve benzerleridir. Kant'a göre ,o halde, bilgimizi sınıflandırmanın ana yolları bunlardır.

	Analitik	Sentetik
A priori :	Örnek;"Bütün babalar erkektir"	Örnek . . . ?
A posteriori :	Mümkün örnekler yok.	Örnek: Jüpiter Marstan büyüktür.

Tablonun gösterdiği gibi önermeler hem analitik, hem a priori olabilirler. Onlar sentetik ve a posteriori de olabilirler. Gerçekten filozofların çoğu *bütün* analitik doğruların a priori olarak doğru olduklarının bilindiğini ve bütün a posteriori doğruların sentetik olduklarını kabul edeceklerdir. Bir önermenin *hem* analitik, *hem* de (eğer a posteriori, *sadece* deneye dayanarak bilinebilen şey anlamına gelmekteyse) a posteriori bir doğru olamayacağı üzerinde de genel bir kabul vardır. Ancak Kant'ı en fazla ilgilendirmiş olan ve üzerinde en büyük felsefi tartışmanın yapıldığı kategori, sentetik a priori doğrular kategorisidir.

Deneyci filozoflar dünya hakkındaki bütün bilgimizin deneyden geldiğini savunurlar. Bundan dolayı onlar aynı zamanda hem sentetik olan, hem de a priori olarak doğru olduğu bilinen önermelerin var olmadığı üzerinde israr ederler. Onlara göre sahip olabileceğimiz tek tür a priori bilgi, aslında sadece tanımı gereği doğru olan totolojilerden ibaret olan analitik doğrulardan ibarettir. Buna karşılık Kant'a göre bazı a priori bilgilerimiz sentetiktir. Onlar, sadece kelimelerin anlamlarıyla değil, dünyanın nasıl olduğuyla ilgilidirler. Kant, matematiksel bilginin bu tür bir bilgi olduğunu savunur. Ona göre Euklides geometrisinin ("İki doğru bir alanı meydana getiremez" türünden) aksiyomları, bu aksiyomlardan çıkarılabilecek bütün teoremlerle birlikte bir sentetik a priori bilgi grubunu oluşturmaktadır. Matematiğin diğer dallarında bulunan bilgiler de böyledir. Kant bunun yanında doğa bilimin temelinde yatan bazı çok genel ilkelerin, örneğin her olayın bir nedeni olduğunu söyleyen nedensellik ilkesinin ve maddenin (çağdaş bilimde maddenin veya enerjinin) ne yaratılabileceği, ne de yok edilebileceğini söyleyen "maddenin korunması" ilkesinin de sentetik a priori doğruları temsil ettiklerini ileri sürmüştür.

Bunların sentetik a priori doğruları teşkil edip etmedikleri hala bir tartışma konusudur. Sıkı deneyciler matematiğin önermelerini karmaşık totolojiler, dolayısıyla sadece analitik doğrular olarak görmektedirler. Her olayın bir nedeni olduğu önermesini ise onlar "Bütün insanlar ölümlüdür" veya "Bütün gezegenler elips şeklinde yörüngeler çizerler" türünden önermelerle aynı düzeyde, sadece deneysel bir genelleme, dolayısıyla sentetik a posteriori bir doğru olarak kabul etmektedirler.. Fakat Kant'ın görüşünü savunanlar, nedensellik ilkesine inancımızın deneyden çıkarılamayacağını ileri sürmektedirler. Çünkü eğer öyle olsaydı, o zaman onun yanlış

olma imkanını kabul etmekte hiçbir güçlüğümüz olmazdı. Oysa biz bu ilkeye karşı çıkan hiçbir şeye itibar edilmesine izin vermeyiz. Nedeni olmayan bir şey gibi görünen bir olayla karşılaştığımızda her zaman onun bir nedeni olmadığını değil, bu nedeni bilmediğimizi düşünürüz. Aynı şekilde görünüşte birdenbire ortadan kalkan bir şeyle karşılaştığımızda onun ya bir yere gittiğini veya başka bir biçime dönüştüğünü ederiz, onun öylece basit olarak ortadan kalkamayacağını bildiğimizi düşünürüz

O halde Kant'ın nedenellik ilkesi gibi doğruların analitik olmaksızın zorunlu ve tümel doğrular oldukları iddiasını kabul ettiğimizi farz edelim. Bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır: Peki bu nasıl açıklanabilir? Basit olarak dünyayı gözlemimizden çıkarmadığımız evrene ilişkin böyle bir şeyi nasıl bilebiliriz? Kant'ın herkes tarafından bilindiği şekilde ortaya koyduğu gibi sentetik a priori bilgi nasıl mümkündür? Bu, uzun yıllar boyunca üzerinde düşündüğü ve sonunda kendisini zihin ve dünya arasındaki ilişkiler hakkında kökten farklı bir görüşe götürmüş olan derin sorudur.

Kant bu tür bir bilgiye nasıl olup da sahip olabileceğimizi açıklamanın tek bir yolunun olduğunu ileri sürmektedir. Eğer dünya bazı zorunlu özelliklere sahipse, bu bizim onları dünyanın içine koymuş olmamızdan ötürü olmak zorundadır. Şeylere ilişkin deneyimizde tamamen olumsal olan çok şey vardır. Bir nesnenin kare yerine daire şeklinde olması, pürtüklü olmak yerine düz olması, mavi renkte olmak yerine kırmızı olması ve benzerleri bu bu kabildendir. Bu özellikler olumsal özelliklerdir, çünkü onların başka türlü olmaları kolayca mümkündü. Ancak nesnelerin bazı özellikleri böyle değildir. Örneğin karşılaştığımız bütün fiziksel nesneler uzayda ve zamanda mevcutturlar. Ayrıca uzaysal-zamansal bir konumu olmayan fiziksel bir şeyi tasavvur bile demeyiz. O halde uzay ve zamanda var olmak nesnelerin zorunlu özellikleri gibi görünmektedir. Kant'a göre bunun nedeni, onların zihnimizin duyusal deneylerimizin içeriği üzerine empoze ettiği "formlar" olmalarıdır. Kant'ın "uzayın bilimi" olarak adlandırdığı geometri gibi bir disiplinin dünyanın yapısı hakkında bize a priori bilgi vermesinin nedeni budur.

Kant'ın iddiası biraz buna benzer bir şekilde zihnimizin nedensellik formunu dünyaya empoze ettiğidir. Bizim otomatik olarak her nesneyi neden-eser zinciri içinde yer alan bir şey olarak görmemizin ve nedensellik yasasına tabi olmayan bir nesneyi veya bir nedenin sonucu olmayan bir olayı tasavvur edememizin nedeni de budur. (Kant'ın kavramıyla ifade edersek) zihnimizin şeylere empoze ettiği bir diğer "kategori", töz kategorisidir. Böylece algıladığımız her nesneyi salt bir duyusal özellikler (renkler, tatlar vb.) topluluğundan fazla bir şey olarak kabul ederiz. Bu özelliklerin altında onları bir araya getiren bir şeyin, zaman içinde varlığını sürdüren ve herhangi bir mutlak anlamda var olmaktan kesilmeyen bir şeyin olduğunu kabul ederiz.

Zihnimiz neden deneyi bu formlar altında organize etmektedir? Basit olarak ifade etmek gerekirse o deneyi anlaşılabilir kılmak için bunu yapmaktadır. Kant'ın bu noktayla ilgili akıl yürütmesi son derece karmaşık ve izlenmesi zor bir akıl yürütmedir. Burada onu ele almak ihtiyacında da değiliz. Bu akıl yürütmenin ana temeli, kendisine biçim vermek suretiyle deney içeriğini düzenlemediğimiz takdirde

doğa hakkında bilimsel bir bilgiye sahip olmamız şöyle dursun, herhangi bir şekilde akılla kavranabilir deney diyebileceğimiz bir şeye sahip olmamamızdır. O zaman karşımızda bulunacak şey, en iyi ihtimallle, William James'in sözleriyle, "patlayan, vızıldayan bir karışıklık" olacaktır.

Kant'ın temel fikrini açıklamak üzere çok kullanılmış, ancak hala aydınlatıcı olan bir benzetme, dünyayı sadece camları renkli bir gözlükten dünyayı görme imkanına sahip olan bir şahıs benzetmesidir. Doğumunuzdan önce bir ameliyat geçirdiğinizi ve bu ameliyatla gözlerinizin içine gördüğünüz her şeyi yeşil olarak göreceğiniz bir tür yeşil kontakt lens yerleştirildiğini farz edin. Bunun sonucu, şüphesiz tam bir güvenle karşılaştığınız her şeyin yeşil olacağını önceden tahmin etmeniz olacaktır. Eğer Kantçı esaslar üzerinde felsefe yapmanız gerekse, varabileceğiniz sonuç, bu sözünü ettiğimiz önceden tam bir şekilde tahmin etme olayının, şeylerin yeşilliğinin onların kendilerinin bir iç özellikleri olmayıp *sizin tarafınızdan bilinmelerinden ötürü* onların sahip oldukları bir özelliklerine işaret ettiği olacaktır. Bu benzerlik Kant'ın akıl yürütmesinin özünü vermektedir. O aynı zamanda onun köklü sonuçlarını da ortaya koymaktadır: Bildiğimiz şeylerin temel özelliklerinden bazıları eğer sadece onların bizim tarafımızdan bilinmelerinden ötürü varsalar, o zaman bu şeyler onları bildiğimizde bir anlamda zihne tabidirler. Bundan dolayı Kant'ın metafizik pozisyonu, idealizmin bir biçimidir.

Kant düşünüş tarzını "metafizikte Kopernikçi bir devrim " olarak tasvir etmektedir. Kopernik dünyanın (göründüğü gibi) hareketsiz olmadığını, gerçekte kendi ekseni etrafında hareket ettiğini ve güneşin etrafında döndüğünü kabul ederek gök cisimlerinin hareketiyle ilgili daha iyi bir açıklama vermişti. Benzeri şekilde Kant da zihnin edilgin bir biçimde şeylerin izlenimlerini kabul etmek yerine deneyimizin nesneleri olmaları bakımından onların doğalarını etkin bir şekilde belirlediğini kabul ederek onların bize görünme tarzlarına ilişkin daha iyi bir açıklama vermiştir. Ancak bunun kaçınılmaz bir sonucu, aynı zamanda bilim tarafından da araştırılan dünyanın kendisi olan her gün algıladığımız dünyanın-uzay, zaman ve nedensel ilişkiler dünyasının-, kendinde olduğu şekilde gerçeğin kendisi olmayıp bize göründüğü şekilde dünya olduğudur. Kant, bu dünyanın gerçekliğini inkar etmemektedir. Tersine onun "deneysel olarak gerçek" olduğunu söylemektedir. Bununla gündelik deneyimiz ve doğa bilimi açısından onun nesnel olarak var olmasını ve araştırma yoluyla keşfetmek zorunda olduğumuz nesnel özellikler sergilediğini kast etmektedir. Ancak felsefi açıdan bakıldığında, bu dünya, varlığı insan zihnine tabi olmasından dolayı, "transandantal bakımdan ideal" bir dünyadır. Kant kendisiyle ilgili olarak sahip olabileceğimiz her türlü ilişkiden – ki bu ilişki, şüphesiz bilgi ilişkisini de içerir- bağımsız olarak gerçekliğe işaret etmek üzere "kendinde şey" kavramını kullanır ve onun genel metafizik pozisyonundan açık olarak ortaya çıkan şey, bizim bu gerçeklik hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızdır.

"Kendinde şey": Anlamanın sınırı

Var olan herhangi bir gerçeklik hakkında, ona ilişkin deneyimizden bağımsız olarak bir bilgiye sahip olma gücümüz yoksa, onun var olduğunun nasıl bilebiliriz?

Kant'ın hemen arkasından gelen bazıları tarafından bu soru ortaya atılmıştır. Onlardan bazıları Kant'in idealizmini mantıksal sonuçlarına götürmüşlerdir: Eğer kendinde olduğu şekilde gerçeklik hakkında herhangi bir şeyi bilme gücümüz yoksa,"kendinde şey" kavramının kendisi boştur. Kant'a göre bilgimiz deney diye adlandırabilmemiz mümkün olan şeyin bir parçasını teşkil eden şeylerle sınırlıdır. Burada anahtar kelime "mümkün" kelimesidir. İnsani varlıkların Andromeda galaksisinde hayat olup olmadığını *gerçekte* hiçbir zaman bilmemeleri söz konusu olabilir. Ama onda hayat olduğuna dair inancımızı destekleyecek bir deney türünü kolayca tasavvur edebiliriz. Buna karşılık kendinde şeyler, tanımları gereği, mümkün deney nesneleri değildirler, dolayısıyla onlar hakkında herhangi bir şey söylemeye hakkımız yoktur. Hatta onları"şeyler" diye adlandırmamız burada çokluk kavramını kullanabileceğimiz anlamına gelir. Fakat bunu bile bilemeyiz. Kant'ın varsayar göründüğü gibi kendinde şeylerin duyu-algılarımızın "içerikleri"ni, yani zihnimizin daha sonra üzerlerine formlarını empoze ederek kendilerini anlaşılabilir kıldığı şeyleri vermek suretiyle deneyimizi meydana getirdiklerini de kabul edemeyiz. Bu varsayım nedensellik kavramını meşru olmayan bir biçimde mümkün deneyin ötesine uzatmaktadır. O halde, eleştirmenlerine göre, Kant'ın "kendinde şeyler" kavramıyla ilgili olarak yapılması mümkün olan tek makul şey, onu reddetmektir.

Fakat kendilerinde oldukları şekilde şeyler kavramını dışarı atarsak, tüm gerçeğin, yani deneyimizin formu kadar içeriğinin de bütünüyle zihne tabi olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Johann Fichte (1762-1814) gibi Alman idealistleri tarafından benimsenen bu görüş "mutlak idealizm" adıyla bilinir. Çoğu insan otomatik olarak, doğası bakımından akıl almaz bir şey olarak bu görüşü reddeder. Kendi bedenlerimizden en uzaktaki galaksilere kadar etrafımızdaki dünyanın sürekli olarak kendi öznelliğimiz tarafından meydana getirildiği görüşünü ciddiye alabilir miyiz? Felsefenin adını kötüye çıkaran metafizik spekülasyon çeşidi, bu değil midir? Ancak idealistlere karşı dürüst olmak için onların deneyimizi *yeniden tasvir etmeye* değil, sadece onun neden dolayı o olduğu şekilde olduğunu *açıklamaya* çalıştıklarını aklımızda tutmamız gerekir. Sonra Fichte gibi biri, nesnel dünyanın "bir ben-olmayanı ortaya koyan ben" olarak tinsel bir özneden meydana geliş sürecini tasvir ederken gerçekte her bireysel insani varlığın dünyanın varlığının nedeni olduğunu düşünmemektedir. Daha ziyade nesnel dünyayı "ortaya koyan " "ben"in, mecazi

olarak ifade edersek, bizden *dışarı* doğru değil de, bizim *içimizden* akan kişilik-dışı veya kişilik-üstü bir kuvvet olarak düşünülmesi gerekir.

Öte yandan birçok diğer çağdaş idealist gibi Kant da bu aşırı idealizm biçimini kabul etmeye istekli değildir. Ona göre deneyimizde filozofun saygı göstermesi gereken temel bir olgu vardır. Bu, sürekli olarak bizim kendimizden başka bir şey karşısında bulunduğumuza dair sahip olduğumuz duygudur. Kaba bir şekilde söylemek gerekirse, biz şeylere *çarpmaktayız*. Felsefi olarak ifade etmek gerekirse deneyimizin, kaynağı bizim dışımızdaymış gibi görünen bir boyutu vardır ve bu boyutu Kant kendinde şeylerin dünyası olarak adlandırmaktadır. Kendinde şeyi, onu sadece duyularımız aracılığıyla bize göründüğü biçimde algıladığımızdan dolayı hiçbir zaman bilemeyeceğimiz maddi bir töz olarak düşünmek cazip, ancak yanlıştır. (Bu, Bilgi Kuramına ilişkin bir sonraki bölümde daha tam olarak tartışacağımız problemli bir görüştür). Kant'a göre maddi tözler, bildiğimiz ve üzerinde yaşadığımız dünyaya, yani uzay, zaman ve nedensel ilişkiler dünyasına aittirler. Kendinde şey kavramı daha soyut bir biçimde anlaşılmalıdır. O, bilmeyi ümit ettiğimiz şeyin sınırına, sahip olduğumuz her deneyde bulunan ve ne kadar ileri, ince ve başarılı olurlarsa olsunlar ne felsefe, ne bilim tarafından çözülmesi mümkün olmayan sırra işaret eder.

Kant bazen tam anlamanın özne ve nesnenin aynı şey olmasını gerektirdiğini ima eder. O zaman nesne, deyim yerindeyse içinden bilinebilir. Ancak biz anlamaya çalıştığımız dünyaya özdeş değiliz. Zihinlerimiz ona düzen vermekteyse ve böylece onu bir şekilde anlaşılabilir kılmaktaysa da onda her zaman yabancı olan ve anlamaya meydan okuyan bir şey vardır. Bilim evrenimizin nasıl çalıştığını tasvir eden temel yasaları keşfedebilir. Ancak sormak istediğimiz her soruyu cevaplayamaz. Hatta sonunda kendisinden bütün diğer yasaları çıkarsayabileceğimiz bir yasaya ulaşsak bile şu soru varlığını korur: Neden diğer bir yasa değil de bu yasa? Bu tarzda geniş bir anlamda yorumlarsak, Kant'ın kendinde şey kavramı, bizim cevaplandırma gücüne sahip olmadığımız soruları kendimize sormamızın insan olma durumumuzun bir parçası olmasının bir nedeninin ne olduğunu gösterir.

Bu tür sorular sormayı bırakmamızın gerekip gerekmediği bir başka konudur. Makul olan görüş şüphesiz hiçbir zaman çözmeyi ümit edemeyeceğimiz sorular üzerinde kafamızı yormamızın bir faydası olmadığıdır. Hatta bazıları cevaplandırılması mümkün olmayan soruların gerçekten anlaşılabilir veya anlamlı sorular olarak düşünülmemesi gerektiğini söylemektedirler. Bu tür sorular özellikle günlük deneyimizde tanıdığımız herhangi bir şeye karşılık olmayan "Tanrı", "varlık", "en son gerçeklik" veya "evrenin amacı" gibi kavramlarla ilgili sorulardır. Ancak bazen bir şeyin değeri onun kabul edilen amacında yatmaz. Metafizik güdü belki bizi herhangi bir bilginin mümkün olmadığı bir yerde onu aramaya götürmektedir. Metafizik spekülasyon biyoloji veya fiziğin yanına konabilecek bir bilgi kitlesini meydana getirmeyebilir. Fakat bilimsel onayın damgasını taşıyan kavrayış ve anlayış biçimlerinden başka anlayış ve kavrayış biçimleri de vardır. Ayrıca spekülas-

yonlarda bulunma isteği büyük güzelliğe sahip felsefe sistemleri meydana getirmiştir. O, entelektüel ufuklarımızı genişletmemize yardımcı olmuştur. Derinden duyulan ihtiyaç ve arzuların bir ifade biçimi kazanmasına imkan vermiştir. Belki bütün bunlardan daha da önemli olmak üzere şeylerin esrarına ilişkin bir duyguyu canlı tutmuştur. Bir seferinde Martin Heidegger felsefenin temel probleminin neden dolayı hiçbir şeyin var olmayıp bir şeyin var olduğu problemi olduğunu ileri sürmüştür. Bu, cevabı olmayan bir sorudur. Ancak onun üzerinde düşünmek Aristoteles'in felsefenin başlangıcı olduğunu söylediği hayret duygusunu yenileyebilir ve derinleştirebilir.

2 BİLGİ KURAMI

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi metafizik gerçeğin nihai doğasının ne olduğunu soruşturur. Eski Yunanlıların zamanından Orta Çağ'ın sonuna kadar felsefenin geri kalan kısmının etrafında düzenlendiği temel araştırma alanı genel olarak buydu. Fakat on yedinci yüzyılda Kolomb'un keşifleri, Rönesans, Reform ve yeni bilimin doğuşunun etkisi altında felsefe " bilgi kuramsal dönemeç" diye adlandırılan bir yöne girdi. Önde gelen filozoflar gerçeğin doğası üzerine sorunları ele almadan önce başka bazı sorular sormamız gerektiğini ileri sürmeye başladılar. Özel olarak şu tür soruları sormamız gerekmektedir:

- İnsani varlıklar neyi bilebilir?
- Bilgi iddiamızı nasıl meşrulaştırabiliriz?
- İnsan bilgisinin sınırları var mıdır?
- Eğer sınırları varsa onlar nelerdir ve onları belirleyen nedir?

Belki bütün bu sorular içinde en temel olanları şunlardır:

- Bilgi nedir?
- Bir şeyi bilmek ne demektir?

Epistemoloji veya bilgi kuramı bu ve benzeri sorunları ele alan felsefe dalıdır ("Epistemoloji" kelimesi Yunanca bilgi anlamına gelen *episteme* ile akılsal açıklama anlamına gelen *logos* kelimelerinden türemiştir). Daha şimdiden açık olarak görülmesi gerektiği gibi bilgi kuramının bazı problemleri metafiziğin bazı problemleri ile örtüşür. Böylece bir önceki bölümün sonunda zihnin bildiği dünyayı nasıl şekillendirdiği üzerine olan tartışma, insan bilgisinin sınırları üzerine tartışmaya götürmüştür. Ancak bilgi kuramının çağdaş felsefede nasıl merkezi bir yer işgal etmeye gittiğini görmek zor değildir. Gerek felsefenin içinde, gerekse dışında her türlü soruşturma bilgiye ilişkin bazı iddialar ileri sürer ve dolayısıyla yukarda işaret edilen sorulara cevapları varsayar veya hiç olmazsa bu soruların cevaplandırılabileceğini varsayar.

Şüpheciliğin meydan okuması

Bir şeyi gerçekten bilmemiz demek, yanılmamızın mümkün olmaması demektir. Ancak çoğu zaman bir şeyi bildiğimizi düşünürüz, fakat sonunda yanılmış olduğumuz ortaya çıkar. Bu tür durumları yaşadığımıza göre herhangi bir şeyi bildiğimizden nasıl emin olabiliriz?

Herhangi bir şeyi bilme kabiliyetine sahip olduğumuza karşı çıkmak bir şüphecinin tutumudur. Hepimiz karşımıza çıkan bazı bilgi iddiaları konusunda şüpheciyizdir. Belki bu iddialarda bulunan kişinin daha önce yanılmış olduğuna dair elimizde eski bilgiler vardır veya belki bu iddialar yöntemlerine saygı duymadığımız astroloji gibi bir disipline aittir. Ancak **felsefi şüphecilik** bundan çok daha global bir şeydir. O herhangi bir şeyi bilebileceğimiz iddiasına meydan okur. Bir tür, insan türü olarak bilgimizle övünürüz (*homo sapiens* "bilen insan" demektir), bireyler olarak genellikle kendi sağduyumuza ve bilgeliğimize büyük inancımız vardır. Bundan dolayı şüphecilik balonumuzu patlatması mümkün olan bir iğne gibi bizim için sevimsiz bir tehdit oluşturur. O halde soruşturmamıza onun ne kadar ciddi bir tehdit olduğu üzerinde karar vermeye çalışmakla başlayalım.

Diğer birçok "cilik" gibi şüphecilik de birden fazla biçimde ortaya çıkar. Amacımız bakımından onlar arasında sadece üç tanesini belirtelim. Bunlar aşırı şüphecilik, ılımlı şüphecilik ve yöntembilimsel şüpheciliktir. Şüpheciliğin en aşırı türü bilginin, hiç olmazsa insani varlıklar için, imkansız olduğunu ileri sürer. Az sayıda ciddi filozof bu görüşü savunmuştur. Yunanlı bir filozofun şöyle bir şey söylediği kabul edilmektedir: "Doğruyu bilemeyiz. Bilsek bile başkasına iletemeyiz. İletsek bile onun tarafından anlaşılamayız". Bu, bir insanın benimseyebileceği en büyük şüpheciliktir. Ancak bu tür bir şüpheciliği benimseyen filozofların sayısının az olmasının (bu görüşü benimsedikleri takdirde kendilerinin iş bulma ümitlerinin tehlikeye düşmesi ile ilgili bencilce kaygıları dışında) iyi bir nedeni vardır: Bilginin imkansız olduğunu söylediğim zaman bu iddiamın kendisi ya bir bilgidir veya değildir. Eğer o bir bilgiyse, o zaman neticede bir bilginin mümkün olması gerekir. Bu ise benim baştaki iddiamın yanlış olduğunu gösterir. Eğer o bir bilgi değilse, o zaman da bu iddiayı ileri sürme hakkım yoktur. Çünkü ne benim kendimin ne de bir başkasının ona inanması için bir neden yoktur. Belki de bu tuzağa düşmekten kaçınmak için eski bir şüpheci Yunan filozofu kendisiyle tartışmaya girmek isteyen herkese sadece gülümsemek ve parmağını sallamakla cevap vermekteydi.

Ancak şüphecilik bu kadar aşırı olmak zorunda değildir. Daha ılımlı bir şüpheci tutum bilginin mümkün olabileceğini, hatta bazı inançlarımızın gerçekten doğru olabileceğini inkar etmez. O sadece herhangi bir inancımızın doğru olduğundan emin olamayacağımızı savunur. Bu görüşün kendi kendisiyle çelişik olmadığı açıktır. Neticede bir insan yanılmış olabileceğini kabul etmekle birlikte bu görüşü saygılı bir şekilde ileri sürebilir. Ayrıca bu, ikna edici kanıtlarla desteklenebilir bir görüştür. Örneğin bir şeye inanmak veya inanmamak gerektiği üzerinde karar vermek için hangi önermelere inanmamız gerektiğini karara bağlayacak bir ölçüte ihtiyacımız vardır. Ancak kabul edebileceğimiz birçok ölçüt vardır.

- Bu inanç duyu algısından gelen delillerle mi desteklenmektedir?
- Apaçık öncüllerden mantıksal olarak mı çıkarsanmaktadır?
- *Kitab-ı Mukaddes*'e mi uygundur?
- İnsanların çoğunluğunca mı kabul edilmektedir?
- Tekrarlanabilir deneylerle mi teyid edilmektedir?

Şüphesiz hangi ölçütü kullanmamız, hangisini reddetmemiz gerektiği üzerinde karar vermek ihtiyacındayız. Ancak bu kararın kendisi bir başka ölçüt, iyi ve kötü ölçütleri birbirinden ayırd etmek üzere bir ölçüt kullanmamızı gerektirir. Eğer böyle bir ölçüt veremezsek, o zaman inançlarımızı son tahlilde akılsal bir biçimde haklı çıkaramayacağımızı kabul etmek durumundayız. Eğer bunun için basit olarak bir önceki aynı ölçütü kullanırsak o zaman kendisini haklı çıkarmak üzere söz konusu ölçütün kendisini kullanmış oluruz ki bu döngüsel bir akıl yürütme) demektir. Eğer bir başka ölçüt kullanırsak o zaman da aynı soruyu tekrar sorabiliriz: Bir başkası yerine neden bu ölçütü kullanıyoruz? Ve böylece geriye doğru sonsuza gideriz.

Pratik kesinlik ve kuramsal kesinlik

Şüphesiz bu daha ılımlı şüphecilikte de yanlış olan veya hiç olmazsa yararsız olan bir şey olmalıdır. Neticede biz neye inanacağımız konusunda bir karar verme gücüne sahip olmaksızın hayatımızı şüphe içinde geçirmiyoruz. Gerçek hayatta birçok şeyden epeyce emin bir şekilde yaşıyoruz.

Birçok inancımızın doğru olduğundan şüphesiz tamamen eminiz. Bir çaydanlığı ısıtmamın onun içinde bulunan suyun ısınmasını meydana getireceğini emin olarak bilir miyim? Şüphesiz bilirim. Bunu bildiğimin kanıtı birkaç dakika ocak üzerinde tuttuktan sonra çaydanlıktaki suyu elimin üzerine dökmeye hiçbir zaman razı olmamamdır. Biraz önce odaya giren küçük kızın benim kızım olduğu, kılık değiştirmiş olarak yeniden dünyaya gelen Cengiz Han olmadığından emin değil miyim? Bundan eminim ve bu inancımın doğru olduğuna sahip olduğum her şey üzerine bahse girmeye hazırım. Ancak bu düşünceler gerçekte neyi kanıtlamaktadırlar? Onlar hepimizin gündelik işlerimizle ilgili olarak gündelik inançlarımıza büyük bir güven duyduğumuzu kanıtlarlar. Ancak ne yazık ki bu olgu şüpheciliğin çabuk ve kolay bir çürütülmesini sağlayamaz. Sorun şudur ki şüpheciliğe karşı bir kanıt olarak o esas noktayı gözden kaçırmaktadır. Daha açık olarak söylemek gerekirse o çürütmeyi düşündüğü öğretinin doğası hakkında bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. İnançlarımızın çoğu ile ilgili olarak "pratik kesinlik" diye adlandırılan şeye sahip olduğumuzu kabul edelim. Pratik açıdan beni bir gökdelenin çatısından aşağı doğru iterseniz düşüp öleceğimden kesin olarak eminim. Bundan dolayı size şiddetle direnç gösteririm. Bu tür kesinlik kabaca tam bir güvenin eşdeğeridir. Ancak filozoflar veya hiç olmazsa onlar orasında bazıları, bildiğimiz o tuhaf türden yaratıklar olduklarından, bir başka, daha yüksek türden kesinliğin mümkün olup olmadığını sorarlar. Bu, "kuramsal" veya "metafizik" kesinlik diye adlandırdıkları şeydir. Onların bilmek istedikleri insanların çoğunun inançlarının doğruluğundan ne kadar *emin* oldukları değildir, bu güvenin tam olarak *haklı* olup olmadığıdır.

İnançlarımızın çoğunun doğruluğundan emin olmamızı haklı çıkaran şey, onların iş görmeleridir. Gündelik hayatımızda içinde yaşadığımız dünyayla epeyi başa çıkıyoruz ve bu olgunun kendisi inançlarımızın çoğunun doğru olduğunu göstermektedir. Eğer onlar doğru olmasalardı hayatta kalamazdık.

Bu, çok makul bir kanıt gibi görünmektedir. Basit şeyleri yapma yeteneğimiz bile çok sayıda inanca dayanmaktadır. Örneğin bir fincan çay hazırlamak için çayın nerede olduğu, ocağın düğmesini açtığımda neyin meydana geleceği, suyu nasıl ısıtmam gerektiği, fincanın hangi durumda olduğu vb. hakkında inançlarımın olması gerekir. Bu inançlardan belli bir kısmının yanlış olduğu ortaya çıkarsa, muhtemelen işimi tamamlayamam. Ancak bu akıl yürütme tarzının iki problemi vardır. Birinci olarak o, *herhangi bir* inancımın doğru olduğunu kanıtlamaz. Olsa olsa sadece inançlarımın yeter sayıda kısmının doğru olması gerektiğini gösterir. Söylemek istediğimizi göstermek için bir seçim sonucunu önceden tahmin ettiğinizi varsayın. Bunun için adayların seçim çevresi içinde bulunan çeşitli gruplara ne kadar hitap ettikleri, çeşitli konular üzerinde onların tutumlarının halka ne kadar çekici geldiği, danışmanlarının kalitesi, reklam için ne kadar para harcama imkanına sahip oldukları vb. gibi çok sayıda faktörü hesaba katarsınız. Eğer tahmininiz doğru çıkarsa, bu konulardaki bilginizin doğru olduğu ve bu bilginizi hesaplarınıza doğru bir biçimde dahil ettiğiniz sonucunu çıkarmanız makuldür. Ancak söz konusu tahmininizde kullandığınız bilgilerden özel bir tanesinin yanlış olması ve bu verinin önemine ait yorumunuzun hatalı olması pekala mümkündür. Bu durumda doğru tahmininiz kısmen şans eseridir. İnançlarınızın bir kısmı gerçekte yanlıştır. Ancak bu yanlışlar birbirlerini ortadan kaldırmaktadır. Burada genel olarak söylenmek istenen pratik başarının, en basit olarak doğru inançların sonucu olarak açıklanmasına karşın, herhangi bir özel inancın doğruluğunu garanti etmediğidir.

"Pratik başarıya dayanan kanıt"a ikinci itiraz aslında sözünü ettiğimiz bu noktayı biraz daha derinleştirir. Kuramsal açıdan olaya bakarsak, dünyayla ilişkimizde sahip olduğumuz pratik başarı inançlarımızın **hiçbir**inin doğru olmaması olgusuyla pekala uyuşabilir (Doğrudan, şeylerin gerçekte ne durumdaysalar o şekilde betimlenmelerinii anlıyorum). İnançlarımız, gerçeğe ilişkin bir model olarak iş gören bir sistem teşkil eder. Genel olarak bu modele inanmamızın nedeni, onun (bir fincan çay yapmada olduğu gibi) bize doğru tahminlerde bulunma ve şeyleri başarılı bir şekilde idare etme imkanını verme anlamında pratikte iş görmesidir. Ancak bu modelin pratikte başarılı olduğunu göstermesi dışında şeylerin durumunu gerçekte olduğu şekilde bize betimlediğini kanıtlamanın imkanı yoktur ve bu başarı da ancak modelin *yararlı, kullanışlı* olduğunu kanıtlar, *doğru* olduğunu kanıtlamaz. Yine bir örnek verelim. Kopernik'ten önce kabul edilen güneş sisteminin merkezinde dünyanın bulunduğuna ilişkin model pragmatik açıdan hayli başarılıydı. O gök bilimcilere gezegen ve yıldızların yörüngelerini, ay ve güneş tutulmalarını ve diğer benzeri olayları önceden doğru bir şekilde tahmin etme imkanını vermekteydi. Ancak bugün biz bu modelin kullanışlı olmakla birlikte gerçeğin doğru bir temsilini ifade etmediğini düşünüyoruz. O halde öyle görünüyor ki inanç sistemimizin başarısı pratik kesinliği o kadar çok sevmemizin ana nedeni olmakla

birlikte bu başarı şüphecilerin talep ettikleri ve şüpheci- olmayan filozofların arzu ettikleri kuramsal kesinliği vermemektedir.

O halde ılımlı şüphecilik aşırı şüphecilik kadar kolay bir şekilde çürütülemez. Öyle görünüyor ki ihtiyaç duyulan şey, hiç olmazsa *bazı* inançlarımızın tartışılmaz bir şekilde doğru olduğunun kanıtlanmasıdır. Peki bunu nasıl yapabiliriz? Sıradan bir kanıt öncüllere dayanır ve sonuç ancak bu öncüller kadar güvenli olabilir. Ancak öncüllerin doğru olduklarını nasıl bilebiliriz? Eğer onların doğru olduklarını bir kanıtla ispat etmeye çalışırsak, o zaman problemi sadece bir adım daha geriye itmiş oluruz. Bu kanıtın kendisi de doğru olduklarının gösterilmesi gereken öncüllere dayanmak zorundadır. Bir başka seçenek olarak belki herhangi bir kanıt olmaksızın doğru olduğunu bilebileceğimiz bazı önermelerin var olduğunu göstermeye çalışabiliriz. Bunlar doğrulukları kendiliklerinden besbelli olan önermelerdir. Felsefe dilinde bu tür önermelerin apaçık oldukları söylenir.

Descartes'ın yöntembilimsel şüphesi

Bu problemi ele alma, yani bazı şeylerden mutlak olarak emin olduğumuzu göstermek suretiyle şüpheciliği çürütme yönünde felsefe tarihinde karşılaştığımız en ünlü çaba, Fransız filozofu Rene Descartes (1596-1650) tarafından gerçekleştirilmiştir. On yedinci yüzyılın başlarında, Descartes görüşlerini geliştirdiği sırada şüphecilik çok modaydı. Kopernik, Bacon ve Galile gibi insanların öncülüğünü yaptıkları yeni bilim insanları kabul edilen otoriteler ve geleneksel düşünce tarzlarına meydan okumaya teşvik ediyordu. Eski, din temelli felsefe içinde yetişmiş skolastik tanrıbilimciler ve filozoflar yeni bilimsel dünya görüşü tarafından tehdit edildiklerini hissediyorlardı ve bu tehdide karşı bir savunma tepkisi şüpheciliğe doğru bir yönelimle kendini gösteriyordu. Bu tuhaf görünebilir, ancak gerçekte pekala anlaşılabilir bir şeydir. Gerçekte bu tanrıbilimciler şöyle diyorlardı:" Bu yeni bilim çok etkileyici görünebilir, ancak aslında insani varlıkların tüm bilgi iddiaları boşunadır. Bundan dolayı bilim, dinin sağlayabileceğinden daha üstün bir yöntem veya daha güvenilir bir bilgi topluluğunu ifade etmez. Tersine, o kendisinden kaçınmamızın mümkün olmadığı bilgisizliğimizden kurtulmak yönünde girişilmiş en son boşuna çabadır.

Descartes'ın bu şüpheciliğe cevabı, bir tür felsefi judo hareketi yapmak olmuştur. Ona cepheden karşı çıkmak yerine Descartes genel olarak "yöntembilimsel şüphecilik" diye adlandırılan tutumu benimseyerek şüpheciliği uç noktasına götürmüştür. Yöntembilimsel şüpheciliğin felsefi bir tutum olmadığını aklımızda tutmamız önemlidir. O bazı insanların savunduğu, bazılarının saldırdığı bir görüş değildir. Daha çok adının da ima ettiği gibi bir yöntemdir. O, şüpheye direnen herhangi bir inanç olup olmadığını görmek üzere mümkün olan en radikal şüpheci bir tutumu benimsemekten ibarettir. *Metafizik Düşünceler*'inde Descartes bu yöntembilimsel şüpheciliği sürdürmesine yardımcı olmak üzere bir düşünce deneyine girişir. Tanrı gibi mutlak güce sahip, ancak Tanrı'dan farklı olarak kötü niyetli bir

varlığın olduğunu tasavvur eder. Ayrıca bu kötü yaratığın ana amacı Descartes'ı yanlış inançlara sürükleyerek aldatmaktır. Descartes gerçekte uyku halinde olduğu halde bu kötü cin ona uyanık olduğunu düşündürtme gücüne sahiptir. Aslında öyle bir dünya olmadığı halde uzayda yer alan nesnelerden oluşan maddi bir dünyanın var olduğunu düşündürtme gücüne sahiptir. Hatta gerçekte öyle olmadığı halde iki kere ikinin dört ettiğini düşündürtme gücüne sahiptir.

Bunun oldukça tuhaf bir varsayım olduğu açıktır. Ancak Descartes'ın işaret ettiği üzere o her şeyi kapsayıcı olma değerine sahiptir. O, fiziksel nesnelerin veya diğer insanların zihinlerinin varlığına inanma gibi sadece belli bazı inanç kategorilerine karşı çıkmamaktadır. Tek bir öldürücü darbeyle, savunduğum her inanca karşı çıkmaktadır. Descartes kesinliğe ilişkin bu araştırmasını bir sepette çürük elmalar olmadığından emin olmaya çalışan birinin çabasına benzetmektedir (Burada çürük elma, yanlış bir inancın yerini tutmaktadır). Sepeti dikkatle araştırmak ve içinde bulunan çürük elmaları dışarı atmak yönteminin açık bir kusuru olduğunu biliriz. Bu yöntemde çürük bir elmayı gözden kaçırmamız çok mümkündür ve benzetmeye devam etmemiz gerekirse bu geride kalan çürük elma, bütün geri kalan elmaları bozabilir. O halde daha iyi bir yöntem, sepeti tümüyle boşaltmak ve daha sonra ancak sağlıklı olduğundan emin olduğumuz elmaları tekrar yerine yerleştirmektir. Yöntembilimsel şüphe işte böyle çalışmaktadır. O beni hiçbir şeyi doğruymuş gibi kabul etmemeye, en uzun zamandır savunduğum veya en yaygın olarak kabul edilen veya en saygı değer otoriteler tarafından desteklenen görüşlere bile yeni bir bakış fırlatmaya zorlamaktadır. Soru şudur: Bu tür kökten bir şüphe karşısında herhangi bir inancı tasdik edebilecek miyim, yoksa ilacın kendisinin tedavi etmek durumunda olduğu hastalıktan daha tehlikeli olduğu mu ortaya çıkacaktır?

Şüphe edilemez bir inanç

Descartes'a göre bütün inançlarımdan şüphe etmeye çalıştığımda, doğruluğundan şüphe edemeyeceğim hiç olmazsa tek bir şey olduğunu görürüm. Yanlış bir takım görüşleri savunmama neden olup her köşede beni aldatan kötü ruhlu bir cin var olsa bile bir şeyden, var olduğumdan emin olmaya devam edebilirim. Neticede var olmasaydım, şüphe edemezdim veya hatta herhangi bir şeyle ilgili olarak aldatılamazdım. Descartes bu görüşünü felsefe tarihinin en ünlü önermelerinden birinde şöyle dile getirir: "Düşünüyorum, o halde varım". Descartes bunun felsefi sisteminin geri kalanını üzerine inşa edebileceği temel ödevi görebilecek ve dolayısıyla şüphecilik tehlikesini ortadan kaldırabilecek şüphe edilemez kesin bir bilgi olduğunu ileri sürer.

Şüpheciliğe karşı kendi varlığımızdan şüphe edemeyeceğimiz iddiası çok makul görünmektedir ve çoğu filozof burada kendisinden şüphe etmenin fazla anlamlı olmadığı bir inanç karşısında bulunduğumuzu kabul edecektir. Bununla birlikte Descartes'ın bu ünlü ilk kesin bilgisi ve onu tesis etmek için kullandığı araçlar sanıldığı kadar düzgün değildir. İlk olarak bu ilk kesin bilginin ne olduğu pek açık

değildir. O "düşünüyorum" mu, yoksa "varım" mıdır? Descartes onun ikincisi olduğunu söyler gibidir. Ancak "Düşünüyorum, o halde varım" önermesini göründüğü gibi ele alırsak, o Descartes'ın varlığını düşünmesinden çıkarıyor gibidir. Buysa "düşünüyorum"un gerçekte onun ilk kesin bilgisi olduğu anlamına gelmektedir.

Descartes'ı bu yönde yorumladığımızda bir başka problem ortaya çıkmaktadır. O,"Düşünüyorum, o halde varım"ı sanki tam bir kıyasın, yani öncüller ve sonuçtan meydana gelen bir mantıksal kanıtlamanın kısa biçimiymiş gibi görmekle işe başlamaktadır: Düşünen her şey vardır (birinci öncül); ben düşünüyorum (ikinci öncül); ben varım (sonuç). Şimdi bu kanıtlamanın öncülleri tartışılmaz görünmektedir. Mantık da eleştirilemez. Dolayısıyla normal olarak bu kanıtlamanın düzgün ve sonucun da doğru olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat normal olarak her köşede bizi aldatan kötü niyetli bir cinin olduğunu düşünmeyiz. Eğer böyle bir varsayımla çalışıyorsak ve bu kökten şüphe karşısında bir inancın doğruluğunu tesis etmek istiyorsak, bu kanıtlama aracığıyla akıl yürütmede problemler vardır. Birinci olarak " Düşünen her şey, vardır" büyük öncülünün doğru olduğunu kabul etme hakkına sahip değiliz. O ne kadar makul görünürse görünsün, sözü edilen cinin bizi kendisine inandırarak kandırdığı bir şey olabilir. İkinci olarak sonucun gerçekten öncüllerden çıktığından emin olamayız. Onun öncüllerden çıktığına ilişkin inancımız, diğer her şey gibi kendisine karşı çıkılan mantıksal geçerlilik üzerine varsayımlara dayanmaktadır.

Belki Descartes burada aslında bir kanıt sunmamaktadır. Belki o "düşünüyorum" veya " varım" dediğinde sadece ileri sürdüğü anda ileri süren kişiye doğrulukları dolaysız olarak apaçık olan iddialar ileri sürmektedir. Bu görüşü benimsersek onların doğrulukları için kanıt, zorunlu değildir. Çünkü onların doğrulukları apaçıktır. Şüphesiz bu Descartes'in kastettiği şeyin akla uygun bir yorumudur. Ayrıca o son derece sağlam görünmektedir. Şu anda bu konuları inceleyen benim var olduğumdan daha apaçık ne olabilir? Ancak bir kez daha bunun söz konusu kötü ruhlu cini mağlup etmek için yeterli olup olmadığı açık değildir. Eğer bu cin beni iki kere ikinin dört ettiği konusunda aldatabiliyorsa, aslında öyle olmadığı halde bir önermenin apaçık olduğunu düşünmem konusunda da aldatamaz mı? Eğer bu sorunun cevabı "evet"se apaçıklığa başvurma basit kıyastan daha iyi olmadığı gibi Descartes'ı bizzat kendisinin tasvir etmiş olduğu çıkmazan kurtaramaz.

> *Kötü niyetli cini unuttuğumuzu farz edelim. Belki Descartes ilk kesin bilgilerimizin o kadar köklü bir şüpheye karşı kanıt olmasını isterken çok fazla şey istemektedir. Aslında burada söylenmek istenen şudur: Ben birçok konuda ümitsiz ölçüde yanılmış olabilirim, ama şu anda düşündüğüm ve var olduğumdan ciddi olarak şüphe edemem. Durum ne olursa olsun, bu kesindir.*

Bu doğru gibi görünmektedir. Gerçekte konu daha da genelleştirilebilir. Duyan, düşünen bir varlık olarak ben zaman içinde düşünceler, arzular, korkular, duyu al-

gıları, düşler, acılar vb. gibi her türlü deneyimi yaşamaktayım. Bunlardan bazıları yanlış veya aldatıcı olabilir. İşimi kaybetmek üzere olduğuma ilişkin korkum temelsiz olabilir. Biraz önce birinin bana seslendiğine ilişkin inancım yanlış olabilir. Ama benim bu öznel deneyimleri yaşadığım hakkında yanılmış olmam mümkün olmayan bir şeydir. "Biraz önce biri bana seslendi" önermesi yanlış olabilir. Ama "Sanki biraz önce biri bana seslendi gibi geldi" önermesi doğru olmaya devam edebilir. Eğer samimi isem benzeri bir olayda nasıl yanılmış olabileceğini görmem zordur. Öznel deneyimlere ilişkin birinci tekil şahıs anlatımları o halde tuhaf bir biçimde güvenilirlerdir. Şüphesiz bazen sempati çekmek için bir tarafımızın ağrıdığını iddia ettiğimiz zamanlarda olduğu gibi öznel durumlarımızla ilgili olarak yalan söyleyebiliriz. Geçmişte yaşamış olduğumuz şeylere ilişkin yanlış hatıralara sahip olmamız da mümkündür. Artık geçmiş olan eski günlerde ırkçı uygulamaları aktif veya pasif olarak desteklemiş olan binlerce insan şimdi o zamanlar bunlardan ne kadar tiksinti duymuş veya korkmuş olduklarını hatırlamaktadırlar. Aynı şekilde şu anda yaşamakta olduğumuz şeye ilişkin olarak kendimizi aldattığımız durumlar da olabilir. Örneğin dişçinin dişimizi oyma aleti belki de gerçekte zannettiğimiz kadar canımızı acıtmamaktadır. Ancak genel olarak şu anda yaşadığımız deneyimleri tasvir ettiğimiz sürece kolayca yanılmış olamayız.

Akılcılık ve deneycilik

Biraz önce çıkardığımız sonucu kabul edersek hiçbir inancımızın doğru olduğundan emin olamayız diyen şüphecilik türünün reddedilmesi gerekir. Öznel hallerimize ilişkin inançlarımız şüphe edilemezdirler ve bu inançlar bilgiyi oluştururlar. Ancak bu, şüpheciliğe karşı tam veya doyurucu bir zafer anlamına pek gelmez. Bilgi diye düşündüğümüz şeylerin çoğu öznel hallerimizle değil, şeylerin nesnel dünyadaki- uzay ve zamanda var olan fiziksel nesnelerin dünyasındaki-varlık tarzlarıyla ilgilidir. Her zaman kendisinden söz ettiğimiz, doğa ve toplum bilimleri tarafından incelenen bu dünyadır. Bu dünya hakkında bazı bilgilere sahip olduğumuza ilişkin iddiamızı haklı çıkaramazsak şüpheciliğin yenildiğini pek ilan edemeyiz.

Descartes'ın görüşü hiç şüphesiz buydu. *Metafizik Düşünceler*'inde düşündüğünü, var olduğunu, öznel deneyimlerinin yapısından emin olduğunu ortaya koyduktan sonra kendi bilinci dışında bir dünyanın varlığını ispat etme çabasına girişir. Kanıtlaması epeyi dolambaçlıdır. Kısaca o zihninde Tanrı'ya (yani sonsuz mükemmel bir varlığa) ilişkin bir fikrin bulunmasından Tanrı'nın var olmasının zorunlu olduğuna (çünkü ancak Tanrı onun böyle bir fikre sahip olmasının nedeni olabilir) geçer. Descartes bundan sonra duyumlarımızın bedenlerimiz üzerine etkide bulunan fiziksel nesnelerin sonucu olduklarına inanma yönündeki doğal eğilimimize inanabileceğimiz savunur. Çünkü bu eğilimi ruhumuza koyan Tanrı'dır ve Tanrı mükemmel olduğu için de bizi aldatamaz. Descartes'ı bu akıl yürütmesinde izlemeyeceğiz. Birçok eleştirici bu akıl yürütmesinin dayandığı Tanrı'nın

varlığına ilişkin kanıtların kusurlu olduğunu kabul etmektedir ve problemin bu çözüm tarzının günümüzde fazla çekiciliği yoktur.

Bununla birlikte Descartes'ın yaklaşımında dikkate değer olan şey, her türlü felsefi ve bilimsel bilginin temellerini tamamen a priori akıl yürütmeyle (yani duyusal deneye veya gözleme baş vurmayan akıl yürütmeyle) atmaya çalışmasıdır. Bu, akılcılığın ayırt edici bir özelliğidir. Akılcılar etrafımızdaki dünya hakkında ayrıntılı bilginin gözleme dayanması gerektiğini inkar etmezler. Dünya güneşten ne kadar uzaklıktadır; Moskova'da ne kadar sayıda insan yaşamaktadır; demir hangi sıcaklıkta erir: Bu tür şeyler şüphesiz salt akılsal düşünmeyle keşfedilemezler. Ancak akılcılık etrafımızdaki dünya hakkında hiç olmazsa *bazı* şeylerin duyusal deneyden yardım almaksızın kendi imkanlarıyla çalışan akıl tarafından bilinebileceğini savunur. Bundan başka akılcılık tipik olarak bu a priori bilginin insan bilgisinin geri kalan kısmı için bir temel teşkil ettiğini ileri sürer. Örneğin Descartes a priori olarak Tanrı'nın var olduğunu, sonsuz ve mükemmel olduğunu, geri kalan diğer bütün varlıkların varlıkları bakımından ona bağlı olduklarını, ruh ve bedenin birbirinden bağımsız olarak var olabilecek tözler olduklarını, her olayın bir nedeni olduğunu ve evrenin genel yapısı hakkında daha bir sürü sonuçları olan önermeyi kanıtlayabileceğine inanmaktadır. Salt akıl ana hatları çizmekte ve duyusal deneyle birleşen akıl ayrıntıları belirlemektedir.

> *Deneye dayanmaksızın dünyanın yapısı hakkında herhangi bir şeyi nasıl bilebiliriz? Onun üzerinde belki spekülasyonlar yapabiliriz, ama gerçek bilgi kesinlikle gözleme dayanmak zorundadır.*

Her türlü bilginin duyusal gözleme- ki duyusal gözlem insani varlıklarla ilgili olarak her zaman ya duyusal algı veya içe bakış biçimini alır- dayanması gerektiği görüşü **deneycilik (empiricism)** diye bilinir. Standart felsefe tarihlerinde genellikle deneycilik ve akılcılık, bilginin meydana gelişinde birincisi deneyin önemini, ikincisi aklın önemini vurgulayan ve on yedi-on sekizinci yüzyıllar boyunca birbirleriyle mücadele etmiş olan rakip felsefi okullar olarak takdim edilir. Ancak bu fazla basit ve bazı bakımlardan da yanıltıcı bir tasvirdir. Descartes gibi akılcılar duyusal araştırma ihtiyacını hiçbir zaman inkar etmemişlerdir ve J. Locke (1632-1704) gibi deneyciler matematik ve mantık gibi bilgi dallarıyla bazı temel ilkelerin sadece deneyden elde edilmiş genellemelere dayanmadıklarını kabul ederler. On sekizinci yüzyıldan bu yana deneyciliğin akılcılığa üstün geldiğini söylemek muhtemelen doğrudur. Bir önceki bölümde görüşlerini tartıştığımız Kant'ın bazen akılcılıkla deneyciliği uzlaştırdığına inanılır. Gördüğümüz gibi Kant, dünya hakkındaki deneyimizin bazı bakımlardan zihnimiz tarafından biçimlendirilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Bu bizim bir miktar a priori bilgiye sahip olmamıza imkan verir ve bu açıdan akılcılar haklıydılar. Ancak o aynı zamanda bu a priori bilginin her zaman kendisi hakkında deney sahibi olduğumuz uzaysal-zamansal dünyaya ilişkin olduğu, hiçbir zaman onun ötesine geçmediği üzerinde israr etmiştir. Bu bakımdan da deneyciler haklıydılar.

Öznelliğin ötesine geçiş

Bizi hala ilgilendiren felsefi problem, şüpheciliktir. Descartes'ın yaklaşımının kendi öznel hallerimiz hakkında bilgiye sahip olduğumuza ilişkin iddiamızı haklı çıkardığı, ancak dış dünya hakkındaki inançlarımızı haklı çıkarmak söz konusu olduğunda güçlüklerle karşılaştığını gördük. Deneycilik duyusal deneye büyük ağırlık verir. Ancak öznel hallerimi tasvirden nesnel bir dünyayı betimlemeye geçişi çevreleyen şüpheleri ortadan kaldırmanın bir yolunu sağlar mı?

Dünya hakkında doğru olduğuna inandığım basit bir inancı ele alalım: Bahçede bir ağaç var. Neden buna inanıyorum? Bunun apaçık cevabı bahçede bir ağaç gördüğüm için buna inandığımdır. Başka bir ifadeyle, benim bazı duyumlarım vardır ve bu olaydan hareketle bu duyumlara sahip olmama neden olan belli türden maddi bir nesnenin var olduğu sonucunu çıkarırım. Peki bu çıkarsamanın doğru olduğunu nasıl ileri sürebilirim? Bunun apaçık cevabı, bahçeye gitmem ve ellerimi ağacın üzerine koymam olacaktır. Onun katılığını hissetmem, gördüğüm şeyin bir sanrı, bir serap veya hologram olmadığını ispat edecektir. Bu cevap apaçık olmakla birlikte felsefi açıdan tatmin edici değildir. Burada problem şudur ki dokunma duyusu bizi duyumlarımızın ötesinde bulunan bir şeyle "temas içine sokmaz". O bize sadece bir başka tür duyum verir. Dokunma duyusunun bir şekilde bizi gerçekliğin kendisine doğrudan eriştirme yönünde diğer dört duyuya göre herhangi bir ayrıcalığı yoktur.

Dokunmayla ilgili bir duyuma sahip olduğumda görmeyle ilgili duyumlara sahip olduğum duruma tamamen benzer şekilde bu duyumun kendisinden onun nedenine geçerim. Son derece kolay bir şekilde dokunmayla ilgili bazı duyumlara sahip olduğumu, daha sonra onların nedeninin farz ettiğim şey olup olmadığını kontrol etmek üzere diğer duyularımı kullandığımı tasavvur edebilirim. Örneğin gözümün bağlı, burnumun bir tıkaçla tıkalı olduğu, buna karşılık elimde bir portakalın dilimlerini tuttuğum duyumuna sahip olduğumu tasavvur edebilirim. Bu durumda dokunmayla ilgili duyumlarımın son derecede gelişmiş bir makine tarafından yapay bir biçimde meydana getirilmediğini tasdik etmek için, gözümdeki bağı çözebilir, burnumdaki tıkacı atabilir ve başlangıçtaki çıkarsamamı doğrulamak üzere görme, koklama (ve belki aynı zamanda tatma) duyusunu kullanabilirim. Burada genel olarak söylenmek istenen şey, felsefi açıdan, farklı duyular tarafından sağlanan bilginin tümünün aynı düzeyde olduğudur. Normal olarak bizim çevremiz hakkında bilgi edinmek için koklama veya tatmadan daha çok görme ve dokunmaya güvendiğimiz bir gerçektir. Ancak bu görme veya dokunmanın diğer duyu-izlenimlerimizin doğru olduğunun, (yani şeylerin ne oldukları hakkındaki bize doğruyu söylediklerinin) garantisini verdiği anlamına gelmez.

Doğrudan gerçekçilik: Gerçekle temas halinde olma

> Bahçede bir ağacı algıladığımda herhangi bir şeyi tasdik etmeme ihtiyaç var mıdır?Bu durumda çoğu zaman orada bir ağaç olduğuna ilişkin şüpheli bir çıkarsama yapmam. Ağaç, benim gördüğüm, duyduğum, kokladığım veya dokunduğum şeydir ve bunun kendisi onun gerçekliğini kanıtlamak için yeterlidir.

Şüphesiz, hiç olmazsa herhangi bir felsefeyi incelemeden önce, duyusal algıya ilişkin normal düşünme ve konuşma tarzımız budur. Bu nedenle burada sözünü ettiğimiz tutum "safdil gerçekçilik" veya bundan farklı ve daha az alçak gönüllü bir ifadeyle **doğrudan gerçekçilik** diye adlandırılır. Bu, bir tür **gerçekçilik**tir (realism), çünkü dünyaya ilişkin iddialarımızın, onu bilmemizden bağımsız olarak sadece dünyanın kendisinin varlık tarzı tarafından doğru veya yanlış olarak belirlendiğini savunur. Ağacın bir çam ağacı olduğunu söylersem, haklı olup olmadığımı belirleyen şey, ağacın kendisinin nesnel karakteridir. Bu tür bir gerçekçilik "safdil" veya "doğrudan"dır, çünkü duyularımızın bizi fiziksel dünyayla doğrudan temas haline getirdiğini savunur.

Doğrudan gerçekçiliğin iki çekici özelliği vardır: Sağduyuyla uyum içindedir ve öznel deneylerimizle nesnel gerçeklik arasındaki uyuşmaya ilişkin septik şüphelerin bir temeli olduğunu inkar eder. Bu nedenle birçok filozof bu yöne gitmiştir. Ancak çekici özellikler ikna edici kanıtlarla aynı şey demek değildir ve kuramın görünüşteki avantajları eleştirisel bir inceleme karşısında ortadan kalkmaktadır. Sağduyuyla ilgili konuyu ele alırsak, bir kuramın sağduyuya yakın olmasını neden onun bir erdemi olarak görmemiz gerekir? Neticede sağduyu bir zamanlar insanlara dünyanın düz olduğunu ve güneşin dünyanın etrafında hareket ettiğini söylemişti. Yirminci yüzyılda da görelilik kuramı ve kuantum mekaniği sağduyuya tam göğsünden bir darbe vurdu. Eğer sağduyudan kastedilen sağlıklı pratik bilgelik ise o hiç şüphesiz iyi bir şeydir. Ancak eğer sağduyudan kastedilen dünyayla gündelik etkileşimlerimizi destekleyen göreli olarak iyice düşünüp tanışılmamış ve kuramsal olarak temellendirilmemiş kanılar ise bilim adamları, sosyal bilim uzmanları veya sanatçılar gibi filozofların da kuramlarını ona uydurmaya çalışmaları için özel bir neden yoktur. Bazı durumlarda beklenebilecek olan en fazla şey, bir kuramın sağduyuyu *açıklama* gücüne sahip olması gerektiğidir. Yani kuram (Kopernik'in güneş merkezci kuramının neden dolayı sanki güneşin dünya etrafında dönüyor gibi göründüğünü de açıklaması gibi) belli bir düşünme biçiminin doğal olarak bizde var olması olgusunun hesabını vermek ihtiyacında olabilir.

Doğrudan gerçekçiliğin varsayılan ikinci avantajı, yani bir tür şüpheciliği ortadan kaldırması, belki daha çok ciddiye alınmayı hakketmektedir. Ancak şüpheci tehdidi bu biçimde ortadan kaldırmaktan ne kadar çok hoşlanırsak hoşlanalım, kuramın bizi bunu yapmaya engel olan açık bir problemi vardır: Doğrudan gerçekçilik bizim doğrudan doğruya veya araçsız bir biçimde fiziksel nesnelerin kendilerini

algıladığımızı söylemektedir. Fakat biz bunun her zaman doğru olmadığını biliyoruz. Yanılsamalar, sanrılar ve düşler söz konusu olduğunda çoğunlukla gerçek şeylerin algıları olduklarını düşündüğümüz duyu izlenimlerine sahibizdir. Bu tür durumlarda yanılgılarımızın nedeni açık, fakat önemlidir. Bunun nedeni iki tür deney arasında hiçbir *içsel* farklılık olmamasıdır. Bir ağaca ilişkin canlı bir görsel sanrıya sahip olmak (veya bir ağacın hologramını görmek) gerçek bir ağacı görmenin tıpatıp aynıdır. Onları sadece söz konusu ağaca dokunmaya veya etrafında dolaşmaya çalıştığımızda ortaya çıkan durumlarda olduğu gibi başka, ek deneylere baş vurmak suretiyle birbirinden ayırd edebiliriz. Çok iyi bilinen "hayali kol ve bacaklar" olayı bu noktanın çok dramatik bir örneğini gözler önüne serer: Bir kolu veya bacağı ameliyatla alınmış insanlar genellikle birkaç gün boyunca kaybetmiş oldukları bu kol veya bacakta duyumlar duymaya devam ederler. Artık sağ bilekleri olmadığı halde onlar sağ bileklerinde ameliyattan önce sahip oldukları ağrılar, kaşınmalar ve diğer duyumlara tamamen benzer olan ağrılar, kaşınmalar ve duyumlar duymaya devam edebilirler.

Bu alışık olduğumuz gözlemler görünüşte çürütülemez bir argümanın temelidirler. Açıktır ki bir sanrıya sahip olduğumda herhangi bir fiziksel nesneyi doğrudan algılamış olamam, çünkü böyle bir nesne yoktur. O halde duyu-deneyi tamamen benim "içimde" olmak zorundadır ve eğer ben bu izlenimimin ona karşılık olan bir fiziksel nesnenin eseri olduğunu düşünürsem ancak o zaman bir sanrının kurbanı olmuş olurum. Ancak eğer gerçek duyu algıları özleri itibariyle sanrılardan ayırt edilemezlerse her iki durumda da fiziksel gerçeklikle doğrudan bir temas içinde olamam. Gerçek bir ağacın eseri olan ağaç duyumları ile insanda sanrı yaratan ilaçların eseri olan ağaç duyumları aynı türdendir. O halde sanrısal olmayan bir duyu algısı da özü bakımından özneldir ve ben onun fiziksel nedeninin varlığı ve özelliğini bir çıkarımla bilmekteyimdir. Şüphesiz bu benim sürekli olarak ve bilinçli bir şekilde bu tür çıkarımlar yaptığım anlamına gelmez. Gerçekte ben şöyle düşünmüyorum:" Aha, bir ağaç görüyorum gibime geliyor, o halde muhtemelen orada bir ağaç var". En küçük yaştan itibaren biz başka türlü düşünmemiz için iyi bir nedenimiz olmadıkça sanki şeylerin kendilerini algılıyormuşuz gibi düşünür, konuşur ve davranırız. Şeylerin varlığını öznel duyu algılarımdan çıkardığını söylemek bazı düşünme süreçlerinin fiilen zihnimde meydana gelmesini gerektirmez. O daha çok üç şeyin felsefi kabülünü ifade eder:

1. Benim bir duyu algısına sahip olduğum yönündeki öznel iddia ile bu algılardan bağımsız olarak maddi bir nesnenin var olduğu yönündeki nesnel iddia arasında bir fark vardır.
2. Nesnel iddia öznel iddiaya dayanır, yani eğer nesnel iddiaya karşı çıkılırsa öznel iddia genellikle onun ana doğrulanmasını teşkil eder.
3. Nesnel iddianın yanlış olmasına karşılık öznel iddianın doğru olması söz konusu olabilir. Bu aynı genel nokta, yani doğrudan algıladığımız şeyin bizim dışımızda olmaktan çok içimizde bulunduğu konusu bir başka oldukça basit kanıtla da desteklenebilir. Hepimiz ışığın belli bir hızla hareket ettiğini biliyoruz. Bu demektir ki biz yıldızlara baktığımızda onları şu anda oldukları şekilde değil yıllarca önce oldukları şekilde görmekteyiz. O halde bir gece bir yıldızın nova ol-

duğunu görürsek, gördüğümüz şey aslında daha önce meydana gelmiş olan bir şeydir. Sıradan bir yıldız gibi görünen bir şeyi görüyor olmamıza karşılık aslında yıldızın kendisi daha önce patlamıştır. O halde artık var olmayan bir şeyi, sadece bu şeyin ışık göndermesiyle bizim onu kaydetmemiz arasında mevcut olan zaman farklılığından dolayı, görmemiz mümkündür. Ancak uzak bir yıldız için doğru olan odamdaki televizyon veya elinizde tuttuğunuz kitap için de doğrudur. Aslında hatta bu şeyleri bir saniyenin çok küçük bir dilimi öncesi oldukları şekilde görüyorsunuz. Benzeri bir kanıt diğer duyular için de geçerlidir, çünkü mesajların duyu organlarından beynin bu mesajları kaydettiği ve böylece bilinçli hale soktuğu ilgili kısmına kadar gelmesi zaman alır. Eğer artık var olmayan bir şeyin duyu izlenimine sahip olmamız mümkünse bundan duyu izleniminin bir izlenimi olduğu şeyden ayrı olduğu sonucuna geçmek zorundayız.

Algı perdesi

Bu nedenlerle doğrudan gerçekçilik reddedilmek zorundadır. O zaman elimizde bilginin doğrudan nesnelerinin, kendilerinden hareketle maddi dünyadaki şeylerin varlığına ve doğasına ilişkin çıkarımlar yaptığımız öznel duyu izlenimleri olduğunu söyleyen bilgi kuramı kalmaktadır. Bu kurama göre duyumlarımız bu dünyayı temsil ederler, fakat bu dünyaya ancak duyu-algısı aracılığıyla ulaşabiliriz. Bilişsel durumun bu açıklaması yaygın olarak **algının temsili kuramı** diye bilinir. Bu kuram on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda geniş kabul görmüştür ve kendisine yöneltilen birçok saldırıya rağmen bugün de eleştiricilerinin bile geride bırakmakta zorluk çektikleri güçlü ve ikna edici bir kuramdır.

> *Algı hakkındaki temsili kuram bizi yeniden şüpheciliğe geri götürmez mi? Duyu algılarımızın bir şeyi temsil ettiğini nereden biliyoruz? Bir şeyi temsil etseler bile, onların o şeyi doğru olarak temsil edip etmediklerini nasıl bilebiliriz?*

Şüphesiz bu, kuramın en ciddi kusurlarından biridir. Kuramın çizdiği tabloya göre bizim durumumuz kendi özel sinema salonunda tek başına oturan ve sinema salonunun dışında bulunan dünyayı tasvir etme iddiasında olan filmler seyreden, ancak sinema salonundan dışarı çıkma ve perdede seyrettiği şeyin dışarda herhangi bir şeye tekabül edip etmediğini kontrol etme imkanına sahip olmayan bir insanın durumuna benzetilebilir. Descartes'ın Tanrı'nın iyilikseverliğini yardıma çağırarak öznellik hapishanesinden kaçma yolunun bize açık olmadığını daha önce belirttik. Fakat bilginin temsili kuramın şüpheci sonuçlarından kaçmak için başka bir yol var mıdır? Yoksa şüpheciliğe yol açtığı için kuramın kendisinin bir yana bırakılması gerektiği sonucuna mı varmalıyız? Bu problemi biraz daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Burada iki soru vardır:

- Duyu algılarımız bize maddi dünyanın doğasına ilişkin herhangi bir şeyi söyleme hakkını verir mi?
- Duyu algılarımız bize maddi bir dünyanın var olduğu üzerine herhangi bir şey söyleme hakkını verir mi?

Açıkça görüldüğü gibi ikinci soru daha temeldir. Ancak önce diğer soruyu ele almanın avantajları vardır.

Birinci soruya verilen felsefe-öncesi cevap oldukça basittir: Gördüğün (veya algıladığın) şey, var olan şeydir. Bir domatesi incelediğimde belli bir koku ve belli bir tada sahip az çok yuvarlak kırmızı bir şeyi algılarım. Bundan şeyin kendisinin bu özelliklere sahip olduğu sonucuna geçerim ve onun bu özelliklere sahip olması, neden dolayı onlara karşılık olan duyumlara sahip olduğumu açıklar. Doğrudan gerçekçilik gibi bu düşünme tarzı da gündelik hayatta çoğu zaman pekala işimizi görür. Fakat yine doğrudan gerçekçilik gibi o da bazı yıkıcı itirazlarla karşı karşıyadır. Bu itirazlardan birini anlamak için şu deneyi yapmaya çalışın. Sol elinizi sıcak su dolu bir kaba, sağ elinizi soğuk su dolu bir başka kaba sokun ve onları otuz saniye müddetle orada tutun. Sonra her iki elinizi ılık su dolu bir kaba sokun. Sonucu muhtemelen tahmin edebilirsiniz. Ilık su sol elinize soğuk, sağ elinize sıcak gelecektir. Eğer hissettiğiniz şey var olan şeyse o zaman aynı suyun hem sıcak, hem soğuk olması gerekir ki bu saçmadır. Demek ki suyun kendi sıcaklığı ile onun algılayan bir insana nasıl geldiği başka başka şeylerdir. Yemeklerle de benzeri bir deney yapılabilir. Çok tatlı bir şeyden sonra yenildiğinde bir çilek insana acı, acı bir şeyin arkasından yenildiğinde ise epeyi tatlı gelir ve eğer soğuk algınlığından şikayetçiysem onun gerek tadı, gerekse kokusu daha zayıf olacaktır.

Bu deneyler neyi ispat eder? Duyu algılarımın niteliğinin, içinde bulunduğum durum ve şartlardan önemli ölçüde etkilendiğini. İki farklı özne bir nesneyi çok farklı algılayabilirler, hatta bir aynı özne farklı zamanlarda onu farklı olarak algılayabilir. Bununla birlikte her iki durumda da değişiklikler nesnede olan değişmelerden değil, tümüyle öznel farklılıklardan ileri gelir. Bu, duyu algılarımıza dayanarak nesnelere mal ettiğimiz niteliklerden hiç olmazsa bir kısmının gerçekte şeylerin kendilerinde bulunmadığı anlamına gelir. Eğer arzu ediyorsak, duyu izlenimlerimizin normalde duyu organlarımız üzerinde etkide bulunan maddi nesnelerin sonuçları olduğunu varsayabiliriz. Ancak duyu izlenimlerinin kendileri, özne ile nesne arasındaki karşılıklı etkinin sonucu olduklarından yetilerimizin doğası ve durumu gibi öznel faktörlerce belirlenmişlerdir. Bundan dolayı bir şeyin kırmızı, tatlı, soğuk görünmesinden veya bizde benzeri diğer duyu izlenimleri meydana getirmesinden o şeyin gerçekten bu niteliklere sahip olduğu sonucuna geçemeyiz.

Belki yukarda tasvir edilen algı farklılıklarına eşit bir statü tanınmaması gerektiği ileri sürülerek safdil veya felsefe-öncesi görüş savunmaya çalışılabilir. Biz her zaman doğru ve yanlış, kusursuz ve kusurlu, çarpıtılmış ve çarpıtılmamış algılar arasında ayrım yaparız. Bir çilek sağlıklı bir gözlemciye kırmızı görünmesine karşılık sarılığa yakalanmış birine portakal rengi görünebilir. Ancak bundan neden onun kendine ait bir rengi olmadığı sonucuna geçmemiz gerekmektedir? Çilek kırmızıdır. Sarılığa yakalanmış kişinin görüşü yanlıştır. Aynı şekilde nasıl ki

uyuşturucunun etkisi altında olan bir insan genel olarak çarpıtılmış algılara sahipse üşütmüş bir insanın tatma duyusu da anormaldir. Çarpıtılmış algı, şeylerin gerçekte oldukları şekilde algılanmaması demektir. Onların gerçekte nasıl oldukları, normal, sağlıklı insanlara nasıl göründükleri demektir. Eğer bunu kabul edersek şeylerin gerçekte algıladıkla-rımıza benzer özelliklere sahip olduklarını inkar etmeksizin algı değişikliklerine izin verebiliriz.

Ancak safdil görüşün bu savunması yeterli değildir. Şüphesiz biz algılarımızı "doğru", "yanlış", "bozuk" "normal" vb. şeklinde nitelendiririz. Ancak bu kavramları kullanmamız, doğru veya normal algıların, algılanan şeylerin kendilerinde bulunan benzeri niteliklere karşılık olan izlenimler verdiği anlamına gelmez. Çünkü "normal" veya "yanlış" gibi kavramları tamamen uylaşımsal bir şekilde tanımlayabiliriz. Örneğin çoğu gözlemcinin kırmızı olarak tasvir ettiği bir şeyi portakal renkli olarak algılayan birinin hatalı bir görmeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu gerçekte bu şahsın renk duyumlarının büyük çoğunluğun renk duyumlarından farklı olmasından başka bir şey ifade etmez. Hatta olgun bir domatesin "gerçek" renginin kırmızı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu şu şekilde açıklanabilir: Kırmızı, hasta olmadıkları, uyuşturucunun etkisi altında bulunmadıkları, renkli camları olan gözlük kullanmadıkları veya başka alışılmadık şartlar altında olmadıkları bilinen gözlemcilerin büyük çoğunluğunun beyaz ışık altında olgun bir domatese baktıklarında gördüklerini söyledikleri renktir. Yukarda belirtilen diğer kavramlar gibi algıda doğruluk kavramı da böylece algılanan şeylerin kendi iç doğalarıyla ilişkiden çok toplumumuzun algısal deneyleri ve beklentileriyle ilişki içinde tanımlanabilir ve belki de sonuçta böyle tanımlanmalıdır.

Temsili gerçekçilik

Renkler, kokular ve tatların gerçekte algıladığımız nesnelerde olmadığını kabul edelim. Ama başka bazı özellikler şüphesiz onlardadır. Örneğin bir masanın üzerinde iki portakal görür ve onlara dokunursam, gerçekten orada iki portakal vardır ve onlar gerçekten yuvarlaktır.

Bu, makul görünüyor. Tam da bu nedenden dolayı Descartes ve onun zamanının Galile ve Locke gibi diğer önde gelen düşünürleri bir şeyin birincil nitelikleriyle ikincil nitelikler arasında bir ayrım yapmışlardır. Bu düşünürlere göre bir nesnenin **birincil nitelikleri** şeyin kendisine aittir. Bu nitelikler arasında en önemlilerinin şunlar oldukları kabul edilir:

- Uzayda yer kaplama
- Biçim

- Nicelik
- Hareket (İster nesne hareket içinde olsun ister olmasın ve eğer hareket içinde ise hangi hareket olursa olsun)
- Nüfuz edilemezlik (Bu özellik nesnenin işgal ettiği yeri bir başkasının işgal etmesine izin vermez).

Bu özelliklerin, şeylerin, fiziğin ilgilendiği ve matematiksel olarak tasvir edilebilir özellikleri olmaları rastlantı değildir. Bunlar öte yandan tipik olarak birden fazla duyuyla kavranabilen özelliklerdir: Masanın üzerindeki portakalın tek, yuvarlak, yaklaşık sekiz santimetre çapında ve hareketsiz olduğunu hem görebilirim, hem de dokunarak hissedebilirim. Ayrıca bu özelliklere ilişkin algısal temsilimizin özelliklerin kendilerine benzediği veya bir anlamda onların kopyası olduğu savunulur: Küçük, yuvarlak bir şeklin yavaşça soldan sağa doğru hareket ettiğini görürüm ve bu duyu izlenimlerime tekabül eden, uzayda aynı yönde yavaşça hareket eden yuvarlak bir nesnenin var olduğuna inanırım.

İkincil nitelikler kavramı iki şekilde kullanılır. O bazen renk, tat, koku ve benzerleri gibi özneye-tabi, duyusal özelliklere işaret etmek için kullanılır. Bu özelliklerin doğal olarak şeyler"*de*"olduklarını düşünme yönünde bir eğilimimiz olmasına karşılık, bu görüşü reddetmek için haklı nedenlerimiz olduğunu daha önce gördük. O halde bu birinci anlamda ikincil nitelikler şeyler"de"bulunmazlar; onlar daha çok yalnızca algılayan öznenin zihninde mevcut olan veya ortaya çıkan duyu-izlenimleridirler. Algılanan nesnede onlara benzeyen herhangi bir şey yoktur: Portakalın tadı portakalın kendisinde değil, onu tattığımızda duyduğumuz zevkte bulunur.

Kavramın ikinci anlamında ikincil nitelikler, onlara ilişkin algımdan bağımsız oldukları için şeylere *aittirler*. Onlar bir şeyde bulunan ve bu şeyle karşılaştığımızda bizim renk, tat, koku vb. duyumlarına sahip olmamızın nedeni olan niteliklerdir. Başka bir ifadeyle, bu ikinci anlamda ikincil nitelikler birinci anlamda ikincil nitelikleri meydana getiren şeylerin içsel özellikleridir. Bu özellikler sorumlusu oldukları duyu-izlenimlerine benzemezler. Şekeri tatlı olarak duyumlamamıza neden olan şeyin kendisi tatlı değildir. O son tahlilde fizik bilimi tarafından şeker kristallerinin ve onları oluşturan parçaların mikrofizik yapısından hareketle tasvir edilebilir bir özelliktir. Benzeri şekilde bir gülün taç yaprağını kırmızı olarak görmemize neden olan şey onun diğerlerini emmesine karşılık belli bir enerjiye sahip ışık fotonlarını yansıtma yeteneği, kendisini oluşturan atomların türünden ve onların bir araya geliş tarzlarından dolayı sahip olduğu bir yetenektir.

Temsili gerçekçilik duyu izlenimlerimizi meydana getiren şeyin matematiksel fiziğin diliyle tasvir edilmesi mümkün temel fiziksel özelliklere sahip bağımsız olarak var olan fiziksel nesneler olduğunu ve duyu izlenimlerinden hareketle bu özelliklerin çıkarsanmasının mümkün olduğunu söyleyen görüştür. Doğrudan gerçekçilik gibi bu görüş de inançlarımızı doğru veya yanlış kılan şeyin, nesnelerin, onlar hakkındaki bilgimizden bağımsız olarak var olma tarzları olduğunu ileri sürer. Temsili gerçekçilik bu bağımsız olarak var olan şeylerle doğrudan bir algısal temas içinde olduğumuzu ileri sürmez, ancak o

- birincil niteliklere ilişkin izlenimlerimle nesnelerin birincil nitelikleri arasında bir benzerlik olduğunu ve
- ayrıca duyu izlenimlerim arasındaki benzerlik ve farklılıklarla dış dünyadaki benzerlik ve farklılıklar arasında da bir karşılıklılık olduğunu

savunur.

Örneğin eğer bir domates ve kırmızı biber bana aynı kırmızı tonuna sahip olarak görünüyorlarsa, bunun nedeni onların her ikisinin de ışığı benzer tarzda yansıtmalarına neden olan fiziksel yapılarındaki bir benzerliktir. Aynı şekilde bir limonun sarı, bir misket limonunun yeşil gibi görünmesinden bu iki nesne arasında, duyu-izlenimlerim arasındaki bu farklılığın nedeni olan nesnel bir farklılığın olduğu sonucuna geçebilirim.

Buraya kadar yaptığımız yolculuğun bir bilançosunu çıkaralım: Şüpheciliğin tehdidini göz önüne almakla işe başladık ve Descartes'ın öznel bilinç hallerimle ilgili sahip olduğum kesin bilgi hakkındaki görüşünün herhangi bir bilgiye sahip olmamın imkansız olduğu görüşünü çürüttüğünü gördük. Ancak o zihnimin ötesinde bulunan dünya hakkında sahip olduğumu iddia ettiğim bilgiyle ilgili şüpheyi çürütmemekteydi. *Deneycilik* bu tür bilgiye bizi götüren kral yolunun duyu algısından geçtiğini söylemektedir. Ancak bu makul görüş derhal bir takım güçlük ve problemlerle karşılaşmaktadır. Fiziksel nesnelerin kendilerini doğrudan algıladığımızı ileri süren görüş, yani doğrudan gerçekçilik doğru algı ile hayaller arasındaki ayrımı ortaya koymaktan acizdir. Böylece algının temsili kuramının bir biçimini benimsemeye doğru gittik. Bu kuram şeylerin kendilerinin sahip oldukları niteliklerle sadece algılayan öznenin zihninde bulunan nitelikler arasında bir ayrım yapmaya bizi götürmektedir. Temsili gerçekçilik algıladığımız şeyle bizden bağımsız olarak var olan şey arasındaki ilişki hakkında bize oldukça inandırıcı bir açıklama vermektedir.

Şüpheciliği yenilmiş ilan etmeden veya temsili gerçekçiliğin dış dünyayla bilişsel ilişkimiz hakkında mümkün olan tek makul açıklamayı sunduğunu kabul etmeden önce daha önce ortaya attığımız iki soruyu tekrar göz önüne alalım:

- Duyu algılarımız bize maddi dünyanın doğası üzerine herhangi bir şey söyleme hakkını verir mi?
- Duyu algılarımız bize maddi bir dünyanın var olduğu üzerine herhangi bir şey söyleme hakkını verir mi?

Temsili gerçekçiliğin birinci soruyu nasıl cevaplandırdığını gördük. Ancak bu cevap ikinci soruya da olumlu bir cevabı varsaymaktadır. Oysa şu ana kadar böyle bir cevabı haklı çıkaracak hiçbir şey söylenmemiştir. O halde bu soruyu doğrudan bir biçimde ele almak zorunda olduğumuz açıktır.

Algılarımızın zihinlerimizin dışında bulunan maddi nesnelerin eserleri oldukları inancını haklı çıkarmaya çalışmanın bir yolu, bu nesnelerin varlığını keşfetmek üzere teknolojik olarak çok gelişmiş bir cihaz meydana getirmek olacaktır. Ancak

bu yöntemde neyin yanlış olduğu apaçık olmalıdır. Bir defa bu cihazın kendisinin maddi bir nesne olduğu kabul edilmektedir. Buysa tam da haklı çıkarmaya çalıştığımız inanç türüdür. İkinci olarak bu cihaz hangi sonucu verirse versin, biz onları sadece duyu-algılarımız vasıtasıyla kaydedebiliriz. O halde cihazın kullanılması muhtemelen şeylerin algılarımızdan bağımsız olarak var olduklarını tasdik edemeyecektir. Aslında ben zaten maddi nesneleri keşfetme konusunda bana yardımcı olduğuna inandığım gelişmiş bir cihaza sahibim: Duyu organlarıyla donatılmış bedenimin kendisi bu cihazdır. Kendimle bu nesneler arasında aracılık yapacağı varsayılan ilave bir cihaz muhtemelen benim nesnelerin var olduğuna inanmam konusunda ilave bir gerekçe sağlayamaz. Çünkü tam olarak aynı nedenlerle, bir şeyin fotoğrafını çekmek bu şeyin benim algımdan bağımsız olarak var olduğunu ispat etmez.

Dış dünyanın varlığına inancımı haklı çıkarmaya çalışmanın bir diğer mümkün yolu, başka insanların tanıklığına baş vurmaktır. Bu kanıta göre algılarımın öznel olmadıkları, zihnimin ötesinde bulunan şeylerle ilişkili olduklarını ispat eden şey, benimle aynı durumda bulunduklarında diğer insanların da benzeri duyumlara sahip olduklarını söylemeleridir. Ancak açıktır ki bu kanıt bir önce işaret edilen kanıtla aynı yanlışı işlemektedir. Benim bakış açımdan diğer insanlar dış dünyanın bir parçasıdırlar. Dilsel davranışları da içinde olmak üzere onların davranışlarından benim çıkaracağım sonuç, onların benim gibi deney özneleri olmalarıdır. Eğer amacım benim kendi zihnimin *ötesinde* bir dünyanın var olduğuna inancımı haklı çıkarmaksa, bu dünyanın *içinde* olan bazı şeylerin davranışını kanıt olarak sunmam pek mümkün değildir. Burada gene "*soruyu rica etme, isteme*" durumuna düşmekte, yani kanıtlamaya çalıştığım şeyi kanıtlanmış saymaktayım (kutuya bakınız).

Öznel deneylerimin ötesinde var olan ve bu deneyleri meydana getiren bir dünyanın gerçekliğini kanıtlamak, görüldüğü gibi, o kadar kolay bir mesele değildir. Doğal ilk hareket duyu-deneyine baş vurmaktır. Ancak üzerinde düşününce, herhangi bir duyu-deneyinin nasıl yeterli olacağını görmek zordur. Temsili algı kuramına göre ben bağımsız olarak var olan gerçeklikle hiçbir zaman doğrudan temas halinde değilim. Sadece kendi duyu-verilerimi algılarım. Sahip olduğum bu duyu-deneylerine niçin sahip olduğumu açıklamak için maddi nesneler ortaya atılırlar. Ancak benimle onlar arasında daima bir "algı perdesi" vardır ve ben dünyayı her zaman ancak bu perdenin arkasından kavrayabilirim. Duyu izlenimlerimin maddi nesnelerle ilişkili olup olmadığını ve eğer ilişkili iseler bu ilişkinin ne olduğunu görmek için şeylere hiçbir zaman için deyim yerindeyse "perdenin kenarından " bir bakış fırlatamam.

> *O halde bu kuramsal çerçeve içinde duyu-deneyi ötesinde herhangi bir şeyin varlığını kanıtlamak üzere doğrudan bir biçimde duyu-deneyini kullanmam imkansız görünmektedir.*



Soruyu Rica Etme

İngilizce'de "bir soruyu rica etme, isteme" deyimi, günümüzde bazen o şekilde kullanılmasına karşılık, "bir soruyu ortaya atma" veya "bir soruyu dile getirme"anlamına gelmez. "Bir soruyu rica etme, isteme" daha çok yaygın olan bir akıl yürütme yanlışı yapmaktır.

Soru: Richard Nixon bir sahtekar mıydı?

Cevap: Hayır!

Haklı çıkarma: Amerikan seçmeni hiçbir zaman bir sahtekarı başkan seçmez.

"Richard Nixon bir sahtekar mıydı?" sorusu *açık bir soru* gibi görünüyor. Başka bir ifadeyle, bu sorunun cevabı ya evet veya hayır olabilir. Eğer cevap evetse açıktır ki bu, Amerikan seçmeninin bir sahtekarı başkan seçtiği anlamına gelir.

Fakat yukarda verilen gerekçeyle soruyu hayır diye cevaplandıran biri ta baştan Nixon'un bir sahtekar olma imkanını ortadan kaldırmaktadır. O halde Nixon'un bir sahtekar olmadığını söyleyen kanıt zaten onun sahtekar olmadığını önceden varsaymaktadır. Nixon'un bir sahtekar olduğunu düşünen herkes Amerikan seçmeninin hiçbir zaman bir sahtekarı seçmeyeceği öncülünü reddedecektir. Nixon'un başkan seçilmesinin, genellemenin yanlış olduğunu kanıtladığını söyleyecektir.

Özetle bir kanıt, kanıtlamak istediği bir şeyi önceden kabul etmesi durumunda "soruyu rica eder".

Bu, güçlü bir kanıttır. Ona mümkün bir cevap, basit olarak dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili olarak şüpheciliği benimsemektir. Böyle bir dünyanın var olduğunu bile kanıtlayamıyorsak bu dünya hakkındaki inançlarımızın hiçbiri bilgiyi teşkil edemez. Fakat bir başka cevap şüpheciliğin bu görünürdeki çıkmazını, bu çıkmaza bizi götüren akıl yürütmenin kendisinde yanlış bir şeyler olması gerektiğinin bir kanıtı olarak almaktır. Zamanında hakim olan materyalizme yöneltmiş olduğu kökten eleştirisiyle ün kazanmış on sekizinci yüzyıl İrlandalı filozofu George Berkeley bu tutumu benimsemiştir (kutuya bakınız). Berkeley'in yukarda işaret edilen temsili gerçekçiliğe karşı kanıtlarına ve bu temsili gerçekçilik yerine

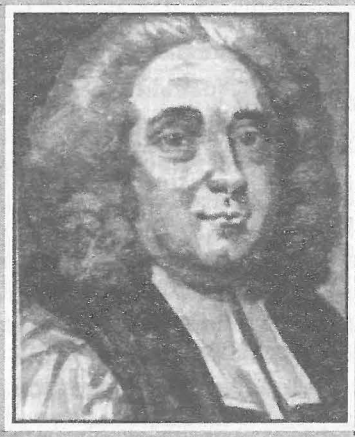
koyduğu dikkate değer alternatif önerisine daha yakından bakmak, üzerinde konuştuğumuz konuları daha derinden anlamamıza yardımcı olabilir.

Berkeley'in idealizmi: "varlık algılamaktır"

Berkeley'in görüşüne göre temsili algı kuramının temel ilkelerini bir kez kabul ettikten sonra şüpheciliğe düşmekten kaçınamazsınız. Bunun nedeni kuramın ana tezine göre gerçekliğin -Descartes ve Locke'un maddi töz diye adlandırdıkları alanın- bir duyu-izlenimleri perdesinin arkasında bulunmasıdır. Hiçbir zaman bu perdenin arasından arkasına bakamıyacağımıza göre varsayılan bu gerçeklik hakkında tümüyle bilgisiz olmaya mahkumuz. Bu sonuçtan kaçınmak için Berkeley bir nesnenin ne olduğu konusuna daha sıkı bir göz atmamız gerektiğini ileri sürer. Gerçek şudur ki biz bir şey hakkında bildiğimiz her şeyi duyu-algılarından öğreniyoruz. O halde gerçek nesnenin algılarımızın arkasında yatan ve bize gizli kalan esrarengiz bir şey olduğunu düşünmek yerine bir nesnenin ona ilişkin algımızın dışında ve üstünde hiçbir şey olmadığı fikrini niçin kabul etmeyelim? Berkeley'in görüşüne göre bu aslında sağduyuya da uygundur. Çünkü benden bir elmayı tasvir etmem istense bunun için yapmayı düşüneceğim tüm şey, onun duyusal özelliklerini, yani büyüklüğünü, biçimini, ağırlığını, rengini, kokusunu, tadını vb. bir liste halinde sıralamak olacaktır. Bu listenin sonuna onun aynı zamanda maddi bir şey olduğu şeklinde o esrarengiz ve kavranılamaz özelliği eklemek aklıma gelmeyecektir. O halde elma bir duyusal özellikler topluluğu dışında ve üstünde hiçbir şey değildir.

Şeylerin bu şekilde tasarlanması şüphesiz "algı perdesi" görüşünün ortaya attığı septik şüphelerin bazısını ortadan kaldırır. Bu görüşte duyu izlenimlerimizin maddi bir gerçekliğe karşılık olup olmadıkları veya ona benzeyip benzemedikleri konusunda kaygı duymamız gerekmez. Sonra yine bu görüşte artık böyle bir gerçekliğin var olduğu inancının nasıl haklı çıkarılabileceği problemiyle boğuşmamız da gerekmez. Berkeley'in görüşüne göre nesnel gerçekliğin maddi olduğu ve herhangi bir algılayan özneden bağımsız olarak var olduğu düşüncesinin tümü yanlıştır. Bu bir nesneyi duyusal özelliklerinin toplamından fazla bir şey olarak görmeyen yeniden gözden geçirdiği nesne kavramından çıkmaktadır. Bu kavramdan ayrıca herkesin kabul ettiği gibi bu özelliklerin özleri itibariyle öznel olmalarından –yani sadece algılayan öznenin zihninde var olmalarından- nesneler diye adlandırdığımız şeylerin de zihne tabi oldukları sonucu çıkmaktadır. Gerçekten de Berkeley'in dediğine göre onların varlığı, algılanmalarından ibarettir ve böylece onlar sadece zihinde mevcutturlar.

> *Bu, bir ilacın hastalıktan daha kötü olması olayının bir başka örneğidir. Nesnelerin ancak algılandıkları ölçüde var oldukları öğretisi saçmadır. Bu öğreti eğer ben odamda yalnızsam ve gözlerimi kapatırsam odamdaki şeylerin çoğunun, gözlerimi tekrar açtığımda birdenbire yeniden varlığa gelmek üzere, aniden var olmaktan kesilmesi anlamına gelir.*



George Berkeley (1685-1753)

George Berkeley İrlanda'da Kilkenny'de doğmuş ve eğitimini Dublin'de Trinity College'da yapmıştır. Bermuda'da bir misyoner koleji kurma projesi ba arısızlığa uğradıktan sonra en sonunda Cloyne piskoposu olmuştur. Hayatı boyunca onu yönlendiren entelektüel amacı dini yeni bilimlerin materyalizmi tarafından ortaya konan bir tehdit olarak gördüğü şeyden korumak olmuştur. Ona göre bu materyalizm şüphecilik ve tanrı tanımazcılığı teşvik etmekteydi.

Berkeley'in en önemli felsefi eseri kendisi yirmi be yaşındayken yayınlanmış olan *İnsan Bilgisinin İlkeleri*'dir. Bu kitapta Berkeley Descartes ve Locke'un "temsili gerçekçilik"lerinin çeşitli cephelerine ,özellikle duyumlarımızın nedeninin uzayda bizden bağımsız olarak var olan maddi tözler oldukları öğretisine saldırır. Bu görüşe karşı algılanmaksızın var olan nesneler düşüncesinin kendisinin anlaşılmaz olduğunu savunur. Bu teziyle ilgili kanıtlarından biri çok basitti: Herhangi bir kimse tarafından algılanmaksızın var olan bir nesne kavramını düşünmeye çalışın. Kaçınılmaz olarak yapacağınız şey, nesneyi eğer onu algılıyor alsaydınız görüneceği şekilde tasavvur etmeniz olacaktır. Algılanmaksızın onun var olduğunu düşünmek herhangi bir duyusal niteliğini düşünmeksizin onu düşünmek anlamına gelir ki mümkün değildir. Bundan dolayı algılanmaksızın var olan madde kavramının tümü kelimenin gerçek anlamıyla "düşünülemez".

Berkeley'in felsefesi iyi kabul görmemiştir. Çoğu insan onun "gerçek" dünya diye düşündüğümüz şe in aslında bir hayal olduğunu ve gerçek bir varlığa sahip olmadığını söylediğini kabul etmiştir. Bu yanlış anlamayı düzeltme çabasıyla Berkeley diğer ana felsefe eserini, *Hylas ve Philonous Arasında Üç Konuşma*'yı yazmıştır. Bu konuşmalar onun fikirlerini en mükemmel bir tarzda ortaya koymuştur. Ancak içlerinde sadece birkaç tanesi onun kanıtlarının nasıl çürütülebileceğini bilmesine karşılık, çoğu entelektüel, Berkeley'in felsefesini ciddiye almamayacak kadar tuhaf bir şey olarak görmeye devam etmiştir. David Hume'un dediği gibi "B rkeley çoğu zaman şaşırtır, ama nadiren ikna eder". Bununla birlikt yavaş yavaş ve kısmen de Hume sayesinde onun felsefeye olan katkı ı gitgide daha fazla değerlendirilmeye başlamıştır. Eseri birçok dikkate değer görüş içerir ve bilgi ve gerçeklik üzerine tam gelişmiş bir deneyci açıklama vermek i teyen birini bekleyen görev ve güçlükleri anlamamıza büyük ölçüde yadımcı olur.

Bu şüphesiz Berkeleyci tür bir idealizme yöneltilebilecek ciddi bir itiraz gibi görünmektedir (Bir önceki bölümdeki idealizm tartışmamızdan Berkeley'in, temsil ettiği idealizm türü Kant'ınkinden birçok bakımdan farklı olmakla birlikte, bir idealist olduğu açık olmalıdır). Gerçekten ağaçlar, arabalar, dağlar, okyanuslar, gezegenler ve galaksilerin sürekli olarak varlığa geldikleri, sonra varlıktan kesildikleri, daha sonra tekrar varlığa geldikleri düşüncesinde çelişik olan hiçbir şey yoktur. O aynı zamanda duyusal deney tarafından sağlanan verilerle de tutarlıdır. Ancak gene de bize fantastik olarak ihtimal dışı bir varsayım gibi gelmektedir. Algıladığımız dünya büyük ölçüde bir düzenlilik ve kurallılık sergiliyor gibi görünmektedir ve biz genel olarak meydana gelen her şeyin veya hemen hemen her şeyin evrensel nedensel yasalarla açıklanabileceğine inanmaktayız. Söz konusu varsayımda ise hem deneyimlerimizin gösterdiği düzenlilik, hem de şeylerin varlığa geliş ve ortadan kalkışlarına ilişkin açıklama çok esrarengiz olmaktadır.

Berkeley bunu kabul etmektedir, ancak o maddi nesnelerin varlığına inanmaya geri dönmeksizin bu problemin üstesinden gelebileceğine inanmaktadır. Bu konudaki kanıtı çok basittir. Eğer biz

- temsili gerçekçilik ve algının temsili kuramının savunulamaz olduğunu,
- nesnelerin algılanmaksızın var olamayacaklarını ve
- nesnelerin onları algılamadığım zaman bile var olmaya ettiklerini

kabul edersek, nesnelerin benim onları algılamadığım zaman bir başka zihin tarafından algılanmak zorunda oldukları sonucuna geçmek mecburiyetindeyiz. Bir piskopos olduğundan Berkeley doğal olarak bu diğer zihni Tanrı'yla özdeşleştirmektedir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan tablo şuna benzer bir şeydir: Evren zihinlerden ve (duyumlar, düşünceler ve diğer çeşitli zihinsel etkinlikleri içine alan) onların içeriklerinden oluşur. Bizim şeyler veya nesneler dediğimiz, Tanrı'nın zihnindeki fikirlerdir. Bu fikirlerin kendilerinin (materyalist görüşü kabul edenlerin maddi nesneler için kabul ettiklerinden farklı olarak) herhangi bir nedensel güçleri yoktur. O halde bizim duyumlara sahip olmamızın nedenleri onlar değildir. Duyumlarımızın nedeni eşzamanlı olarak zihinlerimizin bütünü üzerinde doğrudan etkide bulunan Tanrı'nın kendisidir. Bu, benim duyumlarımın neden dolayı sizinkilerle uyuştuğunu açıklar. Tanrı bir televizyon vericisinin farklı televizyonların aynı resmi göstermesinin nedeni olmasına benzer şekilde zihinlerimizi benzeri bir biçimde etkiler. Yine bu, duyu algılarımızın neden dolayı o kadar düzenli olduğunu-bahçede belli bir bölgeye baktığım her seferinde neden bir ağaç gördüğümü ve bu ağacın yıllar içinde neden düzenli ve önceden görülebilir mevsimsel değişiklikler sergilediğini- açıklar. Tanrı sahip olmamıza neden olduğu algıların bu düzenliliği göstermesini temin eder. Bunun sonucunda da biz dünyayla (yani algıladığımız duyumların birbirlerini izlemesiyle) başa çıkabilir, onu sistemli bir şekilde araştırabilir ve sonuçta onu anlayabiliriz.

Duyu algılarımızın bu şekilde açıklanmasına cevabımız onu temsili gerçekçiliğin makul bir alternatifi -esrarengiz bilinemez maddi tözler ortaya atmanın doğurduğu şüpheci tehlikelerden kaçınmanın yanında aynı zamanda Tanrı'nın varlığının

yeni bir kanıtını sunan bir alternatif- olarak göz önüne almaktır. Bu, Berkeley'in görüşüydü. Bir başka cevap onu tuhaf ve akla aykırı bir şey, filozofların soyut kanıtlarını yeterli miktarda sağduyu ile dengelemeyi bilmediklerinde içine düştükleri deliliğin klasik bir örneği olarak mahkum etmektir. Bu ise Berkeley'in çağdaşlarının çoğunun görüşüydü. Ancak biz sadece tuhaf oldukları veya geleneksel düşünceye aykırı oldukları için kuramları bir kenara atamayız. Berkeley'in pozisyonunun kabul edilemez olduğuna karar vereceksek, bu olumsuz yargıyı onun akıl yürütmesinde yanlışlara, iç çelişkilere veya diğer kuramsal kusurlara işaret etmek suretiyle haklı çıkarmak gücüne sahip olmalıyız.

Berkeley'in en ünlü "çürütülme"sini veren çağdaşı Samuel Johnson olmuştur. O Berkeley'in fikirleri hakkında ne düşündüğü sorulunca, dramatik bir şekilde bir taşı tekmelemiş ve "İşte Berkeley'i böyle çürütüyorum!" demiştir. Ancak birazcık düşünme bunun gerçekte çok zayıf bir itiraz olduğunu göstermektedir, çünkü o Berkeley'in söylediği şeyin bir yanlış anlaşılmasına-veya hiç olmazsa en sevimsiz bir biçimde yorumlanmasına- dayanmaktadır. Johnson'un çürütmesi Berkeley'in felsefesinin taşların ya dokunma duyusuna sert görünmemesini içerdiği veya neden dolayı öyle göründüklerini açıklayamadığını kabule dayanmaktadır. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi Johnson'un taşı tekmelemesinden elde ettiği dokunma duyumları hala sadece duyu-izlenimleridir-onlar özleri bakımından diğer duyumlardan farklı değildirler- ve Berkeley'in şeylerin göze mavi görünmelerine veya dile tuzlu görünmelerine karşıt olarak niçin sert göründüklerini açıklama konusunda özel bir güçlüğü olduğunu varsaymak için bir neden yoktur. Johnson'un hatası onun zamanında da şimdi de Berkeley'in okuyucuları arasında çok yaygın olan bir hatadır. Bu hata, Berkeley'in deneyimlerimizin ne tür bir şey olduklarına ilişkin bize yeni bir betimleme sunduğunu, bu betimlemenin ise apaçık olarak yanlış bir tasvir olduğunu var saymaktır. Fakat Berkeley kesinlikle böyle bir şey yapmamaktadır. Berkeley'in yaptığı şey, şeyleri nasıl algıladığımızın bir *yeniden betimlemesi* değildir, yeni bir *açıklamasıdır*. Mesele onun da ileri sürdüğü gibi bu açıklamanın uzayda var olan maddi nesneleri kabul eden açıklamadan gerçekten daha üstün olup olmadığıdır.

Konuyu bu şekilde ortaya koyduğumuzda Berkeleyci görüşün bazı problemleri ortaya çıkmaya başlar. Örneğin Berkeley kendisini algılayamadığımızdan ötürü maddi töz kavramını kısmen bir tarafa bırakmaktadır. Onu duyumlarımızın nedeni olarak ortaya koymak şüpheli bir metafizik spekülasyonda bulunmak olarak mahkum edilmektedir. Ancak Berkeley'in kendisi Tanrı kavramıyla tam da aynı şeyi yapmaktadır. Tanrı bizim duyu-algılarımızın algılanmayan nedenidir ve onun gücü ve zekası onların düzenliliğinin hesabını vermektedir. Aslında Berkeley daha da ileri gitmekte ve Tanrı'nın zihninin fikirlerle dolu olduğunu savunmaktadır. Bu ona algıladığım şeylerin artık onları algılamadığımda varlıktan kesilmediklerini söyleme imkanını vermektedir. Ancak onun kuramında bu fikirlerin Tanrı'nın zihnindeki yeri çok problemlidir. İlk olarak Tanrı –ve temsili gerçekçilik tarafından ortaya konan maddi nesneler- gibi bu şeyler de bizim tarafımızdan algılanamazlar, çünkü bizim algıladığımız tüm şeyler sadece *kendi* fikirlerimizdir. O halde Berkeley'in sıkı deneyci ilkeler içinde kalarak onları ortaya atmayı nasıl haklı çıka-

rabileceğini görmek zordur. İkinci olarak Berkeley'in kabul ettiği *yegane* nedensel etki türü *isteme*, yani isteme fiillerini gerçekleştirdiğimiz için alışık olduğumuz bir şeydir. Bu nedenle Berkeley " cansız" maddi nesnelerin duyumlara sahip olmamızın nedeni olabilecekleri fikrini reddetmektedir. Fakat onun kendisinin fikirler dediği şeyler de "cansız"dırlar ve nedensel bir güce sahip değildirler. Onun açık bir şekilde kabul ettiği gibi bundan çıkan sonuç kendi kuramında Tanrı'nın fikirlerinin hiçbir nedensel rol oynamadığıdır. Onlar algıladığımız şeyler olmadıkları gibi duyu-izlenimlerimizin nedeni de değildirler; çünkü Tanrı'nın herhangi bir aracı mekanizma olmaksızın doğrudan doğruya zihnimiz üzerine etkide bulunduğu söylenmektedir. Bir yerde Berkeley onların Tanrı'nın zihinlerimizi belli bir tarzda etkilemesinin "vesile"si (occasion) olduklarını söylemektedir. Ancak Tanrı'nın yaptığı şeyle ilgili bir hatırlatıcıya ihtiyacı olmaması gerekir. O halde öyle görünmektedir ki Tanrı'nın bu fikirlere sahip olduğu şeklindeki varsayımının biricik nedeni, ağaçlar, trenler, aylar ve yıldızların sürekli olarak varlığa gelmesi ve yokluğa gitmesi sonucundan kaçınmaktır.

Fenomencilik

Ortaya koyduğumuz itirazlar Berkeley'in tezinin doğurduğu yegane problemler değildir ve çok az sayıda filozof onun pozitif öğretisini savunmak arzusunda olmuştur. Fakat onun algının temsili kuramını eleştirisi ve duyu-algısının bize dış dünyanın bilgisini nasıl verdiği üzerine açıklaması bilmezlikten gelinemez. Onun teşhis ettiği temel problem, duyumlarımızın bizden bağımsız olarak var olan algılanmayan nedenleri olduğunu kabul ettiğimizde gerçek bir deneyciliği terk ettiğimizdir. Bu durumda bilgi iddiamızı mümkün deneyle sınırlamak yerine sağ duyuyla uyuşması mümkün olsa bile felsefi haklı çıkarmadan yoksun bir spekülasyon biçimine izin vermiş oluruz. Bu akıl yürütmenin doğruluğuna kani olan bir grup düşünür Berkeley'i izlemiş ve **fenomencilik (phenomenalism)** diye bilinen bir tutumu benimsemiştir. (Fenomencilik adı bu okulun dünyaya ilişkin tüm bilgi iddialarını sadece "fenomenler"-yani bilfiil ve mümkün duyu-deneyi- üzerine iddialar olarak yorumlamaya çalışma tarzlarından kaynaklanmaktadır). Bu düşünme tarzı özellikle yirminci yüzyılın birinci yarısında etkili olmuştur.

Fenomenciler bizi bizden bağımsız olarak var olan maddi nesneler üzerine her türlü konuşmadan vaz geçmeye davet etmezler. Gündelik sohbette veya bilimsel diskurda bu tür bir konuşmaya itiraz edilemez. Ancak felsefi açıdan bakılırsa bu konuşma öznel duyu-deneyimi üzerine konuşmanın bir tür stenosu olarak anlaşılmalıdır. Böylece "Bir ağaç görüyorum" önermesi "Ağaçla ilgili görsel duyumlara sahibim" önermesine çevrilebilir. "Bahçede bir ağaç vardır" cümlesi "Eğer bahçeye bakarsanız ve oraya doğru yürürseniz ağaçla ilgili duyumlara (normal olarak ağaçla birleştirdiğimiz türden duyumlara) sahip olacaksınız" cümlesine çevrilebilir.

Fenomenciliğin doğru duyu-algısıyla sanrılar veya hayaller arasında ayrım yapmakta güçlükle karşılaşacağı düşünülebilir. Eğer dış dünya üzerine her türlü ko-

nuşma son tahlilde duyu-deneyimim üzerine konuşmaya indirgenmekteyse bu ayrım nasıl yapılabilir? Gerçekten bir ağacı görmekle bir ağaç sanrısına sahip olmak arasında ne fark vardır? Ancak fenomenciler bu itirazı oldukça kolay bir şekilde cevaplan-dırabilirler. Bu ayrım hala yapılabilir, ancak o tümüyle bilfiil ve mümkün duyu-deneyimi kavramları bakımından yapılabilir. Gerçek bir ağacı gördüğümü söylemek bir ağaç hakkındaki görsel duyu-izlenimimin diğer duyu-izlenimlerimle ilişki içine sokulabileceğini veya sokulmasını içerir. Gördüğüm şeye doğru yürüdüğüm takdirde onun yavaş yavaş görme alanımdan daha çok şey içerdiğini fark ederim. Ağacın tomurcuklarının kokusunu almaya başlarım. Rüzgarda hışırdayan yapraklarının sesini duyarım. Elimi ona doğru uzattığımda beklediğim dokunmasal duyumları alırım. Hayali diye gördüğüm şeyi betimlemek ise benim başlangıçtaki algılarımın duyu-deneyimimin geri kalan kısmıyla bu şekilde uyuşmaması demektir.

Şüphesiz algılarımızı pratik nedenlerden ötürü her zaman bu biçimde desteklemek mümkün değildir. Bu özellikte uzakta bulunan nesneler için geçerlidir. Ancak fenomenci için önemli olan bu tür desteklemenin *ilke olarak* mümkün olup olmadığıdır. Bu ilke olarak mümkün olduğu sürece, dünya hakkındaki önermelerimiz belli bir durumda olduğumuz ve belli bazı fiillerde bulunduğumuz takdirde duyu algılarımızın hangileri olacağına ilişkin koşullu önermelere çevrilebilirler. Berkeley'in nesneleri zihne tabi kılan "varlık algılanmaktır" sözüne karşılık, onun fenomenci takipçisi John Stuart Mill nesneleri " aralıksız duyum imkanları" olarak tasvir etmiştir. Nesnenin bu tanımının amacı sıkı bir deneyciliği korumaktır. O bunu bir yandan Berkeley'in idealizminin mahzurlarından kaçınıp öte yandan mümkün deneyin ötesinde bulunan herhangi bir şeyin varlığını reddetmek suretiyle yapmaktadır.

> *Daha çağdaş biçimi altında bile fenomencilik kabul edilmesi zor bir öğretidir. Neticede sahip olduğumuz duyumlara sahip olmamızın bir nedeni olmak zorundadır. Ancak fenomencilik bu konuda herhangi bir açıklama vermemektedir. Bu ciddi bir eksikliktir.*

Duyumlarımızın nedeni nedir? sorusu şüphesiz fenomencilik için ciddi bir güçlük oluşturur. Aslında o birkaç etkili itiraza yol açar. En temel problem temsili gerçekçiliğin maddi tözlerinin veya Berkeley'in Tanrı'sının veya başka bir nedenin yokluğunda duyu-deneyine sahip olmamız olgusunun hiçbir şekilde açıklanamaz, tam bir sır olarak kalmasıdır. Neden hiçbir şeyi algılamamak yerine bir şeyi algılıyoruz?. Şüphesiz bunun bir nedeni olmalıdır. İkinci problem fenomenciliğin deneyimlerimizin birbirleriyle tutarlı olması olayını açıklayamamasıdır. Onlar gerçekten birkaç bakımdan tutarlıdır. Önce farklı organlar tarafından elde edilen izlenimler birbirleriyle tutarlıdır. Köpeğin ağzını açtığını gördüğüm anda havladığını da duyuyorum. İkinci olarak bir andan diğerine deneyimlerim birbirleriyle uyuşmaktadır. Başımı masadan kaldırdığım ve dışarı bahçeye baktığım her seferinde az çok aynı sahneyi görmekteyim. Üçüncü olarak uzun zaman dönemleri içinde sahip ol-

duğum deneyimler tutarlı ve önceden görülebilir bir dizi oluşturmaktadır. Bebeklerin çocuk olduklarını, daha sonra ergenliğe ve yetişkinliğe geçtiklerini görüyorum. Bu aşamalar hiçbir zaman başka bir sıra içinde ortaya çıkmamaktadır. Dördüncü olarak benim algılarım başkalarının sahip olduklarını söyledikleri algılarla uyuşmaktadır. Bir arkadaşımdan Eyfel kulesini tasvir etmesini istediğimde, onun tasviri benimkiyle uyuşmaktadır. Farklı bakış açılarından yapılan farklı tasvirler tam beklenen tarzda birbirleriyle uyuşmakta veya uyuşmamaktadır. Peki bütün bunları nasıl açıklayabiliriz? Bunun açıklanamaz olduğunu söylemek veya bir açıklama verme girişimini reddetmek kesinlikle tatmin edici değildir. Bununla birlikte fenomenciler algılanamayan şeyler üzerine konuşmama ilkelerini ihlal etmektense herhangi bir açıklama imkanından vazgeçmeyi arzu ediyor görünmektedirler.

Eğer bu ilkeden ayrılmamakta ısrar edersek varacağımız tutum fenomencilik veya benzeri bir şey olabilir. Ancak o zaman bu ilkenin kendisinden ayrılmamaya değer olup olmadığını düşünmek ve bunun nedenini sormak zorundayız. Bu tutumun sağlıklılığından şüphe etmemizin bir nedeni, onu ciddiye aldığım takdirde diğer insanların da benim gibi zihinleri olduğunu kabul etmekten kaçınmak zorunda olmamdır. Çünkü neticede ben bir başkasının zihnini algılayamam. Algıladığım tüm şey, onun bedensel davranışıdır. O halde fenomenciler rahatsız edici bir seçimle karşı karşıyadırlar. Onlar ya diğer insanların gözlemlenen davranışlarını açıklamak için başka zihinlerin varlığını kabul etmenin makul olduğunu teslim etmek zorundadırlar- ki bu durumda onların duyu-deneyimimizin geri kalan kısmını açıklamak için neden dolayı maddi nesnelerin varlığını kabul etmeyecekleri belirsiz kalmaktadır- veya başka zihinlerin varlığını kabul etmeyi reddetmek zorundadırlar. Bu son seçenek diğer insanlardan ve onların zihinsel özelliklerinden söz edilmesinin gündelik konuşmanın dışına atılması gerektiği anlamına gelmez. Daha ziyade felsefi açıdan bakılırsa diğer insanların zihinleri hakkında söylediğim her şeyin onların gözlemlenebilir davranışları üzerinde konuşmaya çevrilebileceği ve onların gözlemlenebilir davranışları üzerine söylediğim her şeyin de benim kendi gerçek ve mümkün duyu-deneyimim üzerine konuşmaya çevrilebileceği anlamına gelir. Böylece diğer insanların zihinleri üzerine konuşma benim kendi duyu deneyimim üzerine konuşmadan çıkarılmış bir "mantıksal kurgu" olarak görülür. Ancak bu durumda gerçekten biz saçmalığın eşiğindeymişiz gibi görünmekteyiz. Diğer insanların kendi duyu-deneyimimden çıkarılmış mantıksal kurgular olduklarını savunduğum durumda, onların herhangi bir bağımsız varlıkları olduğunu reddetmiş olurum.

Böylece fenomencilik sonunda bilebileceğim en fazla şeyin olsa olsa dünyanın benim zihnimden ve onun içeriklerinden ibaret olduğu görüşüne bizi götüren bir kaygan yokuş gibi görünmektedir. Dünya hakkında sahip olduğumu iddia edebileceğim tüm bilgim gerçekte bundan daha ileri gitmez. Dünya- onun özelliği ve içinde bulundurduğu şeyler- hakkında söyleyebileceğim her şey aslında kendi deneyimlerim hakkında stenografik bir konuşma tarzından ibarettir. Bu görüş **tekbencilik (solipsism)** diye bilinir. Onu az filozof ciddiye almıştır. Filozofların çoğu bizi tekbenciliğe götüren herhangi bir felsefi görüşün bundan dolayı yanlış olduğunu söyler. Çünkü tekbencilik çelişik bir şey olmamakla birlikte herhangi bir sağlıklı şahsın gerçekten ona inanması zordur. Bertrand Russell tarafından

anlatılan bir hikaye onun saçmalığını hoş bir şekilde ortaya koymaktadır: Russell'ın dediğine göre bir gün felsefeci olmak isteyen birinden şu sözlerle başlayan bir mektup almıştır: "Sevgili profesör Russell, ben bir tekbenciyim. Neden başka herkes tekbenci değil?".

İdealizmin derin kavrayışı

Yukarda fenomenciliğin bizim neden duyu-algısına sahip olduğumuz ve bu duyu-algısının neden o kadar çok tutarlılık sergilediğinin tatmin edici bir açıklamasını vermekten aciz olduğuna işaret ettik. Öte yandan temsili gerçekçilik bu talebi karşılama gücüne sahipmiş gibi görünmektedir. O duyumlara sahip olmamızın nedeninin bedenlerimizin diğer fiziksel nesneler ve kuvvetlerle etkileşim içinde olması olduğunu savunmaktadır. Duyumlarımızın tutarlılığı ise bu fiziksel nesnelerin onları algılayan herhangi bir özneden bağımsız olarak uzayda bulunmalarından, evrensel nedensel yasalar tarafından yönetilen nesnel bir alanın bir parçası olmalarından ileri gelmektedir. Bu, temsili gerçekçiliği fenomenciliğe tercih etmek için güçlü bir neden gibi görünmektedir. İki kuram arasında bir seçim yaparken biz "en iyi açıklama yönünde"bir seçim yapmaktayız. Şüphesiz verilmiş olan bir fenomenin en iyi açıklamasının hangi açıklama olduğu üzerinde geniş bir tartışma imkanı mevcuttur. Örneğin Berkeley duyu-deneyimimizin Tanrı'nın zihinlerimiz üzerine doğrudan etkisinin bir sonucu olduğu yönündeki açıklamasını, duyumlarımızı meydana getirmek için maddi tözler, algılanmadıkları halde var oldukları söylenen maddi tözler gerektiren bir açıklamadan daha iyi olduğunu ileri sürecektir. Ancak çoğu insanın Berkeley'in açıklamasını ciddiye alamamaların nedeni tam da bu açıklamanın onlara zoraki görünmesidir.

Peki bundan temsili gerçekçiliğin duyu-deneyiminin nasıl dış dünya hakkındaki bilginin bir temeli olarak görev yaptığına ilişkin en iyi açıklama olduğu veya hiç olmazsa sahip olduğumuz kuramların en iyisi olduğu sonucuna geçebilir miyiz? Şüphesiz buna benzer bir şey çağdaş filozoflar arasında çok popülerdir. Ancak başka birçokları bütün kusurlarına rağmen Berkeley'in idealizminin önemli bir derin düşünceyi içerdiğine inanmaktadır ve bu derin düşünce temsili gerçekçilik de içinde olmak üzere birçok gerçekçilik türünde mevcut olan temel bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu problem, daha önce kendisine işaret ettiğimiz problemdir. Hemen hemen her türlü gerçekçilik biçimi, bilgiyi bağımsız olarak var olan bir gerçekliğe karşılık olduğu için doğru olan inançlar diye tasarlamaktadır. Ancak bu bağımsız olarak var olan gerçeklik kavramı felsefi olarak şüphelidir. Gündelik hayatta ve gündelik konuşmada inançlarımızın olgulara ne kadar uydukları üzerine konuşmak anlamlı olsa da felsefi olarak ve çok genel terimlerle bilgiyi oluşturan şeyin ne olduğu üzerinde düşündüğümüzde o fazla anlam ifade etmez. Gündelik hayatta inançlarımı olgularla karşılaştırabilirim. Kütüphanenin açık olduğuna inanırım. Arkadaşım ise onun kapalı olduğunu düşünür. Tartışmayı kütüphaneye gitmek ve onun kapısını yoklamak suretiyle çözümleriz. Ancak felsefi açı-

dan bakıldığında bu tür durumlarda "olgular" diye adlandırdığımız şeyler gerçekte tartıştığımız inançların kendilerinden daha fazla bir şey değildirler. Biz hiçbir zaman inançlarımızı duyu algılarımızdan, kabullerimizden, kuramlarımızdan ve diğer bütün inançlarımızdan bağımsız, ne iseler o oldukları şekilde olgularla karşılaştıramayız. Bundan dolayı, gerçekçiliği eleştirenler gerçekçi bilgi anlayışının boş olduğunu söylerler. Bu görüşü kabul edersek herhangi bir inancımızın bilgiyi teşkil edip etmediğini söylemenin imkansız olduğu sonucuna geçmek zorunda kalabiliriz.

