

DERLEYENLER:
MICHAEL BRUCE - STEVEN BARBONE

Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele

ÇEVİREN: MUSTAFA TOPAL

iletişim

Just the Arguments
100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy
© 2011 Blackwell Publishing Ltd.
Bu kitabın yayın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla John Wiley & Sons Limited'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2054 • Başvuru Dizisi 99
ISBN-13: 978-975-05-1630-6
© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2014, İstanbul
2. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Kıvanç Koçak
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ ve DİZİN Oben Üçke
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
MICHAEL BRUCE
STEVEN BARBONE

Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele

Just the Arguments
100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy

ÇEVİREN *Mustafa Topal*

iletişim

Mark Bruce'un (1961-2001) anısına...
Asla unutulmayacak.

İçindekiler

Teşekkür *15*

Giriş: Bana Argümanları Göster
Michael Bruce - Steven Barbone *17*

1. Bölüm
Din Felsefesi *25*

1 Aquinalı'nın Beş Kanıtı
Timothy J. Pawl *27*

2 Olumsal Kozmolojik Argüman
Mark T. Nelson *40*

3 Tanrı'nın Varlığı Hakkında Kelam Argümanı
Harry Lesser *45*

4 Ontolojik Argüman
Sara L. Uckelman *49*

5 Pascal'ın Kumarı
Leslie Burkholder *53*

6 James'in İnanma Arzusu Argümanı
A. T. Fyfe *58*

7 Kötülük Problemi
Michael Bruce - Steven Barbone *62*

8 Kötülük Problemine Karşı Özgür İrade Savunusu
Grant Sterling *65*

9 Aziz Anselmus, Serbest Seçim ve Günah İşleme Hakkı
Julia Hermann *69*

10 Hume'un Mucizelere Karşı Argümanı
Tommaso Piazza... 74
11 Euthyphron İkilemi
David Baggett 80
12 Nietzsche'nin Tanrı Öldü Argümanı
Tom Grimwood..... 84
13 Ockham'ın Usturası
Grant Sterling..... 92

2. Bölüm
Metafizik..... 95
14 Parmenides'in Değişimi Reddetmesi
Adrian Bardon 97
15 McTaggart'ın Zamanın Gerçekliğine Karşı Çıkan Argümanı
M. Joshua Mozersky 101
16 Berkeley'in İdealizm Lehine Temel Argümanı
John M. DePoe 107
17 Kant'ın İdealizmi Reddetmesi
Adrian Bardon 110
18 Diodorus Cronus'un Temel Argümanı
Ludger Jansen 114
19 Lewis'in Olanaklı Dünyalar Argümanı
David Vander Laan..... 118
20 Kişisel Kimlik Hakkında İndirgemeci Bir Açıklama
Fauve Lybaert..... 122
21 Kişisel Kimlik Hakkında Bölünme Durumu Argümanları
Ludger Jansen 131
22 Theseus'un Gemisi
Ludger Jansen 134
23 Geçici İçsel Var Olanlar Sorunu
Montserrat Bordes 136
24 Ruh Hakkında Modern Bir Model Argüman
Rafal Urbaniak - Agnieszka Rostalska..... 140

25 Ölümün Zararsızlığı Üzerine İki Argüman

Epikür'ün Ölüm Bizim İçin Önemsizdir Argümanı
Steven Luper 148

Lucretius'un Simetri Argümanı
Nicolas Bommarito 150

26 Formların/Biçimlerin Varlığı: Platon'un Bilginin Olanaklılığından Çıkan Argümanı
Jurgis (George) Brakas 153

27 Platon, Aristoteles ve Üçüncü Adam Argümanı
Jurgis (George) Brakas 158

28 Mantıksal Monizm (Tekçilik)
Luis Estrada-González 165

29 Azamilik Paradoksu
Nicola Ciprotti 171

30 Özgür İrade İçin Bir Argüman
Gerald Harrison 177

31 Harry Frankfurt'un Alternatif Olasılıklar İlkesi'ni Reddetmesi
Gerald Harrison 180

32 Van Inwagen'ın Bağdaşırcılık Karşıtı Sonuç Argümanı
Grant Sterling 183

33 Kadercilik
Fernando Migura - Agustin Arrieta 186

34 Sartre'ın Özgürlük Argümanı
Jeffrey Gordon 190

3. Bölüm

Epistemoloji 193

35 Descartes ve Aziz Augustinius'un Cogito Argümanları

Descartes'in Cogitosu
Joyce Lazier 195

Aziz Augustinus'un "Si fallor, sum" (Yanılıyorsam, Varım) Argümanı
Brett Gaul 198

36 Dış Dünyanın Varlığıyla İlgili Kuşkuculuk Hakkındaki Kartezyen Rüya Argümanı
Stephen Hetherington 200

37 Deneyimin Şeffaflığı Argümanı
Carlos M. Muñoz-Suárez 207

38 Kuşkuculuk Konusunda Gerileme Argümanı
Scott Aikin 212

39 Moore'un Kuşkuculuk Karşıtı Argümanları
Matthew Frise 220

40 Önyargı Paradoksu
Deborah Heikes 223

41 Geleneksel Bilgi Açıklamasına Karşı Gettier'in Argümanı
John M. DePoe 226

42 Kültürel Emperyalizme Karşı Putnam Argümanı
Maria Caamaño 230

43 Davidson ve Kavramsal Şemayla İlgili Asıl Düşünce
George Wrisley 234

44 Quine'ın Ampirizmle/Deneycilikle İlgili İki Dogması
Robert Sinclair 243

45 Hume ve Tümevarım Problemi

Hume'un Tümevarım Problemi
James E. Taylor 251

Hume'un Tümevarım Hakkındaki Olumsuz Argümanı
Stefanie Rocknak 254

46 Thales ve Anaksimenes'te Analoji Yoluyla Argüman
Giannis Stamatellos 260

47 Quine'ın Doğallaştırılmış Epistemolojisi
Robert Sinclair 264

48 Sellars ve Belli Miti
Willem A. deVries 270

49 Sellars'ın "Rylean Miti"
Willem A. deVries 277

50 Aristoteles ve Bütün Argümanlara Son Veren Argüman
Toni Vogel Carey 283

4. Bölüm

Etik *287*

51 Platon'un *Devlet*'inde Adalet Mutluluk Getirir
Joshua I. Weinstein *289*

52 Aristoteles'in İşlev Argümanı
Sean McAleer *295*

53 Aristoteles'in İyilikler İndirgenebilir Değildir Argümanı
Jurgis (George) Brakas *299*

54 Aristoteles'in Mükemmeliyetçilik Argümanı
Eric J. Silverman *303*

55 Ahlâkın Kaynağı Olarak Kategorik Buyruk
Joyce Lazier *306*

56 Kant ve Özerklik Neden Saygıyı Hak Eder?
Mark Piper *311*

57 Mill'in Yararcılık Kanıtı
A.T. Fyfe *314*

58 Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı
Dan Weijers *322*

59 Yanlış Teori Argümanı
Robert L. Muhlnickel *326*

60 Moore'un Açık Soru Argümanı
Bruno Verbeek *333*

61 Wolff'un Devlet Otoritesini Reddeden Argümanı
Ben Saunders *337*

62 Nozick'in Vergilendirme Zorla Çalışmaktır Argümanı
Jason Waller *340*

63 Hayırseverlik Zorunludur
Joakim Sandberg *343*

64 Aykırı Sonuç
Joakim Sandberg *347*

65 Taurek ve Rakamların Sayılamazlığı Üzerine
Ben Saunders *350*

66 Parfit'in Eşitlikçiliğe Karşı Aynı Seviyeye İndirme Argümanı
Ben Saunders 353

67 Nozick'in Wilt Chamberlain Argümanı
Fabian Wendt 357

68 Liberal Feminizm
Julinna C. Oxley 362

69 Marjinal Örneklerden Ortaya Çıkan Hayvanların Ahlâki Durumları
Julia Tanner 369

70 Etik Vejetaryenlik Argümanı
Robert L. Muhlnickel 372

71 Thomson ve Ünlü Kemancı
Leslie Burkholder 377

72 Marquis ve Kürtajın Ahlâkdışılığı
Leslie Burkholder 383

73 Tooley, Kürtaj ve Bebek Öldürme
Ben Saunders 386

74 Rachels ve Ötenazi
Leslie Burkholder 389

5. Bölüm
Zihin Felsefesi 395

75 Leibniz'in Doğuştan Düşünceler Argümanı
Byron Kaldis 397

76 Descartes'ın Zihin-Beden Ayrımıyla İlgili Argümanları
Dale Jacquette 407

77 Prenses Elizabeth ve Zihin-Beden Problemi
Jen McWeeny 417

78 Kripke'nin Zihin-Beden İkiciliği Özellikli Argümanı
Dale Jacquette 422

79 Fizikalizm İçin Zihinsel Nedensellik Argümanı
Amir Horowitz 427

80 Davidson'ın Anormal Tekçilik Argümanı
Amir Horowitz 433

81 Putnam'ın Tür-Fizikalizmine Karşı Çoklu Gerçekleşme Argümanı
Amir Horowitz 438

82 İndirgemeci Olmayan Fizikalizme Karşı Ardından Gelme Argümanı
Andrew Russo 442

83 Ryle'nin Kartezyen İçselliğe Karşı Argümanı
Agustin Arrieta - Fernando Migura 448

84 Jackson'ın Bilgi Argümanı
Amir Horowitz 451

85 Nagel'in Fizikalizme Karşı "Bir Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" Argümanı
Amy Kind 456

86 Chalmers'ın Zombi Argümanı
Amy Kind 460

87 Açığa Çıkarma Argümanı
Carlos Mario Munoz-Suarez 464

88 Searle ve Çince Odası Argümanı
Leslie Burkholder 469

6. Bölüm
Bilim ve Dil 473

89 Sir Karl Popper'in Sınır Çekme Argümanı
Liz Stillwaggon Swan 475

90 Kuhn'un Karşılaştırılamazlık Argümanları
Liz Stillwaggon Swan - Michael Bruce 478

91 Putnam'ın Mucizeler Yoktur Argümanı
Liz Stillwaggon Swan 482

92 Galileo ve Cisimlerin Düşmesi
Liz Stillwaggon Swan 484

93 Eleyici Materyalizm
Charlotte Blease 487

94 Wittgenstein'ın Özel Dil Argümanı
George Wrisley 489
95 Fodor'un Dilbilimsel Doğuştancılık Argümanı
Majid Amini 495
96 Fodor ve Öğrenmenin Olanaksızlığı
Majid Amini 499
97 Quine ve Çevirinin Belirsizliği
Robert Sinclair 502
98 Davidson'ın Hayırseverlik İlkesi Argümanı
Maria Caamaño 509
99 Frege'nin Platonculuk Argümanı
Ivan Kasa 513
100 Matematiksel Platonculuk
Nicolas Pain 516

Ek A: Mantık Dilinin Öğrenilmesi 519
Ek B: Çıkarım ve Bildirim Kuralları 521
Katkıda Bulunanlar Hakkında Notlar 523
Dizin 537

Teşekkür

İlk olarak, esere katkıda bulunanlara teşekkür etmek istiyoruz. Bu, büyük bir projeydi; yazarlar sabırlı ve coşkuluydular. Hazırladıkları metinlerden ve bu metinleri kitabın formatına uygun biçimde işlemelerinden çok etkilendik. Yazarların değerli yaz ayları boyunca çalışmalarına ve çalışmalarını öngörülen tarihten önce bitirmelerine müteşekkiriz.

İkinci olarak, yayıncımız Wiley-Blackwell'e teşekkür etmek istiyoruz. Özellikle geçen yıl projenin oluşturulmasına inanan ve geliştirilmesinde bize yardım eden Jeff Dean'a minnettarız. Bu, kendi türünün ilk örneği olan bir kitap ve kitabın gerçekleştirilmesini sağlayan güveni için Jeff'e çok şey borçluyuz.

Üçüncü olarak, Michael, sürekli iyimserliği ve katkısı için Steven'a teşekkür etmek istiyor. Steven, Michael'ın San Diego State'deki mezuniyet danışmanıydı. Michael, 2007'de bu kitap hakkındaki ham düşüncesinden ona söz ettiğinde Steven, yalnızca onu teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda bir biçimde ona yardımcı olmayı da teklif etti. Steven'ın olumlu bakış açısı olmasaydı bu proje asla gerçekleşemezdi. Aynı zamanda hızlıca göz atarak yaptığı hatırlatmalarıyla Steven, gerçek bir deha ve Michael'ın bu orijinal projesinin asıl motoru.

Ayrıca kitabı hazırlamak için kendimizi bile unuttuğumuz anlarda bize tahammül etmeyi başardıkları için sevgili partnerlerimiz Karen Hull ve Stephen Russell'a da teşekkür etmek istiyoruz.

Giriş: Bana Argümanları Göster

Michael Bruce - Steven Barbone

"Üniversitedeki felsefe derslerini mahvedeceğiz." Bu kitabı oluşturma fikrine kafayı taktığımızda arkadaşlarımıza ve öğretmenlerimize söylediğimiz bu olmuştu. Lisans öğrencileri olarak bütün deneyimimiz felsefe sınıflarından herhangi biriyle sınırlıydı. Elimizde bilmemiz gerekenlerden oluşan, dikkatli biçimde tutulmuş yalnızca birkaç sayfalık notlardan ibaret bir avuç argüman vardı. Argümanları önümüzdeki bloknota yazacağımızı ve oradan kolayca bulup devam edeceğimizi sanıyorduk. Dönem ortası ya da dönem sonu sınavlarında bir filozofun argümanının sunulmasını genellikle bir başka filozofun argümanıyla eleştirme izler. Örneğin bir makalede bir argümanı net ve somut bir biçimde ifade etme yeteneği, konunun özlü bir biçimde anlaşıldığını gösterir. Aşağıdaki argümanlar böylesi sınav sorularına ve aynı zamanda bazı yaşam sorularına verilen yanıtlar olarak görülebilir.

"Bana argüman gösterin" filozoflar için bir savaş çığlığıdır. Herkes öznel nitelikte kişisel deneyimler, duygular ve düşüncelere sahiptir. Dolayısıyla felsefe, iddiaların nesnel bir biçimde değerlendirilebilmesi için aklın ortak zeminine çağrı yapar. Mantıksal akıl yürütme siyasi ve dinsel bağlılıklardan bağımsızdır. Basitçe dile getirildiğinde bir argüman ya geçerlidir ya da geçersiz. (İkna edici olup olmaması bir başka konudur.) Bir konu kendi argümanlarıyla analiz edildiğinde, aynı kesinlik ve dikkatle yanıtlanabilir. Yetersiz argümanlar, saçmalık ve unutulmuş argümanlar olarak işe yaramaktan çıkmış sayılırlar. Ne

var ki, güçlü tepkilere neden olan argümanlar, genellikle argümanın potansiyel sonuçları sayesinde, neden söz konusu sonuçlara ulaşılamayacağı, referanslar, varsayımlar ve haklı çıkarmalar açıkça ortaya konularak başlangıçtaki argümanın yeniden ifade edilmesiyle karşı karşıya kalırlar. Konular ciddileştiğinde istenen *yalnızca argümanlardır*.

Herhangi birinin Batı felsefesi külliyatının tamamını okuyabilmesi çok vakit alacaktır. Geçen zaman içinde öğrenci görece belli bir düzeyde kalmaya devam ederken felsefe etkili argümanların niceliğini ele almak için yeni didaktik araçlara ihtiyaç duyar. Derste kullanılacak hangi argümanların ötekilere göre daha dikkate değer olduğunun belirlenmesi ve öğretilmesi gerekliliği konusunda, biçimsel bir disiplin olarak felsefe giderek daha zeki olmayı gerektiriyor. Sınıfların dışında eğitim kılavuzu olarak iş görecek çok az kaynak var. Ayrıntılı eğitim kılavuzları her şeyden –İncil, hesap makinesi, gramer, biyoloji– oluşabiliyor, felsefe dışında. Standart matematik eşitlikleri ya da çok kullanılan İspanyolca fiilleri listeleyen, hatta "Kadınlar için golf"u anlatan materyaller kitapçılarda mevcut. Ancak Tanrı'nın varlığı, özgür irade ya da ahlâki sorumluluk üzerine argümanları içeren bir materyal yok. Birçok kitap önemli felsefi argümanları içermekte ancak bu tür kitaplar genellikle yalnızca tek bir argümanı ya da bir konuyla ilgili argümanları veriyor. Felsefe ansiklopedileri, büyük ölçüde filozofların ve kavramların sınırlı tanımlarıyla yetiniyorlar. Zaten bu ikincil kaynaklar, genellikle argümanın yorum ve analizine yoğunlaşıyorlar ve etkili, somut bir referans durumuna gelemiyorlar. Argümanın bir analizini yapabilmek ancak orijinal metne başvurularak mümkün. İşte elinizdeki kitap, bu kaynaklara bütünsel ve kapsayıcı bir ulaşım için hazırlandı.

Bu kitabın en önemli 100 argümanı vitrine çıkardığının, ancak bu listenin tam olmayabileceği gibi tartışılmaz bir liste de olmadığının altını çizmek gerekiyor. Bu kitap, kendi türünün ilk örneği durumunda. Argümanların, alanda kabul edilen tek anlamlı, standart açıklamaları mevcut değil. Her alandaki uzmanlar anlaşamayabilir, belki de felsefede bu çok daha fazla

olur. Bugün değer verilen argümanlara gelecekte aynı önemle bakılmayacak olabilir. Bir argümanın önemi konusunda bir anlaşma olduğu durumda bile argümanın nasıl ortaya konulacağı ya da ondan doğru sonucun nasıl çıkartılabileceği açık olmayabilir. Bu kitabın yazarları argümanlarla ilgili kendi yorumlarını destekleyen temsil edici alıntıları seçtiler. Argümanların sırası, birbirlerine kıyasla önemlerine göre belirlenmedi. Aquinalı'nın Beş Kanıtı, ilk sırada yer aldığı için diğer argümanlardan daha önemlidir diye düşünmemek gerek. Buraya alınmayan başka birçok önemli argüman elbette var ve bunları başka kitaplarda sunmayı umuyoruz.

Bir felsefe öğrencisinin karşılaşması muhtemel en önemli argümanları seçtik ancak bu konuların birçoğuna felsefe dışındaki bölümlerde de rastlanılabilir. Argümanların büyük kısmı, okurun argümanı izlemek için mantık eğitimi almış olmasını gerektirmeyen sezgisel mantıkî referansları ele alıyor. Çıkarsama kuralları, okurun argümanın geçerli yapısını açıkça görebilmesini sağlayacak bir adlandırmayla her sonucun sunulmasına dayanıyor. Eklerde çıkarsama kurallarıyla ilgili genel bir bakış açısı da sunduk. Daha gelişmiş bir mantık anlayışı gerektiren birkaç argüman var. Okur, genel stratejiyi ortaya koyan yorumlardan ve girişten bu konuda yararlanabilir.

Kitap altı bölüme ayrıldı: Din felsefesi, metafizik, epistemoloji, etik, zihin felsefesi, bilim ve dil felsefesi. Kuşkusuz felsefenin bu kitapta yer alanlardan daha fazla disiplini ve burada sunulan alanlarda verilenlerden daha önemli felsefi argümanları var. Bir alandaki argümanların aynı zamanda başka bir alanda da önemli ve etkili argümanlar olması yaygın bir durumdur. Birçok argüman çoklu felsefi disiplinlerin içine yerleştirilebilir. Bu bölünmeler geçici olabilir ve kitaptaki argümanlarla ilgili referans olacak argümanlar "#" işareti ve argümanın numarasıyla gösterilecek. Her makalede yer alan kaynakçayla ilgili bilgiler daha ileri okumalar için yol gösterici olacaktır. Aşağıda, soruların ifade edildiği biçimlerde argümanların sunuluşu var. Bir başka deyişle, doğal olarak bir argümana yol açan soruları veriyoruz. Örneğin, "Değişim gerçek midir (#14)?" ifadesi,

okuru "Parmenides Değişimi Reddediyor" makalesindeki #14 argümanına yönlendiriyor.

Din Felsefesi

Tanrı'nın varlığını kanıtlayan Aquinalı'nın "Beş Kanıtı" neydi (#1)? Hiçlikten bir şey çıkmayacağını açıklayan en azından bir tane kendi kendine var olan olmalı mıdır (#2)? Eğer bir şey var olmaya başlıyorsa, o zaman onun bir nedeni var mıdır (#3)? Eğer Tanrı düşünülebilen her şeyden daha büyükse, bu, Tanrı'nın gerçekte var olduğu anlamına gelir mi (#4)? Pascal'ın Kumarı nedir (#5)? Yeterli kanıt olmadan dine inanmak rasyonel midir (#6)? Dünyada kötülüğün varlığı Tanrı'nın mevcudiyetini çürütür mü (#7)? Tanrı, insanlar özgür iradeden daha büyük yarar sağlasın diye mi kötülüğe izin veriyor (#8)? Özgür irade günah işleme hakkını insana verir mi (#9)? Deneysel kanıt temelinde mucizeye inanmak haklı olabilir mi (#10)? Bir şey tanrılar onayladığı için mi kutsaldır, yoksa kutsal oldukları için mi onaylanır (#11)? Nietzsche, "Tanrı öldü" dediğinde ne kastediyordu ve bu sözdeki hakikat neredeydi (#12)? Ockham'ın Usturası nedir (#13)?

Metafizik

Değişim gerçek midir (#14)? Eğer değişim gerçek değilse, o halde zaman gerçek midir (#15)? Yalnızca algılanan şeyler mi gerçektir (#16)? Kant, bu türden idealizme ve kuşkuculuğa karşı nasıl bir argüman geliştirmişti (#17)? Geçmiş, şimdi ve gelecek bakımından zorunluluk ile rastlantı arasındaki ilişki nedir (#18)? Eğer şeyler geçmişte farklı olmuşlarsa bu, farklı olası dünyaların olduğu anlamına gelir mi (#19)? "Kişiler" ve bir kişinin zaman içinde sayısal kimliğini sürdürmesi ne demektir (#20)? Kişisel kimlik için belirleyici bir faktör –örneğin vücut kitlesi, beyin hacmi ya da anılar– var mıdır (#21)? Şeyler zaman içinde hem nasıl kalıcı olup hem de değişebilirler (#22, 23)? İnsanlar, ruh denilen bedensel ve maddi ol-

mayan bir kısma sahip midirler (#24)? Ölüm korkusu akıldışı mıdır? (#25)? Şeyler sürekli bir akış halindelerse onları nasıl bilebiliyoruz (#26)? Platon'un Biçimler'ine (*Forms*) karşı Aristoteles hangi argümanı ortaya atmıştı (#27)? Bütün alanlara uygulanan aynı mantık teorisi midir, yoksa farklı alanlara farklı mantıklar mı gerekir (#28)? Paradokslara düşmeden gerçek önermelerin bütünselliği sağlanabilir mi (#29)? Özgür irade ile ahlâki sorumluluk arasındaki ilişki nedir (#30)? Yalnızca başka türlü davranma seçeneğim olduğunda mı özgür iradeye sahip olurum (#31)? Özgür irade ile determinizm bağdaşır mı (#32)? Her şey ya olacak ya da olmayacaksa, kadercilik savunulamaz mı? (#33)? Sartre'ın varoluşçuluğuyla –"İnsan özgür olmaya mahkûmdur"– nasıl bir sohbete girilebilir (#34)?

Epistemoloji

Var olduğumu nasıl bilebilirim (#35)? Rüya görmediğimden emin miyim? (#36)? Doğrudan doğruya bilincine vardığım duyumlar mı yoksa deneyimler mi (#37)? Her inancın başka bir inançla haklı çıkarılması ve bunun sonsuz bir geriye gidişe yol açması gerekir mi (#38)? Kuşkuculuğa sağduyulu bir yanıt var mıdır (#39)? Birbiriyle mücadele eden epistemik görüşler arasında normatif olarak ayrım yapmak yerinde olmayacaksa, o zaman bütün açıklamalar epistemolojik olarak eşit midir (#40)? Geleneksel bilgi açıklamasının gerçek bir doğrulanmış inanç haline gelmesi nasıl yanlışlanabilir (#41)? Bir şey, insanlar onun gerçek olduğunu kabul ettikleri için gerçek olur mu (#42)? Kavramsal bir bileşenle deneysel bir bileşen arasında bilgi ya da deneyimin farklılaşması olanaklı mıdır (#43)? Analitik gerçeklerle sentetik gerçekler arasında keskin bir bölünme var mıdır (#44)? Modern bilimin temellendirilmesi ve indirgemeci çıkarımlar için akılcı/rasyonel bir doğrulama var mıdır (#45)? Bazı gözlemlenebilir ya da tanımlanabilir olgulardaki şeyler benzerse, diğer bazı gözlemlenemez ya da tanımlanamaz olgularda da aynı biçimde benzer midirler (#46)? Felsefe,

dünya hakkındaki bilgimizi açıklamak ve doğrulamak için bilime göz atmalı mıdır (#47)? Gerçeklikle doğrudan ilişki halindeki bazı bilişsel durumlar bilgimizin geriye kalanını desteklemekte sağlam bir temel oluşturur mu (#48, #49)? Akıl yürütmenin gerçekleştirilmesinin sınırları var mıdır (#50)?

Etik

Doğru yaşam mutluluk getirir mi (#51)? Mutlu yaşam akılla uyumlu mudur (#52)? İyi, bir tane midir yoksa birden fazla mıdır (#53)? Bir insanın sürdürebileceği olası en iyi yaşam nedir (#54)? Kant, kategorik buyruk/imperatif için bir argüman öne sürdü mü (#55)? Kant, özerkliğin (*autonomy*) saygıyı hak ettiğini neden düşünüyordu (#56)? İyi, yarar açısından ele alınmalı mıdır (#57)? İnsanlar yalnızca her şeyden çok zevk almanın peşinde olan hedonistler midir (#58)? Bütün ahlâk göreceli midir yoksa kültürlerin hepsinde geçerli nesnel ilkeler var mıdır (#59)? İyi, tanımlanabilir mi (#60)? Devletin otoritesini kabul etmeli miyiz (#61)? Emek, vergi vermeye zorlanmalı mıdır (#62)? Hayır işlemek gibi ahlâki bir yükümlülüğümüz var mı (#63)? Gelecekte daha az yerine daha fazla insanın yaşaması daha mı iyidir (#64)? Bir insanın daha büyük kaybı, çok daha fazla insanın daha küçük yararlarını haklı çıkarır mı (#65)? Bir eşitsizliği kabul etmek yerine herkesi aynı düzeye indirmek daha iyi midir (#66)? Adalet yoksulluğun belli bir dağıtım örüntüsünü sürdürmeyi talep eder mi (#67)?

Liberal feminizmin merkezî argümanları nelerdir (#68)? Marjinal olgularla ilgili ahlâki durum nedir; yani insanla hayvanlar arasında net olmayan bir çizgi ne zaman söz konusu olur (#69)? Vejetaryenlik lehine en sağlam argüman nedir (#70)? Ünlü bir kemancının kürtaj tartışmasındaki en tartışmalı argümanla ilgisi nedir (#71)? Gelecek deneyimler, faaliyetler, projeler ve keyiflerin yitirilmesi nedeniyle kürtaj ahlâkdışı mıdır (#72)? Bir şeyde hak sahibi olmak için o şeyin düşünülebilmesi ya da arzulanabilmesine gerek var mıdır (#73)? Aktif ve pasif ötanazi arasında etik bir fark var mıdır (#74)?

Zihin Felsefesi

Zihin boş bir levha mıdır yoksa doğuştan gelen düşünceler var mıdır (#75)? Kartezyen ikicilik/dûalizm nedir ve zihin bedenden ayrı mıdır (#76)? Zihin-beden problemi nedir (#77)? Nitelikli ikiciliğin/dûalizmin özelliği nedir ve özcü ikicilikten ne farkı vardır (#78)? Zihinsel olaylarla fiziksel olaylar aynı mıdır (#79, #80)? Her zihinsel özellik kesinlikle fiziksel bir tarzda mı gerçekleşir (#81)? Fiziksel olmayan zihin fiziksel bedeni nasıl hareket ettirebilir (#82)? Kendi zihinsel durumuma girme ayrıcalığına sahip miyim ve başkalarının zihinsel durumlarını bilebilir miyim (#83)? Fizikselcilik (*physicalism*) deneyimle ilgili bütün temel olguları kavrayabilir mi (#84, #85)? Eğer bir zombi dünya metafizik olarak olanaklıysa bu, fizikselciliği nasıl eleştirebilir (#86)? Renk duygusu renk hakkında içsel özellikleri açığa vurur mu (#87)? Bir bilgisayar doğru programlanırsa, bir zihne sahip olabilir mi; bir başka deyişle gerçek bir yapay zeka olanaklı mıdır (#88)?

Bilim ve Dil

Bilimi, sözde-bilimden nasıl ayırt edebiliriz (#89)? Bilimsel paradigmalar önceki bilimsel paradigmalardan mı oluşur; yani bunlar aynı ölçekle değerlendirilebilir mi (#90)? Bir paradigmadan diğerine geçiş akılcı bir süreç midir (#90)? Bilim ve teknolojide ilerleme sağlamanın tek yolu mucize değil bilimsel gerçekçilik midir (#91)? Galileo, deney yapmadan bütün cisimlerin kendi ağırlıklarından bağımsız olarak aynı hızla düşeceklerini nasıl bilmişti (#92)? Bir teori yanlışlanabilirse, onu elemek gerekir mi (#93)?

Tamamen özel dil diye bir şey var mıdır (#94)? Bir dil öğrenmek bir kural öğrenmeyi gerektirir mi (#95)? Bir kural öğrenmek bir dil öğrenmeyi gerektirir mi (#96)? Bir çeviri yapıldığında, aynı zamanda bir yorumlama da yapılmış mıdır (#97, #98)? Gerçek ifadeler soyut nesneler ihtiva ederse bu, soyut nesnelerin var olduğu anlamına gelir mi (#99)? Matematiksel

Platonculuk, matematiksel bilginin açıklanmasının en iyi yolu mudur? (#100)?

Kitaptan Yararlanma Tarzı Hakkında

Argümanlardan önce gelen kutucuklarda orijinal ve ikincil kaynakların referans listesini bulacaksınız.

Blok alıntılar, metinde sunulan argümanın nasıl gösterildiğini ortaya koyuyor.

P1. Öncüller "P" ile gösterilmiştir.

P2. Bir öncül, doğru ya da yanlış bir ifadedir ve sonucun kabul edilmesi için bir kanıt ya da gerekçe olarak verilir; bir sonuç, öncüller tarafından desteklenen ya da öne sürülen ifadedir.

C1. Birden fazla olabilen sonuçlar girintili yazılır ve "C" ile gösterilmiştir. Sonuç göstergeleri –örneğin "dolayısıyla" ya da "bu nedenle" gibi ifadeler– dahil edilmemiştir. Çıkarım kuralı ya da değiştirme, tümdengelimli sonuçlardan sonra listelenmiştir.

1. Bölüm

Din Felsefesi

1

Aquinalı'nın Beş Kanıtı

Timothy J. Pawl

Aquinalı'dan yapılan bütün alıntılar Alfred Freddoso'nun *Summa theologiae* çevirisinden yapılmıştır. Bu çeviriye online olarak www.nd.edu/-afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm'den ulaşılabilir.

Baisnee, Jules, "St. Thomas Aquinas's Proofs of the Existence of God Presented in Their Chronological Order", *Philosophical Studies in Honor of the Very Reverend Ignatius Smith, O.P.*, (ed.) John K. Ryan, Westminster: The Newman Press, 1952, s. 29-64.

Bochenski, Joseph M., "The Five Ways", *The Rationality of Theism*, (ed.) Adolfo García de la Sienra, Atlanta, GA: Rodopi, 2000, s. 61-92.

Kenny, Anthony, *The Five Ways: Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

Pawl, Timothy, "The Five Ways", *The Oxford Handbook of Thomas Aquinas*, (ed.) Brian Davies ve Eleonore Stump, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Aquinalı Thomas (1224/5-74), *magnum opus*'u (başyapıtı) olan *Summa theologiae* kitabının hemen başlarında (1. Bölüm, Soru 2, Madde 3, yanıt) Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için "Beş Yol" (*Five Ways*) ya da beş kanıt öne sürmüştü. Genellikle *Summa* (ST) denilen bu kitap, rahiplik formasyonu için erkek öğrencilere ders kitabı olarak yazılmıştı. Latinceden İngilizceye yapılan standart çevirisi 2.500 sayfadan fazla olan bu kitapta yer

alan Beş Kanıt, bir sayfadan biraz daha fazla yer tutuyordu. Ne var ki, bu kanıtlar, kuşkusuz *Summa*'nın en çok yorumlanan bölümünü ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili en çok bilinen argümanlardan bazılarını oluşturuyor.

Her Kanıt'ın "ve buna Tanrı diyoruz" ifadesinin belli bir çeşidiyle sonuçlandığına dikkat etmek gerekse de Aquinalı, Beş Kanıt'ta yalnızca Hıristiyan Tanrısı'nı kanıtlamak niyetinde değildi. Aslında Aquinalı, örneğin Tanrı'nın üçlülüğünü (Hıristiyan iddiaya göre bir varlıkta üç kişi, yani *triune* –birde üç olma– özelliğini) kanıtlama girişimlerine karşı uyarıda bulunur; çünkü ona göre böylesi argümanlar yetersiz kalacak ve inançsızların alaylarına yol açacaktır (bkz. *Summa contra gentiles*, 1. Kitap, 9. Bölüm, 2. paragraf). Ayrıca Aquinalı, Beş Kanıt'ta bizim "Tanrı" dediğimiz şeyin kusursuz, iyi, değişmez, ebedi, güçlü, her şeyi bilen olduğunu, hatta böyle bir şeyin var olduğunu bile göstermeye çalışmıyordu. Sonuç olarak –örneğin Kanıtlar'ın her şeye gücü yeten bir varlığı kanıtlamadığını öne süren– bazı yaygın eleştirilerde söylendiği gibi bu noktayı açıkça göz ardı ediyordu. Aquinalı devam ederek daha sonra Beş Kanıt'ta yer alan bizim "Tanrı" dediğimiz şeyin her şeye gücü yeten bir varlık olup olmadığı sorusuna birçok sayfa ayırır. Aynı durum yukarıda söz edilen diğer özellikler için de geçerlidir. Aquinalı'nın Beş Kanıt'taki niyeti, örneğin bir şeye ya da başkasına neden olan ama kendisi yaratılmamış ya da gerekli olan ve zorunlu varlığını başkasından almayan bir şeyin varlığını göstermekti. Nitekim *Summa*'da daha sonra ele alınıncaya kadar (1. Bölüm, 11. Soru, 3. Madde, yanıt) Beş Kanıt kısmında –beş farklı şeyden ziyade– aynı sonucun çıktığını öne sürmüyor.

Son olarak Beş Kanıt'ın, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen argümanlar arasında en sık alıntı yapılanlar olmakla birlikte Aquinalı'nın en ayrıntılı ve en iyi işlenmiş kanıtları olmadığına dikkat çekmek gerekir. Yukarıda söylendiği gibi *Summa*, akademisyenler, araştırmacılar, ateistler ya da agnostikler için değil rahiplik formasyonu alan sıradan erkekler için yazılmış bir tür ders kitabıdır. Tanrı'nın varlığıyla ilgili Aquinalı'nın en iyi ve en güçlü argümanları hakkında yargıda bulun-

mak için *Summa*'sından çok diğer eserlerindeki paralel pasajlara bakmakta yarar var (bu pasajlarla ilgili yararlı bir liste için bkz. Baisnee). *Summa*'daki argümanlar çok fazla dikkat çekmiş olsalar da bu pasajların, akılcı standartlara göre de, Batılı entelektüel gelenekteki en önemli argümanlardan bazıları oldukları söylenebilir.

Birinci Kanıt - Hareket Argümanı

Birinci kanıt, hareket üzerine odaklanıyor. Aquinalı, "hareket" kelimesiyle Aristoteles'in ayırt ettiği üç tür rastlantısal değişimi kastediyor: Yer değiştirme (örneğin bir odayı boydan boya geçmek), niteliksel değişim (örneğin sıcaklığın artması) ve niceliksel değişim (örneğin şişmanlama). Argümanın genel olarak ortaya konuluşunda, bir şeyde bu şekilde meydana gelen bir değişim başka bir şey tarafından değiştirilmiştir. O başka şey, birincideki şeyi değiştirirken, kendisi de değişir ya da değişmeden olduğu gibi kalır. Değişenlerin bir dizi değişimden geçmesi sonsuza kadar süremez. Dolayısıyla ilk olan, değişmeyen bir varlık olması gerekir. O varlığa "Tanrı" diyoruz.

Aşağıdaki argümanda yukarıda söz edilen hareketin üç çeşidiyle doğrudan ilintili varlık durumlarına yol açan etkin değişken olarak "F" kullanılıyor. Örneğin F yerine "odayı boydan boya geçmek", "sıcak" ya da "şişman" konulabilir. Aquinalı, *Summa contra gentiles*, 1. Bölüm, 13. Kısım'daki C3 ile ilgili ayrıntılı üç savunma sunar. En yaygın itirazın bir şeyin kendisinin hareket edebiliyor olması (örneğin bir koşucu çıkış çizgisinden koşmaya başlayarak kendisi hareket eder) olduğunu düşünür. Aquinalı, böylesi durumların hareketin bütününün bir parçası olduğunu, bunun hareketin kendisi olmadığını söyler. P3'de Aquinalı, hareket ettiricinin F'ye bir şey yapabilmesi için F ile gerçekten ilintili bir durumda olması gerektiğini belirtir. Aquinalı hareket ettiricinin aslında F olmasını söylemiş olsaydı argüman çok daha güçlü olacaktı ancak en azından kusursuz bir genelleme yapmayarak bunu söylemiyor. Çünkü Aquinalı, Tanrı'nın şeyleri aslında kendisinde olmayan birçok

biçimde hareket ettirebildiğini düşünür: Tanrı, kendisi şişman olmadan bir insanı şişmanlatabilir. Bu durumda Tanrı'nın neredeyse (*virtually*) F olduğu söylenebilir; dolayısıyla "neredeyse F" olan bir şey, F'nin kendisi olamaz ama başkalarını F yapan bir güce sahiptir. O halde şu söylenebilir: Bir şey ister fiilen/tam olarak (*actually*), ister neredeyse (*virtually*) F olduğunda fiilen F ile ilintili bir durumdadır.

Bu dünyada bazı şeylerin hareket ettiğine yönelik duyumlar (*senses*) kesin ve açıktır. Ancak hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Gerçeklikte hareket etmeye yönelmiş olanla potansiyel olarak ilgili olmadığı sürece hiçbir şey hareket etmez, halbuki bir şey gerçeklikle ilgili olduğu sürece hareketi etkiler. Buna karşılık hareketin etkisi potansiyel olan şeyin fiiliyata dönüşmesine yol açar. Ancak bir şey, fiiliyatta bir bakıma belli bir varlığı olmanın dışında potansiyellikten fiiliyata geçemez; örneğin fiiliyatta sıcak olan bir şey – diyelim bir ateş– potansiyel olarak sıcak olan bir tahta parçasını fiili olarak sıcak yapabilir ve böylece tahta parçasını hareket ettirir ve değiştirir. Ancak bir şeyin aynı anda aynı şeyle hem potansiyel olarak hem de fiili olarak ilintili olması olanaksızdır; tam tersine, potansiyel olarak ve fiili olarak yalnızca farklı şeylerle ilinti içinde olabilir. Çünkü fiili olarak sıcak olan aynı zamanda potansiyel olarak sıcak olamaz; tam tersine potansiyel olarak soğuk olur. Dolayısıyla bir şeyin hem hareket ettirici hem de aynı biçimde ve aynı şeye göre hareket eden olması ya da bir başka deyişle o şeyin kendi kendine hareket etmesi olanaksızdır. Dolayısıyla hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilmelidir.

O zaman eğer bir şey kendi kendine hareket ediyorsa, başka bir şey tarafından da hareket ettirilmeli, o başka şey de bir başkası tarafından hareket ettirilmelidir. Ancak bu sonsuza kadar böyle devam edemez. Çünkü devam etmiş olsaydı, o zaman bir ilk hareket ettirici olmayacaktı ve bunun sonucu olarak başka hiçbir şey de hareket etmeyecekti. Çünkü ikincil hareket ettiriciler, yalnızca bir ilk hareket ettirici tarafından ha-

reket ettikleri için hareket ederler, tıpkı bir el tarafından hareket ettirildiği için hareket etmesinin dışında bir sopanın hareket etmemesi gibi. Dolayısıyla bir ilk hareket ettiricinin bir başka şey tarafından hareket ettirilmediği sonucuna geliyoruz. İşte bu, herkesin Tanrı saydığı şeydir. (*ST I*, Soru 2, Madde 3, yanıt)

P1. Bazı şeyler hareket eder.

P2. Eğer hareket eden şey F varlığıysa, şu halde o fiili olarak değil ama potansiyel olarak F'dir.

P3. Bir şeyi hareket ettiren şey F ise o zaman (hareket ettirici) şey, fiili olarak F ile ilintili durumdadır.

C1. Şayet bir şey F olmak için başka bir şeye doğru hareket ediyorsa (örneğin, hem hareket ettirilen hem de kendi kendisinin hareket ettiricisi olan), o zaman bu şey hem fiili olarak değil ama potansiyel olarak ve hem de gerçeklikte F ile ilintili haldedir (bağlaç ve *modus ponens*,[1] P1, P2, P3).

P4. Ancak bir şeyin hem fiili olarak değil ama potansiyel olarak F olması hem de aynı zamanda F ile ilintili bir gerçeklik durumunda olması olanaksızdır.

C2. Bir şeyin F olmak için kendi kendini hareket ettirmesi olanaksızdır (*modus tollens*,[2] C1, P4).

P5. Bir şeyin F olmak için kendi kendini hareket ettirmesi olanaksız ise o zaman bir şey hareket ederse, başka bir şey tarafından hareket ettirilir.

C3. Bir şey hareket ederse, başka bir şey tarafından hareket ettirilir (*modus ponens*, C2, P5).

P5. Eğer B, A'yı hareket ettirir ve B hareket ederse, o zaman B başka bir şey, C tarafından hareket ettiriliyor olmalıdır. Ve C hareket ettiriliyor ise o zaman C başka bir şey, D tarafından hareket ettiriliyor olmalıdır. Ve bu böyle sürer gider.

---

1 Modus ponens: Önermeli mantıkta geçerli bir argüman biçimi ve sonuç çıkarma kuralı; onaylayarak onaylama yöntemi – ç.n.

2 Modus tollens: Önermeli mantıkta geçerli bir argüman biçimi ve sonuç çıkarma kuralı; yadsıyarak yadsıma yöntemi – ç.n.

P6. Hareket ettiriciler dizisi sonsuza kadar giderse, o zaman bir ilk hareket ettirici olmaz.

P7 Eğer bir ilk hareket ettirici yoksa o zaman hareket de olamaz.

C4. Bir ilk hareket ettirici vardır (*modus tollens*, P1, P7).

C5. Bu İlk hareket ettirici, herkesin Tanrı olarak ele aldığı şeydir (tanım).

İkinci Kanıt - Nedensellik Argümanı

Birinci Kanıt arızi değişiklikler üzerine odaklanmışken, İkinci Kanıt sıralı etkin neden dizileri üzerine odaklanmıştır. Bir etkin neden, bir şeyi yaratan ya da bir şeyde değişikliğe neden olan nedendir. Besteci, sonatın etkin nedenidir; ateş, çaydanlığın ısınmasının etkin nedenidir. Bir sıralı dizi, sıralı dizideki sonraki unsurların nedensel işleyişinin dizideki önceki unsurların nedensel işleyişine bağlı olduğu bir dizidir. Eğer ateş çaydanlığı, çaydanlık da suyu ısıtırsa bu, bir sıralı dizidir; çünkü çaydanlığın suyu ısıtması, önceki nedenin –yani ateşin– nedensel faaliyetine bağlıdır. Benzer biçimde bir dişli sistemi de sıralı bir dizidir, çünkü aradaki bir dişlinin nedensel eylemi sonraki dişliyi döndürdüğünden sonraki dişli sistemde yer alan kendisinden bir önceki dişlinin nedensel eylemine bağlıdır. Aquinalı, İkinci Kanıt'ta dişli örneğiyle devam ederek sistemin başından sonuna kadar geriye doğru işlemeyeceğini öne sürüyor. Dişlilerin sonsuz serisi, onların dönmesine neden olan bir ilk neden olmadan harekete geçmeyecektir.

> Duyulur (*sensible*) şeyler arasında etkin nedenlerin bir düzenini bulabiliriz ama kendi kendinin etkin nedeni olan bir şey bulamayız, bulmamız da olanaklı değildir. Eğer bir şey kendisinin etkin nedeniyse, o zaman kendisinden önce var olmuş olacaktır, ki bu olanaksızdır.
>
> Nitekim etkin nedenler arasında sonsuza kadar devam etmek olanaksızdır. Çünkü her sıralı etkin nedenler örneğinde birinci olan, arada olanın nedenidir ve arada olan bir sonrakinin nedenidir; bu, aradakinin birçok nedenden ya da yal-

nızca bir nedenden oluşup oluşmamasına bakmaksızın böyledir. Ancak bir neden yok olursa, onun etkisi de yok olur. Dolayısıyla eğer etkin nedenler arasında bir ilk neden yoksa, o zaman ne sonuncu ne de aracı neden de olacaktır. Eğer etkin nedenler sonsuza kadar devam ederse, bir ilk etkin neden olmayacaktır ve böylece bir sonuncu etki ya da herhangi bir etkin neden de olmayacaktır; bunların ikisi de, apaçık, yanlıştır. Dolayısıyla belli bir ilk etkin nedeni varsaymak gerekir, ki herkes buna Tanrı der. (*ST* I, S2, M3, yanıt)[3]

P1. Etkin nedenlerin sıralı bir dizisi vardır.

P2. Zorunlu olarak, X, Y'nin etkin nedeniyse, o zaman X, Y'den önce gelir.

C1. Zorunlu olarak, X, X'in etkin nedeniyse, o zaman X, X'ten önce gelir (örnek, P2.)

P3. X için X'ten önce gelmek olanaksızdır.

C2. X'in kendisinin bir etkin nedeni olması olanaksızdır (*modus tollens*, C1, P3.)

P4. Bir şey etkin nedenlerin sıralı bir dizisiyse, o zaman ilk neden orta neden(leri)in nedeni olur ve orta neden(ler) sonuncu etkinin nedeni olur.

P5. Eğer bir neden etkin nedenlerin sıralı bir dizisinden çıkarsa, o zaman bu nedenin ardından gelen etkiler de yok olur.

C3. Eğer bir ilk neden yoksa, o zaman sonraki etkiler de olmayacaktır (örnek, P4, P5.)

P6. Eğer etkin nedenlerin bir sıralı dizisi sonsuzluk içinde önce gelebiliyorsa, o zaman bir ilk neden olmayacaktır.

C4. Eğer etkin nedenlerin bir sıralı dizisi sonsuzluk içinde önce gelebiliyorsa, o zaman sonraki etkiler olmayacaktır (varsayımsal tasım,[4] C3, P6).

P7. Fakat sonraki etkiler vardır.

C5. Etkin nedenlerin bir sıralı dizisi sonsuzluk içinde önce gelemez (*modus tollens*, C4, P7).

---

3 S, "soru", M, "madde" anlamına gelmektedir. Bundan sonra kısaltmayı kullanacağım – ç.n.

4 Hypothetical syllogism – ç.n.

P8. Etkin nedenlerin bir sıralı dizisi ya sonsuzluk içinde önce gelerek kendi kendisinin nedeni olan bir nedene son verir ya da bir nedensiz nedeni kaldırır.

C6. Etkin nedenlerin bir sıralı dizisi bir nedensiz nedene son verir. (ayrıştırıcı tasım,[5] C2, C5, P8).

C7. Nedensiz nedene "Tanrı" diyoruz (tanım).

Üçüncü Kanıt - Olasılık ve Zorunluluk Argümanı

Üçüncü Kanıt'ta Aquinalı'nın zihninde olasılık ve zorunlulukla ilgili kendine özgün bir anlayış vardır ve bu anlayış günümüz felsefi tartışmalarındaki yaygın anlayış değildir. Aquinalı bu argümanda bir şeye "zorunlu" dediğinde, onun oluşuma veya bozulmaya maruz kalmadığını söylemek istiyor. Bir zorunlu varlık vardır ama o, bir bileşimden ortaya çıkmaz ve söz konusu bileşimin dağılması yoluyla da varlığı sona ermez. Bu bağlamda benzer olası bir varlık vardır ama o bileşim (*composition*) vasıtasıyla ortaya çıkar veya varlık bulur ve bileşimin dağılmasıyla da varlığı sona erer. Bu argümandaki en tartışmalı çıkarım, P3'ten C2 sonucunu çıkarmaktır. Birçok yorumcu, burada Aquinalı'nın zihninde P3 ile birlikte C2'yi de gerektiren zımni bir öncül olduğunu öne sürerek bu argümanı doğrulamaya çalışmıştır. Ortaya konduğu haliyle, zımni bir öncülün varlığı olmaksızın, çıkarım geçersizdir ve bileşimin yanlışlığını ortaya koyar.

> Bazı şeyleri dünyada mevcut halde bulabiliriz, bazılarını bulamayız; bazı şeyler oluşmuş ve bozulmuş halde bulunabilir ve sonuç olarak bunlar var olabilir de var olmayabilir de.
>
> Ancak her şeyin böyle olması olanaksızdır. Çünkü bu biçimde var olmayabilen, belli bir zamanda da var olamaz. Dolayısıyla eğer her şey bu biçimde var olmayabilirse, o zaman belli bir zamanda dünyada hiçbir şey olmaz. Ancak bu doğru olsaydı, o zaman bugün de dünyada hiçbir şey olmazdı. Çünkü var olmayan şey, yalnızca var olan bir şey aracılığıyla var olmaya

5 Disjunctive syllogism – ç.n.

başlar. Dolayısıyla varlıklar yoksa, o zaman bir şeyin var olmaya başlaması olanaksızdır, böylece şu an hiçbir şey var olmayacaktı, ki bunun yanlış olduğu apaçık ortadadır. Dolayısıyla dünyada zorunlu bir şey olmalıdır ki, var olan bütün varlıklar var olmayı başarabilsin [ve var olmayı başarabilemesinler].

Şimdi her zorunlu varlık ya kendisinin dışında kendi zorunluluğunun nedenine sahiptir ya da sahip değildir. Ancak kendi zorunluluklarının nedenine sahip olan zorunlu varlıklar arasında sonsuza kadar ilerlemek olanaksızdır. Aynı biçimde, yukarıda kanıtlandığı gibi, etkin nedenler arasında sonsuza kadar ilerlemek de olanaksızdır. Dolayısıyla kendi zorunluluğunun nedeni kendisinin dışında olmayan, tam tersine başka [zorunlu] şeyler için bir zorunluluk nedeni olan bir şeyin *kendiliğinden* zorunlu olduğu sonucuna varmamız gerekiyor. Buna herkes Tanrı der. (*ST* I, S2, M3, yanıt)

P1. Bazı şeyler oluşabilir veya bozulabilir.

P2. Eğer bazı şeyler oluşabilir ve bozulabilirse, o zaman bu şeyler var olabilir ya da var olmayabilir.

C1. Bazı şeylerin var olması ya da var olmaması olasıdır (*modus ponens*, P1, P2.)

P3. Eğer her şey için, var olmamak olasıysa, o zaman belli bir zamanda o şey var olmaz.

C2. Eğer, her şey, belli bir zamanda var olmazsa, o zaman belli bir zamanda hiçbir şey yoktur (evrensel genelleme, P3).

P4. Eğer belli bir zamanda hiçbir şey yoksa, o zaman başka bir şeyin var olmasına neden olacak hiçbir şey de yoktur.

P5. Eğer başka bir varlığın var olmasına neden olan hiçbir şey yoksa, o zaman hiçbir şey meydana gelemez.

P6. Eğer hiçbir şey meydana gelemezse, o zaman bugün de hiçbir şey var olamaz.

P7. Fakat şu anda bir şeylerin varlığı söz konusudur.

C3. Bir şey meydana gelmiş olmalı (*modus tollens*, P6, P7).

C4. Başka bir şeyin var olmasına neden olan bir şey olmuş olmalı (*modus tollens*, P5, C3).

C5. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman yoktur (modus tollens, P4, C4).

C6. Beli bir zamanda var olmama her şey için gerçek değildir (*modus tollens*, C2, C5).

C7 Var olmaması olası olmayan bir şey var olmalı – yani zorunlu bir varlık olmalı (*modus tollens*, P3, C6).

P8. Bir zorunlu varlık, başka bir şeyden gelsin ya da gelmesin kendi zorunluluk nedenine sahiptir.

P9. Kendi zorunluluklarını başka bir şeyden alan varlıkların sonsuz bir dizisinin var olması olası değildir.

C8. Kendi zorunluluklarını başka bir şeyden almayan bir zorunlu varlık var olmalı (ayrıştırıcı tasım, P8, P9).

C9. Zorunluluğunu başka hiçbir şeyden almayan zorunlu varlığa "Tanrı" diyoruz (tanım).

Dördüncü Kanıt - Derecelendirme Argümanı

Dördüncü Kanıt'ta Aquinalı, kendi iki öncülünü (P3 ve P4) doğrulamak için metinde vermediği, Aristoteles'ten alınma iki argümana dayanıyor. P1 gözlemsel olarak gerçektir. P2 epey bir sınırlandırma gerektirir. Aquinalı, bir özelliğin herhangi bir karşılaştırmalı doğrulamasının o özelliğin bir şeyde azami derecede/maksimal var olması gerektiğini söyler gibidir. Eğer bu doğruysa, şayet Bob, Tom'dan şişmansa, o halde maksimal şişman diye bir şeyin olması gerekir. Daha da kötüsü P4'ten bu en şişman şeyin diğer bütün şişman şeylerin nedeni olduğu sonucu çıkar. Mükemmellikler karşısında P2'yi sınırlandırmak ve ardından (Aquinalı'nın örneği olan) sıcaklığı bir mükemmellik formu olarak almak daha iyi olur gibi görünüyor (yalnız dikkat edilsin, bu yalnızca bir örnek; sıcaklığın mükemmel olduğunu inkâr ederken bu husus kabul edilebilir). C4, bir bileşim safsatası (*fallacy of composition*) oluşturmak gibi görünüyor. Bir şeyin en iyi, en soylu ve en hakiki şey olduğu kanıtlanmış olsa bile yine de neden bunun aynı şey olması gerektiği gösterilmelidir. Belki de Aquinalı'nın aklında bir şeyin nedeninin aynı zamanda onun diğer olumlu özelliklerinin ya da

onun mükemmelliklerinin de nedeni olmasını gerektiren bir ilke vardı. Eğer öyleyse, böylesi bir öncülün C4'ten önceki argümana dahil edilmesi gerekecektir.

> Dünyadaki aynı şeyler daha fazla ve daha az iyi, daha fazla ve daha az doğru, daha fazla ve daha az soylu vb. olabilir. Fakat *daha fazla* ve *daha az*, ancak şeylere değişik yöntemlerle, belli bir açıdan maksimal şeyler olarak yaklaşıldığı sürece değişik şeyleri belirtir. Örneğin en sıcak şey, maksimal olarak sıcak olana en yakın olan şeydir. Dolayısıyla maksimal olarak gerçek, maksimal olarak iyi, maksimal olarak soylu bir şey ve sonuç olarak maksimal bir varlık vardır; *Metafizik* 2'deki (*Metaphysics*) Filozof'a göre şeyler, maksimal olarak gerçek ve maksimal varlıklardır
>
> Ancak aynı kitapta öne sürüldüğü gibi belli bir cinsin maksimali, bu cinse ait olan bütün şeylerin nedenidir; örneğin, maksimal olarak sıcak olan ateş, bütün sıcak şeylerin nedenidir. Dolayısıyla bütün varlıkların kendi özlerinin, kendi iyiliklerinin ve kendi mükemmelliklerinin her birisinin nedeni olan bir şey vardır – ve buna Tanrı deriz. (*ST I*, S2, M3, yanıt)

P1. Daha fazla ya da daha az iyi, daha fazla ya da daha az doğru, daha fazla ya da daha az soylu olan şeyler vardır.

P2. Eğer bir şey daha fazla ya da daha az F ise o zaman maksimal olarak F olan bir şey vardır.

C1. Maksimal olarak iyi bir şey, maksimal olarak gerçek bir şey ve maksimal olarak soylu bir şey vardır (yerine koyma ve *modus ponens*, P1, P2).

C2. Maksimal olarak gerçek olan bir şey vardır (basitleştirme, C1).

P3. Eğer bir şey maksimal olarak gerçekse, o zaman maksimal bir varlıktır.

C3. Bir şey maksimal olarak vardır (*modus ponens*, C2, P3).

P4. Eğer bir şey maksimal olarak F ise o zaman F olan bütün şeylerin nedenidir.

C4. Bütün varlıkların, onlardaki iyiliğin ve onların mü-

kemmelliğinin nedeni olan bir şey vardır (*modus ponens*, C1, P4).

C5. Bütün şeylerin varlığının, iyiliğinin ve mükemmelliğinin nedeni olan şeye "Tanrı" diyoruz (tanım).

Beşinci Kanıt - Yönetim Argümanı

Aquinalı, Beşinci Kanıt'ta eğer şeyler her zaman ya da çoğu zaman belli bir amaç için hareket ediyorlarsa, bunun onların akıllı bir fail tarafından belli bir amaca doğru yöneltilmiş olduğunun kanıtı olduğunu öne sürer. Doğada birçok doğal şey, her zaman ya da çoğunlukla belli bir amaca göre hareket eder, dolayısıyla doğa zeki bir fail tarafından yönetilir. Aquinalı'ya göre bir sonuca yönelik olarak hareket etmenin bilinçli bir hareket olmayabileceğine dikkat etmek gerekir. Aquinalı'nın anlatımına göre ateş yandığında yukarıya doğru yükselmek, taş ise yeryüzüne doğru düşmek için hareket eder. Evrimsel biyolojinin tasarım mı, tesadüf mü ikileminden kurtulmaya olanak sağladığı, çünkü evrimsel biyolojinin bir şeyin her zaman ya da çoğunlukla ne tasarım ne de tesadüfle ilgisi olan yalnızca doğal seçilim yüzünden belli bir amaca doğru ilerlediğini ortaya koyduğu düşünülebilir. Ne var ki, Aquinalı'nın argümanı yalnızca biyolojik varlıkları hedeflemez. Örneğin bir elektron, her zaman ya da çoğunlukla yüklü parçacıklar tarafından çekilir ancak bu özellik bazı evrimsel süreçler yoluyla elde edilmemiştir. Dolayısıyla doğal seçilim Aquinalı'nın argümanının kapsamını daraltıyor olsa bile tek başına argümanı geçersiz kılmaya yetmiyor.

> Bazı şeylerin, örneğin doğal bedenlerin, bilme yetileri olmasa da bunların bir amaç uğruna hareket ettiklerini anlayabiliriz. Bu, onların her zaman ya da sıklıkla en iyi sonucu elde etmek için aynı biçimde hareket etmelerinden bellidir ve buradan onların tesadüfen değil ama tasarlayarak bu amaca ulaştıkları sonucu çıkar.
>
> Ancak bilişsel yetileri olmayan şeyler, bir oku bir okçunun yönlendirmesi gibi, sanki onları bilgili ve zeki bir şey yönlen-

diriyormuş gibi hareket ederler. Dolayısıyla bütün doğal şeyleri belli bir amaç için düzene koyan zeki bir varlık vardır – ve buna Tanrı diyoruz. (*ST I*, S2, M3, yanıt)

P1. Eğer bir şey en iyi sonucu elde etmek için her zaman ya da çoklukla belli bir biçimde davranıyorsa, o zaman bir sonuç uğruna hareket ediyordur.

P2. Doğadaki varlıklar en iyi sonucu elde etmek için her zaman ya da çoklukla aynı biçimde hareket ederler.

C1. Doğadaki varlıklar bir amaç uğruna hareket ederler (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Eğer doğadaki varlıklar bir amaç uğruna hareket ediyorsa, o zaman doğadaki varlıklar bilgili ve zeki bir varlık tarafından yönetiliyor demektir.

C2. Doğadaki varlıklar, bilgili ve zeki bir varlık tarafından yönetilir (*modus ponens*, C1, P3).

C3. Düşünemeyen şeyleri yönetene "Tanrı" diyoruz (tanım).

2

Olumsal Kozmolojik Argüman

Mark T. Nelson

Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, (ed.) Enzio Vailati. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1998.

Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

—, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont, CA: Wadsworth, 1978.

Samuel Clarke (1675-1729) tarafından ortaya atılan ve William Rowe (1931) tarafından anlaşılmazlıktan kurtarılan Olumsal Argüman, Tanrı'nın varlığı için ortaya atılan kozmolojik argümanın bir versiyonudur. Kozmolojik argüman, aslında tek bir argüman değil, kozmosun varlığına dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ya da en azından makul kılmaya çalışan bir argümanlar topluluğudur. Tipik olarak bu argümanlar iki aşamaya sahiptir: İlk argümanda kozmosun varlığından zorunlu bir varlığın ya da bu kozmosun bir ilk nedeninin olması gerektiği önermesi ortaya atılır; ikinci argümandaysa bu zorunlu varlık ya da ilk nedenin Tanrı olduğu öne sürülür. Argümanın ilk aşamasıyla ilgili olarak araştırmacılar bazen iki versiyon arasında birbirlerinden ayrılırlar: Sonsuz nedensel geriye gidiş olamaz düşüncesine dayananlar ve bu düşünceye dayanmayanlar. Aquinalı Thomas'ın (1224/5-1274) "Beş Kanıt"ının

(#1) ilk üçü birinci anlayışa örnektir; Clarke'ın olumsal argümanıysa ikincinin bir örneğidir. Örneğin Aquinalı, "etkin nedenli duyarlı varlıklar"ın nedensiz bir ilk nedeninin olduğunu, çünkü bu olmasa nedenlerin sonsuz geriye gidişinin olacağını, oysa böylesine sonsuz bir nedensel geriye gidişin mevcut olmadığını öne sürer. Birçok eleştirmen Aquinalı'nın argümanını bu noktada ikna edici bulmaz. Dolayısıyla Clarke'ın argümanının bu konuyu bertaraf etmek gibi bir avantajı vardır. Clarke'a göre her şeyin varlığının (Aquinalı'nın "etkin nedenli duyarlı varlıkları"na denk düşen) başka bağımlı varlıklar tarafından koşullanan bağımlı varlıkların sonsuz bir geriye gidişine bağlı olması düşüncesiyle ilgili problem, aslında böylesine bir geriye gidişin olanaksız olmasından değil, tam tersine bu durumun (kabaca) her varlık ve her olgunun bir açıklaması olduğuna dayanan sezgisel bir ilke olan Yeter Akıl İlkesi'ni (*Principle of Sufficient Reason*) ihlal etmesindendir. Böylesi bir durumda her özel bağımlı varoluşun bir açıklaması ve hatta bağımlı varlıkların özel koleksiyonunun varoluşunun bir açıklaması da olacaktır. Ne var ki, herhangi bir bağımlı varlığın bulunmasının bir açıklaması olmayacaktır, çünkü hiçbir bağımlı varlığın (ya da bağımlı varlık setinin) özel varoluşu bunu açıklayamaz. Yani hiçliğin değil bir şeylerin var olduğu olgusunu açıklamakta yetersiz kalırız. Dolayısıyla hiçliğin değil bir şeylerin olduğunu açıklayan, en azından kendi kendine var olan bir varlığın mevcut olması gerekir. Clarke başka bir yerde, bu varlığın sahip olduğu, normalde kutsallıkla ilişkilendirebileceğimiz diğer özelliklerini kanıtlamaya girişir.

> Sonsuzluktan çıkan, değişmeyen ve bağımsız belli bir varlık vardır. Bir şeyin sonsuzluktan ortaya çıkmış olması için, zaten kanıtlandığı ve her yönden ortaya konulduğu gibi, ya diğer bütün varlıklardan veya onların kaynaklandıkları evrenden bağımsız olarak belli bir değişmeyen ve bağımsız varlık her zaman vardır ya da hiçbir asıl, orijinal neden olmadan sonsuz bir ilerleyiş içinde birbirlerini üreten değişebilen ve bağımlı varlıkların sonsuz bir dizisi vardır. Şimdi, bu sonuncu görü, o kadar

saçmadır ki, her ne kadar ateizmin hesaplarında birçok şey [...] ortadan kaldırılıyor olsa da, yine de çok az sayıda ateistin bunu açıkça ve doğrudan doğruya savunabileceğini düşünüyorum. Çünkü bu argüman açıkça olanaksız ve kendi kendisiyle çelişki halindedir. Biraz sonra sözü edilecek, mutlak olarak ve kendiliğinden hemen hemen hiç düşünülemeyecek bir nedenle bu argümana karşı sonsuz bir dizinin olanaksızlığı varsayımını öne sürmeyeceğim. Eğer bağımlı varlıkların bütün bir sonsuz dizisi olarak sonsuz bir ilerlemeyi düşünürsek, açıktır ki, varlıkların bütün bu dizileri, bütün her şeyde ya da evrende hepsinin içerildiği varsayılmış olduğundan kendi varoluşları olmadan hiçbir nedene sahip olmayacaklardır. Ve açıktır ki, kendi varoluşları için kendilerinde hiçbir neden olmayacaktır, çünkü bu sonsuz ilerleme içinde (bir şeyin varoluşunun temeli ya da nedeni olarak yalnızca kendi kendisinin içinde hayal edilebilen [...]) hiçbir varlık düşünülemez, tam tersine her bir varlık kendisinden öncekine bağlıdır. Hiçbir kısmın zorunlu olmadığı yerde bütün de zorunlu olamaz – varlığın mutlak zorunluluğu, dışsal, göreli ve arızi bir değer değil, tam tersine içsel ve mevcut olan şeyin doğasının zorunlu bir özelliğidir. (Clarke, s. 10)

Rowe'un terminolojisi:

"*bağımlı varlık*" = "varoluşu başka şeylerin nedensel faaliyetiyle açıklanan bir varlık."
"*kendi kendine var olan varlık*" = "varoluşu kendi kendisiyle, yani kendi doğasıyla açıklanan bir varlık."
"*olumlu olgu*" = "Meydana gelmesi en azından bir olumsal varlığın varlığını gerektiren bir olgu."
"*olumsal varlık*" = "mantıksal olarak var olması olanaklı olan ve mantıksal olarak var olması olanaklı olmayan bir varlık."

Yeter Akıl İlkesi (YAİ):

YAİ 1. Her var olan ya da var olmuş varlık için, bu varlığın varoluşunun bir açıklaması vardır.

YAİ 2. Her olumlu olgu için, bu olgunun bir açıklaması vardır.
P1. Her (var olan ya da var olmuş) varlık, ya bağımlı bir varlıktır ya da kendi kendine var olan bir varlıktır.
P2. Her varlık, bağımlı bir varlık değildir.
C1. Kendi kendine var olan bir varlık mevcuttur (ayrıştırıcı tasım, P1, P2).

Argüman, aşağıdaki gibi yorumlanırsa geçerlidir:

P1* Her varlık bağımlı bir varlıktır ya da belli bir varlık kendi kendine var olan bir varlıktır. [Ya da: Eğer varlık kendi kendine var olan bir varlık değilse, o zaman her varlık bağımlı bir varlıktır.]
P2*. Sorun, her varlığın bir bağımlı varlık olması değildir.
C1* Belli bir varlık, kendi kendine var olan bir varlıktır (ayrıştırıcı tasım, P1*, P2*).

P1* ile ilgili durum:

P1 totoloji olarak görünebilir ancak öyle değildir, çünkü belli bir tip durumu, yani varoluşu hiçbir biçimde açıklanamayan şeyleri dışta bırakıyor. Dolayısıyla YAİ 1'in eşdeğeridir.

P2* ile ilgili durum:

P3. Eğer her varlık bir bağımlı varlıksa, o zaman herhangi bir bağımlı varlığın var olmasının (hiçbir şeyden ziyade) bir açıklaması varsa, bu, ya bağımlı varlıkların bütününün ya da bu bütünlüğün belli bir alt kümesinin varoluşu yoluyla olacaktır.
P4. (Hiçbir şeyden ziyade) Zerre kadar bile var olan bir bağımlı varlık, olumlu bir olgudur ("bağımlı varlığın", "olumlu olgu"nun tanımları).
P5. Her olumlu olgunun bir açıklaması vardır (YAİ 2).
C2. Zerre kadar var olan herhangi bir bağımsız değişken için bir açıklama vardır (örnekleme, P4, P5).

C3. Eğer her varlık bir bağımlı varlık ise o zaman (hiçbir şeyden ziyade) var olan herhangi bir bağımlı varlık için, ya bağımlı varlıkların bütünlüğü ya da bu bütünlüğün belli bir alt kümesi aracılığıyla bir açıklama vardır (örnekleme, P3, C2).

P6. (Hiçbir şeyden ziyade) Zerre kadar var olan herhangi bir bağımlı varlığın açıklaması basitçe ya bağımlı varlıkların bütünlüğü ya da bu bütünlüğün belli bir alt kümesi aracılığıyla olanaklı değildir.

C4. Her varlığın bir bağımlı varlık olması durumu söz konusu değildir (*modus tollens*, C3, P6).

Dolayısıyla P1*, YA1 1'e ve P2*, YA1 2'ye bağlıdır. Böylece Rowe'a göre Clarke'ın olumsal argümanı, Yeter Akıl İlkesi'nin kendisinin rasyonel kabul edilebilirliğine ya da hakikatine dönüşür.

3

Tanrı'nın Varlığı Hakkında Kelam Argümanı

Harry Lesser

Craig, William L., *The Kalam Cosmological Argument*, Londra: Macmillan, 1979.

Tanrı'nın varlığı hakkındaki en ilginç argümanlardan birisi, Ortaçağ'ın Müslüman teoloji geleneği olan Kelam'ın filozof-teologları tarafından geliştirilmiş ve diğerlerinin yanı sıra William Craig tarafından yakınlarda tekrar ele alınmıştır. Kozmolojik argümanın bir versiyonu olan bu argüman, ontolojik argümanın yaptığı gibi Tanrı kavramından ya da tasarım kanıtında olduğu gibi evrenin özgün özelliklerinden yola çıkıp iddiada bulunmak yerine Tanrı'nın varlığının evrendeki tek varoluş olduğunu öne süren bir argümandır. William Craig'in argümanı formüle edişi özellikle özlü olup, aşağıdaki gibidir:

> Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
> Evren var olmaya başlamıştı.
> Dolayısıyla evrenin bir nedeni vardır. (s. 63)

Bu argüman, açıkça geçerli bir *modus ponens*'tir; ancak öncüllerin doğruluğundan nasıl emin olunabilir? Büyük öncülün kanıtlanması olanaksız gibi görünüyor. Bir şeyin herhangi bir neden olmadan var olmaya başlayabilmesini ya da başlamış olmasını öne sürmek kendi kendiyle çelişik bir iddiadır. Kuşkusuz

var olmaya başlayan ve kendi varoluşunun bir nedenine sahip olan şeylerle ilgili olarak milyarlarca ve milyarlarca örnekten yola çıkarak oluşturulan güçlü bir ampirik tümevarımsal argüman varken, bir şeyin nedensiz olarak meydana geldiği konusunda tek bir gözlem ya da kayıt yoktur. Ancak bu, iki nedenle yetersiz bir kanıttır. Birincisi, hiçbir tümevarımsal argüman, bir şeyin her zamanki mevcut durumuyla ilgili çok iyi bir kanıttan fazlasını bize hiçbir zaman veremez: Birçok doğrulayıcı örnek bulsak bile, çok muhtemel olmasa da bir istisna her zaman için söz konusu olabilir. İkincisi, evrende var olmaya başlayan her bireysel bütünlük kendi varoluş nedenine sahip olsa bile, buradan bunun genel olarak evren için de doğru olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü her parça için doğru olsa bile bu durum bütünün kendisi için zorunlu olarak doğru olmayabilir ve tersi (*vice versa*).

Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeninin olduğu iddiasıyla ilgili olarak, bir nedeni olmadan bir şeyin ortaya çıkabileceğini öne süren kendi kendisiyle çelişmeyen üçüncü bir argüman daha olsa bile bu da tasavvur edilemez bir argümandır. Bu argümana iki türlü yanıt verilebilir. Birincisi, aslında bu dünyanın bir özelliğinden çok zihinlerimizin bir özelliği olarak, yalnızca düşünebilmemizin bir sınırının olduğu ama olabileceklerin bir sınırının olmadığıdır. İkincisi, bir bütün olarak evren, bütünsel olarak deneyimimizin ötesindedir: Dolayısıyla neyin mümkün olup, neyin olamayacağı hakkında bir düşüncemizin olamayacağı söylenebilir. Bu yüzden argümanın büyük öncülü mantıksal olarak ya da deneyim yoluyla kanıtlanamaz. Yine de bir şeyler, nedensiz olarak, hiçlikten meydana gelebilir anlayışı –inanılmaza yakın gözükse de–, bu öncül kanıtlanmamış olsa da, oldukça akla uygun görünüyor.

Öte yandan evrenin bir başlangıcının olduğunu bildiren küçük öncül uzun zamandan bu yana oldukça yetersiz olarak değerlendiriliyor: Aralarında Aristoteles'in de yer aldığı eski Yunanlıların birçoğunun düşündüğü gibi evrenin her zaman mevcut olması yerine bir biçimde meydana geldiğini öne sürmek için bir neden yok gibi görünüyor. Kelam filozoflarının kendi-

leri ve onları takip edenler, zaman içinde olayların sonsuz bir dizi halinde, hiçbir ilk olay olmadan geriye uzanması anlayışının tutarsız ya da bir bakıma olanaksız olduğu argümanını öne sürmeye çalıştılar ancak bu doğrultuda ikna edici hiçbir argüman ortaya koyamadılar. Zamanın bir başlangıcının olmamasının zihinler için bir problem yarattığı doğrudur ancak zamanın bir başlangıcının olduğunun kabul edilmesi de aynı problemleri yaratır. Bu durumda her zaman için şu sorulabilir: "Ondan önce ne vardı?" Evrenin bir başlangıcının olduğu yönünde giderek artan bilimsel kanıtlarla birlikte hiçbir biçimde Müslümanlarla sınırlı olmayan argümanın çağdaş versiyonunu yeniden oluşturuldu. Yine de bu konuda yeterli bir kanıt yok: Nitekim astronomik ya da başka gözlemler evrenin başlangıcıyla ilgili "büyük patlama" (*big bang*) teorisini kesin olarak kanıtlamış değil. Ancak bu teori, evrenin bir başlangıcının olmasını oldukça mantıklı, kanıtı olan ve ona inanan birçok kişinin incelediği bir kanıt haline getiriyor. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığıyla ilgili Kelam argümanı, ne kanıtlanmamış ne de kesin olmayan ama oldukça mantıklı iki öncülden çıkan geçerli bir argümandır. Jüri hâlâ konuyu tartışıyor; karar ise büyük ölçüde bilimin nasıl gelişeceğine ve küçük öncülün giderek artan biçimde ikna edici olup olmayacağına bağlıdır.

Yine de argümanın tamamlanmamış olmasına dikkat etmemiz gerekir. Evrenin kendi dışında bir nedeni olsa bile, argümanın gelişmiş biçiminde bu nedenin ebedi ve iyi bir varlık, başka bir deyişle Tanrı olarak temellendirilmesine ihtiyaç vardır. Argümanı kabul eden bazıları, nedenin aynı zamanda kişisel bir varlık olduğunun da gösterilmesini düşünüyorlar ve bunun için argümanlar öne sürüyorlar. Kuşkusuz yalnızca ebedi bir varlığın evrenden önce olabileceği ve dolayısıyla yalnızca ebedi bir varlığın neden olabileceği öne sürülebilir. Ayrıca yalnızca bir çeşit nedenin bütün evreni dıştan yönetebileceği ve yalnızca iyi bir kişisel varlığın bir evren yaratmayı isteyebileceği de öne sürülebilir. Ancak sanırım yukarıda gösterilen yol takip edilse bile argümanın bu kısmının tam ve kuvvetli bir biçimde henüz çözümlenemediğini söylemek doğru olacak. Bir

kez daha, bunun mantıklı ama kanıtlanmamış olduğunu; evrenin nedeninin iyi bir kişisel Yaratıcı olduğu düşüncesinin mantıklı olduğunu ama evrenin bir nedeni olduğunu kanıtlamaya yetmediğini söyleyebiliriz.

P1. Eğer bir şey var olmaya başlıyorsa, o zaman bir nedeni vardır.
P2. Evren var olmaya başlamıştır.
C1. Evrenin bir nedeni vardır (*modus ponens*, P1, P2).

4

Ontolojik Argüman

Sara L. Uckelman

Canterburyli Anselmus, *Proslogion*, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, c. 1, (ed.) F.S. Schmitt, s. 93-104, Seccovii: Abbatia, 1938–61.

Canterburyli Anselmus, *Proslogion*, *Anselm of Canterbury: The Major Works* içinde, (ed.) B. Davies ve G.R. Evans, çev. M. J. Charlesworth, s. 82-104, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Davies, Brian, "Anselm and the Ontological Argument", *The Cambridge Companion to Anselm*, (ed.) B. Davies ve B. Leftow, s. 57-178, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2004.

Din felsefesinde, yalnızca Tanrı'nın varlığının özü ya da yapısı üzerine yöneldikleri için Tanrı'nın varlığını Tanrı'nın özü temelinde kanıtlamaya çalışan argümanlara ontolojik argümanlar denilir. Bu türden ilk argümanı, Canterburyli Aziz Anselmus (1033-1109) *Proslogion* (yazılışı yaklaşık 1077-8) kitabının II. Bölümü'nde vermiştir. Aziz Anselmus, Tanrı'yı "daha yücesi düşünülemeyen" olarak tanımlar ve Tanrı'nın var olmadığı varsayımının bu tanımla çelişki oluşturduğunu ortaya koymaya çalışır. Bazı modern yorumcular, *Proslogion*'un III. Bölümü'nde yalnızca Tanrı'nın varlığını değil aynı zamanda Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu da gösterdiği öne sürülen benzer bir başka argüman daha bulmaktadırlar. Ancak genelde

basitçe "ontolojik argüman" olarak anılan argüman *Proslogion* II'deki argümandır.

Anselmus'tan bu yana birçok yazar, sonuçlarının gücü üzerinden bu argümana itiraz etmekte ve onun geçersiz ya da kusurlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Anselmus'un yaşadığı dönemde Marmoutierli bir keşiş olan Gaunilo, aynı yapıda bir argümanın olası en iyi adanın varlığını kanıtlamak için kullanılabileceğini, bununsa saçma bir sonuç olacağını göstererek bu argümanı eleştirmişti. Bu eleştiri Anselmus'un argümanındaki belli bir noktaya yönelmemiş, yalnızca aynı yapıyla saçma sonuçlara da ulaşılabileceğini belirterek onun yapısı hakkında belli bir kuşkuyu dile getirmişti. Bu argümana karşı ortaya koyulan ünlü karşı argümanlardan birisi Immanuel Kant'a (1724-1804) aitti. Kant, Anselmus'un bir yüklem (*predicate*) olmayan "varoluş"u yanlış bir biçimde yüklem olarak kullandığını öne sürmüştü. Argümanın geçerlilik durumu ya da öncüllerinin doğruluğu konusunda genelde bir uzlaşma yoktur; argümanı savunanlar arasındaysa problemin nerede olduğu konusunda bile bir anlaşma bulunmamaktadır.

> O halde, Yüce Tanrım, bana inanma gücünü Sen verdin, Senin uygun gördüğün kadarıyla anlayabilme gücünü bana bahşettin, Senin var olduğuna inandığım gibi Sen varsın ve Sen Senin olduğuna inandığım şeysin. Şimdi Senin düşünülebilecek her şeyden daha yüce olduğuna inanıyoruz. Yoksa, "Aptal içinden Tanrı yoktur dediği" [Mezmurlar, 13: 1; 52: 1] için bir doğası olmayan böylesi şey olanaklı değil midir? Ancak hiç kuşkusuz bu aynı Aptal benim neden söz ettiğimi, yani "düşünülebilecek en yüce şeyden daha yüce bir şeyi" duyduğunda, duymuş olduğu şeyi anlar ve gerçekte neyin var olduğunu anlamasa bile zihninde var olanı anlar. Çünkü zihinde bir nesnenin var olması için bir şeye ve gerçekte var olan bir nesneyi anlamak için bir başka şeye gerek vardır. Böylece bir ressam işe koyulmadan önce bir plan yapar, yapacağı şey [tablo] zihninde bulunur ancak onun gerçekte var olmadığını bilir, çünkü henüz onu yapmamıştır. Onu gerçekten boyayıp bitirdi-

ğinde, o zaman tablo hem zihnindedir hem de şimdi onu yapmış olduğu için onun var olduğunu anlar. Bu durumda Aptal bile zihninde var olan "düşünülebilecek en yüce şeyden daha yüce bir şeyi" kabul etmek zorunda kalır. Çünkü duyduğunda bunu anlar ve neyi anlarsa o zihnindedir. Elbette ki, düşünülemeyecek kadar yüce olan şeyden daha yüce bir şey yalnızca zihinde var olamaz. Çünkü eğer yalnızca zihinde var olursa, daha yüce olan şeyin gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Düşünülemeyecek kadar yüce olan şeyden daha yüce bir şey yalnızca zihinde var olursa, bu, aynı düşünülemeyecek kadar yüce olan şeyden daha yüce bir şey, düşünülebilir olan en yüce şeydir. Ancak besbelli ki, bu olanaksızdır. Dolayısıyla hiç kuşkusuz düşünülemeyecek kadar yüce olandan daha yüce bir şey hem zihinde hem de gerçeklikte kesin olarak vardır. (Anselmus, çev. Charlesworth, s. 87)

P1. Tanrı, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şeydir (tanım).
P2. Anlayışta varoluş ve gerçeklikte varoluş iki ayrı şeydir.
P3. Gerçeklikte varoluş, anlayışta varoluştan daha yücedir.
(P3a. Gerçeklikte var olan bir şey, anlayışta var olan bir şeyden daha yücedir.)
P4. Bir aptal bile "kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey"i anlar.
P5. Eğer bir şey anlaşılıyorsa, o zaman o şey anlayışta vardır (tanım).
C1. "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" anlayışta vardır (*modus ponens*, P4, P5).
P6. "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" yalnızca anlayışta var olabilir (*reductio* için varsayım).
P7 "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey" için yalnızca anlayışta var olana göre gerçeklikte var olan daha yücedir.
C2. "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey"den daha yüce bir şey vardır (örnekleme, P6).
C3. "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği

bir şey" yalnızca anlayışta var olamaz. Aynı zamanda gerçeklikte de olmalıdır (*reductio*, P6-C2).

C4. Tanrı vardır (*definiens*[1] yerine *definiendum'un* konulması, C3, P1).

1 Definiendum: Tanımlanan; bir tanımda tanımlanan terim. Definiens: Tanımlayan; bir tanımda tanımlananı tanımlayan terim – ç.n.

5

Pascal'ın Kumarı

Leslie Burkholder

Pascal, Blaise, *Pensées*, (çev. John Warrington), Londra: Dent, 1960. [*Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, 2011]

Hacking, Ian, "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly 9* (1972), s. 186-92.

McClennan, Edward F., "Pascal's Wager and Finite Decision Theory", *Gambling on God*, (ed.) Jeff Jordan, s. 115-33, Londra: Rowman & Littlefield, 1994.

Whyte, Jamie, *Crimes against Logic*, New York: McGraw-Hill, 2004.

Tanrı'nın varlığı hakkındaki diğer argümanlardan farklı olarak Pascal'ın Kumarı, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaz. Bu argüman size Tanrı'nın varlığına inanmanın ve bir inanan olarak hayatını sürdürmenin böyle yapmamaktan çok daha iyi bir seçenek olduğunu göstermeyi amaçlar. Daha doğrusu bu argüman, Hıristiyan Tanrısı'nın varlığına inanmanın ve inançlı bir Hıristiyan olarak yaşam sürmenin zahmete değer bir çaba olduğunu göstermeye çalışır.

Pascal düşüncesinin modern bir sunumu şöyledir: Hıristiyan Tanrısı ya vardır ya da yoktur. Felsefi argümanlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zordur. Ebedi yaşama ulaşmak amacıyla –bir inanan olarak hareket ederek– bir Hıristiyan yaşamı

sürmek ve ömrünüz boyunca bir inanan olarak bu yaşama devam etmeye değer mi? Eğer Tanrı varsa ve sen de bir Hıristiyan yaşamı sürüyorsan, kurtulacaksın. Bu, senin için neredeyse sonsuz değerli bir durumdur. Eğer Tanrı varsa ve Hıristiyanca bir yaşam sürmüyorsan, lanetleneceksin ve sonuçta uğradığın olumsuzluk çok büyük olacaktır. Eğer Tanrı yoksa ve Hıristiyanca bir yaşam sürmüşsen, Tanrı'nın var olması durumunda elde edeceklerine kıyasla çok az dünyevi zevkten yoksun kalmış olacaksın. Dolayısıyla Tanrı'nın var olma olasılığı sıfırdan daha büyük olduğu sürece Hıristiyanca bir yaşam sürerek ümit edilen kazanç, başka türlü bir yaşamda elde edileceklerden çok daha yüksektir.

İster Pascal'ın kendi yorumunda, ister bunun modern versiyonunda kumar argümanının kısımları en iyi "karar tablosu" denilen bir araç kullanılarak sunulabilir (aşağıda). Tablonun her sütununun üzerindeki kelimeler dünya ya da evrendeki olası durumları tasvir ediyor. Yalnızca iki olasılık var ve bunların her birisi aynı şansa ya da hakikat olma olasılığına sahip. Pascal'a göre bunların ikisini de göz ardı edemeyiz. Tablodaki her kutu, sütunda belirtilen durumun gerçek olması durumunda elde edilecek sonucu ve satırda yapılan seçimi bildiriyor. Dolayısıyla örneğin eğer Hıristiyan Tanrısı'nın var olduğu kabul edilir, Hıristiyanca bir yaşam sürülür ve bu Tanrı'ya inanılırsa kazanım ya da elde edilen yarar her şeyin ötesindedir –Pascal'ın sözleriyle– ya da –modern argüman diliyle– sonsuz olumlu değerdir ve bu durumda –Pascal düşüncesine göre– pek bir kayıp olmaz ya da –modern argümanda belirtildiği gibi– kaybedilen şey çok azdır, yalnızca bazı dünyevi zevklerdir. Pascal, kutulardan bazısında neler olacağını bize açıkça söylemez. Örneğin Hıristiyan Tanrısı varsa ama ona inanmıyorsanız ne olacağını söylemez. Modern kumar ifadelerinde bunlar da bize sunulur.

Aşağıdaki argümanın üçüncü ve dördüncü öncülleri örtülü ya da gizlidir. Bu argüman, elbette bu gizli öncüllerin eklenmesi durumunda da tümdengelimli olarak geçerlidir. Argümandaki akıl yürütmede yer alan her basit adım doğrusal

anaeklemli[1] olarak geçerlidir. Dolayısıyla argümanın herhangi bir eleştirisi, öncüllerden bir ya da birden fazlasının yanlış olduğunu söylemek zorundadır. İşte eleştirilerden birkaç örnek.

(a) Birinci öncül, bunu neden yaptığından bağımsız olarak birinin Hıristiyan yaşam sürmesinin ve Tanrı'ya inanmasının büyük yarar sağlayacağını söylüyor. Bu yüzden Tablo 1 ve birinci öncül tablodaki her şeyin gerçek olduğunu bize söylüyor. Oysa bu yanlış. Hıristiyan Tanrı, yalnızca sonsuz mutluluktan yararlanmayı elde etmek için inanan ya da inançlı bir yaşam sürdüren kişiyi mükafatlandırmayacaktır.

(b) Akıl yürütmeye göre tablo bütünüyle dünyadaki olası durumları tasvir ediyor. Eğer kişi inanır ve buna uygun bir yaşam sürerse ya da inanmazsa ve Hıristiyanca bir yaşam sürmezse, bu durumlardan her birinin sonuçlarını anlatıyor. Peki, bu doğru mu? Varsayalım ki, Hıristiyan Tanrısı yok ama aynı zamanda başka bir tanrı var. Bu tanrı Hıristiyan Tanrısı'na inanan ve Hıristiyanca bir yaşam sürdürenlere karşı ciddi cezalar uyguluyor. Bu bir olasılık; bunun Hıristiyan Tanrısı'nın varlığının göz ardı edilmesinden ya da mantıksız sayılmasından daha az geçerliliği yok. Eğer bu doğruysa, o zaman Tablo 1'deki 2. sütunun bazı sonuçları olmayacaktır. Bunlar yalnızca birçok olası sonuç setleri arasında geçerli olacaktır. Bunlar, Hıristiyan Tanrısı'nın ve başka tanrıların da var olmaması durumunda meydana gelecek sonuçlardır. Hıristiyan Tanrısı'nın var olmaması durumunda söylenenler, bu Tanrı'nın var olduğu durum için de savunulabilir. Hıristiyan Tanrısı varken diğer tanrıların olması da mümkündür. Tablonun 1. sütununda listelenen sonuçlar, yalnızca Hıristiyan Tanrısı'nın var olduğu ve diğer tanrıların olmadığı durumda geçerlidir. Dolayısıyla 1. öncül yanlıştır, çünkü tablo, birçok belirsiz olası sonuçtan

1 "Truth-functional" bileşik önerme: Anaeklemi doğrusal olan bileşik önerme; doğruluk değeri, anabileşenlerinin doğruluk değerlerince tek bir biçimde belirlenmiş olan bileşik önerme – ç.n.

yalnızca birisine bağlı sonuçları dile getiriyor ya da 2. öncül de yanlıştır, çünkü sütunlar bütün olasılıkları kapsamıyor. Bu sütunlar aslında Hıristiyan Tanrısı'nın var olduğu ama başka tanrıların olmadığı ve Hıristiyan Tanrısı'nın yanı sıra başka tanrıların da olmadığı durumları kapsıyor.

Tablo 1

	Hıristiyan Tanrısı var (olasılık > 0)	*Hıristiyan Tanrısı yok (olasılık > 0)*
Hıristiyanca bir yaşam sürme ve Hıristiyan Tanrısı'nın varlığına inanma	Kazanç= hep. sonsuz iyi; kayıp = küçük ya da hiç	Kazanç= hiç; kayıp = küçük ya da hiç
Hıristiyan yaşam sürmeme ve Hıristiyan Tanrısı'nın varlığına inanmama	Kazanç= hiç; kayıp = hep. sonsuz kötü	Kazanç= hiç; kayıp = hiç

(c) 1. ya da 2. öncülde bir problem olmadığını varsayalım. O zaman örtülü ya da gizli 3. öncülde problem vardır. Tabloya göre Hıristiyan Tanrısı'nın var olması durumuna inanmaktan elde edilen yarar sonsuz derecede olumlu ve bu duruma inanmamaktan kaynaklanan kayıpsa sonsuz derece olumsuzdur. Bu olgulardan ve tablonun geriye kalanından yararlanarak Hıristiyan Tanrısı'nın varlığına inanmamak yerine ona inanmanın çok daha iyi olacağını hesaplayabildiğimizi kabul edelim. Ancak sonsuz kazançlar ve kayıplarla ilgili sağlıklı hesaplamaları yapmanın hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla 3. öncül yanlış olabilir – ya da en azından doğru olduğu pek kesin değildir.

> Tanrı vardır ya da yoktur. Burada akıl hiçbir şeye karar veremez. [...] Sonsuz mesafenin uçlarında, yazı ya da turanın geleceği bir oyun oynanıyor. [...] O halde hangisini seçeceksin? [...] Tanrı nın varlığı konulu kumardaki kazancı ve kaybı düşün. [...] Eğer kazanırsan, her şeyi kazanırsın; eğer kaybedersen, hiçbir şey yitirmezsin. O zaman hiç tereddütsüz, kumarı Tanrı var diye oyna. (§233)

P1. Tablo 1'deki bilgi gerçektir.

P2. Tablo 1'deki bilgi tamdır.

C1. Tablo 1'deki bilgi gerçektir ve Tablo 1'deki bilgi tamdır (birleşme, P1, P2).

P3. Eğer Tablo 1'deki bilgi gerçek ve Tablo 1'deki bilgi tamsa, o zaman Hıristiyan Tanrısı'na inanmak ve inançlı bir insan hayatı sürmek böyle yapmamaktan daha iyidir.

C2. Hıristiyan Tanrısı'na inanmak ve inançlı bir insan hayatı sürmek böyle yapmamaktan daha iyidir (*modus ponens*, C1, P3).

P4. Eğer Hıristiyan Tanrısı'na inanmak ve inançlı bir insan hayatı sürmek böyle yapmamaktan daha iyiyse, o zaman mantıksal olarak Hıristiyanca bir yaşam tarzını ve Tanrı'ya inanmayı seçmek gerekir.

C3. Mantıksal olarak Hıristiyanca bir yaşam tarzını ve Tanrı'ya inanmayı seçmek gerekir (*modus ponens*, C2, P4).

6

James'in İnanma Arzusu Argümanı

A.T. Fyfe

James, William, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover, 1956.

Welchman, Jennifer, "William James's 'The Will to Believe' and the Ethics of Self-Experimentation", *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 42, 2 (Bahar 2006), s. 229-41.

Wernham, James C.S., *James' Will-to-Believe Doctrine: A Heretical View*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

William James (1842-1910), 1896 yılında verdiği "İnanma Arzusu" başlıklı konferansında, yetersiz kanıtlar karşısında bile dinsel inancın savunulması amacıyla şöhret bakımından Pascal'ın Kumarı'ndan (#5) sonra ikinci sırada gelen bir argüman ortaya koydu. James, konferansında W.K. Clifford (1845-79) isimli bir felsefeciyi hedef almıştı. Clifford, kısa bir süre önce "İnanç Etiği" başlıklı konferansında "Yetersiz kanıtlara rağmen bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır" demişti. James, "İnanma Arzusu"ndaki stratejisine göre ilk olarak Clifford ile uzlaştığını düşündüğü bir noktayı tarif eder; özellikle inanan kişiler olarak hakikate inanma ve yanlıştan kaçınma gibi iki temel görevimiz vardır. Dolayısıyla James, genel olarak yetersiz kanıtlar karşısında bir şeye inanmanın akıldışı olduğunu kısmen kabul ederek Clifford'a katılır. Zira yetersiz kanıta dayanarak bir şeye inanmak (inanç gerçek olabileceğin-

den) gerçek inancın peşinde olmaya katkıda bulunuyorken, birisi yetersiz kanıtlara dayanarak bir şeylere inandığında (inanmadan önce yeterli kanıt elde etmek için beklemediğinden) genelde yanlış inançtan kaçınma görevini ihmal etmiş olur.

James'in Clifford ile anlaşamadığı nokta, yetersiz kanıta dayanan inancın yanlış inanca kapılmaktan kaçınmak yönündeki görevimizi her zaman ihlal etmek anlamına gelip gelmeyeceği konusudur. James, özellikle (eğer gerçek olsalar bile) gerçekliklerinin kanıtı yalnızca onlara inanıldıktan sonra elde edilebilen inançların var olduğunu, dolayısıyla yetersiz kanıtlar kendi kendilerini baltalayana kadar onlara inanmaya devam edilmesini öne sürer. Konuyu bir örnekle açıklamak için tıp fakültesini bitirdiğinizi ve kanser tedavisiyle ilgili keşif yapmak isteyen bir araştırma ekibine katılıp katılmamaya karar vermeye çalıştığınızı kabul edelim. James, bir tedavi bulmak amacıyla yapılacak araştırmaya önemli bir katkıda bulunabilmeniz için bulunacak bir tedavinin olduğuna inanmış olmanız gerektiğini öne sürer. Yani aradığınız tedavinin varlığına ilişkin kuşkunuzu ertelemeye devam ederken, kendi kendinizi aldatmaya yönelerek böylesi önemli bir kariyer seçeneğine yönelmeye karar vermeyi düşünebilirsiniz. En azından birçok insanın kendi yetersiz araştırmaları sürerken böylesi bir inancı sürdürmeye ihtiyaçları vardır. O zaman bir tedavinin var olduğu yönündeki yetersiz kanıtın böylesi bir tedavi gerçekten yapılana kadar var olmaya devam edeceği söylenebilir. Dolayısıyla kanserin tedavisinin var olduğuna yönelik bir inancın (eğer gerçekten doğru bir inançsa) gerçekliğinin kanıtına, yalnızca biz böylesi bir tedavinin var olduğuna inandıktan sonra ulaşılabilir.

James, tıpkı bir kanser araştırmacısının bir tedavinin var olduğuna dair inancına benzer biçimde, bir dinsel inancın da (eğer gerçekten doğru bir inançsa) kendi gerçeğinin kanıtı elde edilmeden önce gerekli olduğunu savunur. Bu durum sadece dinî araştırmalar üzerine kariyer yapmak isteyenler için dinî inancı haklı kılar gibi gözükürken, James, dinî inancın kanıtının inananların kendi inançlarına bağlı olması yüzünden aynı durumun sıradan inananların inançları için de geçerli olacağı-

nı öne sürer. "İnanma Arzusu" konferansının yayımlanan biçimine yazdığı önsözde James, argümanının son adımını şu biçimde atar:

> Eğer evren hakkındaki dinsel hipotezlerde bir düzen yoksa, o zaman yaşam içinde kendilerini serbestçe ifade eden bu hipotezler hakkındaki bireylerin aktif inançları deneysel testlerle doğrulanır ve onların gerçek ya da yanlış olduklarını ölçmenin tek aracı bu testlerdir. Belirttiğimiz gibi en gerçek bilimsel hipotezler en iyi biçimde "iş görürler"; dinsel hipotez olmalarının başka hiçbir yolu yoktur. Dinler tarihi, kötü iş gören hipotezlerin yerini yenilerinin aldığını, dünya hakkında genişleyen bilgiyle ilişkiye girdiğinde eski olanların parçalandıklarını ve insanların zihninden silindiklerini kanıtlıyor. Ne var ki, bazı inanç kısımları koşulların değişmesine rağmen varlıklarını, hatta bazen öncekinden daha canlı bir biçimde sürdürmeye devam ederler [...] Değişik inançların birbirleriyle en serbest biçimde rekabet etmeleri ve bazı en iyi savunucuları tarafından hayata en açık biçimde uygulanması, en uygun olanların varlıklarını en uygun koşullar altında sürdürmeleriyle sağlanır. (XII).

P1. Yalnızca yeterli kanıt olmadan dinsel inançlara sahip olmak yanlış inançlardan sakınma görevini ihlal etmek anlamına geliyorsa, yeterli kanıt olmadan dinsel inançlara sahip olmak akılcı değildir.

P2. Yalnızca ve yalnızca yeterli kanıta ulaşana kadar beklemek amacıyla dinsel inanca sahip olmaktan imtina edersem, yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak yanlış inançtan sakınma görevimizin ihlali anlamına gelir.

C1. Eğer yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak akılcı değilse, o zaman yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak, yanlış inançtan sakınmak görevimizin ihlali anlamına gelir (eşdeğerlik, basitleşme, P1).

C2. Eğer yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak yanlış inançtan sakınmak görevimizin ihlali anlamına

gelirse, o zaman yeterli kanıta ulaşana kadar beklemek amacıyla dinsel inanca sahip olabilirim (eşdeğerlik, basitleşme, P2).

C3. Eğer yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak akılcı değilse, o zaman yeterli kanıta ulaşana kadar beklemek amacıyla dinsel inanca sahip olabilirim (varsayımsal tasım, C1, C2).

P3. Dinsel inanç için bir kanıta ulaşmak, zaten dinsel inanca sahip olmayı gerektirir.

P4. Eğer dinsel inanç için bir kanıta sahip olmak zaten dinsel inanca sahip olmayı gerektiriyorsa, o zaman yeterli kanıt elde edene kadar beklemek amacıyla inancımı koruyamam.

C4. Yeterli kanıt elde edene kadar beklemek amacıyla dinsel inancımı koruyamam (*modus ponens*, P3, P4).

C5. Yeterli kanıt olmadan dinsel inanca sahip olmak akılcıdır (*modus tollens*, C3, C4).

7

Kötülük Problemi

Michael Bruce - Steven Barbone

Inwood, Brad ve L.P. Gerson, *Hellenistic Philosophy*, Indianapolis: Hackett, 1988.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis: Hackett, 1980. [*Doğal Din Üzerine Söyleşiler*, çev. Orsan K. Öymen, Say Yayınları, 2010]

Mackie, J.L., "Evil and Omnipotence", *Mind* 64 (1955), s. 200-12.

Din felsefesinde (bazen "teodise"[1] olarak adlandırılan) "kötülük problemi" (*problem of evil*), en eski ve en ilginç araştırma alanlarından birisidir. Bu sorunla ilgili sayısız formülasyon ve çözüm sunulmuş durumdadır. Bunların birçoğu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz derecede iyi (mutlak güçlü, mutlak bilgi sahibi ve mutlak sevecen) bir Tanrı kavramıyla dünyadaki kötülükleri bağdaştırmaya çalışır. Epikür (İÖ 341-270), bu gerilimi bağdaştırmaya çalışan ilk yazar olarak sık sık örnek verilir. Epikür'u takip ederek sonuçları çok daha açık biçimde ortaya koyan genel bir argüman sunuyoruz. İşe Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz derecede iyi olduğu öncülüyle başlarsak argüman yalnızca bu tanımın, kötülüğün varoluşuyla Tanrı'nın ilgili toplu özelliklerinin çelişki içinde olduğunu gösterir. Bu argümanı yorumlarken yapılan

1 Theodicy: En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Tanrı'nın tedbirlerini haklı çıkaran anlayış – ç.n.

yaygın bir hata, argümanın *kısaca* (*tout court*) "Tanrı"nın var olmadığını gösterdiğinin varsayılmasıdır. Aslında bu argümanın ortaya koyduğu, "Tanrı"nın belli bir biçimde tanımlanmasının çelişkili olduğu ve dolayısıyla böyle var olamayacağıdır.

> Tanrı kötü şeyleri yok etmek ister ama bunu yapamayabilir ya da bunu yapabilir ama yapmak istemez, ya da hem yapmak ister hem yapabilir veya hem yapmak istemez hem de yapamaz. Eğer yapmak ister ama yapamazsa, zayıftır – ve bu, Tanrı'ya uygun düşmez. Eğer yapabilirse ama yapmak istemiyorsa, o zaman kindar demektir – ki, bu da aynı biçimde tanrılık doğasına uymaz. Eğer hem istemiyor hem de yapamıyorsa, hem kinci hem de zayıf demektir ve bir tanrı olamaz. Eğer hem istiyor hem de yapabiliyorsa, ki bu tanrıya en uygun olan durumdur, o zaman kötülükler nereden geliyor? Ya da Tanrı onları neden ortadan kaldırmıyor? (Lactantius'un naklettiği biçimiyle Epikür, akt. Inwood ve Gerson, s. 94)

P1. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlâki olarak kusursuzdur.
P2. Eğer Tanrı her şeye gücü yetense, o zaman Tanrı bütün kötülükleri yok edebilir.
C1. Tanrı bütün kötülükleri yok etme gücüne sahiptir (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Eğer Tanrı her şeyi bilense, o zaman Tanrı kötülüğün var olduğunu bilir.
C2. Tanrı kötülüğün var olduğunu bilir (*modus ponens*, P1, P3).
P4. Eğer Tanrı ahlâki olarak kusursuzsa, o zaman Tanrı bütün kötülükleri yok etmek ister.
C3. Tanrı bütün kötülükleri yok etmeyi ister (*modus ponens*, P1, P4).
P5. Kötülük vardır.
P6. Eğer kötülük varsa, o zaman Tanrı ya bütün kötülüğü yok etme gücüne sahip değildir, ya kötülüğün var olduğunu bilmiyordur ya da bütün kötülükleri yok etmeyi istemez.

C4. Tanrı ya bütün kötülüğü yok etme gücüne sahip değildir, ya kötülüğün var olduğunu bilmiyordur ya da bütün kötülükleri yok etmeyi istemez (*modus ponens*, P5, P6).

P7. Eğer Tanrı bütün kötülüğü yok etme gücüne sahip değilse ya da kötülüğün var olduğunu bilmiyorsa veya bütün kötülükleri yok etmeyi istemiyorsa, o zaman Tanrı yoktur.

C5. Tanrı yoktur (*modus ponens*, P7, C4).

8

Kötülük Problemine Karşı Özgür İrade Savunusu

Grant Sterling

van Inwagen, Peter, *The Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

Özgür irade savunusu, kötülük problemine (#7) bir yanıttır. Bu savunma, (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz derecede iyi olan bir Tanrı'nın) kötülüğün var olmasına izin verdiğinin kabulünün bir çelişki olmadığını, çünkü sonsuz derecede iyi bir varlığın, kötülüğe izin verilmemesi durumundan daha büyük bir iyiliğin söz konusu olması halinde kötülüğe izin verme hakkının olabileceğini göstermek için tasarlanmıştır. Özgür irade savunucusu kişi, özgür iradenin iyi bir şey olduğunu düşünür – Tanrı için bile bir yaratığa özgür irade vermek ve aynı zamanda her zaman doğru seçim yapmasını garanti etmek mantıksal olarak olanaksızdır ama her şeye karşın özgür irade çok iyi bir şeydir (ya da çok iyi şeylerin varlığı için gereklidir).

Bu argümanın birçok taraftarı için yalnızca böylesi bir hikâyenin tutarlı olduğunu göstermenin zorunlu olduğuna dikkat edilsin; gerçek olduğunu değil. Yani kötülük problemi hem Tanrı'nın hem de kötülüğün aynı anda var olmasının olanaksız olduğunu iddia ettiğinden, bu argümanı çürütmek için hem Tanrı'nın hem de kötülüğün birlikte var olmasının tutarlı bir olasılık olduğunu göstermek yeterlidir. Bu anlayışa dayanan

bir "savunma" bunun tutarlı bir olasılık olduğunu iddia ederken, "teodise"yi savunan bir filozofsa bu olasılığın Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin gerçek nedeni olduğunu göstermeyi hedefler.

> Kötülüğün var olmamasının son derece iyi bir varlığın istediği bir şey olması gerektiğini bir bakıma kabul ediyorum. Ancak biz genellikle yapabildiklerimiz ve yapmak istediğimiz şeyleri öne sürmeyiz. Örneğin, varsayalım ki, Alice'in annesi çektiği korkunç ağrılar yüzünden ölmek üzere ve Alice çaresiz bir biçimde annesinin gelecek hafta ya da gelecek ay değil de bugün ölmesini istiyor. Yine varsayalım ki, Alice için bunu ayarlamak son derece kolay olsun – Alice belki bir doktor ya da bir hemşiredir ve istediği hedefe ulaşabilmek için gerekli ilaç kaynaklarına kolaylıkla erişebilecek bir durumdadır. Peki, Alice bu konuda sahip olduğu yeteneğe uygun bir eyleme girişecek midir acaba? Açıktır ki, bunu yapmayacaktır, çünkü Alice yapabileceği bu işi yapmamak için bazı nedenlere sahip olabilir. Bu türden nedenlerden en açık olan ikisi şunlardır: Alice, bunun ahlâki olarak yanlış bir eylem olacağını düşünebilir ya da bu eyleminin farkına varılacağından ve cinayetle yargılanabileceğinden korkabilir. Bu nedenlerden her birisi annesinin çektiği acılara bir an önce son verme arzusunu Alice'in zihninden silmesi için yeterli olabilir. Böylece birisi bir şeye ulaşmak ya da onu elde etmek için çok büyük bir arzu duyabilir ancak bu arzusunu gerçekleştirmek için eyleme geçmez – çünkü arzulanan bu şeyden onu vazgeçirecek biçimde o kişinin öyle davranmamasını gerektiren bazı nedenler olabilir. Dolayısıyla kötülüğün var olmaması sonucu, kötülüğün olmamasını Tanrı istemediği ve bu arzusunu gerçekleştirmeye yönelmediği öncülünden mantıksal olarak çıkmaz – çünkü, mantığın bize söylediği gibi, Tanrı kötülüğün var olmamasını sağlamak yerine kötülüğün var olmasına izin vermek için zihninde bazı nedenlere sahip olabilir. (van Inwagen, s. 64-5)

Tanrı dünyayı yarattı ve bu çok iyi bir şeydi. İyiliğinin ayrılmaz bir parçası olarak Tanrı, kendi varlığının bilincinde olan, soyut olarak düşünebilen, seven ve alternatif eylem yolları üzerine düşünüp serbestçe seçim yapabilme gücü olan akılcı bir varlığın olmasını istedi. Akılcı varlığın sonuncu özelliği olan serbestçe seçim yapabilme ya da özgür irade iyi bir şeydir. Ancak her şeye gücü yeten bir varlık bile serbest seçim yapabilme gücünün uygulamalarını tam olarak kontrol edemez, çünkü bir seçim üzerinde kontrol gücünün olması, zorunlu olarak onun serbest (özgür) olmadığı anlamına gelir. Bir başka deyişle eğer ben X ile Y arasında serbest bir seçim yaparsam, Tanrı bile benim X'i seçmemi sağlayamaz. Tanrı'nın bana X ile Y arasında serbest bir seçim yapma olanağı vermesini istemek ve benim Y yerine X'i o istedi diye seçmemi beklemek, doğası gereği olanaksızdır; bu, ondan yuvarlak bir kare, şekli olmayan maddi bir beden ya da gölgesi olan görünmeyen bir nesne yapmasını istemeye benzer. Serbest seçim yapabilme gücüne sahip olmak bazı insanlar ya da herkesin onu yanlış biçimde kullanmasına ve bu da bir miktar kötülüğün ortaya çıkmasına neden olur. Ancak özgür irade, kötülüğün sonuçlarından ve onun istismarının olumsuz sonuçlarına rağmen varlığı tercih edilecek kadar iyi olacaktır ve Tanrı bunu görmüştür. (van Inwagen, s. 71-2)

Kötülük Problemi, Sonuç 3: *C3* Tanrı bütün kötülükleri yok etmeyi ister.