Bilmeye çalıştığımız herhangi bir gerçekliğin son tahlilde bizim tarafımızdan algılanmış, yorumlanmış ve biçimlendirilmiş gerçeklik olması gerektiği üzerinde ısrar eden alternatif görüş, günümüzde genel olarak **gerçekçi-olmama** veya anti-gerçekçilik diye adlandırılır. Gerçekçilerle antı-gerçekçiler arasında tartışma bazı felsefe dallarının, özellikle bilgi kuramı, metafizik ve bilim felsefesinin kesiştikleri yerde ortaya çıkmaktadır. Bilim felsefesine ilişkin bir sonraki bölümde bu konuyu tartışacağımız için burada onun üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağız. Bunun yerine dikkatimizi, bazılarının anti-gerçekçiliğin ürünü olduğunu düşündüğü bilgi ve doğruya ilişkin daha kökten ve daha tartışmalı bir görüşe, göreciliğe çevireceğiz.

Görecilik (relativism)

Tekrar bir bilanço yapalım. Şüphecilik öznel deneyimlerimizin ötesinde herhangi bir şeyin empirik bilgisine sahip olduğumuz yönündeki iddiamızı haklı çıkarmamızı isteyerek bize meydan okur. Buna verilecek doğal cevap, duyu algılarımızın maddi bir dünyanın var olduğunu gösterdiği ve aynı zamanda hiç olmazsa onun doğası hakkında bir şeyleri açığa vurduğunu savunmaktır. Bu son görüşle ilgili şaşılacak sayıda güçlüğün ortaya atılabileceğini, ancak son tahlilde onun fenomenci seçenekten daha makul bir görüş gibi göründüğünü gördük. Bununla birlikte gerçekçiliğin fenomenci eleştirisi bağımsız olarak var olan bir gerçekliği kabul etme yönündeki gerçekçi anlayışın problemli doğasını ve onunla birlikte gerçekçi bilgi ve hakikat anlayışını göstermektedir. Bu nedenle bazı filozoflar bu kavramları şaşırtıcı biçimlerde yeniden inşa etmeye yönelmişlerdir. Bunun nasıl ve neden böyle olduğunu görmek için önce bu kavramlara ilişkin alışılagelen anlayışı açıklığa kavuşturalım.

Pontius Pilatus'un "Doğru nedir?" sorusunu sormuş olduğu kabul edilmektedir. Muhtemelen çoğu insan bu soruya şu yönde bir cevap verecektir:

Bir önerme eğer olaylara uyuyorsa doğrudur.

Bu, hepimizin çoğu zaman doğru ile ilgili doğal, sağduyuya dayanan düşünme biçimimizdir. "Napolyon Fransızca konuşmaktaydı" gibi bir önerme basit olarak Napolyon gerçekten Fransızca konuşmuş olduğu için doğrudur. Eğer o Fransızca konuşmamış olsaydı, bu önerme yanlış olacaktı. Bu doğruluk anlayışı apaçık ne-

denlerle **doğrunun uyuşmacı kuramı** diye bilinir. Gerçekçiler gerçekliğe ilişkin betimlemelerimizle kendinde olduğu şekilde gerçeklik arasında bir uyuşmanın imkanına inandıkları için bu kuramı benimseme eğilimindedirler. Fakat anti-gerçekçiler gerçek hakkındaki bu gerçekçi anlayışı inkar ettiklerinden doğrunun uyuşmacı kuramını da reddetme eğilimindedirler. Onlar şöyle demektedirler: Şüphesiz gündelik konuşmada bir önermenin doğru olduğunu söylediğimizde onunla bu önermenin olaylarla uyuştuğunu kastederiz. Ancak bu bize sadece doğruluk kavramının gündelik anlamını söyler, yoksa bu kavram hakkında uygun felsefi bir analiz vermez.

Anti-gerçekçiler şöyle derler: İlginç soru "doğru" kelimesini kullandığımızda onunla neyi kastettiğimiz değildir, bir önermenin doğru olup olmadığını nasıl karara bağladığımızdır. Anti-gerçekçilerin akıl yürütmesine göre inançlarımızı veya önermelerimizi bağımsız bir gerçeklikle doğrudan bir biçimde karşılaştıramayacağımıza göre, gerçeklikle uyuşma son tahlilde hangi önermelerin doğru olduğu üzerinde karar vermemizin ölçütü olamaz. Bundan dolayı başka bir ölçüt kullanmak zorun-dayızdır ve uyuşma görüşüne karşı öne sürülen en yaygın alternatif, *tutarlılık* kuramıdır. Buna göre bir inancın doğru olup olmadığını onun başka inançlarımızla ne kadar uyuştuğunu görmek suretiyle karara bağlarız. Bu diğer inançlar, örneğin şu anda neyi algıladığıma ilişkin inançlarımı, duyu algısının güve-nilirliğine ilişkin genel kabulleri, hatıraları, genel bilgi verilerini, bilimsel yasaları ve akıl yürütmenin temel ilkelerini içine alır. Böylece ben Fransa hakkında, Napolyon'u tanıyan insanların onun hakkında verdikleri haberlerinin doğruluğu hakkında, tarihçilerin güvenilirlikleri hakkında vb. sayısız diğer inançlarla uyuştuğu için Napolyon'un Fransızca konuşmuş olduğuna inanırım.

Şimdi doğrunun *anlamının* gerçekle uyuşmak olduğu, buna karşılık doğrunun *ölçütünün* onun insanın diğer inançlarıyla tutarlı bir bütün teşkil etmesi olduğunu savunmak mümkündür ve belki bu gündelik hayatta şeylerin nasıl olduklarını tasvir eder. Ancak **doğrunun tutarlılıkçı kuramı** sadece "Tutarlılık, doğruyu nasıl test ettiğimizdir" demez, bir önermenin doğruluğunun diğer önermelerle tutarlılığından meydana geldiğini söyler. Gerçekçilere göre bunun bir anlamı yoktur. Onlar doğruyu bir önermeyle olgu dediğimiz dilsel olmayan bir durum arasında bir ilişki olarak görürler. Tutarlılıkçılara göre ise olgular dediğimiz şeyler haklarında tam bir görüş birliğinin olduğu inançlardan fazla şeyler değildirler. Bu açıdan bakıldığında bir inancı "olgular"la karşılaştırmak temelde bir şekilde şüpheli olan bir inancın apaçık bir şekilde tartışma götürmeyen inançlarla nasıl uyuştuğunu görmek meselesidir.

> *Eğer doğruluk bir tutarlılık meselesiyse bu aynı önermenin hem doğru hem yanlış olabileceği anlamına gelmez mi? Çünkü o bir inançlar sistemiyle uyuşabilir, buna karşılık bir başka inançlar sistemiyle uyuşmayabilir.*

Bu doğru görünmektedir. Meseleyi ortaya koymanın bir başka biçimi, doğrunun (bazen kavramlar şeması veya kuramsal çerçeve diye işaret edilen) bir inançlar sistemine göreli olduğunu söylemek olacaktır. Bu görüş **bilişsel görecilik** diye adlandırılır. Bilişsel göreciler kendilerini yalnızca anti-gerçekçiliğin sonuçlarını

ortaya çıkaran kişiler olarak görürler. Öte yandan gerçekçilerin kendileri genellikle bu tür göreciliği anti-gerçekçiliğin bir saçmaya indirgemesi olarak kabul ederler, yani onlar anti-gerçekçilik açıkca yanlış olduğundan onun içerdiği herhangi bir görüşün de yanlış olmak zorunda olduğunu ileri sürerler. Gerçekçilerin görecilerin neden bu kadar hata içinde olduklarını düşündüklerini görmeden önce görecilerin söyledikleri şey hakkında daha açık bir fikir sahibi olalım.

Görecilik doğrudan çok moral değerlerle ilgili olarak savunulan bir görüştür. Ahlaksal göreciliğe göre doğru ve yanlış ancak özel bir kültüre göreli olarak tanımlanabilir. Nesnel, evrensel olarak geçerli bir ahlak kuralı olmadığı gibi farklı ahlak kurallarını kendilerine göre değerlendirebileceğimiz tarafsız, kültürleri aşan ölçütler de yoktur. Bu ahlak görüşü esas olarak bir ahlak kuralının bir başkasından üstün olduğunu kanıtlamanın zorluğundan dolayı son yüzyılda son derecede popüler olmuştur (Ahlaki göreciliğin tartışması için Ahlak Felsefesine ilişkin bölüme bakınız). Doğruya ilişkin görecilik daha az yaygındır, çünkü olgulara ilişkin problemlerin değerlerle ilgili problemlerin olamadıkları biçimde bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere kesin olarak çözülebileceğini düşünme eğilimindeyiz. Bununla birlikte son zamanlarda sayıları gitgide artan bir filozoflar grubu bilişsel göreciliğin bir türünü benimsemeye doğru gitmektedirler.

Bilişsel göreciler iki iddia ileri sürmektedirler:

- Bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı (çoğunlukla kavramsal şema veya kuramsal çerçeve diye adlandırılan) belli bir görüş açısına bağlıdır.
- Hiçbir görüş açısının diğerlerinden üstün olduğu ispat edilemez.

Basit bir örnekle bunun ne demek olduğunu görelim. "Dünya güneşin etrafında dönmektedir" önermesini alalım. Eğer inançlarımız arasında birisi nesnel olarak doğruysa, o hiç şüphesiz budur. Fakat görecilere göre bu sadece belli bir kuramsal çerçeveye, yani belli bir kabuller, inançlar, benimsenen kuramlar ve yöntembilimsel ilkeler grubuna (örneğin Kopernik-sonrasının karakteristiği olan kabuller, inançlar, kuramlar, ilkeler grubuna) bağlı olarak, ona göreli olarak doğrudur. Batlamyusçu kavramsal şema açısından bu önerme yanlıştır.

Bu görüşün güçlüğü daha önce dile getirildi. O bir aynı önermenin aynı zamanda hem doğru hem yanlış olabileceğini içerir gibidir. Bunun ise yanlış olduğu açıktır. Fakat göreciler "...ye göreli" kavramının kendilerini bulundukları zor durumdan kurtaran bir sınırlama meydana getirdiğini ileri sürerek bu itirazı karşılayabileceklerine inanırlar. Gizil sınırlamaların bir önermenin doğruluk değerini nasıl değiştirdiğine hepimiz alışığızdır. "Ben Fransızım" önermesi bazı insanlar tarafından söylendiğinde doğru, başka bazıları tarafından söylendiğinde yanlıştır. Burada konuşan kişi, önermenin kendisine göreli olarak doğru veya yanlış olduğu bakış açısını teşkil eder. Göreciler biraz benzeri bir şekilde bir önermenin doğruluk değerinin, bu önerme sadece belli bir bakış açısıyla ilişki içinde doğru veya yanlış olarak değerlendirilebileceği için, her zaman bir bakış açısına göreli olduğunu ileri sürerler. Doğrunun tutarlılıkçı kuramını kabul edersek, bir önermenin doğru olup olmadığına kuramsal çerçevemizi oluşturan diğer önermelerle nasıl tutarlılık gösterdiğine bakarak karar veririz. Böylece eğer Kopernik-öncesi gök bilimcilerinden

isek "Dünya güneşin etrafında dönmektedir" bize yanlış, Kopernikçi isek doğru görünecektir.

> *Bir önermenin doğru gibi görünmesiyle doğru olması arasında bir fark vardır. "Güneş dünyanın etrafında dönmektedir" Batlamyusçu gök bilginlerine doğru görünmüş olabilir, ancak biz bugün onların yanılmış olduklarını biliyoruz. Bu önerme yanlıştır. "Dünya, güneşin etrafında dönmektedir" önermesi doğrudur ve geri kalanlarımız gibi göreciler de durumun bu olduğuna inanmaktadırlar. O halde onlar nasıl olur da ciddi olarak Batlamyusçu görüşün de bir anlamda doğru olduğunu söyleyebilirler?*

Bu itiraz önemli bir noktayı ortaya koyar. Eğer ciddiye alınmak istiyorlarsa çağdaş görecilerin Kopernik'in görüşünün doğru, Batlamyus'unkinin ise yanlış olduğunu düşündüklerini kabul etmek zorunda oldukları açıktır. Ancak sorun onların göreciler olarak tutarlı bir tarzda bu şekilde taraf tutup tutamıyacaklarıdır . Şüphesiz onlar bunu yapabileceklerini düşünmektedirler. Onlar dünyanın güneşin etrafında döndüğü önermesinin doğru olduğunu ileri süreceklerdir. Ancak bütün diğer doğrular gibi onun doğruluğu da bir bakış açısına-önümüzde bulunan örnekte Kopernikçi astronominin bakış açısına- görelidir. Çağdaş göreciler geri kalanımızla birlikte bu bakış açısını paylaştıkları için doğal olarak bu önermenin doğruluğunu tasdik ederler. Ancak onlar aynı zamanda bu bakış açısının diğer bakış açılarına üstünlüğünün kesin bir biçimde ispat edilebileceğini inkar ederler (yukarda göreciliği meydana getirdiğini söylediğimiz iddialardan ikincisi). Onun üstünlüğünü ispat etme yönünde her girişim bazı öncüllere dayanmak zorunda kalacaktır. Bu öncülleri kabul edenler zaten bu bakış açısını paylaşmaktadırlar. Eğer onları kabul etmeyenler varsa, onların da bu öncüllere dayanan bir kanıtlamadan ikna olmayacakları açıktır.

Bununla birlikte göreciliği eleştirenler, görecilerin hem pastaları olmasını istedikleri hem de onu yemeye çalıştıkları konusunda ısrar edeceklerdir. Göreciler bir yandan bütün bakış açılarının, bütün kavramsal şemaların veya kuramsal çerçevelerin aynı düzeyde olduğu, çünkü onlardan hiçbirinin geri kalanlardan daha iyi olduğunun ispat edilemeyeceğini söylüyor gibidirler. Ancak öte yandan bir bakış açısı yerine diğerini benimsemeyi tercih etmektedirler. Şüphesiz böyle yapmaktan da kaçınamazlar. Çünkü ilk olarak hayatın kendisi dünyaya belli bir açıdan bakmayı gerektirmektedir. Hiç kimse gerçekten mümkün bütün inanç sistemleri karşısında tarafsız kalamaz. İkinci olarak onlar göreciliği, ona itiraz edenlere karşı savunduklarında, bir bakış açısını diğerine tercih ettiklerini göstermektedirler. Peki bu davranışı nasıl haklı çıkarabilirler? Bir yandan hiçbir bakış açısının ayrıcalığının olmadığını söyleyip öte yandan onlardan biri yerine diğerini tercih ederek gizil olarak bu diğerinin üstünlüğünü tasdik ediyor değil midirler? Bu, göreceliğe yöneltilen en yaygın itirazlardan biridir. Bu eleştiri, özü itibariyle, görecilerin "davranış çelişkisi"ne düştükleri eleştirisidir. Eylemlerimiz savunduğumuz görüşlerle çe-

lişki içinde olan bir inanca sahip olduğumuzu gösterdiğinde, bu çelişkiden söz edilir.

Birçok insan bunun göreciliği yıkan bir itiraz olduğu görüşündedir. Ancak göreciler bu itirazın üstesinden gelebileceklerine inanırlar. Herkes göreciliğe göre hiçbir bakış açısının diğerlerine göre özel bir durumu, onlardan daha üstün olduğunun kanıtlanabilir olması anlamında özel bir durumu, olmadığını kabul eder. Ancak göreciler bunun bir bakış açısının diğerine tercih edilmesinde hiçbir neden olmadığı anlamına gelmediği üzerinde ısrar ederler. Bu nedenler vardır. Fakat bu nedenler tarafsız bir bakış açısından ileri sürülemezler. Onların kendileri bir bakış açısını teşkil eder. Böylece göreciler Kopernik'in kavramlar şemasının Batlamyus'unkinden daha iyi olduğunu hükmederler. Ancak bunu yapmalarının nedeni özellikle modern çağda genel olarak kabul edilmiş olan başka inançlarla uyuşma, önceden tahmin etme gücü, basitlik vb. türünden kuramların değerlendirilme ölçütlerini kabul etmeleridir. Onlar bu ölçütlere göre Kopernik'in kuramının daha üstün olduğuna inanırlar. Bunun yanında onlar bu ölçütlerin kendilerinin başka mümkün ölçütlerden (örneğin *Kitab-ı Mukaddes*'e uygunluktan) daha üstün olduğunu savunurlar. Ancak onlar tarafsız bir bakış açısından bu son inancı haklı çıkarmanın nasıl mümkün olabileceğini görmezler. Bir noktada insanın bakış açısının haklı çıkarılması döngüsel olacaktır. *Kitab-ı Mukaddes*'in literal yorumuyla daha iyi uyuştuğundan dolayı Batlamyus'un sisteminin Kopernik'inkinden daha iyi olduğu konusunda ısrar eden birine ne diyeceğiz? *Kitab-ı Mukaddes*'in gerçekten söylediği şeyin ne olduğu veya onun nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde tartışmak hiç şüphesiz yanlış olacaktır. Neticede bu konuda hasmımızın haklı olması tümüyle mümkündür. Hayır, makul olan tek yaklaşım kutsal metne uygunluğun bilimsel bir kuramın doğruluğunun değerlendirilmesinde en iyi ölçüt olmadığını savunmaktır Ancak bu sonucu desteklemek için bir kanıtı ortaya koymak için ne yaparız? Kanıtın öncüllere ihtiyacı olacaktır ve bu öncüllerin ikna etmeye çalıştığımız kişi tarafından kabul edilemez olarak görülmesi son derece muhtemeldir. Çünkü söz konusu kişi neticede *Kitab-ı Mukaddes*'in yanılmaz olduğunu bir veri olarak almaktadır.

> *Göreciliğin doğruluğunu ileri sürmekte göreciler tutarsız değil midirler? Neticede eğer her doğru göreliyse göreciliğin doğrusu da göreli olmak zorundadır. Ancak onlar kuramlarına getirilecek bu sınırlamayı nasıl kabul edebilirler?*

Bu akıl yürütmeyle karşılaşan görecilerin önünde iki seçim vardır. Birinci seçim her doğrunun göreli olduğunun doğru olması dışında bütün doğruların göreli olduğunu söylemektir. Bu tutum çelişik değildir; ancak çekici de değildir, çünkü bu seçimde bu önermenin kendisinin niçin genel kuralın dışında tutulduğu sorusu ortaya çıkar. İkinci ve daha iyi seçim göreciliğin bütün diğer kuramlarla aynı gemide olduğunu kabul etmektir. O özel, mutlak bir anlamda doğru değildir. Daha çok belli bir bakış açısına göreli olarak doğrudur. Bu bakış açısı gitgide artan sayıda birçok çağdaş kuramcı tarafından paylaşılmaktadır. O zihinle gerçeklik arası ilişkiler üze-

rine anti-gerçekçi bir görüşü, tutarlılıkçı bir doğruluk anlayışını ve deneysel verilerle kuramsal ilkelerin birbirleri içine nüfuz ettiklerinin kabulünü içerir veya daha doğru bir ifadeyle bu görüş ve kabullerden meydana gelir. Bu akıl yürütme, bu tür felsefi kabullerden hareket edilirse doğruluk ve bilgi hakkında göreci bir görüşün elimizde mevcut en tutarlı pozisyon olduğunu ileri sürer. Bundan başka bu pozisyon açık fikirliliği ve hoşgörüyü teşvik etmek gibi bazı pratik avantajlara da sahip olabilir. Doğrunun göreli olduğunu ve bakış açımızın bütün diğerlerinden daha üstün olduğunu kanıtlamanın imkansız olduğunu kabul ettiğimiz zaman kanıları dogmatik bir tarzda tasdik etmeye daha az eğilimli oluruz. Böylece göreciliğin bütün diğer kuramlarla ilgili olarak inkar edilen özel bir anlamda doğru olduğunu savunmaksızın bir göreci olmakta iyi nedenlerimiz olduğuna inanabiliriz.

Normatif ve doğallaştırılmış bilgi kuramı

> Görecilik gerçekte şüpheciliğin bir başka biçimi değil midir? Şüphecilik tüm bilgi iddialarımızı veya onların çoğunluğunu reddeder. Görecilik her görüşün bir anlamda doğru olabileceğini ve ona haklı nedenlerle inanılabileceğini söyler gibidir. Ancak bu az veya çok her inancın bilgi olarak kabul edilebileceği anlamına gelir. Bu ise şüphesiz bilgi ile yanlış arasındaki tüm ayrımı ortadan kaldırır ve böylece açıkca bilgi kavramının değerini düşürür.

Şüphesiz bu, göreciliği eleştirenlerin çoğu zaman çıkardıkları sonuçtur. Ancak göreciler kendi pozisyonlarının sonuçlarını farklı görmektedirler. Geleneksel olarak şüpheciliğe verilen cevap bilgi iddialarımızı haklı çıkarmaya çalışmak olmuştur. Bu tür bilgi kuramının altında yatan temel soru şudur: Bilgiyi oluşturduğunu düşündüğümüz inançlarımız *gerçekten* bilgiyi meydana getirmekte midirler? Onların bilgiyi meydana getirdiklerini gösterme çabası *haklı çıkarma*yla ilgili bir projedir. Ona bazen normatif **bilgi kuramı** denir ("Normatif" kelimesi, onun bir "gerekirlik" meselesiyle, ne yapmanın doğru olduğu meselesiyle ilgili olduğuna işaret eder. Üzerinde durduğumuz konuda ana sorular şunlardır: İnançlarımızdan bazılarını bilgi diye adlandırmalı mıyız? Eğer adlandırmamız gerekli ise hangilerini adlandırmalıyız?).

Descartes'ın üzerine bilimsel bilginin geri kalanını oturtacağı bir kesin bilgi platformu sağlamaya çalışma yönündeki projesi normatif bilgi kuramının bir örneğidir. Onun amacı belli bir inançlar grubunu bilgi diye adlandırmayı haklı çıkarmaktı. Bu işe girişme yöntemi **temelcilik** diye adlandırılan şeyin bir örneğidir. Adın ima ettiği üzere bu yaklaşım belli bir inançlar grubunun septik şüpheye nasıl direnebildiğini göstererek onlara sağlam bir temel sağlama ve daha sonra başka bir takım inançları bu temel inançlarla ilişkiye sokarak onları da haklı çıkarma

anlamına gelir. Temelcilerin çoğu öznel hallerimize ilişkin inançlarımızı aradıkları şüpheden korunmuşluk türünün örneği olarak takdim etmekte Descartes'ı izlerler. Ancak daha önce gördüğümüz gibi öznel olandan nesnel olana geçişin, öznel hallerimizin dış dünyanın varlığı ve doğası hakkında bize bilgi verdiği düşüncesinin sağlıklı akılsal bir haklı çıkarımını vermeye çalışmanın yarattığı birçok zor problem vardır.

Çoğu insana bu problem üstesinden gelinemez görünmektedir. Bazı kuramcılar arasında buna verilen bir cevap alternatif bilgi kuramları geliştirmek, yani bilgi iddialarımızı başka şekillerde haklı çıkarmaya çalışmak olmuştur. Doğrunun tutarlılık kuramına dayanan **tutarlılıkçılık** bir inancın inançlarımızın geri kalanlarıyla tatmin edici bir biçimde uyuştuğunda bilgiyi meydana getirdiğini savunur. Daha yakınlarda geliştirilmiş olan **güvenilircilik**, bir inancın, bu inanca doğru inançları kazanmada kendisini güvenilir bir yöntem olarak kabul etmemiz için iyi nedenlerimizin olduğu bir süreç sonucunda ulaştığımızda bilgiyi teşkil ettiğini savunur.

Bütün bu kuramlar- temelcilik, tutarlılıkçılık ve güvenilircilik-, "veri olan bir inancın bir bilgi parçası olduğunu söyleme yetkisini bize veren nedir?" normatif sorusunu ciddiye almaktadırlar. Fakat şüpheciliği ortadan kaldırma yönünde geleneksel çabaların karşılaştığı güçlüklere daha kökten bir cevap normatif bilgi kuramını tümüyle bırakmak, bilgi iddialarını *haklı çıkarmak*tan tümüyle vaz geçmektir. Görecilerin tercih etmeye doğru gittikleri yaklaşım budur. Neden dolayı böyle olduğunu görelim:

Normatif bilgi kuramı, yerine getirildikleri takdirde bir inancı bilgi diye adlandırmamızı haklı çıkaracakları varsayılan normlar veya ölçütler ortaya koymaya çalışır. Ancak hangi normları tercih edersek edelim, hala onların statüsü ile ilgili olarak şunları sormak zorundayız: Onların geçerliliklerini garanti eden nedir? Bir normlar grubu yerine diğerine başvurmamızı haklı çıkaran nedir? Bunlar görecilerin sormak eğiliminde oldukları sorulardır. Geleneksel normatif bilgi kuramı bazı normların "doğru" normlar oldukları, kendilerine ayrıcalıklı bir statünün verilmesini hakkeden normlar oldukları iddiasını destekleme gücünde olmalıdır. Ama bu tür bir iddia nasıl haklı çıkarılabilir? Örneğin şu normatif ilkeleri göz önüne alın

- Bir inanç mevcut inançlar grubumuzla uyuştuğu takdirde bilgi diye kabul edilir.
- Bir inanç halkın çoğunluğunun apaçık doğru olarak kabul ettiği öncüllerden çıkarılabildiği takdirde bilgi diye kabul edilir.
- Bir inanç deneysel olarak doğrulanan önermeler içerdiği takdirde doğru diye kabul edilir.

Bu iddiaları nasıl haklı çıkarabiliriz? Bir inancın var olan bir inançlar grubuyla uyuşmasının onun halkın çoğunluğunun apaçık doğru olarak kabul ettiği öncüllerden çıkarılmasına göre bilgi diye nitelendirilmeyi daha fazla hak ettiği veya bu konuda bize daha fazla hak verdiği iddiasını nasıl haklı çıkarabiliriz?

Göreciler herhangi bir bilgisel normlar grubuna özel, ayrıcalıklı bir statü vermeyi reddederek bu güçlüklerden kaçınırlar. Onlar hangi bilgisel normların

"doğru" normlar oldukları üzerine karar vermeye çalışmaktan vaz geçerler ve tamamen farklı bir projeye girişirler. Bu alternatif proje öncelikle-hatta tümüyle-betimsel bir şey olarak kabul edilir. Onun ana görevi içinde kendimizinki de olmak üzere farklı toplulukların gerçekten kullandıkları bilgisel normların hangileri olduğunu ortaya koymak ve onları betimlemektir. Bilgi iddialarını haklı çıkarma veya bilgisel normları değerlendirme çabalarından kaçındığı için bilgi kuramına bu yaklaşım bazan **doğallaştırılmış bilgi kuramı** diye adlandırılır. Burada doğallaştırılmış kelimesi herhangi bir normatif niyet veya güç olmaksızın kuramın insanların davranış biçimlerini betimlemekten başka bir amaç peşinde koşmadığına işaret etmektedir.

Bilginin doğallaştırılması kendisiyle birlikte bütün merkezi bilgisel kavramlarımızın doğallaştırılmasını (ve görelileştirilmesini) getirir. Burada herhangi bir topluluğun bilgi olduğunu düşündüğü her şey bilgi diye anlaşılır. Bir topluluğun diğer inançları ve kuramsal çerçevesini oluşturan doğrulama yöntemleri tarafından desteklenen, onların sonucu olan bir inanç doğrudur. Bir toplulukta hangi bilgisel normlar ve doğrulama yöntemleri kabul edilmişse, akılsallık odur. Geleneksel bilgi kuramsal araştırmanın-bilginin "gerçekten" ne olduğunu bize söyleyebilecek ve aynı zamanda şüpheciliği çürütmenin araçlarını sağlayacak evrensel olarak geçerli ilkelerin araştırılmasının- tamamen faydasız bir çaba olduğunu düşünen herkese bu yaklaşım çekici gelecektir.

Bu geleneksel projenin faydasız olduğunu düşünmeyen hala çok sayıda bilgi kuramcının var olduğunu söylemeye gerek yoktur. Onlara göre gerici ve doğalcı bilgi kuramı basit olarak sahayı şüpheciye terk etmektedir. Onlar görecilerin aslında şunu söylediklerini ileri sürmektedirler: Dünyaya ilişkin inançlarımızın bilgiyi meydana getirdiğini gösterme konusunda şüphecinin meydan okumasına cevap veremeyiz . O halde bu çabadan vaz geçmeliyiz. Bunun yerine "bilgi" kelimesinin bir toplum içinde hakim olan bilgisel normları karşılayan inançları ifade eden bir etiket olduğunu düşünmeliyiz". Ancak bu tutum bizim fiilen *inandığımız* şeyle inanmamız *gereken* şey arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Ayrıca o bizim yanlış olduğunu düşündüğümüz şeyin- bir başka kuramsal çerçeveye göre- bilgi olarak kabul edilmesine imkan verir gibidir .Bu ise bilgi ile yanlış arasındaki tüm ayrımı yok eder. Şüphesiz bu görüş şüpheciliğin bir başka biçimi olarak kabul edilmelidir.

Bilgi kuramını doğallaştırma çabası bir başka ciddi itiraza daha açıktır. Bilgiyi mevcut hakim normlarımızın bilgi diye kabul edilmesi gerektiğini söylediği şeye özdeş kılma, bu bilgisel normlar karşısında eleştirisel bir tutum takınma yönünde herhangi bir arzuyu ortadan kaldırır. Eleştirisel bir tutum şu tür soruları sormayı içerir:

- Şu anda kullandığımız normlar elde mevcut en iyi normlar mıdırlar?
- Onlar herhangi bir şekilde iyileştirilebilirler mi?
- Başka normlar veya bu normlarda yapılacak bir değişiklik daha güvenilir bir tarzda bizi doğruya götürür mü?

Şüphesiz bunlar soyut sorulardır. Ancak insan bilgisinde en önemli ilerlemelerin bazıları tam da bu tür soruların sorulmasından ortaya çıkmıştır. Örneğin Bacon, Galile ve Descartes gibi bilimsel devrimin entelektüel öncüleri tüm Ortaçağ boyunca hakim olan bilgisel normlara meydan okuyarak, akıl, deney ve gözlemin kutsal metinlerin ve diğer yazılı otoritelerin yerini alması gerektiğini ileri sürerek bu devrimi mümkün kılmışlardır. Eğer görecilik doğru ise bilimsel devrim hangi anlamda bir *ilerleme* olarak görülebilir? Orta Çağ insanlarının da inançları vardı ve (belli bilgisel normlar içeren) kavramsal şemalarına göreli olarak bu inançlar büyük ölçüde doğruydu. O zaman onları eleştirmenin anlamı nedir? Yeni düşünme tarzları geliştirme veya yeni bilgisel normlar ortaya atmaya çalışmanın nedeni nedir? Düşünülebilecek tek neden herhalde yeni düşünme tarzlarının eskisinden bir şekilde daha iyi olduğu düşüncesiydi. Ancak onlar hangi anlamda ve hangi ölçütlere göre daha iyi olarak görülebilirlerdi?

Birçok insan için bu, bilgi kuramsal göreciliği yere serici bir itirazdır. Amerikan filozofu Hilary Putnam'ın sözleriyle ifade edersek, felsefenin normatif boyutunu ortadan kaldırmaya çalışmak " zihinsel bir intihar girişimi"dir, çünkü o düşüncemizi iyileştirme çabasından vazgeçmek anlamına gelir. Ancak görecilerin bu suçlamayı cevaplandırmalarının çeşitli yolları vardır. Örneğin onlar mevcut normları eleştirmenin değerini kabul edebilirler, ancak bu tür eleştirilerin tümünün başka normlar ve kuralları yardıma çağırmak zorunda olduğuna işaret edebilirler. Bu norm ve kuralların bazısı mevcut düşünme tarzımızın bir parçası-belki kendisine göre yaşamadığımız bir parçası- olabilir. Diğer bazıları dışardan ithal edilmiş olabilirler. Ancak her durumda söz konusu norm ve değerlerin özel bir üstün veya ayrıcalıklı statüye sahip oldukları ispat edilemez. Şüphesiz bilimsel devrimi ilerlemeyi temsil eden bir şey olarak görmekteyiz. Ancak bu yargımızı bu devrimin mirasçıları olduğumuz için kullandığımız ölçütlere dayandırıyoruz. Örneğin büyük bir önceden tahmin etme gücü ve teknolojik potansiyeli olan kuramlara değer veriyoruz. Geleneğe uygunluk, kutsal metinlere saygı, toplumsal istikrar ve öte dünyaya ilişkin tutumu teşviğe çok daha büyük bir değer vermesi mümkün olan bazı Orta Çağ tanrıbilimcilerinin gözünde ise bilimsel devrim bir felaket olmuştur.

Görecilik burada taraf tutamayacağımızı söylememektedir. O sadece taraf tuttuğumuzda yaptığımız şeyin tam olarak bilincinde olmamız üzerinde ısrar etmektedir. Biz bu durumlarda üstünlüğü kesin olarak ispat edilebilir bilgisel normlar ve değerlerin yanında yer almıyoruz. Daha ziyade o sırada en iyi olduğunu düşündüğümüz normlara uygun olarak yargılar ileri sürüyoruz ve bu normların en iyi olduklarına ilişkin yargı da ancak aynı biçimde haklı çıkarılabilir. O halde bilimsel devrim şüphesiz meydana gelmesine katkıda bulunduğu bakış açısından bilgisel ilerleme gibi görünmektedir. Ancak onun daha nesnel bir anlamda ilerlemeyi temsil ettiği iddiasını haklı çıkarmak için kültürler ötesi geçerli tarafsız ölçütlere baş vurmak suretiyle farklı inanç sistemlerini ve farklı bilgisel norm gruplarını karşılaştırma gücüne sahip olmamız gerekir.

Bu bölüm boyunca izlediğimiz felsefi yola geriye doğru bir bakış fırlatıp sonuca varmak yararlı olabilir. Bu bölümde şüpheciliğin meydan okumasıyla işe başladık. Hiç olmazsa bazı öznel hallerimizden emin olabileceğimizi ileri sürdük. Bu, herhangi bir bilgiye sahip olmamızı reddeden şüpheciyi çürütmektedir. Zihnin

dışında var olan bir gerçekliğe ilişkin bilgi iddialarının temeli olarak duyu-izlenimlerimizi kullanma teşebbüsü ile ilgili problemi biraz derinlemesine inceledik. Berkeleyci idealizm ve fenomencilik araçsız bır biçimde algıladığımız şeyin ötesine sıçramaktan kaçınmaya çalışmaktadır.Ancak bunun için onların ödedikleri bedel çok yüksektir. Onların son tahlilde tekbencilikten nasıl kaçınabileceklerini görmek zordur. Bununla birlikte onların daha katı temsili gerçekçiliğe yaptıkları itirazlar, doğrunun ve bilginin anti-gerçekçi bir açıklamasını çekici kılan bazı derin sezgiler içermektedir.

Anti-gerçekçi kuram bilginin bağımsız olarak var olan bir gerçekliğe tekabül eden inançlardan meydana geldiği görüşünden bizi uzaklaştırmaktadır. Bu düşünce tarzı daha ileri götürüldüğünde bizi doğrunun ve bilginin her zaman kuramsal bir bakış açısına göreli olduğunu savunan göreciliğe götürmektedir. Belli bir bakış açısına bağlılıklarını tutarlı olarak tasdik etme gücüne sahip olmakla birlikte göreciler sonuçta herhangi bir bakış açısının diğerlerinden daha üstün olduğunu ispat etmenin mümkün olmadığını düşünmektedirler. Görecilik bir inancın gerçekten ne zaman bilgiyi ifade ettiğini bize söyleyen geleneksel bilgikuramsal araştırmayı terk etmektedir. Bunun yerine dikkatini belli topluluklar tarafından kullanılan bilgisel normların betimlemesi üzerinde yoğunlaştırmak eğilimindedir. Bunun bilgi konusuna entelektüel olarak tutarlı ve arzu edilebilir bir yaklaşım olup olmadığı çağdaş felsefede son derece ateşli bir biçimde tartışılan bir mesele olarak kalmaktadır.

3 ZİHİN FELSEFESİ

Bilincin gizemliliği

Parlak bir ışığa baktığımızda neler olup bittiği üzerinde düşünelim. Gözümüze giren ışık, üzerine düştüğü retina hücrelerinde kimyasal bir tepkimeye neden olur. Bu kimyasal tepki komşu sinir hücrelerinde bir elektrik akımına neden olur. Bu akım beyindeki ve sinir sisteminde başka yerdeki sinir hücrelerini uyarır. Uyarılmış sinir hücrelerinden bazısı kaslarla, örneğin göz bebeğinin kaslarıyla bağlantılı olabilirler ve onlardaki akım bu kasların kasılmasına neden olabilir. Böylece her olayın başka olayların nedeni olduğu bir neden ve eserler dizisi ortaya çıkar ve bu böylece devam edip gider. Retina hücreleri, sinir sistemi, kaslar vb. çok karmaşık bir makineyi meydana getiren parçalar gibidirler. Onlar makinenin-insan bedeninin- uyarıcılara az veya çok gelişmiş bir biçimde tepki göstermesine imkan verirler. Aslında insan bedeninin yaptığı şeylerin bazısını taklit eden makineler yapılabilir. Örneğin bazı fotoğraf makineleri etraflarındaki ışığın şiddetine göre otomatik olarak objektiflerinin açıklığını ayarlayabilirler.

Ancak bir insan parlak bir ışığa baktığında başka bir şey, şu ana kadar henüz zikretmediğimiz bir şey meydana gelir. Görüşü herhangi bir biçimde engellenmediği takdirde insan ışığı *görür*. İnsanlar görsel bir deneyim diye adlandırabileceğimiz bir şeye sahiptirler. İşitmenin, tatmanın, koklamanın, dokunmanın ve (öfkelendiğimi hissettiğimde) "hissetme"nin nasıl bir şey olduğunu bildiğimiz gibi, bu tür deneyimlerin nasıl şeyler olduklarını hepimiz biliriz. Her zaman bu tür deneyimlerimiz vardır. Hepimiz bizi çevreleyen şeylerin *bilincindeyizdir*.

Şimdi makineler ve bilgisayarlar insan bedeninin bazı işleyişlerini taklit ede-bilirler. Onlara ilişkin basit bir örneği- etrafındaki ışığın şiddetine göre objektifinin açıklığını ayarlayan fotoğraf makinesini- göz önüne aldık. Teknoloji geliştikçe bu alanda daha başka ilerlemeleri de umabiliriz. Sonuçta, insan bedeninin kendisi anatomicilerin, biyokimyacıların ve nörologların çalışmaları sayesinde, bugün işleyişini eskiye göre çok daha iyi anladığımız çok karmaşık biyolojik bir makinedir. Örneğin kalp bir pompadır. Böbrekler çok gelişmiş filtrelerdir. Beyin süper bir bilgisayara benzer. O halde insan bedenini taklit eden son derece gelişmiş bir makine farz edelim. Bu taklit o kadar iyi olsun ki, bu makinenin davranış tarzından ve bizimle ilişkilerinden onun insani bir varlık olup olmadığını söylememiz gerçekte bizim için mümkün olmasın-androidlere ilişkin sayısız kurgu bilim hikayelerinde işlenmiş olan bir fikir!-. Böyle bir makine bilinçli deneyimlere sahip olabilir mi? Eğer yere

devrilse ve bir tarafına zarar verse, onun sizin veya benim gibi gerçekten bir acı duyacağına inanıyor musunuz? Onun böyle bir zamanda gözlerinin kenarından küçük su damlalarının çıkacağı bir şekilde düzenlenmiş olduğunu farz edin. Bu sizi ikna edecek midir? Peki eğer bu ikna etmezse ne ikna edecektir?

Böyle bir makinenin insani varlıkları taklit etmesindeki kusursuzluk derecesinin ilke olarak sınırı yoktur. Ancak birçok insan gene de bu makinenin herhangi bir bilinçli deneyime sahip olduğunu inkar edecektir. Onların görüşü şuna benzer bir şey olacaktır:

> *Ne kadar gelişmiş olursa olsun, bir makine hâlâ bir makinedir ve bir makine göremez veya tadamaz veya bir acı veya öfke hissedemez veya aşık olamaz. O her tür eylemi gerçekleştirebilir, ama onun 'içinde' olup biten hiçbir şey yoktur.*

Ancak eğer bunu kabul edersek, ortada bir problem vardır. Çünkü biraz önce insan bedeninin çok karmaşık bir biyolojik makine olduğunu söyledik. Peki nasıl oluyor da bu makinenin görme, duyma, tatma vb. yeteneğine sahip olmasına karşılık diğer makineler ona sahip değildirler? Burada mümkün bir cevap şudur:

> *İnsani bir varlık, sadece bir beden değildir. İnsani bir varlığın aynı zamanda bir zihni vardır. Bilinçli deneyimlere sahip olan-, ışığı gören, acıyı duyan vb.- zihindir.*

Bu çok doğal bir cevaptır, ancak gerçekte bir şey açıklamakta mıdır? Sonuçta biz neden aynı zamanda bir zihni de olan bir makine yapamıyoruz? İnsan bedeninin işleyişini taklit eden bir makinemiz olduğuna göre, neden insan zihnini de taklit edecek ek bir parça yapamıyor, bu parçayı makineye katamıyor ve böylece bilinçli deneyimleri olacak bir makine meydana getiremiyoruz?

Zihin beden ikiciliği

Makinelerin öznel deneyimleri, şair Gerald Manley Hopkins'ten ödünç aldığımız bir deyimle ifade etmemiz gerekirse, "içe kaçışı" olmadığı üzerinde ısrar edecek biri, bu iddiasını muhtemelen ister bir fotoğraf makinesi, ister bir android veya insan bedeni olsun, bir makinenin fiziksel bir sistemden başka bir şey olmadığını ileri sürerek haklı çıkaracaktır. Bilim, insan bedenini bir fiziksel sistem olarak inceler. Ancak bilinçli deneyimler, sinir boşalmaları veya adale kasılmalarına benzer şeyler değildirler. Onlar fiziksel olaylar değildirler. Zihin de fiziksel bir şey değildir. Salt fiziksel bir şey olan bir makinenin bilinçli deneyimleri olamamasının nedeni budur ve bizim basit olarak bir zihin imal edip onu bir makineye ekleyememizin nedeni de budur.

O halde bu görüşe göre insani bir varlık aynı zamanda hem fiziksel bir bedene hem de fiziksel-olmayan bir zihne sahiptir. Zihin şüphesiz bedenle etkileşim içindedir. Sinir hücrelerinin parlak bir ışıkla uyarılmasının sonucu, fiziksel-olmayan zihinde bilinçli bir deneyim meydana gelir. Bir uçurumun kenarında bulunduğum şeklindee düşüncem ise parmak uçlarının titremesine neden olur. Ancak bu iki şey, zihin ve beden, gene de farklı varlıklardır.

İnsani bir varlığın iki ayrı şeyden, fiziksel bir bedenle fiziksel-olmayan bir zihinden oluştuğuna ilişkin bu görüş **ikicilik** diye bilinir. Bu, popüler bir görüştür. Birçok insanın, bazen yukarda işaret ettiğimiz nedenlerden başka nedenlerden kaynaklanmakla birlikte, ikiciliğe karşı doğal bir sempatisi vardır. Ancak bir kuramın popüler olması onun doğru olduğunu kanıtlamaz ve ikiciliğin zihin üzerinde düşünmenin iyi bir yolu olup olmadığını görmek için konuya daha yakından bir göz atmamız gerekmektedir.

İkiciler, kuramlarını işletmek için bazı oldukça ilginç sorulara cevap vermek zorunda kalacaklardır. Bir insan embriyosunun gelişiminde zihin ne zaman bedene gelip onunla birleşmektedir? Bu nasıl meydana gelmektedir? Zihin nereden gelmektedir? Onun bedene gelip onunla birleşmemesi de hiç vaki olmakta mıdır? Evrimin hangi noktasında ilk kez zihinler ortaya çıkmıştır? Bu nasıl veya niçin meydana gelmiştir? Şüphesiz bu güç soruların listesi genişletilebilir. Ancak bütün bu sorular ikiciliğin karşı karşıya bulunduğu şu ana problemle karşılaştırıldığında kolay görünmektedir: Fizik bilimlerinin genel manzarası ile beden ve zihnin varsayılan etkileşimini birbirleriyle nasıl bağdaştırabiliriz?

İkicinin, tahmin edebileceğimiz gibi, fiziksel-olmayan zihinsel olayların bedende meydana gelen şey üzerinde bir çeşit etkisi olduğunu söylediğini farz edelim: Ben sadece kremalı bir çöreği görmüyorum. Onu görüyor, yemek istediğime karar veriyor, kısa bir süre kendimle boğuşuyor, sonra almak için elimi çöreğe uzatıyorum. Bu olaylardan sonuncusunun fiziksel bir olay olduğu açıktır. Burada problem bütün bu sürecin fizik bilimlerinin temel bir kabulüne aykırı düşmesidir: Bu fiziksel olayların, ancak fiziksel nedenleri olduğu ve fiziksel nedenlerin de ancak fiziksel eserleri olduğu yönündeki kabuldür.

Bilim adamlarının tümü, bir olayı anlamak ve açıklamak üzere yola koyulduklarında salt fiziksel kavramlarla bunu yapmanın mümkün olacağı şeklindeki kabule dayanırlar. İkicilerin bizden istedikleri gibi bazı fiziksel olayların fiziksel-olmayan nedenleri olduğunu kabul ettiğimiz takdirde birçok olayın salt fiziksel bir açıklamasını vermenin imkansız olduğunu kabul etmek zorunda kalabiliriz. Bu durumda fizik bilimleri bize en iyi ihtimalle evrenin çok kısmi bir tasvirini vermek durumunda kalacaklar ve bilimin her şeyin fiziksel yasalara uygun olarak meydana geldiği yönündeki güveni sarsılmış olacaktır. Bu durumda artık güvenli bir biçimde hiçbir öndeyide bulunmak mümkün olamayacağı gibi hiçbir makinenin yapılması ve çalışacağının garanti edilmesi de söz konusu olamayacaktır. Fizik bilimlerinin, tanımı gereği, kendisine karşı kör olmak zorunda olduğu fiziksel-olmayan bir olayın etkisinin makinenin işleyişini bozacak bir sonuç yaratıp yaratmayacağını kim bilebilir? Bilimsel bakış açısından, içinde fiziksel-olmayan olayların fiziksel olayları

etkilediği bir dünya, tuhaf ve her türlü sürprize açık bir dünya olacaktır, o kesinlikle bizim dünyamıza benzer olmayacaktır.

Bununla birlikte burada ana problemin fiziksel-olmayan şeylerin fiziksel olaylar üzerine varlığı kabul edilen etkisinden kaynaklandığına dikkat edelim. Eğer bu yönde herhangi bir nedensel etkiyi reddeder ve ancak karşıt yöndeki etkileri kabul edersek –yani fiziksel nedenlerin fiziksel- olmayan eserlerini kabul edip bunun tersini kabul etmezsek- fizik bilimleri bakımından ortaya çıkacak sonuçlar çok daha az yıkıcı olacaktır. Fizik bilimlerin konusu olan şey, yani fizik dünya, bu varsayımda, fiziksel-olmayan olaylardan hiçbir şekilde etkilenmeyecek ve böylece o, fiziksel-olmayan herhangi bir şeye baş vurulmaksızın tümüyle anlaşılır olabilecektir- ki bu bugünün fizik bilimlerinin varsaydıkları şeydir-. Böylece beden-zihin etkileşimini bir yönde-bedenden zihne doğru- nedensel etkiyle sınırlandırarak ikiciliğin beden-zihin etkileşimi hakkındaki açıklamasını fizik bilimleriyle uyuşturma probleminin üstesinden gelmeye çalışabiliriz. Bu bize şu tezi verecektir:

> *Bilinçli deneyimler fiziksel olayların (retina hücrelerine çarpan ışığın, sinir hücrelerindeki boşalmaların vb) eseri olan fiziksel-olmayan olaylardır, ancak onların kendilerinin fiziksel dünya üzerinde etkileri yoktur.*

İkiciliğin bu değişik biçimi bilinci bir epifenomen, bir makinede kendisi dönen, ancak başka dişleri döndürmeyen bir çarkın dişine benzer şekilde kendisi bir eser olan, ancak başka hiçbir şeyin kendisinin eseri olmadığı bir şey olarak gördüğü için **epifenomencilik** diye adlandırılır. Epifenomencilik, ikiciliğin asli biçiminin karşı karşıya bulunduğu problemlerin en kötüsünden kaçınmamıza yardımcı olur. Ancak ortaya çıkan tablo kesin olarak tuhaftır. Epifenomenciliğe göre etrafımızda ve bedenimizde olup biten şeylerin bilincine sahibizdir, ancak onları bilinçli olarak etkileme gücümüz yoktur. Daha da rahatsız edici olan şudur: Eğer bilinç, fizik dünyadaki nesnelerin işleyişleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip değilse, fizik dünyanın herhangi bir parçasının gerçekten bu etkiye sahip olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz? En yakınımızda bulunan insanlara bakalım. Onların çok gelişmiş bir otomat, tam olarak iş gören, ancak herhangi bir bilinçli deneyime sahip olmayan bir insani beden-makinesi olmadığını nereden biliyoruz? Bir masa üstü bilgisayarının zengin ve çeşitli bir bilinçli hayatla donatılmış olmadığını nereden biliyoruz? Eğer epifenomenci haklıysa, gerçekten, meydana gelen şey üzerinde bilincin bir etkisi yoktur. O zaman onda bilincin olup olmadığını nasıl bilebiliriz?

Diğer zihinler problemi

Yukarda ortaya attığımız problem, genel olarak diğer zihinler problemi diye bilinir. O zihin felsefesinin uzun zamandan bu yana ana bir problemidir.(Bilgi Kuramı ile

ilgili bölümde fenomenciliği tartışırken onunla karşılaşmıştık). Burada iki anahtar soru şudur:

- Benden başka hangi şeyler bilinçli deneyimlere sahiptir?
- Onların bilinçli deneyimlere sahip olduklarını nereden biliyorum?

Bunlar bu bölümde ele alacağımız zihin kuramlarının her biriyle ilgili olarak sormak ihtiyacında olduğumuz sorulardır. Epifenomenci için -bazılarına göre her çeşit ikici için- başka zihinler problemi ciddi bir güçlüğü temsil eder-. Bu biraz ironiktir, çünkü başlangıçta ikiciliğe yönelmemizin nedenlerinden biri onun bir makinenin bilinci olamayacağı, ancak bir insanın bilinci olabileceği yönündeki "doğal" inancımızla uyuşmasıydı. Oysa epifenomencilik, bu inancı desteklemesi şöyle dursun, onun doğru olup olmadığını bilmenin hiçbir yolu olmadığı görüşünü içerir gibidir.

> *Bir epifenomenci neden şunu söylememektedir: Başka birçok bakımdan bana o kadar benzediklerinden ötürü başka insanların da benim kadar şeyleri hissettiklerini biliyorum. Birisini çimdiklediğimde o başka biri beni çimdiklediğinde nasıl davranıyorsam ona benzer bir davranış göstermektedir. O halde onun bana benzer şekilde acıyı hissetmesi gerekir.*

Bu kanıt türü, **benzerliğe dayanan kanıt** diye adlandırılır. Her zaman kanıtlamalarımızda benzerliklerden yararlanırız ve benzerliğe dayanan kanıtlara felsefede başka yerlerde de rastlanır (Örneğin Tanrı'nın varlığını kanıtlama amacına yönelik benzerliğe dayanan bir kanıt için Din Felsefesi bölümüne bakınız). Ancak filozoflar çoğu zaman yakından incelendiğinde biraz kaypak olduğu ortaya çıkan benzerliğe dayanan kanıtlar konusunda daha ziyade şüpheci davranma eğilimindedirler.

Benimle diğer insanlar arasındaki söz konusu benzerlik hakkında ne diyeceğiz? Birinci olarak bir benzerliğin her zaman bir sonucu sadece *muhtemel* kıldığı, hiçbir zaman *kesin* kılmadığı konusunda açık olmak zorundayız (Kutuya bak). İki şeyin, bir aynı özelliği paylaşmaları, onların ikinci bir özelliği de paylaştıklarını kanıtlamaz, meğer ki birinci özellikle ilgili bir şeyin ikinci özelliğe de sahip olmayı zorunlu kıldığı gösterilebilmiş olsun (ancak bu durumda da karşımızda artık benzerliğe dayanan bir kanıt söz konusu değildir): Bütün yumurtalar benzeri bir biçime ve dış görünüşe sahiptirler. Buna dayanarak benzerlik yoluyla önümüzde bulunan yumurtanın tadının daha önce yediğimiz yumurtaların tadıyla aynı olduğunu ileri sürebiliriz. Ancak bütün benzerliklerine rağmen, sonunda önümdeki yumurtanın berbat bir tadı olduğunu görmem mümkündür. Benim gibi göründükleri ve yine az veya çok benim gibi davrandıkları için diğer insanların da benim gibi bilince sahip olduklarını ileri sürmem örneğinde bu akıl yürütmem daha da zayıf görünmektedir. Çünkü burada karşılaştırma yapmam için elimde ancak tek bir örnek vardır :(kendim).



Bir analoji, iki şey veya iki durum arasında bir benzerliktir. Örneğin koleje giden bir delikanlı yuvadan atılmış genç bir kuşa benzer. Benzerliğe dayanan kanıtta iki şeyin bir bakıma benzer olmaları olgusu, onların bir başka bakımdan da benzer oldukları sonucunu desteklemek için kullanılır. Aşağıda bunun bir örneği verilmiştir:

Dijital bilgisayarlar ve insani varlıkların her ikisi de bilgiyi işleyebilen fiziksel bakımdan karmaşık sistemlerdir.

Dijital bilgisayarların fiziksel-olmayan zihinleri yoktur

O halde insani varlıkların da fiziksel-olmayan zihinleri yoktur.

Bu kanıtın mantıksal biçimi şudur:

A ve B, R bakımından benzerdirler.

A aynı zamanda F özelliğine sahiptir.

O halde B de F özelliğine sahiptir.

Genel olarak A ile B arasında benzerlik ne kadar büyük ise, bu kanıt o kadar inandırıcı görünecektir. Ancak en büyük bir benzerlik bile ondan çıkarılan sonucu kanıtlamaz. Bunun nedeni çok açıktır. Çünkü iki şeyin bir bakıma benzer olmaları, onların zorunlu olarak başka bir bakımdan benzer olmaları anlamına gelmez. Örnek olarak şu kanıtı göz önüne alalım:

Dijital bilgisayarlar ve insani varlıkların her ikisi de bilgiyi işleyebilen fiziksel bakımdan karmaşık sistemlerdir.

Dijital bilgisayarlar asla aşık olmazlar.

O halde insani varlıklar da asla aşık olmazlar.

Bu sonuç açık olarak yanlıştır. Bu ise, bu kanıtın biçimsel olarak geçersiz olduğunu gösterir (yani burada öncüllerin doğru olması, ancak sonucun yanlış olması mümkündür). Bununla birlikte benzerliğe dayanan kanıtlar çok ikna edici olabilirler: Onlar sonucu kabul etmeyenleri, benzerliğin nerede çöktüğünü doğru bir biçimde açıklamaya zorlarlar. Bunun ise açıklanması zor olabilir.

Ayrıca benimle diğer insanlar arasındaki benzerlik her zaman bu kadar açık da değildir. Örneğin kendimi altı haftalık bir bebekle karşılaştırırsam, en az görünüşümüz ve davranışlarımız arasındaki benzerlikler kadar farklılıkları da düşünmem mümkündür. Gene de bebek parmağını bir yere sıkıştırıp ağladığında onun da acı duyduğundan ciddi olarak şüphe etmem. Bu bizi üçüncü bir noktaya götürür. Başka varlıklara bilinç yüklemeden önce benzerliğin gereğinden fazla büyük olmasını talep edersek çok küçük bebekler gibi örnekleri dışarı atmış oluruz.. Bu ise yukardaki örnekle ilgili olarak içgüdülerimize tamamen karşı çıkmaktır. Eğer benzerliğin çok zayıf olmasına izin verirsek, o zaman da, her tür başka şeylerin- örneğin çok gelişmiş bilgisayarların- da bilinçli deneyimleri olduğunu kabul etme tuzağına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu ise bu konuya girerken tam da kendisinden kaçınmak istediğimiz şeydi. Çünkü bizim doğal eğilimimiz dijital bir bilgisayarın insan davranışını, hatta insan fizyolojisini ne kadar yakından taklit etmesi mümkün olsa da, bilince sahip olamayacağını düşünmek yönündedir.

Kendimle diğer insanlar, hayvanlar, makineler veya herhangi bir şey arasında kurduğum benzerlik onların anatomisi veya davranışları gibi gözlemleyebileceğim özelliklerine dayanmak zorundadır. Ancak bu tür özelliklere dayanarak diğer insanların (ve bilince sahip olduklarını kabul ettiğim başka herhangi bir şeyin) hangi bilinçli deneyimlere sahip oldukları konusunda kanı oluşturabilirim. Gerçek deneyimler, onlara sahip olan kişilere özeldir. Ben tahminlerde bulunabilirim, dinleyebilir, sempati gösterebilir veya tasavvur edebilirim, ama sizin duyduğunuz duygunun aynısını duyamam, çünkü duyduğum herhangi bir şey benim duygumdur, sizin duygunuz değil. Kendi bilinçli deneyimim söz konusu olduğunda ise bunun tersine hangi deneyimlere sahip olduğumu görmem için davranışımı incelemek ihtiyacında değilim: Benim deneyimlerim vardır, o kadar. Diğer insanların zihinsel hayatlarını keşfetme tarzım ile kendi zihinsel hayatımı keşfetme tarzım arasında bir asimetri vardır. Gerçekte ben hangi deneyime sahip olduğumu "keşfetmem", onu bilirim, o kadar. Sizi bir dişçinin muayenehanesinde çenenizde bir buz torbası, yüzünüz acıdan kasılmış bir şekilde gördüğüm için dişinizin ağrıdığı *sonucunu çıkarırım.* Ama eğer benim dişim ağrıyorsa bunu çıkarsamaya dayanan bir akıl yürütme ile anlamam. Acıyı hissederim ve bu kafidir.

İkicilik bu asimetrinin bir yanıyla-kendi zihnim hakkındaki bilgiyle- gayet güzel uyuşmaktadır. Ancak başkalarının zihinleri hakkında herhangi bir bilgiye nasıl sahip olabildiğim meselesini açıklamak söz konusu olduğunda büyük güçlüklerle karşılaşmaktadır. Benzerliğe dayanan kanıt bu boşluğu doldurmakta ne yazık ki yeterli olmamaktadır.

İkicilik neyi açıklar

Tamam, bütün bunlar doğru. Ancak diğer zihinler hakkındaki bilgimizi açıklama veya zihin-beden etkileşimini fizik bilimleriyle uyuşturma konusunda ikicilik hangi problemlerle karşılaşırsa karşılaşsın,

o benim kendi zihnimde olup biten şeyler hakkında sahip olduğum deneyimimi açıklamanın tek yolu olarak kalmaktadır. Bilincin varlığını inkar etmenin yolu yoktur- kendinizinkini inkar etmeye çalışın. İkicilik ise bilinç olayını açıklamanın tek yoludur. İster sevelim, ister sevmeyelim, ikici olmak zorundayız.

Bu kanıt aceleci davranmaktadır, çünkü bilinçle ilgili alternatif bir başka açıklama olup olmadığını görmek üzere, konuyu gerçekten inceleyinceye kadar, ikiciliğin bu tür tek açıklama olduğu iddiasını doğru bir biçimde değerlendiremeyiz. Fakat ikiciliğin bilinç hakkında gerçekten bir açıklama olup olmadığını sorabiliriz.

Bir *açıklama*dan kastedilen, gizemli olan bir şeyi daha az gizemli bir hale getirmektir. Örneğin elektrik yükünün bir yağmur bulutunda nasıl biriktiği ve hangi şartlar altında boşaldığına ilişkin ayrıntılı bir açıklama vermek suretiyle şimşeği açıklayabiliriz.Yeryüzüne yıldırımlar gönderen öfkeli bir tanrıya ilişkin bir hikaye anlatarak da şimşeği açıklayabiliriz. Çeşitli nedenlerle birinci türden açıklamaları efsane ve folklorun pitoresk açıklamalarına tercih edebiliriz. Ancak her iki açıklama da ortak bir şeye sahiptir: Onlar gizemli bir olayı (şimşek çakmasını) daha az gizemli bir şeye (elektrik boşalması, öfke) bağlayarak açıklamaktadırlar.

Bilinç, bedende olup biten şeye ilişkin olarak anlattığımız fizik hikayelerinden hiç birine (örneğin birbirini uyaran sinir hücrelerine ilişkin hikayeye) uymuyor gibi görünmek bakımından gizemlidir. Ancak bilinç deneyimlerinin "zihin" denen bir yerde veya şeyde meydana geldiklerini söylemek, bu gizemi pek de ortadan kaldırmamaktadır. Bugüne kadar bu zihin hakkında bildiğimiz tüm şey, onun fizik-dışı olduğu ve öyle olduğu ölçüde de açıklamak iddiasında bulunduğu olay kadar gizemli olduğudur. Buraya kadar henüz (ne olmadığına zıt olarak) zihnin ne olduğu veya bedenle nasıl etkileşim içinde bulunduğu hakkında hiçbir şey söylemedik. Ancak bu sorular gerçek güçlükleri ortaya koyar gibidirler

Bununla birlikte ikiciler buna şu şekilde cevap verebilirler:

Tamam, ikicilik bilinç hakkında çabuk ve tam bir açıklama vermemektedir. Ancak o bilinci salt fizikalist bir bakış açısından bakıldığında görünmek zorunda olduğundan daha az gizemli hale getirmektedir. Ayrıca bilinç, ikiciliğin bize açıklama imkanını verdiği tek olay da değildir. Canlı insani varlıkta ikisi arasında bir etkileşim olsa bile ancak zihin bedenden ayrı olduğunda beden-dışı deneyimleri, ruh göçünü ve ölümden sonraki hayatı açıklayabiliriz.

Bu en azından tartışmalı bir kanıttır. Çünkü birçok insan ruh göçünün ve zikredilen diğer olayların gerçekten meydana geldiğini inkar edecektir. Bundan dolayı öyle görünmektedir ki bunun ikicilik lehine ne kadar güçlü bir kanıt olduğunu tesis etmek üzere beden-dışı deneyimler ve benzerleri lehine ileri sürülen delillerin kendilerini değerlendirmemiz gerekir. Ancak kanıtları iki türlü eleştirebiliriz: Bir yol *öncüllerin doğruluğunu soruşturmaktır*. Bu önümüzde bulunan örnekte beden-dışı

deneyimler ve benzerlerinin gerçekten meydana gelip gelmediğini sormak anlamına gelir. Diğer yol, *kanıtın mantığını soruşturmaktır*: Öncüller gerçekte sonucu desteklemekte midirler? Burada bu, beden-dışı deneyimlerin gerçekliğini kabul etmenin bizi zorunlu olarak ikiciliği kabul etmeye götürüp götürmediğini sormak anlamına gelir. İkicilik bu olayları açıklamanın tek yolu mudur? Eğer değilse, bu tür olayların gerçekleşip gerçekleşmediklerini merak etmek zorunda olmaksızın bu kanıtı reddedebiliriz.

Önce beden-dışı deneyimleri ele alalım. İnsanların gerçekten bu tür deneyimlere sahip olup olmadıklarını değil, eğer sahipseler, ikiciliğin bu olayı açıklamanın tek yolu olup olmadığını tesis etmeye çalıştığımızı unutmayalım. Bu kanıtı çürütmek için yapmamız gereken tüm şey, fizik-dışı bir zihne başvurmayan mümkün bazı başka açıklamalar vermek olacaktır. Bu ise kesinlikle zor bir şey değildir. Beden-dışı bir deneyim, dünyayı sanki insanın kendi bedeninin dışındaki bir noktadan algılıyor gibi algılaması deneyimi, hatta belki insanın kendi bedenini sanki böyle bir noktadan görüyor gibi görmesi deneyimidir. Ancak burada "sanki" kelimesi belirleyici öneme haizdir. Bu tür deneyimleri neden sanrının değişik bir biçimi olarak açıklayamayız? Bu tür bir açıklamanın doğru olmayacağına ilişkin herhangi bir neden var mı?

İkiciliğe alternatif olan başka açıklamalar var gibi görünmekle kalmamaktadır, ikiciliğin kendisinin bir açıklamayı temsil ettiği açık değildir. İkici, beden-dışı bir deneyimi tam olarak nasıl açıklamaktadır? Muhtemelen onu zihnin çok, çok maddi bedeninden soyunduğu, dışarıya gidip dolaştığı, başka bir yerden baktığı şeklinde açıklamaktadır. Ancak eğer dikkatli olacaksak insanların (rüyalar ve sanılar dışında) görsel deneyimleri olması için açık ve çalışan gözlere sahip olmaları gerektiğine işaret etmek zorundayız. Görme tümüyle gözlere tabidir. Etrafta dolaşan zihin ise gözleri arkasında bırakmış görünmektedir. O zaman zihin bir şeyi nasıl görebilir? Buna karşı zihnin gözsüz görebileceği söylenirse o zaman kör insanlar neden görememektedirler? Zihin neden parmaksız hissedememektedir? Bu ikinci varsayımı bize o kadar tuhaf gösteren şey nedir?

Ölümden sonraki hayat fikrine gelince, burada her şey "ölümden sonraki hayat" kelimeleriyle neyin kastedildiğine bağlıdır. Eğer onunla kastedilen bir insanın fiziksel-olmayan bir parçasının yaşamaya devam etmesi ise ölümden sonraki hayatın imkanı, bir tür ikicilik gerektirir. Ancak bu ölümden sonraki hayatı düşünmenin tek yolu mudur? Birçok Orta Çağ Hristiyan düşünürü ölümden sonraki hayatı bedenin yeniden canlanması olarak düşünmüştür. Daha önce yemiş oldukları insan uzuvlarını kusan vahşi hayvanları ve kuşları gösteren birçok eğlenceli Orta Çağ resmi vardır. Bunun nedeni, onlar tarafından yenip yutulmuş olan bu uzuvların sözü edilen talihsiz insanların yeniden canlanması için zorunlu olmasıdır. Bazı insanlar öldükten sonra fırında yakılma düşüncesinden dehşete düşerler, çünkü bu şekilde bedenin yok olmasının kendilerinin öte dünyadaki bir hayattan yararlanmalarına engel olacağına inanırlar. Bu tür bir ölümden sonraki hayatı açıklamak için ikicilikten yardım istemeye ihtiyaç yoktur - eğer böyle bir hayat gerçekten meydana gelecekse-.

Bir nokta üzerinde çok dikkatli olmamız gerekir: Kavramlarımızı öyle meşru olmayan bir şekilde tanımlayabiliriz ki onlara dayanan kanıtımız hiçbir itiraza

mahal vermeyen bir özellik gösterebilir, ama boş olabilir. İkiciliğin lehine öne sürülen ölümden sonraki hayat kanıtı tam da bu özelliğe sahip bir şey gibi görünmektedir. Bu kanıtta gizlice ölümden sonraki hayatı bir insani varlığın fiziksel-olmayan bir parçasının yaşamını sürdürmesi anlamına gelen bir şey olarak almakta, böylece ikiciliği ölümden sonraki hayatın imkanının bir ön koşulu yapmaktayız.

Ruh göçü meselesini ele aldığımızda yine benzeri bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Eğer insanlar gerçekten "daha önceki hayatlar"ında başlarına gelmiş olan şeyleri "hatırlama" yeteneğine sahipseler, bunun salt fiziksel kavramlarla açıklanması neden mümkün olmasın? İnsanların yanlış hatıralara sahip olabilecekleri ve aslında yapmadıkları şeyleri yapmış gibi hatırlamalarının mümkün olduğu düşüncesine alışığız. Ruh göçüyle ilgili olarak da söz konusu olanın bu yanlış hatıra durumu olduğunu söyleme hakkına neden sahip değiliz? Aradaki tek açık fark, sadece bir başkasının o hatırlanan şeyleri yapmış olmasıdır. Bundan bir başkasının ve hatırlayan şahsın kendisinin gerçekte tek bir şahıs oldukları sonucuna geçmek zorunda mıyız? Ruh göçünü ancak özel bir fizik-dışı şeyin, ruhun, bir bedenden diğerine geçişi olarak tanımlarsak ikici olmak zorunda kalırız. Eğer bunun yerine ruh göçünü, bir insanın bir başka insanın geçmişte yapmış olduğu şeyi hatırlaması olarak düşünürsek, o zaman bu olayı açıklamada güçlüğümüz olabilir, ama onu açıklamak için ikici olmak zorunda kalmayız.

Bir beden olmaksızın yaşamak

Ancak bütün bunlar ana noktayı gözden kaçırmaktadır. Önemli olan ruh göçü gibi şeylerin gerçekte olup olmaması değildir, onların kavramsal olarak mümkün olmasıdır. Ben bir başkasının bedeninde uyanmayı veya bedenim yok olduktan sonra yaşamımı sürdürmeyi tasavvur edebilirim. Eğer sadece bedenimden ibaret olsaydım ve başka bir şey olmasaydım, bu tür şeyler tasarlanamazlardı.

Bu biraz önce incelediğimizden farklı bir kanıttır. O, *kavramsal imkan* anlayışına dayanmaktadır. İster gerçek dünyada gerçekten meydana gelebilsin ister gelemesin bir şeyin meydana gelmesini tasarlayabiliyorsak o şey kavramsal olarak mümkün bir şeydir. Örneğin fiziksel olarak mümkün olmasa da bir insanın yüz metreyi bir saniyede koşması kavramsal olarak mümkündür. Bu olayın meydana gelmesini tasavvur edebiliriz. Buna karşılık, bir karenin aynı zamanda daire olması kavramsal olarak imkansızdır. Hatta bunun ne anlama geldiğini bile tasavvur edemeyiz.

Bu oldukça basit bir ayrım gibi görünebilir, ancak son on yıllarda filozoflar kavramsal olarak mümkün deyiminden ve kavramsal olarak mümkün olanı, kavramsal olarak imkansız olandan uygun bir şekilde ayırabileceğimiz iddiasından gitgide daha çok şüphelenmeye başlamışlardır. Bedeni ortadan kalktıktan sonra yaşamını sürdüren bir insanı gerçekten tasavvur edebilir misiniz? İnsanların bedenlerinin ol-

dukça büyük bir kısmı olmaksızın veya onları kaybettikten sonra da yaşamaya devam edebildiklerini biliyoruz. Ancak tüm bedenini kaybetmeyi tasavvur edebilir misiniz? Başınızın dışında her şeyi kaybettiğinizi tasavvur edin. Başınız bir yaşam destek makinesi sayesinde canlı kalsın. Bu belki tasavvur edilebilir. Ancak kötü ruhlu bazı cerrahların beyninizi almaya ve onu canlı tutmak için güçlü bir bilgisayara bağlanmış, besleyici sıvı dolu bir kavanoz içinde muhafaza etmeye karar verdiklerini tasavvur edin. Tamam, belki bu durumda bile bir şekilde yaşamını sürdürebilirsiniz. Peki ya bu cerrahlar tutup beyninizi tamamen atarlarsa? Bu durumda bile yaşamını sürdürebileceğinizi gerçekten tasavvur edebilir misiniz? Bazen bir şeyin kavramsal olarak mümkün olup olmadığı kesinlikle açık değildir.

Bedenim olmaksızın varlığımın kavramsal imkanı lehine çok daha iyi bir kanıt Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'inde bulunabilir. Bilgi Kuramına ilişkin bölümde gördüğümüz gibi Descartes burada, kötü ruhlu bir cinin mutlak olarak kesin olan bir inancın var olup olmadığını görmek üzere, kendileriyle ilgili olarak yanılmanın mümkün olduğu her şeyde kendisini aldattığını tasavvur etme yönünde bir düşünce deneyi gerçekleştirir. Şüphe etmesi sürecinde bir bedeni olmamasının mümkün olduğuna karar verir. Beden, söz konusu kötü ruhlu cinin kendisine hile ile kabul ettirdiği bir tür sanrı olabilir. Ancak Descartes varlığının kendisiyle ilgili olarak aynı şeyin söylenemeyeceğini ileri sürer. Çünkü cin kendini aldatıyor olsa bile, aldatılmak için var olması gerekmektedir.

Bu kanıtın önemli olmasının bir nedeni, benim kendim hakkındaki kavramımın bedenim hakkındaki kavramımdan ayrı olduğunu açık bir şekilde tesis ediyor gibi görünmesidir. Şeylere ilişkin genel görüşüm bakımından kendimi yalnızca bir bedenden daha fazla şey olarak düşünmem önemlidir. Ancak Descartes'ın kanıtı bizim gerçekten bir bedenden daha fazla bir şey olduğumuzu ispat etmekte midir? Daha biçimsel bir biçimde ortaya konursa bu kanıt şuna benzemektedir:

- Bedenimin varlığından şüphelenebilirim, ancak kendi varlığımdan şüphelenemem.
- Eğer sadece bedenimden ibaret olsaydım ve ondan daha fazla bir şey olmasaydım, onlardan birinin varlığından şüphe edip diğerinden etmemem imkansız olurdu.
- halde bedenimden daha fazla bir şey olmam zorunludur.

Bu kanıtın problemi, tartışma götürür bir kabule dayanmasıdır (Eğer geriye dönüp bakarsan, ölümden sonraki hayatın kavramsal imkanına dayanan bir önceki kanıtın da aynı problemle karşı karşıya bulunduğunu görürsün). Bir şeyden şüphelenme yeteneğim veya yeteneksizliğim neden şeylerin dünyadaki varlık tarzına ilişkin bir şeyi açığa vurmaktadır?



René Descartes (1596-1650)

René Descartes'a sık sık "çağdaş felsefenin kurucusu" olarak işaret edilir. Yaşadığı dönemde bir matematikçi (analitik geometriyi icad etmiştir), bilim adamı (Fizik, optik ve meteoroloji idahil olmak üzere bilimin çeşitli alanlarına katkıda bulunmuştur) ve filozof olarak ün kazanmıştır. *Yöntem Üzerine Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler*'inde bilime ve felsefeye yeni bir yaklaşımı teklif etmiş ve savunmuştur. Karmaşık problemleri basit öğelerine indirgeyerek çöz enin ve (kutsal metinler, gelenekler, otorite figürleri, miras aldığımız kanaatler, daha önceki görüşler vb. yerine) akla ve kesin delillere dayanarak çözümlerimizin doğruluğunun güvencesini vermenin önemi üzerinde durmuştur.

Metafizik Düşünceler'de Descartes'in amacı insan bilgisine sağlam bir temel sağlamaktır. Bu amaçla kötü bir cinin her an her şeyle ilgili olarak kendisini aldattığını tasavvur ederek bütün inançlarından şüphe etmeye çalışır. Ancak böyle bir şey mümkün olsa bile düşündüğünden ve var olduğundan şüphe edemeyeceği sonucuna varır. Bu kendisinden şüphe edilemez olan kesinlik zemininden hareketle insan bilgisinin geri kalan kısmına, özellikle doğa bilimlerine ilişkin olarak bir temel ödevi görecek bir sistem kurmaya çalışır.

Bu sistemin ana bir özelliği ikici karakteridir. Descartes ruhla (zihinle) beden arasında keskin bir ayrım yapar. Bunu yaparken dayandığı ana temel bu iki kavramın birbirlerinden tamamen farklı olmalarıdır. Beden fiziksel cisimdir ve diğer bütün fiziksel cisimler gibi uzayda yer alır, bir uzama sahiptir ve parçalara bölünebilir. Bunun tersine ruh (zihin) uzama sahip değildir, uzayda yer almaz ve bölünemez. Böylece beden ve ruh (zihin) özsel olarak farklı özelliklere sahiptirler: Beden uzama sahiptir, ancak düşünemez. Ruh (zihin) düşünür, ancak uzayda yer alamaz. Daha sonra Descartes, bu keskin kavramsal ayrımdan gerçeğin kendisinde de aynı ölçüde keskin bir ayrıma geçmek için, *Metafizik Düşünceler*'de bir başka yerde tesis ettiği Tanrı'nın bizi aldatamazlığına baş vurur.

Descartes'ın kanıtı, bizim doğal olarak belli bir tarzda düşünmeye eğilimli olmamızdan, kendisiyle bedeni arasındaki ilişki üzerine bir sonuca (onlar birbirinin aynı değildirler) geçmektedir. Ancak bu geçiş bizim dünyaya ilişkin doğal düşünme tarzlarımızın temelde güvenilir olduklarını, dünyanın varlık tarzını doğru olarak

yansıttıklarını kabule dayanmaktadır. Fakat buna neden inanmak zorundayız? Sonuçta biz uzayı doğal olarak üç boyutlu bir şey gibi düşünmekteyiz. Bu üç boyutun yanına dördüncü boyut olarak da zamanı yerleştirmekteyiz. Buna karşılık kuramsal bilimciler evren hakkında çok farklı betimlemeler geliştirmişlerdir. Bu betimlemelerde zaman, düşünme eğiliminde olduğumuzdan çok daha büyük ölçüde uzaya benzer bir şey olarak ele alınmakta ve uzayın-bazı durumlarda sayısı sekize varanek boyutlarının varlığı ileri sürülmektedir (Bu ek boyutları fark etmememizin nedeni onların "birbirleri üzerine katlanmış " olmalarıdır). Evrene ilişkin gündelik düşünme tarzımız bu tür çok boyutluluğu teşvik eder gibi görünmemektedir. Aslında sadece dünya nüfusunun çok küçük bir bölümünün sekiz boyuttan söz ettiklerinde insanların neden söz ettikleri hakkında bir fikirlerinin olduğu bile söylenebilir. Ancak çoğumuz muhtemelen bu örnekle dünyaya gündelik bakma tarzımızın yanlış olabileceğini kabul etmeye istekli olacağız. Yani *biz bir şeyi sadece tasavvur edememizin onun olamayacağı veya meydana gelemeyeceği anlamına gelmediğini* kabul ederiz. Buna karşılık bir şeyi tasavvur etmemizin mümkün olmasının da onun var olabileceği veya meydana gelebileceği anlamına gelmediğini kabul etmek zorundayız. O halde bedenlerimiz olmaksızın varlığımızı tasavvur edebilmemiz bedenlerimiz olmaksızın var olabileceğimizi ispat etmez.

Tekrar çok derin bir felsefi probleme, Metafizik ve Bilgi Kuramına ilişkin bölümlerde de ortaya çıkan bir probleme geldik: Dünyaya ilişkin düşünme tarzlarımızın- bu düşünme tarzlarımız ister gündelik düşünme tarzlarımız, ister daha gelişmiş bilimsel veya felsefi düşünme tarzlarımız olsunlar- dünyanın gerçekten içinde bulunduğu varlık tarzıyla ilişkisi nedir? Descartes'ın kendisi kendimizi bedenimizden ayrı bir şey gibi düşünme konusundaki doğal eğilimimizin şeylerin gerçekten içinde bulundukları varlık tarzı hakkında güvenilir bir kılavuz olduğu yönünde belli bir garanti ihtiyacını kabul etmiş görünmektedir. *Metafizik Düşünceler*'inde böyle bir garantör bulmaya çalışarak (ve çoğu insana göre bu çabalarında başarısız olarak) epeyi zaman harcamıştır. Fakat bu garanti olmaksızın elimizde kalan tek sonuç da şu görünmektedir: Kendimizi böyle düşünmekte haklı olduğumuza inanmamız için hiçbir neden olmaksızın bedenlerimizden daha fazla şeyler olarak düşünmek zorundayız.

Mantıksal davranışçılık (zihinden kurtulma)

Daha yakından incelendiğinde ikicilik ilk bakışta göründüğü kadar çekici değildir. Şu ana kadar onu destekleyen gerçek bir kanıtla karşılaşmadık, buna karşılık ona karşı güçlü bir itiraz varlığını korumaktadır. Bu, fiziksel-olmayan bir zihinle fiziksel bir beden arasındaki etkileşimin fizik bilimlerin temel kabulüne ters düştüğü yönündeki itirazdır. Bilim bir yana, varlığı ileri sürülen etkileşim türünün kuramsal kavramlarla anlaşılması veya açıklanması güçtür. Ancak eğer zihin fiziksel-olmayan bir şey değilse nedir? Ve eğer duyumlar, düşünceler, inançlar, niyetler ve benzerleri bu tür fiziksel-olmayan bir varlıkta meydana gelen olaylar veya onun halleri

değilseler nelerdirler? İnsani bir varlığın bir bedenden daha fazla bir şey olduğunu reddedebiliriz, ancak gene de zihnin ne olduğunu, zihinsel olayların neler olduklarını açıklamak zorundayız.

Hiç olmazsa bize öyle gelmektedir. Ancak hayret verici gibi görünmekle birlikte, bazı filozoflar, zihinler veya zihinsel olayların neler olduklarını söylemek zorunda olmadığımızı ileri sürmektedirler. Gerçekten bu filozoflar eğer onların neler olduklarını söylemeye çalışırsak felsefi saçmalıkları telaffuz etmek zorunda kalacağımızı ileri sürmektedirler. Bu filozoflara göre "Zihin nedir?" veya " Duyumlar nelerdir?" türünden sorular hiçbir zaman ilk planda sorulmaması gereken sahte-sorulardır. Tüm problemlere yol açan şey, ikicilerin cevaplamaya çalıştıkları sorudur, ona verdikleri özel cevap değildir. Bu görüşün gerisinde yatan nedenlere bir göz atalım.

Bir arkadaşınızla- belki İngilizcesi çok iyi olmayan bir arkadaşınızla- İngiliz anayasası üzerine konuştuğunu tasavvur edin. Arkadaşınıza "Birçok İngiliz kadınına oy hakkı 1918'de verildi"şeklinde bir şey söylediğinizi farz edin. Buna karşılık arkadaşınız şöyle cevap versin:" Oy neden yapılmıştı? Demirden mi, altından mı, yoksa başka bir şeyden mi?". Buna karşı ne diyeceksiniz? Şüphesiz bu arkadaşına bir cevap veremezsiniz. Gramer bakımından düzgün olmakla birlikte bu soru basit olarak anlamsızdır. O senin söylediğin şeyi tamamen bir yanlış anlamayı ifade etmektedir. "İngiliz kadınlarına oy hakkı 1918'de verildi" cümlesiyle "1918'de askerlere madalya verildi" cümlesi arasındaki yüzeysel benzerliği göz önüne alırsak bu yanlış anlamanın gerçek doğasını biraz daha iyi kavrayabiliriz. Arkadaşınızın yaptığı şey, "Oy hakkı verildi" cümlesinde yapılan işle, 'Madalya verildi' cümlesindeki yapılan işin aynı olduğunu farz etmekten ibarettir. Bu hatayı yaptıktan sonra 'Oy hakkı neden yapılmıştı?' şeklindeki anlamsız soruyu sormaya geçmek çok doğal bir şeydir.

Yirminci yüzyılın ortalarında aralarında en ünlüsü Gilbert Ryle olan bir grup filozof "Zihin nedir?" ve "Duyumlar nedir?" sorularıyla ilgili olarak aynı durumun söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ilk planda bu tür soruları sormamızın nedeni sadece, toptan bir tarzda, yapılan işler yerine, zihin dilinin öğelerini-"zihin", "duyumlar" ve benzerleri gibi kelimeleri- ele almamızdan ileri gelmektedir. Hatamızı görür görmez, aslında bunların anlamsız sorular olduklarını anlarız. Filozofun görevi bu sorulara cevap vermek değildir- Anlamsız sorulara anlamlı cevaplar verilemez-, bu yerlerde hata yaptığımızı göstermek ve zihin dilini kullanırken gerçekte ne söylediğimizi (ve ne yaptığımızı) ortaya koymaktır.

Hatalı arkadaşınıza davranışlarının hatasını nasıl gösterebilirsiniz? Yapabileceğiniz bir şey, kullandığınız ifadenin sadece bir konuşma tarzı, daha uzun ve daha karmaşık bir şeyi kısa bir biçimde söyleme tarzı olduğunu açıklamaktır. O zaman bu daha uzun ve daha karmaşık ifade biçiminin ne olduğunu söylemeye çalışabilirsiniz: Örneğin " 1918'de İngiliz anayasası, daha sonraki seçimlerde belli bazı ölçütleri yerine getiren otuz yaşından büyük kadınların, daha önceki seçimlerde erkeklere verilen haklarla aynı şekilde tercih ettikleri adayı göstermelerine izin verildiği bir şekilde değiştirildi" diyebilirsiniz. Arkadaşınızdan yaptığın bu uzun açıklamada herhangi birine verilmiş olan bir "oy hakkı"nın zikredilmemiş olduğuna

dikkat etmesini isteyebilirsiniz. Bu uzun açıklamaya baktığımızda, onun bir madalyanın verilmesi ile gösterdiği yanıltıcı paralellik ortadan kalkar.

Eğer daha titiz biriyseniz, bu özel cümleyle ilgili uygun bir uzun açıklama vermekten daha fazlasını yapabilirsiniz. İçinde "oy hakkı" geçen her cümleyi, bu kelimenin asli anlamını tümüyle koruyan, ancak "oy hakkı" ifadesini kesinlikle kullanmayan bir biçimde uzun bir biçimde nasıl açıklamak gerektiğini göstermeye çalışabilirsiniz. Bu şekilde arkadaşına "oy hakkı"nı telaffuz etmeksizin onu nasıl ifade edebileceğini gösterebilirsiniz. Filozofların terminolojisiyle ifade etmek gerekirse "oy hakkı" kavramının bir analizini vermiş olursunuz. Burada şu noktaya dikkat etmeniz gerekir: Siz bununla "oy hakkı" kavramının sözlükteki tanımını veya onun yerine geçebilecek eşanlamlı bir cümleyi vermiş olmadınız- gerçi birçok başka durumda bunlar bir kelimenin tatmin edici analizleri olabilirler (örneğin "evli olmayan bir adam" "bekar"ın bir analizidir). Sizin yaptığınız şey, içinde "oy hakkı"nın geçtiği tüm cümlelerin nasıl uzun bir açıklamasını vermek gerektiğini ona göstermektir.

Ryle ve benzeri görüşte olan filozoflar benzeri bir biçimde zihin dilini ele almaya çalışmışlardır. Onlar zihin dilini incelemeye, yani bir zihin veya zihinsel olay, hal veya süreçten söz eden herhangi bir cümleyi sözkonusu cümlenin orijinal anlamını muhafaza eden, ancak zihin dilini kullanmayan bir biçimde uzun olarak açıklamaya imkan veren bir kuramı geliştirmeye girişmişlerdir. Böyle bir kuram, bize zihin dilini ve onunla birlikte bu tür bir dilin işlevi hakkındaki yanlış anlamadan kaynaklanan sahte-soruları tamamen elimine etme imkanını verecektir.

Şüphesiz, gerçekte hiç kimse zihin dilini kullanmaksızın konuşmaya çalışmamız gerektiğini düşünmemiştir. Nasıl ki oy hakkından söz etmek demek, başka yolla birçok kelimeyi kullanmayı gerektiren bir konuyu ekonomik bir biçimde ifade etmek demekse, zihin dilini kullanan ifadeler de onlar için teklif edilen uzun açıklamalardan daha kısa ve daha uygundurlar. Aslında birazdan göreceğimiz üzere bu açıklamalar muhtemelen uzunluk bakımından sonsuzdurlar. Gündelik dilde bu uzun açıklamalar zihin dilinin ciddi bir alternatifi olarak değil, bu tür bir dilin gerçekten yaptığı işi hatırlatan şeyler olarak öne sürülürler. Bu, başka bir durumda sorma eğiliminde olduğumuz sahte-sorulardan kaçınmamıza yardımcı olur.

Peki Ryle zihin dilini nasıl analiz etmeyi teklif etmiştir? Eğer bu tür bir dil gerçekten zihinlere ve zihin olaylarına, zihin halleri ve zihinsel süreçlere işaret etmemekteyse, ne yapmaktadır? Ryle'ın cevabı onun aslında *davranış* üzerine bir konuşma tarzı olduğudur. Bu nedenle zihin felsefesine bu yaklaşım davranışçılık veya (psikolojide yine davranışçılık diye adlandırılan bir düşünce okulundan onu ayırt etmek için) daha uygun olarak **mantıksal davranışçılık** diye adlandırılır. Davranışçıya (basitlik kaygısıyla bundan böyle bu daha kısa terimi kullanacağız) göre, zihin dilinin gerçek işlevi, davranış kalıpları üzerine ekonomik bir konuşma tarzı sağlamaktır. Böylelikle içinde zihinsel bir terimin geçtiği her cümle zihinsel olana değil, davranışa işaret eden bir şekilde geniş bir biçimde açıklanabilir.

Zihinsel olan üzerine konuşmanın nasıl davranış üzerine konuşma olarak açıklanabileceğini görmenin en iyi yolunun bir örneğe bakmak olduğu ileri

sürülmüştür. Farz edelim ki ben yerel hayvanat bahçesinden bir kaplanın kaçtığına inanıyorum. Bu inanç, davranışımda nasıl kendini gösterebilir? Burada bütün mümkün davranış tarzlarını düşünebiliriz: Kapıyı sürgüler ve pencerelerin önüne barikat yapabilirim. Komşularımı uyarmak için telefon edebilirim. Her gün bu saatte yaptığım gibi köpeğimi parkta dolaştırmak için dışarı çıkmayabilirim.

Bu analize yapılan bir itiraz "Hayvanat bahçesinden bir kaplanın kaçtığına inanıyorum" cümlesinin bu davranışı tasvir eden bir cümleyle açıklanabileceğini söylemenin açıkça yanlış olduğudur. Söz konusu iki cümle anlam bakımından eşdeğer olmaktan çok uzaktırlar. Başka her şey bir yana, farklı insanlar aynı durumlarda farklı şekillerde davranırlar. Bundan başka, özel koşulların meydana getirdiği bir durumda yukarda tasvir edilen şekilde davranmam mümkün olmakla birlikte, farklı şartlarda aynı inanca sahip olup çok farklı bir davranış göstermem mümkündür. Eğer evimde telefon yoksa, herhalde komşularıma telefon etmek için bir telefon kulübesine gitmem ve eğer kaplanın oturma odamda olduğunu düşünüyorsam, şüphesiz kendimi onunla aynı odaya kapatmak üzere pencerelerin önüne barikat yapmam.

Davranışçılar bu itirazı şu şekilde karşılayabileceklerine inanmaktadırlar: İnancım ile fiili davranışım arasında doğrudan bir eşdeğerlik olmamakla birlikte- çünkü bu davranış da şartlara bağlıdır-, herhangi bir inancı meydana getiren davranış *eğilimleri*ni özel olarak belirtebiliriz. Başka deyişle inancıma ilişkin bir cümle, fiili davranışıma ilişkin bir cümleyle değil, yukarda işaret edilen türden farklı şartlarda nasıl d*avranabileceğime* ilişkin bir cümleyle açıklanabilir.

Bu, aldatıcı bir düşüncedir ve ona biraz daha fazla zaman ayırmaya değer! Eğilim kavramı en iyi bir şekilde bir başka örnekle, eriyebilirlik kavramıyla gösterilebilir. Şekerin eriyebilir olduğunu söylediğimizde, bir kesme şekerin başına ne geldiğine veya ne gelebileceğine dair bir şey söylememekteyiz. Bir bardak suyun veya bir fincan çayın içinde hiçbir zaman olmamış olsa ve hatta ebedi olarak erimemişlik durumu içinde bulunsa da bir kesme şeker eriyebilirdir. Bir kesme şekerin eriyebilir olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz tüm şey, suyun içine koyduğumuz *takdirde* onun eriyeceğidir. Eriyebilirlik, suda erime eğilimidir.

Davranışçılar şunu ileri sürmektedirler: Aynı şekilde bir insanın bir inancı olduğunu söylemek, onun bazı davranış eğilimleri olduğunu, insanların belli şartlar *altında* belli davranışlarda bulunacaklarını söylemenin çok düzgün bir tarzıdır. Birine bir inanç yükleyen bir cümleyi, basit olarak bütün bu davranış eğilimlerini ifade eden (çok daha uzun) bir cümleyle açıklayabiliriz. Örnek olarak "Petra bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçtığına inanmaktadır" cümlesini alalım. Betimlediğimiz açıklama türü şöyle başlayabilir:

> Eğer evde bir telefon varsa, Petra komşularına telefon edecektir. Eğer kaplan evde değilse, Petra kapıların, pencerelerin önüne eşya yığacaktır. Eğer...(vb.).

Ve bu böylece devam edecektir. Söz konusu açıklama her biri özel bir durumu ve Petra'nın bu durumda nasıl davranacağını ifade eden ve şu tür bir yapıda olan koşullu cümlelerden meydana gelecektir:

Eğer durum ... ise, o zaman Petra --- caktır.

Bu, zihin dilini kullanan birçok farklı cümleyi açıklamak için kullanılması mümkün olan genel bir ifadedir. Yapmamız gereken tüm şey, noktaların bulunduğu yeri uygun şartlar, kısa çizgilerin bulunduğu yeri ise uygun davranışlarla doldurmaktır. Örneğin "Petra'ya hava çok sıcak gelmektedir"" cümlesinin açıklaması şöyle başlayabilir:

Eğer Petra bir palto giyiyorsa, onu çıkaracaktır.

Filozoflar, noktalar ve kısa çizgiler yerine harfler kullanma eğilimindedirler. Bunu ise bazı insanlar çok göz korkutucu görmektedirler. Ancak harfler, noktalar ve kısa çizgilerle tam olarak aynı görevi görmektedirler. Biz yukarıdaki noktalarla tam olarak aynı görevi gören A,B,C... harfleri ve kısa çizgilerle aynı görevi gören X,Y,Z harflerini kullanacağız. Nihayet sadece Petra için değil, herhangi bir insan için kullanabilmek amacıyla şahsın adının geçtiği yeri doldurmak üzere P harfini kullanacağız. Bu şekilde bir insanın, durumun şu veya bu olduğuna inandığı veya öyle olmasını istediği veya bu insanın üzüntülü olduğu veya mutlu olduğu vb. yönündeki bir cümlenin davranışçı açıklaması ile ilgili olarak genel bir ifadede bulunmak üzere harfleri kullanabiliriz:

Eğer durum A ise, o zaman P, X olacaktır; Eğer durum B ise, o zaman P, Y olacaktır; Eğer durum C ise o zaman P, Z olacaktır; Eğer ....vb.

Kişinin davranış eğilimleri yerine ayrıntıları belirten zihin dilini kullanan bir cümlenin davranışçı açıklamasını elde etmek için yapmamız gereken tüm şey, boşlukları (yani harfleri) doldurmak, yani P nin yerine özel bir adı; A,B,C... nin yerine uygun şartları; X,Y,Z...nin yerine uygun davranışı koymaktır.

Zihin dilinin gerçek işlevinin insanların belli koşullar altındaki davranış biçimleri üzerine konuşmanın ekonomik bir biçimi olduğunu ileri süren davranışçı tutumu daha iyi bir şekilde ifade etmek için eğilim veya temayül kavramını (bu iki kelime burada aynı anlamdadır) kullanabiliriz. Davranışçıya göre zihinsel bir terimin içinde geçtiği her cümle zihinsel olana değil, davranış eğilimlerine işaret eden bir biçimde açıklanabilir ve bunu yapmanın amacı da "Zihin nedir?" gibi boş soruları sormaktan kaçınmamıza yardımcı olmaktır.

Durumla ilgili bir düşünce, davranışçı programın ne kadar iddialı olduğunu ortaya koyacaktır. Davranışçıların göstermek zorunda oldukları şey, zihinsel olan üzerine konuşmayı davranış eğilimleri üzerine olan konuşmanın açıklaması olarak almak suretiyle ifade gücünde herhangi bir kayba yol açmaksızın dilimizden zihinsel terimleri atma imkanına sahip olmamızdır. Eğer davranışçılar zihinsel terimler kullanarak söyleyebileceğimiz herhangi bir şeyi zihinsel terimler

kullanmaksızın söyleme gücüne sahiplerse, bu "Zihin nedir?" türünden soruların gerçekten sahte-sorular olduklarını kanıtlayacaktır. Ancak onlar zihinsel terminolojiye herhangi bir ihtiyacı *tamamen* elimine etmek gücüne sahip olmalıdırlar. Eğer zihinsel terimlerle ilgili herhangi bir şey açıklanmaksızın kalırsa şu soruyu sorma hakkına sahibiz: "Bu kelimelerin görevleri nedir? Onlar belki de zihinlere ve zihin olaylarına işaret ediyorlar, ne dersiniz?". Eğer söz konusu açıklamada, zihin dilinin ifade gücünden herhangi bir şey kaybolmaktaysa, davranışçılar zihin dilinin gerçek işinin ne olduğunu uygun bir şekilde gösterme konusunda başarısız olmuşlardır. Belki de kaybettiğimiz şey, davranışçıların başlangıçta sahip olmadığımızı iddia ettikleri zihinler ve zihin olaylarına işaret etme yeteneğimizdir. Ancak eğer ifade gücünde bir kayba yol açmaksızın zihin dilinin tamamen bir kenara bırakılması konusunda başarılı değilse, davranışçılık başarısız olmuş demektir.

Davranışçılığın problemleri

> *Tüm zihin dilinin tam bir analizi şöyle dursun, yukarda zikredilen türden özel bir örnek söz konusu olduğunda bile davranışçılığın geleceği parlak görünmemektedir. Örneğin eğer kaplanın kaçtığına inanırsam evde bir telefonun bulunması durumunda komşularıma telefon edeceğim hiç de doğru değildir. Durumu karmaşıklaştıran başka şartlar olabilir. Komşularımın tatilde olduklarını veya benimle çay içtiklerini bildiğim takdirde onlara telefon etmem. Ve herhangi bir özel davranışla ilgili olarak bu biçimde şartları özel olarak belirtmeye başlar başlamaz da onların gitgide daha uzun, çok daha uzun, hatta belki uzunluk bakımından sonsuz olduklarını görürüz. Açıklamanın asli olayın anlamını tümüyle yakaladığını garanti etmek zorunda olan davranışçılık, yaptığı açıklamada tüm bu özel belirlemeleri liste halinde vermek ihtiyacındadır. Bundan dolayı davranışçı analiz pratik değildir.*

Bir P şahsına zihinsel bir durum- örneğin bir inanç- yükleyen bir cümlenin davranışçı açıklamasına ilişkin genel formüle bir kez daha bakalım. Davranışçılara göre P nin durumun şu veya bu şekilde olduğuna inanması (veya öyle olmasını istemesi veya onun üzgün vb. olması) demek, sadece şöyle demenin kısa bir yoludur:

> *Eğer durum A ise, o zaman P, X olacaktır; Eğer durum B ise, o zaman P, Y olacaktır; Eğer durum C ise o zaman P, Z olacaktır; Eğer ....vb.*

Davranışçılığa yöneltilen biraz önce gördüğümüz itiraz, bu ifadenin parçası olan A,B,C...yi doldururken karşılaştığımız bir güçlüğü ortaya koymaktadır. Bu itiraz ne

kadar iyi bir itirazdır? Birinci olarak, verdiğimiz örnek açıklamanın, P nin anılan eylemleri gerçekleştirirken içinde bulunduğu şartların neler olduğuna dair özel belirlemeleri sıralamakta başarısız olduğunu kabul etmek zorundayız. Ayrıca özel belirlemelere ihtiyacımız vardır. Mümkün karşı-örnekleri gitgide daha fazla göz önüne almaya başladığımız zaman (örneğin, eğer evin dışında bulunan telefon kulübelerinden konuşma konusunda bir korkum varsa veya gardrobun içinde sıkışmışsam veya uzaylı yaratıkların hakimiyetleri altında bulunuyorsam komşularıma telefon etmem) yukarda zikredilen formülün A, B ve C sini şartların gitgide daha uzun betimlemeleriyle doldurduğumuzu görmekteyiz. İtirazın öngördüğü gibi hatta belki her bir durumda sonsuz sayıdaki özel belirlemeleri içine alacak şekilde sonsuz derecede uzun bir betimlemeye ihtiyacımız olacaktır.

Ayrıca bir açıklamada -X,Y,Z...yi doldururken- P' nin mümkün çeşitli eylemlerini özel olarak belirlemede karşılaşacağımız problemler üzerinde de düşünmek mecburiyetindeyiz. Petra'nın komşularına telefon edeceğini söylemek yetmez. Genel betimleme belli sayıda hafifçe farklı eylemleri kapsar ve bizim bu farklı eylemlerin içinde gerçekleşecekleri şartların neler olduğunu ayrı ayrı belirlemeye ihtiyacımız vardır. Örneğin eğer Petra paniğe kapılırsa, yanlış bir numarayı çevirebilir veya önce yanlış bir numarayı çevirmeye başlayabilir, ancak hemen bunun farkına varıp numarayı yeniden çevirmeye başlayabilir. Bu durumda bir numaradan veya iki numaradan sonra durumun farkına varabilir vb. Yeniden numaraları çevirmeden önce tereddüt edebilir veya etmeyebilir veya numarayı kontrol etmek zorunda kalabilir... Bu birbirinden hafifçe farklı eylemlerden her biriyle ilgili olarak açıklamamızda hafifçe farklı olan şartları özel olarak belirtmek zorundayız. Burada da imkanlar sonsuzdur.

Bu tür gözlemler ancak davranışçı analizin yapılabilirliği üzerinde şüphelerimizi arttırabilir. Eğer her biri gerçekleşmesi için sonsuz uzunlukta bir betimleme tarafından özel olarak belirlenen şartlara sahip olmak zorunda olan gerçekten sonsuz sayıda eylemler varsa, "P bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçtığına inanmaktadır" türünden basit bir cümlenin açıklanması sonsuz derecede uzun olmakla kalmayacak, sonsuz derecede uzun bir cümleden sonsuz olarak daha uzun olacaktır. Zihin dilinin sağladığı ifade ekonomisinin değerini şimdi anlamaya başlıyoruz. Daha önemli olan şudur: Burada bir davranışçının zihin dilinin bütününü analiz etmesi şöyle dursun basit bir cümlenin açıklamasını bile vermekten aciz olduğunu görmeye başlıyoruz.

Davranışçılık ilke olarak mümkün müdür?

Ancak bütün bunlar davranışçı için gerçekten ne kadar önemlidir? Neticede davranışçılar hiçbir zaman zihin dilini kullanmayı bırakmamız gerektiğini ileri sürmemişlerdir. Onlar sadece, zihin felsefesinde bazı soruların ne kadar sahte olduğunu görebilmemiz için, zihin dilinin yaptığı işin gerçekte ne olduğunu göstermek istemişlerdir. Onlar analizlerini pratikte gerçekleştirmek ihtiyacında olmadıkları görü-

şündedirler. Hatta onlara göre bu analizi pratikte gerçekleştirmenin mümkün olmasına bile ihtiyaç yoktur. Onun *ilke olarak* mümkün olması yeterlidir.

Bir şeyin ilke olarak mümkün olmasıyla kavramsal olarak mümkün olması arasında yakın bir benzerlik olduğu aşikardır. Hatta bazıları onların aynı anlama geldiklerini söyleyecektir. Ve kavramsal bakımdan mümkün kavramında olduğu gibi problemler, gerçekten ilke olarak neyin mümkün olduğunu söylemeye çalıştığımızda ortaya çıkmaktadır. Örneğin sonsuza kadar saymak ilke olarak mümkün müdür? Davranışçı analizin pratikte değil ama ilke olarak mümkün olduğu savunulduğunda bu şu anlama geliyor gibidir: En basit bir cümleyle ilgili olarak gerçekten tam bir analiz vermemiz mümkün olmamakla birlikte böyle bir açıklamaya erişmek için yapmamız gereken şeyin ne tür bir şey olduğunu görebiliriz. Benzeri şekilde fiilen sonsuza kadar saymamız hiçbir zaman mümkün olmamakla birlikte sonsuza kadar saymak için yapmamız gereken şeyin ne tür bir şey olduğunu biliriz. Ancak davranışçının tezini kanıtlamak için bu yeterli midir? Bu açık değildir.

> *Davranışçılara açıklamalarının sadece ilke olarak mümkün olmak zorunda olduğu yönünde ödün verdiğimizi farz edelim. Ancak söyledikleri şeye yapılabilecek bir başka, daha basit itiraz vardır. Zihinsel kavramlar üzerine davranışçı analizler davranışla oldukça doğrudan bir ilişkisi olan inanç gibi bir zihin haliyle ilgili olarak (hiç olmazsa ilke olarak) iş görebilirler. Ancak onlar tanımları gereği açık davranışı dışarıda bırakır gibi görünen diğer zihin hallerini, örneğin zihinde aritmetik bir işlem yapma, yine zihnen bir şarkı söyleme, bir Alp manzarasını hayal etme veya hatta rüya görme gibi şeyleri nasıl analiz edeceklerdir?*

Bunlar şüphesiz davranışçı kuram için problem durumlar gibi görünmektedir. Ana eseri *Zihin Kavramı*'nda (*The Concept of Mind)* Ryle bunun çözümünün "kaçınma, sakınma" kavramında bulunabileceğini ileri sürmektedir. Örneğin o, zihnimizde ona kadar saymamızın yüksek sesle ona kadar saymaktan kaçınma meselesi olduğunu ileri sürmektedir. Bu oldukça tuhaf bir fikir gibi görünebilir. Bununla birlikte, onu savunma konusunda çocukların önce yüksek sesle düşünerek bir şeyi düşünmeyi öğrendikleri, sonra konuşmaksızın aynı şeyi yaparak öğrendikleri doğru gibi görünmektedir. Ancak Ryle bir başka konuyu, örneğin hayal etmeyi ele aldığında durum çok daha fazla tuhaflaşmaktadır. Çünkü o hayal kurmayı kabaca gördüğünü ileri sürmekten kaçınma olarak çözümlemektedir.

Şüphesiz Ryle'nin özel çözümlemeleri işe yaramasa bile bu, davranışçılığın yanlış olduğunu göstermez. Çünkü bir başka, daha usta davranışçının daha iyi bir çözümlemeyle ortaya çıkması mümkündür. Davranışçılığı kesin olarak çürütmek için yukarıdaki itirazı daha ince bir hale getirmek ve onun burada *aşılamaz* bir problemi, ne kadar usta olursa olsun hiçbir filozofun üstesinden gelemeyeceği bir problemi ortaya koyduğunu göstermemiz gerekir.

Birinin içinden sessizce Shakespeare'i okuduğunu tasavvur edelim. Davranışçı ne kadar sessiz ve hareketsiz olursa olsun, onun gene de, bir davranış eğilimleri bütününe sahip olduğunu ileri sürebilir. Örneğin eğer ona ne yaptığını sorarsan, o "İçimden dizeler okuyorum" diyecektir. Bunu kabul etmek zorundayız ve davranışçının zihin hallerini fiili davranıştan ziyade davranış eğilimlerine bağladığını hatırlarsak, bu hallerin önceden düşündüğümüz kadar büyük bir problem yaratmadığını düşünmeye başlayabiliriz. Belki içimizden dizeler okumamız da sadece bir eğilimlere sahip olma meselesidir ve gereken tüm şey, kafi derecede ustaca bir çözümlemedir.

Davranışçı görüş, söz konusu şahıs orada öylece sessizce durdukça "onun kafasında neler olup bittiği"ni (son derece davranışçı-olmayan bir ifade !) bilmemizin bir yolu olmadığı olgusuyla gayet iyi uyuşmaktadır. Benzeri şekilde gerçekten bir parçasını suya batırmaya çalışıncaya kadar bir maddenin eriyebilir olup olmadığını bilemeyiz. Hangi davranış eğilimlerinin var olduğunu saptamak için davranışı harekete geçirmek ihtiyacındayız. Ancak kendisiyle ilgili olarak bunun doğru olmadığı bir insan vardır: O, içinden Shakespeare'ı okuyan insandır. Bu insan kendi davranışına herhangi bir şekilde başvurmaksızın kafasında neler olup bittiğini bilmektedir, çünkü diğerlerine sadece davranışsal sonuçlarında kendini gösteren zihinsel etkinlik onun için *niteliksel* bir görüntüye sahiptir. O, içinden Shakespeare'ın dizelerini okumaktadır ve davranışçılığın tanımazlıktan gelir gibi göründüğü de budur.

Burada ikiciliği tartışırken ilk kez karşılaştığımız asimetriye, zihin hallerim hakkındaki bilgim ile başkalarının zihin halleri hakkındaki bilgim arasındaki asimetriye dönelim. İkiciliğin *diğer* zihinlerin bilgisi ile ilgili olarak karşılaştığı güçlüğe karşılık davranışçılık için problem oluşturan şey *kendi* zihinlerimiz hakkındaki bilgimizdir. Davranışçıya göre birinin acı çektiğini söylemek onun bazı durumlarda nasıl davranacağını söylemek demektir. Bundan ötürü bir adamın acı çekip çekmediğini bilmenin tek yolu, onun davranışını incelemektir. Ancak kendimden ve kendi acılarımdan söz ettiğimde bu doğru değildir. "Arkadaşım acı çekiyor" dediğimde arkadaşımın bazı davranış eğilimleri olduğunu kastetmem mümkündür. Ancak "Ben acı çekiyorum" dediğimde gerçek veya eğilimsel kendi davranışım üzerine konuşuyor değilimdir. Hiç olmazsa *sadece* onun üzerinde konuşuyor değilimdir. Aynı zamanda bir duygudan, dünyadaki varlıklar arasında sadece çok küçük bir azınlığın sahip olma gücünde olduğu basit, çıplak bir deneyimimden söz ediyorumdur. Bu basit olay, yani acının yaşanması olayı, herhangi bir doğru zihin felsefesi tarafından hesaba katılmak zorundadır.

Davranışçılar eylemlerimizi açıklayabilmekte midirler?

Davranışçılığa bir başka çok ciddi itiraz vardır. Şimdiye kadar sadece "P bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçtığına inanmaktadır" türünden, bir şahsa bir zihin hali yükleyen basit cümleleri göz önüne aldık. Ancak zihin dilini bundan çok daha fazla biçimlerde kullanmaktayız ve onu kullandığımız en önemli konulardan biri, davra-

nışın açıklanması konusudur. Örneğin "O kapıyı kilitledi, *çünkü* bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna *inanmaktaydı*" diyebiliriz. Zihin dilinin bu kullanımı, davranışçı analizin açıklamaktan aciz göründüğü bir kullanımdır.

Bu itirazın gücünü anlamak için zihin dilini analiz etmede davranışçının kullandığı genel formüle geri dönmemiz gerekmektedir. Birinin şu veya bu zihin hali içinde olduğunu söylemenin şu veya bu durumda olduğu zaman onun nasıl davranacağını söylemek anlamına geldiğini gördük. P nin bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna inandığını söylemek, diğer şeyler yanında onun bazı diğer şartlar gerçekleştiğinde kapıyı kilitleyeceğini söylemek demektir. Ancak açıklayıcı bir cümleyi yorumlamaya çalıştığımızda neyin meydana geldiğine bakalım: "P kapıyı kilitledi, çünkü bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna inanmaktaydı" cümlesi "P kapıyı kilitledi, çünkü bazı şartlar gerçekleştiğinde o kapıyı kilitleyecektir" cümlesine dönüşmektedir. Ancak bu, P'nin eyleminin bir açıklaması olarak ele alınamaz. O sadece P'nin kapıyı kilitlediğini, çünkü (diğer davranışçı eğilimler arasında) onun bazı durumlarda yapacağı şeyin bu olduğunu söylemektedir. Bu "Şeker neden erir?" sorusuna "Çünkü suya konulduğunda onun yaptığı budur" diyerek cevap vermeye benzemektedir. Bir olayın (veya eylemin) açıklamasını istediğimizde, belli bazı durumlarda onun her zaman meydana geldiğini değil, bu durumlarda onun *niçin* meydana geldiğini bilmek isteriz.

Bu, davranışçı için çok ciddi bir problemdir. Eylemin açıklaması zihin diliyle yaptığımız en önemli şeylerden biridir.Dolayısıyla davranışçılığın onu analiz etmekteki başarısızlığı, bir anlam kaybı olmaksızın onu açıklamaktaki aşikar bir başarısızlığı ifade eder. Öte yandan bu güçlük herhangi bir ustalıkla aşılması mümkün olmayan bir güçlüktür. Her davranışçı analiz "P şöyle şöyle yaptı, çünkü o şöyle şöyle bir zihin hali içindeydi" şeklindeki doğru açıklayıcı cümleleri, "P şöyle şöyle yaptı, çünkü belli bazı durumlarda o şöyle şöyle yapacaktır" şeklindeki cümlelere dönüştürecektir.

Güçlük, davranışçının zihin halleri diye bir şeyin olmadığı yönündeki ısrarından kaynaklanmaktadır. Eğer zihin halleri yoksa, onların davranışın açıklamaları olarak yardıma çağrılamamalarında şaşırtıcı bir şey yoktur. İlerde zihin felsefesine **işlevselcilik** diye adlandırılan bir yaklaşımı göz önüne aldığımızda, bu sınırlamayı gevşettiğimizde, davranışçılığın kendisine yöneltilen itirazların bir çoğundan kaçınıp iyi noktalarından çoğunu elimizde tutabileceğimizi göreceğiz. Zihin halleri diye bir şeyin olmadığı konusundaki ısrar, davranışçı analizin zihin dilinden tamamen kurtulma talebinin de arkasında yatmaktadır ve böylece o burada göz önüne alacağımız davranışçılığa yöneltilen son itirazın da temelinde bulunmaktadır.

Zihin halleri arasındaki ilişki

Davranışçılığın zihin hallerinin birbirleriyle ne tür bir ilişki içinde oldukları konusunda bir problemi vardır. Çoğu kez, bazı eylemlerin içinde gerçekleştikleri durumları ayrıntılı olarak ortaya koymak suretiyle bir zihin haline ilişkin iddiayı açıklamaya çalıştığımızda-yani ana formülümüzdeki A, B ve C'yi doldurduğumuzda-

bu durumların içine eylemi yapanın bazı diğer zihin hallerine sahip olması olgusunu da katmak zorundayız. Örneğin bazı durumlarda bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna inanan bir şahsın kapıyı kilitleyeceğine ilişkin iddiayı ele alalım. Bu durumlar, söz konusu şahsın kaplan tarafından parçalanıp yenilmemesi arzusunu da içine almaktadır. Çünkü eğer bu şahıs, tesadüfen bir kaplan tarafından parçalanıp yenilmek yönünde tuhaf bir arzunun hakimiyeti altındaysa, o zaman kapıyı kilitlemeyecek, tersine onu sonuna kadar açık tutacaktır. O halde açıklama, eğer bu şahsın diğer şeyler yanında parçalanıp yenilmeyi arzu etmiyorsa kapıyı kilitleyeceğini belirtmek zorundadır. Ancak bu durumda bu analiz, zihin dilini ortadan kaldırmakta başarısız olmaktadır. Çünkü burada "inanma" kavramı elimine edilmiştir, fakat "arzu" kavramı işin içine sokulmuştur.

Buna mümkün bir cevap, açıklamanın diğer zihin hallerine göndermeleri içine alacağını kabul etmek, ancak bu göndermeleri başka açıklamalarla ortadan kaldırmaya çalışmaktır. İlk açıklamada inanca göndermeyi ortadan kaldırdık, ancak parçalanıp yenilmeme arzusu gibi diğer zihin hallerine göndermeleri işin içine kattık. Daha sonra bu göndermeleri de ortadan kaldırmak üzere açıklamamızı açıklayabilir ve böylece tüm zihin dili ortadan kalkıncaya kadar açıklamamızı sürdürebiliriz.

Fakat bu işlem başarısızlığa mahkumdur. "P parçalanıp yenmemeyi arzu etmektedir" cümlesini açıklamaya çalıştığımızda ne meydana gelmektedir? Böyle bir arzuyla birlikte bulunan davranış eğilimleri arasında, eğer diğer şeyler yanında bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna inanıyorsak, kapıları kilitleme eğilimimiz de vardır. O halde arzuyla ilgili herhangi bir konuşmayı ortadan kaldırmayı hedefleyen açıklamada bu inancın da zikredilmesi gerekir. Ancak bu, tam da kendisinden kurtulmak istediğimiz inançtır. "P bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçtığına inanmaktadır" cümlesi böylece analizimizde yeniden ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz onu tekrar analiz etmeye çalışırsak, açıklamamız P'nin parçalanıp yenmeme arzusuna bir göndermeyi içerecektir ve bu böylece sonsuza gidecektir. Zihin dilinden kurtulmak için ne kadar çok açıklama yapacağımızın bir önemi yoktur, herhangi bir zihin haline göndermenin kendisini ortadan kaldıramamaktayız.

Davranışçılığın anlamı

Davranışçılığın ileri sürdüğü iddiaların tuhaf doğasını ve ona karşı yöneltilen kanıtların bazısının zorlayıcı karakterini göz önüne alırsak, onun başarısızlığı üzerinde bu kadar uzun uzadıya durmamıza şaşılabilir. Ancak bunu yapmamızın birçok nedeni vardır ve bu nedenlerden en az önemli olmayanı, bütün kusurlarına rağmen davranışçılığın zihin halleriyle davranış arasında bir ilişkinin varlığını ileri sürmesinde son derece haklı görünmesidir

Kendi bilinçli deneyimimizden hareket edersek, içe bakışı- kendi zihinlerimize bakışı- zihin halleri üzerine bilgi edinmenin ana aracı olarak ele almaya mecburuz. Bunun yerine diğer insanların zihinsel hayatlarıyla karşılaşma tarzımızdan hareket edersek, onlar hakkında bilgi edinmenin ana aracı olarak davranışı görmek zorun-

dayız ve zihin halleri hakkındaki konuşmanın, aslında davranış üzerine konuşma olduğu iddiası bize oldukça makul görünmektedir. Bu, yukarda sözünü ettiğimiz asimetridir ve o, çağdaş zihin felsefesini rahatsız eden bir problemdir. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında davranışçılığın ortaya çıkışı, daha önceki yüzyıllarda zihin felsefesine hakim olmuş olan zihin-içe bakış ilişkisine karşı zihin-davranış ilişkisinin önemini ortaya koyarak bu problemi gündeme getirmiştir. O halde davranışçılığın belli bir tarihsel önemi vardır.

Öte yandan davranışçılık, yirminci yüzyıl ortalarında İngilizce konuşan dünyada gündeme hakim olmuş olan ve etkisi bugün de hâlâ çok güçlü olan bir felsefi yaklaşımın en açık-ve en erken- örneklerinden birini temsil etmektedir. Bu yaklaşımın merkezinde felsefi problemlerin *analiz*le çözüme kavuşturulabilecekleri fikri bulunmaktadır ve İngilizce konuşan ülkelerin üniversitelerinin çoğunda uygulanan felsefe türü bugün hala "analitik felsefe" diye adlandırılır. Burada analizin ne olduğunu tam olarak incelemek için yerimiz yoktur, fakat davranışçılık örneğinden hareketle, onun esas itibariyle kullandığımız dili düzene sokmak veya onu daha kesin bir hale getirmek ve bu dilin farklı kısımlarının ne tür görevler yaptığını tesis etmek meselesi olduğunu görebiliriz. Analitik filozofların dil sorunlarıyla meşgul olmak üzere felsefenin alışılagelen alanını -dünyanın derin hakikatlerini ele almayı- bir yana bıraktıkları yönündeki yaygın iddia -tabii bunun bir övgü mü yoksa yergi konusu mu olduğu bir başka meseledir- buradan kaynaklanmaktadır.