P1. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlâki olarak kusursuz olandır.
P2. Eğer Tanrı ahlâki olarak kusursuzsa, o zaman bir kötülüğe izin vermeden büyük bir iyilik ortaya çıkarması olanaksızdır, Tanrı bu kötülüğü yok etmek istemeyecektir.
P3. Özgür iradeli olarak bir varlığın yaratılması büyük bir iyiliktir (ya da büyük iyiliklerin gerekli önkoşuludur).
P4. Kötülüğün var olmasına izin vermeden özgür iradeli bir varlığın yaratılmasını sağlamak olanaksızdır.

C1. Eğer bir kötülüğe izin vermeden büyük bir iyiliği sağlamak olanaksızsa, Tanrı bu kötülüğü yok etmek istemeyecektir (*modus ponens*, P1, P2).

C2. Bir kötülüğe izin vermeden büyük bir iyilik (özgür irade) sağlamak olanaksızdır (semantik yer değiştirme, P3, P4).

C3. Tanrı bütün kötülükleri ortadan kaldırmak istemeyecektir (*modus ponens*, küçük semantik değişiklerle C1, C2).

C4. *C3* (Kötülük Problemi'nin 3. sonucu) yanlıştır (ikili olumsuzlama, C3).

C5. Kötülük Problemi sakattır, doğru değildir (*unsound*). (Yanlış bir öncülle ortaya konulan bütün argümanlar, tanım olarak sakattır.)

9

Aziz Anselmus, Serbest Seçim ve Günah İşleme Hakkı

Julia Hermann

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, (ed.) Franciscus Salesius Schmitt, 3 cilt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag, 1968. (S)

Anselmus, *Three Philosophical Dialogues*, çev. Thomas Williams, Indianapolis: Hackett, 2002. (*Dialogues*)

Anselmus'un seçme özgürlüğünün günah işleme hakkını gerektirmediğini iddia eden argümanı, özgür irade problemiyle ilgili olarak hâlâ büyük bir felsefi ilginin konusudur. İnsanın günah konusundaki sorumluluğu ve iyilik yapma yükümlülüğünün özgür iradeyle nasıl bir alakası olduğuyla ilgilenen Anselmus'un konuyu ele alırken yürüttüğü akıl, çağdaş filozoflarınkinden oldukça farklıdır. Yine de argümanının gücünü görmek için onun ilgilerini paylaşmak zorunda değiliz.

Burada sunulan argüman, Anselmus'un "Kutsal Kitap araştırmasıyla ilgili üç tez"inden (*S I*, s. 173; *Dialogues*, s. 1) ikincisinde yer alan "Özgür İrade Üzerine" başlıklı diyalogun başlangıcında bulunabilir. Bu "üç tez"in hepsi hakikat ve adalet (*De Veritate*), seçme özgürlüğü (*De Libertate Arbitrii*) ve şeytanın düşüşü (*De Casu Diaboli*) konularıyla yakından ilgilidir. Üç diyalogda yer alan konuşmacılar aynı kişilerdir: Bir öğretmen soruları sorar ve bir öğrenci de onlara yanıt verir.

İkinci diyalogun başında öğretmen, öğrenci tarafından orta-

ya atılan "seçme özgürlüğünün 'günah işleme ve günah işlememe yetisi'" anlamına geldiği görüşünü reddeder (*S*, s. 208; *Dialogues*, s. 32). Öğretmen konuşmaya bir *reductio ad absurdum*[1] ile başlar: Eğer seçme özgürlüğü, "günah işleyemeyecek olan Tanrı'nın ya da meleklerin, serbest seçim yeteneği olsaydı – demekse dinsizlik olurdu" (*a.g.e.*). Ardından aşağıda yeniden formüle edilecek olan "günah işleme hakkı, ne bir özgürlüktür ne de özgürlüğün bir parçasıdır" iddiasıyla ilgili yeni bir argüman sunar (*a.g.e.*).

Öğrenci başlangıçta, günah işleyip işlememe kapasitesinde olan bir iradenin bu kapasiteden yoksun bir iradeden daha özgür olduğuna inanıyor. Bu, özgür iradeyle determinizmin bağdaşmasıyla ilgili son dönem tartışmalarda öne çıkan bir varsayımı ortaya koyuyor. Buna göre başka türlü davranma kapasitesi özgür irade için zorunlu bir koşuldur ("Alternatif Olasılıklar İlkesi", #31). Anselmus, özgürlüğün iradenin hem adalet hem de adaletsizlik olasılığına değil, tam tersine kişinin kendi eylemleri üzerine inisiyatif kullanma yeteneğine bağlı olduğunu savunan bu varsayımı reddediyor. Kişinin eylemlerinin kaynağının herhangi bir başka dış güçte değil kendisinde olması kişinin iradesinin özgür olması için zorunlu bir koşuldur (S I: 209 vd.; *Dialogues*, 33 vd.). Özgür irade (ya da seçim), alternatif olasılıkların eksikliğiyle değil, yalnızca dış zorlamayla engellenebilir. Günümüzde bu düşüncenin iyi işlenmiş çeşitlemelerini "etkin-nedensellik" (*agent-causality*) açıklamalarında buluyoruz.

"Uygun ve avantajlı konumunu kaybetmeyecek durumda bulunan bir kişi, kaybedecek şeyi olan ve uygun olmayan, zararlı bir konuma düşürülebilecek durumdaki bir kişiden daha özgürse" öncülünden yola çıkan Anselmus, günah işleme yetisi olmayan bir iradenin, bu yetiye sahip olan bir iradeye göre daha özgür olduğunu öne sürer. Ardından devamla, bir şey iradenin özgürlüğüne eklendiğinde iradeyi özgür yapmıyor ya da onu özgürlüğün bir parçası haline getirmeyip iradenin özgür-

1 Reductio ad absurdum: Latince "saçma olana indirgeme" anlamına gelir ve bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varıp iddianın yanlış olduğu sonucuna ulaşıldığı bir mantık yöntemidir – ç.n.

lüğünü azaltıyorsa ve günah işleme gücü iradeye eklendiğinde özgürlüğü azaltıyorsa, bu güç ne özgürdür ne de özgürlüğün bir parçasıdır der.

İlk olarak, argümanın birinci öncülü tartışmalı görünüyor. Buna Anselmus'un teleolojik özgürlük anlayışı ışığında bakmak gerekir. Daha sonra Anselmus, diyalogda seçme özgürlüğünü "doğruluğun kendisi adına iradenin doğruluğunu koruma gücü" (*S I*, s. 212; *Dialogues*, s. 36) olarak tanımlıyor. Ne var ki, bu tanım Anselmus'un birinci diyalogdaki hakikat tartışmasından bağımsız olarak anlaşılamaz. Orada hakikatin doğruluktan ya da hakkaniyetten ibaret olduğunu öne sürmektedir (*rectitudo (doğruluk)*, *S I*, s. 177; *Dialogues*, s. 5). Orada yalnızca ifadelerdeki ve düşüncelerdeki değil, aynı zamanda eylemlerdeki, iradedeki, duygulardaki ve şeylerin özündeki hakikatten de söz ediyor. Anselmus'un teleolojik doğruluk anlayışına göre bir irade, eğer irade olması gerektiğini arzuluyorsa, yani Tanrı onun irade olmasını istiyorsa doğrudur (*S I*, s. 181 vd.; *Dialogues*, s. 8 vd.).

Anselmus daha sonra adaleti "kendi adına iradenin doğruluğunu korumak" (*S I*, s. 194; *Dialogues*, s. 24) olarak tanımlar. İkinci diyalogda seçim özgürlüğü "doğruluğun kendisi adına iradenin doğruluğunu koruma gücü" olarak tanımlandığından seçme özgürlüğü adalet kapasitesiyle aynı şeye dönüşür. Bu da günah işleme yetisinin iradeye eklendiğinde neden onun özgürlüğünü azalttığını açıklar. Ayrıca buradan, tıpkı hakikat anlayışında olduğu gibi Anselmus'un özgürlük anlayışının da teleolojik olduğunu açıkça görebiliriz. Buysa onu birçok çağdaş filozoftan ayırmaktadır.

Anselmus'un argümanını sunma biçimi tam değildir. Biçimsel ve semantik olarak geçerli olabilmesi için metinde yalnızca örtük olarak var olan bazı öncüllerin eklenmesi gerekir. Orijinal argüman, "Özgür İrade Üzerine"den alınan aşağıdaki pasajda yer almaktadır:

> Öğretmen: Hangi iradenin özgür olduğunu düşünüyorsunuz: Günah işleme arzusu ve yeteneği olmadığından günah iş-

lememe doğruluğundan ayrılmayanın mı, yoksa bir biçimde günaha yönelenin mi?

Öğrenci: Bu ikisine sahip bir iradenin neden daha özgür olmadığını anlayamıyorum.

Öğretmen: Uygun ve avantajlı konumunu kaybetmeyecek durumda bulunan bir kişinin, kaybedecek şeyi olan ve uygun olmayan, zararlı bir konuma düşürülebilecek durumdaki bir kişiden daha özgür olduğunu görmüyor musun?

Öğrenci: Hiç kimsenin bundan kuşkusunun olduğunu sanmıyorum.

Öğretmen: Günah işlemenin her zaman uygunsuz ve zararlı olduğundan en küçük bir kuşku duyulmayacağını da söyleyebiliriz.

Öğrenci: Aklı başında hiç kimse bunun tersini düşünmez.

Öğretmen: O zaman günah işlememe doğruluğundan ayrılamayan bir irade doğruluğu terk edebilen bir iradeden daha özgürdür.

Öğrenci: Bundan daha mantıklı bir iddianın olabileceğini sanmıyorum.

Öğretmen: Şimdi, eğer bir şey ona eklendiğinde özgürlüğü azaltıyor ve uzaklaştırıldığında özgürlüğü artırıyorsa, onun özgürlük ya da özgürlüğün bir parçası olduğunu düşünür müsün?

Öğrenci: Düşünemem.

Öğretmen: O zaman günah işleme gücü, iradeye eklendiğinde onun özgürlüğünü azaltıyor ve ondan uzaklaştırıldığında onun özgürlüğünü artırıyorsa, günah işleme gücü ne özgürlük ne de onun bir parçası olamaz.

Öğrenci: Hiçbir şey bundan daha mantıklı olamaz. (*S I*, s. 208 vd.; *Dialogues*, s. 32 vd.)

P1. Uygun ve avantajlı konumunu kaybetmeyecek durumda bulunan bir kişi kaybedebilecek şeyi olan ve uygun olmayan, zararlı bir konuma düşürülebilecek durumdaki bir kişiden daha özgürdür.

P2. Doğruluk uygun ve yararlı bir yoldur.

C1. Eğer bir kişi doğruluğa onu kaybetmeyecek bir biçimde sahipse, o zaman onu kaybedebilecek ve uygun, zararlı bir konuma düşürülebilecek bir durumda olan kişiden daha özgürdür (yer değiştirme, P1, P2).

P3. Günah işleme, her zaman uygunsuz ve zararlıdır.

C2. Eğer bir kişi onu yitirmeyecek bir biçimde doğruluğa sahipse, o zaman onu yitirebilecek ve günah işlemeye yöneltilebilecek olan kişiden daha özgürdür (yer değiştirme, C1, P3).

P4. Onu kaybetmeyecek bir biçimde doğruluğa sahip olan kişi, iradesi doğruluktan sapmayan ve günah işlemeyen bir kişidir.

P5. Eğer birisi günah işlememe doğruluğundan ayrılmayan bir iradeye sahipse, o zaman bu kişi doğruluğu kaybedebilen ve günah işlemeye yönlendirilebilen birisinden daha özgürdür (yer değiştirme, C2, P4).

C3. Günah işlememe doğruluğundan ayrılmama iradesi olan bir kişi, doğruluğu kaybedebilen ve günah işlemeye yönlendirilebilen bir iradeden daha özgürdür (*modus ponens*, P5, P4).

P6. Doğruluktan ayrılabilen bir irade, onu kaybedebilen ve günah işlemeye yönlendirilebilen bir doğruluğa sahip bir iradedir.

C4. Günah işleme doğruluğundan ayrılmayan bir irade, doğruluğu terk edebilen bir iradeden daha özgürdür (yer değiştirme, C3, P6).

P7 Günah işleme gücü, eğer iradeye eklenirse özgürlüğü azaltır ve eğer iradeden uzaklaştırılırsa özgürlüğü artırır (C2'de örtük olarak var).

P8. Eğer bir şey eklendiğinde özgürlüğü azaltıyor ve uzaklaştırıldığında özgürlüğü artırıyorsa, o zaman o ne özgürlüktür ne de özgürlüğün bir parçasıdır.

C5. Günah işleme gücü, ne özgürlüktür ne de özgürlüğün bir parçasıdır (*modus ponens*, P7, P8).

10

Hume'un Mucizelere Karşı Argümanı

Tommaso Piazza

Hume, David, *An Inquiry concerning Human Understanding*, Indianapolis: Hackett, 1997 [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Münevver Özgen, Biblos Kitabevi Yayınları, 2014].

Buckle, Stephen, *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Inquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Fogelin, Robert J., *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Levine, Michael P., *Hume and the Problem of Miracles: A Solution*, Dordrecht: Kluwer, 1989.

—, "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2005 edn.), (ed.) Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/miracles/#Hum

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Esas olarak *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'den (*Treatise of Human Nature*) (1739-40) daha önce yayımlanması planlanan Hume'un mucizelere karşı argümanı, ilk olarak 1748'de basılan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın 10. Bölümü'nde yayımlandı. O zamandan beri de çoğunlukla ayrı bir metin olarak sürekli bir ilginin odağı haline geldi. Argüman, Hume'un din felsefesinin bir parçasını oluşturur. Özel olarak

da bazı dinî inançların vahiyle oluşturulup oluşturulamayacağı konusundaki tartışmayla doğrudan ilgilidir; argüman, –vahiy dininin asıl temelini oluşturan– mucizelerin güvenilir olmadığını (olamayacağını) göstererek bu soruya verilen olumsuz yanıtın bir savunusu gibi görünmektedir. Daha da önemlisi bir mucizenin olanaklı olup olmayacağıyla ilgili herhangi bir metafizik iddiadan bağımsız olan argüman, yalnızca epistemoloji alanında Hume'un deneyci görüşlerine dayanır. Hume, argümanı şöyle özetler:

> Bir mucize doğa yasalarının ihlalidir [Tanım-m]; bu yasalar sağlam ve değişmez bir deneyim olarak oluşturulur [Tanım-1], olgunun asıl yapısından çıkan mucizeye karşı kanıt, muhtemelen hayal edilebilen deneyden gelen herhangi bir argüman kadar tamdır. (Hume, s. 176)

Zaman zaman karşı çıkılmış olsa da (bkz. Swinburne) argüman pek tartışmalı bir önerme değildir. Hume'un bu argümanını bir mucizeye deneysel kanıt temelinde inanmanın haklı olup olmadığı sorununun ele alınması olarak okumak gerekiyor; aslında Hume, *Soruşturma*'nın farklı bir bölümünde vahiy dışında Tanrı'nın (ve bu temelde dolaylı olarak mucizelerin vb.) bilinip bilinmeyeceğiyle ilgili bir tartışmaya geçmektedir. Biraz daha tartışmalı bir biçimde Hume, bir mucizeye ne türden olursa olsun hiçbir deneysel kanıt olmadan –ve dolayısıyla özellikle herhangi bir mucize deneyimimiz olmadan– inanmamızın haklı olabileceği sonucunu ya da başkalarının tanıklığı temelinde bir mucizeye inanmamızın haklı olamayacağı yönünde oldukça zayıf bir sonuç çıkartmaya çalışır. Aşağıda argüman en alışıldık tartışılma biçimiyle, yani zayıf sonucu çıkartma hedefiyle sunulacak. Ayrıca Hume'un argümanını *a priori* olarak mı yoksa *a postreriori* olarak mı ifade ettiği net değil. Bu ayrımın şu nedenle göz önünde tutulması gerekiyor: Birçok filozof *a priori* kanıtlamanın deneyim yoluyla çürütülemeyeceğini düşünür. Oysa *a posteriori* kanıtlamanın bu biçimde çürütülmesi konusunda pek bir tartışma yoktur; bir argümanın so-

nucu onun öncüllerinden daha sağlam biçimde kanıtlanamayacağı için bu durumda Hume'un argümanı, onu *a priori* ya da *a posteriori* olarak okuyup okuyamayacağımıza bağlı olarak, daha ileri deneyimlerle tersine çevrilemeyen –ayrı ayrı çevrilebilen– bir sonucu çıkartmayı hedefler. Burada kabul edilen olanaklı uzlaştırıcı çözüm, (10. Bölüm'deki bölünmeye denk düşen kısımlar halinde)[1] Hume'un argümanını iki kısma bölmek; bunlardan birincisini *a priori* düşünceler ışığında (en azından kısmen) bir mucizede yer alan inancı, tanıklıkların (muhtemel) kanıtlamasının olanaklı olup olmadığı sorusunu değerlendirmeyi hedefleyen ve ikincisini açıkça *a posteriori* yapıdaki ilave düşünceler ışığında yine aynı sorunu değerlendirmeyi hedefleyen olarak okumaktır. Göreceğimiz gibi birinci kısmın (alt) sonucu ikinci sonuçtan mantıksal olarak daha zayıftır. Aynı nedenden dolayı birinci argümanın sonucu, ikincinin sonucundan çok daha direngen görünüyor. (Bu yüzden Fogelin, Hume'un birinci argümanı değil, ikinci argümanı öne sürmek istediğini iddia etmektedir.) Birinci argüman, hiçbir tanıklığın birbirleriyle bağlantılı gibi görülemeyecek (ve görülmemiş) olayların her zaman birbirleriyle bağlantılı biçimde yaşandığı yolundaki beklentilerimizi yok etmeye yetecek kadar güçlü bir kanıt sağlamaya yetmediğini gösterme iddiasını öne sürer; ikinci argümansa böylesi bir kanıtı sağlayan hiçbir kanıtın olmadığını göstermeyi hedefler. Son olarak, başarılı olsa bile aslında inşa edilmiş olan Hume'un argümanının (birinci kısmının) sonuç bölümünde bazı ihtilaflı alanlardan söz etmek gerekir. Özellikle argümanın geçmiş deneyimlerin ışığında (eğer çok sıcak bir bölgede yaşıyorsanız suyun buza dönüşmesi gibi) gerçekleşmesi pek muhtemel olmayan bir olayla ilgili tanıklığı kabul etmenin her zaman akıldışı olduğu sonuçları hızlı (ve arzu edilmeyen bir biçimde) genelleştirdiği öne sürülebilir. Olağanüstü (ama doğal) olaylarla mucizeler arasındaki ayrım üze-

1 Buckle, bu iki kısmın Hume'un zamanındaki argümanların –"içsel" ve "dışsal" kanıtlar arasındaki– bölünme olasılıklarını bir ölçüde yansıttığını açıklar. Böylesi bir argümanın içsel kısmı, iddianın içsel güvenilirliğini inceler, dışsal kısımsa elde edilebilen kanıt ışığında bu iddiayı incelemektedir.

rinde Hume'un ısrarı, genellikle bu itiraza karşı çıkmayı teşvik etmektedir (Levine): Verili doğaüstü kaynaklarıyla bir mucize yaşanan herhangi bir başka olayın benzeri olarak değerlendirilemez; tam tersine olağanüstü bir olay, geçmişte yaşanmış bir deneyimle benzerlik taşıyabilir ve dolayısıyla benzerlik kurulması kabul edilebilir. Yine de bu strateji –Hume'un argümanının mucizevi bir olay deneyimini yaşayamayacağımız iddiasını bir öncül olarak kabul ettiğini ima ettiğinden– Hume'un argümanı için problemi çözme yerine daha fazla problem yaratmaktadır.

P1. Yalnızca ve yalnızca önce A'yı gözlemleme ve ardından B'yi gözlemleme sayımız A'nın B tarafından takip edilmediği gözlemlerimizin sayısından daha büyük olduğunda A, B için E kanıtını sunan olaydır.

P2. E'nin gücü, A'yı gözlemleme ve ardından B'yi gözlemleme sayımızla B tarafından takip edilmeyen A'yı gözlemleme sayımız arasındaki orana bağlıdır.

P3. K tipi tanıklığın (dolayısıyla K-tanıklığı) varlığının B'ye etkisi, yalnızca bir önerme için K-tanıklığını almamız ve ardından önermenin doğru olduğunu gözlemleme sayımız bir önerme için K-tanıklığını alma ve ardından önermenin doğru olmadığını gözleme sayımızdan daha büyük olduğunda o önerme için ET'nin (tanıklığı) kanıtını sağlayan durum değildir (örnekleme, P1).

P4. ET'nin gücü, bir önerme için K-tanıklığını almamız ve ardından önermenin doğru olduğunu gözlemleme sayımızla bir önerme için K-tanıklığını alma ve ardından önermenin doğru olmadığını gözleme sayımız arasındaki orana bağlıdır (örnekleme, P2).

P5. Ne zaman E1 ve E2 tarafından bir evrensel kanıt oluşturulsa ve E1, belli bir p lehine bir kanıt ve E2, p-olmayan için bir kanıt olsa, yalnızca E1, E2'den güçlü olduğunda buna inanmak akılcı; yalnızca E2, E1'den güçlü olduğunda buna inanmak akıldışı ve yalnızca E1, E2 ile aynı güçte olduğunda bir inanç oluşturmaktan sakınmak akılcı olur.

P6. M mucizesinin meydana gelmesiyle ilgili K-tanıklığı vardır.
P7. "A her zaman B tarafından takip edilir" diyen L doğa yasası vardır ve K-tanıklığı A'nın B tarafından takip edilmemesini etkiler (Tanım-m).
P8. M'nin meydana geldiğini kabul etmek akılcıdır (*reductio* için varsayım).
P9. B'nin olgu olmadığı önermesine K- tanıklığı tarafından sağlanan, B'nin ET kanıtından daha bir zayıf olgu olduğu önermesine E* kanıtını sağlayan olgu A idi.
P10. M'nin meydana geldiğini kabul etmek akılcı bir tutumsa, o zaman A; B'nin olgu olmadığı önermesine K-tanıklığı tarafından sağlanan, B'nin ET kanıtından daha bir zayıf olgu olduğu önermesine E* kanıtını sağlayan olguydu (örnekleme, P8, P9).
P11. L, birçok örnekte istisnasız biçimde B tarafından takip edilen A'nın birçok örnekte gerçekleşen "sağlam ve değiştirilemez deneyimi" tarafından oluşturulmuştur. (Tanım-l).
P12. A, B'nin olgu olduğu önermesi için olası en güçlü E* kanıtını sağlayan olguydu (örnekleme, P2, P11).
P13. ET, olası en güçlü kanıt olan E*'den daha güçlüdür (birleştirme, P9, P12).
C1. ET'nin E*'den daha güçlü olduğu bir olgu değildir.
C2. M'nin meydana gelmiş olduğunu kabul etmek akılcı değildir (*modus tollens*, P10, C1).

Yukarıdaki (alt) sonuç, mucize lehine K-tanıklığının doğasından daha ileri bir özelleştirme yapılmadan (yani M'nin K ile ilgisini belirleyen açıklanmış çok sayıda, güvenilir, uygun vb. tanıklıktan bağımsız olarak) çıkartılmıştır. Dolayısıyla, en azından bu noktada, argüman *a priori*'dir. Daha da önemlisi bu sonuç, tanıklığa dayanarak bir mucizenin meydana gelip gelmediği konusunda bir inanç oluşturmaktan kaçınmanın akılcı olduğu tespitiyle uyumludur. Ancak öngörüldüğü gibi *Soruşturma*'nın 10. Bölümü'nün ikinci kesiminde Hume, K-tanıklığıyla ilgili olarak aslında mantıksal olarak güçlü bir sonuç çıkarmaya izin verebilen deneysel düşünceler ortaya koyar.

> Bütün tarihte sağduyusundan kuşku duyulmayan, eğitimli ve her türden yanılsamaya karşı güven verecek kadar bilgili yeterli sayıda insan tarafından doğrulanmış hiçbir mucize bulunamaz. [...] Mucizeler çevresinde oluşan, hoş bir duygu yaratan sürpriz ve hayret tutkusu, bu olaylara inanma yönünde anlamlı bir eğilime neden oluyor. (Hume, s. 78)

Bir mucizeyi onaylayan tanıklığın yapısıyla ilgili deneysel gözlem ve insanların harikalara inanmaya fazlasıyla eğilimli olduklarını bildiren genel psikolojik ifade, bir mucize hakkındaki tanıklığın aslında doğanın her zaman deneyimlediğimiz yolda işlemesini beklemek zorunda olduğumuzu bildiren kanıta (ağır bastığı söylenemese de) denk düşecek kadar güçlü ET kanıtını sağlayamayan K türünden bir kanıt olduğunu bildirir. Dolayısıyla bu durum tartışmalı bir biçimde şunları zorlar:

C1. ET kanıtı, E*'den daha zayıftır.
C2. M'nin meydana gelmemiş olduğuna inanmak (daha) akılcı bir tutumdur (*modus ponens*, P5, C1).

11

Euthyphron İkilemi

David Baggett

Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, (ed.) Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961. [*Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, 2009]

Adams, Robert, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Baggett, David ve Jerry L. Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, New York: Oxford University Press, 2011.

Bir keresinde Antony Flew, birisinin felsefi yeteneğini test etmenin bir yolunun teist ahlâka yönelik geleneksel itirazın izlenebildiği erken dönem Sokratik bir diyalog olan "Euthyphron İkilemi"yle ilgili bakış açısı ve onu kavrama gücü olduğunu söylemişti. Bu ikilem, uzun süredir ahlâki otoriteyi Tanrı'nın (ya da tanrıların) iradesi ya da buyruklarına yerleştirme çabasının etkili bir reddiyesi olarak düşünülmektedir. Orijinal bağlamında ikilem Yunan tanrılar panteonuna, onların sevdikleri ve nefret ettikleri şeylere göndermede bulunurken yakın dönemlerdeki formülasyon, genelde Tanrı ve Tanrı'nın buyrukları üzerinden düzenlenmektedir. İkilemin ana hususu, Tanrı'nın, eğer Tanrı varsa bile, ahlâkın temellendirilmesinde bir işlev göremeyeceğidir. Tanrı olsa olsa, ahlâk konusunda sağduyulu ya da epistemik bir işlev görebilir ama argümandan anlaşıldığına göre ontolojik bir işlev göremez.

Platon'un *Euthyphron* diyalogunun ortalarına doğru Sokrates, genç Euthyphron'a sonradan "Euthyphron İkilemi" olarak bilinen bir soru sorar. Monoteistik ve çağdaş bir tarzda ifade edildiğinde soru şöyle dile getirilebilir: Tanrı bir şeyi ahlâki olduğu için buyurabilir mi ya da bir şey onu Tanrı buyurduğu için ahlâki olur mu? Orijinal bağlamda Yunan panteonundaki tanrılara yürekten inanan Euthyphron, kutsallığın özünün tanrıların sevdiği şey olduğunu öne sürer. Sokrates, Euthyphron'un kabulünden yola çıkıp efsanelere göre tanrıların her konuda anlaşamadıkları sonucuna varınca, Euthyphron'un görüşü kutsalın bütün tanrıların sevdikleri ve kutsal olmayanın bütün tanrıların nefret ettikleri şey olduğuna dönüşür. Bu noktada Sokrates vites yükseltir ve İkilemi ortaya atar. İkilemin iki yanı da teistik ahlâk açısından problemlidir: Zira Tanrı ya yalnızca neyin ahlâki olduğunu bildirir ya da Tanrı'nın aklına esen her neyse o ahlâki olabilir.

Birçok klasik teist, ikilemin iki sonucunu da kabul edilemez bulur, çünkü ahlâki gerçekçiler olarak ahlâkın sonsuz derecede değişebilen bir şey olarak düşünülmesini istemezler ve sağlam doğaüstücüler olarak da ahlâki gerçek gibi bu kadar önemli bir konuya Tanrı nın aslında ilgisiz olması görüşüne karşı çıkarlar. "Ahlâkın" yükümlülük (*deontic*) ve değersel (*axiological*) boyutları arasındaki "belirsizliği ortadan kaldırmaya" çalışan yaygın bir çözüm çabasında yükümlülük/zorunluluk (*obligation*) ve değer (*value*) ayırt edilerek Tanrı'nın buyruklarının kökeni yalnızca yükümlülükte bulunur. Böylece Tanrı nın buyrukları aynı zamanda yükümlülük gerektiren iyi şeyler arasında sınırlandırma yapmanın yolunu açıyor, dolayısıyla ahlâki olarak iyi olan her şey aynı zamanda zorunlu bir yükümlülük olmayacağı için böylesi bir mekanizma zorunludur (aksi halde görev çağrısının ötesine ve üstüne çıkan ahlâki eylemler işgüzarlık kategorisine, yararcı eylem biçimlerinin zor dönemlerde benimsendiğine dair adı çıkan bir kategoriye girmezlerdi).

Kutsal mükemmelliğin (günahsızlığın) ilke olarak onaylanması, keyfîliği ve anlamsız endişeleri çözmeye yardımcı olur. Çünkü eğer Tanrı özünde iyi ve sevgi doluysa, o zaman hiç-

bir zaman tartışma konusu yapılamaz ahlâki sezgilerle içinden çıkılamaz hale gelen gerilimler yaratacak buyruklar vermeyecektir.

Altı ilave ayrımdan oluşan bir dizi, aynı zamanda Euthyphron İkilemi'ne nüfuz etmeye yardımcı olabilir. Tanım ile analiz arasındaki ayrım alanı, kaçamak konuşmak ile aynı dilden konuşmak arasındaki semantik ayrım, düşünülebilirlik ile olanaklılık arasındaki kipsel ayrım, zorluk ile olanaksızlık arasındaki epistemik ayrım, bilgi ile varlık arasındaki ahlâkötesi (metaetik) ayrım, bağımlılık ile kolektif kontrol arasındaki ontolojik ayrım teist ahlâkın Euthyphron İkilemi'ne karşı görüşlerini savunmasını sağlayabilir. Dolayısıyla "ahlâki yükümlülüklerin" (*moral obligations*) bir tanımının olmaması, ateistlerin Tanrı'ya inanmadan anlamlı biçimde yükümlülük dilini kullanmalarına izin veriyor olsa bile, Tanrı'nın buyrukları ahlâki yükümlülüklerin doğru bir analizini sağlayabilir. Ayrıca Tanrı insanda bulunmayan ahlâki yetilere sahip olduğundan Tanrı'nın davranışı, sonuna kadar ahlâki olarak kabul edilse bile kesinlikle insan ahlâkı gibi olmasına gerek yoktur (John Stuart Mill'in karşı iddiası bunun tam tersidir). Tanrı'nın baş edilemez kötü buyruklar verebilmesi anlaşılamaz olsa da, gerçekte bu pek olanaklı olmayacaktır; ortadan kaldırılamayan ahlâki sezgilerle Tanrı'nın buyruklarını bağdaştırmak zor olabilir ancak Tanrı'nın ahlâki mükemmelliğine inanmak akla uygunsa bu olanaksız değildir. Bizim zorunlu ahlâki olguları kavramamız, ahlâklılığın metafizik temelleri konusunda eksik kalacak epistemik bir konudur. Son olarak ahlâkın Tanrı'ya bağımlılığı ahlâkın içeriği üzerinde Tanrı'nın iradi kontrolünü gerektirmez; kutsal kusursuzluk bazı şeyleri hükümsüz kılar. Böylesi ayrımlarla silahlanan teist ahlâk ve kutsal buyruk teorisi Euthyphron İkilemi ışığında akıldışı olarak gösterilemez.

> Kutsal, tanrılar onu onayladığı için mi kutsaldır; yoksa kutsal olduğu için mi tanrılar onu onaylar? (Platon, s. 10a)

P1. Ahlâki olan, Tanrı onu buyursa da buyurmasa da ahlâkidir.
P2. Eğer ahlâki olan Tanrı buyruğu olduğu için ahlâkiyse, o zaman ahlâk keyfî ve anlamsız bir şeydir.
P3. Eğer ahlâki olan Tanrı buyruğu yerine başka bir nedenden ahlâkiyse, o zaman ahlâki bakış açısına göre Tanrı gereksizdir.
C1. Ahlâk ya keyfî ve anlamsız bir şeydir ya da Tanrı ahlâk için gereksizdir (yapıcı ikilem, P1, P2, P3).

12

Nietzsche'nin Tanrı Öldü Argümanı

Tom Grimwood

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, çev. Josefine Nauckhoff, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2001. [*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004]

Nietzsche kolay mantıksal formülasyona dirense de hakikat ve ahlâk üzerine eleştirel düşüncelerinin Batı felsefesindeki ağırlığı onu modern dönemin en önemli düşünürlerinden birisi haline getirir. Belki de başka hiçbir filozof Nietzsche'de olduğu gibi kendi mirasıyla tanımlanmamıştır: Bu argümandaki hakikatin metafizik doğasına yönelik saldırı yalnızca varoluşçuluğun, postyapısalcılığın ve postmodernizmin temellerini oluşturmuyor, aynı zamanda ahlâki kuşkuculuğun simgesel bir figürüyle birlikte ahlâk felsefesini de sağlıyor (örneğin MacIntyre ya da Williams'ın eserinde).

Nietzsche'ye göre (19. yüzyıl sonunda Kuzey Avrupa'daki) çağdaş dönem kendi felsefi temellerinin radikal bir biçimde altının oyulmasına tanık oluyordu. Bir yandan geleneksel Tanrı inançları bilimsel gelişmeler sayesinde inanılmaz hale geliyordu ancak diğer yandan varoluşta meydana gelen bu boşluk, yalnızca bilimin kendisi tarafından dolduruluyordu. Bu yüzden Nietzsche, "hakikat"in kutsal doğası üzerine aynı yanılsamalı varsayımları sürdürüyordu. Bir yandan sanayi çağında orta sınıfların yükselmesi, geleneksel toplum yapılarını yok ediyor,

insanlığın gelişmesinde gücün biçimlenmesini ve önemini ortaya koyuyordu. Öte yandan Nietzsche, bu büyük dönüşümün radikal bir değişiklik değil bir uyuşukluk, umursamazlık ürettiğini görüyordu. Nietzsche'nin tartıştığı asıl sorun, Tanrı'nın inanırlığının ortadan kalkması değil, –bilim benzer bir kurucu alanı kusursuz biçimde kaplarken– kimsenin bu olayın önemini gerçekten fark etmemesiydi. Nietzsche bir nihilist değildi: Ona göre Tanrı'nın Ölümü, "Özgür Ruhlar"ın metafizik prangalarını kaldırıp atmalarını sağlayan ve onları gerçekten özgür bir geleceğe ulaştıracak son zamanların en büyük olayıydı (Nietzsche'nin –zorunlu olarak– bu geleceğin doğası konusundaki tavrı belirsiz de olsa eserlerinin bu yönde bir okumaya kapı açtığı inkâr edilemez).

Dolayısıyla bu konuyu ele almasına karşın Nietzsche, eserinde Tanrı'nın Ölümünü geleneksel din felsefesiyle bağlantılı olarak tartışmadı. Bunu daha ziyade, duyulan ya da tanık olunan bir olayın ilan edilmesi gibi sundu (örneğin *Şen Bilim*, §125, §343 ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün girişi). Nietzsche, daha çok biz insanların bu olaya nasıl tepki göstereceğimizle ilgilendi: Olan bitenin tam anlamını kavrayıp kavramayacağımızı; tıpkı metafizik varsayımlara bağlı kalarak onun yerine bilim ve/veya ahlâk gibi benzer bir "inancı" yerleştirip yerleştirmeyeceğimizi. Bu varsayımların merkezinde bizim dolaysız deneyim dünyamızın gerisinde yatan "başka bir dünya"nın, "hakikat dünyası"nın (örneğin Hıristiyanlık için "cennet"; ahlâk için soyut "iyi"; bilim için atomik yapılar vb.) onaylanması vardır. Bu "öte yaka" bizi kendi duyarlılıklarımızdan uzaklaştırır ve bilimsel ve/veya ahlâki olana saygılı yarı-dinsel bir duruma sokar. Dünyanın bu biçimde düzenlenmesi hem dilimizi hem de pratiğimizi zehirlerken Nietzsche, buradan hakikatin akılcı olmaktan çok metaforik açıdan önemli olduğu sonucunu çıkartır: Dünyayla ilgili duygumuz her zaman perspektifimiz tarafından sınırlanır (gerçekten de erken dönem çalışmalarında Nietzsche, daha sonra postyapısalcıların ayrıntılı biçimde ele alacakları, hakikatin kendisinin karmaşık hir metaforik inşa olduğunu öne sürüyordu) ve böylesi görüntüler, fi-

gürler, motifler bizim bu duyguyu haklı gösterecek bir mantık inşa etmemizden çok daha önce bu duyguya olanak sağlarlar. Nietzsche'nin tartışma tarzı, bir kere yoğun akademik beceriyle kavramların tarihi gelişimini izleyen son derece filolojik bir tarz ve aynı zamanda bizim felsefi bir argümanda olması gerekenlerle ilgili beklenti çıtamızı kat kat aşan bir genişliği hedefleyen, neredeyse umutsuz genellemelerden oluşuyor. Bu tarz, Nietzsche'nin argümanının mantığını ele alırken zihinde belirmiş olmalı: Onun Tanrı nın Ölümü hakkındaki argümanı, kapalı bir akıl yürütme uygulamasından ziyade bir polemiktir ve hedeflerinden en azından biri dünyaya anlam ve hakikatle ilgili sabit parametreler olmadan, bunların yerine enerji ve güç akışı ışığında bakmamızdır.

> Bu yakınlarda meydana gelen en büyük olayın –"Tanrı öldü"; Hıristiyan Tanrı ya yönelik inanç artık inanılası bir şey değil– ilk gölgeleri Avrupa'nın üzerine düşmeye başladı. [...] Ancak çoğunlukla şöyle denilebilir: Henüz meydana gelen bu olay, üzerine düşünebilmeleri için birçok insanın kavrayış gücü açısından çok büyük, çok uzak ve ücra bir yerde meydana geldi. Bu olayı bilenlerin birçoğunun da gerçekte ne anlama geldiğini pek bilmedikleri varsayılabilir – madem ki, bu inanç artık yıkıldı, bu inanç üzerine inşa edilen, ona dayanan ve onun üzerinde büyüyen çok fazla şey, örneğin bütün Avrupa ahlâkımız yıkılmak zorunda. (§343)

> Kişi kendisinde daha fazla inanca yer açmadığında bilimsel ruh yetişmeye başlamayacak mıdır? Muhtemelen durum böyle olur; ancak yine de şunu sormamız gerekiyor: *Bu yetişmenin başlaması için* bazı öncelikli (*prior*) inançlar olmalı mıdır – öyle buyurgan ve koşulsuz bir inanç ki, bütün diğer inançları kendisine kurban edebilsin? Bilimin de inanca dayandığını görüyoruz; basitçe "önvarsayımsız" bilim diye bir şey yok. Sorun ***hakikatin*** önceden bir yanıt vermesinin gerekip gerekmediğidir. Yanıt "evet"tir ama ayrıca bu yanıt ifade, düşünce ve inanç olarak sağlam bir biçim almalıdır: "*Hiçbir şey* hakikatten

daha gerekli olamaz; onunla ilintili olduğunda her şey yalnızca ikincil bir önem taşır." [...] Ama neden aldatma olmasın? Ama neden kişi kendisinin aldatılmasına izin vermesin? Birincisinin nedenlerinin ikincininkilerden tümüyle farklı bir yerde olduğuna dikkat edilsin: İnsan kendisinin aldatılmasına izin vermek istemez, çünkü aldatılmanın zararlı, tehlikeli, feci olacağı kabul edilir; bu anlamda bilim, uzun vadede sağduyulu, tedbirli, yararlı olacak ve bu haklı bir hedef olacaktır: Peki nasıl? Gerçekten de birisinin kendisinin aldatılmasını istememesi daha az zararlı, tehlikeli, feci olmaz mı? [...] Eğer hakikat *ve* hakikat dışı sürekli bir biçimde yararlı olduklarını ortaya koyuyorlarsa bu inanç kesin olarak onlardan kaynaklanmaz. Dolayısıyla var olduğu inkâr edilemeyen bilim inancı, kökenini böylesi bir yararcılık hesabında bulamaz; tam tersine yararsızlığı ya da tehlikesi sürekli olarak kanıtlanmasına *rağmen* "hakikat isteği" ya da "ne pahasına olursa olsun hakikat"te bulmuş olmalı. [...] Dolayısıyla "hakikat isteği", "kendimi aldatılmaya teslim etmek istemiyorum" anlamına gelmez ama –başka seçenek yoktur– "Aldatmayacağım, kendimi bile" anlamına gelir *ve bununla ahlâk zemininde yer alırız*. (§344)

Böylece "Neden bilim?" sorusu bizi yeniden ahlâk problemine geri götürüyor: Eğer yaşamda, doğada ve tarihte "ahlâk yoksa" *neden ahlâk*? Hiç kuşkusuz bilim inancı bakımından samimiyetle cesur ve kendinden son derece emin biçimde davrananlar, yaşam, doğa ve tarih dünyasının *dışında başka bir dünyanın* varlığını önvarsayıyorlar [...] yine de bilim inancımız konusunda *metafizik bir inanç* varlığını koruyor – bugün çok şeyi biliyor, tanrısız metafizik-karşıtları olsak da ışığımızı bin yıllık eski inancın tutuşturduğu alevlerden alıyoruz, Hıristiyan inanç aynı zamanda Tanrı'nın hakikat; hakikatinse kutsal olduğunu söyleyen Platon'un da inancıydı [...] Fakat yanlış, gaflet ve yalan dışında artık hiçbir şey kutsal olmuyorsa; eğer Tanrı'nın kendisi bizim en büyük yalanımıza dönüşmüşse inanmak giderek daha zor bir hale gelmez mi? (§344)

Argümanın yeniden inşa edilmesiyle ilgili bu giriş kısmı Nietzsche'ye ait değil ama Nietzsche'nin üstlendiği modernitenin standart bir motifi:

P1. Bir şeyi yaşamlarımızın örgütlenme ilkesi olarak kabul eder ya da o hale getirirsek, o zaman bu, akılcı, gerçek ya da inanılabilir olmalıdır.
P2. Tanrı nın varlığı akılcı, doğru ya da inanılabilir değildir ("Hıristiyan Tanrı ya yönelik inanç artık inanılası bir şey değil" (§343).
C1. Tanrı yı yaşamlarımızın bir örgütlenme ilkesi olarak kabul etmemeli ve o hale getirmemeliyiz (*modus tollens*, P1, P2).

Nietzsche, insanların çoğunun bu durumdan hoşnut olduğunu düşünüyor, çünkü "Tanrı nın varlığı" yerine daha inanılır ilkeler –bilim, ahlâk vb – koyuyorlar. O zaman P2, sonucun olumlanması bir yanılsama yaratmasına rağmen bir olumsuzlamadan çok bir olumlama haline geliyor – örneğin, bilim akılcıdır. Nietzsche, bu yer değiştirmeleri aslında Tanrı nın Ölümü düşüncesi taralından meydan okunan inancın kalıntıları olarak görüyor. Böylece Nietzsche, Tanrı'nın varlığı ya da doğası üzerine bir tartışmayla ilgilenmiyor (P2 veya C1). Onun sorunu daha ziyade P1'deki iddiayla birlikte şöyle ifade edilebilir: Dolaysız duyumlarımızın ötesinde, dünyadaki "hakikati" arama arzumuz, ya da Nietzsche'nin terimleriyle, Hakikat Arzusu ve bunun neden yaşamlarımızın yolunu belirlediği.

P3. Eğer bilim, ahlâk ya da din varsayımlar ihtiva ediyorsa, o zaman bunlar onların soruşturulmasından çıkacak sonucu etkileyecektir.

Nietzsche burada bir kez daha, bilginin nesnel olması ve varsayımlara (ya da Nietzsche'nin sözleriyle "inançlara") dayanmaması gerektiğini bildiren Aydınlanma ("bilimsel ruh") ilkesinden yararlanıyor. "Kişi, inançların kendisine dayatılması-

na artık daha fazla izin vermediğinde bilimsel ruhun geliştirilmesi başlamayacak mıdır?" Fakat Nietzsche şu öncülü araştırıyor: "Yine de şunu sormamız gerekiyor: *Bu yetişmenin başlaması için* bazı öncelikli inançlar olmalı mıdır – öyle buyurgan ve koşulsuz bir inanç ki, bütün diğer inançları kendisine kurban edebilsin?" (§344)

P4. Bilim, ahlâk ve din aynı varsayımı ihtiva edebilir: Hakikat Arzusu (bilimin dillendirilmeyen varsayımı, örneğin, hakikat keşfetmeye değer midir? Yanıt peşinen "evet"tir); "Kısacası 'önvarsayımsız' bilim yoktur."

C2. Hakikat Arzusu (ahlâki, bilimsel, dinsel) soruşturmanın sonucunu etkiler (*modus ponens*, P3, P4.)

Nietzsche, burada anlayışımızın, birçok ahlâki, bilimsel ve dinsel anlayışın yaptığı gibi dolaysız algımızın ötesindeki bir "hakikat"in keşfedilmesi ihtiyacı tarafından koşullandığına dikkat çekiyor (*Iyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "Filozofların Önyargıları Üzerine" başlıklı bölümünde bu konuyu daha ayrıntılı biçimde ele alır).

P5. Eğer Hakikat Arzusu, anlayışımız için gerekliyse (yani o olmadan bilgiye ulaşamıyorsak), o zaman onu takip etmemiz için bir nedenimiz vardır.

P6. Ancak onu takip etmek için ahlâki ya da yararcı (*utilitarian*) bir nedene sahip değiliz.

Nietzsche, "Kişinin kendisinin aldatılmasına izin vermek istememesinin gerçekten daha az zararlı, tehlikeli ve feci" olup olmadığını sorduğunda bu yalan söyleme ve aldatmanın aslında çok yararlı olduğunu (örneğin, çocuk yetiştirirken mutlak hakikat gereksizdir ve bazen işe de yaramaz) görebiliriz.

C3. Hakikat Arzusu, anlayışımız için gerekli değildir (*modus tollens*, P5, P6).

Nietzsche'nin düşündüğü gibi, "Yalnızca dikkatli bir biçimde kendinize şunu sormalısınız: Sanki [...] yaşamın kendisi gerçekte çok büyük oranda en ilkesiz *polytropoi* tarafında saf tutması gerekiyormuş gibi görünürken –ve öyle de görünürken– özellikle 'aldatmayı neden istemiyorsunuz?'" (s. 201) *Polytropoi*, hilekâr, kurnaz, dolandırıcı anlamı taşır. Terim *Odysseus*'tan gelmektedir; *polytropoi*, tanrıların gazabından kurtulabilmek için bu özelliklerden yararlanan kahramanı tasvir etmek için kullanılır. Bir başka deyişle Nietzsche, genel olarak "yaşam"ın bilimsel ya da ahlâki bilgideki gibi hakikat lehinde olmadığını öne sürmektedir.

Bu durumda argüman, birbiriyle ilintili iki konunun "hakikat"in kendisini kuşatmasına dönüşür:

P7. Eğer Hakikat Arzusu'nu takip etmek için ahlâki ya da yararcı nedenlerimiz yoksa, bunların dışında başka nedenlerimiz olmalıdır.

"Çok güvendiğimiz kadar çok da güvenmediğimiz nedenlerin ikisi de gerekli olmalı mıdır, bu durumda bilim koşulsuz kanı ya da inançları nereye yerleştirebilir?" (s. 200-1).

C4. Hakikat Arzusu'nu takip etmek için nedenlerimiz, ahlâki ya da yararcı olanlardan farklıdır (*modus ponens*, P7, P6).

P8. Hakikat Arzusu'nu takip etmek için ahlâki ya da yararcı nedenlere sahip değilsek, o zaman bu ilke akılcı, doğru ya da inanılabilir olamaz.

C5. Hakikat Arzusu akılcı, doğru ya da inanılabilir olamaz (*modus ponens*, P8, P6).

Nietzsche, Hakikat Arzusu'nun bir görünümünden başka bir şey olmayan "akılcı" bir doğrulama yerine, "hakikat"in yalnızca bizim gücümüzün dile getirilmesinin bir gizlenmesi olduğunu öne sürüyor. Bu da aslında Tanrı'ya Hıristiyanca inanmadan hiçbir farkı olmayan metafizik bir inanca dayanır. Dolayısıyla

Hakikat Arzusu, böylesi bir gücümüzün dile getirilmesinin sınırlanmasının bir aracıdır: Buysa Hıristiyan "köle ahlâkı"nın bir belirtisidir. Bilim, ahlâk ve inanç arasında bu ilişkinin kurulmasıyla birlikte Nietzsche, argümanın birinci kısmına dönüyor. Eğer Tanrı düşüncesi akılcı değilse, o zaman "hakikat"in kutsallığına yönelik inancımız da kuşkulu hale gelir. Böylece Nietzsche'nin bizi baş başa bıraktığı sorun, ortaya attığı Tanrı'nın Ölümü önermesinin "gerçekte ne anlama" geldiğidir.

13

Ockham'ın Usturası

Grant Sterling

Ockhamlı William, *Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*, çev. Michael J. Loux, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1974.

—, *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, Distinctiones XIX-XLVIII, *Opera Theologica*, c. IV içinde, (ed.) Girard Etzkorn ve Francis Kelly, St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University, 1979.

"Ockham'ın Usturası" argüman olarak sık sık bahsedilen ve Ockhamlı William'a atfedilen bir argümandır. Tipik olarak "Varlıklar (*entities*), zorunlu olmadıkça çoğaltılmamalıdır (*multiplied*)" biçiminde ifade edilir. Bazen iki teori arasında bir seçim yapmak gerektiğinde daha az varlık (ya da bazen daha az sayıda farklı varlık tipi) kullananın seçilmesinin kastedildiği söylenir. Bazense verili belli bir varlık bir şeyin açıklanması için gerekli değilse, o zaman onun varlığının inkâr edilmesi gerektiğinin dile getirilmesi olarak anlaşılır. Ne var ki, bu yaygın kavrayış bazı noktalarda yanlış anlamalara yol açmakta.

Birincisi, Ockhamlı hiçbir zaman bu kelimeleri kullanmamıştır: "Ockham'ın Usturası" deyişi 1852 yılında icat edilmiş olup, Ockhamlı'ya atfedilen bu deyiş onun bilinen hiçbir eserinde geçmez. (Ancak bu iki kelime Ockhamlı'nın mevcut konumunu temsil eder.) İkincisi, şeylere iyi bir neden olmadan inanmamamız gerektiği düşüncesi hiçbir biçimde ilk olarak

Ockhamlı'nın dile getirdiği ya da ona ait bir düşünce değildir. Üçüncüsü, Ustura, aslında bir argümandan çok belli bir biçimde argümanlar yaratmak için kullanılan bir öncül ya da ilkedir. Dördüncü ve son olarak, Ockhamlı bu argümanı aslında herhangi bir olası varlığın varoluşunu inkâr etmek için değil, yalnızca onlardan kuşkulanmak için kullanmıştı. Ockhamlı üç bilgi kaynağı (kendi kendine kanıtlanan, deneysel kanıt ve ilahi vahiy) olduğunu kabul etmiş ve bu üç kaynaktan birisi yoluyla bir şeyin varlığını bilemezsek, o şeyin var olduğuna inanmamamız gerektiğini savunmuştur (bu, bizim var olmayan bir şeye zorunlu olarak inanmamız gerektiği anlamına gelmez – bir şeyin burada olmadığına yönelik olumlu kanıt yoksa, basitçe tarafsız kalmalıyız).

> Çokluk (*plurality*), zorunlu olmadıkça doğru varsayılmamalıdır. (*Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, Bölüm I, 1. Kesim, Soru 1 ve 2)

> Verili bir neden olmadan, kendisi sayesinde bilinmeden ya da deneyimle kavranmadan veya Kutsal Kitabın otoritesiyle kanıtlanmadan hiçbir şey varsayılmamalıdır. (*Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, Bölüm I, 30. Kesim, Soru 1)

Bu durumda "Ockham'ın Usturası" genelde şöyle işler:

P1. İki teori, T1 ve T2, gözlemlenen olguları aynı derecede başarıyla açıklıyor (ve bütün rakip teorilerden daha iyiler) ve T1, T2'den daha fazla varlığın (ya da daha fazla varlık tiplerinin) varoluşunu kabul etmemizi gerektiriyor.

P2. "Ockham'ın Usturası": İki teori gözlemlenen olguları aynı derecede başarıyla açıklıyorlarsa (ve bütün rakip teorilerden daha iyilerse), rakip teoriye göre açıklama gücünde hiçbir kaybı olmayan daha az varsayım kabul eden teoriye inanırız.

C1. T2'ye inanmamız ve T1'e inanmamamız gerekiyor (*modus ponens*, P1, P2).

Ya da:

P1. Açıklamaya çalıştığımız herhangi bir fenomeni açıklamak için X nesnesinin varlığını varsaymak zorunda değiliz.
P2. "Ockham'ın Usturası": Açıklamaya çalıştığımız herhangi bir fenomeni açıklamak için belli bir nesnenin varlığını varsaymak zorunda değilsek, fenomenin açıklanması için zorunlu olmayan herhangi bir varsayımsal nesnenin varlığına inanmamamız gerekir.
C1. X'in varlığına inanmamak (*modus ponens*, P1, P2).

Ockhamlı'nın kendisi Ockham'ın Usturası'nı şöyle ele alabilirdi:

P1. X nesnesinin varlığı ne kendi kendini kanıtlıyor, ne onun varlığıyla ilgili olarak elimizde deneysel bir kanıt var, ne de Kutsal Kitap tarafından zorunlu sayılıyor.
P2. Ockham'ın Usturası: Eğer X'in varlığı ne kendi kendine kanıtlanıyor, ne varlığıyla ilgili elimizde deneysel bir kanıt var, ne de Kutsal Kitap tarafından zorunlu sayılıyorsa, o zaman X nesnesinin varlığına inanmamamız gerekiyor.
C1. (X'in varlığı hâlâ olanaklı olsa bile) X nesnesinin varlığına inanmayız (*modus ponens*, P1, P2).

2. Bölüm

Metafizik

14

Parmenides'in Değişimi Reddetmesi

Adrian Bardon

Palmer, John, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Hoy, Ronald, "Parmenides' Complete Rejection of Time", *Journal of Philosophy* 91 (1994), s. 573-98.

Parmenides, İÖ 5. yüzyılda Elea'da bir İtalyan kolonisinde yaşayan Yunanlı bir bilgindi. Savunucusu olduğu Elea Okulu, gerçekliğin zamansız bir birlik olduğu iddiasıyla tanınıyordu. Zamanın geçmesiyle değişimin meydana gelmesi, yalnızca bir hayal ya da zihnin bir kurgusudur. Parmenides'in eserinden günümüze yalnızca bazı parçalar kalmıştır; kapsamlı felsefi argüman ortaya koymanın en erken örneğini oluşturan Parmenides'in değişimi reddetmesi de bu parçalarda yer almaktadır.

Kalan ana parça değişimin olanaksızlığını göstermeyi amaçlayan, birbiriyle bağlantılı bir dizi nokta ihtiva ediyor. Parmenides'e göre herhangi bir değişim ya yok etmeyi ya da yaratmayı gerektirir; maddi bir şeyin var olmayandan değil varlıktan gelmesi (veya tam tersi) ya da bir niteliğin, var olmayandan değil (örneklenemeyen) var olandan (örneklenebilen) gelmesi gerektiğinden. Dolayısıyla herhangi bir değişim hem olmayı hem de olmamayı gerektiren bir şeydir ki, bu da açık bir çelişkidir. Parmenides bu iddiaya karşı önerilen şu açık çözümü öngörüyor:

Bir madde ya da niteliğin hem var olması hem de var olmaması çelişik değildir, çünkü, örneğin şu anda "olan", gelecekte ya da geçmişte "olmayan"dır denilebilir. Parmenides, bunun yalnızca değişimde içkin olan çelişkiyi zamanla değişimin düzeyine aktardığını söyler. Değişimi ciddiye almak, geçmiş ve gelecek zamanları gerçek olarak düşünmemizi gerektirir; ne var ki, geçmiş ve gelecek "yok"ken bugün "var" olduğu için, geçmiş ve gelecek bugünden ayrılır. (Parmenides'in iddiasına göre) geçmiş ve geleceği gerçek olarak düşünmenin tek yolu, onları şu anda gerçek olarak düşünmektir, ki bu da onları şimdiye yerleştirir. Dolayısıyla değişim hakkında düşünmek, geçmiş ve gelecek hakkında düşünmek, onları hem şimdide hem de şimdi olmayanda, gerçek ve gerçek olmayan olarak düşünmeyi gerektirir.

Bu çelişkiye Parmenides'in bulduğu çözüm, hem değişimi hem de zamanın ilerlediği gerçeğini reddetmektir. (Bu akıl yürütme çizgisinin, 20. yüzyılın başlarında J.M.E. McTaggart'ın (#15) aynı sonuca ulaşmak için ortaya attığı argümanın bir öncüsü olduğuna dikkat edilsin.) Duyum-algı (*sense-perception*), değişim tarafından karakterize edilir; dolayısıyla duyum, esas olarak aldatıcıdır. Dünyaya ilişkin hakikati bilmenin tek yolu duyumları bir yana bırakmak, yalnızca akıl ve mantığı kullanmaktır.

Parmenides'in P1 yerine P2 ya da P4'ü reddetmeyi düşünmediğine dikkat edilsin; bir başka deyişle statik bir zaman teorisiyle uyumlu olacak herhangi bir değişim tanımı düşünmez. Bu statik teori, (geçmiş/şimdi/gelecek türünden) ilişkisel olmayan zamansal dinamik özellikleri reddediyor. Bu yok saymayı daha sonra McTaggart da aynen yinelemiştir. Bu yok sayma, dinamik zaman teorisi üzerine yöneltilen özel bir saldırı olarak düşünüldüğünde argümanın geçerliliğini etkilemez.

> Şimdi yalnızca tek bir anlatım yolu
> kaldı; ve bu yol boyunca birçok işaret
> bulunuyor, *Var olan* yaratılmamıştır ve ölümsüzdür,
> o bütündür, tekbiçimlidir, hareketsizdir ve kusursuzdur;
> Fakat ne vardı, ne de olacaktır, çünkü o, şimdi bütün olarak

vardır,
tektir ve süreklidir; o halde onun için hangi türeyişi arayacaksın?
Nasıl, nereden büyüdü? Olmayandan geldiğini söylemene ya da düşünmene izin vermeyeceğim: çünkü olmadığı söylenemez ya da düşünülemez. Gerçekten hangi ihtiyaç onu önceden yokken sonradan doğurmuş, yokluktan başlayarak büyütmüş olabilir?
Dolayısıyla o, ya bütün olarak var olmalı ya da hiç olmamalıdır.
Ne de inancın gücü onun kendisinden ötedeki bir şeyden, var olmayandan ortaya çıkmasına izin verecektir: dolayısıyla Adalet[1] zincirlerini gevşetip ne
doğmaya ne de ölmeye izin vermez,
ama sıkı sıkıya varlığa sarılır. Ve bu konular hakkındaki yargımız şuna bağlıdır: "Var mıdır, yok mudur; yine de aslında karar verilmiştir,
bir zorunluluk olarak; yollardan birinden düşünülemez ve adlandırılamaz olarak vazgeçmek (çünkü bu gerçek yol değildir), ve [karar verildiği gibi]
ötekini var olarak ve gerçek olarak almak gerekir.
Öyleyse *Var Olan* gelecekte nasıl olabilir? Ya da nasıl ortaya çıkmış olabilir?
Eğer ortaya çıkmışsa, yoktur; eğer gelecekte olacaksa yine yoktur:
böylece oluş söner ve yok oluş duyulmaz olur.

(Parmenides, akt. Palmer, s. 143)

P1. Değişim gerçektir (*reductio* için varsayım).
P2. Eğer değişim gerçekse, o zaman ya (a) bir nesne meydana gelir ya da bazı niteliklere sahip olmaya başlar, ya da (b) bir nesne var olmayan haline gelir ya da var olan bazı nitelikleri yok olur.
P3. Eğer (P2) doğruysa, o zaman farklı zamanlar, yani geçmiş/şimdi/gelecek vardır.
C1. Farklı zamanlar, yani geçmiş/şimdi/gelecek vardır (var-

1 Dike: Zafer Tanrıçası – ç.n.

sayımsal tasım, P1, P2, P3).

P4. Farklı zamanlar yoktur – yalnızca şimdi vardır.

C2. Farklı zamanlar vardır ve farklı zamanlar yoktur (birleştirme C1, P4).

C3. Değişim, gerçek değildir (*reductio*, P1-C2).

15

McTaggart'ın Zamanın Gerçekliğine Karşı Çıkan Argümanı

M. Joshua Mozersky

McTaggart, J.M.E., *The Nature of Existence*, c. II. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1927.

Broad, C.D., *An Examination of McTaggart's Philosophy*, c. II. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1938.

Le Poidevin, Robin ve Murray MacBeath (ed.), *The Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

McTaggart'ın argümanı, zaman içindeki anların ve olayların iki biçimde nitelendirilebileceği yönünde oldukça basit iki gözlemle başlar. Birincisi, bu anlar ve olaylar McTaggart'ın "A-dizileri" dediği bir tarzda (çünkü söz konusu özellikler olayların birbirlerine göre bir düzene girmesiyle ortaya çıkar) geçmişte, şimdi ya da gelecekte olabilir. İkincisi, anlar ya da olaylar, başka anlar/olaylarla aynı anda, daha önce ya da daha sonra olabilir; McTaggart bu düzene "B-dizileri" diyor. Bunlar farklı iki dizidir. A-dizilerinin özellikleri geçicidir; bir olay gelecekte olacak olabilir, ancak çok geçmeden şimdi, daha sonra da geçmiş olacaktır. B-dizilerindeki ilişkilerse süreklidir. Örneğin eğer X'in Y'yi takip ettiği gerçekse, o zaman X'in Y'yi takip edeceği her zaman gerçektir; X'in Y'den önce geldiği ya da X ile Y'nin aynı anda olduğu bir an hiçbir zaman olmaz. McTaggart, buradan B-dizilerinde hiçbir değişim –aslında hiçbir zamansal değ-

şim– olmadığını, çünkü gerçek olan neyse onun gerçek olmaya devam ettiği sonucunu çıkartır. Ne var ki McTaggart, aynı zamanda yalnızca değişim varsa zamanın olduğunu da öne sürmektedir; dolayısıyla eğer zaman gerçekse, o halde zaman içindeki anlar ve olaylar A-dizilerinin özellikleriyle nitelendirilmelidir. Kısaca, yalnızca B-dizilerinin özellikleriyle düzenlenen diziler zamansal (*temporal*) yapıda olamazlar.

McTaggart'a göre sorun, A-dizileri özellikleri sergileyen herhangi bir şeyin varsayılmasının bir çelişkiye yol açmasıdır. Bir yanda bu özellikler karşılıklı olarak uyumlu değildir; eğer bir şey şimdideyse, örneğin ne geçmişte ne de gelecektedir. Öte yandan, zaman içindeki her olay A-dizilerinin özelliklerinin üçüne de sahip olmalıdır: Örneğin şimdideki (*present*) herhangi bir şey gelecekti (*future*) ve geçmiş (*past*) olacaktır. McTaggart, birinin bunda herhangi bir sorun olmadığına dair itiraz olabileceğine dikkat çeker: Kuşkusuz bir olayın şimdide, geçmişte gelecek ve gelecekte geçmiş olmasının varsayılmasında gerçekte bir çelişki yoktur. Bu itiraza şu yanıtı verir: M olayının şimdi, gelecek ve geçmiş olduğunu varsayalım. M'nin geçmiş olacağını söylemek için onun belli bir gelecek zamanda, T'de M'nin geçmiş olduğunu söylemek gerekir. Ne var ki, M şimdi olduğu için M'nin geçmiş olduğu bir geçmiş zaman anı yoktur. Yine de T'nin kendisi sonuçta geçmiş olacak ve o M olduğunda, o zaman geçmiş zamanın belli bir anında geçmiş olacak. Böylece M, geçmiş zamanın belli bir anında geçmiş değil ama geçmiş zamanın belli anında, yani T'de geçmiş olur ve bu, bir çelişkidir. Kuşkusuz, T en sonunda geçmiş olduğunda yanıt vermek istenirse, o zaman geçmiş zamanın belli bir anında M'nin geçmiş olması olanaklıdır, böylece geçmiş zamanın herhangi bir anında M geçmiş olamazsa bile ortada bir çelişki yoktur. McTaggart'ın bu yanıtı, çelişkiyi basitçe yeniden ortaya koyar, çünkü eğer T'nin kendisi geçmiş olacaksa, o zaman T geçmiş, şimdi ve gelecek olmak zorundadır ve tutarlılığı sağlamak için geçmiş, şimdi ve geleceğin farklı zamanlar olduğunu varsaymamız gerekir. Ancak bu zamanlar geçmiş, şimdi ve gelecek olacaksa, geçmiş, şimdi ve geleceğin farklı zamanlar olduğunu

varsaymadığımız sürece bir çelişki olur vb... Çelişkiyi yok etmek için yapılan her girişim yeniden çelişkiye yol açar.

Buna göre A-dizileri çelişkiden kurtulamaz ve dolayısıyla herhangi bir şeyle nitelendirilemez. Ancak zaman, yalnızca anlar ve olaylar A-dizileri özellikleri tarafından nitelendirilirse gerçek olur. Dolayısıyla McTaggart, buradan zamanın kendisi gerçekdışıdır sonucuna varır.

McTaggart'ın argümanı geçerlidir ancak onun doğruluğu konusunda kaygılanan üç ana kaynak bulunmaktadır. Birincisi, McTaggart ilk öncülü hiçbir sağlam kanıt ortaya koymadan sunuyor. Aslında savunması basitçe şöyle sunuluyor: "Zamanın değişimi gerektirdiğinin evrensel olarak kabul edildiğini varsayıyorum [...] değişim olmadan zaman olamaz" (s. 11). Ancak bu, evrensel olarak kabul edilse bile belki de evrensel düşünüş yanlıştır. Ayrıca evrensel olarak kabul edildiği de yok. Bazı filozoflar, değişim olmadan zamanın var olmasının olanaklı olduğunu öne sürüyorlar (bkz. Le Poidevin ve MacBeath, s. 63-79).

Ayrıca ikinci öncül de sorunludur. McTaggart, eğer bu öncül her zaman gerçekse, diyelim bir ocak demiri pazartesi günü sıcak ve salı günü soğuk olsun, bu durumda hiçbir şeyin değişmediğini, çünkü toplam gerçeğin değişmeden kaldığını öne sürüyor. Ne var ki, inançlar, cümleler ya da önermeler gerçektir; bir başka deyişle, her ne olursa olsun gerçek, başka bir şeyi tarif eden varlıkların bir özelliğidir. Ancak bizim gerçeği tarif etmemizdeki eksiklik özelliğine sahip olan bir şey olamaz mı? Ne de olsa kırmızı bir çiçeği siyah ve beyaz kelimeleriyle tarif edebiliriz, böylece belki de değişen bir dünyayı değişmeyen, ebedi gerçekler setiyle tarif edebiliriz. Bir başka deyişle McTaggart'a B-dizilerinin gerçek değişimle uyumlu olmadıklarını varsaymak yanlış gibi görünüyor ve bunun sonucu olarak birçok filozof, zamanın varlığını reddetmeden A-dizilerini kabul etmiyor. Bu türden filozoflara, genelde "B-teorisyenleri" deniyor.

Son olarak altıncı öncül tartışmalıdır. Birçok filozof, neden McTaggart'ı takip ederek "M, gelecek zamanın, T'nin bir anında geçmiştir" gibi "M geçmiş olacak" biçiminde bir analiz yapmamız gerektiğini merak ediyor (bkz. Broad). Belki de "-idi" ve

"-ecek/-acak" gibi zaman dönüştürücülerine daha ileri analizlerde ihtiyaç olmayacak ve onların ne oldukları kolayca anlaşılacak. Bir başka deyişle, "M şimdidir", "M gelecek idi" ve "M geçmiş olacak" gibi zamana dair dilbilgisi zamanlarıyla ilgili tarifleri temel ve asıl olarak almamıza izin verilirse, bu durumda McTaggart'ın önerdiği analizin ortadan kaldıracağı çelişkiler ortaya çıkmaz, çünkü bu türden bütün tarifler karşılıklı olarak birbirine uygundur. "A-teorisyenleri", B-dizilerinin zamanın tarifi olarak uygun olmadıkları konusunda McTaggart'la aynı düşüncedeler ancak onun A-dizilerinde çelişki olduğu yönündeki iddiasını reddederler.

Bugün için zaman konusunda düşünce üreten birçok filozof ya A-teorisyeni ya da B-teorisyenidir. Çok azı McTaggart'ın akıl yürütmesinin bütünüyle uzlaşıyor olsa da zaman üzerine düşünen hemen hemen her filozof onun akıl yürütmesinden etkilenmiştir. Gerçekten de bu akıl yürütme, Batı felsefesindeki en önemli argümanlardan birisini temsil etmektedir.

> Geçmiş, şimdi ve gelecek birbirine uyumlu olmayan belirlemelerdir. Her olay, birisinde ya da diğerinde yer almalıdır ama hiçbir olay aynı anda birden fazlasında yer alamaz. Eğer bir olayın geçmiş olduğunu söylersem, onun ne şimdi ne de gelecek olmadığını ve diğerleri için de durumun aynı olduğunu ima ederim. Bu özellik değişim ve dolayısıyla zaman için zorunludur. Çünkü değişimi yalnızca gelecekten şimdiye ve şimdiden geçmişe elde edebiliriz. Dolayısıyla bu özellikler birbirine uygun değildir. Ne var ki, her olay bunların tümüne sahiptir. Eğer M geçmiş ise, o şimdi ve gelecekti. Eğer gelecek ise, şimdi ve geçmiş olacak. Şimdi ise gelecekte olmuştu ve geçmiş olacak. Böylece bu özelliklerin üçü de her olaya aittir. [...] Geçmiş, şimdi ve gelecek özelliklerinin nitelendirilmesinin herhangi bir dizi yoluyla yapılması, onların bu özelliklere ardı ardına sahip oldukları özel olarak belirtilmedikçe bir çelişkiye yol açar. Bu, daha önce gördüğümüz gibi onların bu özelliklerle geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılıp ilişkilendirilmeleri anlamına gelir. Bu durum sonsuza kadar devam ettiği için

terimlerin birinci seti hiçbir zaman çelişkiye düşmekten kurtulamaz. [...] A-dizilerinin gerçekliği de bir çelişkiye yol açar ve reddedilmesi gerekir. Değişim ve zamanın A-dizilerini gerektirdiğini gördüğümüz için değişim ve zamanın gerçekliği reddedilmelidir. Dolayısıyla zamanı gerektirdiği için B-dizilerinin gerçekliği de olmalıdır. (McTaggart, s. 20-2)

P1. Eğer zaman gerçekse, o zaman değişim gerçektir.
P2. Eğer değişim gerçekse, o zaman belli bir zamanda gerçek olan başka zamanlarda gerçek olandan farklıdır.
C1. Eğer zaman gerçekse, o zaman belli bir zamanda gerçek olan başka zamanlarda gerçek olandan farklıdır (varsayımsal tasım, P1, P2).
P3. Eğer anlar ve olaylar yalnızca B-dizilerinin ilişkileriyle nitelendiriliyorsa, o zaman belli bir zamanda gerçek olan başka zamanlarda gerçek olandan farklı olamaz.
C2. Belli bir zamanda gerçek olan başka zamanlarda gerçek olandan farklı olamazsa, o halde zaman gerçek olamaz (yer değiştirme, C1).
C3. Eğer anlar ve olaylar yalnızca B-dizilerinin ilişkileriyle nitelendiriliyorsa, o halde zaman gerçek olamaz (varsayımsal tasım, P3, C2.)
C4. Eğer zaman gerçekse, o zaman anlar ve olayların yalnızca B-dizilerinin ilişkileriyle nitelendirilmesi olamaz (yer değiştirme, C3).
P4. Eğer anlar ve olaylar yalnızca B-dizilerinin ilişkileriyle nitelendirilmiyorsa, o zaman anlar ve olaylar A-dizileri özelliklerine sahiptir (varsayımsal tasım, C4, P4).
C5. Eğer zaman gerçekse, o zaman anlar ve olaylar A-dizileri özelliklerine sahiptir (varsayımsal tasım, C4, P4).
P5. A-dizileri özellikleri karşılıklı olarak uyumlu değildir.
P6. Eğer A-dizileri özellikleri karşılıklı olarak uyumlu değilse, o zaman A-dizileri özelliklerinin anlara ve olaylara atfedilmesi bir çelişki yaratır.
C6. A-dizileri özelliklerinin anlar ve olaylara atfedilmesi bir çelişki yaratır (*modus ponens*, P5, P6).

P7. A-dizileri özelliklerinin anlar ve olaylara atfedilmesi bir çelişki yaratırsa, o halde anlar ve olaylar A-dizileri özelliklerine sahip değildir.

C7. Anlar ve olaylar A-dizileri özelliklerine sahip değildir (*modus ponens*, C6, P7).

C8. Zaman gerçek değildir (*modus tollens*, C5, C7).

16

Berkeley'in İdealizm Lehine Temel Argümanı

John M. DePoe

Berkeley, George, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, (ed.) R.S. Woolhouse, Londra: Penguin, 1988 [*İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996].

George Berkeley'in (1685-1753) felsefi yazılarının çoğu, metafizik idealizmin savunulmasına ayrılmıştır. Bu anlayışa göre var olan her şey düşünceden, zihinden ya da Tanrı'dan oluşmuştur. Berkeley'in anladığı biçimiyle varlığın düşünceden oluşması, varlığın maddeden oluşmasının tam karşıtıdır. Dolayısıyla Berkeley, maddi varoluşa inanmanın anlaşılamaz olmasa bile akıldışı olduğunu göstermeyi hedeflemişti. Berkeley'e göre madde düşünceden bağımsız olarak vardır. Maddeyi, hareketsiz, duygusuz ve İngiliz deneycilerin söyledikleri "birincil nitelikler"e sahip olarak tasvir ediyor; bu niteliklerin zihinden bağımsız olarak algılanmasınıysa (örneğin kütle, genişlik, hareket vb.) aşağı yukarı var olan özellikler olarak tanımlıyordu.

Maddenin varlığına karşı Berkeley'in en ünlü argümanlarından birisine yaygın olarak "temel argüman" denir, çünkü bu argüman başarılı olduğunda, tek bir ustaca darbeyle maddenin varlığını reddetmektedir. Argüman bir tartışmayla özetlenebilir: Bir ağacın (ya da herhangi maddi bir nesnenin) varlığını onu algılamadan (ya da üzerinde düşünmeden) hayal ede-

bilir ya da düşünebilir misiniz? Algılamadan düşünmeyi başardığınızı sanırken, konu üzerinde biraz düşündüğünüzde bunu yapamadığınız ortaya çıkar, çünkü ağacın düşünülmesi sürecinde onu algılarsınız. Dolayısıyla, gerçekten algılamadan bir şeyin varlığını düşünmek olanaksızdır. Ne var ki, algılamadan bir şeyin varlığını düşünmek olanaksız olsa bile maddenin bu biçimde var olabileceğini ya da var olduğunu neden düşünmek zorundayız? Maddenin algılanamayan varlığını düşünmek olanaksız olduğu için Berkeley, maddenin varlığının akıldışı olduğu sonucuna varır.

> Ancak, örneğin bir parktaki ağaçları ya da bir dolapta bulunan kitapları, hiç kimse onları algılamadan, hayal etmekten daha kolay hiçbir şey olamaz diyorsunuz. Yanıt veriyorum, size öyle gelebilir, bunda hiçbir zorluk olmayabilir: Ancak sizden rica ediyorum, bütün bunlar sizin kitaplar ve ağaçlar dediğiniz zihninizdeki bazı düşüncelerin çerçevelenmesinden ve belli bir anda onları algılayabilen birinin düşüncesinin çerçevelemesini çıkarmaktan başka nedir? Bu süreçte onları kendi kendinize algılamıyor ya da düşünmüyor musunuz? Dolayısıyla burada varılabilecek bir hedef yok: Size yalnızca hayal etme gücünüzü ve zihninizde düşünceler oluşturma gücünüzü gösteriyor; ancak sizin düşünebiliyor olmanız düşüncenizin nesnelerinin zihniniz olmadan var olabileceğini göstermez: Bunu yapmak için onları düşünmeden ya da idrak etmeden düşünmeniz gerekir ki, bu da açık bir tutarsızlıktır. Dışsal bedenlerin varlığını düşünmek için büyük gayret sarf ettiğimizde, bütün yaptığımız yalnızca kendi düşüncelerimiz üzerine yoğunlaşmaktır. Ne var ki, kendi kendini dikkate almayan zihin düşünmeyi başaramaz ve aynı zamanda onunla kavransa ya da kendini onda var etse de zihin olmadan ya da düşünemeden var olan bedenler idrak edilemez. (Berkeley, s. 60)

P1. Eğer maddi nesneler varsa, o zaman maddi nesneler onları düşünen herhangi bir zihinden bağımsız olarak vardır.
P2. Maddi nesneler onları düşünen herhangi bir zihinden ba-

ğımsız olarak varlarsa, o zaman maddi nesnelerin onları düşünen herhangi bir zihin olmadan var oldukları kavranabilir.

P3. Maddi nesnelerin onları düşünen herhangi bir zihin olmadan var olması kavranamaz.

C1. Maddi nesneler onları düşünen herhangi bir zihinden bağımsız olarak var olmazlar (*modus tollens*, P2, P3).

C2. Maddi nesneler var olamazlar (*modus tollens*, P1, C1).

17

Kant'ın İdealizmi Reddetmesi

Adrian Bardon

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen Wood. Cambridge, Büyük Britanya: Cambridge University Press, 1998. [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2003]

Dicker, Georges, "Kant's Refutation of Idealism", *Noûs* 42, 1 (2008), s. 80-108.

Guyer, Paul, *Kant*, New York: Routledge, 2006.

Saf Aklın Eleştirisi eserinin ikinci baskısında Kant, zaman-bilincin (*time-consciousness*) zorunlu koşullarıyla ilgili kendi anlayışının çerçevesini (oldukça örtülü biçimde de olsa) çizerek Kartezyen epistemolojik kuşkuculuğa bir reddiye ortaya koyar. Ayrıntılar tartışılmaya devam edilse de ana iddia aşağı yukarı şöyleydi: Öznel deneyimlerimizin art arda gelen dizilerini zihnin dışındaki nesnelerde meydana gelen değişikliklerle belli bir biçimde ilişkilendirmedikçe zaman içindeki öznel deneyimlerimizin bazılarını ya da tümünü bir düzene sokamayız. Kavrayış durumumuzun içeriği, onların meydana geliş anlarıyla belirlenmez; ayrıca bütün deneyim, olayların art arda gelişleri ya da işlerin statik durumlarının ortaya konulup konulmadığına bakılmaksızın bir dizi halinde oluşur. Dolayısıyla yalnızca algılayış ve hafızanın öznel içeriklerinin ötesinde geçmiş olayları yeniden inşa etmek için belli bir rehbere ihtiyacımız vardır. Yasaların geçerli olduğu sistemin

bir parçası olarak düşünülen söz konusu meselelerin ya da olayların yalnızca nesnel durumları, birinin diğeri üzerine yorumunu dikte ederek bu yeniden inşa için bir kılavuz görevi görebilir. Bu yüzden deneyimlerimizin zihinden bağımsız olan olaylar ve meselelerle kurulan ilişkinin sonucu olduklarını göstermek için onları düzenleyici bir belirleyen olarak tayin edebiliriz.

Kant'ın idealizmi reddetmesi, "aşkın (transandantal) argüman" olarak bilinen argüman biçiminin klasik bir örneğidir. Aşkın argümanlar, genellikle epistemolojik kuşkuculuğun bazı biçimlerini hedef alırlar. Bu argümanlar –sahip olduğumuz bilgi, inanç ya da bilişsel yetenekler gibi– zihin yaşamımızla ilgili bazı tartışmasız olgularla başlar ve kuşkuculuk tarafından ortaya atılan ekstra-zihinsel (*extra-mental*) dünyadaki bazı tartışmalı olguların öznel zihin hayatımızla ilgili tartışılmaz olguların zorunlu bir koşulu olduğu iddiasını öne sürerler.

Birçok çağdaş yorumcu, aşkın argümanlar karakteristik olarak dünyayı nasıl tasvir etmemiz gerektiğini bilmekten dünyanın aslında nasıl olması gerektiğini bilmeye anlaşılmaz bir sıçrama yapmayı gerektirdikleri için bu argümanların herhangi bir ekstra-zihinsel olguyla ilgili kanıtlar olarak başarılı olmalarının pek muhtemel olmadığını düşünüyor. Ancak bazı yorumcularsa benzer argümanların daha ılımlı biçimlerinin umut vaat edebildiğini düşünüyorlar. "Ilımlı" bir aşkın argüman, yalnızca belli bir kavramsal çerçevenin bildiğimiz kadarıyla deneyim için vazgeçilmez olduğunu, dünyanın bu çerçeveye gerçekte uymak zorunda olmadığını göstermeye çalışır. Kant'ın idealizmi reddederken kullandığı akıl yürütmeye yönelik en bilinen çağdaş itiraz, bizim deneyimlerimizi gerçekte dışsal nesneler ve olayların neden olduğu deneyimler olarak değil, olsa olsa dışsal nesneler ve olaylarla ilişkili deneyimler olarak kavramamız gerektiğini belirtir. Bu sonuçlar arasındaki farka ilişkin olarak Kant'ın belirgin ilgisizliği, onun "aşkın idealizmi"nden kaynaklanıyor olabilir. Bu anlayışa göre şeylerin nasıl oldukları ve bizim nasıl olmamız gerektiği arasındaki ayrımın onları belirlemesi, yapısal olarak belli bir düzeyde anlaşılabilir ama herhangi bir deneysel ya da pratik bakış açısından geçersizdir.

> Zamanla belirlenmiş olarak kendi varlığımın farkındayım. Zamanın bütün belirlenimi bir şeyin algılanmasında *kalıcılığı* önvarsayar. Ancak bu kalıcı şey benim içimdeki bir sezgi olamaz. Varlığımın bütün temel belirlenimleri bende buluştuğundan temsillerdir ve bu temsillerden, onların değişimlerinden ayrı bile olsa böylesi kalıcı bir şey gerekli olduğundan böylece varlığım onların değişmesiyle birlikte zaman içinde belirlenebilir. Dolayısıyla bu kalıcı şeyin algılanması, yalnızca sırf benim dışımdaki bir şeyin temsili aracılığıyla değil yalnızca benim dışımdaki bir şey sayesinde mümkün olabilir. Sonuç olarak zaman içinde varlığımın belirlenmesi, yalnızca kendi dışımda algıladığım gerçek şeylerin varlığı sayesinde mümkündür. Zaman içindeki bilinçlilik, zorunlu olarak bu olası zaman-belirlenimini hakkındaki bilinçlilikle birleşir Dolayısıyla aynı zamanda zaman-belirleniminin koşulu olarak benim dışımdaki şeylerin varlığıyla zorunlu bir biçimde birleşir; yani kendi varlığımın bilinci, aynı zamanda benim dışımdaki başka şeylerin varlığıyla ilgili dolaysız bir bilinçtir. (Kant, B276)

P1. Zihinsel durumlarımdan ayrı bir nesneler ve olaylar dünyasını temsil eden zamansal bir düzenin belirlenimiyle öznel deneyimler olarak kendimin farkındayım; yani kendilik bilincine sahibim.

P2. Eğer (P1) ise, o zaman kendi zihinsel durumlarımın zamansal düzeni hakkında yargılarda bulunabilirim.

C1. Kendi zihinsel durumlarımın zamansal düzeni hakkında yargılarda bulunabilirim (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Biçimi ya da içeriğinin bulunması için kendi zihinsel durumlarımı düzenlemenin hiçbir temeli yoktur.

P4. Eğer (P3) ise, bu durumda kendi bilincimin farkındaysam, o zaman kendi bilinç durumlarımı onların değişmeleriyle ilgili olan ve sayesinde onların düzenini belirleyen şeyden ayıran bir şey vardır.

C2. Eğer kendi bilincimin farkındaysam, o zaman kendi bilinç durumlarımı onların değişmeleriyle ilgili olan ve

sayesinde onların düzenini belirleyen şeyden ayıran bir şey vardır (*modus ponens*, P3, P4).

C3. Kendi bilinç durumlarımı onların değişmeleriyle ilgili olan ve sayesinde onların düzenini belirleyen şeyden ayıran bir şey vardır (*modus ponens*, C2, P1).

P5. Eğer (C3) ise, o zaman benim dışımda deneyim nesneleri vardır.

C4. Benim dışımda deneyim nesneleri vardır (*modus ponens*, C3, P5).

P6. Eğer benim dışımda deneyim nesneleri varsa, onlar uzay içinde olmak zorundadır.

C5. Deneyim nesneleri uzay içinde vardır (*modus ponens*, P6, C4).

18

Diodorus Cronus'un Temel Argümanı

Ludger Jansen

Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, (ed.) Jonathan Barnes, 2 cilt, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Perihermeneias*, cilt I-II, (ed.) C. Meiser, Leipzig: Teubner, 1877-80.

Cicero, *De Fato*, çev. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. [*Kader Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, Aylak Adam, 2013]

Epiktetos, "Discourses", *The Hellenistic Philosophers* (ed. ve çev. A. Long ve D. Sedley, c. 1. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1987

Gaskin, Richard, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin: de Gruyter, 1995.

Psellos, Michael, *Theologica*, c. 1., (ed.) P Gautier. Leipzig: Teubner, 1989.

Sedley, David, "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 203 (1977), s. 74-120.

Vuillemin, Jules, *Necessity or Contingency: The Master Argument*, Stanford, CA: CSLI, 1996.

Weidemann, Hermann, "Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility", *American Philosophical Quarterly* 45 (2008), s. 131-48.

"Temel argümanı" (*ho kurieuôn logos*), genellikle İÖ 4. yüzyıldaki Diyalektik Okul'un bir filozofu olan Diodorus Cronus'a atfedilir. Argümanın ismi muhtemelen kullanılan standart bir örnekten kaynaklanıyor ancak aynı zamanda içeriğindeki çok yönlülükten de geliyor: Bir üstat hakkındaki ustaca bir argümandı (bkz. Michael Psellus, *Theologica*, s. 3129-35). Aristoteles'in deniz-savaşı argümanıyla birlikte (*De Interpretatione*, s. 9) bu argüman, olanıklılık ve zorunluluk ile bunların geleceğin belirlenmesiyle ilgileri hakkındaki bir dizi tartışma arasında yer alır. Temel argümanı, sezgisel olarak geçerli üç düşüncenin mantıksal olarak uyumlu olmadıklarını ima etmektedir:

(1) Geçmişin zorunluluğu: Geçmiş değiştirilemez; böylece geçmişe ait hakikatler zorunludur.
(2) Gereklilik olanaklının üzerindedir: Olanaklı bir önerme, olanaklı önermeler dışında hiçbir olanaksız önermeye ihtiyaç duymaz; bu, bir şeyin gerçekten olanaklı olup olmadığını test etmek için kullanılabilir (krş., Aristoteles, *Metaphysics* IX, s. 3-4).
(3) Gerçekleşmemiş olanaklılıkların varlığı: Çok sayıda gerçekleşmemiş olanaklılık var gibi görünüyor. Örneğin öğle vakti oturmam ya da ayakta durmam olanaklı gibi görünebilir ancak bu olanaklılıkların yalnızca birisi gerçekleşecektir.

Diodorus'un amacı, 3'u çürütmek, yani "Sen bir ustasın" gibi bir ifadenin tutarsız olduğunu varsaymamın olanaklı olabileceğini göstermektir; doğru olsun ya da olmasın. Bu temelde Diodorus, olur ya da olacak gibi zamansal terimlerin olanaklı olarak nitelendirilmesini önerebiliyordu (Cicero, *Kader Üzerine* 13; Boethius, *On de Interpretatione* 234.22). Ancak bu, aynı zamanda bir "mantıksal determinizm" biçimine yol açar, çünkü eğer gerçekleşmemiş olanaklılıklar yoksa, her şey zorunludur. Ne var ki, Diodorus'un arkadaşı Diyalektikçi Panthoides ve diğer bazı diyalektikçiler 1'i reddetmek için 2 ile 3'ü ve Stoacı Chrysippus 2'yi reddetmek için 1 ile 3'ü kullanır. Bu tartış-

madan önce Aristoteles, mutlak zorunluluğu (yani mantıksal hakikati) zamana göre zorunluluktan ayırarak bu üç düşünceyi de savunabilmişti. Çünkü yalnızca tekil geçmiş olaylar değişmezdir; onlar gelecekte olsalardı olumsal ve böylece zorunlu olmayan olurlardı, çünkü değişmiş olurlardı. Diodorus'un argümanının yapısı hakkında hiçbir antik kaynağa sahip olmadığımız gibi argümanın yapısının yeniden inşası oldukça kurgusaldır; ayrıca mantıksal gerilim ya da nitelikli zamansal mantık veya işaretli ya da işaretsiz nicelikleştirilmiş zamansal mantık gibi modern mantık sistemlerini kullanarak birbiriyle çatışan birkaç yeniden inşa önerilmiş durumdadır.

> Bunlar, Temel Argüman'ın ortaya koyduğu türden bir başlangıç noktası gibi görünüyor. Aşağıdaki üç önerme karşılıklı olarak birbiriyle çelişiyor: "Her geçmiş hakikat zorunludur"; "Olanaksız olan, olanaklı bir şeyden kaynaklanmaz" ve "Olanaklı şey, gerçekleşmeyen ve gerçekleşmeyecek olandır." Diodorus bu çatışmayı gördü ve "Gerçekleşmeyen ve gerçekleşmeyecek olan olanaklıdır" sonucuna ulaşmak için ilk ikisinin inandırıcılığından yararlandı. (Epiktetos, 38A)

P1. Eğer α olmakta ya da olmuş olan ise, o zaman α'nın olmakta ya da olmuş olan olması zorunludur.
  C1. Eğer α olmakta ya da en azından bir kez *olmamış* olan ise, o zaman α'nın olmakta olan ya da her zaman olmuş olan olması olanaklı değildir (karşı konum, P1).
P2. Eğer α zorunlu olarak β anlamına geliyorsa ve α olanaklıysa, o zaman β de olanaklıdır.
  C2. Eğer α zorunlu olarak β anlamına geliyorsa ve β olanaklı değilse, o zaman α *de* olanaklı değildir (karşı konum, P2).
P3. Olanaklı ama ne gerçekleşen ne de gerçekleşecek bir önerme, *p* vardır (*reductio* için varsayım).
  C3. *p* olanaklıdır (basitleştirme, P3).
  C4. *p* ne gerçekleşiyor ne de gerçekleşecektir (basitleştirme, P3).

P4. Eğer *p* ne gerçekleşiyor ne de gerçekleşecekse, o zaman *p*'nin gerçekleşecek olması gerçekleşmez ya da en azından bir kez gerçekleşmemiştir (zaman mantığı).

C5. *p*'nin gerçekleşecek olması gerçekleşmez ya da en azından bir kez gerçekleşmemiştir (*modus ponens*, C4, P4).

C6. *p*'nin gerçekleşecek olmasının gerçekleşmesi ve gerçekleşmiş olması olanaklı değildir (*modus ponens*, C1, C5).

P5. *p*, *p*'nin gerçekleşecek olmasının şimdi gerçekleşmesi ve her zaman gerçekleşmiş olması anlamına gelir (zaman mantığı).

C7. *p* olanaklı değildir (*modus ponens*, birleştirme, C2, P5, C6).

C8. Olanaklı ama ne gerçekleşen ne de gerçekleşecek olan önerme yoktur (*reductio*, P3-C7).

19

Lewis'in Olanaklı Dünyalar Argümanı

David Vander Laan

Lewis, David, *Counterfactuals*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
—, *On the Plurality of Worlds*, Malden, MA: Blackwell, 1986.

Lycan, William, "The Trouble with Possible Worlds", *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, (ed.) Michael J. Loux, s. 274-316, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979.
van Inwagen, Peter, "Two Concepts of Possible Worlds", *Ontology, Identity and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2001.

20. yüzyılın ortalarında olanaklı dünyalar (*possible worlds*) kavramı, semantik bir mantık modeli sağlayarak kendi gücünü ortaya koydu ve o zamandan bu yana bu düşünce analitik felsefecilerin alet çantasında yer alan standart bir donanım haline geldi. Doğallıkla olanaklı dünyalar kavramı ontolojik sorulara neden oluyor. Gerçekten bu türden şeyler var mı? Eğer varsa, bunlar nasıl şeyler? David Lewis, bu sorulara ilk yanıt verenlerden birisidir. *Counterfactuals* eserinde Lewis, karşıolgusal (*counterfactual*) koşullarla ilgili kendi olanaklı dünyalar analizinin ontolojik temellerini savundu. Daha sonra *On the Plurality of Worlds* adlı eserinde, olanaklı dünyalar için kabul edilen bir açıklama yaptı ve olanaklı dünyaların ne olduğunu açıklayan "realist modeli"ni tam olarak geliştirdi.

Lewis'in olanaklı dünyalarla ilgili ilk argümanı, özellikle somuttur. Lewis, şeylerin olmuş olabilecekleri birçok farklı tarzın olduğuna inandığımıza dikkat çekiyor. Bunu bazı bütünlüklerin mevcut olmasının bir onaylaması olarak alıyor ve bu bütünlüklere "olanaklı dünyalar" diyor.

Argümanın tartışmalı olmasının bir nedeni, Lewis'in mevcut dünyayı genelde "evren" dediğimiz şey olarak ele alması ve diğer olanaklı dünyaları "sadece çeşit bakımından değil, aynı zamanda onlarda olan biten" bakımından da evrenden farklı olarak almasıdır (*Counterfactuals*, s. 85). Böylece dünyalar somut nesneler oluyor ve muhtemelen olabilecek herhangi bir şey aslında şu ya da bu dünyada oluyor. Lewis'in argümanını böylesi bir bakış açısıyla oluşturduğu düşünce, bazı filozoflara inanılmaz görünüyordu. Örneğin Peter van Inwagen şöyle yazıyor: "Quine'ın ontolojik bağlantısının uygulamasıyla bu biçimde nedensel olarak oluşturulan evrenlerin ya da kozmosların çoğulluğunun var olduğunu varsaymaya Lewis'in okurlarının çoğu gerçekten çok istisnai bir şey olarak bakarlardı." (s. 87)

Başkalarıysa Lewis'in argümanının aslında bir argüman bile olmadığını öne sürmüşlerdi. Örneğin William Lycan, onu "mevcut olmayan dünyalarla ilgili rahatlık ve samimiyete yakılan bir şükran şarkısı" olarak nitelendiriyor ve şöyle devam ediyor: Lewis'in "argümanı 'kısa bir sohbet gibi doğal', Meinon'unki ise teorik nedenlerle değerlendirilmesi gereken muhteşem bir teorik aygıtı ince bir maske gibi sarıyor" (s. 277, n.7).

Lewis, argümanı daha sonra *On the Plurality of Worlds*'de yararlılıktan çıkan bir argüman olarak sundu: Olanaklı dünyalar kavramı yararlıdır ve olanaklı dünyaların olduğunu düşünmek için akıl yürütmedir. İlk argüman, aşağıda oluşturulduğu gibi, daha sonraki en azından iki yönden öngörüyor. Birincisi, ilk argüman, olanaklı dünyaların olduğunu değil tam tersine olanaklı dünyaların varoluşunun kabul edilmesi lehinde bir varsayım olduğu sonucuna ulaşıyordu. Benzer biçimde Lewis'in yararlıktan çıkan argümanı da olanaklı dünyaların varoluşu için kesin bir örnek olarak tasarlanmamıştı (*On the Plu-*

rality of Worlds, s. viii). İkincisi, aşağıdaki argümanın dört öncülü, açıkça daha fazla desteğe ihtiyaç duyuyor. *On the Plurality of Worlds*'ün büyük kısmı realizm modelinin bir savunmasından ve alternatiflerin eleştirilmesinden ibarettir ve bu girişimler, dört öncüle gerekli desteği sağlama yönündedir. Dolayısıyla Lewis'in sonraki argümanı, ilk argümanının bir geliştirilmesi olarak görülebilir.

> Üzerinde yaşadığımızın dışında başka olanaklı dünyaların olduğuna inanıyorum. Şeylerin olduklarından başka şekilde olabilecekleri tartışılmaz bir gerçektir. Benim inandığım ve herkesin de inanması gerektiği gibi şeyler sayısız biçimde farklı olmuş olabilirdi. Peki bunun anlamı nedir? Gündelik dil bir açımlama yapmamıza izin veriyor: Şeylerin halihazırda olmuş oldukları tarzın dışında başka birçok olma tarzları olmuş olabilir. Görünüşe göre bu cümle varoluşsal bir niceliktir. Belli bir tanıma, yani "şeylerin oluşmuş olabilecekleri" başka tarzlara uyan birçok başka bütünlük (varlık) olabilir. Şeylerin sayısız biçimde farklı olmuş olabileceklerine inanıyorum; bu inandığımı açımlayabileceğimi düşünüyorum; dolayısıyla dışsal bir değerlendirmeyle ele alındığında "şeylerin tarzlarının olmuş olabilecekleri" diye ifade edilebilecek bazı bütünlüklerin varlığına inanıyorum. Bunlara "olanaklı dünyalar" demeyi tercih ediyorum. (*Counterfactuals*, s. 84)

P1. Şeyler birçok farklı biçimde olmuş olabilir.
P2. Eğer şeyler birçok farklı biçimde olmuş olabilirse, o zaman halihazırdaki olma biçimlerinin yanı sıra birçok başka biçim olmuş olabilir.
C1. Halihazırdaki olma biçimlerinin yanı sıra birçok başka olma biçimi vardır (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Eğer (C1) ise, ardından hem (i) (C1)'i göründüğü gibi bilinen olarak almak soruna neden oluyor ve hem de (ii) (C1)'i başka bir biçimde bilinen olarak ele almak soruna neden olmuyorsa, o zaman (C1)'i göründüğü gibi kabul etmeyi destekleyen bir önvarsayım vardır.

C2. Eğer hem (i) (C1)'i göründüğü gibi bilinen olarak almak soruna neden oluyor ve hem de (ii) (C1)'i başka bir biçimde bilinen olarak ele almak soruna neden olmuyorsa, o zaman (C1)'i göründüğü gibi kabul etmeyi destekleyen bir önvarsayım vardır (*modus ponens*, C1, P3).

P4. Hem (i) (C1)'i göründüğü gibi bilinen olarak almak soruna neden oluyor ve hem de (ii) (C1)'i başka bir biçimde bilinen olarak ele almak soruna neden olmuyorsa, bu olmaz.

C3. (C1)'i göründüğü gibi kabul etmeyi destekleyen bir önvarsayım vardır (*modus ponens*, C2, P4).

P5. "Birçok olanaklı dünya vardır" ifadesi (C1)'i göründüğü gibi alır.

C4. Birçok olanaklı dünyanın olduğunu kabul etmeyi destekleyen bir önvarsayım vardır (yerine koyma, C3, P5).

20

Kişisel Kimlik Hakkında İndirgemeci Bir Açıklama[1]

Fauve Lybaert

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*, New York: Classic Books America, 2009. [*Meditasyonlar-İlk Felsefe Üzerine*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011]

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Indianapolis: Hackett, 1996. [*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, 2004]

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Parfit, Derek, "Experiences, Subjects and Conceptual Schemes", *Philosophical Topics* 26, 1/2 (1999), s. 217-70.

—, "Is Personal Identity What Matters?", The Ammonius Foundation. http://www.ammonius.org/assets/pdfs/ammoniusfinal.pdf (Erişim tarihi: 31 Aralık 2007).

—, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

—, "The Unimportance of Identity", *Identity*, (ed.) H. Harris, s. 13-46. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Quine, W.V. "Identity and Individuation", *The Journal of Philosophy* 69 (1972), s. 488-97

1 Bu açıklamanın sergilenmesi ağırlıkla Derek Parfit'in eserine dayanıyor. İndirgemeciliğin farklı türlerinin sergilenmesi, büyük ölçüde Parfit'in *Reasons and Persons* kitabından esinlenirken aynı zamanda kişisel kimlik hakkında ortaya koyduğu argümanını biraz revize ettiği *Is Personal Identity What Matters?* ve *Experiences, Subjects and Conceptual Schemes* adlı eserlerinden de yararlanıldı. Bu bölümün sonundaki argümanın formüle edilen biçimi, Parfit'in *Reasons and Persons* eserindeki argümanın kısaltılmış bir versiyonudur. Hem yorum hem de argümanın bu formülasyonu Derek Parfit, Cheryl Chen, Filip Buekens, Lorenz Demey ve Roger Vergauwen'in yorumlarından yararlanılarak oluşturulmuştur.

Shoemaker, Sydney, "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), s. 269-85.
Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1973.
Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, Oxford: Blackwell, 1967.

Filozoflar yıllardır kişiliklerin yapısı ve zaman içinde kişiliklerin nümerik kimliğini (*numerical identity*) nelerin oluşturduğu üzerine tartışıyorlar. Nümerik kimlik kavramını anlamak için kavrama yakından bakalım. Mutfak masamın yanında duran, kesinlikle birbirinin aynısı gibi gözüken ve aynı malzemeden yapılmış iki sandalye, niteliksel olarak aynı olabilir ancak bunlar nümerik olarak aynı değillerdir. Oturma odamdaki bir sandalyeyle karşıtlık oluştururlar. Gözlerimi kapattığım sırada birisi bu sandalyelerden birisini boyarsa, gözümü açtığımda gördüğüm sandalye artık niteliksel olarak farklıdır ama nümerik olarak daha önce gördüğüm sandalyeyle aynıdır.

Bu durumu kişilere uygulayalım. Bir akrabanız size yıllar içinde değişmiş olduğunuzu söylediğinde, sizin nümerik olarak hâlâ aynı kişi olduğunuzu kabul etmiş olur. Sizin bu dünyadan göçtüğünüzü düşünmez ama sizin artık niteliksel olarak biraz farklı olduğunuzu anlar.

Bir kişinin, hafızasını tam olarak yitirdiğinde ve karakterinde köklü bir değişiklik olduğunda nümerik olarak hâlâ aynı kişi olup olmadığı üzerine birçok tartışma sürmektedir. Filozoflar, bir beyin kanaması geçiren kişinin bu olaydan önceki kişiden yalnızca niteliksel olarak mı, yoksa aynı zamanda nümerik olarak da mı farklı olduğu konusunda anlaşamamakta. Yalnızca psikolojik devamlılığımız olduğu sürece aynı kişi olduğumuzu savunan Derek Parfit gibi filozoflar, böylesi bir durumda nümerik olarak farklı bir bütünlüğe ulaşmış olacağımızı söylüyorlar. Bedensel olarak devamlılığı sürdüğü sürece birisinin aynı kişi olarak kalacağını söyleyen Bernard Williams gibi filozoflarsa bu görüşün tam karşıtını savunuyorlar.

Bir kişinin nümerik kimliğinin tespit edilmesine nasıl karar verebiliriz? İlk olarak "kişi" kavramının anlamı üzerinde anlaşmamız gerekiyor. John Locke (*An Essay*, 148 II.xxvii.26), "kişi" kavramının adli (*forensic*) bir kavram olduğunu söylüyordu. "Adli" terimi, genellikle "yasal" (*legal*) teriminin eşdeğeri olarak kullanılmaktadır ancak bu terimin anlamı "yasal"dan daha geniştir. Adli terimi, Latince "forum" kelimesinden gelmektedir ve "kamu" (*public*) anlamı taşır. Locke, "kişi" terimine bir kamu kavramı olarak değinir, çünkü onun anlamının nasıl kullanılacağıyla –ya da daha doğrusu, konuşmamızı ortak inançlarımız, tavırlarımız ve pratiklerimizle uyumlu bir biçime kavuşturmak istersek onu nasıl kullanmamız gerektiğiyle– belirlendiğini söyler. Yasal bağlamda "kişi" kelimesinin anlamı bunun bir örneğini oluşturur. Örneğin bu bağlamda birisi bir suçu işlediğini hatırlamadıkça suçlu bulunamaz diye bir görüş geliştirilmiştir. Bu görüşün gerisindeki düşünce, birisinin yalnızca yaptığı şeyin sorumluluğunu alabilecek durumdaysa cezalandırılmasını anlamlı kılar. Ne yaptığınızı hatırlamanız, cezanın bir önkoşulu olarak kabul edilir.

Ancak bütün filozoflar, "kişi" kavramının anlamının bizim onu ortak biçimde kullanmamızla belirlendiğini kabul etmez. Örneğin Derek Parfit bu varsayıma karşı çıkar. Bu terimi kullanmamızın yanlış olabileceği konusunda uyarılarda bulunur ve filozofların bunu değerlendirecek bir konumda olduklarını savunur. Bu kavramı kullanmamızdaki tutarsızlıkları ortaya serebilirler, bu dünyada terimi işaret ettiği gerçek bir varlığın olup olmadığını inceleyebilirler ve bu kavramın yaşamımızla ilgili sorunları adlandırıp adlandırmayacağını –ki genellikle adlandırdığını düşünürüz– ele alabilirler.[2]

Filozofların, "kişi" kavramının neye işaret ettiğini incelemeye çoğunlukla bu kavramı yaygın içimde nasıl kullandığımızın değerlendirmesiyle başladıkları söylenir. Ya bu kavramı olabildiğince kesin olarak kullanışımızı tasvir ederler ve bu iş-

2 Bu yüzden Parfit, tasviri bir metafizik yerine gözden geçirici bir metafizik çağrısı yapıyor: kavramlarımızın bazılarının kullanımını gözden geçirmemiz gerektiğini savunuyor (bkz. örn. Parfit, *Reasons*, s. ix).

levsel tanımın bu terimin anlamını belirleyen olarak alırlar ya da bütünüyle kesin olmayan bir biçimde bu kavramı nasıl uyguladığımızı açıklarlar.

Bu, hangi kişilik sorunlarının olduğu ve bir kişinin nümerik kimliğinin zaman içinde devamlılığını neyin sağladığı konularında iki ana felsefi yaklaşıma yol açar: İndirgemeci (*reductionist*) yaklaşım ve indirgemeci olmayan yaklaşım.

İndirgemeciliğin farklı versiyonları vardır. Oluşturucu indirgemecilik[3] (*constitutive reductionism*), kişiliklerle ilgili indirgemeciliğin muhtemelen en çok savunulan türüdür. Oluşturucu indirgemecilik, kişilerin varlığını kabul eder ancak onların tam olarak fiziksel ve/veya psikolojik devamlılıkları tarafından oluşturulduğunu ve bu devamlılıklardan daha önemli hiçbir şeyin olmadığını savunur.

Kişilerin tam olarak fiziksel ve/veya psikolojik devamlılıkları tarafından oluşturulduğunu söylemek, kişilerin bu devamlılıktan başka bir şey olmadıklarını söylemek demek değildir. Sydney Shoemaker'a göre bu durum, bir heykel ve onun yapıldığı bir topak kil arasındaki ilişkiye benziyor. Heykel, kilden oluşur ve kilden ayrı bir varoluşu yoktur. Ancak yine de heykel kil topağıyla aynı şey değildir. Dolayısıyla, eğer bu topak şeklini yitirirse yine var olmaya devam edecek ama artık heykel olmayacaktır.[4]

Oluşturucu indirgemeciler, kavramsal indirgemeciler değil metafizik indirgemecilerdir.[5] Dünyanın tam bir tasvirini vermek istediğimiz zaman "kişi" teriminden kurtulamasak bile kişilerin mevcut varlıklardan ayrı, fiziksel ve/veya psikolojik devamlılığın ötesinde varoluşları olmadığını öne sürerler. Deneyimleri öznelere atfetmemiz pekala olanaklıdır ve bu öznelere, "fiziksel" ve/veya "psikolojik devamlılıklar" değil "kişilikler" dememiz gerekir.

3 Oluşturucu indirgemecilik terimi için bkz. Parfit, "Experiences" ve Parfit, "Is Personal"

4 Shoemaker'a yapılan bu gönderme için bkz. Parfit, "Experiences", s. 268, n. 9.

5 Bu iki indirgemecilik türü arasındaki ayrım için bkz. Parfit, "Experiences", s. 223.

Oluşturucu indirgemecilerin savunduklarını ifade etmenin bir başka yolu şöyledir: Farklı deneyimlerin bir kişiye ait olması, bunların ayrı ayrı mevcut bütünlüklere ait oldukları anlamına gelmez. Tam tersine, içsel deneyimler, tıpkı psikolojik olarak birbirleriyle devamlılık göstermeleri ya da tek bir bedenle ilişki içinde olmaları gibi başka olgularla açıklanmalıdır.

Öte yandan metafizik indirgemeci olmayan birisi, kişilerin fiziksel ve psikolojik devamlılıklarının ötesinde ayrı varoluşları olduğunu öne sürer. Metafizik indirgemeci olmayan bir görüş, kişileri onların ruhlarına göre tanımlayacak ve bu ruh daha başka bütünlüklerin bir bileşimiyle tam olarak oluşacaktır. Bu metafizik indirgemeci olmayan görüş sahibi ruh göçüne inanabilir: Geçmiş bir kişinin bedeninin kendisinin mevcut bedeniyle devamlılığı olmasa, o kişinin karakteri kökten farklı olsa ve o kişinin deneyimlerini kendisi hiç hatırlamasa da kendi ruhunun geçmişteki belli bir kişinin ruhuyla aynı olduğuna inanabilir.

Yeniden indirgemeciliğe dönelim. Oluşturucu indirgemecilik içinde halen büyük bir bölünme var. Bernard Williams ve Thomas Nagel gibi bazı indirgemeciler, belli bir ölçüde fiziksel devamlılık olduğu sürece kişinin aynı kişi olarak kalacağını öne sürüyorlar. Sydney Shoemaker ve Parfit gibi başka indirgemecilerse belli bir ölçüde bölünmemiş psikolojik devamlılık olduğu sürece kişinin aynı kalacağını savunuyorlar.

Aşağıda Parfit'in görüşlerini savunduğu argümanını ele alacağız. Parfit, ya indirgemeci ya da indirgemeci olmayan görüşten yana olmak zorunda olduğumuzu belirterek, indirgemeci olmayan görüş hakkında hiçbir kanıt olmadığını öne sürüyor ve kişisel kimlik hakkında önvarsayımda bulunmadan psikolojik devamlılığı nasıl tasvir edebileceğimizi göstererek kendi görüşünü ortaya koyuyor.

Parfit'in argümanı biçimsel olarak geçerli kabul edilse bile, öncülleri ve yönteminin doğruluğuyla ilgili bir tartışma söz konusu olabilir.

Tartışmalı iki öncül 6. ve 7 öncüllerdir. Sözde-anılara (*quasi-memories*) gerçekten anılar denilebilir mi, yoksa onlar yalnızca

bilgi parçaları mıdır? Eğer ikinci şık doğruysa, o zaman sözdeanıya psikolojik devamlılığın bir örneği olduğu söylenebilir mi?

Parfit'in yöntemiyle ilgili olduğu kadarıyla onun bir düşünce deneyine başvurduğu sorgulanabilir. Parfit, aslında sahip olmadığımız bir olayın deneyimleriyle ilgili anılarımızın olmuş olabileceği bir dünya hayal ediyor. Belli bir kavram hakkındaki sezgilerimizi açıklığa kavuşturmak için filozoflar bunun gibi düşünce deneyleri geliştirebilir. "Eğer X şöyleyse, o zaman A hakkında ne düşüneceğiz?" gibi bir soru sorulabilir. Felsefi tartışmalarda düşünce deneylerine başvurmanın meşru olup olmadığı konusunda bir uzlaşma yoktur. Quine ("Identity", s. 490) ve Wittgenstein (*Zettel*, önerme 350) gibi bazı filozoflar, bu biçimde davranmanın aslında olmayan kelimelere belli bir güç atfetmek anlamına geleceğini öne sürüyorlar. Bu dünyada var olan bizlerin bir başka dünyadaki tavırlarımızın gerçekten öngörülemeyeceğini iddia ediyorlar. Aynı zamanda bizimkinden farklı bir dünyadaki tavırlarımızın gerçekte yaşadığımız dünyadaki tavırlarımız hakkında muhtemelen söyleyecekleri şeyleri sorguluyorlar.

> Beyinlerimiz ile bedenlerimizden ve birbirleriyle ilintili değişik fiziksel, zihinsel olaylardan ayrı olarak var olan varlıklar değiliz. Varoluşumuz, beyinlerimizin ve bedenlerimizin varlığını, eylemlerimizin gerçekleştirilmesini, düşüncelerimizin tasavvur edilmesini, bazı başka fiziksel ve zihinsel olayların meydana gelmesini gerektiriyor. Kimliğimiz zaman içerisinde şunları gerektiriyor (a) Uygun bir nedenle kurulan İlişki 1 –psikolojik bağlanmışlık ve/veya psikolojik devamlılık– (b) Bu ilişkinin bir kişiyle gelecekteki iki farklı kişi arasında oluşan "dallanmış" bir biçim alamaması. (Parfit, *Reasons*, s. 216)

Öncüllerin Tanımlanması

P1. Kişilerin ne olduğunu ve nasıl var olmaya devam ettiklerini sorduğumuzda iki görüş arasında temel bir seçim yapmak zorundayız: İndirgemeci olmayan görüş ve indirgemeci görüş (Parfit, *Reasons*, s. 273).

P2. "İndirgemeci olmayan görüşe göre kişiler onların beyinlerinden, bedenlerinden ve deneyimlerinden ayrı olarak bulunan, ayrı ayrı var olan bütünlüklerdir" (*a.g.e.*, 275). Bu görüşe göre kişiler, varoluşları ya hep ya hiç olması gereken bütünlüklerdir (krş. *a.g.e.*, 273).

P3. İndirgemeci görüşe göreyse "kişiler vardır. Kişiler, beyinlerinden, bedenlerinden ve deneyimlerinden ayrıdır. Ancak kişiler, ayrı ayrı var olan bütünlükler değildir. Bir kişinin herhangi bir dönemde var olması, yalnızca onun beyninin ve bedeninin var olması, düşüncelerinin tasavvur edilmesi, eylemlerinin gerçekleştirilmesi ve birçok başka fiziksel ve zihinsel olayın meydana gelmesinden ibarettir" (krş., *a.g.e.*).

İndirgemeci Görüşün Savunulması İçin Argümanlar

P4. (A) Eğer psikolojik devamlılığın ortaya çıkması bir kişiyi bu psikolojik olaylar bir arada tutar varsayımına dayanmıyorsa ve (B) eğer kişiler ayrı ayrı var olan bütünlüklerdir inancını reddetmemiz gerekiyorsa indirgemeci görüş doğrudur.

A. Psikolojik devamlılığın ortaya çıkması, bir kişiyi bu psikolojik olaylar bir arada tutar varsayımına dayanmaz.

P5. Anıları, sözde-anıların örneklemeleri olarak düşünebiliriz.

P6. "Eğer bir deneyime sahip olduğumu; birisinin bu deneyimi gerçekleştirmiş olduğunu ve benim açık hafızamın nedensel olarak bu geçmiş deneyime bağımlı olduğunu hatırlar gibiysem bu geçmiş deneyimle ilgili kesin bir sözde-anıya" (*a.g.e.*, 220) sahip olabilirdim. Başka bir kişinin geçmiş deneyimiyle ilgili sözde-anımın bir örneği şu olabilir: Bu kişi bir şeyi deneyimler; bu deneyimin bir anısı oluşur; bu anı bazı aygıtlara depolanır ve sonra benim beynime indirilir.

P7. Sözde-anının devamlılığı psikolojik devamlılığın bir örneğidir. Ya da başka bir deyişle: Eğer sözde-anının devamlı-

lığı varsa (P(x)), o zaman psikolojik devamlılığın bir örneği vardır (Q(x)). Formülleştirirsek, şu olur: ($\forall x$(P(x) → Q(x)).

P8. Eğer bizim sözde-anımızın kendimizinkilerin yanı sıra başka kişinin geçmiş deneyimlerinin anısı olabileceğinin farkındaysak, bu sözde-anılar bizim kendi deneyimlerimiz hakkındaki anılarla ilgili inancımızla otomatik olarak bütünleşmezdi ve bütünleşmemeliydi. Mantık dilinde bu, sözde-anının devamlılığı (P) farklı kişiler (R) tarafından paylaşılabilen bu devamlılık düşüncesiyle uyumludur. Bu uyumluluk ilişkisi şöyle formüle edilebilir: $\exists x$(P(x) & R(x)).

C1. Sözde-anının belli bir devamlılığı farklı kişiler tarafından paylaşılabilir. Ya da: P(a) & R(a) (varoluşsal nicelik belirleyicinin yok edilmesi, P8).

C2. Sözde-anının devamlılığı vardır (P(a)) (basitleştirme, C1).

C3. Sözde-anının belli bir devamlılığının meydana gelmesi, belli bir psikolojik devamlılığın meydana gelmesi anlamına gelir: P (a) → Q (a) (evrensel nitelik belirleyicinin yok edilmesi, P7).

C4. Psikolojik devamlılığın bir örneği vardır (Q(a)) (*modus ponens*, C2, C3).

C5. Bir şey, farklı kişiler tarafından paylaşılan varlığın özelliğine sahiptir (R(a)) (basitleştirme, C1).

C6. Varlığın özelliğinin psikolojik olarak devam etmesi, paylaşılan varlığın özelliğiyle uyumludur: Q(a) & R(a) (birleşme, C4, C5).

C7. Psikolojik devamlılık, farklı kişiler tarafından paylaşılmayan bu devamlılıkla uyumludur: $\exists x$(Q(x) & R(x)). Ya da bir başka deyişle: Psikolojik devamlılığın meydana gelmesi, bu psikolojik olayların bir arada tuttuğu bir kişiyi önvarsaymaz (varoluşsal nitelik belirleyicinin başlatılması, C6).

B. Kişilerin ayrı ayrı var olan bütünlükler olduğu inancını reddetmemiz gerekiyor.

P9. Eğer kişilerin ayrı ayrı var olan bütünlükler olarak var olduğu iddiasının kanıtına sahip değilsek, o zaman bu inancı reddetmemiz gerekir (*a.g.e.*, 224).

P10. Var olan öznelerin ayrı ayrı var olmaya devam ettiklerine ilişkin bir bilgimiz yok.

P11. "Psikolojik devamlılık ağırlıklı olarak beyindeki devamlılığa değil, tam tersine başka bazı bütünlüklerin devamına dayanır yargısı hakkında bir kanıta" (*a.g.e.*, 228) sahip değiliz.

P12. Reenkarnasyon inancına ilişkin sağlam bir kanıta sahip değiliz (*a.g.e.*). Kartezyen egoların varlığı (yani maddi olmayan bazı tözlerin düşünülmesi) konusunda da kanıtımız yok; bunların ne "genel olarak gözlemlenebilir" ne de "özel olarak içgözlemlenebilir olgular olmadıkları" görünüyor (*a.g.e.*).

P13. Deneyimler hakkında ayrı ayrı var olan öznenin varlığına inanmak için P10, P11 ve P12'dekilerden başka nedenler yok.

C5. Bizim ayrı ayrı var olan bütünlükler olduğumuz iddiasının bir kanıtına sahip değiliz (P10, P11, P12, P13).

C6. Kişilerin ayrı ayrı var olan bütünlükler olarak var olduğu inancını reddetmemiz gerekiyor (*modus ponens*, P9, C5).

C7. İndirgemeci görüş doğrudur (*modus ponens*, P4, C1, C6).

21

Kişisel Kimlik Hakkında Bölünme Durumu Argümanları

Ludger Jansen

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
Shoemaker, Sydney ve Richard Swinburne, *Personal Identity (Great Debates in Philosophy)*, Oxford: Blackwell 1984.

Deneyci gelenekte bir kişinin diyakronik (artzamanlı) kimliğini paylaşılan zihinsel özelliklerle ya da anıların devamlılığıyla (örneğin Locke) ya da paylaşılan maddeyle, özellikle beyinle açıklama yönünde yaygın bir güdü var. Ancak "bölünme durumları"na, yani ihtiyaç duyulanları yerine getirmesi umulan iki ya da daha fazla adaya izin veren bütün bu kriterler, kimlik ilişkisinin biçimsel özellikleriyle (yani düşünümsellik, simetri ve geçişlilik) ilgili sorunlara neden olurlar. Örneğin bir beyin ikiye bölünebilir ve her iki yarımküresi farklı bedenlere nakledilebilir: Eğer bu yapılırsa bu beyin yarımkürelerinden her biri orijinal insanla aynı özelliklere sahip bir kişi olur mu? İki birey, anılarının birçoğunu paylaşabilir ancak bu onları aynı kişi yapar mı? Dolayısıyla bu kriterlerin hiçbirisi, kişisel kimlik açısından belirleyici faktör olamaz. Richard Swinburne (#24) gibi bazı filozoflar ikiciliği öne sürüyorlar ve kişisel kimlik açıklamaları için ruh gibi bazı ölümsüz faktörlerin olması gerektiği sonucuna varıyorlar. Derek Parfit gibi başkalarıysa kişisel kimlik kavramını bir bütün olarak göz ardı etmemiz ge-

rektiğini ve onun yerine böylesi bölünme durumlarına izin veren simetrik olmayan ardıl bir ilişkiyi geçirmemiz gerektiği sonucuna varıyorlar.

> Kafatasından beyni çıkartılan [bir kişinin] P1 in [beyin] yarımkürelerinden birisini bir başkasına ve diğer yarımküreyi başka birisine nakledebileceğimizi, her iki organ naklinin pratikte başarıyla gerçekleştirilebileceğini varsaymakta hiçbir mantıksal zorluk yok. [...] Eğer bu organ nakilleri gerçekleşirse, sonuçta ortaya çıkan kişilerin her birisinin belli ölçüde P1 gibi davranacakları açıktır ve aslında her ikisi muhtemelen P1'in belirgin anılarının bazılarına sahip olacaklardır. Yine de P1'in beyin yarımkürelerinden birisi tahrip olsa ve diğeri sağlam kalıp nakledilmemiş olsa, ortaya çıkan kişi P1 gibi davranmaya ve onun anıları gibi anılara sahip olduğunu iddia etmeye devam edecek olsa onun P1 kişisi olduğunu ilan etmekte çok az tereddüdümüz olurdu. Aynı durum korunan yarımküre için de geçerli olurdu [...]. Ancak böyle olduğunda, diğer kişi de P1 olmanın iyi bir adayı olacaktı. [...] Ancak [...] bu, olamaz, çünkü iki kişi birbirinin aynısı olamaz. (Shoemaker ve Swinburne, s. 15)

P1. A1 ve A2 iki ayrı kişidir.

P2. A1 ve A2'in her ikisi de A'nın *t1* anında sahip olduğunu X'i tam olarak eşit miktarda paylaştığından $t2 > t1$.

P3. X, kişisel kimlik açısından (örneğin vücut kitlesi, beyin kitlesi, anılar, karakter izleri), yani A1 ve A2 kişilerinden her biri için belirleyici faktördür ve herhangi bir *t1* ve *t2* zamanında, eğer A2, *t2*'de A1'in *t1*'de sahip olduğu X'in çoğuna sahipse, o zaman A1 ve A2 aynı kişidir (*reductio* için varsayım).

C1. A1, A olarak aynı kişidir (*modus ponens*, P3, P2).

C2. A2, A olarak aynı kişidir (*modus ponens*, P3, P2).

P4. Eğer X, Y olarak aynı kişiyse, o zaman Y de X olarak aynı kişidir (kimlik simetrisi).

C3. A, A2 olarak aynı kişidir (*modus ponens*, P4, C2).

P5. Eğer A1, A olarak aynı kişiyse ve A, A2 olarak aynı kişiyse, o zaman A, A2 olarak aynı kişidir (geçişlilik, C1, C3).

C4. A1, A2 olarak aynı kişidir (*modus ponens*, birleşme, P5, C1, C3).

C5. Böyle X gibi kişisel kimlik için belirleyici faktör yoktur (*reductio*, P1-C4).

22

Theseus'un Gemisi

Ludger Jansen

Hobbes, Thomas, "De corpore", *The English Works of Thomas Hobbes*, c.1, (ed.) Sir William Molesworth, Londra: John Bohn, 1839.

Platon, *Phaedo*, *Five Dialogues* içinde, 2. baskı, çev. G.M.A. Grube, gözden geçiren J.M. Cooper, s. 93-154, Indianapolis: Hackett, 2002. [*Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, 2001]

Plutarkhos, "Life of Theseus", *Lives*, çev. Bernadotte Perrin, c. 1, s. 1-87. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

"Theseus'un Gemisi" geçen zaman içinde kimliğin durumuyla ilgili ilginç bir bulmacadır. Bulmaca, Apollon'un bir zamanlar Theseus ve on dört yoldaşının hayatlarını kurtardığına inanan Atinalıların her yıl Theseus'un gemisini Delos'a kutsal bir yolculuğa göndermeleri geleneğinden kaynaklanır. Bu ritüel uzun bir süredir her yıl tekrarlanıyordu ve dolayısıyla gemi sürekli olarak tamir ediliyor, eskiyen döşeme tahtalarının yerine yenileri konuluyordu. Plutarkhos, Atinalı filozofların bir süre sonra bütünüyle yeni döşeme tahtalarıyla kaplanan geminin hâlâ aynı gemi olup olmadığını tartıştıklarını anlatıyor (Plutarkhos, "Life of Theseus", § 22-3; krş., Platon, *Phaedo* 58a-c). Hobbes, hikâyeye sofistike bir boyut eklemişti: Varsayalım ki, demişti Hobbes, birisi eski döşeme tahtalarını topladı ve onları bir araya getirerek eski gemiyi yeniden ortaya çıkardı. Bu durumda

aynı geminin iki kez var olmuş gibi görünmesi saçmadır. Hobbes, kendi göreli kimlik yorumunu desteklemek için bu argümanı kullanmıştı: Orijinal gemi T1 ve restore edilen gemi T2, aynı maddeyi paylaşıyor, oysa orijinal gemi ve tamir edilen gemi T3 aynı biçimi (formu) paylaşıyor.

> [Şayet], örneğin, eski döşeme tahtaları çıkartılıp yerlerine yenilerinin konmasıyla sürekli olarak tamir edilen Theseus'un gemisinde ortaya çıkan farklılığa rağmen Atinalı sofistler, bütün tahtalar değişmiş olsa da aynı nümerik geminin başlangıçtaki gemi olduğu gerçeğini tartışmayacaklardı; eğer bir adam gemiden çıkartılan eski döşeme tahtalarını alıkoyar ve daha sonra onları aynı biçimde bir araya getirerek gemiyi yeniden inşa ederse, hiç kuşkusuz bu da başlangıçtaki aynı gemi olacaktır ve böylece nümerik olarak birbirinin aynı olan iki gemi ortaya çıkacaktır ki, bu saçmadır. (Hobbes, Bölüm 11, s. 136)

P1. T1, T2 ile aynıdır.
P2. T2, T3 ile aynı değildir.
P3. T3, T1 ile aynıdır (*reductio* için varsayım).
C1. T3, T2 ile aynıdır (kimlikte geçişlilik, P1, P3).
C2. T2, T3 ile aynıdır (kimlik simetrisi, C1).
C3. T2'nin T3 ile aynı değildir ve T2, T3 ile aynıdır (birleşme, P2, C2).
C4. T3, T1 ile aynı değildir (*reductio*, P3-C3).

23

Geçici İçsel Var Olanlar Sorunu

Montserrat Bordes

Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.
Lowe, E.J., "The Problems of Intrinsic Change: Rejoinder to Lewis", *Analysis* 48 (1988), s. 72-7.
Moore, G.E., *Philosophical Studies*, Londra: Oxford University Press, 1922.

Teori-öncesi inançlarımız ağaçlar, insanlar ya da sandalyeler gibi sıradan nesnelerin varoluşları sırasında kendi özelliklerini değiştirdiklerini bize söyler. Sıradan nesnelerin kalıcı olduklarını –farklı zamanlarda var olduklarını– ve değiştiklerini söyleyebiliriz; yani onlar kalıcıdır ve farklı zamanlarda tamamlayıcı özelliklere sahiptirler (P, P-değildir). Ne var ki, sıradan nesnelerin hangi yolla kalıcı kaldıkları tartışmalı olmaya devam eder. Genellikle sıradan nesneler ve olaylar arasında bir ayrım yaparız. Bazıları futbol maçlarından, düğünlerden ve gülümsemelerden farklı olarak sıradan nesnelerin geçici kısımlar değil yalnızca mekânsal olarak kalıcı olduklarını düşünürler; bunlar kalıcı olmaktan çok dayanıklıymış gibi görünür. Bir şey ancak ve ancak farklı zamanlarda bütünüyle var olmaya devam ediyorsa kalıcı olur (*endure*); bir şey ancak ve ancak farklı zamanlarda ayrı geçici kısımlara sahip olmaya devam ederse dayanıklıdır (*perdure*) (Lewis). Endurantizm (*endurantism*) muhalifleri, sıradan şeylerin kalıcı (*endure*) olduk-

larını, halbuki olay tiplerini oluşturan tarihlerinin dayanıklı (*perdure*) olduğunu düşünürler (Lowe). Perdurantistler (*perdurantists*), hem olayların hem de sıradan nesnelerin yalnızca mekânsal olarak üç boyutlu olduklarını değil, aynı zamanda geçici olduklarını da savunurlar: Geçici kısımlar konusunda "kurtçuk görüşü" (*worm view*) ya da "aşama görüşü"nü (stage view) savunarak ikiye ayrılırlar.

Süreklilik teorilerinden birisini diğerine karşı tercih etmek akılcı mıdır?

Lewis, geçici içsel var olanlar argümanının (*the argument from temprorary intrinsics*) (ATI) zorunlu olarak endurantizmin savunulamaz olduğunu ortaya koyduğunu düşünür. Akıl yürütme tarzı şöyle sunulabilir: Sıradan şeyler kendi geçici içsel özellikleri bakımından bir değişimden geçerler; yani başka şeylerle olan ilişkileri sayesinde değil kendi tarzları sayesinde (monadik) özellikleri kazanır ya da kaybederler. Bir başka deyişle A'nın içsel özellikleri, A'nın her kopyası tarafından paylaşılan özelliklerdir (Moore ve Lewis).

Değişimin endurantist ve perdurantist açıklamaları birbiriyle uyuşamaz. Bunu göstermek için A'nın *t* zamanında P olduğunu ve A'nın aynı zamanda kendisinin P-olmayan olduğu geçmişteki bir *t'* zamanında da var olduğunu varsayalım. Bir perdurantist için bu, A'nın *t* anındaki P olan geçici bir kısma sahip olması ve *t'* anında P-olmayan bir başka kısma sahip olduğu anlamına gelir. Bir endurantist içinse (uygun bir kısmı değil) A'nın kendisi *t* anında P'dir ve *t'* anında P-olmayandır. Dolayısıyla endurantizm yanlıları, A'nın kendisinin hem P hem de P-olmayan olması gibi bir çelişkiyle karşı karşıyadırlar. Bu, aynı zamanda Leibniz'in Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Yasası na da aykırıdır: Eğer A, *t'* zamanından *t* zamanına kadar kalıcı oluyorsa, o zaman *t'* zamanından *t*'ye kadar aynı kalmalıdır (*t'* zamanındaki A, artzamanlı olarak *t*'deki A ile aynıdır) ve A her iki zamanda aynı özelliklere sahip olmalıdır (*t'* zamanındaki A, *t*'deki A'dan ayırt edilememelidir). Lewis, endurantizmin ATI tarafından talep edilen geçici içsel özelliklerin varlığını açıklayamayacağını, çünkü çelişkiyi çözmek için harcanan çabaların hem onlardaki

içsel, ilişkisel olmayan özelliklerin doğasını hem de onların geçiciliğini inkâr ettiğini belirtir.

P1. Sıradan şeyler kendi içsel özelliklerini değiştirirler (sıradan şeyler bu özellikleri başka şeylerle olan ilişkileri sayesinde değil kendi tarzları sayesinde elde ederler).

P2. Özellikler karşılıklı olarak yalnızca şu tiplerde olabilir: Dışsal ya da içsel.

P3. Eğer sıradan şeyler kendi içsel özelliklerini değiştirirlerse, o zaman sıradan şeyler süreklidir; yani farklı zamanlarda mevcutturlar.

C1. Sıradan şeyler süreklidirler (*modus ponens*, P1, P3).

P4. Eğer sıradan şeyler sürekliyse, o zaman onlar ya (bütünüyle var oldukları ve birden fazla zamanda nümerik olarak aynı oldukları için süreklidirler) kalıcıdırlar ya da (geçici kısımlara sahip oldukları ya da birden fazla zamanda kısmen mevcut oldukları için süreklidirler) dayanıklıdırlar.

C2. Sıradan şeyler ya dayanıklıdır ya da kalıcıdırlar (*modus ponens*, P4, C1).

P5. Ayırt edilemezlik (aynı içsel özelliklere sahip olmak), nümerik kimliğin zorunlu bir koşuludur (Leibniz tarafından işaret edilen Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Yasası).

P6. Eğer sıradan şeyler kalıcıysa, o zaman sıradan şeyler, (P ve P-olmayan gibi) uzlaştırılamaz içsel özelliklere sahiplerse nümerik olarak aynı kalmazlar (genel örnekleme, P5).

P7. Eğer sıradan şeyler uzlaştırılamaz özelliklere sahip oldukları için nümerik olarak aynı kalamıyorlarsa, o zaman ya içsel özellikler zamana karşı kılık değiştirmiş ilişkilerdir ya da sıradan şeylerin sadece içsel özellikleri onların şimdide sahip olduklarıdır.

C3. Eğer sıradan şeyler kalıcılarsa, o zaman ya içsel özellikler zamana karşı kılık değiştirmiş ilişkilerdir ya da sıradan şeylerin sadece içsel özellikleri onların şimdide sahip olduklarıdır (varsayımsal tasım, P6, P7)

P8. Eğer sıradan şeyler dayanıklıysa, o zaman onların uzlaştırıl-

maz özellikleri farklı şeylere (yani onların farklı geçici kısımlarına) aittir.

P9. Eğer içsel ilişkiler zamana karşı kılık değiştirmiş ilişkilerse, o zaman bütün özellikler dışsaldır.

C4. İçsel özellikler zamana karşı kılık değiştirmiş ilişkiler değildir (*modus tollens*, P9, P2).

P10. Eğer içsel özellikler, sıradan şeylerin şimdide sahip oldukları özelliklerse, o zaman şimdiden başka zaman yoktur; yani şimdicilik (*prensentism*) doğrudur.

P11. Eğer şimdicilik (*presentism*) doğruysa, o zaman sıradan şeyler sürekli değildir.

C5. Şimdicilik yanlıştır (*modus tollens*, P11, C1).

C6. Sıradan şeyler kalıcı değildir (*modus tollens*, P9, C4, C5).

C7. Sıradan şeyler dayanıklıdır (ayrık tasım, C2, C6).

C8. Sıradan şeylerin uzlaştırılamaz özellikleri onların farklı geçici kısımlarına aittir (*modus ponens*, P8, C8).

24

Ruh Hakkında Modern Bir Model Argüman

Rafal Urbaniak - Agnieszka Rostalska

Alston, W.P. ve T.W. Smythe, "Swinburne's Argument for Dualism", *Faith and Philosophy* 11 (1994), s. 127-33.

Hasker, W., "Swinburne's Modal Argument for Dualism: Epistemically Circular", *Faith and Philosophy* 15 (1998), s. 366-70.

Nagasawa, Y., "Critical Notice of Richard Swinburne's 'The Evolution of the Soul (Revised Version)'", 2005, www.infidels.org/library/modern/yujin_nagasawa/soul.html (Erişim tarihi: 27 Temmuz 2010)

Reames, K., "A Response to Swinburne's Latest Defense of the Argument for Dualism", *Faith and Philosophy* 16 (1999), s. 90-7

Stump, E. ve N. Kretzmann, "An Objection to Swinburne's Argument for Dualism", *Faith and Philosophy* 13 (1996), s. 405-12.

Swinburne, Richard, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

—, "Dualism Intact", *Faith and Philosophy* 13 (1996), s. 968-77.

Swinburne, Richard ve Sydney Shoemaker, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell, 1984.

Urbaniak, R. ve A. Rostalska, "Swinburne's Modal Argument for The Existence of a Soul: Formalization and Criticism", *Philo* 12 (2009), s. 73-87.

Zimmerman, D.W., "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of The Soul", *American Philosophical Quarterly* 3 (1991), s. 217-26.

20. yüzyıl düalizminin en seçkin temsilcilerinden olan Richard Swinburne, Descartes'ınkine (#76) benzer argümanı geliştirerek ruhun varlığı hakkında kendi model argümanını formüle etmişti. Kabaca söylendiğinde Swinburne, halihazırdaki insanın ruh denilen, bedensel ve maddi olmayan kısımlara sahip bir canlı olduğunu öne sürüyor. Bunu söylerken bir insanın bedenin yok olmasına rağmen yaşamasının mantıksal olarak olanaklı olduğu varsayımını (ve birkaç oldukça masum sözde öncülü) kullanıyor. Argümanı teknik olarak ilginç kılan modern katkı, nicelikleştirilmiş bir önermesel mantık modelini kullanıyor olmasıdır. Bu argüman aynı zamanda, güçlü sonuçları olan görünüşte son derece basit ve doğru bütün felsefi argümanlar gibi genel bir felsefi ilgiyi de ortaya koymaktadır.

Argüman, klasik önermesel mantığın doğrudan uzantısı olmak yerine nicelikselleştirilmiş önermesel mantık modeli, T'yi kullanıyor. İki model operatörlü bir dil veriyoruz: "◊" "olanaklıdır" diye okunurken; "□" "zorunludur" diye okunur ve nicelikselleştiriler önermesel değişkenleri birbirine bağlar. İki aksiyomlu şemayı (geleneksel olarak K ve T denilen), klasik sonuç çıkartma kurallarının en başına eklemek de gerekir:

(K) $\Box (A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$

(T) $\Box A \rightarrow A$

Ayrıca buna iki sonuç çıkartma kuralını ekliyoruz: Eğer bir şey sistemin tezi ise onun gerekli olduğunu bize söyleyen zorunlu kılma zorunludur ve önermesel değişkenler ile formüllere uygulanmanın dışında klasik doğrulama mantığındaki evrensel nicelikleştirici eliminasyon gibi iş gören önermesel evrensel nicelikleştirici eliminasyon kuralı. Orijinal formülasyonundaki haliyle argümanın kısa bir sunumuyla başlayacağız. Sonra argümanı daha ayrıntılı bir biçimde yeniden oluşturacağız. Ardından argümana yönelik bilinen temel itirazları tasvir edecek, bu itirazların (genellikle yıkıcı olduğu düşünülen) birisinden nasıl sakınılabileceğini anlatacağız. Son olarak da argümanın temel zayıflığı olarak gördüğü-

müz hususun ne olduğuyla ilgili kendi kısa değerlendirmemizi yapacağız.

Argüman, ilk olarak benim [Swinburne] bir ruhumun olduğunu kanıtlamak için 1984'te tasarlandı ve onu o haliyle bıraktım. Birinci Öncül açıkça doğru olduğu sürece yılla ilgili güncelleme yapmak her zaman için olanaklıdır. Benzer biçimde, Öncül 1 açıkça doğru kaldığı sürece "Ben" yerine herhangi bir isim ya da ifade de konulabilir. [...] şöyle tanımlıyorum:

p = "Ben bilinçli bir insanım ve 1984'te varım"

q = "bedenim 1984'ün son evresinde yok oldu"

r = "1984'te bir ruhum var"

s = "1985'te varım"

x, $(p\&q)$ ile uyumlu ve 1984'teki durumları tasvir eden bütün tutarlı önermeleri kapsar.

"x", normal yoldan "bütün x'ler için" diye okunmalıdır.

O zaman argüman şöyle olur:

p (Öncül 1)

$(x)\Diamond(p\&q\&x\&s)$ (Öncül 2)

$\sim\Diamond (p\&q\&\sim r\&s)$ (Öncül 3)

Öncül 2, 1984'te bilincim olduğu için, bedenim bütünüyle yok olmuş olsa ve 1984'teki durum her ne olursa olsun, son iki önermeye uygun olarak 1985'te benim yaşıyor olmamın olanaklı olduğunu söylüyor. Öncül 3, 1984'te benim bedensel olmayan bir parçam, yani bir ruh olmadığı sürece bedenim bütünüyle yok olmuş olsa da 1984'teki bilincimin 1985'te yaşamasının olanaksız olduğunu söylüyor. Öncül 2 ve Öncül 3'ten $\sim r$'nin x'in aralığı içinde olmadığı sonucu çıkıyor. Ancak $\sim r$, 1984'teki durumları tasvir ettiği için buradan onun $(p\&q)$ ile uyumlu olmadığı sonucu çıkar. Dolayısıyla $(p\&q)$, r'yi gerektirir. Ancak 1984'ün sonunda benim bedenim ne olduğunu tasvir eden q'nun p'ye ilavesinin, p ister r'yi gerektirsin ister gerektirmesin hemen hemen hiç etkisi olmaz. Dolayısıyla p'nin kendi kendine r'yi gerektirdiği sonucuna varıyorum. Bu yüzden, Öncül 1'den r çıkar. (Swinburne, *Evolution*, s. 322-3)

Biz bu örtük varsayımlara işaret eder etmez argüman, evrensel önermesel nicelikleştirici eliminasyon (*universal propostional quantifier elimination*) ile birlikte oldukça ılımlı bir mantık modeli T olarak geçerlilik kazanır. Önce birkaç sadeleştirme:

C ⇔ Swinburne, Bilinçli bir kişidir ve 1984'te vardır.
D ⇔ Swinburne'nün bedeni 1984'ün son evresinde (bütünüyle) Yok Oldu.
S ⇔ Swinburne'nün 1984'te Ruhu vardır.
E ⇔ Swinburne 1985'te Vardır.
84 (p) ⇔ Cümle *p*, 1984 ile ilgilidir.

Şimdi, öncüller şöyledir:

P1. C.
P2. ∀p[84](p)& ◊(p&C&D)→ ◊(C&D&p&E).
P3. ~◊(C&D&p&E).
P4. 84(~S).
P5. □((C&D)→S)→□(C→S).

Birinci öncül apaçıktır. İkinci öncül şimdi Swinburne'nün metadildeki nicelikleştirmesinden doğan sınırlandırmalara maruz kalmış durumdadır (artık *p* için herhangi bir önermeyi koyabiliriz). (2), 1984 hakkındaki herhangi bir önermenin, Swinburne'nün bilincinin var olduğu, bedeninin (daha sonra) yok olmasının onun bilinçli varlığıyla uyumlu olduğu, bedensel varlığının (daha sonra) yok olduğu ve Swinburne'nün 1984'te bir ruha sahip olduğu iddiasıyla uyumlu olduğunu söylüyor. P3, eğer Swinburne'nün bir ruhu yoksa onun bedeninin tamamen yok olmasıyla Swinburne'nün yaşamasının olanaksız olduğunu söylüyor. P4, Swinburne'nün 1984'te bir ruhunun olmadığı iddiasının 1984 yılıyla ilgili bir iddia olduğunu söylüyor. P5, eğer onun bilinçli varlığı ve bedensel varlığının tahrip olmasının onun bir ruhunun olmasını gerektiriyorsa, onun bilinçli varlığının bizzat kendisinin de aynı iddiayı gerektirdiğini söylüyor (böylece Swinburne'nün bedeninin yok olup olma-

masının onun ruhunun varlığı üzerine bir etkisinin olmadığı konusunda bir sezgiye ulaşılır).

P6. 84 (~S)& ◊(~S&C&D) D)→ ◊(C&D&~S&E) (evrensel nitelikleştirici,P2).
P7. ~84 (~S)& ◊ (~S&C&D)) (*modus tollens*, P3, P6).
P8. ~84 (~S)v~?(~S&C&D) (De Morgan Yasası, P7).
P9. ~◊(~S&C&D) (ayrık tasım, P8, P4).
P10. □~(~S&C&D) (□'ın tanımı, P9).
P11. □((C&D)→S) (kanıtlanabilir değişkenlerin yer değiştirmesi, P10).
P12. □(C→S) (*modus ponens*, P5, P11).
C1. S (şema T; yani, □A→A; *modus ponens*, P1, P12).

Argüman değişik açılardan saldırıya uğradı. Swinburne ve Shoemaker (*Personal Identity*), P2'nin yalnızca düşünce deneyi olarak haklı çıkartılamayacak olanaklı bir iddiayı gerektirdiğine dikkat çekiyorlar. Salt olanaklı iddialarla takip edilebilen gerçek dünya hakkında hiçbir sonuç olmamasından şikâyet ediyorlar. Swinburne (1996), bütün öncüllerin yalnızca model (P1 değil) olmadıklarında ısrar ediyor. Ayrıca kendisinin yaşadığını bildiren hikâyenin tutarlı olduğunu ve bunun desteklemek için iddia üzerine *(de re)* yeterli olduğunu öne sürüyor.

Hasker, Swinburne'nün argümanının epistemolojik olarak döngüsel olduğunu öne sürmektedir. Swinburne (1996), birisinin sonucu anlamadan ya da öncül 3'ü kabul etmeden öncül 2'yi kabul edebileceğini biraz da üstü kapalı bir biçimde savunmaya çalışmıştı. Bu eleştirinin gücü biraz belirsizdir, çünkü epistemik döngüsellik kavramı oldukça belirsiz bir kavramdır.

Reames, ~S'yi S ile ve E'yi ~E ile değiştirerek tam karşıt sonuca ulaşan paralel bir argüman sunar. Swinburne için belli bir alan hâlâ kalır, çünkü öncüllerden birisinin bu okumada yanlış olduğunu öne sürebilir.

Nagasawa, eğer hiçbir ortak kısımları yoksa iki nesne arasında zaman içinde oluşan bir kimlik olmadığını bildiren bu söz

konusu "sözde Aristotelesçi öncül"ü kabul etmiyor (Swinburne bunu P3'ü savunmak için kullanmıştı).

Sıklıkla tartışmayı bitirici olduğu düşünülen, muhtemelen en iyi bilinen itiraz, P2'nin doğruluğuna karşı formüle edilen yerine koyma itirazıdır (Zimmerman, Alston, Smythe, Stump ve Kretzmann). Bu yazarlar, eğer *p* yerine (M ile kısaltacağımız) "Swinburne 1984'te sırf maddiydi" ya da "Swinburne kendi bedeniyle ya da onun bir kısmıyla aynıdır" diyen bir cümleyi koyarsak, öncül 2 yanlış hale gelir, çünkü (muhtemelen) onun sırf maddi ama yine de bilinçli olması mümkün olsa bile sırf maddi olması ama bedeninin yok olmasına rağmen yaşaması olanaklı olmaz iddiasında bulunurlar.

Yerine koyma itirazı aşağıdaki gibi ele alınabilir. Her şeyden önce problematik yerine koyma olayının doğru olduğunda ısrar ederek P2'yi kurtarmaya çalışılamaz, çünkü maddi varlığın bir ruh gerektirmediği varsayımına dayanıldığında bu durum P3'ü yanlışlayacaktır.

Swinburne'nün kendisi biraz farklı bir strateji denemişti. C&D ile uyumlu böylesi *p*'nin olmadığında ısrar ediyordu, çünkü böylesi bir *p* onun ulaştığı sonucun inkârı anlamına gelir. Bu savunma pek ikna edici görünmüyor. Swinburne'nün bilinçli ve maddi olduğunu (ve daha sonra bedeninin yok olmasının) olanaklı olduğunu söylemek, tartışmanın asıl konusuyla ilgili felsefi bir tez ortaya koymak değildir. Bilinçli varlığın zaten (sırf) maddi olduğunu öne sürmeden de böylesi bir olasılık kabul edilebilir. Bir başka kaygı, eğer maddi ve bilinçli olmanın uygun olduğunu reddederseniz, Swinburne'nün argümanına artık ihtiyacınız kalmaz: Yalnızca Swinburne'nün bilinçli olduğunu bildiren iddiadan yola çıkarak onun sırf maddi olmadığı sonucuna ulaşabilirsiniz.

Sonuç olarak öncüllerden birisinde yapılacak küçük bir değişiklik, yer değiştirme itirazını kurban etmeden geçerli bir argümana yol açabilir. P2'de "1984 ile ilgili varlık" yerine "1984 ile ilgili gerçek varlık" kullanalım ve diğer öncüle hiç dokunmayalım. Eğer 84(p) yerine 84(p)&p kullanırsak şunu elde ederiz: P2*.

$\forall$ p[84(p)&p&◊(p&C&D)→◊(C&D&p&E)], C&D&E hariç C&D ile uyumlu 1984 hakkında hiçbir doğru cümle bildirmez. Gözlemlenmesi gereken ilk şey, bizim hâlâ *S*'ye ulaşabileceğimizdir (daha fazla ayrıntı için bkz. Urbaniak ve Rostalska).

Dikkat edilmesi gereken ikinci nokta, öncekini güçlendiren bir olgu olarak P2*, P2'den oldukça zayıftır. Son olarak P2*, yerine koyma itirazına uygun değildir. *p* yerine M'nin konulması P2*'yi yanlışladığı için böylesi bir önceki örneğin doğru olacağına inanmak gerekiyor:

84(M) &M&◊ (M&C&D).

Bu tutum argümanı eleştirilerden bütünüyle koruyabilir mi? Ne yazık ki hayır, bu yalnızca asıl hatanın yerine koyma itirazının iddia ettiği yerde olmadığını gösterir. Açıkçası buradaki anahtar öncül P2* ve P3'tür. Bunların birincisi, Swinburne'nün 1985'te yaşadığının dışında 1984 hakkında hiçbir doğru cümle bildirmiyor. İkincisi ise böylesi bir yaşamanın eğer birisinin bir ruhu yoksa olanaksız olduğunu söylüyor. Bu cümleler ayrı ayrı ele alındığında şunu söylemek zorundayız: Yalnızca 1984 hakkındaki cümlelerin 1985 hakkındaki cümleleri dışta bıraktırması gerektiğini açıklayan hiçbir (mantıklı) neden yok! Elbette ruhu olmadığı halde bir kişinin aynı anda hem bedensel bütünlüğüyle ve hem de yok olarak yaşamasının bir yolu yoktur! Buradaki kilit önemdeki soru, aynı olan bu sezgilerin altında yatan modellerin ne olduğudur. Öyle görünüyor ki, bizi P3'ü kabul etmeye yönelten model, birkaç metafizik varsayımla inşa edilen oldukça güçlü bir metafizik model. Oysa bizi P2*'yi desteklemeye zorlayan varsayım oldukça zayıf görünüyor (1984'te bir ruhunuz olmadan 1985'te yaşamanızı olanaksız kılan bir model, sizin 1985'te yaşamanızı dışta bırakan 1984 hakkında doğru bir cümle kurmayı size düşündürtebilir mi?)

Swinburne'nün kendisi yalnızca bir tür olanaklılığın ve açıkça belirtilmiş metafizik, mantıksal tanımların olduğunu kabul ediyor (*Evolution*, s. 314). Ancak asıl sorun, Swinburne, böyle-

si bir ayrımın P2* ve P3'ün sezgisel değerlendirilmesine karışan model türleri arasında bizim bir ayrım yapmamız gerektiği anlamına geldiğini kabul etmek istememesiydi. Nitekim eğer bu ayrım yapılıyorsa, yalnızca argümanın başlangıçta zorlayıcı gibi görünmesinin nedeninin bir açıklamasından yoksun kalmayız (iki farklı modeli kullanan sezgilerimizi fark etmiyoruz) ama aynı zamanda argümanın kendisi de sağlıklı bir argüman olarak yorumlanamaz.

25

Ölümün Zararsızlığı Üzerine İki Argüman

Epikür'ün Ölüm Bizim İçin Önemsizdir Argümanı

Steven Luper

Epikür, "Letter to Menoeceus", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, (ed.) Jason Saunders, s. 49-52, New York: The Free Press, 1966.

Epikür (İÖ. 341-270), ölümün bizim için önemsiz olduğunu öne sürenlerin en ünlüsüdür. Kısmen argümanının zayıf olduğu nokta pek açık olmadığı, kısmen de ulaştığı sonucun etkileri önemli olduğu için Epikür'ün yaklaşımı bugün de tartışılmaya devam etmektedir. Örneğin ölümden kurtulmak için hiçbir geçerli nedenimizin olmadığı ve eğer insanları ölümden kurtarırsak onlara iyilik yapmış olmayacağımız düşünülebilir. Eğer ölüm bizim için kötü değilse, yaşamanın da bizim için iyi olmadığı söylenebilir.

Epikür, bu konudaki argümanını daha önemli bir tezi, yani kişinin *ataraxia* ya da kusursuz ölçülülüğe ulaşabileceği ve onu sürdürebileceğini savunurken ortaya koymuştu. Tam bir ölçülülüğe ulaşmak, kendimizi bize hiç zarar vermeyecek, dolayısıyla hiçbir şeyden korkmayacak bir konuma yerleştirmeyi gerektirir. Ölüm zararlı ve bu yüzden akıllı bir insanın korkması gereken bir şey gibi göründüğü için Epikür'ün onun öyle olmadığını açıklaması gerekiyordu.

Bu konuyla ilgili argümanı, "Menoeceus'e Mektubu"ndan alınan aşağıdaki pasajda bulunabilir:

> Bütün kötülüklerin en korkuncu olan ölüm [...] bizim için önemsizdir, çünkü biz varken ölüm yoktur ve ölüm geldiğinde biz yokuz. (s. 50)

Ne yazık ki, bu argümanın Epikür'ün yapmak istediğini yerine getirdiği pek açık değil. Sorun, "ölüm" terimin en azından iki farklı şey anlamına gelmesidir. Birincisi, ölüm herhangi bir olay, yani yaşamamızın sona ermesi anlamına gelebilir. Buna "ölmek" (*dying*) deniyor. İkincisi, terim bir durum anlamına gelebilir: Yaşamamıza son verilmesinin bir sonucu olarak içinde bulunduğumuz durum. Buna da "ölüm" (*death*) denir. Hem ölüm hem de ölmek bize zararlı gibi görünüyor, dolayısıyla ölçülülüğümüzü tehdit ediyorlar. Ancak Epikür'ün argümanı, en iyi ihtimalle, ölümün bizim için hiçbir öneminin olmadığını gösteriyor.

Bu argüman, ölmekten çok ölüme yönelik ancak "ölmek" yerine "ölüm"ü koymak olanaklı.

P1. Bir olay ya da durum olmadan önce ondan etkilenmeyiz.
P2. Ölüm, bir olay ya da durumdur.
  C1. Ölüm olmadan önce bizi etkilemez (örnekleme, P1, P2).
P3. Eğer biz yaşarken ölüm bizi etkilerse, meydana gelmeden önce bizi etkiler demektir.
  C2. Biz yaşarken ölüm bizi etkilemez (*modus tollens*, P3, C1).
P4. Biz ölüyken ölüm bizi etkilerse, biz yokken de bizi etkiler.
P5. Biz yokken herhangi bir şeyden etkilenmeyiz.
  C3. Biz yokken ölümden etkilenmeyiz (örnekleme, P5).
  C4. Biz ölüyken ölüm bizi etkilemez (*modus tollens*, P4, C3).
  C5. Biz yaşarken ya da ölüyken ölüm bizi etkilemez (birleştirme, C2, C4).

P6. Ölüm bizi etkilerse, biz yaşarken ya da ölüyken de bizi etkiler.

C6. Ölüm bizi etkilemez (*modus tollens*, P6, C5).

P7 Bizi etkilemeyen bir şeyin bizim için bir önemi yoktur.

C7. Ölüm bizim için önemsizdir (*modus ponens*, P7, C6).

Bu argümanda "ölüm" yerine "ölmek"i koymak da olanaklıdır ancak argümanın sonucu açıkça daha sağlıksız olacaktır. Kuşkusuz buradaki sorun, biz ölürken ölmenin bizi etkileyecek olması nedeniyle kolayca sorun oluşturabilecek olan P6'dır.

Lucretius'un Simetri Argümanı

Nicolas Bommarito

Lucretius, *On the Nature of Things*, çev. Martin Ferguson Smith. Indianapolis: Hackett, 2001.

Kaufman, Frederick, "Death and Deprivation; or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails", *Australasian Journal of Philosophy* 74, 2 (1996), s. 305-12.

Nagel, Thomas, *"Death" in Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Warren, James, *Facing Death*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Simetri argümanları, biz doğmadan önceki ve öldükten sonraki zaman aralıklarındaki benzerliklere dikkat çekerek ölümden korkmanın mantıksız olduğunu göstermeye çalışırlar. Bu argüman tipinin kökeninde Epikür (İÖ. 341-270) felsefesi yer alır ancak bu argümanların en ünlüsünü Lucretius'un (İÖ. yaklaşık 99-yaklaşık 55) felsefi şiiri *Der Rerum Natura*'da (Nesnelerin Doğası Üzerine) görebiliyoruz. Bu şiirin kapsama alanı çok geniş olup fizik, metafizik, psikoloji ve diğer alanları kapsar. Simetri argümanının en açık ifadesi III. Kitap'ın son bölümlerinde yer alır.

> Şimdi geçmişe bakalım ve doğumumuzdan önce geçen ebedi geçmiş zamanın bizim için ne kadar önemsiz olduğunu düşünelim. Dolayısıyla bu, ölümümüzden sonraki zamanın doğası için bize ışık tutan bir aynadır. Bunda korkacak bir şey görebilir miyiz? Üzüntü verici bir şey hissediyor muyuz? En derin uykudan daha huzur verici görünmüyor mu? (Lucretius III, s. 972-75).

Argüman, doğum öncesi yokluk ile ölüm-sonrası yokluk arasında bir benzerlik tasvir ediyor; bunların ikisi de var olmadığımız durumları basitçe dile getiriyor. Dolayısıyla var olmadığımız doğumdan önceki zamandan korkmayız, aynı nedenle ölümümüzden sonraki zaman için de benzer bir tavır sergileyebiliriz. Burada argümanın ölmek (var olmanın sona erme süreci) korkusu değil, ölüm (var olmama durumu) korkusu hakkında olduğunu unutmamak gerekiyor.

Bu argüman türüne yönelik bazı eleştiriler vardır. Thomas Nagel, ölüm-sonrası yoklukta bir açıdan doğum-öncesi yoklukta olmayan bir şey olduğunu öne sürüyor; yaşamını yitiren birisi henüz yaşama kavuşmamış birisi gibi değildir. Saatini çaldıran birisi, ömründe hiç saate sahip olmamış olan birisiyle aynı durumda değildir; ikisi de saatten yoksundur ama onlardan birisi bir şeyini yitirmiştir. Ayrıca korkunun kendisinin geçici bir olgu olduğu ve bir bakıma gelecekle ilgili bir durum olduğu düşünülebilir. Gelecek hafta olacak bir yangından korkmak doğaldır ama geçen hafta olmuş bir yangından korkulmaz.

Argümana verilen bir başka yanıt, simetri oluşturmasına karşın biz var olmadan önceki zamanda korkumuzun olmamasını değil ölüm korkumuzu bir öncül olarak kullanmasıdır. Her iki duruma karşı benzer bir tavır almanın başka bir yolu, biz var olmadan önceki ve ölümümüzden sonraki zaman için korku duymaktır.

P1. Doğum-öncesi durum, bir tür var olmamadır.
P2. Ölüm-sonrası durum, bir tür var olmamadır.

C1. Doğum-öncesi ve ölüm-sonrası durumlar, birbirine benzerdir; her ikisi de var olmama durumudur (birleştirme, P1, P2).

P3. Eğer durumlar birbirine benzerse, o zaman benzer bir tavır almayı gerektirirler.

C2. Doğum-öncesi ve ölüm-sonrası durumlar benzer tavırlar almayı gerektirir (modus ponens, C1, P3).

P4. Doğum-öncesi durum korkmayı gerektirmez.

C3. Ölüm-sonrası yokluk korkmayı gerektirmez (örnekleme, C2, P4).

26

Formların/Biçimlerin Varlığı: Platon'un Bilginin Olanaklılığından Çıkan Argümanı

Jurgis (George) Brakas

Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, (ed.) Edith Hamilton ve Huntington Cairns, New York: Bollington Foundation, 1963.

Cornford, F.M., *The Republic of Plato*, Oxford: Oxford University Press, 1941.

Ross, William David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951.

Formaların/Biçimlerin (*Forms*) varlığı, Platon felsefesinin merkezinde yer alır. Biçimler çıkartıldığında geride Platon'a ait hiçbir felsefenin kalmayacağını söylemek yanlış olmaz. Sıradan insanlara göre (birçok filozof bir yana) bunlar gerçekten garip varlıklardır. Dolayısıyla onlarla ilgili bir tartışma, yalnızca Biçimler'in nasıl şeyler olduklarını ortaya koymak için değil, aynı zamanda onların varlıklarına neden inanmamız gerektiğini anlamak için de gerekli. Platon onların varlığına ilişkin bize birkaç argüman verse de bunların en önemlisi muhtemelen "bilginin olanaklılığı argümanı" denilen argümandır. Bu argümanın öncülleri Platon'un bazı diyaloglarında bulunabilir. Doğal olarak bu argüman, Platon'un kendi tutkulu inançlarının ve düşünceleri üzerindeki öncellerinin etkisinin bir ürünüdür.

Sokrates'ten fazlasıyla etkilenmiş olan Platon, kendi çağdaşı olan düşünürlerin, Sofistlerin birçoğunun görececiliği ve öznelciliği dahil birçok iddiayı hor görmesine denk düşecek bi-

çimde bilgelik sevgisi, yani gerçek düşünce sevgisi anlayışını ustasından almıştı. Ayrıca diğer önemli iki düşünür, Heraklitos ve Parmenides'in görüşlerini aşması gerektiğini de anlamıştı – Heraklitos yalnızca oluş dışında hiçbir şeyin olmadığını öne sürerken, Parmenides (#14) değişimin olmadığını, (Bir Olanın) değişmediğini öne sürüyordu. Heraklitos ile birlikte Platon'un inandığı gibi bu dünyadaki her şey sürekli olarak her yandan değişiyor, sürekli olarak "biçim değiştiriyorsa", geriye neyin kaldığını, herhangi bir şeyin ne olduğunu bilmek, bir şeyi "kavramak" bizim için nasıl olanaklı olabilirdi? Zaman içinde onu kavradığınızı düşünseniz bile o, avuçlarınızın arasından kayıp giderdi.

Dolayısıyla bir şeyi bilmek, değişmeyen bir şeyi, bir şeyden geride kalanı (Parmenidesci şeyi) bilmektir. Yalnızca böyle bir şey bilinebilir ve –Platon'un Parmenides'le birlikte kabul ettiği gibi– yalnızca böyle bir şey gerçekten hakikidir. Böylesi şeyler bu dünyada var olmadığı için, bunlar mekânsız, zamansız bir boyutta var olmalı ve oluşmalıdırlar. Bunlara Platon, "Biçimler/Formlar" diyor. (Platon'un argümanın yapısına dikkat edilirse bilgiyi var eden Biçimlerin var olması değildir; tam tersine, Biçimler var olduğu için bilgi vardır. Bilgi, var olan Biçimlerin kaynağı değildir; bunun tersi doğrudur: Biçimlerin varlığı bilginin varlığını olanaklı kılar. Dolayısıyla Platon'un argümanı epistemik değil ontolojiktir.) Biçimler kusursuz, ebedi, bu dünyadaki varlıkların ve başka birçok şeyin varlığının kaynağıdır ancak Platon, onların sahip oldukları bu özelliklerin başka nedenlerinin olduğunu söyler.

> [Sokrates, Cratylus'a soruyor] Söyle bana, güzellik ya da iyi diye herhangi bir mutlak ya da başka türden mutlak bir varoluş var mıdır? Elbette Sokrates, sanırım vardır. O zaman gerçek güzelliği arayalım, bir yüzün ya da o türden bir şeyin güzelliğini, değişken olarak gözüken bu tür şeyleri sormadan, gerçek güzelliğin her zaman güzel olup olmadığını soralım. Kuşkusuz öyledir [...] O zaman gerçek bir şey her zaman aynı durumda kalmaz mı? [...]Kalır. Yoksa birisi tarafından bi-

linemez; herhangi bir anda gözlemci ona yaklaştığında başka bir şey haline gelir ve başka bir şeyin doğasına bürünür, böylece artık onların doğaları ve durumları artık bilinemez olur. [...] Evet bunu söyleyebiliriz [...] Eğer her şey sürekli geçiş halindeyse ve kalıcı hiçbir şey yoksa bilgi olamaz. Şeyler kalıcı olup var olmaya devam etmedikçe bilginin sürekli olamayacağı açıktır. Eğer bilginin asıl doğası değişiyorsa, belli bir anda değişiklik oluyorsa bilgi olmayacaktır ve eğer değişim devam ediyorsa her zaman bilgi olmayacaktır. (*Cratylus*, akt. Ross, 439C-440C; Ross'un çevirisi, Jowett'in *The Collected Dialogues*'undan biraz değiştirilmiş hali)

Devlet'te Platon bize aynı argümanın daha açık bir biçimini –ya da isterseniz aynı argümanın daha açık biçimde oluşturulmuş farklı bir versiyonu diyebilirsiniz– veriyor.

[Glaukon'a dönerek Sokrates sorar] [Eğer] bir adam güzel şeylerin var olduğuna inanıyor ama Güzelliğin kendisine inanmıyorsa [...], o bir rüyada yaşıyor değil midir? [...] Ona karşı olarak Güzellik diye bir şeyin olduğunu savunan ve onun karakterinde yer alan şeyleri birbirine karıştırmadan onların özünü ayırt eden birisi, rüya mı görüyordur yoksa uyanık bir durumda mıdır? O tam olarak uyanıktır. O zaman onun bildiğini ancak diğerinin yalnızca görünüşlere inandığını söyleyebiliriz; onların zihin durumlarına bilgi ve inanç diyebilir miyiz? Elbette deriz. [...] Birisi bir şey bildiğinde, onun bildiği şey olmamalı mı? [...] Olmalı. O şey gerçek midir yoksa gerçek olmayan mıdır? [...] Gerçektir. Gerçek olmayan bir şey nasıl bilinebilir ki? [...] Öyleyse gerçek olan bilginin nesnesiyse, inancın nesnesi gerçek olanın dışındaki bir şey midir? Evet. Gerçek olmayan olamaz mı? Yoksa inanç için olanaksız bir nesne midir? Düşünelim: eğer birisinin bir inancı varsa, onun zihninde önceden bir şey olmalıdır; hiçbir şey olmadan inanamaz, değil mi? Hayır. [...] Öyleyse o ne gerçek olana ne de gerçek olmayana inanmaz, değil mi? Doğru. [...] O zaman geriye nesnenin olup olmadığı ya da daha doğrusu gerçek mi yok-

sa gerçek olmayan mı olduğunu tespit etmek kalıyor. Eğer bu tespit edilirse, onun inanç nesnesi olup olmadığını söyleyebiliriz [...]. (Platon, *Republic*, 476C-479A; Conford'un çevirisi.)

Daha sonra Sokrates, daha önce bir görünüşler dünyası olarak örtülü biçimde ima ettiği yaşadığımız dünyadaki nesneyi tanımlamaya devam ediyor. Burada kullanılan temel öncüllerden birisi bu dünyadaki her şeyin sürekli bir akış içinde olmadığı, dolayısıyla ne tümüyle gerçek ne de tümüyle gerçek olmadıkları olsa da, bunların sürekli akış içinde oldukları için ne tümüyle gerçek ne de tümüyle gerçek olmayan oldukları tartışılmaz bir doğru değildir. Eğer durum böyleyse, o zaman argüman *Cratylus* diyalogunda verilenle temelde aynı demektir; eğer böyle değilse, o zaman argümanın başka bir versiyonu söz konusudur demektir. İkinci durumda 4. öncül ona dayanan satırlarda dile getirilenlere göre değiştirilmiş olacaktır.

P1. Bilgi olanaklıdır.
P2. Bilgi belli bir nesnenin bilgisidir. Yani eğer (varsayılan) bir bilgi parçası bir nesneye sahip değilse, o zaman (varsayılan) bilgi parçası mevcut değildir.
P3. Bütün bilgi (sanıdan farklı olarak) sabittir. Yani bütün bilgi parçaları sabittir: Değişmezler, belli bir anda şöyle, başka bir anda böyle olmazlar.
P4. Eğer bilgi nesnesi değişirse (örneğin, bildiğim bir şey olarak güzellik, güzellikten başka bir şey olabilir), o zaman o nesnenin bilgisi kalıcı olmayacaktır (güzellik bilgim kalıcı olmayacaktır).
P5. Heraklitos'un söylediği gibi bu dünyadaki her şey sürekli bir akış içindedir. Yani bu dünyadaki her şey, her yönden sürekli olarak değişir ya da bu dünyadaki her şey kalıcı değildir.
P6. Bazı bilgi nesneleri bu dünyadaki şeyler arasında vardır (*reductio* için varsayım).
C1. Bazı bilgi nesneleri değişir; bunlar kalıcı değildir (tasım, P5, P6).

C2. Bazı bilgi parçaları kalıcı değildir (*modus ponens*, P4, C1).

C3. Bütün bilgi (sanıdan farklı olarak) kalıcıdır ve bazı bilgi parçaları kalıcı değildir (birleştirme, P3, C2).

C4. Bu dünyadaki şeyler arasında bazı bilgi nesneleri yoktur (*reductio*, P6-C3).

P7. Eğer bu dünyada ve başka bir dünyada bilgi nesneleri yoksa, o zaman bilgi nesneleri yoktur.

P8. Bilgi nesneleri başka dünyada da yoktur (dolaylı kanıt için varsayım).

C5. Bu dünyada bilgi nesneleri yoktur ve bilgi nesneleri başka dünyada da yoktur (birleştirme, C4, P8).

C6. Bilgi nesneleri yoktur (*modus ponens*, P7, C5).

C7 Bilgi olanaksızdır (*modus ponens*, P2, C6).

C8. Bilgi olanaklıdır ve bilgi olanaksızdır (birleştirme, P1, C7).

C9. "Biçimler" denilen bilgi nesneleri başka bir dünyada mevcuttur (*reductio*, P6-C8).

27

Platon, Aristoteles ve Üçüncü Adam Argümanı

Jurgis (George) Brakas

Aristoteles, *Peri Ideon, Aristotle Fragmenta Selecta*, (ed.) William D. Ross. Oxford, 1963, s. 84.21-85.6.

Fine, Gail, "Owen, Aristotle and the Third Man", *Phronesis* 27 (1982), s. 13-33.

Lewis, Frank A., "On Plato's Third Man Argument and the 'Platonism' of Aristotle", *How Things Are*, (ed.) J. Bogen ve J. McQuire, s. 133-74. Dordrecht: Reidel, 1985.

Platon, *Plato: Parmenides*, çev. R.E. Allen. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Strang, Colin, "Plato and the Third Man", *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 1 (1963), s. 147-64.

Birçok uzman, Üçüncü Adam Argümanı'nın (ÜAA) Platon'un Biçimlerin varlığı argümanına karşı en güçlü argümanlardan birisi olduğunu düşünürken, birçoğu bu argümanın başarısını hâlâ sürdürdüğünü iddia ediyor. Argümanın iki versiyonu vardır. Birisi, yalnızca Biçim Adam'ı (*Form Man*) örnek olarak kullanan Afrodisiaslı Alexander tarafından Aristoteles'in *Metafizik*'i üzerine yapılan yorumu korurken; diğeri ise ilk olarak kendine olan büyük güveni ile Büyük Biçim'i kullanan bizzat Platon tarafından önerilmiştir. Bu iki versiyon arasındaki fark oldukça önemlidir, çünkü birincisi örnekler olarak varlıkların ya da tözlerin Biçimlerini kullanırken, ikincisi nitelikleri ya da özellikleri kullanır.

Her iki versiyon da kötü niyetli bir geriye gidiş sağlamak için yalnızca üç önemli (ayrıca ek olarak birçok insanın tartışmasız kabul ettiği beş) öncül kullanır. Gerçekten aynı "ismin" (sözcük) uygulanabileceği herhangi bir nesneler grubu, bu "ismin" gerçekten onlara uygulanabilmesi sayesinde aynı "isme" sahip oldukları bir Biçim (Form) vardır. (Buna "Varoluş Varsayımı" ya da "Bir'in Çokluk'a Üstünlüğü Varsayımı denilebilir.") Bu biçim, söz konusu Biçim'in nesneler grubunun bir üyesi değildir. (Buna genellikle "Benzer-Olmama Varsayımı" denir.) Sonuç olarak bu Biçim, kendi kendini belirleyebilir. (Buna genellikle "Kendi Kendini Belirleme Varsayımı" denir). Bu öncülün her iki formülasyonu ve bunların isimlerinin yanlış sonuçlara götürücü olduklarına dikkat etmek gerekir. Önceki işlemlerdeki gibi aynı hususun uygulanmasıyla birlikte kendi kendini belirleyen aynı Biçim'in kendisi değil, tam tersine birincisi gibi aynı isme sahip başka bir Biçim'dir. Sonsuz bir geriye gidiş olanaksız olduğundan (en azından hem Platon hem de Aristoteles'in kabul ettiği gibi), ek beş öncülü tartışmasız olarak alsak bile, bu üç önemli öncülden bir ya da birkaçı yanlış olmalı. Platon'un bu öncüllerden herhangi birisinden nasıl vazgeçtiği ve geriye kendi felsefesine benzeyen bir şeyin kalıp kalmadığını görmek olanaksız olmasa bile problemin son derece zorlu olduğu ortada.

Tartışma her iki versiyonu da kapsıyor. Uzmanlar bunları farklı biçimde yorumluyorlar. Bazıları birisini ya da her ikisini başarılı bulurken, başkaları bunları başarısız buluyor (bkz. Strang, Fine ve Lewis).

> Üçüncü adam aynı zamanda aşağıdaki gibi kanıtlanabilir. Eğer bir şey belli bir şeyler grubunu belirtiyorsa aynı zamanda belirlenen şeyler grubuna ek olarak bir başka şey onlardan ayrı olmak zorundadır (çünkü bu, Biçimler'in olduğunu varsayanlar onların böyle kanıtlandığını düşünüyorlar; dolayısıyla onlara göre belli bir adam kendi kendine vardır –çünkü var olan bu adam, tek tek adamlardan ayrı olarak birçok bireysel adamı (Biçimi) tam olarak belirler–, eğer durum böyleyse, üçüncü bir adam olacaktır. Eğer belirlenen şey belirlenen şeylerden başkaysa ve belir-

lenenler kendi kendilerine varlarsa, adam hem bireysel adamlar hem de Biçim'le belirlenir, bireylerden ve Biçim'den ayrı olarak üçüncü adam olacaktır. Aynı biçimde hem bu [adamı] –yani Biçim'i– hem de bireysel [adamları] belirleyen dördüncü bir adam da [olacaktır] ve aynı biçimde beşinci bir adam ve sonsuza kadar böyle gidecektir. (Aristoteles, s. 84.21-85.6; yazarın tercümesi)

P1. Eğer var olan şeylerin (örneğin, bireysel adamların[1]) bir grubu aynı ismin ("adam") her üyesine tam olarak uygulanırsa, o zaman bu isim sayesinde var olan bir Biçim (Adam ya da adamın kendisi) onlara tam olarak uygulanabilir (varoluş ya da bir'in çokluk üzerinde üstünlüğü varsayımı).

P2. Eğer aynı isim sayesinde var olan bir Biçim (Adam) şeylerin (bireysel adamlar) bir grubuna tam olarak uygulanabiliyorsa, o zaman aynı isim sayesinde oluşan bu Biçim, onu içermeyen gruba tam olarak uygulanabilir (benzer-olmayan varsayımı).

P3. Eğer aynı isim ("adam") bir şeyler grubunun (bireysel adamlar) her üyesine tam olarak uygulanabiliyorsa, o zaman bu isim bu grubun her üyesine uygulanabilen aynı isim sayesinde Biçim'e de tam olarak uygulanabilir (kendi kendini belirleme varsayımı).

P4. Var olan bir şeyler (diyelim adamlar) grubu, "adam" isminin her üyesine tam olarak uygulanabilir.

C1. Bir Biçim, Adam, (bireysel adamlar grubunun her üyesine tam olarak uygulanabilen "adam" sayesinde) vardır (*modus ponens*, P1, P4).

C2. Adam Biçimi, bireysel adamlar grubunda içerilmez (*modus ponens*, P2, C1).

C3. "Adam ismi, Adam Biçimi'ne tam olarak uygulanabilir. Yani Adam Biçimi [bir][2] adamdır (*modus ponens*, P3, P4).

1 "Adam" ve "adamlar" cinsiyet belirtmeyen cinssiz kelimeler olarak kullanılıyor.

2 "Bir" sözcüğü paranteze alındı, çünkü eski Yunancada belirtisiz artikel (harfi tarif) yoktur. Dolayısıyla Yunanca metnin bağlamına göre cümle "Adam bir adamdır" ya da "Adam adamdır" biçiminde çevrilebilir. "Kendi kendine belirleme" "Adam adamdır" biçiminde anlaşılırsa argüman açıkça doğru ele alınamaz.

P5. Aynı ismin ("adam") şeylerin (bireysel adamlar) bir grubuna uygulanabilmesi sayesinde Biçim (Adam) bu gruba eklenir.

P6. Aynı ismin ("adam") şeylerin (bireysel adamlar) bir grubuna uygulanabilmesi sayesinde Biçim (Adam) bu gruba eklenirse, o zaman Biçim ve bu grup yeni, farklı bir grup oluşturur.

C4. Adam ve bireysel adamlar grubu, yeni, farklı bir grup oluşturur (*modus ponens*, P6, P5).

C5. "Adam" ismi, Adam ve her bireysel adama tam olarak uygulanabilir. Bir başka deyişle var olan bir şeyler (Adam ve bireysel adamlar) grubu, aynı ismin ("adam") her üyesine tam olarak uygulanabilir (birleştirme, C3, P4).

C6. ("Adam"ın bu yeni grubun her üyesine tam olarak uygulanabilmesi sayesinde) Başka Bir Adam (Üçüncü Adam[3]) mevcuttur (*modus ponens*, P1, C5).

P7. Eğer üçüncü bir Adam varsa, o zaman dördüncü bir Adam da vardır (üçüncü Adam'ın varlığıyla ilgili aynı akıl yürütme gereğince: P1-C6).

C7. Dördüncü bir Adam vardır (*modus ponens*, P7, C6).

P8. Eğer dördüncü bir Adam varsa, o zaman bu biçimde sonsuz sayıda Biçim vardır.

C8. Böyle sonsuz sayıda Biçim vardır (*modus ponens*, P8, C7).

P9. Sonsuz sayıda Biçim varsa, o zaman sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır.

C9. Sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır (*modus ponens*, P9, C8).

P10. Sonsuz bir geriye gidiş olanaksızdır.

C10. Sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır ve sonsuz bir geriye gidiş olanaksızdır (birleştirme, C9, P10).

C11. P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9 ya da P10'dan biri ya da birkaçı yanlıştır (*reductio*, P1-C10).

---

3 Bu biçim, üçüncü Adam Biçimi gibi görünmese de, Aristoteles'in yaptığı gibi bireysel adamların herhangi birisini ilk adam olarak alırsak, üçüncü adam gibi görünecektir.

Platon, *Parmenides* diyalogunda ÜAA'nın "kendi kendini nitelendiren" denilebilecek bir versiyonu sunar. Parmenides, Sokrates'i sorgular:

> "Şeylerin belli çokluğu sana büyükmüş gibi göründüğünde, belki de onların hepsini incelediğinde belli bir nitelik aynı gibi göründüğünde, o büyüğün tek olduğuna inanırsın.
>
> "Doğru", dedi Sokrates.
>
> "Peki büyüğün kendisi ve diğer büyükler ne olacak? Eğer zihninde onların hepsini aynı biçimde incelersen, onların hepsinin büyük gibi görünmesiyle birlikte yine belli bir büyüklük olmayacak mı?"
>
> "Öyle görünüyor."
>
> "Dolayısıyla büyüklüğün başka bir niteliği, büyüklüğün kendisinin ve onu paylaşan şeylerin yanı sıra onun görünüşünü oluşturacaktır; ve bütün bunlardan daha önemlisi, bir kez daha, farklı birisi, onların hepsi birlikte büyük olacaktır. Artık senin için niteliklerin hiçbiri tek olmayacak fakat sınırsız bir çokluk olacaktır." (Platon, 132a-b; Allen çevirisi)

Bu argümanı yeniden oluştururken "büyükler" ve onların Biçimleri yerine güzel şeyler ve onlara denk düşen Biçimleri kullandım. Bu, Platon'un argümanını herhangi bir biçimde tahrif etmeden daha çok "yeryüzüne indirmiş" olacaktır.

P1. Eğer var olan şeylerin (örneğin, bireysel güzel şeylerin) bir grubu aynı ismin ("güzel") her üyesine tam olarak uygulanabilirse, o zaman bu isim sayesinde var olan bir Biçim (güzelin kendisi ya da Güzellik) de bunlara tam olarak uygulanabilir (varoluş ya da Bir'in Çokluk üzerinde üstünlüğü varsayımı).

P2. Eğer aynı isim sayesinde var olan bir Biçim (Güzellik) şeylerin (bireysel güzel şeyler) bir grubuna tam olarak uygulanabiliyorsa, o zaman aynı isim sayesinde var olan Biçim, onu içermeyen bu gruba da tam olarak uygulanabilir (benzer-olmayan varsayımı).

P3. Eğer aynı isim ("güzel") şeylerin (bireysel güzel şeyler) bir grubunun her üyesine tam olarak uygulanabiliyorsa, o zaman bu grubun her üyesine tam olarak uygulanabilen bu isim, aynı zamanda bu grubun her üyesine uygulanabilen isim sayesinde var olan Biçim'e de tam olarak uygulanabilir.

P4. Var olan şeylerin (örneğin, bireysel güzel şeyler) bir grubu ismin ("güzel") her üyesine de tam olarak uygulanabilir.

C1. Bir Biçim, Güzellik (bireysel güzel şeyler grubunun her üyesine tam olarak uygulanabilen "güzel" sayesinde) var olur (*modus ponens*, 1, 4).

C2. Güzellik Biçimi, bireysel güzel şeyler grubunda ihtiva edilmez (*modus ponens*, P2, C1).

C3. "Güzel" ismi, Güzellik Biçimi'ne tam olarak uygulanabilir. Yani Güzellik Biçimi güzeldir (*modus ponens*, P3, P4).

P5. Şeylerin (bireysel güzel şeyler) bir grubuna uygulanabilen aynı isim ("güzel") sayesinde var olan (Güzellik) Biçimi bu gruba eklenir.

P6. Şeylerin (bireysel güzel şeyler) bir grubuna uygulanabilen aynı isim ("güzel") sayesinde var olan (Güzellik) Biçimi bu gruba eklenirse, o zaman Biçim ve bu grup yeni, farklı bir grup oluşturur.

C4. Güzellik ve bireysel güzel şeyler grubu yeni, farklı bir grup oluşturur (*modus ponens*, P6, P5).

C5. "Güzel" ismi, Güzellik ve bireysel güzel şeylerin her birine tam olarak uygulanabilir. Bir başka deyişle var olan şeylerin bir grubu (Güzellik ve bireysel güzel şeyler) aynı ismin ("güzel") her üyesine tam olarak uygulanabilir (birleştirme, C3, P4).

C6. Başka Bir Güzellik (Üçüncü Güzellik), (bu yeni grubun her üyesine tam olarak uygulanabilen "güzel" sayesinde) var olur (*modus ponens*, P1, C5).

P7. Eğer üçüncü bir Güzellik varsa, o zaman dördüncü bir Güzellik de vardır (üçüncü Güzelliği var eden aynı akıl yürütmeye göre: P1-C6).

C7. Dördüncü bir Güzellik vardır (*modus ponens*, P7, C6).

P8. Eğer dördüncü bir Güzellik varsa, o zaman sonsuz sayıda böyle Biçim vardır.

C8. Sonsuz sayıda böyle Biçim vardır (*modus ponens*, P8, C7).

P9. Eğer sonsuz sayıda Biçim varsa, o zaman sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır.

C9. Sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır (*modus ponens*, C8, P7).

P10. Sonsuz bir geriye gidiş olanaksızdır.

C10. Sonsuz bir geriye gidiş olanaklıdır ve sonsuz bir geriye gidiş olanaksızdır (birleştirme, C9, P10).

C11. P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9 ya da P10'dan biri ya da birkaçı yanlıştır (*reductio*, P1-C10).

28

Mantıksal Monizm (Tekçilik)

Luis Estrada-González[1]

Beall, J.C. ve Greg Restall, *Logical Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1978.

Priest, Graham, *Doubt Truth to Be a Liar*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Read, Stephen, "Monism: The One True Logic", *A Logical Approach to Philosophy*, (ed.) David DeVidi ve Tim Kenyon, s. 193-209. Dordrecht: Springer, 2006.

Mantıksal monizm (tekçilik), yalnızca tek doğru mantık olduğunu ya da alternatif olarak yalnızca tek gerçek sonuç ilişkisinin bulunduğunu, verilen bir argümanın neden ve nasıl geçerli olup olmadığı sorusuna verilen yalnızca bir doğru yanıtın, yalnızca bir tane geçerli referanslar (ya da mantıksal hakikatler) koleksiyonunun ya da bir tane doğru akıl yürütme tarzının olduğunu savunan görüştür. Mantık, felsefenin merkezinde yer alır ve birçok teorik ve pratik ilgi alanları vardır; bunlar argümanın sunulma tarzını, referansları ve onların değerlendirilmesini sağlarlar. Dolayısıyla tek bir doğru mantığın olup olmadı-

1 Axel Barcelo, John Corcoran, Claudia Olmedo-Garcia, Agustin Rayo ve Stephen Read'e bu metnin ilk versiyonu üzerine değerli yorumlar yaptıkları için teşekkür ederim. Söylemeye gerek yok ki, varsa, hataların sorumluluğu yalnızca bana aittir.

ğını bilmek felsefe açısından merkezî önemdedir ve felsefe ile diğer faaliyetler açısından hayati önemdedir.

Başkalarının yanı sıra Graham Priest tarafından ortaya konulan ve teori öncesi kavram geçerliliğini takip eden mantıksal monizm lehine basit bir argüman vardır: Bir referans yalnızca ve yalnızca öncülleri gerçekse geçerlidir, dolayısıyla sonucu da geçerlidir. Priest geniş bir mantık kavramıyla işe başlayarak bazı özel durumlar için değişik sonuç çıkarma araçlarının olduğunu ya da mantık olarak kabul edilebilecek belli alanlara ilişkin özel ilkelerin bulunmasını kabul etmeye hazır olsa da yine de bütün alanlarda referansları geçerli ve özel alanlarla bağlı olarak ilkeleri eksik tek bir mantık olduğunu söylüyor.

Bazı mantıksal çoğulcular, "bütün durumlar (alanlar)" şeklinde belirlemenin mutlak olmadığını ancak "bir tür bütün durumlar (alanlar)" olarak okunması gerektiğini öne sürerek bu monist argümanı yumuşatmaya çalışırlar. Örneğin klasik doğrulama mantığı, kalıcı ve bütüncül dünyalarda meydana gelen durumlardan köklerini alacaktır. Oysa yapıcı mantık, durumlar muhtemelen tamamlanmamış bilgi veya yetki veya yapı parçalarından alındığında gündeme gelecek ve ilişki mantığı ise dünyada olabilecek ya da olmayacak durumlar muhtemelen bütünlenmemiş ya da kararsız (veya her ikisi birden) yöntemlerle elde edildiğinde olabilecektir. Böylece bütün durumlarda geçerli farklı çıkarım koleksiyonları olacak, dolayısıyla farklı türlerde olmasına karşın bütün durumlarda geçerli olabilecektir.

Bu çoğulcu yanıt pek iyi bir yanıt gibi görünmüyor, çünkü bu halde "bütün durumlar" "bütün durumlar" anlamına gelmez ve mantığı kendisinden beklenen genellik ile konuya-ilgisizliğe karşı çıkan düşünce altında durumun muhtevası ya da özelliklerine bağımlı kılar. Ayrıca bütün (farklı türlerde) durumlarda geçerli çıkarımlara gerçek değeri olan çıkarımlar olarak bakılacaktır, çünkü bunlar durumdan duruma değişen değil bütün durumlarda gerçekten geçerlidirler. Dolayısıyla her durumun özelliklerinden bağımsız olarak kullanılırlar.

Henüz çok fazla geliştirilmiş olmayan bir başka çoğulcu seçeneğin teori-öncesi geçerlilik kavramını olduğu gibi almak ve

ardından onun uygulanamayacağını göstermeye çalışmak gibi zorlu bir görevi var. Mantıksal monist, bütün durumlarda kabul edilen çıkarımlar olarak tanımlanmış olan geçerli çıkarımlar koleksiyonunun geçersiz olduğunu varsayar. Bir önceki paragrafta bir mantıksal monistin her türden durumda geçerli olan çıkarımların asıl geçerli çıkarımlar olduğunu iddia ederek tek bir gerçek mantığın var olduğu konusunda ısrarlı olduğunu görmüştük. Bu husus, aşağıdaki üçüncü öncülde yer alıyor. Ancak bu, ya yanlışsa; yani ya (her türden) bütün durumlarda geçerli çıkarımlar mevcut değilse? Hiç mantık olmayacak mı? Boşvermişçiler (*trivialists*) ve olanakçılar tarafından savunulan bazı argümanlar, bütün durumlarda geçerli çıkarımların olmadığını ima ediyor gibiler. Ancak bu, hiçbir mantığın olmamasını gerektirmez. Hepsinde geçerli çıkarımlar olmasa bile durumlar, kendilerinde doğru akıl yürütmeyi kurallara bağlayan çıkarım örüntüleri olarak özel çıkarımlara ihtiyaç duyabilir. Karmaşık şeyler için öncül 3, ayrıca "yeterli" sayıda geçerli çıkarıma gerek duyar, çünkü geçerli çıkarımların koleksiyonu geçersiz olmasa bile –diyelim yalnızca bir tek ya da birkaç çıkarımdan ibaret olsa da– böylesine az sayıda geçerli çıkarımları "mantık" olarak adlandırmak pratikte anlamsız bir iş olacaktır. Ne var ki, çıkarımların koleksiyonu ne kadar büyürse, onların bütün durumlarda geçerli olmama ihtimali o kadar artar.

O zaman mantığın bir çıkarım aracı olarak nitelendirilmesi en doğru iş olmalı ve geçerlilik kavramı üzerindeki evrensel nicelik değerlendirici açıkça sınırlandırılmalıdır:

> Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca bütün k-durumlarında onaylanıyorsa k-geçerlidir. Bu durumda bu geçerlilik kavramı, (bütün durumların boş olmayan durum olmasını önlemediği için) hem gerçek bir mantığın varlığıyla hem de bu mantığın belli alanların çıkarım araçları olabileceği düşüncesiyle uyumludur.

Priest, belli bir durumda pratikte her çıkarım ilkesinin –ya da en azından bir mantığın anlamsızlığından söz etmeyi sağlayacak

kadarının– başarısız olacağı düşüncesini reddediyor. Bununla, tespit edilmiş bağlayıcıların anlamlarına göre öncül 3'le ilgili kendi argümanı, başarısız olmayacak bazı ilkelerin olduğu yönündedir. Bu yanıtın tartışılması bizi şu anki konumuzdan uzaklaştırır, çünkü bu mantıksal bağlayıcıların anlamı sorununa girer.

Burada ele alınan çoğulcu yanıtlar, "bütün durumlar (ya da alanlar)" ifadesine özel bir açıklama bulmaya ya a öncül 3'ün reddedilmesi için nedenler göstermeye çalışıyorlar. Zorunlu olarak öncekiyle uyumsuz olması gerekmeyen ve yalnızca son zamanlarda sınırlı bir literatürde göz önünde tutulan, mantıksal monizme meydan okumanın bir başka yolu daha var. Bu yol, en azından bir durumda kabul edilen teori-öncesi kavramların biricikliğine ve geçerliliğine meydan okuyan 1 ve 2. öncüllerden meydana geliyor. Örneğin aşağıdaki geçerlilik nitelendirmesi, yalnızca iki tane birbirinden keskin bir biçimde ayrılan hakikat değerleri (doğru ve yanlış) olan, ancak genelde böyle olmayan klasik mantığın eşdeğerine dönüşür:

V1. Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca X'in doğru, dolayısıyla Y'nin de doğru olduğu bütün durumlarda geçerlidir.
V2. Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca X'in yanlış olmadığı, dolayısıyla Y'nin doğru olduğu bütün durumlarda geçerlidir.
V3. Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca X'in doğru, dolayısıyla Y'nin yanlış olmadığı bütün durumlarda geçerlidir.

Bu farklı geçerlilik anlayışları farklı geçerli çıkarım koleksiyonlarına ve dolayısıyla çok farklı özelliklere sahip mantıkların çoğulluğuna neden olabilir. Bu son çoğulcu strateji kuşkusuz kendi yetersizliğini içinde taşıyor ancak bu konuyu ayrıntılı bir biçimde tartışmak için hakikat değerleri ve bölünmüş hakikat değerleri koleksiyonlarının tarzları hakkında daha ileri ve daha teknik ifadeler kullanmak gerekiyor. Ne var ki, bu kısa notların yalnızca tek bir doğru mantığın olup olmadığı konusundaki büyüleyici probleme göz atmak isteyen birisine yardımcı olacağını ümit ediyorum.

Priest, kendi mantıkçı monizmini aşağıdaki terimlerle dile getiriyor:

> Aynı mantık teorisi bütün alanlara ya da farklı mantıklar gerektiren farklı alanlara uygulanabilir mi? [...] Meşru çıkarım modelleri alandan alana farklılık gösterse de bütün bunların hepsini sentaktik olarak kapsayan belirlenmiş ortak bir öz olmalıdır. Mantık geleneğinin alana-ilgisiz olması nedeniyle buna *doğru* mantık denilmesi haklı bir neden sayılabilir. Bu iddia reddedilirse, en yerel olan bile bu özün anlamını kabul etmek zorundadır. Üzerinde akıl yürüttüğümüz verili iki alan görece birbirinden bağımsız olmalarına rağmen her zaman bu alanları *kapsayan* akıl yürütmeye ihtiyacımız olabilir. (Priest, s. 174; vurgular aslında var)

Burada geçerli çıkarımları kullanan argümanın bir versiyonunu sunuyorum ancak bu argüman, kolaylıkla mantıksal hakikatler hakkında bir argümana dönüşebilir. "X I–Y", "X'den Y sonucu çıkar" diye okunur. Ayrıca "durum" kelimesini kullanacağım ancak siz bunu isterseniz "alan" diye okuyabilirsiniz.

P1. Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca X'in doğru, dolayısıyla Y'nin doğru olduğu bütün durumlarda kabul edilir (bir durumda kabul edilen teori-öncesi kavram).

P2. Bir X I–Y çıkarımı, yalnızca ve yalnızca bütün durumlarda kabul edilirse geçerlidir (teori-öncesi geçerlilik kavramı.)

P2 X I–Y, yalnızca ve yalnızca bütün durumlarda kabul edilmezse geçerli değildir (karşıkonum, P2).

P3. Bütün durumlarda kabul edilen (yeterli) çıkarımların en azından bir koleksiyonu vardır (bir mantığın varoluşu)

P4. Bütün durumlarda kabul edilen bütün çıkarımlarla ilgili iki koleksiyon farklıysa, o zaman bir koleksiyona ait olan ama bir başkasına ait olmayan en azından bir tane böylesi X I–Y çıkarımı vardır (genişlemeli koleksiyonlar).

P5. Bütün durumlarda kabul edilen bütün çıkarımlarla ilgili en

azından iki farklı koleksiyon vardır (mantıksal çoğulculuk, hipotezler azaltılır).

C1. Madem ki, farklı geçerli çıkarımlar koleksiyonları vardır, bir koleksiyonlardan birisine ait olan ama bir başkasına ait olmayan bir X I–Y çıkarımı vardır (*modus ponens*, P4, P5).

C2. X I–Y geçerli bir çıkarımsa, o zaman bütün durumlarda kabul edilir (eşitlik, basitleştirme, P2).

C3. X I–Y geçerli bir çıkarım değilse, o zaman bütün durumlarda kabul edilmez (eşitlik, basitleştirme, P2).

C4. X I–Y bütün durumlarda kabul edilir (*modus ponens*, C1, C2).

C5. X I–Y bütün durumlarda kabul edilmez (*modus ponens*, C1, C3).

C6. X I–Y bütün durumlarda kabul edilir ve X I–Y bütün durumlarda kabul edilmez (birleştirme, C4, C5).

C7 Bütün durumlarda kabul edilen ve farklı iki çıkarım koleksiyonu bile yoktur (*reductio*, P5-C6).

C8. Bütün durumlarda kabul edilen kesinlikle bir tek çıkarım koleksiyonu vardır (ayrıştırıcı tasım, P3, C7).

29

Azamilik Paradoksu

Nicola Ciprotti

Adams, Robert, "Theories of Actuality", *Noûs* 8 (1974), s. 211-31, *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality* içinde tekrar basım, (ed.) Michael Loux, s. 190-209, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979. (Sonraki bütün referanslar bu baskıdandır.)

Chihara, Charles, *The Worlds of Possibility: Modal Realism and the Semantics of Modal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

Davies, Martin, *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in Philosophical Logic*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Divers, John, *Possible Worlds*, Londra: Routledge, 2002.

Grim, Patrick, *The Incomplete Universe. Totality, Knowledge, and Truth*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

Sıradaki argümana önerilen başlık, "azamilik paradoksu" (*maximality paradox*) deneme kabilinden bir başlık. Aslında bu argümana en uygun başlığın ne olacağı konusunda günümüzde bir fikir birliği yok; dahası onu ilk olarak kimin formüle ettiği konusunda da bir anlaşma yok. Yazılı literatürde ona ilk değinenin Robert Adams olduğu kabul edilirken, argümanın ilk ayrıntılı formülasyonu Martin Davies'e aittir.

İsim ve kökenle ilgili böylesi belirsizlikler, aslında açık bir argüman olsa da azamilik paradoksunun tartışmalı argümanlar arasında değerlendirilmesinde etkili olmuş olabilir. Her argüman ortak ilkelerden oluşan belli bir yapıya, yani iyi temellen-

dirilmiş standart bir teori setine dayanır ancak azamilik paradoksunun öne çıkan hedeflerinde durum farklı olabilir ve oluyor. Her argüman için ortak olan ve azamilik paradoksunda zorunlu olarak var olan, belli türden bir A setinin, yani bütüncül bir setin ortaya çıktığı bir *reductio* varsayımıdır. Ne var ki, ayrı teorik-setin (ya da set-benzerinin) varlığına karşılık azamilik paradoksu türünden argümanlar örneğin bütün olanaklı dünyalar seti, bütün hakikatler seti, ya da bütün koşullar seti gibi farklı biçimde kullanılabilir (azamilik paradoksunun yalnızca böylesi setlerin kendilerini değil, aynı zamanda böylesi setlerin üyelerinin varlığını da tehdit etmesi biraz sonra kısaca da olsa ele alacağımız bir konudur).

Şimdi John Divers tarafından daha sonra kesin hatları verilen Adams'ın azamilik paradoksunun orijinal taslağına odaklanacağız. Azamilik paradoksunun bu versiyonu, dünya-hikâyeleri olarak olanaklı dünyalarla ilgili özel bir anlayışla, yani özel bir önermeler setiyle ilgilidir. Ancak uygun değişikliklerden sonra argüman, olanaklı dünyalardan gelen farklı unsurların dahil olduğu set-benzeri bütünlüklere uygulanması için daha geniş bir alana da taşınabilir.

Hatırı sayılır sayıdaki filozofa göre (#99) değişik biçimlerde soyut varlıklar mevcuttur. En sık olarak değinilenlere isim vermek gerekirse bunlar arasında setler, sayılar, koşullar, önermeler ve özellikler sayılabilir. Soyut nesnelere inanan filozofların çoğu, aynı zamanda onlar arasında olanaklı dünyaları da katıyorlar. Özellikle önerilen, dünya-hikâyeleri, yani bu nedenle hem (i) kalıcı hem de (ii) azami koleksiyonlar halindeki önerme setleri olarak analiz edilebilen olanaklı dünyalardır.

Daha doğrusu bir A seti, yalnızca ve yalnızca üyeleri hep birlikte gerçek (ya da hep birlikte elde edilebilir) ise kalıcıdır; bir A seti, yalnızca ve yalnızca her *p* önermesi için ya A, *p*'yi içerirse ya da A, *p*'nin karşıtını içerirse azami olur. Böylesi iki koşul, olanaklı bir dünyanın yapıcı kavramını oluşturur gibidir: Olanaklı bir dünya olanaklı olmalı, yani çelişkiden uzak bir bütünlük olmalı; olanaklı bir dünya ise azami olmalı, yani –en küçük

ayrıntısına kadar bezenmiş– şeylerin tam bir alternatif tarzı olabilmeli ya da olmalı.

Bu anlayışa göre "olanaklı dünya"nın açık tanımı şöyledir:

(DF) w bir olanaklı dünyadır = df w şöylesi bir önermeler A setidir: (i) her *p* önermesi için ya *p* bir A elemanıdır ya da *p* bir A elemanı değildir (azamilik koşulu); (ii) A'nın üyelerinin birleştirilmesi tutarlıdır (tutarlılık koşulu).

(DF)'nin esas değeri, bu süreçteki olanaklı dünyaların varlığının genellikle *entia non grata* (istenmeyen şey) olarak bakılan gerçekte olmayan nesnelerin hakkındaki nicelikleştirmeden kaçınan bir ontolojiyle uyumlu olmasıdır. Aslında bu önermeler seti, oldukça güncel bir ontoloji, yani sırf bir olanaklılık olmayan bir ontolojinin içindeki olanaklı dünyalara yerleştirilmesi gereken, gerçekte var olan soyut nesnelerden –aslında setler ve önermelerden– başka bir şey değildir. Her şeye karşın azamilik paradoksunu ortaya çıkartan (DF)'dir.

> Herkesin bildiği gibi önermelerle ilgili tatmin edici bir mantık teorisinin gelişmesi [...] aynı zamanda biçimsel problemlere ve paradoks tehditlerine de neden olur. Bu türden bir tehdit, [...] özellikle [azami önermeler seti olarak olanaklı dünyalar] teorisiyle ilgilidir. Teori, karşılıklı olarak çelişkili önermelerin her çiftinde yer alan üyelerden birisinden oluşan kalıcı setlerin olduğunu ima eder gibi görünüyor. Ayrıca her olanaklı dünyanın kendiliğinden mevcut olduğu varsayımıyla birlikte teoriden her dünya-hikâyesinin, *s*'nin, kendi üyeleri arasında *s*'nin bütün üyelerinin gerçek olduğu önermesine sahip olduğu sonucu çıkar. İşte burada paradoksun kıyısında sendeliyoruz. [...] Bu durum, teorinin bazı benzer semantik paradokslara neden olmadan tam olarak formüle edilemeyeceği [...] kuşkusunu doğurabilir. (Adams, s. 207-8)

Adams'ın dikkat çektiği nokta şöyledir. Eğer w bir olanaklı dünyaysa, yani ('S' denilen) bir azami tutarlı önermeler setiyse,

o zaman S seti –teorik jargon setinde– eleman sayısı kadar olmalıdır. S'nin eleman sayısı nedir? Standart set teorisinden bildiğimiz kadarıyla S'nin set gücü –yani S'nin alt setlerinin hepsinin üyeleri olduğu set– S'ninkinden daha büyük bir eleman sayısına sahiptir. Set gücünün her B üyesi için B'nin bir set olduğu önermesi vardır (aslında B'nin bir set olduğu doğrudur). Dolayısıyla azami tutarlı *reductio* seti olduğu varsayılan S'den daha büyük eleman sayısına sahip olan tutarlı bir önermeler seti vardır. Böylece w'nin azami olarak kapsayıcı, "düşünülemeyecek kadar büyük olandan büyük" bir nesne olduğu varsayımdan yola çıktık ve "w'den daha büyük bir nesne sonucuna vardık. (Kuşkusuz gerçek azami tutarlı set olarak S ile B'nin birliğini almak olamaz, çünkü bir kez daha standart set teorisine göre S ile B'nin birliğinden daha büyük eleman sayısı olanak bir set vardır) Bu, azamilik paradoksudur.

Az önce değindiğimiz gibi azamilik paradoksu muhtemelen daha zorlu bir argüman; aşağıdaki durum yalnızca azami kararlı önerme setleri olarak olanaklı dünyalarla ilgiliyken, yapısal olarak aynı argümanlar başka set-benzeri bütünlüklerin varlığı sorununa yönelik olarak inşa edilebilirler. Belli bir bütünlük teorik olarak-set biçiminde inşa edilir edilmez, buradan aslında böylesi bir bütünlüğün var olamayacağı biçimindeki Cantor Teoremi'ne ulaşılır. Böylece örneğin şunu kanıtlamak için paralel argümanlar toplanır: (i) bütün hakikatlerin bir seti yoktur (Grim) ve (ii) olanaklı bütün koşullar seti yoktur (Chihara).

Daha doğrusu azamilik paradoksu-tarzındaki argümanların gerekli üyelerin varoluş (olasılığını) dışta bıraktıklarına dikkat etmek gerekiyor. Örneğin azami kararlı önerme setleri olarak olanaklı dünyalara gelince, yalnızca her olanaklı dünya için ona denk düşen azami kararlı önerme setleri zorunlu olarak vardır biçimindeki başka bir öncül dışarıdan alınırsa ancak o zaman bunların gerçekte var olmamaları sonucu azamilik paradoksundan çıkar. Başka bir deyişle en sağlam sonuç –yani dünyaların kendilerinin var olmayışı– yalnızca her söylem alanı için bu alandaki nesneler zorunlu olarak bir set ya da belli bir set-benzeri nesne oluşturur varsayımını kabul eden ayrı bir il-

kenin olması durumunda ortaya çıkar. Bu kabul edilmediği sürece azamilik paradoksundan kurtulmanın olası bir yolu, olanaklı dünyaları setler olarak değil yalnızca uygun sınıflar, yani daha içsel bir koleksiyonun üyeleri olmadan ele almaktır. Azamilik paradoksu-tarzındaki argümanlar, belli türden her şeyi içeren söylem alanlarının (örneğin bütün hakikatler alanı, bütün var olan nesneler alanı, bütün olanaklı dünyalar alanı, vb.), böylesi alanlar set olmayanlar (olarak ele alındığı) sürece, mevcut olma (olasılığının) dışında kendilerini tutamazlar. Azamilik paradoksu tarzındaki argümanlar, söz konusu üyelerin söylem alanındaki bütün nesnelerle ilgili bir set (ya da set-benzeri bütünlük) varlığını dışta bırakırlar. Son olarak olanaklı dünyalar konusunda önerilen çıkış yolunun sorunsuz olmadığına dikkat etmek gerekiyor; çünkü bu yol, olanaklı-dünyalar semantiğinin temel bir ilkesinin, yani hem matematik olarak iyi tanımlanmış hem de yönetilebilir olanaklı dünyaların bir W setinin altını oyuyor gibi görünüyor. Dolayısıyla bu strateji, olanaklı dünyalar semantiği gibi uygulanabilen bir semantik sistemi oluşturan görüşlerimizi sağlıklı bir biçimde gözden geçirtmemizi bizden isteyecektir.

$\wp$(A) olarak sembolize edilen A setinin üssü, bir A setinin bütün alt setlerinin setidir. Böylece $\wp$(A), {B |B $\subseteq$ A}'nın kısaltılmış halidir. Eğer A, *n* sayıda üyeye sahipse $\wp$(A), 2^n üyeye sahiptir.
(Örneğin: varsayalım ki A={1, 2, 3}. O zaman $\wp$(A) = {A, {1, 2}, {1, 3}, {2, 3}, {1}, {2}, {3}, $\varnothing$}.)
("Cantor Teoremi", CT denilen) teorem: Herhangi bir A seti için, A'nın her alt seti $\wp$(A)'dan daha küçüktür. ("Her" üzerine vurgu yapılıyor, çünkü her A seti, kendisinin bir alt setidir.)
Varsayılan Önerme, VÖ: $\wp$(A)'nın bir üyesi olan her A_i seti için, o setle ilgili olarak var olan bir *p* önermesi, yani bir set olan A_i önermesi vardır; eğer $A_i \neq A_i$ ise o zaman A_i önermesi bir settir ve A_i önermesi farklı önermelerin bir setidir.

P1. S seti önermelerin azami kararlı bir seti vardır (*reductio* için varsayım).

P2. $\wp$ (S)'nin bir üyesi olan her S_i seti için, S_i'si bir set olan *p* önermesi vardır (Varsayım Önermesi).

P3. Böylesi her *p* için, *p* ya S'nin bir elemanıdır ya da S'nin bir elemanı değildir (azamilik koşulunun tanımı)

P4. S, en azından $\wp$(S)'de var olan elemanlar kadar birçok önerme içerir (P2, P3).

P5. S, S'nin bir alt setidir (standart set teorisi).

P6. S, en azından $\wp$(S) kadar büyük bir alt sete sahiptir (P4, P5).

P7 S, $\wp$(S) kadar büyük bir alt sete sahip değildir [CT].

C1. Önermelerin azami kararlı S seti yoktur (*reductio*, P1-P7).

30

Özgür İrade İçin Bir Argüman

Gerald Harrison

Clarke, Randolph, "Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will", *Noûs* 27 (1993), s. 191-203.

Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1969.

Strawson, Peter F., "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), s. 1-25.

van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

—, "How to Think about the Problem of Free Will", *Journal of Ethics* 12 (2008), s. 327-41.

Bazı filozoflar kararlarımızın yalnızca dışarıdan koşullanmamışsa özgür olduğunu düşünürken, bazıları nedenselliğin kararlarımızın kontrol edilemez olmasının önlenmesi için gerekli olduğunu düşünür; bazıları nedenselliğin indeterminist olması gerektiğini düşünürken, bazıları determinist olması gerektiğini, başka bazıları ise ne determinist ne de indeterminist olmaması gerektiğini düşünür.

Ne var ki, özgür iradenin ahlâki sorumluluk temeline gerek duyduğu konusunda hemen hemen tam bir oybirliği vardır. Başka bir deyişle eğer eylemlerimiz nedeniyle övme, suçlama, ödüllendirme ya da cezalandırmayı hak ediyorsak ya da küskünlük, suçluluk ve affetme gibi "tepkisel tavırlar" denilenlere layık görülen biriysek özgür irade gereklidir.

Tartışanlar arasındaki bu ortak zemin, özgür irade için olumlu bir argüman oluşturmanın temellerini sağlıyor. Bu argümanın (hiçbir özel ismi yoktur) değişik versiyonları, başkalarının yanı sıra Thomas Reid, Randolph Clarke, Peter van Inwagen (*Essay*) ve Peter Strawson tarafından sunulmuş durumdadır.

Ahlâki sorumluluğun özgür iradeyi gerektirmesi yaygın bir biçimde kabul edildiği gibi harcadığımız zamanın en azından belli bir kısmını ahlâki olarak sorumlu bir biçimde geçirdiğimiz de yaygın bir biçimde kabul görür. Reid'e göre "insan davranışlarının bazılarının övgüyü, diğerlerinin suçlamayı hak etmeleri" (s. 361) ilk ilkeydi. Peter Strawson'a göre ahlâki sorumluluk konusunda taahhüdümüz öylesine derinlere kök salmıştır ki, ondan vazgeçmemiz düşünülemez bile. Dolayısıyla ahlâki sorumluluk gerçeği, akılcı argümana gidebilen yolda sınır koşulu oluşturur.

Eğer ahlâki sorumluluğumuz akılcı kuşkunun ötesine geçerse, o zaman akılcı kuşkunun özgür iradeyi önvarsayması gibi akılcı kuşku sahip olduğumuz özgür iradenin ötesine geçmek zorundadır. Böylece özgür irade için olumlu argümanımızı elde etmiş oluyoruz.

Herkes bu argümanı kabul etmez. Filozofların önemli ama az sayıdaki bir kısmı, ahlâki olarak sorumlu olduğumuzu reddeder. Ne de olsa özgür iradenin determinizmle ve indeterminizmle uyumlu olmadığını düşünmek için son derece güçlü argümanlar var. Bu türden argümanlar, özgür iradeye sahip olup olmadığımız ve dolayısıyla ahlâki sorumluluk hakkında kuşku uyandırmaya devam ediyorlar.

Ne var ki, çoğunluğa göre ahlâki olarak sorumlu olduğumuz inancı, özgür iradeyi inkâra yol açan bir argümanın öncüllerinden herhangi birisinden çok daha ikna edicidir. Dolayısıyla ahlâki sorumluluk, özgür iradeye sahip olduğumuzu düşünmek için bize en olumlu argümanı sağlar.

Ayrıca görünüşte yanıtsız kalan argümanlar da var. Eğer bunlar doğruysa ahlâki sorumluluğun varlığının özgür iradenin varlığını gerektirdiğini gösterir. Dolayısıyla eğer özgür ira-

de yoksa ahlâki sorumluluk da yoktur. Ancak ahlâki sorumluluğun var olduğu açıktır: Eğer ahlâki sorumluluk gibi şeyler yoksa insanların hatası hiç yoktur. Nitekim buna işaret edilebilecek ve haklı olarak bazı insanlara "Bu *senin* hatandır" denilebilecek koşulların olduğu açıktır. (van Inwagen, "How to Think")

P1. Eğer ahlâki olarak sorumluysak, o zaman özgür irademiz vardır.
P2. Ahlâki olarak sorumluyuz.
C1. Özgür irademiz var (*modus ponens*, P1, P2).

31

Harry Frankfurt'un Alternatif Olasılıklar İlkesi'ni Reddetmesi

Gerald Harrison

Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* 45 (1969), s. 829-39.

Fischer, John M., "Frankfurt-Style Compatibilism", *Free Will*, (ed.) Gary Watson, s. 190-211. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Widerker, David ve Michael McKenna (ed.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Farnham, Birleşik Krallık: Ashgate, 2006.

Aristoteles, Hume, Kant ve başka birçok filozof tarafından desteklenen "Alternatif Olasılıklar İlkesi" (kısaca AOİ) şunu söyler:

AOİ: Bir kişi, eğer başka türlü davranabilecek durumdaysa yaptığı şeyden ahlâki olarak sorumludur.

Tarihsel olarak AOİ, ahlâki sorumluluk hakkındaki "bağdaşmazcılık" (*incompatibilism*) anlayışına giden en popüler yollardan birisidir (bağdaşmazcılık, ahlâki sorumluluk ile –geçmiş ve doğanın yasalarıyla uyumlu yalnızca tek bir geleceğin olduğunu savunan tez olan– nedensel determinizmin birbiriyle bağdaşmaz olduklarını savunan bir görüş). Yine de determinizm doğruysa, hiç kimsenin farklı bir biçimde davranamayacağı bir anlam vardır. (Determinizm ile ahlâki sorumluluğun bağdaşmaz

olabileceğine inanan) "Bağdaşırcılık yanlıları" (*compatibilists*), bu argümana karşı çıkıyorlar ve bir fail eğer arzuladığı gibi davranacak olursa başka türlü davranmış olabileceği için AOI'nin ihtilaflı bir "koşullu" yoruma neden olacağını öne sürüyorlar.

Ancak 1969'da filozof Harry Frankfurt, AOI'ni reddeden bir argüman geliştirdi. Frankfurt, bir kişinin başka türlü davranamayacağı ancak yine de eyleminden ahlâki olarak sorumlu olabileceği koşulların olanaklı olduğunu öne sürdü. "Frankfurt-tarzı durum" olarak bilinen bu yaklaşımın özelliğini belirleyen, bir müdahale aracının bir eylemin yürütülme sürecine müdahale etmemesi ancak eylemi yapan farklı biçimde karar vermiş olursa sürece müdahale etmesidir. Müdahale mekanizmasının varlığı, eylemi yapanın farklı biçimde karar verme olasılığını devreden çıkartıyor ancak yine de müdahale mekanizması eylemi yapanın düşünceleri ve sonraki eyleminde bir rol oynamadığı için, eylemi yapanın kendi eyleminin bütün ahlâki sorumluluğuna sahip olması ortada görünüyor; dolayısıyla AOI reddedilmiş oluyor.