Ne yazık ki davranışçılığın, yapmaya çalıştığı gibi, "Zihin nedir?" türünden soruların hiçbir zaman sorulmaması gereken sahte-sorular olduklarını göstermekte başarılı olduğunu söyleyemeyeceğiz. Davranışçılığın başarısızlığı bu soruların her zamanki kadar önemli sorular oldukları ve hâlâ bir cevap gerektirdikleri anlamına gelmektedir.

Zihin-beyin özdeşliği

> *Eğer zihin (davranışçı iddiaya karşıt olarak) bir şey ise, ancak (ikici iddialara karşıt olarak) fiziksel-olmayan bir şey değilse, aşikar çözüm zihnin fiziksel bir şey olduğu değil midir? Zihin bedene özdeş veya daha muhtemel olarak beyin veya merkezi sinir sistemi gibi bedenin bir parçasına özdeş olmak zorundadır. Eğer öyleyse, zihin halleri, olayları ve süreçleri fiziksel hallere (örneğin bir zihin hücresinin uyarılmasına), olaylara (örneğin bir sinir hücresinin elektrik boşaltmasına) ve süreçlere (örneğin bir sinir hücreleri dizisinin birbirlerini izleyen uyarılmalarına ve elektrik boşatmalarına) özdeş olmak zorundadırlar*

Bu görüş yaygın olarak zihnin **özdeşlik kuramı** diye adlandırılır. Filozoflar normal olarak özdeşlikten ne kastettiklerini örneklere baş vurmak suretiyle açıklarlar. Örneğin "su" ve "H_20" aynı maddenin iki farklı adıdır: Su, H_20 ya özdeştir. Benzeri

şekilde özdeşlik kuramcısı, "zihin" ve"beyin"in aynı (fiziksel) şeye verilen iki ayrı addan ibaret olduğunu ileri sürmektedir ve o zihin hakkında söylediği şeyi bu sayfaya ilişkin görsel deneyimimiz gibi çeşitli zihin olayları hakkında da söylemektedir. Özdeşlik kuramcısı, bu görsel deneyimimizin beynimizin görmeyle ilgili korteksinin özel bir bölgesindeki elektrik faaliyetine özdeş olduğunu ve "bu sayfaya ilişkin görsel deneyimimiz"in bu elektrik faaliyetinin bir başka adından ibaret olduğunu söylemektedir.

> *Bu şekilde ortaya konulduğunda bu kuram açıkça yanlış görünmektedir. Şu veya bu görsel bir deneyime sahip olduğumu söylediğimde ben beynimde olup biten şeye ilişkin herhangi bir şey söylememekteyim. Nöroloji hakkında çok şey bilmiyorsam hatta beynimde neyin olup bittiğini bile bilmem. O halde bu ikisi nasıl birbirinin aynı olabilir?*

Bununla birlikte, suyla H_20 nun özdeşliği ile ilgili olarak da kesinlikle aynı durum söz konusudur. Çünkü suyla H_20'nun gerçekte özdeş olmaları, onlardan birini veya diğerini kullanan bir insanın bunu bilmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Kimyasal bileşimi hakkında herhangi bir şey bilmeksizin bir bardak su isteyebilirim. Öte yandan biri H_20' nun aslında bir musluktan akan şey olduğunu fark etmeksizin, bir kimya el kitabını inceleyebilir ve H_20 hakkında birçok şey öğrenebilir. Benzeri şekilde aslında beynimizdeki elektrik faaliyeti üzerine konuştuğumuz yönünde en ufak bir fikrimiz olmaksızın bir sayfaya ilişkin görsel deneyimimizden söz edebiliriz.

Özdeşlik kuramcısının burada yaptığı şeyi davranışçının yapmaya çalıştığı şeyden ayırt etmeye değer. Davranışçılar "zihin" gibi kelimelerin, görünüşte kendilerine işaret ettikleri şeylerin gerçekte mevcut olmadıklarını ileri sürdükleri için, zihin dilinin yerine bir başka şeyi geçirmenin yolunu bulmak isterler. Özdeşlik kuramcıları ise, zihin kavramlarının yerine bir başka şeyi geçirmekle en ufak bir şekilde ilgili değildirler, çünkü onlara göre zihin kavramları tam da göründükleri şekilde şeylere işaret ederler. Tüm özdeşlik kuramcılarının yapmak istedikleri şey, bu şeylerin ne olduğunu söylemektir. Bu kuram, zihinle ilgili olarak kendisine işaret edilen şeyin, başka durumlarda beyin diye adlandırdığımız şey olduğunu söyler. Ama bu hiçbir şekilde "zihin" kavramı yerine "beyin" kavramını geçirmemiz gerektiğini veya onu geçirebileceğimizi ima etmez.

Bundan ötürü özdeşlik kuramı, bilinçli deneyimimizin gerçekte hangi fiziksel süreçlere özdeş olduğunu genel olarak bilmediğimizi kabul eder. Ancak empirik araştırma yoluyla bu tür bir özdeşliği tesis eder etmez, bir insanın belli bir deneyime sahip olduğunda, onun beyninde de özel bir tür elektrik faaliyetinin ortaya çıkmasının zorunlu olduğunu ve bunun tersini, yani beyninde özel bir tür elektrik faaliyeti ortaya çıktığında, onun belli bir deneyime sahip olması gerektiğini kabul etmek mecburiyetinde olduğumuzu söyler. Böyle olması gerekir, çünkü bu fiziksel ve zihinsel tasvirler aynı olayı betimlemektedirler. Benzeri şekilde H_20 ile suyun özdeş-

liğini tesis eder etmez, su içtiğimizde H_20 yu içtiğimizi kabul etmek mecburiyetindeyiz. Ancak tam da bu noktada özdeşlik kuramı problemlerle karşılaşmaya başlar.

Özdeşlik kuramının problemleri

Farz edelim ki, örneğin, acı deneyimim ile beynin belli bir bölgesindeki-buna acı-bölgesi diyelim- elektrik faaliyetinin özdeş olduğunu tesis ettim. Elimde bir insanın acı-bölgesinde bir elektrik faaliyeti olup olmadığını bana söyleyecek bir tarayıcı var. Şimdi aşağıdaki durumları göz önüne alalım:

1. Biri bir koltukta rahat bir şekilde oturmuş, televizyon seyretmekte ve bir bardak çay içmektedir. Ona acı duyup duymadığını sorduğumda şaşırmış görünmekte ve bana şüphesiz bir acı duymadığını söylemektedir. Bununla birlikte, tarayıcım onun acı-bölgesinde yoğun bir elektrik faaliyeti olduğunu göstermektedir.
2. Biri kötü bir şekilde yaralanmıştır. Acı içinde kıvranmakta ve yüksek sesle ne kadar çok acı çektiğini haykırmaktadır. Bununla birlikte tarayıcım onun acı-bölgesinde herhangi bir elektrik göstermemektedir.
3. Siz kötü bir şekilde yaralanmış durumdasınız ve biri size acı-bölgenizde herhangi bir elektrik faaliyeti olmadığını söylemektedir.
4. Birçok bakımdan bizimle aynı tarzda davranan uzaydan gelmiş bir ırkla karşılaşıyoruz. Yaralandıklarında onlar da bizim gibi ağlamakta ve hıçkırmaktadırlar. Bununla birlikte anatomik bir araştırma onların tamamen farklı bir beyin yapısına sahip olduklarını, onların beyninin elektrik boşaltmalarına değil, birbirlerine uygun biçimlerdeki çok küçük kemik parçalarının hareketine dayandığını göstermektedir. Uzaylı yaratıkta acı, onun beyninde kemiklerin özel bir birlikte bulunma biçimine özdeştir. Onda acı-bölgesi yoktur.

Acı-bölgesindeki elektrik faaliyetiyle acı arasında tesis ettiğimiz özdeşlik uyarınca birinci örnekteki şahsın acı çektiğini, ikinci örnekteki şahsın ise çekmediğini söylemek mecburiyetindeyiz. Üçüncü örnekte siz kendiniz her şeye rağmen acı çekmediğinizi kabul etmek zorundasınız. Dördüncü örnekte ise uzaylı yaratıkların acı duygusuna sahip olduklarını inkar etmek zorundayız, çünkü gösterdikleri davranışa rağmen onlar uygun bir fizyolojiye sahip değillerdir. Ama bu sonuçlardan hiç biri kabul edilebilir görünmemektedir. Her bir örnekteki senaryo akıl tarafından tasarlanabilir bir senaryodur. Ancak özdeşlik kuramının bizi zorladığı sonuç yanlış görünmektedir.

Yanlış olan nedir? Bu ana kadarki soruşturmalarımızda bir insanın içinde bulunduğu zihin halini ortaya koymanın iki yolunu teşhis ettik: Sözkonusu şahıs kendim isem, zihin durumumu içe bakışla bilirim. Eğer bu şahıs başkası ise onun (kendi zihin halleri hakkındaki raporları da içinde olmak üzere) davranışına dayanarak hüküm veririm. Bilgiyi kazanmanın bu iki yolu arasındaki gerilim veya asimetri, problemlidir, ancak o insanların hangi zihin halleri içinde bulunduklarına ilişkin hüküm verme tarzlarımızdan kaynaklanan gerçek bir gerilimdir. Ancak şimdi bir

insanın hangi zihin hali içinde bulunduğu hakkında görünüşte yüzeysel, yeni üçüncü bir yöntem, tarayıcı ile karşılaştık. Yukarıdaki örneklerin kanıtladığı şey, tarayıcının bir insanın hangi zihin hali içinde bulunduğu konusunu belirlemede tamamen işe yaramaz bir şey olduğudur. İlk iki örnekte tarayıcının söylediği şeyden bağımsız olarak insanların davranışlarından hareketle hükümler vermeye devam etmekteyiz. Dördüncü örnekte taranacak bir şeyin olmaması uzaylı yabancıların acı çekip çekmedikleri konusunda tamamen işe yaramaz bir şeydir. Üçüncü örnekte ise tarayıcının okumasını, zihin halimiz hakkında kendi yargılarımızın üzerine yerleştirmemiz açıkça saçma olacaktır.

Türler ve örnekler

Bununla birlikte bu, özdeşlik kuramının sonu değildir. O ancak bu kuramın özel bir biçiminin sonudur. Tarayıcıyı işin içine katarken *genel olarak* acı deneyimleriyle *genel olarak* acı-bölgelerindeki elektrik faaliyeti arasında bir özdeşlik kurduğumuzu farz ettik. Yani bir zihin hali *türü*yle bir fiziksel hal *türü* arasında bir özdeşlik farz ettik. Ancak her türün çok sayıda farklı özel *örnekleri* (veya filozofların söyleme eğiliminde oldukları gibi *numuneleri* vardır. Mutfağınızdaki bıçak çekmecesinde bulunan bütün bıçaklar örneğin özel bir türün-yani "bıçaklar"ın- örnekleridir, buna karşılık bütün çatallar da farklı bir türün örnekleridir. Şimdi (genel olarak) acının (genel olarak) acı bölgelerindeki elektrik olduğunu ileri sürdüğümüzde yaptığımız gibi, iki tür arasında özdeşlik olduğunu iddia ettiğimizde, birinci türe ait her örneğin aynı zamanda ikinci türün de bir örneği (ve bunun tersi) olduğunu ileri sürmekteyiz. Bundan dolayı ikinci türe ait bir örnekle karşılaştığımız her seferinde birinci türe ait bir örneğin de karşımızda olduğunu söylemeye kendimizi mecbur hissediyoruz. Tarayıcıyı bir acı-dedektörü imiş gibi ele almamızın nedeni budur. Bizi güçlüklere sürükleyen de bu olmuştur.

Bundan dolayı, özdeşlik kuramcısının yapacağı en iyi şey, zihin hali türleriyle fiziksel hal türleri arasında bir özdeşlik olduğunu inkar etmektir. Bunun yerine o (türden bağımsız olarak) bütün zihin hallerinin gerçekte (türden bağımsız olarak) beyin halleri oldukları şeklinde çok daha genel bir iddia ileri sürecektir. Örneğin bir acı hali, bir zihin hali olduğundan aynı zamanda bir beyin halidir. Ancak onun özel bir zihin hali türü (acı) olmasından özel bir beyin hali türü olduğu sonucu çıkmaz.

Özdeşlik kuramcısı, zihin hali türleriyle beyin hali türleri arasında gereğinden çabuk bir özdeşleştirme yapma tuzağına düşmediği sürece (bu iğneyi sağ koluma batırdığım zaman duyduğum acı deneyimim gibi) bir acı deneyiminin bir tür bir beyin haline özdeş olduğunu, buna karşılık (bir iğneyi yarım saat sonra koluma batırdığımda duyduğum acı deneyimim gibi) başka bir acı deneyiminin başka tür bir beyin haline özdeş olduğunu rahatça kabul edebilir. O, uzaylı bir yabancının duyduğu acı deneyiminin bir uzaylının tamamen farklı türden bir beyin haline özdeş olduğunu da kabul edebilir. Bu değişiklik kabul edildiğinde, tarayıcı, bir insanın

beyin halini keşfetmenin bir aracı olarak kalmaya devam etmekle birlikte, onun hangi zihin hali içinde bulunduğunu keşfetmenin bir aracı olmaktan çıkar.

Zihin hali türlerinin beyin hali türleriyle özdeş olduğunu ileri süren bir özdeşlik kuramcısı bir **türsel özdeşlik kuramcısı** diye adlandırılır. Bu iddiayı ileri sürmeyen ise **örnek özdeşliği kuramcısı** diye adlandırılır. Onların her ikisi de, bir zihin halinden söz ettiğimizde, aynı zamanda bir beyin halinden söz ettiğimizi düşünürler, çünkü onların her ikisi de zihin hallerinin beyin hallerine özdeş olduğunu iddia ederler. Ancak türsel özdeşlik kuramcısı, örnek özdeşliği kuramcısından farklı olarak, aynı zamanda zihin hali türlerinin beyin hali türlerine özdeş olduğunu düşünür. Örneğin mavi bir üçgen görme her zaman özel bir tür elektrik faaliyetine özdeştir. Sadece türsel özdeşlik kuramcısı tarayıcı senaryolarında ortaya koyduğumuz itiraz çeşitlerine muhataptır.

İşlevselcilik: Bilgisayar modelini kullanma

Örnek özdeşliği kuramcısı yukarda zikredilen itiraz türünden kaçınabilir. Ancak çok önemli bir sorun üzerinde sessiz kalarak bunu yapabilir. Eğer bir acı deneyimi bir tür beyin hali ise ve başka bir acı deneyimi başka tür bir beyin hali ise onlar arasında ortak olan nedir? Onların hepsini "acı" türünün örnekleri kılan şey nedir?

Bu, şu genel soruyu doğurur: Özel bir zihin halini, o zihin hali türü kılan şey nedir? Belki davranışçılığın ana görüşüne, yani zihinle davranış arasındaki bağlantıya geri dönersek bu soruyu cevaplandırabiliriz: Belki bir zihin halini bir başkası yerine o zihin hali türü kılan şey onun belli bir davranışı meydana getirecek şekilde diğer durumlarla etkileşim içinde olmasıdır, yani onun *işlevsel rolü*dür.

Burada işlevsel rolle tam olarak neyi kastediyoruz? Bir benzetme yardımcı olabilir. Bilgisayar yazıcıları "açık" ve "kapalı" diye adlandırılan iki halden birinde olabilir. Bir hali "açık" veya veya "kapalı" hal kılan şey, onun içinde bulunduğu fiziksel hal türü değildir, yazıcının genel çalışmasında bu halin yerine getirdiği işlevdir. Örneğin bir yazıcı, diğer şeyler yanında bilgisayardan bir komut aldığında yazmaya başlarsa "açık" haldedir ve "açık/kapalı" düğmesine basıldığında "kapalı"hale geçer. Eğer o bu tür komutları reddediyorsa ve düğmeye basıldığında çalışır hale geliyorsa "kapalı" haldedir. Özel "girdi"nin (bilgisayardan gelen komut ve düğmeye basılmasının) yazıcının mevcut hali ("açık" veya "kapalı" durumda olması) ile birleşmesi özel "çıktı"yı (örneğin "davranış" kelimesini yazması) ve yazıcının yeni bir halini meydana getirir (ki bu onun bir önce bulunduğu halle aynı olabilir veya olmayabilir) Onun "açık" veya "kapalı" olmasını meydana getiren bu "girdi", mevcut hal, "çıktı"ve yeni halinin, yani işlevsel rolünün karşılıklı etkileşim tarzıdır

Bu, benzerlik bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçmış olduğuna inanma gibi bir zihin halinin, işlevsel rolünden ötürü o hal olduğu zihin hali türü olduğuna işaret eder. Böylece benim zihin halim (radyoda bir son dakika haberini duymamda olduğu gibi) bazı "girdi" türlerinin sonucu olarak ortaya çıktığında ve (korku gibi) diğer halleri ve (kapıyı kilitleme davranışı gibi) değişik davranış modellerini meydana getirmek üzere (parçalanıp yenmeme arzusu gibi) başka hallerle etkileşim içinde olduğunda özel bir türdendir.

Bu görüş, yani bir zihin halinin işlevsel rolünden ötürü o zihin hali türü olduğu görüşü **işlevselcilik** diye adlandırılır. İşlevselciliğin zihin hallerinin gerçekten var olmadıkları yönündeki rahatsız edici iddiayı reddedip davranışçılığın ana görüşünü, yani zihinsel hallerle davranış arasındaki bağlantıyı nasıl muhafaza ettiğini görebiliriz. Sonuç olarak işlevselci, davranışçılığa yapılan ana itirazların bazılarından kaçınmaktadır. Örneğin işlevselciliğin zihin hallerine başvurarak eylemleri açıklama konusunda herhangi bir problemi yoktur, çünkü o davranışçılıktan farklı olarak zihin dilinin konusunun, ilgili gibi göründüğü şey, yani zihin halleri olduğunu kabul edebilir.

Ancak zihin hallerinin var olduğunu kabul etmek ve herhangi bir özel hali bir tür yerine, bir başka türün bir örneği kılan şeyin ne olduğu hakkında bir açıklama vermek, bir zihin halinin gerçekten ne olduğunu söylemek değildir. İşlevsel roller, ikiciliğin öne sürdüğü türden fiziksel-olmayan bir zihnin halleri tarafından yerine getirilebileceği gibi bir beyin veya bedenin halleri tarafından da yerine getirilebilirler. Bununla birlikte pratikte işlevselciler, ikiciler değil **fizikalistler** olmaya doğru gitmektedirler, yani onlar insani varlıkların fiziksel bedenlerinden ibaret olduklarına, daha fazla bir şey olmadıklarına inanmaktadırlar (Fizikalizmin daha ileri bir tartışması için Metafizik ile ilgili bölüme bakınız). Ancak işlevselciler fizikalist olmak zorunda değildirler. Bu işaret edilmesi gerekli olan bir noktadır, çünkü çoğu zaman, zihin felsefesinde insanların kafasını karıştıran şeylerden biri göz önüne aldığımız farklı kuramların, yani ikicilik, davranışçılık, örnek özdeşliği kuramı, türsel özdeşlik kuramı ve şu anda üzerinde durduğumuz işlevselciliğin tümünün zorunlu olarak aynı soruyu cevaplandırmaya çalışmadıklarını görmemektir. İkicilik ve örnek özdeşliği kuramı "Zihin nedir?" ve " Zihin durumları nedir?" sorularına verilen alternatif cevaplardır. Oysa bu iki soru davranışçılık tarafından anlamsız olarak reddedilirler. Türsel özdeşlik kuramı örnek özdeşliği kuramını bir başka soruyla,"Özel bir zihin halini o zihin hali türü kılan şey nedir?" sorusuyla tamamlar. İşlevselcilik ise bu soruya rakip bir cevabı temsil eder.

Fizikalist için en iyi seçenek, işlevselciliğin örnek özdeşliği kuramıyla birleşmesi gibi görünebilir. Bu, bir zihin halinin bir beyin haline- söz gelimi beynin bir bölgesinde harekete geçen sinir hücrelerine- özdeş olduğunu, ancak bu fiziksel halin yerine getirdiği işlevden ötürü o zihin hali türü olduğunu savunmak anlamına gelebilir. Bu yolla tür özdeşliği kuramına yöneltilen itirazlardan kaçınabiliriz. Daha önce göz önüne aldığımız problemli örneklere bakarsak onların işlevselci için bir problem teşkil etmediğini görürüz. Bunun nedeni, işlevselci için zihin halinin, fiziksel hal kendisi için uygun işlevsel rolünü yerine getirdiği sürece, hangi tür fiziksel hale özdeş olduğunun bir önemi olmamasıdır.

Bununla birlikte işlevselciliği örnek özdeşliği kuramı yerine, daha gelişmiş bir görüşle birleştirmek için sağlam nedenler vardır. Bunun nedeni özel bir zihin halinin kendisine özdeş olduğu özel bir fiziksel hali bulup ortaya koymanın imkansız olabilmesidir. Daha önce üzerinde durduğumuzdan daha gelişmiş bir örnek seçer ve bir bilgisayar yazıcısını değil, bilgisayarın kendisini göz önüne alırsak, bunun neden böyle olduğunu görebiliriz. Yazı yazdığımda bilgisayarım bir kelime işlem programını çalıştırmaktadır ve her an biz bu programın çeşitli işlevsel hallerini tanıyabiliriz. Örneğin F4 işaretli düğmeye basarsam, program bu işi yaptığım sırada uygun bir durumdaysa, sonuç bir metni "içeri alma" halidir. Bu halde bir başka düğmeye basıncaya kadar bundan sonra gelen metin içeri alınır. Eğer Ctrl ve F2 düğmelerine birlikte basarsam, program son derece karmaşık bir hale geçer. Bu halde diğer düğmelere basmam "imlâ kontrolü" veya "sözcük sayım" işlemlerini başlatabilir.

Burada programdan bu farklı işlevsel hallerde olan şey gibi söz ettim. Ancak şüphesiz hiç kimse benim masamın üzerinde bir bilgisayardan-yani içinden elektrik akımının ve voltajın aktığı ve son derece büyük bir hızla değiştiği karmaşık bir metaller, yarı metaller ve plastik maddeler düzenlemesinden- başka bir şeyin bulunduğunu düşünme eğiliminde olmayacaktır. Programlar ve bilgisayarlar söz konusu olduğunda ikici olma eğiliminde değiliz. Bundan dolayı eğer ortada bilgisayardan başka bir şey yoksa, işlevsel haller bu bilgisayarın fiziksel halleri olmak zorundadır. O zaman "içeri alma" halinin kendisine özdeş olduğu fiziksel bilgisiyar hal nedir? Belki programın bu "içeri alma" halinde bulunduğu her seferinde bilgisayarda çalışır halde bulunan, öyle olmadığı durumda çalışır halde bulunmayan özel bir devreyi seçebiliriz. Bu devrenin hali, "içeri alma" hali için uygun bir aday gibi görünmektedir.

Ancak şimdi benim kelime-işlemi bitirdiğimi ve bir bilgisayar oyununa başladığımı farz edelim. Yeni programda aynı devre tamamen farklı bir işlev yerine getirmektedir. Belki benim uzay gemimin enerji kalkanı devrede olduğu her seferinde o çalışır hale geçmektedir. Böylece "içeri alma" hali devrenin çalışma haline değil, kelime işlem programının çalışması durumunda, yani bilgisayarın geri kalan kısmının belli bir halde olması durumunda onun çalışma haline özdeştir. Bu, "içeri alma" halini tek bir devrenin çalışır olma haline değil, (bu tek devrenin çalışır olma hali de içinde olmak üzere) bir bütün olarak bilgisayarın fiziksel haline özdeş kılabileceğimizi göstermektedir. Benzeri şekilde, bir zihin halini, beynin herhangi bir parçasının haline değil, ancak bir bütün olarak beynin haline özdeş kılabilmemiz mümkündür. Aslında beyin, sadece bedenin bir parçası olduğu için, her zihin halini bir bütün olarak bedenin haline özdeş kılmak zorunda olabiliriz.

Ancak belki bu da işe yaramaz. Çünkü farz edelim ki ben "içeri alma" halinde olduğum gibi aynı zamanda "kalın yazma" halindeyim. Aynı gerekçelerle bu "kalın yazma" hali de bir bütün olarak bilgisayarın fiziksel haline özdeş olacaktır. Eğer her iki işlevsel hal aynı fiziksel hale özdeşse, onlar birbirlerine de özdeş olmak zorundadırlar. Gerçekten bu kanıta göre herhangi bir zamanda programın bütün işlevsel halleri tek bir hal olacaktır. Ancak bu açıkça saçmadır: "İçeri alma" hali "kalın yazma" halinden tamamen farklı bir işlevsel role sahiptir. Burada tek bir hal yerine iki halden söz etmemizin nedeni zaten budur. Bu akıl yürütmenin sonucu bilgisaya-

rın işlevsel hallerinin bir bütün olarak bilgisayarın fiziksel haline de özdeş olamayacağıdır.

O halde işlevsel haller nedir? Burada ileri sürülebilecek bir görüş, bilgisayarı içinde çeşitli elektrik olaylarının cereyan ettiği bir metal ve plastik yığınından başka bir şey olarak düşünmediğimiz sürece, işlevsel hallerden söz etmenin kesinlikle bir anlamı olmayacağıdır. Ancak normalde biz bir bilgisayara bir takım amaç ve projelerle yaklaşırız. Onun davranışını özel ilgilerimizin belirlediği şeylerle yorumlarız ve bilgisayarın yaptığı işin ne olduğu hakkında değerlendirmemize dayanarak ona işlevsel durumlar yükleriz. Kendisine kayıtsız bir şekilde baktığımızda bilgisayarın işlevsel halleri yoktur. Buna karşılık bizim için yapabileceği işlerle ilgili olarak özel ilgilerimiz bakımından onu ele aldığımızda, onun işlevsel halleri vardır. Ancak bu yaklaşımın başarılı bir şekilde ete kemiğe büründürülüp büründürülemeyeceği açık değildir. Bu başarılsa bile onu zihin hallerini içine alacak kadar genişletip genişletemeyeceğimiz şüphelidir. Çünkü başkalarının davranışlarını yorumlamam ve onlara bu yorumuma dayanarak zihin halleri yüklemem mümkün olsa bile, kendi zihin hallerim üzerine yargıya bu tür bir yorumla değil, bu hallere doğrudan doğruya erişmek yoluyla ulaşırım. Acı içinde olmam, bana bir başkası, hatta kendim tarafından yüklenen belli bir türden bir işlevsel hale sahip olmama bağlı değildir. Acı içinde olmam, acı içinde olmamdır.

Bilincin gizemliliğine geri dönüş

Başladığımız yere, her gün karşılaştığımız, ancak tuhaf bilinç olayına geri dönmüş gibiyiz. O, kelimenin tam anlamında *her gün karşılaştığımız* bir olaydır, çünkü o, her birimizin her uyanık anımızda yaşadığımız deneyimimizin zorunlu bir şartı olduğu gibi, bu deneyimimizin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir parçasıdır. Gerçekten onun bizim deneyimimiz olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan inatçı bir biçimde bir açıklama ve aydınlığa kavuşturma çabasına direnmesi bakımından da o kendine özgüdür. İnsani varlıklar tarafından yaşandığı şekilde bilincin doğasını araştıran ve bir şeyin bilincinde olduğumuzda neyin meydana geldiğini tam olarak tasvir etmeye çalışan zihin felsefesi dalı, **fenomenoloji**dir. Fenomenolojik yaklaşım, tipik olarak, bilinci doğurmada beyin süreçlerinin rolünü veya zihnin beyinle özdeş olup olmadığını tartışmaktan çok, şeylerin gerçekte bize görünme biçimlerini tasvir etmekle işe başlar.

Burada fenomenolojiyi ayrıntılı olarak tartışamayız. Bununla birlikte, bu yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan özel olarak ilginç ve önemli bir düşünceye işaret etmemize değer. Bu, bilincin her zaman *amaçlı* olduğu tezidir. Burada kullanıldığı şekilde amaçlı terimi alışılageldiğimiz maksatlı veya bilinçli anlamında değildir. O, daha ziyade, bilincin daima bir şeye yönelik olması gerçeğine işaret eder. Nasıl ki biz bir şeyi görmeden göremezsek, bir sesi duymadan duyamazsak, bilincinde olduğumuz bir şey olmaksızın da bilinçli olamayız. Bu şey bir ışık, bir

koku, bir anı, bir acı, bir matematik teoremi veya herhangi bir şey olabilir. Ancak bilincin daima bir nesnesi olmak zorundadır. İşte amaçlılık tezi budur.

Bu tezin önemli yanlarından biri, bilincin bir *şey* olmadığını anlamamıza yardımcı olmasıdır. Bilinç, bir faaliyete veya tutuma daha yakındır. Bundan dolayı ben öylece içe bakıp, zihnin gözüyle göremem. Bir şeyi bilincimin nesnesi kıldığımda deyim yerindeyse bu şey benim bilincimi "doldurur". Bilincimin idaresini eline alır. Ancak gene de bilincim, bu kendisine yöneldiği şey *olmaz*. Zihnim gördüğüm sahne, duyduğum müzik veya düşündüğüm fikir üzerinde ne kadar yoğunlaşmış olursa olsun, bir şey olmakla, bu şeyin bilincinde olmak arasında ortadan kaldırılamaz bir fark vardır. Bu düşünce Jean Paul Sartre'ın bilinç hakkında çok ünlü paradoksal tasvirinin temelinde bulunmaktadır. O şöyle der: " Bilinç, Ben'in olmadığı şeydir, olduğu şey değildir".

Amaçlılık tezinin diğer önemli bir yanı, bilinç üzerinde düşünmenin en iyi yolunun dikkatimizi bilincinde olduğumuz şeyler, yani bu sayfa, bu ışık, bu ses üzerinde yoğunlaştırmamızda bulabileceğini ileri sürmesidir. Eğer bu doğruysa- ki şüphesiz akla yakın görünmektedir- bilincin nesnelerinden, yani kendisine yönelmiş olduğu şeylerden bağımsız olarak anlaşılamayacağını kabul etmek zorundayız. Bir amaçlılık biçimi olarak anlaşılan bilinç şeylerin ne olduklarını düşünme tarzıdır. Ancak nasıl birçok nesne çeşidi varsa aynı şekilde birçok amaç türü vardır. Bir sayfanın beyazlığının farkında olmanız, bu sayfa üzerindeki kelimeler ve onların anlamları, duvardaki resimler, duyduğunuz sesler, bir yüzü hatırlamanız, bütün bunlar farklı amaçlı eylem türlerini gerektirmektedir. Onlardan bazıları çok karmaşıktır. Duvarında bir adamın bir resmi varsa, bu resmi, sadece bir yüzünde renkler olan iki boyutlu bir nesne olarak almazsınız, aynı zamanda birinin tasviri olarak alırsınız. Bütün bu şeyler gibi, onu, ne kadar karmaşık olduğunu düşünmeksizin gerçekleştirdiğiniz son derecede gelişmiş bir amaçlı eylemde kavrarsınız.

Tek bir nesneye ilişkin deneyimimiz üzerinde düşünürsek, amaçlı eylemin karmaşık doğası daha fazla açığa çıkar. Bir evin önünde ayakta durduğunuzu düşünün. Ne görüyorsunuz? Ev? Evet, ama tam değil. Eğer ön kapının yanında duruyorsanız, gördüğünüz şey evin ön cephesidir. Başınızı yukarıya kaldırın. Şimdi üst katın pencerelerini, bacanın tepesini ve uydu antenini görüyorsunuz. Evin alt kısmı kısmen görüş alanınızın dışındadır. Bakışlarınızı aşağı indirin ve evin etrafını dolaşın. Bunu yaparken köşeyi, yan duvarı, sonra evin arkasını göreceksiniz, diğerleri gözünüzün önünden silinip evin yeni görüntüleri ortaya çıkmaktadır. Evi incelemek, mevcut olan ve olmayan şeylerin karmaşık bir bileşimidir. Evin etrafını dolaştıkça geçmiş görüntüleri hatırlamakta ve yeni görüntüleri beklemektesiniz. Ancak ev bu "görüntüler"in bir toplamından ibaret değildir. Bu görüntüleri, tüm amaçlanan nesnenin, yani evin görüntüleri olarak algılamaktayız. Onlar kendilerine evin görüntüleri olarak yöneldiğimiz için bir anlam ifade etmektedirler.

Bir şeyin bilinçli algısına sahip olmanın, gerçekte nasıl bir şey olduğunu bu tür sabırlı bir çabayla kavramaya çalıştığımızda, zihnin saf bir veriler topluluğunu, kaba izlenimleri alıp daha sonra onları bir araya getirmek ve bir dünya olarak inşa etmek görevine sahip olmadığını kavramaktayız. Bilgi Kuramı'na ayırdığımız bölümde duyu deneyimini bu biçimde ele almanın izlenimleri kafamızın "içine"

kilitlemeye doğru gittiğini, bunun ise şüpheciliğe yol açtığını gördük. Çünkü bu iç izlenimlerin dışarıda gerçek dünyaya bulunan bir şeye karşılık olduğunu bize kim söylemektedir? Zihne ve dünyaya amaçlı yaklaşımın çekiciliğinin nedeni, onun, zihnin esas itibariyle "toplumsal" doğasını vurgulamasıdır. Zihin "dışardan" gelen verileri biriktirmemektedir, çünkü onun kendisi "dışarda"dır, amaçlı bir olay olarak dünya hakkındaki deneyiminin içindedir.

Bu bölümde göz önüne aldığımız zihnin doğasını kavrama yönündeki çeşitli girişimler gibi fenomenoloji de, zihinsel hayatın veya bilincin temel gizemliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Gösterdiğimiz tüm felsefi etkinliğe rağmen, zihin felsefesini motive eden temel bilmecelere nihai cevaplarımız hâlâ elimizde olmasa dahi, bundan hiçbir şey başarmamış olduğumuz sonucuna geçmememiz gerekir. Felsefe çoğu kez daire çizmekle itham edilmiştir ve binlerce yıllık denemeden sonra zihinle beden arasındaki ilişkiler problemini çözme konusunda filozofların başarısızlığı, çoğu kez, bu tür sonuçsuz bir daire çizmenin bir örneği olarak zikredilmektedir. Problemler çözülmeyebilirler. Ancak onların yapısı, derinliği ve karmaşıklığıyla ilgili anlayışımız güçlenmiştir. Dolayısıyla zihin hakkında düşünme tarzımız sürekli olarak değişmiş ve bugün de değişmeye devam etmektedir. Sorduğumuz sorular üzerinde yeniden düşünmek çoğu zaman onlara cevaplar bulmak kadar değerlidir.

4 BİLİM FELSEFESİ

Dikkate değer bilimsel ilerleme olayı

Dünyanın son iki yüzyıl boyunca insanlık tarihinin herhangi bir karşılaştırılabilir döneminde olduğundan daha hızlı ve daha dramatik bir biçimde büyük ölçüde değişmiş olduğu aşikardır. Bunun neden dolayı ortaya çıktığı ilginç, önemli ve tartışmalı bir konudur. Ancak hiç kimse bu gelişmeden sorumlu olan ana faktörlerden birinin kuramsal ve uygulamalı bilimlerde gerçekleştirilmiş olan muazzam ilerleme olduğunu inkar edemez. Bir gökdelenler, arabalar, uçaklar, televizyonlar, telefonlar, bilgisayarlar, yapay ışıklar, her tür elektrik uygulamaları, plastikler ve diğer sentetik maddeler, antibiyotikler, X-ışınları, fotoğraflar vb. dünyasında yaşıyoruz. Çağdaş bilimin mümkün kıldığı şeylerin listesi sonsuza kadar genişletilebilir. Bu şeyler bizi çevrelemektedirler ve biz onlara tümüyle bağımlı hale gelmiş durumdayız

Bilimin etkisi ve dikkate değer ilerleme hızının dünyamızın değişme biçimini açıklamakta bize yardımcı olabilmesine karşılık, bu ilerlemenin kendisi bir açıklama gerektirmektedir. Sonuç olarak bu, şaşkınlık verici bir olaydır. Dünya hakkındaki bilimsel kavrayışımız son birkaç yüzyılda içinde bulunduğumuz döneme kadar insanlık tarihinin tümünde ortaya çıkandan daha büyük ölçüde gelişmiştir. Bilimlerdeki ilerleme hızı da insan teşebbüsünün diğer alanlarıyla karşılaştırılırsa, çarpıcıdır. Edebiyat eleştirisi, felsefe, tarih veya sosyoloji gibi alanlarda ilerlemeler olabileceğini ve olmuş olduğunu inkar etmemize gerek yoktur. Ancak doğa bilimlerinde gerçekleştirilmiş olan ilerleme biçimi ve hızı gene de farklı bir düzenden görünmektedir. Peki bunu nasıl açıklayabiliriz?

> *Bilimin başarısı gerçekten bu kadar gizemli midir? Örneğin psikolojiyi astrolojiyle veya çağdaş tıbbı Orta Çağ tıbbıyla veya çağdaş astronomiyi eski astronomiyle karşılaştıralım. Aradaki fark aşikardır: Çağdaş bilim doğru varsayımlara dayanmaktadır, geride bıraktığımız şeyler ise yanlış varsayımlara dayanmaktaydı. Yıldızların karakterini belirlediği veya hastalığının kötü kanının varlığından ileri geldiği veya güneşin dünyanın etrafında döndüğüne inandığın sürece çok ilerleme gösteremezsin. Ancak doğru varsayımlarla çalışmaya başladığın zaman araştırmaların doğru bir yola girer ve ilerleme az veya çok kaçınılmaz olur.*

Bu cevap görünüşte şüphesiz akla yakındır. Ancak felsefi bir açıdan bakıldığında problemlidir. Neticede çağdaş bilimin dayandığı varsayımların doğru olduğuna ni-

çin inanıyoruz? Bu düşüncemizin ana nedeni, o varsayımlara dayanan araştırmanın diğer varsayımlara dayanan araştırmadan daha başarılı olmaya doğru gitmesidir. Örneğin güneş sistemimiz hakkında güneş-merkezli bir görüşü kabul ederek işe başlayan astronomlar, yer-merkezci astronomların yapabildiklerinden daha kesin öndeyilerde bulunma gücüne sahiptirler ve onların gök cisimlerinin nasıl davrandıklarına ilişkin betimlemeleri evrensel çekim kuramı gibi bilimin diğer kısımlarıyla daha iyi uyuşmaktadır. Ancak bu durumda sanki şöyle bir şey diyor gibiyiz:

> *Bilimin başarısı onun doğruluğundan ileri gelmektedir ve biz başarılı olduğu için bilimin doğru olduğunu biliyoruz.*

Burada problem, açıklanmaya ihtiyaç gösteren şeyin-bilimin başarısının- açıklamanın içinde bulunmasıdır. Bu biraz bir kelimeyi, tanımlamaya çalıştığımız kelimenin kendisini içine alan bir tanım teşkil ederek tanımlamaya benzemektedir. Böylece, varsayımları doğru olduğundan ötürü bilimin başarılı olmuş olduğunu söylemek, ilk bakışta doğru görünen, ancak iyice araştırıldığında biraz boş olduğu ortaya çıkan açıklamalardan biridir. Ancak bu konuda söylenecek daha fazla şey vardır ve ona aşağıda geri döneceğiz.

Çağdaş bilim tarafından gerçekleştirilmiş olan dikkate değer ilerlemelerle ilgili başka hangi açıklamaları verebiliriz? Genel olarak iki tür açıklama vardır:

- Bilimin *dışında* olan faktörlere dayanan açıklamalar. Örneğin bilime tahsis edilen fonların düzeyi, bilimle askeriye arasındaki ilişkiler, bilimle ticari çıkarlar arasındaki ilişkiler, tek tek bilim adamlarının zekaları veya bilgiyi yaymada veya işbirliğini teşvik etmede profesyonel bilimsel kurumların etkinliği
- Bilimin *içinden* gelen faktörlere dayanan açıklamalar. Örneğin bilim adamlarının tipik olarak kullandıkları metodoloji veya onların genel olarak kabul ettikleri kuramsal varsayımlar.

Bu iki tür açıklama birbirini dışarıda bırakmaz. Her ikisi de bilimsel ilerlemeyi anlamamıza katkıda bulunabilir. Bununla birlikte bilim felsefecileri, genel olarak ilgilerini ikinci tür açıklama, yani iç faktörler üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Bu davranışlarının altında yatan inançları, Yeni Çağ'da bilimin olağanüstü başarısından birinci derecede sorumlu olan şeyin onun çalışma biçimi, davranış biçimi olduğudur. Bundan ötürü onların ana amaçlarından biri bilimsel yöntemi, yani bilim adamlarının sonuçlarına ulaşma ve onları haklı çıkarma tarzlarını analiz etmek olmuştur. Ayrıca bilimin başarısından birinci derecede sorumlu olan eğer bilimin metodolojisi ise bilimsel metodolojinin açıklanması bize aynı zamanda bilimle bilim-olmayanı birbirinden ayırma konusunda bir temel sağlayacaktır. Başka deyişle bir açıklama "Bilim nedir?", " Bilim-dışı veya sahte-bilimsel olana karşıt olarak bir faaliyeti bilimsel kılan şey nedir?" tarzında daha genel soruları cevaplandırmamıza yardımcı olmalıdır.

Bilimi bilimsel kılan nedir?

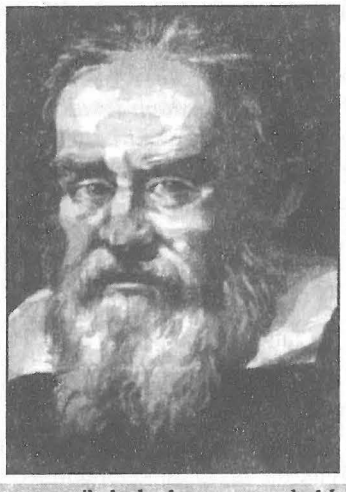
Bu soruyu göz önüne aldıklarında birçok insanın aklına gelmesi muhtemel olan makul bir görüş şudur:

> *Bir probleme bilimsel bir yaklaşım, ona, bilim-dışı bir yaklaşımdan iddialarının delillerle desteklenmek zorunda olmasıyla ayrılır. Örneğin insani varlıkların nasıl ortaya çıktıklarına ilişkin yaratım kuramını Darvinci kuramla karşılaştıralım. Yaratımcılar, Tekvin'de anlatılan hikayenin harfi harfine doğru olduğunu söylemektedirler. Onlar dışarı doğaya çıkıp bu kuramları için delil toplamamaktadırlar. Sadece Kitab-ı Mukaddes'te yazılmış olanı kabul etmektedirler. Kitab-ı Mukaddes'i kabulleri ise başka bir delile veya nedene dayanmamaktadır. Kendilerinin de söyledikleri gibi inanca dayanmaktadır. Buna karşılık evrim kuramı, Darwin ve diğer binlerce bilim adamı tarafından yapılmış olan sayısız fosil gözlemlerine, türler arasındaki benzerliklere ve farklılıklara, türlerin ortadan kalkmasına vb dayanmaktadır. O, bu olayları onlarla ilgili olarak öne sürülen herhangi bir rakip açıklamadan çok daha iyi açıklamasına rağmen, farklı bir açıklamaya işaret eden yeni bir delil ortaya çıkarsa, bilim adamları eski kuramı yenisiyle değiştirmeye hazırdırlar.*

Açıkça bu hikayede doğru olan bir şey vardır. Galilei'nin düşen nesnelerle ilgili bilinen hikayesi, bu noktayı gayet güzel bir biçimde gözler önüne sermektedir. Geç Orta Çağ'da eski Yunan filozofu Aristoteles'in görüşleri sadece felsefi konularda değil, bilimsel olaylarla ilgili konularda da en büyük bir saygı ile karşılanmaktaydı. Aristoteles'in otoritesi o kadar yüksek idi ki- Orta Çağ insanları çoğu kez ona basit olarak "Filozof" diye işaret ederlerdi- bazı çevrelerde bir iddianın doğruluğunu tesis etmek için onun görüşünü zikretmek yeterli idi. Şimdi Aristoteles ağır cisimlerin yere hafif olanlardan daha hızlı düştüğünü ileri sürmüştü. Bu görüş hemen hemen iki bin yıl boyunca itiraz edilmeksizin kalmıştı. Hikayeye göre Galilei, farklı ağırlıktaki cisimleri Pisa'daki eğri kulenin tepesinden yere bırakarak onun yanlış olduğunu kanıtlamıştır. Hikaye uydurma olabilir, ancak bilimsel konulara eski ve yeni yaklaşım tarzları arasındaki zıtlığı o kadar canlı olarak ifade ettiği için varlığını sürdürmüştür.

O halde çağdaş bilimsel bilgi deneye veya daha özel olarak dikkatli deneyim ve gözleme dayanmaktadır. Bu, büyük ölçüde tartışma götürmez bir şeydir ve belki bilimi hiç olmazsa bazı bilim-dışı uygulamalardan ayırt etmeye yarar. Ancak eğer bilimin ve bilimsel metodolojinin doğasını anlamak istiyorsak, bilimin nasıl deneye dayandığı konusunu daha derinden görmek ihtiyacındayız.

Örneğin bilim adamları açıkça öndeyilerde bulunmak isterler. Çağdaş bilimin "başarı"sından söz ettiğimizde belki aklımızda tuttuğumuz şey, esas olarak, onun güvenilir öndeyilerde bulunma kabiliyetidir. Bu kabiliyet her alanda eşit değildir. Örneğin meteorologların öndeyilerii çoğu kez gerçekleşmez. Ancak birçok alanda bilimsel öndeyilerin kesinliği ve doğruluğu gerçekten şaşkınlık vericidir. Astronomlar gelecekteki güneş tutulmalarının zamanını saniyesi saniyesine önceden tahmin edebilirler. Mühendisler bir yapının çökmeden önce ne kadar büyük bir basınca dayanabileceğini tam olarak önceden söyleyebilirler. Kimyacılar kimyevi maddelerin belli bir oranda karıştırılmalarının sonuçlarını büyük bir kesinlikle tasvir edebilirler. Bilimi bu kadar güçlü kılan, onun öndeyilerinin güvenilirliğidir. Ancak bütün bu öndeyiler açıktır ki değişik varsayımlara dayanmaktadır.



Galileo Galilei (1564-1642)

Galilei, bilim tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Belki o bir teleskopla astronomik gözlemler yapan ilk kişi olarak en ünlüd r. Bu ona Jüpiter'in ayları olduğu ve bizim ayımızın dağları ve kraterleri olduğunu keşfetme imkanını vermiştir. Bunlar, bir y zyıl önce Kopernik tarafından teklif edilen güneş sistemine ilişkin tartışmalı güneş-merkezci görüşü ince bir biçimde destekleyen keşiflerdir. Herkesçe bilindiği gibi astronomik buluşlarını yayınladıktan sonra Galilei, Kopernik'in görüşünün *Kitab-ı Mukaddes*'e ters düştüğüne inanan Katolik kilisesi tarafından sözünü geri almaya zorlanmıştır.

Ancak Galilei'nin bilime en derin katkısı eski Aristotelesçi fiziğe meydan okuyan ve kısa bir süre sonra onun yerini alan yeni bir tür fizik geliştirmesi olmuştur. Aristotelesçi fizik şeylerin niteliklerini, duyulara göründükleri gibi betimlemekteydi. O özsel doğaların varlığını kabul etmek suretiyle şeylerin davranışlarını açıklamaktaydı (Örneğin bir taşın, doğal durumu sükunette bulunmak olduğu için, yere düştüğü söylenmekteydi.) ve o, ay-altı aleminin özü itibariyle ay-üstü alemden farklı olduğu görüşündeydi. Galilei fiziğini deneyden soyutlanmış genel ilkelere, örneğin ilk formüle ettiği şey olan süre-durum ilkesine dayandırmaktaydı. O, mermileri, sarkaçları ve serbest düşüş yapan cisimleri yöneten yasalar gibi mekanik yasalara matematik olarak kesin ifadeler kazandırarak fiziği matematikselleştirmiştir. İlkelerini tüm evrende aynı biçimde iş gören gerçekten evrensel yasalar olarak ortaya koymak suretiyle de ay-altı ve ay-üstü alemler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır.

Basit bir örnek alalım: Eğer demir bir çiviyi bir hafta süreyle bir su bardağı içinde tutarsam paslanacaktır. Kimyacı bize bunun nedenini söyleyebilir: Su, demir oksit, yani bizim pas diye adlandırdığımız kahverengi çökeltiyi meydana getirmek üzere demirle tepkimeye girer. Çiviye ne olacağını nereden biliyoruz? Bunun doğal cevabı, geçmiş deneylerimizden belli bir süre için suyun etkisine maruz kaldığında demirin paslandığını bildiğimizi söylemek olacaktır. Gerçekten bu iddiayı demir hakkında genel bir doğru olarak ileri süreriz. Bu genel doğrunun önümüzde bulunan örnekle de destekleneceğini iddia ederiz. Ancak bu, şu soruya yol açar: Geçmiş durumlara ilişkin sınırlı deneyimizden, her ikisi de, açıkça deneyimizin konusu olan şey hakkındaki tespitlerimizi aşan geleceğe ilişkin gözüpek genellemelere ve öndeyilere geçmemizi nasıl haklı çıkarabiliriz? Bu *tümevarım problemidir.*



Tümdengelim, belli bir sonucun bir öncüller grubundan mantıksal olarak çıktığı bir akıl yürütme işlemidir.

1.öncül: Bütün sular oksijen içerir

2.öncül : Bu kavanoz içinde bulunan şey, sudur.

3. öncül: O halde bu kavanoz içindeki sıvı oksijen içerir.

Bu örnekte olduğu gibi, eğer sonuç gerçekten öncüllerden çıkıyorsa tümdengelimsel bir akıl yürütme geçerlidir. Öncüllerin gerçekten doğru olup olmadıklarının bu akıl yürütmenin geçerliliği konusunda bir önem taşımadığı noktasına dikkat et. Böylece şu akıl yürütme de en mükemmel bir biçimde geçerlidir.

Bütün siyasetçiler keçidir.

Hiçbir keçi peynirli kekten hoşlanmaz.

O halde hiçbir siyasetçi peynirli kekten hoşlanmaz.

Bu geçerlidir; *çünkü bütün öncüllerin doğru olup sonucun yanlış olması imkansızdır.* Ancak burada sonuç şüphesiz yanlıştır. Eğer akıl yürütme mantıksal olarak geçerliyse, bu bize, hiç olmazsa öncüllerden birinin yanlış olmak zorunda olduğunu gösterir. Akıl yürütme geçerli olmakla birlikte doğru veya sağlıklı değildir. Tümdengelimsel bir yürütmenin sağlıklı olması için şu iki şartı yerine getirmesi gerekir:

1.O, geçerli olmalıdır.

2.Bütün öncüller doğru olmalıdır.

Tümevarım da bir akıl yürütme işlemidir. Ancak o, sonucun öncüllerden mantıksal olarak çıkmadığı bir akıl yürütme işlemidir. Bunun yerine onda öncüller sonucu daha gevşek bir tarzda desteklerler. Tümevarımsal bir akıl yürütme şudur:

1.öncül: Demir çiviler suda paslanır.

2. öncül: Demir vidalar suda paslanır.

3. öncül: Demir bıçaklar suda paslanır.

Sonuç: O halde bütün demir nesneler suda paslanır.

Burada bütün öncüllerin doğru olması, ama sonucun yanlış olması mümkündür. Ancak, gene de öncüller sonucu desteklemektedir. Şu anlamda ki, eğer onlar doğruysalar sonucun da doğru olması muhtemeldir ve sonucun doğru olma ihtimali başka öncüllerin eklenmesiyle arttırılabilir. Kesin konuşmak gerekirse, tüm tümevarımsal akıl yürütmeler tümdengelimsel bakımdan geçersizdir. Çünkü onlarda sonuç öncüllerde içerilmiş olan şeyin basit olarak ortaya çıkması değildir. Onlarda sonuç, öncüllerin ötesine geçer. Belki gelecek olaylara veya tüm demir nesnelerden meydana gelen bir sınıf gibi belli bir sınıfın çoğu gözlenmemiş olan tüm üyelerine ilişkin iddialar ileri sürer. Ancak tümevarımsal akıl yürütmeler daha güçlü veya daha zayıf olabilirler. Eğer öncüllerin doğru olmasına rağmen, sonuç çok kolayca yanlış olabiliyorsa, bir tümevarımsal akıl yürütme zayıftır. Zayıf bir tümevarımsal akıl yürütmenin bir örneği şudur:

Dünya Savaşı Saraybosna'da patlak vermiştir;

o halde tek sayılı dünya savaşları Saraybosna'da patlak verir.

Eğer öncüller *sonucun en yüksek ölçüde muhtemel olacağı bir biçimde ise tümevarımsal bir kanıtlama güçlüdür.* Doğa yasaları dediğimiz şeyleri betimleyen önermeler güçlü, tümevarımsal kanıtlar tarafından desteklenirler.

Tümevarım problemi

Tümevarımın ana problemi şudur: Belli sayıda özel gözlemlerden gözlemlemediğimiz durumları içine alan sonuçlara geçmemizi haklı çıkaran nedir? Bu tür bir çıkarımın en yaygın iki biçimi şudur:

(1) Geçmişten geleceğe geçmek:

Geçmişte Temmuz ayı her zaman Mart ayından daha sıcak olmuştur.

O halde önümüzdeki yıl Temmuz ayı Mart ayından daha sıcak olacaktır.

(2) Tikelden tümele geçmek:

Tim'in bir tarafı kesildiğinde kanamaktadır. Cemal'in de bir tarafı kesildiğinde kanamaktadır. John da böyledir, Jill de böyledir. Juanita da böyledir...O halde bütün insanlar bir tarafları kesildiğinde kanarlar.

Şüphesiz tümevarımsal akıl yürütmenin bu iki biçimi gündelik hayatta kesin olarak geçerlidir. İçtiğim suyun beni zehirlemeyeceğine veya başımın üstündeki koyu bulutların yağmur taşıdığına veya yüksek bir binadan atladığım takdirde öleceğime neden inanıyorum? Her bir örnekte inancımı deneye-ya kendi deneyimime veya duyduğum başka insanların deneyimlerine-dayandırmaktayım. Tümevarımın bilimde de esas olduğu aşikar görünmektedir. "Su, özel bir basınç altında 100 derecede kaynar" türünden bir doğa yasasını ele alalım. Buna inanmamın nedeni, sayısız durumda, bu şartlar altında su örneklerinin bu sıcaklık derecesinde kaynadığının gözlemlenmesi ve başka hiçbir sıcaklık derecesinde onun kaynadığının gözlemlenmemiş olmasıdır.

Ancak tümevarımsal düşüncenin gerek bilimde gerekse gündelik hayatta esas olduğuna işaret etmek, onu akılsal bir yöntem olarak *haklı çıkarmak* değildir. Mesele, tümevarımsal olarak düşünmeksizin normal hayatımızı yaşayıp yaşayamayacağımız veya bilim yapıp yapamayacağımız değildir. Mesele, tümevarımsal akıl yürüttüğümüzde, *akılsal* davranıp davranmadığımızdır.

Bu probleme ilişkin anlayışımızı keskinleştirmek ve derinleştirmek için basit bir örnek üzerinde dikkatimizi yoğunlaştıralım: Bir fincan kahve içmek üzereyim. Eğer biri bana bu kahvenin beni öldürecek yerde bana zevk vereceğine niçin inandığını sorarsa, cevabım geçen yirmi yıl zarfında çoğu bana zevk vermiş ve hiçbiri beni öldürmemiş olan binlerce fincan kahve içtiğim olacaktır. Şüphesiz önümde bulunan kahvenin içinde zehir olması mümkündür ve bu durumda onu içmemin güvenilir olduğu inancım yanlıştır. Ancak onun yanlış olmasının *mümkün olması*, bu inancımın akıl-dışı olduğunu göstermez, sadece mutlak olarak kesin olmadığı anlamına gelir. Birinin benim kahveme zehir katmış olduğu yönünde uzak bir ihtimal (inşallah uzak bir ihtimal!) var diye kahveyi lavaboya dökmem veya tutup bir tadıcı kiralamam akıl-dışı olacaktır.

Kahvenin beni öldürmeyeceğinden neden bu kadar eminim? Bunun açık cevabı, onu içmenin öldürücü olacağının anlaşılacağı durumların, örneğin bir düşmanının fincanıma gizlice siyanür koyması, bir teröristin bu sabah şebeke suyu içine öldürücü bir zehir koyması, bedenimin yakınlarda kahvenin kendisi için tehlikeli olacağı nadir bir hastalığa yakalanmış olması gibi durumların ortaya çıkmasının çok az muhtemel olmasıdır. Ben bu sabah kahve içmemin, kahve içtiğim diğer bütün durumlarda gösterdiği sonuçların aynını göstereceğini kabul ederim. O halde önümde bulunan kahvenin zararsızlığına olan güvenim iki kabule dayanıyor görünmektedir:

1) Bu sabah alışılmadık hiçbir durum mevcut değildir
2) Alışılmadık bir durum mevcut olmadığı için bu sabah kahve içmem, daha önceki durumlarda göstermiş olduğu sonuçların aynını gösterecektir.

Bu her iki inanç da geçmiş deneye dayanmaktadır. 1. inanç, daha evvel belirttiğimiz gibi, tam olarak kesin değildir. Peki ya 2. inanç? Bu inanç daha mı kesindir? İlk bakışta öyle gibi görünmektedir. Her iki inancın da yanlış çıkması beni-daha doğrusu benden sonra yaşamaya devam edecekleri-şaşırtacaktır. Ancak her bir durumda yaşanacak şaşkınlık farklı türden olacaktır. Eğer 1. inancın yanlış olduğu ortaya

çıkarsa, insanların duyacakları şaşkınlık, beklemediğimiz, fakat meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul ettiğimiz olaylara eşlik eden şaşkınlık olacaktır. Ancak 2. inancın yanlış olması durumunda, onların duyacakları şaşkınlık tamamen farklı bir türden olacaktır. Gerçekten çoğu insan 2. inancın yanlış olma imkanını kabul dahi etmeyecektir. Sebebi bilinmeyen ölümlere ait resmi bir soruşturmada, bir doktor, ölümün nedeninin bu durumda ve özel bir neden olmaksızın ölümcül bir sonuca yol açan kahve içmek olduğu şeklinde bir rapor verse, onun bu raporu soruşturma memuru, jüri, polis ve başka herkes tarafından otomatik olarak reddedilecektir. Neden?

2. kabul gerçekte daha derin, daha genel bir kabule, yani doğanın her zaman değişmez bir tarzda iş gördüğünü kabule dayanmaktadır. Başka deyişle, aynı nedenlerin her zaman aynı sonuçlara yol açtıklarını kabul ederiz. Eğer kahve içmek, beni Salı günü dinçleştirip Çarşamba günü öldürüyorsa, bu farklı sonuçları açıklamak için iki farklı şartlar grubunda anlamlı bir farkın olması *zorunlu*dur. Örneğin kahvede zehir veya benim fiziksel durumumda bir değişme olmuş olmalıdır. Doğanın değişmez veya tutarlı bir biçimde iş gördüğünü söylemenin bir başka tarzı, onun işleyişinin yasaya tabi olduğunu söylemektir. Deneye dayanarak oluşturduğumuz genellemelerden bazıları doğa yasaları olarak kabul ettiğimiz şeyleri ifade ederler. Örneğin ışık boşlukta saniyede 299.792 kilometrelik bir mesafeyi kat eder. Bu tür genellemeler gerçekten evrensel olduğuna inandığımız doğruları ifade ederler. Onlar bütün evren için geçerlidirler ve istisna kabul etmezler. Doğanın değişmez bir biçimde iş gördüğünü söylemek, meydana gelen her şeyin evrensel doğa yasalarına uygun olarak ortaya çıktığını söylemek demektir.

Şimdi doğa yasalarının varlığını kabul etme tarzının doğurduğu bir değil üç problemi ortaya koyabiliriz:

1. *Tümevarım ana problemi* : Sınırlı sayıda gözlemlerden henüz gözlemlenmemiş durumları da içine alan bir genelleme yapmamızı veya öndeyide bulunmamızı haklı çıkaran nedir?
2. "*Yansıtma*" problemi: Bazı genellemelerin istisnası olmayan evrensel yasaları ifade eden şeyler olarak göz önüne alınmasına karşılık neden bazı tümevarımsal genellemeler istisnaları olmaları mümkün basit genellemeler olarak görülmektedirler?
3. Doğanın bir bütün olarak değişmez bir şekilde çalıştığına ilişkin inancımızı haklı çıkaran nedir?

Birinci problemi doğrudan ele alalım ve diğerlerini sonraya bırakalım.

Tümevarımsal akıl yürütmenin akılsallığı konusunda ilk şüpheleri seslendirmiş olan, On sekizinci Yüzyıl İskoçya filozofu David Hume olmuştur (Kutuya bakınız). Onun şüphelerinin nedeni basit olarak şu şekilde ifade edilebilir: *Tümevarım, tümdengelim değildir*. Geçerli bir tümdengelimsel akıl yürütmede- veya hiç olmazsa yeter derecede basit olan bir tümdengelimde-sonucun öncüllerden nasıl çıktığını "görebiliriz"(Eğer ben her türlü müzikten hoşlanıyorsam ve eğer *reggae* bir müzik türüyse, o zaman *reggae*'den hoşlanacağım açıktır). Ancak tümevarımsal bir akıl yürütmede durum hiçbir zaman böyle değildir. Elektriği iletip iletmediğini görmek

üzere ne kadar çok bakır parçasını test etmiş olursam olayım, bundan mantıksal olarak test edeceğim bir sonraki bakır parçasının da elektriği ileteceği sonucu çıkmaz.

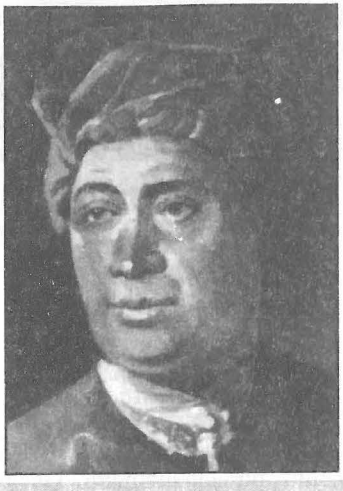
Acaba hiç olmazsa bazen mümkün olduğu yerde tümdengelim kullanmak suretiyle bu problemden kaçamaz mıyız? Farz edelim ki, önümde bulunan test etmediğim bakır parçasının elektriği ileteceği sonucuna geçmek istiyorum. Diğer bakır örnekleri üzerinde gerçekleştirdiğim testlerden hareketle, tümevarımsal bir çıkarım yapmak yerine, basit olarak şu biçimde tümdengelimsel bir akıl yürütme neden teşkil etmeyeyim?

Her bakır elektriği iletir
Bu, bir bakır parçasıdır
O halde bu da elektriği iletir.

Bu akıl yürütme şüphesiz geçerlidir. Ayrıca o şüphesiz bilimde ve gündelik hayatta sık sık kullanılan akıl yürütme biçimidir. Ancak bu hareketin problemi niçin çözmediği aşikardır: " Her bakır elektriği iletir" öncülü, bir genellemedir. Geçmişte yapılmış olan sayısız gözleme dayanarak onun doğru olduğuna inanırız. Başka deyişle bu öncülün kendisi tümevarımsal bir akıl yürütmenin ürünüdür. Böylece tümevarım problemi bu öncülle ilgili olarak tekrar karşımıza çıkmaktadır:Elektriği ileten birçok özel bakırla ilgili gözlemden bütün bakırların elektriği ilettiği genellemesine geçme hakkını bize veren nedir?

> *Tümevarımı haklı çıkarmak için tümdengelimi kullanamayacağımız açıktır. Acaba tümevarım, kendisini haklı çıkarmak için kullanılamaz mı? Çok genel olarak ifade etmek gerekirse, problem şudur: Geçmiş deneylerin gelecek deneyler için iyi bir rehber olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Şimdi geçmişte hepimiz tümevarımsal akıl yürütmeyi kullandık. Sayısız vesileyle ve son derece büyük bir başarıyla bunu yaptık. Böylece geçmişte yaşadığımız önceki deneylerimizin, sonraki olaylarla ilgili olarak iyi bir rehber olduğunu gördüğümüze göre, onların bundan sonrası için de iyi bir rehber olacaklarını sonucunu makul olarak çıkarabiliriz.*

Bu iyi bir denemedir, ancak tümevarımın akılsal bir haklı çıkarımı olarak kabul edilemez. Buna yapılabilecek bir itiraz, tümevarımsal akıl yürütmenin gerçekte bazen başarısız olmasıdır. İnsanlar bazen güven içinde kahvelerini yudumlarlar, ama onun içinde zehir olduğunu görürler. Daha ciddi bir itiraz şudur: Deneye dayanarak oluşturulan birçok genellemenin sonuçta yanlış olduğu ortaya çıkar. Örneğin insanın alet kullanan biricik hayvan olduğu tezi, Jane Goodal'ın şempanzeler üzerine yaptığı gözlemler tarafından yalanlanıncaya kadar evrensel olarak inanılan bir tez olmuştur.



David Hume (1711-1776)

David Hume yaygın olarak tüm İngiliz filozoflarının en büyüğü ve modern çağın en önemli düşünürlerinden biri diye kabul edilmektedir. O İskoçya'da doğmuş, Edinburg Üniversitesi'nde eğitim görmüş ve henüz bir öğrenciyken hayatını aydın ve yazar olarak sürdürmeye karar vermiştir. Yirmi altı yaşındayken yayınlanan *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'si, açık özgünlüğüne karşın, iyi bir kabul görmemiştir. Ancak Hume yazmaya devam etmiş ve sonunda sadece felsefeye yaptığı katkılardan değil, aynı zamanda anıtsal İngiliz tarihi ve politika, ekonomi ve zevk konularındaki popüler yazıları sayesinde ünlü -ve aynı zamanda kötü şöhretli- biri olmuştur. Ancak onun kalıcı şöhreti metafizik, bilgi kuramı, ahlak ve din felsefesi alanlarındaki katkılarına dayanmaktadır. Hume yaşadığı dönemde dine karşı kuşkucu tutumuyla ünlüydü. Bu tutum dünya hakkındaki inançlarımızın çoğunu içine alan daha geniş kapsamlı bir şüpheciliğe dayanmaktaydı. Hume (gelecekteki olaylar veya bizim kendimizin tanık olmadığımız geçmişteki olaylar gibi) fiili deneyimizin ötesine uzanan olaylarla ilgili iddialar ileri sürdüğümüzde nedensel ilişkilerin bilgisine dayandığımızı savunmaktadır. Oysa böyle bir bilgi tümüyle deneye dayanır. Ben soğuduğu zaman suyun buz haline geçeceğini ancak suyun kendisini inceleyerek bilebilirim. Bu geçmiş gözlemlerden öğrendiği bir şeydir. Ancak bir sonraki sefer suyu sıfır derecesine kadar soğuttuğumda, onun söz gelimi ateş yerine suya dönüşeceğine inancımın *akılsal* bir haklı çıkarımı yoktur. Akıl bu imkanı reddetmemektedir. Aslında deney de bu ihtimali reddetmemektedir. Çünkü o bize sadece *daha önce olmuş* olan bir şeyi söyler, *olacak olan* bir şeyi değil.

O halde, geleceğin düzenli ve önceden tahmin edilir bir tarzda geçmişe benzeyeceğini neden varsaymaktayız? Hume'un bu soruya cevabı, iki şeyi her zaman birlikte gördükten sonra, yani birine her zaman diğerinin eşlik ettiğini gördükten sonra, zihnimizin birinci şeyin arkasından ikincinin geleceğini bekleme yönünde bir alışkanlık oluşturduğudur. Hume bundan "deneye dayanan bütün çıkarımların akıl yürütmenin değil alışkanlığın sonuçları olduğuna" geçmektedir

Bundan çıkan, Hume'un da mutlulukla k bul ettiği sonuç, bilgimizin çoğunun akıl-dışı bir temele sahip olduğudur. Bizim düşünce tarzımızın temelinde bazı kabuller ve çıkarım türleri vardır. Başka türlü düşünemeyiz. Ancak onlar akla değil, içgüdüye veya alışkanlığı dayanmaktadırlar. Hume ne aklın, ne deneyin geleneksel etafiziğin tartıştığı şeyler hakkında -Tanrı, ruh veya duyu algılarımızın nedeni olduğu varsayılan maddi tözler gibi- bize doğruyu vermediği tezini savunmaya geçmektedir.

Ancak tümevarımı haklı çıkarmak için tümevarımın kendisini kullanmak yönündeki bu girişimde daha derin bir mantıksal problem vardır. Bu akıl yürütme gerçekte "bir soruyu rica etme, isteme" diye bilinen yanıltmacanın mükemmel bir örneğidir (Bilgi Kuramıyla ilgili bölümdeki kutuya bakınız). Bu akıl yürütme şöyle sergilenebilir:

1. Öncül : Birinci olayla ilgili olarak tümevarımın güvenli olduğu görüldü.
2. Öncül : İkinci olayla ilgili olarak tümevarımın güvenli olduğu görüldü.
3. Öncül : Üçüncü olayla ilgili olarak tümevarımın güvenilir olduğu görüldü.(vb.)

Sonuç: O halde tümevarım güvenilirdir.

Akıl yürütmenin sonucu, tümevarımın güvenilir olduğudur. Ancak bu sonuca, öncüllerden tümevarımsal bir çıkarım yapmak yoluyla ulaşılmıştır. *Dolayısıyla kanıtı ileri süren kişi, tümevarımsal çıkarımların geçerli olduğunu zaten daha önceden varsaymaktadır.* Eğer bunu varsaymamış olsa, öncüller bu sonuca herhangi bir destek vermemiş olacaktır. O halde bu kanıt, kanıtlamayı düşündüğü şeyi, yani geçmiş deneyin, gelecek deney için iyi bir rehber olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayım öncüllerin kendisinde bulunmamaktadır; kanıtın mantıksal yapısı içinde bulunmaktadır.

Eğer tümevarım ne tümdengelimsel, ne tümevarımsal olarak haklı çıkarılamazsa, bundan onun hiçbir biçimde haklı çıkarılamayacağı sonucu mu çıkar? Hume'u takiben birçok filozofun bu sonucu çıkarmış olduğu şüphesizdir. Ancak bazı başkaları tümevarımsal akıl yürütmenin akıl-dışı olduğunu ilan etmekte bu kadar istekli olmamamız gerektiğini düşünmektedirler. Bazıları onu *olasılık* kavramı içinde haklı çıkarmaya çalışmıştır. Onlar tümevarımın hiçbir zaman kesin sonuçlar vermemesine karşılık *olası* sonuçlar vereceğini ileri sürmektedirler. Örneğin, bir genelleme yaptığımızda, daha önceki gözlemlenen örnekler destekleyici delillerdir. Eğer genelleme sadece az sayıdaki örneğe dayanırsa, genel olarak onun yanlış olmasının mümkün olduğunu kabul ederiz. Ancak genellememizi teyid eden daha fazla örneğe tanık olmamız ve onu yalanlayan hiçbir karşı-örnekle karşılaşmamamız durumunda genellemeyi daha büyük bir güvenle tasdik ederiz. Şüphesiz sonucumuzun mutlak olarak kesin olduğunu hiçbir zaman iddia edemeyiz; ancak çoğu durumda onun doğruluğu son derece olası görünür.

Bu olasılıkçı savunma tümevarımın önemli bir cephesini yakalamaktadır: Birçok durumda bir genellemeyi veya öndeyiyi ne kadar güvenli olarak ileri sürdüğümüz, daha önce kaç tane destekleyici örneği gözlemlediğimize bağlıdır. Örneğin bir uçak yolculuğunda doğru dürüst bir fincan kahve içemeyeceğiniz yönündeki genelleme, uçakta içtiğiniz her kötü kahve deneyimiyle daha olası bir hal alır. Bununla birlikte tümevarımın bu olasılıkçı savunması hiç olmazsa iki bakımdan doyurucu değildir. Birinci olarak birçok durumda tümevarımsal bir yolla çıkarılmış bir sonuca güveniriz, diğer teyid edici örneklerden hiç etkilenmeyiz. Örneğin, bir sonraki gün gaze-

tede okuduğumuz ölüm ilanlarıyla, bütün insanların ölümlü olduğu cümlesinin güvenilirliği daha olası bir hale gelmez. Doğa yasalarını ifade eden genellemelerle ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. Birçok genelleme örneğinde erişilmiş olan öyle bir nokta vardır ki -bazı durumlarda bu noktaya çok az sayıdaki destekleyici örnekten kalkılarak hızla erişilir- bu noktada hiçbir başka olay önermenin doğruluğuna olan güvenimizi arttıramaz. Deyim yerindeyse bu noktada önerme, kesinliğin eşiğinde bulunur ve onu tam olarak kesin diye kabul etmememizin nedeni, mantıksal bir doğru olmamasıdır (yani reddi bizi çelişkiye götüren bir cümle olmamasıdır).

Tümevarımın olasılıkçı savunmasına ikinci ve daha temel bir itiraz vardır: Bu itiraza göre o, esas meseleyi gözden kaçırıyor gibi görünmektedir. Ana problemin gözlemlenmiş olaylardan kalkarak, gözlemlenmemiş şeylere ilişkin sonuçlara geçmenin, akılsal olarak haklı çıkarılıp çıkarılamayacağı problemi olduğunu hatırlayalım. Olasılıkçı kanıt bunun haklı olduğunu, çünkü gözlemlediğimiz olayların sayısı arttıkça, gözlemlenmemiş olayların onlara benzemesi olasılığının daha büyük olacağını söylemektedir. Ancak soru hâlâ varlığını korumaktadır: Daha sonraki teyid edici örnekler çıkarsanan genelleme veya öndeyiyi niçin daha olası kılmaktadır? Hume gibi tümevarımın eleştiricileri tarafından üzerinde durulan ana nokta, tam da bu inancın- gözlemlenen ve henüz gözlemlenmemiş olan örnekler arasında bir tür bağlantı olduğu inancının- akılsal bir temeli olmadığıdır. Böylece bu kanıt tümevarımı tümevarım yoluyla haklı çıkarmaya çalışan kanıt gibi soruyu "rica etmekte"dir: O, kanıtlama iddiasında olduğu şeyi varsaymaktadır. Gerçekte o bu diğer kanıtın sadece farklı bir versiyonudur.

"Yansıtma" problemi

Hume'a göre geçmişte gözlemlediğimiz karşılıklı ilişkilerin- örneğin alevin sıcaklıkla ilişkisinin- gelecekte de devam edeceğini var saymak için akılsal bir temel yoktur. Bir sonraki sefer karşılaşacağımız alevin bizi ısıtmak yerine soğutabileceğini tasarlayabiliriz. Bununla birlikte bu tür karşılıklı ilişkilerin devam edeceğini umarız, hatta bir anlamda onların *zorunlu* olduğunu düşünürüz: Bir alev *zorunlu olarak* sıcaktır, onu bir buz parçasının altına koyarsak, buz eriyecektir.

Hume'a göre, gerçekte iki şey veya iki olay arasında herhangi bir zorunlu bağlantı yoktur. Bu bağlantı fikri, bizim doğaya eklediğimiz bir "hayali düşünce"den başka bir şey değildir. Hume, değişmez bir biçimde birbiriyle bağlantı içinde olan iki şeyi gözlemlediğimizde olan şeyin, zihnimizin onların gelecekte birlikte ortaya çıkacaklarını bekleme alışkanlığı oluşturması olduğunu söylemektedir. Böylece ben, bir sonraki sefer bir buz parçasının altında bir alev gördüğümde, buzun erimesini beklerim. Bu veya benzeri süreçlere ilişkin gözlemler, bu beklentiyi çok güçlü, bir buz parçasının altına alevi koyduğumuzda buzun erimemesi imkanını ciddiye almanın zor olacağı kadar güçlü kılarlar. Birinci olayı algıladığımızda zorunlu olarak ikinci olayı bekleriz. Ama bu zorunluluk, *psikolojik* bir zorunluluktur: O, iki

olayı gerçekte birbirine bağladığını gördüğümüz, *algıladığımız* bir şey değildir. Bununla birlikte, biz onu gözlemlediğimiz olaylara "yansıtırız" ve doğanın kendisinde bir nedenin zorunlu olarak eseriyle bağlantı içinde olduğu sonucuna varırız. Suyun *mantıksal olarak* alevin etkisiyle erimemesi mümkün olmakla birlikte, söz konusu zorunluluğun mantıksal olmaktan çok doğal bir zorunluluk olmasından dolayı, gene de onun zorunlu olarak eriyeceğini düşünürüz.

> *Tamam, bütün bunlar çok iyi, hoş da Hume önemli bir noktayı gözden kaçırmıyor mu? İki şeyin veya olayın karşılıklı ilişki içinde olduğuna ilişkin tekrarlanan gözlemler, bizi her zaman gelecekte de bağlantı içinde olacaklarını beklemeye götürmemektedir. Son sayfasına gelinceye kadar bu kitapta okuduğun her cümlenin arkasından bir başka cümle gelecektir. Ancak bunun karşılaşacağın her bir daha sonraki cümle için geçerli olacağını beklememektesin. Amerika Birleşik Devletleri'nin her başkanı bir beyaz erkek olmuştur. Ancak bu örnekte biz, başkanlık göreviyle bu özellikler arasında herhangi bir zorunlu bağlantı olduğunu düşünmeyiz.*

Bu, açık olarak doğrudur. Bu gözlemden hareketle, Amerikan filozofu Nelson Goodman tümevarım problemini, onun bazı cephelerini daha keskin bir şekilde ortaya koyacak bir biçimde yeniden formüle etmiştir. Goodman'a göre, sorunun ana noktası, iki tür varsayım arasındaki farktır. Her ikisi de eşit derecede deney tarafından desteklenmekte gibi görünmelerine karşılık "Her su, sıfır santigrat derecede donar." türünden bazı varsayımları doğru tümevarımsal genellemeler olarak görüp "Bütün Amerika Birleşik Devletleri başkanları, beyaz erkeklerdir." türünden diğer bazılarını öyle kabul etmememizin nedeni nedir? Her iki öndeyi ve genellemeyi içine almak üzere "yansıtma" terimini kullandığımızda (Her ikisi de daha önce gözlemlediğimiz şeyi gözlemlemediğimiz şey üzerine "yansıtan" varsayımlardır) problem şöyle ortaya konabilir: Meşru olan yansıtmalarla öyle olmayan yansıtmalar arasında ne fark vardır? İşte bu, Goodman'ın tümevarım problemini yeniden ifade ediş biçimidir.

> *Onlar arasında neden şu şekilde bir ayrım yapmıyoruz? Meşru yansıtmalar doğa yasalarını ifade ederler; meşru olmayan yansıtmalar ise öyle değildirler.*

Bu, bir anlamda doğru gibi görünmektedir. Ancak gerçekten problemi çözmemektedir. O sadece onu bir adım geriye itmektedir. Çünkü problem şudur: Biz, neden bazı yansıtmaları doğa yasalarını ifade eden veya onlara dayanan şeyler olarak kabul ediyoruz da, diğerlerini sadece tesadüfi bir arada bulunmaları yansıtan şeyler olarak görüyoruz? Problemi somut olarak göstermek üzere Goodman, o zamandan

bu yana felsefe çevrelerinde ünlü olan ustalıklı bir zihin deneyi tasarlamıştır. Bu "yevi paradoksu" diye bilinir.

Tezini ortaya koymak için Goodman yeni bir kavram, "yevi"* kavramını icad etmiştir. O, şöyle tanımlanabilir:

Bir şey eğer

1) 1 Ocak 2000'den önce incelenir ve yeşil olduğu görülürse veya
2) 31 Aralık 1999'dan sonra incelenir ve mavi olduğu görülürse "yevi"dir.

2000 yılından önce binlerce zümrüt incelenmiş ve hepsinin yeşil olduğu görülmüştür. Böylece deneyimizdeki bu düzenlilik

"Bütün zümrütler yeşildir."

yansıtmamızı desteklemektedir.

Ancak o aynı zamanda ve aynı ölçüde olarak

"Bütün zümrütler yevidir."

yansıtmasını da desteklemektedir.

Şimdi bugünün 1 Ocak 2000 olduğunu farz edin. Mühürlü bir kutuda bir zümrüt var. Ama onu henüz incelemediniz. Ama onun incelenmesi için kutu açılmak üzeredir. Fakat kutu açılmadan önce, sizden taşın renginin ne olduğunu önceden bildirmeniz istenmektedir. Eğer doğru bir öndeyide bulunma kaygısı içindeyseniz, muhtemelen kutudaki zümrüdün yeşil olduğunun ortaya çıkacağı şeklinde bir öndeyide bulunursunuz. Sizden bu öndeyinizi açıklamanız istenirse, yine muhtemelen, onun o zamana kadar incelenen bütün zümrütlerin yeşil olduğu olgusundan hareket eden bir tümevarım olduğunu söylersiniz. Ancak o zamana kadar incelenen bütün zümrütlerin yevi olduğu da aynı ölçüde doğrudur. O halde, tam olarak benzeri bir tümevarımsal akıl yürütme, kutudaki zümrüdün yevi olduğu yönünde öndeyinizi de destekleyecektir. Ancak eğer kutudaki zümrüt yevi ise, o zaman, şimdi artık 31 Aralık 1999'dan sonraki bir tarih söz konusu olduğuna göre o yeşil değil mavi olacaktır.

Burada bir paradoks karşısında bulunmaktayız. Bu kanıt, salt mantıksal bir açıdan bakıldığında, kutudaki zümrüdün mavi olduğunu önceden bildirmenizin, yeşil olduğunu önceden bildirmeniz kadar makul olduğunu göstermektedir. Ancak bu, zümrüdün yeşil olmasının, mavi olmasından çok daha fazla olası olduğu yönündeki hakiki inancımıza zıttır. Şüphesiz eğer ortada uygun bir ödül olsaydı, onun yeşil ile mavi arasındaki bir yazı-tura meselesi olduğunu ciddi olarak düşünen bir filozofa veya mantıkçıya deli olarak bakılırdı.

Bu kanıtta yanlış olan bir şeyin, onun bir filozof tarafından icat edilmiş tuhaf yapay bir kavrama dayanması olduğunu düşünebilirsiniz. Ancak "yevi" kavramının

* İngilizce *gr*een, *ye*şil ve bl*ue*, ma*vi* sözcüklerinden oluşturulan grue, Türkçe'de yevi olarak karşılanmıştır, editörün notu

tuhaflığı veya yapaylığı- filozoflar arasında "yevi" kavramına yeni bir anlam verdiren bir nitelik- işaret edilen ana noktayı etkilememektedir. Her iki öndeyi, kendilerini destekleyen kanıtla tam olarak aynı ilişki içindedirler. Onlar gerçekten aynı kanıt tarafından desteklenmektedirler ve dolayısıyla bir anlamda aynı ölçüde akılsal olarak zorunludurlar.

Her çağdaş filozofun Goodman'ın kanıtını kabul etmediğini söylememize gerek yoktur. Ancak onların çoğu, onun bilim tarihinde çok derin bir problemi mercek altına almakta başarılı olduğunu kabul edeceklerdir: Neden bazı yüklemler diğerlerinden daha çok yansıtılabilirler? Şu iki önermeyi karşılaştır:

Her su, içinde oksijen bulundurur.

Bu hastanede yatakların yanındaki her tank, içinde oksijen bulundurur.

Bunların her ikisi de sınırlı sayıdaki kanıta dayanan tümel önermelerdir. Ancak onlardan sadece birinciyi yasaya-benzer bir önerme olarak görürüz. Karşılaştığımız bir sonraki su örneğiyle, ondan sonraki yatak yanında bulunan tank örneğinin her ikisinin de içinde oksijen bulunduracağını tahmin edebiliriz. Ancak yatak yanındaki tank konusunda yanılsaydık fazla şaşırmazdık. Buna karşılık, su konusunda yanılsaydık, şaşkınlıktan dilimizi yutardık.

Birçok bilim felsefecisi, özellikle mantıkçı pozitivizm diye bilinen okula bağlı olanlar, bazı durumlarda yasaya-benzer yansıtmalar yapmamızı haklı çıkaran bazı kavramların kendilerindeki bir *iç* özelliği açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak Goodman'a göre böyle bir özellik yoktur."Yeşil" ile "yevi" veya "su" ile "hastanede yatak yanındaki tank" arasındaki fark, onların mantıksal karakterlerinden ileri gelmez. O sadece, bazı yüklemler yerine başka bazılarını yansıtmaya daha alışık olmamızdan ileri gelen bir farktır. Goodman, yansıtmaya daha alışık olduğumuz şeyleri daha "sağlam ve güçlü şekilde tesis edilmiş" şeyler olarak nitelemektedir ve bizim bazı yansıtmaları diğerlerinden daha akılsal ve daha güvenilir olarak görmemizin dayandığı temel budur.

Paradoksun bu "çözüm"ünün tartışması bizi fazla uzaklara götürecektir. Ancak onun Hume'un tümevarım problemine ilişkin kendi "çözüm"ünü ne kadar çok andırdığına dikkat etmek gerekir. Hume'a göre, tümevarımlarımızı kendisine dayandırdığımız temel, onun alışkanlık veya âdet diye adlandırdığı şeydir. Geçmiş deneylerimizi geleceğe yansıtmamıza bizi iten budur. Goodman'a göre, bunu bazı durumlarda, başka bazı durumlardan daha güvenli olarak yapmamızın, bazı tür yansıtmalar yapmaya ne kadar alışık olduğumuzla ilgisi vardır. Başka deyişle onun alışkanlık veya âdetle ilgisi vardır. Onları eleştirecek biri, gerek Hume gerekse Goodman'ın sadece ne yaptığımızı betimledikleri ve tümevarımsal akıl yürütmenin nasıl *akılsal* olduğunu göstermediklerini söyleyecektir. Hume şüphesiz bu eleştiriyi kabul edecek ve ona, zaten tüm sorununun, tümevarıma dayanması ölçüsünde dünya hakkındaki bilgimizin akıl-dışı bir temeli olduğunu göstermek olduğunu ekleyecektir. Buna karşılık Goodman, bu eleştiricinin, akılsallık hakkında, Hume gibi

fazla soyut bir kavrama sahip olduğunu ileri sürecektir. Akılsallıkta tümdengelimsel düşünmekten daha fazla olan bir şey vardır. Şüphesiz inançlarımız ve akıl yürütme süreçlerimizin "âdet" tarafından biçimlendirilmesine izin vermemizin akılsal olmanın ne demek olduğuna ilişkin kavramımızın bir parçası olduğunu ve *olması gerektiği*ni kabul etmeliyiz.

Tümevarım: Ona kimin ihtiyacı var?

Yüzyılımızın önde gelen bilim felsefecilerinden biri olan Karl Popper, tümevarım problemine oldukça farklı bir çözüm ileri sürmüştür. Popper, tümevarımsal kanıtların dar anlamda tümüyle geçersiz olduklarına ilişkin Hume'un tezini kabul etmektedir. Ancak bundan bilimin akıl-dışı bir temele sahip olduğu sonucu çıkarmamaktadır. Onun iddiasına göre, bu sonuç çıkmaz, çünkü bilim gerçekte tümevarımsal olarak çalışmaz.

Bilim adamlarının önce gözlemler yaptıkları ve daha sonra bu gözlemlere dayanarak genellemeler oluşturdukları makul bir görüştür. Ancak bu Popper'in tuhaf bir şekilde "Bilginin kova kuramı" diye adlandırıp tümüyle reddettiği görüştür. Ona göre bilim adamlarının gerçekte yaptıkları bu değildir. Değerli sonuçlar verecek bir yöntem olmadığı için ayrıca yapmaları gereken de bu değildir. Sonuçta bilim adamlarının daha fazla ilgilendikleri şey, açıkça bir grup gözlemler yerine başka bir grup gözlemler yapmaktır. Yani onların araştırmaları yönlendirilmiştir ve deneyim ve gözlemleri belli amaçlara hizmet eder. Bilim adamları, bir parçacık hızlandırıcısı imal etmek için milyarlar harcadıklarında, amaçları açıkça mevcut bilgi kitlemize atom-altı parçacıkların davranışına ilişkin birkaç tane daha değerli bilgi eklemek değildir. Ana amaç daha çok *kuramları sınamaktır*. Popper'in bilimin nasıl çalıştığına ilişkin açıklamasının temel fikri budur.

Popper kendi görüşünü bilimin "ışıldak" kuramı diye adlandırmaktadır. Bu adlandırmanın amacı, bilimsel araştırmanın her zaman belli bir alana odaklanmış olduğunu ve zihinde belli beklentiler ve hedeflerle gerçekleştirildiğini vurgulamaktır. Onun betimlediği yöntem daha formel olarak **koşullu-tümdengelimsel yöntem** diye bilinir. O şu adımları içine alır:

1. Bir varsayımı (V)ortaya at.
2. Bu varsayımdan bir sonuç (S) çıkar.
3. Deneyim ve gözlemle S'nin ortaya çıkıp çıkmadığını gör..
4. Eğer S ortaya çıkmazsa V yanlış olmak zorundadır. O zaman yeni bir varsayıma ihtiyaç vardır.
5. Eğer S ortaya çıkarsa V belli ölçüde desteklenmiş olur. Onu daha fazla desteklemek için diğer sonuçları da çıkarmalı ve 3'teki adımı tekrar etmeliyiz.

Buradaki ana fikir bilimin bir dizi varsayım ve girişilen çürütmelerle çalıştığı (ve ilerlediği)dir. Bilim adamları varsayımlar oluştururlar ve daha sonra onları çürütmeye çalışırlar.

Bilim tarihinden alınmış birkaç örnek yöntemin pratikte nasıl iş gördüğünü resimleme ödevi görür. On dokuzuncu yüzyılın sonunda fizikçilerin kendisiyle çalıştıkları hakim kuramsal model, tüm evrene nüfuz eden ve ışık dalgalarının içinde yolculuk ettikleri bir ortamı sağlayan gözle görünmez bir madde, *esir* kavramını ortaya atmıştı. Test edilmesi gereken *varsayım* buydu. Bu varsayımdan çıkarılan bir *sonuç,* dünyanın kendisine doğru gittiği bir kaynakta bulunan ışığın hızının, dünyanın uzay içindeki hareketine dik bir açıda bulunan bir kaynaktan çıkan ışığın hızından farklı olacağıydı. 1887 deki ünlü Michelson-Morley deneyi bunu sınamak için yapılmış, ancak arada bir fark olmadığı görülmüştür. Neticede bundan çıkarılan sonuç, söz konusu varsayımın yanlış olduğu ve yeni bir varsayıma ihtiyaç bulunduğu olmuştur (Einstein'a bak).

Esirle ilgili olarak varsayım çürütülmüştür. Desteklenen bir varsayım örneği olarak yanmanın doğası hakkında büyük Fransız bilgini Lavoisier'nin (1743-1794) yaptığı araştırmaları göz önüne alabiliriz Onun *varsayımı*, şeylerin, yandıklarında havadan bir şeyler aldıklarıydı. Lavoisier bu ilkeden şu *sonucu* çıkardı: Eğer bir şey yanarsa ve yanma esnasında hiçbir parçası kaybolmazsa, yanmadan önceki durumuna göre daha ağır olması gerekir. Lavoisier uygun koşullar altında bir miktar cıvayı yakmak ve geride kalan külü tartmak suretiyle bu varsayımı sınadı. Tahmin ettiği gibi geride kalan kül, başlangıçtaki cıvadan daha ağırdı. Bu, Lavoisier'nin başlangıçtaki varsayımını *destekleyen* bir buluştu.

> *Bilimsel deneyler varsayımları desteklemekten başka bir şey yapmazlar mı?Hiç olmazsa bazen onlar bir kuramın kesin olarak doğru olduğunu kanıtlamazlar mı?Neticede bilim adamları mevcut araştırmalarını herkes tarafından kabul edilen kuramlar, ilkeler ve olaylar- örneğin Boyle'un yasası veya evrim kuramı veya dünyanın güneşin etrafında döndüğü ve ışığın saniyede 299.792 kilometre hızla hareket ettiği olguları- üzerine dayandırırlar.*

Popper'a göre bu inançlar olağanüstü iyi bir biçimde desteklenen inançlardır, ancak onların doğruluklarının tam olarak teyid edilmiş olduklarını söylemek yanlıştır. Popper'ın bununla ilgili kanıtı basittir ve en temel mantık ilkelerine dayanmaktadır. Bir varsayımın (V) doğruluğunun, veri bir sonucu (S) içerdiğini söylersem, önermem şu biçime sahiptir:

V ise S

Bu, koşullu bir önermedir. Şimdi *modus tollens* diye bilinen temel mantık ilkesine göre koşullu bir önerme doğru ise, S nin yanlış olmasından V nin de yanlış olduğu sonucuna geçeriz. Böylece Galilei'nin Aristoteles'in düşen cisimlerle ilgili görüşlerini reddettiğinde yaptığı gibi bir varsayımı kesin olarak *yanlışlamak* mümkündür.

Öte yandan koşullu önermenin doğru olduğunu kabul edip, daha sonra S doğru olduğuna göre V nin doğru olması zorunludur şeklinde akıl yürütürsek bir "yanıltmaca"ya, özellikle "ardılı tasdik etme" yanıltmacasına düşmüş oluruz (Kutuya bak). Burada problem şudur ki bir varsayım yanlış olsa bile öngördüğümüz sonuç ortaya çıkabilir. Lavoisier'nin cıva deneyinde yanan cıvanın havadaki bir şeyle birleşmiş olmasından dolayı değil, başka bir nedenden ötürü, örneğin üzerine konulduğu tabla gibi katı bir cismin bir parçasıyla birleşmiş olmasından ötürü, geride kalan külün daha ağır olması mümkündür.

Bilim adamları şüphesiz bunun tamamen farkındadırlar. İşlerinin önemli bir bölümünün, araştırılan olayı açıklayacak alternatif varsayımları dışarı atmayı içermesinin nedeni budur. Örneğin cıvanın üzerine konulduğu tablayla birleşme imkanını dışarı atmak için tablayı deneyden önce ve sonra tartabiliriz. Bu da Popperci bir usulü takip etmektir. Burada test edilecek varsayım, tablanın deneyden sonra ondan önceye göre daha hafif olmasıdır. Eğer tablanın ağırlığının değişmediği ortaya çıkarsa varsayım yanlışlanmış olur ve bu varsayımın yanlışlanması dolaylı olarak cıvanın havadaki bir şeyle birleştiğine ilişkin varsayımın ek bir desteklenişini ifade eder.

Bununla birlikte bilim adamlarının basit olarak kendilerini yanlışlama çabalarına direnen varsayımlar oluşturmaya çalıştıklarını söylemek yeterli değildir. Neticede herkes bunu yapabilir. Şu varsayımı göz önüne alalım:

Işığın hızı saatte on kilometreden fazladır.

Bu varsayımın yanlışlanacağını düşünmek zordur. Fakat bilim adamlarının ışığın hızını belirlemelerinden önce de, kimse, bu varsayımı test edilmeye değer bir şey olarak ileri sürmemiştir. Işığın boşlukta saniyede 299.792 kilometre hızla hareket ettiği varsayımının -daha özel olduğu için- yanlış olma ihtimali daha fazladır. Daha özel olanın yanlışlanması ilke olarak daha kolaydır. Buna karşılık eğer o kendisi yanlışlama çabalarına karşı direnebilirse çok daha değerli ve önemli bir başarıyı temsil eder. Bu iki varsayım arasındaki fark, bir futbol maçının sonucunu önceden bildirmekle etmekle, skorunun ne olacağını önceden söylemek arasındaki farka benzer: Sonucu önceden bildirmek, bu öndeyi daha az bilgi içerdiği için, daha kolaydır. Bundan dolayı, diğer öndeyiye göre daha çok sayıda sonuçla uyuşur. Skoru önceden bildirmek ise, daha risklidir. Onda yanılma ihtimali daha fazladır. Ancak aynı nedenle de, eğer haklıysanız, başarınız daha etkileyicidir. Popper'ın sözleriyle söylemek gerekirse, daha ayrıntılı, daha riskli öndeyiler "daha fazla empirik içeriğe" sahiptirler ve bundan dolayı da daha değerlidirler. Böylece bilimin hedefi basit olarak yanlışlama testlerine dayanan varsayımlar oluşturmak değildir; mümkün olduğu kadar çok empirik içeriğe sahip oldukları durumda bile, bunu başarabilen varsayımlar üretmektir.



Geçerli ve Geçersiz Çıkarımlar

Bazı kanıt örnekleri o kadar yaygındırlar ki, mantıkçılar onlara,görevleri kanıt biçimlerini sınıflandırmak, analiz etmek ve değerlendirmek olan isimler vermişlerdir. Geçerli en yaygın kanıt biçimlerinden ikisi *modus ponens* ile *modus tollens*'tir. Bir kanıtın biçimini temsil etmek üzere P ve Q gibi harfler kullanırız. Bunlar doğru veya yanlış olabilen tam cümlelerin yerlerini tutarlar.

İsim	*Biçim*	Örnek
Modus ponens	P ise Q. P, o halde Q	4, 3 ten büyükse, 2'den de büyüktür. 4, 3' ten büyüktür, o halde 2' den büyüktür
Modus tollens	P ise Q. Q değil, o halde P değil.	Eğer Einstein Çinli idiyse Asyalı'ydı. Einstein, Çinli değildi, o halde Asyalı değildi.

İki yanıltmaca (geçersiz kanıt biçimleri) da maalesef o kadar yaygındır ki onlara da özel isimler verilmiştir.

İsim	*Biçim*	*Örnek*
Ardılı tasdik etmek	P ise Q. Q, o halde P.	Churchill, Fransız idiyse Avrupalı'ydı.Churchill, Avrupalı'ydı, o halde Fransız'dı.
Önceli inkar etmek	P iseQ. P değil, o halde Q değil.	Churchill Fransız idiyse Avrupalı'ydı. Churchill Fransız değildi, o halde Churchill Avrupalı değildi.

Popper, yanlışlanabilirlik düşüncesini bilimi bilim-olmayandan ayırmak için de kullanmaktadır. Din gibi ('Tanrı seni seviyor') veya astroloji gibi ('Mars Boğa burcunda olduğunda Terazi burcunda olanların aşık olma ihtimali daha fazladır) diğer alanlarda ileri sürülen iddialar fiilen yanlışlanabilir olmadıkları durumlarda genel olarak yanlışlanamazlar. Çünkü bu tür iddialara karşı hiçbir şey bir kanıt olarak ileri sürülemez. Onların özleri itibariyle bilim-dışı özelliklerini gösteren de budur. Çağdaş bilim, gerçekten az çok bilinçli olarak koşullu-tümdengelimsel yöntemi kullanmaya başladığında yükselmeye başlamıştır. O bunu yapmak suretiyle, herhangi bir empirik teste tabi tutulamayacak spekülatif iddialardan ayrılmıştır. Voltaire'in alaycı hikayesi *Candide*, bu tür bir spekülasyona yöneltildiğini bildiğimiz en başarılı saldırılardan biridir. Pangloss, dünyada ne kadar acı olduğunu gözlemlemeksizin ve yaşamaksızın "Mümkün dünyaların en mükemmelinde her şey en mükemmel bir durumdadır" şeklindeki varsayımını ileri sürdüğünde, onun bu görüşünü yanlışlamak için herhangi bir deneyime izin vermeyeceği açık olmaktadır. Bundan çıkaracağımız kaçınılmaz sonuç, bu varsayımın boş olduğudur. Onun empirik bir içeriği yoktur, çünkü hiçbir deney onun yanlış olduğunu kanıtlayamaz.

Popper, Marksizm ve psikanaliz gibi bilimsel güvenilirlik iddiasında olan sözde metafizik-düşmanı görüşlere saldırmak için de benzeri şekilde bu yanlışlanabilirlik ilkesine başvurmaktadır. Ona göre, "Her rüya bir arzunun doyurulmasıdır" veya "Her türlü ideolojik kavgalar bir sınıf çatışmasının ifadesidir" tarzında cümlelerin problemi, yanlışlanma imkanını ortadan kaldıran bir biçimde öne sürülmüş olmalarıdır. Çünkü onları yanlışlayan herhangi bir kanıt, her zaman ana varsayımın kendisini koruyabilecek bir tarzda reddedilecek veya yeniden yorumlanacaktır. Ancak gerçekten bilimsel bir tutum, bir insanın sevdiği varsayımlarına binerek onlarla yolculuk etmesi değildir. Daha çok, onları mümkün olduğu kadar yanlışlanma imkanına açık tutmasıdır. Ancak bu şekilde en güçlünün hayatta kalacağından emin olabiliriz. Açık fikirli, eleştirici tutum gerçek bilimin göstergesidir

Popper'ın bilimsel yönteme ilişkin açıklamasının problemleri

Popper'in bilimsel yöntem hakkındaki açıklaması birçok bakımdan çekicidir. O, Hume'un şüpheci meydan okumasına bir cevap teşkil eder: Tümevarımsal akıl yürütmenin geçersizliği, bilimin akılsallığını ortadan kaldırmaz, çünkü bilimsel kuramlar tümevarım yoluyla elde edilmezler. O ayrıca bilim adamlarının gerçek çalışma tarzlarının önemli cephelerini yakalar ve bilimsel olanı, bilimsel-olmayandan, sahte-bilimsel olandan ayırdetmek üzere bir ölçüt verir. Ancak Popper'in görüşlerinin de bazı problemleri vardır.

Popper'in tümevarım problemine verdiği cevabı alalım. Bilim adamlarının keyfi bir tarzda verileri toplamadıkları ve daha sonra bu verilere dayanarak genelleme yapmadıkları konusunda Popper'in ısrarı açıkça doğrudur. Ancak bilim adamlarının varsayımları rastgele ortaya atmadıkları da aynı ölçüde doğrudur. Açıklanmaya

muhtaç olan bir olay karşısında bulunduğumuzda, her zaman, ortaya atabileceğimiz sonsuz sayıda varsayım mevcuttur. Örneğin bir cıva parçasının yandığında daha ağır olması olayını birçok şekilde açıklamaya çalışabiliriz:

- Belli bir sıcaklıkta ısıtıldığında cıva kendisini çevreleyen havada bulunan oksijenle tepkimeye girer.
- Kendisini çevreleyen havada bulunan bazı elementler cıva ısındığında ona doğru çekilirler.
- Pervanelerin parlak ışık tarafından çekildikleri gibi yakınında bulunan nesnelerdeki moleküller cıva tarafından çekilirler.
- Cıva yandığında, "ruh"u ölür ve ölü ruhlar canlı ruhlardan daha ağır çekerler.

Bu açıklamaların sonsuz sayıda çoğaltılabilecekleri açıktır. Ancak onların büyük çoğunluğunun, hiçbir zaman bir bilim adamının aklına gelmeyeceği de aynı ölçüde açıktır ve aklına geldiği zaman da onlar derhal reddedilecektir. Bu, bilim adamlarının hangi verileri toplayacakları ve hangi deneyleri yapacakları konusunda seçici oldukları gibi, hangi varsayımları savunacakları konusunda bazı *ayıklama ilkeleri*nin olması gerektiğini gösterir. Ayrıca, bu ilkelerin hangileri olduğunu tam olarak belirtmek güç olmakla birlikte, hangi varsayımların ileri sürüleceğini belirleme konusunda tümevarımın anahtar bir rol oynayacağını düşünmek makul olacaktır. Yere düşen bir elmayı görmesi Newton'un zihninde kendisini evrensel çekim kuramına götürecek olan bir dizi düşünceyi başlatmış olabilir veya olmayabilir. Ancak eğer münferit bir olay olmuş olsaydı, düşen elmanın bir anlamı olmayabilirdi. Başka herkes gibi Newton da havadan ağır cisimlerin bir yere dayanmadıkları takdirde yere düşeceğine inanmaktaydı. Bu inanca sayısız gözleme dayanan bir genelleme yapmak suretiyle ulaşmıştı. Şüphesiz evrensel çekim kuramının kendisi basit olarak bu tür bir genelleme olarak görülemez. Onu formüle etmesi Newton'un çok zamanını almıştır. Ancak daha yaratıcı bir varsayım ileri sürme konusunda bir temel sağlamada tümevarım önemli bir rol oynamış görünmektedir.

Popper'un görüşüne yapılacak ikinci bir itiraz, onun yanlışlama kavramının fazla basit olmasıdır. Popper'a göre bilim adamları içerdiği sonuçları çıkarsamak ve daha sonra bu öndeyileri gerçekle karşılaştırmak üzere deneyimler yapmak suretiyle bir varsayımı sınarlar. Eğer öndeyi yanlışsa, varsayım yanlışlanmış olur. Fakat bir varsayımın yanlışlığını, ancak, onun yerine başka varsayımları ileri sürmemiz durumunda kanıtlayabiliriz. Örneğin, bir demir çubuk etrafına sarılmış bir tel içinden geçirilen bir elektrik akımının, bu çubuğu bir mıknatısa dönüştüreceği varsayımını sınadığımızı varsayalım. Bu varsayımın öngörülen sonucu akım geçtiğinde çubuğun demir talaşlarını kendine çekeceğidir. Ancak bu deneyi yaptığımızda öngörülen sonucun ortaya çıkmadığını varsayalım. Bundan derhal varsayımın yanlış olduğu sonucuna mı geçeceğiz? Şüphesiz hayır. Olumsuz sonuç birçok biçimde açıklanabilir: Belki telin içinden akım geçmedi. Belki geçen akım yeter derecede güçlü değildi. Belki devrede bir yerde bir kopukluk meydana geldi. Belki çubuk demirden

değildi. Belki talaşlar demir talaşları değildi. Belki talaşlar üzerinde bir başka kuvvet etkili oldu ve onu hareket etmekten alıkoydu. Burada ana konu şudur: Kesin konuşmak gerekirse tek tek varsayımları, bağımsız olarak ne doğrulamak ne de yanlışlamak mümkündür. Bilim adamları deneysel bir buluşu, belli bir varsayımın yanlış olması gerektiği yönünde yorumladıklarında, bunu bu tür imkanları yanlış teknikler, bozuk veriler, hatalı örnekler olarak dışarı atabilecek veya öndeyilerinin dayandığı diğer kuramsal görüşlerin yanlışlığını ortaya koyacak karmaşık bir varsayımlar bütününü ileri sürmüş oldukları için yaparlar.

Popper'in bilim anlayışındaki üçüncü problem, yanlışlanabilmeyi, bilimsel olanı bilimsel olmayandan ayırma ölçütü olarak kullanma tarzıyla ilgilidir. Hiç olmazsa bazı kuramcılara göre, eğer bunu ciddiye alırsak en ünlü, yararlı ve herkes tarafından kabul edilen ilkelerinden bazılarını bilimin tapınağından dışarı atmak zorunda kalırız. Örneğin Darwin'in ilkesini göz önüne alalım. Evrim süresince hayatta kalan türler çevrelerine en iyi uyum göstermiş olanlardır. Popper'ın görüşüne göre, eğer bu varsayım bilimsel güvenilirliğe sahip olacaksa, yanlışlanabilir olmalıdır. Ancak onu yanlışlamak için ne yapabiliriz? Bunu yapmak için çevresel bakımdan dezavantajlı olmakla birlikte hayatta kalan bir türe ilişkin deliller aramamız gerekmektedir. Ancak onun hayatta kalmış olması, ilk bakışta, türün çevreye iyi uyum göstermiş olmasının bir delili olarak alınabilir- Darwin'in ilkesine bağlı olan birinin yapacağı yorum bu olacaktır- Burada mesele söz konusu ilkenin, yani Darwin'in ilkesinin, tümüyle problemsiz olması değildir. Konu basit olarak Popper'un yanlışlanabilme ilkesininin çok katı ve çok kaba olabilmesidir. Bu ilkenin bilim-dışı olarak nitelendireceği, ama bilimsel bilgi sistemimizin tamamlayıcı bir parçası olan varsayımlar vardır.

Doğru hakkında ne diyeceğiz?

Bilimsel yöntem üzerine bütün bu konuşma- tümevarım, tümdengelim, doğrulama, destekleme, yanlışlama vb.- çok ilginçtir, ancak bilimde her şeyden daha önemli olan kavramı, doğruluğu görmezlikten gelmiyor muyuz? Sonuç olarak doğruluk bilimin en son ereği değil midir? O halde doğruluk kavramı tam olarak bu resme nasıl uymaktadır?

Bilimsel yöntemle doğruluk arasındaki ilişkinın doğası, geniş ve zor bir konudur. Onlar arasındaki ilişkinin doğal bir açıklaması şu olacaktır: Doğru yöntemi kullanırsan, doğruya varırsın. Yanlış yöntemi kullandığın takdirde, muhtemelen yanlışa düşersin. Bu görüşe göre sağlam yöntembilimsel ilkeler bizi gitmek istediğimiz yere götüren hava limanlarının pislerindeki ışıklara benzerler. Çağdaş bilimsel yöntemin büyük öncülerinin- Bacon, Galilei, Descartes ve başkalarının- görüşü şüphesiz buydu ve bazı sınırlandırmalarla, o , bugün de muhtemelen çoğunluğun görüşüdür.

Ancak felsefede durum nadiren bu kadar basittir. Geleneksel görüşle ilgili olarak ortaya çıkan açık bir soru şudur: Gerçekten doğruya eriştiğimizi nasıl biliriz? Bir

uçak pistin üzerine konduğunda indiğimizi belirten bir sarsıntı duyarız. Onaylanan bir yöntemi izlememiz dışında doğruya ulaştığımızı gösteren herhangi bir delil var mıdır? Bu günümüze daha yakın olan bilim kuramları için bile zor bir sorudur. Örneğin Popper'un açıklamasını ele alalım. Popper nesnel doğrunun varlığına ciddi olarak inanan biridir. Öğütlediği, tahminde bulunmalar ve çürütmeler yöntemini kullandığımızda hakikate doğru ilerlediğimize de inanmaktadır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, Popper'a göre, bilim adamlarının öne sürdükleri varsayımlar kesin olarak doğrulanamazlar. Onlar, ya yanlışlanabilirler veya kendilerini yanlışlama yönündeki bütün çabalara karşı direnmeleri durumunda dolaylı olarak desteklenebilirler. Ancak bundan bizim hiçbir zaman doğruya sahip olduğumuzdan emin olamayacağımız sonucu çıkar. Emin olabileceğimiz tek şey, araştırmalarımızı doğru bir biçimde yürüttüğümüz takdirde kuramlarımızın gittikçe *doğruya daha yakın* olacağıdır.

> *Ancak eğer orada olduğumuzu bilemezsek, hemen hemen orada olduğumuzu nasıl bilebiliriz? Kuramlarımızın doğru olduğunu kesin bir biçimde bilemezsek, onların doğruya yakın olduğundan nasıl emin olabiliriz?*

Bu, makul bir sorudur. O, birçok insana geleneksel nesnel doğru kavramının (Popper'un az çok desteklediği kavramın) derin bir biçimde problemli olduğunu gösterir. Bu nedenle, bazı bilim felsefecileri bilimsel doğru hakkında çok farklı bir görüş ve bu görüşle birlikte bilimsel ilerleme üzerine kökten farklı bir açıklama ileri sürmüşlerdir.

Metafizik ve Bilgi Kuramına ilişkin bölümlerde gerçekçilerle anti-gerçekçiler arasındaki tartışmada sözü edilen konuların bazısına temas ettik. Özel olarak Kant'ın zihnin bilmeye çalıştığı dünyayı "biçimlendirdiği" şeklindeki görüşüne ve Berkeley'in algılanamaz olan bir şeyi bilemeyeceğimiz konusu üzerindeki ısrarının sonuçlarına işaret ettik. Bu görüşler kabul edildikleri takdirde, muhtemelen bizden bağımsız olarak var olan bir gerçeklik hakkında herhangi bir konuşmaya ve dolayısıyla doğruluk hakkında gerçekçi bir görüşe şüpheyle bakmamıza yol açacaklardır.

"Gerçekçilik" kelimesinin teknik felsefi bir terim olduğunu hatırlayalım. Onun pratik olmakla veya duygularına kapılmayıp gerçekçi olmakla hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade o yargılarımızın, kendisiyle ilişkimizden bağımsız olarak, gerçeğe uyup uymadığına göre doğru veya yanlış olduklarını ileri süren görüş için kullanılan bir kavramdır Bu, doğru hakkındaki geleneksel ("resmi" diyesimiz geliyor) görüştür. Birkaç tür gerçekçilik vardır. Bilgi Kuramına ilişkin bölümde onların bir türünü-"temsili gerçekçilik"- biraz ayrıntılı olarak tartıştık. Bu, "bilimsel gerçekçilik"le (yani bilim felsefecisinin özel olarak ilgilendiği gerçekçilik türüyle) uyuşur. Ancak onlar tam olarak aynı şey değildirler.

Bilimsel gerçekçilik, bilimin bağımsız olarak var olan bir gerçeklik hakkında, bize doğru bir betimleme verdiğini ileri süren öğretidir. Bilimsel gerçekçi, bilimi haritaya benzer bir şey gibi görür. Bir harita az veya çok uygun bir tarzda bir böl-

geyi temsil edebilir. Eğer o doğru bir harita ise, yani temsil ettiği şeye uyuyorsa, haritada bir kilisenin yarım mil güneyinde üç yolun birleştiği bir yer görülüyorsa, "arazide" gerçek bir kilisenin yarım mil güneyinde gerçek üç yolun birbiriyle birleştiği bir yer olacaktır. Böylece bilimsel gerçekçiye göre, iyi bilimsel kuramların elektron, gen, kara delik gibi anahtar kavramları fiilen mevcut olan gerçek şeylere işaret ederler ve bilimsel kuramlar, bu şeyler arasında var olan ilişkileri uygun bir biçimde betimlerler. Böylece, gerçekçi filozoflar devam ederler, bilim "doğayı eklemlerinde parçalara ayırır".

Başka yerde olduğu gibi bilim felsefesinde de gerçekçiliğin temel alternatifi anti-gerçekçiliktir. Gerçekçilik gibi, anti-gerçekçiliğin de çeşitli türleri vardır. Ancak onların tümü merkezi bir görüş etrafında dizilirler: Bu, dünyaya ilişkin yargılarımızın onunla ilişkimizden bağımsız olmadığı görüşüdür. Daha özel olarak belirtmek gerekirse iddialarımızın doğru mu yanlış mı olduklarının onların doğruluk veya yanlışlıklarını nasıl belirlediğimize bağlı olduğu görüşüdür.

Şimdi anti-gerçekçiliğin bu tanımı açıklayıcı olamayacak kadar geneldir ve kendisiyle ilk defa karşılaşan birçok insana o daha çok inanılması güç bir görüş gibi gelmektedir. Neticede, "Ay güneşten daha küçüktür" türünden yargılar, hiç şüphesiz, onların doğruluğunu nasıl tasdik ettiğimizden bağımsız olarak doğrudurlar. Bununla birlikte, ileri gelen birçok bilim felsefecisi bir tür anti-gerçekçidirler. Bunun nedenini daha iyi anlamak için bir başka büyük çağdaş bilim filozofu, Thomas Kuhn, tarafından ileri sürülmüş olan bazı anahtar kavramları kısaca gözden geçirelim.

Kuhn'un bilimin nasıl ilerlediğine ilişkin açıklaması

Başka herkes gibi Kuhn'un da dikkatini son birkaç yüzyılda doğa bilimleri tarafından gerçekleştirilmiş olan dikkate değer ilerleme çekmektedir. Tipik olarak bilimsel gerçekçiler tarafından desteklenen geleneksel görüşe göre bu ilerleme doğa hakkındaki bilginin azar azar artmasından ibarettir ve bu artan bilgi bilim adamlarına dünyanın ne biçimde olduğu hakkında gitgide daha doğru ve daha kapsayıcı bir tasarım sunma imkanını vermiştir. Ancak Kuhn bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışının temelinde yaptığı iki ayrım vardır: Onlardan biri bilim-öncesi faaliyet ile bilimin kendisi arasındaki ayrım, diğeri "normal bilim"le "devrimci bilim" arasındaki ayrımdır.

Bu her iki ayrım da Kuhn'un **paradigma** kavramı etrafında dönmektedir. Kabaca ifade etmek gerekirse bir paradigma, başarılı bilimin örnek bir modelidir. Örneğin Batlamyus'un yer-merkezci astronomisi, Newton'un fiziği, ışığın elektromanyetik kuramı veya Darwin'in evrim kuramı birer paradigmadır. Bu tür paradigmalar bir süre için bir alana hakim olurlar. Hakim oldukları süre zarfında, bu alanda bilim adamlarına kuramsal bir çerçeve, bir varsayımlar bütünü, özel türden problem gruplarına bir yönelim ve bu problemlerin nasıl ele alınması ve onlara ilişkin teklif edilen çözümlerin nasıl değerlendirilmeleri gerektiği konusunda kurallar sağlarlar.

"Bilim-öncesi" Kuhn'un, kuramsal bir alanda bir paradigmanın yaygın olarak kabul edilmesinden önce, gördüğümüz durumu betimlemek için kullandığı bir terimdir. Bu durumda araştırıcılar hangi olayların inceleme ve açıklamaya ihtiyaç gösterdikleri, hangi yöntemleri kullanmaları gerektiği ve hangi gözlemlerin önemli olduğu konusunda görüş ayrılığı içinde olabilirler.Yine bu durumda, onların kendisinden hareketle, çalışacakları bir temel olarak kabul edebilecekleri tek bir kuramsal öncüller grubu da mevcut değildir. Örneğin Louis Pasteur'un çalışmalarından önce, bakteriyolojide veya yirminci yüzyıldan önce psikolojide durum buydu. Bu handikaplar, belli bir alanda araştırma yapanların çeşitli etkinliklerinin bir bilimi oluşturmasına engel olmaktadır. Kuhn'a göre bilim-öncesinden bilime geçiş tipik olarak bir düşünce okulunun rakiplerini yendiği ve böylece bir paradigma tesis ettiği zaman ortaya çıkar. Bu andan itibaren hangi olayların incelenmeye değer olduğu, hangi problemlerin ele alınması, hangi yöntemlerin kullanılması ve buluşların nasıl sunulması gerektiği üzerinde genel bir anlaşma meydana gelir. Sürekli olarak disiplinlerinin kuramsal temelleriyle meşgul olmak yerine bilim adamları bir kuramlar ve bilgiler (data) bütününü veri olarak alabilirler ve daha özelleşmiş bir araştırmaya girişebilirler. Böylece bir bütün olarak disiplin profesyonelleşmiş olur.

Bilimin kendisi içinde Kuhn iki tür faaliyeti ayırt etmektedir. **Normal bilim** dediği şey, birçok bilim adamının zamanlarının çoğunu kendisine ayırdıkları sıkı bir biçimde disiplinli faaliyettir. O büyük kısmıyla veri bir alanda hakim olan paradigmanın sınırları ve sonuçları üzerinde çalışmaktan ibarettir. Normal bilimin çağdaş iyi bir örneği, insan gen haritası projesidir, yani insani bir varlıkta bulunan farklı genlerin yerlerini belirleme, onları sınıflandırma ve insan DNA'sının yapısını en geniş bir biçimde analiz etme girişimidir.

Normal bilime tamamen zıt olan, Kuhn'un **devrimci bilim** dediği şeydir. Bu normal bilim tarafından ortaya atılan problemlere, veri bir alan içinde kuramsal bir krize yol açmış problemlere cevap vermeyi içine alır. Devrimci bilim bir krizi, bu krizi yaratmış olan paradigmanın yerini almak üzere yeni bir paradigma tesis ederek çözmeye çalışır. Kuhn'a göre bilim tarihi birbirlerinden uzun "normal" bilimsel faaliyet dönemleriyle ayrılan periyodik devrimlerden veya paradigma değişikliklerinden meydana gelir. Paradigma değişikliklerinin örnekleri Newtoncu fizikten Einsteincı fiziğe geçiş, Aristoteles'in hareket açıklamasının yerini Galilei'nin mekaniğinin alması ve atomcu kuramın Dalton tarafından yeniden canlandırılmasıdır. Her durumda bir defa tesis edildikten sonra yeni paradigma bilimsel araştırmayı mümkün kılar ve onu ilgili alanda yönlendirmeye yardımcı olur. Böylece Dalton, kimyacı meslektaşlarını her elementin atomlarının kendilerini diğer atomlardan ayıran belli bir ağırlıkları olduğuna (devrimci bir fikir) ikna ettikten sonra, bilim adamları her elementin doğru atom ağırlığını keşfetme yönündeki "normal bilimsel" çabalarına girişebilirlerdi.

Normal bilim içindeki tartışmalar-örneğin bir yıldızın dünyadan tam uzaklığı veya bir DNA molekülünün kimyasal bileşimi üzerindeki tartışmalar- belli bir paradigma içinde yapılırlar. Bu nedenle, onlar, genellikle tartışmaya taraf olan herkes tarafından kabul edilen ölçütlere uygun olarak çözülebilirler. Ancak paradigmalar *arasındaki* tartışmalar bu şekilde halledilemezler. Bunun nedeni, kısmen, bu tür

çatışmaların çoğunlukla bilimsel araştırmanın temelinde bulunan değerler konusundaki temel soruları – hangi problemlerin en fazla çözülmeye değer problem olduklarına ve özel bir disiplinin izlemesi gereken doğrultuya ilişkin soruları-içermesidir. Kuhn'a göre daha temel bir neden ise, çatışan paradigmalar arasında ortak ölçüler olmamasıdır. Onlar birbirleriyle uyuşamaz olan kabullere dayanmaktadırlar ve anahtar terimlerinin çoğunu farklı şekilde tanımlamaktadırlar. Onlar arasındaki çatışmayı tarafsız bir biçimde çözmek için temel ödevi görebilecek ortak bir zemin yoktur.

Bir paradigma değişikliğinde ne değişir?

Kuhn'un bilimin nasıl ilerlediğine ilişkin açıklaması bu noktada gerçekçilerle anti-gerçekçiler arasındaki tartışmaya bağlanmaktadır. En fazla tanınan eseri olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda Kuhn, yeni bir paradigmanın benimsenmesini, bir insanın bir deseni bir ördeği temsil eden bir şey olarak görmeyi bırakıp, onu bir tavşanın resmi olarak görmeye geçtiğinde söz konusu olan yapısal değişikliğe benzetmektedir. Ve inandırıcı bir şekilde, psikologların, bu olay türüyle ilgili olarak gerçekleştirdikleri deneylerin, şüpheye mahal bırakmayan bir biçimde algıladığımız şeyin algılama eyleminin temelinde bulunan yorumsal önkabuller ve mekanizmalar tarafından koşullanmış olduğunu ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Yapısal değişiklikler, böylece, bildiğimiz şeylerin - bilgi nesnelerinin- onları bilme eylemine getirdiğimiz şey tarafından biçimlendirildiği veya onun etkisi altında bulunduğu etkilendiği genel tezinin somut bir örneğini temsil etmektedir.

Aynı genel ilke, söz konusu nesnelerin ördek-tavşan deseni gibi şeyler oldukları ilkel duyu-algısı örneklerinde ve bilim adamlarınca girişilen gelişmiş gözleme ilişkin araştırmalarda kendini göstermektedir. Kuhn'un bir paradigma değişikliğinden önce ve sonra, bilim adamlarının, "farklı dünyalar"ı seyrettiklerinin söylenebileceği görüşünün nedeni budur. Ancak psikologların inceledikleri yapı değişiklikleri ile bilimlerdeki paradigma değişiklikleri arasında önemli bir fark vardır: Onlardan sadece birincisi, dış bir ölçüte gönderme yapılarak teşhis edilebilir ve tartışılabilir. Ben bir sayfa üzerindeki bazı çizgileri bir ördeğin resmi olarak görmeyi bırakıp, onları bir tavşanı temsil eden şey olarak görmeye geçtiğimde, bir yapı değişikliğini yaşadığımı (ve bir resmin yerine bir başkasının konmasından ötürü ortaya çıkan algısal bir değişmenin söz konusu olmadığını) bilebilirim, çünkü her zaman aynı kalan sayfa üzerindeki çizgilere işaret edebilirim. Ancak bilimlerdeki paradigma değişikliklerinde, bu şekilde bir dış ölçüt görevini yapacak bir şey yoktur. Dolayısıyla, bir paradigma değişikliğinin, bilimsel bilginin konusu olan dünyanın kendisinin yapısını değiştirdiğini hiçbir zaman doğrudan bir biçimde kanıtlayamam. Ancak Kuhn'un görüşüne göre, değişmeyi anti-gerçekçi bir biçimde görmek, bilim adamlarının kendi alanlarındaki devrimci değişmelere cevap verme tarzlarını daha iyi kavratır.

Bilimdeki paradigma değişikliklerinin, sadece bilim adamlarının verilerini yorumlama tarzlarında değişiklikler meydana getirdiklerini söylemek daha basit ve daha makul olacaktır. Bilimsel düşüncede bir değişikliğin, bilim adamlarının inceledikleri gerçekliğin doğasını değiştirdiğini söylemek aşırı ve inanılması güç bir şey gibi görünmektedir.

Gerçekçiye anti-gerçekçilik her zaman inanılması güç bir şey görünecektir. Bunun nedeni gündelik düşüncelerimizde hepimizin gerçekçi olmamızdır. Gerçekçiliğin arkasında sağduyu vardır. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi bir fikri sağduyu adına reddetmeden önce en başarılı bilimsel kuramların bazılarının-örneğin güneş-merkezli astronomi sistemimizin, Newton'un evrensel çekim kuramının ve Einstein'in görelilik kuramının- sağduyuya belli bir ölçüde aykırı olduğu olgusu üzerinde düşünmemiz gerekir. Ayrıca Kuhn gibi anti-gerçekçilerin, paradigma değişikleri hakkında gerçekçi görüşü reddetmeleri için, çoğu bilimde kuram ve gözlemin ilişki tarzlarıyla ilgili pozitif gerekçeleri vardır. Bu konuda Kuhn'un belirttiği iki nokta özellikle önemlidir.

Birinci olarak Kuhn, -farklı kuramları sadece gerçeğin farklı yorumları olarak ele alan- gerçekçi görüşün, gözlemciye basit olarak "verilmiş" bir şey olarak, veri kavramına dayandığını ileri sürmektedir. Ancak bilimsel gözlemde neyi "verilmiş" bir şey olarak alırsak alalım, bu kavram son derecede problemli olmaya devam etmektedir. Eğer temel verilerin araştırma konusu olan göreli olarak karmaşık şeyler-elementler, elektromanyetik kuvvetler, organizmalar, sarkaçlar vb.- olduğunu düşünürsek, o zaman Kuhn, gerçekten gözlemlediğimiz şeyin zorunlu olarak hakim paradigma tarafından koşullandırıldığını ileri sürmektedir. Örneğin Darwin öncesi dönemde bir insan yüzüyle maymun yüzünü karşılaştıran biri muhtemelen onlar arasındaki benzerliklerden çok farklılıklardan etkilenecekti. Darwin'den sonra ise benzerlikler daha bariz olmuştur. Veya bir ipin ucunda sallanan bir taşı gözlemleyen Aristotelesçi bir fizikçi onda yerdeki doğal hareketsizlik durumuna ulaşmaya çalışan bir taş görecektir. Ancak Galilei ve Newton tarafından tesis edilmiş paradigmalar altında çalışan biri, onda evrensel çekim ve enerjinin transferansı yasalarına göre davranan bir sarkaç görecektir. Her iki durumda söylenmek istenen şey, iki gözlemcinin algıladığı şeyin- deneylerinin araçsız içeriğinin- aynı şey olmadığıdır.

İkinci olarak, normal bilimin büyük ölçüde verilerin yorumuyla ilgilendiği doğru olmakla birlikte, bu faaliyet, ancak söz konusu verilerin "değişmez" olmasından ötürü-ve değişmediği sürece- mümkündür. Verilerin doğası üzerinde bu anlaşmayı mümkün kılan şey ise, sözkonusu bilimsel topluluğun üyelerinin bir paradigmayı paylaşmalarıdır. Örneğin ancak Pasteur'ün deneyleri görülemeyecek kadar küçük mikro-organizmaların varlığını ortaya koyan yeni bir paradigma tesis ettikten sonradır ki, biyologlar ve kimyacılar, nihayet canlı organizmaların kendiliğinden üremedikleri konusunda anlaşmışlardır. Bundan önce bazıları, kendiliğinden üremeyi kanıtlanmış bir olay olarak görmekte, başka bazıları ise onun imkansız olduğunu söylemekteydiler. Kuhn'a göre bir paradigmanın problemli olmaya başladığı her

seferinde veriler de güvensiz, değişken olmaya başlar ve artık basit olarak "verilmiş" bir şey olarak görülemezler.

Bu ve benzeri argümanların sonucu, bilim adamlarının gerçeği, bu gerçekle ilgili deneylerinden bağımsız olarak ve kendisinde olduğu gibi tanımak imkanına sahip olmadıklarıdır. Bundan dolayı onlar doğa hakkındaki betimlemelerinin "bağımsız" gerçekliğe hangi ölçüde tekabül ettiğini-tabii eğer ortada bir tekabül varsa- bilemezler. Gerçekten "kendinde" gerçeklik kavramı ("gerçekte oldukları gibi" olan şeyler) felsefi açıdan yararsızdır. Felsefi açıdan bu tür bir gerçeklik olmadığını ve bundan dolayı betimsel cümlelerimizin hiçbirinin böyle bir gerçeklikle ilgili olarak doğru olamayacağını - yani koşulsuz olarak doğru olamayacağını- da söyleyebiliriz. Bilim adamlarının ortaya koydukları doğa betimlemeleri *kendileri tarafından algılandığı biçimde-* yani bilim adamlarının fiilen içinde çalıştıkları hakim paradigma tarafından sağlanan çerçeveye bağlı olarak- doğa hakkında *doğru veya yanlış olabilir*.

Bilimsel doğru hakkındaki bu anlayış, tahmin edebileceğimiz gibi, çok tartışmalıdır ve bunun önemli bir nedeni de de onun bir tür göreciliği içermesidir. Farklı paradigmalar bilim tarihinde farklı dönemler ayırt ettiği için, Kuhn'un kuramı, farklı tarihsel çerçevelere bağlı olarak, aynı önermenin aynı zamanda hem doğru hem yanlış olmasını mümkün kılar gibi görünmektedir. Örneğin "Uzaktan etki yoktur" cümlesi, bir Newton-öncesi bilim adamı tarafından yaşandığı biçimde, şeylerin durumunu betimlemesi açısından doğrudur. Ancak Newtoncu paradigmayla çalışan bir bilim adamı tarafından algılandığı biçimde, dünyaya ilişkin doğru bir önermeye zıt olması bakımından yanlıştır. Ayrıca farklı paradigmalar farklı disiplinleri birbirlerinden ayırt etmektedir. Bundan dolayı, benzeri şekilde, iki görünüşte birbirine zıt önerme farklı disiplinlerinin bağlamı içinde aynı ölçüde doğru olabilir.

Tekrar ele alınan bilimsel ilerleme

Bütün bunlardan sonra, sonuçta açıklamak için yola çıktığımız olay olan bilimsel ilerleme fikri nerede kaldı?

> *Bilimde ilerleme muhtemelen doğruya gittikçe yakınlaşma anlamına gelir. Böylece eğer bilimde ilerleme varsa, bu daha sonraki kuramların bir anlamda doğruya daha yakın olmaları demektir. Onlar bağımsız gerçekliğe önceki kuramlardan daha fazla tekabül etmek zorundadırlar. Eğer doğruluk hakkında bu geleneksel, gerçekçi görüşten vazgeçersek ilerleme fikrinin kendisinden vaz geçmek zorunda kalmaz mıyız?*

Bu problem, Kuhn'u eleştiren birçok insan tarafından ortaya atılmıştır. Genel problem- bilimde ilerleme kavramının ancak bilimsel doğru hakkında gerçekçi bir gö-

rüş kabul edildiğinde anlaşılabilir olup olmadığı problemine –çok sayfa ayırabiliriz. Ancak burada yapabileceğimiz tüm şey, Kuhn'un cevabını kısaca vermek ve onun doğru olup olmadığı hakkında değerlendirmeyi okuyucuya bırakmaktır.

Kuhn bilim hakkındaki görüşünün, Popper'ın bilimsel ilerleme hakkındaki görüşüyle uzlaşmaz olduğunu kabul etmektedir. Popper'ın görüşüne göre, bilim doğa hakkında, şeylerin gerçekteki varlık tarzlarına gitgide daha fazla yaklaşan kuramsal açıklamalar inşa etmesi ölçüsünde ilerler. Ancak (Popper'ın kendisinin de kabul ettiği üzere) tam olarak nesnel bir gerçeğin ne olduğunu bilmediğimiz için, Kuhn, bu ilerleme kavramının boş olduğunu düşünmektedir. Birbirini takip eden bilimsel kuramlar tekbiçimli bir yönde doğa anlayışımızı geliştirmediği için –örneğin Einstein'in fiziği bazı bakımlardan Aristoteles'in fiziğine Newton fiziğinden daha yakındır- bu aynı zamanda tarihsel bakımdan da inandırıcı olmayan bir ilerleme kavramıdır. Onun yerine Kuhn *evrimci* bir ilerleme kavramını teklif etmektedir.

Kuhn, normal bilimin, özü itibariyle bir bulmaca-çözme etkinliği olduğunu ileri sürmektedir. Bu bilimle uğraşanlar, belli çözümleri olan özel, iyi belirlenmiş problemler üzerinde çalışırlar. Bundan dolayı o, bulmaca-çözme kabiliyetine yüksek bir değer vermeye yönelir. Özel noktalarda, onların önceki veya rakip kuramlar üzerinde iyileştirmeler yapan kuramlar meydana getirmeye ve seçmeye yönelir. Bu özel noktalar, en önemli olarak, onların daha büyük bulmaca-çözme kabiliyetleri veya potansiyelleri, basitlik, öngörme doğrulukları, pratik yararlılıkları ve diğer disiplinlerde geliştirilmiş olan kuramlarla uyuşma özellikleri gibi şeylerdir. Bu ölçütleri kullanarak, Kuhn, veri bir alanda iki kuramdan hangisinin daha yakın olduğunu belirlemenin mümkün olması gerektiğini ileri sürer. Böylece bilimin kendi başarı ölçütlerini daha iyi karşılayan kuramlar üretmesi anlamında bir ilerleme içinde olacağı söylenebilir.

Şüphesiz bilimsel ilerleme hakkındaki bu açıklama tartışmayı sona erdirmez. Tersine tüm bir yeni sorular grubunun kapısını açar:

- Yukarda zikredilen ölçütler, bilim adamlarının kuramları değerlendirmede kullandıkları biricik ölçütler midir?
- Onlar önem sırasına göre yukardan aşağı doğru dizilebilirler mi?
- Onların statüsü nedir? Bütün bilim adamları için tüm zamanlarda geçerli olacak bir ölçütler grubu (ve özel bir sıralama) var mıdır? Yoksa ölçütler dönemden döneme veya disiplinlere göre değişirler mi?
- Eğer onlar değişirlerse, bir ölçütler grubunun diğerinden daha iyi olduğu gösterilebilir mi? Eğer gösterilebilirse, nasıl gösterilebilir?

Kuhn'un bilim hakkındaki görüşleri muazzam bir şekilde etkili olmuştur ve bu yalnızca bilim felsefesi alanı için söz konusu olmamıştır. Başka araştırma alanlarında, özellikle psikoloji ve ekonomi gibi sosyal bilimlerde bilim adamları belli bir alandaki ilerlemenin bir paradigmanın tesisini gerektirdiği görüşünü çok ciddiye almışlardır. Çünkü ancak- hangi problemlerin önemli olduğu, hangi yöntemin kullanıl-

ması gerektiği, hangi kabullere güvenilebileceği, başarıyı meydana getiren şeyin ne olduğu vb. gibi- temel konular üzerinde bir anlaşmanın olduğu yerde bir disiplin, doğa bilimlerinin o kadar etkileyici bir biçimde sergilemekte oldukları bütünlük, amaç birliği ve sürekli ileriye doğru gidişi gerçekleştirebilir. Öte yandan Kuhn'un görüşleri, paradoksal bir biçimde, çoğu insan tarafından, bilimde veya başka bir alanda tüm nesnel ilerleme fikrini temelinden tahrip eden, tamamen göreci bir tarzda da yorumlanmıştır.

Doğa bilimlerinde geçen birkaç yüzyılda gerçekleştirilmiş olan dikkate değer ilerleme hızına işaret ederek ve bu olayın bir açıklamasını isteyerek bu bölüme başladık. Araştırmalarımız bizi diğer şeyler yanında tümevarımsal akıl yürütmenin doğası ve akılsallığı, koşullu-tümdengelimsel yöntem, varsayımların doğrulanması, yanlışlanması ve güçlendirilmesi, gerçekçilik ile anti-gerçekçilik arasındaki tartışma ve bilimsel doğruluk kavramını ele almaya götürdü. Sonunda bilimsel ilerleme kavramının kendisinin bile varsaydığımız kadar açık bir şey olmadığını gördük. İlerleme kavramını nasıl anladığımızın –doğruluk, gerçekçilik, metodolojik ilkelerin statüsü vb. gibi- çeşitli konular hakkındaki görüşümüze bağlı olduğu ortaya çıktı. Doğa bilimlerinin ilerlemeye devam edeceğini güvenli bir biçimde söyleyebiliriz. Ancak, hemen hemen aynı güvenle, bunun tam olarak nasıl olacağı, niçin olacağı ve hangi anlamda olacağı konusundaki tartışmanın da devam edeceğini söyleyebiliriz.

5. AHLAK FELSEFESİ

Bu bölümde doğru ve yanlış, iyi ve kötüye ilişkin sorularla ilgileneceğiz. Bu, ahlak felsefesinin pratik cephesidir. Ayrıca bunlarla ilgili inançlarımızın özelliklerini ele alacağız. Bu da onun kuramsal cephesidir. Ahlak kuramı, konusuna diğer disiplinler gibi yaklaşır. Amacı, sorduğu sorularla ilgili olarak aydınlığa kavuşma, derin kavrayış ve eğer mümkünse doğruya sahip olmaktır. Onun soruları şunları içine alır:

- "İyi" ve " doğru" gibi ahlaki kavramlarımız ne anlama gelirler?
- "Ahlaki yargılarımız nesnel olarak doğru veya yanlış mıdır, yoksa sadece öznel tercihleri mi ifade ederler?
- "Yalan söyleme!" veya " Muhtaç durumda olana yardım et!" gibi özel ahlaki kurallar akılsal olarak haklı çıkarılabilirler mi?
- Ahlaklı yaşamak için hangi nedenlerimiz vardır?

Pratik bakımdan ahlakın görevi, hayatımızı doğru bir tarzda yönlendirmek yanında, toplumun kabul edilebilir ahlak ilkelerine uygun olarak işlemesini sağlamaya çalışmaktır. Bu, somut seçimler yapma ve özel davranışlarda bulunmayı içerir. Burada şu tür sorular karşısında bulunuruz:

- Bu hayır kurumuna bir bağışta bulunmalı mıyım ve eğer bulunmalıysam, ne kadar bulunmalıyım?
- Sevdiğim birine yardım için yalan söylemeli miyim?
- Kendi amaçlarının peşinden koşmakla, toplumuma bir katkıda bulunmayı birbiriyle nasıl dengelemeliyim?
- Toplumumuz ötanaziye izin vermeli mi ve eğer vermeli ise ne zaman ve hangi koşullarda vermeli?

Öte yandan, ahlak felsefesinde, kuramsal ve pratik olan arasında genel bir ayrım yapmamız mümkünse de, onları birbirinden tamamen ayrı da tutamayız. Ahlaklılık üzerinde derin düşünme, yapmamız gereken şeyin ne olduğu üzerinde düşünme sürecimizin bir parçası olabilir. Ayrıca düşünme kararının kendisi bir eylem, hayatlarımızı bir yönlendirme tarzıdır. Kuramsal ve pratik olanın bu karşılıklı ilişkisi sonraki sayfalarda çok açık bir hale gelecektir. Şimdi insanların genellikle ahlaklılık üzerine söyledikleri şeylerin bazısını, bu şeylerin altında yatan temel kabullerin bazısını açığa çıkararak ele almakla yola koyulalım ve daha sonra bazı ana ahlak ku-

ramlarını incelemeye geçelim. Bütün bu soruşturmamız boyunca "etik" ve "ahlak" terimlerini eşanlamlı şeyler olarak ele alacağız.

Ahlaki öğütler vermek yanlış mıdır?

Muhtemelen hepimizin hayatımızın şu veya bu döneminde dile getirildiğini duyduğumuz bir görüşü ele almakla başlayalım.

> *Yargılayıcı olmayın! Ahlaki yargılar baskıcıdır. Ahlak özel bir meseledir ve kimse başkaları için neyin doğru olduğunu bilme durumunda olmadığından, onların davranışını mahkum etme hakkına sahip değildir. Ahlaki kanaatler hayat tarzları gibi birbirinden farklıdırlar. Bunu kabul etmeli ve hoşgörülü olmalıyız. Yaşamalı ve başkalarının yaşamasına izin vermeliyiz.*

Bu görüş ne kadar ikna edicidir? Bu iddiaların bazısına yöneltilebilecek birkaç mümkün itiraz şudur:

'Ahlaki kanaatler birbirinden farklıdır'

Burada soruşturmamız gereken ilk şey, ahlak konusunda gerçekten büyük bir görüş ayrılığının olup olmadığıdır. Dikkatimizi çeken ilk şey, daha çok, hangi insanların veya eylemlerin iyi, hangilerinin kötü olduğu konusunda insanlar arasındaki önemli ölçüde uyuşmadır. Sonuçta Gandi'nin ve Hitler'in ahlaki konumları ile ilgili olarak veya bir insan öldürmekle hayat kurtarmanın hangisinin daha iyi olduğu konusunda fazla tartışma yok gibi görünmektedir. Ayrıca bu tür görüş ayrılıkları en fazla rastlanan durum olsa bile bundan hiçbir görüşün doğru olmadığı sonucu çıkar mı? Şüphesiz çıkmaz. Küresel ısınma, genler üzerinde oynamak suretiyle değişikliğe uğratılan ürünler, evrim kuramı üzerinde de şiddetli görüş ayrılıkları vardır. Ama bu, bu konularda kimsenin doğru veya yanlış olmadığını ispat etmez. Aynı durum ahlak için de geçerlidir. Uyuşmazlık, insanların uyuşmadıklarını göstermekten daha büyük bir anlam ifade etmeyebilir.

'Yaşa ve yaşamasına izin ver!'

Buna inanan biri ahlaktan kaçınıyor değildir. O belirsiz olmakla birlikte bir ahlaki tutumu benimsemektedir. Evrensel hoşgörüyü veya çeşitliliğe saygı göstermeyi savunmanın kendisi ahlaki bir tutumdur. Benzeri şekilde "yargılayıcı" olmamamız gerektiğine ilişkin talep de, bir davranış türünün bir başka davranış türüne tercih edilmesi anlamına gelir. O, başkalarını yargılamaktan kaçınan insanların haklı

olmalarına karşılık, yargılayıcı insanların haksız oldukları görüşünü içerir. Bundan dolayı, aynı zamanda gizil olarak ona ihanet etmeksizin bu bakış açısını benimsemek imkansızdır.

'Ahlak, özel bir meseledir'

Bunun herhangi bir şekilde nasıl doğru olabileceği açık değildir. Ahlak, hemen hemen tanımı gereği, birbirimize nasıl davrandığımızla ilgilidir. Bundan başka bir insanın ahlakının ne olduğunu 1) onun söylediği şeye, 2) yaptığı şeye bakarak anlarız. Söylediği şeyle o insan neye değer verdiğini, kendisi için hangi şeylerin önemli olup hangilerinin öyle olmadığını *söyler*. Yaptığı şeyle ise neye değer verdiğini *gösterir*. Bir insanın sözlerinin eylemleriyle çelişki içinde olduğu durumda, birçok insan, eylemlere daha güvenilir bir kılavuz olarak bakar. Ama bunların hiçbiri özel değildir. Bundan dolayı "özel ahlak""ın pratikte ne tür bir şey olarak ortaya çıkacağını tasavvur etmek güçtür.

"Özel ahlak"ı olan birinin, sokakta saldırıya uğrayan savunmasız bir insan gördüğü zaman, bu davranışı doğru bulmaması durumunda ona müdahele etmesi kendisi için " doğru" mu olacaktır? Bu müdahele şüphesiz başkalarını da ilgilendirmektedir ve dolayısıyla o özel bir eylem değildir. Bu insan bu davranışı uygun görmeyişini "Hey, onu rahat bırak!" şeklinde sadece sözle ifade etmekten ileri gitmeyebilir. Ancak bu da hâlâ sadece özel bir eylem değildir. Hiçbir şey yapmaksızın içinden " Bu yanlış bir şey!" diye düşünerek oradan uzaklaşsa bile bu, "orada, dışarda", kamusal dünyada bulunan bir başka şahıs hakkında bir yargıda bulunmak demektir. Ahlakın özel bir konu olduğunu savunan kişiler, belki bizim sadece kendi eylemlerimiz üzerinde yargıda bulunmamız ve yalnızca kendimiz ile ilgili olarak emirler ('Savunmasız insanlara saldırmamalıyım') formüle etmemiz gerektiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu sınırlamaları niçin ortaya atmaktadırlar? Onların kaynağı nedir? Onlar neden sadece benim için geçerlidirler? Hiç şüphesiz ki, onların benim için geçerli olmalarının nedeni, benimle aynı durumda olan başka herkes için de geçerli olmalarıdır. Bu durumdaysa ahlak kolayca özel bir konu olarak adlandırılamaz.

Ahlakın özel bir konu olduğu görüşü, belki onun , bir şekilde zevke benzer bir şey olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hemen hemen herkes zevklerin kişisel şeyler olduğunu kabul eder. Eğer ben peyniri seviyorsam, siz sevmiyorsanız size haksız olduğunuzu ve peynirden hoşlanmanız *gerektiğini* söylemenin bir anlamı yoktur ve bu kanıt şöyle devam eder: Nasıl ki zevkler üzerinde tartışmanın bir anlamı yoksa, ahlak üzerinde tartışmanın da bir anlamı yoktur. Çoğunlukla açıkça dile getirilmeyen, ancak görüşlerimizi etkileyen bunun gibi temel varsayımlara önkabuller denir. Felsefenin büyük bir bölümü önkabulleri açıklığa kavuşturmakla ilgilidir. Felsefe, değerlerinin ne olduğunu görmek üzere incelemek amacıyla önkabulleri ele alır. 'Ahlakın özel bir mesele olduğu" görüşüne yöneltilen yukardaki itirazların herhangi bir gücü varsa- ki bence vardır- bunun bizi ahlaki

yargıların temelinde yatan önkabuller konusunda şüpheci yapması gerekir. Ahlak yargıları hiçbir şekilde zevk yargıları gibi olmayabilirler.

Bazı bakımlardan bir öncekine benzer olan, ancak zorunlu olarak, aynı itirazlara açık olmayan yaygın bir biçimde dile getirilen bir başka görüşü ele alalım:

Başka birine zarar vermediği sürece istediğin şeyi yap (ve düşün)!

Bu ilke çoğumuza çekici gelir. O, hoşgörülü ve liberal görüşü ifade eder ve kaynağı da, muhtemelen, insanların kendi kaderlerini belirleme özgürlüğüne sahip olmaları gerektiği, kimsenin onlar adına karar verme hakkına sahip olmadığı inancında bulunur. Ancak bu görüşü ister kabul edelim, ister etmeyelim, o hâlâ açıkça ahlaki bir bakış açısını ifade eder. Buna benzer bir görüşü savunan biri hemen hemen kesin olarak başka ahlak yargılarında bulunmaya da gidecektir. Örneğin o, muhtemelen, insanları isteklerine karşı olan şeyleri yapmaya zorlamanın normal olarak yanlış olduğunu düşünecek ve birini üçüncü bir şahıstan gelecek böyle bir zorlamaya karşı korumaya aktif olarak istekli olacaktır.

O halde insanların nasıl davranmaları gerektiği konusundaki yaygın görüşlerle ilgili olarak "rahat olma"mız mümkün olmakla birlikte, ahlak ilkelerini tümüyle reddetmemiz kolay değildir. Yukarda ele aldığımız görüşlerden hiçbiri gerçekte ahlaktan bir kaçışı temsil etmemektedir. Başka insanlarla ilişki içindeysek, pratikte ahlaki meseleler içindeyiz demektir: Yargılarda bulunuruz ve davranış biçimleri arasında tercihler yaparız. Bazı insanlar bunun gerektirir göründüğü şeyden hoşlanmazlar, "yargılayıcı" olmaya karşı çıkarlar: çünkü bu kelime, başka insanlara karşı sansürcü olma, otoriter bir bir biçimde davranma anlamını taşır. Ancak otoriteciliğin reddi de ahlaki bir tavır, yargılarımız ve davranışlarımıza kılavuz eden ilkeler içeren bir bakış açısıdır. Bu tavrın kendisi ise zorunlu olarak bazı değerlere bağlılığı ifade eder.

Duyguculuk

Ahlakın neye dayandığı sorusuna verilebilecek mümkün bir cevap şudur.

Ahlaki bir konuşma sadece kişisel duygunun dışa vurulmasıdır. Bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu söylediğimde sadece duygularımı ifade ederim. Eğer size, birini kendi isteğine rağmen bir şey yapmaya zorlamanın yanlış olduğunu söylersem, bunu yapmamın nedeni, sadece ondan hoşlanmamamdır ve sizin de benimle aynı duyguyu duymanızı istememdir. Burada "doğru" ilkelerin işin içine karışması söz konusu değildir, çünkü duygular doğru veya yanlış olamazlar.

Bu görüşe duyguculuk denir. Onun ana iddiası, ahlak dilini kullandığımızda çoğunlukla sadece duygularımızı dile getirdiğimizdir. Örneğin, güçlü bir insanın daha zayıf birine kabadayılık ettiğini gördüğüm zaman bundan nefret ederim ve bu nefret duygumu "haksız","adaletsiz" veya "ahlaksız" gibi kelimelerle ifade ederim. Kabadayılığı neden dolayı mahkum etmemiz gerektiği üzerine kanıtlar sunabilirim. Ancak şeyleri iyi ve kötü üzerine süslü bir dille nasıl ifade edersem edeyim, gerçekte yaptığım tüm şey, sizin de benim gibi hissetmenizi sağlamaya çalışmaktır.

Bu görüşe göre ahlak yargıları ne doğrudur, ne yanlış. "Kölelik haksızdır" cümlesi "Çim yeşildir " gibi bir cümleyle aynı gramatikal biçime sahip olabilir. Ancak bu bizi yanıltmamalıdır. "Çim yeşildir", şeylerin dünyada nasıl olduklarını tasvir eder. "Kölelik haksızdır" ise böyle değildir. Derinden bakılırsa o, "Yaşasın Rangerler!" veya "Kahrolsun yağ aldırma!" gibi cümlelere benzer. Bu nedenle duyguculuğu eleştirenler ona tuhaf bir isimle ahlakın "yaşasın-kahrolsun kuramı" adını vermişlerdir. Eğer duyguculuk doğruysa, ahlaki yargılarımızda gerçekten önemli olan, onların doğruluk veya yanlışlıkları değil, karşımızdaki insanlarda bizimkilere benzer duygular uyandırıp uyandırmadıklarıdır. Ahlaki konuşmamın amacı, doğru duygu düğmenizi yakalayıp sizde belli bir duyguyu yaratmaktır: Sizin giriş kod numaranızı (PİN sayısı) bulurum ve gerekli tepkiyi alırım. Bu görüşe göre, bir şiddet eylemini en dokunaklı bir biçimde mahkum edişim bile, gerçekte, sadece benim "yürekten" duygularımı bir ifade edişimdir.

İşin başında, bu tür bir iddianın dar anlamda kanıtlanması veya çürütülmesinin mümkün olmadığını kabul etmemiz muhtemelen yararlı olacaktır. Ahlak, matematik gibi değildir. Matematikte genel olarak teoremlerin kesin kanıtlarla birlikte olmalarını bekleriz. Duygucu ise ahlaki yargılarda bulunduğumuzda bizde olup biten şeylerin bir açıklamasını vermektedir. Burada sormamız gereken soru duyguculuğun doğru veya yanlış olduğunun kanıtlanıp kanıtlanamayacağı değildir, onun ahlaki söylem ve ahlaki hayatla ilgili olarak bize doğru bir tablo sunup sunmadığıdır.

Duygucu, ahlaki konuşmayı konuşanın duygularını dışavurmasına indirgemekte ve böylece ahlakın doğrulukla herhangi bir ilgisi olduğunu inkâr etmektedir. Bunun sonucu, doğru ve yanlış hakkındaki farklı iddiaların, aralarında seçim yapmamızın mümkün olmadığı bir biçimde, aynı düzeye indirilmesidir: Bir işkenceciyle kurbanı, şüphesiz, durumları ile ilgili olarak farklı duygulara sahiptirler, ancak onların hiçbiri ahlaki olarak diğerinden daha iyi veya daha kötü değildir. Hatta ahlaki bakımdan bazı duyguların diğerlerinden daha iyi olduğunu bile söyleyemeyiz. Sahip olduğum duygulara sahip olmam, sadece benimle ilgili ve muhtemelen hayatım boyunca üzerimde etkide bulunan çeşitli etkenlerin –genlerimin, koşullanmamın, eğitimimin, propagandanın vb- sonucu olarak açıklanabilir kaba, çıplak bir olgudur. Dolayısıyla onu akılsal bir tarzda eleştirmek veya alkışlamanın bir faydası yoktur.

Böylece duygucular ahlakı, *nedenler*le ilgili bir şey olarak görmeye yönelirler. Onlar ahlak yargılarımızı, kendi paylarına sadece nedenlerin sonuçları olan duygularımızı ifade eden şeyler olarak görürler. Bu görüşün problemi, duyguculuğun kendisini tam olarak ciddiye almamızın zor olacağı ölçüde, ahlaki hayata katılmada

söz konusu olan şey hakkındaki deneyimimize aykırı olmasıdır. Bu görüşe karşı hiç olmazsa bazı ahlaki yargılarımızın *gerekçeler*e dayanmalarından ötürü akıl-dışı nedenlerin sonuçlarından ibaret olmadıkları itirazını yapabiliriz. Gerçekten insanları eylemlerinden ötürü övdüğümüz veya kınadığımız çoğu durumda yargılarımızı akılsal bir biçimde destekleyebileceğimizi düşünürüz. Böylece bir eylemi, haksız bir eylem olarak mahkum etmemizin veya onun şerefli bir eylem olduğunu söylememizin gerekçeleri, tartışmaya ve akılsal bir zemin üzerinde görüş ayrılıklarına açık olan gerekçeleri vardır. Duyguculuk ise bize bununla ilgili olarak kendimizi kandırdığımızı söylemektedir.

Cevaplandırmamız gereken en önemli soru, ahlak yargılarının, dünyadaki olaylar ve şeylerle mi bir ilişkisinin olduğu, yoksa onların sadece değişik duygu durumlarımıza mı işaret ettikleri sorusudur. Pratikte biz genel olarak duygularını heyecansal bir dille ifade etmekten (veya ifade eder gibi görünmekten) başka bir şey yapmayan insanlarla, bizim kendimizin de değerlendirebileceğimiz bir şey hakkında bir yargıda bulunan insanlar arasında bir ayrım yaparız. Bir kanıttan ziyade, sadece belagatin araçlarına başvurarak bizi ikna etmeye çalışan konuşmacılara karşı çoğunlukla eleştirici davranırız. Dolayısıyla, dünyadaki bazı şeylerin, sizin için başka bazı şeylerden daha önemli olmasından ötürü, ahlak yargılarında bulunduğunuzu ve bu yargıların doğru olduklarını göstermenin önemli olduğunu düşünüyorsanız, yaptığınız şey hakkında duygucu bir açıklamanın sizi etkilemesi pek muhtemel değildir.

Duyguculuğun bir başka problemi duygularla ahlak dili arasındaki ilişkiyi açıklayamamasıdır. Eğer ahlakın tümü duygudan ibaretse "ahlaki" diye adlandırmamız gereken özel duyguların olup olmadığını ve eğer böyle duygular varsa onları nasıl tanıyacağımızı merak edebiliriz. Acaba onlarla ilgili sadece iki duygu, beğenme ve beğenmeme mi vardır? Yoksa ("haksız", "erdemli", "şerefli", "kötü" gibi) farklı ahlaki terimlerin herbiri ("öfke", "kınama", "hayranlık", "nefret" gibi) farklı duygularla mı ilişkilidir? Bunun alternatifinin, bize açık olmayan bir tarzda "ahlaki konuşma"ya dönüşen, aralarında hiçbir fark olmayan bir duygular topluluğu olması gerekir gibi görünmektedir.

Duygu üzerinde düşünmenin bir yolu, onu bizi birleştiren bir şey, kelime, jest veya imge vasıtasıyla paylaştığımız bir şey olarak göz önüne almaktır. Şüphesiz burada dil önemli bir rol oynar. Aşk, üzüntü, sevinç onun aracılığıyla iletilir. O, hayatımızın kendisinden memnun olduğumuz bir parçasıdır. Ancak ahlak söz konusu olduğunda duygu, istediğimiz bir şey olmayabilir. Duygular bulaşıcı olabilirler ve uygun koşullarda, onlara karşı son derece alıcı olabiliriz ve bu bizi duygusal bakımdan ikna edici bir dil ve diğer retorik oyunların manipülasyonuna açık bırakır (Bunun çok canlı ve uğursuz bir örneğini arzu eden, Nazi partisinin 1930'lardaki muazzam toplantılarının birinin filmini görmelidir).

Öte yandan duygular bizi birleştirdiği gibi ayırabilir de. Birisi bir şeyle ilgili büyük bir heyecan duyup, bizi de kendisiyle aynı heyecanı duymaya ikna etmeye çalıştığında, onu takip etmeye istekli olmayabiliriz. Birinin bir argümanı kuvvetle savunması, onun değeri hakkında gerçek bir tavsiye mektubu değildir. Eğer o belagatiyle ayaklarımızı yerden kesmezse ve bağımsız eleştiri tutumuzdan bir

şeyleri korumaya devam edebilirsek, hiç şüphesiz ona katılmak için iyi bir gerekçeye ihtiyacımız olduğunu düşünürüz. Önemli olan nokta burasıdır. Bilinçaltına hitap eden reklamlardan, insanın aklını çelen imgelerden ve duygu yükü fazla ağız kalabalığından farklı olarak, asıl anlamında kanıtların sahip oldukları şey, iyi gerekçelerdir. İkisi arasındaki sınırın en açık bir şekilde ortadan kalktığı alan ise reklamcılık dünyasıdır. Bu dünyada arabalardan siyasal partilere kadar her şey, seks, güç ve benzeri imgelerle, ürünü reklamcının ön plana aldığı duygularla birleştiren, ancak "Bunların bana satmaya çalıştıkları bu şey, *gerçekte ne tür bir şey*? " sorusunu cevaplandırmayan imgelerle, pazarlanabilir.

Sonuç olarak soru, sadece duyguculuğun doğru olup olmadığı ile ilgili değildir, aynı zamanda onun doğru ola*bilme* imkanıyla ilgilidir. Duygucular "gerçekte" neler olup bittiğini göstermek için yaptığımız şeyin içyüzünü ortaya koymaktan söz etmektedirler. Eğer onların söylediklerini doğru kabul edersek ve doğru ve yanlış üzerine her türlü konuşmayı sadece bir duygu konuşması olarak ele alırsak, sonuçta duygucu bir dünya yaratmış oluruz. Ahlak dilinin özü itibariyle manipülatif olduğu bir dünyada, neyin çıkarımıza olabileceğini hesaplayacağımız için, herhangi bir cinsten bir yardım çağrısını sadece dar bir kişisel çıkar olarak görmeye gidebiliriz. Neyin arzu edilebilir olduğu konusunda benim duygularım vardır, sizin duygularınız vardır. Ben ancak beyin yıkama veya kaba güç yoluyla beni zorlarsanız veya benim çıkarıma olduğunu düşünürsem size katılırım. Böylece sonunda nihai gerçekler kuvvet, kişisel çıkar ve manipulasyon olur.



Kelimeler sözlüklerdeki dar tanımlarından çok daha fazla şeyi ifade etme gücüne sahiptirler. Havın kadifeyle birlikte olduğu gibi, dinleyici veya okuyucuda duygu ve hayaller yaratacak çağrışımlar kelimelerle birlikte bulunurlar. Bu çağrışımlar pozitif veya negatif duygu yüklü olabilirler. "Özgürlük savaşçısı", "gerilla" ve "terörist" kelimelerini karşılaştıralım. Üçünden herbiri aynı insanı tasvir etmek için kullanılabilir, ama onlar beğeni derecelerinde keskin bir aşağıya doğru gidişle bunu yaparlar. Özel olarak güçlü duygusal yüke sahip kelimelere *duygusal* kelimeler denir. Şairler, fakat aynı zamanda reklamcılar ve siyasetçiler bunları severler. Doğru duygusal dille yüklü konuşmalar hitap ettikleri kişilerin düşünmelerinden çok hissetmelerine yol açış tarzlarıyla büyük bir ikna gücüne sahip olabilirler. O halde eleştiri yeteneğimizi uyanık tutmamızın, sadece duygularımız uyarıldığı için bir şeyin kanıtlanmış olduğunu varsaymamamızın hayati önemi vardır.

Durum ahlakı

Ahlak yargısının ve onun eylemle ilişkisinin daha doyurucu bir açıklamasını bulabilir miyiz? Belki! "Doğru şeyi yapma"nın belli bir zamanda ve yerde bir yargıda bulunmayı gerektirdiğini kabul edebilir, ancak bunun, karşılaştığımız çok büyük sayıdaki değişik olaylar ve insanlarla ilgili standartlar ve kurallar koymayı gerektirdiğini reddedebiliriz.

> *Her durum farklıdır. Her yeni duruma, içinde bulunduğumuz yeni koşullar bütününe uygun olarak, doğru gibi görünen şeyi yapmaya çalışarak yeni bir tepki göstermek zorundayızdır. Hayat hiçbir zaman kendini tekrarlamaz. Bundan dolayı, ona neden değişmeyen bir kurallar bütününü uygulayalım?*

Bu, *durum ahlakı* diye adlandırılan şey tarafından tercih edilen yaklaşımdır. Bu yaklaşım, zorla kabul ettirilmeye çalışılan formüllerin veya uylaşımsal davranış kurallarının cansız etkisinden kaçınır gibidir. Bundan başka, ahlaki olarak davranışta bulunmanın, özü itibariyle, bir kuralı uygulamak olduğu görüşünü reddetmektedir. Bu açıdan akla yakın görünmektedir. Çünkü çoğu zaman yapar gibi göründüğümüz şey, bir kuralı uygulamak değildir. Biz de "her durumu kendi özel şartları içinde yargılama"ya çalışırız. Ancak başka bakımlardan burada dile getirilen bu görüş tartışmalı görünmektedir. Ahlakın salt duygudan fazla bir şeyle ilgili olduğunu düşünüyorsanız, muhtemelen veri bir durumda, bir şey yerine başka bir şeyi tercih etmek için gerekçeleriniz olacaktır. Burada ahlaki yargılar ve seçimlerimiz, verdiğimiz diğer tür kararlardan fazla farklı değildirler. Şüphesiz eylemlerimizin çoğu, büyük ölçüde, otomatik bir biçimde gerçekleşir. Ancak önemsiz olmayan seçimler yaptığımız durumlarda, muhtemelen, tamamen keyfi bir tarzda davranışta bulunmayız. Bu durumlarda eylemlerimiz bizim için neyin önemli olduğunu açığa vurur. Yeni bir durumda daha önce davrandığımız tarzdan tamamen farklı bir şekilde davranır gibi görünsek bile (örneğin bir durumda yalan söylememize karşılık bir sonraki durumda doğruyu söylememiz) bu farklı davranmamızın, hemen hemen her zaman, üzerinde düşündüğümüz takdirde keşfedebileceğimiz bir gerekçesi vardır.

Eğer "durum ahlakı"nın, buna rağmen, herhangi bir kabul edilebilir anlamda ahlak olduğunu varsayacaksa, onu uyguladığını iddia eden birine, yeni bir cevap gerektiren bu yeni durumun ne olduğunu sorabiliriz. Hepimiz yalan söylemek yanlışsa da (örneğin birinin duygularını incitmemek için) yalan söylemenin kabul edilebilir olduğu bazı şartların var olabileceği düşüncesine alışığızdır. Ancak bu, herhangi bir ilkeye göre davranmaktan vazgeçtiğimiz anlamına gelmez; sadece eylemlerimizin temelinde bulunan ilke ve değerleri yeni bir duruma uygun görünen bir tarzda uyguladığımız anlamına gelir. Böylece her zaman bilinçli olarak bir kuralı uygulamasak da, hiç olmazsa, yeni durumlara gösterdiğimiz tepkilerde temelde var olan bir tutarlılığı amaçlarız.

Şimdi iki kötüden birini seçmek durumunda olduğumuz somut ahlaki ikilemlere nasıl tepki verdiğimize bakalım: Örneğin, birine doğruyu söylemek ve böylece ona acı vermek veya bunun yerine ona yalan söylemek ve böylece onu korumak konusunda karar vermek zorunda olduğumuzu farz edelim. Gündelik hayat düzeyinde ne yapmamız gerektiğini bize söyleyen bir temel varsayımlar bütününe (örneğin yalan söylemenin genel olarak yanlış olduğu, insanlara gereksiz acılar çektirmenin yanlış olduğu, acı çekmenin genel olarak kötü bir şey olduğu vb) sahibiz gibi görünmektedir. Bu varsayımları kendimiz için açık bir hale getirmememiz, onların var olmadıkları anlamına gelmez. Ayrıca bu varsayımlar, çoğu zaman, genel ilkeler biçiminde açık olarak ifade de edilebilirler. Bu önemli bir noktadır, çünkü ahlakın *akılsal* olanla bir ilişkisi olduğu anlamına gelir. Eylemlerimizin nedenleri üzerinde düşünebiliriz. Hatta ahlaki görüşlerimizi ve tutumlarımızı eleştirebilir, değiştirebilir ve düzeltebiliriz. Buysa gerek duygucular, gerekse durum ahlakçılarının göz önüne almaz gibi göründükleri bir imkandır.

Bundan başka ahlaki değerlerimiz ve ilkelerimizle ilgili olarak herhangi bir eleştirici düşüncenin ele almak zorunda olduğu temel bir problem (veya bir problemler grubu), onların kaynağına ilişkindir. Onların kaynağı nedir? Neden ötekiler yerine şu değerlere sahibim? Savunduğum görüşler sadece ait olduğum özel kültürü ve tarihsel dönemi mi yansıtmaktadır? Eğer öyleyse, görünüşte bu kadar çok şeyin tesadüfen nerede ve ne zaman doğduğumuza bağlı olması durumunda, bir ahlak kuralının diğerinden daha doğru olduğu yönündeki iddiamızı nasıl haklı çıkarabiliriz? Bu, ahlaki görecilik problemi denen şeydir.

Ahlaki görecilik

Herhalde hiç kimse ahlaki değerlerimiz de içinde olmak üzere inançlarımızın belli ölçüde ait olduğumuz toplumu yansıttığını tartışmaz. Ancak ahlaki göreciler için bu düşünce sadece bir hareket noktasıdır. Göreciler, basit olarak, dikkatimizi farklı kültürlerin genellikle farklı ahlaki kodları benimsedikleri olgusu üzerine çekmezler; bunun yanında, herhangi bir kültürün başka bir kültürle karşılaştırıldığında değerleri, inançları veya uygulamaları bakımından haklı veya daha üstün olduğunun söylenebileceğini inkar ederler. (Karşıt görüş tarihte bütün kültürler ve dönemler için geçerli doğru ve yanlış ölçütlerin var olduğunu savunur. Bu görüş farklı isimlerle adlandırılmıştır. Onlar arasında en yaygın olanlar "ahlaki nesnelcilik", "ahlaki mutlakçılık" ve ahlaki evrenselcilik"tir). **Ahlaki göreciliğin** değişik gelişmişlik ve incelik derecesine sahip olan farklı biçimleri vardır. Onun çok popüler olan bir versiyonu kanıtı şöyle devam ettirir:

> *"Doğru" ve "yanlış" ancak belli bir kültürde doğru ve yanlış anlamına gelebilir. Bir kültürün (her zaman kendi kültürümüzün) ölçütlerini,farklı bir kültürün çerçevesi içinde gerçekleştirilmiş olan bir ey-*

lemi ahlaki olarak yargılamak için kullanmak tamamen yanlıştır. Bu tür bir tartışmada hiç kimsenin haklı veya haksız olduğu söyleneme-yeceği için basit olarak şöyle demek daha iyidir: " Sen kendi açından haklısın, ben kendi açımdan haklıyım". Kültürlerin çeşitliliğine saygı gösterelim. Kimse haklı değildir. Bundan dolayı ' yaşa ve başkasının yaşamasına izin ver'.

Bu, bugün birçok insanın akla yakın ve çekici bulduğu bir görüştür. Farklı toplumlarda karşılaşılan kural ve uygulamaların çeşitliliğinden ötürü akla yakındır. Örneğin bazı kültürlerde evlilik dışı seks kesin olarak yasaktır. Başka bazılarında ise belirlenen bazı sınırlar içinde ona izin verilmektedir. Uzun dönemler boyunca, hatta "aydınlanmış" olduğu varsayılan yerlerde kölelik kabul edilmiştir. Bugünse onu ahlaki bakımdan iğrenç bir şey olarak görmekteyiz.. Sadece birkaç tanesini saymak gerekirse, çocuk aldırma, öldürme, ötanazi, ölüm cezası, bedeni cezalar, et yeme, tefecilik, eşcinsellik, çokeşlilik gibi diğer birçok ahlaki konuda da benzeri bir görüş çeşitliliği ile karşılaşılabilir. Bu çeşitliliğe rağmen hangi kültürlere ait olurlarsa olsunlar bütün insanları bağlayıcı olan tek bir ahlak kuralı olduğunu var saymak ne kadar akla yakındır?

Ahlaki görecilik aynı zamanda çekicidir, çünkü kibirli ben merkezciliğin reddini ifade eder. Örneğin yakın geçmişin Avrupalıları, çoğu kez, kendi eylem ve düşünce tarzları biricik doğru tarzmış gibi davranmışlardır. Diğer kültürleri "ilkel" veya "dinsiz"-veya her halükarda aşağı- görmüşlerdir. Farklı kültürler farklı şeyler yapmakta idiyseler, bu basit olarak onların yanlış oldukları anlamına gelmekteydi. Onların "daha gelişmiş" toplumlara öğretecekleri az, buna karşılık onlardan öğrenecekleri çok şey vardı. İnsanların kendi inanç ve uygulamalarının üstünlüğüne olan bu tür güvenleri bugün çok daha az yaygındır. Hiç olmazsa bazı çevrelerde bu konularla ilgili daha büyük bir alçak gönüllülük vardır. Ancak hiçbir grubun doğru olmamasının *mümkün olduğu*nu kabul etmeye istekli olmakla, hiç kimsenin haklı *olamayacağı*nı iddia etmek arasında büyük bir fark olduğunu unutmamamız gerekir. Bundan başka, belli bir kültürün uygulamaları dışında, ahlaki yargının geçerli olmadığını savunan mutlak görecinin iddialarının köktenci özelliğinin farkında olmalıyız. Bu görüş herhangi bir kültürün uygulamalarını yargılayamayacağımızı, çünkü kültürlerin üzerinde veya kültürler arasında bize zorunlu ölçütleri verecek olan bir üst ahlak kodunun bulunmadığı görüşünü içermektedir. Bu, bazı ciddi problemlere yol açan bir tutumdur. Önce birçok görecinin savunur göründüğü hoşgörü kavramına bakalım.

Ahlaki göreciler ahlaka yaklaşımları farklı, hatta bizimkine zıt olan farklı kültürlerle karşılaştığımızda, hoşgörülü bir tutum takınmamız gerektiğini savunmakta, bu farklı kültürlerin hepsine saygı göstermemiz gerektiğini söylemektedirler. Daha önce bu "Yaşa ve yaşamalarına izin ver!" tutumunun birkaç problemine işaret ettik. Bu problemlerden birincisi, bunun gerçekte, ahlaki göreciliğin gerektirdiği bir şey olmamasıdır. Çünkü basit olarak, bir konuyla ilgili birden fazla görüşün olmasından, onlardan hiçbirinin doğru olmadığı veya hiçbirinin başka birinden daha iyi olmadığı sonucu çıkmaz. Çeşitlilik, tanımı gereği göreciliği icap ettirmez. İkinci olarak hiçbir ahlak kodunun doğru olmadığını kabul etsek bile bundan çıkan şey nedir?

Ahlaksızlık mı, ahlaka karşı kayıtsızlık mı, kendimizinkinin dışında kalan ahlaklara karşı kayıtsızlık mı, bilinçli bir etnosantrizm mi? Ana göreci tezin gerektirdiği şeyin ne olduğu kesinlikle açık değildir. Üçüncüsü bütün ahlak kodlarına aynı ölçüde saygı göstermeyi ve kültürleri, bu kültürlerin içinde yaşayan insanların kabul etmedikleri ölçütlerle yargılamamak gerektiğini savunduğumuz takdirde, bununla tutarlı olarak, evrensel hoşgörüyü veya kültürel çeşitliliğe saygı göstermeyi veya farklılığı yüceltmeyi vb. öğütleyemeyiz. Çünkü bu düşünceler bazı kültürler tarafından benimsenen, ancak başka kültürlerce kabul edilmeyen özel ahlak değerlerini ifade ederler. Ahlaki göreci bir yandan herhangi bir kültürlerarası ahlaki değerlerin varlığını inkar ederken, öte yandan, toplumların birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğini söyleyerek farklı kültürlerin üzerine çıkamaz.

Aşağıdaki listeye bir göz atalım. Onların tümüyle ilgili olarak, tam bir göreci veya mutlakçı pozisyonun sonuçlarını tasavvur edelim.

1. Azteklerin esirlerini, kalplerini canlı olarak göğüslerinden çıkarıp öldürme konusundaki dinsel uygulamaları.
2. Ondozuncu yüzyılın emperyalizmi.
3. Kadınlar ve erkekler arasındaki eşitlik.
4. Nazilerin Yahudilere karşı politikaları.
5. Sati, yani yakın zamanlara kadar Hindistan'ın bazı bölgelerinde uygulanan, dul bir kadını ölen kocasıyla birlikte yanan odunlar üzerinde yakma yönündeki Hindu geleneği.
6. İngilizlerin bu geleneği ortadan kaldırmaları.
7. İfade özgürlüğü.
8. Amerika'nın Avrupalılar tarafından fethedilmesi ve iskan edilmesi.
9. Britanya'nın İngilizler tarafından fethedilmesi ve iskan edilmesi.

Bu listenin amacı bizi göreci pozisyonun tam sonuçlarıyla karşı karşıya getirmeye çalışmaktır. Arka kapıdan girip gizlice değerlerimizi yeniden savunamayacağımızı anlamamız gerekir. 5 numaralı durumu ele alalım: "Eğer kadın ölmüş olan kocasıyla birlikte yanmaya razıysa bunu kabul ederim, değilse etmem." diyerek göreci tutumumuzu savunmaya devam edemeyiz, çünkü onun isteğini niçin kaale almamız gerekecektir? Eğer onun isteğini kaale almak zorunda olduğumuzu düşünürsek bu, 3 numarayı, yani erkek ve kadınların eşitliğini mutlak bir tarzda uyguluyoruz demektir. Şimdi 6 numarayı göz önüne alalım. İngilizler Sati adetini ortadan kaldırmakta haklı mıydılar? Belki onların evvel emirde Hindistan'da olmamaları gerektiğini düşünebiliriz. Ama bu durumda da bu, 2 numarayı göreci olmayan bir biçimde kabul etmemiz anlamına gelir. Ancak onlar Hindistan'da olduklarına göre, Sati adetiyle ilgili olarak dullar, kendilerinden onu istememiş olsalardı dahi "Yaşa ve bırak ölsün!" politikasını benimsemeleri onlar için iyi mi olacaktı?

Bundan başka, çağdaş bir toplumun nadiren homojen olduğunu ve kendi içinde doğru ve yanlış konularıyla ilgili olarak derin görüş ayrılıklarına sahip olabileceğini unutmamamız gerekir. Örneğin Amerika'da çocuk aldırma veya İrlanda'da boşanma konusundaki tartışmayı düşünelim. Her büyük toplum içinde genel olarak farklı ahlak görüşleri tarafından belirlenen çok sayıda altkültür vardır: Kökten dinciler, teknokratlar, çevreciler, akademik uzmanlar, özel etnik gruplar vb. ve hiçbir toplum kendi küçük dünyası içinde diğerlerinden kopuk değildir. Toplumlar birbirleriyle ticaret yaparlar, dövüşürler, ittifaklar kurarlar ve çoğu zaman birbirlerini etkilerler. Böylece her kültürü (veya alt kültürü) tamamen ayrı bir değerler topluluğuna sahip ve kendi mutlu yolunda giden bir şey olarak düşünmek yanıltıcıdır. Bazen bir kültürün nerede bitip diğerinin nerede başladığını bilmek zordur. Bütün bu düşünceler kendi toplumumuz da içinde olmak üzere herhangi bir toplumun üyelerine "Sizin ahlak kodunuz sizin için geçerlidir, onu başka toplumlara uygulamayabilirsiniz" demeyi güçleştirmektedir.

Bütün bu güçlüklere ilaveten görecilik bir başka itirazla da karşılaşmaktadır. Eğer kendilerini kullandığım tarzda "iyi" ve "kötü" kelimeleri, basit olarak, benim kültürümün iyi veya kötü dediği şey anlamına geliyorsa, benim kendi kültürümde genel olarak ahlaki bakımdan kabul edilebilir görülen bir şeye itiraz ettiğimde haksız olmam gerekir. Çünkü iyi ve kötü veya doğru ve yanlışla ilgili olarak biricik kılavuz, benim kültürümde hakim olan ahlaki görüştür. Ancak bu, bir toplumun ahlaki gelişme imkanını ortadan kaldırır ve her türlü ahlaki iyileştirme girişimini anlamsız kılar. Eğer doğru olan, mevcut insanların çoğunluğu tarafından doğru olduğu düşünülen şey tarafından belirleniyorsa, toplumumuzu düzeltme, iyileştirme çabasının hiç bir anlamı yoktur. Aynı nedenle toplumumuzun ahlaki bakımdan daha kötüleşmesinin de hiçbir anlamı yoktur.

Ancak kimse bu sonuçları kabul etmez. Göreciler de dahil olmak üzere bir seçimde oy kullanmış, bir dilekçeye imza atmış, siyasi temsilcilerine mektup yazmış veya bir gösteriye katılmış bir insan, toplumda daha iyi veya daha kötü yönde değişmeler olabileceğine inandığını gösterir ve İsa, Sokrates, Gandi, köleliğin kaldırılmasının taraftarları, kadınlara oy hakkı verilmesini isteyenler gibi en önemli ahlak kahramanlarımızın bazıları da, doğru hakkında genel olarak kabul edilen görüşleri paylaşmadıkları için, başlangıçta insanlara sapkın görüşlü gibi görünen kimselerdi. Üzerlerinde durduğumuz türden ahlaki göreciler, köleliğin kaldırılması veya daha yakın zamanlardaki sivil haklar, feminizm hareketlerini nasıl açıklayacaklardır? Ahlaki ilerleme kavramını anlama gücüne sahip olmama, herhangi bir ahlak kuramının şüphesiz ciddi bir kusurudur.

Bu tür itirazlara rağmen, ahlaki göreciliğin bazı daha aşağı düzeyden biçimlerinin tutarsızlıkları ve sonuçları gösterilerek kolayca reddedilemeyecek derin bir ahlaki sezgiyi temsil ettiğini düşünebiliriz. Onun çekiciliğinin bir kısmı, mutlakçılıkla karşılaştıklarında insanların duydukları açık inanmazlıktan ileri geliyor olabilir. Yumuşak bir tarzda ifade etmek gerekirse, doğru ve yanlışa ilişkin nesnel ölçütleriyle bir ahlak kodunun bütün kültürlere ve dönemlere uygulanabilir bir şey olarak " orada dışarda" bir yerde var olabileceği düşüncesi insanlara inandırıcı gelmemektedir. Çoğumuz ahlak kurallarının bu anlamda, yani adeta evrenin kendisinin bir parçası olarak ve kendisi hakkında düşünmekte olduğumuz şey ne olursa olsun,

o şeyden bağımsız olarak nesnel oldukları düşüncesi karşısında duraklarız ve eğer bu ahlak görüşünü kabul edemiyorsak, göreciliğin çekiciliğini anlayabiliriz.

Üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken iki ayrı, ancak birbiriyle ilişkili problem var gibi görünmektedir. Bunlar

- Ahlak kodlarının kaynağı ve temeli,
- Ahlak kurallarının kültürler ve dönemler arası uygulanması problemleridir.

Bunları daha ayrıntılı olarak inceleyim.

Ahlak kodlarının kaynağı nedir?

Ahlaki görecilik, kısmen, insanların ahlakla ilgili olarak erişmiş göründükleri çok farklı sonuçlara bir tepkidir. Tarihe dönüp bakarsak, doğru ve yanlış hakkındaki inançların kaynağını sanki tarihi güçler, çevre, savaş, kaza vb. tarafından biçimlendirilmiş olan bir hayat tarzında bulduklarını görürüz. Bu hayat tarzları, kendilerini yaşayan insanlar tarafından "iyi" diye kabul edilen şeyi belirlemiş görünmektedir. Böylece veri bir kültürde insanlar, domuz eti veya insan etini yemeyi, bu uygulamaların kendi iç "doğruluk"larından veya "yanlışlık"larından dolayı değil, paylaştıkları hayatlarıyla ilgili nedenlerden dolayı doğru bulacaklardır veya reddedeceklerdir. Şüphesiz onlar, doğru bir şey yaptıklarını düşünebilirler, ancak bunun dışardan bakan birini ikna etmesi zorunlu değildir ve eğer bu dışardan bakan kişi her birinin kendi kodu bulunan bir kültürler çokluğu olduğunun farkındaysa, insanların ahlaki değerlerinin onların hayat tarzlarına bağlı olduğuna, bunun tersinin ise geçerli olmadığına inanmaya gidebilir. "İnsan eti yemek yanlıştır", biz kendi toplumumuzda insan eti yemediğimiz için benim kültürümün ahlakıdır, yoksa bunun tersi geçerli değildir.

Bu bakış açısının belli bir akla yakınlığı vardır. Ancak ona ahlak kodlarının birbirlerinden görecinin varsaydığı ölçüde farklı olmadıkları itirazını yapabiliriz. Kültürlerin paylaştıkları şey, onları ayıran şeyden daha önemlidir. Bu itirazın gerisinde yatan görüşe göre "Batılı" iş adamı, İlk Çağ'da yaşamış olan Yunanlı ve Aztek rahip temelde aynı ilgi ve ihtiyaçlara sahiptirler-Onların hepsi insandırlar ve dolayısıyla insanlık durumunu paylaşırlar. Onların hepsi için aynı tür şeyler, örneğin geçimini temin etmek, anlamlı ilişkiler kurmak ve bu ilişkilerden yararlanmak, çocuk büyütmek, iş ve oyun aracılığıyla kendini ifade etmek önemlidir. Belki bu evrensel ihtiyaçlar listesi içinde, ahlakın temellerini anlamak ve başkalarına anlatmak arzusu da vardır. Böylece değişiklikler veya hiç olmazsa onların çoğu yüzeydedir ve onlar sadece ahlakın temelinde bulunan evrenselliği gizlemeye yararlar. Ancak bir göreci buna şu şekilde bir karşılık verebilir:

> *Kültürler arasında çok büyük gerçek farklar vardır ve bunlar yüzeysel olaylar diye açıklanıp bir kenara atılamazlar. Bütün insanlar, ortak biyolojilerinin ve paylaştıkları yeryüzünün ortaya koyduğu bazı çok*

temel sorunlarla karşı karşıya bulunsalar da, bu sorunlara çok farklı cevaplar vermektedirler. Evet, onlar aynı yerküreyi paylaşmaktadırlar, ancak farklı dünyalarda oturmaktadırlar. Ortak bir ahlak kodu tesis etme çabamızda bize faydası olacak daha temel bir insanlığa ulaşmak için kültürü soyup bir tarafa bırakamayız. Çünkü bu soyup bir tarafa koyduğumuz şey, çok fazla temel bir şey olacaktır. Ahlak değerleriyle ilgili bütün ilginç tartışmalar kültür düzeyinde ortaya çıkarlar. Büyük farkların bulunduğu ve hiçbir doğru cevabın bulunmadığı yer burasıdır

Bu görüşü kabul edenler, eğer kendileriyle tutarlıysalar, onu kendi ahlaki inançlarına da uygulamak zorunda kalacaklar, yani onların da aynı derecede kültüre bağımlı şeyler olduklarını kabul edeceklerdir. Bu açıdan mutlakçı iddialar savunulamaz, hatta kendini beğenmiş şeyler olarak görünmektedir ve görecilik hala en akla yakın tutum olarak kendini göstermektedir.

Ahlak kuralları kimler için geçerlidir?

Problem yeter derecede açık görünmektedir. Eğer ahlakın biricik temeli tarih ve kültürse, herhangi bir ahlak kodunun nasıl olup da bir diğerinden "daha iyi" olabileceğini anlamak zordur. Bir kültürün uygulama ve inançları dışardan birinde hayranlık veya iğrenme uyandırabilir, ama onlar akılsal bir değerlendirmeye tabi tutulamazlar. X kültürünün çok eşlilik, yeni doğan çocukların öldürülmesi veya kadınların sünnet edilmesi gibi uygulamaları bizi dehşete düşürebilir, ancak bunun nedeni, benim tesadüfen Y kültürüne ait olmamdır. Belki X kültürüne mensup olan insanlar da bizim yaptığımız bazı şeylere (örneğin uyuşturucu kullandıkları için insanları hapse atmamıza veya evlilik dışı sekse izin vermemize) veya kabul ettiğimiz bazı şeylere (örneğin kültür hayvancılığına) aynı ölçüde karşı çıkacaklardır ve eğer X kültürü içinde yetişmiş olsaydım, görüşlerim şimdi olduklarından çok farklı olacaktı. Mutlak bir doğru ve yanlış standardına ne kadar uyduğunu anlamak için farklı kültürlere uygulanabilecek ölçütler yoktur.

Ahlaki ilerleme olarak gördüğümüz şeyi açıklaması istenen en düşünceli göreci, bir kültürde değişmenin meydana geldiğini kabul edecek, ancak sapkın görüşlüler/reformcuların genel olarak toplumun uygulamalarına karşı davalarını, bu toplumda daha önce var olan fikirlere hitap ederek savunduklarına işaret edecektir. Reformcu şöyle bir şey demektedir: "Buna inandığımızı söylüyoruz. Peki neden onu yapmıyoruz?" veya " Bu inancımızı şu alanı da içine alacak şekilde genişletmemiz gerekir". Yine köleliği ortadan kaldırmaya ve erkekler ve kadınlar için eşit haklar tesis etmeye yönelik kampanyaları düşünelim. Onların belli bir başarıya ulaşmış olmalarının nedeni insanların, reformcuların söyledikleri şeyi bu toplumda daha önce savunulan temel inançlara (üzerinde durduğumuz örnekte bütün insanların Tanrı'nın çocukları oldukları görüşünden kaynaklanan eşit muameleyle ilgili

inançlara) bağlayabilmeleri olmuştur. Eğer böyle bir bağlantı kurulmamış olsaydı, daha başlangıçta reform olayının nasıl ortaya çıkabileceğini görmek zordur.

Şüphesiz bütün bu düşünceler sadece bir kültürün içinde geçerlidir. Başka inançları olan başka kültürler bu bağlantıları hiç kurmayabilirler. Bundan başka, yeni durumun nesnel olarak ahlaki bakımdan daha iyi olduğunu göstermek için kullanabileceğimiz bağımsız bir standart olmadığından, ahlaki göreciler ahlaki ilerlemeye ilişkin herhangi bir nesnelci ve mutlakçı anlayışı da reddetmek zorundadırlar. Onların söyleyebileceği tüm şey, belli bir zamanda veri bir kültür içinde kabul edilebilir gibi görünen uygulamaların daha sonraki bir tarihte kabul edilemez (veya bunun tersi) görüneceğidir.

Göreciler, kuramlarının izin vermediği göreci-olmayan iddialar ileri sürmekten kaçındıkları sürece, belki açık tutarsızlıklara düşmeyebilirler ve hatta akla yakın bir tez ortaya koyabilirler. Ancak ahlaki doğrunun, herhangi birinin ne düşündüğü veya nasıl yaşadığından bağımsız olarak havada asılı durduğunu söyleyen anti-sezgici mutlakçı pozisyonu otomatik olarak benimsemeksizin, ahlakın ne olduğuna ilişkin göreci açıklamaya karşı çıkmaya bizi götürebilecek bazı düşünceler hâlâ varlığını korumaktadır. Tekrar bir insanın nasıl olup da göreciliği benimseyebileceği konusunda yukarda anlattığımız hikayeye bakalım.

Bir gözlemci ahlak kodlarının çokluğunu görür ve ahlakın kültürler arasında büyük değişiklik göstermesinden, onlar arasında normal olarak seçim yapma imkanının olamayacağı sonucuna geçer. Ancak bu neden mümkün olmasın? Evet, insanlar ve kültürler farklıdırlar, ama bu, onlar arasında bir seçim yapamayacağımız veya bir kültürün diğerini yargılayamayacağı anlamına gelmek zorunda mıdır? Gerçekten bazı uygulamalara tanık olmak ve onlar hakkında ahlaki yargılarda bulunmamak çok zordur. Örneğin yakın zamanlara kadar Güney Afrika'da uygulanan şekliyle ırk ayrımcılığını (apartheid) göz önüne alalım.

Göreci, ahlaki bakış açısının doğruluğuna olan güvenini kaybeden, belki onu salt bir önyargı, ortadan kalkmaya başlayan bir koşullanmanın ürünü olarak gören bir insana benzemektedir. Şüphesiz bir insan, görüşleriyle ilgili göreci-olmayan bir haklı çıkarma vermesinin ne kadar güç olduğunun keskin bir biçimde farkına varmıştır. Bu bizi meselenin kalbine götürmektedir. Görecinin kendi "yerel" ahlaki değerlerine olan güveninin kaybolması anlaşılabilir bir şeydir. Ama bu, sözkonusu güvenin kaybolmasının zorunlu olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Bu kaybolan güvenin bir kısmının tekrar kazanılmasına yardımcı olabilecek bir cevap, duyguculuğu incelediğimizde üzerinde durduğumuz noktaya benzer bir noktayı göz önüne almamızdan geçer. Orada ahlaka bir duygu olarak yaklaşıma karşı bir alternatifin dikkatimizi ahlaki yargıların varsayılan gizli *nedenler*ine değil, daha çok onların *nesneleri*ne yöneltmek olabileceğini görmüştük. Bu, dikkatimizi bir yargının "arkasında"ki bir duyguya (öfke, nefret, haz...) değil, yargıların kendileriyle ilgili oldukları şeylere (işkence, ırkçılık, kibarlık...) yöneltmemiz anlamına gelir. O, yargılarımızın haklı olup olmadıklarını sormak ve anlaşılabilir, arkalarında iyi gerekçeler bulunan, ilkelerimizi yansıtan vb. yargılar teşkil etmeye çalışmak anlamına gelir.

Bu yaklaşımı göreciye uygulamaya çalışırsak, şeyleri belli bir kültürel bakış açısından gördüğümüzü kabul etmemizin, ahlaki yargılar verme kabiliyetimize zarar vermek zorunda olmadığını ileri süreriz. Bu, bakış açımızı şekillendirmeye katkısı olan şeylerin üzerine yükselebileceğimiz ve kendi akılsal yargılarımızı teşkil edebileceğimiz düşüncesine baş vurmayı içerir. Bu görüşe göre, "İşkence, yanlıştır" diyen bir insan bu iddiasını gerekçelerle destekleyebilir. Onun bu tezi çok veya az ikna edici olabilir, ama o salt keyfi veya tamamen kişisel bir zevkin dışavurulması değildir. Bu tez onun yetişme tarzı ve kültürel geleneklerinin etkisini taşımak zorunda olmakla birlikte, bunların kendileri de incelemeye açıktırlar.

Bu, önemli bir iddiadır. Biz kendi kültürel arka planımızı da eleştirinin mahkemesi önüne getirme, "Bu şeyleri şimdiye kadar hep böyle yaptık" şeklindeki açıklamayı reddetmeye bizi götürebilecek bir bilanço çıkarma uygulaması içine girerek, bizi o ana kadar etkileyen şeyler üzerinde yeniden düşünme gücüne sahibiz. Belki görüşlerimizin doğru olduğundan hiçbir zaman mutlak olarak emin olamayız. Doğru ahlaki yargılarda bulunma amacımızın, hiçbir zaman nihai olarak ulaşamayacağımız, ancak işe yarar bir hedef olarak peşinden koşulabilecek bir ideal olabileceği görüşünü benimseyebiliriz. Bu durumda yargılarımız her zaman eleştirilere açık olmaları anlamında geçici olmak zorunda kalacaklardır. Bütün bunların gizil olarak içerdiği düşünce, ortak kuralların yönettiği bir başkalarıyla diyalog düşüncesidir ve bu diyaloga girmeye istekli olma, akılcı tutum diye adlandırabileceğimiz şeydir.

Göreciliğin baştan çıkardığı gözlemci buna şöyle karşılık verebilir: Bütün bunlar iyi hoş da, siz gerçekte soruyu cevaplandırmadınız: İyi gerekçe dediğiniz şey nedir? Bu soruya cevap farklı kültürlerde aynı olmayabilir. Örneğin bazı yerlerde bir uygulamanın gelenekle uyum içinde olması onu devam ettirmek için iyi bir gerekçe olarak görülür. Başka yerlerde ise insanın kutsal bir metin veya bir otorite figürü tarafından tesis edilmiş emirlere uyması yeterli olabilir. Rüyaların bir kahin tarafından yorumlanmasına, kişisel esinlenmeye, ahlaki sezgiye veya çoğunluğun görüşüne dayanılarak kararlar verilebilir. Şimdi ahlaki bir karar verme veya ahlaki bir kararı meşrulaştırmanın bütün bu tarzlarını akıl-dışı olarak red edebilir miyiz? Ayrıca salt bir "akla başvurma" kavramında gerçekçi olmayan bir şey var değil midir? Ahlaki çatışmalar tartışmacı toplumlarda kullanılan yöntemlerle çözüme bağlanmazlar. İnsanlar, kendileri için farklı şeyler önemli olduğundan dolayı, neyin ikna edici olduğu konusunda bazen keskin, hatta şiddet içeren, görüş ayrılıkları içinde olacaklardır. İnsanların farklı değerleri olduğundan söz ettiğimizde genellikle kastettiğimiz de budur.

Bu, iyi ve göreciliği eleştirenlerin kabul etmeleri gereken bir noktadır. Böylece onların, ahlak tartışmalarını fazla soyut bir tarzda tasarlamaktan kaçınmaları ve bu tür tartışmaların, ortak bir dünya ve bu dünya içinde yaşayan ortak bir insanlığın meydana getirdiği bir arka plan üzerinde cereyan ettiği yönündeki düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya istekli olmaları gerekir. Bu durumda onların kanıtları şöyle bir şekil alabilir:

> *Değerler, dünyanın nasıl olduğunu düşünmemizle hiçbir ilgileri olmaksızın öylece havada asılı durmazlar. Bazı eylemlerin bize kendini*

belli bir tarzda gösteren bir dünyada kabul edilebilir oldukları veya olmadıklarına inanırız. Değerlerimiz dünyayı ve onunla ilgili olarak önemli olduklarını düşündüğümüz şeyleri anlama tarzımızla yakından ilişkilidir. Ancak bu önem bir keyif meselesi değildir Ben tesadüfen Nazilerle görüş ayrılığı içinde değilim. Samimi bir Naziyle karşılaşırsam, onun değerlerini reddedişim Ari ırkının üstünlüğüne, Yahudilerin doğuştan aşağılık yaratıklar olduğuna, Adolph Hitler'in her şeyi bilen biri olduğuna vb. ilişkin inançların ahlakı olarak iğrenç olmaları yanında, bilimsel olarak da yanlış oldukları yönündeki görüşümün bir parçası olarak ortaya çıkar. Değerler sonradan akla gelen şeyler olmadıkları gibi tamamen seçime dayanan fazladan şeyler hiç değildirler. İyi olduğunu düşündüğümüz şeyle, dünyaya ilişkin olarak doğru olduğunu düşündüğümüz şey ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdırlar. Bir insanın ahlakını sorgulamak, onun dünya hakkındaki inançlarını sorgulamak anlamına gelir.

Bu kanıtı ne kadar ikna edici bulduğumuz, hiç olmazsa kısmen çatışan değerleri akılla, ortak bir dünyaya başvurmakla çözebileceğimizi ne kadar düşündüğümüze bağlıdır. İyi bir gerekçenin ne olduğu sorusuna dönmemiz gerekirse, belki bazı kültürlerin farklı cevaplar ortaya atmaları, basit olarak, farklı şeylerin kendileri için önemli olmasından ötürüdür. Belki dünyayı anlama tarzları, son paragraftaki türden bir kanıtı imkansız kılacak ölçüde farklıdır. İki tarafın bir eylemin veya durumun nasıl betimleneceği veya neyin kanıt sayılabileceği veya diyalogun mümkün olup olmadığı konusunda dahi bir uyuşma içinde olamadıkları bir durumda bir diyalogu nasıl başlatabiliriz? Belki farklı insanlar, bazen dünyayı bazı ahlaki kodların başka kodlarla karşılaştırılmasının mümkün olmadığı kadar farklı bir biçimde anlamaktadırlar. Eğer bu doğruysa, karşılıklı bir anlamama derecesi kaçınılmaz ve üstesinden gelinemez bir durum olabilir.

Bununla birlikte ortak bir dünyada yaşamıyorsak da, aynı kalabalık gezegeni paylaşıyoruz ve daha önce işaret ettiğimiz gibi hiçbir yargıda bulunmamak gibi bir seçime sahip değiliz. Ahlakı yaratan insanlar olsa ve hatta özel ahlak kodları onları yaratan kültür ve koşulları yansıtıyor olsalar da, bu, ahlakın kendisinden vazgeçebileceğimiz bir şey olduğu anlamına gelmez. Yine bu, birlikte nasıl yaşayacağımız ve farklı değer sistemlerini nasıl anlayacağımız yönündeki zor problemi ortadan kaldırmaz. Hiç kimse, sanki hiçbir şey başka bir şeyden daha iyi değilmiş gibi davranamaz. Seçim, diyalogla çatışma arasında gibi görünmektedir.

Olgular ve değerler

Göreciliği o kadar akla yakın, ortaya koyduğu sorunları o kadar çözülmesi zor sorunlar yapan şey, aslında çok basit bir şeydir: Değer

yargılarımızın doğru veya yanlış oldukları kanıtlanamaz. Çimin yeşil veya yerin yuvarlak olduğunu kanıtlayabilirim. Ama ırkçılığın kötü veya adam öldürmenin yanlış olduğunu kanıtlamam hemen hemen imkansızdır.

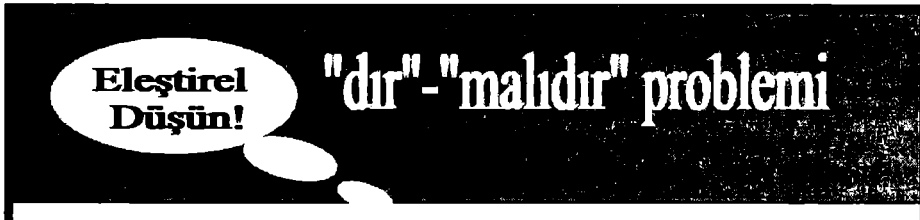
Değer yargılarımızla ilgili özel bir durum var gibi görünmektedir. İleri sürdüğümüz diğer birçok yargıdan farklı olarak onlar herhangi bir şeye dayanmıyor görünmektedirler. Basit olarak ifade etmek gerekirse, bir yandan olgular dünyası, beş duyumumuzun düzen verdiği, bilim adamlarının araştırdığı, kendileriyle ilgili olarak doğru veya yanlış olmamız mümkün olan şeyler var. Örneğin yağmur yağıyor, bahçede bir ağaç bulunmaktadır, Paris Fransa'nın başkentidir. Öte yandan şeylerin iyi, kötü, güzel, çirkin, yanlış vb. olduklarını söylediğimizde, sözünü ettiğimiz veya işaret ettiğimiz değerler dünyası var. Güçlük, bu dünyalardan birini diğeriyle ilişki içine sokmakta, dünyanın nasıl olduğunu *betimlemek*le insanların ne düşünmeleri veya ne yapmaları gerektiğini *emretmek* arasındaki bağlantıyı-eğer böyle bir bağlantı varsa- kavramakta yatmaktadır. Değerler evrenin yapısına nerede-eğer böyle bir yer varsa- girmektedirler? Olgusal iddialar değer yargılarına nasıl mantıksal destek sağlamaktadırlar? Bütün bu problemler, çoğu zaman, olgu-değer uçurumu diye işaret edilen şey etrafında kümelenirler.

Şimdiye kadar incelediğimiz bütün problemlerin değer yargılarımızın statüsü ana problemi etrafında döndüğü görülebilir. Duyguculuk ve göreciliğin her ikisi de değerlerimizin dünyayla nasıl uyuştuğunu açıklama yönünde çabalardır. Birincisi onları duygularımıza, ikincisi kültürümüze dayandırır. Her ikisi de *indirgemeciliğin* örnekleridir. İndirgemeciler bir şeyi başka bir şeye, daha temel bir olaya bağlayarak açıklarlar. Onlar tanımlanacak olan şeyin (D), bu başkasından, daha temel şeyden (O) "başka hiçbir şey olmadığı"nı ileri sürerler. Örneğin duyguculuk ahlak cümlelerinin "gerçekte" yalnızca duygularımızın bir ifadesi olduğunu söyler. İndirgemeciler, bazı olguları suyunu çekinceye kadar kaynatırlar ve bu işlemde değerlerle genellikle buhar olup uçar. Olgu (O), değerin (D) "gerçekte" indirgendiği şeydir. Böylece bu, olgu-değer uçurumunun ortaya koyduğu problemin bir çözümüdür: Değerler geriye doğru gidilirse olgulara indirgenirler.

Değerleri olgulara indirgemenin bir alternatifi, olguların bir şekilde bazı değerleri *içerip içermediğini* görmektir. Belki dünyanın tam bir tasvirinin, ahlaki niteliklerin, eylemlerin ve durumların bir tasvirini de içinde bulundurması anlamında "ahlaki olgular" mevcuttur. Eğer öyleyse dünyanın durumu bizi bazı değerleri kabul etmeye ve bazı eylemleri yapmaya mecbur edecektir. Bu tür bir görüşe **ahlaki doğacılık** denir. Bu görüşün açık bir problemi, insanların değerlerinin olgular hakkında herhangi bir tartışmanın olmadığı durumlarda dahi farklı, hatta bazen çok belirgin bir biçimde farklı olmasıdır.

İntihara yardım konusundaki tartışmayı göz önüne alalım. Bu konuda olgular üzerinde fazla tartışma yoktur. John Doe'nun 67 yaşında olduğunu varsayalım. Üç uzman hekim tarafından ona karaciğer kanseri teşhisi konulmuştur. Bu hekimlerden her biri onun muhtemelen altı ay içinde öleceğini söylemektedir. John Doe, duyduğu acı ve mide bulantısının artık hayattan herhangi bir zevk almasına engel oldu-

ğunu söylemektedir. Sözlü ve yazılı olarak bir hekimin bu acıklı durumdan kendisini kurtarmak için öldürücü bir iğne yapmasından memnun olacağını belirtmiştir. Bunu söylerken tamamen aklının başında olduğundan ve yine tamamen samimi olduğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur. Bazı insanlar bu koşullarda yapılması gereken doğru şeyin, kişinin arzularına saygı göstermek olduğuna inanmaktadırlar. Bazıları ise intihara yardımcı olmanın temelde ahlaksızca olduğunu düşünmektedir. Şüphesiz bu tartışmanın olguyla ilgili bir tartışma olduğunu düşünmek mümkündür. İntihara yardımcı olmaya karşı çıkanlar, bu karşı çıkışlarını eğer herhangi bir durumda ona izin verilirse, bunun uzun vadede kültürümüzde insan hayatının değerini azaltma sonucuna yol açacağı varsayımı üzerine dayandırabilirler. Bu durumda tüm tartışma bu varsayımın olgusal olarak doğru olup olmadığı sorusuna indirgenecektir. Ancak bazı durumlarda tartışma açık olarak olgular üzerinde değil, temel değerler üzerinde bir tartışmadır. Bazı insanlar intihara yardım etmenin temelde ahlaksızlık olduğunu düşünürler. Diğer bazıları ise insanların kendi isteklerine rağmen gereksiz acı çekmelerine göz yummanın kendisinin temelde ahlaksızlık olduğunu düşünür. Tartışma bu türden olduğunda ek olguları yardıma çağırmanın problemi çözme konusunda bir yardımı olamaz.



A kanıtını göz önüne alalım:

Hırsızlık, yasaya aykırıdır.

Yasaya göre yazılım korsanlığı, hırsızlığın bir türüdür.

Dolayısıyla yazılım korsanlığı yasaya aykırıdır.

Bu kanıt açık olarak geçerlidir. Çünkü sonuç öncüllerden çıkmaktadır. Ancak burada öncüller ve sonucun tümünün benzer türden olduğuna dikkat edelim: Onların hepsi basit olarak bir şeyin durumunun ne olduğuna işaret eden olgusal şeylerdir. Şimdi bir başka kanıtı, B kanıtını göz önüne alalım:

Hırsızlık yasaya aykırıdır.

Yasaya göre yazılım korsanlığı, hırsızlığın bir türüdür.

O halde yazılım korsanlığı yapmamalıyız.

Bu kanıt geçersizdir; kendimle çelişkiye düşmeksizin öncüllerin doğru olduğunu kabul edebilir, ancak sonucu reddedebilirim. Örneğin bu durumda sivil itaatsizliğin doğru olduğuna inanabilirim.

B'nin geçersiz olmasının nedeni "dır" ile "malıdır" arasındaki mantıksal farklılıktır. Bu kanıtta öncüllerin ikisi de "dır"lı cümlelerdir. Buna karşılık sonuç

bir "malıdır" cümlesidir. Genel olarak geçerli bir tümdengelimsel kanıtın sonucu, öncüllerde içerilmiş olmayan yeni iddialar ileri süremez. Ancak B kanıtının sonucu içine "malıdır"ın sokulması, tam da bunu yapmaktadır. Bu ise bu kanıtı geçersiz kılmaktadır. Geçişi geçerli kılmak için öncüllerin içine bir "malıdır" iddiasını koymak zorundayız. Örneğin (C)

Hırsızlık yasa dışıdır.

Yasaya göre yazılım korsanlığı hırsızlığın bir türüdür.

Yasaya aykırı olan bir şeyi yapmamalıyız

Bundan dolayı yazılım korsanlığını yapmamalıyız.

Bu (ifade edilmemiş aracı bir adım olarak A nın sonucuyla –yazılım korsanlığı yasaya aykırıdır-) geçerlidir. Ancak şimdi bu biçimde sonucun doğruluğunu kanıtlamak isteyen biri için ortaya çıkan problem "yasaya aykırı olan bir şeyi yapmamalıyız"öncülünün doğruluğunu kanıtlamaktır.

Salt olarak betimsel öncüllerden değerlendirici veya kural koyucu sonuçlar çıkarmak isteyen her türlü girişim için benzeri bir durum söz konusudur. Örneğin kendi sadist zevki için bir adamın düzinelerce masum insanı katletmesinden mantıksal olarak bu adamın ahlaki bakımdan kötü biri olduğu sonucu çıkmaz. Bu sonucu geçerli bir biçimde çıkarmak için ona bir başka öncülü eklemek gerekir: "Masum insanları kendi zevki için katleden biri, ahlaki bakımdan kötüdür" öncülünü. Şimdi ondan bu değerlendirici sonuç çıkabilir. Ancak bunun nedeni şimdi kanıtın öncüllerinin bir değer yargısını içinde bulundurmasıdır.

Olgu-değer uçurumu problemi, bir "dır"dan "malıdır"ı çıkarma problemi olarak da betimlenmiştir (Yukarda kutuya bakın). Tamamen olgusal kavramlarla betimlenebilecek bir durum karşısında olduğumu düşünelim. Sadece olgulara bakarak ne yapmam gerektiğini bulabilir miyim? Bazı filozoflar bir "dır"dan "malıdır"ı çıkartmanın kesinlikle mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Amerikalı filozof John Searle, bunu gerçekleştirme yönünde çok bilinen bir çabanın temsilcisidir. Searle, dikkatini söz verme olayı üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Ona göre ben "...ya söz veriyorum" gibi bir cümle sarf edersem, söz verdiğim şeyi yerine getirme yükümlülüğünü de üzerime almış olurum. Şimdi benim sana verdiğim sözü yerine getirmek görevimdir. Dolayısıyla yapmaya söz verdiğim şeyi yapmam gerekir. Sana bazı sözleri söylemem yönündeki "çıplak olgu"dan bir şeyi yapmamın gerekli olduğu sonucu çıkar.

Bu örnekte bir "dır"dan geçerli olarak bir "malı" çıkmakta mıdır? Searle'ün akıl yürütmesinin bir problemi şudur ki, ben bir söz verdiğimde gerçekte bir söz verme toplumsal pratiği içine girmiş olurum. Bu pratiğin ana kuralı ise, insanın söz verdiği şeyi yerine getirmesinin gerekli olduğudur. Bu pratiğe girmek, bir oyunu oynamayı kabul etmeye benzer. Dolayısıyla bu pratiğe girmekle ben kurallara göre oynamayı kabul etmiş olurum. Bu ise ta bu olayın başında benim bir "malı"yı kabul ettiğim anlamına gelir. "... ya söz veriyorum" şeklinde sözler sarf ettiğimde burada çıplak bir olgudan (sözlerimin meydana getirdiği sesten) çok daha fazla bir şeyler vardır. Bu nedenle Searle'ün akıl yürütmesi ikna edici değildir. O, gerçekte bir "malı"yı

"dır"dan çıkartmamaktadır. Bunun yerine zaten gizil olarak daha önceden normatif bir boyuta sahip olan bir durumu tasvirinden "malı"yı çıkartmaktadır.

Bir "malı"yı bir "dır"dan çıkartmak yönündeki her girişim aynı sorunla, olguların bir insanın yapması gereken şeyin ne olduğunu bir şekilde mantıksal olarak dikte ettiği bir durumu betimleme sorunuyla karşı karşıya kalır. Ancak bu yöndeki her çaba aynı sorunla karşılaşır: Bir insanın neden dolayı başka bir tarzda davranmaması gerektiğini sormak her zaman anlamlıdır. Örneğin siz bana etrafı kirletmemem gerektiğini söylediğinizde "neden?" diye sorabilirim. Eğer çöplerin bir sokağın görünüşünü bozduğunu söylerseniz, bu kez görünüşe neden önem vermem gerektiğini sorabilirim. Bunun diğer insanların zevkine engel olduğunu söylerseniz, bazı insanların zevkinin benim için neden önemli olması gerektiğini sorarım. Sonuçta bana şöyle bir şey söyleme durumuna gelebilirsiniz: "Başka insanlara saygı göstermeniz gerekir, çünkü bu, iyi bir insan olmanın bir parçasıdır" veya "Çevreye saygı göstermeniz gerekir, çünkü bunu yapmak hepimizin temel bir görevidir". Ancak ben hala size şu tür sorularla karşılık verebilirim:" Neden iyi bir insan olmaya çalışmalıyım?" veya " Neden ödevimi yapmalıyım?". (Sonuçta burada söz konusu olan büyük soru belki ahlakın en temel sorusudur: "Neden ahlaklı olmalıyım?". Bu soruya ilerde tekrar döneceğiz).

Ahlaki doğacıların bu tür "açık soru" argümanının nasıl üstesinden gelebileceklerini görmek zordur. Onlar bir noktada "olguların kendilerinin konuştukları"nı söylemek istemektedirler. Onların iddiasına göre bazı şeylerin iyi olduğu ve bazı fiillerin yapılmaları gerektiği kendiliğinden açıktır. Ancak ahlaki doğacılığı eleştirenler olguların kendilerinin konuştuklarını reddetmektedirler. Hangi olguların bizim için önemli oldukları konusunda en son kararı veren biziz. Bundan dolayı ahlak (ve siyaset ve sanat) konusundaki yargılarımız hiçbir zaman çıplak olgular hakkında yargılar olamazlar. Onlar değer yargılarını da içlerinde bulundururlar. Değer yargıları ise hiçbir zaman ne salt olarak olgusal betimlemelere tamamen indirgenebilir, ne de geçerli bir biçimde onlardan çıkarsanabilirler.

Emretme

Eğer ahlaki doğacılık, olgu-değer uçurumunu kapatma gücüne sahip değilse, ahlak yargılarının statüsü hâlâ sorgulanabilir. Onların nesnel geçerlilikleri olmaması, bilinçli yargılar olmaktan çok kişisel tercih ve zevklerin ifadeleri olmaları imkanını hâlâ ciddiye almak zorundayız. O halde, bu sorulara bir de olgu-değer uçurumunun "diğer tarafı"ndan yaklaşalım ve ahlaki dille ilgili herhangi bir ayırt edici şeyi kabul etmenin mümkün olup olmadığına bakalım. Bunu yapmak için, onun kelimeleri nasıl kullandığımıza ilişkin daha genel tabloya nasıl girdiğini görmeye ihtiyacımız vardır.

"Bu, iyidir" dediğimde bir şeyi betimliyor gibi görünmekteyim ve birçok durumda yargımı gerekçelerle destekleyebilirim. Örneğin "CD çalıcım iyidir" dersem

ve siz benden gerekçelerimi isterseniz, size bu gerekçeleri verebilirim: " O, temiz bir ses çıkarmaktadır, kullanılışı kolaydır, görünüşü modaya uygundur vb". Başka deyişle o belli bir tür şeyin iyi bir örneğidir. CD çalıcıların iyi yaptıkları kabul edilen şeyleri yapmaktadır ve böylece kendisini iyi bir CD çalıcısı olarak betimleyebilmem için yeterli olan bazı ölçütleri yerine getirmektedir.

Belki bir şeyi anlamda "iyi" diye betimlediğimde de benzeri bir analiz yapabiliriz. Bir arkadaşımın muhtaç durumda olan birini teselli etmek için kendi zevkini feda ettiğini gördüğümü ve onun bu eylemini ahlaki bakımdan iyi diye betimlediğimi farz edelim. Bana "neden?" diye sorulursa onun eyleminin özgecil olduğuna, başkasının ihtiyaçlarına karşı sevgi dolu bir anlayış gösterdiğine vb. işaret ederim. Bazı ahlaki doğacılara göre bundan daha fazlasının söylenmesi gerekmez. Bu olguların "kendileri konuşmaktadırlar". Ancak bu doğru görünmemektedir. Çünkü bir defa "Bu, iyidir"i "Bu, x, y ve z niteliklerine sahiptir" in bir tür kısaltması olarak görmek "açık soru" argümanının ortaya koyduğu problemle karşı karşıya gelmek demektir. Çünkü "Ama x, y ve z nitelikleri gerçekten iyi midir?" diye sormak her zaman makuldür. Eğer "iyi", "x, y ve z niteliklerine sahip olan"dan daha fazla bir şey ifade etmemiş olsaydı, bu soru anlamsız olurdu. İkinci olarak ben bir eylemin ahlaki bakımdan"iyi" olduğunu söylediğimde, şüphesiz onun bazı ayırt edici özellikleri olduğunu söylemekten daha fazla bir şey yaparım. Aynı zamanda onu överim, *tavsiye ederim.* Soru şudur: Bir tavsiyeyi dile getirdiğimde yaptığım nedir?

Bir şeyi tavsiye etmek, salık vermek onu seçmekle ilgilidir. O, konuşan kişiyle ilgili bir tutumu içerir. Bir insanın "Bu, ahlaki bakımdan iyidir" demesi, ama arkasından "Ancak ben ona mutlak olarak kayıtsızım" demesi kesinlikle tuhaf olurdu. Ahlak dili önem verdiğimiz, reddettiğimiz, hayran olduğumuz, nefret ettiğimiz, olmayı arzu ettiğimiz vb. bir şeyle birlikte bulunur. Bir eylemi iyi olarak tavsiye ettiğimizde gizil olarak bu eylemi yapmanın bizim için iyi olacağını- onu yapmanın başkaları için de iyi olacağını- seçmiş oluruz. Böylece bu eylemi *emrettiğimiz* söylenebilir ve burada söz konusu olan bir betimlemeden çok bir *emir verme* veya *buyurma*dır. İnsanın sözünü tutmasının doğru olduğunu söylediğimde gerçekte size sözünüzü tutmanızı söylemekteyimdir.

> *Bir şeyin "iyi" veya "doğru olduğunu söylediğimizde gizil olarak insanlara nasıl davranacaklarını söylediğimiz doğru olabilir. Ancak bu yalnızca ahlak dilinin doğası hakkında bir şey söylemektedir. Neyi yapmamızın gerekli olduğu hakkında gerçekte herhangi bir şey söylememektedir. Ahlakın temel sorusu ise bu ikincidir ve şu ana kadar ele aldığımız kuramlardan hiçbiri-durum ahlakı, duyguculuk, görecilik ve doğacılık- bu konuyu doyurucu bir biçimde ele alma gücünü gösterememiştir. Ahlak dilinin emredici olduğunu kabul etmemizin bize ne faydası vardır?*

Ahlak yargılarının emredici olduğunu söylediğimizde onların içeriği hakkında herhangi bir şey söylememekteyiz. Bu içerik en büyük ölçüde değişiklik gösterebilir: "Sözünü tut!", "Sana yapılan bir kötülüğün intikamını al!", "Kötülüğe karşı

çıkma!". Bu emirlerin çok farklı ahlak görüşlerini ifade ettikleri şüphesizdir. Ancak onların hiç olmazsa ortak bir yanı vardır: Tümü, emirlerdir. Bu, olgu, onların içerikleriyle değil, *biçimleri*yle ilgilidir. Öte yandan eğer ahlak yargılarının ortak bir biçimi varsa, bu olgunun kendisi ahlaki bir anlama sahip olabilir. Onun ahlaki bir anlama sahip olup olmadığı-ahlaki iddiaların "biçimi"nin, onların içeriklerinin ne olması gerektiğiyle ilgili sonuçlara sahip olup olmadığı- zor bir sorundur. Ancak birçok ahlak kuramcısı durumun bu olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür bir pozisyonu savunan ilk düşünürlerden biri İmmanuel Kant'tır (1724-1804; Metafizikle ilgili bölümdeki kutuya bakınız). Onun ne yapmamız gerektiğini belirleme konusundaki açıklaması, şimdiye kadar geliştirilmiş olan en uyarıcı ve etkileyici ahlak kuramlarından biri olarak kalmaktadır. Burada Kant'ın tüm kuramını incelemek mümkün olmamakla birlikte, onun tartıştığımız konularla ilgili olarak bize doğru bir kavrayış sağlayabilecek bazı ana kavramlarını gözden geçirebiliriz.

Kantçı yaklaşım: Evrenselleştirilebilme

Ahlak dilini kullanışımızın çoğu kez sadece betimleyici değil, aynı zamanda emredici olduğunu gördük. Ahlaki kavramlar kullandığımızda açık veya gizil olarak çoğunlukla emirler vermekteyizdir. Kant bunu kabul etmiş, fakat iki çeşit emir arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Bazıları, onun **koşullu emirler** dediği şeydir. Bunlar, insana bir amaca erişmek için yapması gereken şeyin ne olduğunu söylerler. Örneğin size bir yere nasıl gideceğinizi ('57 numaralı otobüse binin!') veya hangi CD çalıcısını satın alacağınızı ('Şu markayı satın alın!, o paranız karşılığında alabileceğiniz değerli bir şeydir') söyleyebilirim. Bu tür emirlerin tümü şöyle bir şey söylemektedir: "Eğer x' i istiyorsan, y' yi yap"; "Eğer sanat galerisine gitmek istiyorsan, 57 numaralı otobüse bin"; "Eğer iyi bir alışveriş yapmak istiyorsan, bu aleti satın al!".

Şimdi ahlaki emirleri bu biçimde şeyler olarak anlamak mümkün olabilir: "Sözünü tut, çünkü eğer sözünü tutmazsan kimse sana güvenmez ve sen de bundan memnun olmazsın" veya " Muhtaç durumda olanlara yardım et, çünkü eğer bunu yaparsan senin de ilerde onlardan yardım görme şansın daha fazla olur" demek son derece mümkündür. Ancak bir ahlaki emir farklı bir biçimde, Kant'ın **kategorik emperatif** (buyruk) diye adlandırdığı şekilde de anlaşılabilir. Bu tür bir emrin ise biçimi şudur:" X i yap!". O bize bir şeyi başka bir şey için veya bir amaca ulaşmak için yapmamızı söylemez. Bunun yerine, belli bir tarzda davranmamızın veya belli bir biçimde davranmaktan kaçınmamızın mutlak ve koşulsuz bir ödevimiz olduğunu söyler. O, saygı görmemiz veya işimizde başarılı olmamız için dürüst olmamızı değil, basit olarak dürüst olmamız gerektiği için öyle olmamızı söyler. Bu, değer yargılarını olgulara dayanan hesaplar olarak değil, bizim için en yüksek önem taşıyan hareket noktaları olarak gören bir yaklaşımdır.

Koşullu ve kategorik emirler arasında bu ayrımı yaptıktan sonra Kant bütün ahlaki emirlerin son tahlilde kategorik emperatif diye adlandırdığı tek bir ana emre

indirgeneceğini kanıtlamaya geçer. Onun iddiasına göre bu, tüm diğer daha özel ahlak kurallarının kendisinden türetilebileceği temel ahlaki ilkedir. Bu ilke "evrenselleştirilebilme" ilkesi olarak da adlandırılabilir. Şimdi bu ilkenin neyi içerdiğini görelim:

Bir insan gerçekten ahlaki olarak davrandığında onun "ilkeye göre" davrandığını kabul ederiz. Onun kendisi için özel kurallar yarattığını görmeyi beklemeyiz. Başka insanlar hakkında yargılarda bulunduğunda da, onun kendisine uygulamadığı kurallara dayanarak bunu yaptığını düşünmeyiz.

Hepimizin farklı olduğu ve farklı durumları ele almak zorunda olduğumuz, şüphesiz, doğru olmakla birlikte çoğu insan eşit ilgi ister. Ev işini göz önüne alalım: Çoğumuz, bugün, zor ve zevksiz ev işlerinin büyük kısmının kadın oldukları için kadınlara bırakılmaması gerektiği görüşündeyiz. Bu hakkaniyete ilişkin bir iddia, diğer şeyler eşit olduğu için farklı insanlarla ilgili olarak aynı mülahazaların geçerli olması gerektiği yönünde bir taleptir. Şüphesiz biri, diğer şeylerin hiçbir zaman eşit olmadığını söyleyerek buna itiraz edebilir. Koşullar farklıdırlar ve bir ilkeye göre davranmaya çalışan bir insan şüphesiz koşullardaki gerçek farklılıkları hesaba katmak zorundadır. Örneğin bir evin her üyesinin, evin devamı için adil bir katkıda bulunması gerektiği ilkesi, kişinin yaşı, kapasitesi, ev dışındaki sorumlulukları vb.ni hesaba katan bir biçimde uygulanacaktır. Ancak böyle de olsa şartlar, hiçbir zaman hiçbir ilkenin uygulanmasının mümkün olamayacağı ölçüde farklı değillerdir. Yasal sistemde de bu kabul edilmektedir. İki olayın koşulları hiçbir zaman aynı değildir. Ama eğer onların birbirinden tamamen farklı oldukları kabul edilirse, mahkemeler hiçbir zaman hiçbir yasayı uygulayamazlar.

Kategorik emperatif

İlkelerimizin evrenselleştirilebilir oldukları düşüncesi bu mülahazalardan doğal bir şekilde çıkmaktadır. Gerçekten ahlaki bir ilke değişmez bir biçimde uygulanabilir olmak zorundadır. Özel buyruklar özel bir durumda sadece size ve bana uygulanabilir olabilirler: "Kapıyı aç!", "Şu topu at!". Ama gerçekten ahlaki bir buyruk *benzeri durumda olan herkes için geçerlidir.* Bundan dolayı o her zaman evrensel bir ilkeye dayanmak zorundadır. "Sözünü tut!", kendimiz de içinde olmak üzere *hepimiz* için geçerli olmak zorundadır. Kant, bunu "*Eyleminin arkasındaki ilke evrensel bir yasa olarak her zaman herkes tarafından istenebileceği bir şekilde davranmalısın*" biçiminde bir talep olarak ifade etmektedir. Buna kategorik emperatif, ahlakın temel ilkesi demektedir. Bu ne demektir?

Onu yerine getirmemin artık benim için uygun olmamasından ötürü sözümü tutmamayı düşündüğümü varsayalım. Sana borçlu olduğum parayı hafta sonundan önce geri vereceğimi söyledim. Ancak bir ayakkabı mağazasındaki bir günlük ucuzluktan yararlanmak istedim ve parayı yeni bir spor ayakkabısı satın almak için harcadım. Burada kendisine dayandığım ilke nedir? Muhtemelen şöyle bir şeydir: "Kendisini yerine getirmek beni arzu ettiğim bir şeyden yoksun kılması durumunda sözümü tutmayacağım".

Şimdi herkesin bu ilkeye göre davranmasını gerçekten arzu edebilir miyim? Öyle görünüyor ki hayır. Eğer o, evrensel bir ilke, herkesin takip edeceği bir genel kural olsa, tüm söz verme kurumu çöker. Hiç kimse, kimsenin sözünü tutacağına güvenemez. Böylece kimse bir söz verme zahmetine bile katlanmaz (Sözünü tutmamanın, yalan söyleme veya hırsızlık yapma gibi zıddıyla yaşayan parazitvari bir şey olduğu noktasına dikkat edelim. O ancak kuralın bir istisnası olarak ortaya çıkabilir). O halde ben bu ilkeyi tutarlı bir biçimde isteyemem. Verdiğim bir sözü tutmadığımda, aslında, kendime başka bir ilkeye uyma izni verirken başka herkesin bu ilkeye ("sözünü tut") uymasını isterim. O halde burada kendimle ilgili bu istisnayı yapmakta tutarsız davranırım. Böylece evrenselleştirilemez bir ilkeye göre davranırım ve bu benim ahlaksız bir şekilde davrandığını gösterir.

Kategorik emperatif, akıllı failler, ilkeye göre davranma kabiliyetiyle donatılmış yaratıklar olarak insani varlıklar hakkında büyük saygıyı ifade eder. Kant için, ahlaki bir eylemin ayırt edici işareti, bir insanın eyleminin temelinde yatan ilkedir, onun peşinden koştuğu özel amaç değildir. Kant, failler için, gösterdiği bu saygıyı kategorik emperatifin bir başka ortaya konuş biçiminde de vurgulamaktadır: *İnsanlara her zaman kendinde amaçlar olarak davran, hiçbir zaman herhangi bir amaç için bir araç olarak davranma.* Bu, diğer insanları istediğimiz bir şeyi elde etmenin bir aracı olarak kullanmamamız gerektiği anlamına gelir. Onlar bizim gibi akıllı faillerdir ve aynı ödev ve talepler bizim kadar onlar için de geçerlidir. İlginç olan, Kant'ın kategorik emperatifin iki biçiminin-evrenselleştirilebilme ilkesi ve amaç ilkesi- aynı şeyi söylediklerini iddia etmesidir. Bu iddia şüphesiz ilginçtir, ancak apaçık olmaktan uzaktır ve birçok bilgin kuşağı bu iddianın arkasında yatan gerekçeler üzerinde kafa yormuştur.

Kant ahlakının problemleri

Kategorik emperatif düşüncesi, dünyanın birçok yerinde doğru davranışa ilişkin geleneksel olarak kabul edilen kavramlarla uyuşur gibi görünmektedir. Hristiyan geleneğinin "altın kural" diye adlandırılan kavramı, "Başkalarına onların sana davranmalarını istediğin gibi davran!" der. Aynı kural Konfüçyüs'ün seçme sözlerinde de görülür ve onun değişik biçimleriyle Yahudilik, İslam, Hinduizm, Budizm ve Taoizm'in kutsal metinlerinde de karşılaşılır. Ancak dini biçiminde bu kural (kendimizi başkalarının yerine koyarak) diğer insanlara karşı sempatimizi genişletme yönünde, hayal gücüne dayanan bir çaba ve eşit muamele yönünde bir talep içerir gibi görünür. Oysa Kant'ın kategorik emperatifi, akıl yetimiz üzerine dayandığından sadece bu son ihtiyacı temsil eder gibi görünmektedir. Bu bir kuvvet olabilir. Çünkü tümüyle hayal gücü ve sempati üzerine dayandığımızda, ahlak, şimdi olduğundan da daha derme çatma bir biçimde uygulanabilir. Fakat her zaman akılcı bir biçimde davranma üzerine yaptığı büyük vurguyla Kantçı yaklaşım bizi sempatinin (yani başkası için duygulanmanın), empatinin (yani başkalarıyla birlikte duygulanmanın) ve çoğu insanın, bir anlamda, ahlak için hayati bir öneme sahip olduğunu

düşündüğü tüm diğer duygular grubunun önemini küçümsemeye götürebilir. Duyguculuk ahlakın tümüyle duyguya dayandığını kabul eder. Kant'la birlikte ise, diğer aşırı uca gitme ve ahlaki hayatımızda duygunun hiçbir rol oynamasına izin vermeme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuruz.

> *İlkeye göre davranma konusunda bütün bu konuşmalar pek güzel, pek hoş da, burada çok açık ve önemli bir şeyi, yaptığımız şeylerin sonuçlarını ihmal etmiyor muyuz? Şüphesiz sonuçlar da önemli olmalıdır. Gerçekten doğru eylemin en iyi sonuçlar meydana getiren eylem olduğunu niçin söylemiyoruz?*

Bu gözlem, ahlakı insanın ödevleri ve mükellefiyetleriyle ilgili kavramlarla tanımlayan Kant'ın ahlak yaklaşımındaki diğer çok ciddi bir problemi ortaya koymaktadır. Kant, bir eylemin ahlaki bakımdan doğru olup olmadığını belirleyen şeyin, onun "biçim"i olduğunu ileri sürmektedir. O genel bir ilkeyle uyuşmakta mıdır, yoksa ona ters mi düşmektedir? Ahlaka bu yaklaşım tarzına **deontolojik** yaklaşım tarzı denir. Gördüğümüz gibi bu yaklaşım tarzının birçok güçlü yanı vardır. Örneğin ahlak ilkelerinin evrensel ve tarafsız olarak uygulanması gerektiği düşüncesini gözden kaçırmaz. Ancak onun bir dizi de zayıf tarafı vardır ve belki en zayıf tarafı eylemleri değerlendirmede sonuçların önemini küçümseme eğilimidir.

Sonuçları göz önüne almama, daha genel bir problemin bir cephesi olarak görülebilir. Kant'ın kategorik emperatif kavramı, daha çok biçimsel ve boştur. Bize ödevimizin *biçimi*, yani kategorik emperatife uygun olarak davranmamız söylenir. Ancak ahlakın *içeriği*, ödevimizin gerçekten ne olduğu hakkında daha açık bir görüşe ihtiyacımız vardır. Evrenselleştirilebilme ilkesi bize sadece ahlaki bir yargının olması gereken biçimini söyleyen bir çerçevedir. Ahlaki bir yargının içeriğinin ne olması gerektiği konusunda karar vermemiz söz konusu olduğunda onun bize bir faydası yoktur. Neyi ödev olarak görmekteyiz? Bir ödevler çatışması ortaya çıktığında hangisini seçmeliyiz? Örneğin masum bir insanı zarar görmekten korumanın tek yolunun yalan söylemek olduğunu varsayalım. Hangi emre uymalıyım? Yalan söylememe emrine mi, yoksa masum bir insanı koruma emrine mi?

Kategorik emperatifin soyut doğası, neden kendilerine uymamız gerektiğini açıklamaksızın bizi emirlerle karşı karşıya bırakıyor gibi görünmektedir. İçinde yaşadığımız gerçek topluma ilişkin bütün mülahazalardan koptuğumuz zaman ahlakın ne için olduğuna dair duygumuzu kaybederiz. Bizim istenmesi gereken amaçlar ve neyi istemenin akıllıca olduğu hakkında bazı işaretlere ihtiyacımız vardır. Bu, toplumumuzda gerçekleştirmemiz istenen "iyi" kavramı hakkında daha somut bir anlayış gerektirir. Kant, bir dağ orada olduğu için o dağa tırmanmaya çalışan insanlar gibi, bizi gerçekleştirmemiz gerektiği için gerçekleştireceğimiz ödevlerle karşı karşıya getirmektedir. Ahlakın fiilen yaşadığımız hayatlarımızla ilişki tarzı hakkında daha fazla bilgiye sahip olmak isteriz. Özellikle ahlakın amacının ne olduğunu bilmek isteriz. Acaba ahlaki eylem, kendisinden öte hiçbir amacı olmaksızın, özü itibariyle mi değerlidir? Yoksa ahlaki eylemin amacı kendisinin ötesinde bir şeyde, eylemin muhtemel sonuçlarında mı yatar? Bütün bu soruların akla yakın bir cevabı,

Kant'ın kuramının sahip olmadığı bir tarzda sonuçların da önemini kabul eden bir cevabı olduğuna inanan bir ahlak kuramı, faydacılıktır.

Faydacılık: Mutluluğu en yüksek ölçüde arttırmak

Faydacılık, ahlaki doğacılığın bir biçimidir. Daha önce gördüğümüz gibi ahlaki doğacılık ahlakımızı dünyanın alışılagelen ("doğal") özelliklerine dayandırmamız gerektiğine inanır. Faydacılar, doğacılardır; çünkü yapılması gereken doğru şeyin ne olduğunu belirlemek için hayatlarımızdaki olguları bilmek isterler. Faydacılık aynı zamanda **sonuççuluğun** bir biçimidir. Bu ise onun bir eylemin ahlaki değerinin onun sonuçları tarafından belirlendiğini savunduğu anlamına gelir. En basit biçiminde faydacılık iki davranış tarzı arasında bir seçim yapmamız durumunda daha büyük bir iyiyi meydana getirmesi en muhtemel olanı izlememiz gerektiğini söyler. Bu formül şüphesiz hâlâ oldukça belirsizdir. En iyi sonuçları veya "daha büyük iyi"yi meydana getiren şeyin ne olduğunu bilmeye ihtiyacımız vardır. Faydacılar bu soruya dolambaçsız bir cevap verirler. Nihai olarak iyi olanın haz veya mutluluk olduğunu söylerler. Bunlar, kendilerine başka bir şeyin aracı olarak değil de kendileri için değer verdiğimiz nihai iyilerdir. Birine neden dolayı servet sahibi olmak veya piyano çalınayı öğrenmek veya dağa tırmanmak istediğini sormamız anlamsız değildir. Ancak bir insana neden haz duymak veya mutlu olmak istediğini sormanın fazla anlamı yoktur. İnsanlar bu soruya mutlu olmanın mutsuz olmaktan daha iyi olduğunu söylemekten başka ne cevap verebilirler?

Faydacılık, adını bu bağlamda haz veya mutluluk anlamına gelen "fayda" kelimesinden alır. "Haz" ve "mutluluk" şüphesiz tam olarak aynı şeyi ifade etmezler. Hazları göreli olarak kısa ömürlü duygular olarak görürüz ve haz verici duyguları müzik dinlemek, yemek yemek veya dağa tırmanmak gibi özel faaliyetlerle ilişkilendirmek eğilimindeyizdir. Öte yandan mutluluk normal olarak bir insanın hayatının daha uzun kısımlarının özelliğini teşkil eden genel bir varlık durumu olarak tasarlanır. Bir insanın mutlu olmaksızın epeyi haz duyduğunu düşünebiliriz. Örneğin sürekli olarak uyuşturucu alan biri bu betimlemeye uyabilir. Ancak öte yandan genellikle hazla mutluluk arasında oldukça kuvvetli bir ilişki olduğunu da düşünürüz. Az zevkli, buna karşılık çok acılı bir hayat pek mutlu bir hayat olarak göz önüne alınamaz. Mutlu yaşamak, çok sayıda -tercihen biraz değişik- hazza karşı az sayıda acı duymaktır. Lafı uzatmamak için burada , terimin içinde haz fikrini de içerdiğini unutmaksızın, normal olarak sadece mutluluktan söz edeceğiz.

Faydacılığın genel eğilimi, genel olarak fayda ilkesi diye adlandırılır. Bu ilke eylemlerin mutluluğu desteklediklerı ölçüde doğru, mutsuzluğu teşvik ettikleri ölçüde de yanlış olduğunu söyler. Söz konusu mutluluk sadece failin-yani eylemi yapan kişinin- değil, ondan etkilenen herkesin mutluluğudur. Faydacılık, her zaman, her insanın mutluluğunun aynı ölçüde önemli olduğu üzerinde ısrar eden kökten eşitlikçi bir kuram olmuştur. Hiç olmazsa bu açıdan, Kant'ın tarafsızlık kaygısıyla

ilgili görüşünü paylaşır. Böylece faydacılığın ileri sürdüğü temel ahlaki emir "en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu"nu sağlamaya çalışmamız gerektiğidir.

Faydacı görüşün belli bazı çekici yönleri vardır:

1) O, sağduyuyu arkasına alır. Herkes mutluluğun değerini kabul eder ve ahlakın temel olarak mutluluğu çoğaltmaya ve mutsuzluğu azaltmaya çalışmakla ilgili olduğu görüşü anlaşılabilir, akla yakın ve çekici bir görüştür. O, ahlakın dünyayı daha iyi (yani daha mutlu) bir şey yapmakla ilgili bir şey olması gerektiği yönündeki doğal inancımıza hitap eder.
2) O, adil ve bencilliğe karşı bir tutumu savunur.
3) O, ahlaki tartışmaları çözüme bağlamak için tutarlı bir ölçüt-bir kural veya standart-sunar: "En büyük mutluluk ilkesi"(EMİ). Bu, çağdaş toplumlarda hakim olan çeşitli ve karmaşık problemlerin çözümü için ortak bir ölçüt olabilir. EMİ, bizi ayıran her şeye karşılık hepimizin üzerinde anlaşabileceğimiz bir şeydir. Çünkü hepimiz herhalde dünyada daha çok mutluluk olmasını isteriz. Bu, EMİ'nin tüm özel ahlaki sorunlarımıza doğrudan bir cevap verdiğini söylemek değildir. Ancak o üzerinde uzlaşılan bir ölçüt aracılığıyla bu problemleri ele almanın bir yolunu sağlar.
4) O, bir "en az kendini bağlama" felsefesidir. Onu benimsediğimizde EMİ'den daha fazla şeye inanmak zorunda değilizdir. O, Her şey hakkında Büyük bir Kuram olmaya çalışmadığı gibi, tartışmalı metafizik ve dinsel iddialara da dayanmaz. Dünyevi ve din-dışı olma özelliği ile çağdaş dünyaya çok uygundur. Aynı zamanda hiç kimseden daha önce sahip olduğu diğer metafizik veya dinsel inançlarını terk etmesini istemez.
5) O, herkes tarafından anlaşılabilir hesap ve değerlendirmeleri içerir. Alışveriş yapmaya gitmekten meslek seçmeye kadar gündelik hayatımızda çoğu zaman maliyet ve kar hesabı yaparız. Dolayısıyla eylemlerin muhtemel sonuçlarını hesaplayarak değerlendirmeyi düşünmek bize çok doğal gelir. Böylece EMİ, cazip bir biçimde esrarengiz olmaktan uzaktır. Önemli olan mutluluktur ve hepimiz bunun neden öyle olduğunu biliriz. Bir eylemi gelenekten dolayı veya ödevimiz olduğunu düşündüğümüz için gerçekleştirmemiz üzerinde bir saplantı yoktur.