Frankfurt'un argümanı AOI'ni reddederek bağdaşmazcılığa giden en önemli yolları keserek bağdaşmacılığa izin veriyor ve AOI'nin doğru yorumlanması üzerine bir tartışmayı bypass ediyor.

Frankfurt'un argümanı önemli bir tartışmanın odağında yer alır. Karşı çıkanlar, bütün ilgili alternatif olasılıkları dışta bırakan bir Frankfurt-tarzı durumu inşa etmenin olanaksız olduğunu öne sürerler.

> Black adındaki birisinin Jones'un belli bir eylemi yapmasını istediğini varsayalım. Black istediğini elde etmek için her yola başvurmaya hazırlıklıdır ancak gereksiz biçimde niyetini açık etmeyi de istemiyor. Jones kararını uygulamaya karar verene kadar bekliyor, (Black bu tür konularda harika bir yargıçtır) ve Jones'un kendisinin ondan yapmasını istediğinden başka bir şey yapmayacağından emin olana kadar, her şey kendisi için açık olana kadar hiçbir şeye karışmıyor. Eğer Jones'un başka bir şey yapmaya karar verdiği ortaya çıkarsa Black etkili

adımlar atarak Jones un kendi istediği şeyi yapmasını sağlayacak adımlar atıyor ve Jones, Black'ın ondan yapmasını istediği şeyi yapıyor. Jones'un başlangıçtaki tercihleri ve eğilimleri ne olursa olsun, bu durumda Black amacına ulaşmış oluyor [...].

Şimdi Black'ın hiçbir zaman niyetini belli etmediğini, çünkü Jones'un kendi gerekçeleriyle, ilk düşündüğünü yaptığını ve Black'ın tam da kendisinden istediğini yaptığını varsayalım. Bu durumda Jones, Black o eylemi yapmaya onu yönlendirmemiş olsa da yine de yaptığı eylemin bütün ahlâki sorumluluğuna sahip olacaktır. (Frankfurt, s. 835-6)

P1. Bir fail, eğer başka türlü davranabilecek durumdaysa yapmış olduğundan ahlâki olarak sorumludur (AOİ).
P2. Eğer AOİ doğruysa, o zaman Frankfurt-tarzı durum kendi öznesini ahlâki sorumluluktan kurtaracaktır.
P3. Frankfurt-tarzı durumlar, kendi öznelerini ahlâki sorumluluktan kurtaramaz.
C1. AOİ yanlıştır (*modus tollens*, P2, P3).

32

Van Inwagen'ın Bağdaşırcılık Karşıtı Sonuç Argümanı

Grant Sterling

van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Özgür irade ile determinizm tartışmasıyla ilgili son dönemin en ünlü argümanlarından birisi Peter var Inwagen'in sonuç argümanıdır. Bu argümanın hedefi, bağdaşırcılığın (*compatibilism*) yanlış olduğunu göstermektir. Bağdaşırcılık, bütün eylemlerimizin tamamen fizik yasalarına göre belirlendiğini ancak aynı zamanda ahlâki sorumluluk için gerekli duygu anlamında bir özgür iradeye sahip olduğumuzu savunan bir görüştür. Van Inwagen, özgür irade üzerine kitabının başlarında bu argümanın özünü ortaya koyar ve ardından argümanın üç ayrıntılı teknik versiyonunu sunar. Burada yer alan, en basit ve ilk teknik formülasyondur (argümanın amacı, determinizm koşullarında eylemde bulunduğumuz tarzın dışında başka türden bir eylemde bulunamayacağımızı göstermektir).

> Eğer determinizm doğruysa, o zaman eylemlerimiz doğa yasalarının ve uzak geçmişteki olayların sonuçlarıdır. Ancak doğduğumuz andan geriye gidemeyiz ve doğanın yasaları da bizi bağlamaz. Dolayısıyla (şimdiki eylemlerimizin de dahil olduğu) bu şeylerin sonuçları bize bağlanmaz. (s. 16)

(Mantıksal olarak) birisinin gerçekleştirmiş olabileceği herhangi bir eylemi ele alalım. Eğer bu eylemin doğanın yasalarıyla birlikte o kişinin doğumundan önceki dünyanın durumuyla uyumlu olmadığı ortaya çıkarsa, o zaman bu kişinin o eylemi yapmış olamayacağı sonucu çıkar. Ayrıca eğer determinizm doğruysa, o zaman olayların güncel akışından herhangi bir sapma, doğanın yasalarıyla birlikte ele alınan dünyanın geçmişteki herhangi bir durumuyla uyumlu değildir. Dolayısıyla determinizm doğruysa, benim gücüm geçmişimi oluşturan olayların güncel akışından herhangi bir sapmayı engellemeye yetmez. (s. 75)

P1. Eğer determinizm doğruysa, o zaman eylemlerimiz doğanın yasaları ve uzak geçmişteki olayların sonuçlarıdır.
P2. Doğanın yasaları ve uzak geçmişteki olaylar bizi bağlamaz.
P3. Eğer bir şey bizi bağlamazsa, o zaman onun sonuçları da bizi bağlamaz.
C1. Eğer doğanın yasaları ve uzak geçmişteki olaylar bizi bağlamazsa, o zaman onların sonuçları da bizi bağlamaz (yer değiştirme, P2, P3).
C2. Doğanın yasalarının ve uzak geçmişteki olayların sonuçları bizi bağlamaz (*modus ponens*, P2, C1).
C3. Eğer determinizm doğruysa, o zaman eylemlerimiz bizi bağlamaz (kontrolümüz altında, kapasitemiz dahilinde değildir) (yer değiştirme, C2, P1).
P4. Eğer eylemlerimiz bizi bağlamazsa, o zaman onlardan sorumlu değiliz.
C4. Eğer determinizm doğruysa, eylemlerimizden herhangi birisinden sorumlu değiliz (varsayımsal tasım, C3, P4).

Van Inwagen'in İlk Formülasyonu

Tanımlar:

"U", evrenin şu andaki durumunun tam bir tasviri olsun.
"U-1", "X" şahsının doğmasından önceki günde evrenin durumun tam bir tasviri olsun.
"A", X'in gerçekleştirmediği belli bir eylem olsun.
"L" doğanın yasaları olsun.

P1. X, U-1'i değiştiremez (hiç kimse kendisi doğmadan önceki bir zamanda evrenin o andaki geçmiş durumunu değiştiremez.)
P2. X, L'yi değiştiremez (hiç kimse doğanın yasalarını değiştiremez).
P3. Eğer determinizm doğruysa, o zaman [(U-1 artı L), gerektirir U] (determinizm kavramından çıkan sonuç).
P4. Eğer X, A'yı gerçekleştirmiş olsaydı, o zaman U-değil olurdu (A meydana gelmeyen bir eylemdi, dolayısıyla eğer o olmuş olsaydı evren kesinlikle bugünkü gibi olmayacaktı).
C1. Eğer X, A'yı yapmış olsaydı, X, U'yu yanlışlamış olurdu (P4'ten semantik olarak çıkan sonuç).
C2. Eğer X, U'yu yanlışlamış olsaydı, o zaman X, (U-1 artı L)'yi yanlışlamış olurdu (konum değiştirme, P3).
C3. Eğer X, (U-1 artı L)'yi yanlışlamış ise o zaman X, L'yi yanlışlamış olurdu (De Morgan, C2, P1 ve ayrıksı tasım).
C4. X, L'yi yanlışlayamamıştır (P2).
C5. X, A'yı yapamazdı (*modus tollens*, C3, C4 ve zımni varsayımsal tasımların bir dizisi).

33

Kadercilik

Fernando Migura - Agustin Arrieta

Aquinalı Thomas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province, *The Summa Theologiae*, 2. gözden geçirilmiş baskı, 22 cilt, Londra: Burns, Oates & Washbourne, 1912-36. 5 cilt halinde tekrar basım, Westminster: Christian Classics, 1981, www.newadvent.org/summa

Aristoteles, *Aristotle Categories and De Interpretatione*, notlar ve sözlük çevirisi J.L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1961.

St. Augustinius, *On Free Choice of the Will*, çev. ve giriş metni Thomas Williams, Indianapolis: Hackett, 1993.

Rice, Hugh, "Fatalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2009 ed.), (ed.) Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/fatalism

"Kadercilik" (fatalizm) denilen felsefi doktrine göre meydana gelen her olayın öyle olması kaçınılmazdır. Yarın meydana gelecek bir olayı varsayalım; diyelim ki, yağmur yağacak. Eğer yarın yağmurun yağacağı şimdiden doğruysa, o zaman yarın yağmur yağmayacağı doğru olamaz, dolayısıyla yarın yağmurun yağması gerekir. Öte yandan yarın yağmur yağacağı şimdiden yanlışsa, o zaman yarın yağmur yağması olanaksızdır; yani yarın yağmurun yağmaması gerekir. Aynı akıl yürütme her olaya uygulanabileceği için olan her şey zorunlulukla ve kaçınılmaz bir biçimde olmaktadır.

Kadercilikle sonuçlanan argümanın yapısına göz atalım. *p* şöyle olsun: "Yarın yağmur yağacak" (ya da yarın olabileceği-

ni düşündüğünüz bir olayı tasvir eden betimleyici herhangi bir cümle de olabilir). O zaman argüman şu yapıda olur:

P1. Eğer *p* doğruysa, o zaman *p* zorunludur.
P2. Eğer *p*-değil doğruysa, o zaman *p*-değil zorunludur.
P3. Ya *p* doğrudur ya da *p*-değil doğrudur.
C1. *p* zorunludur ya da *p*-değil zorunludur (yapıcı ikilem, P1, P2, P3)

Bu argüman sağlıklı değil, çünkü sonucun yanlış olduğu ortada ancak yanlışın nerede olduğu pek açık değil. Bilinen bir belirsizlikle (belirsiz anlamla) ilgili klasik bir çözüm, "Eğer X'se, o zaman zorunlu olarak Y'dir" biçimindeki koşul cümlesiyle sağlanabilir. Bu, şöyle yorumlanabilir: (a) "Eğer X'se, o zaman Y'dir, zorunlu bir hakikattir" ya da (b) "Eğer X'se, o zaman Y, zorunlu bir hakikattir." Bir yandan 1. ve 2. öncüller şöyle okunabilir: (a) Bunlar açık doğrulardır ancak bu öncüllerden bu sonuç çıkmaz. Öte yandan 1. ve 2. öncüller şöyle de okunabilir: (b) Onlardan çıkan sonuç budur ancak bunlar kaderciliği önceden varsayıyorlar. Dolayısıyla argüman mantıksal olarak geçerli değildir ya da sorgulanmaya muhtaçtır.

Kaderciliğin ilk ve en iyi bilinen argümantatif versiyonu *Peri Hermeneias* ya da *De Interpretatione*'nin IX. Bölüm'ünde Aristoteles tarafından formüle edilen deniz savaşı argümanıdır.

> Her olumlama ya da olumsuzlama ya doğru ya da yanlış olduğu için her şeyin ya geçerli bir argüman olması ya da olmaması gerekir. Eğer bir kişi bir şey söylerse ve bir başkası bu aynı şeyi inkâr ederse, zorunlu olarak bunlardan birisinin doğru söylediği ortadadır – çünkü her olumlama ya doğrudur ya da yanlış; dolayısıyla belli koşullar altında ikisinin birden geçerli argüman olması olanaksızdır. [...] Buradan şu sonuç çıkar ki, bir şey ya olur ya da olmaz, ya olacaktır ya olmayacak, ya olma şansı vardır ya da yoktur ancak zorunlu her şey bir şansa sahip değildir (çünkü bunu söyleyen ya da inkâr edenin söylediği doğrudur).

> Örneğin şunu diyorum: Yarın bir deniz savaşının olması ya da olmaması zorunludur ancak yarın bir deniz savaşının olması zorunlu değildir ve savaşın olması ya da olmamasından birisinin zorunlu olmasına karşın olmaması da zorunlu değildir. (Aristoteles, *De Interpretatione*, IX 18a34, 19a23)

Ancak özgür irade problemiyle ilişkili olarak Aziz Augustinius ve Aquinalı Thomas'a atfedilen başka ünlü formülasyonlar da vardır. *İradenin Özgür Seçimi Üzerine* (Üçüncü Kitap) eserinde Aziz Augustinius aşağıdaki gibi açımlanabilecek bir argüman sunar:

> Eğer Tanrı, Papa XVI. Benedict'in yarın günah işleyeceğini biliyorsa, o zaman Papa XVI. Benedict zorunlu olarak yarın günah işleyecektir. Tanrı, Papa XVI. Benedict'in yarın günah işleyeceğini bilir. Dolayısıyla Papa XVI. Benedict yarın günah işleyecektir.

Bunun bir başka örneği, Aquinalı Thomas'ın Tanrı nın İlahi Takdiri (*Summa Theologiae*, Birinci Kısım, 22. Soru) ile ilgili argüman tartışmasında ima edilen kaderciliktir. Argüman şöyle bir varsayımdan hareketle oluşturuluyor: Yaratılış sırasında Tanrı, örneğin Papa XVI. Benedict'in yarın günah işleyecek olması da dahil her şeyi önceden görüyordu. Dolayısıyla Papa XVI. Benedict yarın günah işleyecek.

Tanrı'nın önceden görmesi ya da bilmesinin her zaman doğru olduğunu kabul eden kaderci argümanın bu versiyonları, esas olarak aynı biçimde analiz edilirler. Her iki argüman da *modus ponens* olarak kabul ediliyor: "Eğer X ise, o zaman zorunlu olarak Y'dir ve X ise, o zaman zorunlu olarak Y'dir." Bu iki durumda da esas sorun, koşul cümlesinin tamamen "X, o halde Y'dir ifadesi zorunlu olarak doğrudur" biçiminde yorumlanmasıyla ilgilidir.

Şimdi daha bilinen bir örnek ele alalım:

(e) "George Clooney'in bekâr olduğunu biliyorsam, o zaman George Clooney zorunlu olarak evli değildir."

George Clooney'in bugün Hollywood'un en ünlü bekârı olduğunu varsayalım (1 Eylül 2010 itibariyle). Eğer koşul cümlesini doğru olarak yorumlamazsam *modus ponens* ile sonuca varabilirim: "Zorunlu olarak George Clooney evli değildir." Ancak bu sonuç şu ifadenin eşdeğeri değildir: "George Clooney'in evli olması hiçbir koşulda olanaklı değildir." Mevcut öncüller böylesine güçlü bir sonuca cevaz vermez. Açıktır ki (e)'nin doğru yorumu, "Zorunlu olarak eğer George Clooney'in bekâr olduğunu biliyorsam, o zaman George Clooney evli değildir" biçimindedir.

Kaderciliğin en bilinen pratik sonuçlarından birisi karar almanın boşunalığıyla ilgilidir. Eğer birisi kaderciliği kabul ediyorsa, zaten sonuç belirliyse o zaman neden karar almak için canını sıkmak zorunda olsun? Kaderciliğin bu doğrudan sonucu, ünlü "tembel argümanı"nda açıkça ortaya konulmuştur. Örneğin şu anda hastaysan, iyileşeceğin ya da öleceğin doğrudur. Her durumda da kaderci argümanın doğrudan uygulanmasıyla ya hastalıktan zorunlu olarak kurtulacaksın ya da hastalık yüzünden zorunlu olarak öleceksin. Dolayısıyla doktor çağırmana ya da bir şey yapmana ne gerek var? (Bu argümanın bir ikilem biçiminde olduğunu görmek oldukça kolay.)

Aristoteles, eğer her şey zorunlulukla oluyorsa, eğer bunu yaparsak şu olacak ama bunu yapmazsak olmayacak mı diye düşünme zahmetine girmeye ve tasalanmaya hiç gerek olmazdı derken kaderciliğin bu sonucunun tamamen farkındaydı (bkz. *De Interpretatione*, IX 18b26).

34

Sartre'ın Özgürlük Argümanı

Jeffrey Gordon

Sartre, Jean-Paul, Being and Notbingness, çev. Hazel Barnes, New York: Philosophical Library, 1956. [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayıları, 2013]

Sartre'ın özgürlük argümanı felsefe tarihinde benzersizdir, çünkü bu argüman özgürlüğü zihin ya da bilincin bir özellik ya da kapasitesi olmanın karşıtı olarak insan bilincinin temel karakteristiği olarak ele alır. Sartre'ın en ünlü formülasyonlarından birisi olan "İnsan özgürdür"deki düşünce, bilincin hiçbir özelliğinin olmadığını, onun var olan gerçek şeylerle bir ilişkiden başka bir şey olmadığını ve bu şeylerle ilişkinin var olan şeylerin anlamlarının tanımlanmasıyla kurulduğunu bildirir. Bilinçli bir insan var olan bir şeyin anlamını yorumlamak zorundadır; kendisine verilenden tutarlı bir dünya inşa etmelidir. Verilenin kendi başına bir anlamı yoktur; ne olursa olsun anlamı, faillerin onunla ilgili yorumlarından çıkar. Belli koşullar benim davranışımın bir nedeni olarak iş gördükleri için bu koşullara belli bir anlam veririm. Bu da karşılığında kendi belirleme gücüyle bu durumu dönüştürür. Dolayısıyla ben onun nedensel etkinliliğinin kaynağıyım. Ancak determinizm, neden-etki sürecinden geçen bir bütünlüğün herhangi bir niteliğinden oldukça bağımsız bir biçimde nedenin kendi zorlayıcı gücünün ve yapısının kendisinde olmasını gerektirir. Determiniz-

min bu zorunlu koşulu bilinç tarafından hiçbir zaman karşılanamadığı için determinizm insan deneyimlerine uygulanamaz. Deneyimin nedeni olamaz. Deneyimin benimsenmesi için verili olanın içselleştirilmesi, kişinin onu kendine mal etmesi gerekir. Bilinçlilik ve verili olan ilişkisi sayesinde benim özgürlüğü seçmem kaçınılmazdır. Bu yüzden Sartre, şu sonuca varıyor: "İnsan özgür olmaya mahkûmdur." (s. 439)

Bir çocuğun yoksul birisi olarak doğduğunu varsayalım; yani çocuğun ailesinin sosyoekonomik durumu ortalamanın altında olsun. (Olumsuz değerlerle yüklü çağrışımlarla dolu olan yoksulluk düşüncesi zaten bir yorumu önvarsayıyor.) Çocuğun daha sonraki olağanüstü gelişmesini açıklamaya çalışırken bu ilk dönem koşullarını belirleyici olduğu kadar –aslında– biçimlendirici olarak da anabiliriz. Ancak Sartre, bu türden bir açıklamanın bir hayli yanlış olacağında ısrar eder. Bu genç delikanlı yoksulluğu utanç verici bir koşul olarak anlamadığı sürece yoksulluğun onun üzerinde söz konusu olumsuz etkiyi yaratması olanaksızdır. Olumsuz etkilerini düşünme yerine yoksulluğu ailesiyle güçlü bir karşılıklı bağlılık yaratmanın ve sonuçta bir dayanışma ilişkisinin ortaya çıkmasının kaynağı olarak düşünürse, zengin olma dürtüsü onun için temelsiz bir arayış haline gelebilir. Burada Sartre'ın değindiği nokta, verili belli bir sosyoekonomik durumun bir neden olarak işlev görmeden önce bilinçliliğin yorumlanması olarak görülmesi gerektiğidir. Yaşam koşulları, bilincin onayı olmadan bir etkiye neden olamaz. Verili olanın bilinçliliğin kaçınılmaz bir koşulu, belli bir motive kaynağı ve bir neden olarak iş görebilmesi için her zaman yorumlanması gerekir. Kendi eylemlerinin kendiliğinden meydana gelen kaynağı olan insan, kaçınılmaz biçimde özgürdür.

> Ne olursa olsun hiçbir fiili durum (toplumun siyasi ve ekonomik yapısı, psikolojik "durum" vb.), her ne olursa olsun hiçbir eylemi kendiliğinden güdüleme kapasitesine sahip değildir. Dolayısıyla bir eylem ne olduğuna yönelik [bilincin] bir tasarımı değildir ve onun ne olduğunu kendi başına belirlemesinin hiçbir yolu yoktur. [...] Bu, örtük olarak bilinci ken-

di geçmişinden kopartan, var-olmama ışığında onu düşünebilmesi için kendi geçmişinden zorlanarak ayrılmasını ve sahip olmadığı bir anlamla ilgili tasarım bakımından ondaki anlamı ortaya koyabilmeyi etkileyen sürekli bir olasılık olduğu anlamına gelir. Hiçbir koşul altında geçmiş, kendi başına hiçbir biçimde bir eylem yaratamaz [...]. Aslında dünyaya ve kendisine ilişkin olarak bilince bu olumsuz güç atfedilir atfedilmez [...] her eylemin kaçınılmaz ve temel koşulunun eylemi yapan varlığın özgürlüğü olduğunu kabul etmek gerekiyor. (s. 436)

P1. Belli bir durumun deterministik olarak bir insan eylemine neden olabilmesi için o durumun nedensel etkisinin yalnızca durumun özelliklerinden çıkarılması gerekir.
P2. Belli bir durumun kendi başına hiçbir anlamı yoktur.
P3. Eğer belli bir durumun kendi başına hiçbir anlamı yoksa, o zaman onun anlamı onu yaşayan insan tarafından sağlanmalıdır.
C1. Belli bir durumun anlamı, onu yaşayan insan tarafından ona verilmelidir. (*modus ponens*, P2, P3).
P4. Durumun anlamı, eylemi güdüleyen (ya da nedeni olan) kendi gücünün kaynağıdır.
P5. Eğer durumun anlamı eylemi güdüleyen (ya da nedeni olan) kendi gücünün kaynağıysa, o zaman insan eylemi söz konusu olduğunda durumun nedensel etkinliği yalnızca durumun özelliklerinden çıkmaz.
C2. İnsan eylemi söz konusu olduğunda durumun nedensel etkinliği, yalnızca durumun özelliklerinden çıkmaz (*modus ponens*, P4, P5).
C3. Hiçbir belli durum, deterministik olarak bir insan eyleminin nedeni olamaz (*modus tollens*, P1, C3).
P6. Eğer belli bir durum deterministik olarak bir insan eyleminin nedeni olamıyorsa, o zaman insan eylemleri özgürdür.
C4. İnsan kaçınılmaz olarak özgürdür (*modus ponens*, C3, P6).

3. Bölüm

Epistemoloji

35

Descartes ve Aziz Augustinius'un Cogito Argümanları

Descartes'ın Cogitosu[1]

Joyce Lazier

Descartes, Rene, *Meditations*, (ed.) David B. Manley ve Charles S. Taylor, çev. John Veitch, www.wright.edu/cola/descartes/index.html (Erişim tarihi: Haziran 2010). [*Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011]

Çoğunlukla idealizmin temeli ve aynı zamanda zihin-beden probleminin kaynağı olarak ele alınan, *Meditasyonlar* II'de sunulan Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" argümanı temel felsefi argümanlardan birisidir. *Meditasyonlar*, bilinç-akışı tarzıyla sunulmuştur. Dolayısıyla argümanları doğrudan bir okumada takip etmek biraz zordur. Argümanlar öncül ve ondan çıkan sonuç biçiminde dile getirildiğinde hem argümanları fark etmek hem de hatalarını görmek daha kolay olacaktır. Descartes ilk argümanda düşüncelerinin nedeni olarak Tanrı'yı bir yana bıraktıktan sonra beşinci argümanda "kötü niyetli bir aldatıcının" (*evil deceiver*) varlığını kabul eder. Bu, onun en belirgin hatasıdır, çünkü bu birinci argümanda sunulan mantıkla çelişkilidir. Eğer Descartes'ın kendi başına düşüncelerini üretme kapasitesinde olduğunu ve dolayısıyla bir Tanrı öncülüne ihtiyacı-

1 Cogito: Varoluşu düşünceden çıkartan Descartesçı anlayış – ç.n.

nın olmadığını bildiren birinci argümana inanıyorsak, o zaman bir aldatıcıya ihtiyaç duymadan kendi kendini aldatabilme kapasitesinin olduğunu da düşünebiliriz. Dolayısıyla ya Descartes'ın düşüncelerinin nedeni olarak Tanrı'nın yanı sıra Descartes'ın aldatılmasının nedeni olarak kötü iblisi de (*evil demon*) bir yana bırakacağız ya da aldatıcının yanı sıra Tanrı'nın da var olduğunu varsayacağız. Dahası aldatmaya kendimizin neden olabileceği bir yana, kötü aldatıcının varlığının bir kanıtı da yok. Bu yüzden (Descartes'ın kendi bilgi standardı gereği) bundan kuşku duymak ve böylesi bir varsayımı bir yana bırakmak için haklı nedenler var. Argümanın yeniden inşası sırasında göze çarpan bir başka hata "varoluş"u "Ben"le özdeşleştirmektir. İşin daha da ilginci, bu formülasyon, Descartes'ın argümanının tipik olan "Düşünüyorum, öyleyse varım" yorumunun iki anlamda çok geniş olduğunu gösteriyor. Birincisi, argümanın gösterdiği gibi, Descartes düşündüğü zaman var olduğunu bildiğini öne sürüyor. Bu, düşünmediği zaman var olduğunu bilmediği olasılığını da ortaya koyuyor. İkincisi, "Düşünüyorum, öyleyse varım"daki "Varım", "Ben"in düşünceden bağımsız olarak var olduğunu öne sürüyor. Ancak Descartes'ın argümanı bu "Ben"i kanıtlamıyor; yalnızca düşünceyi kanıtlıyor. Olsa olsa Descartes'ın argümanı "düşüncenin var olduğu"nu kanıtlıyor.

> Aklımda bulunduklarından en küçük bir kuşku duymama olanak bulunmayan çevremde bulunan nesnelerle birlikte, onlardan farklı bir şeyin olmadığını nasıl bilebilirim? Bu düşüncelerin zihnimde ortaya çıkmasına neden olan, kendisine hangi ismi verirsek verelim Tanrı ya da benzeri bir varlık yok mu? İyi ama böyle bir varlığı kendim üretmiş olabileceğim için neden onu varsayayım? O zaman en azından ben var olan bir şey değil miyim? Öncelikle sahip olduğum duyuları ya da bir bedenim olduğunu reddediyorum; ne var ki, bundan ne sonuç çıkacağı konusunda tereddüdüm var. Onlar olmadan var olamayacağımız bedenden ve duyulardan bağımsız mıyım? Bu dünyada hiçbir şeyin olmadığını, ne gökyüzünün ne yeryüzünün, ne zihinlerin ne de bedenlerin bulunma-

dığını kabul etmiştim; dolayısıyla aynı zamanda var olmadığıma ikna edilen ben değil miydim? Tam tersine, kesinlikle vardım, çünkü ikna edilmiştim. Ne var ki, bunu yapanın dünyanın en büyük gücüne ve aynı zamanda en kurnaz zekasına sahip, bütün zekasıyla beni aldatan bir varlık olmadığını biliyorum. O zaman, hiç kuşkusuz, aldatıldığım için vardım; dolayısıyla, uzun sözün kısası, her şey dikkatle ve olgun bir biçimde düşünüldüğünde var olduğum, mevcut olduğum önermesi [*pronunciatum*] önermesi zihnimde onu düşündüğüm ya da kendi kendime dile getirdiğim her seferde zorunlu olarak doğru oluyor.

P1. Ya Tanrı ya da Ben zihnimdeki düşüncelerin nedenidir.
P2. Eğer düşünceleri kendim üretiyorsam, bir Tanrı'yı varsaymama gerek yoktur.
P3. Düşüncelerimi kendim üretebilirim.
C1. Tanrı'ya ihtiyacım yok (*modus ponens*, P2, P3).
P4. Eğer düşünceleri kendi üretebiliyorsam, o zaman ben bir şeyim.
P5. Düşünceleri kendim üretebilirim.
C2. Ben bir şeyim (*modus ponens*, P4, P5).
P6. Bu dünyada hiçbir şey olmadığına ikna olmuştum.
P7 Eğer ikna olmuşsam, o zaman ben vardım.
P8. İkna oldum.
C3. Ben vardım (*modus ponens*, P7, P8)
P9. Benim bir şey olmadığım konusunda beni sürekli olarak aldatan kötü bir iblis var.
P10. Eğer aldatılıyorsam, o zaman bir şey olduğumu biliyorum.
P11. Aldatılıyorum.
C4. Bir şey olduğumun bilincindeyim (*modus ponens*, P10, P11)
P12. Eğer bir şey olduğumun bilincindeysem, o zaman hiçbir şey olmam mümkün değildir.
P13. Bir şey olduğumun bilincindeyim.
C5. Hiçbir şey değilim (*modus ponens*, P12, P13).
P14. Eğer hiçbir şey değilsem, o zaman varım.

P15. Hiçbir şey değilim.
C6. Varım (*modus ponens*, P14, P15).

Aziz Augustinius'un "Si fallor, sum" (Yanılıyorsam, Varım) Argümanı

Brett Gaul

Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John
Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1999.
Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1998.
St. Augustinius, *The City of God against the Pagans*, (ed. ve çev.) R. W. Dyson, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1998.

Hippolu Aziz Augustinius (354-430) felsefe tarihinde ilginç bir yer tutar. Roma Katolik Kilisesi'nde görevli bir piskopos olan Augustinius, Hıristiyanlık ile eski Yunan-Roma felsefesi unsurlarını birleştiren en önemli figürlerden birisi olup, onun düşünceleri bugün bile Hıristiyan felsefesinde güçlü bir etkiye sahiptir. En uzun, kimilerine göre en önemli ve en etkili eseri olan *The City of God*'da Augustinius, inançsızlarının eleştirilerine karşı Hıristiyanlığı savunuyor ve klasik düşünceyle ilgili derin bilgilerini ortaya koyuyor. Augustinius'un birçok klasik düşüncesinden birisi, kuşkuculukla –hiçbir gerçek bilginin olanaklı olmadığı inancıyla– ilgiliydi. Augustinius, gerçek bilginin olanaklılığını kendi varlığı hakkında yanılmış olamayacağını ("*Si fallor, sum*" – Yanılıyorsam, varım) iddiasıyla savunuyordu. Argüman önemli, çünkü Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşmalar* ve *Felsefenin İlkeleri* eserlerinden geçen, çok daha ünlü Fransızca "*Je pense, donc je suis*" ya da Latince "*Cogito, ergo sum*" ("Düşünüyorum, öyleyse varım") argümanından

1.200 yıl daha önce geliyor. Descartes'ın kendi argümanını Augustinius'un argümanına dayandırıp dayandırmadığı belirsiz olsa da Descartes'ın yaptığı yazışmalardan onun Augustinius'u okuduğunu biliyoruz.

> Ne var ki, herhangi bir hayal ya da fantezinin aldatıcı görünümüne kapılmadan var olduğumdan kesin olarak eminim; bunu biliyorum ve bundan memnunum. Bu hakikat karşısında akademisyenlerin "Ya Yanılıyorsan" diyerek öne sürdükleri argümanlardan korkmuyorum. Çünkü eğer yanılıyorsam, varım. Yanılmayanın var olmayacağı açıktır; dolayısıyla yanılıyorsam, aynı nedenle, varım demektir. Madem ki, yanılıyorsam, o halde varım, bu durumda var olduğumu varsaymak nasıl yanlış olabilir? Dolayısıyla eğer yanılmış olsam bile var olacaktım, var olduğumu bildiğim konusunda yanılmadığım her türden kuşkunun ötesindedir. (Aziz Augustinius, s. 484)

P1. Eğer kendi varlığım hakkında yanılmış olup olmayacağımı düşünebiliyorsam, o zaman var olduğumu biliyorum demektir, çünkü bir şeyin üzerinde düşünebilme yetisi varlık için yeter koşuldur.
P2. Kendi varlığım hakkında yanılıp yanılmadığını düşünebilirim.
C1.Var olduğumu biliyorum (*modus ponens*, P1, P2).

Alternatif olarak:

P1. Eğer var değilsem, o zaman kendi varlığım üzerinde yanılmış olup olmadığımı düşünemem, çünkü varoluş herhangi bir şey üzerinde düşünme yeteneği için zorunlu bir koşuldur.
P2. Kendi varlığım hakkında yanılmış olup olamayacağını düşünebilirim.
C1. Varım (*modus tollens*, P1, P2.)

36

Dış Dünyanın Varlığıyla İlgili Kuşkuculuk Hakkındaki Kartezyen Rüya Argümanı

Stephen Hetherington

Descartes, Rene, "Meditation I", *Meditations on First Philosophy*, *The Philosophical Works of Descartes*, c. 1 içinde, (ed. ve çev.) E.S. Haldane ve G.R.T. Ross. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1911.

—, *Discourse on the Method*, *The Philosophical Works of Descartes*, c. 1 içinde, (ed. ve çev.) E.S. Haldane ve G.R.T. Ross, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1911. [*Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2013]

Sosa, Ernst, *A Virtue Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2009.

Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Wilson, M.D., *Descartes*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Descartes, epistemolojik açıdan rüya görme konusuyla felsefi olarak ilk ilgilenen kişi değildi. Ancak bu konudaki kaygıyı özellikle ünlü kılan oydu. Genellikle en azından ruhu bakımından Kartezyen olarak kabul edilen bu düşünce bir argüman olarak geliştikten sonra birçok epistemolojist eğer dış-dünyanın bilgisi olanaklıysa bu argümanın yenilmesi gerektiğini düşünmeye başladı. (Descartes'ın bu kaygıyı kullanması, dış-dünya bilgisi kategorisinin ilk plana yerleştirilmesine bile yardımcı olmuştu. Böyle bilgiler, onun yaklaşımına göre, fiziksel dün-

yanın bilgileriydi.) Descartes'ın yaptığı gibi, her zaman açıkça önerilmeden dolaylı bir biçimde kullanılsa bile kuşkucu argüman, metafizik ve epistemolojik argümanların yanı sıra genel argümanlardan birisi olarak da felsefe kurslarının başlangıcında rutin bir biçimde öğretilmektedir.

Bu argüman, epistemolojik olarak da kuşkuludur. Aynı zamanda çoğumuz için sorgusuz sualsiz kabul edilen, insanların kendi fiziksel görünümleri de dahil fiziksel dünyanın belli bir bilgisine sahip olabildikleri tezine meydan okumaktadır. Çok daha eski versiyonu Platon'un *Theaetetus* (158a-e) diyalogunda Sokrates tarafından öne sürülmüş olsa da bu argümana genelde Rene Descartes'ın (1596-1650) anısına ithafen "Kartezyen" adı veriliyor. Descartes'ın versiyonu, tarihsel olarak en etkili versiyondu. 1641'de *Meditations on First Philosophy*'de ("Meditation I") verilen en ünlü sunum, felsefenin en ünlü ifadesi ve kalıcı kuşkunun açıklandığı dramatik bir andı. Descartes tarafından ortaya konulan bu kuşkucu düşünceler –ve *Meditasyonlar*'ın hemen ardından onları çözmek için Descartes'ın çabaları– modern epistemoloji bir yana modern felsefenin oluşmasında merkezî bir rol oynamıştır.

O zamandan bu yana argüman, çağdaş epistemoloji içinde çok daha bütünlüklü olarak formüle edilmiş, kuşkucu bir meydan okuma paradigmasının biçimi olarak bir statü elde etmiştir. Çağdaş epistemolojistler kuşkucu akıl yürütmeyi ne zaman etkisiz kılmaya çalışsalar, kuşkucu akıl yürütmenin bu özel parçası –dış dünya kuşkuculuğuna yönelik Kartezyen rüya argümanı– genellikle onların temsil edici hedefleri olarak iş görüyor. Bu, kısmen fiziksel dünya hakkındaki bilginin insanlara çok açık, çok sık ulaşılan ve çok kullanılan bir şey gibi görünmesindendir.

Kartezyen argümanın önemi, aynı zamanda kısmen onun metafizik türevlerinin öneminden geliyor. Bu argüman, yaşayan insanları yalnızca düşüncelerin ve açık duyguların "iç" dünyalarında düşünen varlıklar olarak kabul eder ya da önerirken bunların ötesinde herhangi bir "dış" dünyanın var olsa bile bilinemeyeceğini söyler.

Descartes'ın argümanı, canlı ancak yine de aldatıcı bir tür deneyim olarak bizi etkileyebilen bir şey olasılığı –rüya görme– aşamasına ulaşır. Rüya görürken sanki gerçek fiziksel dünyada yaşıyormuşuz gibi düşünerek aldanabileceğimizi biliyoruz. Kuşkucu argüman, fiziksel dünyayı gerçekten olduğu gibi deneyimlediğimizi düşündüğümüz her zaman bunun olmadığını bildiğimiz düşüncesine karşı çıkıyor. Bunun olmadığını bilmiyorsak, dünyanın bize göründüğü gibi olduğunu bilebilir miyiz? Kuşkucu sonuç, her şey bize normal göründüğünde bile bunu bilemeyebileceğimizi söylüyor.

Bu argüman birçok reddetme girişimine esin verdi, çünkü epistemolojistlerin çoğu kuşkucu değildir. Birçoğu, öyle olsalar bile, bu argümanı bizim fiziksel dünya hakkında bilgi edinmemizi kanıtlayan değil, yalnızca böylesi bilgiye nasıl sahip olduğumuzu açıklayan, karşımızda duran önemli bir meydan okuma olarak ele alıyor. Yalnızca duyusal deneyimlerimize güvenebiliriz gibi görünüyor. Yine de eğer rüyada taklit edilebiliyorlarsa nasıl yeterli olabiliyorlar?

> Aynı zamanda bir insan olduğumu ve dolayısıyla uyuma alışkanlığımın olduğunu, rüyalarımda bana aynıymış gibi gelen ya da bazen çok da mümkün olmayan, uyanık zamanlarda bana deli saçması gibi gelen şeylerin göründüğünü hatırlamak zorundayım. Aslında soyunmuş olarak yatağımın içinde yatarken kendimi bazı özel anlarda, üzerimi giyinmiş ve ateşin yanında otururken bulduğum rüyalar gördüğüm geceler hiç de az değil! Aslında uyanık gözlerle önümdeki kâğıda baktığım şu anda da benzer duygular içindeyim; hareket eden başım uykuda değil, bilinçli bir biçimde elimi başıma uzatıyorum ve onu hissediyorum; uykudayken olanlar bütün bu olanlardaki kadar açık ve belirgin görünmüyor. Ancak bu konunun üzerinde düşündüğümde uyuduğum bazı anlarda da benzer yanılsamalarla aldatılıyorum. Dikkatli bir biçimde bu konuyu ele aldığımda şaşırma duygumu yitirdiğim uyku anlarından uyanık olduğum anları açıkça ayırt edebilecek belli göstergelerin olmadığını açıkça görebiliyorum. Ve hayretler içinde o an rüya

gördüğüm konusunda kendimi ikna edebilecek durumda oluyorum. (Descartes, *Meditation* I, s. 145-6)

Argümanda kullanılan teknik terimler:

Deneyim: Kişinin farkındalığı ya da bilincinde bulunan bir olay.
Duyusal deneyim: Kişinin duygularının (görme, işitme vb.) bir ya da birden fazlasının kullanılmasıyla ortaya çıkan bir deneyim.
(Bir deneyimin) *içeriği*: Bazı bakımlardan gerçeklik (deneyimine göre) meydana gelen şeyin nasıl olduğunun ayrıntıları; bazı bakımlardan var olan olarak dünyayı resmeden deneyim.
Kesinleşmiş: Akılcı olarak kesinleşmiş: eldeki içeriğin kesinliğiyle ilgili bütün olası akılcı kuşkuları devre dışı bırakma.
Kesinlik: Akılcı kesinlik: eldeki içeriğin kesinliğiyle ilgili bütün olası akılcı kuşkuları devreden çıkarma.

P1. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek (E diyebileceğimiz) tesadüfen olmuş herhangi bir gerçek ya da olası deneyimi ele alalım.
P2. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim, fiziksel dünyaya bu biçimde oldukça özgün bir biçimde etki eden bir içeriğe sahiptir.
C1. E, fiziksel dünyaya bu biçimde oldukça özgün bir biçimde etki eden bir içeriğe sahiptir (örnekleme, P2).
P3. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim fiziksel dünyaya bu biçimde oldukça özgün bir biçimde etki eden bir içeriğe sahipse, o zaman başkaca bir içerik ihtiva etmez.
C2. E, fiziksel dünyaya bu biçimde oldukça özgün bir biçimde etki eden bir içeriğe sahipse o zaman E başkaca bir içerik ihtiva etmez (örnekleme, P3).

C3. E, başkaca bir içerik ihtiva etmez (*modus ponens*, C1, C2).

P4. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim eğer başkaca bir içerik ihtiva etmezse, o zaman özellikle rüya gören bir varlık örneği olmayan başkaca, kesin bir işaret ya da gösterge de ihtiva etmez.

C4. Eğer E başkaca içerik ihtiva etmezse, o zaman E, özellikle rüya gören bir varlık örneği olmayan başkaca kesin bir işaret ya da gösterge de ihtiva etmez (örnekleme, P4)

C5. Özellikle E rüya gören bir varlık örneği olmayan, başkaca kesin bir işaret ya da gösterge de ihtiva etmez (*modus ponens*, C3, C4)

P5. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim eğer özellikle rüya gören bir varlık örneği olmayan başkaca, kesin bir işaret ya da gösterge de ihtiva etmezse, o zaman bir rüya gören varlık örneği olmayanla ilgili kesin kanıt sağlamaz.

C6. Eğer E özellikle rüya gören bir varlık örneği olmayan başkaca, kesin bir işaret ya da gösterge de ihtiva etmezse, o zaman E bir rüya gören varlık örneği olmayanla ilgili kesin kanıt sağlamaz (örnekleme, P5).

C7 E, bir rüya gören varlık örneği olmayanla ilgili kesin kanıt sağlamaz (*modus ponens*, C5, C6).

P6. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim eğer bir rüya gören varlık örneği olmayanla ilgili kesin kanıt sağlamazsa, o zaman bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemez.

C8. E, bir rüya gören varlık örneği olmayanla ilgili kesin kanıt sağlamazsa o zaman E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemez (örnekleme, P6).

C8. E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemez (*modus ponens*, C7, C8).

P7. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim varsa, eğer bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemezse, o zaman bunun bir rüya görme örneği olmadığını hiç bilemez.

C9. Eğer E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemezse, o zaman E'nin bir rüya görme örneği olmadığını da hiç bilemez (örnekleme, P7).

C10. E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemez (*modus ponens*, C8, C9).

P8. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim varsa, eğer bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemezse, o zaman bunun fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi olduğunu hiç bilemez.

C11. E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını bilemezse, o zaman E'nin fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi olduğunu da bilemez (örnekleme, P8).

C12. E'yi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi olduğunu da bilemez (*modus ponens*, C10, C11).

P9. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim varsa, eğer bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişi bunun bir rüya görme örneği olmadığını kesin olarak bilemezse, o zaman bu fiziksel dünya hakkında herhangi bir bilgiyi ona sağlamaz.

C13. Eğer E deneyimini yaşayan ya da yaşayacak olan kişi

bunun fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi olduğunu bilmiyorsa, o zaman E fiziksel dünya hakkında herhangi bir bilgi sağlayamaz (örnekleme, P9).

C14. E, E deneyimini yaşayan ya da yaşayacak olan kişiye fiziksel dünya hakkında herhangi bir bilgi sağlamaz (*modus ponens*, C12, C13).

C15. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim, bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişiye fiziksel dünya hakkında herhangi bir bilgi sağlamaz (evrensel genelleme, P1, C14).

C16. Fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim, bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişiye fiziksel dünya hakkında bir bilgi sağlamaz (niceliksleştirici-olumsuzlama, C15).

P10. Eğer fiziksel dünyanın duyusal bir deneyimi gibi hissedilen ya da hissedilebilecek herhangi bir gerçek ya da olası deneyim bu deneyimi yaşayan ya da yaşayacak olan kişiye fiziksel dünya hakkında bir bilgi sağlamazsa, o zaman fiziksel dünyanın bilgisi olanaksızdır.

C17. Fiziksel dünyanın bilgisi olanaksızdır (*modus ponens*, C16, P10).

37

Deneyimin Şeffaflığı Argümanı

Carlos M. Muñoz-Suárez

Block, Ned, "Mental Paint and Mental Latex", *Philosophical Issues 7, Perception*, (ed.) E. Villanueva, s. 19-49, Atascadero, CA: Ridgeview, 1996.

Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

Harman, Gilbert, "The Intrinsic Quality of Experience", *Philosophical Perspectives* 4, Action Theory and Philosophy of Mind, (ed.) J. Tomberlin, s. 53-79, Atascadero, CA: Ridgeview, 1990.

—, "Explaining Objective Color in Terms of Subjective Reactions", *Philosophical Issues 7, Perception*, (ed.) E. Villanueva, s. 1-17, Atascadero, CA: Ridgeview, 1996.

Kind, Amy, "What's so Transparent about Transparency?", *Philosophical Studies*, no. 115 (2003), s. 225-44.

Moore, G.E., "The Refutation of Idealism", *Mind, New Series* 12, 48 (1903), s. 433-53.

Robinson, Howard, *Perception*, Londra: Routledge, 1994.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Shoemaker, Sydney, "Color, Subjective Relations and Qualia", *Philosophical Issues 7, Perception*, (ed.) E. Villanueva, s. 55-66. Atascadero, CA: Ridgeview, 1996.

Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

—, *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2000.

Bu argüman, algı felsefesi ve epistemolojideki en önemli argümanlardan birisidir. Kurallara uygun olarak onu ilk sunan G.E. Moore idi. Argüman, sahip olduğumuz duyumların doğrudan doğruya duyumlar ya deneyimlerin bilinçli özellikleri olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Sahip olunan duygular, yani duyusal bilinç ilişkileri –Moore'un sözleriyle "bütün duyumlar benzerdir" (s. 444)– sayesinde yarı şeffaf görünen bir sezgisel sağduyuyu ortaya koyuyor. Genelde bu argüman, sahip olunan duyular sayesinde epistemolojik olarak neyin elde edilebildiğiyle ilgilidir.

İlkesel olarak bu epistemik bir argümandır ancak teorik çerçeveye bağlı olarak metafizik sonuçlara da sahiptir. Genellikle şeffaf deneyim argümanı (ŞDA), duyusal içeriklerin (sözler, renkler) indirgenmesine karşı çıkan bir tür "algı örtüsü" ya da "zihinsel boya" (*mental paint*) (Harman, "Intrinsic Quality" ve "Explaining"), başka bir deyişle Berkeley deneyciliğindeki dış dünyanın kendisinin yerine konulan şey olarak anlaşılıyor. Başka filozoflar, böylesi bir sonuca varılmasını eleştiriyorlar (bkz. Block).

ŞDA'nın sezgisel çerçevesi Moore tarafından şöyle çizilmişti: "Dikkatimizi bilinçlilik üzerine yoğunlaştırdığımızda ve ne olduğunu açıkça görmeye çalıştığımızda sanki yok oluyor gibi görünüyor: Sanki önceden salt bir boşluktaymışız gibi oluyor. Mavi duygusunu iç gözlemlemeye çalıştığımızda bütün gördüğümüz mavidir: Diğer unsur sanki yarı şeffaf gibidir" (Moore, s. 450). Bu alıntıdaki mantık genellikle şu şekilde sürdürülür: (a) Epistemolojik bir sonuç: Yalnızca duyumlara sahip olarak hiçbir zaman duyusal farkındalık ilişkilerinin iç gözlemini yapamayız; dolayısıyla duyumlarımızın ne olduğunu, örneğin yeşil rengi, doğrudan fark edebiliriz (Tye, *Ten Problems*, s. 30). (b) Metafizik bir sonuç: Yalnızca duyumlara sahip olarak duyumların kendi özelliklerinin ya da duyusal farkındalık ilişkilerinin iç gözlemini hiçbir zaman yapamayız; dolayısıyla algısal aracılar yoktur. Öncül aynı olmasına rağmen (a)'nın sonucu, zorunlu olarak (b)'nin sonucu değildir. Böylesi öncül ile bu türden sonuçlar arasındaki ilişkileri ortaya koymak, tartışmadaki asıl meseledir (bkz. Dretske, Harman-"Explaining", Block

ve Shoemaker). Öncül Moore tarafından savunulmuyordu. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğim.

ŞDA'nın arkasında yer alan akıl yürütmenin soyut yapısı şöyledir:

P1. [Muhteva Öncülü:] Eğer bir özne (S), bir duyuma (*v*) sahipse *v*, *x*'in duyumudur.
P2. [Şeffaflık Öncülü:] *v*'ye sahip olarak S yalnızca *y*'nin doğrudan bilgisine sahip olur.
C1. [Epistemolojik sonuç] S, doğrudan doğruya *y*'nin farkındadır.
C1. [Metafizik sonuç]

(Eğer $v=y$ ya da ($y=P$ ve Pv)) S ile *x* arasında *y*-benzeri bütünlükler vardır.
(Eğer $v\neq y$ ya da ($y=P$ ve $\neg Pv$)) S ile *x* arasında *y*-benzeri bütünlükler yoktur.

ŞDA şeffaflığı doğru bir sonuç olarak değil yalnızca bir öncül olarak ele alan bir argümandır. Argüman, işin başında metafizik karaktere ve duyumun neliğine atfedilen role bağlı olan ikna edici iki yoruma sahiptir: (i) Kuvvetli muhteva versiyonu: Bir duyumun muhtevası olarak figürler, özel bir bağımsız-özne ve onun özelliklerdir. (ii) Zayıf muhteva versiyonu: Bir duyumun muhtevası olarak figürler, bir bağımlı-özne bütünlüğüdür (örneğin, duyusal özellikler, nitelik vb.) Filozofların (i)'yi onaylamaları, ŞDA'nın duyumlar ile zihinden bağımsız dışsal fiziksel bütünlükler (Harman-"Intrinsic", Dretske ve Tye-*Consciousness*) arasındaki nesnel (fiziksel) ilişkileri doğrulamasını gerektiriyor. Dolayısıyla filozofların (ii)'yi onaylamaları, duyumlar ile zihne bağımlı bütünlükler (Robinson, IX §3) arasındaki (zihinsel) ilişkileri doğrulamasını gerektiriyor. Dahası "şeffaflık" başlangıçta duyumlara atfedilen epistemik role (bkz. Kind) bağlı iki ikna edici yoruma da sahiptir: (i*) Kuvvetli şeffaflık: Bir kişi bir duyuma, V, sahip olarak *v*'nin özelliklerini değil yalnızca *v*'nin ne olduğunu iç gözlemleyebilir (*introspect*).

(ii*) Zayıf şeffaflık: Bir kişi, bir duyuma, V, sahip olarak V'nin bazı özelliklerini iç gözlemleyebilir. İkincisi, Moore tarafından onaylanan versiyonken, birincisi epistemolojik ve metafizik sonuçların öncülüdür.

(i) ve (i*) birleştirilebilir ve ŞDA'nın doğrudan realizme yol açan bir versiyonunu elde edebiliriz. Buna kuvvetli ŞDA versiyonu diyelim: Bir kişi, bir duyguya, V, sahip olarak V'nin özelliklerini değil ama yalnızca v hakkında bağımsız-özne bütünlüğünü iç gözlemleyebilir. (Tye, *Consciousness* ve Harman-"Intrinsic", s. 39). Bu, aşağıdaki gibi bütünleştirilebilir:

P1. Eğer bir özne (S), bir duyuma (V) sahipse, V, bağımsız bir özne bütünlüğünün (X) duyumudur (kuvvetli muhteva versiyonu).
P2. S, V'ye sahip olarak V'nin özelliklerini değil, yalnızca V'nin ne olduğunu iç gözlemleyebilir (kuvvetli şeffaflık).
C1. S ile X arasında algısal aracılar yoktur (metafizik sonuç*).

Dolayısıyla (ii) ile (ii*) birleştirilebilir ve idealizme yol açan ŞDA'nın bir versiyonunu elde ederiz. Zayıf ŞDA şunu savunuyor: Bir duyuma (V) sahip olan bir kişi zihne-bağımlı bir bütünlüğün duyusal olarak farkındadır ve V'nin özellikleri iç gözlemleyebilir. Argüman aşağıdaki gibi olabilir:

P1. Eğer bir özne (S) bir duyuma (V) sahipse, o zaman V bağımlı-özne bütünlüğünün (Z) bir duyumudur (zayıf muhteva versiyonu).
P2. V'ye sahip olarak S, V'nin özelliklerini değil ama yalnızca V'nin ne olduğunu, yani Z'yi iç gözlemleyebilir (kuvvetli şeffaflık).
C1. S ile Z arasında algısal aracılar yoktur (metafizik sonuç**).

Muhteva hakkında başka bir versiyon daha var; bu, zayıf muhteva versiyonunun bir versiyonu. Buna "muhteva özellikli" versiyon (iii) diyelim: Duyum muhtevası olarak figürler,

bağımsız-özne özelliklerinde (söz, masalar) örneklenmiş gibi görünen bağımlı-özne nitelikleridir (söz, renkler). Bu versiyon, zayıf şeffaflık ile birleştirilebilir. O zaman ŞDA'nın üçüncü bir versiyonunu elde ederiz: buna, "duyu-verisi" (*sense-data*) ŞDA'sı diyelim.

P1. Eğer bir özne (S) bir duyuma (V) sahipse, o zaman V, bağımsız-zihin özelliğinde örneklenmiş gibi görünen bağımlı-özne niteliğinin (Q) bir duyumudur (nitelik muhteva versiyonu).
P2. Bir duyuma (V) sahip olarak S, Q'yu iç gözlemleyebilir (Zayıf Şeffaflık).
C1. S ile X arasında algısal aracılar vardır.

Duyu-verisi ŞDA'sı zayıf ŞDA'dan farklıdır, çünkü birincisi algısal aracıların yalnızca duyusal nitelikler, diyelim *nitelik (qualia)*, olabileceklerini ve somut fiziksel özellikler olamayacaklarını belirtir (bkz. Russell). Şeffaflık ve duyumların muhtevasının doğru anlaşılması konusundaki tartışma henüz çözülmüş değil; ne var ki bunu yapmaya çalışan birçok ayrıntılı teori var.

38

Kuşkuculuk Konusunda Gerileme Argümanı

Scott Aikin

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, çev. Julia Annas ve Jonathan Barnes. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2000.

Oakley, I.T, "An Argument for Scepticism Concerning Justified Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, 13, 3 (1976), s. 221-8.

Cling, Andrew, "Reasons, Regresses and Tragedy", *American Philosophical Quarterly*, 46, 2 (2009), s. 333-46.

Gerileme argümanının arkasında yatan temel düşünce, meraklı bir çocuk ile konuşan herhangi birisine oldukça tanıdık gelecektir: "Neden?" Bu, her zaman iyi bir sorudur. Çünkü herhangi bir yanıt talep eden bu soru, tekrarlayan bir örüntüde hızlı bir biçimde kendini yenileyebilir. Örneğin, "Sebzelerini ye." "Neden?" "Çünkü onlar senin için yararlıdır." "Neden?" "Çünkü sağlıklı olman gerekiyor." "Neden?" En sonunda yarıştan koparız, sabrımız tükenir. Epistemolojik muhtevaya aktarıldığında eğer basit bir gerekliliğin nedeni olarak bir inancı mantıklı bir şey olarak savunursanız, "neden" sorusuna başka bir mantıklı inancı ya da inanç grubunu tatmin edici bir biçimde savunmanız gerekir ki, bu da gerileme probleminin ortaya çıkmasına neden olur. Kuşkusuz bu son yanıt, bir başka tatmin edici ve onaylanmış yanıtı gerektiren başka bir "neden" sorusu-

nu davet eder. Dolayısıyla bu gerileme, bu biçimde sürer gider (#49). Öyle görünüyor ki, sonsuza kadar bu biçimde devam etmemiz talebi abartılı bir talep olacaktır. Yanıtlar zamanla fasit bir daireye dönüşür ve birisi belli bir anda daha fazla yanıt vermesine gerek olmadığını söylediğinde mantıksız bir biçimde davranmış olur. Kuşkuculuk, iddialarımızı destekleyecek uygun yanıtları veremiyorsak, bu iddiaların doğru olduklarını bilemeyeceğimiz sonucuna varıyor gibi görünüyor.

Sextus Empiricus, kuşkuculuk argümanının beş "modeli" ya da stratejisinin birleştiricisi olarak *Outlines of Pyrrhonism* (*Pyrrhonizmin Taslağı*) adlı eserinde gerileme probleminin klasik taslağını çizmiştir. Bazen "maddi modeller" denilen bu modellerden ikisi, bir şeye inanan birisinin onu savunabileceğine karşı çıkar. Bunlar göreli ve tartışmalı modellerdir. Bir şeye inanan birisi inancını savunmaya başladığında, argümanı sürdürmesi için önünde yalnızca üç seçenek vardır: Ya (i) Sextus'un "*ad infinitum*" (sonsuza kadar) dediği fasit bir gerileme, ya (ii) Sextus'un "karşılıklılık" dediği sürekli soru talep eden bir döngü, ya da (iii) Sextus'un "hipotez" dediği desteklenmemiş dogmatik iddia. Argümanla ilgili bu üç nihai modele "biçimsel modeller" ya da "üçlü seçenek" (*trilemma*) denilir.

> Tartışmadan çıkan modele göre ortaya atılan konuda hem günlük yaşamda hem de filozoflar arasında karar verilemez bir ihtilafın olduğunu görebiliriz. Bu yüzden herhangi bir şeyi ne seçebilir ne de devre dışı bırakabiliriz, sonuçta yargımızı ertelemek durumundayız. Sonsuz gerilemeden meydana gelen modelde ortaya atılan bir konu hakkındaki bir inancın kaynağı olarak sunulan şeyin kendisi de bir başka kaynağa ihtiyaç duyar, o başka kaynak da başka bir kaynağa ve bu biçimde sonsuza kadar gider. Dolayısıyla her şeyi başlatacağımız bir noktamız yoktur ve yargının ertelenmesi gerekir. Görelilikten çıkan modelde [...] mevcut nesne, yargıda bulunulacak konuya ve onunla birlikte alınan gözlemlenmiş şeylere göre şöyle ya da böyle gibi görünebilir ancak onun doğasının ne olduğuna ilişkin yargıyı erteleriz. Dogmatiklerden alınma, sonsu-

> za kadar geriye giderek, herhangi bir şeye dayandırmadan, birbiri ardına gelen kanıtlar dizisi olmadan, yalnızca varsayımda bulunup iddia ederek oluşturulan hipotez modeline de sahibiz. Karşılıklılık modeli ise soruşturulan nesnenin doğrulanmasının soruşturulan nesne tarafından doğrulanması gereken bir durumda ortaya çıkar; bu durumda birini oluşturmak için diğerini esas alamadığımızdan ikisi hakkında yargıyı erteleriz. (Empiricus, PH I, s. 165-9)

Bilmeyle ilgili olarak ortaya çıkan yapısal problemler konusunda genellikle inançlarımız hakkında yargımızı ertelemek zorunda kalırız, çünkü onları doğrulayamayız. Doğrulama, yapısal olarak sorunludur ve bunun bir sonucu olarak bir şey elde edemeyiz. Bilgi konusundaki genel kuşkuculuk bunun ardından gelir. Argümanın öncülleri, yapıları gereği bütünüyle ikna edicidirler. Geçerli doğrulama ilkesi, sorumlu bir inananla birlikte ortaya çıkan bir şeydir – eğer bir şeye inanıyorsanız, o zaman ona neden inandığınızı açıklamak zorundasınız; yani, inancınızın doğruluğu lehinde güvenilir bir neden göstermek zorundasınız. Bu, yalnızca inançlarınızın sorumluluğu ve hesap verilebilirliğinin gereğidir. Sorumluluk yinelenir, çünkü vermek zorunda olduğumuz nedenlerin kendileri de bir sınavdan geçerler. Dolayısıyla bu nedenler zinciri, akılcı bir varlık olmanın bir parçasıdır – yaptıklarımız, söylediklerimiz ve inandıklarımızla ilgili hikâyeleri doğrulamaya çalışırız. Bu hikâyeler olmadan kendimizi sorumlu, mantıklı ve akılcı olarak görmemiz çok zordur.

Döngüsel olmayan doğrulama ilkesi, kendi işlevsel sonuçları kendileri sorgulanmak zorunda oldukları için başarısız olan öncüllerde yer alan argümanların biçimsel olmayan argümantal düşüncesinden ortaya çıkar. Akıl yürütme, bizi bir yere ulaştıran, bilgimizi artıran, anlaşmazlıkları çözen ve sorulara yanıt veren bir tür ilerleme olmak zorundadır. Eğer sonuçlarımızı işin başında kabul ediyorsak ve onların ışığında onlarla ilgili doğrulama hikâyeleri anlatıyorsak, olsa olsa tutarlı olmuş oluruz ancak akıl yürütme lehinde söyleyebileceklerimiz ancak bu kadardır.

Sonlu doğrulama ilkesi, yalnızca bizim gibi sonlu yaratıklar tarafından tamamlanamayan sonsuz akıl yürütme dizileridir. Sonsuz zamana sahip değiliz, ne de inançlarımız için sonsuz akıl yürütmelere de sahip değiliz – zihinlerimiz yalnızca deneyimlediğimiz, haklarında düşünebildiğimiz ve bir şeyler öğrenebildiğimiz şeylerle sınırlı. Bundan daha fazla bilginin olmasını istemek saçmalıktan başka bir şey değil. Ayrıca öyle görünüyor ki, Sextus'un biraz yukarıda işaret ettiği üzere sonsuz bir akıl yürütme zinciri olsa bile böylesi bir akıl yürütme zincirini nasıl başlatıp nasıl sonlandıracağımızdan emin değiliz.

Gayrimeşru doğrulayıcıların ve gayrı meşru zincir-sonlandırıcılarının sonuçları, sonuçsal doğrulama ilkesi ve tekrarlanan doğrulama sonuçlarının karşıt konumlarıdır. Sonuçsal doğrulamanın gerekliliği (epistemoloji dilinde) şöyledir: Eğer S, p denilen doğrulayıcı bir inanca sahipse S, p'yi doğrulayan q inancını doğrular. Sonuçta p'yi doğrulayan kendisi doğrulanmış bir q inancı olmadan, S doğrulanmış bir p inancına sahip olamaz. Gayrimeşru doğrulayıcı diye bir şey yoktur.

Üçlü seçenek (trilemma) sürdürülmeye başlanan nedenler zincirlerinden biridir. Yalnızca üç seçenek vardır: Bunlar ya (a) daha ileride bir destek sağlamadan şu ya da bu inançla dururlar, (b) kendi kendilerine geriye doğru dönerler ya da (c) sonsuza kadar devam ederler. Tekrarlayıcı zincirler halinde oluşan nedenleri düşündüğümüz sürece bunların yalnızca üç seçenekleri vardır.

Argümanın bütün öncüllerinin bireysel olarak cezbedici olmalarına rağmen hepsi birlikte cezbedici olmayan bir sonuca yol açarlar, yani onlarla inançlarımızdan herhangi birisini doğrulayamayız. Bu kabul edilemez sonuç, birçoklarının argümanın öncüllerine daha eleştirel bir gözle bakmalarına neden oldu. Eğer gerçekten bir şeyler biliyorsak, öncüllerden birisi yanlış olmalı. Gerileme problemi ışığında anti-kuşkuculuk tasarısı, bu öncüllerinden en azından birisinin yanlışlığını gerçek kılıyor.

En eski ve en yaygın kabul gören anti-kuşkucu stratejiye "temelcilik" (*foundationalizm*) deniyor. Temelcilik, öncül 1'in yanlış olduğunu, ya da en azından önemli istisnalar olduğu-

nu savunuyor. Kendi başlarına ayakta durabilen bazı inançlar vardır ve bunlar başka inançların temeli olarak kullanılabilir. Özerk doğrulaması olan bu inançlara "temel inançlar" denilir. Temelcilik, nedenlerin zincir halinde olduğunu kabul ediyor ancak eğer nedenler doğrulanırsa, bütün bu nedenler zinciri başka nedenlerden bağımsız olarak doğrulanmış inançlara yol açar. Üç örnek inancınızı alalım: (i) Varsınız, (ii) Önünüzde bir kitap var ve (iii) 2+2=4. Bu inançların her biri doğrulanabilir, çünkü onların doğru olduklarını görebiliyorsunuz. (i)'e inanarak onun doğru olduğunun nedenini güçlendiriyorsunuz (eğer ona inanıyorsanız yanlış olamaz). Önünüzdeki kitapla ilgili görsel deneyiminiz, (ii)'ye inanmanız için size bir neden sağlar, başkaca bir nedene ihtiyaç duymazsınız. Toplama, eşitlik, iki ve dört kavramlarınız, (iii)'e inanmanız için onu yalnızca anlamanın ötesinde daha fazla bir nedene ihtiyaç duymadan anlamanıza yeterli olacaktır. Bunlar gibi inançlar, gerileme-sonlandırıcılardır.

"Tutarlılıkçı" (*coherentist*), sonuçsal doğrulama ilkesini benimser ve yalnızca doğrulanmış inançların inançları doğrulayabileceklerini savunur. Ne var ki tutarlılıkçı, doğrulamanın döngüsel olmaması ilkesini inkâr eder. Çoğunlukla şeyler inandığımız başka şeylere yeterince uygun olduğunda onlara inandığımız için doğrulama hikâyeleri paketler halinde ortaya çıkarlar. Bu inanç sistemleri bir kez oluşup iş görmeye başladıklarında onlarda yer alan inançlar karşılıklı olarak birbirlerini desteklerler. Örneğin yerçekimi gibi fiziksel kuvvetlerin var olduğuna inanırsınız. Aynı zamanda bir bowling topunun hassas bir porselen fincanın üzerine düştüğü zaman onu paramparça edeceğine de inanırsınız. Ayrıca anahtarlarınızı en son düşürdüğünüz zamanı, onların yere düştüklerine de inanırsınız. Bunların hepsi birlikte gündeme gelen inançlardır ve başka birçoklarıyla birlikte geçmiş deneyimlerinizi sizin için anlamlı kılan ve gelecek deneyimler hakkında öngörüler oluşturan bir sistem olarak işlev görürler. Doğrulama, bu birbirinden bağımsız olan ve karşılıklı olarak birbirini destekleyen inanç sistemlerinden ortaya çıkar.

"Bağlamcı" (*contextualist*), temelci gibi sonuçsal doğrulama ilkesi için istisnalar olduğunu savunur. Ne var ki, daha fazla nedene ihtiyaç duymayan inançlar, doğrulamalarımızın yanıtsız kaldığı türden sorulara bağlıdır. Örneğin tatil için Las Vegas'a gidip gitmemeye karar vermeye çalışıyorsanız, otel fiyatlarının doğruluğu hakkındaki eski bilginiz bir hayli kuşkulu olacaktır. Dolayısıyla yakın tarihli bir kaynağa başvurabilirsiniz. Ancak orada Amerikan dolarının kabul edilip edilmeyeceğini ya da orada İngilizce hizmet alıp almayacağınızı merak etmezsiniz. Ancak eğer (Monaco'daki) Monte Carlo'ya gitmeyi düşünüyorsanız, tam tersine, yalnızca otel fiyatları hakkında daha iyi bir bilgi edinmek değil, aynı zamanda orada ne türden bir paraya ihtiyacınızın olacağını ve Fransızca konuşma diliyle ilgili kısa bir kurs almaya ihtiyacınızın olup olmayacağını da bilmek istersiniz. Söz konusu olan konuya bağlı olarak bazı soruları sormak gerekmez, çünkü onların yanıtları mevcut bağlamda zaten var kabul edilmişti. Ancak başka bazılarını sormak gerekir, çünkü onların yanıtlarının olduğunu var sayamazsınız.

"Sonsuzculuk (*infinitism*), epistemolojide ortaya çıkan yeni bir gelişme. 2000 yılı aşkın bir süredir insanlar gerileme problemi üzerinde düşünmelerine karşın son on yıla kadar bu görüşü ayrıntılı bir biçimde gözden geçirmeye çalışan birisi yoktu. Sonsuzcu, sonlu doğrulama ilkesini inkâr eder. Dolayısıyla sonsuzcu, yalnızca doğrulanmış inanç ortaya çıkartan sonsuz nedenler zincirini savunur. Temel düşüncesi, gerçekten bir şey bilen bir kişinin artık olmaz denilen bir noktaya kadar "neden" sorularına yanıt verebileceği düşüncesidir. İlkesel olarak böylesi soruların sona ermesini gerektiren bir neden yoktur. Bu, kuşkusuz zor bir görevdir ve oldukça sıkıntılı görünüyor; çünkü açıktır ki, çok uzun argümanları bile bu biçimde veremeyiz. Ancak sonsuzcu, bu argümanların verilmek zorunda olmadığını yalnızca eleştirel soru sorucular tarafından gerek duyulduğu sürece bu yanıtların onlara verilebileceğini savunuyor. Israrlı soru soranlar sıkıntı kaynağıdırlar ancak bizim nedenlerimizin derinliklerine dalmamız için bizi teşvik ettikleri için onlardan yararlanabiliriz. Bu sorucular bizim normalde soru saymadığı-

mız şeyleri sorgularken bağlamla ilgili bazı kuralları ihlal edebilirler ancak gerçekten biliyorsak, başka durumlarda kabul ettiğimizi söylediğimiz sorulara yanıt verebiliriz.

Kuşkuculukla ilgili gerileme argümanının başarısı, bu dört anti-kuşkucu programın argümanın öncüllerinin inkâr edilmesini ya da değiştirilmesini doğrulayıp doğrulamayacaklarına bağlıdır. Eğer bu anti-kuşkucu programlar doğruysa, bazı basit sorulara yanıt vermeleri gerekir. Gerilemeye-son verici temel inançların olup olmadığı tartışması temelciliğin bir sorunu olsa da temelcilik aslında gerilemeyi devam ettirmektedir. Buna bazen temelcilik için "meta-gerileme problemi" deniliyor. Bağlamcının sorunu, karşılıklı olarak birbirini destekleyen inanç sistemlerinin hakikatle ilgilerinin olup olmadığıdır. Çılgın inanç sistemleri (örneğin komplo teorileri) tutarlı ve aynı biçimde işlevsel olabilirler ama son derece yanlış gibi görünürler. Buna, tutarlılıkçılık için "alternatif sistemler problemi" denir. Bağlamcılar için sorun, bağlamsal olarak uygun varsayımın doğrulama anlamına gelip gelmediğidir – kuşkusuz bazı bağlamlar insanların onlarla ilgili yaptıkları varsayımlar tarafından belirlenir ancak bunlar bilgi anlamına gelmezler. Buna bağlamcılar için "saflık problemi" denir. Sonsuzcu için problem, sonsuzculuğun basitçe kuşkuculuğun bir başka biçimi olup olmadığıdır. Öyle görünüyor ki, hiç kimse doğrulama nedenleriyle ilgili sonsuz dizilere sahip değildir ve hiç kimse aslında bir şey bilmez. Buna sonsuzcular için "gizli-kuşkuculuk" problemi denir. Daha iyi bir terim olmadığı için gerilemeci kuşkuculuk denilen anlayış, bütün bu sorulara uygun yanıtların olup olmadığından kuşku duyar.

P1. Herhangi bir inanan mantıklı olarak (ya da haklı olarak) bir inancı savunuyorsa, o zaman bu inanan bir başka doğrulanmış inancın doğrulama temeli konusunda da böyle yapmalıdır.

P2. Eğer bir inanan mantıklı olarak bir inancı savunuyorsa, o zaman bu inanan ilk inancı doğrulamak için başka bir inancı, ikinci inancı savunmak için üçüncü bir inancı,

üçüncü bir inancı savunmak için başka bir dördüncü inancı vb. mantıklı bir biçimde savunmalıdır. Buna "nedenler zinciri" (*chain of reasons*) denir.

C1. Eğer bir inanan mantıklı bir biçimde bir inancı savunuyorsa, bu inanan nedenler zincirini doğrulaması gerekir (varsayımsal tasım, P1, P2).

P3. Bir inanan mantıklı olarak bir inancı savunursa, bu, döngüsel bir nedenler zinciri temelinde olamaz.

P4. Bir inanan mantıklı bir biçimde bir inancı savunursa, bu, sonsuz bir nedenler zinciri temelinde olamaz.

P5. Eğer bir inanan bir inancı doğrulaması olmayan bir inanca dayanarak savunuyorsa, o inanan ilk inancı mantıklı bir biçimde savunamaz.

C2. Hiçbir inanan nedenler zinciriyle, kendi sonuçlarıyla doğrulanmış inançları çürütemez (evrensel genelleştirme, P2, P5).

P6. Nedenler zinciri, ya (a) döngüseldir, ya (b) doğrulanmamış inançlarla sonlanır ya da (c) sonsuzdur.

C3. Bir inananın nedenler zinciri için ya (a) döngü oluşturur, ya (b) doğrulanmamış bir taahhüt ile sonlanır ya da (c) sonsuza kadar uzanır (örnekleme, P6).

C4. İnananlar için onları savunarak doğrulanmış inançlar yoktur (yıkıcı üçlü seçenek, P3, P4, P6).

39

Moore'un Kuşkuculuk Karşıtı Argümanları

Matthew Frise

Moore, G.E., "Four Forms of Scepticism" ve "Proof of an External World", *Epistemology: An Anthology*, (ed.) Ernest Sosa, Jaegwon Kim ve Matthew McGrath, s. 24-8, Malden, MA: Blackwell, 2000.

Reid, Thomas, *Philosophical Works*, Hildesheim: Olms, 1983.

Zihinlerimizin dışında herhangi bir şeyin var olduğunu bilemeyiz görüşünden oluşan dışsal-dünya (*external-world*) kuşkuculuğu, epistemolojide her zaman merkezî bir konu olagelmiştir. 20. yüzyılın en etkili analitik filozoflarından birisi olan G.E. Moore, "Bunun bir kurşun kalem olduğunu biliyorum" ve "İşte bir el" türünden iddialardan oluşan sağduyu iddialarına göndermede bulunarak kuşkuculuğa karşı argümanlarla ilgili iki argüman tipini popülerleştirdi. Birinci tip argümanın stratejisi, sağduyu iddialarının kuşkucu varsayımlardan (en azından onlardan bazılarından) daha kesin olduğuna dikkat çekmektir. Bu sonuç, sağduyu bilgisinin kuşkuculuğu çürüttüğü anlamına gelmez, tam tersine sağduyu bilgimizin kuşkuculuk tarafından yok edilmesi tehlikesi yoktur. İkinci argüman tipinin stratejisi, kesin olarak var olduklarını bildiğimiz dış dünyadaki nesneleri dile getirmek, böylece dış dünyanın kendisinin var olduğu bilgisini ortaya koymaktır. Bu tip bir argüman biçimsel olarak geçerlidir ancak birçok kişi "yanıt bek-

leyen sorular" olduğu için bunun kuşkuculuğu çürütmeyi başaramadığını düşünüyor; argümanın öncüllerinin bilgisi açıkça sonucunun bilgisini önvarsayıyor. Her birinin akıl yürütme tarzını ve sonucunu açıkça göstermek için aşağıda iki tip argümanın taslağını veriyoruz.

> Ne var ki, sonuç olarak vurgulamak istediğim şudur: Russell'ın görüşüne göre bunun bir kurşun kalem ya da senin vicdanının olduğunu kesin olarak bilmiyorum. O zaman ben haklıysam, geriye en azından dört açık varsayım kalıyor: (1) Bu şeyleri dolaysız biçimde bilmiyorum; (2) Bunlar dolaysız bir biçimde bildiğim herhangi bir şeyden ya da şeylerden mantıksal olarak çıkmaz; (3) Eğer (1) ve (2) doğruysa, onlar hakkındaki inancım ya da bilgim analojik ya da indirgemeci bir argümana dayanmak" zorundadır ve (4) Eğer buna dayanırsa o *kesin bilgi* olamaz. Bu durumda şunu sormaktan kendimi alamıyorum: Bunun bir kurşun kalem ve senin vicdanlı olduğunu bildiğim gibi bu dört varsayımın hepsinin doğru olduğu da kesin midir? Buna yanıt vermemezlik edemem: Bana öyle geliyor ki, bunun bir kurşun kalem ve senin de vicdanlı olduğun, dördü şöyle dursun bu dört varsayımdan herhangi bir tanesinden bile çok daha kesindir. Yani az önce söylediğim gibi (1), (2) ve (3)'ün doğru oldukları konusunda Russell'a katılıyorum; ancak bu üç varsayımın birisinin bile bunun bir kurşun kalem olduğundan kesin olarak emin olduğum kadar kesin olduğunu sanmıyorum. Hatta dahası var: Bu dört önermeden herhangi birisinin bunun bir kurşun kalem olduğunu biliyorum önermesi kadar kesin olduğunun akılcı olduğunu da sanmıyorum. (Moore, s. 28)

P1. Kuşkucu varsayımlar, "Bunun bir kurşun kalem olduğunu biliyorum" gibi önermelerin yanlış olduklarını ima eder.
P2. Eğer A önermesi, B önermesinden daha kesinse B, A'yı yanlışlayamaz.
P3. "Bunun bir kurşun kalem olduğunu biliyorum", kuşkucu varsayımlardan herhangi birisinden çok daha kesindir.

C1. Kuşkucu varsayımlar, "Bunun bir kurşun kalem olduğunu biliyorum"u yanlışlayamazlar (*modus ponens*, P2, P3).

> Örneğin insanın iki elinin olduğunu kanıtlayabilirim. Nasıl? Kendi iki elimi havaya kaldırıp, sağ elimin belli bir hareketiyle şöyle söylerim. "İşte bu bir el", sonra sol elimle bir hareket yaparak eklerim. "Bu da diğer el." (Moore, s. 24)

P1. İşte bir el, işte diğeri.
P2. Eğer eller varsa, o zaman dışsal nesneler vardır.
C1. Dışsal nesneler vardır (*modus ponens*, P1, P2).

40

Önyargı Paradoksu

Deborah Heikes

Antony, Louise, "Quine as Feminist", *A Mind of One's Own*, (ed.) Louise M. Antony ve Charlotte Witt, s. 110-53, Boulder, CO: Westview, 2002.
Heikes, Deborah, "The Bias Paradox: Why It's Not Just for Feminists Anymore", *Synthese* 138, 3 (2004), s. 315-35.

Önyargı paradoksu, katıksız nesnellik ve yansızlıkla ilgili standart Kartezyen kavramların reddedilmesi ya da titiz bir biçimde gözden geçirildiği argümanlardan ortaya çıkmıştır. Böylesi kavramlar, önyargılardan kurtulmuş bilgiye ulaşmak için tikellik ve olumsallığın ötesine geçmemizi gerektirirler. Genel olarak feminist felsefeciler, öznelliğin tam olarak ortadan kaldırılmasını talep eden nesnellik kavramlarının reddedilmesiyle ilgileniyorlar. Kural olarak feministler öznelliğin hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamayacağını düşünüyorlar. Ne var ki, bu katıksız (öznel olmayan) yansızlık kavramının reddedilmesi, Louise Antony'nin "önyargı paradoksu" dediği bir ikileme yol açıyor.

Feministlere göre iki temel taahhüt, ya nesnelcilik ya da göreceliğe adanmış bir taahhüdü gerektirir gibi görünen bir ikileme yol açar. Bu taahhütlerden birincisi, yansız nesnelcilik kavramını açıkça reddederken, ikincisi kadınların ezilmesinin gerçekliğini ve adaletsizliğini ortaya koymayı ister. (En azından bir ideal olarak) yansızlığın var olmadığı problemi, farklılaşan epistemik

perspektiflerle ilgili inançların değerlendirilmesi bakımından normatif, ilkeli ölçütlerle ilgili bir eksikliğin var olduğunu gösterir. Aynı zamanda feminist felsefeciler, hemen hemen oybirliği halinde yansızlığın olanaklılığını reddediyorlar. Antony'nin de ortaya koyduğu gibi bu ikilem şudur: Ya önyargılı değerlendirmeye bir dayanak sağlayabilmek için nesnelcilik idealini onaylayacağız ya da önyargıyı eleştirmekten vazgeçeceğiz (yani "iyi" önyargılar ile "kötü" önyargılar arasında ayrım yapmayı bırakacağız), çünkü birbiriyle rekabet eden önyargıların değerlendirilebilmesi için bir standart mevcut değildir.

Bu gerilim benimsenmiş olan feminist epistemoloji ve feminist bilim felsefesiyle ilgili tartışmalarda en açık bir biçimde ele alınırken önyargı paradoksu yalnızca feministler için bir problem oluşturmaz. Katıksız nesnelcilik ve değerler hakkındaki yansızlıkla ilgili Kartezyen idealleri reddeden herhangi bir görüş, görünüşe göre paradokstan çıkan bir sonuç olan, yani ya katıksız yansızlığı benimseme ya da görecelikle "uyumlu bir şeyi" kabul etme ikilemiyle önünde sonunda karşı karşıya kalmak zorunda olacaktır. Kuşkusuz sorun, birçok felsefi görüşün katıksız yansızlığın sağlanabileceğini reddetmesi ve birçoğunun bunun bir ideal olarak yararlı bile olmadığını öne sürmesidir. Ne var ki, bilgi konusundaki her iddiayla ilgili alternatif görüş herhangi bir başka iddia kadar iyidir ve hemen hemen hiç kimse bu görüşü benimsemek istemez. Dolayısıyla burada karşımıza önyargı paradoksu çıkıyor.

> Birçok feminist felsefeciye göre ideal yansızlığın kusuru, bu idealin kendisini bir önyargı olarak kabul etmektir: Eleştiriler ya "nesnelcilik" anlayışının bir erkekçi ya da ataerkil bakış açısına eklemlenmeye hizmet ettiğini [...] ya da iktidardakilerin, özellikle erkeklerin haklarını koruyan ideolojik bir işleve sahip olduğunu öne sürüyor. Ne var ki, saldırı altındaki her değeri önceden kabul etmeksizin nesnelcilik anlayışının taraflgirliğini eleştirmek nasıl olanaklı olabilir? Daha açık bir ifadeyle: Eğer yansızlığın iyi bir şey olduğunu düşünmüyorsak, o zaman erkeklerin taraflgir olmalarına nasıl itiraz edebiliriz? (Antony, s. 114)

P1. Yansızlık (*impartiality*), ideal bir epistemik pratik olarak savunulamaz.

P2. Eğer yansızlık ideal bir epistemik pratik olarak savunulamazsa, o zaman bütün epistemik pratikler önyargılıdır.

C1. Bütün epistemik pratikler önyargılıdır (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Eğer bütün epistemik pratikler önyargılıysa, önyargılı epistemik değerleri değerlendirmek için yansız ölçütler var olamaz.

C2. Önyargılı epistemik değerleri değerlendirmek için yansız ölçütler olamaz (*modus ponens*, C1, P3).

P4. Önyargılı epistemik değerleri değerlendirmek için yansız ölçütler yoksa, o zaman bütün önyargılar aynıdır.

C3. Bütün önyargılar eşittir (*modus ponens*, C2, P4).

Jenerik önyargı paradoksu:

P1. Yansızlık ideali reddedilmelidir.

P2. Eğer yansızlık idealini reddedersek, birbiriyle çatışan epistemik görüşler arasında normatif olarak öne çıkan doğrulanmış bir işlem süreci olamaz.

C1. Birbiriyle çatışan epistemik görüşler arasında normatif olarak öne çıkan doğrulanmış bir işlem süreci olamaz.

P3. Eğer birbiriyle çatışan epistemik görüşler arasında normatif olarak öne çıkan doğrulanmış bir işlem süreci yoksa, o zaman bütün açıklamalar epistemik olarak eşittir.

C2. Bütün açıklamalar epistemik olarak eşittir (*modus ponens*, C1, P3).

41

Geleneksel Bilgi Açıklamasına Karşı Gettier'in Argümanı

John M. DePoe[1]

Gettier, Edmund, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963), s. 121-3.

Edmund Gettier (1927-) 1963'te üç sayfalık makalesini yayımladıktan sonra Gettier problemi epistemologların dikkatini çekti. Gettier'in argümanının püf noktası, bilgi kavramının kanıtlanmış doğru inanç olarak tanımlanamayacağını göstermekti. Dolayısıyla Gettier, karşı örneklerin var olduğunu göstererek geleneksel bilgi açıklamasını çürütmek için yola çıktı. Eğer geleneksel bilgi açıklaması doğruysa, o zaman bir kişinin bilgi olmayan kanıtlanmış bir doğru inanca sahip olması olanaklı değildir (P1). Geleneksel açıklama bütün bilgi örneklerinin kanıtlanmış doğru inançlar olduğunu ya da tersini öne sürdüğünden Gettier'in geleneksel açıklamayı çürütmek için hiç kimsenin bir bilgi örneği saymadığı kanıtlanmış bir doğru inanç örneğini kanıtlaması gerekiyordu.

Gettier'in karşı örneğini anlamak için yapılacak ilk iş geleneksel açıklamanın kanıtlanmış inancı nasıl anladığını göstermektir. Kanıtlamanın doğru analizi, oldukça ihtilaflı bir konudur. Yine de bir başlangıç girişimi olarak kişinin bir inancın doğru ya da muhtemelen doğru olduğunu düşünmek için belli kanıtlara ya da iyi nedenlere sahip olduğu için kanıtlan-

1 Yazar, Michael O'Rouke'ye (University of Idaho) teşekkürlerini sunar.

mış bir inancının olduğunu düşünmek bize yardımcı olabilir. Daha da önemlisi, kanıtlanmış bir inanca sahip olmak için kişinin iyi nedenlerinin olması zorunlu olarak o inancın doğru olduğunun garantisi değildir. Örneğin bir kişi siyah beyaz şeritleri olan bir atla ilgili duyumsal deneyimini kanıt göstererek bir zebra gördüğüne inanmakta haklı olabilir. Hatta gördüğü o hayvan bir zebra değil ustaca siyah-beyaz şeritlere boyanmış bir katır olsa bile bu inancında haklı olacaktır. Dolayısıyla bir inancın haklı olması için o inancın doğru olması zorunlu değildir. (P2)'de ifade edildiği gibi bir kişi yanlış bir önermeye inanmakta haklı olabilir.

Gettier'in karşı örneğinin sonraki kısmı (P3)'de dile getirilen ilkeden çıkıyor: Eğer bir kişi belli bir önermeye inanmakta haklıysa, o zaman orijinal önermeden doğru bir biçimde çıkan herhangi bir önermeye inanmakta da (hiç değilse aynı ölçüde) haklı olabilir. Tümdengelimsel akıl yürütme doğru bir biçimde yürütüldüğünde hakikate bağlı kalabiliyorsa, birisinin haklı çıkması tümdengelimsel sonuç karşısında önemsiz değildir. Belki de bu durum, Gettier'in örneklerinden birisinin bir uyarlamasıyla en güzel bir şekilde ortaya serilebilir. Güvenilir bir dost olan Bay Nogot'un arkadaşı Jackson'ın onun (Nogot'un) bir Ford arabasının olduğuna inanmakta haklı olmak için yeterince güçlü kanıtlarının olduğu bir durumu hayal edelim. Örneğin onun özel olarak güvenilir tanıklığına ilave olarak Bay Nogot'un Jackson'a arabanın tescil kayıtlarını gösterdiğini, Ford arabasıyla Jackson'ı bir yerlere götürdüğünü varsayalım. Bu durumda Jackson'ın bu tanıklıktan ya da Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip olduğu önermesini desteklemek için sunulan herhangi bir ek kanıttan kuşkulanması için hiçbir neden yoktur. Bay Nogot, (Jackson'ın haberi olmamasına karşın) aslında bir Ford arabaya sahip değildir ancak bu durum Jackson'ın Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip olduğuna inanmakta haklı olmasını önlemez, çünkü (P2)'ye göre bir kişinin yanlış bir önermeye inanmakta haklı olması olanaklı olabilir. (P3)'ün ilgili bölümüne göre – varsayalım ki, Jackson odadaki Bay Nogot'la ilgili olarak kendi kanıtlanmış (Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip oldu-

ğu) inancı üzerinde düşünüyor, sonuç olarak eğer Bay Nogot bir Ford arabaya sahipse o zaman odadaki birisi bir Ford arabaya sahiptir diye akıl yürütür; dolayısıyla Jackson odadaki birisinin bir Ford arabaya sahip olduğu sonucuna ulaşır. (P3) temelinde en azından Jackson, Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip olduğu önermesinden dolayı odadaki birisin bir Ford arabaya sahip olduğuna inanmakta haklıdır, çünkü bunu (C1)'de dile getirilen önermeden mantıksal olarak çıkartır.

Son iddianın (P4)'te dile getirilen Gettier'in karşı örneğinin altını çizmesi gerekiyor: Eğer bir kişi tesadüfen ya da şansla doğru olan bir önermeye inanarak haklı çıkabilirse, o zaman onun kanıtlanmış doğru inancı bilgi değildir. Daha önce Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip olmadığı belirtilmişti. Şimdi varsayalım ki, Jackson'ın Bay Nogot'un bir Ford arabaya sahip olduğu önermesinden yola çıkarak odada bulunan birisinin bir Ford arabaya sahip olduğu sonucuna ulaştığı anda odada Bay Havit diye birisinin de olduğunu varsayalım. Bay Havit, Jackson'ın daha önceden hiç karşılaşmadığı ve onun ne tür bir arabaya sahip olduğu konusunda bir inanç geliştirmesi için hiçbir haklı nedeninin olmadığı birisidir. Bay Havit odanın bir köşesinde sessizce oturmaktadır ve bir Ford arabaya sahiptir. Dolayısıyla Jackson'ın odada bir Ford arabaya sahip birisi var inancı hem kanıtlanmış, hem de doğru çıkmıştır. Bu haklı çıkmanın onun inancını haklı çıkartan bir önermeden kaynaklandığını unutmayalım. İnanç doğrudur, çünkü Bay Havit bir Ford arabaya sahiptir ve o anda odada bulunmaktadır. Jackson'ın Bay Havit hakkında hiçbir inancı olmamasına rağmen onun kanıtlanmış inancı tesadüfen ya da şansla ortaya çıkmış gibi görünüyor. Yine de Bay Havit odada yokken bile Jackson odada bir Ford arabaya sahip birisinin var olduğuna inanıyor olacaktı. Böylece Jackson'ın kanıtlanmış inancı tesadüfen ya da şansla doğru çıkmış gibi görünüyor. Bir başka deyişle inancın doğru olması, Jackson'ın inancı savunmak için onun kanıtlanmış olmasıyla ilgili değil. Bu nedenle Jackson'ın kanıtlanmış doğru (odada bir Ford arabaya sahip birisinin olduğu) inancının bilgi olarak kabul edilmesi yanlış olacaktır.

Jackson'ın odada Ford arabası olan birisinin bulunduğu inancı kanıtlanmış doğru bir inanç (C2) ve bunun bir bilgi olarak kabul edilmesi açıkça yanlış olduğu için Gettier'in argümanının bilginin neden kanıtlanmış doğru inanç olarak tanımlanamayacağını (C3) gösterdiği yaygın olarak kabul ediliyor.

> Bu [...] örnekler, (bir) [bilginin kanıtlanmış doğru inanç] olduğu şeklindeki tanımın birisinin belli bir önermeyi bilmesi için yeter koşul olduğunu dile getirmeye yetmediğini gösteriyor (Gettier, s. 123).

P1. Eğer bilgi kanıtlanmış doğru inançsa, o zaman bir kişinin bilgi olmayan kanıtlanmış bir doğru inanca sahip olması olanaklı değildir.
P2. Bir kişi, yanlış bir önermeye inanarak haklı çıkabilir.
P3. Eğer bir kişi belli bir önermeye inanarak haklı çıkabilirse, o zaman orijinalden doğru bir biçimde çıkartılan herhangi bir önermeye inanarak (en azından aynı ölçüde) haklı çıkabilir.
C1. Bir kişi orijinalden doğru bir biçimde çıkartılan herhangi bir önermeye inanarak (en azından aynı ölçüde) haklı çıkabilir (*modus ponens*, P2, P3).
P4. Eğer bir kişi tesadüfen ya da şansla doğru olan bir önermeye inanarak haklı çıkabilirse, o zaman onun kanıtlanmış doğru inancı bilgi değildir.
P5. Jackson, odadaki birisinin bir Ford arabaya sahip olduğuna tesadüfen ya da şansla doğru olarak inanarak haklı çıkabilir.
C2. Bir kişinin bilgi olmayan kanıtlanmış bir doğru inanca sahip olması olanaklıdır (*modus ponens*, P4, P5).
C3. Bilginin kanıtlanmış doğru inanç olduğu bir olgu değildir (*modus tollens*, P1, C2).

42

Kültürel Emperyalizme Karşı Putnam Argümanı

Maria Caamaño

Putnam, Hilary, "Why Reason Can't Be Naturalized", *Epistemology: An Anthology*, (ed.) Ernest Sosa, Jaegwon Kim ve Mathew McGrath, s. 314-24, Malden, MA: Blackwell, 1999.

Putnam, bu argümanı akıl yürütmeyi bir kültür tarafından kabul edilen standartlara indirgeyerek benimsemeye yönelik farklı girişimleri eleştirirken ortaya koymuştu. Putnam'a göre akıl yürütme her zaman kültür ve geleneklere içkinlik ile onlardaki aşkınlık arasında bir dengeyle sonuçlanır. Bunlardan biricisi herhangi bir akıl yürütmede yer alan içselleştirilmiş kültürel arka planla açıklanabilirken, ikincisi böylesi bir kültürel arka planı eleştirme kapasitemizde ortaya çıkar. Kültürel görecilik ve kültürel emperyalizm, kendilerindeki içkinliğe vurgu yapmanın bir sonucu olarak yukarıdaki dengeyi bozarlar. Ne var ki, akıl yürütmenin aşkınlık yanıyla ilgili olgular, tam olarak her iki görüşün kendi kendini çürütmesini ortaya koyabilecek olgulardır. Kültürel görecilik, farklı kültürler arasındaki epistemik durumdaki simetriyle ilgili aşkın bir varsayımı kararsız bir biçimde benimsemeye gerek duyar. Öte yandan, kültürel emperyalizm ise deneyimle çelişkili olan içselleştirilmiş bir antlaşmayı bize kabul ettirmek zorundadır. Böylece kültürel görecilik argümanı analitik olarak kusurlu bir hale bürünürken kültürel emperyalizmi savunan argüman da deneysel olarak hatalı olduğunu kanıtlıyor. Bu bağlamda Putnam, kendi argümanını kültürel em-

peryalizme karşı formüle ediyor ve devamında onun en önemli özelliklerinden ikisine işaret ediyor: Birincisi, onun olumsal karakteridir, çünkü argümanın sağlığı insanların hakkında anlaşmazlığa düştükleri bir şeydeki, yani kültürel standartlara bağlı hakikat konusundaki (aşağıda P2) olumsallığa bağlıdır; ikincisi, argümanın hakikate ya da insanların kabul edebilecekleri şeye uygun olduğu öne sürülebilecek şeylere denk gelen bütün teorilere kadar uzatılabilir olmasıdır. Dolayısıyla argümanın önemi, yalnızca onun kültürel emperyalizmi reddetmesinden değil aynı zamanda insanlar arasındaki (olası) antlaşmalar bakımından herhangi bir hakikatin bile daha genel düzeyde reddedilmesinden kaynaklanmaktadır. Argüman, kültürel emperyalizm ilkesi üzerine kurulmuş bir gerekliliği dönüşümlü olarak bu ilkeye uygulayarak ve böylelikle söz konusu varsayımın oluşturulan bu gerekliliği ihlal ettiğini göstererek bir *reductio ad absurdum*[1] stratejisini takip ediyor. Son olarak Putnam'ın argümanının çok daha genel bir hedefi de var. Bu argüman, totaliter ya da teokratik kültürlerde olduğu gibi modern Avrupa ve Amerikan kültürünün de felsefi sorularla belirlenen "normlara" sahip olmadığı görüşünü destekliyor.

> Bir ifade, modern Avrupa ve Amerikan kültürünün kendisi tarafından ortaya atılmadan ya da çürütülmeden yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültürü normlarından sapmayan herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir biçimde onların normlarına göre öne sürülebiliyorsa (haklı olarak) gerçektir. Dolayısıyla bu ifade gerçekse, buradan bunun gerçek bir QED[2] olmadığı sonucu çıkar. (Putnam, s. 319)

P1. Bir ifade, yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konuluyorsa (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir (*reductio* için varsayım).

---

1 Reductio ad absurdum: Saçmalık derecesine indirgemek. Bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varıp iddianın yanlış olduğu sonucuna ulaşıldığı bir mantık yöntemi – ç.n.

2 QED (*quod erat demonstrandum*): İspatı gereken şey; işte yanıt! – ç.n.

C1. Eğer "Bir ifadenin yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilirse", (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilir, o zaman bu, modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre iddia edilebilir (P1'deki "Bir ifadenin yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir" ifadesi ile "P" yer değiştirir).

P2. "Bir ifade yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir" ifadesi, modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre iddia edilemez.

C2. "Bir ifade yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir" ifadesi, doğru değildir, yani haklı olarak iddia edilemez (*modus tollens*, C1, P2)

C3. Bir ifade yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir ve bir ifade yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir demek doğru değildir (birleştirme, P1, C2).

C4. Bir ifade yalnızca modern Avrupa ve Amerikan kültür normlarına göre ortaya konulduğunda (haklı olarak) gerçek olduğu iddia edilebilir demek doğru değildir (*reductio*, P1-C3).

Putnam Argümanı'nın genişletilmesi

Putnam'ın kendi argümanıyla ilgili tartışmasını tamamlamak için bu argümanı insanların kabul ettikleri hakikate denk düşen argümanlara nasıl taşıdığını göstermek ilginç olabilir.

P1. P ifadesinin, eğer herkes onu kabul ediyorsa (haklı olarak) doğru olduğu iddia edilebilir (*reductio* için varsayım)

C1. Eğer "Yalnızca herkes onu kabul ediyorsa bir ifadenin doğru olduğu (haklı olarak iddia edilebilir)" deyişi (haklı olarak) doğru diye iddia edilirse, o zaman herkes onu kabul eder (P1'deki "A ifadesi yalnızca herkes onu kabul ederse (haklı olarak) doğru diye iddia edilebilir" yerine "P" konulabilir).

P2. "Yalnızca herkes kabul ettiğinde A ifadesinin doğru olduğu (haklı olarak iddia edilebilir)" ifadesini herkes kabul etmez.

C2. "Yalnızca herkes kabul ettiğinde bir ifadenin doğru olduğu" (haklı olarak iddia edilebilir) deyişi doğru değildir, yani haklı olarak iddia edilemez (*modus tollens*, C1, P2).

C3. Yalnızca herkes kabul ettiğinde A ifadesinin doğru olduğu (haklı olarak iddia edilebilir) deyişi doğru değildir (birleştirme, P1, C2).

C4. Yalnızca herkes kabul ettiğinde bir ifadenin doğru olduğu (haklı olarak iddia edilebilir) deyişi doğru değildir (*reductio*, P1-C3).

43

Davidson ve Kavramsal Şemayla İlgili Asıl Düşünce

George Wrisley

Davidson, Donald, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1974), s. 5-20; tekrar basım Davidson (2001).
Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. baskı, Oxford: Clarendon Press, 2001.

Case, Jennifer, "On the Right Idea of a Conceptual Scheme", *Southern Journal of Philosophy* 35 (1997), s. 1-18.
Malpas, Jeff, "Donald Davidson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2009 edn.), (ed.) Edward N. Zalta, http:// plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/Davidson

Immanuel Kant'ın (1724-1804) temel felsefi ilgilerinden birisi zihin ile dünya arasındaki ilişkiydi. Kant, zihnin dünyayı "zihinden bağımsız" bir dünyayı yansıtarak bildiğini söyleyen düşünceyi tersine çevirerek deneyimlediğimiz dünyanın zorunlu olarak bazı zihin kategorilerine uyduğunu öne sürmüştü. Kant'a göre bu türden zihin kategorileri zorunlu olarak evrenseldi. Daha sonraki filozoflar ise dünyanın zihin kategorilerine uyduğu düşüncesini dünyanın dilsel ya da kavramsal kategorilere uyduğu düşüncesiyle değiştirdiler. Hem deneyimin muhtevası hem de dünyanın kendisi kavramsal çerçevelere ya da şemalara göreli olduğundan bu değişiklik çok güçlü bir kavramsal/dilsel göreceliğe yol açtı – buradaki ana fikir, farklı kavramsal şemaların farklı dünyalara yol açtığı düşüncesiydi.

Donald Davidson (1917-2003), kavramsal göreceliğin tutarsız olduğunu çünkü asıl kavramsal şema düşüncesinin tutarsız olduğunu öne sürüyor. Davidson, kavramsal şema düşüncesinin farklı şemalar arasındaki tercüme başarısızlığı anlayışına bağlı olduğunu öne sürerek bu sonuçlara varıyor. Davidson'a göre tercüme başarısızlığı ister tam isterse de kısmi olsun bu durumda anlam oluşmaz. Dolayısıyla farklı kavramsal şemalardan söz etmenin bir anlamı olamaz. Farklı kavramsal şemalardan söz etmenin bir anlamı olmadığı için de yalnızca tek bir kavramsal şemanın varlığından söz etmenin hiçbir anlamının olmadığını öne sürüyor.

Davidson'ın argümanı bir kavramsal şema düşüncesinin anlaşılabilirliğine karşı çıkıyor ve böylece kavramsal göreciliğin olanaklılığı, bizim dünyayı bilme tarzımız, bizimle dünya ve dille dünya arasındaki ilişkiler bakımından önemli sonuçlar ortaya koyuyor. Eğer Davidson haklıysa, o zaman ortada bir kavramsal şema ve (dünya/deneyim) muhteva ikiciliği yoktur. Dolayısıyla neyin var olduğu ve dünyanın nasıl olduğuyla ilgili birbirinden tümüyle farklı açıklamaların hepsinin gerçek olabileceği düşüncesini anlamlı kılmak çok daha zordur. Aynı zamanda şema ve muhteva ikiciliğine dayan kuşkuculuk biçimleri de sorgulanacaktır.

> Bir kavramsal şeması olan bir dille ilintili doktrini kabul edebiliriz. İlişki şu şekilde kabul edilebilir: Kavramsal şemalar, dolayısıyla diller de farklıdır. Ne var ki, farklı dilleri konuşan insanlar, bir dilden bir başkasına yapılan tercümeler yoluyla oluşan bir kavramsal şemayı paylaşabilirler. Dolayısıyla tercümenin ölçütlerinin araştırılması, kavramsal şemaların bütünlüğünün tespit edilmesindeki ölçütlere odaklanmanın bir yoludur. [...]
>
> Ortaya çıkması beklenebilecek iki tür durum olduğunu düşünüyorum: Tercüme edilebilirlikle ilgili başarısızlıkların tam ya da kısmi olması. Eğer bir dilden diğerine tercüme edilebilen cümle dizilerinde hiçbir anlam yoksa tam bir başarısızlık söz konusudur; eğer belli bir dizi tercüme edilebiliyor ve belli bir

dizi de tercüme edilemiyorsa orada kısmi başarısızlık söz konusudur. [...] Benim stratejim, topyekün başarısızlığı anlamlı kılamayacağımız ve dolayısıyla kısmi başarısızlıkla ilgili durumları kısaca incelememiz gerektiğini öne sürmek olacaktır. [...]

[Kısmi başarısızlığa gelince], başkaları bizden farklı düşündüğünde, kavramlarımızdan daha fazla inançlarımızdaki farklar konusunda karar vermek için bizi zorlayabilen hiçbir genel ilke ya da bizi cezbeden hiçbir kanıt yoktur.

Sanırım kavramsal görecilik düşüncesi ve dolayısıyla kavramsal şema düşüncesi hakkında sağlam bir anlam oluşturmaya çalışmamız gerekiyor; tercümede topyekün başarısızlığa dayanmak yerine kısmi başarısızlığa dayanmak da hemen hemen aynı sonuca yol açıyor. (Davidson, *Inquiries*, s. 197)

Kısa versiyon (Kısım I) ve uzun versiyonun (Kısım II) her ikisi de üç argümandan oluşuyor: (1) Tercümede tam başarısızlık düşüncesine karşı bir argüman (2) Tercümede kısmi başarısızlığa karşı bir argüman (3) Yalnızca tek bir kavramsal şema vardır ya da farklı kavramsal şemalar olabilir biçiminde yanlışa ulaşmak yerine kavramsal şemanın asıl düşüncesinin anlaşılamaz olduğu sonucuna varmak için (1) ve (2)'ye dayanarak oluşturulan en kapsayıcı argüman.

Kısım I: (Desteklenmeyen Önemli Öncülleri Bir Yana Bırakan) Kısa Versiyon

P1. Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilirse, o zaman şemalar arasındaki tercümede ortaya çıkan tam başarısızlıktan ibaret olan kavramsal şemalardaki farkı doğru kabul edebiliriz *ya da* Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilirse, o zaman şemalar arasındaki tercümede ortaya çıkan kısmi başarısızlıktan ibaret olan kavramsal şemalardaki farkı doğru kabul edebiliriz.

P2. Eğer kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesi doğruysa, o zaman muhtevayı örgütleyen şema düşüncesini doğru kabul ede-

biliriz *ya da* Eğer kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesi anlamlıysa, o zaman muhtevaya uyan şema düşüncesini doğru kabul edebiliriz.

P3. Ne muhtevayı örgütleyen şema düşüncesini, ne de muhtevaya uyan şema düşüncesini doğru kabul edemeyiz.

C1. Kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesini doğru kabul edemeyiz (yıkıcı ikilem, P2, P3).

P4. Eğer kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki kısmi başarısızlık düşüncesi doğruysa, o zaman X, Y, Z cümleleriyle ilgili hakikat konusundaki anlamlı bir farklı şemayla birlikte işgören şemalarla bizim bir anlaşmazlığımızın mı olduğu, yoksa farklı bir inancın mı söz konusu olduğunu belirleyebilecek bir kanıt ya da genel bir ilke vardır.

P5. Eğer kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki kısmi başarısızlık düşüncesi doğruysa, o zaman X, Y, Z cümleleriyle ilgili hakikat konusundaki anlamlı bir farklı şemayla birlikte iş gören şemalarla bizim bir anlaşmazlığımızın mı olduğu, yoksa farklı bir inancın mı söz konusu olduğunu belirleyebilecek ne bir kanıt ne de genel bir ilke yoktur.

C2. Kavramsal şemaları bireyselleştirmenin bir yolu olarak tercümedeki kısmi başarısızlık düşüncesini doğru kabul edemeyiz (*modus tollens*, P4, P5).

C3. Farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlamlı değildir (yıkıcı ikilem, P1, C1, C2).

P6. Eğer yalnızca bir tane kavramsal şema varsa, o zaman farklı kavramsal şemaların olduğu yanlıştır.

P7 Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlamlı değilse, o zaman farklı kavramsal şemaların olması yanlış değildir.

P8. Farklı kavramsal şemaların olması yanlış değildir (*modus ponens*, C3, P7).

P9. Yalnızca tek bir kavramsal şema yoktur (*modus ponens*, P6, P8).

P10. Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilir değilse ve yalnızca tek bir kavramsal şema yoksa o zaman kavramsal şema düşüncesinin kendisi anlaşılamazdır.

C4. Dolayısıyla kavramsal şema düşüncesinin kendisi anlaşılmazdır (*modus ponens*, P10, C3, P9).

Kısım II: Ayrıntılı Versiyon

P1. Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilirse, o zaman şemalar arasındaki tercümede ortaya çıkan tam başarısızlıktan ibaret olan kavramsal şemalardaki farka anlam verebiliriz *ya da* Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilirse, o zaman şemalar arasındaki tercümede ortaya çıkan kısmi başarısızlıktan ibaret olan kavramsal şemalardaki farka anlam verebiliriz.

Tercümede Tam Başarısızlık

P2. Diller arasındaki tercümedeki tam başarısızlık olasılığını ele alalım.

P3. Bir kavramsal şema, bir şema ve (yorumlanmamış) muhteva ikiliğine işaret eder. Şema, doğru olduğu kabul edilen cümlelerden ibaret olan bir dilin kavramsal aygıtıdır. Muhteva ise ya yorumlanmamış olarak anlaşılan dünya/gerçeklik ya da deneyim/kanıttır, yani şemanın ilişki içinde olduğu yansız bir şeydir.

P4. Eğer kavramsal şemalarının bireyselleştirilmesinin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesi anlamlıysa, o zaman muhtevayı örgütleyen şema düşüncesini anlamlandırabiliriz *ya da* Eğer kavramsal şemalarının bireyselleştirilmesinin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesi anlamlıysa, o zaman muhtevaya uygun olan şema düşüncesini anlamlandırabiliriz

P5. Eğer anlam muhtevayı örgütleyen şemadan oluşuyorsa, o zaman muhteva bireyselleştirilmemiş bir nesnedir, ya da eğer şema muhtevayı örgütlüyorsa, o zaman muhteva kı-

sımlardan oluşur.