Faydacılığın problemleri

Faydacılığı destekleyen birçok şey vardır. Ancak onun savunucuları, ahlakı ne şekilde düşünmemiz gerektiği hakkında tam bir açıklama olarak, kuramın doğruluğu üzerinde şüpheler uyandıran bazı rahatsız edici soruları karşılamak zorundadırlar.

Haz veya mutluluk ölçülebilir mi?

Faydacıların ele almak zorunda oldukları bir problemler grubu mutluluğun nasıl ölçülebileceğine ilişkindir. Tek bir insanın, hayatının farklı zamanlarında duyduğu mutluluğun farklı düzeylerinin karşılaştırılması ve değerlendirilmesi mümkün olsa bile -ki açıkça mümkün değildir- farklı insanların mutluluğunun karşılaştırılması son derece güçtür. İnsanlar kendilerini her çeşit şeye vermektedirler ve spor, sıkı çalışma, sanat, seks, yemek, televizyon, Tanrı, siyaset, edebiyat, bahçecilik, yoldan geçen arabaları sayma vb.nin her birinin taraftarı vardır. Bu taraftarlardan her biri de seçmiş oldukları faaliyetin kendilerini mutlu ettiğini ileri sürebilirler. Ancak bu faaliyetlerden hangisinin en büyük mutluluk doğurduğuna nasıl karar vereceğimiz açık değildir. Hatta onlar birbirleriyle karşılaştırılabilir bile olmayabilirler.

Farklı hazlar arasında ortak bir ölçü olmaması, faydacılığın babalarından biri olan Jeremy Bentham (1748-1832) için bir problem değildi. Bentham'a göre çeşitli zevkler birbirlerinden ancak iki bakımdan farklıdırlar: Şiddet ve süre. Bütün diğer şeyler eşit olduğunda daha uzun süreli hazlar, daha kısa süreli hazlardan iyidir ve daha şiddetli hazlar da daha sakin hazlardan iyidir. Eğer bu doğruysa, belki hazları niceliksel olarak kademelendirebiliriz. Ancak bir tür hazzın niteliksel olarak bir başka tür hazdan daha iyi olduğunu söyleyemeyiz. Bentham şüphesiz bu problemi karşılamaya hazırdı: Kuramıyla tutarlı olarak eğer meydana gelen haz miktarı eşitse basit bir oyunun şiir kadar iyi olduğunu gözüpek bir tarzda ilan etmiştir.

Bu düşünüş tarzı hesaplarımızı basitleştirebilir. Ancak verdikleri haz miktarları eşit olsa da Sistin kilisesini resimlemek veya bilimsel keşifler yapmak gibi bazı etkinliklerin kablolu televizyonda bütün gün alışveriş kanalını seyretmek gibi başka bazılarından daha değerli olmadığını düşünmek zordur. Bu, hazların nicelik bakımından olduğu kadar nitelik bakımından da farklı olduğunu savunan, daha yüksek ve daha aşağı düzeyden dediği hazlar arasında ayrım yapan ve ünlü sözüyle "mutlu bir domuz olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmanın daha iyi olduğu"nu ilan eden John Stuart Mill'in (kutuya bakınız) görüşüdür. Ancak sanat ve edebiyatı televizyon ve sporun üzerine yerleştiren bir derecelendirme, sadece futboldan daha çok okumada iyi olan bir entelektüelin perspektifini (ve önyargılarını) yansıtıyor değil midir? Her ikisini de bilen birinin okumayı futbolun üzerine yerleştirdiğini söylemenin bir faydası yoktur, çünkü her ikisini de bilen başka bazı insanlar da sporu tercih etmektedir. İnsanın fiziksel cesarete, yiğitliğe sahip olmasının "daha aşağı düzeyden" bir haz olduğunu kim söyleyecektir?

Ölçme ve hesaplama problemleri toplumsal düzeyde de kendilerini göstermektedir. "En büyük mutluluk"tan kast edilen tam olarak nedir? Birçok insanın oldukça mutlu olması mı, yoksa birkaç insanın çok mutlu olması mı daha iyidir? Dünyaya gelenlerin hiç olmazsa az çok mutlu olacaklarını umduğumuz sürece bu yolla toplam mutluluk miktarını arttıracağımız için nüfusu arttırmaya mı çalışmalıyız? EMİ, yalnız başına bu tür sorulara cevap vermemektedir ve soruların kendileri mutluluğu ölçmenin mümkün olup olmadığı veya bunun anlaşılabilir olup olmadığı üzerine yeni şüpheler doğurmaktadır.



J. S.Mill (1806-1873)

J. S. Milli, ünlü siyaset kuramcısı James Mill'in oğlu olarak Londra'da doğmuştur. Babasının evinde dikkate değer bir eğitim almış ve babasının umduğu gibi ilkeleri David Hume, daha sonra James Mill'in dostu Jeremy Bentham tarafından geliştirilmiş olan faydacı görüşün etkili bir sözcüsü olmuştur.

Mill, birçok konu üzerinde yazmıştır. Ancak bugün en çok okunan eserleri iki küçük kitabıdır: *Özgürlük Üzerine* (1859) ve *Faydacılık*. Birincide o hükümetler de içinde olmak üzere, herkesin bir insanın özgürlüğünü kısıtlamasının biricik meşru gerekçesinin başkalarına zarar vermeyi önlemek olduğunu söyleyen "zarar ilkesi" diye adlandırılan ilkeyi savunur. Hazzın kendisi bakımından değerli bir şey olduğu konusunda Bentham'la aynı görüşü paylaşmakla birlikte bütün hazların nitelik bakımından eşit olmadıklarını ileri sürer. Bazı hazların diğerlerinden daha iyi olduğunu söyler. Zihnin" daha yüksek düzeyden" hazlarına bedenin "daha alçak düzeyden" hazlarından genel olarak daha çok değer verildiğine işaret eder..

Mill, feminist Harriot Taylor'a çok yakındı ve sonunda onunla evlenmiştir. Taylor onun düşüncesini büyük ölçüde etkilemiş ve kadınların oy hakkını savunduğu son eseri *The Subjection of Women*'ın (Kadınlara Boyun Eğdirilmesi) esin kaynağı olmuştur.

Mutluluk tek amacımız mıdır?

Faydacılık tipik olarak haz veya mutluluğun bütün eylemlerimizin nihai amacı olduğunu kabul eder. Kesin bir tarzda konuşmak gerekirse bu görüş, bir ahlak kuramı olarak faydacılığın özünü teşkil etmez, ancak peşinden koştuğumuz bir şey olarak sadece mutluluğun kendisi bakımından değerli olduğu tezine destek verir. Fakat insan davranışlarının nedenleri konusunda bize sunulan bu tabloyla ilgili bazı sorular ortaya atabiliriz. Şu iki örneği göz önüne alalım:

İlk olarak Jean d'Arc olayını düşünelim. Fransa'yı İngilizlerden kurtarmak için açtığı kampanyanın tümüyle veya hatta esası itibariyle bir haz arayışı olması inandırıcı görünmemektedir. Kazığa bağlanmış olarak alevlerin ortasında durduğunda ve

alevler vücudunun etrafında yükseldiğinde onun haz duymuş olması herhalde pek inanılır değildir. Canlı canlı yakılmasından onun tuhaf bir zevk almış olması mümkün olabilir, ancak bunu destekleyen herhangi bir kanıt elimizde yoktur. Bir ideal uğruna hayatını feda eden birçok başka insan gibi, onun hazdan daha fazla değer verdiği bir şey uğruna acı çekmiş olması daha muhtemel görünmektedir. Peki o, mutlu muydu? Belki! Ateşin verdiği acıya rağmen görevini yerine getirdiği, Roma'yı kurtardığı, Tanrı'nın emrini yerine getirdiği vb. için kendisini mutlu hissetmiş olabilir. Ancak bu, şüphesiz, onun ateşin üzerinde bulunduğu andan *öteye* bakmamızı gerektirir. Bir bütün olarak onun hayatına bakmamız gerekir. Bu durumda bile mutluluğun, onun veya başka birinin hedefleyebileceği belirli bir şey olduğu açık değildir.

İkinci olarak bilimin şaşkınlık verici yeni bir şey, bir "haz makinesi" icad ettiğini tasavvur edelim. Yapmamız gereken tüm şey, kendimizi bu makineye takmak olacak ve bu makine bize haz verici duyumlar, monotonluktan kurtulmak için ustaca bir şekilde değiştirilen saf hazlar sağlayacaktır. Kendimizi makineye taktığımızda sınırsız hazlar duyacağız ve gerçekten hiçbir zaman fişimizi çıkarmak istemeyeceğiz. Eğer biri yeterli ölçüde dikkatimizi çekmeye muvaffak olur da başka şeyler yapmayı, örneğin yürüyüş yapmayı, konsere gitmeyi, kitap okumayı vb. isteyip istemediğimizi sorarsa onu reddedeceğiz. Çünkü makineye takılı olmamız başka hiçbir şey yapmayı istemeyeceğimiz kadar harika bir şey olacaktır. Bu, ilk faydacıların en çılgın rüyalarının bile ötesinde olan kesin garanti altına alınmış bir hazdır. Şüphesiz eğer herkes kendisini bu makinelere takarsa makineleri kullanacak, yiyecek içeceği sağlayacak vb. kimse kalmayacaktır; ama bunun için üzülmemize gerek yoktur.

Burada soracağımız soru şudur: Bunu kendimiz için ister miyiz? İnsanların çoğu, bir haz makinesine takılmış bir hayatın insani varlığa uygun bir hayat olmadığını ileri sürerek, bu soruya "hayır" cevabını verecektir. Hayatta peşinden koştuğumuz ve değer verdiğimiz, hazdan başka şeyler vardır. Bir makineye bağlı olarak geçirilen hayatta eksik olan şeyin ne olduğunu söylemek her zaman kolay olmasa da bu şeyle ilgili olarak aklımıza "sahicilik", "gerçeklik", "doğruluk" gibi kelimeler gelmektedir.

Bu örnek, faydacılığın insan davranışının nedenleri üzerine kabulünün bir başka şüpheli yanını (ata binme, gitar çalma, yemek yeme, kürek çekme, okuma vb. gibi), yaptığımız bütün özel şeylerde peşinden koştuğumuz gerçek olan bir şey-haz- vardır yönündeki görüşü ortaya koymaktadır. Ben sabahleyin şunu düşünerek uyanmıyorum:" Bugün kürek çekmeye gideceğimi biliyorum. Acaba bugün hazzımı nasıl en yüksek düzeye çıkarabilirim?". Daha çok bugün benim istediğim, bisiklet çevirmek değil de kürek çekmektir. Ve eğer ben kürek çekmekten haz duyuyorsam, bu, kısmen yapmayı istediğim bir şeyi yapmış olduğum içindir. Hatta haz makinesinin benim için diğer seçenek olduğunu düşündüğümde kürek çekmekten duyduğum zevk daha da artacaktır. Haz makinesini çok az insan cazip bulacaktır. Faydayı hazdan çok mutluluk olarak düşünsem dahi bu kuram problemli olmaktan çıkmaz. Çünkü mutluluk da, çoğu zaman, farklı şeyler yapan farklı durumdaki insanlara uygulanabilir olan hayatın genel biçimiyle ilişkili bir şey olarak düşünülür.

Eğer bu doğruysa, mutluluğu özel bir eylemden veya münferit bir olaydan doğan bir çeşit ürün, sonuç olarak düşünmenin faydası yoktur. Eğer arzu ediyorsak, herkesin –Jean d'Arc'ın ve onu yakan askerlerin, televizyonun tarşısından ayrılmayan tembelin ve atletin, dağcının ve kitap kurdunun- "mutluluk peşinde" koştuğunu söyleyebiliriz. Ancak bundan daha fazla bir şeyi söyleyebileceğimiz şüphelidir. Eğer "mutluluk", insanların yapmak istedikleri şeyi yapmaktan duyabilecekleri çeşitli duyumları içine alan genel bir kavram olarak kullanılırsa, herhangi bir özel faaliyetin ayrı ve belli bir ödülü olarak kendisine işaret edilebilir bir şey değilse, bunun faydacıya fazla bir yararı olmaz. Faydacılığın avantajlarından biri başlangıçta onun ahlakı hesap edilebilir bir şey üzerine dayandırmayı, böylece ahlaki seçimlerimizi basitleştirmeyi vaat etmesi olarak görünmüştü. Şimdi ise elimizde kalanın (aslında her zaman peşinden koşmadığımız), hazza ilişkin pratik bir değerlendirme seçeneği veya (ölçemediğimiz) belirsiz bir mutluluk olduğu görülmektedir.



Bir şeye değer vermek demek, bu şeyin var olmasından ötürü dünyanın daha iyi bir yer olduğunu savunmak demektir. Genel bir tarzda konuşmak gerekirse, bir şeye değer vermemizin iki biçimi mevcuttur: Ona ya kendinde amaç olarak veya bir başka amaç için araç olarak değer veririz. Birçok şeye ikinci anlamda değer veririz. Onlara değer vermemizin nedeni, bir başka şeyi elde etmemizi mümkün kılmalarıdır. Örneğin paraya onunla sahip olabileceğimiz şeylerden ötürü, çamaşır makinesine bize daha fazla boş zaman sağlamasından ötürü, telefon müdürlüklerine iletişimimizi kolaylaştırdıklarından ötürü değer veririz. Bu şeylerin bir araç-değerine sahip olduklarını söyleriz.

Bununla birlikte bazı şeylere başka bazı şeyleri elde etmemize yardımcı oldukları için değil, kendileri için değer veririz. Örneğin haz, mutluluk, dostluk, aşk, güzellik, erdem ve adaletin hepsinin bu tür şeyler olarak peşinden koşarız. Bir şeye kendisi için değer verdiğimizde onun bir iç değere sahip olduğunu söyleriz. Şüphesiz bir şeyin hem bir araç, hem de amaç olarak değerli kabul edilmesi mümkündür. Örneğin birçok insan eğitimin böyle bir şey olduğunu düşünür.

Eylemlerimizin nedeni en fazla mutluluğu sağlamak arzusu olabilir mi veya olmalı mı?

Faydacılık, eylemlerimizden etkilenen herkesin mutluluğunu mümkün olduğu kadar arttırmaya çaba göstermemiz gerektiğini söylemektedir. Ancak gerçekte hiç kimse,

bir özgecillik derecesi, hatta insanlardan beklenmesi gerçekçi olmayan bir kendi mutluluğunu feda etmeye hazır olmayı gerektiren bu ilkeye uygun olarak yaşamamaktadır. Sonuçta, bir insanın eylemlerinden etkilenen herkesin mutluluğunu mümkün olduğu kadar arttırmak emrini ciddiye alan bir kimsenin, çoğu zaman, haksızlıkları düzelten ve başkalarına yardım eden bir tür üstün insan olması gerekir.

Faydacı açıdan bakıldığında, değerli bir dava için bağışta bulunmak yerine şarap içmek ve lüks maddeler satın almak için paramızı harcadığımız her seferinde ahlaki bir zaaf göstermekten suçluyuz. Ayrıca sonuççu bir kuram olarak faydacılık, özel bir failin yapmaya davet edilebileceği özel ödevlerin var olmadığı görüşünü ifade eder. Örneğin o, ailemiz veya dostlarımızın bizden yapmamızı isteyebilecekleri özel ödevlerimiz olduğunu kabul etmez görünmektedir. Sıkı faydacılık sevdiğimiz insanları yabancıların önüne geçirmemizin ahlaki olarak haklı çıkarılamayacağı görüşünü içerir gibidir. Sadakat ödevi, "en büyük sayı"nın talepleri karşısında eğilmek zorundadır.

Faydacılık, ahlaksızca eylemleri haklı çıkarır mı?

Faydacılığa her zaman yöneltilmiş olan en ciddi itiraz, muhtemelen onun çoğu insanın ahlaki bakımdan yanlış diye kabul edeceği eylemleri ve politikaları desteklemek üzere kullanılabileceğidir. Bir grup insanın bir kadına tecavüz ettiğini düşünelim. Her aklı başında insan bunu mahkum edecektir. Ancak sıkı faydacı görüşü ciddiye alırsak, bu ırza tecavüzün ondan etkilenen bütün insanların toplam haz miktarını arttırdığını mı, yoksa azalttığını mı sormak zorundayız. Biri, bu kadının yaşadığı bu olayın sonucu olarak, uzun vadede ortaya çıkan mutsuzluğu ve hazdan yoksunluğu da içinde olmak üzere, çektiği acı ve duyduğu üzüntünün kendisine saldıranların duydukları hazdan daha ağır basacağını söyleyebilir. Ancak ya daha ağır basmazsa? Bu, bu eylemin ahlaki olarak kabul edilebilir veya sonuçta o kadar da kötü olmadığı anlamına mı gelir? Şüphesiz hayır! Öte yandan faydacı hesap, ırza tecavüzün hazdan çok acıya yol açtığını gösterse bile, onun yanlış olmasının nedeni **bu** değildir. Bu grubun işlediği ırza tecavüz suçunun neden yanlış olduğu bize sorulsa çoğumuz bu tür hesaplamalara girmeyi düşünmeyiz bile. Muhtemelen onun yanlış olduğunu, çünkü kurbanın arzularına aykırı olduğunu, bundan dolayı da onun haklarının ihlali anlamına geldiğini söyleriz.

Polisin ve adalet mekanizmasının gerçek suçluları yakalayamadıkları için masum bir insanı terörist bir bombalama faaliyetinden ötürü hapse koyduklarında, bunun halkın korkusunu yatıştıracağını ve onlara kendilerine olan güvenlerini tekrar kazandıracağını bildikleri bir başka durum düşünelim. Eğer bu, herkesin mutluluğunu en fazla arttıracak bir eylem tarzı ise, onların bu davranışı faydacı gerekçelere dayanarak haklı çıkarabilecekleri görülmektedir. Ancak bu sonuç bizim genel ahlaki sağduyu diye adlandırabileceğimiz şeye son derecede aykırıdır. Masum insanların cezalandırılmaları *haksız*dır. Bu, onların *hakları*nın ihlalidir. Onların *hak ettikleri* bir şey değildir. Faydacılık eğer genel mutluluğu en fazla arttırma ihtimali varsa adalet, hak, hak etme gibi konularla ilgili olarak başkalarının hakkını yemeğe

hazır gibi görünmektedir. Bentham'ın bir seferinde saf, fakat çok uğursuz bir şekilde işaret ettiği gibi, faydacılık, haklarla ilgili her konuşmayı "uzunbacaklılar üzerinde boş saçmalıklar" olarak görmektedir.

Faydacı bir cevap

Bu itirazlara rağmen faydacılık birçok insan için çekici bir ahlak kuramı olarak kalmaktadır. Onun savunucuları şöyle demektedirler: Eğer bu öğretiyi fazla basit bir tarzda alırsanız, o güçlüklerle karşılaşmaktadır. Önerdiği türden hesaplar fazla mekanik, insan davranışının nedenleri hakkındaki açıklaması yanlış görünmektedir ve o sıradan adalet duygumuzla da uyuşmayan sonuçlar içermektedir. Ancak faydacılık bu şekilde basit bir tarzda yorumlanmak zorunda değildir. Örneğin her insan tarafından yaşandığı şekilde her tür hazzı tam olarak ölçebileceğimiz ve onları birbirleriyle karşılaştırabileceğimiz iddiası, faydacı kuramın zorunlu bir parçası değildir. Eylemlerimizin sonuçlarının muhtemelen neler olacağı konusunda genel -ve şüphesiz yanılma imkanı içeren- değerlendirmelerde bulunma gücüne sahip olmamız yeterlidir. Bir bütün olarak ve uzun vadede dünyadaki mutluluk miktarını mı arttıracağız, yoksa ondaki acılar toplamına yeni acılar mı ekleyeceğiz?

Sonra bir faydacı hepimizin sürekli iyilik yapan insanlar olmamız üzerinde ısrar etmek zorunda değildir. Mill, genel mutluluğa genel olarak kendilerinin ve etraflarında bulunanların (aile, dostlar,meslektaşlar ve komşular) mutluluğunu sağlamak için çalışan bireylerce en fazla hizmet edildiğini savunduğunda bu itiraza akla yakın bir cevap vermiştir. Bu, aziz olmanın ahlaki bakımdan yanlış olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz hayatlarını başkalarına adayan aziz türünden insanlar değerli bir toplumsal işlevi yerine getirirler. Yardım ettikleri insanlara sağladıkları maddi yararlardan ayrı olarak, onlar, geri kalan bizlere daha az bencil olmamız ve başkalarının mutluluğuyla daha fazla ilgilenmemiz konusunda ilham veren bir özgecillik ideali ortaya koyarlar. Ancak bu, kendilerini feda eden bir azizler dünyasının daha mutlu bir yer olacağı anlamına gelmez.

Faydacılığın normalde ahlaksızca olduğunu düşündüğümüz eylemleri haklı çıkarabileceği argümanı daha ciddi bir probleme işaret etmektedir. Şüphesiz faydacıların buna verebileceği mümkün bir cevap, basit olarak, bizim alışılagelen ahlaki sezgilerimizin yanlış olduğunu söyleme olacaktır. Eğer sağduyu, tek bir insanın haklarının, birçok insanın mutluluğundan daha önemli görülmesi gerektiğini söylüyorsa, sağduyuyu bir kenara bırakmalıyız. Sonuçta bireysel hakların savunuculuğunu yapanlar ne olursa olsun silahlarını bırakmak isteyecekler midir? Öldürücü kimyasal silahlarıyla teröristler yasal sistemi yıkmaya çalıştıklarında, yüz binlerce insanın ölümüne izin vermek, yapılan bir haksızlığı düzeltmekten daha mı iyi olacaktır? Bu akıllıca bir şey mi olacaktır?

Bunlar haklı sorulardır ve biz şüphesiz ahlaki sağduyunun yanılma imkanına açık olmalıyız. Sonuçta evlilik öncesi seksin, eşcinsel ilişkinin ve ırkların karışma-

sının ahlaksızca olduğunu ilan eden de sağduyu olmuştur. Faydacılık gibi bir ahlak kuramının işlevlerinden biri tartışılmaz gördüğümüz inançlar ve uygulamalarla ilgili olarak bize yeni ve eleştirici bir bakış açısı sağlamasıdır. Öte yandan bu nokta geçerli olmakta birlikte, adalet ve bireysel haklarla ilgili güçlüğün üstesinden gelmemektedir. Bunlar hiç olmazsa kuramda önemli bir değişiklik yapılmasını gerektirmektedirler.

Eylem ve kural faydacılığı

Buraya kadar eylem faydacılığı diye bilinen ve *özel* eylemlerin ahlaki değerini, onların *sonuçları*yla yargılayan bir faydacılık biçimini tartıştık. Gördüğümüz gibi problem, bu kuramın normalde ahlaksızca eylemlere göz yummasıdır. Bu itiraza cevap olarak bazı faydacılar, kuramın kural faydacılığı denen daha ince bir biçimini geliştirmişlerdir. Kural faydacılığı, her zaman toplam olarak en fazla mutluluk veren eylemi gerçekleştirmemiz gerektiğini söylemek yerine, bazı durumlarda mümkün olan en fazla mutluluğa erişemesek dahi, eylemlerimizin herkes tarafından kendilerine uyulması durumunda, toplam olarak en büyük mutluluğa bizi götürecek olan kurallar tarafından yönlendirilmeleri gerektiğini söyler.

Binlerce yılın biriktirmiş olduğu bilgelik, insani varlıklara bazı eylem sınıflarının genel eğiliminin ne olduğunu- uzun vadede mutluluğumuzu sağlamaya hizmet edip etmediklerini- öğretmiştir. Örneğin kibarlık, dürüstlük ve sözümüzü tutmanın mutluluğumuzu destekleme eğiliminde olmalarına karşılık, adam öldürme, hırsızlık, yalan söyleme ve aldatmanın mutsuzluğumuza yol açma eğiliminde olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. O halde ahlak kodumuzun biriken bu bilgimize uygun olması gerekir. Bu biçiminde faydacılık, çok daha büyük ölçüde, insanların çoğunun bir ahlak kodunun olması gereken şeyin ne olduğunu sezgisel olarak kavramalarına benzemektedir. O varsayılan kısa dönemli faydasına rağmen masum insanların bilerek hapse atılmamaları gerektiği ilkesini savunur. Çünkü ona göre uzun vadede bu tür bir davranış, yani masum insanların bilerek hapse atılması, genel mutluluğu azaltacaktır. Bunun sonucunda yasaya daha az saygılı olunacak ve hepimiz kendimizi daha az güvende hissedeceğizdir.

Kural faydacılığı biraz trafik kurallarına benzemektedir. O bazı eylem türlerinin genelleşmesi durumunda sonucun ne olacağını göz önüne almamızı istemektedir. Araba kullanırken bir tarafa dönmeden önce işaret vermemem, onsuz yapabileceğimi bildiğim belli bir durumda bana belli bir enerji tasarrufu sağlayabilir. Ama ya herkes aynı şeyi yaparsa? Bunun sonucu daha çok kaza ve dolayısıyla daha çok mutsuzluk olacaktır. Burada kural faydacılığı ilkesinin kendimle çelişkiye düşmememi talep eden biçimsel bir kural olan evrenselleştirilebilirlik ilkesinden farklı olduğuna dikkat edilmesi önemlidir. Kural faydacılığı, bizden, genel hale gelen bazı eylemlerin *pratik sonuçları*nı göz önüne almamızı istemektedir ve onun hesap yapmada zaman kazandırma yönünde ek bir faydası da olabilir. Onda bizden, her yeni durumda bu durumun en iyi genel sonucunun ne olacağını tahmin etmeye çalışmamız istenmez. Biz sadece EMİ temelinde tesis edilmiş olan kurala uyarız. Ancak iki

kural arasında bir çatışma olduğu zaman EMİ'ye dayanan özel bir hesap yapmak ihtiyacını duyarız.

Kural faydacılığı eylem faydacılığının karşılaştığı bazı problemlere doğru bir çözüm gibi görünmektedir. Ancak o da güçlüklerden korunmuş değildir. Özellikle bir problem rahatsız edicidir: Bir kuralın tesis edilmiş olduğu durumda ona istisnalara izin vermeli miyiz? Eğer vermeliysek, ne zaman vermeliyiz? Yine trafik örneğini hatırlayalım: Bize onları ihlal etmenin bir zarara yol açmamasını ve muhtemelen herkesin mutluluğunun artmasını istiyorsak bazı kurallara uymamız söylenmektedir. Örneğin acelemiz olsa ve öte taraftan hiçbir vasıtanın gelmediğini görsek de kırmızı ışıkta durmaktayız ve bu ışık yeşile dönünceye kadar beklemekteyiz. Peki şimdi yanmakta olan bir binaya hızla giden bir itfaiye arabasını düşünelim. Herhangi bir gecikme can kaybı anlamına gelebilir. İtfaiye arabası sonuç olarak herhangi bir kazaya yol açmadığı takdirde kırmızı ışığa riayet etmeme hakkına sahip midir? "Kuvvetli bir faydacı", kuralı ihlal etmek için gerekçemiz ne kadar haklı olursa olsun kurala uyulmasını isteyecektir. Burada kural, mutluluğu en yüksek düzeye çıkarmaktır ve bu kuralda istisnalara izin vermek kural faydacılığı ilkesini ortadan kaldırır.

Şüphesiz burada belli bir alay vardır. Yalnızca herkes için en fazla mutluluğu vermesi muhtemel eylem biçimlerini savunmak için yola çıkan faydacı, burada katı bir biçimde uygulanması durumunda, acıyı arttırması hayli muhtemel olan bir kuralın uygulayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde belki bazı istisnalara izin vermek gerekir. Bu ise "zayıf faydacılar"ın görüşüdür ve bu görüş daha duyarlı bir yaklaşımı temsil ediyor gibi görünmektedir. Ancak kuralları ne zaman askıya alabileceğimizi, ne zaman onlar üzerinde ısrar etmemiz gerektiğini düşünmeye başlar başlamaz da, tüm yapının çökmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Şimdi kurallar, ancak bireysel hesaplayıcıların ne zaman hesap yapmaları gerektiği veya hesap yapmalarının gerekip gerekmediğini hesapladıklarında geçerlilik kazanıyor gibi görünmektedir. Gerçekten burada sanki şöyle bir şey söylüyor gibiyiz:" Kurala uyduğunda herkes için en fazla mutluluğun ortaya çıkmayacağı durumlar müstesna, (arkasında büyük bir faydacı meşrulaştırmanın bulunduğu) kurala uy!". Ancak bu rehbere uymak bizim yeniden her durumu tek tek ele alıp değerlendirmemizi gerektirir.

Özetle kural faydacılığı ya katı bir biçimde benimsenmek zorundadır – ki bu durumda o faydacılığın bizi kendisinden kurtarmak istediği kurallara körü körüne ve katı bir biçimde uymayı savunmak zorunda kalacaktır- veya o kurallarla ilgili istisnaları kabul eder- bu durumda da tekrar eylem faydacılığına geri dönmüş olur-.

Faydacılığın Kantçılıkla açık olarak paylaştığı bir şey, ahlakı, özü itibariyle açık bir kurallar bütünü tesis etme ve daha sonra bu kurallara uyma meselesi olarak görmesidir. Ahlaki görecilik de ahlakı, var olan bir kültürel kurallar bütününe özdeş kılması bakımından aynı eğilimi sergiler. Ahlakın tümüyle kurallarla ilgili bir şey olduğu görüşü çok yaygındır. Bunun bir nedeni ahlak kodlarının yasal kodlara yakından bağlı olmasıdır. Yasal bir kod, ideal olarak tümüyle belirli olan bir yasalar topluluğundan ibarettir. Bir ülkenin yasası bir anlamda bize davranışımıza rehberlik etmesi mümkün bir pratik kod paradigması verir. Ahlakın tümüyle kurallarla ilgili

olduğu görüşünü güçlendiren bir diğer paradigma, On Emir paradigması ve Musa'nın Yahudilere vermiş olduğu Yasa'nın geri kalan kısmıdır. Batı kültürü bu yönde ilerlemiştir. Bundan dolayı onun bizim düşüncemizi biçimlendirmiş olması doğaldır. Ancak ahlak hakkındaki bazı görüşlerimizi de derin bir biçimde kendilerine borçlu olduğumuz Yunanlılar kurallara ilişkin bu aşırı kaygıyı-bazılarına göre saplantıyı- paylaşmamışlardır. Onların görüşüne göre ahlak, mutlak ahlak kurallarını haklı çıkarmak ve onlara itaat etmekten çok, belli bir karakter türünü yaratmakla ilgili bir şeydi. Yakın zamanlarda ahlak konusundaki bu yaklaşım önemli bir yeniden canlanmaya tanık olmuştur. Soruşturmamızı, bu yaklaşımın, buraya kadar incelediğimiz diğer görüşlerin karşı karşıya bulundukları güçlükleri aşma konusunda bir imkan teşkil edip etmediğini görerek bitireceğiz.

Neden ahlaklı olmalıyız?

İlk olarak soruşturmamızı mutlak olarak temel olan bir soruya dönüp yeniden yönlendirelim: Neden ahlaklı olmalıyız? Bu soru ufukta bir kaç kez göründü, ancak şimdiye kadar onu gerçekten ele almadık. Buna verilecek bir cevap şudur:

> *Mecbur olmasa kimse "ahlaklı" davranmaz. O oynamak zorunda olduğumuz çok gelişmiş, ince bir oyun, toplumda yaşamak için ödediğimiz bir fiyattır. Ahlak insanları itaat ettirmek için yaratılmış bir kurallar bütünü, güçlü olanı istediği şeyi yapmaktan engellemenin yoludur. Gerçekten güçlü olanlar beyinleri yıkanıp suçluluk duygusu duymadıkça istedikleri şeyi elde ederler. Gerçekten endişelenmeye değer tek bir kural vardır: Yakalanmamak.*

Ahlaka karşı bu tür bir meydan okumanın sonuçları üzerinde düşünmemize yardımcı olmak üzere, kendisinden açık bir faydanın çıkar gibi görünmediği bir durumda dahi, ahlaklı davranma lehine ikna edici bir kanıtın olup olmadığına bakalım. Parmağına takan insanı görünmez kılan sihirli bir özelliğe sahip bir yüzük bulduğunuzu varsayın. Böyle bir şeyi düşünün. Bu yüzüğü taktığınız sürece görünmediğinizden emin olarak her yere gidebilir, istediğinizi yapabilir, istediğinizi görebilir, size çekici gelen her şeyi alabilirsiniz. Bu yüzüğü parmağınıza taktığınızda arzularınızın peşinden gitmemeniz için bir sebep var mıdır?

Görünmezliğiniz istediğiniz şeyi, herhangi bir cezayla karşılaşmaksızın elde etmenizi sağladığı için bu durumda artık "Dürüstlük, en iyi politikadır" ilkesinden etkilenmemeniz mümkündür. Her halükarda eğer dikkatliyseniz ikili bir hayat sürme imkanına sahip olabilirsiniz: Göründüğünüz zaman ahlaki bakımdan düzgün bir hayat, görünmediğinizde son derecede acımasız bencil bir hayat. Bu yeni koşullarda dürüstlük sizin için en iyi politika görünmeyecektir. Kötü örnek olmamak gibi aslında hiç muhtemel olmayan bir endişeniz varsa, bu konuda da rahatlayabilirsiniz.

Kimse, sizin zararlı eylemlerinizin gerçek failinin kim olduğunu hiçbir zaman bilmek zorunda olmadığına göre, hiç kimseyi yanlış yola sürüklemiş olmayacaksınız. Kural faydacılığıyla ilgili olarak bu kadar konuşmamız yeter. Evrenselleştirilebilme ilkesine gelince, onu tamamen biçimsel, dolayısıyla vaz geçilebilir bir şey olarak görme veya arzularınıza uygun bir tarzda yorumlama eğilimi ağır basabilir. Sonuç olarak başka hiç kimsenin sizin gibi bir yüzüğe sahip olması mümkün değildir. Bundan dolayı herkes sizin gibi yapsa durum ne olur şeklindeki sorularla rahatsız olmanız için bir neden yoktur.

Eğer ahlaki bir biçimde davranmak zorunda olduğumuz yönündeki iddiayı savunacaksak, basit olarak, Kant'ın kategorik emperatifine veya fayda ilkesine başvurmaktan daha fazla şeyler yapmak zorundayız. Burada soru şudur: Başka bir şey veya bir insanla ilgili bir kaygı duyarak niçin basit olarak kendi çıkarlarımın peşinde koşmamam gerekmektedir? Belki, bir görünmezlik yüzüğüne sahip olayım veya olmayayım, her şey göz önüne alındığında "kendi çıkarlarım"ın tam olarak ne olduğuna daha yakından bakmamız gerekir. Bunu soruşturmamız demek, özel eylemler ve kurallar meselesinin ötesine geçmemiz ve insani varlıkların sürebilecekleri hayat tarzlarını ele almamız demektir.

Biz zamana bağlı, toplumsal yaratıklarız. Kendimizle ilgili olarak şimdi ve burada olanın ötesine geçen bir düşünceye sahibiz. Hatırlama, geçmiş yanlışlardan ders alma, tahmin etme, plan yapma, ümit etme ve korkma, kararlar alma vb. nin bizim için bir anlamı olmasının nedeni budur. Benim geçmişte yaptığım eylemlerimden sorumlu, gelecekte yapmayı planladığım şeylerin sonuçlarını hesaplama gücüne sahip belli bir tür bir insan olduğuma ilişkin bir düşüncem var. Eğer sık sık sağa sola çarpan biriysem insanların hakkımda sakar biri olduğumu düşüneceklerini biliyorum. Sık sık geç kalan biriysem, insanlar benim dakik olmayan biri olduğumu düşüneceklerdir. Benim kim olduğuma ilişkin duygum böylece büyük ölçüde başkalarıyla olan ilişkim tarafından belirlenmektedir. O içinde yaşadığım dünyadan ayrı olarak ortaya çıkmamaktadır. İnsan olmak, dolayısıyla toplumsal bir hayvan olmak, başkalarıyla aynı mekanı paylaşmaktan daha fazla şey anlamına gelir. İnsanın toplumsallığı, dili, yani dünyamızda neyin olup bittiğiyle ilgili bir anlama tarzını içerir. Bu, her türlü önemli şey üzerinde başkalarıyla görüş ayrılığı içinde olamayacağımız anlamına gelmez, *her şey* üzerinde görüş ayrılığı içinde olamayacağımız anlamına gelir. Çok sayıdaki görüş ayrılıklarına rağmen, her zaman, herhangi bir zamanda sorgulamadığımız çok sayıda şey olacaktır. Bu ortak dünya, herhangi bir görüş ayrılığının üzerinde kendini gösterdiği ve o olmaksızın herhangi bir diyalogun kelimenin tam anlamında düşünülemez olduğu bir arka plan gibidir. Ortak bir dünya ve paylaşılan bir dil olmaksızın görüş ayrılıkları ta işin başında ifade edilemezler ve görülemezler.

Sihirli yüzüğü bulmam veya milli piyangoda en büyük ikramiyelerden birini kazanmam bazı problemlerimi çözmeme yardımcı olabilir, ama çok temel problemler hâlâ cevaplandırılmamış olarak kalacaklardır. Şu anda yaptığım bazı tür seçimler, gelecekte olacağım şeyin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Ben bir insanım, belli bir insan *olacak* bir insanım. O halde ahlakı daha kapsamlı bir soruyla, elimde olan imkanları göz önüne aldığımda, hayatımın nasıl olabileceği sorusuyla ilişki içine sokmak makul olacaktır. Soru sadece "Şimdi ve burada yapılması gereken ahlaki

bakımdan doğru olan şey nedir?" değildir, aynı zamanda " Ben ne tür bir insanım ve ne tür bir insan olmak istiyorum? Ne tür bir hayat yaşamak istiyorum?" sorusudur. Birinci soruyu ne şekilde cevapladığım, hiçbir zaman aralarında bilinçli olarak bir bağlantı kurmasam dahi, diğer soruları nasıl cevaplandırdığımdan ayrılamaz. Bu, hiçbir zaman parmağındaki yüzüğü çıkarmasa da söz konusu sihirli yüzüğü takan insan için de aynı ölçüde geçerli olacaktır. Her zaman kendisinin "en yüksek çıkarlarına uygun" olduğunu düşündüğü şeyi yaparak, özel menfaatlerinin peşinden koştuğu bir hayatı yaşadıktan sonra, o belli bir karakter-sözgelimi insanları gözetleyen, mallarını çalan ve genel olarak kişisel çıkarını başkalarının önünde tutan bir insan türü-olacaktır. Başka deyişle hiç olmazsa yüzüğü taktığı zamanlarda o bir röntgenci, hırsız ve bencil bir sahtekâr olacaktır.

Bu onu rahatsız etmeyebilir. O bizim önemsiz ahlakımızın ötesinde olduğunu düşünebilir. Çünkü onun görünmezliği aldatmak için kullanmasına rağmen, ona göre aldatmayı "iyi" veya "kötü" diye adlandırmak, bir değer yargısını ifade eder ve " iyi veya kötü olan bir şey yoktur, sadece düşünce onu iyi veya kötü yapar". Buna verilecek bir cevap onu betimlemekte kullandığımız dil türüne işaret etmektir: "Röntgenci", "hırsız", "bencil", "sahtekâr". Daha önce bazı kuramcıların olgular ve değerler arasında keskin bir ayrım yapmak istediklerini gördük. Burada keskin bir ayrımın mevcut olduğu düşüncesi popüler olabilir, ama problemlidir. Biraz önce zikrettiğimiz kelimeler sadece betimsel veya sadece değerlendirici değildirler. Onların her iki işlevi de yerine getirdikleri düşünülebilir. "Hırsız" kelimesi hiç olmazsa alışılagelen ve yasal bakımdan basit bağlamlarda olgusal bir kelimedir. İnsan ya bir hırsızdır, ya değildir. Ancak hiç şüphesiz o *tarafsız* bir kelime değildir. Eğer onu yanlış bir şekilde kullanırsanız, iftira suçlamasıyla kendinizi mahkemede bulabilirsiniz. İnsanlar kendilerine hırsız denilmesinden hoşlanmazlar. Aynı durum diğer birçok kelime için de geçerlidir. Örnek olarak "cimri" kelimesini alalım. Biri bana Mary'nin cimri olduğunu söylerse, ona neden böyle düşündüğünü sorabilirim. O bana kanıt olarak örnekler vermeye girişecektir (Mary kendi sırası geldiğinde hiçbir zaman içki ısmarlamaz; hiçbir zaman kimseye borç vermez, ancak hep borç alır ve onu geri ödemekten hoşlanmaz; her zaman bir şeyin kendisine kaça mal olduğunu düşünür vb). Sonra ben giderim ve kendi gözlerimle görmek isterim ve onun gerçekten öyle davrandığını anlarım. Mary cimridir. Bu, olgusal bir betimlemedir, ama aynı zamanda bir değerlendirmeyi de içerir.

Bu tür sıfatların varlığı bize genel olarak değerlerin doğası hakkında bir şey söyler. İnsanların eğilimleri ve yapılarına bir ad vermek suretiyle bu tür kelimeler karakteri, betimsel olanla (nedir?) normatif olanı (insan ne yapmalıdır veya nasıl olmalıdır?) birleştiren bir biçimde anladığımıza işaret eder. Bu nedenle, insan hayatıyla ilgili olarak, kendini sadece olgusal betimlemelerle sınırlandıran bir açıklama, değerlendirme ve emretmelerden kaçındığı için, doyurucu olmamaya mahkumdur. İnsani eylemlerle ilgili olarak "A, B'nin parasını aldı. Bir aydan kısa bir süre içinde onu B'ye geri vereceğini söyledi. Ancak öyle yapmadı" tarzında değerlerden arınmış bir açıklama vermeye çalışabiliriz. Ne var ki bu, bir olay hakkında bize bir şey söylemekle birlikte, onun anlamını anlamanın araçlarından bizi yoksun kılar. Ancak olaya karışan insanların niyetleri ve motivasyonlarının ne olduğunu kavradığımızda

bu anlama yaklaşabiliriz, çünkü o sadece münferit bir olayın (ödenmeyen bir borç) anlamı üzerine değil, gelecekte muhtemelen neler olacağı (artık A'ya borç verilmemesi, A'nın belli bir toplumsal soyutlanmayla karşılaşması, A'nın buna tepkisi vb.) üzerine de ışık tutacaktır. Böylece eğer biz, insanların yaptıkları şeyi anlamak istiyorsak, onların karakter ve eyleme yükledikleri anlamları bir kenara bırakamayız. Bu anlamlar ise normatif dilin içine gömülü bulunmaktadırlar.

Betimsel olanla değerlendirici olanı tam olarak birbirinden ayırma yönündeki çabanın altında bulunan yanlış, "gerçek" olan şeylerin sadece çıplak olaylar, nesneler ve onlar arasındaki ilişkiler olduğunu düşünmekten doğmaktadır Ancak dünya, üzerlerine değer yargılarımızın ışığını doğrulttuğumuz bir tarafsız olaylar yığını değildir. O her zaman bize zaten anlamlı görünür. İnsani varlıklar hayatlarını bir anlam ve değer arka planı üzerinde yaşarlar. Bu tür şeyler fiziksel nesneler olmadıkları için bu arka plan gerçek-olmayan bir şey değildir. "Cesaret" ve "cimrilik" bir taş veya ağaçla aynı tarzda şeyler değildirler, ancak onlar bir dünyaya aittirler ve bu, onların, sadece bireylerin dünyaya yansıttıkları projeksiyonlar olmadıkları anlamına gelir.

Erdem ahlakı: Bir karakter meselesi

Biraz önce betimlediğimiz türden görüşü savunan filozoflar bazen eski ahlaki erdem kavramına işaret ederler. Bu, bir insanı iyi bir insan yapan niteliklerin hangileri olduğunu sorarak işe başlayan bir ahlak yaklaşımıdır. Bu niteliklere -cesaret, dürüstlük,güvenilirlik vb- *erdemler* denir. Onlar özleri itibariyle öyle bir tarzda eylemde bulunma ve hissetme eğilimleridirler ki, bu tarzın kendisi, hem insani varlık için iyi hayat diye düşündüğümüz şeyin, insani serpilip gelişme diye de adlandırılması mümkün olan şeyin bir parçasıdır, hem de bizi ona götürür. Ahlaka bu yaklaşım eski Yunan ve Roma filozoflarının, özellikle Platon'un ve Aristoteles'in ayırt edici özelliğiydi. Ancak o son yıllarda yeniden canlanma imkanını da bulmuştur. Bu yaklaşımın bir faydası, ketagorik emperatifle ilgili tartışmamızda, kendisiyle karşılaştığımız neyin iyi olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin probleme bir cevap verir gibi görünmesidir. Kategorik emperatifin bize yüklediği ödevler, gerekçeleri olmaksızın havada asılı duruyor gibi görünmekteydiler. Ben şöyle sorabilirdim: "Bu ödevler niçin vardır? Neden ancak evrenselleştirilebilir ilkelere göre davranmalıyım?" Erdem olarak iyiyi savunan birinin ise buna bir cevabı vardır: Erdemler insanın serpilip gelişmesine katkıda bulundukları için kabul edilmeli ve geliştirilmelidirler.

Aristoteles tarafından betimlenmiş erdemlere baktığımızda onların birbirleriyle bütünleşmiş bir biçimde bir düşünme, arzu etme, hissetme ve eylemde bulunma eğilimi olarak betimlendiklerini görmekteyiz. Başka deyişle onlar, kendisinde düşünme, hissetme ve eylemde bulunmanın birbirleriyle uyum içinde bulunduğu bir insan olmamıza yardımcı olurlar. Bu, doğru şeyi yapmaktan haz duyan, ancak doğru şeyi hazzını en yüksek düzeye çıkarmak için veya diğer bazı dış kazançlar

elde etmek için yapmayan bir insan türüdür. O, bazı düşünme ve hissetme alışkanlıklarını, "Bunu yapmalıyım" ile "Bunu yapmak istiyorum" arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı için, mutlu bir hayata katkıda bulunan alışkanlıkları geliştirerek bu tür bir insan olur. Daha çağdaş bir dille söylemek gerekirse, Aristoteles'in insanının kendi kendisiyle çatışma içinde olmadığı, tersine uyumlu ve göreli olarak sinir bozukluklarından kurtulmuş bir insan olduğu için mutlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu serpilip gelişmenin bir şeklidir. Böyle bir insanın sihirli bir yüzüğün bazı dış kazançlar sağlayarak kendisine daha iyi bir mutluluk çeşidini vereceğini düşünmesi pek muhtemel değildir.

Genel olarak *erdem ahlakı* diye adlandırılan bu yaklaşım, ahlaki doğacılığın bir başka türüdür. O, bazı nitelikleri erdemlere özdeş kılmamızın bizim ne olduğumuz ve ne olmak için çaba sarf etmemiz gerektiği konusunda doğru bir anlayışa sahip olmamıza dayandığını ileri sürer. Doğacılığın değişik bir biçimi olarak o şüphesiz bu yaklaşıma yöneltilen standart eleştirilerin bazısına açıktır. Bu itirazlar şunları içine alır:

- Kendisine dayandığı insan doğasına ilişkin açıklamanın doğruluğu hakkındaki şüpheler.
- İnsani serpilip gelişme anlayışını belirleyen değerlerin nesnelliği ve evrenselliğine ilişkin şüpheler. İnsani bir varlığın "iyi gelişmesi"nin ne olduğu hakkında başka kültürler farklı anlayışlara sahiptir. Örneğin geçmişte bazı kültürler fiziksel cesaret ve savaşta gösterilen yiğitliğe son derecede büyük önem vermişlerdir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, bugün biz, belki duygusal incelik ve zihinsel kavrayışa daha fazla değer vermek eğilimdeyiz. Burada yeniden insani mükemmelliğin ne olduğuyla ilgili görecilik problemi karşımıza çıkmaktadır. Hangi ideal (veya idealleri) tercih etmemiz gerektiğini bize kim söyleyecektir?
- "Açık soru" argümanı. Olaylar, erdem kuramcılarının söyledikleri gibi olsalar dahi, insani mükemmelliğe ilişkin özel bir ideali benimsemeye bizi zorlayamazlar. Her zaman için şu soruları sorabiliriz:" Bu ideal gerçekten iyi midir? Neden onu diğer ideallere tercih etmeliyiz?".

Aristoteles (M.Ö.384-322)

Aristoteles, hocası Platon'la birlikte bütün zamanların en orijinal, en etkili filozofları arasında yer alır. Onun ilgi alanı çok genişti. Zamanımıza kadar ulaşan eserleri biyoloji, astronomi, fizik, metafizik, bilgi kuramı, mantık, retorik, siyaset kuramı ve poetik üzerine yazılarını kapsamaktadır Bu yazılar Batı felsefesinde o kadar merkezi bir yer işgal etmiştir ki, Orta Çağ'ın sonunda Aristoteles'in felsefesi pratikte Gelenek'le aynı anlama gelmekteydi. Modern çağın başlarında, Descartes ve Hobbes gibi düşünürler tarafından kendisine gösterilen tepkiye rağmen, Aristoteles, hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır ve bugün yeniden canlanmaya benzer bir şey yaşamaktadır. Bu yeni ilginin büyük bölümü ahlakı erdemler açısından açıklayan *Nikomakhos Ahlakı* üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Aristoteles'in dünya görüşünün ayırt edici özelliklerinden biri, her şeyin bir amacı veya işlevi olduğu varsayımıdır. O, bu ilkeyi açık bir biçimde bir amacı yerine getirmek için tasarlanmış olan masa ve sandalye gibi insan elinden çıkma yapma şeyler kadar, doğada bulunan şeylere de uygulamıştır. Aristoteles'in görüşüne göre bir şeyin tam açıklaması, onun "erek nedeni"nin veya amacının açıklanmasını içermek durumundadır. Açıklamanın kendisi amaç veya erek anlamına gelen *telos*'tan türemiş bir kavram olan filozofların teleoloji dedikleri şeyi sağlar. Bu teleolojik düşünme biçimi Aristoteles'in ahlakında da temeldir, çünkü o daha işe başlarken insani varlıkların bir ereği olduğunu kabul eder. Bu erek, insanın potansiyellerini gerçekleştirmesi, insani serpilip gelişmeyle ilişki içine soktuğumuz nitelikleri işlemek geliştirmek suretiyle insanın kendisini gerçekleştirmesidir. İnsan bunu onları kullanmak suretiyle yapar. Muntazam olarak nazik eylemlerde bulunan bir insan nazik olma alışkanlığını kazanır. Ilımlı davranışlarda bulunan bir insan, ılımlı olur. Böylece erdemleri uygulamak insani bir varlık için iyi hayatın hem bir aracıdır, hem de onun bir parçasıdır.

Sonuçta bir erdem ahlakçısı, sadece insani serpilip gelişme dediği şeyin (gerçek veya ideal) örneklerine işaret edebilir ve bizden yargılarını paylaşmamızı isteyebilir. Verdiği yargı şüphesiz bir değer yargısı veya belki daha doğru olarak değer yüklü bir yargıdır. Ancak bu, bu yargının kesinlikle keyfi olduğu anlamına gelmek zorunda değildir. Her türlü şey hakkında (evler, arabalar, ağaçlar ve kediler) benzeri yargılar veririz. Görünüşü çekici, içinde yaşanması hoş, uygun veya çok güzel bir yerde inşa edilmiş sağlam bir evle soğuk, çatısı akan, bakımsızlıktan dökülen, her tarafında karafatmaların dolaştığı ve zehirli atıkların bırakıldığı bir yere yakın olan bir gecekondu kulübesi arasındaki farkı hepimiz kabul ederiz. Hemen hemen herkes, sevgi dolu bir aile tarafından bakılan, bol yiyeceğe, şöminenin kenarında sıcak bir yere, parlak bir deriye, keskin dişlere ve duyulara, istediği gibi evin içinde ve dışında dolaşma özgürlüğüne sahip olan ve diğer kedilerle canlı bir sosyal hayatı

paylaşan bir kedinin yalnız, sıska, bitli, yarı aç, bir ayağı topal, tek gözüyle çöplükte yiyecek arayan bir başka kediyle karşılaştırıldığında "iyi yaşadığı"nı (tabii kedi dünyası açısından) kabul edecektir. Aynı şekilde, her tür hayatı insani serpilip gelişmenin mümkün bir örneği, her tür karakteri de insani mükemmelliği temsil eden bir şey olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Eğer biri ahlaki davranışın ne olduğunu bilir, buna rağmen sihirli yüzüğü ve onun getirdiği avantajları seçerek onu reddederse, yukarda kullandığımız türden kelimeleri kullanma dışında, ona iyiyi kötüye tercih etmesini öğütlemek için söyleyebileceğimiz ek bir şey yok gibi görünmektedir. Bir insanı "doğru", "güvenilir", "kibar" vb. olarak betimlediğimde, bu betimlememi duyan herhangi birinin erdemle serpilip gelişme arasındaki ilişkiyi derhal görmesini beklerim. Karakter tipiyle burada betimlenen hayat tarzı deyim yerindeyse "kendini öğütleyen" bir özelliğe sahiptirler.

Ancak beni dinleyenin şeyleri bu şekilde görmemesi mümkündür. Örneğin o, alkışlaması istenen idealleri iğrenç bir şekilde sıradan ve uylaşımsal bulabilir ve acımasız, fakat başarılı caniler tarafından temsil edilen idealler gibi, daha aşırı ve tekyanlı idealleri benimsemek üzere onlardan vaz geçebilir. Eğer Aristoteles'in görüşü doğruysa, bu tür bir insan "yanlış" amaçların peşinden koşarak kusurlu bir bilgisizliği sergilemektedir. Hırsız, sadece kendi işini yapmamaktadır, aynı zamanda kelimenin her anlamında yanlış iş yapmaktadır ve eğer Yunanlılar ahlaki erdemi insanın serpilip gelişmesinin zorunlu koşulu olarak görmekte haklıysalar, bunu göremeyen insan sonuçta hatasının acısını çekecektir. Onun başına gelecek olan talihsiz sonucu, Platon, bilmecemsi bir şekilde şöyle betimlemektedir: O gitgide daha fazla kendisi gibi olacaktır.

Erdem ahlakı, kuramsal olanla pratik olanı birleştirme iddiasındadır. Onun en güçlü kanıtı, ahlaksız davranışın serpilip gelişen bir hayata götürmediği için, aynı zamanda akılsızca bir davranış olduğudur. O, insanların nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin değerlerimiz ve düşüncelerimizin, insani varlıklar hakkındaki doğrulara dayandıklarından ötürü, nesnel bir geçerlilikleri olabileceğini ileri sürmektedir. O halde görünmezlik yüzüğünü bulan kişi, belki, onu bir tarafa fırlatıp onun yerine erdemleri işleyip geliştirmeye yönelecektir. Belki!

Bu bölüme ahlakın hem kuramsal, hem pratik olduğunu, onun hem bilme ve düşünmeyle, hem de yapma ve seçmeyle ilgilendiğini iddia ederek başladık. Ele aldığımız kuramların çoğu, ahlaki hayatın bazı önemli cepheleri üzerinde yoğunlaşıp, başka cephelerini görmezlikten gelme eğilimine sahip olmalarından ötürü kusurlu görünmektedirler. Böylece onların her biri yalnız ahlak hakkında değil, insani eylem ve düşünce ile ilgili olarak da çarpıtılmış bir tablo ortaya koyduğundan dolayı doyurucu değildir. *Duyguculuk*, ahlak yargılarının duyguları ifade ettiğini kabul etmektedir, ancak ahlaki hayatlarımızda akılsal düşüncenin rolünü inkar etmektedir. *Durum ahlakı,* ahlaki seçimlerde bulunma zorunda kaldığımızda, içinde bulunduğumuz bağlamın önemine dikkati çekmekte, ancak bu bağlamlarının biricikliğini abartmakta ve böylece durumsal benzerliklerin genel kurallar formüle etmemize imkan verdiğini görmemektedir. *Görecilik,* bizi ahlak normlarının içinde iş gördükleri kültürle ilişkisinin öneminin bilincine vardırmaktadır, ancak herhangi bir

ahlaki normlar ve uygulamalar bütünü hakkında eleştirici bir tavır almamızı haklı çıkarma gücüne sahip değildir.

Kantçı ahlak, ahlakı tekrar yerine koymaktadır, ancak bunu duyguyu ortadan kaldırma pahasına yapmaktadır ve ahlakın insanların mutlu olma yönündeki haklı arzularıyla ilişki içine sokulması gerektiğini görmemektedir. *Faydacı ahlak*, ahlakın mutluluğu en yüksek düzeye çıkarmayı hedefleyen bir akıllıca kurallar bütününden başka bir şey olmadığını söylemekte ve onu bu kurallara indirgemektedir, ancak bunu yaparken insanların eylemlerinin motifleri üzerine fazla basit bir açıklama vermekte ve adalet ve bireysel haklar gibi ahlaki kaygıları ciddiye almayı reddetmektedir. *Erdem ahlakı,* belki en dengeli kuramdır, ancak o da insan doğası ve normatif yargıların nesnel geçerliliği hakkında bazı varsayımları apaçık doğrularmış gibi almaktadır. Bunun yanında o, görecilik gibi ahlak ilkelerinin insanın kendi ahlaki geleneğiyle ilgili olarak oynayabilecekleri eleştirici rolü görmeme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Belki bütün bunlardan en açık olarak ortaya çıkan şey ahlaki hayatın *karmaşıklığı*dır. Bütün kuramlar ahlakın bazı önemli cephelerini aydınlatmaktadır, ama onların hiçbiri bütün hakkında uygun bir açıklama vermemektedir. Bunun nedeni, bütünün tek bir kuramla kavranamayacak kadar büyük, düzensiz ve karmaşık olmasıdır. Her ikisi de tüm ahlak kurallarını herkesi bağlayan bir veya iki temel ilkeden çıkarmaya çalışan özellikle Kantçılar ve faydacılar gibi ahlakın basitleştirilebileceğini ümit eden birkaç ahlak düşünürü olmuştur. Ancak ahlaki akıl yürütmeyi birkaç basit çıkarsamaya veya hesaplamaya indirgeme rüyası boş bir hayaldir. Bu şüphesiz ahlakın kendisinin bir anlamda hayali bir şey olduğu anlamına gelmez. Sadece normal insani hayat boyunca ortaya çıkan ahlak problemlerini ele almak durumunda olduğumuz için hiçbir kuramın her birimizin Aristoteles'in "pratik bilgelik" diye adlandırdığı şeyi kullanma ihtiyacımızın yerini alamayacağı anlamına gelir.

6 SİYASET FELSEFESİ

Toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği probleminden daha önemli olan az sayıda problem vardır. Bu problem kimin yönetmesi gerektiği, kuvvetle otorite arası ilişkiler, yasanın doğası ve amacı ve daha birçokları gibi ciddi problemlere yol açan bir problemdir. Bu tür problemler eski zamandan bu yana siyaset felsefesinin konusunu oluşturmuştur ve bugün de önemli olarak kalmaktadırlar. Ancak bizim hareket noktamız çağdaş siyaset felsefesinde özel önemi olan bir konudur: Özgürlük kavramı. Onun yakın dönem siyaset felsefesindeki merkezi yeri, belki en yüksek siyasal ve sosyal değer haline geldiği çağdaş dünyada kazanmış olduğu muazzam prestiji yansıtır. Özgürlük kavramını incelerken yukarda zikredilen ana ve geleneksel konuların çoğunu ele almaya gideceğiz. Önemini göz önüne alırsak "özgürlük" ve "özgür toplum"dan tam olarak ne kastettiğimiz konusunda büyük görüş ayrılıklarının var olduğunu görmek şaşırtıcıdır.

Önce işe yarar bir tanım verelim:

> *Özgürlük başka biri tarafından engellenmeksizin istediğimiz bir şeyi yapmamızdır.*

Özgürlüğe ilişkin sağduyunun görüşü budur. Bir kısıtlama veya zorlama olmaksızın seçim yapabilen bir insan, özgürdür. Mahkumlara tanınmayan şeyin ta kendisi olan hareket özgürlüğü bunun klasik bir örneğidir. Özgürlükte önem verilen şey, bireyin istediği bir şeyi yapmasına mani olan engellerin en az sayıda olması gibi görünmektedir. Tam özgürlük ideali ise hiçbir engel olmaksızın insanın istediği bir şeyi yapma serbestisidir. Ancak "yapmak istediğimiz her şey" adam öldürme, ırza geçme, işkence etme dahil *her şeyi* içine alabileceğinden, bu, insanlar tarafından oluşturulan bir toplum için gerçekçi bir temel olamaz. Çünkü en güçlü olanlar özgürlüklerini, geri kalanların zararına gerçekleştirmeye yöneleceklerdir. Bundan ötürü onun sezgisel olarak şöyle olması gerektiği açık görünmektedir:

> *Başkalarına zarar vermedikçe istediğimiz şeyi yapmakta özgür olmamız gerekir.*

Biu ilke yaygın olarak **zarar ilkesi** diye .bilinir. Onun altında yatan özgürlük kavramı, **negatif özgürlük** diye adlandırılır. O, "negatif"tir, çünkü zorlamadan korunmuş olmadır. Hiç kimse, bireyi, belli bir hayat tarzını veya idealler bütününü takip etmeye veya ondan kaçınmaya zorlayamaz, çünkü bu onun kendisinin belirleyeceği bir şeydir. Bu özgürlüğü düşünmenin bir biçimi, onu bireyin kendi istediği gibi dol-

durmasına izin verilen boş bir kağıt sayfası gibi ele almaktır. Başkalarının özgürlüklerini kullanmalarına engel olmadığınız sürece devlet sizi arzu ettiğinizi yapmanızda serbest bırakır. Ancak burada hiçbir şeyin arzularınızı gerçekleştirme *gücü*ne sahip olacağınıza dair bir şey söylemediğine dikkat edin. Kollarınızı çırpmanız sizi havada tutmayacağı gibi, bir işe baş vurmanız da, o işi almanızla aynı şey demek değildir. Negatif özgürlük sadece amaçlarınızı gerçekleştirmeniz için asgari koşulları sağlar. Onun bu amaçların gerçekleştirilebilir, makul veya sizin çıkarınıza en uygun olup olmadığıyla bir ilgisi yoktur.

Sağduyu görüşünün işlenmiş bir biçimi olarak negatif özgürlük, gerçekte liberallerin özgürlük anlayışını ifade eder. Liberalizmin farklı adlar taşıyan iki ana kolu vardır. Burada onları *liberteryen* ve *sosyal demokrat* kollar olarak adlandıracağız. Onlar arasında ilerde ele alacağımız önemli farklar vardır, ancak özgürlüğün ne olduğu konusunda onlar kabaca aynı anlayışa sahiptirler ve bu anlayışın da bazı belli sonuçları vardır:

1. *Seçme özgürlüğü, seçilen şeyden daha önemlidir.* Bundan dolayı devlet, halkın neyi istemesinin daha iyi olacağı yönünde herhangi bir anlayışı teşvik etmeye çalışmamalıdır. Bunun yerine o, birey için en büyük ölçüde özgürlüğü koruyacak bir yasa uygulayıcı olarak davranmak zorundadır. Bunun bir sonucu "hak"kın "iyi"ye önceliğidir. İyi, bireysel bir özgür seçim meselesi, hak ise bu özgürlüğün savunması olarak görülür. Liberal devletin üstlendiği tek genel iyi, bu seçme özgürlüğünün değeridir. Geri kalan, bireyin kendi meselesidir.
2. *Böyle bir özgürlüğün kaçınılmaz sonucu,* **eşitsizlik** *olacaktır.* Liberalizmin politik ekonomisi bir rekabet yeri olan serbest piyasadır (kapitalizm). Rekabet, kazananlar ve kaybedenler demektir, çünkü insanlar kabiliyetleri veya sarf etmeye hazır oldukları çabalar bakımından eşit değillerdir. O halde, adil bir toplumun önemli bir özelliği bireylerin kendi çabalarıyla kazanmış oldukları şeyleri ellerinde tutmalarıdır. Buna karşılık, başka bireyler bu tür şeylerin bazısını veya tümünü elde etmede başarısız olabilirler. Şüphesiz insan başarısında şansın rolü vardır, ancak onun sonuçlarını düzeltmek devletin görevi değildir.

Şimdi bu bölümde önce liberteryenizmin, daha sonra sosyal demokrasinin ayrıntılı bir incelemesine girelim.

Liberteryenizm I.

Liberteryenler kısıtlanmamış negatif özgürlüğün en güçlü savunucularıdır. Onlar bizim sadece minimal bir devlete ihtiyacımız olduğunu ileri sürerler. Libertaryen kanıtın gücü kısmen birçok insanın özgürlüğe ilişkin sezgileriyle bireyi birleştirme

tarzından ileri gelmektedir. Bu görüşe göre özgürlük siyasal bir iyi, bireyin devlet tarafından tecavüz edilmemesi gereken temel bir yetkisi veya "hak"kıdır.

"Western" filmlerinin dünyası, birey için çok sayıda özgürlük ve yasanın fazla araya girmemesi dahil olmak üzere liberteryenlerin en fazla değer verdikleri birçok özelliği içinde bulundurur. Bu dünyanın kahramanı kendi yolunda giden, kararlarını kendisi veren ve onun sonuçlarına katlanan kovboy veya gezgin insandır. Bu filmlerde geniş sosyal gruplar barları, içki dükkanları, at ahırları vb.ile küçük kasabalar içinde karşımıza çıkarlar. Bu kasabalarda (lokantacı,cenaze gömücü, nalbant vb) gibi değişik mesleklerde çalışan bireyler sahip oldukları malları pazarda alıp satarak karşılıklı çıkarları yönünde birbirleriyle ilişki içine girerler. Western filmlerinde genel olarak bu türden gündelik ekonomik faaliyetlerin altı pek çizilmez ve bu anlaşılabilir bir şeydir. Ancak bizim bunu ana arka plan olarak aklımızda tutmamız gerekir,çünkü herhangi bir insanın orada olmasının ana nedeni aslında budur.

Güçlü bireyin bu cennetinde yasa (veya devlet) şerif tarafından temsil edilir. Onun görevi, haydutların kasaba halkının canlarını ve mallarını almalarına engel olmak için zorunlu olan gücü kullanmaktır.Huzur içinde yaşamak istiyorlarsa şerifi desteklemek zorunda olduklarından ona yardımcılar vermek kasaba halkının çıkarınadır. Şerif orada olmadığı takdirde çok kan döküldükten sonra en güçlü çetenin sonunda kasabanın kontrolünü eline geçirmesi ve "Bize para verin, biz de sizin hayatınızı ve mallarınızın çoğunu elinizde tutmanıza izin verelim" şeklinde bir öneride bulunarak kasaba halkını haraca bağlaması mümkündür. Eğer huzuru satın alacaksa bu, anarşi seçeneğine tercih edilebilir bir şey olarak görülebilir. Ancak gerek anarşiye, gerekse haydutların hakimiyetine tercih edilebilir olan, şerifle halk arasında bir sözleşme olacaktır. Başka her şeyden ayrı olarak bu sözleşme şerifin görevini uygun bir biçimde yerine getirmemesi durumunda yerine başka birinin getirilmesinin şartlarını belirleyecektir. Devletle yurttaş arasındaki bu sözleşme fikrine ilerde tekrar döneceğiz.

Şimdi şerifin neyi *yapmadığını* görmek önemlidir. İşi kötüye gittiğinde onu kurtarmak için içki dükkanı sahibine ödünç para vermesi şerifin görevinin bir parçası değilldir. İçki dükkanı sahibi tamamen iflas ettiğinde ailesinin yiyeceğini sağlamak ise daha da az görevidir. Kasaba çoçuklarının okumayı öğrenebilmeleri için şerifin öğretmenin maaşını ödemek üzere ele geçirilen ganimeti paylaştırdığını da görmeyiz. Bunların tümü ve daha birçok şey tamamiyle bireylere ve onların ailelerine bırakılmıştır. Şerifin yapacağı herhangi bir yardım başka herhangi bir yurttaş gibi tamamen onun hayırseverliğinin sonucu olacaktır ve bu yardımı o resmi sıfatıyla değil, özel kimliğiyle yapacaktır. Şerifin-devletin görevi sadece özgürlük ve mülkiyet hakkını korumaktır. Başka her şey insanların çabaları ve şanslarına bırakılmıştır. Liberteryen utopya bu bireysel özgürlük ve mülkiyet hakkı kavramına son derece önem verdiğinden şimdi "haklar"ın anlamı ve önemini kısaca inceleyeceğiz

Haklar

Liberallerin iyi yerine hak kavramını vurguladıklarını gördük. Onlar yurttaşlara eşit muamele edilmesini onların sürdürmeleri gereken en iyi hayat tarzının hangisi olabileceğine ilişkin herhangi bir anlayıştan ayırmaya çalışırlar. Bu bağlamda "hak", genel olarak yasaya işaret eder. Ancak "hak" terimi daha özel olarak temel haklı talep anlamına da gelebilir. Bir insanın bir şeyi yapmasına veya bir şeye sahip olmasına kimsenin engel olmasına izin verilmediği bir durumda bu insanın bu şeye hakkı olduğunu söyleriz.

Hakların diğer talepler veya mülahazalara önceliği olan, temel ve dokunulmaz şeyler oldukları kabul edilir. Böylece örneğin eğer bir insanın yaşama, özgürlük, ifade özgürlüğü veya mülkiyet hakkı varsa, bu, genel mutlulukla çatışma içinde olsalar dahi bu taleplerin üstün olduğu anlamına gelir. İfade özgürlüğü hakkına sahip olduğumu varsayalım. Bu kendilerinden ne kadar hoşlanmasa da hükumetin görüşlerimi ifade etmeme veya onları yayınlamama izin vermek mecburiyetinde olduğu anlamına gelir. Eğer hükumetim diktatörlükle idare edilen bir devletle hassas ticaret görüşmeleri yapıyorsa ve ben bu görüşmelerin özellikle kritik bir anında bu diktatörce yönetilen devletin vahşi politikalarını ortaya koyan haberler yayınlarsam, zamanlamam ne kadar uygunsuz olursa olsun hükümetim beni susturamaz. Böylece bir hak, hükumetin müdahelesine bir sınır koyar veya ondan korunmuş olmaya işaret eder. O, yurttaşların özgürlüğüyle yöneticileri arasına bir engel koyar ve seçilmiş hükumetlerin gücüne karşı azınlıkları korur. Bundan başka haklar görevler gerektirir: Özgür ifade hakkım hükumetin hiç olmazsa beni susturmama görevine sahip olduğu anlamına gelir.

Haklar yurttaşlar için mutlak özgürlükleri temsil eder gibi görünebilirler. Ancak genellikle durum bu değildir. Eğer ben özgür ifade hakkımı ayrıca yurttaşlarımı diktatörlük rejiminin ülkemi ziyaret eden temsilcilerini ve onlarla iş yapanları öldürmeye tahrik etmek için kullanırsam, bu hakkım kısıtlanacaktır ve ben bundan dolayı cezalandırılabilirim. Bunun nedeni hakkımı kullanmamın başkalarına zarar verme tehlikesini göstermesidir. O halde elimden alınabileceği durumlar mevcut olduğundan benim hakkım mutlak olmaktan ziyade göreli bir statüye sahiptir. "Başkalarına zarar verme" ölçütü genel olarak özgürlukleri kısıtladığı gibi buna benzer durumlarda tamamen açık ve karşı çıkılamaz bir biçimde hakları da sınırlandırır. Ancak bu ölçütün kullanılmasının daha zor olduğu durumlar da vardır. Onlardan biri mülkiyet hakkının kullanımıdır.

Mülkiyet hakkı, sahiplerine mallarını arzu ettikleri gibi kullanma özgürlüğü verir. Ancak olağanüstü doğal güzelliğe sahip bir bölgede mülkü üzerine bir bina yapmak isteyen bir arsa sahibi örneğini ele alalım. Bu bölgede yaşayan insanlar doğal çevrenin geniş ve güzel bir bölümünün tahrip edilmesine karşı çıkabilirler ve bunun kendi hayat kalitelerine zarar vereceğini ileri sürebilirler. Bu, "başkalarına zarar verme" kavramıyla çözülmesi daha zor bir problemdir, çünkü arsa sahibi ne komşularına bir saldırı ne de onları içme suyu gibi fiziki bakımdan zorunlu şeylerden mahrum etme tehdidinde bulunmaktadır. Mülkiyet hakkını kullanırken o

sadece onların değer verdikleri bir şeyi yok etmektedir. Sorun, bunun başkalarına zarar verme kavramı içine girip girmediğidir. İlke, dar olarak tanımlanmış fiziksel zararın ötesine genişletilebilir. Ancak bu da bu kez hangi eylemlerin bu tanımlama içine girmediğini bilmeyi güçleştirme tehlikesi taşır. "Başkalarına zarar verme" kavramının çok geniş bir biçimde yorumlanması başkalarının derin bir şekilde nefret ettikleri herhangi bir şeyin yapılmasını imkansız kılabilir. Bu durumda bir topluluğun dinsel duyarlılığını derin bir şekilde rahatsız eden yayınlar veya bazı insanlara çok "korkunç" gelen sanat yapıtları yasaklanabilirler. O halde haklarımızın kapsamını belirlemek için bir başka ölçüte ihtiyacımız var gibi görünmektedir.

Hukuk filozofu Ronald Dworkin'in ortaya attığı bir fikir, özel ve bireylere ciddi zarar verme durumları müstesna, tecavüz edilmemeleri gereken temel haklarla genel mutluluk adına kısıtlanabilir genel özgürlükler arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini savunmaktadır. Buna göre özgür ifade hakkı birinci gruba, mülkiyet hakkı ise ikinci gruba girecektir. Ancak hangi özgürlüklerin temel, hangilerinin genel olduğu üzerinde nasıl karar vereceğimiz meselesi çözülmemiş olarak kalmaktadır. Muhtemelen özgürlük, eşitlik ve mutluluk gibi farklı iyilere ilişkin rakip iddiaların ele alınıp değerlendirildiği politik bir süreç sonucunda bu kararlar alınacaktır. Eğer öyleyse bir tür hareketsiz bir blok veya sınır olarak "orada" karşımızda duran bir hak anlayışından politik otoritelerin yetki alanı içine giren hak anlayışına gitmek için uzun bir yol kat etmiş olduk.

Hakların kaynağı nedir?

Haklar basit olarak icat ettiğimiz şeyler midirler? Bunu inkar etmek ve insani varlıklar olduğumuz için sahip olduğumuz doğal haklarımız olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu görüşe göre ihtiyacımız olan tüm şey, varlığımızın kendisinin bir parçası olan, siyasi haklardan zaman bakımından önce gelen ve onlardan daha derin olan, dolayısıyla da siyasetçilerin veya çoğunlukların yetki alanı içinde olmayan bu doğal hakları tanımamızdır. Fakat eğer öyleyse bu hakları nasıl bildiğimiz, onların kaç tane oldukları ve Tanrı veya Doğa'nın bizim sadece bu haklara mı, yoksa (henüz) varlıklarını bilmediğimiz başka haklara da mı sahip olmamızı istedikleri belirsizdir. Belki onların varlığını bir sezgisel aydınlanma sonucu veya aklın ışığı sayesinde kavramamız söz konusudur. Ancak eğer öyleyse doğal hakların özellikleri ve listesi, hatta basit olarak var olup olmadıkları konusundaki görüş ayrılıklarını açıklamamız gerekmektedir. Bazı insanların başkalarından daha iyi hak arama ve bulma teçhizatına sahip olduklarını kabul etsek bile bu yararlı yetiye sahip olanların kimler olduklarını teşhis etme konusundaki ölçütler açık değildir. Her halükarda doğal hakların varlığını tasdik, onların genel iyiyle çatıştıkları veya onların varlığını savunmanın genel iyi için son derecede zararlı olduğu durumlarda ne yapmak gerektiğini açıklığa kavuşturma konusunda hiçbir şey yapmamaktadır.

Öte yandan hakların doğadan çok siyasi kararlardan, adet ve uylaşımlardan çıktığını ileri sürebiliriz. Bu, onların kaynağını açıklığa kavuşturur, ancak onların

kendilerini tartışılabilir ve düzeltilebilir bir şey haline getirir ve böylece onların gücünün büyük bir bölümünü oluşturan siyaset-öncesi olma özelliklerini ortadan kaldırır. İcad ettiğimiz bir şey olarak onlar kısıtlamak iddiasında oldukları talep ve mülahazalarla aynı konuma inerler. Böylece bir hak talebi, bu talepten önce gelen soruşturulmaya ve karşı çıkılmaya açık ahlaki ve siyasi angajmanı yansıtır. Tartışma hakların öznesinin kim olduğu, onun hangi haklara sahip olması gerektiği konusu üzerinde odaklanabilir. Hakların öznesinin yurttaşlar, mülk sahipleri, bütün erkekler, bütün insanlar, ana rahmindeki bebekler, genel olarak akıllı varlıklar, hayvanlar vb. olduğu ileri sürülmüştür ve onlar özgürlük, yaşama, oy verme, mülkiyet, çalışma, mali destek vb.taleplerini içine almıştır. Yumuşak bir şekilde ifade etmek gerekirse bu tür taleplerle ilgili evrensel bir onayı görmek kolay değildir.

Liberteryenizmin hareket noktası bireysel özgürlüğün en yüksek ve apaçık bir değer olduğudur. Bundan dolayı o bireysel özgürlük ve mülkiyet taleplerini onlar sanki doğal haklarmış gibi kabul etmeye yönelir. Ancak birçok insan dar bir biçimde mülk sahibi olmak ve onu elde tutmak salahiyeti ile ilgilenen bu "haklar" anlayışının, zaman-dışı bir doğrunun tarafsız ifadesi olmayıp gerçekte bir siyasal tercihin yansıması olduğunu ileri sürmüştür. Mülkiyet hakkı yerine çalışma hakkı gibi başka hak taleplerini ortaya atabiliriz. Siyasi tercihlerin talepler ve haklar diline çevrilmesi, siyasetin konusunun kendisi olan değerler, amaçlar ve araçlar üzerine tartışmaları engellediği için, çözümden çok problemin bir parçası gibi görünmektedir. "Buna hakkım var" bir iddiadır, kanıt değil.

Belki en iyisi hakları siyasetten bağımsız apaçık doğrular olarak değil de iktidarın imkanlarına karşı bireyler ve grupların temel taleplerini bir savunma tarzı olarak görmektir. Bu, hakların ahlaktan tamamen ayrılabileceği anlamına gelmez. Örneğin işkence edilmeme hakkı belki "özgürlük" ün talep edilen şeyi en iyi bir şekilde ifade eden bir kelime olmamasından dolayı Dworkin'in birçok "temel özgürlükler"inden daha derin bir talep gibi görünmektedir Diğerleri yanında bu tür temel talepler gitgide daha çok ulusal sınırları aşan çerçeveler içinde ortaya konmaktadır. Bunların başında da **Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi** gelmektedir. Ancak bir hakkın ne olduğu ve taraflara yüklenebilecek ödevlerin mahiyeti tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Örneğin temiz su hakkı diye bir şey olmalı mıdır? Ve eğer olmalıysa bu suyu temin etme ödevi kime aittir? Haklar ve ödevlerle ilgili taleplerin hiçbir zaman tümüyle siyasetin "ötesi"ne konamayacağı açık görünmektedir. Böylece bazı özgürlüklerin haklar olarak savunulması mümkün olsa da bireysel hak sahiplerini tüm bir siyaset felsefesinin temeli olarak kabul etmek zorunda değiliz.

Liberteryenizm II

Liberteryen bir toplum özellikle eğer tedbirsiz, hasta, yoksul veya basit olarak şanssızsanız yaşanması oldukça zor bir yer olabilir. Ciddi olarak hasta ve beş

parasız olduğunuz takdirde eğer aileniz veya dostlarınız yardım edemezlerse veya yardım etmek istemezlerse hayır kurumlarına baş vurmak zorundasınızdır, çünkü devlet ve toplum size yardım etmek zorunda değildir. Öte yandan birey eğer isterse ekonomik olarak durumunu iyileştirme çabalarında hiç kimse tarafından engellenmez. Bu, liberteryen toplumu hiç olmazsa teşebbüsü ödüllendirdiği için özel olarak üretken ve ekonomik bakımdan verimli kılabilir. Ancak onun gözüpek bireyciliği yarattığı sonuçlar bakımından kaybedenlere kabul edilemeyecek kadar sert görünebilir, çünkü böyle bir devlette adalet ihtiyaçtan ziyade liyakati, *başarılı çaba* olarak anlaşılan liyakati vurgular.

Minimal devlete yöneltlen ana bir eleştiri, özgürlüğü en yüksek düzeye çıkarmak iddiasında olan bir toplumda en düşük ölçüde dağıtılan şeyin tam da özgürlük olduğudur. Örneğimizde içki dükkanı sahibinin başarısız olması durumunda onun çocukları tıbbi bakım veya hatta yiyecek masraflarını karşılama imkanına sahip olmayabilirler. Dolayısıyla hastalık ve kötü beslenme onların seçme ve eylemde bulunma özgürlüklerini ciddi olarak kısıtlayabilir. Onları bütün bu imkanlardan yararlanan daha başarılı komşuların çocuklarıyla karşılaştıralım. Eşit olmayan eğitim imkanı özgürlüğü de kısıtlar. Kendilerine okumayı öğretecek birinin ücretini karşılama gücüne sahip olmayanlar bir kitabı inceleyip incelememek gerektiği konusunda karar verme özgürlüğüne sahip değildirler (tabii bu arada açlıktan kıvranmalarını bir yana bırakabileceklerini varsayarsak). Minimal devlet, eşit özgürlük sağlamaz ve üzücü olan birçok insanın hiçbir zaman seçecekleri bir şeylerinin olmayacağıdır. Böylece o, toplum hakkında tuhaf bir biçimde *toplumcu olmayan* bir görüş olarak eleştirilebilir. O insani şeylerin ana olgusu olarak bireyi vurgulamaktadır ve toplumsal iyi hakkında ancak "yufka" bir açıklamaya sahiptir: Toplumsal iyiyi esas olarak bireyin kendi başına bırakılma hakkı olarak anlamaktadır.

Gerçek toplumların özelliğini meydana getiren şey, sosyal olaydır. Gerçek toplumlar eşitsizlik modellerini içlerinde barındırırlar. Farklı aileler, bölgeler, etnik gruplar vb. bireysel çabalardan bağımsız olarak çok farklı yaşama şanslarını miras olarak alırlar. Yetersiz konut, okul ve sağlık hizmetine sahip olan bölgeler bireylere daha iyi koşullara sahip olan bölgelere oranla daha az özgürlük sağlarlar. Bireyler kendi akılsız veya şanssız kararlarının sonuçları kadar yanlış toplumsal grup içinde doğmanın da acısını çekerler. Şüphesiz libertaryenler bu tür bir eşitsizliğin güçlü bir bireyciliği teşvik eden özgür bir toplum için ödenmeye değer bir fiyat olduğunu ileri sürerek buna omuz silkebilirler.

Bu görüşe yapılabilecek en az iki itiraz vardır. Liberal kampın kendi içinden buna yöneltebilecek birinci itiraz daha önce kendisiyle karşılaştığımız itirazdır: Bu, liberteryenizmin özgürlüğü dağıtmakta adaletsiz olduğu, dolayısıyla dağıtım ve paylaşımın zararına olarak özerkliği ve etkililiği teşvik etmesiyle bir zenginlerin ve başarılı insanların liberalizmi olma tehlikesini gösterdiği itirazıdır. Liberal- olmayan bir perspektiften yapılan diğer itiraz ise liberteryenizmi özgürlüğü en yüksek düzeye çıkarmasından ayrı olarak iyilik veya adaletin bazı önemli ölçütlerini yerine getirme konusunda başarısız olduğu gerekçesiyle eleştirir. Bu, ilerde tekrar kendisine döneceğimiz önemli bir noktadır.

Sosyal demokrasi

Liberteryenlerin emniyet ağı olmayan sağlam bir özgürlük önerisi karşısında kalan birçok insan tercihlerini bir başka şeye yöneltmektedirler. Ona alternatif bir düşünme biçimi şudur:

> *İçinde yaşamayı istediğim bir toplum bireysel özgürlüğe değer vermek zorundadır, ancak bunu toplumsal sorumluluk ve adaleti dışlama pahasına yapmamalıdır. Adalet, hakkaniyettir, herkesin hayatını istediği şekilde yaşaması için eşit fırsattır ve başarısız olanların içine düştükleri derin çukurlardan tekrar yukarıya çıkabilmeleri için bir imkandır.*

Bu tür bir görüş genellikle "sosyal demokrasi" adını alır. Sosyal demokrasi, sosyal adalet adalet peşinde koşmayı ön plana alır. Onun amacı özgürlük konusunda geniş ölçüde liberal bir ideali destekleyen bir düzenleme meydana getirmektir. Ancak bunu o *özgürlükte eşitlik* için daha iyi koşullar sağlamak suretiyle yapmak iddiasındadır. O adaleti yalnızca insanları kendi başlarına bırakmak olarak olarak yorumlamaz, aynı zamanda onlara *eşit özgürlüğü* sağlamak olarak yorumlar. Piyasanın zorunluluğunu kabul eder, ancak kendi başlarına bırakıldıkları takdirde bireylerin kolayca düzenleyemeyecekleri bazı şeylerin olduğunu kabul eder. Farklı sosyal demokratlar çizgiyi farklı yerlerden çekerler. Ancak genellikle alınmasını istedikleri tedbirler belli bir milli eğitim programını ("devlet eğitimi"), iş bulma gücüne sahip olmayanlara yardımı ('sosyal güvenlik','refah') ve ödeme gücü ne olursa olsun herkes için sağlık hizmetini içine alır. Bütün bunlar şüphesiz farklı biçimlerde düzenlenebilirler; doğrudan devlet tarafından veya bir çeşit serbest pazar aracılığıyla sağlanabilirler. Hangi yol tercih edilirse edilsin amaç ne kadar temel de olsa bir takım tedbirler almaktır.

Bütün bunlar yurttaşların vergileriyle ücretini ödedikleri çok genişlemiş bir devleti gerektirir. Vergiler insanların servetlerine istedikleri gibi tasarruf etme özgürlüklerini azaltır. Yurttaşlar kişisel özgürlüklerinde meydana gelen bu azalmaya rıza gösterirler, çünkü daha eşit bir özgürlüğü destekleyen bir toplumda yaşamak onların çıkarınadır. Böyle bir toplum herkesin temel ihtiyaçlarının, en yoksullar müstesna herkesin katkısıyla karşılanmasını temin ederek pazarın sertliğine karşı bir emniyet ağı sağlar. Böylece vergilendirme hem birey için bir sigorta politikası, hem de toplumsal dayanışmayı devam ettirmenin bir yolu olarak görülebilir. Eğer bu demokratik bir politik sistemle birlikte bulunursa yurttaşlar eylemleri ile ilgili olarak hükumetin hesap vermesini istemeye devam edecekleri gibi harcama önceliklerinin belirlenmesine de katılabilirler.

Sosyal demokrat devlet hala açık bir şekilde liberaldir. Eşit özgürlüğü destekleme konusundaki aktif rolüne rağmen o, özgürlüğü bireysel özerlik olarak alma

anlayışı ile liberteryenizmle derin benzerlikler gösterir. Her iki görüşün taraftarları da bireyin kendi iyisi olarak seçmesi gereken şey konusunda devletin tarafsız olması gerektiğini düşünürler ve her iki felsefenin de en büyük gücü bir düşünceler, değerlerin ve hayat tarzları çokluğuna açık olmalarıdır. Her ikisi de ondan farklı derecelerde rahatsız olmakla birlikte bu özgürlüğün zorunlu bir refakatçisi olarak maddi eşitsizliğin varlığını kabul ederler. Onların birbirlerinden ayrıldıkları nokta, şeylerin bu durumuna gösterdikleri tepkide yatar. Liberteryenler özgürlüğü en yüksek düzeye çıkarmanın ve genel ekonomik başarıyı desteklemenin yolunun o olduğunu düşünerek piyasayı kendi kurallarına terketme eğilimindedirler. Buna karşılık sosyal demokratlar hakkaniyet olarak adelete ilişkin belli bir anlayışı desteklemek için ona müdahele yanlısıdırlar.

Daire şeklinde bir atletizm pistini düşünelim. Başlama yerleri her atlete adil, yani eşit şans verecek bir şekilde düzenlenmiştir. Bu yerler dış tarafa doğru gittikçe başlama noktalarının daha ileriye alındığı, böylece iç kulvarlarda yarışan atletlerin haksız bir avantajlarının olamayacağı bir biçimde düzenlenmiştir. Bu, bütün atletlerin yarışa eşit olarak başlayacakları demektir. Ancak bu şüphesiz herkesin kazanacağı demek değildir. Benzer şekilde sosyal demokrasi *fırsat eşitliğini* desteklemeye çalışır, ancak maddi ödüllerle ilgili olarak *sonuç eşitsizliğini* kabul eder. Cinsiyet, ırk veya servetten bağımsız olarak herkes, eşit olmayan bir toplumda, (idealde) yarışma konusunda eşit olarak özgürdür. Böylece devletin görevi yarışmanın eşit olmayan sonuçlarını yumuşatmak için müdahelede bulunmaktır, ancak yarışmayı tümüyle ortadan kaldırmak değildir. Devlet en yüksek iyi olarak bireysel özgürlük anlayışını bir tarafa bırakmaksızın eşitsizliği ortadan kaldıramaz. Çünkü gerçek negatif özgürlüğün var olması için mal ve eşyayı kazanmada başarı ve başarısızlığa imkan tanınmalıdır. *Özgür* bireylerin birbirleriyle başarılı veya başarısız özü itibariyle "özel" sözleşmelerine izin verilmelidir. Gerçek özgürlük başarısız olma özgürlüğünü de içinde bulundurmak zorundadır.

Özgürlük hakkındaki liberal varsayımlar karşı çıkılmaz olarak kalmamıştır. Bireysel özerklik, özel mülkiyet ve piyasanın tartışılmaz doğal olaylar veya haklar olmadıklarını, tersine tarihin ve kültürün ürünü olan *sosyal* düzenlemeler olduklarını ileri sürmek mümkündür. Bu, arzu ettiğimiz zaman onları değiştirmeye yetkimiz olması anlamına gelir. Eşitlik, dayanışma veya adalet gibi diğer mülahazalar daha acil göründüğünde yasalarımız özel mülkiyeti dokunulmaz olarak görmek zorunda değildir. Ayrıca bazı sosyal olaylar sadece bireyler ve onların tercihleriyle anlaşılamaz olan bir anlam ve mantığa sahip gibi görünmektedir. Bunlar çalışma ve işsizlik, sömürü ve yoksulluk, sermayenin küresel yer değiştirmeleri, yurttaşlık gururu duygusu, sosyal sınıf ve kimlik örneklerini içine alan olaylardır.

Liberal toplumların ayırt edici özelliği olan gelir eşitsizlikleri sosyal demokratların sürekli olarak en aza indirmeye çalıştıkları insanların hayat şanslarındaki farklılıkları devam ettirmeye yönelmektedir. Her biri yılda 100.000 sterlin kazanan iki hukukçu düşünelim. Onların sahip oldukları her şeyi saf liyakat temeli üzerinde, fırsat eşitlği sayesinde elde etmiş olan çok çalışkan bireyler olduklarını kabul edelim. Öbür yanda yiyecek tedarik etme (catering) işinde çalışan ve her biri yılda 10.000 sterlin kazanan başka iki insan düşünelim. Her hukukçu bu yiyecek tedariği

alanında çalışan insanlardan 10 misli daha fazla para kazanmaktadır: Büyük bir farklılık! Şimdi bu hukukçuların birbiriyle evlendiğini düşünelim. Onların birlikte gelirleri 200.000 sterlin olacaktır. Yiyecek tedariği ile uğraşan o iki kişi de birbiriyle evlenirse, birlikte gelirleri 20.000 sterlin olacaktır. Bunun bu iki çiftin dünyaya getirecekleri çocukların farklı hayat şansları üzerindeki etkisi ne olacaktır? Her iki çift de çocukları için hayata en iyi bir başlangıcı isteyeceklerdir. Ancak hukukçuların çocuklarına çok daha iyi bir başlangıç saglayabileceği açıktır ve bu daha şanslı çocuklar söz konusu avantajdan sadece kendileri yararlanmayacaklardır, bu göreli avantajı muhtemelen belli bir süre içinde daha da arttırarak kendi çocuklarına geçireceklerdir. Böylece gelir eşitsizliği, bir yandan fırsat eşitliği adına müdahele etmek isteyen, ancak öbür yandan özgürlük adına insanları kendi hallerine bırakmak durumunda olan sosyal demokratlar için ebedi bir problem ortaya koymaktadır.

Sosyal demokratler sosyal veya kamusal boyutu kabul ederler, ancak onu bir boyut olarak kabul ederler. Onların ısrarlı müdaheleleri bireyin ve onun seçimlerinin merkezi bir değere sahip olduğu görüşüne dayanır. Bu ise onları herhangi bir çok köklü değişimden alıkoyar. Liberaller özgürlüğün öneminin en büyük olduğu ve insanların (ne kadar akıl-dışı veya bireye zarar verici de olsa) seçim yapma ve (doğurduğu eşitsizliklere reğmen) mülk edinme ve onu elinde tutma hakkının savunulması, bununla da kalmayıp desteklenmesi gerektiği üzerinde ısrar ederler. Liberallerde hak iyiden üstündür. Eleştiricilerinin ısrarla ileri sürdükleri gibi liberal model eğer gerçekten kusurluysa, bunun nedeni onların kullandıkları iyiye ilişkin model olabilir. Gördüğümüz gibi bu model bireysel özgürlüğün desteklenmesinin en yüksek sosyal değer olduğu iddiasına dayanmaktadır. Ancak serbest pazarın kaçınılmaz olduğu ve ekonomik ilişkilerle ilgili olarak mümkün en iyi sistem olduğu iddiası gibi bu varsayıma da karşı çıkılabilir. Her iki iddia da şimdi daha yakından inceleyeceğimiz bir insan doğası anlayışına dayanmaktadır.

Siyaset felsefesi ve insan doğası kuramları

Bütün siyaset felsefeleri bir insan doğası kuramından hareket ederler. Bazı siyaset felsefelerinin bu konuda açık bir kuramı vardır, bazılarının ise böyle açık bir kuramları yoktur. Ancak onların hepsinin insanların temelde ne olduklarına ilişkin bir düşünceleri vardır. Eğer olmasa, bu kuramların insanların gerçekte ne yaptıklarını veya onların ne yapmalarını istediklerini anlama ve açıklamaları mümkün olamaz. Örneğin insanların herhangi bir engelle karşılaşmaksızın karar verme hakları olduğunu ileri süren bir argüman, insanların özerk bir biçimde davranma kabiliyetine sahip olduklarını varsayar. Hepimizin temelde bencil olduğumuza inanan insanlar muhtemelen bizim "doğa bakımından" özgecil olduğumuzu savunan insanlarınkinden farklı bir siyaset felsefesine yöneleceklerdir.

Siyasal davranışı açıklama girişimi de bir insan doğası kuramına dayanır. İnsanların bir şeyi niçin yaptıklarını (onları neyin harekete geçirdiğini) söylemeye çalıştığımızda onları neyin harekete geçirebileceğine ilişkin bir düşünceye zaten sahibizdir İnsan davranışını açıklama yönündeki Herhangi bir çaba bu açıklamayı yapan kişinin olayları anlamlı bir biçimde şekillendirmesine izin veren bir yorumlama fiili içerir. Bu yorumlar insani varlıkların temelde nasıl oldukları hakkındaki düşüncelere dayanırlar ve bu düşünceler de kendi paylarına açıklamayı yapanın değerleri ve siyasi görüşleriyle içiçe bulunurlar. Dikkatli bir okuyucu bu noktada bir döngünün farkına varacaktır: Siyaset felsefeleri insan doğası kuramları gerektirirler. Bu kuramların kendileri ise siyasal bakış açılarının etksi altında bulunur. O halde kendisinden kalkarak olguları toplayabileceğimiz ve en iyi toplum biçiminin ne olduğunu söyleyebileceğimiz tarafsız bir yer yoktur, çünkü burada "en iyi" kelimesinin kendisi neyin arzu edilebilir olduğu veya arzu edilebilir olması gerektiği konusunda birtakım varsayımlarla yüklüdür.

Yorumlar olgulara bir biçim ve anlam vermekle birlikte bu, bütün yorumların aynı ölçüde geçerli olduğu anlamına gelmez. Bazen bunun nedeni, olguların yorumlayanın ileri sürdüğü gibi olmamasıdır. Nazi partisinin ideologları neyi ileri sürmüş olurlarsa olsunlar Alman halkının 1933 de dünya çapında bir Yahudi tehdidi altında bulunmuş olduğu doğru değildir. Nazilerin kendi ırkçı kuramları tarafından koşullandırılmış bir halk görüşleri vardır ve tarihçi ve biyologlar bu kuramlara itiraz edebilirler. Siyasal argümanlarda "doğru" ve "yanlış"ın yeri vardır.

Bununla birlikte insanların temelde bencil ve saldırgan veya özgecil ve yardım sever vb. olduklarını söyleyen genel insan doğası kuramları üzerinde karar vermek kolay değildir. Ne sabit, ne de de değişken olan bir insan doğasının olduğuna ilişkin görüş de içinde olmak üzere "doğa"mızın ne olduğuna ilişkin bu tür görüşler kendileriyle ilgili olarak olguların da bir yerinin olduğu ve önemli olduğu kararların temelini oluştururlar. Bu nedenle kuramlar basit olarak doğru veya yanlış şeyler olarak düşünülemezler. Bunun sonucu olarak da onları nasıl değerlendireceğimiz zor bir sorudur.

Belki en iyi yaklaşım hayatımızın önemli cephelerini dışarda bırakıp bırakmadığını görmek üzere herhangi bir insan doğası kuramını incelemektir. Eğer bir kuram, kabul edilmesinin koşulu olarak kendimizle ilgili olarak bildiğimizi düşündüğümüz şeyin önemli bir parçasını görmezlikten gelmemizi veya ondan vaz geçmemizi talep ediyorsa, kafamızda tehlike zilleri çalmalıdır. Bir kuram bizden tanıdığımız gerçek insanlara hiçbir şekilde benzemeyen bir tarzda davranan ve düşünen insanları tasavvur etmemiz isteyerek saflığımızı zorluyorsa yine kafamızda tehlike zilleri çalmalıdır. O halde insan doğasına ilişkin en iyi açıklama karmaşık gerçeğimizin hakkını verecek kadar kapsayıcı olmak zorundadır. Zihnimizde bu düşüncelerle şimdi insan doğası üzerine liberal varsayımlara bir göz atalım.



John Rawls (1921-)

John Rawls Harward üniversitesinde uzun yıllar ders vermiştir. Belki yirminci yüzyılın hakkında en çok yazı yazılmış İngilizce felsefe eseri olan *Bir Adalet Kuramı (A Theory of Justice*) adlı yeni ufuklar açan kitabıyla en çok tanınır.

Rawls diğer libertaryenlere ve başka eleştiricilere karşı "sosyal demokrat" türden liberalizmin bir savunucusudur. Eserinde (oy verme hakkı, kamu görevlerinde bulunma hakkı, düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, ayrımcılığa uğramama hakkı gibi) en temel haklar, özgürlükler ve fırsatların eşit bir biçimde dağıtılması gerektiğini ileri sürer. Ancak servet ve diğer malların sıkı bir biçimde eşitlikçi bir tarzda dağıtılması durumuna oranla toplumun en aşağısında bulunan insanlar da dahil olmak üzere herkesin daha iyi bir durumda olmasına imkan verdiği takdirde belli tür eşitsizliklerin haklı çıkarılabilir olduğunu düşünür.

Rawls eski toplumsal sözleşme kavramının yeni bir şeklini oluşturarak bu görüşünü savunmaktadır. Bizden "ilk durum" dediği bir durumda olduğumuzu tasavvur etmemizi istemektedir. Burada kim olacağımız hakkında bir fikrimiz olmadığı bir toplumda doğmak üzereyizdir. Dolayısıyla bir erkek veya kadın, siyah veya beyaz, zengin veya yoksul, Müslüman veya Katolik, akıllı veya aptal mı olacağımızı bilmemekteyiz. Rawls bu durumda bulunduğumuzda seçeceğimiz adalet ilkelerinin en doğru ilkeler olacağını ileri sürmektedir. *Bir Adalet Kuramı*'nın büyük bölümü ilk durumda olduğumuzda Rawls'ın adalet ilkelerini seçeceğimizi göstermeye ayrılmıştır.

Pozitif ve negatif özgürlük

Negatif özgürlük, arzulara sahip bir birim, ana problemi istediği nesneleri bir engelle karşılaşmaksızın elde etmek olan bir "istek makinesi" olarak bir insani varlık modeli inşa eder. Bu, 1) insanın ne istediğini bildiğini, 2) istediği şeyi elde etmesine başlıca engelin arzulara sahip olan diğer insanlar olduğunu varsayar. Yapılması gereken şey, herbir insanın geri kalan insanlarla savaşında devletin zorunlu olmayan müdahelelerinden mümkün olduğu kadar kurtulmasıdır. Böylece bu varsayımda insani özne bir çeşit fuarlardaki çarpışan araba, kendi doyumu peşinde başka arabaları ezip geçen yarış kamyonu, devlet ise bir tür yarış hakemi

olur. Bu modele yapılan ciddi bir itiraz, onun fazla kaba olduğudur: O, sadece seçimlerini yapmaları için bireylere bırakılan mekanı vurgulamaktadır. Filozof Charles Taylor'ın dediği gibi negatif özgürlük, neyi yapabileceğimizi, neyi yapma girişiminde bulunabileceğimizi vurgulayarak bize ister yaptığımız seçimleri gerçekleştirmek için bir şey yapalım, ister yapmayalım sadece *fırsat* olarak bir özgürlük anlayışı sunmaktadır.

Arzulara sahip bir birey olmak, negatif özgürlük taraftarlarının inandıklarından çok daha karmaşık bir şeydir. Farklı bir anlayış iki varsayımdan hareket edebilir:

- İstediğimi zannettiğim şey, gerçekten istediğim şeyle (yani gerçekten benim çıkarıma olan şeyle) aynı şey olmak zorunda değildir.
- Dikkatimizi sadece birey üzerinde yoğunlaştırırsak arzular ve ilgiler anlaşılamazlar. "Ben"den ziyade"biz" üzerinde düşünmek zorundayız. Böylece Ortak İyi, sosyal varlıklar olarak erkekler ve kadınların gerçekten en fazla çıkarına olan şey vurgulanır.

Bu düşünce biçimi **pozitif özgürlük** görüşüne giden yolu açar. Pozitif özgürlük *fırsat olarak özgürlük* kavramı yerine bir *uygulama, kullanma olarak özgürlük* kavramına dayanır. O, insanın kendi hayatı üzerinde sahip olduğu denetim derecesini, ne kadar yetersiz bir biçimde ifade edilmiş olursa olsun belki bir idealin ışığında insanın kendi hayatına biçim verdirme etkinliğini vurgular. Bundan dolayı özgürlükle ilgili olarak daha pozitif bir anlayışı savunan biri, arzular, inançlar ve idealler arasındaki ilişkiler hakkında daha tam bir açıklama vermeye çalışır. Çünkü özgürlüğümüzü kullanmamızın daha iyi veya kötü yollarına ilişkin bir anlayışa sahip olmamız gerektiği bu görüş için hayati bir öneme haizdir.

Arzularım ve inançlarım birbirleriyle sıkı ilişki içindedirler. Bir şeyi arzu edilebilir olarak görmem için dünyayla ilgili bazı çıplak olgulara inanmak zorundayım. Örneğin eğer susuzluğumu gidereceğini düşünmezsem bir bardak suyu arzu edilebilir bir şey olarak görmem. Bazı inançlar daha karmaşıktır, birbirleriyle rekabet içinde olan arzularımdan hangisini ve ne zaman doyurmamın daha iyi olacağına ilişkin yargılar içerir (örneğin önce çalışmanın, daha sonra bir içki almanın daha iyi olacağı inancı). Diğer bazı inançlar-ki burada bizim için özel önemi olan inançlar, bunlardır- benim kendimi tanımamla, ne tür bir insan olduğum veya olmak istediğimle ilişkilidir ('Daha iddialı bir işte çalışmadığım takdirde hiç bir zaman mutlu olmayacağım', 'Öğrencilerime karşı daha nazik olmalıyım'). Bu son inançların, insanın kendisi ve başkaları hakkındaki bazı yargılarını, kaçınılmaz bir toplumsal bağlama gömülü bulunan insanın önemli ve değerli gördüğü şeyler hakkındaki inançlarıyla uyuşan yargılarını içine aldığına dkkat edelim.. Bir insanın hayatını bir idealin ışığında biçimlendirmesi, gerçekleştirilmesi özel olarak zor ve karmaşık bir iştir, çünkü o, bir insanın mevcut arzularını biçimlendiren inançlarını eleştirmesini ve onları gözden geçirmeye çalışmasını mümkün kılan bir bakış açısının benimsenmesini gerektirir. O sadece arzulara sahip olmak değil, bu arzular hakkında

"daha yüksek" arzulara sahip olmak anlamına gelir (Örneğin ben daha az bencil arzulara sahip olmayı arzu edebilirim).

Kendini anlama hem sosyaldir, hem de dinamik. Sosyaldir, çünkü biz "çıplak olgular"ın meydana getirdiği fiziksel bir çevreden fazla bir şeyin içinde doğarız. İnsanlığımızı bir kültür, neyin gerçekten önemli ve anlamlı olduğuna ilişkin duygumuzu biçimlendiren diğer yaşayan ve ölmüş olan insanlarla etkileşimlerimiz meydana getirir. Bu, arzularımızın, diğer arzularımız gibi daha yüksek düzeyden arzularımızın da çerçevesidir. Eğitim, medya, reklamlar, bütün bunlar gelişmekte olan ben üzerine, onu özel arzu ve inançlara sahip olacak bir kişi olarak biçimlendirmek üzere, çok büyük bir etkide bulunurlar. Bu isteğe karşı herhangi bir savaşımın kendisi de sosyal gerçeğin bir parçasını oluşturan alternatif ideallerin ışığı altında verilir. Kendini anlama, dinamiktir, çünkü biz dünya ve onun içindeki yerimizle ilgili yanlış varsayımlara dayanıyor gibi görünen istek ve nefretlerimizi eleştirme gücüne sahibiz. Bu bize dün sahip olduğumuz görüşü fazla sınırlı, bencil veya olgunlaşmamış bir görüş olarak reddeden yeni bir perspektif geliştirme imkanını verir. Bu da sosyal bir varlık olmamıza *rağmen* değil, sosyal bir varlık olduğumuzdan *ötürü* gerçekleşen bir şeydir.

Negatif özgürlük insanları mevcut arzularına dayanan çeşitli hedeflerinin peşinden koşmakta serbest bırakır. Bunun özgürlük olduğu varsayılır. Ancak filozof Hegel küçümseyici bir dille bunu "kapris özgürlüğü" olarak nitelendirmiştir. Birine arzularını doyurmakta özgür olup olmadığını sormak, onun gerçekten özgür olup olmadığını anlamakta iyi bir rehber olmayabilir. Mutlu bir köleyle özgür olduğu konusunda aynı görüşte mi olacağız? Kendisine iyi davranılan bir köle arzu ettiği her şeyi olduğu için talihinden memnun olduğunu söyleyebilir. Ancak biz onun özgür veya gerçekten mutlu olduğu görüşüne katılmak zorunda mıyız? Kölenin arzuları seçimler konusundaki kısıtlı tecrübesiyle sınırlıdır. Bundan dolayı onun tüm istediği, köleliktir. O zincirlerinden memnun bir hale gelmiştir. Elimizden gelse onun zincirlerini kırmakla yanlış bir şey mi yaparız? Eğer açıkca bu şekilde köleleşmiş birini özgürlükle karşı karşıya getirebilirsek, konuyu daha da ileri götürebiliriz: Eşitsizlik, yoksulluk, hatta tüketim çılgınlığının insanlar üzerinde benzeri bir etkisi olabilir. Bunlar hayal gücümüzü daraltabilir ve böylece ne yapabileceğimiz veya ne olabileceğimize ilişkin tasavvurlarımızı kararlabilirler. İnsanların kendileriyle ilgili beklentileri çok düşük olduğunda onların sahip oldukları arzularını doyurmak, özgürlüklerini sağlamanın belki ciddi olarak yanlış bir yoludur.

Liberal özgürlük modelini eleştirenler çoğu kez özgürlüğün yukarda sözünü ettiğimiz insani arzuların dinamizmiyle beraber kullanılmasında sosyal koşulların altını çizerler. Bu, önceliğin *seçme hakkı*ndan *haklı seçme*ye (yani iyi olanı seçmeye) doğru gitmesi anlamında bir değişikliğe işaret eder. Özgür seçimin bu şekilde anlaşılması "pozitif özgürlük" dediğimiz şeyin bir parçasıdır. Mümkün iki yorumlama biçimini ele alarak bu kavram hakkındaki anlayışımızı daha da geliştirelim.

Pozitif özgürlük I: İnsanlık için yeni bir başlangıç

Bir grup insanın liberal toplumun rekabetçiliğini reddedip bireyciliğe değil ortak iyi hakkında paylaştıkları bir görüşe dayanan yeni bir tür topluluk kurduklarını varsayalım. Onlar en yakın şehirden uzaklaşmışlar ve eşitlik ve kendini gerçekleştirme idealine dayanan yeni bir hayata başlamışlardır. Bunun pratikte ifade ettiği şey, özel mülkiyetin ortadan kalkması ve bu topluluğun bütün üyelerinin birinin diğerleri aleyhine zenginleşmeye değil herkesin iyiliği için çalışmaya karar vermiş olmalarıdır. Onların kendileri için bir ödevler listesi düzenleyeceklerini ve sahip oldukları her şeyi (para, alet,yiyecek vb) herkesin kullanımı için ortak bir havuzda toplayacaklarını tasavvur edebiliriz.

Tartışmamızı daha da açık bir hale getirmek için dikkatimizi bu grubun dört üyesi, Jill, Jack, Sid ve Nancy üzerinde toplayalım. Pazartesi günü Jill ortak meyve bahçelerindeki elmaları toplamakta, Jack yemekleri hazırlamakta, Nancy bozulan bir traktörü tamir etmekte, Sid ise şiir yazmaktadır. Salı günü tarlada çalışmak Sid'in, yemek yapmak Jill'in görevidir ve bütün hafta boyunca her biri için durum bu şekilde devam edip gitmektedir. Bunu düzenlemek epeyi zamanlarını almıştır, ancak onlar kurdukları bu yeni dünyadan çok memnundurlar. Onların topluluğunun nasıl serpilip geliştiğine ilişkin fiziksel ayrıntılardan daha önemli olan başka insanları potansiyel düşmanları değil, erkek veya kız kardeşleri olarak gören insanlar olarak gelişen yeni benleridir. Onların herbirinin özgür gelişmesi herkesin işidir, çünkü ortak iyi kimsenin bir başkasının zararına gelişmemesi anlamına gelir. Şüphesiz onlar hala terkettikleri dünyada sahip olmuş oldukları "eski ben"i, tüketim arzusunun kışkırttığı isteklerin, orman (başka deyişle pazar yeri) yasalarının doğurduğu nefretlerin meydana getirdiği iç zorlamaların baskısı altında kıvranan köle beni altetmek zorundadırlar. Ancak onlar iyimserdirler. Kendileri bir başlangıç yapacaklar ve daha sonra özgür bir insan olmanın bencil çıkarlarından vaz geçen bir insan olmak olduğunu bilen yeni bir nesil yaratacaklardır. Bu yeni nesil kurallara uymak için kendilerine zor kullanılmasına gerek göstermeyecektir, çünkü insanın yapmak istediği şeyin yapması *gereken* şeyle aynı şey olması gerektiğini kavrayacaktır. O, arzu ve aklı uyum içine sokma idealini gerçekleştirecektir.

Fakat eski benden kurtulmak zordur. Belki yakındaki kasabada pazarın kurulduğu günler göz attığı tüketim mallarının bolluğu tarafından zihni çelinen Jack, ortak ürünlerinin bir kısmını kendi özel kullanımı için bir tarafa ayırmaya başlayacaktır. Belki daha sonra satmak için elmaların bir kısmını gizli bir yere koyacaktır. Ancak bir gün yakalanacak ve kendisinden açıklama yapması istenecektir. Onun bunun bireysel özgürlüğüne indirilen bir darbe mi olduğunu iddia edeceği, yoksa utanç içinde başını önüne mi eğeceğiyle meşgul olmamıza gerek yoktur. Bunun yerine grubun onun hakkında sahip olacağı görüşü düşünelim: Onlar Jack'i herhalde özgür bir zihin veya cesur bir girişimci olarak görmeyecekler, tersine onun *özgür olmayan* bir insan olduğunu düşüneceklerdir. Yeni bir başlangıç yapma

yönündeki ortak arzuları açısından bakıldığında Jack kötü yola sapmış bir insan, *salt arzular*ına teslim olmuş biridir. Aşağı ben, Aziz Paul'un dediği gibi "Eski Adem" onun üzerinde geçici olarak (?) tekrar kontrolü sağlamıştır. İster onu aralarından atmayı, ister cezalandırmayı veya yeniden eğitmeyi seçsinler, onlar onu özgürlüğünü farklı bir şekilde kullanan biri olarak değil, akılsızca davranan biri, dolayısıyla özgür olmayan bir biçimde davranan biri olarak göreceklerdir. Çünkü elmaları çalmakla o sanki çıkarları diğerlerinkine zıtmış gibi davranmıştır. Oysa gerçek çıkarları toplulukla uyum içinde davranmasında yatmaktaydı. Onların bu olaya bakış tarzları şudur: Aklın emirlerine uygun bir şekilde davranması, onun yalnız kendisi için değil, herkesin iyiliği için davranması anlamına gelmekteydi. O halde Jack aslında acınacak biri ve eğer mümkünse islah edilecek biridir.

Burada kısaca betimlemeye çalıştığımız "pozitif özgürlük" çeşidi, herkes tarafından bilinen ve hedeflenen bir Ortak İyi olduğu varsayımından hareket eder. O, tarihte farklı biçimler (dinsel, milliyetçi ve ütopyacı-siyasal) almış olan genel bir yaklaşımdır. Her biçiminde yurttaşlar bireysel iyilerinin ortak iyiyle özdeşliğini gerçekleştirmeye çalışırlar. Burada bireyleri başkalarının özgürlüğüne saygı göstermeye zorlama ihtiyacı ortadan kalktığı için yasaya ve onun uygulayıcılarına duyulan ihtiyaçla birlikte devlet ve toplum arasındaki ayrım da ortadan kalkar. Birey, çıkarlarına en uygun olan şeyi istemek zorunda olduğundan; bu ise herkesin İyi'si olduğundan, onun başka bir amaç peşinde koşması basit olarak akılsızcadır. Eğer o bu tür amaçlar peşinden koşmaktaysa, bu amaçlar sadece görünüşte iyidirler, başka deyişle onlar onun gerçek çıkarına uygun olmayan yanlış amaçlardır. Bu görüşün savunucuları birey ve toplum arasındaki bu tür uyumsuzluğu bireyin "aşağı" düzeyden veya kötü arzularıyla, "daha yüksek" düzeyden veya akıllı arzuları arasındaki uyumsuzluğa benzetirler. Gerçekten özgür, yani akıllı yurttaş, insan için doğru olanın herkes için akılsal ve İyi olanla aynı şey olduğunu kavrar.

Bireyle toplumun çıkarlarını uyum içine sokma konusundaki bütün bu sözler çok hoş görünüyor da yalnız bir problem var. Burada bir taslağını verdiğimiz şey, "pozitif" veya "gerçek" özgürlüğün değil, baskının bir örnek planı olabilir. Bunun bir nedeni, bu görüşün çeşitlilik ve görüş ayrılığı hakkında doğru bir açıklama vermesinin zor olmasıdır. Doğru eğer herkes tarafından biliniyorsa neden o kadar çok insan onu bilmezlikten gelmekte veya reddetmektedir? Ve bu muhaliflere karşı ne yapmak gerekir? En yüksek iyinin doğası, hatta varlığı hakkında görüş ayrılıklarının olmasının kendisi "daha yüksek yolu"n savunucusunu bazılarımızın diğerlerinden daha aydınlanmış olduğu, diğerlerinin (belki kasten) kör olduğu varsayımına itebilir. Bu durumda bu diğerlerinin eğitilmeleri veya doğru şeyleri istemeye zorlanmaları gerekir.

Bir insanın başka birinin çıkarlarına en uygun olan şeyi onun kendisinden daha iyi bildiğini düşünen bu tavır **pederşahilik (paternalism)** olarak bilinir. Bu tavır ortaya çıkar çıkmaz yeni toplumla ilgili hiç te çekici olmayan bir tablo kendini gözler önüne serer: Bu toplum daha az aydınlanmış Jack için Sid, Nancy ve Jill'in önderlik ve koruyuculuk görevini üstlendikleri bir yeniden eğitim kampıdır. Bu, Nancy, Sid ve Jill'e hayli güvenmek demektir. Bu, onların İyi'ye ilişkin doğruyu bildikleri ve Jack ile ilgili bütün güç ve yetkinin ellerine teslim edilebileceği ölçüde

tatlı aklın yolunda ileri gitmiş oldukları anlamına gelir. Son iki yüzyılın tarihi bizi inançla ilgili böyle bir sıçrama yapmaktan caydırabilir.

Birlikte nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin bu anlayışla daha önce tartıştığımız anlayışlar arasındaki fark büyüktür. Yukarda betimlediğimiz pozitif özgürlük liberallerce kesinlikle özgürlük olarak kabul edilmez. Bireyciliğin aşırılıklarından kaçınmaya çalışan pozitif özgürlüğün taraftarı göründüğü kadarıyla tek Büyük Doğru'nun peşinde koşarken çeşitliliği ve görüş ayrılıklarını feda etmektedir. Ancak bir çok insan böyle bir doğrunun var olduğu konusunda şüphecidir veya onun hakkında bilgiye sahip olduklarını iddia edenlerin ehliyeti konusunda mütereddittir veya (ister böyle bir şey olsun, ister olmasın) tek bir Büyük Doğru peşinde koşan toplumlara karşı güvensizdir. O halde liberalizmin uygun bir alternatifiyle karşılaşmadık gibi görünmektedir.

Özgürlük hakkında negatif veya "sağduyu"ya uygun bir anlayışı savunan biri gerçek özgürlüğün insanın özgürlüğünü ne yapacağı konusunda yanlış kararlar verme imkanını da içerdiğine işaret edebilir. Liberaller bütün mümkün arzuların doyurulmasını uygun bulduklarını söylememekle birlikte insani amaçların çeşitliliği için açık kapı bırakırlar. Liberallerin bu iyilerin çeşitliliği görüşlerinin tersine safkan pozitif özgürlük taraftarları bütün insanlar için tek bir üst iyilik olduğu yönündeki zararlı görüşü savunur görünmektedirler. Negatif özgürlüğü en yöksek düzeye çıkarma idealine tekrar geri dönmeye bizi teşvik için bu yeter! Ancak o ideale geri dönmek, aynı zamanda insani varlıkları "istek makineleri" olarak gören kaba modele ve büyük eşitsizlikleri kaçınılmaz ve her zaman görülen şeyler olarak kabul etmeye geri dönmek demektir. Onun için bu kararı vermeden önce pozitif özgürlüğün mümkün bir diğer yorumlama biçimini görelim.