P6. Bireyselleştirilmemiş nesne örgütlenemez.

P7. Muhteva şema tarafından örgütlenmeden önce gelen kısımlardan ibaret olamaz, çünkü muhteva kısımlarını örgütleyenin şema olduğu kabul edilir.

C1. Muhtevayı örgütleyen bir şema düşüncesini anlamlandıramayız (yıkıcı ikilem, P5, P6, P7).

P8. Şemanın muhtevaya uygun olmasının olanaklılığını varsayalım. Bir şemanın muhtevaya uygun olduğunu söylemek, bunun kanıt tarafından ortaya koyulduğunu, yani basitçe şemanın gerçek (ya da yanlışa izin verecek ölçüde büyük ölçüde gerçek) olduğu anlamına gelir.

P9. P8'den çıkan sonuç, bu bir X şemasının, örneğin İngiliz dili şemasından yalnızca ve yalnızca X (büyük ölçüde) gerçek ama İngilizceye tercüme edilemezse farklı olacağı anlamına gelir.

P10. Ne var ki, bu biçimde hakikat ve tercüme kavramlarını birbirinden ayıramayız. Davidson'a göre bunun nedeni:

P11a. Alfred Tarski'nin hakikat kavramı üzerine eserini izleyerek (Tarski'nin eseri hakikat hakkında bize en iyi kavrayışı veriyor) bir dilin doğru cümlelerinin Tarski'nin T Antlaşması'na uyması gerekiyor. T antlaşması, L (dilinin) her s cümlesi için şu biçimde bir teorem verilebileceğini söylüyor: 's' yalnızca ve yalnızca yine s'nin bir tarifiyle ve 'p' eğer L İngilizceyse s'nin kendisiyle yer değiştirirse ve L İngilizce değilse s'nin İngilizceye tercümesi yoluyla s doğru olur. Bu konuda İngilizce ve Almancayı kullanan bir örnek şöyledir: "'*Es schneit*', yalnızca ve yalnızca "it is snowing" (kar yağıyor) ise doğrudur." T Antlaşması'na uygun bir dilin bütün doğru cümleleri, o dilin "hakikat teorisi"ni oluşturur.

P11b. X'in İngilizceden farklı bir kavramsal şema olduğu durumu ele alalım. Bu durumda (a) X doğrudur ama tercüme edilemez demektir. Ancak (b) X doğruysa, o zaman X için bir hakikat teorisi verilebilir. Ve (c) eğer X için bir hakikat teorisi verilebilirse, o zaman T Antlaşması'na göre X'in

cümlelerinin tercümesi verilebilir. Ne var ki, X'in İngilizceden farklı bir kavramsal şemasının olduğu varsayılırsa, onun cümleleri İngilizceye tercüme edilemez.

P11c. X'in doğru olduğu iddiasını mantıklı kabul edemeyiz ((c) ve (a) ile başlayarak ve ardından (b) ile birlikte (c)'nin öncülünü olumsuzlayarak 11b'den çıkan iki *modus tollens* örneği).

P12. Muhtevaya uygun bir şema düşüncesini doğru kabul edemeyiz, çünkü eğer şema muhtevaya uygunsa, o zaman doğrudur ve başka bir dile tercüme edilemez. Ancak P11c'ye göre bunun doğru ve tercüme edilemez bir dil olduğunu söyleyemeyiz.

C2. Kavramsal şemaların bireyselleştirilmesinin bir yolu olarak tercümedeki tam başarısızlık düşüncesini doğru kabul edemeyiz (yıkıcı ikilem P4, C1, P12).

Tercümedeki Kısmi Başarısızlık

P13. Diller arasındaki tercümedeki kısmi başarısızlık olasılığını ele alalım. Aralarında tercümedeki kısmi başarısızlık olan iki dil, tercüme edilebilir olmayan kısımları ölçüsünde farklı şemalar oluşturacaklardır.

P14. Bilinmeyen bir dilin bilinen bir tercümesinde en uygun yol, bilinmeyen dilin konuşmacılarının ifadelerini bilinen dilin konuşmacılarının perspektifinden yorumlamaktır. Bu türden bir yorumlama, konuşmacıların ifadelerinin anlamına göre hipotezler oluşturmaktan ibarettir.

P15. Böylesi hipotezlerin oluşturulması, hem anlam hem de inançla ilgili göndermelere ihtiyaç duyar. Yorumlama konusunda bir kişinin ifadelerinin anlamını onun belli bir bağlamdaki düşüncelerinin ne olduğunu bilerek kavrayabiliyoruz. Örneğin bir konuşmacı o andaki gök gürlemesinin hemen ardından "Hartchep" derse, konuşmacının o gürültü sırasındaki sesle ilgili düşüncesine göre "Hartchep"in gök gürlemesi anlamına geldiğini varsayarız. Ancak o konuşmacının duyulan sesi bir patlama olarak düşündüğünü

bilirsek (sesin bir gök gürlemesi olduğunu biz bilsek bile) muhtemelen "Hartchep"in gök gürlemesi anlamına geldiği varsayımında bulunmayız.

P16. Bir konuşmacının düşüncelerini ya de demek istediklerini bilemediğimizi kabul edelim. Bu durumda bir konuşmacının belli bir ifadesinin doğru olup olmadığını bilebiliriz.

P17. Yorumlama olanağını kolaylaştırmak için yardımseverlik ilkesini kullanmamız ve yorumlamaya çalıştığımız insanların düşüncelerini (deneyimlerimiz ışığında) genel olarak doğru yorumladığımızı kabul etmemiz gerekir.

P18. Eğer X dilinden konuşmacılar tarafından söylenen cümlelerin bu dili konuşanların reddettikleri hakikatler olduğu mantıklı bir varsayımsa ve biz de bu reddedilmiş cümleleri yorumluyorsak, o zaman durum eldeki kanıtlara göre değişebilir; ya onları bizim kabul ettiğimiz ya da reddettiğimiz cümlelere tercüme ederiz.

P19. Eğer X ile ilgili olarak reddedilen bu cümlelerin yorumlanması için sağlanan kanıtlar bizi onları doğru olarak kabul ettiğimiz cümleler kurmaya sevk ediyorsa, o zaman bu noktada bizim şemalarımızın ya da inançlarımızın farklı olduğu anlamına gelebilir.

P20. Eğer belli bir noktada şemalarımız ya da inançlarımızı farklı olarak ele alma konumundaysak, o zaman bir şema ya da inançta farklılık olup olmadığını tespit edebilmek için ne bir genel ilke ne de bir kanıt yoktur.

P21. Eğer bir şema ya da inançta farklılık olup olmadığını tespit edebilmek için ne bir genel ilke ne de bir kanıt yoksa, o zaman X dili konuşmacılarının bizimkinden kökten farklı kavramlar ya da inançlara sahip olup olmadıkları konusunda yargıda bulunacak bir konumda asla olamayız.

P22. Eğer X dili konuşmacılarının bizimkinden kökten farklı kavramlar ya da inançlara sahip olup olmadıkları konusunda yargıda bulunacak bir konumda asla olamazsak, o zaman tercümedeki kısmi başarısızlık durumunda olma düşüncesini doğru kabul edemeyiz.

P23. X dilinden konuşmacılar tarafından söylenen cümlelerin

bu dili konuşanların reddettikleri hakikatler olduğu mantıklı bir varsayımdır ve biz bu reddedilmiş cümleleri yorumlayabiliriz.

C3. Tercümedeki kısmı başarısızlık düşüncesini kabul edemeyiz (P18-P22 hakkında varsayımsal tasım, *modus ponens*, P22, P23)

Kavramsal Şema Düşüncesinin Kendisinin Anlaşılamazlığı

C4. Farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilir değildir (yıkıcı ikilem, P1, C2, C4).

P24. Eğer yalnızca bir kavramsal şema varsa, o zaman farklı kavramsal şemaların olduğu yanlıştır.

P25. Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilir değilse, o zaman farklı kavramsal şemalar vardır düşüncesi yanlış değildir.

P26. Farklı kavramsal vardır düşüncesi yanlış değildir (*modus ponens*, C4, P25).

P27. Yalnızca bir tek kavramsal şema vardır (*modus tollens*, P24, P26).

P28. Eğer farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilir değilse ve yalnızca bir tek kavramsal şema varsa, o zaman kavramsal şema düşüncesinin kendisi anlaşılabilir değildir.

P29. Farklı kavramsal şemalar düşüncesi anlaşılabilir değildir ve yalnızca bir tek kavramsal şema yoktur (birleştirme, P27, C4).

C4. Kavramsal şema düşüncesinin kendisi anlaşılabilir değildir (*modus ponens*, P28, P29).

44

Quine'ın Ampirizmle/Deneycilikle İlgili İki Dogması

Robert Sinclair

Quine, W.V., "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View*, s. 20-46, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. Orijinal yayın: *Philosophical Review* 60 (1951), s. 20-43.

Hylton, Peter, *Quine*, New York: Routledge, 2007
Kemp, Gary, *Quine: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum, 2006.
Russell, Gillian, "The Analytic/Synthetic Distinction", *Philosophy Compass* 2 (2007), s. 712-29.

Şu iki iddia arasında sezgisel bir fark var gibi görünüyor:

(1) Bütün bekârlar evli değildir.
(2) Bütün bekârlar 4.5 metreden kısadır.

Bu iki ifade doğru olsa da birçok filozof tarafından kayda değer farklılıklarla elde edildikleri açıktır. Birinci sonuç "analitik" bir gerçektir ve ondaki gerçeklik herhangi bir deneysel olgudan bağımsız bir biçimde, yalnızca gerekli terimlerin anlamları yoluyla tespit edilmiştir. İkincisi ise "sentetik" bir gerçek olup dünyayla ilgili deneysel olgular sayesinde doğrulanmıştır. Çok ünlü ve yaygın bir biçimde okunan "Two Dogmas of Empiricism" ("Deneyciliğin İki Dogması") isimli makalesinde W.V Quine, modern deneycilikte bu ayrımın kullanılmasının daya-

naksız bir dogma olduğunu ilan etti. Ardından daha da ileriye giderek kabaca "indirgemecilik" dediği teorik ifadelerin deneyim konusundaki ifadelerden mantıksal olarak çıkarıldığı anlayışın ikinci bir dogma olduğunu ve reddedilmesi gerektiğini öne sürdü. Bu eleştiriler, insan bilgisinin *a priori* (önsel) unsurlarının anlaşılabilirliğini analitik olarak ele alan, dahası bilim dilinin açıklığa kavuşturulması ve kavranmasında analitik yaklaşımın önemini destekleyen Rudolf Carnap, C.I. Lewis ve diğerlerinin görüşlerini hedef alıyor.

Quine'ın "İki Dogma"daki asıl amacı, söz konusu ayrımı açık bir biçimde ortaya sermektir. Analitik gerçekler ile sentetik gerçekler arasında böylesine keskin bir bölünmenin olmadığını öne sürer. Quine'ın argümanı, deneysel bilimlerde bulunabileceği öne sürülen türden bir yaklaşımın benzeri olarak tasvir edilmişti (Kemp, s. 19-20). Bir bilim insanı belli tipte bir fiziksel fenomeni onun varlığını henüz kabul etmeyen yollarla açıklanamayacağı için reddedebilir. Daha da ileriye giderek böylesi fenomenlerin bu yollar olmadan başka bir biçimde açıklanabileceğini destekleyen bir kanıtın olduğu da öne sürülebilir. Genel olarak Quine'ın argümanının bütünsel yapısını ortaya koyan, onun analitiklik kavramını açıklamak için yapılan bazı girişimleri gözlemlemeye başladığı ve bunların hepsini bilgi verici olarak görmeyen bu tip bir tavırdır. Quine, burada analitikliğin anlam aynılığı ya da eşanlamlılık bakımından tanımlandığı noktada "argümanın döngüselliği" (Russell, s. 718) denilen olguya dikkat çekiyor.

İki ifade, biri diğerinin yerine kullanıldığı bulundukları cümle içinde doğru olarak kaldıklarında eşanlamlıdır. Buradaki birbirinin yerine kullanılma *salva veritate* (*doğruluk değeri değişmeden*) olarak tasvir edilir. İngilizcedeki zorunluluk belirten ifadelere uygulandığında bu görüş işe yarar gibi görünüyor, çünkü "Zorunlu olarak, her evli olmayan insan evli değildir" ve "Zorunlu olarak, her bekâr evli değildir" cümleleri, "evli olmayan insan" yerine "bekâr" ifadesini kullandığımızda doğruluk değerini korurlar, dolayısıyla bu terimler aynı zamanda eşanlamlıdır. Sorun, böylesi cümlelerin analitik olmaları yüzünden

doğru olarak anlaşılmasıdır. Dolayısıyla analitikliği açıklamaya çalışmak için eşanlamlılığa başvurulması döngüseldir.

Quine, teorik cümlelerin yalnızca kolektif bir yapı olarak ve birbirlerinden ayrı olmadıkları zaman deneyimle bağlantılarının olduğunu iddia ederek indirgemeciliğin ikinci dogmasını eleştiriyor. Dolayısıyla bu, mantıksal deneyciler tarafından desteklenen bir tür fenomenalist indirgeme biliminin deneyime indirgenmesini önlüyor. Ayrıca deneyim setleri ve analitik gerçekler tarafından doğrulandıklarında sentetik ifadeleri ne türden olursa olsun herhangi bir deneyim tarafından doğrulananlar kadar gerçek olarak tanımlamamızı da önlüyor. Analitik gerçeği bulma isteğini açıklamaya yönelik bu girişimlerin her birisiyle Quine, ayrımın kendisinin deneysel olmayan bir dogma olduğu sonucuna varmanın mantıklı bir sonuç olduğunu öne sürüyor. Makalesinin son bölümünde genellikle "epistemolojik holizm" olarak tasvir edilen ve sonraki eserinde daha da geliştirilmiş bulunan kendi alternatif deneycilik görüşünü ortaya koyuyor. Burada matematik ve mantığın önsel zorunluluğunun analitikliğe herhangi bir çağrı yapma yerine kendi kapsayıcı teorik taahhütler sistemimizdeki derin siperler tarafından nasıl açıklandığını gösteriyor. Ayrıca bu derin siper, böylesi gerçekleri gözden geçirme yönündeki isteksizliğimizi de açıklıyor. Quine, analitik-sentetik ayrımı çevresindeki asıl sorunun genel epistemolojik önemine karşın bu ayrımın giderek kesin tasvirine ulaşmaya çalışmaktan uzaklaştığına vurgu yapıyordu (daha sonra bu farka işaret eden kendi yaklaşım tarzını önerdi ve telkin etti). Bu yaklaşımda böylesi bir ayrımın insan bilgisinin yapısını anlamak konusunda bize yardımcı olacak hiçbir gerçek anlam içermediğini öne sürdü.

Mantıksal deneycilik ve onun özgün bilim felsefesi anlayışından etkilenen birçok filozof, analitik-sentetik ayrımın belli bir biçiminin *a priori* (önsel) bir gerçeği anlamlı kılmak bakımından merkezî önemde olduğunu düşünüyordu. Quine'ın ünlü eleştirilerinden sonra bu ayrımın belli bir biçimine ulaşılabileceğini kabul etmek giderek daha zorlaştı. Ayrıca bu felse-

fe pratiği ve felsefe anlayışında da temel bir değişikliğe yol açtı. Carnap'ın analitik-sentetik ayrımından yararlanması, bilimsel dilin mantıksal yapısıyla olduğu kadar deneysel bilimden de ayrı olan kendi felsefi görüşünü destekledi. Quine'ın analitiklik eleştirileri, felsefe ile deneysel bilim arasındaki herhangi bir keskin farkı reddederek bu felsefi anlayışa daha fazla meydan okudu. Sonuç, felsefi uğraşları deneysel bilimlerdeki uğraşların bir devamı olarak gören Quine'ın etkili doğalcı felsefe anlayışıydı.

Quine'ın analitikliğe karşı döngüsellik argümanına karşı birçok eleştirel yanıt verildiği gibi analitiklikle ilgili alternatif anlayışların ortaya çıkartılmasına yönelik çeşitli değişim girişimleri halen sürüyor. Anlam açısından analitik gerçekliğin açıklanmasına destek sunan anlam teorisindeki yeni gelişmeler yakınlarda ortaya atıldı (Russell, s. 712-29).

> Böylece resmî ve gayrîresmi çalışmada olduğu gibi eşanlamlılıkla ilgili önceki ilişkileri ima eden [...] tanıma ulaşıyoruz. O zaman tanımla ilgili kavramı kavramın eşanlamlılık ve analitiklik bakımından kilit önemde olmadığını kabul ederek eşanlamlılığa daha yakından bakalım ve artık tanımdan söz etmeyi bırakalım [...] Eğer yayılımsal (*extensional*) bir dille ilişkili olarak inşa edilirse *salva veritate* (*doğruluk değeri değişmeden kalan*) bir karşılıklı değiştirilebilirliğin, analitikliğe ulaşılmak için gereken anlamda yer alan bilişsel eşanlam bakımından yeterli bir koşul olmadığını kabul etmemiz gerekiyor [...] Eğer bir dil "zorunlu olarak" gönderimsel (*intensional*) zarfını ihtiva ediyorsa [...] o zaman böylesi bir dildeki *salva veritate* karşılıklı değiştirilebilirlik bilişsel eşanlam için yeterli bir koşul olmaz; ancak böylesi bir dil yalnızca analitiklik kavramı olarak zaten kabul edildiği ölçüde anlamlı olabilir [...] İndirgemecilik dogması, hafifletilmiş biçimiyle bile, başka bir dogmayla – analitik ve sentetik arasında derin bir ayrım vardır dogmasıyla– doğrudan bağlantılıdır [...] Bu durumda bir dogma açıkça diğerini destekler: Bir ifadenin bilgisinden ve doğrulanmasından söz etmek genel olarak anlamlı olduğu sürece onun ne

olabileceğini zorunlu olarak (*ipso facto*) eksik bir biçimde doğrulayan ve böyle bir ifadenin analitik olduğunu belirten bir tür sınırlandırıcı ifadeden de söz etmek anlamlıymış gibi görünüyor [...] Benim mevcut önerim bunun bir saçmalık olduğu ve bu saçmalığın asıl kökünün belli bir ifadede bulunan gerçeklikte bir dilsel bileşen ve bir olgusal bileşenin varlığından söz etmektir. Toparlarsak, bilim dil ve deneyime çifte bağımlılık içindedir; ancak bu ikicilik tek tek alındığında bilimsel ifadelerde anlamlı biçimde izlenemez. (Quine s. 27, 31, 41-42)

P1. Analitik gerçekler, onların terimlerinin anlamı sayesinde ve deneysel olgulardan bağımsız bir biçimde hakikat olarak tanımlanamaz.

P2. Anlam, göndermeyle karıştırılmamalıdır (örneğin, "kalpli yaratık" ile "böbrekli yaratık" aynı nesneler sınıfına göndermede bulunur ancak bu ifadelerin anlamı farklıdır).

P3. Bu farkı açıklamak için "anlamlar" denilen bir özel şeyler setine başvurmaya gerek yok, çünkü ancak anlamdaki aynılık ya da eşanlamlılık (bu durumda *x* ile *y* anlamca benzerdir dediğimiz) örneklerine odaklanırsak anlam kavramının uygunluğu teorik olarak gösterilebilir. Eğer analitikliği tanımlamak için "anlam" kavramını kullanmaya devam edersek, o zaman terimler arasındaki eşanlamlılığa başvurmamız gerekir.

C1. Artık eşanlamlıların yerine eşanlamlıları koyarak analitik hakikatleri mantıksal hakikatler olarak tanımlayabiliriz (Eğer "bekâr" yerine "evli olmayan adam"ı koyarsak "Hiçbir bekâr evlenmez" ifadesi "Evli olmayan adam evlenmemiştir" mantıksal hakikati halini alır) (*modus ponens*, P1, P3).

P4. Eğer anlamda aynılıkla elde edilen hakikat (C1), "anlam"la ilgili önceki anlam anlayışımıza bağlı olan hakikat anlayışımıza dayanıyorsa, o zaman eşanlamlılığın kullanılmasıyla elde edilen analitikliğin bu açıklaması başlangıç noktamızdan daha açık bir şey olur.

C2. Eşanlamlılığın kullanılmasıyla elde edilen analitikliğin

bu açıklaması başlangıç noktamızdan daha açık bir şey değildir (*modus ponens*, C1, P4).

P5. Peki eşanlamlılığı terimlerin tarifiyle ilgili bir şey olarak anlamamız ne olacak?

P6. Eğer eşanlamlılığı terimlerin tarifiyle ilgili bir şey olarak anlarsak, o zaman bu yalnızca başkalarıyla aynı anlamda olan terimlerle ilgili bir bilgi verir ancak eşanlamlılığın ya da anlamdaki aynılığın neden ibaret olduğuyla ilgili daha fazla bir bilgi vermez.

C3. Eşanlamlılığın tarif olarak tanımlanması, analitiklik açıklamaya yardımcı olmaz (*modus ponens*, P5, P6).

P7. Peki birbirlerinin yerine koyduğumuzda onları ihtiva eden cümlelerin doğru olmaya devam ettiği eşanlamlı olarak alınan iki ifade ya da deyiş ne olacak?

P8. Eğer birbirlerinin yerine koyduğumuzda onları ihtiva eden cümlelerin doğru olmaya devam ettiği eşanlamlı olarak alınan iki ifade ya da deyişi ele alırsak, o zaman genişleyen dillerde, hakikat-değerini koruyan birlikte genişleyen ifadelerin yer değiştirdiği noktada birbirine değiştirilebilirlik bize anlamdaki aynılığı vermez (örneğin, hakikat-değerini koruyan "böbrekli yaratık" ile "kalpli yaratık" ifadesini yer değiştirdiğimizde bu ifadelerin aynı anlama sahip olduklarını öne süremeyiz).

C4. Genişlemeli dillerde birbirine değiştirilebilirlik bize anlamdaki aynılığı vermez ve analitikliğin anlaşılmasına yardımcı olmaz (*modus ponens*, P7, P8).

P9. Ancak İngilizce genişleyen bir dil değil ve böylesi genişlemeyen dillerde *salva verite* birbirine değiştirilebilirlik eşanlamlılık için doğru ölçüttür; yani anlamdaki aynılığı korur (örneğin, "Zorunlu olarak her evli olmayan adam evlenmemiştir" ve "Zorunlu olarak her bekâr evli değildir" ifadesi, "bekâr" yerine "evli olmayan adam"ı geçirdiğimizde hakikat değerini koruyan bir örnektir ve bunların ikisi eşanlamlıdır).

P10. Ancak bu türden zorunlu ifadeler, söz konusu ifade ("her evli olmayan adam evlenmemiştir") zaten analitik olarak

ele alındığı için kesinlikle doğru olarak kabul edilir. Bu biçimde *salva verite* birbirine değiştirilebilirlik yalnızca analitikliğin anlamlılığına zaten bağlı olduğundan eşanlamlılıkla ilgili doğru açıklamayı veriyor. Bu, döngüseldir ve böylesi analitik hakikat hâlâ açıklanmış değildir.

P11. İngilizce genişlemeli olmasa (P9) ve zorunlu ifadeler analitik olarak alınsa (10) bile, o zaman eşanlamlılıkla ilgili bu görüş analitikliği açıklamaz.

C5. Eşanlamlılıkla ilgili bu görüş analitikliği açıklamaz (*modus ponens*, P11, birleştirme, P9, P10).

P11. İndirgemecilik, analitik olmayan herhangi bir anlamlı ifadenin duyusal deneyim hakkındaki bir ifadeye denk olduğunu öne sürer.

P12. Bu görüşe göre analitik hakikatleri her deneyim tarafından doğrulanan ya da bir başka deyişle deneysel bir içerik ya da bilgi ihtiva etmeyen ifadeler olarak tanımlayabiliriz.

P13. Ne var ki, indirgemecilik tasarısı, özgün duyusal deneyimlerle ilgili teorik cümlelerle ilgili basit bir indirgeme yapılmasını engelleyen holistik (bütüncül) düşünceler yüzünden tamamlanamaz.

P14. Yine de indirgemeciliğe ulaşılamazsa, o zaman tek tek cümlelere belli deneysel bir muhteva atfedemeyiz ya da bir cümle ne olursa olsun herhangi bir deneyim tarafından doğrulanmayan bir anlamda analitik olduğunda onu tespit edemeyiz.

C6. O zaman doğrulanmaları için duyusal deneyime bağlı olan ve bağlı olmayan, yani analitik hakikatler durumundaki ifadeleri açıklamak için indirgemeciliği kullanmanın hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla indirgemecilik analitik ve sentetik ifadeler arasındaki ayrımı açıklamakta başarısız oluyor (*modus ponens*, P13, P14).

C7. Analitik hakikatleri açıklamak için ortaya atılan bu değişik önermelerle ilgili bir değerlendirme, onların hepsinin gerekli olduğunu gösteriyor. Böylesi katı bir ay-

rımı ya da indirgemeciliğin genellikle bunu desteklemek için kullanılan biçimini savunmaya hakkımız yok. Bunların ikisi de reddedilmesi gereken modern deneyciliğin dogmalarıdır (birleştirme, C2, C3, C4, C5, C).

45

Hume ve Tümevarım Problemi[1]

Hume'un Tümevarım Problemi

James E. Taylor

Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Indianapolis: Hackett, 1993. [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Münevver Özgen, Biblos Kitabevi Yayınları, 2014]

Hume'un tümevarımla ilgili kuşkuculuk hakkındaki argümanı, inkâr edilmeleri çelişkili (örneğin, "Bütün bekârlar evli değildir") olduğu için sezgisel ve açıkça kesin olan "düşünce ilişkileri" ile inkâr edilmeleri muhtemelen doğru (örneğin, "Yarın güneş doğacak") olduğu için kesin olmayan "olgu ve varoluş konuları" arasında yaptığı ayrımı önvarsayıyor. Hume, olgu ve varoluş meseleleri hakkındaki bütün inançlarımızın ya duygularımızın şimdiki tanıklığına, duygularımız temelinde yaşadıklarımızla ilgili anılarımıza ya da duygularımız ve zihinsel inançlarımız üzerindeki neden ve etki ilişkileri hakkındaki akıl yürütmeye dayandığını savunuyor. Örneğin arkadaşlarımızdan birisinin uzak bir yerden göndermiş olduğu anlaşılan bir mektuba bakarak o arkadaşımızın uzak bir yerde olduğu sonucu-

1 Bu ufuk açıcı konuya yönelik farklı yaklaşımlara ışık tutmak için Hume'un tümevarımla ilgili argümanının iki versiyonunu buraya aldık.

na ulaşabiliriz; böylece halihazırda gözlenmemiş bir nedene bu nedenin zaten gözlenmiş etkisinden yola çıkarak varabiliriz. Aynı zamanda geçmişte gözlemlemiş olduğumuz neden ve etki ilişkilerinden yola çıkarak gelecekte de benzer nedenlerin benzer etkilerinin olacağı sonucuna genel olarak ulaşabiliriz. Böylece, Hume'a göre, olgu ve varoluş meseleleri hakkındaki bütün akıl yürütmelerimizin temelinde deneyim vardır. Ancak Hume, deneyimden sonuç çıkarmanın bu türlerinin herhangi bir ileri akıl yürütmeye dayanmadığını öne sürüyor. Bu iddia biçimi bugün genel olarak tümevarımsal sonuçlar için akılcı bir gerekçelendirmenin olmadığı şeklinde dile getiriliyor. Eğer bu iddia doğruysa, o zaman hiç kimse kendi gözlemlediğinin ötesinde bir şeye inanmak için akılcı nedenlere sahip olamaz demektir. Eğer durum böyleyse, o zaman deneysel bir bilim teorisinin akılcı bir doğrulaması yoktur. Bu iddiayı öne süren ve savunan ilk filozof Hume'dan bu yana bunu reddeden filozofların karşı karşıya kaldıkları probleme "Hume'un Tümevarım Problemi" deniyor. Bu problemi çözmek için birçok girişim olduysa da bu girişimlerden hiçbirisi yaygın bir biçimde başarılı olarak kabul edilmedi. Dolayısıyla Hume'un tümevarım problemi, felsefi konuşmaların merkezî bir konusu olmaya devam etti.

> Bütün akıl yürütmeler iki çeşide ayrılabilir, yani kanıtlayıcı akıl yürütme ya da düşünce ilişkileriyle bağıntılı ve tinsel akıl yürütme; veya olgu ve varoluş konularıyla ilgili akıl yürütme. Olgunun açık göründüğü durumlarda kanıtlayıcı argümanlar var olamaz; doğanın işleyişinin değişebileceği ve görünüşte bizim yaşamış olduklarımıza benzeyen bir nesnenin farklı ya da karşıt sonuçlara varabileceği konusunda bir çelişkinin olmayacağı ortadadır. Bulutlardan düşen ve her bakımdan kara benzeyen bir cismi tadı tuzlu olan bir şeyden veya ateşin verdiği histen açık ve net bir biçimde ayıramaz (*conceive*) mıyım? Bütün ağaçların Aralık ile Ocak'ta büyüdüklerini ve Mayıs ile Haziran'da güçten düştüklerini onaylamaktan daha mantıklı bir önerme olabilir mi? Ne kadar mantıklı, ne kadar açık bir biçimde düşünülür, ne kadar hiçbir çelişkiye meydan vermez

görünürse görünsün, hiçbir yargının herhangi bir kanıtlayıcı argüman ya da soyut akıl yürütmeyle önsel olarak yanlış olduğu asla kanıtlanamaz.

Dolayısıyla geçmişteki deneyimlere güvenerek ortaya koyduğumuz ve gelecekteki yargılarımız için standart haline getirdiğimiz argümanları ele aldığımızda, bu argümanlar yukarıda yaptığımız ayrıma göre yalnızca olgusal bilgi ve gerçek varoluşla ilgili olacaklardır. Anca bu türden akıl yürütmelerle ilgili açıklamamızın sağlam ve ikna edici olduklarını kabul edersek bu türden akıl yürütmelerin olmadığı açıkça ortada olmalıdır. Varoluşla ilgili bütün argümanların neden ve etki ilişkilerinde yer aldığını söylemiştik; bu ilişkiye ilişkin bilgimiz bütünüyle deneyimden çıkar; bütün deneysel sonuçlarımız geleceğin geçmişe uyumlu olacağı varsayımına dayanır. Dolayısıyla bu son varsayımın kanıtını olası argümanlar ya da varoluşla ilgili argümanlarla oluşturmaya çalışmak açıkça bir kısır döngüye girmek ve kanıtlanması istenen noktayı zaten verili olarak almak demektir. (IV.ii)

Hume tarafından kullanılan (bütün tümevarımsal sonuçları temsil edebilecek) tümevarımsal sonucun bir örneği şöyledir: (a) "Yediğim bütün ekmekler benim için besleyicidir" önermesinden (b) "Yiyeceğim ekmek beni besleyecek" sonucuna varılır. Böylesi sonuç çıkarmaların akılcı bir temelinin olmadığı iddiasını kanıtlamak için Hume'un verdiği bu örneği onun argümanının yeniden inşasını yaparken ele alacağım.

P1. (a)'dan (b)'ye ulaşan (tümevarımsal) sonuç akılcı bir temele sahipse, sezgiye bağlı ("kanıtlayıcı" ya da tümdengelimli akıl yürütmeye dayanan) bir akıl yürütmeye ya da doğrudan gözleme bağlı ("deneysel" ya da tümevarımsal akıl yürütmeye dayanan) bir akıl yürütmeye dayanmak zorundadır.

P2. (a)'dan (b)'ye ulaşan (tümevarımsal) sonuç sezgiye dayanmaz; ister sezgiye bağlı akıl yürütmeye, ister doğrudan gözleme dayanan akıl yürütmeye dayansın.

C1. (a)'dan (b)'ye ulaşan (tümevarımsal) sonucun akılcı bir temeli yoktur (*modus tollens*, P1, P2).

P2 için argüman:

P3. Sonuç örneğindeki (a) ile (b) arasındaki bağıntı sezgisel değildir (yani eğer (a) doğruysa, o zaman (b) doğrudur sonucu kendiliğinden açık (kanıtlanmış) değildir).

P4. (a)'dan (b)'nin çıkması sonucu kanıtlayıcı akıl yürütmeye dayanmaz (çünkü kanıtlayıcı akıl yürütme, yalnızca iddialar muhtemelen yanlış değillerse ve eğer (a) doğruysa, o zaman (b) doğrudur iddiası muhtemelen yanlışsa oluşturulabilir).

P5. (a)'dan (b)'nin çıkması sonucu deneysel akıl yürütmeye dayanmaz (çünkü bütün deneysel akıl yürütmeler benzer nedenlerin benzer sonuçlarının olduğunu önvarsayar ve söz konusu sonuç çıkarmanın bu önvarsaymanın bir örneği olduğunu kabul eder, dolayısıyla bu sonuca yol açan deneysel (tümevarımsal) bir argüman döngüsel olacaktır).

C2. P doğrudur: (a)'dan (b)'nin çıkması sezgiye dayanmaz; ister sezgiye dayanan ister doğrudan gözleme dayanan bir akıl yürütmeye dayansın (birleştirme, P3, P4, P5; De Morgan).

Hume'un Tümevarım Hakkındaki Olumsuz Argümanı

Stefanie Rocknak

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, (ed.) D.F. ve M.J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2002. [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi]

Arnold, N. Scott, "Hume's Skepticism about Inductive Inferences", *Journal of the History of Philosophy* 21, 1 (1983), s. 31-55.

Baier, Annette, *A Progress of Sentiments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
Beauchamp, Tom ve Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
Broughton, J., "Hume's Skepticism about Causal Inferences", *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), s. 3-18.
Garrett, Don, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
Immerwahr, John, "The Failure of Hume's Treatise", *Hume Studies* 3, 2 (1977), s. 57-71.
Loeb, L.E., *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Owen, David, *Hume's Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
Passmore, John, *Hume's Intentions*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1952/1968.
Schmitt, F.E., *Knowledge and Belief*, Londra: Routledge, 1992.
Smith, Norman K., *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, New York: Macmillan, 1941.
Stove, D.C., *Probability and Hume's Inductive Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
Strawson, P.F., *Introduction to Logical Theory*, Londra: Methuen, 1952.

Nedensel sonuçlara eşlik eder gibi görünen zorunluluk nereden kaynaklanıyor? "Belli nedenlerin *zorunlu olarak* böylesi belli sonuçlarının olduğu [...] sonucuna nasıl varıyoruz?" (Hume, 1.3.2.15). *Treatise*'de Hume, bu zorunluluğun aklın bir işlevi olması olasılığını göz önünde bulunduruyor. Ancak sonuçta bu olasılığı göz ardı ediyor. Bu göz ardı etme, Hume'un tümevarımla ilgili "olumsuz" argümanından başka bir şey değil. Bu argüman büyük bir ilgi çekti ve bugün de çekmeye devam ediyor. Nedensel sonuç çıkarmalar, akılla doğrulanmadıkları durumlarda nasıl doğrulanabilirler? *p*'nin *q*'ya neden olduğuna inanıyorsak, *p*'yi her gördüğümüzde akıl bize belli bir güvenle –yani belli bir zorunlulukla– bu sonuca ulaşma izni vermez mi?

Bu sorulara verilen yanıtlar çok fazla ancak onları dört grup altında ele alabiliriz. (1) Bazıları Hume'un olumsuz argümanının onun tümevarımsal sonuç çıkarmaların değersiz olduğunu düşündüğünü ortaya koyduğunu öne sürüyorlar. Bu iddiaya göre Hume aslında gizli bir "tümdengelimci"ydi ve önsel ilkelere dayanmayan herhangi bir yöntemin yararsızlığını göstermeye çalışıyordu (örneğin Stove). (2) Başka bazıları Hume'un olumsuz argümanının yalnızca tümevarımsal sonuçları doğrulamak için kanıtlayıcı nedeni kullanamayacağımızı ama onları doğrulamak için olası nedeni kullanabileceğimizi açıkça göstermeye çalışıyordu diyorlar (örneğin Beauchamp ve Rosenberg, Arnold, Broughton ve Baier). (3) Bazıları Hume'un (nedensel sonuçlarla ilgili inançlar dahil genelde inançlarla ilgili) doğrulama anlayışının *Treatise*'in I. Kitabı'ndaki iki aşamaya uygun olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyorlar. Birinci aşamada Hume, bir doğrulama teorisi ortaya koyuyor. İkincisinde (özellikle 1.4.7'de) ise bundan vazgeçiyor (örneğin Passmore, Immerwahr, Schmitt ve Loeb). (4) Son olarak nedensel sonuçlar için hiçbir "doğrulamaya" gerek olmadığını öne sürenler var. Aslında bunun istenmesi epistemik açıklama bakımından yersiz bir talep sayılır; bir ölçüde olumsuz argümanın bize gösterdiği de budur. Bunun yerine yapmamız gereken, Hume'un "olumlu" tümevarım açıklamasından oluşan betimsel bir psikolojik açıklama yapmaktır; örneğin, "zorunlu bağlantı düşüncesi hakkında", bkz., *Treatise* 1.3.14. (örneğin Strawson, Garrett ve Owen).

Hume, kanıtlayıcı ve olasılıklı akıl yürütmeleri dışlayan argümanlarda sırasıyla kanıtlayıcı akıl ve olasılıklı akıl yürütme tarafından doğrulanan aynılık ilkesini kabul ediyor ve ardından neden bu varsayımların yanlış olduklarını sırayla gösteriyor. Argümanın sonuç bölümünde bunun, aynılık ilkesinin hem akıl tarafından doğrulanmadığı hem de nedensel sonuçlardan elde edilen zorunluluğun aklın bir işlevi olmadığı anlamına geldiğini gösteriyor. Bunu yapmak için kendisinin başlangıçta oluşturduğu öncülleri ve kanıtlayıcı aklı ile olasılıklı aklı dışlayan argümanlarda meydana çıkan sonuçları sunuyor.

[Neden ve sonuç ilişkisinin] bir kısmını böylesine önemli kılan [...] zorunluluk bağıntısının doğasını [artık keşfetmemiz gerekiyor]. Öyle görünüyor ki, neden ve sonuç adını verdiğimiz, mevcut bir izlenimden hafızaya ya da duyulardan bir nesnenin düşüncesine geçiş geçmişteki deneyimlerden ve bunların sürekli birlikteliğine aşina olmamızdan kaynaklanıyor ve ikinci bir sorun da deneyimin kavrayış ya da hayal gücü yoluyla düşünce üretip üretmeyeceği; akıl yoluyla ya da belli algı çağrışımları yoluyla bu geçişe karar verip veremeyeceğimizdir. Eğer akıl bizi belirliyorsa, geçiş bu ilkeye, daha önce yaşamış olduklarımıza benzemesi gereken hiçbir deneyime sahip olmadığımız örneklere göre gerçekleşecek ve doğanın seyri her zaman aynı biçimde devam edecektir. Dolayısıyla bu sorunu açıklığa kavuşturmak için böylesi bir önermenin bulunduğu varsayılan ve bunların ya bilgiden ya da olasılıktan çıkarılması gereken bütün argümanları ele alalım, bunların kanıt derecesine göre her birine göz atalım ve bunların bu doğanın herhangi bir sonucunu verip vermeyeceğini görelim. (Hume, 1.3.6.3, 1.3.6.4)

P1. Zihin mevcut bir izlenimden ya da bir izlenimin anısından belli bir düşünceye zorunlu gibi görünen bir geçiş yaptığında buna "neden ve etki" geçişi deriz. Sorun, bu görünüşte zorunlu geçişin temelinde neyin olduğudur? Bu neyin sonucudur: Anlayışın (yani aklın) mı, yoksa hayal gücünün mü?

P2. Eğer akıl bu nedensel geçişleri yapmamızı belirliyorsa, o zaman bu akıl yürütme gelecekte aynı biçimde olmaya devam edecek olan geçmişte meydana gelmiş örnekler (örneğin herhangi iki nesnenin belli çağrışımları) ilkesi üzerinden gerçekleşmek zorundadır (aynılık ilkesi) (*the principle of uniformity*).

P3. Eğer nedensel zorunluluk aynılık ilkesine dayanan aklın bir işleviyse, o zaman aynılık ilkesi, şu ya da bu biçimde *doğrulanmak* (*justified*) zorundadır; bu da akıl temelinde "olmak" zorundadır. Sembolik biçimde bu $(N \supset P) \supset J$ diye okunur. Burada "N" aklın bir işlevi olan nedensel zorun-

luluğu, "P" aynılık ilkesini ve "J" de "akıl tarafından doğrulanan aynılık ilkesini" temsil eder.

P4. Aynılık ilkesi dahil bir ilkeyi doğrulayabilecek yalnızca iki tür akıl vardır: (a) "Bilgi" (kanıtlayıcı akıl yürütme) (*demostrative reasoning*) ya da b) "Olası" akıl yürütme (*probable reasoning*).

P5. Kanıtlayıcı akıl yürütme tarafından doğrulanan aynılık ilkesini varsayalım.

P6. Eğer aynılık ilkesi kanıtlayıcı akıl yürütme tarafından doğrulanırsa –bir başka deyişle kanıtlayıcı akıl yürütmenin bir örneğiyse– o zaman aynılık ilkesi başka türlü hayal edilemez.

P7. Doğanın gelecekte aynı biçimde devam etmeyeceğini hayal edebilirken, aynı zamanda doğanın bizim deneyimlerimizle çelişki içinde olmaksızın geçmişteki gibi her zaman aynı biçimde devam ettiğini de hayal edebiliriz.

C1. Aynılık ilkesi kanıtlanamaz; yani kanıtlayıcı akıl yürütme tarafından doğrulanamaz (*modus tollens*, P6, P7).

P8. Aynılık ilkesi olası akıl yürütme tarafından doğrulanır (*reductio* için varsayım).

P9. Olası akıl yürütme, aslında nedensel akıl yürütmedir, çünkü bunların ikisi de bir izlenimin yaşanması ya da bir izlenimin hatırlanması sayesinde otomatik olarak bir düşüncenin geliştirilmesine yol açan durumlardır.

P10. Eğer mevcut akıl yürütme nedensel akıl yürütmenin bir örneğiyse, o zaman böylesi bir akıl yürütme aynılık ilkesi tarafından doğrulanır.

C2. Olası akıl yürütme aynılık ilkesi tarafından doğrulanır (*modus ponens*, P9, P10).

C3. Aynılık ilkesi olası akıl yürütme (yani nedensel akıl yürütme) tarafından onaylanır ve olası akıl yürütmeyi (yani nedensel akıl yürütmeyi) onaylar (birleştirme, P7-C3).

C4. Aynılık ilkesi olası akıl tarafından doğrulanmaz (*reductio*, P7-C3).

C5. Aynılık ilkesi ne kanıtlayıcı ne de olası akıl yürütme tarafından doğrulanmaz (birleştirme, C1, C4).

P12. Eğer aynılık ilkesi ne kanıtlayıcı ne de olası akıl yürütme tarafından doğrulanıyorsa, o zaman aynılık ilkesinin akıl tarafından doğrulandığı iddiası reddedilmelidir.

C6. Aynılık ilkesinin akıl tarafından doğrulandığı iddiasını reddetmemiz gerekir (*modus ponens*, C5, P11).

P12. Eğer aynılık ilkesinin akıl tarafından doğrulandığı iddiasını reddetmemiz gerekiyorsa, o zaman bu zorunluluğa aklın bir işlevi olan nedensel ilişkiler eşlik eder gibi görünüyor iddiasını da reddetmemiz gerekir.

C7 Bu zorunluluğa aklın bir işlevi olan nedensel ilişkiler eşlik eder gibi görünüyor iddiasını da reddetmemiz gerekir (*modus ponens*, P12, C6).

46

Thales ve Anaksimenes'te Analoji Yoluyla Argüman

Giannis Stamatellos

Aristoteles, *On the Heavens*, çev. W.K.C. Guthrie, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Londra: Routledge, 1979.

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. baskı, gözden geçiren ve dizin ekleyen W. Kranz, Berlin: Weidmann, 1951-52. (DK)

Kirk, Geoffrey Stephen, John Earl Raven ve Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1983.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol: Bristol Classical Press, 1992.

Pachenko, Dmitri, "Thales and the Origin of Theoretical Reasoning", *Configurations* 3 (1993), s. 387-484.

Wright, M.R., *The Presocratics*, Bristol: Bristol Classical Press, 1985.

Eğer x, P ve Q ise ve y, P ise aynı zamanda y'nin de Q olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Analoji (benzerlik kurma) yoluyla oluşturulan bir argüman tümevarımsal sonuç çıkarmaya dayanır. Analoji yoluyla argüman oluşturma, şeylerin bazı bakımlardan benzer ya da aynı oldukları için onların başkalarının benzeri ya da aynısı olduklarını öne sürmektir. Analojik bir argüman, ayrı olgular arasın-

daki varsayımsal benzerliklere dayanır: Bir başka deyişle, şeyler, bazı gözlemlenebilir ya da tanımlanabilir olgular bakımından benzer olduğu için onlar gözlemlenemeyen ya da tanımlanamayan başka bazı bakımlardan da benzerdir.

Analoji yoluyla oluşturulan bir argüman, tümdengelimsel açıdan geçerli değildir. Şeyler arasında keyfî önvarsayımla benzerlik kurulduğu için zayıf bir argüman biçimi olarak değerlendirilir. Ancak analoji yalnızca yalın olgular için değil metaforlar ve açıklayıcı amaçlarla da kullanılır. Ayrıca analoji yoluyla argüman, temel bilimsel yöntemi oluşturan bir indirgeme olduğu sürece bilimsel düşüncenin ayrılmaz bir parçası olarak da düşünülür.

Eski Yunan felsefesinde analoji, kozmosun açıklanması yönündeki ilk girişimlerin altında yatan bir düşünce örüntüsüdür. Bunu ilk olarak Miletli düşünürler Thales (yaklaşık İÖ 585) ve Anaksimenes'te (yaklaşık İÖ 546) görüyoruz. Thales, "bir tahta parçasının gölcük üzerinde yüzmesi gibi yeryüzünün de suyun üzerinde yüzdüğünü" (DK 11A14; krş. DK 11A12) öne sürmüştü. Aristoteles'e göre:

> Diğerleri yeryüzünün suyun üzerinde durduğunu söylüyorlar. Bununla ilgili olarak sahip olduğumuz en eski açıklamanın Miletli Thales tarafından yapıldığı söyleniyor. Yer, bir kütük ya da ona benzer bir şey (bunlardan hiçbirisi doğası gereği havada kalmaz ama suyun üzerinde dururlar) gibi suyun üzerinde yüzüyormuş – sanki aynı argüman yeryüzünün kendisine uygulandığı gibi yeryüzünü destekleyen suya uygulanmazmış gibi. (Aristoteles, B13, s. 294a28)

Thales'in tümevarımsal akıl yürütmesi analoji yoluyla bir argüman düşüncesini yansıtıyor: Eğer iki şey küçük bir ölçekte de olsa bazı özellikler bakımından ortaksa, o zaman aynı özelliklere kozmik ölçüde de ortak olarak sahiptirler:

Küçük ölçek: Bir tahta parçası gölcük üzerinde yüzer.
Büyük ölçek: Yeryüzü, Okyanus[1] üzerinde yüzer.

Benzer biçimde Anaksimenes de insan ruhu ile kozmos arasında bir analoji olduğunu öne sürüyordu.

> Havadan oluşan ruhumuz bizi sarması gibi soluk ve hava bütün dünyayı kuşatır. (DK, 13B2)

Anaksimenes analoji yoluyla bir argüman ortaya atıyor:

Küçük ölçek: İnsan ruhu (insan soluğu) bireysel bir organizmayı sarar (mikrokozmos).
Büyük ölçek: Kozmosun ruhu (evrensel soluk) bütün evreni kuşatır ve korur.

Bir düşünce örüntüsü olarak Anaksimenes'in tümevarımcı düşüncesinin temelinde yer alan analoji, retorik, metaforik ve açıklayıcı amaçlarla kullanılmıştı. Ondan kalan bazı parçalar ve onunla ilgili tanıklıklarda bu açıkça görülüyor (*Die Fragmente der Vorsokratiker*):

> Rüzgarların başımızın üzerinde dönmesi gibi yıldızlar da dünyanın çevresinde hareket eder. [A7]
> Evren bir değirmen taşı gibi döner. [A12]
> Yıldızlar kristal küreye çiviler gibi çakılmıştır. [A14]
> Güneş bir yaprak gibi düzdür. [A15]

Yukarıdaki örneklerde analoji, Anaksimenes tarafından yaygın gözlemler yoluyla makrokozmosu açıklamak için kullanılıyor. Thales ve Anaksimenes'in analoji yoluyla argümanları, tümevarımsal akıl yürütmenin ilk örneklerinden birisi olarak kabul ediliyor. Mikrokozmos (küçük ölçek) ile makrokozmos (büyük ölçek) arasındaki ilişki, Thales'in hilozoiz-

1 Eski Yunanlılar Dünya'yı çepeçevre sardığına inandıkları büyük su kütlesine Okyanus (Okeanos) diyorlardı – ç.n.

mi[2] (*hylozoism*) ile matematik uzmanlığını (örneğin piramitlerin ölçülmesi ve Güneş tutulmalarının öngörülmesi) ve Anaksimenes'in doğa felsefesi ile kozmolojik keşiflerini yansıtıyor. Eski Yunanlıların bir tümevarım biçimi olarak analoji yoluyla felsefi argümanlar oluşturmaları bilimsel açıklama ve düşüncenin başlangıcına işaret eder.

2 Maddenin canlı olduğunu veya madde ile hayatın birbirinden ayrılmazlığını ileri süren düşünce biçimi – e.n.

47

Quine'ın Doğallaştırılmış Epistemolojisi

Robert Sinclair

Quine, W. V., "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 69-90. New York: Columbia University Press, 1969.

Gregory, Paul, *Quine's Naturalism: Language, Theory and the Knowing Subject*, New York: Continuum, 2008.

Roth, Paul, "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized'", *Dialectica* 53 (1999), s. 87-109.

Son derece etkili makalesi "Epistemology Naturalized"de (Doğallaştırılmış Epistemoloji) W.V. Quine, modern deneycilik tarihinde yer alan problemlerin çağdaş epistemolojinin bütün hedefleri konusunda bizi yeniden düşünmeye sevk ettiğini öne sürüyordu. Daha doğrusu, duyusal deneyim aracılığıyla elde ettiğimiz dünya hakkındaki bilgiyi desteklemek ya da doğrulamak için yapılan girişimlerle birlikte başa çıkılamaz problemlerle karşı karşıya kaldığımızı göz önünde tutarak Hume deneyciliği sonrasında tarihsel bir yeniden inşanın yapılmasını teklif ediyor ve ayrıca bilginin temellerini bilimin kendi içine yerleştirmemiz gerektiğini öneriyordu. Quine'ın görüşüne göre epistemoloji, filozofların dünya hakkındaki bilgimizi açıklamak, tasvir etmek ve doğrulamak için bilimin kaynaklarını kullanmaları gereken anlamda bir bilimsel tasarı haline gelecek biçimde "doğallaştırılmalı"dır.

Quine'ın temel argümanı, matematiksel bilginin temellerinde yer alan çalışmalarla bilimsel bilgiye duyusal bir temel sağlama yönündeki deneysel girişim arasında bir analoji kurmayı gerektiriyordu. Quine'ın odaklandığı matematik felsefesindeki tasarı, matematik gerçekleri mantığın daha basit diliyle tanımlanabileceğini savunan "mantıkçılık" (*logicism*) olarak biliniyor. Burada daha kesin, apaçık gerçek olan mantıksal bir dile ulaşmak için Quine'ın "kavramsal" (*conceptual*) yön dediği matematiksel kavramlar yeniden yazılabilir ve bu anlamda düşünülen şeye indirgenebilirdi. Aynı zamanda bu, matematik gerçeklerin doğrulanması konusunda daha "doktriner" (*doctrinal*) bir kaygının ortaya çıkmasına yardımcı olabilirdi, çünkü bunlar mantıksal kesinliğe benzer bir derecede temel mantıksal gerçekler olarak yeniden ifade edilebilirdi. Ne var ki, bu tasarı gerçekleştirilemez, çünkü matematik kavramların önerilen biçimde indirgenmesi kendi mantıksal paradokslarını ihtiva eden ve bu yüzden aynı apaçıklık ya da kesinliğin mantığın içinde olduğunu kabul eden bir teori seti gerektiriyor. Ayrıca Gödel'in ünlü tamamlanmamışlık teoremleri bu doktriner hedefin temelini çürüyor, çünkü bu teoremler bütün matematik gerçekleri kapsayan mantıksal yorumların olanaksız olduğunu gösteriyor.

Bu arka planla yola çıkan Quine, mantıkçılık ile deneycilik arasında kendi analojisini daha da geliştirmeye çalıştı. Mantıkçılık gibi deneyci girişim de kavramsal bir yan ihtiva eden duyusal deneyim içinde yer alan bilimsel gerçekleri geçerli kılmak için kavramları duyusal terimlerle ve duyusal deneyim yoluyla doğanın gerçeklerini doğrulamaya çalışan doktriner bir yanla tanımlamaya odaklanmıştı. Ancak bu iki hedefe ulaşılamaz. Kavramsal yan, terimler ve cümlelerin yalnızca onların birbirleriyle bağlantıları sayesinde deneyimle ilgili anlamlarının olduğu ve hiçbir zaman kendi kendilerine tecrit olmayacakları görüşünü savunan "holizm" nedeniyle bocalar. Bu, genel olarak deneyimle ilgili kendi sonuçları olan hiçbir kavram ya da teorik iddianın olmadığını akla getiriyor. Dolayısıyla hiçbir bireysel kavram ya da ifade kendi özgün deneyim unsuruna indirgenemez ya da onunla belirlenemez.

Bu doktriner hedef, şeylerle ilgili deneyimlerimize dayanan basit genel iddiaların bile onları doğrulamak zorunda olduğumuz herhangi bir deneysel kanıttan daha fazlasını iddia ettiği Quine'ın "Hume problemi" dediği şey yüzünden başarılı olamıyor. Dolayısıyla deneycilik matematik felsefesindeki mantıkçılığa karşı analojik tarzdaki tamamlanmamışlıktan zarar görüyor ancak daha da önemlisi Quine'ın deneysel bilgi epistemolojisinin matematik bilgiden daha kötü olmadığını öne sürmesidir (bkz. Roth, s. 96). Matematik araştırmaları, ondaki epistemik standartları verimli biçimde düşürerek bu analojide deneyciliğin takip edilebileceğinin uygun olduğunu gösteriyor. Bu, Quine'ın epistemolojik olarak daha uygun olacağını kabul ettiği, bilimin yeniden inşasının mantıksal olarak deneyimden çıkartılması girişiminden ayrılmayı ve onun yerine bilim yöntemlerinden çıkan bir bilimsel bilginin geçerliliğini aramayı gerektiriyor.

Dolayısıyla Quine'ın argümanı, bir zamanlar insan bilgisiyle ilgili holistik bir görüşü benimsememize ve bunun deneyim karşısında bilginin deneyci bir indirgemesinin temelini yıkma tarzını kabul eder gibi görünen deneyci epistemolojiyi yeniden düşünmek için bize bir davettir (bkz. Roth, 96-100). Böylesi sınırlandırmalar içinde Quine, bilimsel gerçekleri doğrulamak ve bilimsel teorilerin yaratılmasında nedensel sorumlu mekanizmaların ufuk açıcı açıklamalarını geliştirmek için bilim yöntemleri kullanılmasının önemine vurgu yapıyor.

Bu argümanın etkisi iki karşıt yanıtla, olumlu ve eleştirel yanıtlarla ölçülebilir. Birinci yanıta göre Quine'ın önerdiği epistemolojinin yeniden inşası, insan bilgisinin daha deneysel bilgi veren açıklamalar öneren birçok girişime yol açtı. Böylesi görüşler, evrimsel biyoloji, psikoloji ve sinirbilim gibi çok farklı bilimler çeşitliliğinin ilgisini çeker ve bilim felsefesi alanında tarih ve sosyolojinin daha fazla kullanımını sağlar. Daha doğrusu, Quine'ın felsefeyi deneysel bilimin bir parçası olarak kavrayan felsefi doğalcılığı zihin felsefesi, dil, etik ve başka alanlardaki çalışmaların gelişmesini oldukça fazla etkiledi. Daha eleştirel ikinci yanıt, Quine'ın önermiş olduğu epistemolojideki

doğallaştırmanın epistemolojinin merkezi hedeflerinin özlü bir reddiyle sonuçlandığını iddia etmişti. Burada dikkatin büyük kısmı, Quine'ın doğrulamayla ilgili normatif hedefleri reddetmesinin birçoğunun bunu özneyle ilgili radikal bir değişim olarak görmelerine yol açtığına odaklanmıştı. Sonuç, "yorumlamanın yer değiştirmesi", inanç edinmeyle ilgili nedensel süreçlerin psikolojik tasviriyle birlikte inançlarımızın apaçık temelini eleştirel ve akılcı olarak değerlendirmeye çalışan Quine'ın normatif epistemolojinin yer değiştirmesini destekleyen birisi olarak kabul edilmesi oldu (Gregory, s. 85-121).

Günümüz araştırmacıları bu eleştirel okumanın hatalı olduğunu ve genel olarak Quine'ın önerisinin böylesi normatif kaygıları yok etmeye çalışmadığını, tam tersine deneyciliğin başarısızlıkları ve devam eden bilimsel ilerleme ışığında epistemolojinin hâlâ nasıl normatif olmayı sürdürdüğünü açıkladığını öne sürüyorlar.

> Burada matematiğin temellerinde yer aldığı özellikle apaçık olan, genelde epistemolojiyle ilgili yardımcı bir düşünce varlığını koruyor. Kavramlar teorisi ya da anlam teorisi veya bir doktrin teorisi ya da hakikat teorisi biçiminde bir dallanmaya işaret ediyorum; dolayısıyla bunun doğal bilgi epistemolojisine uygulanması matematiğin temellerinden daha az önemli değil. Benzerlik şöyledir. Tıpkı matematiğin mantığa ya da mantık ve teori setine indirgenmesi gibi doğal bilgi de bir biçimde deneyim duyusuna dayanır. Bu, duyusal terimlerle beden kavramını açıklamak anlamına gelir; bu kavramsal yandır ve duyusal terimler bakımından doğa gerçekleriyle ilgili bilgimizin doğrulanması anlamına gelir; burası da dallanmanın doktriner yanıdır. [...] Filozoflar, her şeyin gözlemlenebilir ve mantıksal-matematik terimlere tercüme edilmesi konusunda haklı olarak umutsuzdular. Onlar ifadelerin büyük kısmının deneysel sonuçlarla ilgili kendi özel kümelerine sahip olmadıklarını, bu indirgenemezliğin nedeni olarak kabul etmediklerinde bile, bu konuda umutsuzlardı. Bazı filozoflar ise bu indirgenemezlikte epistemolojinin iflasını görmüşlerdi [...]

> Ancak sanırım bu noktada yeni bir çerçeve ve açıklığa kavuşturulmuş konum sayesinde epistemolojinin halen devam ettiğini söylemek daha anlamlı olacaktır. Epistemoloji ya da ona benzer bir şey, basitçe psikolojinin bir bölümü, dolayısıyla doğal bilim konumuna iniyor. O, doğal fenomenleri, yani fiziksel insan konusunu araştırıyor. Bu insan konusu, deneysel olarak kontrol edilebilir belli bir veriye –örneğin değişik sıklıklarla belli aydınlatma örüntüleri (*patterns*)– ve bütün zaman boyunca konunun üç boyutlu dış dünyanın ve kendi tarihinin bir tasviri olan bir ürün olarak ortaya konmasına uygundur. Yetersiz veri ile taşkın ürün arasındaki ilişki, hemen hemen her zaman epistemolojiye neden olan aynı nedenler hakkında, yani bunun teoriyle ilişkisinin ne kadar açık olduğunu ve birisinin doğa teorisinin herhangi bir elde edilebilir kanıta hangi bakımdan aşkın olduğunu görmek için bir araştırma yapmaya bizi sevk eden bir ilişkidir. (Quine, s. 71, 82-3)

P1. Doğal bilimin temelleriyle ilgili araştırmalar ile deneysel bilginin epistemolojisini aydınlatmaya yardımcı olabilen matematiğin temelleriyle ilgili araştırmalar arasında önemli paralellikler vardır.

P2. Matematiksel gerçeklerin düzenlenmesi için mantıksal işlemlerin oluşturulmasıyla ilgili mantıkçı tasarı, birisi mantık terimleriyle matematik kavramlarını tanımlayan kavramsal ve diğeri mantık tekniklerini kullanarak matematiksel gerçekleri ortaya çıkartan doktriner iki unsur ihtiva eder.

C1. Duyusal deneyim temeli üzerinde bilimsel gerçeklerin ortaya çıkarılması ya da değerlendirilmesini sağlamaya yönelik deneyci girişim de aynı genel özellikleri ihtiva ediyor: Duyusal terimlerle kavramların tanımlanmasıyla ilgili bir kavramsal yan ve duyusal terimlerle doğanın gerçeklerinin doğrulanması konusuna odaklanan doktriner bir yan (analoji, P1, P2).

P3. Eğer deneyci program başarılı olursa, o zaman şunların ele alınması gerekir:

(A) Teorik kavramların (örneğin yapı) duyusal deneyimle nasıl tanımlanabileceğini göstermenin kavramsal gerekliliği.

(B) Bilimsel yasaların ya da genelleştirmelerin duyusal deneyimden nasıl çıkartılabileceğini göstermenin doktriner gerekliliği.

P4. (A) gerçekleştirilemez, çünkü kavramlar ve cümleler yalnızca kolektif bir yapı olarak deneysel sonuçlara sahiptir ve birbirinden tecrit olmuş değillerdir (holizm). (B) gerçekleştirilemez, çünkü deneyime dayanan en basit genellemeler bile deneysel kanıttan üstündür (Hume problemi).

C2. O halde bilim için bağımsız felsefi bir temel deneycilik içinde elde edilemez (*modus tollens*, P3, P4).

P5. Biçimsel türetme ile deneysel bilimin kendi standartları arasında elde edilebilir daha iyi doğrulama standartları yoktur (Quine'ın basamaklı hipotezi; bkz., Roth, s. 98).

P6. Eğer deneycilik kendi temelci tasarısını başarılı bir biçimde oluşturamazsa ve bilimde bulunanlardan daha iyi doğrulayıcı standartlar yoksa, o zaman epistemoloji bilimsel sonuçların ve pratiklerin doğrulanmasında bilime başvurmak zorundadır.

P7. O halde bilim için hiçbir bağımsız felsefi temel deneycilik içinde elde edilemez ve biçimsel türetme ile bilimin kendisinin deneysel standartları arasında elde edilebilir daha iyi doğrulama standartları yoktur (birleştirme, C2, P5).

C3. Bilimsel gerçekleri doğrulamak için bilim yöntemlerini kullandığımız ve bilimsel teorilerin gelişmesi için sorumlu nedensel mekanizmaların ufuk açıcı bir açıklamasını geliştirdiğimizde epistemoloji kendi kendine uygulanan bir bilim haline gelir. Kısacası epistemoloji doğallaştırılmalıdır (*modus ponens*, P6, P7).

48

Sellars ve Belli Miti

Willem A. deVries

Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, c. 1, (ed.) Herbert Feigl ve Michael Scriven, s. 253-329, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956 (EPM.) Dipnot eklemeleriyle tekrar basım: *Science, Perception and Reality*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963; tekrar basım Ridgeview Publishing Company, 1991 (SPR). *Empiricism and the Philosophy of Mind* adıyla farklı basım, Richard Rorty'nin giriş yazısı ve Robert Brandom'un "Study Guide" makalesiyle, (ed.) Robert Brandom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Ayrıca tekrar basım, W. deVries ve T. Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: A Reading of Sellars' "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Cambridge, MA: Hackett, 2000 (KMG).

Alston, William P., "What's Wrong With Immediate Knowledge?", *Synthese* 55 (1983), s. 73-96. Tekrar basım: *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

—, "Sellars and the 'Myth of the Given'", 1998, http://www.ditext.com/alston/alston2.html (Erişim tarihi: 27 Temmuz 2010). Meyers, R. G., "Sellars' Rejection of Foundations", *Philosophical Studies* 39 (1981), s. 61-78.

Bilginin bir yapısı vardır: Bir kişinin (ve bir topluluğun) bilişsel durumları arasında bağımlılık ilişkileri vardır. Kuşkucu meydan okumalar kolayca ortaya çıkabilir; örneğin her bilgi parça-

sı başka bilgilere bağımlıysa, kendi ilk bilgi parçamızı nasıl elde edebiliriz (#38)? Birçok filozof, bilginin iyi inşa edilmiş bir evden farklı olmayan hiyerarşik bir yapısının olduğunu savunur. Gerçeklikle doğrudan ilişkisi olan bazı bilişsel durumlar var olmalı ve bu bilgimizin geriye kalanını destekleyen sağlam bir temel oluşturmalı. Apaçık nedenlerle buna bilginin yapısının "temelci resmi" (*foundationalist picture*) deniyor. Filozoflar bu metaforu bilgi hakkındaki iki gereklilik sayesinde şöyle açıklıyorlar. (1) Başka bazı bilişsel durumlara göre kendi epistemik ilişkilerinden bağımsız olarak bazı olumlu epistemik konumlara sahip olmaları anlamında temel konumda bilişsel durumlar olması gerekir. Buna Epistemik Bağımsızlık Gerekliliği [EBG] diyelim. Olumlu epistemik durumlar bir bilgi örneği olmayı, doğrulanmayı ya da garantilenmiş olmayı ya da (daha yetersiz bir biçimde) kendi lehinde bazı önvarsayımlara sahip olmayı ihtiva eder. (Birçok kişi bu temel bilişlerin tartışma götürmez bir epistemik garantiye –kesinlik, çürütülemezlik, hatta yanılmazlık– sahip olması gerektiğini öne sürüyor. Epistemik ilişkiler tümdengelimsel ve tümevarımsal anlamlar taşır. (2) Olumlu epistemik konumlarla birlikte her temel olmayan bilişsel durum, yalnızca temel bilişsel durumlarla, doğrudan ya da dolaylı biçimde epistemik ilişkiler kurdukları için bir konuma sahiptir. Böylece temel durumlar bilgimizin geriye kalanı için nihai desteği sağlarlar. Buna Epistemik Etkililik Gerekliliği [EEG] diyelim. Böylesi temel –yani bağımsız ve etkili– bilişsel durumlara "belli" (*given*) diyelim. Birçok filozof, eğer herhangi bir bilgi varsa böylesi bir "belli"nin olması gerektiğini düşünüyordu.

EBG ve EEG birlikte temel bilginin rol oynaması üzerinde belirli sınırlandırmalar getiriyorlar. Geleneksel olarak filozoflar, temel bilginin tartışma götürmez bir garantiye sahip olmasını gerekli görürler. Sellar bir yanılabilirci (*fallibilist*) olmasına ve herhangi bir bilişsel duruma karşı çıkılabileceğini düşünmesine rağmen "belli"ye karşı argümanında, bazı yorumcuların tersine olarak, bu konudan hiçbir kaygı duymuyordu. Eğer temeller yoksa, temel bir garantinin güçlendirilmesi için kaygılanmaya gerek yoktur.

Temelci bir yapı, deneysel bilginin yanı sıra biçimsel ve *önsel* olan mantıksal ve matematiksel bilgiyle de ilgili olabilir. Binlerce yıldır tanımlar ile aksiyomlarla başlayan ve uzun akıl yürütme zincirleriyle sayısız teorem türeten Öklid geometrisi, paradigmatik bir temelci yapı sağlıyordu. Ancak hiçbir aksiyom –apaçık genel gerçekler– deneysel bilgi için temel sağlamaya uygun gözükmüyor. Tam tersine, belli gerçeklerin doğrudan deneyim sayesinde bilinebileceği ve bütün deneysel bilgi için temelin böylece sağlanabileceği ortak bir varsayımdır. Dolayısıyla deneysel bilginin temelini oluşturan epistemik olarak bağımsız ve etkili bilişsel durumları bize sağladığı varsayılan deneyimdir. Deneycilik, bütün asli bilgilerin deneyime dayandığını iddia ediyor.

Sellar'ın belliye karşı argümanı, yalnızca bir bellinin olması gerektiğini değil aynı zamanda tanımlanan anlamda bir bellinin olabileceğini de reddediyor. Dolayısıyla bilginin temelci resmine, özellikle de onun deneyci versiyonuna bir saldırı durumundadır. Argüman, EBG ve EEG'nin hiçbir konuda tatmin edici olmadıklarını öne sürüyor. EEG'nin tatmin edici olması için temel bir biliş, diğer bilişlerle ilgili sonuç çıkarma ilişkilerine katılma gücünde olmalıdır; önermesel bir biçime sahip olmalı ve gerçeği-değerlendirebilir olmalıdır. EBG'nin tatmin edici olması için böylesi bir önermesel yapılı bilişin diğer bilişlerle sonuç çıkarma ilişkilerinden bağımsız bir biçimde kendi epistemik konumu olmalıdır. Hiçbir bilişsel durum bu iki gerekliliği karşılayamaz.

Birçok filozof, apaçık bilişsel durumların epistemik olarak bağımsız olduklarına inanıyordu. Matematik aksiyomlar, geleneksel olarak apaçık diye anılıyordu ancak herhangi bir deneysel önerme apaçık mıdır? Sellars'a göre temel deneysel bilgi (duyuverili bilgi, görünüşlerin bilgisi vb.) için standart adayların tümü, bilen kişi tarafındaki diğer bilgiyi önvarsayıyor ve böylece EBG başarısız oluyor. Sellars, böylesi durumların yalnızca diğer bilişsel durumlarla onların epistemik ilişkileri sayesinde bilişsel durumlar olarak kabul edildiğini öne sürüyor. Olgulara dayanarak bunu iddia ettiği için bazı diğer adayların EBG'den ge-

çip geçemeyecekleri belirsiz. Örneğin, bazıları dışsalcılığın[1] (*externalism*) Sellar'ın eleştirisinden kurtulduğunu öne sürüyorlar, çünkü bu durumda temel bilişsel durumların epistemik konumu yalnızca onların nedensel konumlarıyla belirlenir ve bunlar EBG'den geçerler (bkz. Meyers). Ne var ki, epistemolojik olarak bağımsız bilişsel durumların (çok daha az olması gerektiğini) kabul ederek kendi argümanını doğru olarak varsayıyor. Bu tartışmayla ilgili nihai karar, olumlu bir epistemik konuma sahip olmak için yeterli koşullarla ilgili olumlu bir teori gerekiyor (bkz. Alston). Sellars bir tane öneriyor ancak bu bellinin eleştirisinin ötesine ulaşıyor. En azından Sellars'ın belliyle ilgili eleştirisi, epistemik olarak bağımsız bilişsel durumlara inananlar üzerine kanıtlama yükünü veriyor. Bunların bize böyle durumlarla ilgili iyi bir teori sunma ve kendi epistemik durumlarının nasıl olduğunu açıklama konusunda borçları var.

Bazı temelciler temel bilişsel durumların önermesel olarak oluşmadığını ama –Russell'ın "tanışıklık yoluyla bilgi" (*knowledge by acquaintance*) dediği– bir nesnenin doğrudan bilgisiyle ilgili olgular olduklarını düşünüyorlar. Böylesi durumlar EEG'yi ihlal eder: Böylesi bir bilgi başka bir bilgiyi nasıl doğrular? Eğer John, O'yu biliyorsa, belli O nesnesi için, bu temelde yalnızca John için hiçbir önerme garantili değil gibi görünüyor.

Eğer Sellars'ın argümanı işe yararsa, bilgi hali hazırda tam gelişmiş bilişsel durumlar halindeki deneyimde yer alan dünya ile ilk karşılaşmadan artımlı bir biçimde elde edilemez. Algılarımızın epistemik konumları ve içgözlemler onlara aittir, çünkü bunlar –Sellars aynı zamanda standart uyumluculuğu[2] (*coherentism*) reddediyor olsa da– bizi çevreleyen dünyayla ilgili pratik yükümlülüklerimize aracılık eden bilişsel durumları karşılıklı olarak destekleyen karmaşık bir sisteme aittirler. Argüman bilgiyle ilgili temelci resmi kesin olarak reddetmesine karşın kendisi kesin değil ama temelci resme önemli bir mey-

1 Dışsalcılık: Yalnızca duyularla algılanan nesnelerin gerçek olduğunu savunan felsefi anlayış – ç.n.

2 Uyumluculuk: Bir inancın başka inanç sistemleriyle uyumlu olduğu sürece doğru olacağını savunan anlayış – ç.n.

dan okuma konumunda. Sellars'ın argümanı, diğerlerinin yanı sıra Quine ve Davidson tarafından ortaya konulan argümanlarla birlikte kabaca 20. yüzyılın ortalarından bu yana temelciliği savunma konumuna soktu.

Sellars'ın argümanı, Richard Rorty, Paul ve Patricia Churchland, Laurence Bonjour, David Rosenthal, Jay Rosenberg, John McDowell ve Robert Brandom'un da aralarında yer aldığı 20. yüzyılın sonlarındaki filozofların önemli bir kısmını etkiledi.

> Eğer geleneksel deneycilik çerçevesini reddedersem, bunun nedeni deneysel bilginin bir temelinin olmadığını söylemek istemem değildir. Dolayısıyla sorunu bu biçimde ortaya koymak aslında "deneysel bilginin sözde bilgi" olduğunu öne sürmek ve onu söylentiler ve ıvır zıvırlarla aynı kefeye koymaktır. Başka önermelerin onlara dayandığı gibi aynı biçimde başka önermelere dayanmayan belli bir önermeler düzeyinde –gözlemin bildirdiklerinde– kalındığı kadarıyla insan bilgisi resminde açıkça belli bir nokta var. Öte yandan "temel" metaforunun bizi yanlış yola sokarak başka deneysel önermelerin gözlem raporlarına dayandığı mantıksal bir boyut varsa sonrakinin öncekine dayandığı başka bir mantıksal boyutun da var olduğunu görmek alıkoyduğunda ısrarcı olmak istiyorum.
>
> Her şeyden önce resim, kendi durağan yapısı nedeniyle yanlışa yol açıyor. Bir kaplumbağanın (Kaplumbağayı destekleyen nedir?) üzerinde duran bir fil resmi ile kendi kuyruğunu yutmaya çalışan çarpıcı Hegelci bilgi yılanının resmi (Başlangıç neresidir?) arasında seçim yapmak zorunda kalmaya benziyor. İkisi de seçilemez. Dolayısıyla deneysel bilgi, onun gelişmiş uzantısı bilim gibi, akılcıdır; bir temeli olduğu için değil ama hemen olmasa da herhangi bir iddiayla tehlike altında kalabilecek kendi kendini düzelten bir girişim olduğu için. (EPM, s. VIII, §38; SPR, s. 170; KMG, s. 250)

Belli doktrini, herhangi bir P deneysel bilgisi için belli bir epistemolojik olarak bağımsız G bilgisinin epistemolojik olarak P'ye göre etkili olmasını gerektiriyor.

P1. Eğer X, Y için bir neden olarak iş göremezse, o zaman X, Y konusunda epistemik olarak etkili olamaz.

P2. Eğer X, Y için bir argümandaki bir öncül olarak iş göremezse, o zaman X, Y için bir neden olarak iş göremez.

P3. Eğer X önermesel olmayansa, o zaman X bir argümanda bir öncül olarak iş göremez.

P4. Eğer X önermesel olmayansa, o zaman X, Y konusunda epistemik olarak etkili olamaz (varsayımsal tasım, P3, P2).

C1. Eğer X önermesel olmayansa, o zaman X, Y konusunda epistemik olarak etkili olamaz (varsayımsal tasım, P1, P4).

P5. Eğer X, Y konusunda epistemik olarak etkili olamazsa, o zaman önermesel olmayan belli olarak iş göremez.

C2. Önermesel olmayan belli olarak iş göremez (*modus ponens*, C1, P5).

P6. Çıkarımsal olarak elde edilemeyen, önermesel olarak oluşturulmuş zihin durumu epistemik olarak bağımsızdır.

P7. Çıkarımsal olmayan biçimde elde edilen, önermesel olarak oluşturulmuş bilişsel durumların epistemik konumu, bu durumun hem özel hem de genel başka deneysel gerçeklerin öznesinin bilinmesiyle oluştuğunu önvarsayar.

P8. Eğer çıkarımsal olmayan biçimde elde edilen deneysel bilgi başka deneysel bilgilerin öznesini bilerek buna ulaştığını önvarsayıyorsa, o zaman çıkarımsal olmayan biçimde elde edilen, önermesel olarak oluşturulmuş bilişsel durumlar epistemik olarak bağımsız değildir.

C3. Çıkarımsal olmayan biçimde elde edilmiş, önermesel olarak oluşturulmuş bilişsel durumlar, epistemik olarak bağımsız değildir (*modus ponens*, P7, P8).

P8. Herhangi bir deneyimsel, önermesel biliş, ya çıkarımsal ya da çıkarımsal olmayan biçimde elde edilir.

C4. İster çıkarımsal ister çıkarımsal olmayan biçimde elde edilen önermesel olarak oluşturulmuş bilişler hiçbir zaman epistemik olarak bağımsız değillerdir ve belli olarak iş göremezler (birleştirme, P6, C3).

P9. Her biliş, ya önermesel olarak oluşturulur ya da oluşturulmaz.

C5. Ne önermesel ne de önermesel olmayan bilişler bir belli olarak iş görür (birleştirme, C2, C4).

P10. Ne önermesel ne de önermesel olmayan bilişler bir belli olarak iş görür, dolayısıyla deneysel bilginin hiçbir parçasının belli işlevi olarak iş göremeyeceğine haklı olarak inanılabilir.

C6. Deneysel bilginin hiçbir parçasının belli işlevi olarak iş göremeyeceğine haklı olarak inanılabilir (*modus ponens*, C5, P10)

49

Sellars'ın "Rylean Miti"

Willem A. deVries

Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, c. I, (ed.) Herbert Feigl ve Michael Scriven, s. 253-329, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956 (EPM.) Dipnot eklemeleriyle tekrar basım: *Science, Perception and Reality*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963; tekrar basım Ridgeview Publishing Company, 1991 (SPR). *Empiricism and the Philosophy of Mind* adıyla farklı basım, Richard Rorty'nin giriş yazısı ve Robert Brandom'un "Study Guide" makalesiyle, (ed.) Robert Brandom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Ayrıca tekrar basım, W. deVries ve T. Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: A Reading of Sellars' "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Cambridge, MA: Hackett, 2000 (KMG).

—, "Intentionality and the Mental", Roderick Chisholm'la söyleşi, *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, c. II, (ed.) Herbert Feigl, Michael Scriven ve Grover Maxwell, s. 507-39. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957. Tekrar basım: *Intentionality, Mind and Language*, (ed.) Ausonio Marras. Chicago: University of Illinois Press, 1972.

Marras, Ausonio, "On Sellars' Linguistic Theory of Conceptual Activity", *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1973), s. 471-83.

—, "Reply to Sellars", *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1973), s. 495-501.

—, "Sellars on Thought and Language", *Nous* 7 (1973), s. 152-63.

—, "Sellars' Behaviourism: A Reply to Fred Wilson", *Philosophical Studies* 30 (1976), s. 413-18.

—, "The Behaviourist Foundation of Sellars' Semantics", *Dialogue* (Kanada) 16 (1977), s. 664-75.
Perner, Josef, *Understanding the Representational Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
Triplett, Timm ve Willem deVries, "Is Sellars's Rylean Hypothesis Plausible? A Dialogue", *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, c. 9, (ed.) Michael P Wolf, s. 85-114. New York: Rodopi, 2006.
Wellman, Henry M., *The Child's Theory of Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1990.

Kartezyen gelenek insanların doğrudan, özel bilgiyi kendi zihinsel durumları sayesinde elde ettiklerini ve bu tür bilginin en yüksek epistemik değere sahip olduğunu öğretir. Örneğin İkinci Meditasyon'daki Descartes'ın balmumu örneği argümanı, Descartes'ın kendi zihinsel durumlarının "ilk ve en iyi" olduğunu bildiği sonucuna varır. Bu türden bilgide kullanılan kavramların, ya içsel ya da bu zihin durumlarının ortaya çıkmasından soyutlamayla türetilmiş oldukları genellikle kabul edilir. Bilgimizin temelinin diğer bütün bilgilerden bağımsız olması gerektiği için kendi öznel zihin durumlarımızı bilgimizin temeli yapan teoriler için bu çok önemli. Dolayısıyla böylesi temelci teorilere göre hem özel zihin durumlarıyla ilgili bilgimiz hem de özel zihin durumlarının bilgisinde kullanılan kavramlarla ilgili bilgimiz "belli"lerdir (*givens*). [Bkz. "belli"nin bir mit olduğu argümanı (#48).]

Sellars, Kartezyen geleneğin arzuladığı anlamda bir "belli"nin olabileceği düşüncesine ilk olarak "Empiricism and the Philosophy of Mind" (Deneycilik ve Zihin Felsefesi) makalesinde saldırdı. Ancak bu eleştiri, zihinle ilgili kavramları nasıl elde ettiğimiz ve kendi zihin durumlarımızla ilgili bilginin neden dolaysız ve özel olduğuyla ilgili alternatif bir açıklama ortaya koymadığından pek ikna edici olamamıştı. Dolayısıyla Sellars'ın ister doğuştan ister özel zihinsel durumlardan doğrudan soyutlamalar yo-

luyla elde edilen zihinci kavramlarla sunulan geleneksel görüşe karşı uyumlu bir alternatifin olduğunu ortaya koyması gerekiyor. İşte Rylean Miti'nin püf noktası burasıdır. Öznel zihin durumlarının bilgisi verilmese bile sonucu kuvvetlendirerek Rylean Miti ve Belli Miti'nin eleştirisi birbirini güçlendirir.

Dolayısıyla zihinsel kavramlar, diğer deneysel kavramların türünden ya da elde edilme ve uygulanma biçiminden temelde farklıdır. 20. yüzyılın başlarında psikoloji (#93), davranış bilimi olarak psikolojinin inşa edilmesi ve içsel, öznel durumlardan konuşma ihtiyacından sakınarak zihinle ilgili deneysel araştırmayı meşrulaştırmaya çalıştı. Ancak Sellars'ın denemesi yayımlanana kadar hem felsefede hem de psikolojide zihne sınırlı davranışçı yaklaşımın uygun olmadığı giderek artan biçimde kabul edildi. Sellars'ın Rylean Miti, bilinçli varlıklar arasında var olan, deneysel öznel durum kavramlarının tıpkı teorik kavramlar gibi olduklarını iddia ederek onların nasıl mümkün olduklarını gösteriyor. Eğer böyleyse, zihin, bilinçli özneler arasında var olan deneysel soruşturmalara deneysel dünya içindeki herhangi bir başka alan kadar açıktır. Eğer zihinsel kavramlarımız doğal bilimlerde varsayılan gözlemlenemeyen mikro-nesneler kavramı gibi teorik varsayım yoluyla elde edilen deneysel kavramlarsa, o zaman bunların diğer doğal nesnelerden bütünüyle farklı türden nesnelere uygulandığını düşünmekte biraz haklılık payı vardır. Bu, Kartezyen ikicilik (*dualism*) yönünde bir güdüyü ortadan kaldırıyor.

Sellars'ın zihinsel kavramlara yaklaşımı bilişsel bilgi açısından önemlidir, çünkü her şeye rağmen zihinsel durumların içselliğine saygı duyan zihne doğalcı (*naturalistic*) bir anlayışla yaklaşmayı meşrulaştırıyor. Nitekim bu, bilişsel bilgide bir araştırma programı olan halk psikolojisine "teori teori" yaklaşımına ilham vermişti. Gelişen bu düşünce, insanların erken çocukluk döneminde oluşuyor ve insanların başka bir insanın davranışını yorumlamak için teori-benzeri kavramsal yapıyı uygulamayı öğreniyorlar (Bkz. Perner ve Wellman).

Sellars'ın argümanı, bir düşünce deneyinden alınıyor. Sellars, dünyadaki nesneleri ve olayları tasvir ederek açıklayan

karmaşık bir dile sahip olsalar da içsel psikolojik durumlarla ilgili kavramları eksik olan bir topluluk hayal etmemizi istiyor. Bu topluluk aynı zamanda dilsel davranışı tasvir etmek ve kuralları belirlemek için üstdilsel yeteneklerin yanı sıra insan davranışını tasvir etmek ve açıklamak için davranışçı yeteneğe de sahiptir. Dolayısıyla Sellars böylesi bir topluluğun gözlemlenemeyen içsel durumları varsayarak dilsel/kavramsal sistemini her insana kadar yayarak kendi açıklayıcı kaynaklarını oldukça artırabileceğini iddia ediyor. Dahası iki farklı türden içsel durum varsaymak için bir neden de var: birinci tür –düşünceler– açık dilbilimsel olaylarla ilgili semantik özellikler üzerine modellenen niteliklere sahipken, diğeri –duyu izlenimleri– algılanabilir nesnelerin özellikleri üzerine modellenen niteliklere sahiptir. Eğer Sellars'ın hikâyesi tutarlıysa, o zaman kavramlarımız ve zihinle ilgili bilgilerimiz basitçe verildiğini bildiren geleneksel görüş zorunlu değildir.

Sellars'ın Rylean Miti'ne yönelik başlıca itirazlar onun düşünce deneyinde tasvir edilen durumun ya tutarsız (Marras) ya da deneysel olarak o kadar inanılmaz olduğu için ciddiyetle üzerinde düşünmeye değmeyeceği yönündedir (Chisholm, Triplett). Gerçekten de insanlar içsel psikolojik durumlar, düşünceler ve duyu izlenimleriyle ilgili bütünsel bir algılayış eksikliği içinde olsalar bile bir üstdilin yanı sıra zengin bir fiziksel dile sahip olabilirler mi?

> Orijinal Rylean dilini, kendilerini ve kendi arkadaşlarını yalnızca davranışçı bir dille değil, aynı zamanda davranışçı psikolojisinin teorik olmayan söz varlığını sınırlandıran bir davranışçı dilde tasvir ettikleri bir dil olarak nitelendirebiliriz. İmdi, yalnızca kendi arkadaşlarının davranışları açık sözlü dönemlerin ipi üzerinde sıralandığında –yani onlar "yüksek sesle düşündüklerinde" diyebiliriz– değil, aynı zamanda kontrol edilemeyen sözlü ifadeler söz konusu olduğunda arkadaşlarının davranışlarını mantıklı bir biçimde açıklamaya çalışan Jones'un belli içsel dönemlerle başlayan bir sürecin zirvesinden başka bir şey olmayan açık ses çıkartmalara göre bir teori geliş-

tirdiğini varsayalım. Açık sözlü davranışın zirvesi olan olayları başlatan bu dönemlerle ilgili modelinin açık sözlü davranışın kendisinin modeli olduğunu da varsayalım. Bir başka deyişle modelin dilini kullanarak teori, "içsel konuşma"yla başlayan bir sürecin zirvesi olan açık sözlü davranışı etkiler." (EPM § 56; SPR, s. 186; KMG, s. 266-67)

P1. Zihinsel durum kavramları, ya doğuştan ya da öncelikli ulaşma ve sezgi yoluyla belirlenen zihinsel durumlarla ilgili dolaysız deneyimden yapılan soyutlamadan, doğrudan ortaya çıkar (*reductio* için varsayım)

P2. Nesne düzeyinde kavramların yanı sıra semantik (yani üst dilsel) kavramlar da ihtiva eden bilinçli özneler arasında elde edilebilen bir dille birlikte davranışçılardan oluşan bir topluluk düşünelim.

P3. Böylesi bir topluluk, bunu yalnızca insan davranışını açıklayan dar davranışçı kaynaklardan elde edebilecektir.

P4. Dar davranışçı kaynak, bütün insan davranışlarını açıklamada yeterli değildir.

P5. Eğer böylesi bir topluluk bunu yalnızca insan davranışını açıklayan dar davranışçı kaynaklardan elde edebilecekse, o zaman böylesi bir topluluk insan davranışıyla ilgili sayısız biçimler hakkında önemli bir bulmacayla karşı karşıya kalacaktır.

C1. Dolayısıyla böylesi bir topluluk insan davranışıyla ilgili sayısız biçimler hakkında önemli bir bulmacayla karşı karşıya kalacaktır (*modus ponens*, P4, P5).

P6. Böylesi bir topluluk, varsayımsal bilimsel metodolojiyi kullanarak kendi açıklayıcı kaynaklarını zenginleştirebilir.

P7 Eğer böylesi bir topluluk, varsayımsal bilimsel metodolojiyi kullanarak kendi açıklayıcı kaynaklarını zenginleştirebilirse, o zaman ses çıkarmaları bir model olarak kullanarak bu teknik, içsel kavramları, aslında modellenmiş olan açık dilsel dönemlerin yanı sıra davranışla ilgili bulmacamsı biçimlerden bazılarına da neden olan konuşma-benzeri dönemleri ortaya çıkartabilir.

C2. Ses çıkarmaları bir model olarak kullanarak bu teknik, içsel kavramları, aslında modellenmiş olan açık dilsel dönemlerin yanı sıra davranışla ilgili bulmacamsı biçimlerden bazılarına da neden olan konuşma-benzeri dönemleri ortaya çıkartabilir (*modus ponens*, P6, P7).

P8. Eğer diğer bulmacamsı davranışların açıklanması gerekiyorsa, o zaman algılanabilir nesneleri bir model olarak kullanarak normal varsayımsal bilimsel metodolojinin uygulanması, içsel kavramları, yalnızca dışsal nesne olmadığında mevcut olan kendi modelinde algılanabilir nesneyi algıladığında normal olarak var olan niteliksel durumları ortaya çıkartabilir.

P9. Eğer (P6) böyle bir topluluk varsayımsal bilimsel metodolojiden yararlanarak ve ses çıkartmaları bir model olarak kullanarak kendi açıklayıcı kaynaklarını zenginleştirebiliyorsa, bu teknik, içsel kavramları, aslında modellenmiş olan açık dilsel dönemlerin yanı sıra davranışla ilgili bulmacamsı biçimlerden bazılarına da neden olan konuşma-benzeri dönemleri (C2) ortaya çıkartabilir ve (P8) normal varsayımsal bilimsel metodolojinin uygulanması başka bulmacamsı davranışları açıklayabilir, dolayısıyla (yalın mantıksal olanaklılık anlamında değil ama belli deneysel akla yakınlıkla birlikte tutarlı bir hikâyenin var olması anlamında) psikolojik kavramlarımızın kusursuz biçimde normal, bilinçli varlıklar arasında elde edilebilen, deneysel yollarla elde edilmesi olanaklıdır.

C3. (Yalın mantıksal olanaklılık anlamında değil ama belli deneysel akla yakınlıkla birlikte tutarlı bir hikâyenin var olması anlamında) psikolojik kavramlarımızın kusursuz biçimde normal, bilinçli varlıklar arasında elde edilebilen, deneysel yollarla elde edilmesi olanaklıdır (*modus ponens*, P9, birleştirme, P6, C2, P8).

P10. Zihinsel durum kavramları, ya doğuştan ya da öncelikli ulaşma ve sezgi yoluyla belirlenen zihinsel durumlarla ilgili dolaysız deneyimden yapılan soyutlamadan, doğrudan ortaya çıkar (*reductio*, P1-P9).

50

Aristoteles ve Bütün Argümanlara Son Veren Argüman

Toni Vogel Carey

Aristoteles, *Metaphysics*, çev. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908. [*Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2012]

Friedman, Milton, *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Mill, John Stuart, *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive, Collected Works of John Stuart Mill* içinde, VII. ve VIII. ciltler, (ed.) J. Robson, Toronto: Toronto University Press, 1973.

Parsons, Charles, "Reason and Intuition", *Synthese* 125 (2000), s. 299-315.

Aristoteles'ten kalan bu argüman, düşünce tarihindeki en temel argümanlardın birisidir. Aynı zamanda bu argüman incelenmesini kolaylaştıracak biçimde tasarlanmış en sade argümanlardan birisidir. *Metafizik*'te Aristoteles yalnızca şunları söylüyor:

> Bütünüyle her şeyin kanıtlanmak zorunda olması olanaklı değildir; [çünkü o zaman] sonsuz bir geriye gidiş olacak ama yine de kanıtlama olmayacaktır. (1006a, 8-10)

Aristoteles'in örtülü *reductio ad infinitum* (sonsuza indirgeme) argümanın kısaltılmış bir versiyonu şöyledir:

P1. Herhangi bir *p* için, *p* eğer bir önermeyse, o zaman *p* için ya da *p*'ye karşı nedenler verilebilir.

P2. *p* bir önermedir.

C1. *p* için ya da *p*'ye karşı nedenler verilebilir (*modus ponens*, P1, P2).

P3. *q* ve *r*, p için ya da *p*'ye karşı nedenlerdir.

P4. Eğer *q* ve *r* önermelerse, o zaman *q* ve *r* için ya da *q* ve *r*'ye karşı nedenler verilebilir.

P5. *q* bir önermedir.

C2. *q* ve *r* için ya da *q* ve *r*'ye karşı nedenler verilebilir (*modus ponens* P1, P8).

P6. s ve *t*, *q* için ya da *q*'ya karşı nedenlerdir.

P7. Eğer s ve *t* önermelerse, o zaman s ve *t* için ya da s ve *t*'ye karşı nedenler verilebilir.

P8. s bir önermedir.

C3. s için ya da s'ye karşı nedenler verilebilir (*modus ponens* P1, P8).

P9. *u* ve *v*, s için ya da s'ye karşı nedenlerdir.

P.10 Eğer *u* ve *v* önermelerse, o zaman *u* ve *v* için ya da *u* ve *v*'ye karşı nedenler verilebilir.

P.11 *u* bir önermedir.

C4. *u* için ya da *u*'ya karşı nedenler verilebilir (*modus ponens*, P1, 11).

Bu şekilde *ad infinitum* (sonsuza kadar) (*r*, *t* ve *v* hariç tutularak).

Eğer her önerme için/karşı nedenler talep edersek, bir başka deyişle doğrulamanın sona ermeyen sürecine bağlı kalacaksak, hiçbir şey öne süremeyiz. Mantık filozofu ve matematikçi Charles Parsons'ın dediği gibi, "İtiraz bir yerde durmak zorundadır."

Kuşkusuz bu argüman, epey, aslında birçok önermeye hak vermemizi önlemiyor. Bir önermeye hak veremediğimiz durumda bile ona inanmakta haksız olduğumuz sonucu çıkmaz. Bazı önermeler, *Webster's Ninth*'e göre "kanıt ya da akıl yürütme olmadan apaçık" olarak sezgisel biçimde kendiliğinden

apaçık-bilinen önermeler olabilir. Bu, Aristoteles'in çelişmezlikle ilgili mantık yasasına nasıl baktığı ve diğerlerinin verilen sözü tutma gibi ahlâki kuralları nasıl ele aldıkları gibidir. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin ünlü başlangıcı şöyledir: "Bunların kendiliğinden apaçık gerçekler olduğunu savunuyoruz."

Dolayısıyla itirazın bir yerde durması gerektiği ortadayken, her zaman aynı yerde durması gerekmiyor. Bir önermenin doğruluğunun yalnızca koşullara bağlı olduğunu, argüman hatırına olduğunu kabul edebiliriz. *p*'nin bir argüman için doğru olduğu ve başka bir argüman için yanlış olduğunu kabul edebiliriz. İktisat teorisyeni Milton Friedman'ın *Essays in Positive Economics* eserinde dikkat çektiği gibi "Aynı firmaya bir problem karşısında sanki kusursuz bir rekabetçiymiş ve bir başka problemde sanki bir tekelciymiş gibi bakılmasında bir tutarsızlık yoktur; tıpkı aynı tebeşirin bir problem için Öklidçi bir çizgi çizmesi, bir ikincisi için Öklidçi bir yüzey ve bir üçüncü için Öklidçi bir cisim çizmesinde bir tutarsızlık olmaması gibi." (s. 36)

Hangi önermenin/önermelerin belli (*given*) olarak alındığını bilmek önemlidir. İnsanlar genellikle kendi temel öncüllerinden haberdar değillerdir ya da onlardan söz ederken her şeyin açık olduğunu düşünürler. Ancak evlilikler, dostluklar ve siyasi ittifaklar, basitçe itirazın nerede durduğu konusunda açıkça söylenmeyen anlaşmazlıklar nedeniyle kötü bir sona uğrarlar.

Yalnızca argüman adına değil aynı zamanda niteliksizlik nedeniyle bazı gerçekleri diğerlerinden çok daha apaçık sayarız. Bilim insanları bugün evreni kavrayan yasalar ne olursa olsun yarın da onların kavramaya devam edeceği varsayımı üzerinde çalışıyorlar. İtirazın bir yerlerde durmak zorunda olması, bu tümevarım ilkesinden çok daha temeldir. Filozoflar, geleneksel olarak bazı zorunlu gerçeklerin olduğunu varsayarlar; yani herhangi bir olanaklı dünyada önermeler yanlış olamazlar. Eğer olurlarsa, Aristotelesçi argümanın bunlardan birisi olduğunu düşünürüz.

Öte yandan "Two Dogmas of Empiricism" yazısında filozof W.V. Quine, zorunlu gerçekler denilenlerin yalnızca vazgeç-

mek için en isteksiz olacağımız önermeler olduğu düşüncesini ortaya attı (#44). Birçoklarına göre Tanrı'nın varlığı ve iyilikseverliği başka bütün önermeler yanlış olsa bile savunulan bir inançtır. Quine'a göreyse hiçbir ifade, bir mantık yasası bile, "gözden geçirmeden bağışık olamaz."

Ele aldığımız argüman önemli, çünkü aklın uygulanmasıyla ilkesel olarak her türden anlaşmazlığın çözülebileceği inancımızın desteklenmesine karşı olarak akıl yürütmeyle nelerin yapılabileceği konusunda sınırların olduğunu gösteriyor. Eğer itiraz bir yerlerde durmak zorundaysa, o zaman mantıkta bile en son müracaat akıl, tümdengelim ya da tümevarım değil, tam tersine sezgiye benzer bir şeydir. Aristoteles bunu kabul etmede sıkıntı yaşamazdı; bu konuda Einstein de sıkıntı yaşamazdı. Ancak John Stuart Mill ve diğerleri "sezgi"yi kötü şöhretli bir terim haline getirdiler – üstelik *A System of Logic* adlı eserinde Mill'in "sezgiyle bilinen gerçekler, bütün diğer öncüllerin onlardan çıkartıldığı orijinal öncüllerdir" iddiasına rağmen (§4).

Sezgiyle ilgili sıkıntı, insanların bir tartışmayı olanaksız kılmasa bile daha ileri tartışmayı yararsız kılan, kendi sağlam sezgisel inançlarına yönelik herhangi bir meydan okumaya katlanmaktan genelde nefret etmeleridir; ve bu fanatizmin zehirli biçimlerine yol açabilir. Bir şeyin sezgiye bağlı bir inanca dayanması onun gerçek olduğunu hiçbir biçimde garanti etmez. Ancak sezgisel inançlar yanılabilir, hatta tehlikeli bile olsalar, buradan sezgiye güvenilmemesi gerektiği sonucu çıkmaz. *Encyclopedia of Philosophy*'nin ekine yazdığı "Sezgi" başlığında George Bealer'in dikkat çektiği gibi algı da yanılabilir (hatta zaman zaman tehlikeli bile olabilir) ancak bu yüzden hiç kimse ona güvensizlik beslemek gerektiğini düşünmez. Tam tersine, "görmek inanmaktır" herkesin bildiği bir olaydır.

Sezgiye müracaat bazı riskler taşısa bile geçerli mantıksal sonuç çıkarma güvenilirdir. Ancak Aristoteles'in argümanının gösterdiği geçerli mantıksal sonuç çıkarmanın kendisi gerçeğini sezgisel olarak kabul ettiğimiz önermelere (aksiyomlara) dayanır; bu, itirazın mecburen durduğu yerdir.

4. Bölüm

Etik

51

Platon'un *Devlet*'inde Adalet Mutluluk Getirir

Joshua I. Weinstein

Platon, *Republic*, çev. G.M.A. Grube ve C.D.C. Reeve, Indianapolis: Hackett, 1992. [*Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014]

Cooper, John, "Plato's Theory of Human Motivation", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), s. 3-21.

Korsgaard, Christine, "Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant", *Journal of Ethics* no. 3 (1999), s. 1-29.

Sachs, David, "A Fallacy in Plato's Republic", *Philosophical Review* 72 (1963), s. 141-58.

Santas, Gerasimos, *Understanding Plato's Republic*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

300'den fazla sayfasında Platon'un *Devlet*'i Güneş altındaki hemen hemen her konuyu ele alır: Tiranlık ve demokrasi, feminizm ve kürtaj hakkı, Homeros ve marangozluk, müzik ölçüleri ve cisimsel geometri, ölümsüzlük ve yaşamdan sonrası, bir şeyi berbat edince kendimizden nefret etmek... Ancak bütün bu sorunlar en sonunda çok önemli bir sorunun yanıtını vermeye bağlanır: Nasıl bir yaşam sürmeliyiz? Sürdürülecek en iyi yaşam biçimi nedir? Özellikle kötülük daha iyi gibi görünüyorsa, kişinin neden adil bir yaşam sürmesi gerekiyor?

Diyalogdaki temel iddia, adaletin mutluluk, başarı ve hoşnutluğun belli bir bütünleşmesi olan *eudaimonia*'yı sağlayan bir mükemmellik ya da erdem (*arete*) olduğudur. İyi bir yaşamı, yalnız-

ca ve yalnızca doğru bir insan yaşar. Platon'un açıklamasında adalet bir kişinin ruhunun ya da psişesinin nasıl bir arada tutulduğuna bağlıdır, çünkü bir kişinin öncelikleri bütünüyle doğruysa davranışlarının uygun olduğuna güvenilebilir. Dolayısıyla yalnızca böylesi bir insan gerçekten yaşamı dolu dolu yaşayabilir.

Bu argümanın önemi, felsefe tarihindeki en etkili metinlerden birisi olan *Devlet*'in çok ötesine uzanıyor. Bu türden genel argümanlar, Tanrı'nın erdemi ödüllendirdiği ve kötülüğü cezalandırdığını söyleyen daha az güvenli argümanlara göre çok daha önemlidir. Antik dünyada bu argümanın birçok önceli olduğu gibi çağdaş düşüncede değişik biçimlerde yer almaya devam ediyor. (*Devlet*'e ve onun temel argümanına geniş bir sunuş için bkz. Santas. *Devlet*'in stratejisinin çağdaş bir kullanımı için bkz. Korsgaard.)

Argümanın temel çerçevesi, Sokrates tarafından 1. Kitap'ın sonunda sunulur. Orada Sokrates, bir şeyin faaliyet, iş ya da işlevini temsil eden *ergon* kavramıyla başlar:

> Eğer özel erdeminden (*arete*) yoksunsa ve kusurluysa gözler işlevini (*ergon*) gerçekleştirebilir mi?
>
> Nasıl gerçekleştirebilsin, onların görme yerine kör kaldığını kastetmiyor musun? [...]
>
> Öyleyse kulaklar da kendi erdemlerinden yoksunsa kendi işlevlerini kötü bir biçimde yerine getirmezler mi?
>
> Haklısın. [...]
>
> O zaman gel, bunu inceleyelim: Ruhun, örneğin şeylerle ilgilenerek, yöneterek, tasarlayarak vb. de olsa erişemeyeceğin belli bir işlevi var mıdır? Bütün bunları layıkıyla yerine getirebilen ve bunların onun özel işlevi olduğunu söyleyebileceğimiz ruhtan başka bir şey var mıdır?
>
> Hayır, böyle bir şey yok.
>
> Yaşam nedir? Ruhun bir işlevi, değil mi?
>
> Elbette.
>
> O zaman ruhun bir erdeminin olduğunu söyleyemez miyiz?
>
> Söyleyebiliriz.
>
> O zaman Thrasymachus, eğer kendi özel erdeminden yok-

sunsa bir ruh kendi işlevini iyi bir biçimde yerine getirecek midir, yoksa bu olanaksız mıdır?

Olanaksızdır.

O zaman buradan kötü bir ruhun şeylerle kötü bir biçimde ilgileneceği ve onları kötü yöneteceği, iyi bir ruhun ise her şeyi iyi yapacağı sonucu çıkmaz mı?

Çıkar.

Şimdi, adaletin ruhun erdemi ve adaletsizliğin ruhun kusuru olduğunda anlaşıyor muyuz?

Anlaştık.

O zaman, doğru bir ruh ve doğru bir kişi iyi yaşam sürer ve doğru olmayan kişi ise kötü bir yaşam sürer sonucu çıkar.

Koyduğun argümana göre öyle görünüyor.

Kuşkusuz iyi yaşam süren birisi kutsanmış ve mutlu (*eudaimôn*) birisidir ve böyle bir yaşam sürmeyen de bunun tersi olacaktır.

Elbette.

Dolayısıyla doğru bir insan mutlu ve doğru olmayan sefil birisidir.

Öyle olmalı.

Hiç kimse sefil olmaktan yarar elde edemez ama mutlu olmaktan yarar elde edebilir.

Kuşkusuz.

Öyleyse Thrasymaschus, adaletsizlik hiçbir zaman adaletten daha yararlı olamaz.

(Platon, 353b-354a)

P1. Her şey kendi faaliyetini ya da işlevini (*ergon*), yalnızca ve yalnızca kendi erdemine ya da mükemmelliğine (*aretè*) sahipse yerine getirir.

P2. Ruhun faaliyeti yaşamaktır; yani kişi yalnızca ruhuyla yaşar.

C1. Kişi, yalnızca ve yalnızca erdemli ruha sahipse iyi bir yaşam sürer (örnekleme, P1).

P3. Adalet ruhun erdemidir.

C2. Kişi, yalnızca ve yalnızca doğru birisiyle iyi bir yaşam sürer (yer değiştirme, C1 içinde P3)

P4. İyi bir yaşam süren kişi mutludur; berbat bir yaşam süren kişi sefildir.

C3. Doğru kişi mutlu olarak yaşar, doğru olmayan ise sefil bir yaşam sürer (yer değiştirme, C2 içinde P4)

Bu çerçeve, (diğer birçok şeyle birlikte!) bu öncüller ve sonuçları inceleyen, açıklığa kavuşturan ve savunan diyalogun ana gövdesine bizi götürüyor. Görünüşte zararsız olsa bile P4 incelemeye (578a-592b) alınıyor. P2 hakkında da merak edilecek hususlar olsa da (kişi gerçekten yalnızca ruh sayesinde mi yaşıyor ve bedenin hiç rolü yok mu?), bu argümanla ilgili asıl zorluk açıkça P3'tedir: Adalet neden ruhun özgün erdemidir? *Devlet'in* büyük kısmı bu öncülün açıklanmasına ve savunulmasına ayrılmıştır.

P3'ün savunulması, insan psişesi ya da ruhunun analizine dayandırılır. Özellikle her insan tam olarak çatışan dürtüler ve yetenekler sergiler, yalnızca onlara hükmederek ve onları bütünleştirerek "kendisiyle barışık" bir kişi haline gelir. Böylelikle, örneğin kişi hem bedensel olarak susuzluk çekebilir hem da aynı anda (örneğin tıbbi bir uzmandan) su içmenin (kendisi için) zararlı, kötü olabileceğini bilir (439a-d). Böylesi çatışmaların, kişinin her kısmının yapması gerekeni yapması ve başka kısımların işine burnunu sokmaması ilkesine göre çözülmesi gerekir. Karar verme, aklın görevidir, susuzluğun değil. Bu ilke, kişinin kendi-birliğini ve ruhsal sağlığını olanaklı kılar. Dolayısıyla adalet gibi tanımlandığında P3 daha iyi görünmeye başlar:

> Eğer bir kişi her türden yiyeceğe ve içkiye, çok fazla miktarda paraya ve yönetmek için her türden güce sahip olsa bile, bedenin doğası mahvolmuşsa yaşam yaşamaya değmez diye düşünülür. Dolayısıyla eğer bir kişi her arzuladığını yapabilirse [...] onun ruhu –yaşamasını sağlayan asıl şey– mahvolmuş ve kargaşa içindeyse yaşamı nasıl değerli olabilir? (Platon, 445a).

4. Kitapta yer alan argümanın (434d-445b) tam versiyonu şöyle analiz edilebilir:

P1′ Ruhun faaliyeti yaşamaktır.

P2′ Yaşam, potansiyel olarak çelişkili alt-faaliyetlerden ibarettir.

C1′ Ruh potansiyel olarak çelişkili faaliyetler sergiler (yer değiştirme, P1′ içinde P2).

P3′ Potansiyel olarak çelişkili faaliyetler sergilen her şey kısımlardan ibarettir.