Pozitif özgürlük II: Serpilip gelişme özgürlüğü

Liberal/serbest pazar yaklaşımına mümkün bir alternatif *eşitlikçilik* veya demokratik sosyalizmdir. Onun bir örneği Richard Norman tarafından ileri sürülmüştür. Norman'a göre eşitlik özgürlüğün zıddı olmak zorunda değildir. Onun görüşüne göre karşımızdaki ana problem güç, servet ve eğitim imkanlarının ayrıcalıklı bir azınlığın elinde yoğunlaşmış olmasıdır. Dolayısıyla amaçlamamız gereken şey daha çok eşitliktir. Ancak ütopyacılardan farklı olarak Norman gibi demokratik bir sosyalist eşitliği tekbiçimlilik (yani herkes için aynı hayat) olarak yorumlamak zorunda değildir. Bunun yerine o eşitliği *özgürlüğü elde etmede eşit imkan* olarak yorumlar.

Bu görüş sosyal demokrat pozisyona epeyi benzer görünebilir; ancak "herkese eşit fırsat" sloganına verdiği eleştirici tepkiyle ondan ayrılmaktadır. Demokratik sosyalist şöyle demektedir: Eğer bunlar sadece hiyerarşik bir toplumda yarışmak için fırsatlarsa, sahte bir özgürlük vaadidirler, çünkü daha önce gördüğümüz gibi

liberal bir meritokrasi* dahi gelir eşitsizliklerine dayanan ayrıcalıkları güçlendirir. Güç, servet ve eğitim eşitsizliklerinin derinden kök salmış olduğu toplumlarda eşitlikçi yönde bir iyileştirme yapmak çok zor olacaktır. Çünkü mevcut servet, güç ve ayrıcalıklardan yararlananlar, bu avantajlarını sahip oldukları konumlarını korumak için kullanmak eğiliminde olacaklardır. Bu arada toplumun alt katmanlarında bulunan insanlar, ancak ismen özgürlük diye adlandırılabilecek bir şeyden yararlanacaklardır. Yalnızca, insanların değerli bir hayatı yaşamalarına engel olan yapıları değiştirme yönündeki planlı bir eylem, bu durumdaki insanların özgürlüklerini gerçekten arttıracaktır.

Özgürlüklerini kullanma gücüne sahip olanlar değerli bir hayat sürerler. Eğer insan yoksul, zayıf veya bilgisizse bu daha az mümkündür. Yoksulluk, doğurduğu fiziksel acılar bir yana, düşük kendine güvene ve azalan beklentilere yol açar. Güçsüzlük, cansızlık ve ümitsizliği teşvik eder. Bilgisizlik, insanları imkanları ve kapasiteleri hakkında karanlıkta tutar. Eğitim örneğini alalım: Tam gün eğitime geri dönen az sayıdaki yetişkinler, çoğu zaman, bunun hayatlarını değiştiren bir olay olduğunu görürler ve bunun nedeni sadece onların para kazanma güçlerinin artması değildir. Bilgiye ulaşma, zihinsel uyarım, yeni beceriler edinme ve eleştirici düşünme alışkanlığı yeni bir güveni teşvik eder. Kendi imkanları hakkındaki duyguları arttıkça onlar değişirler ve bu onların arzularının da değişmesine yol açar. Liberallerin "özgür toplum"u insanların çoğunluğuna bu tür değişimlerin ortaya koyduğu refah veya gelişim eşitliğini vermekte başarısız kalır. Liberal toplumda çok fazla insan, tesadüfen sahip oldukları bir kaç arzunun tatmin edilmesinden ayrı bir şey olarak, hayatlarında gerçek özgürlüğü kullanma imkanından yoksun kalır.

Bu problem dikkatimizi sadece bireylerin pazarda rekabet fırsatları üzerine yoğunlaştırmamızla çözülemez. Eşitlikçi yaklaşım, eşitsizliği devam ettiren yapıları ortadan kaldıracak toplumsal değişmeleri savunur. Bu değişmeler, demokratikleşme yoluyla daha geniş bir siyasal katılım, piyasa üzerinde daha büyük ve demokratik denetim ve en iyi eğitime eşit olmayan ulaşma fırsatlarının ortadan kaldırılmasını içine alabilir.

Bu tür bir siyasal hedefler bütününü ileri sürenlere yapılan bir itiraz, bunun bazı insanların özgürlüklerini azaltacağı itirazıdır. Sadece eğitimi göz önüne alırsak, kökleşmiş ayrıcalıkları ortadan kaldırma yönünde ciddi bir çabayla birlikte ortaya çıkacak olan eğitimde, böyle bir genişleme muhtemelen daha yüksek vergiler ve özel okulların kapatılmasını gerektirecektir. O halde eşitlikteki bir artış özgürlüğün zararına meydana gelecektir. Buna karşı değişimi savunanlar, bu yönde bir hareketin çoğunluğun toplam özgürlüğünde daha büyük bir artışa yol açacağını ileri sürmektedirler. Ancak ayrıcalıklı bir avuç insan burada özgürlüklerini kaybedeceklerdir ve onların kaybedecekleri özgürlük de başkaları tarafından paylaşılacaktır. Bununla birlikte, yeniden dağıtıcı vergilendirme yoluyla desteklenmesi zorunlu olacak olan bu büyük ölçüde artan kamu masraflarının, gelirlerini istedikleri gibi harcama özgürlüklerine değer veren bireylerden meydana gelen bir toplum tarafından kabul edilebilir olup olmayacağı konusunda şüpheler devam edecektir.

* kabiliyetlilerin egemenliği rejimi.

Demek ki, bu ikinci tür pozitif özgürlüğün gerçekleştirilmesi, herkesin üzerinde uzlaştığı ideallere dayanan bir sosyal değişmeye kitlesel bir bağlılık ve onay vermeyi gerektirecektir. Buna karşı çıkanlar, onun gerek ekonomik olabilirliğini (Bu değişme piyasanın etkili bir biçimde işlemesinin fazla büyük bir ihlali olabilir), gerekse ahlaki yetkisini (O, hiç olmazsa bazı insanların negatif özgürlüğünü sınırlandırmaktadır) sorgulayacaklardır. Böylece bu argüman kesin bir sonuca ulaşmaksızın iki özgürlük anlayışı arasında gidip gelmektedir. Her iki tarafın, çoğu zaman, karşı tarafın en iyi felsefi temsilcilerinin daha karmaşık, iyi düşünülmüş görüşleri yerine onların tezlerinin karikatürlerine ('korkuluk adamlar ') saldırmalarının ve kendi ilkelerinden herhangi bir ayrılmayı mahvolmaya doğru gidişin ('kaygan yokuşlar') başlangıcı olarak görmelerinin bu tartışmaya bir katkısı yoktur (kutuya bakınız).

Belki çeşitli siyaset felsefeleri arasındaki gerçek ayrımı pozitif ve negatif özgürlük kavram çiftini ele alarak değil, onların her birinin içerdiği insani iyi kavramına karşı olan tutumlarını göz önüne alarak en iyi bir biçimde kavrayabiliriz. Pozitif özgürlük kavramını kullanan kuramların gerçekten ayırt edici özelliği iyinin ne tür bir şey olduğu sorusunu boş bırakıp onun cevaplandırılmasını bireylerin kendilerine bırakmaları yerine, onun hakkında daha tam bir betimleme vermeleridir. Görmüş olduğumuz gibi problem liberal bir devletin ayırt edici ve (değer verilen) özellikleri olan muhalefet ve çoğulculuk imkanlarını kaybetmeksizin adalete ('hak') bir temel sağlayan iyi anlayışı içine böyle bir kuramı nasıl yerleştireceğimizdir.

Eleştirel Düşün!

Korkuluk Adamlar ve Kaygan Yokuşlar

Bunlar, olduğundan daha zayıf göstermek için bir kanıtı çarpıtarak, hasmın argümanlarını gözden düşürmek amacıyla benimsenmiş şüpheli stratejilerdir. Bu stratejilerin herhangi bir tartışma alanında, özellikle de siyasette ağır basması şaşırtıcı değildir.

Korkuluk adamlara nasıl saldırılır?

Burada, hasmınızın kendisinin ortaya koyacağı biçimde gerçek tezi yerine onun tezinin zayıf bir versiyonunu ortaya koyarsınız ve daha sonra her zaman kolay bir hedef olan bu versiyona saldırırsınız.

Örneğin bir pozitif özgürlük taraftarı, negatif özgürlüğü, kimsenin haklarına tecavüz edilmediği sürece, ondan hangi eşitsizlik veya mutsuzluk çıkarsa çıksın, her türlü eylemi veya her türlü politikayı doğru bulan bir yaklaşım olarak tanımlayabilir. Sonra bu korkuluk adama saldırıp kolay bir zafer

kazanabilir. Ancak bu görünüşteki zaferin bir değeri yoktur, çünkü bu korkuluk adam hasmın gerçek tezini temsil etmemektedir.

Kaygan yokuşta kayma

Hasmınızın bir tartışmada x'i ileri sürdüğünü ve savunduğunu düşünelim. Siz buna eğer x'i kabul edersek veya ona izin verirsek, bunun kaçınılmaz olarak bizi y'ye götüreceği, y'ye gittiğimizde ise, sonunda z ile karşılaşmamızın sadece bir zaman meselesi olduğunu söyleyerek cevap verirsiniz. Burada z korkunç veya şok edici veya imkansız bir şey olarak seçilmiştir.

Bir örnek verelim: "Pozitif özgürlük taraftarları piyasanın serbest işleyişini kısıtlamak istemektedirler. Ancak eğer buna izin verirsek merkezi bir kumanda ekonomisi yönünde büyük bir adım atmış oluruz. Bu ise kaçınılmaz olarak bizi zorbalığa götüren yola sokar". Buradaki zayıflık şuradadır: Bu kaygan yokuştaki her adım, bir şeyin başka bir şeye yol açağı yönündeki her iddia, sorgulanabilir. Eğer bu adımlardan biri zayıfsa, daha sonraki bütün adımlar ciddi olarak zayıftır (Ancak eğer her adımın sağlam olduğu gösterilebilirse o zaman kaygan yokuşun kendisi ve onun tehlikeleri gerçek olabilir).

İyi

Daha tam olarak işlenmiş bir iyi anlayışı, liberalizmin piyasa tarafından yönlendirilen özgürlüğüne karşı çıkmak üzere ahlaki otorite sağlayabilir. O, "haktan önce iyi" yaklaşımı yönünde kesin bir adımı temsil edecektir. "Değerli hayat" veya "kullanım olarak özgürlük" gibi kavramlar bizi bu yöne doğru götürürler. Ancak iyinin bağımsız bir varlığa sahip olduğu hakkındaki bir anlayışın (liberteryen kuramın altındaki "ince"kurama karşıt olarak bazen dendiği gibi iyi hakkında "kalın" bir kuramın) insanların negatif özgürlüğüne müdaheleyi haklı göstermek üzere kullanılması tehlikesi her zaman vardır.

En eski ve en açık yaklaşım, insani varlıkların gerçekte ne tür şeyler olduklarına ilişkin olgusal bir betimlemeye dayanan bir iyi kuramı geliştirmektir. Daha sonra bundan, insani varlıkla ilgili bir iyi hayat anlayışı tesis etmeye çalışabiliriz. Bu durumda bireyler için öğütlenebilir olacak hayat tarzları ahlakın konusu olacaktır. Bu iyi hayat tarzlarını mümkün kılan toplumsal koşulların korunması ise siyasetin görevi olacaktır. Bu yaklaşım ayrıca yasanın amacının soyut mülkiyet haklarını ve özgürlükleri korumaktan çok *insanın serpilip gelişmesi*ni desteklemek olduğunu söyleyen bir adalet kuramını temellendirmeye yarar.

"Serpilip gelişme" oldukça belirsiz bir kelimedir. Eğer yararlı olmak istiyorsa bir iyi kavramı daha fazla açık ve anlaşılabilir olmak zorundadır. O, *anlamlı iş, temel ihtiyaçlar, boş zaman, sanat, sosyal ilişkiler* ve en önemlisi özgürlüğün kul-

lanımında temel *özerklik* talebi gibi bir temel iyiler bütününü içine alabilir. Bu iyiler bütünü tutarlı ve makul olmalı ve aynı zamanda pratik olmalı, yani neyin doğru olduğuna ilişkin kararlarımızda bize gerçekten rehberlik yapmalıdır. Böyle bir şey mümkün olabilir. Örneğin, temel bir toplumsal iyi olarak anlamlı bir iş ihtiyacının kabul edilmesi bizi işsizliğe götürdüğü ve işsizliğe hoşgörü gösterdiği gerekçesiyle liberteryen idealin reddedilmesi konusunda bize bir ölçüt sağlayabilir.

Ancak iyinin ne olduğu hakkında açık ve ayrıntılı bir anlayışa dayanan bir adalet kuramının, özellikle, muhalifler ve azınlıklar konusunda kendi problemleri vardır. Kolektif iyi kavramına dayanan çoğunluk görüşleri konformist, bağnaz ve bireyler için tehlikeli olabilirler. Örneğin bazıları gerek bireyler, gerek toplum için iyi hayatın eşcinselliği içinde bulunduramayacağını söyleyeceklerdir. Onlar iyi hakkındaki görüşlerinin bu yanını, eşcinsellerin haklarını inkar etmelerini haklı çıkarmak için kullanmaya çalışabilirler. Bundan kaçınmak için, insani iyiye ilişkin temel bir anlayış etrafında örgütlenen bir toplum, cinsel tercih gibi, üzerlerinde karar verilmesini bireylere bırakmanın mümkün olduğu şeylerle, toplumun kendilerini desteklemesi (örneğin seçimlere katılma) veya kendilerine engel olmasında (örneğin yoksulluk) meşru bir çıkarının olduğu şeyler arasında bir ayrım yapmak zorundadır. Eğer durum böyleyse şu veya bu şekilde mutlaka bir iyi kavramına ihtiyacımız var gibi görünmektedir.

"İyi" sıkı bir biçimde veya gevşek bir tarzda tanımlanabilir. Bu tanımlama eğer kesin, ayrıntılı ve yüksek ölçüde emredici olursa, tesis ettiği modelden sapanlara baskı yapma tehdidini içinde taşır, çünkü bu durumda dini ibadet, meslek ve zevk gibi alanlarda seçme özgürlüğü bireyin elinden alınabilir. Ancak o eğer fazla geniş bir biçimde tanımlanırsa bu kez de boş olma tehlikesini taşır. Örneğin anlamlı bir işin insanın serpilip gelişmesinin oluşturucu bir parçası olduğunu söylemek iyilerin birbirleriyle çatışması durumunda bize yol gösteremez. Birçok ekonomiste göre ekonomik verimliliğin en üst düzeye çıkarılması zorunlu olarak belli bir işsizliğe yol açar. O zaman öncelik neye verilecektir? Herkes için işe mi, yoksa iyinin bir parçası olduğu kabul edilen daha yüksek genel maddi refah düzeyine mi? Sonra bu durumda yurttaşların haklarının devletin iyiyi desteklemesini nerede sınırlayabileceği da açık değildir. Bunlar zor problemlerdir, ama halledilemez problemler de değildirler. Önemli olan toplumsal kurumların altında bulunan toplumsal adalet, eşitlik ve özgürlük anlayışlarına biçim veren değerleri aydınlığa kavuşturma çabasıdır. Devletin otoritesini tesis etmede bu tür değerlerin hangi rolü oynayabileceği bir sonraki konumuzdur.

Otorite ve güç

Devlet otoritesini nereden alır? Bununla ilgili yaygın bir görüş şudur:

> *Yöneten, en güçlü olandır. Kim ne derse desin, itaate zorlayan, güç kullanma kabiliyetidir. Tarihe bakın, gücün olmadığı yerde devlet çöker.*

Bu tez basit bir argümanla desteklenebilir. Her devlet, yasalarına yurttaşların saygı göstermesini sağlamaya muktedir olmak zorundadır. Böylece bir devletin kendisine itaat edilmesini sağlayan güce sahip olmasının zorunlu olduğu görülmektedir. O halde güç, otoritenin temel şartıdır: Güç yoksa, otorite yoktur. Otorite, sadece iradesinin geçerli olması için zorlama gücüne sahip olmak zorunda değildir, sonuçta otoritenin hakikati olan şey, görünüşlerin arkasında yatan gerçek, gücün kendisidir. O halde güçten ne kastettiğimizi incelemeye değer.

"Güç, otoritenin hakikatidir" iddiamızı daha önceki "vahşi batı" kasabası örneğimizle ilişki içine sokabiliriz. O örnekte karşılıklı çıkarları için birlikte yaşayan insanları tasvir ettik. Orada barış, güçlü bir insan, şerif tarafından sağlanmaktadır. Kendilerini korumak için şerif olmasa insanlar haydutlara yem olabilirler– Haydutlara Clancy kardeşler diyelim-. Dolayısıyla onlar, kötü insanlar kasabaya geldiklerinde şerife iyi bir ücret ödemekte ve ona destek olmaktadırlar. Demek ki her şey, silah oyununda şerifin hasımlarından daha iyi olmasına bağlı olacaktır. Eğer şerif öyle değilse veya haydutlar ondan daha güçlüyseler, şehir halkına isteklerini kabul ettireceklerdir. Burada belirleyici olan duygu değil, kuvvettir. Bundan çıkarılacak ders açık görünmektedir: Yöneten, en güçlü olandır.

Güç, şeyleri meydana getirme kabiliyetidir. Siyasal ve sosyal bağlamda o insanlara isteğini yaptırma anlamına gelir. Bu, salt fizik kuvvetle gerçekleştirilebilir; bu durumda dış bir etkenin bağımsız davranma kabiliyetlerini ortadan kaldırılmasından dolayı, kendilerine zor kullanılan insanların başka seçimleri yoktur. Ancak çoğu kez yalnızca gücün ne yapa*bileceğ*inin bilgisi itaati sağlamak için yeterli olur. Bu Nazi tarzı bir işgalde veya bizim Clancy kardeşlerin ellerinde bulunduğu zaman olduğu gibi, çok şiddetli ve sevilmeyen bir gücün kendini kabul ettirdiği durumlar için de geçerlidir, çünkü bu durumlarda insanların çoğunluğu kendilerine söylenen şeyi yaparak hayatlarını ve mallarını korumayı seçerler. Almanya'daki Nazi hükümeti gibi diktatörlük rejimlerinin yasaları, otoritelerini basit olarak bu yasaları tesis edenlerin gücünden (yeni sonuçta kuvvetinden) alırlar ve yurttaşlar, ya bu yasalara uyma veya sonuçlarına katlanma seçimiyle karşı karşıya kalırlar –ki bu aslında fazla bir seçim değildir-.

Bununla birlikte kaba kuvvet tarafından tesis edilmiş olan ve sadece ona dayanan güce, mümkün olan ilk fırsatta karşı çıkılabilir. Clancy kardeşlerin sakinlerinin sırtından yaşamak üzere bir çeşit haydutlar aristokrasisi (bir "hırsızlar hükümeti") kurarak kasabada kalmaya karar verdiklerini varsayalım. Bu durumda kasaba halkını istedikleri gibi öldürmek ve kasabayı yakıp yıkmaktan çok onunla bir tür uzlaşmaya gitmek haydutların çıkarına olacaktır. Uzun süreli zorbalığın, ancak kafi derecede sömürülecek insanın yaşamasına ve büyümesine izin verilmesi durumunda kârlı olacağı olgusu bir yana, halkı itaat içinde tutmak için sadece şiddetin kullanılması kasabanın yeni efendileri için hayatı oldukça güvensiz bir hale getirebilecektir. O halde, sürekli hınç duyan bir gruba zorba bir gücün uygulanmasının yöneticiler için uzun vadede güvenli bir gelecek sağlamadığı açık olduğundan, Clancy kardeşlerin, kasaba halkına, kendilerine tahammül edebilmeleri için pozitif gerekçeler sunmaya ihtiyaçları vardır.

Pratikte yurttaşların-daha doğrusu uyrukların- aksine hareket ettikleri takdirde, karşılaşacakları hoş olmayan sonuçlardan korkmalarının ötesinde itaat etmeleri için pozitif bir gerekçeye ihtiyaçları vardır. O halde tahtından indirilmek istemeyen bir hükümdar halka genel olarak bir şey verecektir. Bu, onların anarşi koşullarında sahip olabilecekleri daha çok güvenlik bile olabilir. Bu barış, korku ve ümitlerin, uyrukların karşı geldikleri takdirde başlarına tatsız bir şeyin geleceği yönündeki korkularıyla benzeri bir korkunun diğerlerini de zarar verici bir davranıştan alıkoyacağı yönündeki ümitlerinin, bir arada tutulması ile devam ettirilir. Hakim güç aslında şöyle der:" Daha kötü bir durumla karşılaşmamak için tedbiri elden bırakma " ve böylece akıllı uyruk da yoldan çıkmaz. Bu durumda otorite yalnızca kaba kuvvete dayanmaz, aynı zamanda gizil ve biraz korku dolu bir rıza da olsa, yönetilenlerin rızasına dayanır. Bu tür bir rızaya *akla, basirete, tedbirliliğe dayanan bir rıza* diyebiliriz. Basirete dayanan rızayı elde etmek için iki kötüden daha az kötü olanı vermek yeterli olabilir. Burada mantık, korumak için haraç almadaki mantığa benzer.

Tartışmakta olduğumuz kaba türden otoritenin kullanılışında bile rızaya yaklaşan bir şeyin varlığı, *otorite*yle *kaba güç* arasında bir ayrım yapmayı akla getirmektedir. Burada "güç", kaba kuvvete işaret eder. Bir tarafın borusu ötmektedir ve zayıf tarafın konuyla ilgili söyleyecek bir sözü yoktur. Buna karşılık otorite daha iki taraflı bir anlama sahiptir: Onda yöneten ve yönetilen arasında bir karşılıklı tanıma derecesi ve yönetilen açısından belli bir onay verme söz konusudur. Yasaların veya liderlerin otoritesini *tanıdığımız*da onların meşruluklarını kabul etmiş oluruz. Bu, hiç olmazsa, ilke olarak hakim gücü kendisini destekleyen kuvvetle başbaşa bırakarak rızamızı geri çekebileceğimiz anlamına gelir. Hakim güç için şeylerin bu durumunun güvenilmezliğini, gövde gösterisi yapmak üzere sokaklara tanklar çıkarmak zorunda kalan rejimlerin kaderi canlı bir biçimde gösterir: Çünkü bu, çoğunlukla onlar için sonun başlangıcı demektir.

Başkalarının beni yönetmelerine neden izin vermekteyim?

Demek ki otoritenin güce ihtiyacı vardır. Otoritesi olmayan bir güç ise sadece kuvvete dayanır. Bunun ise uzun vadede işe yarama şansı yoktur. Güç ve hile yoluyla iktidarı ele geçirmiş olan en kötü yöneticiler bile genel olarak bir yöneticinin arkasında güç kadar hakkın da bulunduğunu ileri sürmek ihtiyacında olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar "Yasa benim" demek yerine "Ben yasalım" demeyi tercih etmişlerdir. Bu, yöneticiler de dahil olmak üzere, hepimizin, "gerçek hakimiyet"in güçten ziyade yasaya dayanan yönetim anlamına geldiğini düşünmek ve yasaya bağımsız bir otorite yüklemek eğiliminde olduğumuzu ima eder. Durum böyleyse, bu otoritenin dayandığı temelleri incelememiz gerekir. Kuvvetin dışında yasaya hakimiyet sağlayan şeyin ne olabileceğini bilmek ihtiyacındayız. İpucu, otoritenin tesis edilişinde rızanın rolünde yatabilir. Böylece şu çok basit soruya gelmiş oluruz: İnsanlar niçin yönetilmeye razı olmaktadırlar?

İnsanlar genellikle bir şeye, eğer bu şeyin kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşünürlerse, razı olurlar. Hükümet olmazsa yasalar da olmayacaktır ve eğer yasalar olmazsa insanlar tek bir yasa, orman yasası altında yaşayacaklardır. Hiç kimse bunu arzu etmez. Bundan dolayı hükümetlere sahibiz.

Daha önce de, ilk olarak bu bölümün başında, daha sonra otoriteyle güç arasındaki ayrımı incelerken, bu görüşe temas ettik. Temel düşünce, devletin yönetenle yönetilenler arasında, bir tür toplumsal sözleşme aracılığıyla yurttaşların özgürlük ve mülklerinin korucusu olduğudur. Yasaların herkesin özgürlük ve güvenliğini sağlamak için yurttaşların mutlak özgürlüğünü kısıtlamasına izin verilir. Bu tür yasalar olmazsa toplumun kurulmasından önce gelen "doğal durum"un şiddetli anarşi ortamına geri döneriz. Bu sözleşmenin, yurttaşların seçim sandıklarında tercihlerini ortaya koyma imkanına sahip olmalarından önce var olduğu kabul edilir. Çünkü can alıcı nokta, bireyin özgürlüğüyle ile güvenliği arasındaki değiştokuştur. Zorunlu olan tüm şey, yönetenle yönetilenin öz çıkarından kaynaklanan gizil rızadır. Bu rıza, meşru otoritenin tümüyle basirete dayanan temelidir. Bizim vahşi batı örneğimizde haydutlarla kasaba halkı, daha da açık olarak şerifle kasaba halkı arasında gizil olarak ortaya çıkmış olan, bu tür bir şeydir.

Ancak bu açıklama hâlâ "meşru, haklı" gibi bir terimin sahip olduğu tüm anlamı tam olarak ortaya koymayabilir. Rızanın varlığı ahlaki bir boyuta işaret eder, çünkü bir sözleşmenin gizil de olsa bir söz vermeyi içerdiği kabul edilir. Söz vermenin ise genel olarak ahlaki yükümlülükler doğurduğu düşünülür. Herhangi bir toplumsal sözleşmedeki ahlaki boyut, hükümetin demokratik yollarla seçilmesi durumunda genellikle daha açıktır. Çünkü burada içerilmiş olan söz verme, daha açıktır: Siyasal göreve aday olanlar seçildikleri takdirde şunu yapacaklarını, diğerini yapmayacaklarını söylerler. Fakat demokratik bir siyasetçinin bulunabileceği veya yerine getirmeyebileceği açık vaatler bir yana, özel bir anayasal düzenleme altında göreve gelmek, genel olarak bu düzenlemenin korunacağına ilişkin bir taahhüdü içerir. Oy vermenin kendisi seçmenler açısından devletin otoritesine uyacakları yönünde bir söz verme olarak alınabilir. Her iki tarafın oyunu kurallarına uygun bir şekilde oynamaları beklenir ve eğer bunu yapmazlarsa onları mahkum etmek için değişmez bir biçimde ahlakın dili kullanılır. Örneğimizdeki şerif gibi bir mevki işgal edenler ihanetle, halkı satmakla, mevkilerinden şahsi çıkar elde etmekle suçlanabilirler. Yönettikleri insanlar da sözleşmenin kendileriyle ilgili tarafını yerine getirmedikleri takdirde suçlu veya asi olarak ilan edilebilirler. Bununla halkına tahakküm eden bir yöneticiyle korku içinde yaşayan bir halk arasındaki ilişkiyi karşılaştıralım: Bu ikincide yönetici söz vermekten çok tehdit eder ve iktidarın kaba gerçekleri karşısında "haklarla ilgili konuşma"nın fazla bir değeri yoktur.

Toplumsal sözleşme kuramına yöneltilen bir dizi standart itiraz vardır. Bu itirazlardan biri, onun tarihsel olarak doğru olmadığıdır: Devlet ve yurttaşların gerçekten böyle bir sözleşmeyi imzaladıkları bir zaman asla olmamıştır. Dolayısıyla tamamen hayali olma gibi acayip bir özelliğe sahip olan, ayrıca reddedilmesi imkansız olma gibi daha da tuhaf bir özelliği olan bu sözleşmenin tarafları da

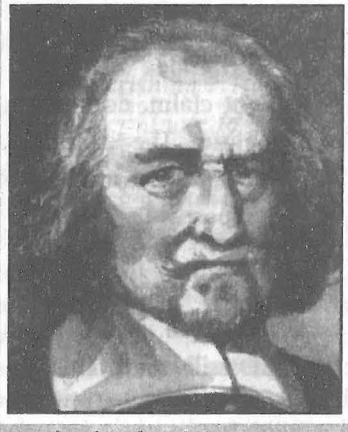
olamaz. Ancak bu itiraza oldukça kolay bir biçimde karşı çıkabiliriz. Tarihi bir sözleşmenin hiçbir zaman var olmamış olduğunu kabul edebiliriz, ancak toplumu bir sözleşmeye dayanan bir şeymiş *gibi* düşünmenin, devletle yurttaşlar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olduğunu ileri sürebiliriz. Sanki böyle bir sözleşme yapılmış gibidir. Tarihi ayrıntılar ne olursa olsun, sonuçlar aynıdır.

Kurama çoğu kez yöneltilmiş olan bir başka eleştiri, onun insan doğası hakkında fazla basit bir kurama dayandığıdır. Görünüşe göre doğa durumunda yalnız başlarına yaşayan bencil, asosyal bireylerin toplumsal bir sözleşme yapmak üzere bir araya geldikleri varsayılmaktadır. Sözleşmeler insan toplumlarının göreli olarak gelişmiş ürünleri olduklarından "doğal" erkek ve kadınların anarşi durumundan çıkmak üzere ilk adımı nasıl atabilmiş oldukları açık değildir. Ancak bu itirazı bir öncekiyle aynı tarzda cevaplandırarak bir yana bırakabiliriz: Önemli olan insan toplumunun tarihsel kökleri değildir, bu modelle bazı siyasal düzenlemelerin aydınlatılıp aydınlatılamayacağı ve belki haklı çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Bu, amacı toplumsal ilişkilerden çok siyasal ilişkileri açıklamak olan bir modeldir. Bundan dolayı o, insani varlıkların siyasal bir toplumda yaşamadan önce asosyal oldukları iddiasını ileri sürmemektedir ve bu iddiayı ileri sürmesi zorunlu da değildir.

Ancak eleştiriciler kendi görüşleri üzerinde ısrar edebilirler. Siyasal ilişkinin temeli olarak sözleşme ilişkisi düşüncesinin, siyaset hakkında tarihi olarak özel ve açıkca bireyci bir kuramın etkisi altında olduğunu ileri sürebilirler. "Sözleşme", ekonomik insanın (*homo economicus*), bir pazarda alıcılar ve satıcılar arasında ortaya çıkan ilişkilerin "belge"sidir. Onun siyasal dünyaya taşınması, siyasal ilişkilerimizin kapitalist ilişkilere benzediğini varsayar. Böylece insan doğası hakkında, deyim yerindeyse tipik bir liberteryen görüşten çıkmış olduğu için, onun liberteryen modele o kadar iyi uymasında şaşılacak bir şey yoktur.

Bu itiraz ne kadar güçlü olursa olsun, toplumsal sözleşme kavramında değerli bir şey olduğunu düşünmeye devam edebiliriz. Birinci olarak, tutulması gereken sözler üzerindeki vurgusu çağdaş siyasal işlerde rızanın öneminin altını çizmektedir. Günümüzde devlet, meşru otoriteye sahip olacaksa yönetilenlerin rızası, genel olarak karşılanması gereken ahlaki bir talep olarak görülmektedir ve bu çoğunlukla demokrasinin lehine güçlü bir kanıt olarak kabul edilmektedir. İkinci olarak, toplum sözleşmesi kuramı devletin nasıl ve niçin yurttaşlarına karşı (adaleti desteklemek gibi) bazı sorumlulukları olduğunu açıklamaktadır. Rıza üzerine dayanan çağdaş meşru otorite kavramları, böylece, başlangıçta kendilerinden söz ettiğimiz salt olarak basirete dayanan anlayışlardan öte bir gelişme imkanı bulmuşlardır. Liberteryenler devletin görevini sadece her bireye temel haklarını vermek olarak görebilirler. Ancak diğer kuramlar sözleşme kavramını genişletmişlerdir. Örneğin sosyal demokrasi sözleşmeye devletin bir görevi olarak fırsat eşitliğini desteklemeyi koymaktadır. Devletin yurttaşlarıyla onlara doğal durumda sahip olduklarından daha fazla özgürlük verme yönünde bir sözleşme yaptığı genel görüşü kabul edilir edilmez, devletin herkesin özgürlüğün bütün yararlarından istifade etmesini sağlamak için elinden gelen her şeyi yapacağını ümit etmenin yolu açılmış olur.

Bu doğal olarak bizi devletin otoritesinin bir diğer meşrulaştırılmasının ortak iyiyi destekleme kabiliyetinde yattığı düşüncesine götürmektedir. "Pozitif" özgürlük üzerine tartışmamızda, devletin yalnızca özgürlük ve güvenliği destekledikleri için değil, iç, ahlaki gerekçelerle desteklemesi gereken ereklerin var olabileceğini gördük. Örneğin, devlet, herhangi birinin haklarını veya eşit fırsatı desteklediklerı için değil, daha önce insani serpilme ve gelişme diye işaret ettiğimiz şeyleri mümkün kıldıkları veya pozitif olarak desteklediklerı için sağlık, eğitim, yoksullara yardım kurumları kurabilir, hasta ve sakatlara maddi yardımda bulunabilir, kütüphaneler, müzeler, sanat galerileri, müzik festivalleri, ulusal parklar, doğal hayatın korunduğu yerleri parasal olarak destekleyebilir veya onlar için fonlar ayırabilir. Daha önce gördüğümüz gibi bu, bireysel özgürlük denen iyiyi içine alan, ancak onu aşan bir iyi anlayışıdır. Ancak çeşitlilik ve çoğulculuğu sağlayacak kadar geniş, ama bir sosyal politikaya rehberlik edecek kadar özel bir iyi kuramını açık ve ayrıntılı olarak ortaya koymanın zor olduğunu da gördük.



Thomas Hobbes (1588-1679)

Thomas Hobbes genellikle ilk büyük çağdaş siyaset filozofu olarak kabul edilir. İngiliz iç savaş döneminde yazan Hobbes'un ana kaygısı, yasa ve düzenin ortadan kalktığı bir toplumun ayırt edici özelliği olan kaostan ve yaygın acılardan kaçınmak için zorunlu olan şeyi ortaya koymaktır.

Hobbes'un en büyük eseri, *Leviathan*'dır (1651). Onda, içinde yasalar ve merkezi otoritenin olmadığı varsayımsal bir doğa durumunda hayatın nasıl olacağını tasarlar. Görüşü, bu koşullarda hayatın "yalnız, yoksul, kötü, kaba ve kısa" olacağıdır. İnsanlar bu doğal durumdan kurtulmak için bir sözleşme üzerinde anlaşırlar. Bireyler, özgürlüklerinin bir kısmından vaz geçmeyi kabul ederek, onu görevi herkesin sözleşmeye uymasını, yani yasaya riayet etmesini sağlamak olan bir "yönetici"ye devrederler. Bu şekilde istikrar, barış ve refah sağlanmış olur. Böylece başka insanların açgözlülüğünün ve saldırganlığının kurbanı olma tehlikesiyle karşılaşmayacaklarının bilgisine sahip olarak uyruklar çeşitli amaçları peşinde koşmakta özgür olurlar.

Faydacılık

"İnsani serpilip gelişme" üzerine bütün bu sözlerle her şeyi niçin karmaşıklaştırıyoruz? Bu kavram ya işe yaramayacak kadar belirsiz veya özgürlüğü koruma ve çeşitliliğe saygı göstermeyi taahhüt eden bir devletin politikasına rehberlik edemeyecek kadar fazla belirgindir. Ayrıca elimizde daha basit, daha iyi bir kavram olduğu için ona ihtiyacımız da yoktur. Bu kavram, "mutluluk"'ur. Devletin görevi, herkesin mutluluğunu desteklemektir. Ondan istediğimiz budur ve bunu yapmaya çalıştığı sürece onun otoritesi meşrudur.

İyinin (acının azaltılmasını da içine alan) mutluluğa özdeş kılınması, faydacılığın, yani Ahlakla ilgili bölümde ele aldığımız öğretinin ana ilkesidir. Basit olarak ifade etmek gerekirse faydacı görüş, devletin en çok sayıda insanın en büyük miktarda mutluluğunu desteklemeyi amaç olarak alması gerektiğini ileri süren görüştür. Amaç budur ve devlet özü itibariyle bu amacın bir aracıdır. Bütün yasalar da öyledir. Devlete ve onun yasalarına otoriteyi sağlayan, bu genel mutluluğa destek olma amacıdır ve bu amaç peşinde koşan devlet haklı olarak bizim rızamızı talep edebilir.

Faydacılığın önce iyiyi tanımladığını (mutluluk), daha sonra doğru olanın ne olduğunu belirlediğini (iyiyi destekleyen her şey) anlamak önemlidir. Bu görüşe göre devlet, kimsenin "doğal haklar"ını veya "Tanrı tarafından verilmiş olan özgürlükler"i korumaz. Yasalar da insani toplumdan önce gelen veya ondan bağımsız olarak var olan ahlak yasalarına tekabül etmez. Adam öldürmeyi yasaklayan bir yasamız olmasını haklı çıkaran şey, adam öldürmenin özü gereği yanlış olması değildir, bu yasamız olmadığı takdirde toplumumuzda daha az mutluluğun olmasıdır. Şüphesiz bazen yasaların sonuçları üzerinde yanılabiliriz. Aslında içki satışını izne bağlayan yasalara sahip olmamızın, onlara sahip olmamamıza göre durumu daha kötüleştirmesine rağmen, gündüzleri alkol satışını yasaklamanın sarhoşluk, işe gitmeme, sokaklarda şiddetin ortaya çıkışı, trafik kazaları ve alkole bağlı hastalıkları azaltabileceğini düşünebiliriz. Ancak bu tür hataların olması beklenmelidir. Bazen meclisten bir yasayı geçirmenin veya bir politikayı uygulamanın tam, uzun vadeli sonuçlarını bilmek çok zordur. Uyuşturucu maddelerin satışına veya insanların üzerlerinde bulundurmalarına karşı yasalar genel olarak faydacı gerekçelerle haklı çıkarılırlar. Eğer uyuşturucular yasallaştırılırsa, onlardan kaynaklanan toplumsal problemlerin artacağı savunulur. Ancak bazı insanlar uyuşturucuların yasallaştırılmasının uzun vadede yararlı sonuçları olacağını ileri sürerek buna karşı çıkmaktadırlar.

Yasaların genel mutluluğun desteklenmesi için tasarlanış biçimleri, trafik yasalarının yollarda güvenliği sağlamak üzere tasarlanış biçimlerine benzer. Trafik yasasına uymanın mutluluğu çoğaltmaktan ziyade azalttığı bazı özel durumlar vardır. Otobanda çıkışı kaçırmamız ve gitmek istediğimiz yerden beş mil uzaklaşmakla "U dönüşü yapılmaz" işaretine uymamak arasında tercih yapma durumunda

kalmamız bunun bir örneğidir. Ancak bu, yasalar yapma ve onları uygulamaya karşı iyi bir kanıt teşkil etmez, çünkü bütün olarak mutluluğu en yüksek düzeye çıkarmak için her durumda yasalara uymamız gerekir. Kısa vadeli bir mutluluk, herkes için uzun vadede daha büyük bir mutluluk adına feda edilir. Herkes tarafından uyulan trafik kurallarının varlığı işte tam burada yol güvenliği için çok önemli olan bu *önceden hesaplanabilirliği* sağlar. Eğer kurallara uyma alışkanlığının herkesin kafasında kökleştiğini güvenli bir biçimde varsayabilirsek, karşıdan bize doğru gelen bir arabanın sürücüsünün, niyetinin ne olduğunu bildirmeye zahmet edip etmeyeceğiyle ilgili özel bir karar vermesinden endişelenmemize gerek kalmaz. Bu sürücünün bütün kuralları gelip geçici şeyler olarak görme yönünde kötü bir alışkanlık geliştirmiş olmasını istemeyiz ve vereceğimiz kötü örnekle de bu alışkanlıkları cesaretlendirmemeliyiz. Aynı durum genel olarak yasalar için de geçerlidir. Herkesin yasalara uymasının herkes için yararlı sonuçları vardır. Eğer bir yasa böyle genel bir sonuç vermiyorsa, yasa koyucu onu yürürlükten kaldırmalıdır. Ancak yürürlükte olduğu sürece de ona itaat etmemiz gerekir.

Ancak vicdanla ilgili konuları göz önüne aldığımızda bu akıl yürütme tarzı daha sorgulanabilir bir durum göstermektedir. Faydacılıkla aynı görüşte olan bir yurttaş, bir yasanın en büyük mutluluğu sağlamakta başarılı olmadığını düşünebilir. Gerçekten o, onun gerçek acıya neden olduğunu ve ayrıca bu acının, bu yasa değişinceye kadar ona itaat etmeye devam etmenin ahlaksızca olacağı kadar büyük olduğunu düşünebilir. İngiliz hükumetinin 1980'lerde getirdiği kelle vergisini ödemeyi reddeden insanlar çoğu kez bu argümanı kullanmışlardır. Veya bir insan, bir yasayı en yüksek bir mutluluğu sağladığı halde, en yüksek mutluluğu sağlamadığını düşündüğü bir hükümet politikasını aleni olarak protesto etmek için ihlal etmek isteyebilir. Örneğin savaş karşıtı göstericiler, hükümetlerinin politikasıyla olan görüş ayrılıklarını ortaya koymak için, bazen yasadışı bir şekilde mülke zarar vermektedirler. Hatta bir insan bu tür yasaları düzenleyen bir hükümeti herkesin çıkarı için devrilmesi gereken kötü bir hükümet olarak görebilir. Bir faydacı olarak bu koşullarda yapılması gereken doğru şeyin yasayı ihlal etmek, hatta devlete meydan okumak olacağını düşünebilir.

Burada ortaya çıkan daha geniş kapsamlı sorun, sivil itaatsizlik ahlakıdır. Yurttaşlar hangi durumlarda ve hangi gerekçelerle yasayı ihlal etme hakkına sahip olabilirler? Faydacı açıdan bakılırsa, devlete ve onun yasalarına bağlılığımız her zaman koşullu bir bağlılıktır. Ancak "kural faydacılığı"nı savunan, yani davranışımızı, eğer kendisine uyulursa genel mutluluğumuzu desteklediği ortaya çıkan "Çalma!" gibi genel ilkelere göre ayarlamamızı öneren biri, "Yasayı asla ihlal etme!"nin her zaman uymamız gereken bir ilke olduğunu da ileri sürebilir. Bu kanıta göre, herhangi bir yasa ihlali yasanın otoritesini ortadan kaldırır ve dolayısıyla sosyal istikrarı ve genel mutluluğu tehlikeye düşürür.

Ancak yasaya meydan okumanın gerçekten daha büyük bir iyiyi desteklediği istisnai durumlar da şüphesiz var olabilir. Bunun iyi bir örneği 1950'lerde eyalet hükümetleri ve birçok kamusal ve özel kurumun zencilere karşı etkin bir ırk ayrımcılığı politikası uyguladıklarında Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan durumdur. Bu duruma karşı çıkanlar çoğu zaman barışçı sivil itaatsizlik taktiğini uygulamışlardır ve onlar bunu yaparken, uzun vadeli faydacı bir

hesabın eylemlerini haklı çıkaracağını söyleyebilirlerdi. Ancak bu da yeni bir güçlük ortaya koymaktadır. İstisnai durum olarak neyi göz önüne almalıyız? Bu, insanların kendilerinin karar vermek zorunda oldukları bir şey olacak gibi görünmektedir. Ve burada bizzat faydacılar arasında bu konuda farklı görüşlerin olmasını bekleyebiliriz. Pratikte çoğu zaman belirleyici olan yurttaşların çoğunluğunun görüşüdür. Ne kadar çok insan sizin görüşünüzü paylaşırsa, sivil itaatsizliğin etkili olma şansı o kadar fazla olacak ve o genel iyiyi destekleyecektir. Ancak eğer böyleyse, faydacı yaklaşım otoriteye ilişkin problemlerimizi çözemiyor demektir. Çünkü burada, gene, yasalara otoriteyi veren şey olarak rıza ilkesine başvurmuş olmaktayız. Vicdan yasasıyla çatıştığında genel mutluluğu desteklememiz gerektiği ilkesi çatışmayı çözmenin bir yolunu göstermemektedir.

Rıza, otorite verebilir, ancak hükümet için veya yasa koyma için bir *amaç* veremez. Faydacılık, devleti, devletin genel mutluluğun araçları olarak sağlamaya çalıştığı (adalet, hakkaniyet ve özgürlük gibi) amaçlarla meşrulaştırarak bunu yapmaya çalışır. Ancak adalet, hakkaniyet ve hakların korunması daha yüksek mutluluk amacının araçları olarak düşünülürlerse, onları bazen bu daha yüksek amaç için feda etmek kabul edilebilir olabilir. Ahlak felsefesi bölümünde faydacılığı tartışmamızda da aynı problem ortaya çıkmıştı. O şüphesiz bir problemdir, ancak faydacılığa karşı dürüst davranmak gerekirse, o faydacı olmayan biri için de aynı ölçüde bir problem olabilir. Örneğin ırk ayrımcılığının ortadan kalkmasından bu yana Güney Afrika'da, ırk ayrımcılığı döneminde yasa dışı bir şekilde insanları taciz eden, döven ve öldüren polis ve ordu mensuplarının şimdi adalet önüne çıkarılmasının gerekip gerekmediği üzerinde yapılan ateşli tartışmaları göz önüne alalım. Ne pahasına olursa olsun adalet yanlıları buna "evet" demektedirler. Ama bunun istikrarlı, birlikli, mutlu bir toplum inşa etme sürecini ne kadar ciddi bir şekilde engelleyebileceğinden endişe eden birçok başkaları, herkesin gelecekteki mutluluğunun haksızlıkların düzeltilmesinden daha önemli olduğu yönünde daha pragmatik, faydacı görüşü benimsemektedirler. Bu zor bir ikilemdir.

Devletin mutluluğu desteklemekle meşgul olması gerektiği yönündeki faydacı görüşün bir diğer açık problemi, insanların mutluluğu arayışlarının birçok farklı yolunun olmasıdır. Bazı haz veya mutluluk türleri diğerlerinden daha mı iyidir? Operadan veya kırda yürüyüşten zevk alma, çocukların çizgi romanlarından veya marihuanadan zevk almadan daha mı iyidir?

Eğer insanların açıkça belirttikleri isteklerine uyarsak, faydacı devlet, istedikleri şey ne kadar yanlış olsa ve kendilerini uzun vadede ne kadar mutsuz etmesi mümkün olsa da, insanlara istedikleri şeyi vermek amacında olduğu için, gerçek faydayı azaltmak gibi paradoksal bir duruma düşer. Bu yola girilmesinin sonuçta bazı insanların tüketim hastalığı, pornografi, uyuşturucunun hakim olduğu hasta, çirkin bir kültür olarak göreceği bir duruma yol açması düşünülebilir ve bu kültürü eleştirenler tereddüt etmeksizin, onun içinde yaşayan insanların, eğer başka doyumlar peşinde koşmaya teşvik edilmiş olsalardı olacakları kadar mutlu olmadıklarını ileri sürerler. Ancak öte yandan, devletin, kitlelerin "gerçekten" istedikleri şeyi, yani iktidarda olanların kitlelerin eğer daha fazla aydınlanmış olsalar seçeceklerine inandıkları şeyi desteklemesi durumunda, pozitif özgürlük konusunu

tartışırken karşılaştığımız paternalizm problemine geri döneriz. İnsanların neyi istemeleri gerektiği konusunda karar verecek olan kimdir?

Bu son soru cevaplandırılmamıştır. Ancak onu cevaplandırma tarzımızın sonuçları bu bölüm boyunca daha açık bir hale gelmiştir. Bu soruyla şimdiye kadar söylenen şeyler arasında ilişki kurarak bu bölümü bitirelim:

Şüphesiz devletin insanların tercihlerinin mutlak bir şekilde hakim olmasına izin vermesinin tehlikeleri vardır. Öte yandan başka insanlarla ilgili olarak neyin en çok onların çıkarına olduğuna karar vermenin de tehlikeleri vardır. Doğru olana, iyi olan karşısında öncelik verme eğiliminde olanlar özgürlüğü negatif özgürlüğe özdeş kılma eğilimindedirler. Eğer bu, bazı insanlara kendilerini asmaları için ip vermek demekse, öyle olsun! Liberteryen görüş, budur. Öte yandan iyiye öncelik verenler ve doğru olanı, iyi olanı neyin desteklediğine bakarak tanımlayanlar, pozitif özgürlük kavramıyla daha rahat edeceklerdir. Demokratik sosyalistler genel olarak bu kampta bulunurlar. Onlar devletin insanların mutluluğunu sağlama yönünde aktif olarak işe karışmasına izin vererek paternalizm tehlikesini göze almaya istekli olacaklardır.

Paternalizmin ana tehlikesi oldukça açıktır. İnsanların eroin kullanmalarına izin vermemekten, onların yeniden eğitim kampına katılmalarını istemeye giden kaygan yokuş fazla dik olmayabilir, ancak gene de o haklı bir endişe kaynağıdır . Devletin insanların hayatlarına müdahele derecelerinde bir süreklilik var gibi görünmektedir ve sınırın nereden çekilebileceğini bilmek zordur. Liberteryenler şüphesiz çizginin zarar ilkesi tarafından çekileceğini ileri sürmektedirler: Başka birine zarar vermediği sürece insanların istedikleri şeyi yapmalarına izin verin! Ancak bu görüşün de aynı derecede ciddi ve birçok bakımdan daha gerçek tehlikeleri vardır. Ana tehlike, devletin insanların negatif özgürlüğünü korumak dışında hiçbir şey yapmaması durumunda ortaya çıkacak sosyal eşitsizliklerin ve bu eşitsizliklerin yoksulluk, ağır suçlar, korku ve depresyon gibi sonuçlarının çok sayıda insan, hatta belki çoğunluk için çok daha az tatmin edici bir hayat anlamına gelmesidir. Çıplak piyasa kuvvetlerinin bir toplum içinde girişilen ve meydana getirilen şeyi belirlemesine izin verildiği zaman, bu doyum eksikliği, daha da şiddetli bir hal alabilir ve geniş ve sığ bir tüketim kültürüne yol açabilir.

Çoğunlukla sosyal demokratların tercih ettiği siyasal felsefe olan toplumsal sözleşme kuramı orta bir yol tutar. O da hakkı iyiye tabi kılar. Yurttaşların hangi haklara sahip olacakları ve adaletin temel ilkelerinin neler olduğunu sözleşme tesis eder. O salt varsayımsal bir sözleşme olarak tasarlansa bile genellikle esas amacının genel iyi, barış, istikrar, fırsat ve refah vb. olduğu kabul edilir. Ancak haklar ve yasalar, sözleşmeyi yapan her insanın kendilerini kabul etmiş olduğu gerekçesiyle meşrulaştırılırlar ve bu onlara sözün gelişi faydacı bakış açısı içinde sahip olduklarından daha sağlam bir temel verir.

Toplumsal sözleşme fikri bir liberteryenin izin verebileceğinden daha geniş bir devlet müdahelesini meşrulaştırabilir. Çünkü eğer insanların sözleşme yaptıklarında, bir refah devletine, ücretsiz eğitime, belediye kütüphanelerine, devlet tarafından yönetilen kurumlara vb izin ve yetki verdikleri ileri sürülebilirse bu şeyler meşrulaştırılmış olurlar. Ancak bu noktada yine bir başka tartışma başlar. Sözleşme

yapanlar birçok iyi hayat anlayışı olduğu üzerinde ısrar ederek esas olarak dogmatizm, hoşgörüsüzlük, seçkincilik ve benzeri diğer kötülükleri ortadan kaldırmakla mı ilgileneceklerdir? Devletin bazı iyi anlayışlarını diğerlerine tercih etmesi görevi değil midir? Veya sözleşme yapanlar insani serpilip gelişmeyi meydana getiren şeyle ilgili makul ölçüde belirli bir ideal üzerinde-her türlü özel iyi anlayışının içinde bulunacağı bir çerçeve üzerinde- anlaşacaklar ve böylece bu ideali desteklemek üzere devlet tarafından alınan önlemleri onaylayacak mıdırlar?

7 SANAT FELSEFESİ

Bu kitabı okuyan herkesin "sanat"ın ne anlama geldiği hakkında bir fikri vardır. Bu anlamın ne olduğunu en iyi sanatın "özü"nü değil, ona niçin değer verildiğini araştırarak açıklığa kavuşturabiliriz. O halde bütünsel bir tanım peşinde koşmaktan çok, dikkatimizi *sanatın bizim için değeri* üzerinde yoğunlaştıracağız. Başka deyişle '*sanat nedir?*' diye sormaktan çok '*niçin sanat ?*' diye soracağız. Bunun, bizi doğrudan bu alandaki en önemli ve ilginç tartışmalardan bazısına götürmek yönünde bir faydası vardır ve bazı insanların sanata çok yüksek bir değer vermelerinden da bu başlamak için doğal bir noktadır. Sanata verilen çok yüksek değerin delili, her yıl ona harcanan trilyonlar ve onu üretmek, tüketmek ve incelemek için ayrılan binlerce saatle muazzam kağıt yığınlarıdır. Sanata hiçbir ilgi duymadıklarını iddia edenler bile bu muazzam faaliyeti devam ettiren vergiler ödemektedirler. O halde ondan istediğimiz şeyin ne olduğunu sormak makul görünmektedir.

Sanat ve haz

Sanatta aradığımız şeyin ne olduğu sorusuna verilen basit bir cevap şudur:

Sanata bize haz verdiği için değer veririz.

Bu, çekici bir biçimde dolambaçsız ve sağduyuya dayanan bir cevap gibi görünmektedir. Eğer estetik değerin ölçütü hazsa bir sanata diğerlerinden niçin daha çok değer verdiğimizi açıklamamız kolaydır. Bundan başka bu durumda herhangi bir sanat eserinin değeri hakkındaki bir soruya verebileceğimiz hazır bir cevabımız vardır. Bunun için basit "haz testi"ni uygulayabiliriz. Bir sanat eseri eğer bize haz veriyorsa, iyidir. Bize ne kadar çok haz veriyorsa, o kadar iyidir. Böylece bize en fazla haz veren sanat en iyidir. Ancak, ne yazık ki, bu yaklaşım tarzı ilk bakışta göründüğü kadar yararlı değildir.

Bir problem, hazzı sanatla birleştirmenin sanat hakkında bize özel herhangi bir şey söylememesidir: Kırda bir yürüyüş, dondurma, ılık bir banyo gibi bize zevk vermesi mümkün olan, ancak sanat eserleri olmayan birçok şey vardır. Hatta bunlardan bazıları bize sanattan daha fazla haz verebilir. Dondurmaya karşıt olarak sanata verdiğimiz değeri haklı çıkaracak şeyin ne olduğunu bilmek istediğimiz için sanatın bize haz verdiği iddiası yararsızdır. Haz testine yapılan bir diğer itiraz şu-

dur: Sanatın bize haz vermesi mümkün olsa bile, bize her zaman haz verdiği veya haz verdiği durumda, onun ana amacının bu olduğu açık değildir. Genel olarak çok başarılı kabul edilen bazı sanat eserleri kelimenin alışılagelen anlamında kesinlikle haz verici görünmemektedir. Bunun örnekleri olarak Goya'nın parçalanmış vücutları ve iğrenç sahneleriyle *"Savaşın Felaketleri"*adlı tablosuyla Paul Celan'ın her tarafında katliam fikrinin etkisi altında bulunan bazı şiirlerini verebiliriz. O halde haz testinin gerçekten sanat-olmayana karşı sanatın değerini veya bir sanatın başka bir sanattan daha fazla değerli olmasını açıklayabileceği şüpheli görünmektedir.

Haz testini kurtarmanın bir yolu, sadece sanatta karşılaşılan özel bir haz türünün varlığını ileri sürmek olabilir. Bu özel türü "eğlenme" veya "eğlence" anlamında hazdan ayırmak için "estetik haz" terimini kullanabiliriz. "*Savaşın Felaketleri*" gibi alışılagelen anlamda eğlenceli olmayan sanat eserleri seyirciye farklı türden bir haz verebilir. Eğer öyleyse, bir sonraki görevimiz tabloda bu etkiyi uyandıran şeyin ne olduğunu teşhis etmek olacaktır. Muhtemelen o parçalanmış uzuvlarıyla ve acı çeken çehreleriyle tablonun içeriği değildir. O biçimden (form), sanatçının tablolarını meydana getirme tarzından, gölgeyi, çizgiyi vb. yi kullanmasından ileri gelebilir. Belki seyircide bu özel türden hazzı yaratan bu özellikleri bir görme tarzı vardır.

Ancak burada da güçlük, tam olarak bu özel tepkinin ne olduğunu söylemekte ve biçimin seyircide bu tepkiyi nasıl doğurduğunu teşhis etmede yatar. Eğer bu duygu herkes tarafından bilinen bir şekilde "alışılagelen" hazza benzer bir şeyse, bir seyircinin ne zaman sıradan bir haz değil de, "estetik haz" duyduğunu bilmenin bir yolunu bulmak zorundayız. Eğer onun normalde haz dediğimiz şeyden tamamen *farklı* bir şey olduğu ortaya çıkarsa, o zaman, ona başka bir şey, belki x faktörü dememiz daha iyi olabilir. Ve bu, bir sanat eserinin biçiminin bu etkiyi nasıl doğurduğu sorusunu hâlâ cevaplandırılmamış olarak bırakır. Hangi duygu olursa olsun, bu duyguyu uyandıran şeyin özel ve anlamlı biçim olduğunu söylemek hiçbir şey açıklamaz. Biz ancak uyandırdığı tepkiyle biçimin anlamlı olduğunu, biçimle ilgili bir şeyden ötürü de tepkinin özel olduğunu anlayabiliriz. Tam bir döngüsel akıl yürütme örneği! O halde bu tür bir haz hakkında verilecek açıklamanın boş ve döngüsel olmaması için sanattaki bir şeyi seyircideki veya dinleyicideki tepkiyle ilişki içine sokması gerekir. İlerde göreceğimiz gibi "biçimden hareket eden argümanlar" özellikle bu tür problemli döngüselliğe eğilimlidirler. Öte yandan bu yaklaşım türünün meziyet ve kusurları ne olursa olsun o hazla sanatın değeri arasında açık bir bağlantı kurmayı başaramamaktadır.

Hazzı estetik değerin *biricik* ölçütü olarak kullanmak özel sanat eserlerinin değerine ilişkin görüş ayrılıklarını açıklamayı zorlaştırmaktadır. Bir filmi görmeye gittiğimizi varsayalım. Siz onu seyretmekten büyük bir zevk aldınız, bense hiçbir şey hissetmedim. Şimdi sizin filmde "estetik haz"zın nedeni olan bir özelliğin farkında olan insanlardan biri olmanız, benim ise o insanlardan biri olmamam mümkündür. Bu durumda gerçekten iyi filmler, müzikler, kitaplar ve resimleri fark etmek, özel bir tür *sezgi*ye sahip olmak meselesi gibi görünmektedir. Bazıları bu sezgiye sahiptir, bazıları değildir. Bundan dolayı analiz ve tartışmanın anlamı yoktur. Haz-değer ilişkisi üzerine bu açıklamanın açık problemi onun da herhangi bir şeyi açıklamaya muvaffak olmamasıdır: Özel bir tür sezgi düşüncesi *esrarengizleştirmedir*, açıklama değil.

O halde elimizde tek bir imkan kalmakta gibi görünmektedir. Haz, estetik değerin biricik kılavuzu ise ve bize haz veren şeyler hakkında görüş ayrılığı içindeysek, o zaman, estetik değer *tamamen* özel bir zevk meselesidir. Başka deyişle, eğer film size haz verip bana vermediyse, demek ki o sizin için değerlidir, benim için değerli değildir. Ancak bu bizi estetik değeri sanat eserinin özellikleriyle açıklamaya çalışma görevimizden uzaklaştırmakta, onun yerine "değer"i bireysel haz veren her şeye özdeş kılmayı geçirmektedir. Şüphesiz bu çıkmaz bir yoldur, çünkü bize sanatın, kendisine o kadar yüksek bir değer vermeye bize götüren özel nitelikleri hakkında bir şey söylemediği gibi, yaptığımız ayrımlar ve farklılıkların gerekçeleri, nihayet hiç olmazsa bazı sanatlarla ilgili olarak, onlara, niçin bize haz verme kapasiteleriyle ilişkisi olmayan nedenlerle değer verdiğimiz konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Bu soruları cevaplamak için tekrar sanat eserinin kendisine geri dönmemiz gerekmektedir.

Sanat ve taklit

Sanatın bizim için sahip olduğu değerin büyük bir kısmı, onun gerçeği temsil veya taklit etme kabiliyetinden ileri geliyor gibi görünmektedir. Hiç olmazsa Monet'nin su zambakları ve kavak ağaçları tablolarının çekiciliğinin bir kısmının kaynağı, onların gerçekte meydana gelen bir şeyi temsil etmeleridir. Sanatçı, doğal olarak ortaya çıkan ışık, şekil ve renk etkilerini bir şekilde "yakalamış" olduğu için beğenilir. Edebiyatın büyük bir kısmı için de bu geçerlidir. George Elliot'un *Middlemarch* gibi bir romanı okuyucuda 1830'ların İngiltere'sindeki taşra hayatının çok başarılı bir tasviri olduğu izlenimini uyandırır. Dahası var: Kitabı Bulstrode, Casaubon ve Rosalind gibi karakterlerin kendi hayatlarımızda karşılaştığımız insanlara bir şekilde benzer olduklarını düşünerek elimizden bırakabiliriz. Onlar hayali insanlardır, bunu biliriz. Ancak roman bize bazı tür karakterlerle ilgili gerçek bir şeyi "yakalamış" gibi gelir. Sinema, tiyatro ve heykeltraşlık gibi diğer sanat türleri de gerçeğin uygun bir temsilini vermeye çalışırlar. Hatta "soyut" resim ve enstrümantal müzikte dahi bir çeşit temsil ediciliğin var olduğunu ileri sürebiliriz. Doğruluğu ne olursa olsun, gerçeği taklit etme düşüncesinin, birçok sanat eseri için eskiden beri büyük önem taşımış olduğu ve halen de taşımaya devam ettiği tartışılmaz görünmektedir. En açık bir biçimde bir tür temsil peşinde koşmalarından dolayı görsel sanatlar üzerinde dikkatimizi yoğunlaştırarak "sanatta temsil"den ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturup kavuşturamayacağımızı görelim.

> *Söylendiği gibi sanat doğaya bir ayna tutar. Birçok resimden gerçek dünyada bir şeye gerçekten benzedikleri için hoşlanırız. Bir portreyi ancak onun için poz vermiş olan insana benziyorsa beğeniriz. Eğer ona benziyorsa, başarılı bir resimdir ('iyi bir benzerlik örneği'), benzemiyorsa, onun başarısız bir resim olduğunu söyleriz. Aynı şey manzara resimleri, natürmort resimler ve birçok diğer resim türü için de*

geçerlidir. Kabiliyetsiz ressamlar biçim, renk ve büyüklükleri uygun bir şekilde vermekte başarısızdırlar, kabiliyetli olanlar ise bunu başaranlardır. Hiç olmazsa Batı sanatının tarihi bunu doğrulamaktadır: Roma, Ortaçağ ve modern resmi karşılaştıralım. Gitgide daha başarılı benzerliklerin hizmetine koşulmuş olan devamlı bir teknik gelişme karşısında olduğumuzu göreceğiz.

Bu, hiç olmazsa, Batı'da birçok yüzyıl boyunca yaratılmış olan ve amacı, şeylerin gerçekteki görünüş tarzlarını, mümkün olduğu kadar uygun bir biçimde yansıtmak gibi görünen görsel sanatların büyük bir bölümü için geçerli gibi görünmektedir. Sanatın tarihi, bu doğrultuda önemli bir adım olarak perspektif kurallarının gelişmesiyle birlikte, sadece bunu yapmak üzere teknikleri mükemmelleştirmek için uzun bir mücadele olarak görülebilir. Bu açıklamaya göre görsel sanatların ana amacı *doğru temsildir*. Bunun tam olarak ne anlama geldiği üzerinde tartışmalar Platon'un ve Aristoteles'in eserlerinin büyük etkisinde kalmışlardır. Ancak onlar bunun için 'temsil','taklit' ve 'kopya' olarak çevrilen *mimesis* terimini kullanmışlardır. Bu üç terim, İngilizce'de aynı anlama gelmezler ve onların birbirlerinden ne farkları olduğunu incelemek aydınlatıcı olabilir.

Resimlerin gerçeğin kopyaları oldukları görüşüyle başlayalım. Eğer doğru kopyalar meydana getirmek sanatçının amacı ise, en başarılı örneklerin seyircide gerçeklik hayali yaratan örnekler olacağını varsayabiliriz. Bu tür resimler vardır. Onların bir örneği İngiltere'de Derbyshire'da Chatsworth House'dadır. Bu resimde sanatçı duvarda asılı duran bir kemanın resmini yapmıştır. O aynı pozisyonda duvarda asılı bulunan bir kemana o kadar benzemektedir ki, seyirci basit olarak kopyanın şeyin kendisi olduğunu düşünmektedir. Bu tür resimler için kullanılan terim *göz aldatmasıdır*. Onlar şüphesiz çok kabiliyetli bir biçimde yapılmışlardır, ancak onların Batı sanatının en iyi örnekleri olduğunu söylemek ister miyiz? Muhtemelen hayır! Sonuçta hatamızı anladığımızda tepkimiz en fazla sanatçının bu hayali yaratmasındaki kabiliyetine duyduğumuz hayranlıkla bir



1965'de Rembrandt tarafından yapılan kendi Portresi, Iveagh Bequest, (Kenwood House © English Heritage Photo Library)

anlık aldanmanın bizde yarattığı eğlence duygusudur.. Onun etkisi başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiş bir hokkabazlık numarasının doğurduğu etkinin benzeridir. Ama sanat tarihinde resimlerin büyük çoğunluğunun amacı bu olmamıştır. Sanatın genellikle amacı, basit olarak, şeylerin kusursuz kopyalarını meydana getirmek değildir.

Bununla birlikte sanatın dünyamızın görüntülerini temsil etme kudretine değer veririz. Tekrar bir portreye nasıl tepki gösterdiğimizi düşünelim. Portreye, ona modellik eden kişiyle ilgili bir şeyi "yakalama" tarzından ötürü değer veririz. Ama bu, portreyi o kişiyle karıştırmamızın muhtemel olduğu anlamına gelmez. Rembrandt'ın yapmış olduğu birçok kendi-portresinden birine baktığımızda, ressamın gerçekçi bir tarzda cildinin tonlarını ('iyi bir benzerlik örneği') ifade etmek üzere çaba sarfettiğini görürüz. Ancak bunun görsel bir hile uğruna yapılmadığını da görürüz (Örneğin fırça darbelerinin sonuçlarını gizlemek için hiçbir çaba göstermemektedir). Gerçekleştirilmiş olan şey, bunun yerine, model/sanatçının karakteri, varlığı hakkında bize verilen bir duygu, bir fikirdir. Rembrandt'ın portrelerinden insanların etkilenmelerinin nedeni, onun belli bir yaşta nasıl göründüğünü gösteren doğru bir kopyaya baktıklarını düşünmeleri veya onun ünlü Rembrandt olması değildir. Eğer bu portrelerde "gerçek Rembrandt"a ilişkin bir şey karşımıza çıkmaktaysa, bu şey şüphesiz fizik benzerlikten çok *karakterle* ilgili bir şeydir. Bizi etkileyen onun karakterinin orada, yaşlanan beden*deki* görünüş tarzıdır. Temsilin başarısının sanatçının bir insan yüzünü gördüğümüzde gördüğümüz şeyi ifade etme kabiliyetiyle ilişkisi vardır. Orada gördüğümüz sadece şekiller, çizgiler ve renkler değildir, bunların toplamından fazla bir şey, bir kişidir. Bunu başarılı bir şekilde yapmak, sanatçı açısından dürüstlük ve cesaret gibi diğer nitelikler yanında belli bir derin kavrayış, sezgi gerektirir. Resim karakterin gerçeği peşinde koşarken gerçeğin hayalini vermekten kaçınır.

Portrelere baktığımızda bizi çeker gibi görünen şey, hem onlarda temsil edilen şey, hem de onun nasıl yapılmış olduğudur. Boya ve tuvali unutmaksızın tuval üzerindeki boyanın tonları arasında bir yüz "görürüz". Sanat eseri iki şeyin, sanat eseriyle temsil ettiği şeyin nasıl birbirlerinden farklı oldukları konusunda zihnimizi karıştırmaksızın kendisinin dışında olan bir şeyi temsil eder. Rembrandt'a bakmadığımızı biliriz, ancak boyaların içinde bu adı taşıyan yaşlı bir adamın "görülebilir" olduğunu söyleyebiliriz. O halde taklidin, gerçeğin hayallerini meydana getirmekle ilgili olduğu düşüncesini reddetsek bile karşımızda bulunan bir benzerlik örneği, bir tür taklit gibi görünmektedir. Taklit hiç olmazsa bazı sanatlarda merkezi bir yer işgal ettiğine göre bir sonraki görevimiz bunun nasıl gerçekleştirildiğini incelemektir.

Görsel sanatlarda temsil

Taklidin nasıl çalıştığını anlamanın bir yolu şudur:

> *Figüratif sanatların amacı, dikkatli gözlem yapılması ve tekniğin uygulanmasıyla sanatçının gördüğü şeyi mümkün olduğu kadar doğru biçimde yansıtmaktır.*

Bir manzara resmi yapmak isteyen bir sanatçının, resim sehpasını alıp resmini yapmak istediği yere götürdüğünü tasavvur edelim. Ressam, tasvir etmek istediği manzarayı seçtikten sonra rahat bir şekilde oraya yerleşir ve resmini yapmaya başlar. Onun gözlem gücü ve sanat kabiliyeti, mümkün olduğu kadar önünde bulunan şeye benzeyen bir resim yapmaya tahsis edilecektir. Bu, aldatma amacı olmaksızın bir çeşit kopya çıkarma gibi görünmektedir. Burada iki aşamanın olduğuna dikkat edelim: İlk olarak sanatçı önünde bulunan şeye bakar, daha sonra gördüğü şeye mümkün olduğu kadar benzeyen bir resim çizer. Buna sanatın nasıl yapıldığına ilişkin "masum göz" açıklaması denir, çünkü bu açıklama, sanatçı açısından bir ilk pasif dönemi, bunun arkasından algılanan şeyin tuval üzerine kaydedildiği bir aktif dönemi varsaymaktadır.

Bu açıklamanın problemi, bir resim yapma sürecindeki her aşamayla ilgili olarak şüpheli varsayımlar ileri sürmesidir. Bu açıklamaya göre sanatçı dünyayı ona kendisinden herhangi bir yorum eklemeksizin olduğu gibi "görür", sonra bu gördüğü şeyi en iyi tekniğini kullanarak tuval üzerine geçirir. Ancak resim yapma olayında olup biten şeyin bu olduğuna inanmak zordur. Tekniği aynı ölçüde mükemmel olsa bile, aynı manzarayı resmedip birincininkiyle aynı olan bir başka resmi yapacak bir diğer sanatçıyla karşılaşmayı beklemeyiz. Farklı sanatçıların gördükleri şeyi farklı biçimlerde yorumlayacaklarını düşünmemiz daha muhtemeldir. Şüphesiz masum göz açıklamasının taraftarı olan biri, bu sürecin ikinci aşamasında farklı üsluplar ve kişisel mizaçların bir yeri olduğunu kabul edebilir, ancak o gene de, her sanatçının aynı şeyi aynı şekilde gördüğü üzerinde israr edecektir. Ama bu bile, özü itibariyle, pasif bir şey olarak "görme" ile aktif bir şey olarak kabul edilen yorumlama arasında kaba bir ayrımı ima eder. Öte yandan yaratıcı sürecin farklı anlarını birbirinden ayırma yönündeki bu girişimi az sanatçı kabul edecektir. Çoğu, görülen şeyin "yorum"unun, bazen eserlerinin meydana gelişi sürecinde öylece "kendilerine gelme"sine veya ortaya çıkmasına karşılık "görme"nin bazı bakımlardan çok aktif olduğunu söyleyecektir.

Belki görmeyi "gibi görmek" olarak düşünmek daha yararlı olabilir. "Gibi görmek" hayal gücümüzün önümüzde bulunan şeyi biçimlendirdiği görüşünü içerir: Bulutları bir hayvan biçiminde veya tavandaki bir gölgeyi bir yüze benzeyen bir şey olarak görürüz. Neyi ve nasıl gördüğümüzün temelinde ihtiyaçlarımız da vardır: Şehir hayatı yayadan, bisiklet sürücüsünden ve araba kullanandan mümkün tehdit ve fırsatları değerlendirmek üzere, sokakta olup biten şeylerin anlamına dikkat etmesini ister. Ruh halinin de bunda rolü vardır: Sevinç ve üzüntü, dünyayı nasıl gördüğümüzün "rengini verir". Bütün bunların sonucu, renkler, çizgiler, şekillerin, yani resmin kendilerinden meydana geldiği "unsurlar"ın karşımıza evler, ağaçlar, arkadaşlar, polis memurları vb. olarak çıkmalarıdır. Yorumlarımız sürekli olarak gördüğümüz şeyleri, gördüğümüz şeyler de yorumlarımızı biçimlendirir. Duyularımız aracılığıyla dünyayı algılamamız, onun farkına varmamız tamamen pasif değildir. Görmek, işitmek, duymak, koklamak vb.aslında yorumlamaktır. Sanatçı olalım veya olmayalım, hepimiz sürekli olarak dünyayı, kültürel ve bireysel farklılıklarımızla birlikte paylaştığımız yorumlardan meydana gelen bir dünyayı anlama çabası içindeyizdir.

Her birimiz bir kültür, ortak bir davranış ve inanç modeline sahip bir dünyaya gözlerimizi açarız. Bu uylaşımlar modelinin veya ağının kendisi uzun bir tarihsel gelişmenin, yani bir *geleneğin* ürünüdür. Bireysel bir sanatçının yorumunda derecesi her ne kadar tartışmaya açıksa da kültürün rolü kesin görünmektedir. Örneğin Batı Avrupalı sanatçıların doğayı betimleme tarzları, Japonya'daki ve Çin'deki sanatçıların özelliğini oluşturan betimleme tarzlarından çok farklı olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, bir sanatçının dünyasını yorumlama tarzı üzerinde ister kültürün belirleyici bir etkisi olun ister olmasın, "sanatçının gördüğü şeyi doğru bir biçimde yansıtması"nın gerçeği basit olarak kopya etme meselesi olmadığı açıktır. Bunun bir diğer delili, birçok sanatçının yaratacakları şeye ilişkin olarak sahip oldukları belirsizliktir. Onlar söylemek istedikleri şeyi malzemeleriyle boğuşarak gerçekleştirirler.

Temsil sadece bir uylaşım mıdır?

Fakat sanatın kendisi dışında bir şeyi temsil eder gibi göründüğü durumla ilgili olarak ne diyeceğiz? Soru şudur: Bu nasıl mümkündür? Nasıl olup da biz kendi-portrelerinin birinde Rembrandt'ı "görmekteyiz"? Temsil etmenin basit olarak kopya etmek olmadığını yukarda gördük. O, sanatçının kısmen bütün algılayıcılarla paylaştığı, kısmen sanat geleneklerinden miras aldığı, kısmen de özgün bir tarzda kendisinin yarattığı bir seçme ve yorumlama işlemidir. Temsili sanatın, özellikle resmin doğası hakkında birçok tartışma, temsili sanatın uylaşımlarının köklerini hangi ölçüde salt uylaşımda buldukları, hangi ölçüde bir benzerliğin doğruluğunu belirleyen "nesnel" veya "doğal" temellere dayandıkları sorusu etrafında cereyan etmiştir. Başka deyişle, bir portrenin kendisi dışında bir şeyi yakaladığı görüşümüz iyi temellendirilmiş bir görüş müdür, yoksa bir yanılgı mıdır? Bu konudaki radikal bir görüş şudur:

> *Bir resmin neyi temsil ettiğine ilişkin düşüncelerimiz kültürümüzde geliştirdiğimiz kodlara bağlıdır. Bir şekiller, çizgiler ve renkler bütününü sandalyeler, insanlar veya ağaçları temsil eden şeyler olarak "okuma"mızın nedeni budur. Ancak bu kodlar tamamen uylaşımsaldırlar: Onlar sanatçı tarafından "yakalanan" herhangi bir gerçek benzerliğe dayanmamaktadırlar.*

Bu görüş, sanat eserinin temsil ettiği şeye bir şekilde *benzemek* zorunda olduğunu reddeder. Bu ilk bakışta saçma görünebilir. Rembrandt'ın portresi, şüphesiz Rembrandt gerçekte nasıl idiyse, bir şekilde ona benzemektedir. Ancak 'köktenci uylaşımcılık' diye adlandıracağımız bu görüş sanatlarda temsilin yolunun, sanatçının benzerlik meydana getirmesi yoluyla temsil edilen şeyden seyirciye uzanmadığını ileri sürer. Daha önce görmüş olduğumuz gibi sanatı kopya etmek olarak gören 'masum göz' kuramını reddetmek için nedenler vardır. Sanatçı, sadece gördüğü şeyi tuval üzerine kaydeden gerçeğin pasif bir alıcısı değildir, daima aktif olan bir

yorumcudur ve yine daha önce gördüğümüz gibi onun yorumları geniş ölçüde içinde yaşadığı kültürün etkisi altındadır. Burada "geniş ölçüde"yi kaldırıp yerine "tamamen" ifadesini koyarsak, kökten uylaşımcılığa erişmiş oluruz.

Köktenci uylaşımcılığın savunucuları, bir resmin en çok benzediği şeyin başka resimler olduğunu ileri sürerler. Resimler bir taraflarına bir şeyin sürüldüğü, sıvandığı veya çizildiği boyalı, mürekkepli vb. iki boyutlu, düz nesnelerdir. Birkaç kesişen çizgi ve karalama bir insani varlığı (bir 'çöp adam'ı) "temsil" edebilir. Bu çizgiler bir insana benzediği için değil, uylaşımlar onu bize bir insanın resmi olarak gösterttiği için onlarda bir insanı görürüz. Bu malzemelerin düzenleniş biçimi, yalnızca *uylaşım*dan dolayı insanları veya şeyleri temsil eder. Aslında onlar gerçek olan hiçbir şeye benzemezler.

Veri bir kültür, temsil konusunda belli uylaşımlara sahiptir. Herhangi bir başka geçmiş veya hali hazırdaki kültürün aynı uylaşımları kullanmak zorunda olduğunu söyleyen hiçbir şey yoktur. Batı sanatının ana uylaşımlarından biri perspektifle ilgili uylaşım, yani resimlerde derinliği temsil etmedir. Batı kültürü içinde yetişmiş birinin gözü, perspektifi "doğal" bir şey olarak algılar, ancak Çin, İnuit veya İran geleneklerine alışık olan birinin onu aynı şekilde algılamak zorunda olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Perspektifin şüphesiz "doğru" olduğu, onun Batı'nın bir keşfi olduğunu ileri sürmek, bir cevap değildir. Çünkü bizi burada ilgilendiren şey, optik alanındaki ilerlemeler değil, sanatla ilgili uylaşımların gelişmesidir. Batı sanat geleneğinin etkisinde bulunan insanlara perspektifin "doğru" bir şey olarak görünmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Başka uylaşımlar da başka geleneklerin mirasçılarına "doğru" gelmektedir.

Uylaşımcılar, bu uylaşımların bir dil gibi çalıştığını düşünmektedirler. Kelimelerin genellikle şeylerle *keyfi* bir ilişkisi vardır. Köpek (*dog*) kelimesinin, bir yürüyüş yapmak için kendisini yanıma aldığım zaman kuyruğunu sallayan hayvanla hiçbir benzerliği yoktur. Onu sadece İngilizce konuşan insanlar tarafından anlaşılan bir uylaşıma uygun olarak kullanırım. Bu kelimenin hangi parçasının işaret ettiği şeye benzediğini sormak çocukca olacaktır. Aynı tüylü varlık için başka kelimeleri (*chien* veya *Hund*) olan başka diller olduğu gibi, Batı temsil kodlarını paylaşmayan kültürler vardır. O halde temsil uylaşımla ilgilidir, benzerlikle değil.

Ancak bu görüşün güçlükleri vardır. Bu güçlüklerden biri, onun, temsili sanatla amacı kesinlikle temsil olmayan sanatı birbirinden ayırmayı zorlaştırmasıdır. Şu zihinsel deney özellikle etkilidir: Biri beyaz bir gökte mavi bulutları, diğeri mavi bir gökte beyaz bulutları gösteren iki resim tasavvur edelim. Onların ikisinin de aynı ölçüde temsil edici olduğunu söyler miyiz? Eğer resimle ilgili uylaşımlar gerçekten diller gibi iş görmüş olsalardı, buna evet diyebilirdik. Bir kelime ile onun yerini tuttuğu şey arasındaki ilişki keyfi bir ilişki olduğu için, yeni anlamlarının ne olduğunu bildiğimiz sürece, "mavi" ve "beyaz" *kelimelerini* ortada hiçbir problem olmaksızın birbirleri yerine kullanabiliriz. Ama bir ressam tarafından kullanılan renklerle ilgili olarak bunu söylemek makul görünmemektedir.

Bu nedenle temsili sanatın, benzerliği uylaşımla *birleştirdiğ*ini ileri sürmek daha ikna edicidir. Bir sanat eserini bir başka şeye benzeyen bir şey olarak görmek için temsille ilgili uylaşımların neler olduğunu bilmek zorundayız, ama bu, benzerliğin

sadece bir uylaşım meselesi olduğu anlamına gelmez. Sanatçının bağımsız bir gerçekliği pasif olarak kopya ettiğini naif bir biçimde düşünmemek şartıyla *mimesis*'i taklit olarak anlamak doğrudur. Köktenci uylaşımcılık, bize algılarımızın önemli ölçüde kültürel ve psikolojik faktörler tarafından biçimlendirildiğini hatırlatmaktadır. Ancak bu fikri fazla ileri götürmektedir.

Biz sanattan kopya etme veya hokkabazlık numaralarından çok daha fazla şey isteriz. Seçmeye, yoğunlaştırmaya, yükseltmeye vb. dayanan sanatlar, eski ve alışılagelen görme tarzlarını bir kenara bırakmamıza yardımcı olarak, bizi daha iyi algılayıcılar olmaya davet edebilirler.Bu işlem iki taraf gerektirir ve ideal olarak her iki taraf da yaratıcı olacaktır. Sanatçı gördüğü şeyle daha aktif bir angajmana girmeye kendisini zorlayarak seyircinin yetilerini uyarır. Seyirci de kendi payına sanatçının görmesine yaratıcı (veya yeniden yaratıcı) bir tepki verir. Bu meydana geldiğinde, seyirci resimde başkalarının, hatta sanatçının kendisinin, görmediği şeyleri görebilir. Ancak bütün bunlar, bir sanat eserinin bütün yorumlarının aynı derecede geçerli olmasını gerektirmez . Kişisel bir fanteziden fazla bir şey olacaksa yaratıcı tepki sanat eserindeki bir şeyin gerçekten izin verdiği bir şey olmak zorundadır.

Temsil etmenin, salt kopya etmekle aynı şey olmadığını ve bir temsilin fotografik bir kopyaya benzer bir şey olmaya çalışmaksızın "doğru" olabileceğini gördük. Onun doğruluğu, konusuyla ilgili bir şeyi yakalama tarzında yatar ve bu, seyircinin temsil edilen şeylerin o zamana kadar görmediği yanlarının farkında olmasını mümkün kılar. Bu, temsilin mekanik bir tarzda sadece "iyi bir benzerlik örneği" olmasından çok daha anlamlı bir başarı ölçütüdür. Bununla birlikte bu sonuca hemen hemen tümüyle *görsel* sanatlardaki taklit üzerine düşünmekle ulaştık. Onun diğer herhangi bir sanat için de geçerli olup olmadığını ortaya koymadık. Örneğin edebiyatta doğrunun yeri nedir?

Edebiyatta temsil

Edebiyatta temsilin yerine ilişkin bir görüş şudur:

> *Edebiyatta doğruyu aramak yararsızdır. Söz gelimi bir roman hakkında soracağımız son soru şudur: "Bu, doğru mudur? Gerçekten olmuş mudur?". Romanlar tümüyle veya kısmen hayalidirler ve hayali demek "gerçek değil" veya "doğru değil" demektir.*

Buna dernal romanların çok sık olarak bize dünya hakkında hayli doğru bilgi verdiklerini söyleyerek itiraz edebiliriz. Örneğin Balzac veya Dickens'in eserleri kişiler, yerler, zamanlar ve olayların doğru betimlerini vermekle ünlüdürler. Dickens, *Bleak House*'daki karakterlerinin birinden, onu aniden bir yangında öldürterek kurtulduğundan dolayı eleştirildiğinde, öfkeli bir şekilde insanların başına bunun gerçekten geldiğine ilişkin birkaç iyi belgelenmiş örnek zikrederek kendini savun-

muştur. Demek ki romancılar olayları doğru bir biçimde yansıtmak kaygısına sahip olabilirler.

Ancak yukarıdaki görüşte inkar edilen şey bu değildir. Edebiyat bize herhangi bir dönemin giyim kuşam tarzı, sosyal tutumları veya kömür üretimi hakkında doğru bilgi verebilir, ancak sosyal tarihler ve ekonomistler tarafından yazılmış monografiler de bunu yapmaktadırlar. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında İngiliz halkının durumunu bilmek istersem Mrs Gaskell'in veya Charles Dickens'in romanlarına gidebilirim, ancak bu konuda geniş malzeme için muhtemelen başka yere bakarım.

Çoğu romanın büyük bir bölümünü, konunun geçtiği yer ve zaman doğru bir şekilde verilse bile, karakterlerin (hayali kişilerin) ve olay örgülerinin (gerçekte cereyan etmeyen şeylerin) betimlemesi meydana getirir. Sosyal tarih için Dickens ve Balzac'ı sevmek demek, onların gerçekte yazdıkları şeyle, yani edebiyatla ilgilenmek demek değildir. Bir roman veya şiir, içinde zengin bir bilgi bulundurabilir, ancak bu eserlerin amacı, bu bilgilerin harfi harfine doğruluklarının ötesinde yatar. Edebiyat, başka araçlarla sosyal tarih veya bilim peşinde koşmak değildir. (Hesap makinesinin öncüsü, modern bilgisayarın müjdecisi olan) Charles Babbage'ın "Her an bir insan ölür/Her an bir başkası doğar" sözünün yanlış olduğunu belirtmek için şair Tennyson'a yazmasında olduğu gibi olguların ne olduklarını anlamak için edebiyat yapmak, esas noktayı gözden kaçırmaktır. Babbage, bu mektubunda eğer bu cümle doğru olsa, dünya nüfusunun hep aynı kalacağına işaret etmiş ve Tennyson'un söz konusu dizesini "Her an bir insan ölür/Her an bir tam bir bölü onaltı insan doğar" şeklinde değiştirmesini önermiştir. Babbage, bu onaltıda birin de aslında hâlâ yaklaşık bir rakam olduğunu, ancak edebiyat için bunun kafi derecede yakın bir rakam olduğunu kabul etmiştir.

Babbage'ı estetik zevkten yoksun biri olduğunu söyleyerek kaale almamak ve edebiyatın, olgusal olanla sadece ilineksel bir ilişkisi olduğu sonucuna varmak kolaydır. Ancak edebiyattan doğruluk kaygısını tamamen kovmakta da tuhaf bir şey var gibi görünmektedir. Pus, dünyanın bazı yerlerinde onun sonbaharla ilişkisi veya mevsimlerin dönüşü içinde sonbaharın yeri veya sonbaharın mecazi olarak ölümü çağrıştırması hakkında hiçbir şey bilmeyen birinin, Keats'ın *Sonbahar'a* adlı şiirinin ilk dizesini anlayacağını düşünmek zordur: 'Puslar ve olgun bereket mevsimi'. Tüm şiir gibi, bu giriş dizesi de, dünya hakkındaki bazı şeylerin doğru olduğunu veya onların doğru olduğuna inanıldığını varsaymaktadır. Tüm edebiyat, yazarların ve okuyucuların dünya hakkında sahip oldukları inançlar bütünüyle ilişki içinde olmak zorundadır; aksi takdirde kimse onu anlayamaz. Bu en çılgın fanteziler için dahi geçerlidir: Eğer bir kitap bir insan tarafından anlaşılabilir bir dil kullanıyorsa bu dil kendisiyle birlikte insani varlıkların dünya hakkında sahip oldukları ortak inançlarını taşıyacaktır.

Ancak apaçık bir şey olduğundan ötürü bunu kabul etsek de edebiyatın, içinde doğruluk taşıdığı görüşünü hala eleştirmek mümkündür. *Sonbahar'a* adlı şiirin ilk dizesiyle ilgili olarak biraz önce göz önüne aldığımız inançlar, sonuçta, şiirin varsaydığı şeylerdir. Ama biz onları şiir*den* elde etmeyiz. Aynı şekilde bir romanda hayali karakterlerin dünyası genel olarak *daha önceden* bildiğimiz dünyaya benzer.

Şüphesiz bir roman daha önceden bilmediğimiz bir sürü olgusal bilgiyi içinde bulundurabilir. Örneğin *Moby Dick* on dokuzuncu yüzyılda balina avlama teknikleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Ama bu bilgi edebi olmayan bir eserden de elde edilebilir. Çoğunlukla romanlar, hayali dramanın dekoru olarak daha önceden bildiğimiz şeyle uyuşan bir dünya sunmaya doğru giderler. Hayali olan ise tanımı gereği doğru değildir.

Ancak eğer bu doğruysa, edebiyat okuyucusunu-ve oyun ve film seyircisini- tuhaf bir durumda bırakır: Edebiyata karşı tepkilerimizi nasıl açıklayacağız? Gerçekten cereyan etmemiş olan bir şeye üzülmek veya sevinmek saçma görünmektedir. Ama *Casablanca* filminin sonu ve *Kral Lear*'in sonunda Cordelia'nın ölümü seyircide güçlü duygusal tepkiler uyandırır. "Edebiyatta doğru yoktur" argümanına inanmak gerekirse , tüm bu duygular gerçekte var olmayan bir şeye gösterilen bir tepkidir. Ancak bir oyun, film, şiir veya romandan etkilenen pek azımız bu argümanı kabul edecektir. Ayrıca bu argüman, bir edebiyat eserinin yukarda tartıştığımız göreli olarak önemsiz "konusunu uygun bir biçimde yansıtma anlamında doğru"olması dışında doğru, hakiki olduğu için övgüye değer olduğunu söylememiz konusunda bize hiçbir gerçek temel bırakmamaktadır.

Belki hayali olanın doğru olamayacağı argümanının tatmin edici olmamasının nedeni edebiyatın ana noktasını gözden kaçırmasıdır. Daha önce bir sanat eserinin başarısının doğruluk açısından nasıl değerlendirilebileceğine işaret ettik. Ancak bu doğruluğun, gerçek bir illüzyon yaratmaktan fazla bir şey olduğunu da gördük. Romana dönersek, şüphesiz, çok farklı iddiaları olan metinler arasında bir ayrım yapmak mümkündür. Okuyucuyu yaratılmış olan olay örgüleri ve karakterlerin gerçekliğini kabul etmeye teşvik etmek için gerçeğe benzerliği amaç edinen bir roman türü vardır. Bunlarda yaratılan karakterler ve olay örgülerine daha fazla inandırıcılık sağlamak için tarihi olaylara, gerçek yer ve döneme ilişkin ayrıntılı ve teknik bilgilere başvurulabilir. Böylece okuyucu daha kolay bir şekilde "bir başka dünya"ya kaçabilir. John Grisham, Frederick Forsythe ve C.S. Forester'ın romanları bu tür bir edebiyatın örnekleridir. Olgusal doğruluk üzerine bu vurgu, gerçek illüzyonlar yaratma peşinde olan *göz aldatması* resimlerini hatırlatabilir. Öte yandan amacı tamamen farklı olan romanlar vardır. Onların aradıkları doğruluğun insanlık durumunun derin kavranışıyla ilişkisi vardır. Burada hayati rolü hayal gücü oynar ve bazı resim ve heykeltraşlık örneklerinde olduğu gibi amaç kopya etmekten çok temsil etmektir: Onlar gerçeğin bir benzerini meydana getirmeye çalışmazlar.

Örneğin George Elliot'un *Middlemarch*'ını ele alalım. Kahramanı Casaubon şaşırtıcı bir kesinlikle, aşkın gerçeğinin kendisini hayal kırıklığına uğrattığını söyler. Çünkü onun öyle olduğunu işittiği tutkulu duyguyla hiçbir ilgisi yoktur. Aşıktır, fakat başkalarının sözünü ettikleri o nabız atışlarını hızlandıran heyecana benzer bir şey duymamaktadır. Bundan aşkın sonuçta hiç de öyle olağanüstü bir şey olmadığı sonucuna varmaktadır. Burada Elliot'un bize verdiği, içi kurumuş bir bilim adamının ve onun hayal kırıklığının betimlenmesinden fazla bir şeydir. Sözü edilen kişiliğin betimlemesinin kalıcı önemi, ne bu kişiliğin çizilmesi ve olay örgüsü içine sokulmasındaki ustalıkta, ne Casaubon'un gerçekten var olmuş olan biriyle göstermesi mümkün olan benzerliğinde bulunmaktadır. Eğer Casaubon'a model ödevi

gören biri var olmuşsa – ki olmuş görünmektedir- o çoktan ölmüştür. Casaubon bizim için veya kendisi için nedir? Bu adamın betimlenişini göz önüne aldığımızda doğruluk meselesi ortaya çıkmaktadır.

Elliot'un bu bilim adamını takdim edişinin gücü, Casaubon'un hikayesinin daha genel bir insani gerçeğe uygun olma tarzından ileri gelmektedir. Onun vasıtasıyla insanlık durumunun bir parçası bizim incelememize sunulmaktadır. Casaubon'a baktığımızda tanıdığımız bir şeye baktığımız yönünde bir duygu duyuyorsak, bunun nedeni Elliot'un bizimle ilişkisini kurabileceğimiz bir şeyi "yakalamış" olmasıdır: *Casaubon bizim gibidir.* Böylece sonuçta, on dokuzuncu yüzyılda taşra hayatı hakkında kendimiz hakkında öğrendiğimiz şeyden daha az şey öğrenmekteyiz. Bu, romanın bir tür ahlak hikayesi, George Elliot'un bir insanın nişanlısına karşı göstermesi gereken doğru tavır hakkındaki görüşünün bir ifade aracı veya başka bir şey olarak ödev yaptığı son derece didaktik bir eser olarak görünebilir.

Gerçekten de birçok Victoria dönemi romanının böyle bir kusuru vardır: onları okumak, bir vaaz olarak edebiyatın uyuşturucu etkisini yaşamak demektir. Ne iyi ki George Elliot bu tür bir vaaz vermeden kaçınmıştır. Middlemarch'ın ne hikayesi, ne kahramanı hayat hakkında eserden ayrılabilir bir mesajın vasıtası olarak ele alınabilir. İmajinatif edebiyat kahramanlar ve olayları, tam olarak *ne* düşünmesi gerektiğini kendisine söylemeksizin okuyucunun hayal gücünü uyaracak bir biçimde takdim edebilir. Casaubon'u "görürürüz" ve onun bencilliğinin neden öyle anlatıldığını kavrarız. Onun kendisi ve sınırlarına ilişkin kavrayış eksikliği, ahlaki anlamı olan bir şey olarak dikkatimizi çekebilir. Ancak bunun neden böyle olduğu ve anlamının ne olduğu üzerinde karar vermek bizlere, okuyuculara, bırakılmıştır. Onun hakkında, onun neden o olduğu şekilde olduğu hakkında, bunun ötesinde bu hayali insanın, kendimiz dahil tanıdığımız gerçek insanlarla hangi tür zaafları paylaşabileceği hakkında düşünmek bize kalmıştır.

Eğer bu tür bir düşünmeye girişirsek edebiyatın ve hayatın ne olabileceğine ilişkin kavrayışımızı derinleştirdiğimiz düşüncesine varabiliriz. Ancak bu olmayabilir de. Hayal gücü bize bir *imkan veren* yetidir; o kendimiz ve başkaları hakkında daha derin bir kavrayış için zorunlu bir koşuldur, ama yeterli bir koşul değildir. Roman, okuyucularına ipuçlarını verir. Bu ipuçlarına karşı ne tür bir tepki gösterebilecekleri veya gösterecekleri onlara kalmıştır. Şüphesiz bazı açılardan roman, okuyucusunu zorlayan bir sanat eseridir, çünkü ideal okuyucunun sahip olduğu bütün kavrayış, hayal gücü ve dürüstlüğü okumasında kullanmasını ister. Eğer öyleyse bu aynı sanat eserinin neden farklı insanlarda veya bir aynı insanda farklı zamanlarda farklı tepkiler yarattığını açıklamaya yardımcı olabilir.

Yunanlıların "mimesis"inin "kopya", "taklit" veya "temsil" olarak karşılanabileceğini ve bunlar içinde bizim için en önemli olan sanatla gerçeklik arasındaki ilişkiyi betimlemek için en iyi kuramın "temsil" kuramı olduğunu gördük. Aynı zamanda, doğru da bizim için önemli olmakla birlikte, bazı tür doğrularla başkalarına nazaran daha fazla ilgilendiğimizi gördük Bizim kendisiyle en fazla ilgilendiğimiz doğru türü, herhangi bir olayı bize doğru bir şekilde anlatmaktan ibaret olan doğrudan çok daha genel bir anlama sahip olan doğrudur. Sanat bizi dünyamıza yeniden baktırabilir, onu bize tuhaf, sorgulanabilir, ilham verici veya hatta kozmik olarak

eğlenceli bir şey olarak gösterebilir. Sanatın kudretinin bir bölümü, ister bu tikel gerçekten var olsun ister var olmasın, tikelde tümeli sezdirme kabiliyetinde yatar.

Sanat ve dışavurum

Birçok insan sanata her şeyin üstünde dışavurumsallığından ötürü değer verir. Her zaman olmasa da, genellikle "dışavurumsallık" terimi, sanatın duyguları dışavurmadaki kabiliyetine işaret eder. Bu konuda oldukça tipik bir görüş şudur:

> *Bir sanat eseri, sanatçının kendini dışavurum tarzı, özellikle duyguları ifade ediştir. Bir sanat eserine baktığımızda duyduğumuz ve kendisine tepki verdiğimiz şey budur ve ona değerini veren de budur.*

Bu sürecin şuna benzer bir tarzda meydana geldiğini tasarlayabiliriz: Bir sanatçı öfke duymaktadır ve kendisini seyredenlerin de öfke duymalarını sağlayacak bir resim yapar. Demek ki sanatçı duygusunu resimde dışavurur ve seyirci de bu resme bakarak bu öfkeyi "yakalar". Buna dışavurum konusundaki "bulaşma" modeli diyebiliriz. Bir resmi başarılı bulmamızın nedeni ya bu resimde dışavurulan duyguyu onaylamamızdır veya sanatçının samimiyetidir veya resmin duyguyu dışa vurmasındaki etkililiğidir.

Sanatın dışavuruma dayandığı yönündeki bu iddia karşımıza sanatçı, sanat eseri ve seyirciyi çıkarır. İddia, sanatçıdan kaynaklanan bir x in sanat eserine geçtiği ve bir şekilde seyirci tarafından algılandığı veya alındığıdır. Her zaman öyle olmamakla birlikte çoğunlukla bu x'in bir *heyecan* veya *duygu* olduğu söylenir. Buna ek olarak estetik değeri sağlayan şeyin bu dışavurma niteliği olduğu ileri sürülür. Dışavuruma dayanan resim örneğimize bakarak bu iddiaları daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Sanatçıdan başlayalım. Onun öfkeli olduğunu ve bu öfkesini yaptığı resimde bir şekilde dışavurduğunu farz ettik. Şöyle bir soru sorabiliriz: Onun için önemli olan resmi yaptığı sırada o duyguyu duyması mıdır? Onun bir başka zamanda duyduğu bir duyguyu yaptığı resimde dışavurması mümkün müdür? Birinci şık muhtemel görünmemektedir, çünkü bu, sanatçının ancak duygunun gelip kendisini yakaladığı zaman çalışabileceği anlamına gelir. Fakat duygunun gelip kendisini yakalamasını beklemek için uzun zaman gerekebilir. O halde sanatçımızın resim yaptığında öfkesini hatırlamasına izin vermek isteyebiliriz. Eğer bunu kabul edersek, şüphesiz, bir ressamın önceki kendi öfkesini değil, bir başka insanın öfkesini de dışavurabileceğini kabul edebiliriz. Neticede Shakespeare kendisinin hissetmemiş olması veya hiç olmazsa aynı şekilde hissetmemiş olması mümkün olan çeşitli duyguları- kıskançlık, tutku, suçluluk, gurur vb- dışavurmak için kelimeleri her türlü insanın ağzına yerleştirip onları konuşturabilir. Benzeri şekilde bir ressam kendisinin yaşamamış olması mümkün olan her türlü duyguyu dışavurabilir. Bu doğru görünmektedir. Ancak bu başlangıçta kastedilen sanatçının fiilen duyduğu duyguyu

dışavurması anlamında kendini-dışavurma olarak sanat düşüncesinden bizi uzaklaştırmaktadır.

Bu düşünceler, sanatçının kişisel samimiyetini daha az hayati öneme sahip şeyler haline getirmekte gibi görünmektedir. Şüphesiz, hâlâ resmin dışavurumla ilgili bir şey olduğunu söylemeye devam edebiliriz. Ancak o şimdi gerçek veya hayali bir başka insanın öfke duymasının neye benzediğini dışavuran bir şeydir. Bu başkasının duyguları tamamen farklı olabilir. Burada bir sanat eserindeki dışavurum ile bir sanat eserinin dışavurduğu şey şeklinde yararlı bir ayrım yapabiliriz. Bir resimdeki figürler veya bir romandaki kahraman öfkeli, aç gözlü, neşeli vb. olarak takdim edilebilir; ancak bu sanat eserinin öfke, açgözlülük veya sevinci dışavurduğu anlamına gelmez. Sistin kilisesinde Michelangelo, öfke ve korku içinde kıvranan lanetlenmiş ruhları resmetmiştir, ama Michelangelo'nun kendisinin öfke içinde kıvranmaya benzer bir şey hissettiğini düşünmeyiz. Daha muhtemel olan resmin, onun tanrısal adalete ilişkin dindarca duygularını dile getiriyor olmasıdır. George Elliot, Casaubon'un gitgide kurumakta olan duygusal hayatını tasvir etmektedir, ancak bu gerçekten onun gibi hissettiği veya onun görüş açısını onayladığı anlamına gelmemektedir, hatta tam tersi anlamına gelmektedir.

Sanatta samimilik meselesi, zor bir meseledir. Onun sanatçının duyduğu veya eskiden duymuş olduğu şeye sanatında sadık olmak, onu doğru yansıtmakla ilgili bir şey olduğunu düşünme eğilimindeyiz. Ancak nasıl ki, sanatçının kişisel duygusuyla sanatın ifade ettiği şey arasında bir ayrım yapıyorsak kişisel samimiyeti de sanatsal samimiyetten ayırabiliriz. Birincinin sanatçının duygularıyla, ikincinin ise onun sanatı aracılığıyla ifade ettiği şeyle ilgisi vardır. Kişisel samimiyet sanatsal bakımdan değerli olmanın bir garantisi değildir: Aşık olan insanlar tarafından yazılmış olan bütün o kötü şiirleri düşünelim. Ancak sanatçının sanat eserinin kendisinde ifade edilen duyguyu duymamasından dolayı sanatı bir yalan olarak mahkum etmek zorunda da değiliz. Stravinski'nin dediği gibi "çoğu sanatçı samimidir ve çoğu sanat da kötüdür. Bazı samimi olmayan sanatlar (samimi olarak samimi olmayan sanatlar) çok iyi olabilir".

Samimiyet meselesini karmaşıklaştıran bir diğer şey, sanatın sanatçının bilinçli tavrıyla tamamen zıt olan anlamları ifade etmesi durumudur. Bazı sanatçılar sanatlarında hayatlarında bildiklerinden daha çok şey söyleme başarısını gösterirler. Hatta onlar yurttaşlar olarak "normal" hayatlarında kendilerine tamamen yabancı olan duygular ve görüşlere sempati gösterebilirler. Örneğin Dostoyevski bir yahudi-düşmanı, Rus ortodoks kilisesinin slav dostu bir destekleyicisiydi. İnsan onun romanlarının politik görüşleri veya önyargılarının araçları olmalarını bekleyebilir. Ancak genellikle durum bu değildir. *Karamazov Kardeşler*'de Dostoyevski çekici, açık bir şekilde tanrı tanımaz biri olan İvan'ı yaratmıştır. İvan'ın, tanrı tanımazcılığı gözden düşürecek ve kendisinin siyasal ve dini görüşlerini destekleyecek bir roman kaleme alma yönünde Dostoyevski'nin kafasındaki daha geniş planının bir parçası olarak tasarlanmış olması mümkündür. Ancak böyle görünmemektedir. O, didaktik bir cevaplar romanı değildir, hiçbiri tam olarak muzaffer olmayan bir sorular ve farklı bakış açıları romanıdır. Sanatçılar, eserlerinin dışavurduğu her şeyin farkında olmayabilirler ve böylece bildiklerinden daha çok şey söyleyebilirler.

"Bulaşma" kuramının problemleri

Demek ki samimilik meselesi, sanatın özünün dışavurum olduğu yönündeki "bulaşma" kuramı için, başa çıkılmaz cinsten olmamakla birlikte, güçlükler ortaya koymaktadır. Bu modelin daha ciddi bir problemi sanat eserinin kendisinin değerini azaltmasında yatmaktadır. Eğer sanat eserinin tek amacı bir duygunun taşıyıcısı olması ise, onun değeri yalnızca ne kadar etkili bir taşıyıcı olmasında yatar. Bu ise, duyguyu, aynı ölçüde iyi bir biçimde iletmesi şartıyla, herhangi bir kayba yol açmaksızın dışavurmaya yarayan bir eser yerine bir başka eserin konulabileceğini ima eder. Dışavuruma ilişkin içerik dışavurumun formunu önemsiz kılacaktır.

Ancak en açık olarak "dışavurumsal" sanatlarda bile gerçekten olup biten bu değildir. Örnek olarak soul müziği alalım. Bobby Womack'ın "110'uncu sokaktan" adlı şarkısı yüksek ölçüde duyguyla, bir acıma, hayal kırıklığı ve öfke bileşimiyle yüklü görünmektedir. Eğer kendimizi sadece dışa vurulan duygularla sınırlarsak aynı türde çalışan şarkıcıların-örneğin Marvin Gaye veya Al Green'in- yaptıkları diğer şarkıları zikredebiliriz. Ancak bu tür müziğin aşığı olan hiç kimse Womack'ın şarkısının duygu bakımından ne kadar benzer olsa da diğer herhangi bir şarkı ile yer değiştirebileceğini düşünmez. Bundan başka "eşdeğer bir duygu"yu duymanın imkansız olduğu da ortaya çıkabilir, çünkü gerçek sanat eserleri çoğu zaman tamamen karmaşık duyguları içlerinde bulundururlar. "Öfke" veya "sevinç" gibi basit duyguları kuramda bulmak, pratikte bulmaktan daha kolaydır. Önemli bir soul müziği sanatçısının eseri bir başkasıyla yer değiştirilebilir olarak görülmez. Onda değer verilen şey, diğerlerinden farklı olan özelliğidir: bir şarkıcının yazmış olduğu sözler, bir başkasının sesinin rengi, bir başkasında kornonun tam o anda çalmaya başlaması vb.. Soul müziğin kendi içinde böyle bir değiştokuşu düşünmek zorsa, farklı türler arasında onu tasavvur etmek daha da zordur.

Sanatta dışavurumla ilgili olan bir başka konu, sanat eseriyle dışavurulan şey arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Sözün gelimi bir resmi dışavurumcu kılan şeyin ne olduğu açık değildir. O, resmin konusunun seçimi olamaz, çünkü o zaman bütün benzeri konular aynı duyguyu verecektir ve biz tecrübelerimizle durumun böyle olmadığını bilmekteyiz. Bir savaş alanını tasvir eden bir resim vatansever bir gurur duygusu verebilir, buna karşı bir başkası savaşın vahşiliği ile ilgili bir iğrenme doğurabilir. Dışavurumsallık muhtemelen sanatçının konuyu ele alış biçiminden ileri gelmektedir. Ancak öfke gibi bir duygunun kompozisyonun çizgilerinden ve renk tonlarından nasıl "okunabileceği" hâlâ bir sır olarak kalmaktadır. Bazı renklerin insanların zihninde standart çağrışımları var gibi görünmektedir: Örneğin kırmızı, öfkeyi işaret edebilir. Ancak her bir rengin bir duyguya karşılık olacağı şekilde duyguların bir renk kodunun olduğu fikri pek akla uygun görünmemektedir. Bazı renkler, farklı şeylerle ilişki içine sokulmaktadır (örneğin kırmızı öfke kadar cinsellik ve tehlikeyle de birleştirilmektedir. Buna karşılık bazı renklerle (örneğin sarı ile) birleştirilen açık özel bir duygu yoktur. Ve duygusal hayatın karmaşıklıkları elimizde mevcut renkleri boy farkıyla geçmektedir. "110'uncu sokaktan" şarkısının "duygu"sunu ifade edebilecek bir renk bileşimini düşünmek zordur.

Bulaşma kuramının karşı karşıya bulunduğu zorluklar seyircilerin rolünü göz önüne aldığımızda da azalmamaktadır. Bu kuram, "öfke"nin resmini seyredenin onunla ilgili duygusal bir tepkiyi, belki öfkenin kendisini hissettiğini düşünür gibidir. O zaman bir resme bakmanın doğurduğu duygularla normal hayattaki duygular nasıl karşılaştırılabilirler? Muhtemelen oyunlar, romanlar, şiirler ve pembe diziler hepsi bu anlamda dışavurumcudurlar. Duygusal bir tepki şüphesiz birçok insanın sanatla ilgili deneyinde çok önemli bir rol oynar. Ancak *Othello*'yu seyreden birinin, Desdemona'nın öldürülmesinden gerçek bir cinayete tanık olsaydı duyacağı duygunun aynısını hissetmesi tuhaf olacaktır. Oyun sözkonusu olduğunda o gerçekte kimsenin zarar görmediğini bilmektedir. Böylece bir seyircinin basit olarak alışılagelen anlamda bir duyguya "sahip olduğu"nu düşünmek yanıltıcı olabilir. Bunun yerine belki onun tepkisini belli bir duygu duymanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin "hayal gücüne dayanan bir kavrayışı" içine alan bir şey olarak tasvir etmeliyiz. Sanatta duygunun rolünün bulaşma modelinin ima ettiğinden çok daha karmaşık olduğu açıktır.

Sanattan duygu kapmak soğuk almak kadar kolay olsaydı, hangi sanat türü söz konusu olursa olsun seyirci bakımından bir bilgi, kabiliyet veya eğitime ihtiyaç olmazdı. Onun ilgili duygusunun harekete geçirilmesi için bir resme bakması yeterli olurdu. Ayrıca sanata değer vermemiz eğer tamamen belli bir duygusal cevap meselesi olmuş olsaydı, "doğru" duyguyu yakalayamayan kişinin gerçek anlamda, sanattan anlamaması, onu değerlendirmemesi gerekirdi. Ancak bu açıklama da duygunun bilgi ve inançla ilişkisinin karmaşıklığını değerlendirememektedir. Derin bir biçimde dinsel duygulara sahip bir sanatçı tarafından yapılmış ve bizde acıma duygusu uyandırma amacına yönelik olarak acı çekme imgeleriyle dolu bir sanat eseri düşünelim. Sanatçının inançlarını paylaşmayan bazı seyirciler herhangi bir duygu duymayabilirler. Başka bazıları inançları bir tarafa atabilir, ancak belli bir türden yoğun bir duygusal deney yaşayabilirler. Ancak her iki seyirci grubu da son derece kabiliyetli ve bilgili sanat severler olabilirler. Dolayısıyla onların sanatı değerlendirmekten tamamen aciz olduklarını söylemek makul değildir. Eğer bu iddiayı ileri sürersek inançlarını paylaşmadığımız insanlar tarafından geçmişte yapılmış olan sanat eserlerini nasıl olup da anlıyor gibi göründüğümüzü açıklamak özellikle zor olacaktır. Bach'ın *Matta Passionu*'na tepki veren herkes Hristiyan değildir ve Shakespeare'in *V. Henry*'sinden zevk alan herkes de bir İngiliz yurtsever değildir.

Bulaşma kuramı bir sanat eserini yargılamanın ölçütünün ya duyulan duygunun *niteliğ*ine veya seyirciye bulaşan (onu etkileyen) aracın *etkililiğ*ine dayandığını ima etmektedir. "Nitelik" ölçütünün, özü itibariyle ahlaki bir yargı olan şeye götürmesi muhtemeldir: Eğer duygu tasvip ediliyorsa, eser iyidir. O zaman sanat seyircide ahlaki yükselmeyi sağlama kabiliyetine göre değerlendirilir. Bu düşünüş tarzının bir örneği çoğunluğu seyircide "doğru" duygular uyandırmak için tasarlanmış gibi görünen Victoria çağı didaktik resmidir. Ancak ne yazık nasıl ki çok başarılı bir resmin arkasında samimi veya sosyal bakımdan iyi bir duygunun bulunması zorunlu değilse, acemice yapılmış berbat bir resmin arkasında da iyi bir duygu olabilir. Stravinsky'nin samimiyetle ilgili sözünü hatırlayalım. "Etkililik" ölçütü daha da kabadır. Eğer bir eserin değeri, geniş bir halk tabakasına bir duyguyu çok kısa bir zamanda ne kadar başarılı olarak ilettiğine göre ölçülürse, dans müziği hiç şüphesiz

en yüksek sanat biçimlerinden biridir. Bu tür bir sonucun yanlış olmak zorunda olduğunu ileri süren bir sanat kuramını ortaya atmak disko müziği eleştirmek değildir (Burada kullanılan akıl yürütme biçimi saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) diye adlandırılır: (Kutuya bakınız). Rock müziğinin tutkunları arasında bile sık sık seyirci kitlelerinde heyecan dalgası yaratma kabiliyetinden başka şeylere dayanan ayrımlar yapılmaktadır.

Böylece bulaşma kuramı birçok itirazla karşılaşmaktadır. Başka her şeyin üstünde duyguya önem vermek açıkca akıl dışı görünmektedir:

- Bir sanatçının eserinde samimiliğin yeri ve doğruluğun anlamıyla ilgili güç problemler yaratmaktadır.
- Duygu hakkında fazla basit bir açıklama vermektedir ve
- Normal olarak sanat üzerine düşünme tarzımızla çatışmaktadır.

Bu son itiraz ciddiye alınmalıdır. Sanatın yaptığı şeyin ne olduğunu açıklamak isteyen bir kuram sezgilerimize çok fazla aykırı düşüyorsa, değiştirmemiz gereken sezgilerimizden çok kuramın kendisidir. Daha iyi bir ifade kuramına ihtiyacımız vardır. Bu kuram, eğer mümkünse, özel sanat eserinin özelliğini küçümsemek eğiliminden kaçınmalı ve sanatçıyla seyircinin gerçekte yaptıkları şeye daha yakın durmaya çalışmalıdır.



Latince *reductio ad absurdum* ifadesi saçmaya indirgemek anlamına gelir. O, kabul edilmeyen bir iddiayı reddetmek için kullanılan en yaygın bir akıl yürütme biçimine verilen bir addır. Onda ana düşünce şudur: Eğer bir önerme mantıksal olarak saçma veya çelişik bir başka önermeyi gerektiriyorsa, bu ilk önerme yanlış olmak zorundadır.

Bir örnek: Sanatın doğası üzerine bir tartışmada, sanatı, sanat müzelerinde sergilenen her şey olarak tanımladığınızı var sayalım. O zaman, ben, bu görüşünüze göre bir müze müdürünün bir kahveden bir sandalyeyi alıp müzede bir sergi yerine koyması durumunda, o zamana kadar önemsiz bir işlevsel nesne olan bu sandalyenin birdenbire bir sanat eseri olma niteliğini kazanacağına işaret ederim. Sonra akıl yürütmemi şöyle devam ettiririm. Ancak nesnelerin statülerini bu şekilde birdenbire değiştirebileceklerini düşünmek saçmadır. O halde onların böyle bir şeyi yapabileceklerini ileri sürdüğünüzden dolayı sizin tanımınız saçmadır. Böylece en azından benim diğer varsayımlarımı kabul edenlerin gözünde sizin tezinizi saçmaya indirgemiş olurum

Yeniden ele alınan sanat ve dışavurum: Müzik örneği

Bu güçlüklere rağmen, sanat salt dışavurumdan daha fazla olan bir şeyse de, dışavurumun sanatta önemli olduğuna inanmak hâlâ makul görünmektedir. Bu görüşü itibardan düşürmeye veya marjinalleştirmeye çalışan herhangi bir yaklaşım sanatın nasıl üretildiği ve tüketildiğine ilişkin daha iyi bir kuram ortaya koymak ve ayrıca birçok insanın sevdikleri sanatın bir ölçüde dışavuruma dayandığını niçin düşündüklerini açıklamak zorundadır. Dışavurum-olarak-sanat tezinin akla yakınlığı özellikle kelimeler ve imgelerin bu tür özellikleri dile getirdiği taklide dayanan sanatlarda güçlüdür. Figüratif olmayan sanat ve salt enstrümantal müzik gibi bu özellikleri kullanmayan sanatları göz önüne aldığımızda bu tezi savunmak daha güçtür. Bu sanat formlarını, üzerinde konuştuğumuz dışavurum türüyle ilişki içine sokmak o kadar kolay değildir, çünkü hayattan alınmış kelimeler ve formlar olmaksızın dışavurulan şeyin ne olduğunu söylemek çoğu zaman zordur. Örneğin müzik söz konusu olduğunda, sesler ve ritmlerle duygu arasındaki bağlantının ne olduğunu söylemek genellikle zordur. Buna karşılık insanların özellikle güçlü duyguları dile getirdiğinini düşündükleri sanat dalı da müziktir. Bu nasıl olmaktadır? Kelimesiz ve imgesiz sesler ve ritmler nasıl olup da öfke, acı, mutluluk veya memnuniyeti dışavurabilirler? Bunun mümkün bir cevabı şudur:

> *Müzikle dışavurum arasındaki ilişki dinleyiciye "duygu"yu ileten salt müziksel özelliklere sahip bir dile benzer. Minör sesler genellikle hüzünlü olarak algılanır, bazı akortlar iddialı ve pozitif duyguları ifade ederler, diğer bazıları melankoli duygusu uyandırırlar vb. Ritm, tempo, ses rengi ve diğer unsurları da göz önüne alırsak bir tür "müzik dili" geliştirebiliriz.*

Ancak bu görüşün problemleri vardır. İlginç, ancak rahatsız edici bir soru batılı-olmayan müzik stillerinin bu "dil"e nasıl uyduğudur. Daha temel bir sorun bu dilin nasıl çalıştığıdır. Müzik genel olarak dinleyicilerin dışavurulan şey üzerinde farklı düşüncelere sahip olmalarına izin verir. "Müzik dili" yaklaşımının buna karşı söyleyebileceği tüm şey, bazı dinleyicilerin uygun bir şekilde dinlemediğidir. Ancak görüş farklılıklarının dili okumadaki başarısızlıktan kaynaklandığını söylemek şüphesiz bir döngüdür. Aynı sorun tekrar ortaya çıkar: Bir yorumun doğru olduğunu nasıl biliyoruz?