C2′ Ruh kısımlardan oluşur (örnekleme, P3).

P4′ Yalnızca ve yalnızca kendi kısımlarının her birini sergilerse her şey kendi faaliyetini iyi sergileyen kısımlardan oluşur ve yalnızca kendi faaliyetlerini sergiler.

C3′ Ruh, yalnızca ve yalnızca kendi kısımlarının her birini sergilerse kendi faaliyetini iyi yerine getirir ve yalnızca kendi faaliyetini sergiler (örnekleme, P4).

P5′ Adalet, kişinin kendisinde olanı yapması ve kendisinde olmayanı yapmamasıdır.

C4′ Ruh, yalnızca ve yalnızca doğruysa kendi faaliyetini iyi biçimde yerine getirir (yer değiştirme C3′ içinde P5).

C5 Kişi, yalnızca ve yalnızca doğru biriyse iyi bir yaşam sürer (yer değiştirme C4′ içinde P!′).

P6′ İyi yaşam süren kişi mutludur, kötü biçimde yaşayan kişi sefildir.

C6′ Doğru kişi mutlu bir yaşam sürer, doğru olmayan kişi sefil biçimde yaşar (yer değiştirme P6′ içinde C5).

Argümanın bu versiyonu, orijinal argümandan çok daha kuvvetli ve ilgi uyandırıcı. Argümandaki dürtüler dizisi, tatlı hamur işleri ve cazibeli partnerler için duyulan arzudan, rekabetçi dürtülerle ulaşılan başarı isteği ve saygı beklemeye (özellikle anne ve baba beklentilerine uyarak), karmaşanın üstesinden gelme arzusundan kendi cehaletinden kurtulma ve ebedilik üstüne düşünme dahil her şeyi bütünleştirdiğini iddia ediyor.

Ancak bu versiyon da bugün şiddetle karşı çıkılan problemler içeriyor. P3′ ve C2′ sonucu, hiçbir şey, bir şeyi ve onun karşıtını aynı anda aynı anlamda ve aynı bakımdan yapamaz ya da gerçekleştiremez ilkesine dayanan karmaşık ve ihtilaflı bir ar-

gümanı savunuyordu (436b-441c). Bu alt-argüman, muhtemelen çelişmezlik ilkesinin ilk kayıtlı kullanımı olduğu için özellikle dikkat çekicidir. Platon, ayrıca burada faaliyetlerin sayısını –ve dolayısıyla ruhun kısımlarını– kesinlikle üç olarak öne sürüyor: İştahla alınan yiyecekler; tinsel kısımla kontrol ve istikrar; düşünme ve akıl yoluyla kılavuzluk (Cooper, ruhun bu üçe ayrılışının incelenmeye başlaması için iyi bir yerdir). C4' çok daha fazla tartışma gerektirir, çünkü ruhun "doğru" olma anlamıyla eşitlenmesine dayanıyor görünüyor. Kişi soygunculuk, dolandırıcılık ya da hırsızlık yapsa bile ruhsal kısımları uygun ve hep birlikte çalıştığı için doğru birisi olabilir mi? Ya da Sokrates bunun olanaksız olduğunu öne sürerken haklı mıdır? (bkz. Sacks).

İyi yaşamak ve başkalarına iyi davranmak hem "ruhtaki adalete", yani içsel uyumsuzluğu en aza indirmeye hem de kişinin kendisiyle "uyumlu" olmasına mı bağlıdır? Freudcu psikanaliz ve Doğulu yoga ya da meditasyon okulları, benzer argümanlardan kendi ilgileriyle ilgi çok sonuçlar çıkarmışlardır: "Güvenilir, dürüst bir insan olmadan iyi bir yaşam süremezsin." "Bir hırsız geceleri asla rahat uyuyamaz." "İç huzuru ve kendi kendinle barışık olmayı sağlamalısın." Platon'un versiyonu, yalnızca Batı kültüründe çok eski ve çok derin biçimde kökleşmiş değildir, *Devlet*, aynı zamanda felsefe, siyaset ve zevkin tümünün tek bir şeyin, "kişinin yaşamını iyi bir biçimde sürdürmesi yalnızca psişik uyumun sağlanmasıyla olur"un, yani adaletin nasıl ayrıntılı bir biçimde açıklandığını da içerir.

52

Aristoteles'in İşlev Argümanı

Sean McAleer[1]

Aristoteles, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, çev. Terence Irwin, Indianapolis: Hackett, 1999. [*Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2009]

Aristoteles'in (İÖ. 384-322) *Nicomachean Ethics* eseri, özellikle erdem etiğini (kabaca ahlâk felsefesinin görevler, haklar ya da iyi sonuçlardan çok esas olarak erdemlere odaklanması gerektiği anlayışını) savunanlar arasında bugün de etkisini sürdürüyor. İşlev Argümanı (*Function Argument*) –böyle deniyor çünkü bu argüman bir şeyin işlevi ya da karakteristik faaliyetiyle ilgili anlayışa dayanır– on kitaptan oluşan *Nicomachean Ethics*'in birinci kitabının merkezinde yer alır; Aristoteles, diğer dokuz kitabı argümanın önemli terimlerini (ruh, erdem vb.) soruşturarak argümanın sonuçlarını incelemeye ayırır. İşlev Argümanı, Aristoteles için anlık bir psikolojik durum ya da ruh hali olmayan, tam tersine gelişmiş ve refah içinde bir yaşam olan mutluluğun (*eudaimonia*) doğasıyla ilgilidir. Aristoteles, hepimiz mutlu olmak isteriz diye düşünür; mutluluk hepimizin aradığı nihai iyilik ya da hedeftir. Bizim başka bir şey uğruna seçmeyeceğimiz ve başka şeyleri onun için seçtiğimiz nihai amaçtır. Ancak mutluluğun bu biçimsel özellikleri, yaşamlarımızı sürdürmede bize açık

1 Bu bölüm üzerine yapılan çalışma Wisconsin Üniversitesi Eau Claire Fakültesi Sabbatik Bitirme Programı tarafından desteklendi. Yazar çok müteşekkirdir.

bir hedef sağlamaz. İşlev Argümanı'nın görevi, insan doğası üzerine düşünerek ahlâki gerçekler konusunda tutkulu ve etkili bir girişimle böylesi bir hedefi ortaya koymaktır; cesaretli biçimde erdemli olmadan insanın mutlu olamayacağı sonucuna ulaşır.

Biraz daha kavramsal arka plan bize yardımcı olabilir. Aristoteles'e göre bir şeyin özü, onun neden meydana geldiği ya da onun DNA'sı veya kimyasal yapısı değil, tam tersine onun karakteristik olarak sergilediği faaliyetler ve karakteristik olarak takip ettiği hedeflerdir: Bir başka deyişle onun işlevidir (*ergon*). İşlevi vücuda kan pompalamak olduğu için bu organ kalp iken, işlevi kanı temizlemek olan organ böbrektir. Bir şeyin işlevini bildiğiniz zaman, onu değerlendirmek için bir standardınız var demektir: Bir şey kendi işlevini iyi yaptığı zaman –karakteristik olarak aradığı şeyi iyi başardığında– iyidir. Örneğin bir bıçağın işlevi kesmektir, dolayısıyla iyi bir bıçak iyi keser. Bir erdem ya da mükemmellik (*arete*), bir şeyin kendi işlevini iyi yapmasını sağlayan koşul ya da durumdur. Dolayısıyla bir bıçağın erdemi keskinliktir, çünkü keskin olma bıçağın iyi kesmesini sağlayan şeydir. Aristoteles, insan yapımı nesneler ve organların işlevleri hakkındaki bu görüşleri alır ve bunları insana uygular. İnsanın ayırt edici bir işleve –hem teorik hem de pratik (eylem-yönelimli) görünümleri olduğunu hatırlayarak basitçe "akılcılık" diyeceğimiz–, "akılla uyumlu ruhun faaliyetine" sahip olduğunu öne sürüyor. İnsan için iyi olan mutluluk ve insanın işlevi akılcılık olduğu için Aristoteles, buradan –bizim gelişmiş olup olmayacağımızı etkileyebilen kontrolümüz dışındaki dışsal faktörlerin olabileceğini kabul etse de– akılcılığın erdemle uyumun mutluluk olduğu sonucuna ulaşıyor.

Aristoteles'in akılcılık insanın işlevidir iddiası tartışmalıdır. Bazı filozoflar, insanın tek bir ayırt edici işleve sığdırılamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünüyorlar; bazıları ise işlevin akılcılık olmasına kuşkuyla yaklaşıyorlar. Okurlar da "iyi"nin değişik anlamlara sahip olabileceği konusunda duyarlı olmak isteyeceklerdir: Teolojik anlamda iyi, takip edilen ya da arzu edilen bir amaç ya da hedeftir; hayırseverlik anlamında birisi için iyi olan bir şeydir; değersel anlamda işlevini iyi bir şekilde

yerine getirdiğinde iyi olan bir şeydir; ahlâki anlamda ise yalnızca işlevsel etkinliğin ötesinde anlamı vardır.

> Sanırım en üstün iyi mutluluktur ifadesi genellikle kabul edilen açık bir gerçektir. Yine de en üstün iyinin ne olduğuyla ilgili daha açık bir ifadeye ihtiyaç var. O zaman ilk olarak insan olmanın işlevini kavrarsak, belki de bunu bulabiliriz. Tıpkı iyi için, yani iyi yapmak için olduğu gibi bir flütçü, bir heykeltıraş ve her zanaatçı için ve genel olarak kendi işlevine bağlı gibi görünen, bir işlevi ve karakteristik eylemi olan her şey için olduğu gibi, eğer bir insanın bazı işlevleri varsa, aynı şey bir insan için de gerçek gibi görünüyor [...]
>
> Şimdi bir cinsin –örneğin bir harpistin– işlevi, o cinsin mükemmel bir bireyinin –örneğin mükemmel bir harpistin– işleviyle aynı türdendir diyoruz. Eğer işlevi erdemle uyumlu en üstün başarıya eklersek, aynı şey her durumda hiçbir sınırlandırma olmaksızın her durumda doğrudur; çünkü bir harpistin işlevi harp çalmaktır ve iyi bir harpistin işlevi iyi bir biçimde çalmaktır. Ayrıca insan işlevini belli bir yaşam türü olarak ve bu yaşamı aklın işin içine karıştığı ruhun faaliyeti ile eylemleri olarak alalım; o zaman mükemmel insanın işlevi, bunu güzel ve iyi bir biçimde yapmaktır.
>
> Şimdi her işlev o cinse uygun erdemle uyumlu olarak tamamlanarak iyi biçimde yerine getirilir. Dolayısıyla iyi insan, erdemle ve birden daha fazla erdem varsa gerçekten en iyi ve en tam erdemle, uyumlu ruhun faaliyeti olduğunu kanıtlıyor. (I.7:1097b23-1098a18)

P1. Bir cinsin üyeleri için iyi, onların kendi cinsinin ayırt edici işlevinin iyi bir biçimde yerine getirilmesidir.

P2. Bir cinsin ayırt edici işlevini iyi bir biçimde yerine getirmek, ilgili erdem(ler)le uyumlu olarak onu yerine getirmektir.

C1. Herhangi bir cinsin üyeleri için iyi, ilgili erdem(ler)le uyumlu biçimde onların ayırt edici işlevini yerine getirmektir (kimlik geçişliliği, P1, P2).

P3. İnsanın ayırt edici işlevi akılcılığıdır.

C2. İnsan için iyi, erdemle uyumlu akılcılıktır (yer değiştirme, C1, P3).

P4. Mutluluk insan için iyidir.

C3. Mutluluk, erdemle uyumlu akılcılıktır (kimlik geçişliliği, C2, P4).

53

Aristoteles'in İyilikler İndirgenebilir Değildir Argümanı

Jurgis (George) Brakas

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. W.D. Ross, gözden geçiren J.O. Urmson, (ed.) Jonathan Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Brakas, Jurgis, *Philosophiegeschicte und logische Analyse/Logical Analysis and History of Philosophy*, VI (2003), s. 23-74.

Birçok filozof iyinin doğasını keşfetmeye çalışırken bu aramanın gerisinde yatan varsayım, iyinin bir şey olduğu varsayımıdır – kuşkusuz bu filozoflar insan için iyi olanı arıyorlar, yoksa genel olarak iyiyi değil. Bu, oldukça doğal bir varsayım. Eğer "sağlık iyidir (ya da bir değerdir)", "zenginlik iyidir" ve "hayatım iyidir" denirse, bu türden iddialar öne sürüldüğünde "iyi"nin (ya da "değer in) aynı anlama geldiğini düşünmek oldukça mantıklıdır. Ancak Aristoteles bu görüşe katılmıyor. *Nicomachean Ethics* eserinde insanlık için iyiyi tartışırken birdenbire tartışmayı genel olarak iyi konusuna çeviriyor ve bunun bir şey olamayacağını öne sürüyor. Bir başka deyişle Aristoteles'e göre iyinin –ya da "değer"in– anlamları indirgenemez (*irreducible*) (#60). Aristoteles'in buradaki hedefi, yalnızca iyinin bir şey (iyi İdeası) olduğunu düşünen ustası Platon değil ama çok daha genel olarak iyinin (her ne olabilirse) bir şey olduğuna inanan herkestir. Birçokları bunun pek arzu edilen bir sonuç olmadığını söylüyor, çünkü doğası gereği iyi "parçalı"dır,

bir temel iyiden çıkan tutarlı bir hiyerarşiye yerleştirilecek bir özelliğe sahip değildir.

Aristoteles'in temel stratejisi, iyilerin kendi varlık kategorilerin her birine denk düştüğünü öne sürmektir – yani töz (ya da "nelik"), nitelik, nicelik ve diğerleri, çünkü "iyi" bunların hepsi anlamına gelir. Eğer iyiler gerçekten bütün kategorilere dağılmışsa, o zaman bunlar bir tek şeye indirgenemez, çünkü ortak olarak sahip oldukları bir şey yoktur. Burada yine de bir problem var: Eğer "iyi" bunların hepsi anlamına geliyorsa Aristoteles neden bütün kategorilerde iyilerin olduğunu düşünüyor? Herhangi bir kelimeye istediğiniz herhangi bir anlamı verebilirsiniz ancak bu onda –kategorilerde ya da başka bir şeyde– bu anlamın olduğu anlamına gelmez. Ne var ki, iyi olgusu, "iyi"yi bütün kategorilerdeki şeyler anlamına getirebilir. Burada Aristoteles açık olmasa da –kendi *endoxa* (belli hir tarzda yorumlanmış) yöntemini, kanıyı bilgiden ve görünüşü gerçekten ayırma iznini ona veren hir yöntemi kullanarak ulaştığı– iyilerin aslında tek bir anlamının olduğu gerçeğini zihninde tutar.

Aristoteles'in bu argümanı ortaya koyduğu pasajla ilgili olarak burada sunulan yorum yeni. Pasaj, yaklaşık bir yüzyıldır araştırmacıların çabalarına meydan okuyarak tatmin edici bir yoruma karşı önemli bir direniş gösteriyor (bkz. Brakas).

> Madem ki "iyi", "varoluş"[taki] kadar birçok yolla {"nelik" (örneğin tanrı – yani zihin) [kategorisindeki] ve nitelik (erdemler) [kategorisindeki] ve nicelik (ılımlı[-miktar]) [kategorisindeki] ve ilişki (yararlı) [kategorisindeki] ve zaman (uygun-zaman) [kategorisindeki] ve yer ([bir] konut) [kategorisindeki] ve bunlar gibi başka şeyler} bir şey anlamını dile getiriyor, bunun belli bir ortak evrensel – yani bir şey olamayacağı açıktır; çünkü [o zaman] bütün kategorilerde yer alan şeyler anlamını ifade etmez, yalnızca tek bir şeyi ifade eder. (Aristoteles, A6: 1096a23-9; yazarın çevirisi)

Aristoteles'e karşı adil olmak için onun bu olumsuz sonuçtan memnun olmadığını eklemem gerekiyor. İyinin bir şey olamayacağını kanıtlamak için beş ya da altı argümana yanıt verdikten sonra aynı bölümde devam ederek şunu soruyor:

> Peki, o zaman ["iyi"nin] anlamı nedir?[1] Elbette ki, şeylerin aynı ismi taşıması tesadüfle olacak bir şey değildir. Peki o zaman bütün iyiler mutlak bir biçimde bir şeyden ya da bir şeye göreli [varlıktan] [çıkmış olan] varlık sayesinde en azından bir sınıfa ait midir? Yoksa benzerliğin (çünkü görünüşün vücutta olması gibi, akıl ruhtadır ve diğer durumlar da bunun gibidir) tersine [bunlar bir sınıfa ait] midir? (Aristoteles, 1096b26-9; yazarın çevirisi)

Aristoteles bu türden soruları "şimdilik" göz ardı ediyordu, çünkü onlar hakkında kesin ifadeler "felsefenin başka bir dalı için daha uygun olacaktı" (Aristoteles, 1096b30-1). Ne yazık ki, sözünü tutamadı – en azından bize ulaşan eserlerinde böyle bir şey yok. Olsaydı, bu sorulara verdiği yanıtlarını inandırıcı bir biçimde yeniden oluşturabileceğine inanıyorum. Ancak böylesi bir yeniden inşa henüz basılmış değil.

P1. "İyi", varlığın (*being*) bütün kategorilerinde şeyler anlamına gelir.
P2. Eğer "iyi" varlığın bütün kategorilerinde şeyler anlamına geliyorsa, o zaman iyiler varlığın bütün kategorilerinde mevcuttur.
  C1. İyiler varlığın bütün kategorilerinde mevcuttur (*modus ponens*, P2, P1).
P3. Eğer iyiler varlığın bütün kategorilerinde mevcutsa, o zaman iyiler bütün iyiler için ortak olan belli bir evrensele indirgenemez.
  C2. İyiler bütün iyiler için ortak olan belli bir evrensele indirgenemez (*modus ponens*, P3, C1).

1 Kelimesi kelimesine şöyle: "Peki, o zaman bir şeyin anlamının olduğu nasıl dile getirilir?"

P4. Eğer iyiler bütün iyiler için ortak olan belli bir evresele indirgenemezse, o zaman iyi, bir şey değildir.

C3. İyi, bir şey değildir (*the good is not one thing*) (*modus ponens*, P4, C2).

54

Aristoteles'in Mükemmeliyetçilik Argümanı

Eric J. Silverman

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. Martin Ostwald, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1999.

Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, 24 (1958), s. 1-19.

Aquinalı Thomas, *Treatise on Happiness*, çev. John A. Oesterle, South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Cahn, Steven M. ve Christine Vitrano, *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Etik alanında uzun süredir tartışılan bir konu insanlık için en üstün iyinin doğasıyla ilgilidir. Bir başka deyişle bir insanın sürdürebileceği olanaklı en iyi yaşam nedir? Bu en üstün iyi, genellikle "mutluluk" ya da "mutlu yaşam" olarak anılır. Antik Yunan filozoflarından bazıları "mükemmeliyetçilik" (*perfectionism*) denilen bir görüşü savunuyorlardı. Bu görüş, süregiden ahlâki ve entelektüel erdemlerin sürekli uygulanmasının insanlık için olanaklı en iyi yaşam olduğunu iddia ediyordu. Aristoteles, *Nicomachean Ethics* isimli eserinde insanlığın en üstün iyisi olarak zevk, zenginlik, onur ya da eğlenceye dayalı yaşam yerine erdemli yaşamı alan görüşü savunmak için antik argümanların en etkilisini ortaya koymuştu. Aristoteles'in mükem-

melliyetçi görüşleri, Aquinalı Thomas ve Musa ibn Meymun gibi Ortaçağ teistlerinin etiğini de etkilemişti. Aristoteles'in görüşleri modern dönem boyunca pek etkili olmasalar da bunlardan bazıları G.E.M. Anscombe'nin "Modern Moral Philosophy" (Modern Ahlâk Felsefesi) çağdaş erdem etiği (*virtue ethics*) hareketini başlattığında yeniden kamuoyuna sunulmuş oldu.

Aristoteles'in mükemmeliyetçilik argümanı, insan doğasının tartışmalı açıklamasına dayanır. Aristoteles evrenle ilgili teleolojik bir anlayışı savunduğu için –insanlar da dahil– her şeyin kendi varoluşu bakımından nihai bir işlevi ya da amacının olduğunu iddia ediyordu. Aristotelesçi terminoloji, bu nihai amacı bir "son neden" (*final cause*) olarak anıyordu. Dolayısıyla Aristoteles, insanlık için en üstün iyinin bu nihai amacı gerçekleştirmek olduğunu iddia ediyordu. İnsanlık için en üstün iyinin kabul edilmesi için iki ölçüt getirmişti: Daha iyiye ulaşmak için onu bir araç olarak almaktansa iyinin kendisini bir son hedef olarak arzulamak gerekir ve onu yaşamı iyi yapmak için yeterli kılmak gerekir. Son olarak da erdemli yaşamın türümüzün öne çıkan entelektüel ve ahlâki potansiyellerini gerçekleştirerek insanlığın nihai amacını yerine getirdiğini öne sürüyor. Dolayısıyla erdemli yaşamın diğer yaşam tarzlarına göre mutluluğa en uygun ölçüt olduğunu öne sürer.

> Madem ki, apaçık bazı amaçlar var ve madem ki, başka bir şeyin aracı olarak bunlardan bazılarını –örneğin zenginliği, flütü ve genel olarak enstrümanları– seçiyoruz, bütün bu amaçların nihai olmadıkları açıktır. Öte yandan en üstün iyi nihai bir şey olmalıdır. Dolayısıyla yalnızca bir nihai amaç varsa, bu bizim aradığımız iyi olacaktır; eğer birkaç tane varsa, bunların en sonuncusu ve en mükemmeli aradığımız şey olacaktır. Kendisi bir amaç olarak kovalanan amaca başka bir şey uğruna kovalanan bir amaca göre daha sonuncu olan amaç diyoruz; başka bir şeyin aracı olarak hiçbir zaman için seçilmeyen amaca ise hem kendisi bir amaç olarak hem de başka bir şeyin aracı olarak seçilenden daha sonuncu diyoruz. Her zaman kendisi bir amaç olarak seçilen ve hiçbir zaman başka bir

şeyin aracı olarak seçilmeyene koşulsuzluk anlamında nihai amaç diyoruz. Bu açıklama her şeyden önce mutluluğa uygulanıyor gibi görünüyor: Çünkü biz her zaman için mutluluğun kendisini bir amaç olarak seçeriz ve hiçbir zaman onu başka bir şey için istemeyiz. Onur, zevk, zeka ve bütün erdemler kısmen kendileri için seçilirler –çünkü onlardan bize düşen daha fazla bir avantaj olmasa bile bunların her birini seçeriz– ancak onları kısmen de mutluluk nedeniyle, onların sayesinde mutlu olacağımızı varsayarak seçeriz. Öte yandan hiç kimse mutluluğu ne onur, zevk ya da bunlar gibi bir şey uğruna ne de onları başka bir şeyin aracı olarak seçer.

Kendi kendine yeterlilik bakış açısından soruna yaklaştığımızda aynı sonuca ulaşmış oluyoruz. Çünkü nihai ve mükemmel iyi kendi kendine yeterli görünüyor. (Aristoteles, 1097a26-1097b8)

P1. Genelde mutluluk olarak anılan, insanlık için en üstün iyi (*supreme good*) vardır.
P2. Eğer bir iyi, kendisi bir amaç ve iyi bir yaşam oluşturmak için yeterli olarak arzulanıyorsa, o zaman o iyi mutluluk sağlar.
P3. Erdemli yaşam, kişinin bütün potansiyelini gerçekleştirerek bir insanın işlevini yerine getirir.
P4. Eğer belli bir iyi kişinin bütün potansiyelini gerçekleştirerek bir insanın işlevini yerine getirirse, o zaman bu iyi kendisi bir amaç olarak arzulanır.
C1. Erdemli yaşam, kendisi bir amaç olarak insan tarafından arzulanır (*modus ponens*, P3, P4).
P5. Eğer belli bir iyi bir insanın işlevini yerine getirirse, o zaman o kişinin yaşamını iyi yapmaya yeterlidir.
C2. Erdemli yaşam, bir insanın yaşamını iyi yapmaya yeterlidir (*modus ponens*, P3, P5).
C3. Erdemli yaşam, kendisi bir amaç ve yaşamı iyi yapmak için yeterli olduğundan arzulanır (birleştirme, C1, C2).
C4. Erdemli yaşam, insanlık için en üstün iyiyi, mutluluğu oluşturur (*modus ponens*, P2, C3).

55

Ahlâkın Kaynağı Olarak Kategorik Buyruk

Joyce Lazier

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 1991.

Kant'ın deontolojik[1] etik teorisi, kategorik buyruğa (*imperative*) ulaşmak için kullanılan iki varsayıma dayanır. Birincisi, ahlâkın herkes için olması ya da birisinin yapması yanlış olan bir şeyin onu yapan herkes için yanlış olmasıdır. İkincisi, ahlâk deneyime değil akla dayanır. Kant, bu iki varsayımı birleştirerek kategorik buyruğa ulaşır. Kant'ın kategorik buyrukla ilgili argümanlarının yeniden inşasını takip etmek iki önemli problemi ön plana çıkartır. Birinci olarak, ayrıklığın kullanılması Kant'ın argümanını üçüncünün olanaksızlığı safsatasına çevirir ve ikinci olarak, argümanın yeniden inşası ise Kant'ın teleolojiye güvendiğini çok daha açık bir hale getirir. Bugün birçok düşünür, her şeyin yalnızca teleolojiye ait özgün, tanımlanmış bir hedefe sahip olduğunu düşünmüyor. Argümanlar, *The Metaphysics of Morals*, kısım 216, 222 ve 225'den alınmıştır.

> Ancak bu, ahlâk öğretilerinde farklıdır. Ahlâk öğretileri, eğilimini göz önünde tutmaksızın herkese, yalnızca o kişi özgür olduğu ve pratik akla sahip olduğu sürece ve bu yüzden buyruk verir. İnsan, (Almanca *sitten* kelimesi tıpkı Latince *mo-*

1 Deontolojik: Ahlâk bilimiyle ilgili – ç.n.

res gibi yalnızca görgü ve gelenek anlamına gelse bile) kendini ve kendi hayvani doğasını gözlemleyerek ya da görgü kurallarının neler olduğunu ve insanların nasıl davrandıklarını algılayarak ahlâk yasalarında yer alan buyrukları türetemez. Tam tersine olarak, bununla ilgili hiçbir örnek bulunmasa bile, yalnızca deneyimin bize öğrettiği gibi bunun sayesinde kazanabileceğimiz yararlar göz önünde tutulmadan akıl insanlara nasıl davranacaklarını buyurur. Akıl, olası her türlü olanağı kullanarak kendi yararımızı aramak için bize izin verse ve hatta deneyimin tanıklığı altında, özellikle boyun eğmeye ihtiyatın eşlik etmesiyle ahlâk buyruklarına tam olarak itaat etmenin onları çiğnemekten muhtemelen çok daha fazla yararımıza olacağı konusunda bize güvence verse bile, yine de buyruklar olarak ahlâk emirlerinin sahip olduğu otorite bu türden düşüncelere dayanmaz. Tam tersine, pratik değerlendirme yapmada taraflı ölçütlerle ilgili hatayı önceden dengelemek ve yalnızca o zaman saf pratik aklın önsel nedenlerinin ağırlığını ahlâk emirlerinin otoritesi lehine ölçütler durumuna getirmek için bu otorite, tam karşıtını sağlamaya yönelik bir karşı ağırlık oluşturmak için bu emirleri (tavsiyeler olarak) kullanır. (s. 216)

Bir buyruk, olumsal bir eylemin kendisini zorunlu yapan pratik bir kuraldır. Bir buyruk, pratik bir yasadan farklıdır. Bir yasa, aslında bir eylemi zorunlu olarak temsil eder ancak bu eylemin (bir kutsal varlıkta olduğu gibi) eylemde bulunan öznedeki içsel bir zorunlulukla bu eylemde doğal olarak bulunup bulunmadığını ya da (insandaki gibi) olası olup olmadığını göz önünde bulundurmaz; çünkü ilk durumda buyruk yoktur. Dolayısıyla bir buyruk, öznel olarak olumsal olan bir eylemi zorunlu kılmayı anlatan bir kuraldır ve böylece kuralla uyumlu olmak için (zorunlu olarak) sınırlandırılmış birisi olarak özneyi temsil eder. Bir kategorik (koşulsuz) buyruk bir eylemi nesnel biçimde zorunlu olarak temsil eder ve onu eylem tarafından elde edilebilen belli bir hedefin temsili yoluyla dolaylı biçimde değil ama salt bu eylemin kendisinin (onun formunun) temsili

yoluyla, dolayısıyla doğrudan bir biçimde zorunlu kılar. Başka hiçbir pratik doktrin, (ahlâk doktrininin) yükümlü kıldığından daha fazla böylesi buyruklar örneğiyle kanıtlanamaz. Bütün diğer buyruklar tekniktir ve hepsi koşulludur. Kategorik buyrugun olanaklılığının temeli şudur: Bu, yalnızca kendi özgürlüğünden (belli amaçlarla ona atfedilebilecek) başka hiçbir seçme özelliğinin olmadığı anlamına gelir. (s. 222)

Yalnızca yükümlülüğü onaylayan kategorik buyruk aslında şudur: Aynı zamanda bir evrensel yasa olarak savunabileceğin bir ilkeye göre hareket et. Dolayısıyla eylemlerini ilk olarak onlardaki öznel ilkeler bakımından düşünmek zorundasın; bu ilkenin aynı zamanda nesnel olarak savunulup savunulamayacağını ancak şu biçimde bilebilirsin: Aynı zamanda bu ilke aracılığıyla evrensel yasayı ortaya koyarak kendin hakkında düşünme testinden geçmen için aklın ona boyun eğdiğinde, bu ilke böylesi bir evrensel yasayı ortaya koyma hakkına sahiptir. (s. 225)

P1. Bir insan özgürdür ve pratik aklı vardır.
P2. Ya pratik akıl ya da deneyim, görgü kurallarıyla ilgili algıları ve onlardaki yasaların kaynakları olarak insanların eylemlerini kullanır.
P3. Pratik akıl, görgü kurallarıyla ilgili algıları ve onlardaki yasaların kaynakları olarak insanların eylemlerini kullanmaz.
C1. Deneyim, görgü kurallarıyla ilgili algıları ve onlardaki yasaların kaynakları olarak insanların eylemlerini kullanır (ayırıcı tasım, P2, P3).
P4. Ya pratik akıl ya da deneyim, kazanabileceğimiz avantajları nasıl davranmanın sağlayacağını bize öğretir.
P5. Pratik akıl, nasıl davranmanın bize kazanabileceğimiz avantajlar sağlayacağını öğretemez.
C2. Deneyim, kazanabileceğimiz avantajları nasıl davranmanın sağlayacağını bize öğretir (ayırıcı tasım, P4, P5).
P6. Ya pratik akıl ya da deneyim, ne kadar avantaj elde edebiliriz konusunda kendi talimatlarının otoritesine dayanırlar.

P7. Pratik akıl, kendi emirlerinin temeli olarak fark edilmiş avantajları kullanamaz.

C3. Deneyim, kendi emirlerinin otoritesinin temeli olarak fark edilmiş avantajları kullanır (ayırıcı tasım, P6, P10).

P8. Ya deneyim ya da *önsel* temeller pratik aklın otoritesinin kaynağıdır.

P9. Deneyim, pratik aklın otoritesinin kaynağı değildir.

C4. *Önsel* temeller, pratik aklın otoritesinin kaynağıdır (ayırıcı tasım, P8, P9).

P10. Eğer pratik aklın otorite kaynağı *önselse*, o zaman kişinin eğilimlerini göz önünde tutmaksızın herkese emir verir.

P11. Pratik aklın otorite kaynağı *önseldir* (C4).

C5. Pratik akıl, kişinin eğilimlerini göz önünde tutmaksızın herkese emir verir (*modus ponens*, P10, P11).

P12. Ahlâk, ya deneyimden ya da pratik akıldan gelir.

P13. Ahlâk öğretileri deneyimden kaynaklanmaz.

C6. Ahlâk öğretileri pratik akıldan kaynaklanır (ayırıcı tasım, P12, P13).

P14. Eğer pratik akıl ahlâk buyruklarının kaynağıysa, o zaman ahlâk kişinin eğilimlerini göz önünde tutmaksızın herkese buyruk verir.

P15. Pratik akıl ahlâk buyruklarının kaynağıdır.

C7 Ahlâk öğretileri, kişinin eğilimlerini göz önünde tutmaksızın herkese buyruk verir (*modus ponens*, P14, P15).

P16. Eğer bir yasa bir eylemi zorunlu olarak temsil ediyorsa, o zaman o pratik bir yasa değildir.

P17. Buyruklar, bir eylemi zorunlu olarak temsil eden yasalardır.

C8. Buyruklar, pratik yasalar değildir (*modus ponens*, P16, P17).

P18. Eğer bir şey bir buyruksa, o zaman bir eylemi gerektirir.

P19. Eğer bir şey bir eylemi gerektiriyorsa, o zaman özneyi bu kurala uyması için zorlaması gerekir.

C9. Eğer bir şey bir buyruksa, o zaman kendisine uyması için özneyi zorlayarak bir eylemi gerektiren bir kuraldır (varsayımsal tasım, P18, P19).

P20. Eğer bir buyruk kategorikse, o zaman nesnel biçimde zorunlu olarak bir eylemi temsil eder.

P21. Eğer bir eylem nesnel bir biçimde zorunlu olarak temsil ediliyorsa, o zaman bu, elde edilebilir belli bir hedef yüzünden değildir.

C10. Eğer bir buyruk kategorikse, o zaman bu, elde edilebilir belli bir hedef yüzünden değildir (varsayımsal tasım, P20, P21).

P22. Eğer bir buyruk kategorikse, o zaman eylemin kendisinin temsili (formu) yoluyla onu doğrudan bir biçimde zorunlu bir eylem haline getirir.

P23. Eğer bir eylem, eylemin kendisinin temsili (formu) yoluyla onu doğrudan bir biçimde zorunlu bir hale geliyorsa, o zaman (öznel bir hedefe değil) seçme özgürlüğüne dayanır.

C11. Eğer bir buyruk kategorikse, o zaman (öznel bir hedefe değil) seçme özgürlüğüne dayanır (varsayımsal tasım, P22, P23).

P24. Eğer bir buyruk (öznel bir hedefe değil) seçme özgürlüğüne dayanıyorsa, o zaman akıl kendisini evrensel bir yasa olarak düşünerek eylemin ilkesine boyun eğer.

P25. Eğer eylemin ilkesi bir evrensel yasa olarak düşünülürse, o zaman o nesnel biçimde savunulur.

C12. Eğer bir buyruk seçme özgürlüğüne dayanıyorsa, o zaman nesnel biçimde savunulur (varsayımsal tasım, P24, P25).

P26. Bir kategorik buyruk seçme özgürlüğüne dayanır.

C13. Bir kategorik buyruk nesnel biçimde savunulur (*modus ponens*, C12, P26).

P27. Eğer kategorik buyruk nesnel biçimde savunuluyorsa, o zaman ahlâkın kaynağıdır.

C14. Kategorik buyruk ahlâkın kaynağıdır (*modus ponens*, P27, C13).

56

Kant ve Özerklik Neden Saygıyı Hak Eder?

Mark Piper

Guyer, Paul, "Kant on the Theory and Practice of Autonomy", *Autonomy*, (ed.) Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. ve Jeffrey Paul, s. 70-98. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (ed. ve çev.) Mary Gregor. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1998. [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009]

Yaygın bir görüşe göre özerklik (*autonomy*), kendisinde bulunan erdem dolayısıyla özel bir saygıyı hak ediyor. Çoğunlukla özerkliğin saygıyı hak ettiği iddiası, tikel özerk seçimler ya da irade eylemleriyle ilgili olarak ortaya çıkıyor. Özerk bir seçim, düşüncesizce ya da rastgele yapılan bir seçim değildir; tam tersine, bir kişinin doğasını, özgürlüğünü, tercihlerini ya da değerlerini –bir kişinin "derin kendiliğini"– güçlü ve önemli bir tarzda dile getiren bir seçimdir. Aslında, birçok filozof ve filozof olmayan düşünüre göre başkalarından özel saygı talepleri sağlar gibi görünen bir seçimdir. Özerkliğe bağlı olan bu özel saygı kavramı, bütün popüler kültüre ve felsefi söyleme yayılmış durumdadır. Bu kavram, insanın saygınlığının temeli, (aralarında serbest konuşma hakkı gibi özgül hakların savunulmasını da içeren) insan haklarının temeli, bilinli özneler arasındaki iletişim sınırları, (aralarında ötanazi ve doktor-hasta ilişkile-

ri çevresindeki tartışmaları da içeren) tıbbi etik tartışmaları, liberal eğitimin haklı gösterilmesi, liberal yönetimin savunulması ve paternalizmin yanlışlığının savunulmasıyla ilgili tartışmalara uygulanabilir. Özerkliğin özel bir saygı hak ettiğini bildiren görüşün klasik kaynağı Immanuel Kant'tı ve onun ardından bu iddia için Kant'ın argümanının özsel yanlarının yeniden inşası geldi. Kant'ın yoğun ve bazen labirentli yazma stiliyle verilen bu argümanın yeniden inşasının, Kant'ın açık bir biçimde ortaya koymadığı öncüller ile satırlar arasında zaman zaman okumalar yapmayı gerektiren zor bir görev olduğunu özellikle belirtmek gerekiyor. Argümanın kilit noktası, Kant'ın yalnızca iradi eylemlerin saygıyı hak ettiği konusundaki ısrarıdır. Bu irade eylemleri, (Kant'ın "özgürlük" anlayışına göre) gerçekten özgürdür. Kant'ın "saygı" anlayışını çok güçlü bir biçimde anladığını hemen eklemek gerekiyor: Kant'a göre bir şeyin saygıyı hak ettiğini söylemek, bir nesnenin doğru ve uygun değerlendirildiğini söylemektir. Ayrıca Kant'a göre bir insanın özgür olmasının, o insanın kendi eğilimleri ya da arzuları tarafından ele geçirilmediğini, tam tersine arzu ve eylemlerinin aklın evrensel yasalarına uyumlu olarak hareket ettiği anlamına geldiğini önemle belirtmek gerekiyor. Son olarak bazı filozofların özerkliğin saygıyı hak ettiği konusunda Kant'a katıldıklarını ancak özerkliğin temelde ne olduğu konusunda Kant'la anlaşamadıklarını da belirtmekte yarar var. Dahası, bazı filozoflar, iradenin özerk eylemlerinin eğilimleri ihtiva ettiğini ya da onlara dayandığını iddia ediyorlar.

> Tasarladığım eylemin sonucu olan bir nesneye, yalnızca bir sonuç olduğu ve iradenin bir faaliyeti olmadığı için gerçekten bir eğilim duyabilirim ama saygım asla olamaz. Aynı biçimde ister benim isterse başkasının olsun böylesi bir eğilime de saygı duyamam; birinci durumda olsa olsa onu onaylarım ve ikinci durumda bazen sevebilirim bile, yani ona çıkarıma uygun bir şey olarak bakabilirim. İrademle yalnızca bir dayanak olarak ilintili olan ve hiçbir zaman sonuç olmayan, benim eğilimime hizmet etmeyen ama ağır basan ya da en azından bir se-

çimde bulunmak için yapılan hesaplamalarda göz ardı edilen – dolayısıyla yalnızca yasanın kendisi için yapılan– bir saygı nesnesi ve dolayısıyla bir buyruk olabilir. (Kant, AK 4:400)

P1. Eğer bir irade eylemi özgürse, o zaman saygıyı hak eder.
P2. Eğer bir irade eylemi özgür değilse, o zaman saygıyı hak etmez.
P3. Eğer bir irade eylemi bir arzu nesnesine bağlıysa, o zaman bir özgür irade eylemi değildir.
P4. Eğer bir irade eylemi hiçbir biçimde bir arzu nesnesi tarafından etkilenmemiş ancak kendi yasasına uyumlu olarak uygulanmışsa, o zaman bir özgür irade eylemidir.
P5. Bir eğilim (*inclination*), arzu nesnelerine bağlıdır.
C1. Eğilimler, özgür irade eylemleri değildir (*modus ponens*, P3, P5).
C2. Eğilimler saygıyı hak etmezler (*modus ponens*, P2, C1)
P6. Özer bir irade eylemi, hiçbir biçimde herhangi bir arzu nesnesinden etkilenmez, tam tersine kendi yasasına uyumlu bir uygulanır (*modus ponens*, P4, P6).
C3. Özerk irade eylemleri özgür irade eylemleridir (*modus ponens*, P4, P6).
C4. Özerk irade eylemleri saygıyı hak ederler (*modus ponens*, P1, C3).

57

Mill'in Yararcılık Kanıtı

A.T. Fyfe

Mill, John Stuart, "Of What Sort of Proof the Principle of Utility Is Susceptible", *Utilitarianism*, Londra: Parker, Son, and Bourn, 1863.
—, "Excerpt from a Letter to Henry Jones", *The Classical Utilitarians: Bentham and Mill*, (ed.) John Troyer, Indianapolis: Hackett, 2003.

Millgram, Elijah, "Mill's Proof of the Principle of Utility", *Ethics* 110 (2000), s. s. 282-310.
Sayre-McCord, Geoffrey, "Mill's 'Proof' of the Principle of Utility: A More than Half-Hearted Defense", *Social Philosophy & Policy* 18, 2 (2001), s. 330-60.

Yararcılık (*utilitarianism*), en büyük savunucularından birisi olan John Stuart Mill'in (1806-73) özetlediği gibi "eylemler, mutluluğu ilerletme eğiliminde oldukları oranda doğru, mutluluğun tersini üretme eğiliminde olduklarında yanlıştır" diyen ahlâk teorisidir. Dolayısıyla konuya Mill gibi bakıldığında Robin Hood zenginden çalıp yoksula verirken ahlâki davranmış olur, çünkü böyle yaparak başka durumda var olandan daha fazla mutluluk üretebilir. Benzer bir durumda eğer aşırı zenginliğe sahip olursam, başkaları için daha fazla iyilik anlamına gelecek olan zenginliği kendime ayırmam benim için ahlâksızlık olacaktır. Örneğin eğer şimdiki ayakkabılarım bütünüyle işlevselken yeni ayakkabı almayı düşünüyorsam, elimdeki faz-

la parayı kıtlığın etkisini azaltmak için bağışlamam gerekir. Bu iki örnekte Mill, mutsuzluğu azaltacak ve dünyadaki mutluluğu artıracak en iyi eylemin hangisi olduğunu belirleyecek söz konusu faile sahip olacaktır.

Yararcılık genellikle iki ayrı ahlâk teorisinin bir birleşimi olarak anlaşılır. Birincisi, yararcılık bir "sonuççuluk" (*consequentialism*) biçimidir, çünkü bu anlayış bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının yalnızca o eylemin sonuçlarının iyiliği ya da kötülüğüne bağlı olduğunu savunur. İkincisi, yararcılık bir "refahçılık" (*welfarism*) biçimidir, çünkü bir eylemin iyilik ya da kötülüğünün yalnızca o eylem tarafından getirilen mutluluk ya da mutsuzluk miktarına (yani eylemin kişinin refahı üzerine etkisine) bağlı olduğunu savunur. Dolayısıyla yararcılıkla ilgili herhangi bir argüman, bir değil iki farklı iddiayı kanıtlamayı hedeflemelidir: Sonuççu "doğruluk teorisi" (yani doğru ve yanlışın ne olduğu) ve refahçı "iyilik teorisi" (yani iyi ve kötünün ne olduğu).

J.S. Mill'in yararcılıkla ilgili ünlü argümanı incelendiğinde Mill'in sonuççu teori için bir argüman ortaya koyma yerine sonuççu doğruluk teorisini sorgulamadan kabul ettiği açıktır. Sonuç olarak Mill'in yararcılıkla ilgili argümanı başarılı olsa bile içinde refahçı değer teorisini barındıran yararcılığın yalnızca yarısını kanıtlayacaktır. Mill'in söylediklerini olduğu gibi aldığımızda argümanı, görülebilir ya da duyulabilir bir şeyi bilmenin tek yolunun onun görülmesi ya da duyulması olduğu iddiasıyla başlıyor. Daha sonra Mill, analoji yoluyla bir şeyin arzulanabilir (yani arzulamaya değer; iyi) olduğunu kanıtlamanın tek yolunun bizim gerçekte arzuladığımız şeyin ne olduğuna bakmak olduğu sonucuna varıyor. Arzulanabilir şeyi kanıtlamak için geçerli tek yöntemi oluşturmak amacıyla duyulabilirlik ve görülebilirlikle ilgili bu analojiyi kullandıktan sonra Mill, mutluluğun var olan tek içsel iyi olduğunu öne sürüyor; çünkü (1) insanlar onu arzular ve (2) insanların kendisi için arzuladıkları tek şeydir. Eldeki bu sonuçla birlikte Mill, yararcılıkla ilgili kendi argümanı –ya da en azından yararcılığın refahçı yanı– hakkında şu sonuca varıyor: Madem ki, bir kişinin mut-

luluğundaki artış o kişi için iyidir, o zaman bütün insanların mutluluğundaki bir artış herkes için iyidir.

Bu, adı çıkmış, kötü bir argüman. Eğer bu doğrudan okuma kesin olarak Mill'in söylemek istediğini yansıtıyorsa, o zaman Mill bazı temel mantık hataları yapmış demektir. Argümanının birinci kısmında Mill, insanların mutluluğu arzuladıkları için, buradan mutluluğun "arzu edilebilir" olduğu sonucunu çıkartıyor. Ancak "arzu edilebilir"in iki olası anlamı var ve öyle görünüyor ki, Mill bunların ikisini birbirine denk sayıyor. Madem ki, "duyulabilir" yalnızca "duyması olanaklı" ve "görülebilir" yalnızca "görmesi olanaklı" anlamına geliyor, kendi analojisini yürütmek için Mill'in, bir şeyin "arzulanabilir" olduğundan söz edeceği zaman "arzulanması olanaklı" demesi gerekirdi. Ne var ki, "arzulanabilir" ile arzuladığımız iyiyi kanıtlamak için Mill, "arzuya değer" ya da "iyi"yi kastetmeliydi. Mill'in "arzulanabilir"in bu iki anlamı arasındaki bir eşitlemeyi yapmayacağı ve karışıklığa düşmeyeceği olanaklıyken, bu yaptığı yalnızca "doğalcı safsata"ya[1] düşme suçu anlamına geliyor; yani ya şeylerin nasıl olmaları gerektiğini aslında onların ne olduklarından çıkartma safsatası (bu durumda, arzulamayı arzuladığımız şeyden çıkarmamız gerekir) ya da ahlâki bir kavramı ahlâki olmayan bir kavramla (bu durumda Mill "arzu değeri" ve "iyi"yi "arzulanan" ile denkleştirerek tanımlayacaktır) tanımlamaya çalışma safsatasıdır. Argümanın son bölümüne geldiğinde Mill'in açık mantık yanlışları devam ediyor ve bu kez "bileşim safsatası"nın[2] tuzağına düşüyor. Bir bütünün parçaları için doğru olan şeyin bütünün kendisi için de doğru olduğunu söylemeye çalıştığınızda bu safsatanın içine düşmüşsünüz demektir. Örneğin masaların çıplak gözle görülemez oldukları sonucunu masaların atomlardan meydana geldiğine ve atomların da çıplak gözle görülemediği gerçeğine dayandırmış olsaydım bileşim safsatası yapma suçunu işlemiş olacaktım. Mill, ki-

1 Doğalcı safsata (*naturalistic fallacy*): İyinin basitçe "hoş" ve "arzu edilebilir" gibi doğal kavramlara indirgenerek açıklanması – ç.n.

2 Bileşim safsatası (*fallacy of composition*): Bir bütünün parçası için geçerli bir doğrunun bütünün kendisi için de doğru olacağını söylemek – ç.n.

şisel mutluluğun bir birey için iyi olduğunun kanıtlanmış olmasından genel mutluluğun bütün bireylerden oluşan grup için iyi olduğu sonucunu çıkardığında bu safsataya düşmüş gibi görünüyor.

Yararcılıkla ilgili Mill'in bu basit okunması doğru mu? Mill, gerçekten yararcılığın yarısıyla ilgili bir en basit mantık hatalarıyla dolu bir argüman ortaya koydu mu? Bu, pek olası değil. Sonuç olarak filozoflar, Mill'in aslında ne yapmaya çalıştığını ortaya çıkarma girişimine ilişkin olarak oldukça yardımcı olacak bazı alternatif yorumlar geliştirdiler. Olanaklı bir yol, filozofların Mill'in argümanıyla ilgili yorumumuzu değiştirmeyi düşünmeleriydi. Buna göre Mill'in analojisini arzunun iyiliğin bir "göstergesi" ya da "kanıtı" olarak iş gördüğünü gösterme yolunda bir girişim olarak almak daha iyi olacaktı. Örneğin birisi bir ses duyduğunu düşündüğünde, onun yanıldığını düşünmek için bir neden yoktur, dolayısıyla o anda orada bir sesin olduğunu düşünmek bizim için mantıklı bir sonuç olacaktır. Mill'in argümanının bu biçimde okunması durumunda arzu, benzer biçimde, gerçekte var olan bir arzunun değerinin göstergesi olarak hizmet görecektir. Böylesi bir yorumlama, "arzulanabilir"in iki anlamı arasındaki bir eşitlemeye meydan vermeyecek ve aynı zamanda Mill'in doğalcı safsatanın bir kurbanı konumuna düşmesini önleyecektir. Bu yardımcı yorumlama aynı zamanda Mill'in deneyci felsefi yaklaşımına daha uygun olma gibi bir avantaj da sağlayacaktır.

Daha iyi olması için Mill'in argümanıyla ilgili yorumumuzu değiştirebilmenin bir başka yolu, onun açıkça bileşim safsatasına kapılmış olmasının yerine bir birey için mutluluk değerinin onun kendi içsel değerine bağlı olması gerektiğini söyleyen bir argüman biçiminde yorumlamaktır. Özel olarak Mill, eğer mutluluğa sahip olmak bir kişi için iyiyse, o zaman mutluluğun kendisi iyi olmalıdır iddiasında bulunuyor diye yorumlanabilir. Ancak eğer mutluluğun kendisi iyiyse ve eylemlerimizin ahlâki doğruluğuna onların ne kadar iyilik ürettiğine bakarak karar veriyorsak, o zaman eylemlerimin doğruluğu yalnızca onların benim mutluluğumu ne kadar sağladıklarına değil, aynı za-

manda eylemlerimin başkalarının mutluluğunu nasıl etkilediğine de bağlı olacaktır.

Ne var ki bu, Mill'in argümanıyla ilgili çok sayıda alternatif yorumu sona erdirmiyor. Aslında yararcılığa bir kanıt sağlama olanaksızlığı hakkındaki Mill'in ifadeleri, bazı filozofların Mill'in ilk planda yararcılık için bir argüman ortaya koyma niyetinde asla olmadığı sonucuna varmalarına yol açtı. Kuşkusuz (Mill'in bir tane bile yorum ortaya koymadığını unutmadan) belli bir özel yorum altında verilebilen onun yararcılıkla ilgili argümanının ne kadar başarılı olduğunun bir önemi olmamasına rağmen Mill, yalnızca yararcılığın bütünüyle refahçı yanı hakkında iddiada bulunuyor. Başta dikkat çektiğimiz gibi Mill'in argümanı sonuççuluğu tam olarak ele almada başarısız oluyor. Mill, yalnızca "eylemlerin ahlâklılığı onların gerçekleşme eğiliminin sonuçlarına bağlıdır" diyen "bütün ekollerden akılcı insanların doktrinini" sorgulamadan kabul ediyor. Bu, giderek üzücü bir hal alıyor, çünkü yararcılık çevresindeki ihtilafın büyük kısmı tam olarak sonuççu yanla ilgili olarak ortaya çıkıyor. Bu sonuççu yan, Mill'in hakkında bir argüman bile sunmadan tartışmasız olarak benimsediği yandır.

> Bir nesnenin görülebilir olmasıyla ilgili verilen olanaklı tek kanıt, insanların aslında onu görmeleridir. Bir sesin duyulabilir olmasıyla ilgili tek kanıt, insanların onu duymalarıdır: Deneyimlerimizin diğer kaynakları için de bu böyledir. Bu biçimde bir şeyin arzu edilebilir olmasıyla ilgili elde edilmesi olanaklı tek kanıtın insanların gerçekten onu arzulamaları olduğunu kavrıyorum. Eğer yararcı doktrinin kendi kendine önerdiği nihai çözüm, teoride ve pratikte bir son olarak kabul edilmiyorsa, herhangi bir insanı bunun böyle olduğuna ikna edecek hiçbir şey olamaz. Her insan genel mutluluğun ulaşılabilir olduğuna inanıp, kendi mutluluğunu arzulamadığı sürece genel mutluluğun neden arzulanabilir olduğu konusunda verilebilecek hiçbir gerekçe yoktur. Ancak bu bir olgu olsa da yalnızca bu olgunun kabul edilmesini sağlayacak bütün kanıtla-

ra sahip değiliz, aynı zamanda mutluluğun iyi bir şey olduğunu olanaklı kılmak gerekiyor: Her insanın mutluluğu o insan için iyidir ve dolayısıyla genel mutluluk bütün insanlar toplamı için iyidir. Mutluluk, davranışların hedeflerinden birisi olarak ortaya çıkar ve dolayısıyla ahlâkın ölçütlerinden birisidir. (Mill, "Of What Sort of Proof", s. 61)

Genel mutluluk bütün insanların toplamı için iyidir dediğim zaman [...] bu cümleye göre her insanın mutluluğunun diğer her insan için iyi olduğunu söylemek istemiyordum, [...] bu özel cümleyle öne sürdüğüm yalnızca A'nın mutluluğu iyidir, B'ninki iyidir, C'ninki iyidir vb. bütün bu iyiliklerin toplamı da iyi olmalıdır. (Mill, "Excerpt from a Letter", s. 270)

Geleneksel Yararcılık İçin Jenerik Argüman

P1. Sonuççu Doğruluk Teorisi. Uygun eylemler içinden birisinin gerçekleştireceği bir eylem, yalnızca ve yalnızca bu eylem kötü karşısında toplam net iyiyi maksimize ettiğinde doğrudur – aksi halde eylem yanlıştır.
P2. Refahçı İyi Teorisi. Yalnızca özünde kötü olan birisinin mutsuzluğuyken, yalnızca özünde iyi olan birisinin mutluluğudur.
C1. Geleneksel Yararcılık. Uygun eylemler içinden birisinin gerçekleştireceği bir eylem, yalnızca ve yalnızca bu eylem mutsuzluk karşısında toplam net mutluluğu maksimize ettiğinde doğrudur – aksi halde eylem yanlıştır (yer değiştirme, P1, P2).

Mill'in Yararcılık Kanıtı (Doğrudan Yorumlama)

P1. Bir nesnenin görülebilirliğinin tek kanıtı, insanların onu gerçekten görmeleridir.
P2. Bir sesin duyulabilirliğinin tek kanıtı, insanların onu gerçekten duymalarıdır.
C1. Bir şeyin arzu edilebilirliğinin tek kanıtı, insanların

onu gerçekten arzu etmeleridir (analojik sonuç çıkarma, P1, P2).

P3. Eğer bir şeyin arzu edilebilirliğinin tek kanıtı insanların onu gerçekten arzu etmeleri ve her insanın arzusu gerçekten kendisi için mutluluk ise o zaman her insanın mutluluğu kendisi için arzulanabilirdir.

P4. Her insan gerçekten kendisi için mutluluk arzular.

C2. Bir şeyin arzu edilebilirliğinin tek kanıtı insanların onu gerçekten arzu etmeleridir ve her insanın arzusu gerçekten kendisi için mutluluktur (birleştirme, C1, P4).

C3. Her insanın mutluluğu kendisi için arzulanabilirdir (*modus ponens*, P3, C2).

C4. Genel mutluluk, bütün insanların toplamı için arzu edilebilirdir (bileşim safsatası, C3).

Mill'in Yararcılık Kanıtı (Alternatif Bir Yorumlama)

P1. Görülebilir bir şeyin varlığının tek kanıtı, insanların onu gerçekten görmeleridir ve onların yanıldıklarını düşünmek için neden yoktur.

P2. Duyulabilir bir sesin varlığının tek kanıtı, insanların onu gerçekten duymalarıdır ve onların yanıldıklarını düşünmek için neden yoktur.

C1. Arzu edilebilir bir şeyin varlığının tek kanıtı, insanların onu gerçekten arzu etmeleridir ve onların yanıldıklarını düşünmek için neden yoktur (analojik sonuç çıkarma, P1, P2).

P3. Her insanın arzusu gerçekten kendisi için mutluluktur ve onun yanıldığını düşünmek için neden yoktur.

C2. Her insanın mutluluğu kendisi için arzu edilebilirdir (semantik sonuç, C1, P3).

P4. Her insanın mutluluğu kendisi için arzu edilebilirse, o zaman mutluluk kendisi için arzu edilebilirdir.

C3. Eğer her insanın mutluluğu kendisi için arzulanabilir ise o zaman genel mutluluk arzu edilebilirdir (varsayımsal tasım, P4, P5).

C4. Genel mutluluk arzulanabilirdir (*modus ponens*, C2, C3).

Mill'in Yararcılık Kanıtı (Bir Başka Alternatif Yorumlama)

P1. Eğer herkes kendisi için mutluluğu arzuluyorsa, o zaman herkes mutluluğun kendisini iyi olarak düşünür ve herkes bencil bir biçimde kendisi için mutluluk ister.

P2. Herkes kendisi için mutluluğu arzular.

C1. Herkes mutluluğun kendisini iyi olarak düşünür ve herkes bencil bir biçimde kendisi için mutluluk arzular (*modus ponens*, P1, P2).

C2. Herkes mutluluğun kendisini iyi olarak düşünür (basitleştirme, C1).

P3. Eğer herkes mutluluğun kendisini iyi olarak düşünürse, o zaman herkes kendisinin ve başkalarının mutluluğunu iyi olarak düşünmelidir.

C3. Herkes kendisinin ve başkalarının mutluluğunu iyi olarak düşünmelidir (*modus ponens*, C2, P3).

P4. Hiç kimse kendisi için ve/veya başkaları için mutluluktan başka bir şey arzulamaz.

P5. Eğer hiç kimse kendisi için ve/veya başkaları için mutluluktan başka bir şey arzulamazsa, o zaman hiç kimse kendisi için ya da başkaları için iyi olarak mutluluktan başka bir şey düşünmemesi gerekir.

C4. Hiç kimse kendisi ve başkaları için iyi olarak mutluluktan başka bir şey düşünmemelidir (*modus ponens*, P4, P5).

C5. Herkes mutluluğu kendisi ve başkaları için iyi olarak düşünmelidir ve hiç kimse kendisi ve başkaları için iyi olarak mutluluktan başka bir şeyi düşünmemelidir (birleştirme, C3, C4).

58

Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı

Dan Weijers

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974. [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alışan Oktay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000]

De Brigard, Filipe, "If You Like It, Does It Matter if It's Real?", *Philosophical Psychology* 23, 1 (2010), s. 43-57.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, New York: Oxford University Press, 1990. [*Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004]

Sobel, David, "Varieties of Hedonism", *Journal of Social Philosophy* 33, 2 (2002), s. 240-56.

Robert Nozick'in Deneyim Makinesi düşünce deneyi, kendisine bağlanan herhangi bir kişiye belli türde bir deneyimi canlandıran fantastik bir makineyi anlatıyor. Deneyim Makinesi'ne bağlı bir yaşam, bütünüyle hoş deneyiınlerle dolu olabilir; ancak (Nozick'in haklı olarak dikkat çektiği gibi) aslında böyle bir yaşam sürme düşüncesi, hemen hemen herkesin çekici bulmayacağı bir yaşamdır.

Nozick başlangıçta Deneyim Makinesi düşünce deneyini hayvanlara nasıl davranılması gerektiği konusuna dikkat çekmek için tasarlamış olsa da bu deney, iyi hakkında bir teori olarak hedonizmin yanlışlığını öne sürmek isteyenler tarafından hızla benimsendi. Deneyim Makinesi düşünce deneyi, yaşam-

da tek değerli şey olarak deneyimlerimizin içsel yanlarını kabul eden herhangi bir teoriye karşı gerçekten etkilidir ancak bu teori tipinin en yaygın biçimde tartışılan örneği olduğu için bu konuda genellikle hedonizm seçiliyor. Hedonizmi itibarsızlaştırmak amacıyla Deneyim Makinesi düşünce deneyinin kabul edilmesi, son derece başarılı olmuştur. Nitekim 1970'lerin ortasında bu yana hedonizm hakkında yazan hemen hemen herkes, bu teoriye karşı (genellikle) kesin bir itiraz olarak Deneyim Makinesi düşünce deneyini örnek veriyor. Hedonizm birçok kılığa bürünüyor ancak bütün hedonist teoriler zevkin yaşamdaki tek gerçek değer olduğunu ve acının tek gerçek değersizlik olduğu iddiasını paylaşıyorlar. Bu nedenle Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı'nın sonuç belirleyici olduğu düşünülüyordu (ve hâlâ da öyle düşünülüyor); çünkü bir Deneyim Makinesi'ne bağlı olarak sürdürülen bir yaşamın cazip olmayacağının yaygın bir biçimde kabul edilmesinin hedonizmin merkezî iddiasının reddedilmesi için çok önemli bir neden ortaya koyduğuna inanılıyordu.

Etik alanındaki başka birçok argüman gibi Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı da bir düşünce deneyi sunuyor ve okurların yazarın bu deneyle ilgili yargısını kabul etmelerine dayanıyor. Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı, bir Deneyim Makinesi'ne bağlı olarak sürdürülen bir yaşamın kendimiz için seçeceğimiz bir şey olmadığı konusunda hemen hemen tam bir anlayış birliği sağlıyor. Bu yaygın yargının, makineye bağlanmak istememizin bazı olası nedenlerini Nozick'in yok etme çabalarına karşın ortaya çıktığına dikkat etmek gerekiyor. Bir Deneyim Makinesi'nden elde edilebilecek deneyimlerin gerçek yaşamdakilerden çok daha zevkli ve çok daha az acılı olabileceği gerçeğine Nozick'ten daha fazla vurgu yapılan Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı'nın modern yeniden kurgulanmalarında hemen hemen hiç kimse bir Deneyim Makinesi'ne bağlanmayı istemiyor.

Bir Deneyim Makinesi'ne yaşam boyu bağlanmanın bir hata olacağı konusundaki hemen hemen oybirliğine varan yargıya rağmen, mevcut yaşamımızın neden Deneyim Makinesi'ne

bağlı bir yaşamdan daha iyi olduğu konusu üzerinde önemli bir anlaşmazlık varlığını koruyor. Birçok filozof, neden Deneyim Makinesi'nde bir yaşam seçmeyeceğimiz ve seçmememiz gerektiği konusunda farklı önerilerde bulundu. Nozick'in gerekçesi bu bağlanmanın (içsel deneyimlerle yapılan ve olunan bazı şeylere karşıt olarak) bazı şeylerin gerçekten yapılması ve olunması şansımızın ortadan kalkmasıdır. Bazıları (örneğin De Brigard) Deneyim Makinesi düşüncesine yanıt olarak deneyimlediğimiz duyguların, (bütün yaşamınız boyunca gerçekten bir Deneyim Makinesi'nde yaşadığınızı hayal ettiğiniz) düşünce deneyinin tersine çevrilmesiyle gösterildiği gibi değişim hakkındaki bilinçaltı korkusuna dayandığını öne sürüyorlar. Hemen hemen hepimizin Deneyim Makinesi'ne bağlı bir yaşamın neden bu kadar dehşet verici olduğuyla ilgili yargımız hakkındaki anlaşmazlık çözülene kadar argümanın (aşağıdaki) üçüncü öncülünün doğru olduğuna ya da Hedonizme Karşı Deneyim Makinesi İtirazı'nın gerçekten genellikle olduğu kadar kesin olduğunun düşünülmesi gerektiğinden emin olamayız.

> Varsayalım ki, arzuladığınız herhangi bir deneyimi size verecek bir deneyim makinesi olsun. Harika bir nöropsikolog, sizin büyük bir roman yazarı olduğunuzu, ya da bir arkadaş edindiğinizi, ya da ilginç bir kitabı okuduğunuzu düşünmenizi ve bunu hissetmenizi sağlamak için beyninizi uyarabiliyor. Sürekli olarak bir tankın içinde yüzüyorsunuz ve beyninize elektrotlar bağlı. Önceden bütün yaşam deneyimlerinizin programlandığı bir yaşam için bu makineye bağlanmanız gerekir mi? Eğer arzulanabilir bazı deneyimleri kaçırmaktan kaygı duyuyorsanız, bu işin başındakilerin birçok başka insanın yaşamını araştırdıklarını varsayabiliriz. Onların böylesi deneyimlerle ilgili büyük kütüphanesinden ya da devasa açık büfesinden kendi yaşam deneyimleriniz için, diyelim gelecek iki yıl için seçim yapabilir ve bunlara ulaşabilirsiniz. İki yıl geçtikten sonra on dakikalığına ya da on saatliğine tanktan çıkabilir ve gelecek iki yıl için yaşayacağınız deneyimleri seçebilirsiniz. Kuşkusuz tankın içindeyken nerede olduğunuzu bilme-

yeceksiniz; her şeyin aslında gerçek olarak yaşandığını düşüneceksiniz. Başkaları da istedikleri deneyimleri yaşamak için makineye bağlanabilir, dolayısıyla onların hizmet alması için sizin makineden ayrılmanız gerekmez. (Eğer herkes makineye bağlıysa aslında işleri kimlerin yürüteceği gibi sorunlara kafayı takmayın.) Makineye bağlanır mıydınız? *Kendi içimizden hissettiğimiz yaşamlarımızdan başka şeylerin bizim için önemi var mı?* Karar verdiğiniz an ve makineye bağlandığınız an arasındaki çok az huzursuzluk anları yüzünden bu işten vazgeçmemeniz gerekir. (Eğer bunu seçerseniz) ömür boyu yaşayacağınız büyük mutlulukla kıyaslandığında birkaç huzursuzluk anı nedir ki? Eğer kararınız en iyi kararsa neden bir huzursuzluk hissedesiniz ki? (Nozick, s. 42-3)

P1. Bir Deneyim Makinesi'ne bağlanmak, yaşamınızın geriye kalanını, (düşünce deneyinin koşulları gereği) başka türlü durumlarındakine göre çok büyük zevkler içinde ve çok az acıyla geçirmenizi sağlayacaktır.

P2. Başkalarıyla ilgili herhangi bir sorumluluğu umursamadan yaşamınızın geriye kalanını Deneyim Makinesi'ne bağlı olarak geçirmeyi seçerseniz, teklifi reddedersiniz (okurun yargısına başvurma).

P3. Eğer, başkalarına karşı sahip olduğunuz sorumlulukları göz ardı ederseniz yaşamınızın kalan kısmını bir Deneyim Makinesi'ne bağlanma şansını reddetmiş olacaksınız, o zaman zevk ve acı yaşamdaki tek gerçek değer (ya da değersizlik) değildir.

C1. Zevk ve acı yaşamdaki tek gerçek değer (ya değersizlik) değildir (*modus ponens*, P2, P3).

P4. Eğer hedonizm doğruysa, o zaman zevk ve acı yaşamdaki tek gerçek değer (ya da değersizlik) şeydir.

C2. Hedonizm yanlıştır (*modus tollens*, C1, P4).

59

Yanlış Teori Argümanı

Robert L. Muhlnickel

Mackie, John, "A Refutation of Morals", *Australasian Journal of Philosophy* 24 (1946), s. 77-90. Tekrar basım: *Twentieth Century Ethical Theory* içinde, (ed.) Steven Cahn, Jeram Haber ve Joram Haber, s. 145-52, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1995.

—, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin, 1977.

Metaetik (*metaethic*), ahlâkın doğası ve konumuyla ilgili felsefi bir soruşturmadır. Ahlâkın doğası ve konumuyla ilgili temel sorulardan birisi, ahlâki ifadelerin onaylanması ve onaylanmamasının nesnel olup olmadığıdır. Genellikle ve basitçe ifade edilen ahlâki nesnelcilik, (konuşmalar, yazılar ya da düşüncelerdeki) ahlâki ifadelerin onların ahlâki olgularla ilişkileri yüzünden doğru ya da yanlış bilişsel yargılar olduklarını savunan görüştür. Ahlâki kuşkuculuk ise böylesi ahlâki olguların olmadığını savunan görüştür. Birçok filozof, ahlâki sağduyunun ahlâki nesnelciliği kabul ettiğini düşünürken, birçok filozof da ahlâki nesnelciliğin değişik versiyonlarının savunuyor. Ahlâki kuşkuculuğu savunmak, ahlâki olguların varlığının, hatta günlük konuşma dilimizde onların varlığını varsaymamızın bile yanlış olduğunu göstermeyi gerektiriyor. Bu inancı yanlış olarak göstermeyi hedefi, şimdi ele alacağımız argümana ismini veriyor. Yanlış teori argümanı (*error theory argument*), "yıkı-

cı" bir argüman; hedefi ahlâki nesnelciliğin yanlışlığını göstermektir. J.L. Mackie, yanlış teori argümanını savunuyor ve bu argümanın ahlâki kuşkuculuğun ahlâki nesnelcilikten çok daha mantıklı olduğunu gösterdiğini öne sürüyor.

Yanlış teori argümanı, ilk olarak sağduyu ahlâkının ahlâki nesnelciliği kabul etmesinden ve birçok ahlâk filozofunun onu savunmasından *modus pones* ile C1'den ortaya çıkıyor. C1, yanlış teori argümanının bir hayalî düşmana saldırdığı itirazını önleyen varsayımsal inançtır. Yanlış teori argümanının yıkıcı hedefi, iki tamamlayıcı argümanla geliştirilir: Görelilikten gelen argüman ve tuhaflıktan çıkan argüman.

Görelilikten gelen argüman, P3'ten C2'ye uzanır. P3, kuşku duyulamaz ahlâki görelilik olgusunu dile getirir: Ahlâki yargılar davranışları gözlemler, tartışma kayıtlarını açıklar ve farklı toplumlar ile farklı tarihsel dönemlerde farklı olan ve genellikle birbiriyle uyumlu olmayan otoriter ahlâki kuralları dile getirir. Ahlâki kuşkucular ve ahlâki nesnelciler, ahlâkın göreliliği konusunda farklı açıklamalar önerirler. Ahlâki kuşkucular, ahlâki göreliğin en iyi nesnel ahlâk ilkelerinin olmaması olgusu tarafından açıklandığını öne sürerler: İnsanlar, kendi toplumlarının içinde öğrendikleri ahlâki kurallarla benzerliklerine dayanarak ahlâki kuralları öne sürerler (P4 (i)). Ahlâki nesnelciler, değişik toplumlardaki koşullar altında görülen olgusal farklılıkların nesnel ahlâk ilkelerinin farklı uygulanması sonucunu verdiklerini öne sürerler. Böylesi farklı uygulamalar, nesnel ahlâk ilkeleri üzerinde aniaşılmış olmasına rağnem farklı ahlâk kurallarını ortaya çıkartırlar (P4 (ii)).

Mackie, ahlâki ifadelerin kaynaklarıyla ilgili duygusal bir teoriye başvurarak (i) açıklamasını destekler. Mackie kendi argümanına En İyi Açıklamayla İlgili Sonuç (*Inference to the Best Explanation*) demiyor olsa da bu akıl yürütme, ahlâki ifadeyle ilgili gözlenmiş fenomenler hakkındaki kuşkucu açıklamanın nesnelci açıklamadan daha iyi olduğu yönündeki karşılaştırmalı bir iddiayla ilgili. En İyi Açıklamayla İlgili Sonuç argümanları, gözlenen fenomenlerle ilgili iyi ya da daha fazla açıklama ile ortak standartlara dayanan her açıklamayla ilgili de-

gerlendirmelerin kıyaslamalarıdır. Kıyaslayıcı açıklamalarla ilgili olarak yaygın bir biçimde örnek verilen standartlar, çok daha basit, çok daha fazla açıklama gücüne sahip, diğer hipotezler ve fenomenlerle çok daha uyumludur. Filozoflar, En İyi Açıklamayla İlgili Sonuç argümanlarının ne anlama geldiğini tartışıyorlar. Dolayısıyla aşağıdaki argüman, kıyaslama için P6 ile C2 ve P6* ile C2*'yi ihtiva ediyor. P6 ile C2, kuvvetli bir iddiada bulunarak, (i) açıklamasının yalnızca nesnel ahlâki olguların varlığına inanmamanın haklı olmasından değil, tam tersine nesnel ahlâki olguların varlığına inanmanın haklı olmadığını gösteriyor.

Mackie'ye göre başarısız olsa da ahlâki nesnelcilik adına görelilikten çıkan argümana karşı itiraz, ahlâki kuşkuculuğu başka argümanlara muhtaç duruma getiriyor. Tuhaflıktan çıkan argüman, nesnel ahlâki olguların varlığıyla ilgili iki zorunlu koşul olduğunu öne sürüyor. Birinci koşul, ahlâki olgularla ilgili antoloji hakkında bir iddia. Varsayımsal ahlâki olgular, bilimsel gözlem ile hipotezleştirme, sıradan algılama ve bilimselbenzeri yöntemler tarafından bilinenlerden ziyade farklı türden bütünlük ya da ilişkiden meydana gelir. İkinci koşul, ahlâki olguların bilgisine sahip olmak için insanın zihin yeteneğinin özellikle ahlâki bir şeye sahip olması gerektiğini öne sürüyor. Nesnel ahlâki olguların varlığıyla ilgili zorunlu koşul doğru değilse, P7'deki koşullu öncül, *modus tollens* gereği yanlıştır.

Yanlış teori argümanı, nesnel değerlerin mevcut olmadığını bildiren C3 ile nesnel ahlâki olguların doğrulanmadığı inancının bildirildiği C2'nin birleştirilmesiyle C4'te çıkartılıyor. Birleştirme (C4), ahlâki olguların varlığı yönündeki varsayımsal inancın yanlış olduğunu öne sürmek için koşullu öncülü (P9) getiriyor. Varsayımsal inanç, yanlış teori argümanının hedefidir. Bu argüman görelilikten çıkan argüman ile burada sunulan tuhaflıktan çıkan argüman ile birleşerek varsayımsal inancın yanlış olduğu geçerli bir argüman oluşturur.

Mackie, yanlış teori argümanını ilk olarak 1946'da "A Refutation of Morals" (Ahlâkın Reddedilmesi) çalışmasında ortaya koydu. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Etik: Doğru ve Yan-

lışın İcat Edilmesi) adlı eserinde (s. 30-42) argümanı genişletti. Aşağıdaki alıntılar bu ikinci eserden yapılmıştır. Mackie, yanlış teori argümanının ahlâki nesnelciliğe karşı çıkması gerektiğini dile getirir:

> Batılı filozofların ana çizgisinin yanı sıra sıradan insanın geleneksel ahlâk kavramları nesnel değer kavramlarıdır. Ancak tam da bu nedenle dilbilimsel ve kavramsal analiz yeterli değildir. Her ne kadar dil ve düşünceye iyice yerleşmiş de olsa nesnellik iddiası kendiliğinden geçerli değildir. Ancak nesnel değerlerin inkâr edilmesi, analitik bir yaklaşımın sonucu olarak değil, tam tersine bir "yanlış teori" olarak ortaya konulmalıdır. İnsanların çoğu ahlâki yargıları diğer şeylerin yanı sıra nesnel olarak yapılabilen bir şey olarak işaret ederek, örtük olarak iddialar haline getiriyor olsalar da, bu iddiaların hepsi yanlıştır. (*Ethics*, s. 35)

Görelilikten çıkan argüman ise şöyledir:

> Görelilikten çıkan argüman, bir toplumdan diğerine ve bir dönemden diğerine ahlâki kurallarda ortaya çıkan ve aynı zamanda karmaşık bir toplum içindeki farklı gruplar ve sınıflar arasındaki ahlâki inançlardaki farklılıkların iyi bilinen çeşitlemelerinden oluşan kendi öncüllerine sahiptir. Böylesi bir çeşitlenme (varyasyon), kendiliğinden bir biçimde yalnızca betimsel ahlâkın bir gerçeği, ne birinci düzeyde ne de ikinci düzeyde etik görüşleri gerektirmeyen bir antropolojik olgudur. Ancak bu, yalnızca nesnel değerlere karşı dile getirilen bir anlaşmazlık olayı değildir. [...] Ahlâki kurallar hakkındaki anlaşmazlık, halkın farklı yaşam tarzlarına bağlılık ve katılımını yansıtıyor gibi görünüyor. Nedensel bağlantı, esas olarak döngüsel tarza benziyor: insanlar monogamiyi onayladıkları için monogamik bir yaşam tarzına katılma yerine monogamik bir yaşam tarzına katıldıkları için monogamiyi onaylıyorlar. (*Ethics*, s. 36)

Ahlâki nesnelciliğin savunucuları, ahlâki göreliliğin nesnel ahlâk ilkelerinin var olmamasından ziyade nesnel ahlâk ilkelerinin özel koşullara uygulanmasıyla açıklandığını iddia ediyorlar. Mackie şöyle yazıyor: "Farklı somut koşullar, var olan farklı toplumsal örüntüler ya da farklı tercihlerle evlenmek farklı özgün ahlâk kurallarına neden olur gibi genel ilkeleri göstermek kolaydır" (*Ethics*, s. 37) Bu argüman başarısızdır. Mackie şöyle yazıyor:

> İnsanlar bazı şeyleri iyi ya da doğru, bazılarını da kötü ya da yanlış diye yargılarlar. Bunu yalnızca örtülü de olsa yaygın biçimde kabul edildikleri iddia edilebilen bazı genel ilkelere örnek gösterildikleri için değil –ya da en azından yalnızca bu nedenle değil– ama bunlar radikal ve halledilemez biçimde diğerlerinden farklı yanıtlara neden olmalarına rağmen, onlarda hemen belli yanıtların ortaya çıktığı bu şeyler hakkındaki bir şey yüzünden yaparlar. (*Ethics*, s. 37)

Tuhaflıktan (*queerness*) çıkan argüman:

> Eğer nesnel değerler varsa, o zaman bütünlükler ya da nitelikler ya da çok kuvvetli türden, evrendeki başka herhangi bir şeyden bütünüyle farklı, çok tuhaf türden ilişkiler de olacaktır. Buna bağlı olarak, eğer bunlardan haberdarsak, başka bir şeyi bilmemizle ilgili sıradan yaklaşımlardan bütünüyle farklı, ahlâki algı ya da sezgiyle ilgili bazı belli yetenekler olacaktır. [...] Bu güvenilir kurallılıktan, bu belirgin etik öncüllerle ilgili hakikatten ya da bu belirgin etik akıl yürütme örüntüsünden nasıl haberdar olabiliriz diye uygun olmayan bir soru sorduğumuzda, duyusal algı, ya da iç gözlem, ya da açıklayıcı hipotezleri doğrulayan ve çerçeveleyen, ya da sonuç çıkarma, ya da mantıksal inşa, ya da kavramsal analiz, ya da bunların herhangi bir bileşimiyle ilgili sıradan açıklamalarımızın hiçbirisi tatmin edici bir yanıt sağlamayacaktır; 'özel türden bir sezgi' yetersiz bir yanıt olsa bile yine de açık düşünceli bir nesnelcinin sığınmak zorunda kaldığı bir yanıttır. (*Ethics*, s. 38)

P1. Eğer günlük dil, sağduyu ahlâkı ve felsefi teoriler nesnel ahlâki olgulara inancın işaretiyse, o zaman nesnel ahlâki olguların var olduğunu bildiren varsayımsal bir inanç vardır.
P2. Günlük dil, sağduyu ahlâkı ve felsefi teoriler, nesnel ahlâki olguların var olduğu inancına işaret ederler.
C1. Nesnel ahlâki olguların var olduğunu bildiren varsayımsal bir inanç vardır (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Farklı toplumlar ve tarihsel dönemler arasında ahlâki görelilik vardır.
P4. Ahlâki görelilik, (i) ya da (ii) açıklamalarının ikisi tarafından değil ama bunlardan birisi tarafından açıklanır.

(i) İnsanlar, farklı ahlâk kurallarının doğru olduğuna onları inanmaya sevk eden farklı yaşam tarzlarına katılırlar.
(ii) İnsanlar, farklı durumlara nesnel ahlâk ilkeleri uygularlar.

P5. (i) açıklaması, ahlâki görelilikle ilgili olarak (ii) açıklamasından daha iyidir.
P6. Eğer (i) açıklaması ahlâki göreliliği (ii)'den daha iyi açıklıyorsa, o zaman nesnel ahlâki olguların var olduğu inancı açıklayıcı değildir.
C2. Nesnel ahlâki olguların var olduğu inancı açıklayıcı değildir (*modus ponens*, P5, P6).
P7. Eğer nesnel ahlâki değerler varsa, o zaman bunlar özel olarak ahlâki bütünlükler ya da ilişkilerdir ve özel olarak ahlâki biliş yeteneğiyle onların varlığını biliriz.
P8. Özel olarak ahlâki bütünlükler ya da ilişkiler yoktur ve özel olarak ahlâki biliş yeteneğine sahip değiliz.
C3. Nesnel ahlâki değerler yoktur (*modus tollens*, P7, P8).
C4. Nesnel ahlâki değerler yoktur ve nesnel ahlâki değerlerin var olduğu inancı açıklayıcı değildir (birleştirme, C3, C2).
P9. Eğer nesnel ahlâki değerler yoksa ve nesnel ahlâki olguların var olduğu inancı açıklayıcı değilse, o zaman nesnel ahlâki olguların var olduğu yönündeki varsayımsal inanç yanlıştır.

C5. Nesnel ahlâki olguların var olduğu yönündeki varsayımsal inanç yanlıştır (*modus ponens*, C4, P9).

P6* Eğer (i), ahlâki anlaşmazlıkları (ii)'den daha iyi açıklıyorsa, o zaman nesnel ahlâki olguların var olduğuna inanmama, ahlâki olguların var olduğuna inanmadan daha iyi açıklayıcıdır.

C2* Nesnel ahlâki olguların var olduğuna inanmama, ahlâki olguların var olduğuna inanmadan daha iyi açıklayıcıdır (*modus ponens*, C2, P5).

60

Moore'un Açık Soru Argümanı

Bruno Verbeek

Moore, George E., *Principia Ethica*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1903.

Frankena, W.K., "The Naturalistic Fallacy", *Mind* 48, 192 (1939), s. 464-77.

Miller, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 2003.

Açık Soru Argümanı (*Open Question Argument*), ilk olarak G.E. Moore tarafından *Principia Ethica* adlı eserinde (1903) formüle edilmişti. Bu argüman, bugün metaetik olarak söz edilen etik teori dalının başlangıcına işaret etmektedir. Metaetiğin temel sorunlarından birisi –ya da aslında bu alt disiplinin temel sorunu– "-mak gerekir" ve "iyi" gibi etiğin temel kavramlarının analizidir. Moore, iyilik niteliğinin tanımlanamaz bir nitelik olduğunu öne sürer. Ona göre bunun nedeni, iyiliğin basit, analiz edilemez bir nitelik olmasıdır. "İyilik"in "gerçek tanımları" denilen, bir tür özgün nitelikler vasıtasıyla "iyilik"in tanımlanması girişimi başarıya ulaşamamıştır. "İyilik"in tanımını verme iddiasındaki birisi, iyiliğin ne olduğunu tanımlama yerine iyiliği bir şeye indirger. Bu safsatanın suçu özellikle ahlâki doğalcılara (*moral naturalists*) –yani, ahlâki özelliklerin var olduğu ve bilimler tarafından incelenebileceğini düşünen filozoflara– aittir: "Doğalcı safsata" ismi buradan çıkmıştır. Sonuç olarak bu

argüman, genelde ahlâki doğalcılığı reddetmeyi teşvik etmiştir. Ancak Moore, iyinin Tanrı'nın buyurduğu şey olduğunu iddia eden teistlerin de aynı safsataya meyilli olduklarına hemen dikkat çekmiştir. (Doğalcı safsatanın olgusal ["-dır"] öncüllerden bir "-mak gerekir" ifadesiyle geçersiz sonuca ulaştığını düşünmek dikkat edilmesi gereken yaygın bir yanlış anlamadır.)

"İyilik"in tanımlanması yönündeki bir girişimin doğru olup olmadığını belirlemek için Moore'un önerdiği kılık değiştirmiş bir özellikteki test, "Açık Soru Argümanı" denilen testtir. Temel fikir, bir terimin doğru tanımının kavramsal yeterliğe ihanet etmeden bir soru olarak yeniden ifade edilemeyeceğidir. Örneğin "bekâr"ın tanımı "evlilik yaşındaki evlenmemiş insan"dır. Eğer bu tanımı açık bir soru olarak ("Bir bekâr evlenme yaşındaki evlenmemiş bir insan mıdır?") yeniden dile getirebiliyorsam, bu, benim bir bekârın (ya da "insanın" ya da "evli"nin vb.) ne olduğunu bilmediğimi gösterir. Ne var ki, birisinin aşağıdaki "iyi" tanımını ortaya attığını varsayalım: "Bizim 'iyi' olarak işaret ettiğimiz nitelik, zevkli olma niteliği" ya da kısaca "iyi zevkli verendir." Eğer bunu açık bir soru olarak yeniden dile getirebilirsek: "İyi zevk veren midir?", bu, benim "iyi"nin ya da "zevk verenin" ne olduğunu bilmediğimi göstermez. Burada ben anlamlı bir soru soruyorum. Moore'a göre bu, önerilen tanımın (olsa olsa) bütün zevk veren şeylere aslında iyilik atfedilebileceğini gösterir.

> İşaret ettiğim "iyi" basit bir kavram, tıpkı "sarı"nın basit bir kavram olması gibi; sarının ne olduğunu bilmeyen birisine sarının ne olduğunu hiçbir ifade tarzıyla açıklayamayacağınız gibi, iyinin ne olduğunu da açıklayamazsınız. Benim aradığım türden tanımlar, bir kelimeyle dile getirilen nesne ya kavramın gerçek doğasını tasvir eden ve yalnızca kelimenin bildik anlamının ne olduğunu bize anlatmakla yetinmeyen tanımlar, yalnızca söz konusu nesne ya da kavram karmaşık bir şey olduğunda olanaklıdır. (Moore, s. 7)

Bir insan iki doğal nesneden birisini diğeriyle tanımlayarak bunları birbirine karıştırdığında, örneğin eğer doğal bir nesne

olan kendisini diğerleri olan "hoşnut" ya da "zevk" ile karıştırırsa, o zaman bunu doğalcı safsata olarak adlandırmak için bir neden olamaz. Ancak aynı anlamda bir doğal nesne olmayan "iyi" ile her ne olursa olsun başka bir doğal nesneyi birbirine karıştırırsa, o zaman buna doğalcı safsata demek için bir neden vardır; onun varlığı "iyi" ile ilgili olarak oldukça özgül bir şeye işaret eder ve bu özgül hata böylesine yaygın olduğu için bir ismi hak eder. (Moore, s. 13)

Açık Soru Argümanı'nın genel biçimi şöyledir:

P1. "İyi" yükleminin başka bir N yükleminin (örneğin "zevkli") eşanlamlısı olduğunu varsayalım.
P2. "X, N niteliğine sahiptir" ifadesi "X iyidir" anlamına gelir.
C1. N niteliğine sahip X'in iyi olup olmadığını soran birisi, bu nedenle kavramsal karışıklığı ortaya koymuş olacaktır. O, "iyi"nin ne anlama geldiğinden habersizdir (kimlik simetrisi, P2).
P3. Ne var ki, her N için N niteliğine sahip X'in iyi olup olmadığı her zaman bir açık sorudur. Bu, kavramsal karışıklığı göstermeyen anlamlı bir sorudur.
P4. Eğer her N için N niteliğine sahip X'in iyi olup olmadığı her zaman bir açık soruysa, o zaman "N", "iyi" ile eşanlamlı olamaz.
C2. "N", "iyi" ile eşanlamlı olamaz (*modus ponens*, P3, P4).
P5. Eğer N, "iyi" ile eşanlamlı olamazsa, o zaman "iyi" ile eşanlamlı yalnızca "iyi" olabilir; dolayısıyla iyi (basit) ilkel bir kavramdır ve tanımlanamaz.
C3. Yalnızca "iyi", "iyi"nin eşanlamlısı olabilir; dolayısıyla iyi basit (ilkel) bir kavramdır ve tanımlanamaz (*modus ponens*, C2, P5).

Açık Soru Argümanı, çok etkili bir argümandır. Bilişselcilik karşıtı, sezgicilik, ve anti-realist teoriler gibi çok farklı metaetik teorileri teşvik etmiştir. Hemen hemen bütün metaetik ders kitaplarında önde gelen bir yer tutuyor. Ancak bugüne kadar ge-

nel kanı bu argümanın doğalcılığa karşı pek işe yaramadığı yönündedir. Birinci olarak, bunun nedeni ("iyi"nin doğal terimlerle tanımlandığı) kavramsal ya da semantik doğalcılık ile (tıpkı "suyun" H_2O olarak analiz edilmesinde olduğu gibi "iyi"nin doğal bir şey olarak analiz edildiği) metafizik doğalcılık arasında yetersiz bir ayrıma gitmesidir.

Açık Soru Argümanı doğalcılığın birinci türüne karşı belki iş görebilir ama doğalcılığın ikinci türüne karşı bir işe yaramaz. Bu ikinci tür, ahlâki doğalcılar tarafından en çok savunulan doğalcılık türüdür. İkinci olarak, bir tanımın bir sorun olarak yeniden ifade eden birisinin kavramsal olarak karmaşada olduğu hiçbir biçimde belli değildir. Bazı doğru tanımlar, son derece karmaşıktırlar; örneğin, "bilgi, doğrulanmış gerçek inançtır." Bunun doğru olduğunu varsayalım; yine de herhangi bir yetenekli İngilizce konuşan birisi için bu yeterince açık değildir (Miller). Üçüncü olarak, argüman doğalcılara karşı bir anlamda kanıtlanmış sayılıyor (Frankena).

61

Wolff'un Devlet Otoritesini Reddeden Argümanı

Ben Saunders

Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, New York: Harper & Row, 1970.

Graham, Gordon, *The Case against the Democratic State: An Essay in Cultural Criticism*, Thorverton: Imprint Academic, 2002.

Reiman, Jeffrey H., *In Defense of Political Philosophy: A Reply to Robert Paul Wolff's In Defense of Anarchism*, New York: Harper & Row, 1972.

Anarşizm, geleneksel olarak devletsizlikle ve zorlayıcı yasalara karşı direnmeyle ilintilendirilir. Robert Paul Wolff, bazen "felsefi anarşizm" olarak bilinen bu anlayışı savunuyor. Bu, siyasi düzenlemelerle değil, tam tersine bireylerin görevleri hakkında bir argümandır. Wolff, her bireyin özerk olma görevinin olduğunu öne süren Kantçı kendi kendine yasa yapma düşüncesine (#55) dikkat çekiyor. Buradan hiç kimsenin devletinki de dahil başkalarının otoritesini kabul etmemesi gerektiği sonucu çıkıyor.

Bu, bütün yasalara itaatsizlik etmek gerektiği anlamına gelmez –aslında bütün yasalara uyulabilir– ancak asla boyun eğmemek gerekir. (Uymak, herhangi bir nedenle yalnızca yasaların söylediklerini yapmaktır, oysa boyun eğmek yasa bildirdiği için bir şeyi yapmaya boyun eğmektir.) Kısacası, yasaya yasa olduğu için sorgusuz sualsiz boyun eğmemeli ancak her za-

man kendin için ne yaptığını bilerek karar vermelisin. Adil bir devletin yasaları, ahlâk ya da öngörü nedeniyle insanların yapmaları gereken her neyse onunla güzel bir uyum içinde olabilirken, ceza tehdidi yasanın gerektirdiği şeyi yapmak için fazladan gerekçe sağlayabilir. Ancak devlet tarafından hırsızlık yapma denilmesiyle bir arkadaş tarafından bunun söylenmesi arasında temel bir fark yoktur – ikisi de aslında çalmak için kişiye bir gerekçe sağlamaz.

Argüman geçerli gibi görünüyor ancak öncüllerle ilgili bazı problemler var; özellikle Wolff'un özerklikle tam olarak neyi kastettiğinin belirlenmesinde. Bireyin birincil yükümlülüğünün neden bu kadar önemli olduğu ve bunun otoritenin kabul edilmesiyle bağdaşmazlığını açıklayan tutarlı bir yoruma ulaşmak pek kolay değil. Bir şey bizim çıkarımıza bile olsa, normalde onun bizim için bir ödev olduğunu varsaymayız.

> Devletin tanımlayıcı işareti otorite, yani yönetme hakkıdır. Bireyin birincil ödevi ise özerklik, yani yönetilmeyi reddetmedir. [...] Birey kendisini kendi kararlarının faili haline getirme yönündeki ödevini yerine getirdiği sürece devletin onun üzerindeki otorite iddiasına karşı direnecektir. Yani yalnızca yasa oldukları için devletin yasalarına boyun eğmenin onun bir ödevi olduğunu reddedecektir. (Wolff, s. 18).

P1. Özerklik konusuna yüksek düzeyde ilgimiz vardır.
P2. Eğer bir şey yüksek düzeydeki çıkarlarımızı geliştiriyorsa, onu yapmak görevimizdir.
C1. Özerk olmak ödevimiz var (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Eğer özerk olma ödevimiz varsa, o zaman özerklik kendimiz için ne yapacağımıza karar vermemizi gerektirir.
C2. Kendimiz için ne yapacağımıza karar vermemiz gerekir (*modus ponens*, C1, P3).
P4. Eğer başkalarının otoritesini kabul edersek, o zaman özerk olamayız.
C3. Başkalarının otoritesini kabul etmemeliyiz (*modus ponens*, C1, P4).

P5. Eğer yasanın otoritesini kabul edersek, o zaman başkalarının otoritesini de kabul ederiz.

C4. Yasanın otoritesini kabul etmemeliyiz (*modus ponens*, C3, P5).

62

Nozick'in Vergilendirme Zorla Çalışmaktır Argümanı

Jason Waller

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Dağıtıcı adalet konusunda süren günümüz tartışmalarındaki en ihtilaflı konulardan birisi, zenginliğin yeniden dağıtılmasıyla ilgilidir. Devlet, yoksul vatandaşlara değişik yararlar (okullar, tıbbi bakım, iş eğitimi, nakit ödemeler, konut yardımı vb.) sağlamak için zengin vatandaşları vergilendirmeli midir? Politik "sağ" ile "sol" arasındaki geleneksel ayrım, bu konuda (tek olmasa da) büyük bir yarılma oluşturuyor. Zenginliğin yeniden dağıtılmasıyla ilgili en etkili özgürlükçü argümanlardan birisi, yeniden dağıtımın bütün biçimlerinin ahlâki olarak yanlış olduğunu öne süren Robert Nozick tarafından ortaya atılmıştır. Nozick'in genel stratejisi, vergilemenin bir tür zorla çalıştırma (yani kölelik) olduğunu göstermektir. Argüman etkiliydi, çünkü zorla çalıştırmanın tartışmasız bir tanımına ve bütün zorla çalıştırma biçimlerinin ahlâki olmadığını bildiren görünüşte reddedilemez bir iddiaya dayanıyordu. Nozick, devlet zenginden alıp fakire vererek zenginliği yeniden dağıttığında, yoksulların aslında haksız biçimde zenginleri köleleştirdikleri sonucuna varıyor. Kuşkusuz bu kölelik biçimi, geçmiştekilerle kıyaslandığında oldukça ılımlıdır ancak (en azından Nozick'e göre) tıpkı onlar gibi ahlâkdışıdır.

Emekle elde edilen kazancın vergilendirilmesi, zorla çalıştırmaya denktir. Bazıları bu iddiayı apaçık bir doğru sayar: n çalışma saatinde kazanılanın alınması, kişiden n saat alınması gibidir; bu, kişinin bir başkasının amacı için n saat çalışmaya zorlanması gibidir. Başkaları bu iddiayı saçma bulur. Ancak öyle olsa bile, bu insanlar zorla çalıştırmaya itiraz ederlerse, hippilerin yoksullar yararına zorla çalıştırılmalarına da karşı çıkarlar. Aynı zamanda yoksulların yararı için her hafta beş fazladan saat çalışması için her insanın zorlanmasına da karşı çıkacaklardır. (Nozick, s. 169)

P1. Herhangi bir dönemde meydana gelen zorla çalıştırma (yani kölelik) (i) ciddi ceza tehdidi (acı verme, hapsetme, ölüm vb.) altında belli bir emeğin zorla hayata geçirilmesidir ve sonunda (ii) birisinin emeğinin yararlarının başka birisine gitmesidir.

P2. Bütün zorla çalıştırma biçimleri ahlâkdışıdır.

P3. Devlet, yoksulların yararlanması için ya da ciddi cezalar (yani hapiste kalma) tehdidiyle bütün çalışan vatandaşlardan bazı vergileri ödemelerini ister.

P4. A bir çalışan vatandaştır.

C1. Eğer vatandaş A vergi ödemezse, o zaman bu vatandaş ciddi cezalar alacaktır; yani hapse girecektir (maddi etki, P3).

P5. Eğer vatandaş A ek saatlerde çalışmazsa, o zaman vergisini ödeyemeyecektir.

C2. Eğer vatandaş A işinde ek saatlerde çalışmazsa, o zaman ciddi cezalar alacaktır; yani hapse girecektir (varsayımsal tasım, C1, P5).

P6. Vatandaş A ödeyeceği vergiler için para kazandığı ek çalışma saatlerinden bir yarar elde edemez, çünkü bu para yoksullara gidecektir.

C3. Vatandaş A'nın vergilerini ödemesi için gerekli parayı kazandığı zaman boyunca, vatandaş (i) ciddi ceza tehdidi altında [C2'ye göre] belli bir çalışma yürütür ve (ii) çalışmasının yararları başka birilerine, yani yoksul-

lara gider (birleştirme, C2, P6).

C4. Vatandaş A vergilerini ödemek için gerekli parayı kazandığı zaman boyunca zorla çalışmıştı; yanı kölelik yaptı (*modus ponens*, P1, C3).

C5. Vatandaş A'nın yoksullara yardım için vergi ödemesi ahlâkdışıdır (örnekleme, P2, C4).

P7 Bu tartışmanın aynısı her vergi yükümlüsü için yapılabilir.

C6. Bütün vergi örnekleri ahlâkdışıdır (örnekleme, C5, P7).

63

Hayırseverlik zorunludur

Joakim Sandberg

Singer, Peter, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), s. 229-43.
—, *Practical Ethics*, 2. baskı, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1993.
Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1981.
Unger, Peter, *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence*, New York: Oxford University Press, 1996.

Birçok insan, ihtiyacı olan insanlara yiyecek ya da barınak sağlayan insani yardım kuruluşlarına para vermenin iyi ya da hayırlı bir iş olduğunu düşünür; bu türden kuruluşlara hayır kuruluşları denilir. Ancak aslında böylesi kuruluşlara para vermek ahlâki bir ödev olmayabilir mi; yani böyle davranmamak ahlâki olarak yanlış mıdır? En bilinen formülasyonu Peter Singer tarafından yapılan şimdi ele alacağımız argümana göre, gelişmiş ülkelerdeki görece birçok insan paralarının önemli bir kısmını insani yardım kuruluşlarına vermek gibi ahlâki bir ödevle karşı karşıyalar.

Argüman, yardım etmek kolay ve ucuz olduğunda başkalarına yardım etmemek yanlıştır diyen görünüşte tartışmasız kabul edilen (Sidwick, s. 253'te de bulunabilecek) bir ilkeye dayanıyor. Singer bazen bu ilkeyi örnekler yoluyla savunuyor: Diyelim, birisinin elbiseleri kirlenecek diye bir anlık tereddüdü ne-

deniyle göle düşmüş bir çocuğu kurtarmayı reddetmesi yanlış olmayacak mıdır? Argüman, felsefi akıl yürütmenin en ilginç biçimine örnek olarak alınabilir: Görünüşte tartışma kabul etmez öncüllerden yola çıkıp, büyük ihtilaflara neden olan ya da hiç beklenmedik bir sonuca ulaşıyor. Sonuç tartışmalıdır, çünkü temelde bizden –paramızın çoğunu kendimiz için aslında fazla gerekli olmayan (güzel elbiseler, kahve, bira, CD vb.) şeylere harcamak yerine– dünyanın uzak köşelerinde yaşayan insanlara vermemizi istiyor. Dahası aslında bunun yalnızca ahlâki bir zorunluluk olduğundan –normalde hayırseverlik olarak algılanan (ve böylece bir ödev çağrısının ötesinde olan)– bu işi yaparken kendimizi iyi hissetmemize bile izin verilmiyor. Argümanın birbirinden çok az farkı olan formülasyonları literatürde bulunabilir ancak biz burada orijinal biçimini sunacağız. Aşağıdaki öncüllerin hepsi, argümanı reddetmek girişimlerinde eleştirmenler tarafından incelenmiştir.

> Yiyecek, konut ve tıbbi bakım eksikliği nedeniyle çekilen acılar ve ölümler varsayımıyla başlıyorum. Sanırım aynı bakış açısına farklı yollardan ulaşmak olanaklı olsa da insanların çoğu bunları kabul edecektir. [...] Sonraki adımım şudur: Kötü bir şeyin olmasını önlemek gücümüz dahilindeyse, ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden, ahlâki olarak bunu yapmamız gerekir. "Ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden" derken, kıyaslanabilecek başka kötü bir şeyin olmasına neden olmadan ya da kendiliğinden yanlış olan bir şeyi yapmadan, veya önleyebileceğimiz kötü şeyin önemiyle kıyaslanabilen, belli bir ahlâki iyiyi geliştirmekte başarısız olmayı kastediyorum. Bu ilke de sonuncu ilke gibi hemen hemen tartışmasız bir ilke gibi görünüyor. [... ancak ...] İlkenin tartışmasız gibi göründüğünü dile getirmek aldatıcıdır. Eğer buna uygun davranılsaydı [...] hayatlarımız, toplumumuz ve dünyamız baştan aşağı değişmiş olurdu. [...] Ödev ile hayırseverlik arasındaki geleneksel ayrım çizilemez ya da en azından bizim normalde çizdiğimiz yere çizilemez. [...] Bizi sıcak tutsun diye değil, yalnızca "iyi giyimli" gözükmek için yeni giy-

siler aldığımızda önemli bir ihtiyacımızı karşılamış olmayız. Oysa eski elbiselerimizi giymeye devam etsek herhangi önemli bir şeyimizi kurban etmiş olmayacağız ve bu parayı kıtlığın etkisini azaltmak için verebiliriz. Böyle yaparak bir başka insanın açlıktan ölmesini engelleyebiliriz. Buraya kadar söylediklerimden bizi sıcak tutmak için ihtiyacımız olmayan elbiselere harcama yerine paramızı başkalarına vermemiz gerektiği sonucu çıkıyor. Bunu yapmak hayırseverlik ya da cömertlik değildir. Ne de bu, filozoflar ve teologların "fuzuli" dedikleri türden –yapması güzel olabilecek ama yapmaması da yanlış olmayacak türden– bir eylemdir. Tam tersine parayı vermemiz gerekir ve böyle davranmamak yanlıştır. (Singer, "Famine", s. 231-5)

P1. Yiyecek, barınma ve tıbbi bakım eksikliklerinden kaynaklanan acılar ve ölümler kötüdür.

P2. Eğer bir kişi kötü bir şeyin olmasını engelleme gücüne sahipse, ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden, ahlâki olarak bunu yapması gerekir.

C1. Eğer bir kişi yiyecek, barınma ve tıbbi bakım eksikliklerinden kaynaklanan acılar ve ölümleri engelleme gücündeyse, ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden, ahlâki olarak bunu yapması gerekir (örnekleme ve *modus ponens*, P1, P2).

P3. İnsani yardım kuruluşlarına para vererek yiyecek, barınma ve tıbbi bakım eksikliklerinden kaynaklanan acılar ve ölümler önlenebilir.

C2. Eğer bir kişi (yiyecek, konut ve tıbbi bakım eksikliklerinden kaynaklanan acılar ve ölümleri engellemek için) insani yardım kuruluşlarına ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden para verebilirse, ahlâki olarak bunu yapması gerekir (örnekleme ve *modus ponens*, C1, P3).

P4. Basitçe aslında ihtiyacımız olmayan şeyleri satın almaktan vazgeçerek önemli miktarda paramızı başkalarına verebiliriz; yani yiyecek, konut ve tıbbi bakım eksikliklerin-

den kaynaklanan acılar ve ölümlerle ahlâki önemi kıyaslanabilir bir şeyi kurban etmeden, ahlâki olarak bunu yapmamız gerekir.

C3. Önemli miktarda paramızı insani yardım kuruluşlarına ahlâki olarak vermemiz gerekir (*modus ponens*, C2, P4).

64

Aykırı Sonuç

Joakim Sandberg

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
Ryberg, Jesper ve Torbjörn Tännsjö (ed.), *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer, 2004.

Filozoflar gelecek kuşaklar ve ne türden bir dünya yaratmaya çalışmamız gerektiği konularında düşündüklerinde nüfus etiği (*population ethics*) denilen konular üzerine de zaman zaman kafa yorarlar. Örneğin "Gelecekte bugün yaşayanlardan daha az değil daha fazla insanın yaşaması iyi mi olurdu?" ve "Bu soruya yanıt vermek bu insanlara ve/veya onların yaşam kalitesine bağlı mıdır?" Bu alandaki çığır açıcı eser, Derek Parfit'in *Reasons and Persons* çalışmasıdır. Şimdiki argüman onun tartışmasız vurgularıyla ilgili. Argüman, yaşanan hayatların göreli değerlerinin ne olduğu konusunun karşısında bu hayatların niteliği ve bu konu hakkındaki görünüşteki apaçık konumun –klasik yararcılığın aldığı konumun– nicelik ve niteliğine aynı eşit değerin verilmesi gerektiğini ele alıyor.

Yararcılar genellikle bu iki faktörü bütünsel yararın ya da bir nüfustaki "hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliğini"nin bir ölçüsünde birleştiriyorlar. Ne var ki, bu görüşün karşısında yer alan Parfit'in argümanı bir *reductio ad absurdum*[1] biçimini alıyor: Hayatların niteliğindeki herhangi bir

1 Saçmalığa indirgeme – ç.n.

kayıp, yaşanan hayatların niceliğindeki yetersiz bir artış tarafından telafi edilebilirse, o zaman en iyi sonuç hayatını yaşayan insanların büyük miktarının hayatının ancak yaşamaya değer olacağıdır. Bu, Parfit'in "Aykırı/Çirkin Sonuç" (*Repugnant Conclusion*) dediği şeydir. Bu sonucun üstesinden gelmeye çalışmanın birçok yolu literatürde bulunabilir. Ancak bu sonuçtan kaçınan ve aynı zamanda beklenenin aksine buna denk sonuçları ima etmeyen bir teorinin geliştirilmesi son derece zor. Dolayısıyla nüfus etiği alanında meydan okuma devam ediyor.

> B'de A'dakinde yaşayan insanların iki katı kadar insan var ve bu insanlar A'daki herkesten çok daha yoksul durumdalar. Yine de B'dekilerin hayatları, A'dakilerle kıyaslandığında, onların yarısından daha fazla yaşanmaya değer. [...] Hangisi daha iyi sonuçtur? [...] Şimdi Gayrişahsi Toplam İlke'ye (*Impersonal Total Principle*) [...] değinebilirim: Eğer başka şeyler eşitse, en iyi sonuç, hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun en büyük niceliğinin var olduğu sonuçtur. [...] Z, üyelerinin hayatın yaşamaya değer olmaktan çıktığı düzeyin çok üstünde olmayan hayatlara sahip oldukları en büyük nüfustur. [...] Bu hayatlardan her birisinde çok az mutluluk vardır. Ancak eğer rakamlar yeterince büyük olursa, bu sonuç en büyük toplam mutluluk miktarıdır. [...] O zaman Gayrişahsi Toplam İlke, Aykırı Sonuç anlamına gelir: Çok yüksek hayat niteliğine sahip en azından on milyar insanlık bir olanaklı nüfus için, üyeleri zar zor yaşamaya değer hayatlara sahip olsalar bile, diğer şeyler eşit olmak kaydıyla, varlıklarının daha iyi olabileceği hayal edilebilir daha büyük bir nüfus olmak zorundadır. İsim seçimimi önerirken bu sonucu kabul edilmesi çok zor buluyorum. [...] Eğer Z'nin A'dan daha kötü olduğuna ikna olmuşsak, Z'nin daha iyi olduğunu ima eden ilkelere karşı çıkmak için kuvvetli nedenlerimiz olur. Gayrişahsi Toplam İlke'ye karşı direnmede güçlü nedenlerimiz var. (Parfit, s. 385-90)

P1. Belli bir nüfustaki "hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliği", o nüfus üyelerinin miktarının ve onların hayat kalitesinin bir işlevidir.