Eğer müzik gerçekten duyguların bir diliyse müziğin öğelerinin sahip oldukları anlatım güçlerine nasıl sahip oldukları hakkında herhangi bir tam açıklama veremeyiz. Bir müzik parçasının karmaşıklığının kendisi, onun melodi, harmoni, ritm ve yapı kullanımı bestecinin arzu edilen sonuçları nasıl gerçekleştirdiği sorusunu açık bırakır. Eğer müziğin bizimle "konuşma" tarzı buysa bütün bestecilerin aynı dili kullandığını mı düşüneceğiz? Bach, Stravinski ve Duke Ellington çok farklı beste-

cilerdir: Eğer onlar dışavurumcu iseler, şüphesiz, aynı tarzda dışavurumcu değillerdir.

Biçimcilik

Yukardaki düşünceler çoğunlukla müziğin gerçekte duyguyu dışavurduğunun reddedilmesi sonucuna götürmüştür. Onun yerine biz müziğe biçimsel özelliklerinden dolayı değer vermeliyiz: Müziği güzel kılan, salt biçimsel öğelerin bileşimidir. Biçimin, yani ses, perde, tempo gibi öğelerin şekiller veya yapılar olarak birbirleriyle ilişki içine girme tarzlarının kavranması, dinleyicinin anlayışını ve bir müzik parçasını değerlendirişini derinleştirir. Bir caz melodisinin daha yaratıcı bir biçimde yeniden ele alındığı ve işlendiğini veya Brahms'ın veya Beethoven'in bir senfonisinde tematik bir değişime uğradığını görmekten özel bir haz duyarız. Biçim üzerinde - sanat eserinin bazı özelliklerinin birbirleriyle çeşitli tatmin edici biçimlerde ilişkiye girmeleri üzerinde- bu vurgu, şüphesiz sadece müzikle sınırlı değildir. Resim, dans, heykeltraşlık, şiir, hatta roman bile bu açıdan değerlendirilebilir.

Ancak bu tür eserlerde salt biçimsel olanı onların diğer cephelerinden ayırmanın her zaman mümkün olup olmadığı tartışılabilir. Daha önce gördüğümüz gibi, bazı sanat türleri, esas itibariyle, taklide dayanır gibi görünmektedir. Örneğin bir roman temaları ele almasında çok dengeli olabilir, ancak okuyucu genellikle onun bir şey "hakkında" olmasını, kendisinden başka bir konusu olmasını bekleyecektir ve romanların büyük çoğunluğunda da durum budur. Ancak bu bazı eleştiricilerin başta sorduğumuz ana soruyu, sanatta değer verdiğimiz şeyin ne olduğu sorusunu, bütün sanatların gerçek estetik değerlerini biçimsel niteliklerinden kazandıkları teziyle cevaplamalarını engellememiştir. Sanatta ana veya biricik estetik değer olarak biçimi kabul eden bu kanıt, muhtemelen soyut resim veya enstrümantal müziği göz önüne aldığımızda en güçlüdür, çünkü bu sanat dallarında ele alınacak bir konu yoktur. Buna karşılık, bu sanat dallarıyla ilgili olarak, "biçim"ci kanıta yöneltilecek herhangi bir ciddi itirazın, bu kanıtın başka sanat dallarıyla ilgili olarak da geçerli olması konusunda şüpheler uyandırması muhtemeldir.

Bu kanıtın nasıl gelişebileceğini görmek için önce müziğin değerinin sadece biçiminden ileri geldiğini iddia eden etkili bir açıklamayı ele alacağız. Bu iddianın gözüpek bir ortaya konuşu şudur:

> *Enstrümantal müzik, bestecinin güzel bir şey meydana getirmek üzere elindeki öğeleri kullanış biçiminden ötürü güzeldir. O kendisinden başka bir şey hakkında değildir. Müziğin konusu kendisidir. Başka her şey- sevinç, korku vb- müziğe onu dinleyen tarafından yansıtılır.*

Bu tez şöyle desteklenebilir: Müziğin bir şekilde duygusal durumları dışavurduğunu söylersek, duyguların ne olduğunu anlamadığımızı göstermiş oluruz. Duygular,

inançlar içerir ve bu onların her zaman bir şeye *yönelik* oldukları anlamına gelir. Eğer öfkeliysem ortada şöyle bir durum olduğu için öfkeliyimdir, bir şeye öfkeliyimdir veya birine öfkeliyimdir. Ancak müzik kavramlar içermediği için bir şeye yönelik veya bir şey hakkında olamaz. Müziğin yapabileceği tüm şey hızlanma, büyüme, küçülme, yavaşlama, yükselme vb. ne benzer bir duygu vermesidir. Dinleyenler bu özellikleri bazı duygularla birleştirebilirler ve böylece müziğin duyguyu ifade ettiği görüşüne gidebilirler Ancak tempo, ritm, seslerin gittikçe kuvvetlenmesi vb. nin, dinleyiciyi bir şekilde canlandırması veya sakinleştirmesi mümkün olmakla birlikte, bu müziğin bir şey hakkında olduğu veya bir duyguyu dışavurduğu anlamına gelmez. Dilden farklı olarak müzikte kendisinin ötesinde bulunan herhangi bir şeye işaret eden işaretler yoktur. Müziği anlatmak için duyguları ifade eden kelimeler -'neşeli', 'hüzünlü', 'canlı'- kullanmak tamamen mümkündür. Ancak burada yaptığımız tüm şey, figüratif bir dil kullanmaktan ibarettir. Hava durumunu veya genel olarak doğayı tasvir etmek için de bu tür kelimeler – 'serin','sıcak'- kullanabiliriz. Ancak en doğru betimleme, her zaman " Bu müzik parçası, C minör bir allegrodur" şeklinde bir betimleme olacaktır.

Bu biçimci tez birçok açıdan çekicidir. Çoğumuzun müzik dinlerken zaman zaman gerçekte neyin olup bittiğine dikkat etmek yerine, yaşadığımız şeyin bizde yarattığı kendi duygularımızla meşgul olup hayaller kurma yönündeki eğilimimizi açıklamak suretiyle o, duygular hakkında doğru bir şey söyler gibidir. O, ayrıca bir duyguyu bir sesle birleştirmekten kaçınmaktadır. Duygularda inançların rolüne ilişkin açıklaması da şüphesiz akla yakındır.

Bu açıklamanın zikretmediği bir olay, mizaç, ruh halidir. Duygudan farklı olarak ruh halinin herhangi bir şeye yönelik olması gerekmez. O halde müziğin dile getirdiği bu ruh hali olamaz mı? Nasıl ki ben, bir şahıs veya olay hakkında düşünmeksizin hüzünlü veya sevinçlibir ruh hali içinde olabilirsem, müzik de sevinçli ve hüzünlü olabilir. Buna biçimci şu cevabı verebilir: Ruh halleri bir şeye "yönelik" olmamakla birlikte, karakteristik davranış biçimlerine dayanılarak insanlara yüklenirler ve önermelerle ilişki içinde olmamaları mümkün olmakla birlikte onlar şeyler hakkındaki yargılarımızı ifade ederler. Hüzünlü bir şekilde davrandığım için, siz, benim hüzünlü olduğumu bilirsiniz ve eğer hüzünlüysem dünyaya ilişkin duygum, bu ruh halimin rengini taşır ve bu da benim yargılarımı etkiler. Duygu gibi ruh hali de boşlukta yüzen bir iç duyum olmaktan ziyade toplumsal bir şeydir. Bunun demek istediği, "hüzünlü" veya "sevinçli" gibi terimlerin kullanılmasının insan davranışından ayrılamayacağı ve onların yavaşça çalınan parçalara ve bir müzik makamından diğerine geçişlere yüklenemeyeceğidir.

Metaforun önemi

Fakat müziğin biçimci açıklamasının temel bir problemi vardır: O, müziğe ilişkin *deneyimimiz*le uyuşmamaktadır. Sesleri dinlemekten farklı olarak müzik dinlemek, bir tür hayali nesneye bakmak, ona kulak vermek demektir. Müzik dinleme deneyiminin tamamlayıcı bir parçası, onu bir hareket olarak işitmektir. Müzik yükselir, alçalır, hızlanır, yavaşlar vb.. Temalar birbirini izler, birbirini doğurur ve birbirine

dönüşür. Eğer bir hareket varsa, onun içinde meydana gelebileceği bir uzayın olması gerektiğini düşünebiliriz. Ancak aslında hiçbir şey *gerçekten* hareket etmemektedir ve böyle bir hareketin içinde meydana gelebileceği gerçek bir uzay yoktur. Sadece havada titreşimler, orta kulaktaki timpan boşluğunun ses olarak topladığı fiziksel olaylar vardır. Ancak sesi duymak, müziği algılamakla aynı şey değildir: Biz sanki içinde hareket eden seslerden meydana gelen biçimlerle müziksel bir uzay *varmış gibi* müziği duyarız. O, işitsel olayların bir tür *metaforik* yakalanışı, kendisinde dinleyicinin seste müziği duyduğu bir kavrayıştır. Eğer bu açıklama doğruysa, betimlediğimiz, sadece müziği bir dinleme tarzı değildir. "Müzik dinlemek", daha çok hayali bir nesnenin (hareketin içinde meydana geldiği uzayın) algısıdır

Bu, metaforun bir müzik parçasıyla, yani içinde temaların birbirlerini doğurdukları, yeni kılıklar altında göründükleri, "zirve noktasına çıktıkları", birbirlerini aksettirdikleri vb dinamik bir biçimle ilgili en biçimci bir açıklamanın bile merkezinde bulunduğu anlamına gelir. Bu özellikler, tembel dinleyiciler tarafından müziğe yansıtılan seçime bağlı fazlalıklar değildirler. Bir müzik parçasının C minör olduğunu veya onun yarı yavaş (*andante*) çalındığını söyleyerek kendimizi salt teknik bir betimlemeyle sınırlandırabiliriz. Bu tür bir bilgi ilginç ve yararlı da olabilir. Ancak her zaman bizim bakımımızdan bir yansıtma içeren metaforik betimlemeye zıt olarak bu teknik betimlemenin "gerçekten" orada, dışarda olan bir şeyle ilgili olduğunu varsaymak bir yanılgıdır.

Bu gene bizi, müziğin nasıl olup da anlamı ifade edebileceği problemine götüren önemli bir noktadır. Müzik dinleme deneyiminde metaforun temel olduğunu görür görmez, yolculuk, mücadele, zafer, yenilgi vb. ile ilgili diğer metaforların, bizi nasıl müziğin hareketiyle hayali bir özdeşleşmeye götürebileceğini anlarız ve bu bir oyun veya romanda olduğundan farklı olarak, ortada duyguları duyan bir özne veya kendisine duyguların yönelebileceği bir nesne olmamasına rağmen meydana gelir. Hayatta veya sanatta nesnesini bilmesek dahi bir duygunun dışavurumunu tanıyabiliriz. Acı ile kıvranan, çerçevenin dışında bir şeye bakan bir yüzün resmi dışavurucudur. Benzeri şekilde müzikte gerçek şahıs veya gerçek nesne yoktur; bir şekilde onların arasında olan bir şey vardır: Duygunun ifadesi. Bunun dinleyiciyi nasıl etkilediğine gelince, daha önce sanatta hayali olana yöneldiğimizde inandığımız şeyin ne olduğu hakkında işaret ettiğimiz nokta burada da geçerlidir: Dinleyici tam olarak duyguyu yaratan gerçek bir olay olsaydı duyacağı şeyi duymamaktadır; o bu duygunun neye benzer bir şey olabileceğini hayali olarak hatırına getirmektedir. O, gerçek bir inancı savunma meselesi değildir, belli bir deneyime, bir duyguyla ilgili olan ve onu hatırlatan, ancak duygunun kendisi olmayan bir deneyime sahip olma meselesidir.

Dört başı mamur biçimci tezin enstrümantal müzik gibi "taklide dayanmayan" bir sanatın açıklamasında bile güçlüklerle karşılaştığını gördük. Açık olarak belli bir öznenin olduğu roman ve sinema gibi taklide dayanan sanatlarda bu güçlükler daha da artmaktadır. Örneğin Jean Renoir'in *Oyunun Kuralı* adlı filminin şüphesiz biçimsel özellikleri vardır, ancak onun estetik değeri sadece veya esas itibariyle biçiminden ileri gelmez. Bu filmden, sahnelere büyük görsel derinlik kazandıran derin

mercek stili sayesinde kameranın ustaca kullanılmasından veya çeşitli bireylerin hayatlarını bizzat kendileri bakımından hoş olan biçimler altında olay örgüleriyle birleştirme tarzından ötürü hoşlanabiliriz. Sahneye koyuş, sesin kullanılışı vb. gibi zikretmemiz mümkün başka özellikleri de vardır. Ancak bu tür biçimsel özellikleri, bu filmin ana noktası olarak görmek kesinlikle yanıltıcıdır. 1939 yılında ilk kez gösterildiğinde seyircilerden bazıları sinema salonunda olay çıkarmışlardır. Onların bu üslupta gördükleri (ve sevmedikleri), toplumsal-siyasal bir içerikti: Bu sırada ayaklarının altında açılmakta olan uçurumun farkında olmayan kendi üzerine kapanmış bir toplumun acı eleştirisi.

Bu gözlemler biçimciliğin sınırlarını gözler önüne sermekle birlikte söylediğimiz hiçbir şey konunun, temanın veya doğruluğun estetik bir değeri olduğunu kanıtlamamaktadır. Seyirci ve okuyucuların biçimsel-olmayan özellikler tarafından *zihinlerinin başka taraflara çekilmesi* mümkündür. Biçimciliğin bir taraftarı, bu zihnin başka tarafa çekilmesinin saf olmayan bir malzeme üzerinde çalışmanın sonucu olduğunu, kelimeler ve resimlerden meydana gelen sanatın eğitimsiz kişiyi biçimsel niteliklerden uzaklaştırmaya gittiğini ileri sürebilir. Walter Pater'in ünlü "Bütün sanatlar müziğin durumuna ulaşmaya çalışır" cümlesi bu yaklaşımı özetlemektedir. Biçimci için sanat eserinin seyircinin, okuyucunun veya dinleyicinin ideal olarak tepki gösterdiği sesler, şekiller, kütlelerin düzenlenmelerinden meydana gelen çeşitli özellikleri vardır. O halde biçimciliğe dürüst bir şekilde kulak vereceksek onun iki diğer soruyu nasıl cevaplandırdığını incelememiz zorunludur:

- Biçimde tam olarak değer verdiğimiz nedir?
- Dinleyicinin ne tür bir tepkiye sahip olması gerekir?

Biçim ve güzellik

Biçimde değer verdiğimiz şeyin ne olduğu sorusuna verilen geleneksel bir cevap şudur:

Sanatta değer verdiğimiz şey, güzelliktir.

Burada bırakabilsek, iyi olurdu. Güzellikten ne kast ettiğimiz sorulduğunda, bir sanat eserinde, güzelliğin doğası ve varlığı açık, herkesin tanıyabileceği bir şeydir diye cevap verebiliriz. Ancak bu, güzelliğin teşhisini ve değerlendirilmesini bir *sezgi* konusu yapacaktır ve güzelliğin ne olduğunu keşfetmek için, bir temel olarak sezginin karşılaştığı problem, hangi şeylerin güzel olduğu konusunda neden anlaştığımızı veya anlaşmadığımızı ve yargılarımız üzerinde tartıştığımızda ne yaptığımızı düşündüğümüzü anlamayı imkansız kılarak, her türlü tartışma, görüş ayrılığı ve müzakereyi kapatmaktadır. Eğer "güzellik sezgicisi" haklıysa, Sistine kilisesinin tavanına baktığımızda veya Beethoven'in *Pastoral Senfoni*'sini dinlediğimizde " Bu, güzel" demekten başka söylenecek bir şey yoktur. Eğer biri, *bizim* görüşümüzü

paylaşmıyorsa, *bizim* güzelliği sezmemizden *onun* ise sezmemesinden ötürü aramızda bir diyalog veya tartışma mümkün değildir.

Şüphesiz gerçekte olan bu değildir. Pratikte bir şeyin neden güzel olduğunu, diğerinin öyle olmadığını düşündüğümüzü söyleriz ve yargılarımızı söz konusu sanat eserinin özelliklerine baş vurarak desteklemeye çalışırız. Güzel bir şeye sadece işaret etmek ve konuşmamak yerine yargılarımızı karşımızdakine iletmek, kabul ettirmek veya onunla tartışmak için kelimeler kullanırız. Ancak hangi kelimeleri?

Problemin bir bölümü "güzel" kelimesinin İngilizce'de son derece geniş bir şeyler grubunu içine alacak bir şekilde kullanılmasından ileri gelmektedir: Bir güneş batışı, bir trompet solosu, bir çocuk, bir şiir, bir motosiklet, bir at. Hemen hemen her şeye güzel denebilir gibi görünmektedir. Güzel kelimesi bütün bu şeylerin sahip oldukları bir şeye işaret etmekteyse, bu şeyin ne olduğu açık değildir. Güzel bir çocuğun ve Miles Davis'in güzel bir trompet solosunun ortak olarak sahip oldukları şeyin ne olduğunu söylemek zor, hatta belki imkansızdır. O halde "güzel"den daha özel kelimelere ihtiyacımız vardır. "Muhteşem" veya " zarif" gibi bu kelimelerin çoğu fazla geneldir ve bundan dolayı özel durumlarda yerlerini daha özel kelimelere bırakmak ihtiyacındadırlar. Eğer söz konusu şekil "zarif" ise onun neden zarif olduğunu göstermek için "ince" gibi bir kelime kullanılabilir. Ancak zerafetin zayıflıkla ilişkisi açık değildir. Onlardan biri diğerini mi içermektedir?

Neyin güzel olduğunu belirlemek için biri bir kurallar bütünü ortaya koyar koymaz – ve bu yönde epeyi girişim yapılmıştır- kuralı ihlal eden bir şey ortaya çıkar. Botticelli'nin *Primavera*'sına sanat eleştirmenleri ve sokaktaki insan içinde olmak üzere birçok insan tarafından güzel denmektedir. Ancak Jackson Pollock'un *Sonbahar Ritmi'* ne de güzel denmektedir. Her ikisi de farklı nedenlerden ötürü mü güzeldirler -ki bu durumda "güzel" kelimesinin anlamı yakalanamayacak kadar geniş olabilir- veya onlardan biri kesinlikle güzel-değil midir? -bu ise sanatta güzel olmayana değer verdiğimiz anlamına gelir-. "Bu, güzeldir", özel bir sanat eserinde, kendisine işaret edebileceğimiz herhangi bir şeyden daha fazla, seyircinin veya dinleyicinin tepkisiyle ilgili olan bir şey gibi görünmektedir.

Estetik tutum

Eğer bu söylediğimiz doğruysa bütün güzel şeylerin sahip oldukları bir "x faktörü"nü aramak yerine sanata gösterdiğimiz tepkilerin doğasını incelemek daha iyi olabilir. "Estetik tepki" diye tanımlayabileceğimiz özel bir tür deneyim mevcut olabilir. Eğer böyle bir şey varsa, onu diğerlerinden, estetik-olmayan tepkilerden ayırma gücüne sahip olmamız zorunludur. Bu tepkinin neyi içerebileceğine ilişkin mümkün bir cevap şudur:

> *Estetik bir tepki, araya bir mesafe koyma ve tarafsızlık, kayıtsızlık tepkisidir. Filmde bir gangster gördüğümde, kaçmam. Gerçek bir de-*

neyim yaşıyormuşum gibi davranmam. Önümde bulunan şey neyse onu onun kendisi için seyrederim, bir tehdit veya bir fırsatı temsil eden bir şey olarak seyretmem. Ona estetik bir olay olarak tepki gösteririm.

Burada iddia, estetik tepkiyi belirleyen şeyin her zamanki kaygılarımızdan belli bir uzaklaşmamız olduğudur. Estetik olayı, bize ne faydası olabileceğinden ziyade kendisi için, ne ise o olması bakımından seyrederiz. Estetik deneyimi doğuran şartların kendileri gibi deneyimin doğasının ne olduğu da tam olarak açık değildir. Estetik tepkiyi başlatma gücüne sahip olan eğer başka herhangi bir şey değilse, onu meydana getiren, nesnenin özel bir yapısı veya hususiyeti gibi görünmektedir.

Burada yeniden esrarengiz x faktörü karşımıza çıkıyor gibidir. Muhtemelen, güzelliğin veya x faktörünün karşımızda bulunmasından dolayı tepki gösterdiğimizi bilmekteyiz. Ancak, öte yandan, özel bir tepki göstermemizden dolayı da, güzellik karşısında bulunduğumuzu bilmekteyiz. Bu, güzelliğin ne olduğuna işaret etmek ve onu kavramak konusunda fazla bir ilerleme anlamına gelmemektedir ve estetik yargının keyfi, öznel bir tepki olduğu şüphesini doğurabilir. Bu tepkinin, yalnızca "Bundan hoşlanıyorum" veya "Bu beni etkiliyor" demekten ne farkı olduğu gösterilemedikçe estetik deneyimler dondurma yeme veya eğlence parklarındaki tehlikeli trenlere binme deneyimiyle aynı türdendirler. Ayrıca bu açıklama, estetik deneyiminin aletsel-olmayan, seyirsel yanını vurgulamakla birlikte bizim sanatla olan ilişkimizin, ona bağlılığımızın önemli bir boyutunu ihmal etmektedir. Örnek olarak tiyatroda seyrettiğimiz bir trajedi oyununa karşı kayıtsız ve ilgisiz olmamız bir yana orada gördüğümüz ve duyduğumuz şeylerin duygularımızı harekete geçirdiğini görmekteyiz. Orada önümüzde bulunan şeye önem vermekteyiz. Daha önce tartıştığımız gibi "hayal gücü ile akılda tutmak", gördüğümüz şeyi, gerçek bir ölüm veya kaybetme deneyimiyle karıştırmaksızın, bir Lear'in, Cordelia'nın veya Desdemona'nın acılarından etkilenebilmemiz demektir.

Estetik tepki konusunda daha iyi bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Sanata tepkimizi salt duygu ve sezgi kavramlarıyla karakterize eden açıklamalar aklın rolünü ihmal ettiklerinden ötürü doğru değildirler. Sanatla karşılaştığımızda duyarız *ve* düşünürüz. Aksi takdirde deneyimimizi, işaret etmek ve susmaktan öteye götürmemiz mümkün olmazdı. İyi bir açıklama, tepkimizin bu "duygu" cephesini değerlendirici bir cepheyle birleştiren bir açıklama olacaktır. O olmazsa o kelimesiz ve esrarengiz "biçim-özel tepki-biçim" dairesini kıramayız. Bundan dolayı şimdi böyle bir açıklama verme yönündeki en etkili girişimlerden birini ele alalım.

Estetik yargının doğası

İnceleyeceğimiz açıklama İmmanuel Kant tarafından verilmiş olan açıklamadır. Bu açıklama esas itibariyle kendisi de daha büyük bir teşebbüsün, "eleştiri felsefesi"nin bir parçası olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ileri sürülmüştür. Kant'ın estetik

hakkında söyleyeceği şeyler oldukça karmaşıktır. Onu çok ilerlere kadar takip etmek için yerimiz yoktur. Ancak ileri sürdüğü bazı önemli ve ilham verici iddiaları kısaca gözden geçirebiliriz.

Estetik bir tepki, bir *yargı* içerir. O, dünyamızdaki şeylerle diğer iki etkileşme tarzımızdan keskin bir biçimde ayırt edilmesi zorunlu olan özel bir tür yargıdır. İlk olarak estetik yargılar, Kant'ın "mantıksal" yargılar dediği yargılar gibi değildirler. Bu ikinciler bir şeyle ilgili durumun ne olduğuna ilişkin yargılardır: " Bu, mavi bir elbisedir" ve " Bu bir köpektir" (bir ağaç veya bulut değildir), mantıksal yargıların örnekleridir. Bu yargılar bilgi iddiasındadırlar. Bundan dolayı, burada eğer yargı doğruysa, bu yargıya karşı çıkan, yanlıştır. Bu yargı, bir kişisel tercih meselesi değildir: Sözü edilen şey ya bir köpektir *veya* başka bir şeydir.

Estetik yargılar başkalarına bir şey iletmek bakımından mantıksal yargılar gibidirler, ancak onların ilettikleri şey, özeldir. Onlar "dünyada," "orada dışarda" durumun ne olduğuna ilişkin basit iddialar değildirler. Onlar konuşan kişinin belli bir tür deneyime sahip olduğunu ifade ederler. Ancak burada da estetik yargıları bir şey bizim hoşumuza gitmesi, bizi memnun etmesi söz konusu olduğunda ileri sürdüğümüz "kişisel" yargılardan ayırmamız önemlidir. Kişisel yargılar, sadece bir bireyin zevkini ifade ederler. Ben fıstıklı dondurmayı severim, siz sevmeyebilirsiniz. Eğer ben " bunun tadı hoş" dersem, buna karşılık siz "o, iğrenç bir şey "diye tepki gösterirseniz, ikimiz de "haksız" değilizdir. Sadece ayrı görüşlere sahibizdir. Estetik bir yargıda ise durum farklıdır: Ben Miles Davis'i dinleyip "bu, güzel" dediğimde bu sözümle müziğin beni etkilediğini *ve* sizin de benim gibi ondan etkilenmeniz gerektiğini kastederim. Sizin de benzeri bir şekilde etkilenmeniz gerektiğini düşünmemin nedeni, 1) müziğin güzel olmasıdır; 2) bunun *önemli olmasıdır*. Eğer bunu düşünmemiş olsam sadece müziği dinleyip susabilirim. Bu durumda deneyimim, dondurma yeme deneyimimde olduğu gibi sadece benim olacaktır. Oysa siz müzikle ilgili olarak " o, çirkin" derseniz, sizin haksız olduğunuzu düşünürüm, çünkü burada dondurmada olduğu gibi sizin veya benim duyduğumuz bir hazdan veya iğrenmeden değil, müziğin sahip olduğu bazı özelliklerden söz etmekteyizdir.

Kant için bir sanat eseri önünde duyduğumuz haz, çıkar gütmeyen bir hazdır. O bununla sanata önem vermediğimizi değil, ona ihtiyaçlarımız veya arzularımızdan kaynaklanmayan bir tarzda önem verdiğimizi kasteder. Renkler, melodiler, konuşma vb.ne ne iseler o olmaları bakımından bakarız, kendilerini kullanabilmemiz açısından bakmayız. Bunun sonucu şudur ki, Kant için bir şeyin güzel olduğunu söylediğimizde duyduğumuz haz türü, dondurmanın güzel bir tadı olduğunu söylemeye bizi iten haz türünden *nitelik bakımından farklıdır*. Birinci, bir tür evrensel geçerliliğe sahiptir, oysa ikinci, sadece benim kişisel memnuniyetimi ifade eder. Miles Davis'in " So What?" adlı parçasını çalışını dinleyen herkesin ona benim gösterdiğim tepkiyi göstermesi gerektiğini düşünürüm. Ama herkesin fıstıklı dondurmadan hoşlanması gerektiğini düşünmem. Bu estetik yargının "Bu, bir köpektir"le aynı türden bir yargı olduğunu söylemek değildir. Mantıksal yargılar bize bilgi verirler ve farklı görüşte olmaya izin vermezler. Sizin sallanan kuyruklu, havlayan, tüylü şeyin bir ağaç veya lamba direği değil bir köpek olduğunu kabul etmenizi isteyebilirim. Ama hayran olduğum trompet solosuyla ilgili durum bu değildir.

Yargının sizi görüşüme katılmaya zorlayacağını bekleyemem. Ama gene de benimle aynı görüşte olmanız gerektiğini söylerim. Burada "Bu tür trompet soloları mutlaka güzeldir" veya " Miles'ın çaldığı her parça iyidir" diyor değilimdir. Trompet çalan Miles Davis'in bu özel plak kaydının güzel bir şey olarak değerlendirmekte ve sizden de bana katılmanızı istemekteyimdir. Soru, bana böyle bir talepte bulunmak hakkını veren şeyin ne olduğudur. Kant'ın cevabını anlamak için mantıksal ve estetik yargılar arasındaki farka tekrar bakmak ihtiyacındayız.

Metafizik ile ilgili bölümde gördüğümüz gibi Kant, zihni basit olarak duyulardan gelen girdileri kaydeden pasif bir kayıt aleti olarak görmemektedir. O, zihnin aktif olarak deneyimizi düzenlediğini, öyle ki görmenin her zaman "bir şey olarak görme" olduğunu ileri sürmektedir. Bir deneyime sahip olmak demek, bizim tarafımızdan sınıflar halinde gruplandırılan (genel olarak ağaçlar, genel olarak köpekler) şeylerden (bu huş ağacı, bu küçük kahve rengi köpek) meydana gelen bir dünyayı algılamak demektir. Bunu, şüphesiz, zihnin kapasitesinden ve onun deneyimlerimizi biçimlendirmek ve sınıflandırmak ihtiyacından dolayı yaparız. Ortaya çıkan yapı olmazsa şekil veya düzen olmayacak ve bizim hiçbir şeyi akılla kavranılabilir bir deneyim olarak adlandırmamız mümkün olmayacaktır. Dünyanın şeyliğinin bu biçimlendirilişi hayal gücünün eseridir. Sınıflandırma işi ise anlama yetisinin işidir. Böylece ben "Bu bir köpektir" dediğimde hayal gücü uslu, havlayan, tüylü bir şeyi algılamamı meydana getirmek üzere deneyimimi şekillendirir. Buna karşılık anlama yetisi buna bir kavram ("köpek") uygular. Böylece biz, hayal gücünün bize sunduğu özel nesnenin kediler veya ağaçlar değil de, köpekler sınıfına ait olduğunu kavrayabiliriz. Bu demektir ki, nesneyi tanıyabilir ve bu bilgiyi başkalarına iletebiliriz. Hayal gücü anlama yetisi tarafından disiplin altına alınmıştır. "Mantıksal" yargıları böyle oluştururuz. Ancak estetik yargılar böyle çalışmazlar.

Estetik yargı, hayal gücü tarafından sunulan ve anlama yetisi tarafından sınıflandırılan bir nesnenin yukarda betimlediğimiz tarzda bilinmesi anlamında bize bilgi vermez. Estetik yargının özel durumu, onun anlama yetisinin ayırıcı ve değerlendirici çalışmasını hayal gücünün biçimlendirici faaliyeti ile birleştirmesinde yatar. Sonuç, iletilmesini isteyen bir haz duygusudur. Ben bu duyguma başkalarını zorlayamam: Kimse haz duymaya zorlanamaz. Ama gene de, güzelliğe, fıstıklı dondurmadan hoşlanma tarzımdan tamamen farklı bir tarzda tepki gösteririm. Dondurmadan hoşlanma kişisel bir memnuniyet meselesiydi, estetik haz ise güzelliğe karşı gösterilen *çıkar gütmeyen* bir tepkiden kaynaklanmaktadır. Güzellik karşısında kendimden geçmemin, beni onu başkalarıyla paylaşmayı istememe götüren bir tarafsız niteliği vardır. Sanattan söz ettiğimizde başkalarına ileteceğimiz önemli bir şeyimiz, kişisel çıkarımız, arzumuz veya propaganda olmayan bir şeyimiz vardır. Bu şey, bizim için önemli olduğundan, onu dondurmadan veya Burgonya şarabından hoşlanmakla aynı düzeye koyma yönündeki herhangi bir çabaya karşı çıkarız ve deneyimimizi bir başka insana iletmeye çalışırken, önemli olan şeyleri hiç olmazsa potansiyel olarak paylaşan bir topluluğun var olduğunu tasdik ederiz. Bu, dünyada önem verilmesi gereken şeylerin neler olduğuna karar vermek gibi bir şeydir ve önem vermek, bizi yurttaşlar veya dostlar olarak dünyada birlikte yaşamaya hazırlar.

Güzellikten duyulan bu haz, Kant'ın "anlama yetisi ve hayal gücünün özgür oyunu" dediği bir şeyle ortaya çıkar. Kant'ın bununla tam olarak ne demek istediği açık değildir. Güzel şeyin- benim örneğimde trompet solosunun- anlama yetisine, kendisini (yani güzelliği) belli türden bir şekil olarak kavramam için yeterli bir biçim veya yapı sağladığı, ancak kendisini belli bir sınıfın içine yerleştirebileceğim ("kavram" olarak görebileceğim) kadar hayal gücünü dışarı atmadığını söyler gibidir. Hayal gücüm "oynamak", çağrışımlar yapmak ve gezinmek üzere uyarılmaktadır. Belki bu, müziği özü itibariyle metaforik bir biçimde kavramamızı açıklar: Gerek çaldığında gerekse daha sonra belleğimizde kalmaya devam ettiğinde, çalgının çıkardığı ses"te" cesaret, kararlılık, üzüntü vb. ni duyarız. Anlama yetisi, dinleyiciyi gerçekten çalınan müziğe yakın tutar ve hayal gücünün gezintisine bir çeşit sınır sağlar. Şimdi ve burada bu müziği dinlemekteyizdir (veya bu kelimeleri duymaktayız veya bu resme bakmaktayızdır). Bu, mümkün tepkilerimizi sınırlandırır.

Kant'ın açıklaması hiç şüphesiz aydınlatıcıdır. Ancak bizi "biçim"in esrarengiz bir şekilde döngüsel olan sonucuyla karşı karşıya bırakmaya devam etmektedir: Bu açıklamada çıkar gütmeyen haz duyduğumuz için güzelliğin karşısında bulunduğumuzu bilmekteyiz. Öte yandan çıkar gütmeyen hazzın kendisi, güzellikle karşılaştığında ortaya çıkmaktadır. Bu, fazla bilgi verici değildir ve onun estetik yargılarımızı haklı çıkarmada bize nasıl yardımcı olacağı da açık değildir. Gene bir müzik parçasının özel bir icrasından haz duyduğumu farz edelim. Arkadaşıma da aynı değerlendirmede bulunması ve haz alması gerektiği konusunda ısrar ettiğimi düşünelim. Peki eğer bunları yapmazsa ne yapacağım? Estetik konular, görüş birliğini ortaya koydukları kadar görüş ayrılıkları da doğurmaktadırlar. Estetik konular hakkındaki deneyimimiz, bir tartışma ve görüş ayrılığı deneyimidir, ortak hazlarının kaynağıyla ilgili olarak sadece işaret eden ve susan zevk sahibi sanattan anlayan insanlar topluluğuna ilişkin bir deneyim değildir. Kant, bizi, zevk sahibi olan insanların doğru tepkide bulunacakları, öyle olmayanların doğru tepkide bulunmayacakları şeklinde bir görüşle karşı karşıya bırakmaktadır. Onların doğru bir tepkide bulunmamaları zevk sahibi olmadıklarını veya yanlış bir yargıda bulunduklarını gösterir.

Bu, şüphesiz doyurucu değildir. Ayrıca o zevkin kaba bir tarzda iki yönlü çalıştığı izlenimini veren bir görüştür. Bu görüşte nesnenin aralarında hiçbir derece olmaksızın ya güzel olduğu veya olmadığı ileri sürülür. Sizin ya ona ilişkin bir algınız vardır veya yoktur. Öznenin güzel olduğu varsayılan şeyi yeniden algıladığında çoğalan veya azalan bir tepki kavramı var değil gibi görünmektedir. Burada yine kuram çeşitli biçimleri altında sanat hakkında sahip olduğumuz fiili deneyimimizle uyuşmamaktadır. Şüphesiz sanatla bazı karşılaşmalar seyirci veya dinleyicinin yanlış bir yaklaşımından dolayı kusurlu olabilir. Ödül veya ahlaki yükselme veya bilgi peşinden koşmaya gidebiliriz ve ancak daha sonra kendimizi saf biçimin titreşimlerine ayarlayabiliriz. Ancak şüpheiz bu konuda bundan daha fazla söylenecek şey vardır. Çoğu insanın sanat ve güzellikle ilgili deneyimi, bu deneyim ne olursa olsun, esrarengiz bir x faktörüne kendini ayarlamanın basit bir örneği değildir.

Problem, Kant'ın haz diye işaret ettiği şeyin tuhaf bir biçimde dile getirilemez olan doğasından ileri gelmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi onun biçim ve

güzellik estetiğini karakterize eden tuhaf bir kendi doğruluğunu kendisi tasdik eden döngüselliği ve derecelenme yokluğu vardır. Seçkinler, güzel biçimin biricik titreşimine ayarlanmışlardır, geri kalanlar ise güzellikten anlamazlar. Bu tutumun içinde yatan seçkincilik, muhtemelen, birçoklarının onu kabul etmemesi için yeterlidir. Öte yandan o, her halükarda sanatla karşılaştığımızda meydana geldiği varsayılan şeyin bir açıklaması olarak tuhaf bir biçimde gerçekçi olmayan bir özelliğe sahiptir. Sonuçta o şüphecileri, sanatın önem ve iletilebilirliği konusundaki bütün bu konuşmaların, estetik yargıların gerçekte kişisel tercihlerden başka bir şey ifade etmediği gerçeğini gizlediği şüphesiyle baş başa bırakmaktadır.

Öznelcilik

Bu şüpheler, bizi, sanatın değeri üzerine en yaygın olması mümkün olan görüşe yaklaştırmaktadır:

> *İyi sanat, bir insanın iyi olduğunu söylediği her şeydir. Atasözünün söylediği gibi "Güzellik, onu seyredenin gözündedir".*

Sanatta değer verdiğimiz şeyin biçim güzelliği olduğu görüşünü ele aldığımızda bu tutuma daha önce temas etmiştik. Burada dile getirilen tutum, öznel olanla nesnel olan arasındaki bilinen ayrıma dayanmaktadır. Bu açıklama iki tür şey arasında bir ayrım yapmaktadır: Dünyada ağaçlar, dağlar ve elmalar gibi büyüklük, şekil ve ağırlığa sahip olan nesneler vardır. Tutumlar, tercihler, duygular vb.ne sahip olan özneler vardır. Bir dondurma külahının şöyle şöyle bir ağırlığı olduğunu size söylediğimde, nesnel bir şeyle ilgili bir yargıda bulunmaktayımdır. Eğer onun lezzetli olduğunu söylersem sadece öznel bir geçerliliği olan bir iddiayı öne sürmüş olurum.

Öznelcilik, estetik yargıların öznel oldukları ve dolayısıyla sanat eseri hakkında bize bir şey söylemediklerini savunur. Onlar sadece yargıda bulunan kişi üzerine sanat eserinin etkisinden söz ederler. Bundan çıkan sonuç, bir sanat eseri üzerine iki karşıt yargının gerçekte birbirlerine zıt olmadıklarıdır. Benim bir müzik parçasının güzel olduğunu söyleyip, buna karşılık sizin onun sıkıcı olduğunu söylemeniz durumunda, ne ben ne siz yanılıyoruzdur. Nasıl ki, benim, fıstıklı dondurmadan hoşlanmama katılmayan birine "yanlış" demem saçma ise, Melis Davis'in söz konusu solosunu beğenmem de tümüyle tesadüfen ona nasıl bir tepki verdiğimle ilgili bir konu olarak kalmaktadır.

Böyle bir görüş cazip bir şekilde yumuşaktır. Kimse tepkilerinin bir başkasınınkilerden daha az geçerli olduğu yönünde düşünmeye zorlanamaz. Bu, bir şeyin estetik bir değeri olduğunu "bilen" ve bundan dolayı kendilerinin zevkli insanlar sınıfına ait olduklarını gösteren bir üyelik kartına sahip olan insanların var olduğu görüşüne karşı seçkinci olmayan bir görüş gibi görünmektedir. Bunun yanında o, bir x

faktörüne dayanan nesnel estetik değerle ilgili muğlak ve desteği olmayan iddialardan kaçınmaktadır. Peki kendisi iyi temellendirilmiş bir görüş müdür?

Estetik öznelciler bazen görüşlerini aşağıdaki argümanla desteklerler:

Öncül : Estetik konular üzerinde büyük görüş ayrılığı vardır.

Sonuç : O halde estetik yargılar, özneldir.

Bu çok yaygın bir argümandır, ancak epeyi zayıftır. Öncülün kendisi apaçık olarak doğru değildir. Öte yandan doğru olsa bile ondan söz konusu sonuç çıkmaz. Öncülün öne sürdüğü şeye karşı estetik yargılarda geniş ölçüdeki görüş birliğine işaret edebiliriz. Resim, tiyatro, roman, müzik vb.in tarihine baktığımızda ortaya çıkan şey, var olan görüş birliğinin genişliğidir. Kaç insan Beethoven'e karşı Hummel'in veya Shakespeare'e karşı Beaumont veya Fletcher'in üstünlüklerini savunur? Yeniden değerlendirmeler ortaya çıktığında, onlar, bu genel görüş birliği arka planı üzerinde meydana gelirler. Kurallara gerçek meydan okumalar, genel olarak özel sanat eserlerinin estetik değeri hakkındaki argümanlara dayanır, bu argümanların mümkün olduğunu inkara dayanmaz. Sonuca gelince, basit olarak, görüş farklılığı olgusu öznelliği gerektirmez. İnsanlar her tür şey hakkında, örneğin yoksulluğun nedenleri, yer küresinin yaşı, evrende başka bir yerde akıllı bir hayatın olup olmadığı vb. konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Şimdi bu konularda görüş birliğinin olmamasının kimsenin doğru veya yanlış olamayacağını gösterdiğini düşünmeyiz. Ahlak felsefesine ayırdığımız bölümde gördüğümüz gibi yalnız başına görüş ayrılığı öznelliğin delili değildir.

Bununla birlikte şöyle bir akıl yürütme yapabiliriz:

> *Estetik yargıların nesnellikten yoksun olmalarının nedeni onların olgusal değil, değerlendirici olmalarıdır. Olgusal yargılar nesnel olarak doğru veya yanlıştırlar. Evrende akıllı hayat ya vardır veya yoktur. Bu konuda doğruyu hiçbir zaman keşfedemesek bile, neyin delil ve kanıt olarak göz önüne alınacağını söyleyebiliriz. Estetik yargılarla ilgili olarak aynı şey söylenemez.*

Bu argümanın arkasında nesnelliğin ancak "orada, dışarda" olan şeylere ait olduğu varsayımı yatmaktadır. Sanat eserleri söz konusu olduğunda ileri sürebileceğimiz nesnel iddialar, onlarla ilgili olguları, yani onların süresini, büyüklüğünü, rengini vb. betimleyen iddialardır. Bunlara onların ne zaman ve kimin tarafından yaratıldığı, sahiplerinin kim olduğu vb. konularında bilgi veren diğer önermeler de eklenebilir. Bu konulardaki görüş ayrılıkları ilke olarak çözülebilirler. Öte yandan öznellik "burada" olanla, söz konusu sanat eserine bir öznenin gösterdiği tutumla ilgilidir. Böylece bir estetik yargıda bulunduğumda, sadece neden hoşlandığım veya duygumun ne olduğu üzerine bir bilgi vermekteyimdir. Burada görüş ayrılığı bir çözüme götürülemez, çünkü bu tür konularda doğru veya yanlış imkansızdır.

Bu akıl yürütme tarzının problemi, nesnellik ve öznellik kutupları arasındaki sahte zıtlıktan kaynaklanmaktadır. Olguların bir şekilde tarafsız olarak "orada, dışarda" olmalarına karşılık değerlerimizin "burada, içerde" oldukları görüşü ciddi olarak yanılgıya sürükleyicidir. O tarafsız olgulardan meydana gelen bir dış dünyaya değerlerimizi yansıttığımız görüşüne götürür. Oysa bütün olgular eşit değildir ve bu eşitsizlik de bir bireysel seçim meselesi değildir. Kolumda 2198 çil olabilir. İki de çocuğum olabilir. Aradaki fark, birincinin önemli bir olgu olmaması, ikincinin ise öyle olmasıdır. Sadece öyle olmasını *istemek*le çillerin sayısını daha önemli kılamam. Birinin "Bugün kolumdaki çillerin sayısı hayatta en önemli şey olacak, çünkü ben bunun böyle olduğunu söylüyorum" dediğini farz edelim. Bu ne anlama gelebilir? Birilerinin gerçekten buna inanmaları için bir nedene ihtiyaçları vardır. Belki onlar çocuklarını tehdit eden o zamana kadar bilmedikleri kalıtımsal bir hastalığın böylece teşhis edilebileceğini düşünmektedirler. Bu durumda o iddia, inceleme ve eleştiriye açık makul bir iddia olur. Ancak bu önem değişikliği onun öyle olması gerektiği hakkındaki bir duygunun sonucu değildir ve olguların önemleri, bizim için neyin önemli olduğu meselesinden ayrılabilir bir şey değildir.

Şeyler, Kanada'lı filozof Charles Taylor'un "akılsallık ufku" diye adlandırdığı bir şeyin üzerinde önemli görünürler. Yargılar ve seçimler ancak daha önceden anlamlı gördüğüm-burada anlamlı, *doğru* ve *önemli* demektir- şeylerden ötürü anlaşılabilirler ve anlam taşırlar."Değer"le kastettiğimiz de bu olduğu için, değerlerin benin bir iç dünyasına değil de buraya ait oldukları açık olmalıdır. Değerler (bir insanın çocuklarının hayatlarını kurtarmak veya kurtarmamak gibi) seçimlerinin nedenlerini anlaşılabilir kılan akılsallık ufkunun bir parçasıdırlar.

Estetik nesne

Yukarda sözünü ettiğimiz iddia, estetik değer sorunu konusunda önemli sonuçlar içermektedir. O, sanatın neye ilişkin olduğunu ancak ona akılsallık ufku üzerinde baktığımızda kavrayabileceğimiz anlamına gelmektedir. Örneğin bir resim her tarafına anlam ve değerin sinmiş olduğu fiziksel bir nesnedir. O, bir estetik nesnedir. Yeniden bu bölümün başında betimlenen Rembrandt'ın kendi-portresine dönelim. O bazı boyutlara, ağırlık ve kitleye sahip olan ve ışığı yansıtan iki-boyutlu fiziksel bir nesnedir. Aynı zamanda onu üç boyutlu bir nesnenin (bir adamın, muhtemelen ressam Rembrandt'ın) bir temsili olarak görmekteyiz. Bunun ötesinde o, hayal gücümüzü kendine çeken ve anlam ve öneme sahip olan, estetik ilgiyi doyurmak için tasarlanmış bir estetik nesnedir. Resme baktığımızda, diğer ikisin'de' bu üçüncü (estetik) düzeyi görürüz. Bundan dolayı eleştiri veya yargının dili, eleştirmenin duyguları hakkında bir bilginin arkasından gelen tarafsız bir betimlemeyle kendini sınırlamaz.

Eleştirinin dili, hem eleştirmenin kişisel deneyimini sergilemeye, hem de gerekçelerle bu deneyimi haklı çıkarmaya çalışır. Eğer eleştirmenimiz sadece sanat eserine işaret etmekten ve susmaktan (veya iç çekmekten) daha fazla bir şey yapmak

zorundaysa, tepkisini, sanat eserine göndermede bulunarak haklı çıkarmak zorundadır. Onun açıklamasının genel olarak üç bileşeni olacaktır.

- Sanat eserinin süresi, büyüklüğü, karakterleri ve araçları gibi şeyler üzerine *temel bilgi.* Bu düzeyde bile seçme ve ayıklama işin içine karışacaktır, çünkü her şey aynı ölçüde ilgili veya önemli görülmeyecektir.
- Neyin önemli olduğu üzerinde karar verme bizi *yorumlama*nın vazgeçilmez rolüne götürür. Bazı cepheler diğerlerinden daha önemlidir. Doğru bir betimleme için vaz geçilmez olan şeyler konusunda geniş bir görüş birliğinin olması mümkün olmakla birlikte (prens oluşundan söz etmeksizin Hamlet'i açıklamak şüphesiz doğru olmayacaktır), eleştirmenin neyin merkezi bir öneme sahip olduğu konusundaki duygusu çok önemli bir rol oynar.
- Nihayet *değerlendirme* vardır: Bu, eleştirmenin eserin göreli başarısı hakkındaki yargısıdır. Herhangi bir eserin ikna edici bir değerlendirmesini yapabilmesi için, eleştirmenin, eser hakkında güvenilir bir yorum tarafından yönlendirilen doğru bir betimleme verebilecek bilgili biri olması gerekir

Betimlemenin görevi, bir başka insanı eleştirmeni değerlendirmeye götüren şeyin ne tür bir deneyim olduğunu tasavvur etmeye tahrik etmektir. Eleştirmenin sadece duygu değil, aynı zamanda, bilgi sahibi olma ihtiyacının nedeni budur. Yargıların çoğunluğu muhtemelen ne pozitif, ne negatiftir, karışıktır: " Filmin açılış bölümünde çok etkili bir biçimde ses effektleri kullanılmıştır"; "Bazı diyaloglar biraz sıkıcıdır, ancak bütün itibariyle olay örgüsü ustaca ve etkileyicidir". Burada dikkatli bir biçimde ele alış, baş parmağını yukarıya veya aşağıya çevirmekten daha önemlidir. İdeal bir eleştirmen, sanat eseri hakkındaki eleştirisi ve yargısı, okuyucuyu basit bir kabulden çok tepki vermeye davet eden bir diyalogu başlatan kişi olarak düşünülebilir.

Bütün araştırmamız boyunca bize rehberlik eden soru şu oldu: Sanata neden değer vermekteyiz? Birkaç mümkün ana açıklamaya baktık: Bunlar

- Sanatın verdiği haz,
- Sanatın görme ve işitme tarzımızı yenileyen ve tazeleyen temsiller verme kabiliyeti,
- Sanatın kendileri aracılığıyla tasavvur edilen başka deneyimler ve duyguların içine girdiğimiz dışavurumla ilgili nitelikleri,
- Sanatın bizde tetikleyebileceği mutluluk,
- Sanatın ortak bir anlam ve önem dünyasında bulunma tarzıdır.

Sanatın değerini bu şeylerden herhangi birine indirgeme teşebbüsünün savunulamaz olduğunu gördük. Bunu yapma imkanını incelemek ve böyle bir indirgemeye yöneltilen itirazları kabul etmekle aynı zamanda bu özelliklerden her birinin önemini daha tam olarak değerlendirmiş olduk.

Sanata neden değer verdiğimiz hakkında doğru bir açıklama vermenin güçlüklerinin bizi nasıl estetik değer üzerine şüpheci, öznelci bir görüşe götürebileceğini de gördük. Belki bu tezin çekiciliğinin bir kısmı bizi estetik yargılarımızı haklı çıkarma mecburiyetinden kurtarmasından ileri gelmektedir. Ancak estetik yargılarımızı haklı çıkarma mecburiyetimizin olgusal veya ahlaki yargılarımızı haklı çıkarma mecburiyetimizden neden daha az olması gerekmektedir? Belki burada arkada gizli olarak bulunan varsayım, sanatın, esasta bir tür eğlence olmasından ötürü, bilimsel bilgi ve ahlak alanlarından daha az önemli olduğu varsayımıdır. Sanatın eğlenceyle ilgili bir boyutu olduğu şüphesiz olmakla birlikte, bu onun bir şekilde ciddi olmadığı, gerçekten önemli olmadığı sonucunu içermez. O hayal gücümüz ve anlama yetimizi mümkün olduğu kadar en tam biçimde kullanmaya bizi tahrik etmesi mümkün ciddi bir oyun türüdür. Bu şeyler önemli olduğu için sanat önemlidir.

8 DİN FELSEFESİ

Din nedir?

Diğer önemli, fakat karmaşık kavramlar gibi din kavramının da tanımlanması zordur. Henry Fielding'in *Tom Jones* adlı romanında Thwackum tarafından verilen tanımı kabul edebilseydik şeyler şüphesiz daha basit olurdu:

> *Din derken ben Hristiyan dinini, sadece Hristiyan dinini değil, daha özel olarak Protestan Hristiyanlığı, sadece Protestan Hristiyanlığı değil, İngiliz Kilisesini kastediyorum.*

Fakat Thwackum'un tanımı, dini özel bir kültürel geleneği yansıtacak şekilde çok fazla dar olarak tanımlamaya karşı bir uyarı olmak bakımından yararlıdır. Yahudilik, Hristiyanlık veya İslam geleneği içinde yetişmiş insanların dinin tek, kişisel bir Tanrı'ya inancı içermesi gerektiği yönünde bir varsayıma sahip olmaları özellikle kolaydır. Ancak diğer dinsel geleneklerle küçük bir tanışıklık bu tasvire uymayan dinlerin olduğunu gösterir: Bazı dinler çok tanrıcıdır. Budizm ve Taoculuk gibi başka bazıları akıl, duygu veya kişiliğe sahip bir tanrısal varlığı ileri sürmezler.

Bu nedenle din hakkında teklif edilen tanımların çoğu herhangi bir bilgi vermeyecek ölçüde genel olmaya doğru gitmektedir. Örneğin, Amerikan filozofu William James dini " bireylerin, tanrısal diye kabul ettikleri herhangi bir şeyle ilişkileri bakımından sahip oldukları duygular, eylemler ve deneyimler "olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tanım, belki istemeden, birincil ilgisi bireyden çok topluluk olan dinsel geleneklerde mevcut olmayan bir bireyciliği yansıtmaktadır. Tanınmış çağdaş filozof Paul Tillich ünlü ve bundan da genel bir tanım vermiştir: "Din, nihai kaygıdır". Bu, dinin bir insanın hayatında en temel ve önemli konularla ilgisi olan bir şey olduğu anlamına gelir: O insanın değerlerini ve yaptığı şeyin gerçek ve kalıcı bir öneme sahip olan bir şey olduğu yönündeki inanç (veya ümitlerini) bağladığı şeydir. Ancak din, aynı zamanda, genellikle dinsel olmaktan çok dünyevi olarak görülen şeyleri, örneğin özel bir siyasal sisteme veya onun ideolojisine derin bir biçimde savunulan bir bağlılığı da, içine alacak kadar geniştir.

O halde, din hakkında iyi bir tanımla ortaya çıkmak kolay değildir ve bunun nedenleri de oldukça açıktır. Birinci olarak, yukarda işaret ettiğimiz gibi farklı insanlar tarafından uygulanan veya uygulanmış olan çok farklı somut dinler vardır. Bu farklılıklar kendilerini en açık bir şekilde her dinle birlikte bulunan farklı ayinler

ve merasimlerde gösterirler. Öte yandan dinler şu türden en temel öğretisel sorunlarla ilgilenirler:

- Kaç tanrı vardır?
- Tanrısal olanın doğası nedir?
- Birden fazla gerçek din olabilir mi?

Zorluğun ikinci nedeni din kavramının çok geniş olmasıdır. Metafizik inançlar, ahlaki öğretiler, psikolojik tavırlar, efsaneler, gelenekler, yazılı metinler, alışılagelen uygulamalar, merasimler, şiir, şarkı, müzik, dans ve tiyatro, bütün bunlar bir dinin kurucu öğeleri olabilirler. Son olarak, bilim adamları, kendilerine din adı verilen bazı şeylerin gerçekten din olarak düşünülüp düşünülmemesi gerektiği konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Örneğin Konfüçyüsçülüğün bazen bir din olmayıp bir ahlak sistemi olduğu söylenmektedir. Birçok dinsel öğe içeren küçük, kültürel bakımdan marjinal, tarihsel olarak başarısız hayat tarzları veya inanç sistemleri bazıları tarafından dinlerden çok kültler olarak sınıflandırılmaktadır. Ancak bir dinle kült arasındaki kesin çizgiyi nerede ve nasıl çekeceğiz? Hatta böyle bir şeye kalkışmalı mıyız?

Nasıl tanımlanırsa tanımlansınlar, hemen hemen, bütün dinlerin ortak olarak sahipmiş gibi göründükleri bir şey, *soteriolojik* bir ilgidir. "Soteriolojik" terimi Yunanca kurtuluş anlamına gelen *soteria* kelimesinden türemiştir. Söz konusu kurtuluşun zorunlu olarak bireysel kurtuluş olması gerekmediği gibi, onun bir öte dünya (ahiret) görüşünü içermesi de zorunlu değildir. Örneğin, Yahudi kutsal kitabında çoğu zaman önemli olan, özel bir halkın ebedi mutluluğu değil, toplumun gelecekteki refahıdır. Ancak dinlerin çoğu, belli bir düşünce ve davranış tarzını kabul etmenin veya ona katılmanın bizi hali hazırda sahip olduğumuz durumdan daha iyi bir duruma götüreceği düşüncesini içerir.

Bununla birlikte kurtuluşa ilişkin bu kaygıyı dinin tanımı içine sokmakta tereddüt edebiliriz. Bazı dinlerin, örneğin Afrika ve Amerika'nın yerli kabile dinlerinin bazılarının temel düşüncesi kurtuluşu sağlamaktan çok, iyi bir ürün, iyi av, savaşta başarı, çok çocuğa sahip olmak vb. yoluyla şeylerin halihazırdaki durumunun devamının sağlanmasıdır. Öte yandan bazı dünyevi girişimler, özellikle siyasal hareketler, bizi, şu andaki ideal olmaktan uzak durumumuzdan, içinde bereket, güvenlik ve adaletin hüküm süreceği "vaat edilmiş bir ülke"ye götürmeye çalışmaları anlamında kurtuluşumuzu hedefleyen şeyler olarak ele alınabilirler. Bundan dolayı, sonuçta, diğer birçok kavram gibi din kavramının da açık bir şekilde tanımlanmasının mümkün olmadığı kabul etmek zorunda kalabiliriz. Ancak bunu kabul etmemiz, bizi, dini incelemekten veya dinsel inançları felsefi olarak ele almaktan alıkoymamalıdır. Bir kavramının sınırlarının belirsiz olması zorunlu olarak onu işe yaramaz veya şüpheli bir kavram yapmaz. Neticede "dinsel" yüklemini herhangi bir inanç veya uygulama için kullanıp kullanmamamız gerektiğinden emin olmamamız serek olarak karşılaştığımız bir durumdur. Ancak dini tanımlamanın güçlüğü ele aldığımız olayın çeşitliliği ve karmaşıklığını göstermektedir.

Din felsefesi nedir?

Nasıl ki bilim felsefesi, bilimin kendisinden çok farklıysa, din felsefesi de, dinin kendisinden çok farklıdır.

Din felsefesinin amacı öğüt vermek, hidayete eriştirmek, teselli etmek veya kurtarmak veya dinin herhangi bir işlevini üstlenmek değildir. Onun amacı, felsefi soruşturma aracılığıyla, insani varlığın belli bir alanına, yani dine ve özel olarak dinsel kavram ve inançlara ilişkin anlayışımızı derinleştirmektir. Bunun yanında o, bu kavramları ve inançları akılsal eleştiriye tabi tutar.

Zaman zaman örtüşmeleri mümkün olmakla birlikte, din felsefesiyle tanrıbilimi de birbirinden ayırmak gerekir. Özel bir dine eşlik eden tanrıbilim, bu dinin ana öncüllerini ve bu öncüllerin içerdikleri şeyleri kuramsal olarak işlemekten ibarettir. Örneğin, Hinduizm'in tanrıbilimcileri bedenin ölümünden ne kadar sonra ruhun bir başka bedende canlanacağı sorununu tartışabilirler. Yahudi tanrıbilimcileri, *Tevrat*'taki bir keçi yavrusunu annesinin sütünde pişirmeyle ilgili yasağın anlam ve gerekçelerini tartışabilirler. O halde tanrıbilimciler soruşturmalarını bir "inanç dairesi" içinde sürdürme eğilimindedirler. Onlar dinin temel ilkelerini eleştirisiz kabul ederler ve onların tam anlamı ve sonuçları üzerinde çalışmaya yönelirler. Buna karşılık, din felsefecileri herhangi bir dinsel iddiayı kesin, şüphesiz doğrular olarak kabul etmezler, bu iddiaları evrene ilişkin olarak ileri sürülen herhangi bir iddiayı değerlendirme tarzlarıyla aynı şekilde, yani akılsal soruşturmanın alışılagelen yöntemlerini kullanarak, değerlendirirler. Bundan dolayı doğal olarak onlar en büyük dikkatlerini dinsel inancın doğurduğu şu türden temel sorular üzerine yöneltirler:

- Bir Tanrı var mıdır?
- Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir veya çürütülebilir mi?
- Dinsel inanç akılsal mıdır, yoksa akıl-dışı mıdır?
- Tanrı'nın varlığı veya var olmayışı bizim hayatlarımız açısından ne fark eder?

Bazı filozoflara göre, din felsefesinin yapabileceği veya yapması gereken tüm şey budur, yani dinsel kavramları analiz etmek ve özel dinsel inançları değerlendirmektir. Ancak başka bazıları, din felsefesinin dine antropolojik, tarihsel, sosyolojik ve psikolojik yaklaşımların doğurduğu sorularla kesişen konuların tartışmasını da içine almasına izin vermektedirler.Bu sorular örnek olarak şunlardır:

- Din geçmişte hangi toplumsal işlere yaramıştır?
- Bugün din hangi işlere yaramaktadır?
- Bilinen bütün kültürlerde neden bir tür dinsel inançla karşılaşılmaktadır?

- Din hangi psikolojik ihtiyaçları doyurmaktadır?
- Din olmaksızın insani varlıklar psikolojik ve sosyal olarak serpilip gelişebilirler mi?

Din felsefesinin ele alabileceği sayısız ilginç ve önemli konunun olduğu açıktır. Ancak biz burada geleneksel olarak bu felsefe dalında merkezi yer tutmuş olanlar üzerine dikkatimizi yoğunlaştırarak onlardan sadece bir kaçını ele almakla yetinmeye mecbur olacağız.

Tanrı'nın doğası ve varlığı

Tanrı, var mıdır? Şüphesiz bu sorabileceğimiz en temel sorulardan biridir. Ona nasıl cevap verdiğimizin dünyayı ve onun içindeki yerimizi nasıl gördüğümüz açısından büyük sonuçları olduğunu kabul edebiliriz. Ancak felsefede çoğu zaman olduğu gibi, bir soruyu ele almadan önce onun ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak ihtiyacındayız. Bu, burada "Tanrı" kavramından ne anladığımızı açıklığa kavuşturma anlamına gelmektedir.

Farklı Tanrı anlayışlarının olduğu açıktır. Taocular nihai gerçekliğin, varlığın temelinin, var olan her şeyi, hatta zıtlar veya çelişikler olduklarını düşündüğümüz şeyleri meydana getiren ve içinde bulunduran tek bir basit değişmeyen, kişilik-dışı, dinamik ilke olarak tasarlamaktadırlar. Hristiyanlar genel olarak Tanrı'yı son derece kişisel kavramlarla, bazı bakımlardan bize benzeyen, düşünce ve duyguya sahip olan, ancak herhangi bir sınırlamaya veya eksikliğe sahip olmaması bakımından bizden farklı olan bir varlık olarak düşünmektedirler. Tüm bu farklı Tanrı anlayışlarını ayrı ayrı ele almamız mümkün olmadığından, Batı uygarlığında iki bin yıldan daha uzun bir süre hakim olmuş olan Tanrı anlayışını ele almakla yetineceğiz. Bu, bir çok okuyucunun kendisiyle en fazla tanışık olduğu Tanrı anlayışı olacaktır.

Bu Tanrı anlayışı, yaklaşık üç bin yıl önce eski Yahudiliğin içinde ortaya çıkmış ve daha sonra Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından benimsenmiş olan bir anlayıştır. Bundan dolayı bu üç dinin ana biçiminin taraftarları Tanrı'yı çok benzer terimlerle tanımlarlar. Onların tümü aşağıdaki nitelikleri Tanrı'nın temel nitelikleri olarak görürler:

- **Biriciklik**: Ancak tek bir Tanrı vardır.
- **Her şeye gücü yetme**: Tanrı her şeye kadirdir.
- **Her şeyi bilme**: Tanrı her şeyi bilir.
- **Ahlaki mükemmellik**: Tanrı sevgi doludur, iyilikseverdir, merhametlidir ve adildir.

- **Zorunlu varlığa sahip olma**: Evrenden ve onun içindeki her şeyden farklı olarak, Tanrı varlığa gelmemiş olduğu gibi, varlıktan da kesilmeyecektir.
- **Yaratıcılık**: Tanrı dünyayı yaratmıştır ve onu varlığında devam ettirmektedir.
- **Kişisellik**: Tanrı salt bir soyut güç veya enerji kaynağı değildir. Onun bir zekası, anlama yetisi ve iradesi vardır.

Cisim olmama ve bölünmezlik gibi başka nitelikleri ekleyerek bu listeyi uzatabiliriz. Ancak bunu yaptığımızda bulanık sulara girmeye başlarız. Yukarda zikrettiğimiz geleneklerde (Tanrı'ya "o" diye işaret etmenin uygun olup olmadığı gibi), bu niteliklerin Tanrı'ya izafe edilip edilmemesi gerektiği tanrıbilimciler tarafından tartışılmıştır. Ancak inanan Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların ezici çoğunluğu, yukarda verdiğimiz niteliklerin Tanrı'nın özelliklerini belirledikleri konusunda görüş birliği içinde olacaklardır.

Bununla birlikte, filozofların Tanrı'sı, yani din felsefecilerinin varlığını kanıtlamaya çalıştıkları Tanrı, genel olarak daha soyut bir biçimde tasarlanmıştır. Onun yukarıdaki niteliklere sahip olması da zorunlu değildir. Örneğin, bazı Tanrı kanıtları, sadece dünyanın akıllı bir varlık tarafından yaratılmış olması gerektiğini kanıtlamaya çalışır. Diğer bazı kanıtlar, sadece dünyanın "ilk nedeni"nin çok güçlü olması ve varlığı için kendisinden başka bir şeyin varlığına bağlı olmamasının (yani zorunlu olarak var olması gerektiğinin) zorunlu olduğunu göstermeye çalışır. Tanrı'nın varlığına ilişkin ana kanıtları ele aldığımızda, bundan dolayı, hangi tür Tanrı'dan söz edildiğine dikkat etmek zorunda kalacağız.

Kitab-ı Mukaddes'in ilginç bir özelliği, onu kaleme alanların hiçbirinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya teşebbüs bile etmemeleridir: Onun varlığı, basit olarak, kabul edilmektedir. İnançlarımızın mantıksal yapıya sahip kanıtlarla haklı çıkarılmaları gerektiği düşüncesi Yunanlılardan gelen bir düşüncedir. Batı uygarlığının bu iki büyük bileşkeni, Yahudi ve Yunan bileşkeni, Orta Çağ'da Arap bilginlerinin eserlerinden yararlanan Hristiyan düşünürler Yunan kültürüyle, özellikle Yunan felsefesiyle ilgilenmeye başladıklarında bir araya geldiler. Sonuç *Kitab-ı Mukaddes*'in iddialarının akılsal düşünce yoluyla elde edilmiş doğrularla uyum içine sokulabilmesinin yollarını araştıran felsefenin ve tanrıbilimin bir çiçeklenişi oldu. Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönünde güçlü ve gelişmiş çabalara ilk kez bu dönemde rastlamaktayız. Burada bu çabalardan çağdaş filozoflar arasında hâlâ her birinin taraftarları olan üç tanesini ele alacağız.

Varlıkbilimsel kanıt

Bu kanıt ilk olarak sonunda Canterbury başpiskoposu olan bir İtalyan keşiş, Anselmus (1033-1109) tarafından geliştirilmiştir. Ona aslında oldukça belirsiz olan nedenlerden dolayı "varlıkbilimsel" kanıt denmektedir. Varlıkbilim (ontoloji),

metafiziğin, varlığın nihai doğasıyla ilgilenen dalıdır ve bu kanıt da var olmanın,Tanrı'nın esas doğasının bir parçası olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Anselmus iki tür kavramı karşılaştırmamızı istemektedir:

- Gerçekten var olan bir şeyin kavramını;
- Bununla aynı türden olan , ancak var olmayan şeyin kavramını.

O şöyle akıl yürütmektedir: Şüphesiz birinci kavram ikincinin sahip olmadığı bir şeyi içinde bulundurmaktadır. Bu, varlıktır. Bu nedenle birinci kavram daha önemli ve daha büyük bir şeye ilişkindir.

Şimdi Tanrı kavramı, sonsuz derecede büyük bir varlığın kavramıdır; başka deyişle kendisinden daha büyük (yani daha mükemmel) bir şeyin düşünülmesinin imkansız olacağı kadar büyük olan bir şeyin kavramıdır. Bu "Tanrı" kelimesinin tanımının kendisinin parçasıdır. Böyle bir varlığı tasarlamaya çalıştığımızı farz edelim. Nasıl ki tek boynuzlu bir hayvanın varlığını inkâr ederken onu düşünmek mümkünse, " yüreğinde Tanrı'nın olmadığını söyleyen deli " de, Tanrı'nın varlığını inkâr ederken O'nu düşünmenin mümkün olduğunu düşünür. Ancak Anselmus'a göre deli aslında kendini aldatmaktadır, çünkü tutarlı olarak Tanrı'nın var olmadığını düşünmek mümkün değildir. Eğer kavramımız, gerçekten var olmayan bir şeyin kavramıysa, o zaman gerçekte mümkün olan en büyük veya en mükemmel varlık kavramını oluşturmamışız demektir. Yukarda ortaya koyduğumuz gibi *bu* kavram, bütün diğer niteliklerine ek olarak gerçekten var olan bir varlığın kavramıdır. Kısaca eğer Tanrı'yı düşünüyorsak ve onu var olmayan bir şey olarak düşünüyorsak, o zaman gerçekte Tanrı'yı düşünmüyoruzdur. Eğer Tanrı'yı doğru şekilde düşünürsek, zorunlu olarak var olan bir şeyi varlığı düşünmüş oluruz. O halde Tanrı, sadece zihinlerimizde bir kavram olarak var olamaz. Onun aynı zamanda gerçekte de var olması zorunludur.

Bu kanıtın biraz daha basit bir şekli, daha sonra, beşinci Düşünce'sinde Descartes tarafından savunulmuştur. Ana hatlarıyla Descartes'ın versiyonu şöyle ortaya konabilir:

1. Tanrı, tanımı gereği her türlü mükemmelliğe sahiptir.
2. Zorunlu varlık bir mükemmelliktir.
3. O halde Tanrı zorunlu olarak vardır.

Bu ünlü kanıt hakkında ne düşüneceğiz? İşaret etmemiz gereken ilk nokta bu kanıtın iki şekilde sergilenebileceğidir. Birinci şekil Tanrı'nın var olduğu, diğeri Tanrı'nın *zorunlu olarak* var olduğu (yani onun için var olmamanın imkansız olduğu) sonucuna götürür. Her iki durumda da bu kanıt, neyin var olduğu hakkında bir iddianın a priori doğrular (Herhangi bir deneyden bağımsız olarak bilinmesi mümkün olan zorunlu doğrular) oldukları var sayılan öncüllerden çıkarılması yönünde ciddi bir teşebbüstür.

Anselmus'un bir çağdaşı, Marmoutier'li Gaunillo diye bilinen bir keşiş, bir çok insanın doyurucu bulduğu bir itirazla buna karşı çıkmıştır: Kusursuz bir ada düşünelim. Kusursuz ada, tanımı gereği, adaya ilişkin her türlü mükemmelliğe sahiptir: Yumuşak bir iklim, temiz kıyılar, lezzetli yiyecekler, ücretsiz içkiler vb. Şimdi eğer varlık mükemmelliklerden biriyse, bu kusursuz adanın varlık özelliğine sahip olması zorunludur. Neticede, tatilimizi geçirmek için sadece bir kavram olarak var olan bir adada değil, gerçekten var olan bir adada yer ayırtmayı tercih edeceğimiz kesindir. O halde eğer varlıkbilimsel kanıt sağlamsa, Gaunillo'nun kusursuz adanın var olduğuna ilişkin "kanıt"ı da sağlam olmak zorundadır. Öte yandan, kusursuz ada gerçekte var olmadığına göre, bu kanıtta yanlış olan bir şeyin olması gerekir? Bu şey nedir?

Yukarda ortaya koyduğumuz Descartes'ın daha basit versiyonuna dikkatle bakalım. Kanıtın mantığı kusursuz gibi görünmektedir. Eğer öncülleri kabul edersek, sonucu kabul etmek zorundayız. Mantıkçıların tabiriyle kanıt, biçimsel olarak geçerlidir. O halde eğer bir problem varsa, bu öncüllerden birinde olmalıdır. Hiç olmazsa onlardan biri yanlış olmalıdır.

Birinci öncül, Tanrı'nın tanımı gereği, her türlü mükemmelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Bu, Anselmus'un, Tanrı'nın kendisinden daha büyük bir varlığı tasarlamanın mümkün olmadığı kadar büyük bir varlık olduğu önermesinin bir başka şekilde söylenişidir. Şimdi biri, bu tanıma belki *Kitab-ı Mukaddes*'te tasvir edildiği şekilde Tanrı'nın gerçekte mükemmel olmadığını ileri sürerek karşı çıkmaya çalışabilir. (Neticede *Kitab-ı Mukaddes*'teki Tanrı oldukça kaba bir biçimde etnik temizliği savunmakta ve ona katılmaktadır). Ancak bu itiraz yanlış bir itiraz olacaktır. Bu kanıtın yandaşları burada önemli olan Tanrı kavramının tasvir ettikleri Tanrı kavramı, yani sonsuz derece mükemmel bir Tanrı kavramı olduğu cevabını verebilirler. Onların tesis etmeye çalıştıkları İbrahim ve Musa'yla konuşmuş olan kişi değildir, bu varlığın varolduğudur.

Bundan başka, sonsuz derecede mükemmel bir varlık kavramının gerçekte oluşturabileceğimiz bir kavram olup olmadığını da sorgulayabiliriz. Neticede bu, son derecede soyut bir şeydir. Ancak bu da kendisi bakımından bir problem olamaz. Burada konu sonsuz derecede mükemmel bir varlığın zihinsel bir *imge*sini oluşturup oluşturamayacağımız değildir, böyle bir varlığın *kavramı*nı anlayıp anlayamayacağımızdır. Ve bir çelişme içermedikçe, pi veya sonsuz gibi matematiksel kavramların, matematikçiler için anlaşılabilir olmasına benzer şekilde, bu kavramın da anlaşılabilir olduğunu var saymak makul görünmektedir.

O halde ilk öncüle karşı çıkmak zordur. O sadece Tanrı'nın tanımında içerilmiş bulunan bir şeyi ortaya koymaktadır. Peki ya ikinci öncül? Bu öncül varlığın-veya Descartes'ın ortaya koyuş biçiminde *zorunlu* varlığın- bir mükemmellik olduğunu söylemektedir. Bunun birçok eleştirici tarafından kanıtın zayıf noktası olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Yapılacak bir itiraz, varlığı bir mükemmellik olarak görmek için iyi bir nedenin olmadığı itirazıdır. Şüphesiz gerçek bir cennet ada, hayali bir cennet adadan daha iyidir. Gerçek bir altın yüzük, salt bir altın yüzük kavramından daha iyidir. Ancak bunlar aldatıcı örneklerdir. Gerçek bir seri cinayet işleyen katil, sadece bir dedektif hikayeleri yazarının kafasında yaşayan hayali bir ka-

tilden daha mı iyidir? Gerçek acı, salt acı fikrinden daha mı iyidir. En azından bu kanıtın savunucularının, "mükemmellik" kavramından ne kastettiklerini ayrıca açıklamaları ve varlığın bir mükemmellik olduğu iddialarını haklı çıkarmaları gerekir.

İkinci, bir anlamda daha gelişmiş olan bir itiraz, önce Descartes'ın eleştiricilerinden biri, Pierre Gassendi, tarafından ortaya konulmuş ve daha sonra on sekizinci yüzyıl Alman filozofu İmmanuel Kant tarafından geliştirilmiştir. Bunlar varlığı, şeylerin bilgelik ve cisim-dışı olmaklık gibi diğer özellikleriyle aynı seviyede bir özelliği olarak düşünmenin bir hata olduğunu ileri sürmektedirler. İlk olarak bir şeyi- söz gelimi bir evi- düşünüp daha sonra bu evin var olduğunu düşünürsek, kendisiyle yola çıktığımız kavramda bir değişiklik yapmayız. Bir şeyi düşünmekle, bu şeyin var olduğunu düşünmek aynı kavramı oluşturmaktır. Bunun nedeni, varlığın kavramın içeriğine ait olmamasıdır. Bir evin geniş olduğunu, ahşap olduğunu, yedi penceresinin olduğunu ve iki yüzyıldan fazla bir süre önce inşa edildiğini söylediğimde, özel bir evin kavramını oluşturmaktayımdır. Daha sonra, bütün bu özelliklere ek olarak, evin var olduğunu söylersem, ona başka bir ayrıntı eklemiş olmam. Bununla daha çok kavramın dış dünyada var olan bir şeye tekabül ettiğini belirtmiş olurum. Varlıkbilimsel kanıt, Tanrı kavramını analiz etmekle işe başlamakta ve daha sonra bu analize dayanarak, kavramın kendisinin dışındaki bir şeyle (yani Tanrı'nın kendisiyle) belli bir ilişki içinde olduğu sonucuna geçmektedir. Ancak bu, kavramsal analizin kendi başına destekleyebileceği bir sonuç değildir.

Bunlar güçlü itirazlardır. Bununla birlikte varlıkbilimsel kanıtın hâlâ savunucuları vardır. Onlar arasında Charles Hathorne ve Alvin Plantinga gibi bazı çok tanınmış çağdaş din felsefecileri de bulunmaktadır. Kanıtın, bu daha yakın döneme ait savunucularının ilginç bir özelliği, Descartes gibi onların da, dikkatlerini Tanrı'nın *zorunlu varlığı* üzerinde yoğunlaştırmış olmaları ve bunun ne anlama geldiği ve neyi içerdiğini açıklığa kavuşturmaya çalışmalarıdır.

Bu düşüncelerden ortaya çıkan bir kanıt şöyledir: Zorunlu varlığın zıddı olumsal varlıktır. Olumsal bir varlık, var olması ve var olmaması mümkün olan bir varlıktır. Başka bir şekilde ifade edersek bu, onun içinde mevcut olmadığı mümkün bir dünyanın tasarlanabileceğini söylemektir. Ancak zorunlu bir varlıkla ilgili olarak bu doğru değildir. Zorunlu bir varlık, tanımı gereği, mümkün olan her dünyada var olacaktır. Bundan şaşırtıcı bir sonuç çıkar. Eğer içinde zorunlu bir varlığı bulunduran tek bir mümkün dünya varsa, bu varlığın (şüphesiz üzerinde yaşadığımız dünya da içinde olmak üzere) mümkün olan her dünyada var olması zorunludur. Tanrı'nın içinde var olduğu bir dünyayı tasarlamamız kolayca mümkün olduğu için, böyle bir dünya muhtemelen mümkündür. Ancak bu durumda, Tanrı'nın mümkün olan her dünyada var olması zorunludur. Başka deyişle o zorunlu olarak vardır.

Bu akıl yürütme şüphesiz ustacadır, ancak varlıkbilimsel kanıtı eleştirenlerin bundan etkilenmeyeceklerini söylemek doğru olacaktır. Başka her şey bir yana Tanrı'nın (yani zorunlu bir varlığın) mümkün bir dünyada var olduğu öncülüne karşı çıkılabilir. Bu iddia görünüşte akla uygundur, ancak zorunlu bir varlık kavramı tutarsız olabilir. Eğer öyleyse, böyle bir varlık, kare dairelere veya evli bekarlara, yani mümkün olan bir dünyada var olmayan şeylere benzer. Bu nedenle

eleştiricileri, bu kanıtın kanıtlayabileceği tüm şeyin şu olduğunu ileri sürmektedirler: Eğer Tanrı varsa, zorunlu olarak vardır.

Kozmolojik kanıt

Basit olarak Tanrı kavramını açmak suretiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmakta-ontolojik kanıtın yapmaya çalıştığı budur- şüpheli bir şeyin olduğu açıktır. Şüphesiz daha makul bir yaklaşım dünyanın varlığının kendisinin, onun bir yaratıcısı olduğunun delili olduğunu ileri sürmektir. Başka deyişle eğer Tanrı olmasaydı, biz burada olmazdık.

Dünyanın (veya ondaki bir şeyin) varlığından hareket ederek bu varlığın nedeni olan bir şeyin varlığına geçen bu kanıt kozmolojik kanıt diye bilinir. O en ünlüsü büyük Orta Çağ tanrıbilimcisi Thomas Aquinas'ınki olmak üzere birçok farklı biçim altında ileri sürülmüştür.

Kozmolojik kanıtın basit bir biçimi şudur:

1. Dünya vardır.
2. Var olan her şeyin bir nedeni vardır.
3. Nedenler eserlerinden önce gelirler.
4. Neden ve eser zinciri zaman bakımından sonsuza kadar geriye gidemez.
5. Bundan dolayı kendisi bir "eser" olmayan bir "ilk neden"in olması zorunludur.
6. Her şeyin bir nedeni olduğuna göre, bu ilk nedenin, kendi kendisinin nedeni olması gerekir.
7. Bu kendi kendisinin nedeni olan ilk neden, Tanrı'dır.
8. O halde Tanrı vardır.

Muhtemelen böyle bir şeyi Tanrı'ya inanmanın makul bir gerekçesi olarak kabul eden çok insan vardır. Fakat bu kanıtı eleştirisel bir incelemeye tabi tutarsak, kısa bir süre sonra, onun gerçekten çok zayıf olduğu ortaya çıkar. 4 numaralı öncül açık bir şekilde doğru değildir: Zamanın ve nedensel ilişkilerin sonsuza kadar geri gitmesini mükemmel bir şekilde tasarlayabiliriz. Çağdaş doğa bilginlerinden çoğunun desteklediği büyük patlama kuramı, bile sonsuz sayıda patlamanın birbiri ardından gelmesiyle pekâlâ uyuşabilir. Kendi kendinin nedeni olan bir varlığı ortaya atan 5 numaralı öncül, nedenlerin eserlerinden önce geldiğini söyleyen 3 numaralı öncülle çelişme içindedir. Ve bu kendi kendisinin nedeni olan varlığın 7. adımda Tanrı'yla özdeşleştirilmesi de keyfidir. Kanıtta "ilk neden"in evrenin varlığından sorumlu olan neden olması dışında canlı, akıllı, her şeye kadir, her şeyi bilen, adil, merha-

metli, cisim-dışı bir varlık olduğuna veya onun Tanrı'nın diğer herhangi bir geleneksel niteliğiyle donatılmış olduğuna işaret eden hiçbir şey yoktur.



Thomas Aquinas (1225-1274)

Thomas Aquinas, genel olarak, Orta Çağ döneminin en büyük filozofu ve tanrıbilimcisi olarak görülür. Napoli yakınında doğmuş ve Napoli, Paris ve Köln üniversitelerinde öğrenim görmüştür. 1252'de Paris'te tanrıbilim okutmaya başlamış ve hayatının geri kalanını ya orada veya İtalya'da değişik yerlerde felsefe ve tanrıbilim üzerine dersler vererek ve eserler yazarak geçirmiştir. Aquinas üretken bir yazardı. Aristoteles'in eserleri üzerine çok sayıda çevirisi ve şerhleri olduğu gibi diğer yazarlar üzerine de değişik kısa inceleme yazıları ve şerhler kaleme almıştır. Fakat en tanınmış eserleri *Summa Theologiae* ve *Summa contra Gentiles*'tir (Dinsizlere karşı). 1323 te Papa XXII. John tarafından aziz ila edilmiştir.

Aquinas, bir Hristiyan tanrıbilimcisi eğitimi almıştır. Yaşadığı zamanda Hristiyan tanrıbilimi ve felsefesine karşı ana entelektüel meydan okuma Aristoteles bilginlerinden, özellikle İbni Rüşt (1126-1198) gibi Müslüman filozoflardan gelmekteydi. Hristiyan öğretisinin epey bir kısmı kutsal metne dayanmaktaydı ve bu özelliğiyle o doğrudan Tanrı tarafından vahyedilmiş doğru olarak görülmekteydi. Öte yandan, Aristoteles'in öğretileri genel olarak akılsal kanıtlarla desteklenmekteydi. Böylece bu öğretiler birçok bilginin zihni üzeri de çekici bir etkide bulunmaktaydılar ve bazıları bunu Kilise'nin otoritesin karşı bir tehdit olarak görmekteydi.

Aquinas'ın en büyük entelektüel başarısı, Hristiyan teolojisiyle Aristoteles'in felsefesini birleştiren felsefi bir sistem yaratması olmuştur. Bunu yapmak için o akılla vahiy arasındaki kesin ilişki üzerinde çalışmak zorundaydı. Onun görüşüne göre (ruhun, bedenin ölümünden sonra yaşamasına devam edeceği gibi) vahye dayanmaksızın akılsal olarak kanıtlayabileceğimiz bazı doğruların olması yanında, ancak vahiy sayesinde bildiğimiz başka bazı doğrular vardır (örneğin İsa'nın insan kılığında dünyaya inmesi). Ancak çoğu durumda akıl ve vahiy aynı sonuca götüren iki yolu temsil e erler. Örneğin Aristoteles'i izleyerek Aquinas, içinde bulunduğumuz dünyada hareket ve değişmenin varlığının bir "ilk hareket ettirici"nin var olması gerektiğini gösterdiğini ileri sürer. Bu "ilk hareket ettirici"yle kastettiği, söz konusu olayın son tahlilde nedeni olan bir varlıktır. Bundan başka akıl bu ilk hareket ettiricinin kendisinin hareketsiz (dolayısıyla değişmez) olması gerektiğini, aksi takdirde açıklamaların geriye doğru gidişinin bir sonu olmayacağını söyler. Böylece akıl, bizi, Aristoteles'in bir "hareketsiz hareket ettirici" diye adlandırdığı varlığı kabul etmeye götürür ve Aquinas doğal olarak bu varlığı Tanrı'yla özdeşleştirir.

Bu, Aquinas'ın, kendileriyle Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini düşündüğü beş yoldan biridir. Fakat bu tür bir akıl yürütmeye aşina olmayan ve onu izleme gücüne de sahip olmayan insanlar için Tanrı'ya inanç *Kitab-ı Mukaddes*'in sağladığı vahye dayanabilir. Ayrıca kutsal metin aklın kanıtlama gücüne sahip olmadığı bazı şeyleri, örneğin, Tanrı'nın dünyayı belli bir anda yaratması veya Tanrı'nın bir kişide üç kişi olmasını vahiy yoluyla bildirerek Tanrı hakkındaki bilgimizi tamamlar.

Aquinas, felsefenin nihai amacının, Tanrı'nın bilgisine erişmek olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte onun felsefi sistemi geniş kapsamlıdır; bize son derece işlenmiş bir metafizik, bilgi kuramı, zihin felsefesi, ahlak ve siyaset felsefesi takdim eder. Ölümünden bu yana Aquinas sonraki filozoflar üzerinde çok büyük bir etkide bulunmaya devam etmektedir. Bu kısmen Katolik kilisesi içindeki yüksek mevkiinden ileri gelmektedir. Ancak bugün dahi gerek Katolik, gerekse Katolik olmayan düşünürler, felsefenin bütün alanlarındaki yazılarından ilham almaya devam etmektedirler.

Tanrı'nın varlığına ilişkin kozmolojik kanıt doyurucu olmak istiyorsa, yukarda sergilenen biçimden daha gelişmiş olmak zorundadır. Onun çoğu zaman ileri sürülmüş olan daha gelişmiş biçimleri **yeter sebep ilkesi** diye bilinen şeye dayanırlar. Bu ilke, her şeyin olduğu şekilde olmasının bir nedeni olduğunu ileri sürer. Bu düşüncenin içinde herhangi bir şeyin varlığının da bir nedeni olduğu ilkesi mevcuttur. Yeter sebep ilkesi bilimde ve gündelik hayatta her zaman varlığı kabul edilen bir ilkedir. Dünya neden ekseni etrafında dönmektedir? Domateslerim neden büyümektedir? Dünyada bugün neden kaplanlar vardır da dinazorlar yoktur? Bütün bu soruların cevapları olduğunu kabul ederiz. Tam cevap fantastik bir biçimde karmaşık olabilir ve her zaman için bilgi ve kavrayışımızın ötesinde bulunabilir. Ama gene de varlığın ve olayların herhangi bir durumunun ve her durumunun bir açıklaması olduğunu kabul ederiz.

Yeter sebep ilkesinin Tanrı'nın varlığına ilişkin kozmolojik kanıtı desteklemek üzere nasıl kullanılabileceği oldukça açık olmalıdır. Basit olarak ifade etmek gerekirse, eğer yeter sebep ilkesi her şey için geçerliyse, sadece evren içinde bulunan her varlık için değil, bir bütün olarak evrenin kendisi için de geçerlidir. Başka deyişle, eğer herhangi bir şeyin varlığına ilişkin tam bir açıklama varsa, her şeyin varlığıyla ilgili tam bir açıklama da vardır. İlkenin bir şey dışında, bütün olarak evren dışında her şey için geçerli olduğunu söylemek tuhaf olacaktır.

Fakat gerçekten o kadar tuhaf mı olacaktır? Evrendeki her özel şey için geçerli olan şeyin, onun bütünü için de geçerli olması gerektiğini neden beklemeliyiz? Her fiziksel nesne uzayda bulunur ama evrenin kendisi uzayda bulunmaz. Evren, uzaydır. Zamanla ilgili olarak aynı görüşü ileri sürebiliriz: Bütün olaylar zamanda meydana gelir, ama evrenin tüm tarihini oluşturan olayların bütün zamansal birbirlerini izleyişlerinin kendisi zamansal bir olay değildir. O halde, aynı şekilde, evrendeki her şeyin bir açıklaması olabilir, ama evrenin kendisinin bir açıklaması olmayabilir.

Bu, kozmolojik kanıta güçlü bir itirazdır. Yukarıdaki biçim de içinde olmak üzere kanıtın ileri sürülen birçok biçiminin bir başka ve hatta daha temel bir problemi vardır. Bir noktada onların tümü evren hakkında geçerli olmayan bir şeyin Tanrı hakkında geçerli olduğunu ileri sürmektedirler. Örneğin evrenin zorunlu olarak var olamayacağı söylenmektedir: Evren, olumsaldır. Fakat evrenin kendisinin olumsal olmayan Tanrı tarafından yaratıldığı ve varlıkta tutulduğu söylenmektedir. Veya evren kendi kendisinin nedeni olamaz; o halde onun bir Tanrı tarafından yaratılmış olması gerekir. Ancak bu Tanrı, kendi kendisinin nedenidir. Bu adım her zaman şüphelidir. Eğer Tanrı zorunlu olarak var olabiliyorsa veya kendi kendinin nedeni olabiliyorsa, evren neden öyle olamıyor?

> *Uzaysal-zamansal evrenin üzerinde bir Tanrı'yı kabul etmenin zorunlu bir adım olmaması, bu adımın atılmasının bir hata olduğunu göstermez. Dünya belki zorunlu olarak var olan bir kendi kendisinin nedeni olan varlık tarafından yaratılmıştır.*

Bu nokta tamamen doğrudur. Ancak çoğu metafizikçi **Occam'ın usturası** olarak bilinen bir ilkeyi benimserler (bir sonraki sayfadaki kutuya bak). Bu ilke zorunlu olmadıkça kuramlarımızı karmaşıklaştırmaktan kaçınmamızı söyleyen ilkedir. Evreni yaratmış olan bir Tanrı'nın var olduğu varsayımı, son derece meşru bir varsayım olabilir. Ancak salt bir varsayım olarak haklı çıkarılması için bile onun bir iş görme gücüne sahip olması gerekir: O karşımıza çıkan cevaplandırılmamış soruların sayısını azaltınalı veya hiç olmazsa dünyanın neden olduğu şekilde olduğu konusunda bize daha derin bir kavrayış sağlamalıdır. Şimdi bu varsayım cevaplandırılmamış sorularımızın sayısını azalttığı iddiasında bulunamaz, çünkü evrenle ilgili cevaplandırdığını iddia ettiği her soru yerine, bizi bu kez, Tanrı konusunda cevaplandırmadığı bir soruyla karşı karşıya getirmektedir. Evrenin doğası hakkında daha derin bir kavrayış sağladığı iddiasına gelince bu da ancak söz konusu varsayım doğruysa ciddiye alınabilir. Neticede eğer o yanlışsa, karşımızda olan derin bir kavrayış değildir, hata ve yanılgıdır. Bir Tanrı'nın var olduğunu ispat etmek iddiasında olan bir kanıtı inanılır kılmak için, bir Tanrı'nın var olduğu iddiasını tutup doğru diye kabul edemeyeceğimiz açıktır.

Evrendeki ereksellikten hareket eden kanıt

Varlıkbilimsel kanıtla kozmolojik kanıtın daha gelişmiş biçimleri profesyonel felsefeciler ve teologlar tarafından çok tartışılmıştır. Ancak bu kanıtların Tanrı'nın varlığına ilişkin üçüncü bir "kanıt"a, genellikle evrendeki **ereksellikten hareket eden kanıt** diye bilinen kanıta göre sokaktaki insan için daha az ilginç ve daha az ikna edici olduklarını söylemek muhtemelen doğru olacaktır. Kozmolojik kanıt gibi ereksellik kanıtı da birden fazla biçimde ortaya çıkmaktadır. Bütün biçimlerde hareket noktası evrenin salt *varlığı* değildir, *yapısı, özelliği* veya canlı organizmalar

gibi onda bulunan bazı şeylerin özelliğidir. Kanıtın ana tezi evrenin veya onun kısımlarının akıllı bir *erekselliğin* varlığını gösterdiğidir.

Ereksellik kanıtının bir biçimi "şeylerin birbirlerine bağlılığından hareket eden kanıt" diye adlandırılabilir. Bu kanıt, doğa içindeki farklı öğelerin basit, yüksek bir sistem meydana getirmek üzere uyum içinde olağanüstü işleyiş tarzlarını veri olarak alır. Doğa yasaları, yer küresinin güneşe olan uzaklığı ve açısı, mevsimlerin birbirlerini takip edişi, kıtalar ve okyanusların coğrafyası, dünyanın meteorolojik yasaları ve sayısız diğer değişkenlerin hepsi etrafımızda gördüğümüz, içinde yaşadığımız olağanüstü, değişik ve karmaşık hayat zenginliğini meydana getirmek üzere birlikte çalışmaktadır. Böyle bir uyum ve düzenin salt rastlantının sonucu olarak ortaya çıkmış olması ne kadar muhtemeldir? İnsani varlıklar tarafından sahneye konulan çok daha küçük ve çok daha basit prodüksiyonlar bile, daha önceden, epeyi bir akılsal planlama gerektirmektedirler. Bu gerekçelerle mezmur yazarının şu sözlerini tekrarlayan hayli insan vardır:

Gökler Tanrı'nın yüceliğini terennüm eder,
Gök kubbeyse onun sanatını gösterir.

Ereksellik kanıtının ikinci bir biçimi "organizmaların varlığından hareket eden kanıt" diye adlandırılabilir. O dikkatini bütün olarak doğa üzerinde değil, onun en özel ve ilginç kısımları, yani organizmalar üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Organizmalar her bir parçanın tüm canlının yaşaması, büyümesi ve üremesini mümkün kılmak üzere diğer parçalarla işbirliği içinde bulunduğu birbirleriyle bağlantılı parçalardan meydana gelen dikkate değer sistemlerdir. Örneğin bir kedinin geriye çekilebilir tırnakları, karanlıkta görmesini mümkün kılan özel olarak çevresine uymuş gözleri, kesici dişleri, keskin işitme duyusu, ses çıkarmayan yürüyüşü, hızı, gücü ve dengesi, bütün bunlar onu son derece etkili bir avcı yapmak üzere bir araya gelmiştir.

Parçaların bu kadar kusursuz bir biçimde tüm organizmanın ereklerine uyma tarzı, bir araba veya çamaşır makinesi gibi insan elinden çıkmış olan şeylerde parçalar ile bütün arasındaki ilişkiye benzerdir. Bu tür şeylerin ancak akıllı bir maksat ve amaçlı bir etkinliğin sonucu olarak varlığa geldiğini bildiğimiz için organizmalarla ilgili olarak da aynı durumun söz konusu olduğuna inanmak akla yakındır. Sonuçta hücre yapıları, DNA kodları ve hayvanlar söz konusu olduğunda merkezi sinir sistemleriyle organizmalar insani varlıklar tarafından şimdiye kadar tasarlanmış veya yapılmış olan herhangi bir şeyden çok daha karmaşıktırlar. Bundan başka yakın inceleme bir organizmanın kısımlarının onun bütünü kadar dikkate değer olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin cildinizi ele alalım: O sadece kemikleriniz, kanınız, kaslarınız ve iç organlarınız için dikkate değer ölçüde güçlü bir zarf değildir. Aynı zamanda son derecede esnek, tamamen su geçirmez, mükemmel bir tecrid edici, bir vitaminleri içine çekme aracı, temasa geldiği şeyler hakkında beyne ayrıntılı dokunsal bilgiler iletme gücüne sahip bir şeydir. O, kesildiği veya berelendiği zaman kendi kendini iyileştirir. Güneşe karşı kendi korumasını sağlar.

Fazla ısınan bedenin soğumasına yardım eder. En hoşlandığımız duyusal zevklerden bazısını verir. Görünüşü güzeldir ve hatta (kızarma, sararma vb. yoluyla) duyguları ifade etme ve iletme işine yarar. Bu kadar dikkate değer bir şey nasıl tesadüfen veya şans eseri ortaya çıkmış olabilir?

Ereksellik kanıtının her iki biçimi de, evren veya evrenin bir kısmıyla amaçlı bir etkinliğin ürünü olduğunu bildiğimiz şeyler arasında bir benzerliğin varlığını tasdik eder. Bu nedenle bu kanıta bazen **benzerliğe dayanan kanıt** da denir. Her iki biçiminde ana iddia, sözü edilen doğal olayın-tüm bir ekosistem veya bireysel organizma söz konusu olsun- tesadüf sonucu meydana gelmesinin son derece ihtimal dışı olduğudur. Bu öncülü kabul edersek, doğanın arkasında en azından çok güçlü ve usta bir aklın olduğu sonucuna geçmek makul görünmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, ereksellik kanıtı, her zaman Tanrı'nın varlığına ilişkin en popüler kanıtlardan biri olmuştur. Belki bunun bir nedeni onun Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın ortak olarak paylaştıkları bir doğa görüşüyle uyum halinde olmasıdır. Tekvin'de Tanrı insana " denizdeki balıklar, havadaki kuşlar, sığırlar ve yer yüzünde hareket eden her canlı şey üzerine egemenlik vermiştir. O, şöyle devam eder: " Sana yer yüzünde bulunan her tohum veren bitkiyi, her meyve veren ağacı verdim ve sen yiyecek olarak onlara sahip olacaksın". Bu görüşe göre, doğanın bizim yararımız için var olduğu açıktır. Bu görüş içinde yetişmiş olan birinin doğanın işleyişini ereksel olarak görmesi doğaldır. Bu özellikle organizmalar ile ilgili olarak geçerlidir. Bugün bile bilim adamları, ereksel bir dil kullanıp karaciğerin "işlev"i veya lenf sisteminin yerine getirdiği "iş"ten söz ederek organizmaları tasvir etmektedirler.

Ancak ereksellik kanıtı bir dizi ciddi itiraza açıktır. İlk olarak doğa sisteminin özel olarak güzel veya uyumlu olduğu düşüncesini sorgulayabiliriz. Sonuçta çığ düşmeleri, orman yangınları,depremler, kasırgalar, salgın hastalıklar, kuraklıklar, buzul çağları ve tüm bir türün ortadan kalkma olayları doğal olarak meydana gelmektedir. Hayvanlar dünyasında da, Jack London'un ünlü cümlesiyle, "doğanın dişleri ve pençeleri kan rengindedir". Sonra doğanın akıllı bir ereğin, planın varlığını sergilediğini söylemekten, onun planlayıcısının geleneksel olarak düşünüldüğü şekilde Tanrı olması gerektiğini söylemek çok büyük bir sıçramadır. Bu, *Doğal Dine İlişkin Konuşmalar* adlı eserinde David Hume'un kuvvetle üzerinde durmuş olduğu noktadır. Bir tür nedenin varlığını kabul ederek, doğadaki ereksellik görüntüsünü açıklamak üzere çaba gösterdiğimizde, yeterli olandan daha ileri gitme hakkına sahip değilizdir (Burada yine Occam'ın usturasına benzer bir şeyle karşılaşmaktayız). Belki çok güçlü ve son derece akıllı bir planlayıcının varlığını kabul etmek için nedenler vardır. Ama doğada hiçbir şey, bu akıllı planlayıcının her şeyi bilen, her şeye gücü yeten veya ahlaki olarak mükemmel olduğunu kabul etmemizi gerektirmemektedir.



Occam'ın usturası, felsefe yanında doğal ve sosyal bilimlerde de kullanılan metodolojik bir ilkedir. Ona Orta Çağ düşünürü Occam'lı William'ın adı verilmiştir. Temelde o bir ekonomi ilkesidir. Gereksiz karmaşıklıktan kaçınarak kuramlarımızı basitleştirmeye çalışmamız gerektiğini söyler. Şüphesiz karmaşık olaylar bazen karmaşık açıklamalar gerektirirler. Occam'ın usturası her şeyin basit bir açıklaması olduğunu söylememektedir. Daha çok, (verilere uygun olma, öndeyide bulunma gücü, diğer inançlarımızla uyuşma vb. gibi) başka bakımlardan eşit olan iki kuram arasında bir tercih yapma durumuyla karşı karşıya bulunduğumuzda, basit olan kuramı seçmemiz gerektiğini söylemektedir.

Bir kuramın başka bir kuramdan daha basit olması ne demektir? Basitliğin en açık türü, bir kuramın var olduğunu söylediği şeylerin sayısıyla ilgilidir. Böylece fizikte, bizden, esir veya karanlık madde gibi şeylerin varlığını kabul etmemizi isteyen bir kuram, aynı açıklama gücüne sahip olan, buna karşılık bu tür şeylerden kaçınan başka kuramlar varsa reddedilecektir. Ancak kuramlar başka bakımlardan da daha basit olabilirler. Örneğin onlar daha az sayıda kanıtlanmamış varsayımlar ileri sürebilirler veya daha az sayıda genel yasalar talep edebilirler.

Bu ilkeyi niçin kabul etmeyi isteyebileceğimizin iyi bir örneğini dünyanın bir filin sırtında durduğunu, bu filin kendisinin de bir kaplumbağanın üzerinde bulunduğunu söyleyen Hint efsanesi vermektedir. Burada açıklanması gereken olay, dünyanın uzayda aşağı doğru düşmüyor gibi görünmesi olayıdır. Bunu açıklamak için iki başka şey, bir fil ve kaplumbağa, ortaya atılmaktadır. Ancak aşikar soru ortaya çıkmaktadır: Peki kaplumbağa kimin sırtındadır? Bertrand Russell'ın muhataplarından birinin dediği gibi, kaplumbağanın bir başka kaplumbağanın, onun da bir başkasının vb. sırtında durduğu şeklinde cevap verebiliriz ("Sonsuza kadar kaplumbağalar karşısında bulunmaktayız, Profesör Russell !"). Ama şeyleri çoğaltmak yönündeki bu şüpheli arzu, saçma görünmektedir.

Diğer seçenek, kaplumbağanın kendisini tutacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmadığını söylemektir. Ancak bu, şu soruyu davet eder: Aynı şeyi niçin fil hakkında söylemiyor ve böylece kuramı basitleştirmiyoruz? Ve eğer bunu yapabilirsek, bir sonraki aşikâr adım, filin de kendisini bir tarafa bırakmak ve yer küresinin kendisini havada tutacak bir şeye ihtiyacı olmadığını söylemek olacaktır. İşte bunu düşündüğümüzde Occam'ın usturasını kullanmış oluruz. Bu aynı düşünme tarzı, gereksiz olarak evreni açıklamak için, evrenin ötesine bir takım şeyleri yerleştiren kozmolojik kanıtı eleştirmek için de kullanılabilir.

Hume, Darwin'den bir yüzyıl önce yazmıştır ve kendini doğayı bir tür akıllı bir planlayıcının (veya planlayıcıların) eseri olarak görmenin makul olduğunu kabul etmeye mecbur hissetmiştir. Ancak o sürekli olarak bundan daha kesin herhangi bir şeyin söylenemeyeceğini vurgulamıştır. Fakat Darwin'in doğal ayıklamaya dayanan evrim kuramı ortaya çıktığında bu, hiç olmazsa birçok bilim adamı ve filozofun gözünde, ereksellik kanıtını ciddi olarak yaralamıştır. Bunun nedeni basittir. Darwin'in kuramı, doğanın bir parçası olmaksızın onun nedeni olan (Tanrı gibi) herhangi bir doğaüstü varlığa baş vurmaksızın, doğanın nasıl ve niçin bir ereksellik sergiliyor gibi göründüğüne ilişkin son derecede doyurucu bir açıklama getirmektedir. Örnek olarak kedinin geriye çekilebilir tırnaklarını ve mükemmel gece görüşünü alalım. Şüphesiz bunlar kedinin fare yakalama amacına mükemmel bir şekilde uygundur. Fakat evrim kuramı bu özelliklerin nasıl milyonlarca yıl zarfında basit olarak "seçilip ayıklandıkları"nı göstermektedir. Tesadüfi genetik mutasyonlarla bu özellikleri geliştirmiş olan kediler (veya ön-kediler) daha iyi avcılar olmaya doğru gitmişler ve bunun sonucunda daha güçlü olmuşlar, daha uzun yaşamışlar, daha fazla çiftleşmişler ve rakiplerinden daha çok zürriyete sahip olmuşlardır.

Evrim kuramı doğanın uyumuna ilişkin olarak "doğacı" bir açıklama, yani sadece bilimsel olarak gözlemlenebilen şeylere ve kuvvetlere baş vuran bir açıklama da vermektedir. Bir ekosistem birbirleriyle ve organik olmayan çevreyle karşılıklı ilişki içinde yaşayan ve çoğalan çok sayıda farklı organizmadan meydana gelmektedir. Bu sistem içinde yeri olan her organizmayla birlikte sergilediği uyum da evrimsel bir sürecin sonucudur. Çevreye "uyum" gösteren organizmalar hayatta kalmış, bu uyumu gösteremeyenler ise ya başka bir tarafa göç etmiş veya ortadan kalkmıştır. Dış kuvvetler tarafından müdahele edilmediği takdirde bu sürecin uzun vadeli sonucu dengeli bir ekosistemdir.

> *Evrim kuramı gerçekten ereksellik kanıtını ortadan kaldırmakta mıdır? O bir planlayıcıya başvurmaksızın birçok olayı açıklayabilir, ama her şeyi açıklamaz. Özel olarak o, ne canlı organik şeylerin inorganik maddeden nasıl çıktığını, ne de duyarlılık, bilinç ve özgür isteğe sahip varlıkların daha önce bunların mevcut olmadığı bir dünyadan nasıl ortaya çıktığını açıklar.*

Ereksellik kanıtının bu savunması üzerinde durulmayı hak etmektedir. Sadece canlı organizmaların ilk olarak nasıl ortaya çıktıkları problemi üzerinde dursak, belki o biraz daha ayrıntılı olarak şöyle bir biçimde ortaya konabilir:

> *Evrim sürecinin başlaması için çoğalma gücüne sahip bir ilk organizmanın teşekkül etmesi gerekir. Ancak en basit organizma bile insanlar tarafından yapılmış en zor ve karmaşık makinelerden daha karmaşıktır. Bir grup inorganik maddenin, bir araba veya çamaşır makinesi kadar karmaşık bir şeyi meydana getirmek üzere tesadüfen*

bir araya gelmiş olduklarını tasavvur etmenin tamamen saçma olduğunu düşünürüz. O halde aynı nedenle bir grup organik maddenin de canlı, üreme gücüne sahip bir organizmayı meydana getirmek üzere tesadüfen bir araya geldikleri düşüncesini saçma olarak reddetmek zorundayız.

Bu zekice bir kanıttır. Ancak sıkı Darwincilerin buna bir cevapları vardır. Onlar şöyle diyebilirler: Şüphesiz inorganik maddeden canlı organizmaların ortaya çıkışı son derece uzak bir ihtimaldir. Fakat evren de son derece büyük bir yerdir. Her biri içinde trilyonlarca yıldız bulunduran milyarca galaksi vardır ve bu yıldızların çoğunun da etrafında dönen gezegenleri vardır. O halde, herhangi bir gezegen üzerinde hayatın ortaya çıkma ihtimali tasavvur edilemeyecek kadar küçük – trilyonlar ve trilyonlarda bir-olabilir, ama buna rağmen evrenin muazzam büyüklüğünden dolayı onun *şu* veya *bu yerde* ortaya çıkma ihtimali oldukça yüksek olabilir.

Böylece hayatın ortaya çıkışı inanılmaz ölçüde seyrek olarak karşılaşılan bir olay olmakla birlikte derinliklerine nüfuz edilemez bir sır değildir. Onun herhangi bir özel zamanda ve yerde meydana gelmesi ihtimalinin çok düşük olmasını, doğacı açıklamalara karşı bir itiraz olarak görmek, bir tür yanılgının kurbanı olmak demektir. Bir benzetme bunu daha açık kılabilir. İskambil oynayan iki insanı gösteren bir film seyrettiğinizi farz edelim. Filmde tüm bir iskambil paketi birbiri ardından üç kez karıştırılmakta, dağıtılmakta ve böylece her oyuncu 26 kart almaktadır. Şimdi her kesme ve dağıtmadan sonra oyunculardan bir oyuncunun eline bütün kırmızı kartlar, öbürünün eline bütün siyah kartlar gelse bunun tümüyle tesadüfün eseri olmadığını düşünürsünüz. Ya dağıtımda hile yapılmış olması veya filmin montajlanmış olması gerekir. Normalde de bu varsayım muhtemelen oldukça isabetli olacaktır.

Fakat gördüğün bu filmin aslında çok uzun (ve sıkıcı) bir filmin, milyonlarca yıl boyunca sürekli olarak oynayan ve konusu tümüyle birbiri ardından karıştırılan ve dağıtılan bir paket iskambil kartı olan bir filmin, sadece küçük bir bölümü olduğunu düşünün. Film boyunca kartların dağıtımı esnasında bir tarafa tüm kırmızı, diğer tarafa tüm siyah kartların gelmesi durumu ancak çok nadir olarak ortaya çıkar. Bunun birbiri ardından iki defa ortaya çıkması daha da nadirdir. Hele birbiri ardından üç defa ortaya çıkması ihtimali ancak on milyon yılda bir defadır. Eğer filmde tüm gördüğünüz, içinde bunun gerçekleştiği kısım olsa bunun tesadüfi bir şey olduğunu düşünmezsiniz. Ama bu kısmı, filmin bütünü içinde, yani çok büyük bir bütünün çok küçük bir parçası olarak görürsen o zaman onun tesadüfen ortaya çıktığını rahatça kabul edebilirsin.

Tanrı'nın varlığına ilişkin üç kanıtı, ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt ve erekselci kanıtı biraz ayrıntılı olarak inceledik. Bunlar filozofların ileri sürmüş oldukları biricik kanıtlar değildirler. Kant "ahlaka dayanan bir kanıt" geliştirmiştir. O şunu ileri sürmüştür: Hayatlarımızın ahlaki bir boyutu vardır. Bizde bir ödev duygusu vardır, bazen kendimizi suçlu hissederiz ve ahlak kavramlarını insanlar ve eylemlere uygulamaktan kaçınamayız. Bu olay önemlidir, çünkü eğer ancak Tanrı

gibi bir varlık varsa, bu olgu anlamlıdır. Yani doğa biliminin betimlediği gerçeklikten fazla olan bir şey olmadığı takdirde ahlak kavramlarımızın nesnel bir temellendirilmesi mümkün değildir. Bu durumda ise ahlaki inançlarımız bir yanılgı üzerine dayanır.

William James genellikle kabul edildiğinden daha sık rastlanan ve daha düzenli olan mistik deneyimlerin bu tür bir gerçekliğin-gündelik hayatımızda karşılaştığımız şeylerin ötesinde bulunan ve bilimsel gözlem ve ölçme yoluyla kendisine erişilmesi mümkün olmayan, doğruluk, anlam ve değerle ilgili en derin sorularımıza bir şekilde cevap veren bir gerçekliğin- var olduğunu gösteren işaretler olarak ciddiye alınmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Bu iki kanıt, yukarda tartıştığımız kanıtlara ek olarak ileri sürülmüş olan birçok kanıttan sadece iki tanesidir. Öte yandan yukarda incelediğimiz üç kanıt felsefe tarihinde en çok tartışılmış olan kanıtlardır. Onların ne kadar ikna edici oldukları ise okuyucunun kendisinin karar vermesi gereken bir şeydir.

Acı problemi

Belki Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamak varlığını kanıtlamaktan daha kolaydır. Dünyada bu kadar çok acının olması Tanrı'nın var olmadığının iyi bir kanıtı değil midir?

Acının varlığı, tartışmasız olarak, geleneksel Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışını savunmayı arzu eden biri için ciddi bir problem oluşturur. Bir çoğuna o, başa çıkılmaz bir itiraz olarak görünmektedir. Stendhal'in alaycı şakası bundan kaynaklanmaktadır: " Tanrı'nın tek mazereti, var olmamasıdır". Problem çoğu kez "kötü problemi" diye adlandırılmışsa da daha iyi bir başlık "acı problemi"dir. "Kötü" genel bir anlamda zararlı olan herhangi bir şeye işaret etmek için kullanılabilir, ancak onun daha yaygın ve özel anlamı, ahlaki bozukluk anlamıdır: Kötü bir insan kasıtlı olarak kötüyü iyiye tercih eden insandır. Bu tür kötünün varlığı şüphesiz bazı dini görüşler için bir güçlük ifade eder. (Eğer Tanrı dünyayı yaratmışsa son tahlilde ondaki kötülüğün sorumlusu değil midir?). Birçok durumda, ne ahlaki bakımdan bozuk olanlara zarar veren, ne de onlar tarafından meydana getirilen fizik acı veya duygusal kederin varlığı, geleneksel Tanrı anlayışı için daha da açık bir güçlük ifade eder.

Acı probleminin varlığının kabul edilişi *Kitab-ı Mukaddes* zamanına kadar geri gitmektedir. Bu problemin Eyüb'ün Kitabı'ndaki takdimi, tarihte ortaya konmuş olan en derin ve en yoğun takdimlerden biridir. Hikayeye göre Eyüp, dürüst ve varlık içinde yaşayan biridir. Kendi hatası sonucu olmaksızın ve Tanrı'nın tam bir bilgisi dahilinde başına birbiri ardından ızdırap, hastalık, yoksulluk ve ailesini kaybetmesini içeren bir sürü korkunç felaket gelir. Başlangıçta talihsizliklerine metin bir şekilde göğüs gererken – "Rab verdi, Rab aldı. Rabbin adı mübarek olsun" -sonunda çektiği ızdıraplar sonucu Tanrı'nın işlerini sorgulama ve onlara isyan etme

noktasına gelir. Ancak bu sorgulamasına cevap olarak, Tanrı'nın kendisine görünmesinden ve yine kendisine bir dizi cevaplanamaz soru yöneltmesinden sonra, Eyüp kendi kavrayışının sınırlılıklarını fark eder, bir daha asla Tanrı'nın bilgeliğinden veya adaletinden şüphe edecek kadar kibirli olmamaya karar vermiş olarak "çenesini kapatır".

Eyüb'ün Kitabı konuyu büyük edebi ve dramatik ustalıkla takdim eder. Ancak biz sorunun derinliğinden etkilenmek için edebiyata gitmek ihtiyacında değiliz: Günlük haberler yeterli olacaktır. Her yıl milyonlarca insan birçok nedenden ötürü çeşitli şekillerde acı çekmektedir. Açlık, hastalık, savaş, yoksulluk, adaletsizlik, ihmal, istismar, cinayet ve depremler, su baskınları, kuraklık gibi doğal afetler çok sayıda insanın ölümü, yaralanması, acı ve ızdıraplarla karşılaşmasıyla sonuçlanmaktadır. Soru açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Bütün bunların meydana gelmesine izin veren ne tür bir Tanrı olabilir?

İnsanların (ve diğer hayvanların) gerçekten acı çektikleri, tartışılmaz bir olgudur; görmezlikten gelinmesi veya inkar edilmesi mümkün olmayan bir veridir. Eğer Tanrı her şeyi bilen bir varlık ise bunu bilmesi gerekir. Eğer her şeye gücü yeten ise, arzu ettiği takdirde bunu önleyebilmesi gerekir. Eğer iyiliksever ve ahlaki bakımdan mükemmel ise, bunu önlemeyi *istemesi* gerekir. Sevilen varlığın acısını- bazı durumlarda gerçekten ölümcül, tahammül edilmez acısını- azaltmayı arzu etmeyen sevgi, tuhaf bir sevgidir. Hiçbir ayrım yapmaksızın böyle bir mutsuzluk ve eziyeti kusursuz bir eşitlik içinde dağıtan adalet, tuhaf bir adalettir.

Geleneksel Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışını kabul eden biri için problem şu dört cümleyi birbirleriyle nasıl bağdaştıracağıdır:

- Dünyada yaygın bir ızdırap vardır.
- Tanrı her şeyi bilendir.
- Tanrı her şeye gücü yetendir.
- Tanrı ahlaki bakımdan mükemmeldir.

Kuşkusuz bu, bir tanrıtanımaz (atheist) için problem değildir. Tanrıtanımazın acının varlığına ilişkin basit bir açıklaması vardır: İnsanların başına tatsız şeylerin gelmesinin nedeni, onların meydana gelmesine engel olabilecek kadar güçlü olmamalarıdır ve onların meydana gelmesine engel olmaya çalışacak başka bir güç de yoktur. Tanrı hakkındaki anlayışları geleneksel Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışından önemli ölçüde ayrılan dindarlar için de bir problem yoktur. Örneğin eski Yunanlılarda böyle bir problem ortaya çıkmamıştır, çünkü onlar Olympos tanrılarını ne her şeye güçleri yeten, ne de ahlaki bakımdan kusursuz varlıklar olarak düşünmüşlerdir. Çağdaş tektanrıcılar da, basit olarak, Tanrı'nın ilgili niteliklerinden birini veya daha fazlasını inkar etmek suretiyle bu problemden kaçınabilirler. Örneğin onlar Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olmadığını söyleyebilirler. Böylece O, bizim acı ve ızdıraplarımızı bilmekle birlikte şu anda yaptığından daha fazla onları azaltamaz.

Fakat geleneksel mümin için problem acil bir problemdir. Batı felsefe tarihi Hristiyanlıkla karışmış olduğu için bu problemi çözmek üzere birçok çaba sarf edilmiştir. Bu tür bir çaba "Tanrı'nın adaleti, tanrı savunması " (**theodicy**) olarak bilinir, çünkü o, görünüşlere rağmen, Tanrı'nın adil olduğu düşüncesini savunur ("Theodicy" kelimesi Yunanca tanrı (theos) ve adalet (dike) kelimelerinden türemiştir). Burada bu kanıtın üç ana biçimini göreceğiz.

Tanrı savunması 1: O, gerçekte acı vermez.

Hume'un *Doğal Dine İlişkin Konuşmalar*'ında Cleanthes çok basit bir tanrı savunması ileri sürer:

> *Tanrı'nın iyilik severliğini desteklemenin tek yolu... kesin olarak insanın mutsuzluğu ve günahkarlığını inkar etmektir. ...Sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk mutsuzluktan daha yaygındır ve başımıza gelen bir üzüntü verici olaya karşı, eğer hesaplarsak, yüz tane mutluluk verici şeyle karşılaşmaktayız.*

Başka deyişle gerçekte biz acı çekmemekteyiz, hiç olmazsa çok fazla acı çekmemekteyiz. Bu kanıta yapılacak çok açık bir itiraz, onun önümüze serdiği insanlık durumu tablosunun, bir çok insanın deneyimine açıkça aykırı olmasıdır. Buna ek olarak, sandığımızdan daha az acının olduğu anlaşıldığında felsefi kötü problemi ortadan kalkmaz. İnanan için her kötülük,her acı bir meydan okuma anlamına gelir ve bir tanrı savunması gerektirir.