P2. Belli bir nüfustaki "hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliği", basitçe hayatları yaşamaya değer olan insanlara yenilerinin eklenmesiyle artırılabilir.

P3. Eğer iki sonuçtan birisinde bir nüfustaki hayatların niteliği daha düşükse, eğer yeterince sayıda insan hayatları yaşamaya değer olanlara eklenirse hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliği yine de artabilir.

C1. Eğer A çok yüksek bir hayat kalitesine sahip insanlardan oluşan en azından on milyarlık bir nüfus ise üyeleri zar zor yaşamaya değer hayatlara sahip olsalar bile hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliğinin daha büyük olduğu Z denilen bir yerde hayal edilebilir çok daha büyük nüfus var olabilir (örnekleme, P3).

P4. Eğer, diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla en iyi sonuç, hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun en büyük niceliğinin var olduğu bir sonuç olacaksa, bu sonuç hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun niceliği daha büyük olan diğerinden daha iyidir.

C2. Eğer, diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla en iyi sonuç, hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun en büyük niceliğinin var olduğu sonuç olacaksa, Z, A'dan daha iyi olacaktır. (*modus ponens*, C1, P4).

P5. Z, A'dan daha kötüdür.

C3. Diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla en iyi sonucun, hayatı yaşamaya değer kılan her neyse onun en büyük miktarının var olduğu olması gerçek değildir (*modus tollens*, C2, P5).

65

Taurek ve Rakamların Sayılamazlığı Üzerine

Ben Saunders

Taurek, John, "Should the Numbers Count?", *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), s. 293-316.

Parfit, Derek, "Innumerate Ethics", *Philosophy and Public Affairs* 7 (1978), s. 285-301.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1981.

Wasserman, David ve Alan Strudler, "Can a Nonconsequentialist Count Lives?", *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003), s. 71-94.

Sonuççular,[1] olanaklı en iyi sonuçlara ulaşmanın ahlâki bir ödevimiz olduğunu düşünüyorlar. Ne var ki, tam olarak en iyi sonuç düşüncesi, farklı bireyler üzerine dağılmış olan iyi ve kötü etkilerin özetlenmesini gerektiriyor. Dolayısıyla iyi ile kötü sonuçların dağılımını göz ardı ederek ve bir kişinin büyük kaybının çok sayıda başkalarının daha küçük yararları tarafından haklı çıkarıldığını ima ederek insanlar arasında farklılığa kayıtsız kalan sonuççuluğa genellikle itiraz ediliyor.

Sonuççuluk karşıtları genellikle bu kişilerarası toplaşmayla ilgilenmemiz gerektiğini –bunun "evrenin bakış açısına" (Sidgwick, s. 382) göre iyi ya da kötünün ne olduğundan söz etmeyi anlamsız kıldığını– öne sürüyorlar. Ancak sonuççuluğu red-

1 Sonuççuluk (Consequentialism): Etik davranışın değerinin, davranışın nihai sonucu tarafından belirlendiğini söyleyen akım – ç.n.

detmek, bazen sağduyuyla çatışan konumlara neden oluyor. Çok tartışılan makalesinde Taurek, kendisinin "Davut" dediği başka birisi yerine beş kişiyi kurtarmak yükümlülüğünde olduğumuz düşüncesini reddediyor. Taurek'e göre hangi sonucun diğerinden daha iyi olduğuna karar verebilme konusunda gayrişahsi perspektif ortada olmadığından tercih ettiğimiz bir sonucun meydana gelmesini seçmek için bize izin veriliyor – bütün seçenekler için aynı ilgiyi göstermek istememiz halindeyse, Taurek havaya bir para fırlatmamızı, böylece herkesin yüzde elli başarı şansı olmasını öneriyor.

Taurek'in argümanının her yönü bütünüyle açık değildir. Örneğin onun (Pareto iyileştirmeleri denilen; yani birisi için daha iyi ve hiç kimse için kötü olmayan) herhangi bir gayrişahsi "iyi durumda olma" kavramını mı inkâr ettiği, yoksa yalnızca iki taraf arasındaki bir çıkar çatışmasının var olduğu yönündeki gayrişahsi iddiaların mantıklılığını mı inkâr ettiğine göre yorumcular birbirinden ayrılır. Her şeye rağmen sonuççuluk karşıtlarının onun ulaştığı sonuçla ve ahlâki olarak kuşkulu toplaşmayla ilgilenmeden daha büyük bir grup insanı kurtarmanın haklı kılınmasına karşı çıktıklarını gösterme yönündeki girişimin üzerine oldukça fazla gölge düşmüş durumdadır.

> Birkaç kişi yerine birçok insanı kurtarmak gerektiği iddiası, diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla, bir kişi yerine beş kişinin ölmesinin daha kötü bir şey olduğu iddiasına dayanak oluyor. Bu, benim kabul edemeyeceğim, değer biçen bir yargı. Bu durumda bu beş kişinin ölmesi ve Davut'un ölmesi yerine yaşamasının ya da Davut'un ölecek olması ve bu beş kişinin yaşamaya devam etmesinin kötü bir şey olduğunu söylemek istemiyorum. Kime ya da kimin için ya da hangi amaca göre kötü bir şey olduğu ya da olacağını açıklayarak nitelendirmeye hazır olmadıkça bunu söylemek istemiyorum. (Taurek, s. 303-4)

P1. Eğer bir durumu (gayrişahsi olarak) diğerinden daha iyi diye belirtirsek, o zaman (ahlâki olarak) onu tercih etmemiz gerekir.

P2. Davut'un (ahlâki olarak) ölmeyi tercih etmesi gerektiği, böylece diğer beş kişinin bunun tersi (onların ölmesi, böylece Davut'un kurtarılabilmesi) yerine kurtarılabilmeleri doğru değildir.

C1. Davut'un ölmesi, böylece diğer beş kişinin kurtarılabilmeleri (gayrişahsi olarak) bunun tersinden (onların ölmesi, böylece Davut'un kurtarılabilmesi) doğru değildir (*modus tollens*, P1, P2).

P3. Eğer bir durum diğerinden daha iyi değilse, birinden o durumu meydana getirmesi istenemez.

C2. Davut'un, kendisinin ölmesi, böylece diğer beş kişinin kurtarılabilmesini sağlaması gerekmez (*modus ponens*, C1, P2).

P4. Eğer Davut'un kendisini kurtarmayı seçmesine izin verilebilirse, aynı zamanda üçüncü bir tarafın da Davut'u kurtarmasına da izin verilebilir.

C3. Üçüncü bir tarafın Davut'u kurtarmasına izin verilebilir (*modus ponens*, C2, P4).

P5. Eğer (eğer çatışmalı durumlarda) beş yerine bir kişinin kurtarılmasına izin verilebilirse, daha fazla kişiyi kurtarmak için genel bir zorunluluk olamaz.

C4. (Çatışmalı durumlarda) daha fazla sayıda insanı kurtarmak için genel bir zorunluluk yoktur (*modus ponens*, C3, P5).

66

Parfit'in Eşitlikçiliğe Karşı Aynı Seviyeye İndirme Argümanı

Ben Saunders

Parfit, Derek, "Equality or Priority?", *Ratio* 10 (1997), s. 202-21. Orijinali: "The 1991 Lindley Lecture"den ayrı basım, Lawrence: Department of Philosophy, University of Kansas, 1995. Tekrar basım: *The Ideal of Equality*, (ed.) M. Clayton ve A. Williams, Londra: Palgrave Macmillan, 2002.

Frankfurt, Harry, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98 (1987), s. 21-42.

Jerome, Jerome K., "The New Utopia", *Cultural Notes* no. 14. Londra: Libertarian Alliance, 1987.

Temkin, Larry. Inequality. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Bugünlerde hemen hemen herkes insanlarla ilgili ahlâki eşitliği onaylıyor. Eşitlikçiler bu görüşü dağıtıcı adalete göndermede bulunarak savunuyorlar – buna göre, en azından başkalarından daha iyi ya da daha kötü olmanın sorumlusu kendileri olmadığı sürece insanların maddi koşulları eşit olmalıdır. Birçok filozof, bu eşitlikçi taahhütlerin en iyi nasıl yorumlanacağını, örneğin hangi iyilerin eşit olması gerektiğini ve acaba insanların ortaya çıkan sonuçları mı, yoksa yalnızca fırsatları mı eşit yapmaları gerektiğini vb. açıklamış durumdalar. Ancak bazıları herhangi bir ahlâki anlamı olan *kendiliğinden* eşitlik fikrini reddediyor. Örneğin Harry Frankfurt, milyarderlerden alıp milyonerlere yeniden dağıtım yapmak ihtiyacında olmadığımızı ör-

nek vererek, bütün meselenin herkesin ihtiyacı kadar olduğunu iddia ediyor. Asıl kaygımızın aslında eşitsizlik değil, yalnızca yoksulluk olduğunu öne sürüyor.

Frankfurt, belki de eşitlikten çok yeterliliğe dikkat etmemiz gerektiğini ancak eşitliği de gözden kaçırmamamız gerektiğini gösteriyor. Ne var ki, Derek Parfit, eşitlik düşkünlüğünün olumsuz sonuçlarının olduğunu ve reddedilmesi gerektiğini gösteren ünlü bir argüman ortaya koydu. Parfit, eşitliğe bağlı birisinin, eşitsizliği kabul etmek yerine –en azından bir yanıyla– herkesi aynı düzeye getirmenin ("aynı seviyeye indirme" dediği şeyin) daha iyi olduğunu düşünmesi gerektiğini öne sürüyor. Ancak bu, hiç kimseyi sonuçta daha iyi duruma getirmezse olumsuz bir durum gibi görünüyor.

Bazı insanların sağlıklı iki gözle ve bazılarının yalnızca sağlam bir gözle ya da iki gözden yoksun bir biçimde doğmalarının bir haksızlık olduğunu varsayalım. Göz naklini olanaklı kılan teknolojinin olmadığı koşullarda kör insanların daha iyi duruma getirmek için yapabileceğimiz bir şey yoktur. Dolayısıyla körler ile normal görenler arasında eşitlik sağlamanın tek yolu hali hazırda görebilenleri kör yapmak olacaktır (bkz. Jerome'un kısa hikâyesi "The New Utopia" (Yeni Ütopya): Bu hikâyede böylesi uygulamaların gerçekleştirildiği distopik bir gelecek anlatılıyor). Sayısal olarak ifade edildiğinde eşitlikçilerin, herkesin dört birim iyiye sahip oldukları bir dünyanın bazılarının beş birim ve bazılarının yedi birime sahip oldukları, her ne kadar ikinci dünyada herkesin durumu daha iyi olsa da, eşitsiz bir dünyadan daha iyi olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz.

Çoğunluk, eşitlik yerine başka değerlere bağlı olduğundan ve onu anlamayanlardan çok anlayanlar için daha iyi olduğunu düşündüklerinden Parfit'in eşitlikçilerin bu eylem sürecini her şeyi düşünerek benimsediklerini söylemediğine dikkat etmek gerekiyor. Yine de Parfit, onların eşitlikçiler sıfatıyla bunun bir bakıma iyi olacağını –bunun bazı nedenleri var elbette– kabul etme eğiliminde olduklarını söylüyor ve bunu saçma buluyor. Eğer varsayıma göre bazı insanlar için kötü ve hiç kimse için daha iyi değilse, nasıl bir bakıma iyi olabiliyor? (Temkin,

bu öncüle, herhangi bir birey için daha iyi ya da daha kötü olmadan dünyanın daha iyi ya da daha kötü olamayacağını bildiren aşağıdaki P5 öncülüne "Slogan" diyor ve ona güçlü bir biçimde karşı çıkıyor.)

Ne kadar büyük olursa olsun insanlar arasındaki maddi eşitsizliklerden hiç rahatsız olmayan bazıları varken Parfit'in kendi olumlu görüşü –kendisinin "Öncelikli Görüş" (*Priority View*) ya da öncelikçilik (*prioritarianism*) dediği, yararcılık ağırlıklı bir biçim– birçokları tarafından esasta eşitlikçi olarak görülebiliyor. Parfit, yoksul durumdaki birisine yardımda bulunmanın ahlâki olarak çok önemli olduğunu düşünüyor. Ancak bu bakış açısı bizim farklı insanlar arasında bir kıyaslama yapmamızı ya da pratikte sonuçları eşitleştirme yönünde bir eğilim olsa bile eşitliğin kendisinin bir değeri olduğunu varsaymamızı gerektirmiyor (çünkü iki insandan birisine yardım edebileceğimiz yerde, diğerinden daha varlıklı olana kadar yoksul olana yardım etmemiz gerekir).

> Gerçek Eşitlikçiler için eşitlik özsel bir değerdir. [...] Bu görüşün en kapsamlı versiyonuna göre herhangi bir eşitsizlik kötüdür. Örneğin, bazı insanların görüyor olmaları ve bazılarının kör olmaları kötüdür. Dolayısıyla eğer sağlam olanların tek gözlerini alıp bunları körlere verebilsek haklı bir gerekçemiz olurdu. [...] Varlıklı kişilerin bazı talihsizliklere uğradıklarını, böylece onların da başka herkes gibi son derece kötü duruma geldiklerini varsayalım. Bu olaylar eşitsizlikleri ortadan kaldırdıkları için [...] bazıları için kötü olsalar ve hiç kimse için iyi olmasalar da, bir bakıma iyi karşılanmış olmalıdır. Bu sonuç çıkarma birçoklarına oldukça saçma görünebilir. Buna İtirazın Aynı Seviyeye İndirilmesi (*Levelling Down Objection*) adını veriyorum. (Parfit, *Idea*, s. 86, 97, 98)

P1. Eşitlikçilik, eşitsizliğin (bir biçimde) yok edildiği *kadarıyla* (*pro tanto*) iyi olduğu anlamına gelir.

P2. Eşitsizlik yoksulları yükselterek yok edilebilir ve eşitsizlik varlıklıları aşağı seviyeye indirerek yok edilebilir.

C1. Eşitlikçilik, yoksulları yükselttiği *kadarıyla* iyidir ve varlıklıları aşağı seviyeye indirdiği kadarıyla iyidir (birleştirme, P1, P2).

C2. Eşitlikçilik, varlıklıları aşağı seviyeye indirdiği *kadarıyla* iyidir (basitleştirme, C1).

P3. Yalnızca varlıklıları aşağı seviyeye indirmek hiç kimseyi varlıklı yapmaz.

P4. Eğer hiç kimse varlıklı değilse, bir durum diğerinden *o ölçüde* daha iyi olamaz.

C3. Yalnızca varlıklıların aşağı seviyeye indirilmesiyle hiç kimse *o ölçüde* daha iyi olamaz (*modus ponens*, P3, P4).

P5. Eğer eşitlikçilik doğruysa, o zaman varlıklıları aşağı seviyeye indirmek *o ölçüde* iyidir.

C4. Eşitlikçilik yanlıştır (*modus tollens*, P5, C3).

67

Nozick'in Wilt Chamberlain Argümanı

Fabian Wendt[1]

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Cohen, Gerald, "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1995.

Feser, Edward, *On Nozick*, Belmont, CA: Wadsworth, 2003.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990/2001.

Wolff, Jonathan, *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press, 1991.

Robert Nozick'in Wilt Chamberlain Argümanı oldukça kötü ünlüdür. Argüman çok basit ve öncülleri oldukça sağlı görünüyor ancak sonucu şaşırtıcıdır: Eşitlikçi (ve diğer örüntüye sahip) adalet teorilerinde varsayıldığı gibi kabul edilebilir değildir. Birçok filozof, bu argümanda yanlış olan bir şeyler olduğundan emindir ancak argümandaki kusurun ne olduğunu bulmak pek kolay değil. Nozick, argümanı kendi adalet teorisini, yetki verme teorisini (*entitlement theory*) tanıttıktan sonra *Anarşi, Devlet ve Ütopya* eserinde sunuyor. Bu teoriye göre iradi, hukuki bir biçimde elde edilmiş servetin serbest transferin-

1 Bu metnin önceki versiyonları üzerine yardım edici yorumları için Ali Behboud ve Thomas Schramme'ye teşekkür etmek istiyorum.

den meydana gelen her servet dağıtımı adildir. Nozick'in terminolojisinde yetki verme teorisi örüntü dışıdır (*unpatterned*); bir servet dağıtımın adil olması için herhangi bir özel örüntüye (*pattern*) uygun olması gerekmez. Yetki verme teorisi, refah devletlerindeki yeniden dağıtımı adaletsiz olarak mahkûm ederek siyaset felsefesinde özgürlükçü bir konuma yol açar. Karşısında ise eşitlikçiler, toplumda eşitlikçi bir yeniden dağıtım örüntüsünü gerçekleştirmek için serveti yeniden dağıtmak zorunda olan adil bir devleti savunuyorlar. Eşitlikçi örüntü birçok farklı biçim alabilir. Örneğin adaletli bir eşitlikçi teori, refah için fırsat eşitliğini hedefler ya da John Rawls'ın adalet teorisi gibi eşitsizlikler en az avantajlıların yararına olmaları dışında kaynakların eşitliğini hedefler.

Wilt Chamberlain Argümanı, en seçkin alt sınıflar olarak eşitlikçi teorilerin de dahil olduğu bütün örüntüleşmiş adalet teorilerinin sezgisel olarak kabul edilemez olduklarını göstermek için tasarlanmıştır. Argümanın ana çerçevesi aşağıdaki gibidir: Sezgisel olarak başka insanlara özgürce servet transferi, örneğin Wilt Chamberlain'e onun basketbol oyununu izlemek için para ödemek ahlâki olarak sorun oluşturmaz. Ancak servetin özgürce transferi, kaçınılmaz olarak herhangi bir dağıtım örüntüsünü altüst edebilir. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'nın buna karşılık gelen bölümünde söylendiği gibi özgürlük, örüntüleri altüst eder. Eğer bu doğruysa, adalet örüntüleşmiş bir servet dağıtımını sürdürmeyi nasıl talep edebilir?

Eğer örüntüleşmiş adalet teorileri gerçekten kabul edilemezse, o zaman Nozick'in örüntüleşmemiş yetki verme adalet teorisi açık bir alternatif olmayı sürdürecektir. Ancak belki de karar vermek için acele etmemek gerekiyor. Bana öyle geliyor ki, Wilt Chamberlain Argümanı, örüntüleşmiş teorilerin herhangi bir biçimine karşı değil yalnızca eşitlikçi teorilere karşı yöneldiğinde en çok ilgi çeken oluyor. Özellikle aşağıda biçimlendirilmiş versiyondaki P2 öncülü, eğer P1 öncülündeki D1 eşitlikçi bir dağıtım örüntüsü olarak belirlenmeyen ancak örneğin hiç kimsenin refah konusunda belli bir taban çizgisinin altına düşmemesi gerektiğini öngören bir dağıtım örün-

tüsündeki gibiyse daha az ikna edicidir. Ne yazık ki, tek başına eşitlikçi adalet teorilerinin reddedilmesi, yine de provokatif bir sonuç olacaktır. Dolayısıyla argümanın eşitlikçi eleştirmenleri, muhtemelen ya P3 ya da P4 argümanını reddetmek zorunda kalacaklardır. Eğer argümanın daha az sınırlanmış bir versiyonu istenirse, yalnızca P1'deki "örüntülendirilmiş" yerine "eşitlikçi" konulabilir ve buna "eşitlik ilkesi" yerine "örüntülendirilmiş ilke" denilir.

Dağıtıcı adaletle ilgili alternatif anlayışları savunanların, savunduklarında yetki veren adalet anlayışını nasıl reddettikleri açık değil. Dolayısıyla bu yetki vermeyen anlayışlardan birisi tarafından beğenilen bir dağıtımın gerçekleştiğini varsayalım. Bunun, beğendiğiniz bir dağıtım olduğunu varsayalım ve bu dağıtıma D1 diyelim; belki herkes eşit pay alıyor, belki de hazinenizin boyutuna göre herkes değişik pay alıyor. Şimdi varsayalım ki, Wilt Chamberlain'e basketbol takımlarından büyük talep var, [bu ünlü basketbolcu-ç.n] büyük bir cazibe kapısı haline geliyor. (Ayrıca varsayalım ki, oyuncular serbest ajanslarla çalışıyor ve sözleşmeler bir yıllık oluyor.) Chamberlain bir takımla şöyle bir sözleşme imzalıyor: Takımının kendi sahasında yaptığı her maçta her bilet fiyatının dışında her seyircinin giriş için Chamberlain'e 25 sent vermesi kabul ediliyor. (Chamberlain'in, mal sahiplerini "kazıklayıp" kazıklamadığı sorununu geçiyor, bunun araştırılmasını onlara bırakıyoruz.) Sezon başlıyor ve insan keyifli bir biçimde Chamberlain'in takımının maçlarına gidiyorlar; maçı izlemek için bilet alıyorlar ve her seferinde ayrıca 25 senti Chamberlain'in adının yazılı olduğu özel kutuya giriş ücreti olarak atıyorlar. Varsayalım ki, bir sezon boyunca 1 milyon kişi onun takımının kendi sahasındaki maçlarını izlemiş olsun. Böylece Wilt Chamberlain 250.000 dolar gibi insanların ortalama gelirlerinden ve herhangi başka bir insanın kazanabileceğinden çok daha fazla para kazanıyor. O, bu geliri alma hakkına sahip mi? Bu yeni D2 dağıtımı haksız mı? Haksızsa, neden? [...] Eğer D1 adil bir dağıtımsa ve insanlar, onlara D1 koşullarından verilen gelir pa-

yını aktararak gönüllü olarak D1'den D2'ye geçiyorlarsa (Başka bir şey neden yapmıyorlar?), o zaman D2 de adil olmayacak mı? (Nozick, s. 160-1)

P1. Bir toplum, yalnızca ve yalnızca toplumdaki servetin dağılımı belli bir eşitlikçi dağıtım yapısına, D1'e sahipse adildir (Eşitlik İlkesi varsayımı).

P2. İnsanlar servetlerini başka kişilere özgürce transfer ettiğinde, dağıtım yapısı D1'i yeni bir dağıtım yapısına dönüştürürler.

P3. İnsanların özgürce kendi servetlerini başka insanlara transfer etmeleri haksız değildir (Özgürlük İlkesi).

P4. Haksız olmayan adımlarla adil bir dağıtım yapısından sonuç olarak çıkan dağıtım yapısının kendisi, ne olursa olsun, adildir

C1. İnsanların kendi servetlerini başkalarına özgürce transfer etmeleri haksız değildir ve haksız olmayan adımlarla adil bir dağıtım yapısından sonuç olarak çıkan dağıtım yapısının kendisi, ne olursa olsun, adildir (birleştirme, P3, P4).

P5. Eğer P2 doğruysa, o zaman P2'nin sonraki somutlaştırılması da doğrudur: Eğer insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman toplumun dağıtım yapısı yeni bir dağıtım yapısına, D2'ye dönüşecektir.

C2. Eğer insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman toplumun dağıtım yapısı yeni bir dağıtım yapısına, D2'ye dönüşecektir (*modus ponens*, P2, P5).

P6. Eğer C1 doğruysa, o zaman sonraki koşul da doğrudur: Eğer insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman sonuçta ortaya çıkan dağıtım yapısı adil olacaktır.

C3. Eğer insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman sonuçta ortaya çıkan dağıtım yapısı adil olacaktır (*modus ponens*, C1, P6).

C4. Eğer insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman toplumdaki dağıtım yapısı yeni bir dağıtım yapısına, D2'ye dönüşürse ve insanlar varsayalım ki, D1 gibi adil bir dağıtım yapısından başlarlarsa ve sonra özgürce kendi servetlerini Wilt Chamberlain'e transfer ederlerse, o zaman sonuçta ortaya çıkan dağıtım yapısı adil olacaktır (birleştirme, C2, C3).

P7 Eğer C4 doğruysa, o zaman D2 adildir.

C5. D2 adildir (*modus ponens*, C4, P7).

P8. Eğer P1 doğruysa, o zaman D2 adil değildir.

C6. D2 adil değildir (*modus ponens*, P1, P8).

C7. D2 adildir ve D2 adil değildir (birleştirme, C5, C6).

C8. P1 (Eşitlik İlkesi) yanlıştır (*reductio*, P1-C7).

68

Liberal Feminizm

Julinna C. Oxley

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books, 1989.

Mill, John Stuart, *The Subjection of Women*, (ed.) Susan M. Okin, Indianapolis: Hackett, 1869/1988.

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, Londra: Joseph Johnson, 1792/Londra: Penguin, 2004.

18. yüzyılın sonlarında ilk dile getirildiğinde liberal feminizm, amacı kadınları cinsiyet rollerinin baskısından kurtarmak ve (aynı zamanda cinsiyetler arasındaki adalet de denilen) cinsiyetler arası eşitliği sağlamak olan bir politik felsefeydi. Kısmen liberal feministlerin de katkılarıyla kadınların toplumsal durumları her kuşaktan diğerine değişmiş olsa da liberal feministlerin yaydığı mesaj aynı kaldı: Akılcı varlıklar olarak kadınlar, erkeklerin sahip olduklarıyla aynı toplumsal ve politik haklara sahip olmayı hak ediyorlar; cinsiyetler arasındaki adalet en iyi, mevcut toplumsal kurumların ve politik sistemin dönüştürülmesiyle sağlanabilir. Liberal feminizmin politik ajandası bugün de esas olarak eşitsizliklere yönelmiş durumda: İlk liberal feministler oy verme hakkının elde edilmesi ve eğitime erişmede eşit haklara kavuşmak isterken günümüz liberal feministleri eşit toplumsal, politik ve ekonomik fırsatlar, medeni haklarda eşitlik ve cinsel özgürlük talep ediyorlar.

Feminizmin belki de en ihtilaflı yanı, 21. yüzyılda özellikle Batılı kadınların pek bir baskı altında olmadıkları gibi bir izlenim olmasına rağmen kadınların toplumsal olarak baskı altında oldukları iddiasıdır. Yine de çağdaş liberal feministler, bazı bakımlardan erkekler lehine yapılandırılmış olan topluma karşı çıkmaya devam ediyorlar. Birçok liberal feminist (19. yüzyılda Mill ve 20. yüzyılda Okin gibi), kadının bağımlılığının esas kaynağının, yalnızca kadının türün üremesindeki biyolojik rolü ya da (kadınların neden "zayıf" cins olduklarıyla ilgili sık sık yapılan açıklamaların yanı sıra) erkeklerin cinsel şiddete yatkın olmaları değil, onun aile içindeki toplumsal rolü olduğunu öne sürüyorlar. Feminizmin en eski versiyonu olan liberal feminizm, bugün birçok eleştirinin, özellikle de liberal feministlerin kadınların konumlarının sağlıklı değerlendirilmesiyle ilgili ırksal farklılıkları, sosyoekonomik statüleri ve cinsel yönelimleri göz ardı ettiğini öne süren diğer feministlerin hedefi durumunda.

Katılımcılarındaki geniş çeşitlilikle birlikte liberal feminizm aktif bir politik hareket olsa da, bütün feministler liberal feminizmin hedeflerine dünya çapında ulaşılamadığı konusunda anlaşıyorlar. Bu nedenle liberal feminizm, onu yüksek sesle eleştirenler olsa da sıkı takipçileri kendisine çekmeye devam ediyor.

> Evlilikler, evlilikle ilgili beklentilerin harekete geçirdiği eşitsiz bir döngüyle ve işyerlerindeki cinsel ayrımcılık ilişkileriyle devam ediyor. Kısmen toplumdaki cinsiyetçi varsayımlar, fakat aynı zamanda kadınların evliliğe adım atarken işgücünün dezavantajlı üyeleri olmaları nedeniyle evli kadınlar, evliliğe kocalarına göre çok daha elverişsiz koşullarda başlıyorlar. [...] Birçok evlilikte, kısmen işyerlerindeki ayrımcılık ve cinsiyetler arasındaki büyük ücret farklılıkları nedeniyle kadınlar (başlangıçtaki kişisel coşkularına, hatta tam gün çalışan işçiler olmalarına rağmen) kendilerini çok daha önemli mesleği olan kocalarının mesleğinden yararlanan kişiler olarak algılıyorlar. Dolayısıyla ev içindeki geleneksel işbölümünü sorgulamak için çok az ne-

denleri oluyor. Bu da kendilerini ücretli işçilik konusunda geliştirmekten onları alıkoyuyor. Böylece iş yerlerindeki cinsiyetçi yapıya meydan okumak için dürtüleri ve eğilimleri törpüleniyor. Yaşanan düş kırıklıkları ve işyerlerindeki denetim eksikliğinin sonucu olarak kadınlar evlerine yöneliyor, ev hanımlığı yapan annelere toplumun gösterdiği saygı eksikliğinin verdiği küskünlükle dışarıda çalışmaktansa ev yaşamında daha büyük huzur bulmaya başlıyorlar.

Böylece işyerlerindeki ve ev içindeki cinsiyetler arasındaki eşitsizlikler birbirini güçlendiriyor ve daha berbat bir hale getiriyor. İşyerlerindeki kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliklerin açıklanmasında birbiriyle çatışan alternatif görüşler arasında seçim yapmak gerekmiyor. [...] Cinsiyetçi evliliğin merkezî önemi ve onunla ilgili beklentiler kabul edildiğinde bu açıklamalar, kadınların eşitsizliğinin tamamlayıcıları olarak görülebilir. *Güç ilişkileri ve kararlarıyla ilgili döngü hem aile içinde hem de işyerinde geçerli olduğu gibi bu eşitsizlikler birbirlerini güçlendirmektedir.* Eğer kadınlar her alanda eşit katılımcılar olarak fırsatlar elde edeceklerse yalnızca bu gerçeğin kabul edilmesiyle ihtiyaç duyulan değişikliklere başlamak olanaklıdır. [...]

Bir kuşaktan diğerine üreme açısından aile türün kilit noktasıdır. [...] Bizim toplumumuzda olduğu gibi aile yaşamı, yalnızca ya kadınlara ya da çocuklara indirgenemez. Ötesinde güçlü bir adalet duygusuyla yurttaşlar yetiştirmeye de yol açmaz. Cinsiyetler arasındaki eşitlikle ilgili bütün söylemlere rağmen aile emeğiyle ilgili geleneksel ya da sözde-geleneksel işbölümü halen varlığını koruyor [...]. Kadınların ve çocukların zarar görmeleriyle ilgili yakıcı sorunların doğru ve adil bir çözümü, emeğin üretimi ve yeniden üretimiyle erkekler ve kadınların ödenmiş ve ödenmemiş emeğinin eşit bir biçimde paylaşılmasının teşvik edilmesini ve kolaylaştırılmasını gerektiriyor [...]. Adil bir gelecek, cinsiyetlere dayalı olmayacaktır. (Okin, s. 146-71)

P1. Eğer bir toplum kadınlara karşı doğru ve adilse, o zaman kadınlar toplumsal, politik ve ekonomik haklar, özgürlükler, fırsatlar bakımından eşit olacaklardır.

P2. Ancak birçok Batılı toplumda erkekler ve kadınlar eşit toplumsal, politik ve ekonomik haklara, özgürlüklere, fırsatlara sahip değiller.

C1. Birçok Batılı toplum, kadınlar konusunda doğru ve adil değil (*modus tollens*, P1, P2).

P3. Eğer bir toplum kadınlara karşı doğru ve adilse, o zaman kadınların ezilmesine katkıda bulunan uygulamalara izin vermemeli ya da onları ilerletmemelidir.

P4. Eğer bir toplum kadınların ezilmesine katkıda bulunan uygulamalara izin vermiyor ya da onları ilerletmiyorsa, o zaman o toplumun toplumsal, politik ve yasal kurumları kadınların ezilmesine katkıda bulunan özelliklerin ortadan kaldırılması için dönüştürülmelidir.

C2. Eğer bir toplum kadınlara karşı doğru ve adilse, o zaman cinsiyetler arasında adaleti arayan [Batılı] toplumlar, kendi toplumsal, politik ve yasal kurumlarını dönüştürmeli ve kadınların dezavantajlı olmalarına katkıda bulunan özellikleri yok etmelidirler (varsayımsal tasım, P3, P4).

Kadınların Dezavantajlarının ve Baskının Doğası

P1. Eğer kadınlar ve erkekler evdeki işlerin yerine getirilmesinde aynı miktarda zaman harcamıyorlarsa ya da (yemek pişirme, temizlik yapma, çocukları yetiştirme vb. işlerde) evde ücretsiz olarak çalışıyorlarsa, o zaman aile içinde çalışmayla ilgili eşitsiz bir dağılım olacaktır.

P2. Geleneksel bir ailede erkekler ve kadınlar evdeki ödenmemiş çalışmanın yerine getirilmesinde aynı miktarda zaman harcamazlar – ev işlerinin çoğunu kadınlar yerine getirir.

C1. Geleneksel ailede ödenmemiş emekle ilgili eşitsiz bir dağılım vardır (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Eğer aile içinde ödenmemiş emekle ilgili eşitsiz bir dağılım varsa, o zaman kişinin özsel özelliklerine göre işin belirlenmesi nedeniyle bu durum kadınlar için adaletsizdir ve uzun vadeli yansımaları kadınları daha da kötü duruma sokar.

C2. Geleneksel aile kadınlara karşı adaletsizdir, çünkü iş bireyin özsel nitelikleri yoluyla belirlenir ve uzun-vadeli yansımalar kadını iyice kırılgan hale getirir (*modus ponens*, P3, C1).

Kadınların Dezavantajlarının ve Baskının Kaynağı

P2. (tekrarlama): Geleneksel bir ailede erkekler ve kadınlar evdeki ödenmemiş çalışmanın yerine getirilmesinde aynı miktarda zaman harcamazlar – ev işlerinin çoğunu kadınlar yerine getirir.

P5. Erkekler evdeki işlerin çoğunu kadınların yapmasını bekledikleri ve ev işlerine yardımcı olma konusunda isteksiz oldukları için evdeki işlerin çoğunu kadınlar yapar. Bu beklentiler, ailenin "cinsiyetçi yapısını" ortaya koyar (P2 için nedensel akıl yürütme)

P6. Eğer kadınlar evde çalışmak için erkeklerden daha fazla zaman harcıyorlarsa, o zaman işyerlerinde erkeklerden daha fazla ilerlemek için fırsatlar elde etmek bakımından harcayacakları daha az zamanları olacaktır.

C3. Kadınların daha az zamanları vardır ve dolayısıyla işyerlerinde ilerlemek için daha az fırsatlara sahiptirler (*modus ponens*, P6, P2)

P7. Eğer kadınların daha az zamanları ve bu yüzden işyerlerinde erkekler gibi ilerlemek için daha az fırsatları varsa, toplumsal ve politik yaşamda eşit fırsatlara sahip olamazlar.

C4. Kadınlar toplumsal ve politik yaşamda eşit fırsatlara sahip değillerdir (*modus ponens*, P7, C3)

P8. Kadınlar, yalnızca ve yalnızca evde ücretsiz çalışmanın çoğunu gerçekleştirmedikleri sürece toplumsal ve politik yaşamda eşit fırsatlara sahip olacaklardır (P5-C4'te ima edilen).

P9. Kadınlar evdeki ücretsiz çalışmanın çoğunu gerçekleştirmezlerse, o zaman erkekler ev işlerinin en azından yarısından sorumlu olmak zorunda kalacaklardır (tanımlama)

C5. Eğer ev işleri ailedeki "cinsiyete dayalı yapı" tarafından tanımlanıyorsa, o zaman erkekler ev işlerinin en azın-

dan yarısından sorumlu olmayacaklardır (yer değiştirme, P5, P9)

C6. Erkekler en azından ev işlerinin yarısından sorumlu olmadıklarında (geleneksel ailenin "cinsiyete dayalı yapısı), o zaman kadınlar toplumsal ve politik yaşamda fırsat eşitliğini elde edemezler (*modus ponens*, P5, C5).

Cinsiyetler Arasında Adaletin Sağlanması

P10. Aile ve toplum içindeki erkeklerin ve kadınların rolleriyle ilgili olarak normlar ve beklentiler dahil her şey ailede öğrenilir.

P11. Eğer çocuklar kadınların güçlerinin olmadığı ve bağımsız davranamadıkları "cinsiyetçi-yapıdaki" geleneksel ailelerde yetişirlerse, o zaman çocuklar kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliklerin norm olduğunu ve bunların toplumsal yaşamda da olabileceklerini öğrenirler (P10'dan çıkan sonuç).

P12. Yeterli güçleri ve bağımsızlıkları olmadığı için oldukça zor durumda bulunan kadınların yer aldığı "cinsiyetçi-yapıdaki" geleneksel ailelerde bugün birçok çocuk yetişiyor.

C7. Birçok çocuk, kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsizlikleri norm olarak öğrenecekler ve bunu toplumsal yaşamda normal karşılayacaklar (*modus ponens*, P11, P12).

P13. Eğer birçok çocuk, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizlikleri bir norm olarak öğrenecek ve bunu toplumsal yaşamda normal karşılayacaksa; birçok insan, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliğin bir norm olduğu ve bunun toplumsal yaşamda normal karşılanacağı fikrini devam ettireceklerdir (yani eşitsizlik döngüsü).

C8. İnsanlar kendi ailelerinin içinde büyüyüp yetiştiklerinde, birçok insan erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliklerin norm olduğu ve bunun toplumsal yaşamda da normal olacağı düşüncesini devam ettireceklerdir (yani eşitsizlik döngüsü) (*modus ponens*, P13, C7).

P14. Doğru ve adil bir toplum, mevcut kurumlardaki eşitsizlikleri, özellikle de eşitsizliği sürdürenleri yok etmenin yollarını arar.

P15. Eğer aile toplumsal bir kurumsa, o zaman eşitlikçi bir yapıda olmalıdır.

P16. Eğer aile eşitlikçi bir yapıdaysa, o zaman erkekler ve kadınlar ücretli ve ücretsiz çalışma ile üretici ve yeniden üretici emeği de eşit olarak paylaşacaklardır (varsayımsal tasım, P15, P16).

P17. Aile toplumsal bir kurumdur.

C10. Adil bir toplum, ödenmiş ve ödenmemiş çalışma ile üretici ve yeniden üretici emeğin erkekler ve kadınlar tarafından eşit olarak paylaşılmasını teşvik edecek ve kolaylaştıracaktır (*modus ponens*, C91, P17).

P18. Eğer adil bir toplum ödenmiş ve ödenmemiş çalışma ile üretici ve yeniden üretici emeğin erkekler ve kadınlar tarafından eşit olarak paylaşılmasını teşvik edecek ve kolaylaştıracaksa, o zaman bunu geleneksel cinsiyet rolleriyle iş ve aile yaşamıyla ilgili onların beklentilerini yok ederek bunu yapacaktır.

C11. Adil bir toplum geleneksel cinsiyetçi rolleri ve iş ve aile yaşamıyla ilgili beklentilerini yok edecektir; örneğin anne-baba görevlerini eşit olarak paylaşmayı kolaylaştıracak toplumsal politikaları kabul ederek, anne-baba görevlerini öncelikli olarak yerine getirmek için iş yaşamını yeniden düzenleyerek ve cinsiyetçi örnek tiplerin oluşumuyla ilgili problemler hakkında çocukları eğiterek (*modus ponens*, P18, C10).

69

Marjinal Örneklerden Ortaya Çıkan Hayvanların Ahlâki Durumları

Julia Tanner

Bernstein, Mark, "Marginal Cases and Moral Relevance", *Journal of Social Philosophy* 33, 4 (2002), s. 523-39.
Narveson, Jan, "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy* VII (1977), s. 161-78.
Porfirios, *On Abstinence from Animal Food*, çev. Thomas Taylor. Londra: Centaur Press, 1965.
Singer, Peter, *Animal Liberation*, Londra: Pimlico, 1995. [*Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2005]

Hayvanların ahlâki tutumlarının olup olmadığı oldukça önemli bir konudur. Eğer hayvanların ahlâki tutumları varsa, onlara karşı halihazırda yaptıklarımız –avlama, çeşitli amaçlarla onları yetiştirme, yeme ve deneylerde kullanma– bizim için yanlış davranışlar olabilir. Marjinal olaylardan çıkan argüman, bazı hayvanların "marjinal" insanlarınkine denk bir ahlâki konumlarının olduğunu düşünmek için bize bir neden sağlıyor.

Birçok insan, ahlâki konumun akıllı öznelere ya da dili kullanma yeteneği olanlara veya yalnızca insanların sahip oldukları başka yeteneğe/yeteneklere bağlı olduğunu iddia ederek hayvanların ahlâki bir konumlarının olduğunu reddediyor. Bu türden sayılabilecek birçok yetenek var, dolayısıyla onları temsil etmek üzere ben X yeteneğini kullanacağım.

Ancak ahlâki konumun X'e (akıllı öznelik ya da normal yetişkin insanlar için tipik olan herhangi bir yeteneğe) bağlan-

ması oldukça problemlidir. Bütün insanlar X'e sahip olmayabilir (bütün insanlar normal yetişkin insanlar değildir). Marjinal insanlar olarak bilinen, X'e sahip olmayan ya da tam olarak sahip olmayan bazı insanlar vardır. Böylesi insanlara "marjinal örnekler" denilmesinin nedeni, onların bu kadar önemli X yeteneğine sahip olmadıkları sürece atipik olmalarıdır. Kabaca söylendiğinde üç tip marjinal insan vardır: çocuklar gibi X-öncesi olanlar –henüz X'e sahip olmayanlar–; X-sonrası – hastalık, kaza geçirme ya da yaşlılık nedeniyle X'i sürekli olarak yitirenler– ve X-olmayan, X'e hiç sahip olmayan ve olamayacak olanlar.

Dolayısıyla ahlâki konumun X'e bağlı olduğunu öne sürenler bir ikilemle karşı karşıyalar. Ya, X'ten yoksun oldukları için marjinal insanların ahlâki konumlarının yetersiz olduğunu kabul etmek zorundalar ya da ahlâki konumun X'ten başka bir şeye (buna "Z" diyeceğim) bağlı olduğu gerçeğine boyun eğmek zorundalar. Ancak bazı hayvanlar da Z'ye sahip olabilir. Böylece (Z'ye sahip) bu hayvanların da ahlâki konumlarının olduğunu kabul etmek zorundalar. İşte bu, marjinal örneklerden çıkan argümandır.

Marjinal örneklerden çıkan argüman, köklerini antik Yunanistan'dan alıyor. Porfirios, onu ilk dile getiren filozoftur (III. 19). Ancak "marjinal örneklerden çıkan argüman" tabirini yakın dönemlerde ilk icat eden kişi (argümanın bir muhalifi olan) Narveson'dur (s. 164). Peter Singer, argümanın ilk çağdaş formülasyonlarından birisini verir (bkz. aşağıda). Singer'ın versiyonunun ardından argümanın bir de jenerik versiyonu ortaya çıkmıştır.

> İnsanlar eşit değildir [...] Bütün insanların sahip oldukları bazı nitelikler ararsak [... bu] en düşük payda türünden bir şey olmalıdır, öyle ki, hiçbir insan ondan yoksun olmasın. Dikkat edilmesi gereken, bütün insanlar tarafından paylaşılan böylesi bir niteliğe [...] yalnızca insanlar tarafından sahip olunmayacaktır. (Singer, s. 237)

P1. Eğer marjinal insanlar ile bazı insan dışı (*nonhuman*) hayvanlar arasında ahlâki olarak anlamlı bir fark yoksa, o zaman, marjinal insanların ahlâki konumları varsa, bazı insan dışı hayvanların da ahlâki konumları vardır.

P2. Marjinal insanlar ile bazı insan dışı hayvanlar arasında ahlâki olarak anlamlı bir fark yoktur.

C1. Eğer marjinal insanların ahlâki konumları varsa, o zaman insan dışı bazı hayvanların da vardır (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Marjinal insanların ahlâki konumları vardır.

C2. Bazı insan dışı hayvanların ahlâki konumları vardır (*modus ponens*, P18, C10).

70

Etik Vejetaryenlik Argümanı

Robert L. Muhlnickel

Bentham, Jeremy, *The Classical Utilitarians*, (ed.) J. Troyer, Indianapolis: Hackett, 2003.

DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1996.

Rachels, James, "The Basic Argument for Vegetarianism", *The Legacy of Socrates*, (ed.) S. Rachels, s. 3-15, New York: Columbia University Press, 2007.

Singer, Peter, "All Animals Are Equal", *Philosophical Exchange* 1, 5 (1974), s. 103-16. Tekrar basım: *Unsanctifying Human Life* içinde, (ed.) H. Kuhse, Oxford: Blackwell, 2002.

—, *Animal Liberation*, New York: Harper Perennial, 2009.

İnsan ile insan dışı hayvanlar arasındaki etik ilişkiler, Batı ahlâk felsefesi tarihinde küçük bir tartışma konusudur. Peter Singer'ın eseri insan dışı hayvanların çıkarları konusunda daha fazla düşünmeyi teşvik ettiğinde filozoflar, 1970'lerden bu yana konuya daha fazla dikkat göstermeye başladılar. Singer'ın damga vurduğu iddia, insan dışı hayvanlar ve insanın aynı çıkarlarının ahlâki değerlendirme açısından aynı değerde olduğudur. O sırada Singer çağdaş özgürlük hareketleriyle yapılan bir analojiye vurgu yaparak, tıpkı kadınlar ile renkli derili insanların (*people of color*) ahlâki konumlarının haksız bir biçimde reddedilmesi gibi insan dışı hayvanların ahlâki durumlarının da haksız bir biçimde reddedildiğini belirtiyordu. Ne var ki, Singer'ın

toplumsal konumlarla ilgili yargıları ve baskıyla ilgili iddiaları, onun felsefi meziyetine temel ahlâki konumlarla ilgili ölçütün yeniden düşünülmesine sağladığı ivmeden daha az katkıda bulunuyor. Burada sunulan argüman ahlâki konum hakkındaki iddiaları açıkça belirtiyor.

Bu argüman, muhtemelen John Rawls'ın *Adalet Teorisi* ve Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (#90) hariç olmak üzere son elli yılın herhangi bir felsefi argümanından çok daha fazla, felsefeci olmayanlar arasında etkili olmuştur. Argüman vejetaryanlığın ahlâki olarak gerekli olduğu sonucuna varıyor olsa da öncüllerinden çıkan düşünceler insan dışı hayvanların (*nonhuman animals*) araştırma yapma, üretimde bulunma, eğlence amaçlı ve evcil dostlar olarak kullanılması hakkındaki ahlâki yargılara kadar uzatılabilir.

Etik vejetaryanlık argümanı, acı çekme kabiliyetinin temel ahlâki düşüncenin zemini olduğu iddiasıyla başlıyor. Bir varlık, kendisi adına düşünülmeyi hak ediyorsa temel ahlâki düşünceyi de hak eder. Buna karşılık, eğer bir şey başka bir şey adına düşünülmeyi hak ediyorsa, ahlâki düşünce türetilmesini de hak eder. Etik Vejeteryanlık Argümanı, insan dışı hayvanların temel ahlâki düşünceyi hak ettiklerini göstermeyi hedefliyor.

Bir varlık, yalnızca ne yapılacağı konusunda kafa yorduğumuzda onun çıkarlarını göz önünde tutmamız ahlâki olarak gerekli olduğunda temel ahlâki düşünceyi hak eder. Acı çekme yeteneği; kabaca acı, zevk, hüsran, arzuların tatmini deneyimlerini yaşama kapasitesi ve duyarlılıkla birlikte var olur. Temel ahlâki düşünceyi hak eden bir şeyin ilgilerinin olduğu söylenir. Eğer böyleyse, o zaman acı çekebilen herhangi bir varlık, acı çekmekten kurtulmayla ilgilenecektir. Acı çekmeyen şeyler, kendi adlarına düşünme meziyetinde olmasalar bile türevsel (*derivative*) ahlâki düşünceleri hak edebilirler.

Bir varlığın ahlâki düşünceyi hak ettiğini bilmek gereklidir ancak ahlâki yargı için bu yeterli değildir. Ek olarak değişik varlıkların bir başkasıyla ilişkilerinin nasıl temsil edildiğini de bilmemiz gerekir. Çıkarları Değerlendirmede Eşitlik İlkesi (*Equal Consideration of Interests Principle*), hangi tür varlık-

ların çıkarları olduklarına bakılmaksızın çıkarların kendi aralarında eşit olduğunu bize söyleyen bağımsız bir öncüldür. Dolayısıyla Çıkarları Değerlendirmede Eşitlik İlkesi, ahlâki düşüncenin ölçütünün hem insan dışı hem de insan hayvanlara (*human animals*) uygulanan acı çekme yeteneğidir. Aynı acıyı çeken, bu acıyı çeken ister bir insan ister bir insan dışı hayvan olsun, eylemlerimizin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında karar vermede aynı ağırlığa sahip olmalıdır.

Argüman, uygun bir gerekçelendirme olmadan bir varlığın acı çekmesine neden olmanın ahlâki olarak yanlış olduğu sonucuna vararak P4 ve P5'ten C3'ü çıkartıyor. P6 ve P7'nin P3 ve C3'de dile getirilen Çıkarları Değerlendirmede Eşitlik İlkesi'ne et yeme bakımından uygulanması, bu davranışın ahlâki olarak yanlış olduğu sonucunu veriyor. Öncüllerde etin endüstriyel üretiminin hapsetme, öldürme ve hayvanlara acı çektirme deneyimine neden olduğu ve kişinin et yiyerek hapsetme, öldürme ve acıya neden olma eylemerine ortak olduğunu bildiren olgusal iddialar öne sürülüyor.

Singer'ın argümanla ilgili ilk açıklaması olan "All Animals Are Equal" (Bütün Hayvanlar Eşittir) yazısı 1974'te *Philosophical Exchange*'de yayımlandı. Dergi her yerde bulunmuyor ancak makale sık sık derlemelere alınıyor. Aşağıdaki alıntı Singer'ın *Unsanctifying Human Life* (Kutsallaştırılamayan İnsan Yaşamı) eserinden alınma.

> Eğer bir varlık acı çekiyorsa, çekilen bu acıyı dikkate almayı reddetmenin ahlâki bir gerekçesi olamaz. Varlığın doğasının ne olduğunun burada hiçbir önemi yoktur. Eşitlik ilkesi, onun çektiği acının başka herhangi bir varlığın çektiği acı gibi –kabaca kıyaslanabilir oldukları sürece– aynı ölçüde göz önünde tutulmasını gerektirir. Eğer bir varlık acı çekme kapasitesine ya da keyif alma veya mutlu olma deneyimini yaşama şansına sahip değilse, göz önünde tutulacak hiçbir şey yoktur. Bu nedenle (bütünüyle doğru olmasa da acı çekme kapasitesi ya da keyif alma veya mutluluk deneyimini yaşama bakımından uygun biçimde kullanılan terim olarak) duyarlılığın sınırı, başka-

larının çıkarlarıyla ilgilenme bakımından tek savunulabilir sınırdır. Bu sınırı zeka ya da akılcılık gibi bazı niteliklere belirlemek, keyfî bir biçimde belirlemek olacaktır. Deri rengi gibi başka bazı nitelikler neden seçilmesin?

Irkçı birisi, kendi çıkarları ile başka ırktan olanların çıkarları arasındaki bir çatışma var olduğunda, kendisinin ait olduğu ırk üyelerinin çıkarlarına daha büyük ağırlık vererek eşitlik ilkesini ihlal eder. Benzer biçimde türcüler, kendi türlerinin çıkarlarının başka türlerin üyelerinin daha büyük çıkarlarını çiğnemesine izin verirler. Bu örüntü her durumda aynıdır. İnsanların çoğu türcüdür. Şimdi size bazı uygulamalarla bunun nasıl olduğunu kısaca anlatacağım.

İnsanların büyük çoğunluğu, özellikle de sanayileşmiş toplumlarda, şehirlerde yaşayanlar için diğer türlerin üyeleriyle en doğrudan ilişki biçimi öğlen yemeği vaktidir: O saatlerde onları yeriz. Bunu yaparken onları salt kendi amaçlarımızın araçları olarak ele almış oluruz. Onların yaşamlarına ve refahlarına belli türden bir yemek tabağıyla ilgili kendi zevkimize bağlı olarak bakarız. Buna bilinçli "zevk" diyorum – bu, yalnızca yemek tabağımızdaki zevk almayla ilgili bir konudur. Beslenme ihtiyacının karşılanması için et yemenin savunulacak bir yanı olamaz, çünkü protein ve diğer temel besleyici maddeleri çok daha verimli bir diyetle, hayvan eti yerine soya fasulyesi ya da soya fasulyesinden elde edilen ürünler ve diğer yüksek proteinli sebze ürünleriyle değiştirerek karşılayabileceğimiz her türlü kuşkunun ötesindedir.

Kendi zevklerimizi tatmin etmek için diğer türlere neler yapmaya hazır olduğumuzu gösteren yalnızca öldürme eylemi değildir. Canlıyken diğer türlere çektirdiğimiz acılar belki de türümüzün onları öldürmeye hazır olmasından çok daha açık bir göstergedir. (s. 84-5)

P1. Eğer bir varlık acı çekebiliyorsa, o zaman bu varlığın çıkarları ahlâki değerlendirme yapmaya layıktır.

P2. Eğer bir varlık acı çekemiyorsa, o zaman bu varlığın çıkarları ahlâki değerlendirme yapmaya layık değildir.

C1. Eğer bir varlığın çıkarları ahlâki değerlendirme yapmaya layıksa, o zaman bu varlık acı çekebilir (yer değiştirme, P2).

C2. Bir varlığın çıkarları, yalnızca ve yalnızca bu varlık acı çekebiliyorsa ahlâki değerlendirme yapmaya layıktır (maddi eşdeğerlik, P1, C1).

P3. Çıkarların sahibinin hangi tür varlık olduğuna bakılmaksızın aynı çıkarlar aynı ahlâki değerlendirmeye layıktır (çıkarların değerlendirilmesinde eşitlik ilkesi).

P4. Eğer birisi uygun bir gerekçelendirme olmadan bir varlığa acı çektiriyorsa, o zaman bu varlığın çıkarlarını ihlal eder.

P5. Eğer birisi bir varlığın çıkarlarını ihlal ediyorsa, o zaman o kişi ahlâki olarak yanlış yapar.

C3. Eğer birisi uygun bir gerekçelendirme olmadan bir varlığa acı çektiriyorsa, o zaman o kişi ahlâki olarak yanlış yapar (varsayımsal tasım, P4, P5).

P6. Eğer P3 ise, o zaman birisi insan dışı hayvanların yiyecek olarak kullanılmaları için onları öldürüyor, hapsediyor ya da acı çekmelerine neden oluyorsa, o zaman uygun bir gerekçelendirme olmadan onların acı çekmelerine neden olur.

P7 Eğer birisi et yiyorsa, o zaman insan dışı hayvanların yiyecek olarak kullanılmaları için öldürülmelerine, hapsedilmelerine ya da acı çekmelerine neden olma işine katılır.

C4. Eğer birisi et yiyorsa, o zaman uygun bir gerekçelendirme olmadan insan dışı hayvanların acı çekmelerine neden olur (varsayımsal tasım, P6, P7).

C5. Eğer birisi et yiyorsa, ahlâki olarak yanlış bir şey yapar (varsayımsal tasım, C3, C4).

71

Thomson ve Ünlü Kemancı

Leslie Burkholder

Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), s. 47-66.

"A Defense of Abortion", http://en.wikipedia.org/wiki/A_Defense_of_Abortion (Erişim Tarihi: 20 Nisan 2011)

Kürtaj konusunda birçok muhalefet kaynağı var. Bu muhalefet bazen şöyle bir düşünceye dayanıyor: Kürtaj ceninin ölmesine neden oluyor. Ancak bir cenin, bir insan ya da kişidir ve bütün insanlar, yaşları ne olursa olsun, yaşamını sürdürmek yönünde ahlâki bir hakka sahiptir. Dolayısıyla kürtaj, bir kişinin, bir insanın yaşamını devam ettirme hakkını çiğniyor. Kuşkusuz annenin de hakları var. Kendisine ve kendi vücuduna ne yapıldığını kontrol etme hakkı var. Kürtaj yaptırması bu hakkın bir uygulaması olacaktır. Ancak hayatı devam ettirme hakkı, kuşkusuz birisinin kendi vücuduna ne yapıldığını kontrol etme hakkından daha önemlidir. Dolayısıyla, anne haklı bile olsa, onun kürtaj olması bir başka kişinin –ceninin– yaşamını devam ettirme hakkını yanlış bir biçimde ihlal etmektir. Bu, kürtajın yapılmaması gerektiği anlamına geliyor. Etik olarak buna izin verilemez.

Judith Thomson'a göre eğer bu argüman çıkarımsal olarak doğruysa –bütün öncülleriyle çıkarımsal olarak geçerliyse– o zaman aşağıdaki hayalî durumda ünlü kemancıdan kendinizi ayırmanız ahlâki olarak izin verilemez bir eylem olacaktır.

Sabah uyandığınızda kendinizi yatakta bayılmış bir kemancı ile sırt sırta yatarken buluyorsunuz. Bayılmış kişi ünlü bir kemancıdır. Ölümcül bir böbrek hastalığı vardır ve Müzik Sevenler Derneği bütün ulaşılabilir tıbbi kayıtları taramış ve ona yardımcı olabilecek en uygun tipte kanın yalnızca sizde olduğunu bulmuştur. Bu nedenle dernek üyeleri sizi kaçırmış ve önceki gece kemancının dolaşım sistemi sizin dolaşım sisteminize bağlanmıştır. Böylece sizin böbrekleriniz hem sizin hem de kemancının kanındaki zehirli atıkları temizlemek için kullanılmaktadır. Şimdi hastanenin müdürü size durumu anlatıyor: "Bakın, Müzik Sevenler Derneği olarak size bunu yaptığımız için üzgünüz – eğer durumu bilseydik buna asla izin vermezdik. Ancak olan oldu ve kemancı artık size bağlandı. Onu sizden ayırmak onun ölmesi demektir. Yine de telaşlanmayın, bu yalnızca dokuz ay sürecek. O zamana kadar kemancı bu hastalıktan kurtulacak ve güvenli biçimde ikiniz ayrılacaksınız." Bu durumu kabullenmek ahlâki olarak bir yükümlülüğünüz olabilir mi? Eğer durumu kabullenirseniz hiç kuşkusuz çok büyük bir hüsnükabul göreceksiniz. Ancak bunu kabul edecek misiniz? Ya durum dokuz ay değil de dokuz yıl sürerse? Ya da daha fazla? Ya hastanenin müdürü şunları söylerse: "Kısmet! Şimdi hayatınızın geriye kalan bölümünde yatakta kalmak zorundasınız, kemancı size bağlı olacak. Şunu hatırlayın. Bütün insanların yaşama hakkı vardır ve kemancılar da insandır. Ne yapacağınıza ve vücudunuza ne olacağına karar verme hakkınız var ancak bir insanın yaşama hakkı sizin ne yapacağınıza ve bedeninize ne olacağına karar verme hakkınızdan daha önemli. Dolayısıyla kemancıyı kendinizden ayıramazsınız." Bir dakika önce söz ettiğim ikna edici gibi görünen argümanla birlikte aslında yanlış olan bir şeyin size teklif edilmesini kötü bir tavır olarak karşılayacağınızı düşünüyorum. (Thomson, s. 48)

Thomson ayrıca şunu da belirtiyor: Açıktır ki, kemancıya bağlı kalmak için ahlâki bir zorunluluğunuz yok. Kemancı bir insan ve dolayısıyla tıpkı bir cenin gibi hayatını devam ettirme hakkına sahip. Ancak bu, sizin kendinizi ondan ayırmamanız

için kanıt olabilecek bir durum değil. Gönüllü olarak ona bağlı kalabilir ve kemancının hayatını kurtarabilirsiniz ancak etik olarak bunu yapmanız sizden istenemez.

P1. Bütün kürtajlar ceninlerin ölümüyle sonuçlanan eylemlerdir.
P2. Ceninlerin ölmesiyle sonuçlanan bütün eylemler, bazı insanların, kişilerin ölmesiyle sonuçlanır.
P3. Bazı insanların, kişilerin ölümüyle sonuçlanan herhangi bir eylem, bazı insanların, kişilerin yaşamlarını devam ettirme haklarının bir çiğnenmesidir.
C1. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A bazı ceninlerin ölmesiyle sonuçlanır (evrensel örnekleme, P1).
C2. Eğer A bazı ceninlerin ölmesiyle sonuçlanırsa, o zaman A belli bir insanın, bir kişinin ölümüyle sonuçlanır (evrensel örnekleme, P2).
C3. Eğer A belli bir insanın, kişinin ölümüyle sonuçlanırsa, o zaman A belli bir insanın, kişinin yaşamını devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir (evrensel örnekleme, P3).
C4. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A belli bir insanın, bir kişinin ölümüyle sonuçlanır (varsayımsal tasım, C1, C2).
C5. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A bir insanın, bir kişinin yaşamı devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir (varsayımsal tasım, C3, C4).
C6. Bütün kürtajlar, bazı insanların, kişilerin yaşamı devam ettirme haklarının bir çiğnenmesidir (evrensel genelleştirme, C5).
P4. Bütün kürtajlar, annenin kendi bedenini kontrol etme hakkının uygulanmasıdır.
P5. Annenin kendi bedenini kontrol etme hakkının bütün uygulamaları, bazı insanların kendi bedenlerini kontrol etme haklarının uygulanmasıdır.
C7. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A bazı kişilerin, insanların yaşamlarını devam ettirme haklarının bir çiğnenmesidir (evrensel örnekleme, C6).

C8. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A annenin kendi bedenini kontrol etme hakkının bir uygulamasıdır (evrensel örnekleme, P4)

C9. Eğer A annenin kendi bedenini kontrol etme hakkının bir uygulamasıysa, o zaman A belli bir insanın kendi bedenini kontrol etme hakkının bir uygulamasıdır (evrensel örnekleme, P5).

C10. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A bir kişinin kendi bedenini kontrol etme etme hakkının bir uygulamasıdır (varsayımsal tasım, C8, C9).

C11. A bir kürtaj değildir ya da A bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir (anıştırma, C10)

C12. A bir kürtaj değildir ya da A bir kişinin kendi bedenini kontrol etme hakkının uygulanmasıdır (maddi anıştırma, C10).

C13. Hem A bir kürtaj değildir ya da A bir insanın yaşamını devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir, hem de A bir kürtaj değildir ya da bir kişinin kendi bedenini kontrol etme hakkının bir uygulamasıdır (birleştirme, C12, C11).

C14. A bir kürtaj değildir ya da hem bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir hem de A bir kişinin kendi bedenini kontrol etme hakkının uygulanmasıdır (dağıtım, C13).

C15. Eğer A bir kürtajsa, o zaman hem A bir kişinin yaşamını devam ettirme hakkının bir çiğnenmesidir hem de A bir kişinin kendi bedenini kontrol etme hakkının bir uygulamasıdır (maddi anıştırma, C14).

P6. Bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının çiğnenmesi ve bir kişinin kendi bedenini kontrol etme hakkının uygulaması olan bütün eylemler, bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının yanlış biçimde çiğnenmesidir ve yapılmamalıdır.

C16. Eğer A bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının çiğnenmesi ve A bir kişinin kendi bedeneni

kontrol etme hakkının uygulanmasıysa, o zaman bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının yanlış biçimde çiğnenmesidir ve yapılmamalıdır (evrensel örnekleme, P6).

C17. Eğer A bir kürtajsa, o zaman A bir kişinin, insanın yaşamını devam ettirme hakkının yanlış biçimde çiğnenmesidir ve yapılmamalıdır (evrensel genelleme, C17).

C18. Kürtaj yapılmamalıdır. Bütün kürtajlara etik olarak izin verilemez (evrensel genelleme, C17).

Yukarıdaki argümana karşı öne sürülen Thomson'un argümanı çıkarımsal olarak geçerlidir. Dolayısıyla eğer onun öncüllerinin ikisi doğruysa, o zaman sonucu da doğru olmalıdır. Bu, kürtaja karşı akıl yürütme –kürtajın gayriahlâki olduğunu ve yapılmamasını bildiren akıl yürütme– sağlıksızdır anlamına gelecektir. Ancak bu akıl yürütme çıkarımsal olarak geçerlidir. Dolayısıyla eğer Thomson'un akıl yürütmesindeki iki öncül doğruysa, kürtaja karşı çıkan argümandaki öncüllerin en azından birisi yanlıştır. Hangisinin ya da hangilerinin yanlış olması gerektiğini anlamak oldukça kolaydır. Bu P6 öncülüdür. Ünlü kemancıyla ilgili hayalî durumda kendinizi ayırabilmeniz P6 öncülünde ifade edilen kuralın doğru olmadığını gösterir – başka birisinin yaşama hakkı, her zaman kendi bedeninize ne yapmanız gerektiğini kontrol etmekten daha önce gelmez.

Thomson'un argümanındaki öncüllerin ikisinin de doğru olduğunu herkes kabul etmiyor. Bazı yazarlar kendinizi ayıramayacağınızı düşünüyorlar. Bu durumda Thomson'un kendi argümanındaki P2 öncülü yanlış olacaktır. Bazıları ise onun akıl yürütmesindeki P1 öncülündeki koşulun yanlış olduğunu söylüyorlar. Kürtaja karşı akıl yürütme sağlamdır ama buna rağmen kendinizi kemancıdan ayırabilirsiniz. Çünkü bir annenin kendi içindeki cenini kürtajla aldırması örneğiyle sizin kemancıdan ayrılmanız arasında ahlâki olarak bazı önemli farklar vardır.

P1. Eğer kürtaja karşı akıl yürütme çıkarımsal olarak sağlamsa, o zaman kendinizi ünlü kemancıdan ayırmayabilirsiniz.
P2. Kendinizi kemancıdan ayırma izni size verilmiştir. Etik olarak sizden bağlı kalmanız istenemez.
C. Kürtaja karşı akıl yürütme, çıkarımsal olarak sağlam değildir (*modus tollens*, P1, P2).

72

Marquis ve Kürtajın Ahlâkdışılığı

Leslie Burkholder

Marquis, Don, "Why Abortion Is Immoral", *The Journal of Philosophy* 86 (1989), s. 183-202.

Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), s. 47-66.

Don Marquis'e göre aşağıdaki akıl yürütme çizgisi nedeniyle kürtaja izin verilemez. Kuşkusuz bazen belli bir yetişkini ya da çocuğu öldürmek yanlıştır, ciddi bir yanlış. Örneğin muhtemelen sizi ya da beni ya da küçük kardeşinizi şu anda öldürmek de yanlış olacaktır. Öldürmeyi bu kadar yanlış yapan, onun yanlışlığını bu kadar açıklayan, bu eylemin sizin ya da benim ya da küçük kardeşinizin gelecekteki bütün deneyimleri, faaliyetleri, projeleri ve hazları yitirmesine neden olması ve bu kaybın sıkıntısı çekilebilecek en büyük kayıplardan birisi olmasıdır. Ancak bu açıklama doğruysa, o zaman gelecekteki bütün deneyimler, faaliyetler, projeler ve hazlarla ilgili kayıplara neden olan şey ciddi olarak yanlıştır. Sağlıklı ceninin kürtajı yalnızca bu kayba neden olur. Dolayısıyla kürtaj, yalnızca etik olarak değil, aynı zamanda ciddi olarak da yanlıştır.

Marquis'in argümanı çıkarımsal olarak geçerlidir. Bu, eğer akıl yürütmeyle ilgili bir yanlış varsa, onun öncüllerinden biri ya da birkaçının yanlış olması gerekir anlamına gelir. Eğer hepsi doğruysa, sonuç da doğru olmak zorundadır. Yanlış gi-

bi görünen öncüllerden birisi 3. öncüldür. Bu, bir koşul kipidir; yanlış olması için bütün olması gereken önce gelenin (*antecedent*) doğru olması ve sonucun yanlış olmasıdır. 3. öncülden önce gelen 2. öncülün sonucudur. Dolayısıyla onun doğru olması gerektiğini çözmek kolaydır. Peki 3. öncülün sonucu ne olacak? Bunun için bu kitapta yer alan Judy Thomson'un ünlü kemancı hayali örneğine (#71) bakalım. Kendinizi kemancıdan ayırmanız o kişinin gelecekteki bütün deneyimleri, faaliyetleri, projeleri ve hazların sonu olacaktır. Ancak kendinizi ondan ayırmak yanlış mı olacak? Eğer yanlış değilse, o zaman 3. öncülün sonucu da yanlıştır.

> Onu yanlış yapan nedir? Asıl mesele şudur: Öldürme bizi geleceğin değerinden yoksun bırakıyor. Yalnızca bizim şimdi değerli bulduğumuzu ve mevcut tercihlerimizle daha sonra değer vermiş olacaklarımızı değil, aynı zamanda kendimizde değerli olandan da bizi yoksun bırakıyor. (s. 190)

P1. Belli bir yetişkin insanı ya da çocuğu öldürmek ciddi ölçüde yanlıştır.

P2. Bunu yanlış yapan, söz konusu öldürmenin bu bireyin bütün gelecek deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmesine neden olması ve bu kaybın maruz kalınabilecek en büyük kayıplardan birisi olmasıdır.

C1. Belli bir yetişkin insanı ya da çocuğu öldürmek ciddi ölçüde yanlıştır ve bunu bu kadar yanlış yapan, söz konusu öldürmenin bu bireyin bütün gelecek deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmesine neden olması ve bu kayıbın maruz kalınabilecek en büyük kayıplardan birisi olmasıdır (birleştirme, P1, P2).

P3. Eğer belli bir yetişkin insanı ya da çocuğu öldürmek ciddi ölçüde yanlış ve bunu bu kadar yanlış yapan, söz konusu öldürmenin bu bireyin bütün gelecek deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmesine neden olması ve bu kayıbın maruz kalınabilecek en büyük kayıplar-

dan birisi olmasıysa, o zaman herhangi bir bireyin gelecekteki bütün deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmesine neden olan şey ciddi ölçüde yanlıştır

C2. Herhangi bir bireyin gelecekteki bütün deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmesine neden olan şey ciddi ölçüde yanlıştır (*modus ponens*, C1, P3).

P4. Sağlıklı ceninlere yapılacak bütün kürtajlar, bütün cenin bireylerin gelecekteki deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmelerine neden olacaktır.

C3. Eğer A, F bireyinin gelecekteki bütün deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmelerine neden oluyorsa, o zaman A ciddi ölçüde yanlıştır (tekil örnekleme, C2).

C4. Eğer A, sağlıklı F cenininin kürtajıysa, o zaman A, F bireyinin bütün deneyimlerini, faaliyetlerini, projelerini ve hazlarını kaybetmelerine neden olur (tekil örnekleme, C3, C4).

C5. Eğer A, sağlıklı F cenininin kürtajıysa, o zaman A, ciddi ölçüde yanlıştır (varsayımsal tasım, C3, C4).

C6. Her sağlıklı ceninin kürtajı ciddi ölçüde yanlıştır (evrensel genelleme, C5).

73

Tooley, Kürtaj ve Bebek Öldürme

Ben Saunders

Tooley, Michael, "Abortion and Infanticide", *Philosophy & Public Affairs* 2 (1972), s. 37-65.
—, *Abortion and Infanticide*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Thomson, Judith Jarvis, "A Defence of Abortion", *Philosophy & Public Affairs* 1 (1971), s. 47-66.

Kürtaj, anlaşılabilir bir biçimde, filozofların karşı karşıya kaldıkların en tartışmalı etik sorunlardan birisidir. Birçok kişi cenin bir kişi olup olmadığı tartışması üzerinden tutum almayı reddediyor. Örneğin Thomson hasımlarına karşı ceninin gerçekten bir kişi olduğunu kabul ediyor ama bu durumda bile kürtaja izin verilebileceğini, çünkü bir insandan başka birisini hayatta tutmak için dokuz aylık büyük bir sıkıntıya katlanmasının istenmemesi gerektiğini öne sürüyor.

Tooley, ceninin ne bir kişi ne de aslında küçük bir çocuk olduğunu öne sürüyor. Bu argüman, (yalnızca biyolojik bir kategori olarak tanımlanan) "insan" ile (kendi farkındalığına ve yaşama hakkına sahip olduğu kabul edilen) "kişi" arasındaki ayrıma dayanıyor. Bütün kişilerin (*persons*) insan olmaması mümkündür –örneğin şempanzeler ya da yunuslar yaşam hakkına sahip olabilir– ve bütün insanlar kişi olmayabilir; örneğin, birisi sürekli olarak (koma halinde) bitkisel yaşam sürdürebilir. Tooley, cenin ya da bebeğin tartışmasız bir biçimde insan-

ken bile kendi farkındalığına ulaşana kadar yaşama hakkına sahip olamayacağını öne sürüyor. O noktadan önce bebek doğmuş bile olsa öldürülmesine izin verilebilir. Tooley, tür üyeliği ya da yalnızca doğmuş olmanın bir varlığın hakları bakımından herhangi bir fark yaratabileceği yönündeki düşünceleri reddediyor. Ayrıca yalnızca kişilik potansiyelinin olmasının hakları temellendirmek için yeterli olmadığını, çünkü gerçekten bir kişi olmadan önce yapmak koşuluyla, bir kişi olacak yavrunun öldürülmesine izin verilebileceğini de öne sürüyor.

Bu argüman önemli, çünkü yalnızca kürtajla ilgili değil hayvanları tedavi etmemiz gibi başka konularla da ilgili sonuçları var. Sonuç besbelli ki, oldukça tartışmalı ancak öncüllerden yola çıkarak oluşturulursa durum çok daha ilgi çekici hale gelebiliyor. Ne var ki, bunun yapılabilirliği pek açık değil, çünkü Tooley'in önerdiği gibi bir nesneyi arzulama kapasitesinin o nesne için bir hakka sahip olmanın zorunlu bir koşulu olup olmadığı tartışmalı bir durum. Eğer değilse, o zaman Tooley yalnızca ceninlerin ve bebeklerin yaşam hakkı için gerekli bazı koşulları karşılamadıklarını (onlar kişi değiller ve yalnızca kişilik için belli bir potansiyele sahip olmaları yaşam hakkını temellendirmek için kendi başına yeterli değildir) göstermeyi başarmış oluyor, ancak ceninler ve bebeklerin başka nedenlerle yaşam haklarının olmayacağını göstermiş olmuyor.

> Bir organizma, eğer öznel deneyimlerin ve başka zihin durumlarının sürdürülmesi olarak bir kendilik anlayışına sahipse ve kendisinin böylesi sürekli bir bütünlük olduğunu düşünüyorsa yaşamak için ciddi bir hakka sahiptir [...] yeni doğan [bir] bebek, yeni doğan bir kedi yavrusunun böyle bir anlayışa sahip olduğundan daha fazla sürekli bir kendilik anlayışına sahip değildir. Eğer böyleyse, doğumdan sonra kısa bir zaman aralığında yeni doğanın öldürülmesi ahlâki olarak kabul edilebilir. (Tooley, "Abortion", s. 62-3)

P1. Eğer A ahlâki olarak X için ciddi bir hakka sahipse, o zaman A'nın X'i isteyebilmesi gerekir.

P2. Eğer A, X'i isteyebilirse, o zaman A, X'i düşünebilir olmalıdır.

C1. Eğer A ahlâki olarak ciddi biçimde X için hakka sahipse, o zaman A, X'i düşünebilir olmalıdır (varsayımsal tasım, P1, P2).

P3. Ceninler, bebekler ve hayvanlar, zihinsel durumların özneleri olarak kendi sürekliliklerini düşünemezler.

C2. Ceninler, bebekler ve hayvanlar, zihinsel durumların özneleri olarak kendi sürekliliklerini isteyemezler (*modus tollens*, P2, P3).

C3. Ceninler, bebekler ve hayvanlar, zihinsel durumların özneleri olarak süreklilikleri konusunda ahlâki anlamda ciddi hak sahibi değillerdir (*modus tollens*, P1, C2).

P4. Eğer bir şey ahlâki bakımdan ciddi biçimde yaşama hakkına sahip değilse, o zaman onun acı vermeden öldürülmesi yanlış değildir.

C4. Ceninlerin, bebeklerin ve hayvanların acı vermeden öldürülmesi yanlış değildir (*modus ponens*, C3, P4).

74

Rachels ve Ötenazi

Leslie Burkholder

Rachels, James, "Active and Passive Euthanasia", *New England Journal of Medicine* 292 (1975), s. 78-80.

Beauchamp, Tom L., "A Reply to Rachels on Active and Passive Euthanasia", *Medical Responsibility*, (ed.) Wade L. Robtson ve Michael S. Pritchard, s. 182-94, Clifton, NJ: The Humana Press, 1979.

Foot, Philippa, "Killing and Letting Die", *Abortion: Moral and Legal Perspectives*, (ed.) James L. Garfield ve Paul Hennessey, s. 177-85, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984.

Perrett, Roy W., "Killing, Letting Die, and the Bare Difference Argument", *Bioethics* 10 (1996), s. 131-9.

Aktif ötenazi, tıbbi bir profesyonel ya da o türden bir kişi bilinçli olarak bir kişinin ölmesine neden olacak bir şey yaptığında meydana gelir. Diğer yandan pasif ötenazi ise tıbbi profesyoneller ya da başkaları hastanın canlı kalması için gerekli bir şeyi yapmadıkları için söz konusu kişi öldüğünde meydana gelir. Bu, kişinin ölmesini engelleyebilecek bir tedavinin başlatılmaması ya da kişi veya hayvanı canlı tutan tedavi ya da işlemin devam ettirilmemesi gibi uygulamaları içerebilir.

Çok sayıda tıbbi profesyonel ve başkaları, ölen kişinin isteğiyle yapılmış olması durumunda bile aktif ötenazinin ahlâki olarak yanlış olduğunu düşünüyor. Bu kişiler pasif ötenazinin,

en azından ölen kişinin arzusuyla yapılması durumunda, ahlâki olarak doğru olduğu kanısında. Bu fikir, birçok ülkenin hukuk sistemine etik olarak iki farklı biçimde yansıyor. Yasa aktif ötenazinin gerçekleştirilmesini suç işleme olarak görüyor ancak ölen kişi canlı kalmak istemediği durumlarda pasif ötenaziyi gerçekleştirme bir suç sayılmıyor. Aktif ve pasif ötenaziler arasında etik bir ayrım yapma fikri sağlıklı mı? Rachels'in argümanına göre değil.

Bu kadar çok sayıda insanın aktif ve pasif ötenaziler arasında önemli bir ahlâki fark olduğunu düşünmelerinin bir nedeni, bu kişilerin birisini öldürmenin onu ölüme terk etmekten ahlâki olarak daha kötü olduğunu düşünmeleridir. Ancak durum böyle mi? Öldürmenin kendisi ölmeye terk etmekten daha mı kötü? Bu sorunun yanıtını soruşturmak için birisinde bir kişiyi öldürmenin gerekli olduğu, diğerinde bir kişiyi ölüme terk etmenin gerekli olduğu kesinlikle birbirinin aynı iki örnek üzerinde düşünülebilir. O zaman bu farkın ahlâki değerlendirmeler açısından bir fark yaratıp yaratmayacağı sorulabilir. Sözünü ettiğimiz bu fark dışında örnek durumların kesinlikle birbirinin aynı olması önemli, çünkü aksi durumda bu fark konusunda ve durumun değerlendirilmesinde herhangi bir başka açıklamanın olmayacağından emin olamayız. Şimdi bu iki örnek durumu ele alalım.

Birinci örnek durumda Smith, eğer altı yaşındaki kuzenine kötü bir şey olursa büyük bir mirasa konabilecek durumdadır. Bir akşam çocuk banyo yaparken Smith gizlice banyoya giriyor ve çocuğu boğuyor, sonra da olayın bir kaza gibi görünmesi için ortalığı düzenliyor.

İkinci örnek durumda Jones da altı yaşındaki kuzenine kötü bir şey olursa büyük bir mirasa konabilecek durumdadır. Smith gibi Jones da gizlice banyoya sızmayı ve çocuğu banyoda boğmayı planlamaktadır. Ancak Jones tam gizlice banyoya girecekken çocuğun ayağının kaydığını ve başını sert bir yere çarparak yüzü koyun banyo küvetinin içine düştüğünü görüyor. Jones bu işe seviniyor; eğer gerekirse çocuğun başını ye-

niden suya doğru ittirmek için orada bekliyor ancak buna gerek kalmıyor. Jones onu izler ve hiçbir şey yapmazken, biraz çırpınmanın ardından çocuk kendiliğinden ve "tesadüfen" boğuluyor.

Şimdi Smith çocuğu öldürdü, oysa Jones "yalnızca" çocuğun ölmesine izin verdi. İkisi arasındaki tek fark bu. Ahlâki bakış açısından iki adam daha iyi davranabilir miydi? Eğer öldürme ile ölmeye bırakma arasındaki farkın kendisinin ahlâki açıdan önemi bir konu olmuş olsaydı, Jones'un davranışının Smith'inkinden daha az kınananabilir olduğunu söylemek gerekirdi. Ancak gerçekte söylenmek istenen bu mudur? Öyle olduğunu düşünmüyorum. İlk planda iki adam da aynı dürtüyle, kişisel kazanç elde etmek için hareket ettiler ve eylemde bulunduklarında ikisi de kesinlikle aynı amaca varmak istiyordu. Onun hakkında başka bazı bilgiler –örneğin zihinsel bir bozukluğunun olduğu gibi– öğrenildiğinde bu yargı geri çekilebilir ya da değiştirilebilir olsa da Smith'in davranışından yola çıkıp onun kötü birisi olduğu sonucuna varılabilir. Ancak aynı sonuç Jones'un davranışından çıkartılabilir mi? Aynı ek düşünceler bu yargıyı değiştirebilir mi? Ayrıca varsayalım ki, Jones, kendi savunmasında şöyle demiş olsun: "Ben yalnızca orada durdum ve çocuğun boğulmasını izlemekten başka bir şey yapmadım. Ben onu öldürmedim; yalnızca ölmesine izin verdim." Yine, eğer ölüme terk etmenin kendisi öldürmeden daha öz kötüyse, bu savunmanın en azından belli bir ağırlığı olması gerekir. Ama öyle olmaz. Böylesi bir "savunma' ya yalnızca ahlâki akıl yürütmeyle ilgili tuhaf bir çarpıtma olarak bakılabilir. Ahlâki olarak konuşursak, bu savunulamaz. [...] Öldürmenin kendisinin ölmeye izin vermekten daha kötü olmadığını öne sürüyorum; eğer iddiam doğruysa, buradan aktif ötenazinin pasif ötenaziden daha kötü olduğu sonucu çıkmaz. (Rachels, s. 78-80)

P1. Smith'in çocuğu öldürmesi, Smith'in birisini öldürmesi ve Jones'un birisinin ölmesine izin vermesi dışında Jones'un çocuğu ölmeye bırakmasının kesinlikle aynısıdır.

P2. Smith'in yaptığı, ahlâki olarak Jones'un yaptığı kadar kötüdür.

P3. Eğer öldürmenin kendisi ahlâki olarak ölmeye izin vermekten daha kötüyse ve Smith'in çocuğu öldürmesi, Smith'in birisini öldürmesi ve Jones'un birisinin ölmesine izin vermesi dışında Jones'un çocuğu ölmeye bırakmasının kesinlikle aynısıysa, o zaman Smith'in davranışı Jones'unkinden daha fazla kınanmalıdır.

C1. Hem öldürmenin kendisi ahlâki olarak ölmeye izin vermekten daha kötü değildir hem de Smith'in çocuğu öldürmesi, Smith'in birisini öldürmesi ve Jones'un birisinin ölmesine izin vermesi dışında Jones'un çocuğu ölmeye bırakmasının kesinlikle aynısı değildir (*modus tollens*, P2, P3).

C2. Öldürmenin kendisi ahlâki olarak ölmeye izin vermekten daha kötü değildir ya da Smith'in çocuğu öldürmesi, Smith'in birisini öldürmesi ve Jones'un birisinin ölmesine izin vermesi dışında Jones'un çocuğu ölmeye bırakmasının kesinlikle aynısı değildir (De Morgan'ın sonucu, C1).

C3. Smith'in birisini öldürmesi ve Jones'un birisinin ölmesine izin vermesi dışında Smith'in çocuğu öldürmesi Jones'un çocuğu ölmeye bırakmasının kesinlikle aynısı değildir denilemez (ikili olumsuzlama, P1).

C4. Öldürmenin kendisi, ölmeye izin vermekten ahlâki olarak daha kötü değildir (ayrık tasım, C2, C3).

P4. Eğer aktif ve pasif ötenaziler arasında önemli bir ahlâki fark varsa, o zaman birisini öldürmek ahlâki olarak birisinin ölmesine izin vermekten daha kötüdür.

C5. Aktif ötenazi –etik olarak konuşursak– pasif ötenaziden daha kötü değildir (*modus tollens*, P4, C4).

Argümanın bazı kısımlarının dile getirilme tarzında belli bir belirsizlik var. Temel mantığın niceliğini açıklamak için bir dildeki ifadelerin biçimlendirilmesi bu türden belirsizliklere yol açabilir. Örneğin nihai sonuç, aktif ötenazinin hiçbir zaman

etik olarak pasif ötenaziden daha kötü olmayacağı, ya da aktif ötenazi etik olarak pasif ötenaziden her zaman daha kötü değildir anlamına gelebilir. Rachels'in zihninde olanın bunlardan ikincisi olduğu gayet açık. Yine, C1'deki ara sonuç, öldürme etik olarak başka durumlardaki ölmeye izin verme örneklerinden hiçbir zaman daha kötü değildir anlamına gelebilir. Ahlâki olarak söylersek Rachels öldürme, benzeri durumdaki ölmeye izin verme örneklerinden her zaman daha kötü değildir demek istiyor. Bu belirsizlikler tutarlı bir biçimde ortadan kaldırılmadığı sürece bu argüman, çıkarımsal olarak geçerlidir. Dolayısıyla bu akıl yürütmeyle ilgili yanlış bir şey varsa, bu, öncüllerden bir ya da birkaçının yanlış olması gerektiğindendir. Eğer belirsizlikler aynı tarzda açıklığa kavuşturulmazlarsa, o zaman argüman geçersiz bir hale gelecektir.

5. Bölüm

Zihin Felsefesi

75

Leibniz'in Doğuştan Düşünceler Argümanı

Byron Kaldis

Leibniz, G. W., *Discourse on Metaphysics and Other Essays*, (ed. ve çev.) Daniel Garber ve Roger Ariew. Indianapolis: Hackett, 1991. [*Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011]

—, *New Essays on Human Understanding*, (ed. ve çev.) Peter Remnant ve Jonathan Bennett. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1996.

—, *Philosophical Papers and Letters*, (ed. ve çev.) L.E. Loemker, 2. baskı, Kluwer: Dordrecht, 1969.

Modern felsefenin bilgi teorisindeki temel yapı blokları olan fikirlerin önemi ne kadar vurgulansa azdır. Bazı temel düşüncelerin ve özel hakikatlerin doğuştan olup olmadıkları üzerine 17. yüzyılda başlayan tartışma da aynı ölçüde önemli ve hararetli bir tartışmadır. Doğuştancılar (*Innatists*) ve onların karşıtları, birbirlerinin karşısında yer alarak akılcılar/deneyciler ikiciliğini oluşturdular. Zihinsel bir konu, zihin-dışı kaynaklardan gelmediğinde doğuştan olduğu anlamına gelir ancak aynı zamanda doğumdan itibaren zihinde depolanmış olduğu anlamına da gelir; açıktır ki, bunların ikisi zorunlu olarak birbirine denk tanımlar değil. Doğuştancılar, standart olarak şu iki iddiayla ayırt edilirler: Bazıları zihnin aslında doğuştan gelen fikirlerin farkında olduğunu öne sürerken; Leibniz gibi yaradılış gereği (mizaçtan) doğuştancılar (*dispositional innatists*) de-

nilen daha incelikli düşünenler ise zihnin bazı fikirleri ya da ilkeleri bilinçsiz olarak kullanmak ya da onları potansiyel olarak bulundurmak yönünde bir mizaca ya da eğilime sahip olduğunu savunuyorlar.

Leibniz, kendisinden önceki Descartes'tan bile daha fazla bir vurguyla doğuştancılık konusunu yeniden tanımladı. Bu konuyu salt psikolojik kökenlerle ilgili eski takıntılardan uzaklaştırarak ve zihnin esas olarak neyle doldurulması gerektiği sorununa yapılan vurguyu yeniden yönlendirerek, duyuların değil zihnin anlamlı epistemik bir başarıyla zorunlu ve evrensel hakikatlerle ilgili model konumlara ulaşılabileceğini öne sürdü.

Genel olarak doğuştan bilginin ya da özel olarak doğuştan gelen fikirlerin tek ya da ilk öncüsü olmasa da Leibniz, doğuştan gelen fikirlerin (ya da doğuştancılığın) en yüksek sesli ve en şaşırtıcı savunucusudur. Locke'un doğuştancılığa yönelik iyi bilinen saldırısını ve yine onun bir *tabula rasa* olarak zihin doktrinini yeniden dile getirmesini reddederken hem özel olarak tasarlanmış tasımlar ihtiva eden müzakereci bir stratejiye hem de kendi derinlikli metafiziğine dayanmıştı. Birinciler, metafizik tezler, esas olarak Leibniz'in *Discourse on Metaphysics* (1686) ve diğer erken metafizik yazılarında bulunurken; ikinciler, tasımlar, (ölümünden sonra 1765'te yayımlanan ancak aslında 1704-5 yıllarında derlenmiş olan) diyaloglar biçiminde yazılmış ünlü *Nouveaux essais*'te [NE] bulunur. Bu diyalogların hedefinde ve hayalî muhatap olarak bizzat yer alan kişi Locke'tur. Leibniz'in bütünsel akılcı konumu, saf matematik, metafizik, mantık, hatta etik, doğal teoloji ve doğal hukukta bulunan, *önsel olarak* ya da salt akıl yürütmenin, yani onun "doğal ışık" dediği yol dışında herhangi başka bir biçimde kanıtlanamayan zorunlu hakikatlerin geçerliliğini inşa etmeyi hedefliyor. Aslında insanları hayvanlardan ayırt eden doğuştan gelen doğal akıl, içimizdeki doğuştan gelen anlayış gücüne ya da aynı anlama gelen "kendilik"e denktir. Böylece Leibniz'in gerçekleştirdiği ünlü dönüştürmeye geliyoruz. Leibniz, klasik anlayışın "*nihil est in intellectu quod prius fuerit in sensu*" (anlayışta duyulardan gelmeyen hiçbir şey yoktur) özdeyişini, "Anlayışın ken-

disi, *ya da anlayan kişinin* dışında, anlayışta duyulardan gelmeyen hiçbir şey yoktur"a (*Philosophical Papers*, s. 549; vurgular eklenmiştir) çevirmiştir. "Entelektüel fikirler" denilen varlık, töz, birlik, olanaklılık, değişim, eylem vb. gibi temel kavramları ihtiva ederek yapılandırılan "kendilik"in bu zengin anlamı, ne de olsa kendiliğimizin de unsurları olan bu kavramların doğuştanlığını (dolayısıyla bu anlamda "kendimiz de doğuştanız") elde etmek için Leibniz tarafından devamlı olarak kullanılıyor. Böylece duyu algıları ya da tümevarım vasıtasıyla elde edilemeyen zorunlu hakikatlerle ilgili model konuma epistemik biçimde ulaşmamızla birlikte bazı öncelikli entelektüel fikirlere sahip olmak, onların doğuştanlığına inanmayı haklı kılar.

Tam olarak bütün fikirlerin doğuştan olması gerektiğini öne sürecek kadar ileriye gittiği kendi metafiziksel ruh hali içinde Leibniz'in esas hedefi, zihnin maddesizliğini ve onun bilişsel özerkliğini ya da kendi kendine yeterliliğini güvenceye almaktır. Dolayısıyla penceresiz bir monad olan zihin, herhangi bir fikri duyular aracılığıyla dışarıdan alamaz. Bütün Leibnizci metafizikte ya da fizikte, daha doğru bir deyişle "dinamik"te herhangi türden bir içe doğru akış yasaklanmıştır; dar metafizik anlamda hiçbir yaratılmış töz, bir başkasının üzerinde gerçek bir etkiye sahip değildir. Maddi nesneler alanında etki aktarımı (neden olma) yoluyla yapılan bazı mekanik açıklamalar kabul edilebilir, çünkü böylesi nedensel bir ilişkiye karışan şeyler gerçek tözsel birimler değildir; metafizik olarak konuşursak, bu kabul edilemez, çünkü gerçek tözler hakiki (yani kendi üzerine kapalı) birliklerdir. Aynı zamanda bir olan yalnızca vardır ya da bütün töz her neyse aslında o birdir gibi metafizik tezler esas olarak yaratılıştan başat güç ya da sürekli iş gören entelekya[1] (*entelechy*) –yani sürekli olarak eylemde bulunan ya da faaliyetten veya "gayretten" kaynaklanmadığında hiç eylemde bulunmayan– tarafından karakterize edilirler (dolayısıyla hiçbir zaman yaratmayla ortaya çıkmazlar, ne de bütünüyle yok olurlar). Bütün bu tezler, *Nouveaux essais*'teki Leibniz'in argümantal taktiklerinin sürekli olarak arka ya da ön planında

1 Entelekya: Belli bir işi başarmaya sevkeden, içten gelen itici güç – ç.n.

yer alırlar. Dolayısıyla ilk başlarda bütünüyle metafiziksel olan tezlerin, daha sonraki *Nouveaux essais*'te, hatta Leibniz yalnızca epistemik ya da psikolojik tarzda argümanlar ortaya koyduğunda bile, hiçbir zaman edilginleştirilmediklerinin altını çizmek gerekiyor.

Leibniz'in güvenilirliğini tartışılır hale getirmekten kaçınarak onun doğuştancılığını anlamak bakımından önemli olan, onun "düşünceyi", "idea"yı kavramadaki özel tutumu ve *ruhsal (mizaci)* terimler konusundaki bilinçsiz tavrıdır. Leibniz'e göre bir şeyi öğrenmek için doğuştan gelenin engellenmemesi gerekir: "Bir şey öğrenilir"den "bilgi doğuştan değildir"e geçmenin gerekliliğini geçersiz saymaya karşı çıkıyor. Descartes'ı takip ederek ancak ondan bir adım ileriye giderek Leibniz, sıkıntıya göğüs geriyor ve potansiyellere ya da yaradılışlara başvuran herhangi bir açıklamanın önemsizliği ve boşluğuna karşı suçlamalara yanıt veriyor. Birinci olarak, Leibniz, skolastik "yalın yetenekleri" –yani salt potansiyel ya da olanaklı olanı– hayalî olarak görüp göz ardı ederek hiçbir zaman kabul etmiyor. Tam tersine, tözün yapısında olan aktif güç ya da entelekya, gerçekleşmeye yönelik bir uğraşın içinde olan kendi içinde belli bir çaba, "konatus" (*conatus*) ya da "gayret" (*endeavor*) ihtiva ediyor. Zihnin faaliyetiyle ilgili özel durum konusundaki bu jenerik tez, doğuştan kavramlarla ilgili farkındalığın gerçekleştirilmesi yönünde bir zihinsel eğilimin her zaman var olması nedeniyle özel bir teze tercüme edilebilir. Bir başka deyişle zihin, hiçbir zaman yalnızca gerçekleşemeyen bir "yetenek" ya da potansiyel anlamında bomboş kalamaz. Kendi eğilimini hayata geçirmekten asla geri duramaz; yani onda bulunan doğuştan gelen kavramlardan ve hakikatlerden haberdar olmaya ya da onları keşfetmek için çabalamaya kendini adamıştır. Böylesi bir Leibnizci güç ("gayret"), verili uygun koşullarda bazı güncel faaliyetleri ortaya çıkarmaktan asla geri durmamak için önceden belirlenmiştir. Başka durumlarda bilinçsiz olunacak doğuştan zihinsel içerikler hakkında farkındalık dikkat ya da duyu araştırması aracılığıyla elde edilir. İkinci olarak, bu konuda Leibniz, *Nouveaux essais*'ten önce idea'dan gerçekleştirilmiş bir

olay ya da düşünce eylemini anlamadığını ama belli bir tarzdaki bir yaradılışı düşündüğünü sürekli olarak vurguladı: "Bir idea, yalnızca belli bir eylemden değil, aynı zamanda düşünme yeteneğinden meydana gelir. Bize ancak belli bir biçimde verilirse bir şeyi düşünebileceğimiz ama onu düşünmesek bile onun ideasına sahip olduğumuz söyleniyor" (*Philosophical Papers*, s. 207). Bütün bunların ışığında, üçüncü olarak Leibniz'e göre düşünmek açık ve seçik olarak zihinsel eylemlerin oluştuğu sürekli bir bilinçli diziler anlamına gelmiyor, çünkü ruh için ister böylesi bilinçli düşünce dönemlerine yönelik potansiyel olarak mücadele eden, isterse de yalnızca potansiyeli azalmış kararlı bir durumda çoğu zaman var olan olarak "karmaşık" (yani apaçık olmayan) durumlarda bile hâlâ aktif olduğu söylenebilen töz sıfatıyla sürekli olarak aktiftir. Boşluktan gelen böylesi yetersiz bir durumla korunma çabasına rağmen Leibniz'in bütünsel konumunu tehlikeye atan şey, Leibniz'in en yenilikçi unsurlarından birisini, onun ünlü "*petites perceptions*" (küçük algılar) –sayısız minik algılanamaz duyumlar, bunların her biri bizim farkındalığımız dışındadır ancak bizdeki farkındalıkla ilgili toplam izlenime katkıda bulunurlar– dediği unsuru da ihtiva eden şeydir. Leibnizci bilinçsizlik anlayışı, Descartes'ın kalıcı ya da sürekli düşünme doktrinine karşı kullanılırken, aynı zamanda bir yandan da zihnin belli bir dönemde boş ya da faaliyetsiz olabildiğini söyleyen Locke'un doktrininden de kurtuluyor. Leibniz'in *Nouveaux essais*'teki doğuştancılığı savunmasının ana sütunu haline "*küçük algılar*", hızlı bir biçimde kendi felsefesiyle ilgili hemen hemen bütün eserlerine koyduğu bir icat haline gelir.

Nouveaux essais'e yazdığı önsözde Leibniz, (düzenlenmiş bir forma uygun biçimde yeniden oluşturulmuş) aşağıdaki tezlere denk düşen üç argüman ortaya koyuyor: (1) Yalnızca doğuştancı ilkeler, zorunlu ve evrensel düzeyde geçerli özgün hakikatlerle ilgili model konumun kanıtlayıcı kesinliğiyle bilgimizi temellendirirler; (2) İçgözlem (*self-reflection*) yapma sırasında, her ne kadar günlük meşgaleler ve ihtiyaçlar sürekli olarak onlardan haberdar olmamızı önlediği için normalde bunla-

ra devamlı bir ilgi göstermiyor olsak da, anlayışla (a) doğrudan ilişkili ve (b) her zaman mevcut olan bazı entelektüel idealara (bkz. üstte) sahip olduğumuzun farkına varırız ve (3) Tıpkı bir mermer bloktaki damarların onun biçimini önceden belirlemesi gibi ruhlarımız da potansiyeli, eğilimi ya da mizacı keşfetmesi önceden belirlenmiş, yani bundan haberdar olan bilinçsiz doğuştan bir durumla ilgili konuları kendi içinde barındırır – bunu desteklemek için "*küçük algılar*" tezi kullanılır. Bütün bunlar Locke'un doğuştancılığa yönelik saldırılarının üçlü sacayağına yönelik yanıtlarda görülebilir: (1) ile (3), Locke'un zorunlu hakikatler evrensel onay görmezler, oysa bunlar gerçekten bütün insanlar için doğuştan iseler onay görmeleri gerekir iddiasını yanıtlar; (2) ile (3), Locke'un zihnimiz haberdar olmadığımız hiçbir şeye sahip olmaz iddiasına yanıt veriyor ve Leibniz'in zihnin doğasıyla ilgili metafizik tezleriyle (bkz., üstte) birlikte (3), Locke'un zihin sürekli olarak düşünmediği için zihnin boş olması mümkündür iddiasını yanıtlıyor. *Nouveaux essais*'in I. Kitabı'nın ilk bölümünde Leibniz, potansiyelliğe yeni bir yan ekliyor; bu kez yalnızca idealarla değil, aynı zamanda hakikatlerle ilgili bilgilerimiz ve çıkarımların kullanımıyla, onların kısaltılmış[2] (*enthymemic*) karakterleriyle de ilgileniyor.

Leibniz'in argümanlarının önemi, bilinçsiz kavramının önemi göz ardı edilmese de abartılmamalı – bilinçsiz kavramı (*notion of the unconscious*), onun icat etmediği ancak yeni ve ikna edici bir biçimde formüle ettiği, daha sonraki Alman idealizminin gelişmesinde Leibniz'in etkisini gösteren, daha da önemlisi yakın dönemdeki zihin felsefesi ve evrim psikolojinde doğuştancılık ile doğuştancı anlayış ya da nöropsikolojideki hali hazırdaki arayışlarla ilgili tartışmalarla ilgili gözden kaçmış bir kavramdır. Sinirsel faaliyetin minimum bir düzeyin altına düşmesi ya da farkındalığın ortaya çıkması için gereken süre olarak bilinçsiz *küçük algılarla* ilgili Leibniz'in görüşünün motor biliş olayıyla ilgili mevcut nörobiyolojik bulguları desteklediğine dikkat çekmek gerekiyor. Benzer biçimde duyu algısı sırasındaki "bilinçaltındaki önişleme", örneğin aslında akustik du-

2 Kısaltılmış tasım: Öncüllerinden birisi ifade edilmemiş tasım – ç.n.

yumun toplamı olan sonucun dışındaki sesleri de duyan iç kulağımızdaki kıllardan haberimizin olmadığını gösteriyor.

(1) Saf matematikte gördüğümüz gibi zorunlu hakikatler [...] ne olaylara [...] duyumlar olmadan bizim için onları düşünmek olanaklı olmasa bile, ne de duyumların tanıklığına bağlı olmayan ilkelere dayanmalıdır. [...] Dolayısıyla onların kanıtları, yalnızca doğuştan olarak nitelendirilebilen içsel ilkelerden gelmelidir. Ruhta bulunan aklın bu ebedi yasalarını, Praetor'un[3] buyruğunun onun ilan tahtasında hiçbir çaba harcamadan ya da araştırma yapmadan okunabildiği gibi kolayca okuyabileceğimizi düşünmek gerçekten yanlış olacaktır; ancak aynı zamanda insanı hayvandan ayıran şey de olan zorunlu hakikatlerle ilgili içsel kaynakların varlığını gösteren şeye yönelik [...] belli bir dikkat onları keşfedebilmemiz için yeterli olacaktır. (2) Duyumdan kaynaklanmayan idealar düşünceden gelir. Ancak düşünce, içimizdeki şeye yönelik dikkatten başka bir şey değildir ve duyumlar bize hali hazırda içimizde olan şeyi vermezler. [...] Doğduğumuz andan beri bizimle olan [...]ve o zamandan beri Varlık, Birlik, Töz (*Being, Unity, Substance*) [...] ve entelektüel idealarımızın diğer nesnelerini barındıran zihnimizde birçok şeyin olduğu inkâr edilebilir mi? [...] (3) Ayrıca bütünüyle homojen mermer bir blok ya da boş bir levhaya karşılık olarak, damarlı mermer blok analojisini de kullandım [...] çizimin görülmesini engelleyen her şeyi ortadan kaldırarak, damarları ortaya koymak için belli bir emek ve açık seçikliği sağlamak için mermer bloğu cilalamak gerekse bile [...] eğer başka şekiller yerine blokta Herkül'ün şeklini ortaya koyan damarlar varsa, o zaman blok daha çok bu biçime göre belirlenmiş ve Herkül de onu doğuştan içermiş olacaktır [...] İdeaların ve hakikatlerin –eylem olarak değil ama hevesler, huylar, eğilimler ya da doğal potansiyeller olarak– bizde doğuştan var olması da böyledir; üstelik bu potansiyeller her zaman bazı eylemlere, genellikle de onlara denk düşen duyu-

3 Praetor: Eski Roma ve Yunanistan'da yargıç yetkileri de olan yüksek yönetici – ç.n.

sal olanlara her zaman eşlik ediyor olsalar bile bu böyledir. (5) [...] Her belirli anda farkındalık ya da düşünmenin eşlik etmediği sonsuz sayıda algılar içimizde vardır; bunlar ruhun kendisindeki değişiklikler olup bu izlenimler hem çok küçük ve çok sayıda hem de fazla değişmedikleri için onların farkına varmayız [...] Ancak bunlar başkalarıyla bütünleşince yine de belli bir etki yaratırlar ve kendilerini hissettirirler. (6) İnsan zihninin sahip olduğu [zorunlu hakikatlerle...] özel bir bağıntı [...] onları doğuştan olarak adlandırmamızı sağlar. Dolayısıyla bu yalın bir yetenek değildir [...] bu hakikatlerle anlaşılmasıyla ilgili yalnızca bir olanaklılıktır; daha doğrusu bir huydur [...] ruhlarımızı belirleyen ve ondan türetilebilinenleri meydana getiren bir ön kalıptır. (7) "Şeylerin doğasıyla ilgili [bir] düşünce", zihnimizin ve doğuştan ideaların yapısıyla ilgili bilgiden başka bir şey değildir ve onları kişinin kendisinin dışında aramaya gerek yoktur. (*New Essays*, s. 50-84)

Üç Argüman

P1. Zihin hem olgusal hakikatleri hem de aklın hakikatlerini bilir.

P2. Zihin aklın hakikatlerini bilir (basitleştirme, P1)

P3. Aklın hakikatleri zorunlu, evrensel olarak geçerli (bütün olası kelimelerde doğru) ve mutlak olarak kesindir.

C1. Zihin, zorunlu, evrensel ve mutlak olarak kesin hakikatleri bilir (yer değiştirme, P2, P3).

P4. Zorunluluk, evrensellik ve kesinlik ya dışsal duyu verilerinden tümevarım aracılığıyla oluşturabilirler ya da zihnin kendisinden kaynaklanabilirler.

P5. Tümevarım, zorunluluk, evrensel geçerlilik ve kesinliği sağlamak bakımından uygun değildir.

C2. Aklın hakikatlerindeki zorunluluk, evrensel geçerlilik ve kesinlik zihnin kendisinden kaynaklanabilir (ayrık tasım, C1, P4, P5).

P6. Eğer zorunluluk ve kesinlik zihinden kaynaklanıyorsa, o zaman onlar onun içinde vardır.

C3. Zihin başlangıçta bunları kendisinde bulundurur (*modus ponens*, P6, C2).

P7. Eğer zihin başlangıçta bir bilgi öğesi (*item*) ihtiva ediyorsa, o zaman zihin hiçbir zaman boş olmaz.

C4. Zihin hiçbir zaman boş değildir (*modus ponens*, C3, P7)

P1. Zihin, düşünme aracılığıyla idealara sahiptir.

P2. Düşünmenin ideaları, zihnin kendini bilme kapasitesini ortaya koyar.

P3. Zihin, ya yardım için duyulara güvenerek ya da kendisine bu kapasite bağışlanmışken içsel olarak kendini bilebilir.

P4. Duyular, yalnızca dışsal dünyayla ilgili bilgiyi (ideaları) iletebilirler.

C1. Zihnin kendisini düşünme kapasitesi bağışlanmış bir kapasitedir (ayrık tasım, P3, P4).

P5. Eğer zihin bağışlanmış bir kapasiteye sahipse, o zaman elde etmeksizin onu kendisinde bulundurur.

C2. Zihin, düşünme kapasitesini elde etmeksizin bağışlanmış bir kapasiteyi ihtiva eder (*modus ponens*, C1, P5).

P6. Eğer zihinsel bir öğe onu elde etmeksizin zihinde bulunuyorsa, o zaman o doğuştandır.

C3. Zihnin düşünme kapasitesi doğuştandır (*modus ponens*, C2, P6).

P7 Eğer zihin doğuştan gelen bir öğeye sahipse, o zaman başlangıçta boş olamaz.

P8. Eğer zihin (başlangıçtan itibaren) doğuştan gelen bir şeyi ihtiva ediyorsa, o zaman onu sürekli olarak ihtiva eder.

C4. Zihin hiçbir zaman boş değildir (varsayımsal tasım, P7, P8).

P1. Bir zihinsel yetenek, ya yalın bir yetenektir ya da zihindeki özel nesnelerin [hakikatlerin] araştırmaya yönelik önceden belirlenmiş, adanmış bir kapasitedir.

P2. Epistemik bir yetenek, yalnızca ve yalnızca (tanım gereği) hakikatlere ulaşmak için sadece belirsiz bir mizaçsa "yalın bir yetenek"tir.