Acının gerçekliğini reddetme konusunda daha gelişmiş bir çabayı Aziz Augustinus (354-430) göstermiştir. O, dünyadaki kötülüklerin pozitif bir varlığı olmadığını ileri sürmüştür. Kötülükler daha çok yoksunluklardır. Örneğin körlük, görme yoksunluğudur; hastalık, sağlıktan mahrum olmadır, yoksulluk, zenginliğin olmayışıdır. Yaratılmış olan her şey Tekvin'deki yaratılışa ilişkin açıklamanın açık bir şekilde belirttiği gibi iyidir. Kötülükler, sırf yoksunluklar olduğundan gerçek bir varlığa sahip değildirler ve Tanrı onlardan sorumlu tutulamaz. Bu kanıt daha ince olabilir, ancak aynı zamanda şüphe uyandıracak şekilde bir yanıltmaca gibi görünmektedir. Şüphesiz şu soru hâlâ sorulabilir: Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, neden daha az kötüyü içinde barındıran bir dünya yaratmamıştır? Bir eleştiricinin söylediği gibi, eğer kötülük bir çöreğin ortasında delik gibi bir şeyin yokluğu ise, bize Tanrı o deliği daha küçük ve çöreği daha büyük yapabilirdi gibi gelmektedir.

Tanrı savunması 2: O, bizim kendi hatamızdır.

Kaba bir şekilde ifade edersek, bu tanrı savunması, insanların kendilerinin acılarından sorumlu olduklarını söylemektedir. Tanrı bizi kendi imgesine göre yaratmış ve bütün diğer yaratıklardan daha üstün bir seviyede yaşamamızı istemiş olduğu

için bize özgür irade bahşetmiştir. Bu gerçek bir nimettir. O hayatlarımızın ahlaki bir anlama ve değere sahip olmasını mümkün kılmaktadır. Ancak nimetin bir bedeli vardır. Ahlaki bakımdan mükemmel olmadığımız ve özgür seçimler yaptığımız için bazen hatalar yapmaktayız ve o zaman da onların sonuçlarına katlanmak zorundayız.

En basit ve en düz anlamında alırsak, dünyadaki kötülüklere ilişkin bu açıklama açık olarak yanlıştır. Birinci olarak, insani acıların büyük bir bölümünün nedeni insanların yaptıkları özgür seçimler değildir, doğal afetlerdir. İkinci olarak, acıların nedeni insani eylemler olsa bil,e onlardan acı çekenler çoğunlukla özgürlüklerini kötüye kullananlar değildir, onlar daha çok başkalarının yaptıkları şeylerin kurbanlarıdır. Örneğin tecavüz kurbanlarını veya etnik temizlik uygulayanların hedefi olan insanları göz önüne alalım. Şüphesiz acıları daha önce işlenmiş suçların cezaları olarak yorumlayabiliriz. Ama acı çekenler çocuklar veya ahlaki bakımdan övgüye değer insanlar olduklarında bu yorum ne akla uygun, ne de adil görünmektedir.

Bu itirazları karşılamanın bir yolu, ahlaki sorumluluk kavramını, her bireyin başına gelen her şeyden sorumlu tutulabileceği bir yönde genişletmekten geçer. Acının bir tür zaafın cezası olmasına karşılık zenginliğin erdemin bir mükafatı olması gerektiği düşüncesi çok gerilere gitmektedir. Örneğin Eyüb'ü teselli edenlerin, başına gelenleri bir şekilde hakketmiş olması gerektiği üzerinde israr eden üç arkadaşının ileri sürdükleri akıl yürütmede (Eliphaz sorar: "Hangi masum mahvolmuştur?") bununla karşılaşmaktayız. O bir başka biçim altında Hindu **karma** kavramında da kendini göstermektedir: Bu kavrama göre iyi eylemlerin bu eylemleri yapanlar için iyi sonuçlar, kötü eylemlerin onların failleri için kötü sonuçlar doğurmasını sağlayan gizli yasalar vardır. Bu, bu hayatta açık olmayabilir, ancak birçok yeniden dünyaya gelmelerden sonra bu yasa etkisini gösterecektir.

Fakat belki sorumluluk kavramının en kökten bir genişletilmesi Augustinus gibi Hristiyan tanrıbilimcileri tarafından geliştirilmiş olan "ilk günah" öğretisidir. Bu öğretiye göre hiçbir insani varlık tam olarak masum değildir. Bu düşüncenin mitolojik bir açıklaması Adem ve Havva'nın Eden bahçesinde Tanrı'ya karşı geldiklerinde sadece kendilerini değil "babaların günahı"nın daha sonraki kuşaklara geçmesinden ötürü kendilerinden doğacak bütün kuşakları suçlu hale getirmiş olmalarıdır. Bunun daha soyut bir biçimi, bir şekilde günaha bulaşmış olmanın insanlık durumunun bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Bu, fiziksel bir bedene ve kısmen hayvani bir doğaya sahip olmanın sonucudur. Her iki durumda da çıkarılması gereken sonuç, her insan günahkâr olduğu için hiçbir acının tam olarak haksız olmadığıdır. Tersine Hamlet'in dediği gibi "Herkese layık olduğu muameleyi yapsak kim dayaktan kurtulur?". Bu görüş Calvin'ciler tarafından uç noktaya götürülmüştür: Onlar, Tanrı'nın, her insani varlığı ebedi cehennem azabına mahkum etmekte tamamen haklı olacağını ileri sürmüşlerdir. İnsanların birkaçının bu kaderden kurtulması söz konusu olacaksa, bu onların erdemlerinin değil, Tanrı'nın iyilik severliğinin sonucu olacaktır.

Kendisini bir anlamda hak edilmiş olarak görüp acıyı haklı çıkarma yönündeki bütün bu denemeler aynı kusura sahiptir. Onların hepsi, destekledikleri dinsel gö-

rüşlerden ne pahasına olursa olsun vaz geçmek istemeyen insanların dışında kalan birçok insanın kabul edilemez bulacağı bazı temel önkabullere dayanmaktadır. Eyüb'ü teselli edenlerin ileri sürdükleri a priori iddia- acının her zaman hak edilmiş bir ceza olduğu- böyle bir şeydir. O yalnızca bir varsayım, hem de çok şüpheli bir varsayımdır. Ona karşı çok sayıda delil var gibi görünmektedir. Çocuklar söz konusu olduğunda bu varsayım fazla anlamlı görünmemektedir. Bu itirazları karşılamak için *karma* düşüncesini veya ilk günah kavramını ortaya atabiliriz. Ancak onların ikisi de fazla kanıtsal bir desteğe sahip olmayan ve buna ek olarak kendine özgü kuramsal güçlüklere yol açan özel metafizik inançlara dayanmaktadır. Örneğin bir insanın bir önceki hayatta bir başka insan veya hayvan olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Sonra yeni doğmuş bir çocuk nasıl olur da atalarının eylemlerinden sorumlu tutulabilir? Bu güçlükler çözümlenmedikçe insani varlıkları bir şekilde kendi acılarından sorumlu tutan tanrı savunmaları devam ettirilemez.

Tanrı savunması 3: O, bizim için iyidir.

Bu kanıt da birden fazla biçimde ortaya çıkmaktadır. "Evrenin uyumu"nun savunması denen şey evrenle ilgili perspektifimizin son derece sınırlı olduğu olgusuna dikkat çekmektedir. Oysa Tanrı'nın gördüğü şekilde büyük resmi görebilsek, kötü dediğimiz şeyin, varlığın büyük şemasında önemli ve değerli bir rol oynadığını anlarız. Kötü denen şeylerden şikayet etmek, başka bakımlardan ne kadar değerli olduğunu görmeksizin, oyun oynamalarına engel olduğu için yağmurdan şikayet eden çocuklara benzemek demektir. Hayatın hazlarla dolu olmasını, içinde hiç acı olmamasını istemek, gece ve gündüzün birbirlerini izlemelerini gerektiren bir ekosistemin parçası olduğumuzu unutarak sadece gündüzlerimizin olmasını, gecelerin olmamasını istemek kadar yanlıştır. Problemin bu biçimde ele alınma tarzı, ışık ve karanlık, olumlu ve olumuzun temelde içinde birbirlerini dengeledikleri bir verle ilgili olaak aynı derecede önemli olduklarını söyleyen eski Taoculuğun karakteristik görüşüne yaklaşmaktır.

Dünyaya ilişkin perspektifimizin zorunlu olarak kısmi ve sınırlı olduğu düşüncesi inkar edilemez bir biçimde doğrudur. Bundan özel şeyler veya olaylar ve onların bütünle ilişkileri konusundaki anlayışımızın da yetersiz olmak zorunda oldukları sonucu çıkar. Ayrıca bunun bize hatırlatılması şüphesiz sağlıklı bir şeydir. Eyüb'ün Kitabı'nda Tanrı'nın kendisi Eyüb'ün şikayetlerine tam da böyle bir şeyi hatırlatarak cevap verir:

> "Ben dünyanın temellerini korken sen nerede idin?/ Bildir, eğer sende anlayış varsa.
>
> Madem ki biliyorsun, onun ölçülerini kim koydu? / Yahut ipi onun üzerine kim çekti?"

Tanrı'nın yalnız kendisinin anlayabileceği şeylerin görkemli listesini verişi Eyüb'ü susturmak için yeterli olur Ancak, çoğunlukla işaret edilmiş olduğu gibi, Tanrı burada gerçekte "Eyüp gibi günahsız veya erdemli insanlar niçin ızdırap çekmekte-

dirler?" sorusuna açık sözlü bir cevap vermemektedir. Neden ve nasıl olduğunu anlama imkanımız olmasa da, görünüşte hak etmediğimiz acının zorunlu olduğu iddiasını, tamam, kabul edelim, ancak bu acı gene de gerçek ve hakkedilmemiş olarak kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı varsayılan dünyada çare bulunmaz bir kusur olarak görülmek zorundadır.. Fyodor Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler* adlı romanının ünlü bir pasajında İvan Karamazof bu noktayı güçlü bir biçimde ortaya koyar. Yerel bir toprak sahibinin köpeğine taş attığı için çırılçıplak soyulan ve kısa bir süre içinde kendisini yakalayıp vahşice parçalayan bir köpek sürüsünün önünde annesiyle birlikte koşmaya zorlanan altı yaşındaki bir çocuğun gerçekten olmuş hikayesini anlatır. İvan'a göre hiçbir şey bu tür acıyı haklı çıkaramaz veya onu kötü olmaktan çıkaramaz. Ve bu tür acı içeren bir dünyayı yaratmayı seçmiş olan bir Tanrı ahlaki bakımdan mükemmel olarak görülemez. Bu tür örnekler zorunlu olarak başlangıçtaki ikilemi yeniden ortaya koymaktadır: Ya Tanrı haksız acıları dünyadan yok etmek gücüne sahip değildir, o zaman her şeye gücü yeten değildir veya onları yok etme gücüne sahiptir, ancak bunu seçmemektedir; o zaman da ahlaki bakımdan mükemmel olamaz.

Geleneksel Tanrı kavramından vaz geçmeksizin bu ikilemi nasıl ele almaya çalışabiliriz? Bunun bir yolu Tanrı'nın her şeye gücü yetmesinin haksız acıları ortadan kaldırmayı gerektirdiğini reddetmektir. Bu ileri sürülmesi zor bir argümandır, ama özellikle C.S.Lewis tarafından ileri sürülmüştür. Bir başka, belki daha ümit verici yol, Tanrı'nın bizim acı çekmemize izin verme konusundaki istekliliğinin onun tümüyle iyi olmamasını gerektirdiğini inkar etmektir. Bu tanrı savunmasını bir erken dönem Hristiyan teologu olan İrenaus'tan (130-202) esinlenen çağdaş filozof John Hick yapmıştır. Hick'e göre acının varlığını Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmaz olarak görenler Tanrı'nın niyetlerini yanlış anlamaktadırlar. İnsanlığı yaratırken Tanrı'nın niyeti, içinde herkesin her zaman kolay, saf bir rahatlık içinde yaşayacağı bir dünya yaratmak değildi. Onun niyeti daha çok ahlaki varlıklar olarak kendilerini gerçekleştirme gücüne sahip özgür iradeyle donatılmış bireyler yaratmaktı. Bu tür varlıkları içinde bulunduran bir dünya herkesin memnunluk, masum bir rahatlık içinde varlığını sürdüreceği bir dünyadan daha değerlidir. Ancak bir ahlaki varlık olarak kendini gerçekleştirme, zorunlu olarak insanın zor seçimler yapmak, kendi hatalarından ders almak, güçlüklerin üstesinden gelmek, başınaa gelen felaketlerle boğuşmak ve zaman zaman da acı çekmek zorunda kalacağı bir süreçtir. Şüphesiz Tanrı her zaman doğru kararlar verebileceğimiz bir şekilde bizi yaratabilirdi. Ancak, o zaman, gerçekten özgür seçimlerde bulunmuş olmazdık ve seçimlerimiz ve deneyimlerimiz sayesinde geliştirdiğimiz ahlaki benler bizim kendi başarımız olmazdı.

Bu görüşe göre, "Eğer Tanrı bizi sevseydi hiçbir zaman bizim acı çekmemize izin vermezdi" demek, annebabaların eğer çocuklarını seviyorlarsa, onların arzularını hiçbir zaman engellememeye çalışmalıdırlar demeye benzemektedir. Şüphesiz iyi ve sevgi dolu bir annebaba olmak demek, çocuklarının acılarını hiçbir zaman önemsememeye çalışmak demek değildir. Aklı başında, sevgi dolu annebabalar çocuklarının çok fazla televizyon seyretmelerine veya çok fazla şekerli şeyler yemelerine izin vermeyi reddederler. Şüphesiz onlar sürekli ve sistemli bir şekilde

çocuklarını bazı zevklerden mahrum bırakırlar. Onların bazı şeyleri acı tecrübelerle öğrenmelerine de izin verirler. Hatta kendilerini cezalandırmak suretiyle onlara kasıtlı olarak acı çektirirler. Bunu yapmalarının nedeni kısa vadeli hazzın yanında kendine hakim olma, bilgelik, ahlaki erdem ve kendini gerçekleştirme gibi önemli olan şeylerin var olduğuna inanmalarıdır. Çocuğun bakış açısından annebabanın eylemleri çoğu kez anlaşılmaz bir biçimde zalimce görünür. Ancak bu görüş yanlıştır ve çocuğun bu görüşü savunmasının nedeni, annebabanın daha geniş perspektifini kavrayamamasıdır.

O halde bu tanrı savunmasına göre dünyayı bir "göz yaşları ırmağı" olarak görmek yerine (John Keats'in sözlerini kullanmak gerekirse) bir" ruh oluşturma ırmağı" olarak görebiliriz. Kendi yaşadığımız ve şahit olduğumuz acılar, ruhsal gelişmemiz ve sabır ve şefkat gibi erdemleri uygulamamız için fırsatlar temin ederek, karakterimizin teşekkülüne yardımcı olurlar. Tanrı'nın davranış tarzlarının bir haklı çıkarımı olarak bu yaklaşım geleneksel Yahudi-Hristiyan inançları savunanlar için daha inandırıcı seçeneklerden biri gibi görünmektedir. Ancak diğer tanrı savunmaları gibi o da son derece spekülatiftir. Bazı olayları açıklamak için Tanrı'nın insani varlıklarla ilgili niyeti hakkında bir açıklama, geleneksel dinsel görüşlerle spekülatif çıkarsama ve benzerlikler kurmanın bir araya getirilmesinden elde edilmiş gibi görünen bir açıklama vermektedir. Bununla birlikte bu itiraz, dinsel bağlılıkları zaten deneyin ötesinde bulunan şeyler hakkında spekülasyonlarda bulunma yönünde bir istekliliğe işaret eden tanrı bilimciler ve dini inanç sahiplerini rahatsız etmeyecektir.

İvan Karamazof'un köpeklerin önüne atılan altı yaşındaki çocukla ilgili hikayesinin ortaya koyduğu problemleri ele almak daha zordur. Bu çocuğun müthiş korkusu ve acı ölümü onun ahlaki karakterinin oluşmasına ne şekilde yardımcı olabilir? Bunun mümkün olması için, sadece, bu hayattan sonra gelen bir başka hayatı kabul etmek zorunda değiliz, aynı zamanda bu gelecek hayatta ahlaki gelişmenin hâlâ mümkün olduğunu varsaymak zorundayız. Bu ise Yahudilik, Hristiyanlık veya Müslümanlığın öte dünyaya ilişkin geleneksel görüşünün alışılagelen bir parçası değildir. Bu varsayım, sınırsız spekülasyon yolunda bizi daha da ileri götürür. Şüphesiz söz konusu çocuğun çektiği acının başka insanların ahlaki gelişmesine katkıda bulunacağını ileri sürebiliriz: Sözü edilen arazi sahibi ondan pişmanlık duyabilir. Olayı seyredenlerin bunun sonucunda acıma kapasiteleri genişleyebilir. Çocuğun annesi, bir başka insanın acısını daha iyi anlayabilir ve gelecekte başına gelecek felaketlerin üstesinden gelebilir. Ancak o zaman Tanrı'nın adil olduğuna ilişkin şöhretini nasıl koruyabileceğini anlamak zordur. Çünkü burada çocuk, başkalarının ahlaki mutluluğunu desteklemek için bir araç olarak kullanılmış demektir.

"Ruh oluşturma ırmağı"na dayanan tanrı savunması bile birçok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Bazı insanların o kadar rahat bir hayat sürmelerine karşılık neden başka bazıları o kadar büyük acılar çekmektedir? Dünyada bu kadar çok acının olması gerçekten zorunlu mudur? Acının daha az olduğu bir dünyada insani varlıklar özgür iradelerini kullanamazlar ve ahlakî bakımdan zengin bir hayat yaşayamazlar mı? Söz konusu tanrı savunması bizim neden dolayı bir rahatlık ırmağında yaşamadığımıza ilişkin uygun bir açıklama verebilir, ama Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmekten geri kalmaksızın bu dünyada gereği olmayan acılar gibi görünen şeyi

neden ortadan kaldıramadığını açıklamamaktadır. Şüphesiz inanç sahibi insan her zaman eski "Tanrı, esrarlı bir biçimde davranır" atalar sözüne geri dönebilir. Gerçekten de çoğu tanrı savunması, sıkıştığında bu son savunma hattına sığınma eğilimindedir. Bu tanrı savunmaları her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, herkesin iyiliğini isteyen bir Tanrı'nın acı çekmemize neden izin verdiğini anlamak ve açıklamaya çalışırlar. Bu şekilde ortaya konduğunda problem özel olmaktan (" Bu altı yaşındaki çocuk neden köpeklerin önüne atılmaktadır?") çok geneldir (" Dünyada neden acı vardır?"). Verilen örnekler de kötünün gerçek olmaması, ilk günah, evrensel uyum veya "ruhsal oluşum" ihtiyacı gibi kavramlara başvurularak yüksek bir genellik düzeyinde iş görmektedirler.

Bu tür düşünceler genel çözümler sonmaktadır. Fakat aynı nedenle onların açıklamak veya haklı çıkarmak gücüne sahip olmadıkları birçok özel acı örnekleri vardır. Bu tür durumlarla karşılaştığında tanrı savunmacısı kaçınılmaz bir biçimde anlama gücümüz sınırlı olduğu için Tanrı'nın yöntemleri ve nedenlerini tam olarak kavramayı ümit edemeyeceğimiz görüşüne baş vurmaktadır. Ancak dinin eleştiricisi için bu bir kaçıştır. Bir bilim adamının çeşitli olayları açıklamak için genel bir varsayım ortaya attığını, sonra bu varsayımın açıklayamadığı ve varsayımın kendisini tehlikeye atan çok büyük sayıda açık karşı-örneklerle karşılaştığını farzedelim. Bilim adamının bu kural dışı durumları evrenin sırlarla dolu olduğu ve insan zihni tarafından tam olarak anlaşılamayacağını söyleyerek ele almasına izin verir miyiz? Yoksa böyle bir cevabın dünyayı anlamak üzere aklın kullanılması çabasından vazgeçmek anlamına geldiğini mi söyleriz?

Aynı şekilde argümanları, en büyük bir dirençle karşılaştığında tanrıbilimcilerin Tanrı'nın esrarengizliğini ve akılla kavranılamazlığını yardıma çağırmak yönündeki her adımları, onları, görüşlerini akılsal bir eleştiriye tabi tutmak konusunda gerçekten istekli olmadıkları suçlamasına maruz bırakmaktadır.

Dinsel inanç akılsal olabilir mi?

İnanç sahibi olanların aklın mahkemesi önünde niçin hesap vermeleri gerekmektedir? Dinsel inanç, doğası gereği, özü bakımından akıl-dışı değil midir?

Bu, kendisi de derin bir biçimde inançlı bir Hristiyan olan büyük Danimarkalı düşünür Sören Kierkegaard'ın görüşüdür. Kierkegaard, Hristiyanlık gibi bir dinde tüm meselenin onun akla aykırı olması ve dolayısıyla imanı şart koşması olduğunu ileri sürmektedir. Sonuçta eğer o akla uygun olsa herkes onu kabul eder ve imana sahip olmanın özel bir değeri olmaz. Ancak bu çok modern bir görüştür. Daha önceki filozoflar genellikle imanla akıl arasındaki ilişkiyi çok farklı görmüşlerdir. Örneğin Descartes aklın imana sağlam bir temel sağlayabileceğini savunmuştur. Thomas Aquinas akılsal kanıtın ötesinde bulunan ve bundan dolayı vahyin konusu olması gereken (Üçlemenin-Teslis- sırrı gibi) dinsel öğretileri kabul etmesini mümkün

kılarak imanın aklı tamamladığını ileri sürmüştür. Hegel de temelde yatan aynı doğruya bizi götüren iki ayrı yol olarak iman ve aklın birbirlerini tamamladıklarını düşünmüştür. Akılla iman arasındaki ilişkinin karmaşık bir sorun olduğu açıktır.

"İman"dan ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturmakla başlayalım .İman kavramı açıkça bilgi kavramından farklıdır. Bir şeyi "bildiğim"i söylersem, bu, söz konusu inancının doğru olduğu anlamına gelir. Ama bir şeyin durumunun şöyle olduğuna "inandığım"ı söylersem, aynı durum söz konusu değildir. Bilgiden farklı olarak iman yanlış olabilir. Bu farklılığın inancının doğruluğundan emin olma derecemle ilgisi yoktur. Dini inanç sahipleri, bilim adamlarının gözlemlerinin doğruluğundan emin oldukları kadar, inançlarının doğruluğundan emin olabilirler. Aradaki fark daha çok söz konusu inançları savunmanın *temelleri*yle ilgilidir. Dünyanın yuvarlak olduğu inancıyla, bir öte dünyanın olduğu inancını karşılaştıralım. Birinci inancın hem doğru olduğu, hem de empirik delillerle desteklendiğini düşünürüz. Zaten onun bilgiyi meydana getirdiğinin kabul edilmesinin nedeni budur. Buna karşılık bir öte dünyanın var olduğuna inanç bu tür bir delille desteklenmemektedir. Böylece o bilginin değil imanın bir örneğidir.

Bilgiyle iman arasında bu kadar açık ve basit bir ayrım yapılabilseydi iyi olurdu. Ancak şeyler ne yazık ki bu kadar açık değildirler. Bir öte dünyanın varlığına inananlar kendi inançlarının da temelsiz veya empirik destekten yoksun olmadığını ileri sürebilirler. Örneğin onlar insanların belli bir benzerlik gösteren ölüme-benzer tecrübeleri hakkında verdikleri çok sayıdaki açıklamalarına işaret edebilirler. Bu tecrübeler, genellikle, onları yaşayan insanları bedenin ölümünden sonra kişisel varlığın bir biçimde devam ettiği konusunda ikna etmektedir. Aynı şekilde mucizelere şahit olduklarını iddia eden binlerce insanın tanıklıklarının, bu tanıklıklara dayanan dinsel inançların empirik delillerini teşkil ettiği ileri sürülebilir. Böylece karşımıza yeni bir problem çıkmaktadır: Bir inançla ilgili iyi delil veya akılsal destek olarak neyi kabul etmeliyiz? Daha özel olarak eğer böyle bir fark varsa bilimsel inançları destekleyen delillerle, dinsel inançların kendilerine dayandıkları deliller arasında ne fark vardır?

Bu, kesin bir cevabı olmaması mümkün olan çok zor bir sorudur. Şüphesiz "Dünya yuvarlaktır" gibi basit bir empirik önermeyle "Tanrı beni seviyor" veya " Her insan ölümsüz bir ruha sahiptir" türünden iddialar arasında ilk bakışta bazı açık farklılıklar var gibi görünmektedir. "Dünya yuvarlaktır", hem herkes tarafından yapılması mümkün, hem de tekrarlanabilir gözlemlere dayanmaktadır. Bu gerekirlikleri karşılayamayan deliller bilimsel topluluk tarafından kabul edilmemektedir. Birçok durumda bireysel bir dinsel inancı destekleyen deliller —örneğin mistik bir deneyim veya "karşılık bulan" bir dua- bu iki şartın birini veya her ikisini yerine getirmemektedir.

Ancak dinsel inançları destekleyen bazı tecrübelerin de, hem herkes tarafından yaşanan, hem de tekrarlanabilir olan şeyler oldukları ileri sürülebilir. İmandan kaynaklanan, hastalıklardan iyileşme durumları bunun açık bir örneğidir. Ayrıca bilimsel bakımdan saygı ile karşılanan tüm inançların herkes tarafından gözlemlenen ve tekrarlanabilen delillere dayandıklarını ileri sürmede de güçlükler vardır. Onlardan bazısı a priori olarak doğru olduğunu savunduğumuz veya Hume'un ileri

sürdüğü gibi basit olarak alışkanlık sonucu kabul ettiğimiz ilkeler olabilirler. Böylece, imanla bilgi kavramları ayrı kavramlar olmakla ve bazı durumlarda arkalarında bulunan akılsal veya kanıtsal destek türüne göre onlar arasında ayrım yapmak mümkün olmakla beraber pratikte bu ayrımı yapmak her zaman kolay değildir.

Dinsel inanç zorunlu olarak bilim dışı mıdır?

Bazı durumlarda özel bir inancın bir bilgi öğesi mi, yoksa iman öğesi mi olarak sınıflandırılması gerektiğini bilmek zor olabilir. Ancak genel ayrım hala önemli ve geçerlidir. Sonuçta bilim ve din çok farklı şeylerdir ve imanın akılsal olmadığını söylediğimizde kastettiğimiz onun bilimsel olmadığıdır.

Bu yararlı bir ipucu olabilir. Ancak bir problem doğururur: Dinsel inançların bilim dışı olduklarını söylediğimizde ne kastederiz? Burada en azından üç imkan mevcuttur.

1. Dinsel inançlar bilimsel buluşlara aykırıdır.
2. Dinsel inançlar bilimsel olmayan bir tarzda (örneğin dogmatik olarak) savunulurlar.
3. Dinsel inançlar bilimin ötesine uzanırlar.

Bu şıklardan birincisi oldukça açıktır. Hiç olmazsa sağlam bir şekilde tesis edilmiş oldukları ve bugün bilim adamlarının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş oldukları noktalarda bilimin buluşlarını kabul etmek makulse bilimin yanlış veya imkansız olduğunu belirttiği şeylere inanmak akla aykırıdır. Örneğin (Tekvin'de belirtildiği gibi) dünyanın sadece birkaç bin yaşında olduğuna inanmak jeolojinin buluşlarına aykırıdır. Veya bir insanın ölüp -derin bir koma halinde bulunmaya karşıt olarak gerçekten ölüp- birkaç gün sonra tekrar hayata döneceğine inanmak biyoloji bilimine aykırıdır. Bu gerekçeyle bu tür inançların saçma oldukları ilan edilmelidir.

Ancak burada bile özel bir belirleme yapmak gerekir. Yer küresinin yaşı sorunu gibi bazı durumlarda, geleneksel Yahudi-Hristiyan görüşün yanlış olduğuna dair elimizde kesin deliller var. Buna karşılık İsa'nın babası olmaksızın doğduğu veya Harun'un yılana dönen asası gibi konularda bilim bu tür olayların meydana gelmediği hususunda *doğrudan* bir delil sunmamaktadır. Ancak onların meydana geldiğine inanmak, çoğu bilimin temel varsayımını , yani doğanın her zaman değişmez bir biçimde iş gördüğünü, reddetmektir. Eğer bu ilkeyi kabul ediyorsak doğa yasaları olarak kabul ettiğimiz şeye tanımı gereği aykırı olan mucizelere inanamayız. Bazı mucizelerin meydana geldiğine ilişkin elde empirik deliller olduğu söylenerek

buna karşı çıkılabilir ve aklı başında bir insan bu delil saygı göstermelidir. Ancak Hume mucizelerle ilgili rivayetlerin yanlış olduğunu varsaymanın, doğa yasalarının, belli bir an işlemekten kesildiğine inanmaktan her zaman için daha makul olduğunu ileri sürdüğünde, bilimin tutumunu gayet iyi bir biçimde ortaya koymuştur.

İman, yukarda işaret ettiğimiz ikinci anlamda bilim dışı olabilir. Bu, bir şeye dogmatik olarak inandığımızda söz konusu olan anlamdır. Bir inancımın yanlış olabilme imkanını kabul etmeyi veya ona karşı mümkün bir delil olarak ileri sürülebilecek herhangi bir şeye izin vermeyi reddetmem durumunda, bir inancı, dogmatık bir biçimde savunmam söz konusudur. Bilim felsefecileri tarafından kullanılan özel dille ifade etmek gerekirse, dogmalar, *yanlışlanabilir şeyler değildir*. İnsanların çoğu zaman dinsel inançları bu şekilde savunduğu açık görünmektedir. Örneğin birçok insan, Tanrı'nın kendisini sevdiğine inanır ve bu inanca karşı bir delil olarak hiçbir şeyin kabul edilmesine izin vermez. Bu tür insanlar bir şeyin olması için dua ederler ve bu şey olursa, bu onların imanlarını güçlendirir. Buna karşılık diledikleri şeyin gerçekleşmemesi onlarda herhangi bir şüphe yaratmaz: Onlar belki bu şeyi hak etmemişlerdir veya belki bu şey onların en yüksek çıkarlarına uygun değildir. Nedeni ne olursa olsun Tanrı'nın var olmaması veya kendileriyle ilgilenmemesi mümkün değildir. Benzeri şekilde, çocukları, birçok kişinin öldüğü bir kazadan sağ çıkan inançlı bir annebaba, bunu Tanrı'nın himayesinin bir işareti olarak görür. Ama eğer çocuk ölmüş olsaydı, o zaman da, Tanrı'nın çocuğu "yanına aldığı"nı söylerlerdi.

Şimdi bilim adamlarının da her olayın bir nedeni olduğu, doğa yasalarının her zaman aynı biçimde iş gördüğü, bütün nedenlerin (tinsel veya ruhsal nedenlere karşıt olarak) maddi olduğu tarzında hiçbir zaman sorgulamadıkları bazı temel varsayımlarla çalıştıkları şüphesiz doğrudur. Ancak bilimsel tutumun ayırt edici bir özelliği, her inancın, ilke olarak sorgulanmaya ve gerektiğinde yeniden gözden geçirilmeye açık olmasıdır. Böylece Newton'un uzay ve zaman görüşü veya her olayın kafi derecede bilgiye sahip biri tarafından önceden tahmin edilebilir olduğu ilkesi gibi temel varsayımlara bile karşı çıkılmış ve sonunda bu varsayımlar reddedilmiştir. Böylece, inanç sistemimiz içindeki herhangi bir inancın her zaman için reddedilmesi imkanı, bilimsel tutumu imana ilişkin tutumdan ayırt eden bir şey gibi görünmektedir.

Birçok inanç sahibi insan bu noktayı kabul edecek, fakat böylece imanın temelde akıl dışı olduğunun gösterildiği şeklindeki çıkarsamayı reddedecektir:

> *İman sadece bazı inançların doğru olduğunu savunma meselesi değildir. En derin seviyesinde iman bir tür ilişkiye, Tanrı'yla ilişkiye girmektir. Bu ilişkinin gerektirdiği şey insanın ümit, sevgi ve güvenini buna taşımasıdır. Bağlam, bilimsel soruşturma bağlamından çok, özel bir ilişki bağlamı olduğu için burada bilim adamanının aşırı-eleştirici, aşırı akılcı tutumu uygun değildir. Bilimsel tutum bilim yaptığımızda zorunludur. Başka zamanlarda yanlıştır.*

Bu tezin bir örneği olarak bir bilim kadınının kocasından bir telefon aldığını farz edelim. O kendisine kumarhanede değil, bir konferansta olduğunu söylemektedir. Karısının ona inanmaması için özel bir nedeni yoktur. Adamın geçmişinde kumarhanelere gitmek gibi bir sabıkası yoktur. Arka planda kumar makinelerinin sesi de duyulmamaktadır. Şimdi bu kadın kocasının bu iddiasını güçlendirecek ek deliller üzerinde ısrar etmeli midir? Hiç olmazsa ilişkilerinin karşılıklı aşka ve güvene dayanan bir ilişki olarak devam etmesini istiyorsa şüphesiz hayır! Eğer o, bu tamamen farklı bağlama, doğrulamanın bilimsel ölçütlerini uygulamaya çalışırsa akılcılığa bağlılığını göstermiş olmayacaktır. Tersine anlayışı kıt biri olduğunu gösterecektir.

Bu, bizi, imanın bilimsel olmadığı için akıl dışı olduğunun düşünülmesinin mümkün olduğu üçüncü şıkka götürmektedir. Bu üçüncü şık, bilimsel araçlarla bilmemizin mümkün olduğu şeylerin ötesinde bulunan şeylerle ilgili spekülasyonları içine almaktadır. Ayrıca bu spekülatif inançlar, insanın arzuları, ümitleri ve korkularının etkisi altında gibi görünmektedirler. Ancak bunun ortaya çıkmasına izin vermek, bilimde merkezi bir yere sahip olan ve gündelik hayatta da önemli olan nesnellik idealine aykırıdır. Birçok eleştiricisinin işaret ettiği gibi din her zaman bir arzu belirten düşünme öğesi içerir ve bu onun akılsal olarak saygı duyulması gereken bir inanç sistemi olması yönündeki iddiasının değerini azaltır.

Bu eleştiriye verilecek bir cevap, basit olarak, dinin arzu belirten düşünmeye dayandığını inkar etmektir. Sonuçta, dini ciddiye alan insanların, herhangi bir inançları olmayan insanlara göre, daha fazla endişeleri olan ve kendi dünyevi hazlarına daha fazla kısıtlamalar getiren insanlar oldukları ileri sürülebilir. Ancak ilginç olan şey, bazı filozofların buna farklı bir tarzda cevap vermiş olmalarıdır. Onlar bazen **iradecilik (voluntarism)** diye adlandırılan şeyi, yani bir şeyin doğru olmasını *istediğimiz* için ona inanmamızın meşru olabileceği görüşünü savunmaktadırlar. Bu öğretinin iki iyi bilinen savunmasını ele alalım.

Pascal'ın bahsi

Blaise Pascal (1623-1662) özgün bir filozof olduğu kadar parlak bir matematikçiydi ve olasılık üzerine çığır açan kuramı, hiç şüphesiz, Hristiyanlığı kabul etmekten yana aşağıdaki argümanı biçimlendirmiştir: Hristiyan diniyle ilgili olarak önümde iki seçenek vardır. Ona inanabilirim veya inanmayabilirim. Her durumda da benimsediğim pozisyon doğru veya yanlış olabilir. Bu, bize, aşağıdaki tabloda gösterilen dört mümkün durum ve dört mümkün sonuç verir.

	Tanrı vardır	*Tanrı yoktur*
Tanrı'ya inanıyorum:	ebedi mutluluk	dünyevi hazların önemsiz kaybı
Tanrı'ya inanmıyorum:	ebedi azap	dünyevi hazların önemsiz kazancı

Hristiyanlığa kabul etme ve buna paralel olarak benimsenecek hayat tarzı ister onun empoze ettiği ahlakı zorlamalardan dolayı, ister ibadet eylemlerinde bulunmaya harcanması gereken zamandan ötürü, bu dünyada çeşitli hazları feda etmeye mecbur kalmak anlamına gelebilir. Ancak göreli olarak bu küçük bedel karşılığında hesaplanamayacak ölçüde büyük bir mükafatı kazanma şansına sahip olunur. Öte yandan, bu fedakârlığı yapmayı reddetmek, kısa vadeli küçük bir çıkar uğruna mutlak felaket tehlikesi anlamına gelir. Pascal şöyle devam etmektedir: Eğer Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun aşağı yukarı aynı derecede muhtemel olduğunu düşünüyorsak, benimsememiz gereken doğru tutum açıkça iman etmektir. Bu kazanılması mümkün ikramiyenin trilyonlarca lira olduğu bir piyangoda bir milyon lira verip bir bilet almaya benzer. Ayrıca burada yatırdığınız bu önemsiz para çeşitli felaketlere karşı size geniş kapsamlı bir sigorta poliçesi de sağlamaktadır.

Pascal'ın bahsine karşı getirilebilecek bir itiraz, onun iradi bir eylemle Tanrı'ya inanmayı seçebileceğimizi varsaymasıdır. Ama bu varsayım yanlıştır. Biz dünyanın düz olduğuna veya üçgenlerin üç kenarları olduğuna inanmayı seçemediğimiz gibi, Tanrı'nın var olduğuna inanmayı da basit olarak *seçemeyiz.* İnançlar kişisel tecrübeler, delil, yetişme tarzı, eğitim ve akıl yürütme gibi birçok şey tarafından belirlenirler. Kişisel çıkarlarım, ümitlerim ve arzularım da bir rol oynayabilir, ama onların, bu diğer faktörlere ağır basmasına ben karar veremem. Pascal'ın kendisi de bu noktanın önemini kabul etmektedir, ancak insanın kilisenin günlük ayinlerine pratik olarak katılması yoluyla iman yönünde adım atmayı tercih edebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre kilisenin ana işlevlerinden biri bu, yani şüphe edenlerin kendisiyle "şüphelerinin sesini susturabilecekleri" ve böylece imana ulaşacakları vasıtayı sağlamasıdır.

Bu bahis öğretisine birçok kişi tarafından dile getirilmiş olan diğer bir itiraz , onun, imanı, Tanrı'nın bizden istediği iman türünün tamamen zıddı olan bir bencil hesap meselesi yapmasıdır. Bu öğretinin eleştiricileri şöyle demektedirler: Tanrı'nın bizden istediği sol elin sağ elin ne yaptığını bilmediği güvene ve sevgiye dayanan imandır. Pascal'ı savunmak üzere, onun düşündüğü bahsin dinsel imanı *tasvir etme* yönünde bir çaba olmadığı söylenebilir. Onun tüm yapmak istediği şey, bu durumda insanın ümit ve korkularının inançlarını etkilemesine izin vermesinin meşru ve Hristiyanlığı kabul etmenin onu reddetmekten daha makul olduğunu göstermektir.

William James'in "inanma isteği"

William James (1842-1910) Pascal'ın akıl yürütmesinden etkilenmemiştir. O, bu akıl yürütmenin iman hakkında yanlış bir anlayışa, imanı herhangi bir canlılıktan yoksun kılan bir anlayışa dayandığına düşünmüştür. Ancak James isteğimiz veya daha genel olarak "tutkusal doğamız" dediği şeyin, yani ihtiyaçlarımız, çıkarlarımız, duygularımız ve arzularımızın karmaşık toplamının inandığımız şeyi etkilemesine meşru olarak izin verebileceğimiz durumların var olduğu yönündeki iradeci tezle aynı görüştedir. Ünlü denemesi "İnanma İsteği"nde savunduğu tez budur.

James'in gördüğü gibi bilimin başarısı, bilimciliği, yani bilimsel yöntemin doğruyu keşfetmenin tek meşru yöntemi olduğu ve biliminin gerçek hakkındaki bilgimizin tümünü içine aldığı görüşünü, beslemektedir. Fakat bilimsel düşünüş tarzı meşru kabul ettiğimiz tek yaklaşım olmak zorunda mıdır? Yoksa görüşlerimizin diğer kaynakları gibi bu alternatif öğrenme tarzlarının desteklediği inançlara da saygı gösterebilir miyiz?

James'in kendisi tıp eğitimi görmüş ve çağdaş psikolojinin öncülerinden biri olan bir bilim adamıydı. Ancak o hemen hemen evhamlı bir yanılma korkusunun ürünü olan bir dogmacılık biçimi olarak gördüğü bilimciliği reddetmektedir. Bilgi konusunda aşırı bir ihtiyatlılık ve nesnellik ve tarafsızlık ideallerine karşı kararlı bir bağlılık bilim laboratuvarında önemli erdemler olabilir. Ancak tüm hayatımızı bir laboratuvarda geçirmemekteyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi, bilimsel tutumun gerçek çıkarlarımıza uygun olmadığı, hatta zararlı olduğu zamanlar ve durumlar vardır. Örneğin hasta olan birinin, iyileşeceğine inanması durumunda iyileşme şansı artabilir. Bu inanç istatistik verilerle doğrulanmayabilir. Fakat hasta için bu inanca sarılmak, bu inancı koruduğu takdirde, onun gerçekleşmesinin daha muhtemel olmasından dolayı anlamlıdır. James'in sevdiği bir diğer örnek, bir uçurumdan atlamak zorunda olan dağcı örneğidir. Başarılı bir atlayış için güvene ihtiyaç olduğundan, dağcının bunu yapabileceğine inanmasında menfaati vardır. Bu menfaatin inandığı şeyi etkilemesine izin vererek dağcı sözkonusu inancın gerçekleşmesine yardımcı olur.

Şüphesiz bu örnekler alışılmadık durumları göstermektedir. Ancak onlar çıkarlarımın, arzularımın, ümitlerimin ve korkularımın, inanmayı seçtiğim şeyi etkilemelerine izin vermenin akılcı ve dolayısıyla meşru olduğu durumların var olduğuna ilişkin genel ilkeyi kanıtlamak için yeterlidirler. James'e göre *canlı* seçenekler arasında bir seçim yapmak durumuyla karşılaştığım, bu seçimin *mecburi* ve *önemli* olduğu her seferinde durum budur.

Seçimlerin "canlı" olduğunu söylemek, onların tümünün benim için gerçek imkanları temsil ettikleri anlamına gelir. Örneğin eski Atinalıların dinini kabul etmek veya dünyanın düz olduğuna inanmak bugün çoğu insan için artık canlı seçenekler değildir. Buna karşılık Katolikliği veya liberal ekonomiyi kabul etmek, hiç olmazsa bazıları için, böyle olabilir. Bir seçim kaçınılmaz olduğu takdirde, "mecburi" bir seçimdir. Örneğin (bir süre için karar vermeyi ertelemem mümkün olmakla birlikte) sigara içmek veya içmemek, evlenmek veya evlenmemek arasında seçim yapmaktan kaçınamam. Bir insanın hayatında büyük bir farklılık meydana getireceği beklenen seçimler, uzun vadeli derin sonuçları olmasından veya onları yapma fırsatının seyrek olarak ortaya çıkmasından veya bir kere karar verildikten sonra bu kararları geriye almanın imkansız olmasından dolayı "önemli" seçimlerdir. Belli bir alanda uzmanlaşmaya, göç etmeye, siyasi olarak aktif olmaya, evlenmeye, çocuk yapmaya veya biriyle bir ilişkiyi bitirmeye karar verme önemli kararlar sınıfına girerler.

James, bir dini inanç biçimini kabul edip etmeme konusundaki kararı, mecburi bir karar olarak görmektedir. Bu karar, bir insanın bütün olarak dünya hakkındaki ana görüşünü ve tutumunu ilgilendirdiği için şüphesiz önemli bir karar olarak kabul

edilir ve hiç olmazsa bazı insanlar için, dinsel varsayım tartışılmaz olarak canlı bir seçenektir. Bundan dolayı, James'e göre, bu tür insanlar meşru olarak ve herhangi bir akıldışılık türüne veya salt arzu belirten düşünceye düşmeksizin "tutkusal doğa"larının, inanmayı seçtikleri şey üzerine etkide bulunmasına izin verebilirler. Bu anlamda ve boyutta dinsel inanç makul görülebilir.

Söylemeye gerek yoktur ki, James'in akıl yürütmesi evrensel onay gerektirmemektedir. Muhtemelen ona yapılacak en yaygın itiraz onun arzu belirten düşünceye izin vermesidir. Şakacı birinin dediği gibi James'in denemesinin adı "İnanma İsteği" yerine "İnandırma İsteği" olsaydı daha uygun olacaktı. Fakat James'in eğer makul olmak istiyorsa inanca getirdiği sınırlamaları aklımızda tutmamız önemlidir. Bunların en önemlisi onun "canlı" olmasıdır. Çoğu çağdaş entellektüel için bu söz konusu inançların bilimin buluşlarına aykırı olamayacağı anlamına gelmektedir.

James, daha sonraları, savunduğu ana düşünceyi, yani bilim çağında bilimsel olarak desteklenemeyen inançları savunmaya hakkımızın olacağı bazı durumların mevcut olduğu düşüncesini daha iyi ifade etmesinden ötürü denemesine "İnanma Hakkı" adını vermiş olması gerektiğini söylemiştir. Dinsel inanç, bu hakkımızı kullanmamızın en önemli bir örneğini temsil eder. Ve bunu yaptığımızda düşüncemiz bilimin ötesine gitmekle birlikte ne akıl dışıdır, ne de keyfi. Birçok durumda o, dinsel deneyim diye adlandırılan bir şeye dayanır ve onun tarafından yönlendirilir. James'in kendisi bu tür deneyimleri yaşamamıştır, ancak onlara karşı büyük ilgi duymaktaydı ve onların ciddiye alınmayı hak edecek ölçüde yaygın ve her zaman var olan bir olgu olduğunu düşünmekteydi. Onun iddiasına göre bu tür olaylara karşı gerçekten bilimsel tutum onları basit olarak beyinde meydana gelen gelip geçici kimyasal değişmelerin sonuçları olarak bir kenara atmamak, tersine bu olayların kendileri sayesinde gerçeğin bilime kapalı olan bir boyutunu kavrayacağımız pencereler olma imkanı konusunda zihnimizi açık tutmaktır.

Tanrı'nın ölümü

James'in akıl yürütmesi sağlam olabilir. Ancak bu akıl yürütmedeki ana bir öncül inancın makul olması için "canlı" bir seçim olmak zorunda olduğudur. Fakat geçen birkaç yüzyıl boyunca birçok insan, özellikle entellektüeller için dinin iddialarına inanmak gitgide güçleşmiştir. Bu anlamda dinsel inançlar gitgide akla aykırı gibi görünen -ve gerçekten de öyle olan- şeyler olmaya doğru gitmekte değil midirler?

Burada belki dini inanca yönelen meydan okumaların en zoruna temas etmekteyiz. Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasının doğurduğu türden problemler şüphesiz ciddidirler, ancak inanç sahibi olanların her zaman imanın akılsal olarak haklı çıkarılmak zorunda olmadığını ileri sürüp, bu meydan okumadan kaçınma imkanları vardır. Hatta onlar Kierkegaard'ı izleyebilirler ve imanın akılsal olmasının gerekmediğini, onun şüphesiz saçma olduğunu ve özellikle saçma olduğu için inandıklarını

ileri sürebilirler. Ancak dini inancın akıl-dışılığını bu şekilde kabul etmek-hatta yüceltmek- ümitsiz bir çaredir: O, dinin ciddi bir krizle karşılaştığının işaretidir.

Bu krizi doğuran, çağdaş toplumda dinin artık kültürel bir egemenliğe sahip olmaması olmuştur. Birkaç yüzyıl önce, Hristiyanlığın hakim olduğu bütün ülkelerde, hangi mezhebe ait olursa olsun Kilise, onun tanrıbilimcileri ve rahipleri genel olarak bilimsel, siyasal, sanatsal, ahlaksal ve sosyal konularda otoriteler olarak saygı görmekteydiler. Dünyanın yaşı veya güneş sisteminin yapısıyla ilgili tanrıbilimsel kanıtlar ciddiye alınmaktaydılar. En büyük sanat eserlerinin çoğu, örneğin Michelangelo'nun resimleri, Milton'un şiiri ve Bach'in müziği ana esinlerini dinden almaktaydılar. Eğitim geniş ölçüde kilise tarafından idare edilmekteydi. Çocuklar *Kitab-ı Mukaddes*'i kullanarak okumayı öğrenmekteydiler. Dini eğitim, eğitim programın temelini oluşturmaktaydı. Üniversite öğrencilerinden tanrıbilimi öğrenmeleri ve her gün kiliseye devam etmeleri istenmekteydi. Her toplulukta yerel kilise sosyal hayatın merkezinde bulunmaktaydı. O, pazar ayinine herkesi çekmekte ve belli başlı halk festivalleri yanında her bireyin hayatında dönüm noktası olan olayları, doğum, evlenme ve ölümleri düzenleyen törenleri yönetmekteydi.

Bugün ise durum açıkça çok farklıdır. Şüphesiz teknolojik bakımdan ileri toplumlarda bile halkın çoğunluğu kendilerini dinsel inançlara sahip kişiler olarak görmektedirler. Önlerine konan herhangi bir soru anketinde uygun kutuyu işaretlemektedirler. Ancak inançlarının niteliği, bu inançların hayatlarının diğer cepheleriyle ilişki biçimi çok büyük ölçüde değişmiştir. Din artık, eskiden olduğu gibi, sosyal ve ruhsal bir çekim merkezi değildir. Eğitim ve sanatlar tamamen dünyevileşmişlerdir. Noel veya Paskalya gibi dini festivaller, evlenme ve toprağa verme gibi seremoniler dinin *biçimi*nden birşeyleri devam ettirmektedirler. Ancak bunun nedeni, insanların bu biçimleri estetik olarak hoş bulmalarıdır, yoksa onların dinsel anlamlarına derin bir biçimde bağlı olmaları değildir.

En dramatik değişmeler insanların gerçekten inandıkları şeyler alanında olmuştur. Kısa bir süre öncesine kadar Hristiyanlığın temel dogmaları- İsa'nın bakire Meryem'den doğması, mucizeleri, dirilmesi, cennet ve cehennemin varlığı, gelecekte insanları bekleyen yargılama günü- birkaç serbest düşünür dışında herkes tarafından kelimesi kelimesine doğrular olarak kabul edilmekteydi. Bugün ise kilisenin resmi görevlileri bile samimi olarak bu dogmaların çoğunu kabul etmediklerini itiraf etmektedirler. Bu tür somut, canlı, kolayca anlaşılabilir iddialar yerine Hristiyanlık sadece Tanrı'nın varlığı ve doğası üzerine birkaç çok genel düşünce üzerine israr etmeye doğru gitmektedir. Aynı şey Yahudilik için de söylenebilir. Ancak en katı Yahudiler bugün Çıkış ve Tevrat'ın diğer kitaplarında anlatılan olayların tümünün gerçekten yazılmış olduğu gibi cereyan ettiğine inanmaktadırlar.

Bu eğilimin en makul açıklaması, basit olarak, bugün artık insanların eski dogmalara inanmayı gitgide güç bulmalarıdır. Bunun nedeni ise eski inançların çoğunun çağdaş bilimle çatışmasıdır. Örneğin cennet ve cehennemin yıldızların ötesinde ve yerin altında coğrafi olarak belirlenebilir yerler oldukları düşünülmekteydi. Ancak astronomlar ve jeologlar bu bölgelerle, yani yıldızların ötesi ve yerin altıyla, ilgili olarak cennet ve cehennemin içinde yer almadığı modeller inşa etmişlerdir. Bugün ateş ve kükürtün ortasında zıplayan boynuzlu şeytanlara inanç cadılar ve

perilere inançla aynı grupta yer almaktadır. Üç yüzyıl önce, Aydınlanma'nın şafağında dine karşı şüpheciliğe esas olarak aydınlarda rastlanmaktaydı. O zamandan bu yana eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaşmasıyla o yavaş yavaş genel halka kadar inmiştir. Bugün doğa bilimleri, sosyal bilimler, sanatlar ve felsefede araştırma, yenilik ve tartışmalar, dinden fiilen hiç birşey almaksızın sürdürülmektedir. Dinin, kültürümüzün merkezinden çevresine doğru gidişiyle birlikte, özellikle aydınlar arasında uğradığı bu güven kaybı, Nietszche'nin ünlü "Tanrı öldü" sözünü söylediği zaman işaret ettiği şeyin önemli bir parçasıdır. (Nietzsche'yle ilgili kutuya bak).

Çağdaş kültürde bu uzun süreden beri devam eden derin eğilimlerin sonucu, dinin, ancak sürekli olarak öğretilerinin içeriğini sulandırmak suretiyle akılsallık iddiasını devam ettirebilmesi olmuştur. Gerçekten din, bilimin kendi alanı içinde olduğuna inandığı her meselede, örneğin dünyanın yaşı, hayatın kökeni, insanlığın kökeni, bedensel dirilişin imkanı, mucizelerin olabilirliği ... konularında bilimle yaptığı savaşta hep geri adım atmaya mecbur kalmıştır. Geride kalan, bilimin erişemeyeceği bir gerçekliğin, uzaysal-zamansal gerçekliğimizin "temel"i olan, onu ayakta tutan, yönlendiren ve ona (ve hayatlarımıza) anlam veren ve ölümden sonra kendisiyle birleşmemizin mümkün olduğu bir varlığın veya gücün, belki amaç veya akıl dediğimiz şeye benzer bir özelliğe sahip olan bir varlığın veya gücün varlığına olan belirsiz bir inançtır.

Şüphesiz, birçok inanan, çağdaş kültürde dinin yerine ilişkin bu açıklamamıza karşı çıkacaktır. Onlar, çoğu toplumda insanların büyük çoğunluğunun hâlâ kendilerini bir dine mensup olarak gördükleri olgusuna işaret edecektir. Bunun yanında onlar yirminci yüzyılın ikinci yarısında dünya üzerindeki çeşitli toplumlarda ortaya çıkmış olan dikkate değer dinsel canlanmalara da işaret edebilirler. İnsanın bu olayları nasıl gördüğü kaçınılmaz olarak bir ölçüde insanın dine karşı genel tutumuna bağlıdır. Şüpheciler köktendinci canlanmalar ve kiliseye devam edenlerin sayısının artmasının kısa dönemli bir anlama sahip olduğunu düşünme eğiliminde olacaklardır. Onlar Tanrı'nın ani bir ölümle değil yavaş yavaş öleceğine işaret edeceklerdir. Ancak genel eğilim devam edecektir. Dinin stoku uzun dönemde azalacaktır ve bu eğilimin tersine dönme ihtimali azdır.

Dine sempatik bakanlar ise muhtemelen farklı bir yorumu tercih edeceklerdir. Onlar dört yüz yıllık bilimsel ilerlemeden sonra, bilimin insanların dünya hakkında sordukları birçok soruya cevap verebilmiş olmasına rağmen, bütün meşru soruları cevaplandıramaması yanında, tüm gerçek intiyaçlarımızı da karşılayamamasının farkına varmaya başladığımızı söyleyeceklerdir. Bilimin dünyaya ilişkin olarak sunduğu tablo etkileyici, güzel ve büyüleyicidir. Ancak o tam olmadığı gibi asla tam da olamaz. Bilimsel kavrayış ve teknolojik ustalık da, bireyler veya gruplar olarak insani varlıkların bir parçasını teşkil ettikleri bütünle ilişkilerinin yegane önemli yollarını göstermez. Ait olduğumuz bu daha büyük bütün hakkındaki bir sezgi, son tahlilde hayatlarımıza anlam veren şeye ilişkin bir duygu ve onun elinde tuttuğu (tüm bilimimize ragmen elinde tutmaya devam ettiği) sırrı yüceltme yönünde bir arzu , bu duygular her zaman dinin merkezinde olmuştur. Eğer bu görüş doğruysa dinsel inanç ve pratiklerin, insani varlıkların bu tür duyguları, ihtiyaçları, ümitleri duydukları ve onları dile getirmeye çalıştıkları sürece devam edeceklerini bekleyebiliriz.



Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Friedrich Nietzsche modern çağın en özgün, ilginç ve etkili düşünürlerinden birid r. Almanya'da doğmuş ve eğitim görmüş olan Nietzsche parlak b r öğrenci olmuştur ve üniversiteyi bitirdikten sonra İsviçre'de Basel üniversitesine klasik filoloji (klasik diller ve debiyatı) profesörü olarak atanmıştır.

Başına bela kesilen bozuk sağlığı yüzünden on yıl sonra bu görevinden istifa etmiş ve yaz ayları süresince İsviçre'de kışları kuzey İtalya'da otur arak küçük bir emekli maaşıyla mütevazi şartlarda 1980'leri geçirmiştir. Bu dönem içinde, yazıldığı sırada hiç kimsenin dikkatini çekmemiş olan ancak bugün dünyanın en büyük edebi hazineleri arasında sayılan bir dizi kitap yazmıştır ki bunlar arasında *Neşeli Bilim*, *Zerdüşt Böyle Dedi*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* bulunmaktadır. Nietzche'nin bozuk olan sağlığı (muhtemelen frengi), sonunda, 1889'da tam bir zihinsel çöküntüye dönüşmüştür. Hayatının son yıllarını bir akıl hastanesinde geçirmiştir.

Nie zsche'nin eserleri hemen hemen düşünülebilir bütün konu arı içine alır. Ancak özel olarak o, ahlak din ve sanatlarla ilgilenmekteydi. Ahlak ve dini soruştururken genel olarak ahlaki ve dinsel iddiaların doğruluğu ile ilgilenmez, çünkü g n l olarak onların yanlış oldunu kabul eder. Bunun yerine onları şu tür sorular sorarak psikolojik açıdan ele alır: Hangi psikolojik tip Hristiyan ahlakını benimser? Hangi tarihsel şartlar Yahudiliği doğurmuştur? Belli bir ahlaki-dinsel öğretiler ve pratiklerin arkasında yatan şey nedir?

İsa'ya belli bir saygı duymasına karşılık Nietz he Hristiyanlığın ateşli bir eleştiricisidir. Bazı dinlerin (örneğin eski Yunan'da ve İsrail'de) büyük kültürlerin önemli bir parçasını teşkil ettiğini kabul etmekle birlikte, Yahudi-Hristiyan dinsel geleneğinin ana öğretilerinin entellektüel bakımdan artık inanılır olmadığını savunur. "Tanrı'nın ölümü" diye adlandırdığı olay budur. Söz konusu metafizik öğretiler, ah aki bir sistem ve hayatın anlamına ilişkin özel bir duyguyu da içine alan tüm bir dünya görüşünün temelini oluşturmalarından ötürü, bu olay, Batı uygarlığında bir k izi temsil etmektedir.

Bu noktada Batı kültürünün karşı karşıya bulunduğu tehlike nihilizmin, yani herhangi bir şeyin değerine olan inancın kaybolmasının hakim duruma geçmesidir. Ancak Nietzsche eski inançların zayıflamaya yüz tutmasıyla birlikte, yeni değerler ortaya atma ve Hristiyanlığın sunduğundan çok daha güçlü, daha sağlıklı, daha güzel ve hayata karşı daha olumlu bir tutumu ifade eden yeni değerler yaratma imkanına sahip olmamızdan ötür , T rı'nın ölümünün, aynı zamanda, biricik bir fırsatı temsil ettiğin inanır.

Küçük Sözlük

Ahlak felsefesi (Ethics): Doğruyu, yanlışı, iyiyi ve onlarla ilgili inançlarımızı ele alan felsefe dalı.

Ahlaki doğacılık (Ethical naturalism): Ahlak yargılarımızın doğal dünyanın alışılagelen özellikleri –ki bu özellikler insani varlıkların fiziksel ve psikolojik niteliklerini de kapsar- hakkında bildiğimiz şeye dayandırılması gerektiği görüşü. Bunun yanında "iyi" ve "kötü" gibi ahlaki terimlerin ahlaki-olmayan terimlerle analiz edilebileceği görüşü.

Ahlaki görecilik (Ethical relativism): Ahlaki inanç ve pratiklerin doğruluk veya yanlışlığının, içinde ortaya çıktıkları kültüre bağlı olduğu görüşü.

Akılcılık (Rationalism): Dünyaya ilişkin önemli doğruları duyu- algısından herhangi bir yardım almaksızın sadece akıl sayesinde ortaya koyabileceğimiz görüşü.

Algı (Perception): Duyularla dünyanının bilinmesi veya kavranması.

Algının temsili kuramı (Representative theory of perception): Bilgiyle ilgili olarak gerçekten algıladığımız şeylerin, kendilerinden hareketle maddi dünyada şeylerin varlığı ve doğası üzerine çıkarımlar yaptığımız kendi özel duyu izlenimlerimiz olduğunu söyleyen açıklama.

Amaçlılık (Intentionality): Bilincin her zaman bir nesneye yönelmiş olma özelliği. Biz sadece bilince sahip değilizdir, bir *şeyin* bilincine sahibizdir.

Analitik önerme (Analytic statement): Sadece kullanılan kelimelerin anlamlarından ötürü doğru veya yanlış olan bir önerme. Örneğin "Tamamiyle kel olan insanların başlarında saç yoktur" önermesi, "tamamiyle kel olan", "başında saç olmayan" *anlamına geldiği* için analitik bir doğrudur. Bundan dolayı onun inkârı bizi bir çelişkiye götürür.

Anti-gerçekçilik(Non-realism): Bilebileceğimiz tek gerçeğin (bizden bağımsız olarak var olan bir gerçeğe karşıt olarak) bizim tarafımızdan algılandığı ve yorumlandığı şekilde gerçek olmak zorunda olduğu görüşü.

A priori/a posteriori : İki tür bilgi arasında bir ayrım. A priori doğrular (örneğin "Her üçgenin üçkenarı vardır") deneyden bağımsız olarak bilinirler; a posteriori doğrular (örneğin "Filler kurşuni renktedir") deneye dayanarak bilinirler.

Araç değer (Instrumental value): Bir şeye meydana getireceği bir başka şey için değer vermemiz durumunda bu şeyin bizim için sahip olduğu değer.

Belirlenimcilik (Determinism): Her olayın daha önceki nedenlerin zorunlu sonucu olduğu görüşü.

Belirlenimsizcilik (Indeterminism): Hiç olmazsa bazı olayların nedeni olmadığı görüşü. Özgür iradenin bazı savunucularına göre eğer özgür irade mümkün olacaksa belirlenimsizcilik doğru olmak zorundadır.

Benzerliğe dayanan kanıt (Argument from analogy): İki şeyin hiç olmazsa bir açıdan benzer olmalarından ötürü bir başka bakımdan da benzer olduklarını gösterme çabası.

Biçimcilik (Formalism): Biçimin içerikten daha önemli olduğunu ileri süren her görüş. Terim bu kitapta dışavurum veya taklitten çok örneğin biçim, kalıp, ses ve rengi vurgulayarak bu görüşü savunan estetik bir kuramı işaret etmek için kullanılmaktadır.

Bilimsel gerçekçilik (Scientific realism): Bilimin bize bağımsız olarak var olan bir gerçekliğin doğru resmini verdiği görüşü.

Bilişsel görecilik (Cognitive relativisme): Bir önermenin doğruluk veya yanlışlığının her zaman belli bir topluluğun kuramsal çerçevesine bağlı olduğu görüşü.

Birincil ve ikincil nitelikler (Primary and secondary qualities): Galile, Descartes ve Locke'un bilgi kuramının ana bir konusu kıldıkları ayrım. **Birincil nitelikler**in (örneğin biçim, nicelik, hareketin) gerçekten maddi nesnelere ait oldukları ve şeylerin matematiksel olarak betimlenebilir özellikleri oldukları ileri sürülür. **İkincil nitelikler** teriminin iki anlamı vardır: 1. Doğrudan algıladığımız ve "algılayan öznenin zihninde " olan renk, tat veya koku gibi özellikler; 2. Bir nesnenin sahip olduğu ve bizim bu tür duyumlar duymamızın nedeni olan özellikler.

Deneycilik (Empiricism): Evrene ilişkin her türlü bilginin duyusal deneye dayandığı görüşü.

Dır-Malıdır problemi (Is-Ought problem): Olgularla ilgili önermelerin ("dır" önermelerinin) ne yapılması gerektiğine ilişkin ahlaki önermeleri ("malıdır" önermelerini) içerip içermediği problemi. **Olgu/değer uçurumu**na da bakınız.

Dışavurum (Expression): Bu kitapta, hiç olmazsa bazı sanat eserlerinin sahip olduğu, sanatkarın düşünce ve duygularını iletme özelliğini dile getirmek için kullanılmıştır.

Deontoloji (Deontology): Ahlaka bir eylemin sonuçlarının ahlaki bakımdan önemsiz olduğu görüşünü savunan ödev-temelli bir yaklaşım.

Devrimci bilim (Revolutionary science): Birikmiş problemlerin ('anomaliler'in) o zamana kadar var olan paradigma içinde çözülemediği durumda ortaya çıkan bilim türüne işaret etmek için Kuhn'un kullandığı terim.

Doğallaştırılmış bilgi kuramı (Naturalized epistemology): Bilgi kuramında bireyin inançlarını kazanma ve gözden geçirme sürecini ve farklı toplulukların kendileri için neyin "bilgi" olduğunu belirlemek üzere "bilişsel normları" uygulama tarzlarını tasvir etmekle yetinen yaklaşım. Bu süreçler ve normların değerlendirilmesi yönünde bir çaba gösterilmez.

Doğrudan gerçekçilik (Direct realism): Duyularımızın bizi fiziksel dünyayla doğrudan temas içine soktuğu inancı.

Doğruluk (Truth): Doğrunun tutarlılık kuramı, doğrunun tekabül kuramına bakınız.

Doğrunun tekabül kuramı (Correspondence theory of truth): Bir önermenin, betimlediği olgulara tekabül etmesi durumunda doğru olduğu görüşü.

Doğrunun tutarlılık kuramı (Coherence theory of truth): Bir önermenin doğruluğunun diğer önermelerle veya inançlarla tutarlılığından ileri geldiği görüşü.

Durum ahlakı (Situation ethics): İçinde bulunduğumuz her durumun farklı olmasından ötürü doğru ve yanlışın ne olduğuna dair ahlak yargılarımızın ancak bu durumu karakterize eden özel koşullarda geçerli olabileceği görüşü.

Duyguculuk (Emotovism): Ahlaki yargıların doğru veya yanlış olmaları mümkün olan önermeler değil, sadece bu yargılarda bulunan insanların duygularının ifadeleri oldukları görüşü.

Epifenomencilik (Epiphenomenalism): Zihinsel olayları beyindeki faaliyet gibi fiziksel olayların meydana getirdiğini savunan, ancak zihinsel olayların kendilerini herhangi bir nedensel güçleri olmayan epifenomenler olarak gören bir ikicilik çeşidi.

Erekbilimsel (teleological): Bir şeyin ereği veya maksadıyla ilgili olan.

Estetik (Aesthetics): Sanatın veya sanata tepki gösterme tarzımızın felsefi incelenmesi. Terim bunun yanında gerek sanatta, gerekse sanat olmayan, ancak bizde benzeri tepkilere yol açan şeylerde (örneğin manzaralarda) güzelliğin incelenmesini de kapsar.

Etnosantrizm (Ethnocentrism): Kendi ırk ve kültürümüzün başkalarınkinden üstün olduğuna inanma. Aynı zamanda başka kültürleri kendi kültürümüze göre yorumlama ve değerlendirme eğilimi anlamına da gelebilir.

Eylem faydacılığı (Act utilitarianism): Herhangi bir durumda eylemden etkilenen herkesin mutluluğunu en yüksek düzeye çıkaracak bir şekilde davranışta bulunmamız gerektiğini savunan **faydacılık** türü.

Faydacılık (Utulitarianism): Bir eylemin ahlaki değerinin doğurduğu haz veya mutluluk (fayda) miktarı tarafından belirlendiği öğretisi. Eylem faydacılığı, tercih faydacılığı, kural faydacılığı maddelerine bakınız.

Fenomencilik (Phenomenalism): Dünyaya ilişkin her türlü iddianın sadece gerçek ve mümkün duyu-algılarına ilişkin kavramlarla anlaşılması gerektiği görüşü.

Fenomenoloji (Phenomenology): Şeylerin bize görünme tarzlarının incelenmesi veya tasviri. Daha özel olarak **fenomenoloji** genel olarak Edmund Husserl'in başlattığı bir felsefe okuluna özdeş kılınır. Bu felsefe okulu doğruyu dünyanın bize nasıl göründüğüyle ilgili doğrudan bilincimize dayanan bir şey olarak görür.

Fizikalizm (Physicalism): Nihai gerçeğin fiziksel olduğu görüşü. Günümüzde **fizikalizm** terimi çoğu kez **materyalizme** tercih edilmektedir. Bunun nedeni onun nihai gerçekliğin birbiri yerine geçebilir olan madde ve enerjiden meydana geldiği görüşünü daha tam olarak ifade etmesidir.

Geçerlilik (Validity): Akıl yürütmelerin bir özelliği. Eğer öncülleri doğru olup sonucun yanlış olması mümkün değilse tümdengelimsel bir akıl yürütme, geçerlidir.

Gerçekçilik (Realism): Genel olarak belli bir tür şeyin (örneğin fiziksel nesnelerin, ahlaki iyiliğin, matematiksel varlıkların) onun hakkındaki inançlarımızdan veya deneyimlerimizden bağımsız olarak var olduğu öğretisi. **Doğrudan gerçekçilik**, **temsili gerçekçilik, bilimsel gerçekçilik** maddelerine de bakınız.

Görecilik (Relativism): Bilişsel görecilik ve **ahlaki görecilik** maddelerine bakınız.

Güvenilebilircilik (Reliabilism): Doğru inançların elde edilmesinde güvenilir bir yöntem olduğunu düşünmek için iyi nedenlerimiz olan bir süreçle elde edildikleri zaman bir inancın doğruyu teşkil ettiği görüşü.

Hak (Right): Siyaset felsefesinde bir şeyi yapabilmek veya bir şeye sahip olabilme yönünde meşru temel iddia.

İç değer (Intrinsic value): Bir şeye, onun kendisinde bulunan bir şeyden ötürü değer vermemiz durumunda bu şeyin sahip olduğu değer.

İdealizm (İdealism): Gerçeğin temelde zihinsel olduğu ve fizik gerçeklik dediğimiz şeyin ya zihinler ve onların içeriklerine bağlı veya onların görüntüsü olduğu görüşü.

İkicilik (Dualism): 1) Metafizikte bu, evrende genel olarak maddi ve zihinsel olana özdeş kılınan iki temel varlık kategorisinin olduğu görüşüdür. 2. Zihin felsefesinde bu, insani varlıkların fiziksel bedenlerle fiziksel-olmayan zihinlerden meydana geldiği görüşüdür.

İndirgemecilik (Reductionism): Bazı karmaşık şeyleri var oldukları kabul edilen daha basit şeylerle açıklama çabası. İndirgemeci tipik olarak bir X in Y den başka bir şey olmadığını söyler, dolayısıyla onu Y ye indirger.

İradecilik (Voluntarism): Din felsefesinde bir şeyin doğru olması istendiği için ona inanmanın meşru olabileceği görüşü.

İşlevselcilik (Functionalism): Zihin felsefesinde bir zihin halinin işlevinden ötürü o zihin hali türü olduğu görüşü. İşlevselcilik fiziksel organı bir donanım (hardware), (zihinsel kavramlar kullanarak tasvir ettiğimiz) zihni bir yazılım (software) olarak görerek beyni bir bilgisayara benzetir.

Kadercilik (Fatalism): 1. Kaderlerimizi kontrol eden doğa üstü bir gücün var olduğu görüşü. 2. Gelecekte meydana gelecek olan şeyin ne yaparsak yapalım önceden takdir edilmiş olduğu görüşü.

Kanıt, Kanıtlama, Akıl Yürütme (Argument): Bir veya daha fazla öncülden ve bu öncüllerin desteklemek iddiasında oldukları sonuçtan meydana gelen bir akıl yürütme tarzı.

Kategorik buyruk (Categorical imperative): 1. "X'i yap!" biçimindeki mutlak emir. 2. Kant'ın ahlak kuramının temel ilkesi: "Her zaman eyleminin arkasındaki ilke evrensel bir yasa olarak istenebilecek bir şekilde davran".

Katı belirlenimcilik (Hard determinism): Belirlenimcilik doğru olduğu için bütün seçimlerimizin nedensel olarak belirlenmiş olduğu, dolayısıyla hiç bir zaman özgür olmadığımızı ileri süren öğreti.

Kaygan yokuş kanıtı (Slippery slope argument): Bazı şeyler kabul edildiği takdirde ondan daha az arzu edilebilir sonuçların çıkacağını ileri süren kanıt türü.

Korkuluk adam kanıtı (Straw man argument): Karşımızdaki insanın gerçek tezi yerine bu tezin çarpıtılmış bir biçimini ortaya koyma ve sonra bu teze saldırmayı içeren yanıltıcı bir akıl yürütme biçimi.

Koşullu buyruk (Hypothetical imperative): "Eğer X'i istiyorsan, Y'yi yap!" tarzında bir öğüt gibi koşullu bir biçimi olan bir buyruk.

Koşullu-tümdengelimsel yöntem (Hypothetico-deductive method): Bazılarının bilimde esas olduğunu düşündükleri bir varsayım teşkil etmek, ondan gözlemlenebilir

sonuçlarını çıkarmak ve daha sonra bu sonuçların meydana gelip gelmediklerini test etme yöntemi.

Kozmolojik kanıt (Cosmological argument): Evrenin veya içindeki bir şeyin varlığından, nedensel olarak ondan sorumlu olan bir şeyin (tipik olarak Tanrı'nın) varlığına geçen kanıt.

Kural faydacılığı (Rule utilitarianism): Herhangi bir özel durumda herkes tarafından uyulduğu takdirde genel mutluluğu destekleyeceği düşünülen genel kurallara uymak gerektiğini savunan faydacılık türü.

Liberalizm (Liberalism): Bireyin özgürlüğünü en yüksek siyasal iyi olarak gören siyaset felsefesi. Bu özgürlük genel olarak **negatif özgürlük** olarak tasarlanır. Bu kitapta onun iki biçimi ayırt edilmektedir: Devleti, bireyin özgürlüğüne ana tehdit olarak görme eğiliminde olan **liberteryenler** ve devleti en büyük fırsat eşitliğini sağlamanın önemli bir aracı olarak gören **sosyal demokratlar.**

Liberteryenizm (Libertarianism): Her bireyin **negatif özgürlüğü**nü en yüksek düzeye çıkarmayı savunan ve bu özgürlüğü koruma amacı dışında devletin herhangi bir müdahalesini reddeden siyaset felsefesi.

Maddecilik (Materialism): Gerçeğin özü itibariyle maddi olduğu görüşü. **Fizikalizm**e de bakınız.

Mantıksal davranışçılık (Logical behaviourism): Zihin dilinin (örneğin bir insanın inançları veya arzuları üzerine konuşmanın) davranış kalıpları üzerine konuşmanın ekonomik bir biçiminden başka bir şey olmadığı görüşü.

Metafizik (Metaphysics): Gerçeğin doğasıyla ilgili en temel sorunlara ilişkin felsefe dalı.

Metafizik özgürlük (Metaphysical freedom): Bir insanın yaptığı seçimlerden son tahlilde sorumlu olması (yani bir insanın eylemlerinin dış nedenler tarafından belirlenmemiş olması): İrade özgürlüğü olarak da bilinir.

Mimesis (Mimesis): Estetikte kullanılan ve kopya etme, taklit ve temsil etme diye karşılanan bir terim.

Nedensellik ilkesi (Causal principle) : Her olayın bir nedeni olduğu ilkesi.

Negatif Özgürlük (Negative freedom): Zorlamadan korunmuş olma özgürlüğü. Başka insanlar veya devlet tarafından bir şeyi yapmamıza engel olunmaması.

Nesnel (Objective): Bir öznenin düşünceleri ve arzularından bağımsız olarak var olma özelliği.

Normal bilim (Normal science): Kuhn'un bilim adamları hakim bir paradigmanın varsayımları içinde iyi tanımlanmış problemleri çözmeye çalışırlarken meydana gelen şeyi tasvir etmek için kullandığı terim.

Normatif/betimsel (Normative/descriptive): Normatif önermeler ne yapmamız gerektiğini söyleyen önermelerdir. **Betimsel** önermeler durumun ne olduğunu söyleyen önermelerdir.

Normatif bilgi kuramı (Normative epistemology): İnançlarımızdan hangisinin gerçek bilgiyi teşkil ettiğini belirleme çabası.

Okkam'ın usturası (Occam's razor): Bir kuramsal ekonomi ilkesi. İki açıklama arasında bir seçim yapmak durumunda kaldığımızda diğer şeyler eşit olduğunda her zaman daha basit olanı seçmemiz gerektiğini söyler.

Olgu/değer uçurumu (Fact/value gap): Olgulara ilişkin önermelerle değer yargıları arasındaki mantıksal farklılık. Bazıları bu farklılığın, değer yargılarını olgu önermeleri üzerine dayandırma çabasını geçersiz kıldığını ileri sürmektedirler. **Dır-malıdır** problemine de bakınız.

Özerklik (Autonomy): İnanacağımız ve yapacağımız bir şeye kendimiz karar verebilmemiz.

Özgürlük (Freedom): Pratik özgürlük, **metafizik özgürlük**, **pozitif özgürlük** ve **negatif özgürlük** maddelerine bakınız.

Paradigma (Paradigm): Bir şeyin ideali veya ideal örneği. Kuhn'un bilim felsefesinde terim belli bir dönemde bir bilim alanına hakim olan genel bir varsayımlar bütününü ve şeylere bakış tarzını ifade eder.

Pederşahilik (Paternalism): Neyin en yüksek çıkarlarına uygun olduğu konusunda başka insanlar adına karar verme.

Öncül (Premise): Bir akıl yürütmenin sonucunu desteklemeye yönelik önerme.

Önkabul (Presupposition): Peşinen kabul edilen veya varsayılan şey.

Öznellik (Subjectivity): Düşünen özneye ait olma veya onun bir ürünü olma özelliği.

Pozitif özgürlük (Positive freedom): İnsanın kendini tam olarak gerçekleştirme özgürlüğü. Bu, yoksulluk veya bilgisizlik gibi kendini gerçekleştirmeyi durduran veya ona engel olan koşullardan kurtulma özgürlüğünü içerir.

Pratik özgürlük (Practical freedom): İnsanın arzu ettiği şekilde davranma özgürlüğü.

Sağlamlık (Soundness): Akıl yürütmelerin özelliği. Eğer bütün öncüller doğruysa tümdengelimsel bir akıl yürütme sağlamdır ve mantıksal bakımdan geçerlidir (yani sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkar).

Sentetik önerme (Synthetic statement): Doğruluğu basit olarak kullanılan kelimelerin anlamları tarafından belirlenmeyen bir önerme. Örneğin " Gezegenler peynirden yapılmamıştır" sentetik bir doğrudur; Onun inkarı bir çelişki gerektirmez.

Sivil itaatsizlik (Civil disobedience): Amacı genel olarak yasalarda veya hükumet politikasında bir değişiklik meydana getirme olan vicdani nedenlerle yasayı ihlal etme.

Sonuç (Conclusion): Bir kanıtlamanın desteklemek iddiasında olduğu önerme.

Sonuççuluk (Consequentialism): Bir eylemin ahlaki doğruluk veya yanlışlığının bu eylemin sonuçları tarafından belirlendiği görüşü.

Sosyal demokrasi (Social democracy): Bireysel özgürlüğe bağlılığı eşitlik ve adalet gibi başka idealler adına yumuşatan **liberalizm** türü.

Şüphecilik (Scepticism): İnsani varlıkların bilgiye ne eriştikleri ne de erişebilecekleri görüşü.

Tanrı savunması (Theodicy): Tanrı'nın iyiliğini dünyada kötünün varlığıyla uyuşturma çabası.

Tanrıbilim (Theology): Özel bir dinin öncüllerinin kuramsal işlenişi.

Tekbencilik (Solipsism): Bireyin kendi zihni ve zihin içerikleri dışında hiç bir şeyin var olmadığı görüşü.

Tekçilik (Monism): Gerçeğin bütününün temelde tek bir tür şeyden (örneğin maddeden) meydana geldiği öğretisi.

Temelcilik (Foundationalism): Bir inancın ancak septik şüphelerden korunmuş olan sağlam bir inançlar temeline ait olması veya ondan türetilmesi durumunda bilgiyi meydana getirdiği görüşü.

Temsili gerçekçilik: Duyu izlenimlerimizin bağımsız olarak var olan fiziksel şeylerin özelliklerinin sonuçları oldukları ve bu izlenimlerimizi temel alarak bu varlıklara ilişkin şeyleri çıkarsayabileceğimizi ileri süren görüş.

Tercih faydacılığı (Preference utilitarianism): Dikkatini haz veya mutluluk miktarlarını hesaplamaya çalışmaktan ziyade en çok sayıda insanın arzularını doyurma üzerinde yoğunlaştıran faydacılık biçimi.

Toplumsal sözleşme (Social contract): Uzun vadeli karşılıklı çıkarlar için bir toplumda yöneten ile yönetilenler arasında yapıldığı kabul edilen antlaşma. Thomas Hobbes ve John Locke gibi toplum sözleşmesi kuramcıları bu düşünceyi bir devletin veya yöneticinin varlığını meşrulaştırmak için kullanırlar.

Tutarlılıkçılık (Coherentisme): Bir inancın kişinin inançlarının geri kalan kısmıyla tatmin edici bir biçimde uyuştuğunda bilgiyi meydana getirdiği görüşü.

Tümdengelim (Deduction): Sonucun zorunlu olarak öncüllerden çıktığı varsayılan akıl yürütme biçimi.

Tümevarım (İnduction): Öncüllerin sonucu desteklediği, ama mantıksal olarak gerektirmediği akıl yürütme biçimi.

Tür/örnek (Type/token): Aynı tür şeyin farklı örneklerine numüneler denir. Onların örnekleri oldukları şey, türdür. **Tür özdeşliği kuramcıları** özel bir tür zihin halinin özel bir tür beyin haline özdeş olduğuna inanırlar. **Örnek özdeşliği kuramcıları** ise her zihin halinin belli bir fizik haline özdeş olduğunu kabul ederler, ancak zihin halinin fiziksel bakımdan çeşitli biçimlerde gerçekleşmesine izin verirler.

Uzlaşım (Convention): İnsanlar tarafından yaratılmış olan, genellikle alışkanlığa, belki bazen de bir tür uzlaşmaya dayanan, şeylerin yapılış tarzı.

Varlıkbilim (Ontology): Varlığın veya varoluşun felsefi incelenmesi.

Varlıkbilimsel kanıt (Ontological argument): Tanrı kavramının kendisinin Tanrı'nın varlığını gerektirdiğini kanıtlama çabası.

Varoluşçuluk (Existentialism): Hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiği sorunuyla ilgili bir yaklaşım. Bu yaklaşım soyut kuramsal ilkelerden çok bireyin somut tecrübelerine ilişkin olaylardan hareket eder. Varoluşçular *içten* (kendine sadık) olmanın önemini vurgulama eğilimindedirler. Bazı varoluşçular -tümü değil- birey için özgürlüğün önemini vurgularlar.

Yanlışlanabilirlik (Falsifiability): Deney tarafından (hiç olmazsa ilke olarak) çürütülebilme özelliği. Karl Popper'ın bilim felsefesinde yanlışlanabilirliğin gerçekten bilimsel olan iddiaların ana özelliği olduğu ileri sürülür. Buna karşılık kendilerine karşı hiçbir şeyin bir delil olarak ileri sürülememesinden ötürü dinin ve astrolojinin iddiaları yanlışlanamazlar, dolayısıyla bilimsel değildirler.

Yeter sebep ilkesi (Principle of sufficient reason): Her olayın veya şeylerin durumunun tam bir açıklamasının olduğu ilkesi.

Yumuşak belirlenimcilik (Soft determinism): Belirlenimcilik doğru ve seçimlerimiz nedensel olarak belirlenmiş olmakla birlikte yapmak istediğimiz bir şeyi yaptığımızda özgür bir biçimde davrandığımızı söylemenin mümkün olduğu görüşü.

Zarar ilkesi (Harm principle): Başkalarına zarar vermedikçe kişinin istediğini yapabilmesi gerektiğini ileri süren görüş

Zihnin özdeşlik kuramı (Identity theory of mind): Zihin hallerinin (genellikle beynin halleri oldukları düşünülen) bazı fiziksel hallere özdeş oldukları görüşü.

ÖNERİLEN DİĞER OKUMA PARÇALARI

Metafizik

Martin Heidegger, *Basic Writings*, İngilizce'ye çev. David Farrell Krell, New York: Harper and Row, 1977. Yirminci yüzyılın en özgün ve etkili düşünürlerinden birinin on denemesi. Zaman zaman okunması zordur; fakat metafizik konular üzerine burada zikredilen diğer düşünürlerin çoğunca beğenilen yaklaşımdan farklı önemli bir alternatif düşünce biçiminin örneğini vermektedir.

Ted Honderich, *How Free Are You*? Oxford: Oxford University Press, 1996. Belirlenimciliğin kısa, yararlanılabilir bir savunması, özgür iradeye inancın eleştirisi.

Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1998 Kuantum belirsizliğinin özgür iradeye ve nihai sorumluluğa imkan verdiği düşüncesinin çok ince (sophisticated) bir savunması.

İmmanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, yay. ve İngilizce'ye çev. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Kant'ın, metafiziğini yararlanılabilir bir biçim altında takdim etme yönündeki kendi çabası (ancak bu eserin anlaşılmasının kolay olduğu anlamına gelmemektedir)

Plato, *Republic*, İngilizce'ye çev. G.M.A. Grube, İndianapolis:Hackett, 1992. Herkes tarafından kabul edildiği üzere zamanımıza kadar yazılmış en büyük eserlerden biri. Merkezinde görünüşle gerçeklik arasındaki ayrım bulunmaktadır, ancak o metafiziği bilgi kuramına, ahlak felsefesine ve siyaset kuramına bağlayan felsefenin çeşitli alanlarınını kapsamaktadır.

Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, İngilizce'ye çev. P.Mairet, London: Methuen, 1948 Sartre'ın 1946 yılında insani özgürlük ve sorumluluğun doğası üzerine verdiği ünlü bir konferans.

Richard Taylor, *Metaphysics*, 2.baskı, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1974. Metafiziğin çeşitli konularının son derece rahat okunabilir bir tarzda giriş mahiyetinde ele alınması

Bilgi Kuramı

George Berkeley, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous*, London: Penguin, 1988. Materyalizme karşı idealizmi destekleyen canlı ve kışkırtıcı kanıtlar içeren Berkeley'in iki ana felsefi eseri.

Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989. Birçok analitik filozof tarafından beğenilen yaklaşımın örneğini teşkil eden bilgi kuramına öz, okunması kolay bir giriş.

Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, İngilizce'ye çev. Donald Cress, İndianapolis: Hackett, 1980. Descartes'ın şüpheciliği reddetmeye ve çağdaş bilimin metafizik temellerini atmaya çalıştığı felsefe tarihinde yeni ufuklar açan eser.

Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle,II: Open Court, 1991. Gerçekçilik/anti-gerçekçilik tartışmasına ilişkin konuları ve bu tartışmanın sonuçlarını araştıran dört kolayca yararlanılabilir konferans.

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Doğruluk, bilgi, anlam, yorumlama, kültür ve bunlarla ilgili günümüz tartışmalarına çoğu insanın göreci diye adandıracağı bir bakış açısından berrak, ancak çok üst düzeyden katkılar.

Zihin Felsefesi

David Chalmers, *The Conscious Mind: İn Search of a Fundamental Theory,* Oxford: Oxford University Press, 1997. İkiciliğin, maddeciliğin her türüne meydan okuyan sorular ortaya atan yararlanılabilirçağdaş bir savunması.

Daniel Dennett, *Brainstorms*, Montgomery,VT: Bradford Books, 1978. En önemli ve en tartışılan çağdaş filozoflardan birinin zihnin doğası ve etkinlikleri üzerine denemeler topluluğu.

Nicholas Humphrey, *A History of the Mind,* New York, Harper, 1992. Bilincin köklerini açıklama konusunda büyüleyici ve eğlendirici bir teşebbüs. Bilginin doğası üzerine düşünceyi kışkırtıcı bilgiler sunmaktadır.

Edmund Husserl, *The Paris Lectures*, İngilizce'ye çev. Peter Kostenbaum, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. Ana temsilcisi tarafından kaleme alınmış fenomenolojiye en açık girişlerden biri.

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York: Barnes and Noble, 1949. Mantıksal davranışçılığın muhtemelen en fazla okunmuş olan sunumu.

John Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, MA: Harward University Press, 1984. Searle'ün zihni dijital bir bilgisayara benzer bir şey olarak anlama çabalarına saldırmakla birlikte zihin hakkında maddeci bir görüşü savunduğu altı çok kolay okunabilir konferansı

Bilim Felsefesi

Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, MA: Harward University Pnress, 1955. Tümevarım probleminin çok özgün ve düşünceyi kışkırtıcı bir biçimde tartışılması.

Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall, 1966. Önde gelen simalarından biri tarafından alana kısa fakat sağlam bir giriş. Eser

bilimsel açıklamanın doğası ve bilimsel kavramların tanımı gibi bu kitapta ele almadığımız konuları kapsamaktadır.

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, yay. Eric Steinberg, Cambridge: Hackett, 1977. Hume'un şüpheci felsefesinin en parlak sunumu.

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.Baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1970. Bilimsel faaliyetin doğası ve bilimsel ilerleme hakkında kolay okunabilir, büyüleyici ve son derece etkili bir açıklama.

Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London :Hutchinson, 1959. Yirminci yüzyılın en önemli bilim felsefecilerinden birinin ana eseri.

Bas C. Van Fraassen, *The Scientific İmage*, Oxford: Clarendon Press, 1980. Aynı zamanda okuyucunun çağdaş bilim felsefesindeki ilgili tartışmalar konusunda bilgi sahibi olmasını sağlayan bilimsel gerçekçiliğin meydan okuyucu eleştirisi.

Ahlak felsefesi

Aristotle, *The Ethics of Aristotle,* İngilizce'ye çev. J.A.K.Thomson, London: Penguin, 1955. Ahlak felsefesi konusunda belki en önemli tek eser. Bu, Aristoteles'in "*Nikomakhos Ahlakı*"nın çevirisidir.

John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington DC: Georgetown University Press, 1982. Belli bir perspektiften ahlakın ana konularının uyarıcı bir gözden geçirilişi.

İmmanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, İngilizce'ye çev. Lewis White Beck, New York: Macmillan, 1985. Kant'ın daha kolay okunabilen kitaplarından biri ve hiç tartışmasız Batı ahlak felsefe tarihinde en önemli metinlerden biri. Bazen anlaşılması güç olmakla birlikte ahlaki akıl yürütmenin doğası hakkında parlak görüşlerle doludur.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981. Ahlak felsefesinin nasıl bir kiriz haline girdiği üzerine uyarıcı bir analiz. Bu kitap Aristotelesci erdem ahlakı geleneğinin canlanmasına katkıda bulunan birkaç eserden biridir.

John Stuart Mill *Utilitarianism*, İndianapolis: Hackett, 1979. İlk temsilcilerinden biri tarafından yazılmış faydacılığın klasik sunumu ve savunması.

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, İngilizce'ye çev. Maudemarie Clark ve Alan Swensen, İndianapolis: Hackett, 1998. Ana cereyandan kökten bir ayrılma olan Nietzche asli toplumsal ve psikolojik işlevlerini açığa çıkarma amacıyla ahlak kavramları, tutumları ve kurumlarını incelemektedir.

Siyaset felsefesi

Hannah Arendt, *Between Past and Future,: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin, 1954. Çağdaş siyasal kültür ve düşünceyi kaplayan aşırı bireyciliğin ana bir eleştiricisinin görüşlerini temsil eden denemeler.

Alan Brown, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, London: Penguin, 1986. Aynı zamanda tartışmaya bir katkı olan açık ve uyarıcı bir giriş.

Robert Dahl, *Democracy and İts Critics,* New Haven: Yale University Press, 1991. Dahl liberal demokratik kuramın en temel sorunlarından bazılarını tartışmak üzere ilginç diyaloglar kurmaktadır.

John Stuart Mill, *On Liberty*, İndianapolis: Hackett, 1978. Bireycilik ve zarar ilkesinin bu ünlü savunması çağdaş liberal siyaset kuramının hareket noktası olarak kalmaktadır.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books,1984. Aşırı liberteryenizmin lehine güçlü bir akıl argüman.

John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, MA: Harward University Press,1971. Biraz kuru ve inkar kabul etmez bir biçimde uzun olmakla birlikte bu eser gene de son elli yılın en fazla üzerinde tartışılan siyaset felsefesi eseridir. Ana düşüncelerin çoğunluğu eserin ilk yarısında takdim edilmektedir. Burada Rawls eski toplumsal sözleşme fikrinin yeni bir biçimini kurmaktadır.

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity,* Cambridge, MA: Harward University Press, 1992. Modernitede "hakiki ben"in yeri üzerine açık, herkes tarafından anlaşılabilir ve uyarıcı bir tartışma.

Sanat felsefesi

Aristotle, *Poetics*, İngilizce'ye çev. Richard Janko, İndianapolis: Hackett, 1987. Edebi sanatın temsili ve katartik işlevleri üzerine çok etkili olmuş bir açıklama.

H. Gene Blocker, *Philosophy of Art,* New York: Scribner, 1979. Çağdaş sanat felsefesinde ana konu ve cereyanların yararlı, geniş kapsamlı bir tartışılması.

R.g. Collingwood, *The Principles of Art,* Oxford:, Oxford University Press, 1938. Sanat hakkında, onu duygunun bir ifade edilmesi ve kendini tanımanın bir aracı olarak gören etkili bir açıkama.

İmmanuel Kant, *Critique of Judgment,* İngilizce'ye çev. Werner Pluhar, İndianapolis: Hackett, 1987. Kant'ın estetik üzerine temel eseri. Zor ama önemli.

Roger Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford: Oxford University Press, 1997. Oldukca zor bir alanın berrak ve kapsamlı bir ele alınışı.

Anne Sheppard, *Aesthetics: An İntroduction to the Philosophy of Art,* Oxford: Oxford University Presbs, 1987. Sanat felsefesinin temel problemlerine özlü bir giriş.

Din Felsefesi

Sigmund Freud, *The Future of an İllusion*, İngilizce'ye çev. Ve yay. James Strachey, London: W.W.Norton, 1961. Freud'ün insanların zamanla bırakacakları bir şey olarak düşündüğü din hakkındaki şüpheci, akılcı görüşünü gösteren kısa, kolay okunabilir bir deneme.

John H.Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963. Yirminci yüzyıl İngilizce konuşan din felsefecilerini meşgul etmiş olan ana konuların dengeli bir tartışması.

William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover, 1956. Önde gelen Amerikan pragmatistlerinden biri tarafından akıl, iman ve hayat üzerine yazılmış denemelerin klasik bir derlemesi.

C.S.Lewis, *Mere Christianity*, London: Geoffrey Bles, 1952. Bazı ana Hristiyan öğretilerin olağanüstü berrak bir savunması.

Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, İngilizce'ye çev. ve yay. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1976. Birçok diğer eserlerinden yapılan seçmelerle birlikte Nietzche'nin beş kitabının tam metnini içermektedir. Nietzsche'nin din hakkındaki fikirleri birçok yerde, özellikle son eseri *The Antichrist*'te (*Deccal*) karşımıza çıkmaktadır.

Richard Swinburne, *Is There a God*, Oxford: Oxford University Press, 1996. Tanrıcılığın kısa, kolay okunur, zamana uygun bir savunması.

Dizin

ABD, 206
acı problemi, 260
adalet, 185-186, 190, 198-199, 207
Adem ve Havva, 263
ahlak, 136, 139, 160
~ dili, 139-141, 156-157, 205
~ felsefesi, (etik), 1, 135
~ ilkeleri, 135, 138, 160, 178
~ kodları, 145, 147, 149, 151, 170
~ kuralları, 146-147, 158, 171, 178
~ yargıları, 138-140, 155-157, 177, 244
~ a dayanan kanıt, 259
~ i değerler, 143, 145, 147, 149
~ i doğacılık, 152, 155, 161
~ i evrenselcilik, 143
~ i görecilik, 62, 143-144, 146, 148, 156, 170, 178
~ i ikilemler,. 143
~ i ilerleme, 146, 148-149
~ i mutlakçılık, 143
~ i nesnelcilik, 143
~ i yargılar, 244
~ i değerler, 143, 145, 147, 149
~ i ikilemler,. 143
~ i ilerleme, 146, 148-149
deontolojik yaklaşım ve ahlak, 160
durum ahlakı, 142, 156, 177
~ ahlakı, 175, 177-178
faydacı ahlak, 178
özel ahlak, 135-137, 145, 151, 158, 162
Ahlak Metafiziğinin Temelleri, 25
Ahlakın Soykütüğü Üzerine, 277
ahlaklılık, 135
Akhilleus, 2
akıl
~ ve ahlak, 154, 178
~ yetisi, 159
akılcı tutum, 150
akılcılık, 40-41
akılsallık, 67, 119-120
~ ufku, 240
algı perdesi, 45, 50, 52
amaçlılık tezi, 102
Anaksimandros, 21
analitik felsefe, 94
Andromeda galaksisi, 29
Anselmus, 247-249
anti-gerçekçilik, 60, 62, 128, 131, 134
apartheid, 149
araç değerler, 166
Aristoteles, 1, 32, 107-108, 121, 129, 133, 174-178, 214, 252
~çi fizik, 108
astroloji, 105
astronomi, 105, 128, 131
aşırı şüphecilik, 34-37
aşkın metafizik, 25
atom-alt, parçacıklar, 5, 20, 120
atom-altı düzey, 15
Aziz Augustinus, 262
Aziz Paul, 194

Babbage, Charles, 220
Bach, 226, 228, 275
Bacon, 37, 68, 126
Balzac, 219-220
basit belirlenimsizlik, 14
Batlamyüs, 62-64
Beaumont, 239
beden
~ dışı deneyimler, 78
~ ve zihin ilişkisi, 82-83
Beethoven, 229, 232, 239
belirlenimcilik, 2-4, 6-9, 11-17, 25
katı belirlenimcilik, 7, 12
yumuşak belirlenimcilik,11-13, 17
belirlenimsizlik
basit belirlenimsizlik, 14

belirlenimsizcilik, 13-14
belirsizlik ilkesi, 5, 15
Bentham, Jeremy, 163-164, 168
benzerliğe dayanan kanıt, 75-77, 256
Berkeley, George, 23, 51, 53
  Berkeley'in idealizmi, 52, 57, 59, 127
biçimcilik, 229
bilgelik, 169, 178, 250, 266

bilgi
  ~ iman ayrımı, 268-269
  ~ kuramı, 33, 69, 74, 81, 83, 102
  ~nin kova kuramı, 120
  doğallaştırılmış bilgi kuramı, 65-67
  normatif bilgi kuramı, 65-66
bilim
  ~felsefesi, 104, 128, 133
  ~in başarısı, 105-106
  ~in ilerlemesi, 105-106
  ~sel gerçekçilik, 127
  ~sel metodoloji, 106-107
  ~sel yöntem, 106, 124, 126
  ilerleme ve bilimin başarısı, 105, 127, 132, 133-134
  normal bilim, 128-129, 131, 133
Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 130
bilinç, 2, 77-78, 101-102
bilişsel görecilik, 61
Bir Adalet Kuramı, 190, 198-199
bireycilik, 185, 195
bireysel özerklik, 187
birincil nitelikler, 47, 49
Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi, 184
Bleak House, 219
Botticelli, 233
Boyle yasası, 121
Brahms, 229
Budizm, 243
Bulantı, 19
bulaşma kuramı, 226-229
Camus, 19
Candide, 124
Casablanca, 221
Celan, Paul, 212
Cengiz Han, 35
Churchill, 123
çalışma hakkı, 184
çeşitlilik, 136, 144-145, 157, 194, 204
  görüş çeşitliliği, 144
  kültürlerin çeşitliliği, 144
Çıkış Yok, 19
çoğulculuk, 197, 204

Dalton, 129
Darwin, 126, 128, 131
  ~ci kuram, 107
Davis, Miles, 233, 235-236, 238
davranış
  ~ ve zihin ilişkileri, 93, 98-99
davranışçılık, 85, 88, 91, 94, 99
dayanışma, 187
değer, 215-242
  araç değerler, 166
  ~ yargıları, 151-152, 155, 157
  iç değerler, 166
  olgular ve değerler, 151, 173
değerlendirme ve estetik, 245
demokratik sosyalizm, 195, 208
deneycilik, 40-42, 49
deontolojik yaklaşım: ahlak, 160
Descartes, René, 37-42, 45, 47, 49, 52-53, 65-66, 68, 81-83, 126, 176, 248, 250, 267
devlet
  ~ ve faydacı görüş, 205, 207
  ~ ve toplumsal sözleşme kuramı, 202, 208
  ~ in otoritesi, 199, 202, 204
  minimal devlet, 185
devrimci bilim, 128-129
dışavurum ve sanat, 225
dışavurumsallık, 223, 225
Dickens, 219-220

din, 243-276
din felsefesi, 245-246
Diyalektik Aklın Eleştirisi, 19
"*dır*"-"*malıdır*" *problemi*, 153-155
dogmatizm, 209
doğa
~ yasaları, 4, 24, 110, 112, 116-117, 255, 269
doğal durum, 202-204
doğal haklar, 205
doğallaştırılmış bilgi kuramı, 65-67
evrensel doğa yasaları, 112
insan doğası, 188-189
doğacılık
ahlaki doğacılık, 152, 155, 161
Doğal Dine İlişkin Konuşmalar, 256, 262
doğrudan gerçekçilik, 43-49
doğruluk, 126-128, 132, 134
~ ve sanatta, 224
doğrunun uyuşmacı kuramı, 61
doğrunun tutarlılıkçı kuramı, 61, 64, 66
Dostoyevski, Fyodor, 19, 264-265
Dublin, 53
durum ahlakı, 142, 156, 177
duygu dili, 140-141
duyguculuk, 138, 141, 143, 152, 156, 160, 177
düşünce özgürlüğü, 190
Dworkin, Ronald, 183-184

Eden bahçesi, 263
eğilimler, 173-174
~ ve davranışçı, 92
Einstein, Albert, 5, 121, 123, 129, 131, 133
Ellington, Duke, 228
Elliot, George, 213, 221-222, 224
EMİ, 169
emir
emretme ve ahlak dili, 155-156
koşullu emirler, 157
en büyük mutluluk ilkesi, 162-163
epifenomencilik, 74-75
epistemoloji, 1, 33
erdem
~ ahlakı, 175, 177-178
~ler, 174-177
ereksellik kanıtı, 254, 258
estetik, 1, 25
~ haz, 212, 236
~ tepki, 233-234
~ tutum, 233
~ yargı, 236-239
değerlendirme ve estetik, 245
yorumlama ve estetik, 275
eşit özgürlük, 185
eşitlik, 186, 190, 193, 199
fırsat eşitliği, 187-188, 203
eşitsizlik, 180, 183, 185-189, 190, 192, 195-197, 199, 208
sonuç eşitsizliği, 187
etik, 136 *bkz.* ahlak felsefesi
etnosantrizm, 145
Euklides geometrisi, 26
evrensel çekim kuramı, 20, 106, 125, 131
evrensel doğa yasaları, 112
evrensel yasalar, 5
evrenselcilik
ahlaki evrenselcilik, 143
evrenselleştirilebilme ilkesi, 159-160, 172
evrim kuramı, 107, 121, 128, 258
eylem faydacılığı, 169-170
Eyüp, 260-261, 264
Eyüp'ün Kitabı, 260, 261-264

faydacı ahlak, 178
faydacılık, 161, 164, 166-169, 205-207
eylem faydacılığı, 169-170
felsefi şüphecilik, 34
fenomencilik, 23, 56-58, 69
fenomenoloji, 101, 103

fırsat eşitliği, 187-188, 203
Fichte, Johann, 29
Fielding, Henry, 243
Fizik, 1
fizikalizm, 20, 22-23, 99
Fletcher, 239
Forester, C. S., 221
Forsythe, Frederick, 221
Fransa, 152, 164

Galilei, 37, 47, 68, 107, 108, 126, 129, 131,
Gandi, 146
Gaskell, 220
Gassendi, Pierre, 250
Gaunilolu Marmoutier, 249
Gaye, Marvin, 225
gelenek
~ ve Hume'un tümdengelimsel akıl yürütmesi, 114
~ ve görsel temsil, 218
genelleme, 115
~ler, 112
gerçek
~ğin sanatta temsili, 213
~çi olmama, 60
gerçekçilik, 43, 59-60, 127-128, 134
doğrudan gerçekçilik, 43-49
safdil gerçekçilik, 43
gerekçeler ve nedenleri, 10, 13
Goodal, Jane, 113
Goodman, Nelson, 117-119
Goya, 212
görecilik, 61-62, 65, 68-69, 143, 146, 148, 156, 178
ahlaki görecilik, 62, 143-144, 146, 148, 156, 170, 178
bilişsel görecilik, 61
görelilik kuramı, 43
görüş çeşitliliği, 144
Green, Al, 225
Grisham, John, 221
güç, 200-202
~ ve duygu, 141
güvenilircilik, 66
güzellik, 240-241
~ ve estetik, 234-238
hak
haklar, 182, 184, 187-188, 208
haklar ve liberteryen görüş, 203, 208
çalışma hakkı, 184
mülkiyet hakkı, 181-184
seçme hakkı, 192
sivil haklar, 146
hakkaniyet, 186-187, 207
Harun, 269
Harthorne, Charles, 250
hayal gücü
~ ve edebiyatta, 221, 224, 226
haz
~ ve değer ilişkisi, 212
Heidegger, Martin, 31
Herakleitos, 22
Hick, John, 265
Hinduizm, 245
Hitler, 136, 151
Hobbes, Thomas, 11, 176, 204
Hopkins, Gerald Monley, 72
hoşgörü, 136, 138, 144-145
~süzlük, 209
Hristiyanlık, 243, 256, 262, 266-267, 275
Hume, David, 11, 53, 112, 114, 116-117, 119, 164, 256, 258, 262, 268, 270
Hummel, 239
Hylas ve Philonous Arasında Üç Konuşma, 53

I. Elizabeth, 2
ılımlı şüphecilik, 34-35, 37
Immanuel, Kant,23-30, 41, 54, 127, 157-161, 170, 234-237, 250, 259
~çı ahlak, 157-159, 178
ırk ayrımcılığı, 149, 207

İbni Rüşt, 252
İbrahim, 249
iç değerler, 166
idealizm, 29-30, 54, 59, 69
  Berkeley'in idealizmi, 52, 57, 59, 127
  mutlak idealizm, 29
  transandantal idealizm, 23
ifade özgürlüğü, 182, 190
ikicilik, 21, 73, 77-79, 83, 99
ikincil nitelikler, 47, 48
ilerleme ve bilimin başarısı, 105, 127, 132, 133-134
ilk durum, 190
ilk günah, 263-264, 267
iman
  ~ ve Kierkagaard'ın görüşü, 267
inanç ve kesinlik,36, 37
indirgemecilik, 152
İnsan Bilgisinin İlkeleri, 53
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 114
insan doğası, 188-189
irade
  ~ özgürlüğü 6-7, 11-12,
  özgür irade, 6-8, 11-18, 25, 263, 265-266
  sezgi ve özgür irade, 8
iradecilik, 271
İsa, 146, 252, 269, 275, 277
İslam, 243, 256
istem, 13-14, 17
isteme, 56
işlevselcilik, 92, 98-99
iyi, 200, 203
İyinin ve Kötünün Ötesinde, 277

James, William, 28, 243, 260, 172, 274
Jean d'Arc, 164, 166
Johnson, Samuel, 55

kadercilik, 2
Kafka, 19
Kane, Robert, 14
Kantçılık, 170
kaos kuramı, 5-6, 14-15
kapitalizm, 180
Karamozov Kardeşler, 224
karma kavramı, 263
kategorik emirler, 157
kategorik emperatif, 157-160, 172, 174
kategorik emperatif kuramı,157, 160
katı belirlenimcilik, 7, 12
kaygan yokuşlar, 197
Keats, John, 220, 266
kendinde şeyler, 29-30
kendini gerçekleştirme, 193
kesinlik
  kuramsal kesinlik, 35-36
  metafizik kesinlik, 35
Kierkegaard, Sören, 19, 267
Kitab-ı Mukaddes, 34, 64, 107, 247, 249, 253, 260, 275
Kolomb, 33
Konfüçyüs, 159
Konfüçyüsçülük, 244, 271
Kopernik, 36-37, 43, 62-64, 108
korkuluk adamlar, 197
koşullu emirler, 157
koşullu tümdengelimsel yöntem, 134
kozmolojik kanıt, 251, 253-254, 257, 259
köktenci uylaşımcılık ve sanatta temsil, 217
kölelik, 139, 144
Köln, 252
kötü problemi, 260, 262
Kral Lear, 221
Kuantum mekaniği, 3, 14-15, 43
Kuhn, Thomas, 128, 134
kural faydacılığı, 169-170, 172, 206
kurtuluş
  ~ ve dinin içinde, 244

kültürlerin çeşitliliği, 144

Lavoisier, 121-122
Leviathan, 204
Lewis, C, S., 265
liberalizm, 180, 185, 190, 195, 198
liberteryenizm, 180, 184-185, 187
  liberteryen özgürlük kavramı, 198-199, 203, 208
  liberteryen ütopya, 184
Locke, John, 11, 41, 47, 52-53
London, Jack, 256

mantıkçı pozitivizm, 119
mantıksal davranışçılık, 83, 85
Marksizm, 124
matematik, 139
materyalizm, 18, 20, 25, 51, 53
Matta Passion, 226
meritokrasi, 196
metafizik, 1-2,7, 11, 20, 28, 30
  ~ kesinlik, 35
  ~ özgürlük, 6-7, 11-12
  aşkın metafizik, 25
  spekülatif metafizik, 25
Metafizik Düşünceler, 38, 40, 81-83
Michelangelo, 224, 275
Michelson-Marley deneyi, 121
Middlemarch, 213, 221-222
Mill, James, 164
Mill, John Stuart, 57, 163
Milton, 275
mimesis, 214, 219, 222
minimal devlet, 185
Moby Dick, 221
modus tollens, 123
modus ponens,
Monet, Claude, 213
Moskova, 41
Musa, 171, 249
mutlak idealizm, 29
mutlakçılık, 143
  ahlaki mutlakçılık, 143
mutluluk, 161-166, 168-169, 175, 183, 206-207
mülkiyet hakkı, 181-184
Müslümanlık, 266
müzik dili, 228
müzik-dışavurum, 228
Napoli, 252
nedensel ilişkiler, 114
nedensellik ilkesi, 3, 26
negatif özgürlük, 179-180, 190-192, 197
nesnelcilik
  ahlaki nesnelcilik, 143
Neşeli Bilim, 277
Newton, 125, 128-129, 131-133, 270
  ~ fiziği, 128-129, 133
Nietszche, 19, 276
nihilizm, 277
Nikomakhos Ahlakı, 176
Norman Richard, 195
normal bilim, 128-129, 131, 133
normatif bilgi kuramı, 65-66

Occam
  Occam'ın usturası, 254, 256-257
olgu-değer uçurumu, 152, 154-155
olgular ve değerler, 151, 173
olumsal varlık, 250
orta iyi, 191, 193
Othello, 226
otorite, 200-207
  ~ ve kuvvet ilişkisi, 179
otoritecilik, 138
Oyunun Kuralı, 231

önkabuller
  ~ ve zevkler ve ahlak, 137
öncüller
  ~ ve inançlar, 37
öndeyi, 5-6
  ~ ler, 106, 108, 122, 125-126
özdeşlik kuramı, 94-97
  örnek ~ ği kuramcısı, 98-100

türsel özdeşlik kuramcısı, 99
özbilinç, 17
özel ahlak, 135-137, 145, 151, 158, 162
özel mülkiyet, 187, 193
özerklik, 199
bireysel özerklik, 187
özgür irade, 6-8, 11-18, 25, 263, 265-266
özgür seçim, 263, 265
özgürlük, 179, 184, 191, 181-188, 194, 208
~ duygusu, 16
~ kavramı, 179, 191, 197, 208
düşünce özgürlüğü, 190
eşit özgürlük, 185
ifade özgürlüğü, 182, 190
irade özgürlüğü 6-7, 11-12,
negatif özgürlük, 179-180, 190-192, 197
pozitif özgürlük, 191-192, 194-195, 197-198, 201, 207-208
pratik özgürlük, 6-7, 11-12
seçme özgürlüğü, 180, 199
temel özgürlükler, 184
Özgürlük Üstüne, 164
öznelcilik, 42, 45, 238

paradigma, 133
~ değişikliği, 130
Kuhn'un paradigma kuramı, 128-133
Paris, 152, 252
Pascal, Blaise, 271-272
Pascal'ın bahsi, 271-272
Pasteur, Louis, 129, 131
Pastoral Senfoni, 232
Pater, Walter, 232
paternalizm, 208
pederşahilik, 194
Pilatus Pontius, 60
piyasa, 196, 198, 208
Plantinga, Alvin, 250
Platon, 21, 174-177, 214
Pollock, Johnson, 233
Popper Karl, 120-122, 124-127, 133
Popper'in bilimsel yönteme ilişkin açıklaması, 124
Popper'in yanlışlanabilme ilkesi, 124, 126
Popper'in yöntemi, 120-121
pozitif özgürlük, 191-192, 194-195, 197-198, 201, 207-208
Pratik Aklın Eleştirisi, 25
pratik kesinlik, 35
pratik özgürlük, 6-7, 11-12
Primavera, 233
Putnam, Hilary, 68

Rawls, John, 190
reductio ad absurdum, 227
Reform, 33
reggae, 112
rekabet, 180, 193, 196
rekabetçilik, 193
reklamcılık, 141
Rembrandt, van Rijn, 215, 217, 240
Renoir, Jean, 231
rıza
~ ilkesi, 203-207
roman
~ ve temsil, 222, 224
Rönesans, 53
ruh göçü, 78, 80
Russell, Bertrand, 58, 257
Ryle, Gilbert, 84-85, 90

saçmaya indirgeme, 227
safdil gerçekçilik, 43
sağduyu, 3, 6, 8, 12, 16-17, 43, 131, 162, 167-169, 179-180, 195, 211
Salt Aklın Eleştirisi, 25
Samimilik
~ ve sanat, 224
sanat
~ felsefesi, 211

dışavurum ve sanat, 225
Sartre, Jean-Paul, 16, 19, 102
sati, 145
Savaşın Felaketleri, 212
Searle, John, 154
seçim
~ ve ahlak, 149
özgür seçim, 263, 265
seçkincilik, 209
~ ve estetikte, 241
seçme
~ hakkı, 192
~ özgürlüğü, 180, 199
sezgi
~ ve özgür irade, 8
~ ve estetik değer biçme, 211-213
Shakespeare, 91, 223, 226, 239
Sinekler, 19
sivil haklar, 146
sivil itaatsizlik, 206
siyaset felsefesi, 179, 184, 188
Sokrates, 21, 146
Sonbahar Ritmi, 233
Sonbahar'a, 20
sonuç eşitsizliği, 187
sonuççuluk, 161, 168
sorumluluk, 8, 186
soruyu rica etmek, 50-51, 115
sosyal adalet, 186
sosyal demokrasi, 180, 186-187, 203
saterioloji, 244
soul müzik, 227
spekülatif metafizik, 25
Stendhal, 260
Stravinski, 224, 228
Summa Contra Gentiles, 252
Summa Theologiae, 252

şüphecilik, 34-35, 37, 40, 42, 50, 60, 65, 68, 105, 114
aşırı şüphecilik, 34-37
felsefi şüphecilik, 34
ılımlı şüphecilik, 34-35, 37
yöntembilimsel şüphecilik, 34, 37-38
yumuşak şüphecilik, 34

taklit, 213-215, 219, 234
Tanrı, 243-276
~ nın ölümü, 274, 277
~ savunması, 262, 264-267
~ nın varlığına ilişkin Kant'ın kanıtı, 259
~ nın varlığın kozmolojik kanıtı, 254, 257, 259
~ nın varlık bilimsel kanıtı, 249-250, 254, 275
dünyanın yaratıcısı olarak, 250
tanrıtanımazcılık, 53, 224
Taoculuk, 243, 256, 266, 275
Taylor, Harriet, 164
Taylor, Charles, 191, 240
tekbencilik,58, 69
tekçilik, 18
teleoloji, 176
temel özgürlükler, 184
temelcilik, 65-66
temsil, 213, 215-219, 234
~ edicilik, 213
~ ve edebiyat, 219
~i algı kuramı, 50, 52
~i gerçekçilik,, 47-49, 51, 53-55, 59, 127
gerçekçiliğin sanatta temsili, 213
köktenci uylaşımcılık ve sanatta temsil, 217
Tennyson, 220
teoloji, 252
Tevrat, 245, 275
Thales, 20-21
The Concept of Mind, 90
theodicy, 262
Thomas, Aquinas, 251-252, 267
Tillich, Paul, 243
Tom Jones, 243
toplumsal sözleşme kuramı, 202, 208
toplumsal sorumluluk, 186

transandantal idealizm, 23
tutarlılık kuramı, 66
Tümdengelim, 112-113
~sel akıl yürütme, 112
koşullu tümdengelimsel yöntem, 134
yansıtma ve tümdengelimsel akıl yürütme, 116-119
Tümevarım, 109-113, 115-120, 124-126, 14
~ problemi, 109, 113, 117, 119-120
~sal akıl yürütme, 110-113, 115, 118-119, 124, 134
~sal genellemeler, 112, 117
türsel özdeşlik kuramcısı, 99

uylaşım, 217-219

V. Henry, 226
Varlık ve Hiçlik, 19
varlıkbilim, 22
varoluşçuluk, 19
Vergilendirme, 186, 196
vicdan
~ ve yasalarla çatışma, 207
Voltaire, 124
voluntorism, 271
Womack, Bobby, 225

Yahudilik, 243, 256, 266, 275
yansıtma
~ problemi, 112
~ ve tümdengelimsel akıl yürütme, 116-119
yaratım kuramı, 107
Yargı Gücünün Eleştirisi, 234
Yargı Gücünün Eleştirisi, 25
yasal kodlar, 170
yaşasın-kahrolsun kuramı, 139
"yevi" paradoksu, 118-119
yeter sebep ilkesi, 3-4, 252
yorumlama
~ ve estetik, 275
Yöntem Üzerine Konuşma, 82
yöntembilimsel şüphecilik, 34, 37-38
yumuşak belirlenimcilik, 11-13, 17
yumuşak şüphecilik, 34

zarar ilkesi, 164, 179, 208
Zenon, 21
Zerdüşt Böyle Dedi, 277
zevk, 138
zihin, 72-103
~ dili, 84-85, 87-89, 91-93, 95, 99
~ felsefesi, 71, 74, 85, 89, 91-92, 94, 99, 101
~ halleri, 85, 90-94, 96-99, 101
~ kavramı, 90
~ ve bilinç, 72, 75, 78
~ ve beden ilişkisi, 82-83, 103
~ ve beyin özdeşliği, 94
Zorunlu varlık, 248

Sizi şaşırtıcı ölçüde farklı diliyle, yaklaşımıyla ve yöntemiyle, felsefenin hepimizin yaşayabileceği bir macera olabileceğini kanıtlayan bu kitabı okumaya davet ediyoruz. Düşünmenin olağanüstü güzelliklerini keşfetmek, bambaşka bir hazzı yakalamak ve aslında hep olabileceğimizi düşündüğümüz insana bir adım yaklaşmak ve belki de o insanın ta kendisi olmak için... İyi yolculuklar..

Melih Yürüşen

ISBN 975-6565-05-5