C1. Zihinsel bir yetenek, ye hakikatlere ulaşmak için belirsiz bir mizaçtır ya da zihindeki özel hakikatleri araştıran önceden belirlenmiş, adanmış bir kapasitedir (yer değiştirme, P1, P2).

P3. Zorunlu hakikatleri bilmeyle ilgili epistemik kapasite, zihinsel bir yetenektir.

C2. Zorunlu hakikatleri bilmeyle ilgili epistemik kapasite, ya yalın bir yetenektir, ya da böylesi özel hakikatleri arayan önceden belirlenmiş, adanmış bir kapasitedir (yer değiştirme, C1, P3).

P4. Eğer zorunlu hakikatleri bilmeyle ilgili epistemik kapasite hakikatlere ulaşmayla ilgili yalın bir yetenekse, o zaman böylesi hakikatlerin kaynağı değildir.

P5. Zihin, (yukarıdaki birinci argüman gibi) zorunlu hakikatlerin (geçerli) kanıtının kaynağıdır.

C3. Zorunlu hakikatleri bilmeyle ilgili epistemik kapasite, yalın bir yetenek değildir (*modus tollens*, P4, P5).

C4. Zorunlu hakikatleri bilmeyle ilgili epistemik kapasite, zihindeki özel nesneleri araştıran önceden belirlenmiş, adanmış bir kapasitedir (ayrık tasım, P1, C3).

76

Descartes'ın Zihin-Beden Ayrımıyla İlgili Argümanları

Dale Jacquette

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*, *The Philosophical Works of Descartes* içinde, çev. Elizabeth S. Haldane ve G.R.T Ross, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1931.

Almog, Joseph, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Beck, L.J., *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

Clarke, D.M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Emmet, Dorothy, "Descartes on Body and Mind: After 300 Years", *Cambridge Journal* 4 (1950), s. 67-82.

Long, Douglas C., "Descartes' Argument for Mind-Body Dualism", *The Philosophical Forum* 1 (1969), s. 259-73.

Rozemond, Marleen, *Descartes's Dualism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Londra: Hutchinson, 1949.

Rene Descartes'ın zihin-bedenin ontik (*ontic*) ayrılığı ya da tözcü ikicilik teorisini destekleyen ilk argümanı 1641'deki *Meditations on First Philosophy* kitabının 2. Meditasyonu'nda yer aldı. Doğru olduğu apaçık ortada olmasa da argüman tarihsel olarak oldukça önemli ve yaklaşık dört yüzyıldır felsefi bir ihtilafın odak noktası olarak tarihteki yerini almış durumda. Eğer Descartes'ın akıl yürütmesi sağlıklıysa, o zaman argüman zi-

hin ile beden arasındaki ilişkiyi anlama konusunda uzun süredir var olan probleme yanıt veriyor demektir. Descartes, kendisinin yeniden canlandırdığı, ruhun maddi nesnelerden, özellikle de yerleşmiş olduğu fiziksel insan bedeninden bağımsızlığıyla ilgili bazı dinsel inançları devam ettiren antik Yunanlılar zamanından kalma, metafizikteki zihin-beden problemini çözmüş olduğuna inanıyordu.

Descartes, iki farklı şeyin farklılığını kanıtlamak için onların özelliklerindeki farkı öne süren, yaygın biçimde örnek alınan, genel stratejideki Leibniz'in Yasası'na denk bir yasayı –özellikle bu denkliğin yarısı bugün genellikle "aynıların ayırt edilemezliği" (*indiscernibility of identicals*) olarak gönderme yapılan koşul ilkesidir– uygular. Tarihsel olmayan biçimde dile getirilen "Leibniz'in aynıların ayırt edilemezliği ilkesi", herhangi bir A ile B için, eğer A=B ise o zaman A ile B'nin özelliklerinin hepsi ortaktır görüşünü savunur. Kuşkusuz Descartes, bu ilkeyi bu isimlerden hiçbirisiyle bilmiyordu ama nesneler arasındaki farkların onların özellikleri arasında bir ayrım temelinde kavranacağını sorgusuz biçimde kabul ediyordu. Descartes, aynıların aynı özelliklerinin olması gerektiği ve farklı biçimde tasarlanmış nesnelerin özellikleri arasındaki herhangi bir uzlaşmazlığın bu nesnelerin kendilerinin aynı olmadıkları anlamına geldiği düşüncesinde aynı sezgisel anlayışa sahipti. 2. Meditasyon'da "zihin ≠ beden"i kanıtlamak için Descartes, kendi zihni ile bedeninin özellikleri arasında bir fark, zihninde bulunan ama bedeninde olmayan ya da bunun tersi olan bir özellik bulmak gerektiğini öne sürüyordu.

Descartes, kendi bedeninden zihnini ayırt ettiğini öne sürdüğü niteliği iki şekilde belirliyor. Zihninden bedenine göre "daha iyi bilebilen" (*better knowable*) ya da "daha kolay bilebilen" (*more easily knowable*) ve bedeninden metodolojik bir kuşkuculuğun varsayımları altında akılcı olarak kuşkulanılabilecek bir varlık olarak söz ediyor. Bu durumda böylesi ilginç bir kuşku, bilinçli bir durum olduğu ve zihnin bir eylemiyle ilgili örnek olduğu için zihnin kendisinden akılcı olarak kuşku duyulamaz. Sonuç olarak Descartes'ın bedeninin varlığından akılcı

olarak kuşkulanması ancak zihninin varlığından kuşkulanmaması ayrıca onun bir kötü ruhun/cinin (*evil demon*) olabileceği düşüncesiyle de destekleniyor. Varsayılan bu kötü ruh/cin, varoluşu ve kendi dışındaki dış dünyanın yapısını ortaya koyuyor gibi görünen kendi duyu izlenimlerinin herhangi birinin gerçekliğiyle ilgili olarak sistematik biçimde onu aldatırken, aynı zamanda onun düşüncelerinin içeriğini doğru biçimde temsil ediyor (kötü ruh/cin hipotezi). Descartes'ın maruz kaldığı kuşku, zihnindeki sürekli bir kuşku olarak kalamaz, çünkü mevcut kuşku zorunlu olarak meydana gelen bir olay ve bu yüzden zihninin var olduğunu önvarsayıyor (Latince olarak *Cogito, sum* ya da "[kuşku duyuyorsam ı da içerecek biçimde] düşünüyorsam, varım") (#35, 36#).

Descartes, 2. Meditasyon'da zihin-beden ayrılığıyla ilgili tartışmasını bir balmumu parçasının hissedilebilir özelliklerini ele alarak geliştirir. Okuru, kendisini elinde bir balmumu parçasını tutar ve onu gözlemlerken hayal etmeye davet eder. Descartes, balmumunun zekadan çok duyular yoluyla en iyi bilinebileceğini düşünür, çünkü balmumu yavaş yavaş alev sıcaklığına maruz kalırken hissedilebilir bütün özellikleri değişmeye başlar; duyular artık onun yalnızca aynı balmumu olmadığını, şeklinin, boyutunun, renginin, kokusunun ve deneysel olarak algılanabilir diğer özelliklerinin de değişimden geçtiğini bize söyler. Buradan hareket eden Descartes, zihnin kendisi de dahil, zihinle bilinen şeylerin beden gibi esas olarak ya da yalnızca duyuların yardımıyla bilinen şeylerden çok daha iyi bilinebildiği sonucuna varır. Kendi zihninin değil ama bedeninin zihni tarafından akılcı bir biçimde kuşkulanılan varlığının böylesi bir özelliği olduğu önermesi, Descartes'ın "zihin bedenden daha iyi bilebilir" diyen argümandaki varsayımını güçlendiriyor. Şu anlamda ki, düşünmeyle uğraşan zihnin varoluşu doğrudan doğruya kendiliğinden, kendi başına, kendisi üzerine düşünerek, içsel olarak, dolaysız biçimde ve mantıksal aracılık ya da tümevarımsal sonuç çıkarma olmadan bilinirken, kendi beden varlığının duyuların tanıklığından çıktığı sonucuna varması gerekiyor.

Descartes'ın 1. ya da 2. Meditasyon'daki "zihin ≠ beden" argümanı yine de ölümcül bir ikileme maruz kaldığı için eleştiriliyor. Descartes'ın zihninin sahip olduğu ancak bedeninin sahip olmadığı (daha iyi ya da daha kolay bilinebilirlik) veya (kendi varlığının kendi zihni sayesinde akılcı olarak kuşkulanma yeteneği olması gibi) bedeninin sahip olduğu ama zihninin sahip olmadığı türden nitelik, aşırı bir genellemeyle, "Leibniz'in aynıların ayırt edilemezliği ilkesi" demeye devam edeceğimiz uygun niteliklerle yapılan yanlış bir uygulamayı gerektiriyor gibi görünüyor. Descartes'ın 1. ya da 2. Meditasyon'daki "zihin ≠ beden" argümanı, onu benimseyen ya da benimseyebilecek düşünen bir öznenin bilinçli tavrı sayesinde bir nesnenin sahip olduğu bir nitelik olan, bazen "zıt amaçlı nitelik" (*converse intentional property*) denilen şeye bağlıdır. Eğer Lizbon'u seviyorsam, o zaman Lizbon'u sevmeyle ilgili bilinçli bir niteliğe (*intentional property*) sahibimdir ve Lizbon da benim tarafımdan sevilmeyle ilgili zıt amaçlı niteliğe sahiptir.. Eğer bedenimin varlığından kuşku duyarsam, o zaman bedenimin varlığından kuşku duymayla ilgili bilinçli niteliğim vardır ve bedenim benim tarafımdan kuşku duyulan varlığını oluşturan zıt amaçlı niteliğe sahiptir. Bütünlükler sahip oldukları bütün nitelikleri paylaşmadıklarını ortaya koyabildikleri zaman birbirlerinden ayırt edilirler. Eğer Lizbon'un bir özelliği benim tarafımdan sevilmekse ve ben aynı ölçüde Londra'yı sevmiyorsam, o zaman, eğer zıt amaçlı nitelikler Leibniz Yasası gereği belirlenen aynı nesnelerin paylaşılan özellikleri arasında yer alıyorsa, bu durumda Lizbon ≠ Londra sonucu çıkar. Eğer ben aynı ölçüde Londra ve Lizbon'u seviyorsam, ne yazık ki o zaman Leibniz Yasası'nın bir sonucu olarak oluşturulabilecek farklılık nedeniyle onlar arasındaki birçok fark varlığını sürdürecektir. Lizbon ve Londra farklı şehirler olmalarına rağmen birçok şeye ortak olarak sahiptir, öyleyse benim onların her birini aynı ölçüde sevmemi neden ortak olarak paylaşmamaları gerekiyor?

Descartes'ın ilk zihin ≠ beden argümanı (2. Meditasyon), zıt amaçlı niteliklerin felsefi olarak aynıların ayırt edilemezli-

ği ilkesine çok daha talihsiz bir biçimde uygulanmasını sağlıyor. Onun bu argümanı bazen "amaçsal bir safsata"nın yerine getirilmesi olarak adlandırılıyor. Buradaki itiraz, tanım gereği zıt amaçlı niteliklerin nesnelere içsel olarak değil ama yalnızca bazı düşünen özneler tarafından belli bir biçimde düşünülen varlığın arızi (dışsal) koşullarının bir sonucu olarak ait olduğudur. Sonuç olarak A ve B nesnelerinin zıt amaçlı niteliklerindeki değişiklikler, kendi içsel kimlik koşullarının karşılanması ya da karşılanmamasına göre nesne bütünüyle dokunulmaz kalıyor gibi görünecektir. Örneğin, birisi 2'nin bir asal sayı olduğundan kuşkulanmamasına rağmen 1+1'in asal sayı olmasından kuşkulanıyor olsa bile, 1+1= 2 olduğunu biliyoruz. Herhangi birisi *Tom Sawyer* romanını Samuel Clemens'in yazmış olduğundan kuşkulanırken, birisinin *Tom Sawyer'i* Mark Twain'in yazdığına inanıp inanmamasına bakmaksızın Mark Twain = Samuel Clemens olduğunu biliriz. Zıt amaçlı nitelikler, dışsal zıt amaçlı niteliklerin uygulamaları engellenmelidir anlamına gelen evrensel bir özdeşlik ilkesi olarak Leibniz Yasası'nı geçersiz kılar. Ne yazık ki, Descartes'ın ilk zihin ≠ beden argümanı (2. Meditasyon), bazı zıt amaçlı nitelikleri, özellikle daha iyi ya da daha kolay bilinebilme niteliği veya kendi varoluşundan aynı zihin tarafından akılcı biçimde kuşku duyulmayan bedenin varoluşunu değil ama zihnin varlık niteliğini paylaşmada başarısız olmaları temelinde beden ile zihnin ayrılığı sonucu konusunda "amaçsal safsatayı" (*intensional* fallacy) kesin bir biçimde gerçekleştiriyor.

Descartes'ın 1. ya da 2. Meditasyon'daki zihin ≠ beden argümanıyla ilgili ikilem, ya zıt amaçsal nitelikler temelinde ayrılığın belirlenmesine izin veren Leibniz'in aynıların ayırt edilemezliği ilkesinin yanlış, sınırlanmamış veya aşırı genel bir versiyonuna dayanır ki, bu durumda argüman sağlıklı olmaz; ya da aynıların ayırt edilemezliğinin uygulanmasına izin verilmesinden ortaya çıkan zıt amaçsal nitelikleri dışlayarak Leibniz Yasası'nın doğru bir formülasyonuna dayanır ki, bu durumda argüman çıkarımsal olarak geçersizdir. Şu anlamda ki, zihin ≠ beden sonucunun hakikati, 1+1=2 ve Mark Twain = Samu-

el Clemens örneğinde yaptığımız gibi izin verilen uygulamalarından ortaya çıkan zıt amaçsal nitelikleri dışlayan Leibniz Yasası'nın uygun biçimde sınırlandırılmış biçimini ihtiva eden argümanın doğrulanmış varsayımlarının hakikati tarafından güvence altına alınamaz.

Descartes'ın argümanı, apaçık zayıflığına rağmen, beden ile zihnin nitelikleri ile irade özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğüne karşı nedensel ihtimali savunmaya benzeyen bir tarzda zihin-beden problemine yanıt vermek arasındaki önemli farka işaret eden son derece öğretici bir çabaya işaret ediyor. Descartes'ın Ortaçağ döneminde özellikle Aquinalı Thomas tarafından geliştirilen Aristoteles ile Kutsal Kitap'ın skolastik sentezinde yer alan Aristoteles metafiziğinin yerine geçirmek istediği, yeni bir metafizik ya da kendisinin "ilk felsefe"siyle birlikte geliştirdiği büyüleyici proje, fenomenoloji ve yaratıcı saf aklın kaynaklarından özel olarak ne ölçüde elde edilirse edilsin metafizik hakikatlerin önemini felsefi olarak vurgulayan akılcı girişimlerin sınırları ve çekicilikleriyle ilgili daha genel bir ahlâki ilgi oluşturmanın yanı sıra modern felsefenin ilk dönem tarihi içinde kahramanca bir evre oluşturuyor.

> Var olduğumu biliyorum ve ne olduğumu, var olduğunu bilen benim kim olduğumu araştırıyorum [...] Ancak kesin olarak ne olduğumu bilsem de, bütün bu görüntüler, daha doğrusu, bedenimin yapısıyla ilintili bütün bu şeyler rüyalardan [ve vehimlerden] başka bir şey olmayabilir [...] Eğer bu balmumudur ya da onu gördüğüm için vardır yargısına varıyorsam, buradan çok daha kesin olarak benim olduğum ya da bunu gördüğüm için kendimin var olduğu sonucu çıkar. Buna karşılık gördüğüm gerçekte balmumu olmayabilir ya da bir şeyi görebilecek gözlere sahip olmayabilirim; ancak bir hiç olduğumu düşündüğümde, gördüğümde, ya da [...] gördüğümü düşündüğümde bu söz konusu olamaz. (Descartes, s. 152-6)

P1. Bedenim, kendisinin varlığından benim akılcı biçimde kuşku duyulabildiğim türden bir varlık niteliğine sahiptir.

P2. Zihnim, kendisinin varlığından benim akılcı biçimde kuşkulanabildiğim türden bir varlık niteliğine sahip değildir (*cogito sum*).

P3. A ve B nesneleri için, eğer A=B ise, o zaman A ve B kendi niteliklerinin hepsine ortak olarak sahiptirler ve onların niteliklerinde hiçbir fark yoktur (Leibniz Yasası [saf biçimi (*naive form*)] ya da Aynıların Ayırt Edilemezliği ilkesi [saf biçimi].

C1. Bedenim zihnimin sahip olmadığı bir niteliğe, yani kendisinin varlığından benim akılcı biçimde kuşkulanabildiğim türden bir varlık niteliğine sahip (birleşme, P1, P2).

C2. Zihnim ≠ bedenim (*modus tollens*, P3, C1).

(Zihnin bilinçliliğin meydana gelmesi üzerine düşünme yoluyla bilinçliliğin doğrudan oluşmasından çok duyumun kanıtı ya da dışsal deneysel algıdan salt çıkarımsal yolla bilmesinden farklı olarak, zihnin beden ya da bedenin varoluşu yerine "daha iyi bilinebilen" ya da "daha kolay bilinen" varlığın (zıt amaçsal) niteliğine sahip olması yoluyla aynı etkiyi elde edebilmek için (P1) ve (P2) öncülleri dönüşümlü olarak yeniden formüle edilebilir.)

6. Meditasyon'da Descartes zihin-beden problemine yeniden dönüyor ve temel mantıksal yapı bakımından 2. Meditasyon'un ilk argümanıyla aynıyken tözsel olarak farklı olan ayrımla ilgili başka bir argüman öne sürüyor. Burada önemli bir vurguyla Descartes, ister bilinçli ister bilinçsiz olarak, kendi 2. Meditasyon'un kanıtıyla ilgili "amaçsal safsata"dan kurtuluyor. 6. Meditasyon'da Descartes, zihnin sahip olmadığı ancak beden tarafından sahip olunan ya da tam tersi, bir zıt amaçsal nitelik belirleyerek aynıların ayırt edilmezliğiyle ilgili Leibniz Yasası'nı uygulamaya artık kalkışmıyor ama bunun yerine açık bir zıt olmayan amaçsal nitelik tespit ediyor. Bedenin bölünebilirlik ve zihnin bölünemezliği niteliğini hatırlatıyor. Zihinden farklı olarak bedenin ayrı parçalara bölünebileceğini, artık dağılmış maddi nesneler olsalar da bu parçaların yine de mekânsal ola-

rak yayılmış bir devamlılık duygusu veren cisimler olacaklarını öne sürüyor. Descartes'a göre zihin ise bölünemez, tam tersine bu anlamda bölünmezlik özsel bir birlik içerir. Ayrıca Descartes'ın ikinci argümanında, yalnızca kırılıp unsurlarına ya da parçalarına bölünme kapasitesinde olan şeyler yok olabileceğinden ruhun ölümsüz olduğu anlamı da gizlidir. Descartes, bu yolla ruhun ölümden sonra var olduğu ve bedenin yok olduğu şeklindeki dinsel inanca dayanak oluşturan Aristotelesçi metafizik temel yerine yeni bir Kartezyen temel sağladığına inanmış olabilir.

Descartes, yayılmış cisimler hakkında bu şeyleri kendisine "doğanın" öğrettiğini söylüyor. Descartes'ın 3. Meditasyon'dan sonra daha önceden eski Aristotelesçi bilgi yapısını yıkma ve doğal felsefe ya da bilimi kendi kanıtı temelinde çok daha çağdaş bir anlamda yeniden inşa etme projesini geliştirerek sistematik kuşkuyu dağıttığına inanması dikkate değer. Bu kanıta göre kusursuz iyi olan ve bu nedenle her zaman doğru konuşan Tanrı'nın varlığı, dış dünyadan aldığımız şeylerin niteliklerini açık ve seçik olarak algıladığımızda kötü bir cin tarafından aldatılmamıza izin vermeyecektir. 6. Meditasyon'un zihin-beden ayrılığıyla ilgili kanıtı, bedenin bölünebilirliğinin yanı sıra Descartes'ın daha sonra argümanın istediği insan bedeni gibi şeylerin doğal nitelikleriyle ilgili kavrayışlarla ilgili açık ve seçik algılamaların kesinliğini sağlamasından önce parçaların 2. Meditasyon'da mevcut olmaması gibi zihnin parçalara bölünemezliğine dayanıyor.

Descartes'ın zihnin bölünemezliğiyle ilgili tezi tartışmalı olduğu kadar ilginç bir tez. Kuşkusuz zihin, hafıza, hayal gücü, hesaplama, duygu, irade ya da ayrı düşünceler gibi yeteneklere bölünebilir. Ancak bu, zihnin kendini devam ettiren dağılmış parçalar olarak kendi-kendine yeten daha küçük zihin bileşenlerine bölünmesi değildir. Eğer Descartes haklıysa, o zaman burada bedenin uzuvlar, organlar, hücreler vb. biçiminde daha küçük bileşenlere bölünmesiyle ilgili varsayılan yetenekten esaslı bir farklılık vardır. Bunların hepsi aynı metafizik kategoriye ait zaman-mekânsal olarak yayılmış potansiyel olarak aynı

anda var olan varlıklardır, bu durumda hepsi maddi bütünlükler anlamına gelen bedenlerdir. Psikolojik bütünlükleri ilgilendirdiği noktada Descartes, zihnin de aynı biçimde bölenemeyeceğine sıcak bakıyor. Kişilik bölünmesi rahatsızlığına ya da çoklu kişilik bozukluğuna göre Descartes, beklememiz gerektiği gibi, hiçbir şey söylemiyor. Muhtemelen böylesi durumlarda aynı bedeni işgal eden bağımsız ayrı zihinlerin olması gerektiğini öne sürebilirdi. Belki de farklı zamanlarda bunların her biri, yine, bedenden farklı olarak, aynı ve tek zihnin farklı unsurlarının birleşmesi yerine kendi yeterli biçimde varlığını sürdüren zihinler biçiminde bağımsız varlığı olan zihinler olarak bölünmez oluyorlardı.

> Bu araştırmaya başlamak için ilk planda burada söylemem gereken, zihin ile beden arasında büyük bir fark olduğudur. Beden doğası gereği her zaman bölünebilir olsa da zihin bütünüyle bölünemezdir. Çünkü, işin doğrusu, zihni düşündüğümde, yani kendimi yalnızca düşünen bir şey olarak aldığım sürece, kendimi herhangi bir parçamdan ayırt edemiyorum, tam tersine kendi açıkça bir ve bütün olarak algılıyorum; bütün olarak zihnim bütün olarak bedenimle bütünleşmiş olsa da, eğer bir ayağım ya da bir kolum, veya bir başka kısmım bedenimden ayrılmış olsa da zihnimden hiçbir şeyin ayrılmadığının farkındayım. Daha doğrusu irade, hissetme, düşünme vb. yeteneklerinin onun kısımları oldukları söylenemez, çünkü irade, hissetme ve anlayış olarak kendi kendine iş gören, bir ve aynı zihindir. Ancak bedensel ya da yayılmış nesneler dışında durum oldukça farklıdır, çünkü bunların hiçbirisinin benden ayrı değildir ve zihnim parçalara bölünemez, dolayısıyla onların bölünebilir olduklarını kabul edemem; tüm bunlar, başka kaynaklardan zaten öğrenmemiş olsam bile, bana zihin ya da ruhun bedenden bütünüyle farklı olduğunu bana öğretmeye yeterlidir. (Descartes, s. 196)

P1. Bedenim, aynı zamanda fiziksel bedenlerin unsuru olan kendi kendine yeterli kısımlar biçimde bölünebilme yete-

neğindeki bölünebilir olma niteliğine sahiptir (bedenin bölünebilirliği).

P2. Zihnim, aynı zamanda zihin bileşenleri olan, karşılaştırılabilir anlamda yukardaki gibi kendi kendine yeterli kısımlara bölünebilen türden bir niteliğe sahip değildir (zihnin bölünemezliği).

C1. Zihnim ≠ bedenim (Leibniz Yasası, P1, P2).

P3. Yalnızca parçalardan oluşan bütünlükler yok olabilirler (yok olabilme kavramı) (*concept of destructibility*).

C2. Bedenimden farklı olarak zihnim yok edilemez; buradan şu sonuç çıkar ki, dinin bir inanç konusu olarak öğrettiği gibi, ruh ya da zihin bedenden farklı olarak ölümsüzdür (P2, C1, P3).

77

Prenses Elizabeth ve Zihin-Beden Problemi

Jen McWeeny

Atherton, Margaret (ed.), "Princess Elisabeth of Bohemia", *Women Philosophers of the Early Modern Period*, s. 9-21, Indianapolis: Hackett, 1994.

Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 cilt, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91.

Descartes, Rene, *Oeuvres de Descartes*, 5 cilt, (ed.) Charles Adams ve Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971-74.

Descartes, Rene ve Prenses Elisabeth, "Correspondence", *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology*, çev. John J. Blom, s. 105-17, New York: New York University Press, 1978.

Gassendi, Pierre, "Fifth Set of Objections", *The Philosophical Writings of Descartes*, c. 2, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, s. 179-240, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1984.

Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.

McGinn, Colin, "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind* 98 (1989), s. 349-66.

Montero, Barbara, "Post-Physicalism", *The Journal of Consciousness Studies* 8, 2 (2001), s. 61-80.

Tollefson, Deborah, "Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 14, 3 (1999), s. 59-77.

Zihin-beden problemi, zihin ile beden ontolojik açıdan ayrı bütünlükler olarak düşünüldüğünde ortaya bazı tutarsızlıklar çıkartıyor. İnsan deneyimi açıkça gösteriyor ki, zihnimiz bedenimizle karşılıklı etkileşim içinde. Yürümek istediğimizde bacaklarımız genellikle niyet ettiğimiz yönde hareket ediyor; hastalandığımızda bilişsel kapasitemizin keskinliği genellikle zayıflıyor; üzgün olduğumuzda genellikle ağlama eğiliminde oluyoruz vb. Zihin ile beden ya da zihin ile beyin özdeşliğini reddeden filozoflar, zihnin bedeni hareket ettirmesi ya da bedenin zihni etkilemesini tam olarak aydınlatarak bu ilişkileri açıklamak göreviyle karşı karşıyalar. Dolayısıyla zihin-beden problemi nin ilk kez Rene Descartes'ın ikici felsefesine bir yanıt olarak dile getirilmesinde şaşılacak bir yan yok. Descartes'e göre zihin[1], *res cogitans* (düşünen şey), mekânsal olmayan, esas doğası düşünmek olan maddi olmayan töz iken onun kavramsal karşıtı olan *res extensa* (mekânsal şey) ise mekânda yayılan ve yer kaplayan belli bir şekli olan maddi bir tözdür. Kartezyen biçimiyle zihin-beden problemi, maddi olmayan bir şey maddi bir şeyi nasıl hareket ettirebilir diye sorar.

Aynı zamanda "Palatine Prensesi" olarak da bilinen Bohemya Prensesi Elizabeth (1618-80), nadiren kendisine atfediliyor olsa bile zihin-beden problemini bir argüman biçiminde dile getirerek Descartes'ın dikkatine ciddiyetle sunan ilk felsefecidir. Prenses Elizabeth hayatının büyük bir bölümünü Hollanda'da geçirmişti. Babası Bohemya tahtını yitirdikten sonra prensesin ailesi Palatine topraklarından sürgün edilmişti. Aile, Otuz Yıl Savaşları sırasında Heidelberg'e yerleşmişti. Prenses, klasik dillerle ilgili derin bilgisi ve entelektüel duyarlılığıyla ünlüydü. *The Principles of Philosophy* adlı eserinin başlangıcında kitabı Prenses Elizabeth'e ithaf ederken Descartes şöyle yazmıştı: "Daha önce yayımlamış olduğum eserleri bütünüyle anlayan, şimdiye kadar karşılaştığım tek kişi sizsiniz." (Descartes, *Philosophical Writings*, 2, s. 192). Prenses Elizabeth, yaşamının son

1 Zihin-beden ilişkisiyle ilgili tartışmada Descartes, "zihin" (Fransızca *l'esprit*, Latince *mens*) ile "ruh" (Fransızca *l'âme*, Latince *anima*) arasında hiçbir kavramsal ayrım yapmıyor.

yıllarında Vestfalya, Herford'daki bir manastırda baş rahibelik yapıyordu ve çevre bölgelerde geniş bir etkisi vardı.

Bazı uzmanlar –özellikle de Pierre Gassendi– Prenses Elizabeth'ten kısa bir süre önce zihin-beden etkileşimi olanağıyla ilgili kuşkularını Descartes'e bildirmişlerdi (Gassendi, 1, s. 238). Ne var ki, Gassendi'nin eleştirisi, bir argümandan çok bir dizi sorular ortaya atmak biçimindeydi ve Descartes, bu soruların kendi felsefesine gerçek bir "itiraz" ortaya koyduğunu düşünmüyordu (Descartes, *Philosophical Writings*, 1, s. 266). Prenses Elizabeth, 16 Mayıs 1643'te öldü. Prensesin genel stratejisi, yer kaplamayan ve maddi olmayan[2] bir şey olarak kabul edildiği sürece zihnin bedeni hareket ettirmesinin olanaksızlığını göstermek için Descartes'ın *Optics*'inde dile getirilen hareket anlayışını kullanmaya dayanıyor. Verdiği yanıtta Descartes, daha önceki yazılarında birbirine karşı hareket etmeleri ve birbirlerini etkilemeleri konusunda ruh ile beden arasındaki birlik hakkında "hemen hemen hiçbir" şey söylemediği göz önünde tutulduğunda Prenses Elizabeth'in eleştirisinin haklı olduğunu kabul ediyor (Descartes ve Prenses Elizabet, s. 107). Böylece Descartes bu soruya yanıt bulmak için prensesle yazışmaya koyuluyor ve hatta son eseri olan *The Passions of the Soul*'u (Ruhun Tutkuları) Prenses Elizabeth'in sorularına bir çözüm bulmaya ayırıyor. Onun "çözümleri"nin üçü de –sorun uygun olmayan biçimde konulmuştur, zihin ile bedenin birliği zeka ile kavranamaz ve "ruhun bulunduğu yer" beyindeki epifiz bezidir– aralarında Prenses Elizabeth'in de yer aldığı yorumcuların büyük bir bölümü tarafından büyük oranda yetersiz bulundu.

Descartes'ın kendisinin zihin-beden problemine geçerli bir çözüm üretememiş olması, kendi düşüncesinde ve onu takip eden filozofların düşüncelerinde bu problemin önemini gösteriyor. Nitekim Spinoza'nın tekçiliği (monizm), Malebranche'nin vesileciliği (*occasionalism*), Leibniz'in monadları ve Hume'un kuşku-

2 Prenses Elizabeth ilk yazışmalarında yalnızca Descartes'ın *Meditations* eserine göndermede bulunduğu için bu mektubu yazdığında gerçekten fizikle bir tanışıklığının olup olmadığı konusunda bir sorun var. Prenses Elizabeth'in *Optics*'ten bir pasaja göndermede bulunduğunu gösteren bir yorum için bkz. Tollefson

culuğu gibi Descartes'tan sonra gelen modern felsefenin birçok yeni düşüncesi, Kartezyen sistem tarafından yaratılan bu görünüşteki zorlu probleme verilen yanıtlar olarak okunabilir. Ayrıca zihin-beden probleminin kalıcılığı, "zihin felsefesi" olarak bilinen çağdaş analitik felsefe alanının doğmasına neden olmuştur. Bugün zihin filozofları genellikle zihin-beden problemini zihinsel fenomenlere fiziksel bir açıklama bulmanın yolu olarak sınırlandırırken, bazıları "fiziksel" yerine "zihinsel olmayan" terimini tercih ediyorlar, çünkü günümüz fiziği bizim "fiziksel" dediğimiz şeyi uygun bir biçimde belirlemekte zorlanıyor (bkz. Kim ve Montero). Yine bazıları bu problemin çözülemezliğini kabul ediyorlar (bkz. McGinn). Oysa birçok çağdaş zihin filozofu, zihinsel durumların aslında ne olduğu konusunda farklı düşünerek zihin-beden problemine bazı fizikalizm[3] (*physicalism*) biçimlerine başvurarak yanıt veriyorlar. Son yıllarda zihinsel durumların davranışsal eğilimler, işlevsel süreçler, sinirsel durumlar ya da buna benzer başka şeyler olup olmadığı konusunda canlı tartışmalar gelişiyor. Bu türden tartışmalar, Prenses Elizabeth'in zihnin bedeni hareket ettirme tarzının açıklanmasını isteyen çağrısının yanıtlanmaktan çok uzak olduğunu gösteriyor.

> İnsan ruhunun (o yalnızca düşünen bir özden başka bir şey olmadığı için) iradi eylemleri gerçekleştirirken beden zihinlerini nasıl belirleyebildiğini bana anlatmanızı rica ediyorum. Hareketin her belirlenmesi hareket eden şeyden gelen bir itmeden, onu hareket ettiren şeyin ittirme tarzından, ya da hareketi sağlayanın yüzey şekli ya da niteliğine bağlıdır gibi görünüyor. İlk iki koşul için ilişki ve üçüncü için yayılma gerekiyor. Ruh kavramınızda yayılmayı bütünüyle dışlıyorsunuz ve maddi olmayan bir şeyle ilişki kurulması da pek uygun gibi görünmüyor. Bu nedenle *Metafizik* kitabınızdakinden daha özel bir biçimde ruh tanımı yapmanızı –yani kendi eleminden ayrı olarak töz tanımı için düşünce belirtmenizi– rica ediyorum. (Elizabeth, akt. Blom, s. 106)

3 Fizikalizm: Var olan her şeyin yalnızca fiziksel özellikler olduğunu, zihinsel bütün olayların da fiziksel özelliklerle açıklanabileceğini savunan anlayış – ç.n.

P1. Eğer bir şey hareket ediyorsa, şunlardan birisi buna neden oluyor olmalıdır: (a) Kendi itici gücünün itmesi, (b) Başka bir şey tarafından itilme ya da (c) Şeyin yüzeyinin biçimi ya da niteliği (örneğin bir mermer).

P2. Descartes, ruhu yer kaplamayan ve maddesiz olarak tanımlıyor.

P3. Eğer bir şey hareket ediyorsa ve bu harekete kendi itici gücünün itmesi ya da başka bir şeyin itmesi neden oluyorsa, o zaman ilişki gereklidir.

P4. Yer kaplamayan ve maddesiz şeyler (ruhlar) başka şeylerle ilişki kuramazlar.

C1. Yer kaplamayan ve maddesiz şeyler kendi itici güçleriyle kendilerini hareket ettiremezler ve iterek başka bir şeyi hareket ettiremezler (*modus tollens*, P3, P4).

P5. Eğer bir şeyin hareketi onun yüzeyinden ve niteliğinden meydana geliyorsa, o zaman yayılma (*extension*) gerekir.

P6. Yer kaplamayan ve maddesiz şeyler (ruhlar) yayılma göstermezler.

C2. Yer kaplamayan ve maddesiz şeyler kendi nitelikleri ve kendi yüzey şekilleri sayesinde kendilerini hareket ettiremezler (*modus tollens*, P5, P6).

P7 Eğer (C1) ve (C2) ise, o zaman (Descartes'ın tanımladığı gibi) ruh bedenin hareketine neden olamaz.

C3. Yer kaplamayan ve maddesiz şeyler kendi itici gücüyle ve onların yüzeyinin şekli ve niteliğiyle kendini hareket ettiremez ve bir şeyi iterek hareket ettiremezler (birleştirme, C1, C2).

C4. (Descartes'ın tanımladığı gibi) ruh bir bedenin hareketine neden olamaz (*modus ponens*, P7, C3).

Gizli anlam: Eğer ruh bedenin hareket etmesine neden olamazsa, o zaman Descartes'ın ruh tanımı doğru değildir.

78

Kripke'nin Zihin-Beden İkiciliği Özellikli Argümanı

Dale Jacquette

Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Ahmed, Arif, *Saul Kripke*, New York: Continuum, 2007.
Bayne, Steven R., "Kripke's Cartesian Argument", *Philosophia* 18 (1988), s. 265-9.
Feldman, Fred, "Kripke on the Identity Theory", *The Journal of Philosophy* 7 (1974), s. 665-76.
Fitch, G.W., *Saul Kripke*, Londra: Acumen, 2004.
Hughes, Christopher, *Kripke: Names, Necessity, and Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
Jacquette, Dale, *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*, New York: Continuum, 2010.
Preti, Consuelo, *On Kripke*, Cincinnati, OH: Wadsworth, 2002.

Saul A. Kripke, 1970'te Princeton Üniversitesi'nde verdiği *Naming and Necessity* (İsimlendirme ve Zorunluluk) adlı derslerinde zihin-beden özdeşliği teorisine karşı çok tartışılan bir argüman önerir. Argüman, olanaklı dünyanın özdeşlik koşullarının doğasını kapsamlı bir felsefi değerlendirmeyle ve mantık, semantik, dil felsefesinden sonuçlar çıkaran bir teoriyle ele alan görece yüksek bir soyutlama düzeyinde zihin-beden problemini çözerek zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıkladığını iddia ediyor gibi görünüyor. Kripke, model mantık ve çıkarımsal semantikte bulunan, bağımsız biçimde savunulabilen ay-

rımlara dayanan önemli metafizik sonuçlarla birlikte ilginç bir argümansal metodoloji biçimlendiriyor. Aslında Kripke'nin argümanı, dil felsefesi ve zihin metafiziğinde bulunan geleneksel olarak birbiriyle ilintisi olmayan alanlar arasında beklenmedik bağlantılar olduğunu gösteriyor.

Kripke, katı belirleme ile karşısında yer alan katı olmayan belirleme (*nonrigid designation*) arasındaki ayrımın bazı uygulamalarını keşfediyor ve yeni kavramlar kullanmaya başlıyor. Katı bir belirleyen, aynı nesneyi mantıksal olarak olanaklı her dünyada var olan biçimde belirler. Kripke'ye göre "Platon" ve "Barack Obama" gibi özel isimler, bu anlamda katı beliryecilerdir. Buna karşılık katı olmayan belirleyiciler ise potansiyel olarak mantıksal farklı dünyalarda farklı bireyleri belirlerler. Farklı dünyalardaki farklı nesnelere uygulanabilen bir içeriği olan farklı tanımlar, özel isimlerin katı belirleyiciliğine karşıt olarak, Kripke'nin ayrımı altında genel olarak katı olmayan belirleyicilerdir. Bunlar, ilkesel düzeyde mantıksal olarak olanaklı farklı dünyalardaki Aristoteles'e ders veren ya da burada meydana gelen seçimin sonucunda mantıksal olarak seçilme ihtimali olan kişiden bütünüyle farklı kişilere göndermede bulunan, standart olarak "Aristoteles'in öğretmeni" ya da "ABD'nin 201 1'deki Başkanı" gibi terimlere gönderme bulunan ifadeleri ihtiva eder.

Kripke, olanaklı dünyaları kapsayan özdeşlikle, aynı bireyin mantıksal olarak olanaklı bir dünyadan diğerine geçişte tam olarak tespit edilmesiyle ilgili sorunların yüksek kapasiteli teleskoplarla çözülemeyeceğini ve dışsal görünüşler olarak böylesi yüzeysel nitelikler temelinde doğrulanamayacağını öne sürüyor; çünkü bütün bu faktörler, gerçek dünyada yürütülebilen özdeş olmama ve kimlikle ilgili bilinen testleri anlaşılmaz hale getirerek, mantıksal olarak olanaklı farklı dünyalardakilerden kökten bir biçimde farklılaşabilirler. Kripke, olanaklı dünya özdeşliğinin keşfetmekten çok kararı dile getirme koşuluyla (*stipulation*) ilgili bir sorun olduğunu öne sürüyor. Mantıksal olarak olanaklı dünyalara alternatif aramadığımız gibi gözlemlerimizden yola çıkarak bir başka mantıksal

olarak olanaklı dünyada Aristoteles'in var olup olmadığını veya orada onun hangi özelliklerinin olmuş olabileceğini öğrenmeye çalışmıyoruz. Yalnızca yaptığımız bir tür seçim olarak bununla Aristoteles'in var olduğu mantıksal olarak olanaklı bir dünyanın olduğunu ve ondan ortaya çıkan ilineksel özelliklerin (*accidental properties*) gerçek dünyada onun sahip olduklarından farklı olduğunu söylemiş oluyoruz. Kripke'ye göre olanaklı dünyadaki özdeşlikleri anlamlı kılmak için koşul koymamız gerekiyor ve bunu yalnızca katı belirleyiciler aracılığıyla düşünce ve dilde yapabiliriz.

Katı belirleyicilere başvurmak Kripke'nin zihin-beden ikiciliğini destekleyen bir argüman ortaya koymasını daha da olanaklı kıldı. Argümanın özüne göre şu denilebilir: En azından zihinler olmadan bedenlerin var olabilme ihtimalinin olması anlamında içsel çelişki olmadan "zihin ≠ beden"i düşünebildiğimiz ve bir bedenle ilişkisi olmadan zihnin var obileceğini hayal edebildiğimiz için "zihin ≠ beden" mantıksal olarak olanaklıdır. Eğer bir bireysel beden ile zihni ya da beyin tipi ile psikolojik bütünlüğü veya olayı katı bir biçimde belirlersek, o zaman, bu durumda (katı biçimde belirlenmiş) "zihin ≠ (katı biçimde belirlenmiş) beden"in olduğu en azından bir tane mantıksal olarak olanaklı dünyanın olması için her mantıksal olarak olanaklı dünyada (katı biçimde belirlenmiş) "zihin ≠ (katı biçimde belirlenmiş) beden"in doğru olması gerekir. Dolayısıyla buradan zihin ve bedenin mantıksal olarak olanaklı her dünyada evrensel olarak ayrı bütünlükler olduğu sonucu çıkıyor. Aslında zihin ≠ beden olgusu, mantıksal olarak zorunlu ve daha gerekli bir durumdur. En azından tartışılabilir zihin-beden ikiciliğinin Kripke'nin argümanının bir sonucu olarak kabul edilmesi, maddi beden ile maddesiz zihin arasındaki nedensel etkileşimleri açıklama ek yüküne sahip olan özcü ya da ontik (Kartezyen) ikicilikten çok özellikçi ikiciliktir (*property dualism*).

Kripke'nin argümanı, olanaklı dünyanın özdeşliğini anlama problemine yönelik kendi çözümünü güçlendiren genel düşünceler ve katı ile katı olmayan belirlemeler arasındaki ayrım-

la ilgili oldukça genel yarar tarafından desteklenen güçlü bir yan anlam ortaya koyuyor. Kripke'nin argümana karşı tutumu, 17 dipnotta görüldüğü gibi oldukça belirsiz görünüyor. Bu dipnotta aşağıdaki nitelikleri eklerken kendi akıl yürütmesinin vardığı sonuçta uzaklaşır gibi görünüyor: "[zihin - beden] özdeşliği tezinin reddedilmesi, Kartezyen ikiciliğin kabul edilmesi anlamına gelmiyor [...] [David] Hume'un Kartezyen kendilik kavramının eleştirisinden bu yana Descartes'ın kavramı kuşkulu bir hal almış durumda. Zihin-beden problemine büyük açığı olan ve son derece kafa karıştırıcı olarak bakıyorum." (s. 155)

> Descartes ve onu takip eden diğerleri bir kişi ya da zihnin bedenden ayrı olduğunu, çünkü zihnin beden olmadan var olabileceğini öne sürdüler. Descartes bedenin zihinsiz var olabileceği öncülünden de aynı sonuca varılabileceğini aynı biçimde öne sürebilirdi. Şimdi benim açıkça kabul edilemez bulduğum bir yanıt, Kartezyen sonucu inkâr ederken Kartezyen öncüsü memnuniyetle kabul eden bir yanıttır. "Descartes"i bir isim ya da belli bir kişinin katı belirleyeni olarak ve "B"yi onun bedeninin katı belirleyeni olarak alalım. Eğer Descartes gerçekten B ile aynıysa, iki katı belirleyen arasında bir kimlik olan varsayılmış kimlik zorunlu olacak, B olmadan Descartes ve Descartes olmadan B var olamayacaktır. (Kripke, s. 144-5)

P1. Zihin-beden ikiciliği, mantıksal olarak olanaklıdır.

P2. Eğer zihin beden ikiciliği mantıksal olarak olanaklıysa, o zaman zihnin herhangi bir maddi beden ile aynı olmadığı en azından bir tane mantıksal olarak olanaklı dünya vardır ve zihinsel olaylar bazı saf zihinsel olaylarla aynı değillerdir.

P3. Katı belirleyen (*rigid designation*) kavramı, eğer herhangi bir mantıksal olarak olanaklı dünyada aynı olmayan bedenler ile zihinlerin ya da fiziksel ile zihinsel olayların katı bir biçimde belirlendiği anlamını ima ediyorsa, var oldukları her mantıksal olarak olanaklı dünyada bunlar zorunlu olarak ayrıdır ya da aynı olmayandır ve dolasıyla daha güç-

lü bir nedenle gerçek dünyada gerçekten ayrı ya da aynı olmayan durumundadırlar.

C1. İndirgemeci zihin-beden fizikalizmi (*physicalism*) ya da zihin-beden özdeşliği teorisi yanlıştır ve zihin-beden ayrılığının bazı biçimleri, muhtemelen özellikçi ikiciliğin bazı tipleri özellikle doğrudur; (katı bir biçimde belirlenmiş) zihin ≠ (katı bir biçimde belirlenmiş) beden (*modus tollens*, P1, P2).

79

Fizikalizm İçin Zihinsel Nedensellik Argümanı

Amir Horowitz

Armstrong, David, *A Materialist Theory of the Mind*, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1963.
Lewis, David, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 66 (1966), s. 17-25.
Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.
Rey, Georges, *Contemporary Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1997.

Zihin-beden fizikalizmini –zihinsel olayların fiziksel olaylarla aynı olduğunu savunan görüş– kurmak yolundaki girişimler, genellikle zihinsel nedensellikle ilgili düşünceleri akla getiriyor. Fizikalizm lehine zihinsel nedensellikten kaynaklanan argümanın (bundan sonra "zihinsel nedensellik argümanı" denilecek) altında yatan temel düşünce, fizikalizmin zihinsel nedenselliğin varlığının tek mantıklı açıklaması olduğudur.

İkicilik karşıtlarının kullandıkları benzer bir düşünce, bu tezin Descartes tarafından resmî olarak ortaya konulmasından beri vardı. İkiciliğin bu karşıtları, fiziksel olmayan olaylar ile fiziksel olaylar arasındaki karşılıklı etkileşimin (örneğin hareket yasasıyla ya da kütle ve enerjinin korunumu yasasıyla veya fiziksel dünyadaki nedensel sonlanmayla çatışması nedeniyle) meydana gelemeyeceğini öne sürüyorlardı. Zihinsel olaylar ikiciler tarafından fiziksel olmayan olaylar olarak kabul edildi-

ği ve zihinsel-fiziksel etkileşim reddedildiği için ikicilik reddedilmelidir. Biraz daha farklı bir biçimde dile getirildiğinde fiziksel olaylar yalnızca fiziksel olaylarla etkilemişe girdiği için, zihinsel olayların fiziksel olaylara nedensel olarak etkileşime girmesi, yalnızca zihinsel olayların kendilerini fiziksel olaylar olarak kabul etmeyle açıklanabilir. Zihinsel nedensellikle ilgili çağdaş argüman da bu akıl yürütmeyi kullanıyor. En basit biçimiyle söylendiğinde bu argüman, zihinsel olayların eylemlerimize neden olduğunu ve beyin olaylarının eylemlerimize neden olduğunu öne sürüyor; dolayısıyla da zihinsel olayların aslında fiziksel olaylar oldukları öne sürülüyor. Ancak argümanın böylesi bir versiyonu olamaz, çünkü mantıksal alanda seçenekler var; fiziksel olayların yanı sıra fiziksel olmayan olaylar da onlarla aynı olmaksızın (aynı) eylemlere neden olabilir. Dolayısıyla argümanın gözden geçirilmesi için bu seçeneklerin dışlanması gerekiyor. Argümanın değişik versiyonlarında böylesi seçenekler gerçekten eleniyor.

Argümanın birkaç versiyonu var. Bunlardan bazıları (örneğin Armstrong'unki), P2 öncülünü zihinsel olaylarla ilgili kavramların özel nedensel rolleri olan kavramlar olduğunu bildiren öncülle yer değiştiriyor ve P1 öncülünü de buna göre ayarlıyor. Argümanın savunucuları, ayrıca (P3)'de belirlenen seçenekleri dışarıda bırakma tarzı konusunda da birbirlerinden ayrılıyorlar. Böylece (3c) seçeneği, bazen (nedensel son verme ilkesi gibi) (*causal closure principle*) fiziksel dünyanın yapısıyla ilgili varsayımların kullanılmasıyla ve bazen de fizyolojimiz hakkındaki özel varsayımlar kullanılarak dışta bırakılıyor. Fizyolojimiz hakkında özel varsayımlar kullanarak (3c) seçeneğini dışta bırakan burada sunulan versiyonun alt-versiyonunun bütün alternatiflerden daha üstün olduğunu düşünüyorum. Bu alt-versiyon, ne zihinsel kavramlarla ilgili tartışmalı varsayımlar, ne de fiziksel dünyanın doğasıyla ilgili ihtilaflı eğilimler barındıran varsayımlar kullanmıyor.

Argümanın öncülleri hakkında da birkaç söz söyleyelim. P1, hiçbir eğitimli insanın inkâr edemeyeceği, iyi oluşturulmuş bilimsel bir iddia. P2, herkesin kendi kişisel deneyiminden bile-

bileceği son derece mantıklı bir iddia: eylemlerimize (arzularımızı tatmin eden şeyle ilgili) arzularımız ve inançlarımızın neden olduğunu (bunu reddeden bazı filozoflar olsa da) reddetmek oldukça zor. Şimdi P1 ve P2 birlikte alındıklarında açıkça C1'i gerekli kılıyorlar. P3'ün, ikisi aynı şey olmaksızın, hem zihinsel olayların hem de beyindeki fiziksel olayların eylemlerimizin nedenleri olabildikleri bütün seçenekleri göz önünde bulundurduğunu kabul edildiğinde argüman biçimsel olarak geçerlidir. Kuşkusuz bizi ikna edebilmesi için kendi öncülleri lehinde ve özellikle –esasen söz konusu olan bu olduğundan– P3'de sözü edilen bu seçenekleri devre dışı bırakma lehinde bize ikna edici bir örnek vermesi gerekiyor.

Bu seçeneklerin açıklanması gerekiyor. (3a) seçeneğinde –nedensel üst-belirlenim– (*causal over-determination*) eylemlere, hem fiziksel olmayan zihinsel olaylar hem de fiziksel olaylar bağımsız bir biçimde neden olurlar; yani, bunlara ikisi de neden olmuş olabilir. (3b) seçeneğinde –"zihinsel-fiziksel nedensel işbirliği"– fiziksel olmayan zihinsel olaylar ve fiziksel olaylar, iki ayrı nedensel zincir –birisi fiziksel olmayan zihinsel nedensel zincir ve fiziksel nedensel zincir– yoluyla birlikte eylemlere neden olurlar; yani ikisinden birisinin yokluğunda, hiçbiri tek başına eylemlere neden olamaz. (3c) seçeneğinde –"karma zihinsel-fiziksel nedensel zincirler"– (*mixed mental - physical causal chains*) fiziksel olmayan zihinsel olaylar ve fiziksel olaylar, eylemleri doğuran aynı olaylar zinciriyle bağlantılıdır. Şimdi hemen bu seçeneği açıklayacağız.

Söylediğimiz gibi bu seçeneklerin hepsinin elenmesi gerekiyor. Seçenek (3a) seçeneğine –nedensel üst-belirlenim seçeneğine– karşı olarak şu öne sürülüyor: Doğada hiçbir yerde karşılaşmadığımız böylesi bir fenomen ya da onun gerçekleşmesi, evrimci bir perspektif açısından inanılmaz bir şeydir. (3b) seçeneği –zihinsel-fiziksel nedensel işbirliği seçeneği– genellikle ciddiye alınmıyor ve göz ardı ediliyor. Sorunun (3c) seçeneğinin, yani karma zihinsel-fiziksel nedensel zincirlerin konumuyla ilgili zihinsel nedensellikten doğan argümanın merkezinde yattığı genellikle kabul ediliyor. Armstrong bu seçe-

neği şöyle tasvir ediyor: "Şimdi daha başka fiziksel bir eylem doğuran belli zihinsel olayları, diyelim algıları ve düşünceleri meydana getiren belli türden bir fiziksel uyaranı, diyelim insan konuşmasından çıkan sesleri ele alalım. Zihinsel olaylar meydana gelmeden önce beyinde en son bir fiziksel olayın 'yükselmesi' gerekiyor. Dolayısıyla zihinsel olayların, "iniş" anında beyindeki ilk fiziksel olayı ortaya çıkartması gerekiyor." (s. 62)

Bu seçeneğin en ümit verici tarzda elenmesi aşağıdaki satırlarda sunuluyor. Birincisi, bu zincirde "bir fiziksel kırılma"nın olması gerektiği anlamına gelen eylemi doğuran zincire yapılan bir müdahale olduğu düşüncesi öne sürülüyor. Bu, "yükseliş" anındaki en son beyin olayından "iniş" anındaki ilk beyin olayına geçişin fiziğin yasaları tarafından dayatılmadığı anlamına geliyor. İkincisi, eyleme yol açan zincirdeki böylesi bir fiziksel kırılmanın elde edilmesinin ampirik olarak mantıksız olduğu öne sürülüyor.

> İnsanların ve hayvanların tasvir edilen eğilimsel olmayan bütün davranışlarının ilkesel olarak yalnızca fiziksel niteliklere başvurularak açıklanabilmesinin çarpıcı bir gerçek olduğu görülüyor. Bedenlerinin bütün hareketleri [...], onlardan önce sinir uçlarındaki elektrik itkilerine başvurularak kusursuz bir biçimde açıklanabiliyor. Bu ateşlemeler de aynı biçimde daha önceki sinir olaylarıyla açıklanabilir ve onlar da sırasıyla daha önceki olaylarla vb. [...] Onların hareketlerinin fiziksel açıklamasında herhangi bir kopmanın olduğuna inanmamız için hiçbir nedene sahip değiliz. (Rey, s. 71)

Bu düşünce çizgisine göre birçok fizyolojik süreç fiziksel terimlerle ve bütünüyle fizik yasalarının dayatmasıyla tam olarak açıklanabilir. Dolayısıyla eylemlerimize yol açan nedensel zincirlerde fiziksel bir kopmanın meydana geldiğini varsaymamış için sağlam bir nedene sahip değiliz gibi görünüyor. Hem (dışsal bir uyarıcıyla başlayan ve zihinsel bir olayla sona eren) yükseliş hem de (zihinsel bir olayla başlayan ve bir eylemle sona

eren) inişin yalnızca fizikseldir – bunu inkâr etmek neredeyse olanaksız. Yalnızca çok kısa bir aralıkta, yani yükseliş anındaki son beyin olayı ile iniş anındaki ilk beyin olayı arasında fiziksel olmayan bir müdahalenin var olduğunu varsaymak mantıklı mıdır? Bu sürecin diğer bütün geçişlerinde fiziğin tam kontrolü geçerliyken bu kısa aralıkta da kontrolün fizikte olduğunu kabul etmek mantıklı olmayacak mı?

Zihinsel nedensellikte ısrar eden argüman karşıtları, görünüşün tam tersine olarak, fizyolojik süreçlerin işin içinde olduğu diğer bütün geçişler üzerinde fiziğin tam kontrolünün olmasından yol çıkıp, fiziğin kısa aralık üzerinde de kontrolünün olması gerektiği sonucuna varmanın gayrimeşru olduğunda, çünkü kısa aralığın son derece farklı olduğunda ısrar ediyorlar. Bu önemli farklılık, tam olarak zihinsel bir olayın gerekleriyle ilgili ve zihinsel olayların benzersiz niteliğinin –onların fenomensel özellikleri ve/veya amaçlılıkları, ve/ya da değişik epistemik nitelikleri vb. sayesinde– fizikalistler tarafından bile kabul ediliyor olmasındadır (fizikalistler, zihinsel fenomenlerin özel türden fiziksel fenomenler olduklarını standart bir biçimde öne sürüyorlar). Bir kez zihinsel olayların benzersizliği kabul edildiğinde, onların da yer aldığı nedensel zincirlerin da benzersizliğini varsaymaya ve bu nedensel zincirlerin fiziksel olmayan bağlantılar gerektirdiğine (yani bu benzersiz zihinsel olayların, aynı zamanda fiziksel olmayan benzersiz zincirleri de içerdiğine) karşı çıkmak için sağlam nedenler kalmaz. Zihinsel nedensellik argümanıyla ilgili bu itirazın gücünü değerlendirmeyi okura bırakıyoruz.

P1. Eylemlere beyindeki fiziksel olaylar neden olur.
P2. Eylemlere zihinsel olaylar neden olur.
C1. Ya zihinsel olaylar beyindeki fiziksel olaylarla aynıdır ya da eylemler hem zihinsel olaylar hem de beyindeki fiziksel olaylardan kaynaklanır (birleştirme, P1, P2).
P3. Zihinsel olaylar beyin olaylarıyla aynı değilken, eylemlere hem zihinsel olaylar hem de beyindeki fiziksel olayların neden olduğu bütün seçenekler reddedilmelidir:

(a) nedensel üst-belirlenme;
(b) "zihinsel-fiziksel nedensel işbirliği";
(c) "karma zihinsel-fiziksel nedensel zincirler."

C2. Zihinsel olaylar, beyindeki fiziksel olaylarla aynıdır (ayrık tasım, C1, P3).

80

Davidson'ın Anormal Tekçilik Argümanı

Amir Horowitz

Davidson, Donald, "Mental Events", *Essays on Actions and Events*, s. 207-24, Oxford: Clarendon Press, 1980.

Sahte-fizikalizm[1] –zihinsel olayların fiziksel olaylar olduklarını ancak bir zihinsel olayla ilgili zihinsel tipi (örneğin onun acı vermesinin) belirleyenin onun fiziksel tipi olmadığını söyleyen görüş– gibi zihinsellikle ilgili özgün bir fizikselci görüş nasıl ortaya atılabilir?

Öyle görünüyor ki, bunu yapmanın doğal bir yolu, ilk olarak fizikalizmi oluşturmak, ardından da bu genel görüşün hakikatini veri alarak söz konusu özgün versiyonun en ikna edici görüş olduğunu göstermektir. Nitekim Davidson'ın anormal tekçilik argümanı, bu iki görevi tek bir vuruşla yerine getirme yolunda güzel bir girişim: Davidson'ın fizikalizm argümanı dar bir zihinsel-fiziksel ilişkisinin reddini kabul ediyor ve böylece ortaya çıkan fizikalizm sahte-fizikalizm, daha doğrusu, Davidson'ın özel versiyonu, anormal tekçilik oluyor.

Davidson'ın ("zihinsel ile fizikselin özdeşliği" olarak dile getirerek) oluşturmayı hedeflediği genel fizikalist görüş[2], zihin-

1 Zihinsel olayları fiziksel olaylarla aynı olarak kabul eden ancak zihin tipleri sorunu karşısında tarafsız kalan teze işaret eden "sahte-fizikalizm" in başka bir kullanımı daha var.

2 Daha doğrusu Davidson, kendi argümanını zihinsel olayların fiziksel olaylarla etkileşim içinde olmalarıyla sınırlandırıyor. Kuşkusuz, eğer bütün zihin-

sel olayların fiziksel olaylarla aynı olduğunu savunan görüştür. Ona göre bir fiziksel olay, aslında fiziksel bir tasvire sahip bir olaydır. Davidson, özellikler jargonundan uzak duruyor ancak bu nitelendirmenin bir fiziksel olayın fiziksel özelliği olan bir olay olduğunu ima etmesi de doğal görünüyor. Temelde fiziksel bir tasvire sahip olan bir olay, aynı zamanda fiziksel olmayan tasvirleri karşılayabilir ancak Davidson elbette ki, böylesi bir olayın fiziksel mekân dışında örneklenen özelliklere sahip olmasına izin veremez (bu, yalnızca fiziksel tasviri olan bir olay olarak bir fiziksel olayla ilgili Davidson'ın yaptığı nitelendirmeyi açıklayabilir). Böylece yalnızca Kartezyen özcü ikiciliği değil, aynı zamanda özellikçi ikiciliği de dışarıda bırakan kuvvetli bir fizikalist tezi öne sürdüğü bir tezi kabul ediyor. Davidson, argümanın mantıksal temelini öğretici bir biçimde her birini doğru olarak kabul ettiği aşağıdaki üç ilkeye uygun bir biçimde sunuyor:

(a) (En azından bazı) zihinsel olaylar, fiziksel olaylarla nedensel olarak etkileşim içindedir.
(b) Nedensellik yasa bilimiyle ilgilidir: Neden ve sonuç olarak birbiriyle ilgili olaylar katı determinist yasalar altında yer alırlar.
(c) Zihinsel olan anormaldir: Zihinsel olayların öngörülebilirliği ve açıklanmaları temelinde oluşan katı deterministik yasalar yoktur. Özellikle fiziksel tanımlarıyla belirlenen olayların zihinsel tanımlarıyla belirlenen olaylarla bağını sağlayan katı determinist yasalar yoktur.

(a) ve (b) ilkeleri zihinsel ve fiziksel olaylarla ilgili yasaların elde edilmesini gerektiriyor ancak bu, zihinsel-fiziksel yasaları yasaklar gibi görünen (c) ile çatışıyor gibi görünüyor. Peki bu gerilim nasıl çözülebilir? Davidson'ın kendi akıl yürütmesini kısaca sunuşu şöyle:

---

sel olaylar fiziksel olaylarla etkileşim halindeyse bunun bir önemi yok. Davidson'ın argümanının sunuluşunda bu noktayı dışarıda bırakacağım.

> Bir zihinsel olayın, *m*'nin bir fiziksel olaya, *p*'ye neden olduğunu varsayalım; o zaman, *m* ve *p*'nin belli bir tanımı altında katı bir yasa örneklenebilir. Bu yasa yalnızca fiziksel olabilir [...] Ancak eğer *m* fiziksel bir yasanın altında yer alırsa, fiziksel bir tanımı vardır; onun fiziksel bir olay olduğu söylenebilir. (s. 224)

Zihinsel olaylar ile fiziksel olayları birbirine bağlayan yasaların olabileceğini söyleyen temel fikir, zihinsel olaylardan zihinsel olarak değil, tam tersine fiziksel olarak söz ediyor. Böylesi yasaları "zihinsel-fiziksel yasalar" olarak adlandırabilir ya da reddedebiliriz; buradaki asıl nokta, böylesi yasaların a-c ilkelerinin tutarlılığını sağlamaya olanağıdır.

(Sırasıyla yukarıdaki (a) ve (b) ilkelerini dile getiren) P1 ve P2, doğrudan doğruya C1'i, yani zihinsel olaylar ile fiziksel olayları birbirine bağlayan katı determinist yasaların olması gerektiği iddiasını gerektirirler. Argümanın en önemli adımı bundan sonra geliyor. P3, (c) ilkesini ifade ediyor ancak aynı zamanda onun bir genelleştirmesinin yapılmasını, yani bütün katı yasaların fiziksel yasalar –olayları birbirine bağlayan fiziksel tanımları kullanan yasalar– oldukları fikrini de gerektiriyor. Dolayısıyla zihinsel olayları fiziksel olaylara bağlayan bu yasalar, aynı zamanda bu olayları –zihinsel olayların yanı sıra fiziksel olayları– da bağlar ve böylesi yasalar vardır (C2); daha doğrusu, bu olaylar fiziksel tanımlara sahiptir (C3) ve böylece (eğer P5 kabul edilirse) fizikseldirler. Kısacası, zihinselin fiziksel doğasını ortaya koyan zihinselin nedensel rolüdür, çünkü yalnızca fiziksel olan nedensellik için nomolojik[3] gerekliliği karşılar.

Argümanın resmî sonucu, zihinsel olayların fiziksel olaylar olduğunu dile getiren fizikalist tezdir ancak argüman aslında çok daha fazlasını gösteriyor. Çünkü bu sonucun yolu, katı yasalarla ön görülmeye ve açıklanmaya direnen, zihnin anormal olduğu varsayımından geçiyor. Böylece bu argümana göre zihin hem fiziksel hem de anormaldir, dolayısıyla zihinle ilgili son görüş, anormal fizikalizmdir ya da Davidson'ın ifade ettiği gibi anormal

3 Nomolojik: Yasa bilimiyle ilgili olan – ç.n.

tekçiliktir. İmdi, zihnin anormal doğasının görünümlerinden birisi, zihinsel olaylar ile fiziksel olaylar arasında hiçbir yasal bağlantının olamayacağıdır. Dolayısıyla anormal tekçilik, (zihinsel tipleri fiziksel tiplerle özdeşleştiren) böylesi yasal bağlantıları taahhüt eden sahte-fizikalizm biçimi olan tür-fizikalizmini dışlar.

Gördüğümüz gibi Davidson'ın argümanının sonucu öncüllerinden çıkıyor ve argüman biçimsel olarak geçerli bir argüman olduğu için ona saldırmanın tek bir doğrudan yolu, onun öncüllerine saldırmaktır. Nitekim argümanın öncüllerine karşı saldırılar, esas olarak P2 ve P3'e yönelik olarak başlatılmıştı. Argümanın tartışmalı ve mantıklı olmayan bir yan anlamının, yani zihinsel olayların nedensel etkinliğinin onların zihinsel özelliklerine atfedilemeyeceğini savunan "tür-epiphenomenalist"[4] (*type-epiphenomenalist*) bir görüşünün olduğunu iddia ederek argümana ayrıca dolaylı biçimde de saldırıldı. Bu yan anlamın argümanın *bir reductio ad absurdumu* olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalı bir konu.

P1. Zihinsel olaylar, fiziksel olaylarla nedensel ilişkiler taşır.
P2. Eğer olaylar arasında nedensel bir ilişki varsa, o zaman bu olayları birbirine bağlayan katı bir determinist yasanın var olduğu örtülü olarak kabul edilebilir.
  C1. Zihinsel olayları fiziksel olaylara bağlayan katı yasalar vardır (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Katı yasalar, yalnızca fiziksel tanımlar altında olan olayları fiziksel tanımlar altında olan olaylara bağlar.
  C2. Kendi (zihinsel olmayan) fiziksel tanımları altındaki zihinsel olayları fiziksel olaylarla bağlayan katı yasalar vardır (örnekleme, P3, C1).
P4. Eğer kendi (zihinsel olmayan) fiziksel tanımları altındaki zihinsel olayları fiziksel olaylara bağlayan katı yasalar varsa, o zaman zihinsel olaylar fiziksel tanımlara sahiptir.

4 Epiphenomenalism: Zihinsel durumlar ve süreçlerin yalnızca beyindeki ya da sinir sistemindeki fizyolojik olayların ilineksel (arızi) sonuçları olduğunu ancak bunların kendilerinin maddi dünyada başkaca hiçbir etkilerinin olmadığını savunan anlayış – ç.n.

C3. Zihinsel olaylar fiziksel tanımlara sahiptir (*modus ponens*, C2, P4).

P5. Eğer bir zihinsel olay fiziksel bir tanıma sahipse, o zaman o bir fiziksel olaydır.

C4. Zihinsel olaylar fiziksel olaylardır (*modus ponens*, C3, P5).

81

Putnam'ın Tür-Fizikalizmine Karşı Çoklu Gerçekleşme Argümanı

Amir Horowitz

Putnam, Hilary, "The Nature of Mental States", *Mind, Language, Reality: Philosophical Papers*, c. II, s. 429-40, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1975.
Fodor, Jerry, *Psychological Explanations*, New York: Random House, 1968.

Hilary Putnam'ın çoklu gerçekleşme argümanı, bugünlerde "tür-fizikalizmi" (*type-physicalism*) olarak bilinen görüşü bütünüyle çürütmeyi hedefliyor. Tür-fizikalizmine göre zihinsel özellikler fiziksel özelliklerdir; farklı bir ifadeyle, zihinsel tipler fiziksel tiplerdir ve belli bir tipe ait zihinsel bir durumu kendi tipine ait kılan, onun fiziksel-kimyasal özyapısıdır. Putnam, "beyin durumu teorisi" olarak etiketlediği bu görüşü (daha sonra) zihinsellikle ilgili standart fizikalist görüş olarak alıyor.

Argüman basit yapıda oluşturulmuş. P1, tür-fizikalizminin gerçek anlamını ortaya seriyor. Bu teori, bütün acıların fiziksel-kimyasal yapıyı paylaştıkları –bu onları acı durumları yapıyor; benzer biçimde bütün açlık durumları yalnızca onların sahip oldukları fiziksel-kimyasal yapıyı paylaşıyor– iddiasına sarılıyor, bu da onları acı durumları ve diğer zihin durumları için benzer hale getiriyor. P1'e göre tür-fizikalizminin zihinsel özelliklerin tek başına gerçekleşmesi tezine sarıldığını söyleyebiliriz. Tür-fizikalizminin bu bağlılığının ortaya konulmasının pek heyecan verici olmadığı düşünülebilir ancak aynı zaman-

da Putnam'ın argümanının ilk kez bu teoriyle ilgili hiçbir resmi duyuru ortada yokken yayınlandığını akılda tutmamız gerekiyor. Putnam, bu bağlılığın yaygın fizikalist görüşün öncülerinin iddia ettiklerinden (böylece, aslında onların fizikalist-tipte olduklarını sergilemelerinden) doğduğunu ortaya çıkarmıştı.

P2'ye göre bu hipotezden kuşkulanmak için deneysel nedenler var. P2, çoklu gerçekleşme tezini dile getiriyor: Acı duyma gibi birçok benzer özelliklerin çoklu biçimde gerçekleştiğini öne sürüyor, dolayısıyla acı durumları tek bir fiziksel yapıyı paylaşmıyorlar. Benim acım ve başka bir yaratığın acısı her ne olursa olsun yalnızca herhangi bir fiziksel özelliği paylaşmaz: Benimki bir fiziksel özelliğin örneklenmesiyle gerçekleşir; diğer yaratığınki ise farklı bir fiziksel özellikle gerçekleşir. Eğer tür-fizikalizmi zihinsel özelliklerin tek bir biçimde gerçekleştirilmesine ancak zihinsel özellikler (muhtemelen birçoğu) çoklu gerçekleşmeye bağlıysa, o zaman tür-fizikalizmi (çok muhtemelen) yanlıştır. Yani, C açıkça P1 ve P2'den meydana çıkar gibi görünüyor. Argüman geçerlidir. Argümanın geçerliliği, çoklu gerçekleşme tezinin yalnızca son derece ikna edici olduğunun kabul edilmesinden etkilenmez – aslında, yalnızca doğru olarak değil, deneysel bir hipotez olarak öneriliyor, çünkü sonuç aynı zamanda yüksek ikna edicilikten daha fazlasını iddia etmiyor. Putnam, bu teoriyi zihinsel özelliklerin işlevsel özellikler olduğu ve ikincinin üstünlüğünü –deneysel benzerlik yoluyla– gösterdiğini bildiren zihinsel özellikler teziyle karşılaştırarak kendi örneğini tür-fizikalizmine karşı güçlendiriyor. Uzun olduğu için bunu burada tartışmayacağız.

Çoklu gerçekleşme argümanının yalnızca (halen önemli) bir fizikalist tezin temelini yıktığına ama fizikalist ontolojiyi yıkamadığına dikkat etmekte yarar var. Onun sağlamlığı, her ne kadar farklı fiziksel yollarla gerçekleşebiliyor olsalar da zihinsel özelliklerin fiziksel olarak gerçekleştiği fikriyle uyumlu olmasındadır. Gerçekten de fizikalist ontolojinin gerçekliği koşullarında argümanın fizikalist ontolojiyi onaylayan ancak zihinsel tiplerin fiziksel tipler –ya da indirgenebilir– olduğunu reddeden türden fizikalizmin indirgemeci olmayan belli bir biçimiy-

le oluşturulmuş olarak alınması muhtemelen doğrudur. Aslında birçok filozofa göre bu, çoklu gerçekleşme argümanının önemli bir anlamıdır.

Bazı filozoflar, (ahtapot örneği gibi) Putnam'ın bazı örneklerinin bütün acıların özel olarak paylaşılan fiziksel bir doğaya sahip olmadığını öne sürmesine rağmen bütün insanların acı çekmesinin mantıklı olduğunu söyleyerek argümanın sonucunu önemsiz göstermeye çalışıyorlar. Böylece bu filozoflar, tür-fizikalizminin zayıf bir versiyonunu –türlere özgü tür-fizikalizmi– desteklemiş oluyorlar. Türlere özgü tür-fizikalizmine göre aynı türlerin bütün acı çeken üyeleri yalnızca fiziksel yapıdakileri paylaşırlar ve kuşkusuz bütün diğer zihinsel durumlar için de aynı şey geçerlidir. Ne var ki, bu görüşe bazı deneysel bulgular tarafından meydan okunuyor. Ciddi beyin hasarlarına uğrayan bazı insanların beyinlerinin belli bölgeleri, daha önceden beynin başka, fiziksel olarak farklı alanları tarafından sergilenen zihinsel işlevleri sergilemeyi "öğrenmeyi" beceriyorlar. Eğer böyleyse, zihinsel özelliklerin çoklu gerçekleşebilirliği, aynı zamanda tür-içi düzeye de nüfuz ediyor gibi görünüyor.

Putnam'ın argümanı, tür-fizikalizminin temellerini yok etmeye ek olarak zihnin işlevselci görüşüne de yolları döşüyor. İşlevciliğe göre zihinsel özellikler, organizmaların işlevsel özellikleridir, ilgili işlevler algısal girdiler, davranışsal sonuçlar ve zihinsel durumları birbirine bağlarlar. Aslında Putnam'ın girişimleri yalnızca tür-fizikalizminin pek ikna edici bir teori olmadığını değil aynı zamanda işlevciliğin çok daha ikna edici ve tercih edilebilir olması gerektiğini gösteriyor. Birçok filozof Putnam'ın düşünceleriyle ikna oldu ve bunun sonucunda işlevcilik, başat zihin teorisi konumunu elde etti.

Putnaın aşağıdaki pasajlarda özelliklerden çok "beyin durumları" ile "zihin durumları"na göndermede bulunuyor ancak bir psikolojik durumu kendi zihinsel türüne (örneğin, onun bir acı durumu olmasına) ait yapan onun beyin durumunun türü olduğu için metin onun reddetmek istediği hipotezi (yani "her psikolojik durum bir beyin durumudur" hipotezini ele aldığı-

nı açıkça gösteriyor. Dolayısıyla aslında tartıştığı –ve temellerini çürütmeyi hedeflediği– tür-fizikalizmidir.

> Beyin-durumu teorisyeninin iddialarını iyileştirmek zorunda olduğunu düşünelim. (Bir memeli olmayan) herhangi bir organizmanın fiziksel-kimyasal durumunun yalnızca ve yalnızca (a) uygun fiziksel-kimyasal yapıdaki bir beyne sahipse; (b) beyni fiziksel-kimyasal durumdaysa bu yaratığın acı çektiğini tespit etmek zorundadır [...] Aynı zamanda bu yaratık, acı hissedemeyen fiziksel olarak olanaklı herhangi bir yaratığın olanaklı (fiziksel olarak olanaklı) durumunda olmamalıdır [...]. Her şeye rağmen böylesi bir durumun bulunması olanaksız değildir [...] Böylece en azından paralel evrimde, bütün evrende, her zaman bir ve aynı fiziksel ağrı "ilişkisi"nin olması olanaklıdır. Ancak bu kesinlikle aşırı hırslı bir hipotezdir.
>
> Son olarak, beyin durum teorisyeninin yalnızca ağrının bir beyin durumu olduğunu söylemediğini anladığımızda bu hipotez daha da hırslı bir hale gelir; kuşkusuz o her psikolojik duruma bir beyin durumu olarak bakmaya devam eder. Böylece eğer açık bir biçimde hem bir memeliye hem de bir ahtapota uygulanabilecek psikolojik bir tane bile dayanak (diyelim, "açlık") bulabilirsek, yine de onların fiziksel-kimyasal "ilişkileri" iki örnekte farklı olabilir, beyin durumu teorisi çöker. Bunu yapabilmemiz bana fazlasıyla olanaklı gibi görünüyor. (Putnam, s. 436)

P1. Eğer tür-fizikalizmi doğruysa, o zaman her zihinsel özellik kesinlikle belli bir fiziksel tarzda gerçekleşebilir.

P2. Zihinsel özelliklerin çoklu gerçekleştirmeler yapma kapasitesinde olduğu deneysel olarak son derece akla yakındır.

C1. Tür-fizikalizmi görüşünün yanlış olduğu (deneysel olarak) son derece akla yakındır (*modus tollens*, P1, P2)

82

İndirgemeci Olmayan Fizikalizme Karşı Ardından Gelme Argümanı

Andrew Russo

Kim, Jaegwon, "Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion", *Philosophical Perspectives* 3 (1989), s. 77-108.
—, *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.
—, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Davidson, Donald, "Mental Events", *Essays on Actions and Events*, s. 207-25. Oxford: Oxford University Press, 1980.
Putnam, Hilary, "The Nature of Mental States", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, (ed.) David Chalmers, s. 73-9. Oxford: Oxford University Press, 2002.
"Mental Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Yaz 2008 ed.), (ed.) Edward N. Zalta, http:// plato.stanford.edu/entries/mental-causation/

Zihnin fiziksel dünyadaki olaylarla nedensel olarak ilişki kurmasının nasıl olanaklı olduğu, en azından Descartes'ın tek biçimli tözcü ikiciliği savunmasından bu yana önemli bir felsefi problem olarak kabul ediliyor. Ne yazık ki, hem Kartezyen hem de Kartezyen-olmayan tözcü ikicilik biçimleri birçok felsefi çevrede giderek azalan oranda taraftar bulmasına rağmen zihinsel nedensellik probleminin çağdaş zihin metafiziğinde zorlu bir problem olarak kalmaya devam etmesinin aslında ironik bir durum olduğu ortada. "Fizikalizm", şöyle ya da böyle

her şeyin fiziksel olana bağlı olduğunu (ve başka bir şeyin olamayacağını) bildiren, zihnin fiziksel dünya ile nedensel olarak nasıl ilişki kurabileceği konusunda tözcü ikiciliğin sundukların (yetersiz olması) ya da uygun olmayan açıklamalar yapması nedeniyle büyük ölçüde güdülenen bir tezdir. Eğer zihin yalnızca fiziksel bir şeyse, o zaman zihinsel nedensellik problemi de basitçe çözülebilecektir düşüncesidir.

İndirgemeci fizikalizm versiyonlarına değişik nedenlerle karşı çıkmak birçok kişinin "indirgemeci olmayan fizikalizmin" bazı biçimlerini kabul etmelerine yol açtı. Bu görüş, şöyle ya da böyle her şey fiziksel olana bağlı olsa da, zihinsel özellikler fiziksel özelliklerle aynı değildir diyor (bkz. Putnam ve Davidson). İndirgemeci olmayan fizikalizmin en etkili iki biçimi, anormal tekçilik (*anomalous monism*) ve işlevciliktir (*functionalism*). Ardından gelme (*supervenience*)[1] argümanının önemi, indirgemeci olmayan fizikalizmin şu ya da bu versiyonunu kucaklayarak basitçe gerçekleştirilmesi mümkün olmayan, fiziksel dünyanın nedensel işleyişinin ortasında zihin için bir yer bulan sonucunda yatıyor. Bir başka deyişle zihinsel nedensellik problemi, indirgemeci olmayan fizikalizm için bir problem olarak kalmaya devam ediyor.

Eğer indirgemeci fizikalizm artık bir seçenek olarak kalamıyorsa, o zaman zihnin fiziksel dünyanın nedensel işleyişinin ortasında basitçe bir yer bulamadığı neden kabul edilmiyor? Bu konumu savunmanın indirgemeci fizikalizmi savunmaktan daha zor olduğunu kabul etmek gerekir. Zihinsel nedensellik, özgür, akılcı, ahlâki olarak sorumlu bir özne ve epistemik olarak değerli bir idrak sahibi olarak kendimizi kavramak bakımından çok önemli. Dolayısıyla eğer zihinsel nedensellik olanaklı değilse, o zaman kendimizle ilgili tablonun çoğu da olanaklı değildir. Dolayısıyla ardından gelen argümanı fizikalistler için bir ikilem ortaya koyuyor: İndirgemeciliğin belli bir biçimini be-

1 Supervenience: Zihinsel ve fiziksel özelliklerin özdeşliğine karşı çıkan fizikalizm, yine de zihinsel ile fizikseli tamamen özdeş saymıyor. Zihinsel olanı belirleyen son tahlilde fiziksel olan olduğundan zihinsel fizikselin ardından gelen (supervenience) oluyor – ç.n.

nimsemek ya da dünyanın bilimsel kavranışına boyun eğmek aslında kendimizle ilgili olarak sahip olduğumuz ayırt ediciliği tehdit ediyor. Bu ikilem önemli bir konuyu açığa çıkartıyor: Ardından gelme argümanının öz olarak zihinsel nedenselliğe karşı bir argüman olduğunu düşünmek bir hata olacaktır. Tam tersine, bu argüman, zihnin indirgemeci olmayan fizikalist hakikatini kabul eden zihnin fiziksel dünyayla nedensel olarak nasıl ilinti kurduğu sorusunu akla getiren bir argüman olarak anlaşılması gerekiyor.

> P, P*'nin bir nedenidir, M ile M* sırasıyla P ile P*'nün ardından gelirler. Bu tabloda altta işleyen tek bir nedensel süreç vardır ve bu süreç iki fiziksel özelliği, P ile P*'nü birbirine bağlar. M ile M* ve M ile P* arasındaki karşılıklı ilişkiler hiçbir biçimde ilineksel ya da tesadüfi değildir; bunlar nedensel olarak P ile P*'yle ilintili olan M'nin ve M*'nün ardından gelenden ortaya çıkan yasal ve karşı-olgusal-devam ettirici düzenliliklerdir. Bu gözlemlenmiş karşılıklı ilişkiler bize bir nedensellik izlenimi verirler; ancak bu yalnızca bir görünüştür ve aslında burada hareket eden bir arabanın bıraktığı art arda gelen iki gölge arasındakinden ya da gelişen bir patolojinin art arda gelen iki belirtisinden daha fazla bir nedensellik yoktur. Metafizik olarak dile getirildiğinde bu, basit ama hoş bir tablo ancak bu söylenenin çok özel ve nadir, yani zihinlerimizin nedensel etkinliğiyle ilgili bir şey olduğunu düşünenlerden hemen protesto sesleri yükselecektir. Böylece zihinsel nedensellik problemi doğar. (Kim, *Mind in a Physical World*, s. 21)

Kim, kendi ardından gelme argümanını bu varsayımın bir *reductio ad absurdumu* olarak sunuyor.

(CR) Zihinsel özellikler, nedensel olarak ilişkili özelliklerdir[2] Daha doğrusu bu, belli bir zihinsel özelliğin (M) belli bir fiziksel özelliğe (P*) neden olduğu varsayımıdır[3] Kendi öncüllerini doğrulama sırasında kullandığı başka varsayımlar ise şunlar:

(SS) Zihinsel olan güçlü bir biçimde fiziksel olanın ardından gelir; yani herhangi bir O nesnesi ve herhangi bir T zamanı için, eğer O, T'de bir zihinsel özelliğe (M) sahipse, o zaman O zorunlu olarak T'de bir fiziksel özelliğe (P) sahiptir ve zorunlu olarak T'de P'ye sahip olan bir şey T'de M'ye sahiptir.

(NR) Zihinsel özellikler, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerle belirlenemeyeceği türden bir "indirgeme' anlamında fiziksel özelliklere indirgenemez.

(CE) Gerçek nedensel üst-belirlenme örnekleri dışında, hiçbir tek özellik herhangi bir verili zamanda yeterli nedenden daha fazlasına sahip olamaz (bkz. Kim, "Mechanism").

(CC) Eğer bir fiziksel özellik, T'de bir nedene sahipse, o zaman T'deki onun nedeni fiziksel bir özelliktir.[4]

P1. M, P*'ne neden olur (CR = *reductio* için varsayım).

P2. M ardından gelen bir temele sahiptir, buna P denir (SS).

C1. P, P*'ne neden olur (P1, P2).[5]

2 Açıklık hatırına başka özelliklere neden olan özelliklerden söz edeceğim (alternatif olarak başka durumlara neden olan durumlardan da söz edebiliriz). Ancak Kim e göre bu, bir başka özelliğin örneklenmesine neden olan bir özelliğin örneklenmesidir demek daha doğrudur Kuşkusuz bu, nedensellik metafiziğindeki önemli konulardan sıyrılmadır.

3 Bir zihinsel özelliğin *bir fiziksel özelliğe neden olduğu* varsayımına hiçbir zaman dayanılamaz. Kim in argümanı, (küçük değişikliklerle) bir zihinsel özelliğin bir başka zihinsel özelliğe neden olduğu varsayımıyla başlamış olursak verilebilir.

4 Kendi başına aldığımızda CC notu, zihinsel nedenselliği dışta bırakmaz; çünkü belli bir fiziksel özelliğin, başka bir fiziksel özellik ya da belli bir zihinsel özellik tarafından nedensel olarak üstbelirlenmesi olasılığına izin verir.

5 P1 ile P2'den C1'e varılması sorgulanabilir. Bir başka deyişle, yalnızca P M'nin ardından gelen temeli olduğu ve M P*'ne neden olduğu için neden P'nin P*'nün bir nedeni olduğu düşünülüyor? Kim'in yanıtı iki katlıdır. Birincisi, eğer nedenselliği nomolojik yeterliliğin temeli olarak alırsanız, o zaman P P*'nün bir nedeni olarak ele alınmayı hak eder, çünkü (a) herhangi bir arka-

C2. M ve P, P*'ne neden olur (birleştirme, P1, C1).

P3. Eğer M ve P, P*'ne neden oluyorlarsa, o zaman ya (i) M ve P aynı özelliktir ya da (ii) P* yeterli bir nedenden daha fazlasına sahiptir (akla yakın doğru).

P4. M ve P aynı özellik değillerdir (NR).

P5. P* yeterli bir nedenden daha fazlasına sahip değildir, ya da P* üstbelirlemenin gerçek bir örneğidir (CE).

P6. P* gerçek bir üstbelirlenim örneği değildir (koşul).

C3. P* yeter bir nedenden fazlasını sahip değildir (ayrık tasım, P5, P6).

C4. M ve P aynı özellik değillerdir ve P* yeter bir nedenden daha fazlasına sahip değildir (birleştirme, P4, C3).

C5. Durum, ya (i) M ve P aynı özelliktir ya da (ii) P* yeter bir nedenden daha fazlasına sahiptir değildir (DeMorgan, C4).

C6. Durum, hem M hem de P, P*'ne neden olur değildir (*modus tollens*, P3, C5).

C7. M, P*'ne neden olmaz ya da P, P*'ne neden olmaz (DeMorgan, C6).

P7. P, P*'nün nedenidir (CC ve P*'ne neden olan).

C8. M, P*'nün nedeni değildir (ayrık tasım, C7, P7).

C9. M, P*'nün nedenidir ve nedeni değildir (birleştirme, P1, C8).

C10. M, P*'nün nedeni değildir (*reductio*, P1-C9).

Kim'in ardından gelme argümanını anlamanın bir başka yolu, yukarıdaki varsayımlar setiyle uyumlu değildir; yani (CR),

---

dan gelen temel, nomolojik olarak onun ardından gelecek olan için yeterlidir, (b) M, P*'nün bir nedeni olarak P* için nomolojik olarak yeterlidir, ve (c) nomolojik olarak yeterlilik ilişkisi geçişlidir. İkincisi, eğer nedenselliği karşı olgusallığın temellendirilmesi olarak alırsanız, o zaman, yine, P P*'nün bir nedeni olarak ele alınmayı hak eder, çünkü (d) eğer ardından gelen temel meydana gelmezse, o zaman onun ardından gelen şey meydana gelmemiştir, (e) eğer M meydana gelmemişse, o zaman P*, M'nin P*'ne neden olması sayesinde meydana gelmemiş olacaktır, ve (f) bu özel karşı olgusallıklar geçişlidir. Nedenselliği temellendirmek için her iki yoldan hangisi seçilirse seçilsin sonuçta P, P*'nün bir nedeni olarak ele alınmayı hak eder (bkz. Kim, *Mind in a Physical World*, s. 43).

(SS), (NR), (CE) ve (CC)'nin hepsi doğru olamaz. Bu tutarsızlığı halletmek için yukarıdaki varsayımlardan birisini terk etmek gerekir. Birçok filozof, (CR)'nin doğruluğunu ve en azından zihnin fiziksele bağımlılığı üzerine bazı tezleri, örneğin (SS)'yi kabul ediyor. Tahminen hiçbir fizikalist (CC) ile bir problem bulmamalıdır ve (CE) bağımsız desteğe sahiptir (bkz. dipnot 52). Dolayısıyla Kim, söz konusu tutarsızlığı çözmenin en iyi yolunu (NR)'yi reddetmekte bulmak zorunda kalıyor; yani "indirgeme"nin belli bir anlamında zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenebileceği tezini kabul etmemiz gerekiyor.

83

Ryle'nin Kartezyen İçselliğe Karşı Argümanı

Agustin Arrieta - Fernando Migura

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*, çev. John Cottingham. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 1996.

Descartes, bazen "içselci" (*internalist*) olarak tanımlanan bir zihin anlayışı ortaya koymuştu. Aslında Descartes'ın zihin anlayışı ikicidir ve içselcilik onun yalnızca bir yanını oluşturuyor. İçselciliğin ana tezi, zihinsel durumların içsel durumlar olduğu iddiasıdır. Descartes'ın görüşü bu konuda kendi zihinsel durumlarınıza ulaşma ayrıcalığına sahip olan yalnızca sizsiniz iddiasıyla devam ediyor: Kendi içsel durumlarınız hakkında tek otorite yalnızca sizsiniz.

İçselcilik farklı bakış açılarıyla eleştirildi. Mantıksal davranışçılık bunlardan birisidir. Ludwig Wittgenstein ve Gilbert Ryle tartışmasız bir kesinlikle mantıksal davranışçılığın kurucuları olarak kabul edilebilirler. Özet olarak Ryle'ın eleştirisi, Kartezyenizmin zihnimdeki bilgiyle başkalarının zihinlerindeki bilgi arasında büyük bir uçurum olduğunu ima ettiğini söylüyor. Bir başka deyişle zihindeki bilgiyle ilgili olarak tek gerçek bilgi kendini bilmedir. Ryle'ın görüşüne göre problem, bu sonucun yanlış olmasıdır: bu nedenle Kartezyen içselcilik yanlıştır.

Argüman geçerli olduğu için birisi Kartezyen içselciliği savunmak isterse bazı öncülleri reddetmesi gerekiyor. İkinci ve üçüncü öncülleri yanlış olarak ele almak çok zor görünüyor, çünkü bunlar bu türden öncüllerde kullandığımız kavramlarla ilgili tanımların –ayrıcalıklı erişim, birincil elden içgözlem– doğrudan (ya da analitik) sonuçlarıdır. Kartezyen içselciliğin savunulmasında dördüncü öncül reddedilebilir ve diğerlerinin zihinsel durumuyla ilgili bilgiye sahip olmadığımız öne sürülebilir. Bir Kartezyen olarak (belli bir) bilgi yalnızca benim kendi zihin durumlarımla ilgiliyse olanaklıdır düşüncesi savunulabilir (bu biçimde iddia ederek, bilgi kavramının kesinlikle bağlantılı olduğu varsayılır). Başkalarının zihin durumlarına ulaşma ise yalnızca analoji (ya da tümevarımla) olur. Ancak, aslında bir şeyin benzersiz bir örnekten tümevarımla (birisinin kendi durumundan tümevarımla) doğrulanmasını bilgi olarak kabul etmek oldukça zor görünüyor. Her durumda Ryle, başka zihinler ile kişinin kendi zihni arasında böylesi bir asimetrinin olmadığı düşüncesini savunuyor.

İçselcilik ile Kartezyen içselcilik arasında ayrım yapmak önemli. Yukarıdaki argüman, Kartezyen-olmayan içselciliğe uygulanamaz: Eğer içselcilik yerine Kartezyen içselcilik konulursa birinci öncül yanlış (olabilir). Örneğin zihinsel durumların (içsel) beyin durumları olduklarını varsayalım. Eğer böyleyse, kimse bu durumlara ayrıcalıklı erişimde bulunamaz. Belki de ancak bir beyin uzmanı böylesi durumlara erişebilir. Bu durumda birinci-kişi ayrıcalıkları yok olur.

> Varsayılmış olan Ayrıcalıklı Erişimler'in (*Privileged Accesses*) normal olarak tanımlandığı gibi [kendi kendini hilme] hilinçlilik ya da içgözlem yoluyla elde edilemez. [...] Kendim hakkında öğrenebildiğim bu tür şeyler, başka insanlar hakkında öğrenebildiğim türden şeylerle aynıdır ve onları öğrenme yöntemleri de tamamıyla aynıdır. Kendim hakkında bilebildiğim ile sizin hakkınızda bilebildiğim arasında derece farkları var ancak bu farklar kendi kendini bilme lehinde değildir. Bazı bakımlardan şurası oldukça önemli: benim için sizin hak-

kınızda bilmek istediğim şeyi öğrenmek, kendimle ilgili olarak aynı türden şeyleri öğrenmekten çok daha kolaydır. (Ryle, s. 155-6)

P1. Eğer Kartezyen içselcilik doğruysa, o zaman bir kişinin zihin durumlarına ayrıcalıklı girilebilir.

P2. Eğer birisi kendi zihin durumlarına ayrıcalıklı girebiliyorsa, bu, birinci-kişi içgözlemi kişinin zihin durumlarının ne olduğunu bilmenin tek yoludur anlamına gelir.

P3. Eğer birinci-kişi içgözlemi bir kişinin zihin durumlarının ne olduğunu bilmenin tek yoluysa, o zaman başkalarının zihin durumlarını bilemeyiz (ya da başka bir deyişle, kişinin kendi zihnini bilmesiyle başka zihinleri bilmesi arasında güçlü bir niteliksel fark vardır).

P4. İnsan başkalarının zihin durumlarının bilgisine sahiptir (ya da başka bir deyişle, başka zihinlerin bilgisi ile kendi kendini bilme arasında olsa olsa önemli derecede fark vardır).

P5. Birinci-kişi içgözlemi, bir kişinin zihin durumlarının ne olduğunu bilmenin tek yolu değildir (*modus tollens*, P3, P4).

P6. Kişi kendi zihin durumlarına ayrıcalıklı giriş yapamaz (*modus tollens*, P2, P5).

C1. Kartezyen içselcilik yanlıştır (*modus tollens*, P1, P6).

84

Jackson'ın Bilgi Argümanı

Amir Horowitz

Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly* 32 (1982), s. 127-36.
—, "What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy* 83 (1986), s. 291-5.

Horgan, Terence, "Jackson on Physical Information and Qualia", *Philosophical Quarterly* 34 (1084), s. 147-52.
Stoljar, D. ve Y. Nagasawa (ed.), *There is Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.

(Bazen basitçe "bilgi argümanı" (*knowledge argument*) diye anılan) Frank Jackson'ın Bilgi Argümanı, fizikalizmi çürütmeyi ve zihin-beden ikiciliğini oluşturmayı hedefliyor. Kabaca dendiğinde fizikalizm, somut dünyadaki her şeyin fiziksel olduğu ve yalnızca fiziksel özelliklere sahip olduğu tezidir. Zihin-beden ikiciliği ise fizikalizmi reddeder: fizikalizmin bütün versiyonlarına göre zihin durumları fiziksel olmayan özelliklere sahiptir. Bilgi argümanı, bilinç deneyimlerinin fiziksel olmayan özelliklerinin olduğunu göstermeye çalışıyor ve böylece ikiciliği savunuyor. (Argüman görsel deneyimlerle ilgileniyor ancak akıl yürütme tarzı diğer türden deneyimlere, örneğin işitme deneyimleri, acı duyma gibi bedensel duyumlar vb.).

Bilgi argümanı, epistemolojik argümanlar ailesine ait bir argüman. Epistemolojik argümanlar, epistemolojik öncüllerden

(bilgiyle ilgili öncüllerden) ontolojik sonuçlar (ne varla ilgili sonuçlar) türetme eğilimindedir. Bu aileye ait diğer önemli argümanlar, "zombi argümanı" (#85) ve zihin-beden ikiciliğini kurmaya çalışan açıklayıcı aralık argümanıdır. Epistemolojik öncüllerden ontolojik sonuca ulaşmak hiçbir başarı anlamına gelmiyor. Böyle bir işin başarılması için safsataya düşmeden bir beceri sergilemek gerekiyor. Birazdan göreceğimiz gibi bilgi argümanı aslında çok ustaca hazırlanmış. Ne var ki, bazı eleştirmenler bu argümanın bir safsataya dayandığını öne sürüyorlar.

Argüman bir düşünce deneyine dayanıyor: (Tartışmalı ama) mantıksal olarak olanaklı bir senaryo tarif ediliyor. Buna göre bir kişi bir deneyimin fiziksel özellikleri hakkında var olan her şeyi biliyor ama bu deneyimin başka türden bir özelliği hakkındaki bilgisi eksik. Bu deneyimler, belirtildiği gibi, fiziksel olmayan özelliklere sahipler.

Şimdi kısa argümanın adımlarını ele alalım. Serbest bırakılması varsayımına göre Mary'nin yeni bilgi (P2) edinmesi, bu yeni bilginin serbest bırakılmadan önce sahip olduğu bilgiyi içermemiş olduğu anlamına geliyor.[1] Ancak Mary serbest bırakılmadan önce bütün fiziksel bilgiye sahip olduğu (P1) için şimdi kazandığı bilginin fiziksel bilgi olmadığı sonucu çıkıyor. Dolayısıyla P1 ve P2'den C1 çıkıyor. Şimdi, Jackson'ın argümanında kullanıldığı gibi "fiziksel bilgi" ifadesi fiziksel özellikler hakkında bilgiye işaret ediyor (gerçekten de P1 söz konusu deneyimle ilgili bütün fiziksel özellikler hakkında Mary'nin bilgiye sahip olduğu anlamına geliyor); benzer biçimde "fiziksel olmayan bilgi" fiziksel olmayan özelliklere işaret ediyor. Böylece Mary'nin söz konusu deneyim hakkında fiziksel olmayan bilgiye sahip olduğu iddiası, (aslında) Mary'nin bu deneyimle ilgili fiziksel olmayan bir özellik hakkında bilgi edindiği anlamına geliyor. Böylece C2, argümanın öncülleri tarafından

garanti altına alınmış gibi görünüyor. Eğer Mary bu deneyim fiziksel olmayan bir özelliği hakkında bilgi ediniyorsa, o zaman bu deneyimin C3'te dile getirildiği gibi bir özelliğe haydi haydi sahip olur. Bu da fizikalizmin yanlış ve ikiciliğin doğru olduğu

1 Jackson'ın düşünce deneyinin esasları aşağıdaki alıntıda anlatılacak – ç.n.

anlamına gelir. Gördüğümüz gibi bilgi argümanı biçimsel olarak geçerli bir argüman gibi görünüyor.

Dikkat çeken bir itiraza göre bu argüman, yalnızca P2 savunulamaz bir biçimde oluşturulursa geçerli olur. Bu, bilgi ve enformasyonun[2] (*information*) amaçlılığından çıkan bir itirazdır (esas olarak ortaya koyan Horgan'dır). Enformasyonun amaçlılığı, (haberiniz olmadan) X, Y ile aynı olsa bile Y özelliğine sahip olan enformasyona sahip olmadan X özelliğine sahip bir şeyin bilgisine sahip olabilirsiniz gerçeğinden ibarettir. Örneğin, Clark Kent'in uçabileceği enformasyonuna sahip olmadan Superman'ın[3] uçabileceği enformasyonuna sahip olabilirsiniz; söz konusu özellik farklı sunum modelleri (örneğin farklı kavramlar) yoluyla sunulduğunda bu olay gerçekleşebilir. Böylece Mary'nin "yeni" enformasyonu bu sınırlı anlamda yeni olabilir – bu, onun görmeyle ilgili yaptığı bilimsel araştırmalardan bildiği bir özellik hakkındadır; Mary serbest bırakılmadan önce bu özellik bir fiziksel kavram yoluyla onun bilgisine sunulmuştu ve serbest bırakıldıktan sonra ise zihinsel (fenomenal) bir kavram yoluyla onun bilgisine sunuluyor. Bu olasılık argümanı nasıl etkiler? Bu itiraza göre P2, yalnızca bu sınırlı anlamda "yeni" enformasyonla ilgili bir şey olarak anlaşılmalıdır ve o zaman P1 ile P2, C1'i gerektirmez; eğer yeni enformasyon eski enformasyon gibi aynı özellikle ilgili olabilirse, o zaman fiziksel bir özellikle ilgili olabilir ve böylece fiziksel olmayan bir enformasyon olamaz.

Mary'nin yeni elde ettiği enformasyonun bir bakıma fiziksel olmayan olduğunun söylenebilmesine, bu anlamda fiziksel teoriye –fenomenal kavramlara– ait olmayan kavramlar gerektirdiğine dikkat etmek öğretici olabilir. Ancak C1'deki "fiziksel olmayan enformasyon" bu biçimde tanımlanıyorsa, o zaman, hiç kuşkusuz, C2 sonucu çıkmaz. Nitekim, amaçlılık itirazını bilgi argümanını epistemolojik bir iddiadan –enformasyonun verilme tarzıyla ilgili bir iddia– bu enformasyonun ne hakkında ol-

2 Enformasyon (*information*), bilginin (*knowledge*) yorumlanmış, analiz edilmiş ve işlenmiş halidir – ç.n.

3 Clark Kent, çizgi roman kahramanı Superman'ın asıl adıdır – ç.n.

duğuyla ilgili bir iddiaya gayrimeşru bir biçimde taşıyan bir iddia olarak anlayabiliriz. İlk kez kırmızıyı görme deneyimini yaşayan (ve "Ah, demek kırmızıyı görmek böyle bir şeymiş" diye bağıran) Mary'nin yeni bir özellik hakkında bir şey öğrenmediğini öne sürmek mantıklı mı? Bu sorunun yanıtını ve bu itirazın gücünü değerlendirme işini okura bırakıyorum.

> Mary, parlak bir bilim insanıdır. Nedeni her ne olursa olsun, yalnızca siyah beyaz renklerin olduğu bir odada, siyah beyaz monitörü olan bir televizyonla dünya hakkında araştırma yapmak zorundadır. Görmenin nörofizyolojisi alanında uzmanlaştığını ve bizim olgun domatesleri ya da gökyüzünü gördüğümüzde ya da "kırmızı", "mavi" vb. terimleri kullandığımızda nelerin olduğuyla ilgili bütün enformasyonları bu odada elde ettiğini varsayalım. Örneğin gökyüzünden gelen dalga boyu kombinasyonlarının retinayı nasıl uyardığını ve merkezî sinir sistemi aracılığıyla ses tellerinin nasıl gerildiğini ve akciğerlerden hava çıkarken "Gökyüzü mavidir" cümlesinin nasıl ortaya çıktığını keşfediyor. [...] Mary siyah beyaz odasından serbest bırakıldığında ya da ona renkli monitörü olan bir televizyon verildiğinde ne olacak? Yeni bir şeyler öğrenecek mi öğrenmeyecek mi? Açıktır ki, dünya ve onunla ilgili görsel deneyimimiz hakkında bir şeyler elde edecektir. Ne var ki, o zaman kaçınılmaz olarak önceki bilgisi tam değildi. O bütün fiziksel bilgiye sahipti. O halde bundan daha fazlası olmak zorunda, demek ki fizikalizm yanlıştır. (Jackson, "Epiphonemonal Qualia", s. 130)

P1. Siyah beyaz odadan bırakılmadan önce Mary, kırmızıyı görme deneyimi hakkındaki bütün fiziksel bilgilere sahipti.
  C1. Eğer Mary odanın dışında yeni bilgi edinebiliyorsa, o zaman bu bilgi fiziksel olmayan olacaktır (P1'in tanımından).
P2. Siyah beyaz odadan bırakılıp ilk kez kırmızıyı görme görsel deneyimini yaşayan Mary, böylesi deneyimler hakkında yeni bilgi edinmiş olur – kırmızıyı görmenin nasıl bir şey olduğuyla ilgili ("fenomenal") özellik hakkında bilgi edinir.

C2. Siyah beyaz odadan bırakıldığında kırmızıyı görme deneyimi hakkında Mary'nin edindiği bilgi fiziksel olmayan bilgidir (*modus ponens*, C1, P2)

P4. Eğer Mary fiziksel olmayan bilgi edinirse, o zaman bu bilgi bu deneyimle ilgili fiziksel olmayan bir özellik hakkında bir bilgidir.

C3. Siyah beyaz odadan bırakıldığında kırmızıyı görme deneyimi hakkında Mary'nin elde ettiği bilgi, bu deneyimle ilgili fiziksel olmayan bir özellik hakkında bilgidir; yani kırmızıyı görme deneyimi fiziksel olmayan bir özelliğe sahiptir (*modus ponens*, C2, P4).

P5. Eğer kırmızıyı görme deneyimi fiziksel olmayan bir özelliğe sahipse, o zaman fizikalizm yanlıştır ve ikicilik doğrudur.

C4. Fizikalizm yanlıştır ve ikicilik doğrudur (*modus ponens*, P5, C3).

85

Nagel'in Fizikalizme Karşı "Bir Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" Argümanı

Amy Kind

Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review* 83 (1974), s. 435-50.
—, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Fizikalizm –her şeyin fiziksel olduğu iddiası– en azından 20. yüzyılın ortalarından bu yana zihin felsefesindeki başat konum durumunda. Ne var ki fizikalizm, uzun zamandır deneyimin niteliksel ya da öznel yanını, örneğin olgun domatesin birisinin öznel deneyimindeki kızıllığı ya da sivri bir nesneye dokunan birisinin bu deneyimden duyduğu acıyı tatmin edici bir biçimde açıklayamamakla suçlanıyor. Birçok kişi deneyimin fiziksel terimlerle açıklanabilecek ne kadar çok yanının olduğunu anlamanın çok zor olduğu suçlamasını getiriyor. Özellikle uçarken kendi sonarını kullandığında bir yarasanın yaşadığı deneyim üzerine odaklanan Thomas Nagel bu suçlamayı bilhassa etkili bir biçimde ortaya koymuştu. Bir deneyim hakkındaki öznel faktörlerin ne kadar önemli olduğunu göstermek için Nagel tarafından tasarlanan bu deney, fizikalizmin nesnelci diliyle anlaşılamıyor. Birçok filozof başarılı saysa da argüman fizikalizmin yanlış olduğunu gösterdiği için Nagel'in kendisi de özenli bir dille fizikalizmin ne kadar doğru olabileceğini anlamak için gerekli kavramsal kaynaklardan şimdilik yoksun olduğumuz iddiasında bulunuyor.

Hepimizin yarasaların deneyimleri sahip olduklarına inandığımızı kabul ediyorum. Ne de olsa yarasalar memeliler ve onların fareler ya da güvercinlerinkinden daha fazla deneyimlere sahip olduklarından kuşku duyamayız. [...]

Yarasaların deneyime sahip olduklarına inanmanın özünde, bir yarasa gibi olmak diye bir şey olduğunu kabul etmek yatıyor. Şimdi yarasaların (tam olarak microchiroptera'ların) çoğunun esas olarak sonarla ya da ses yankılamasıyla, bu ses yansımalarını kontrol ederek nesnelerden olan uzaklığı tespit ederek, kendi hızlarını ayarlayarak, ustaca modellemeler yapıp yüksek frekanslı sesler çıkararak dış dünyayı algıladıklarını biliyoruz. Yarasaların beyinleri ses yankılarının ardından meydana gelen itkilere tepki verecek biçimde tasarlanmıştır ve böylece bizim görme yoluyla yaptıklarımızla kıyaslanabilecek uzaklık, boyut, biçim, hareket ve yapıyla ilgili kesin ayrımları yapacak enformasyonu elde etmek yarasalar için olanaklı olmaktadır. Ancak yarasa sonarı, apaçık bir algı biçimi olmakla birlikte bizim sahip olduğumuz herhangi bir duyunun işleyişiyle hiçbir benzerlik içermiyor ve bizim hissettiklerimiz ya da hayal ettiklerimizle yarasanınkilerin öznel olarak benzer şeyler olduklarını varsaymak için hiçbir neden yok. Bu da yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu kavramayı zorlaştıran bir durum gibi görünüyor. [...]

Bir insan, ya da bir yarasa, ya da bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında durum ne olursa olsun, bunun belli bir bakış açısı oluşturacağı açıktır. [...]

Bu doğrudan doğruya zihin-beden problemiyle ilgili bir durum. Eğer deneyim olgularına –organizmanın nasıl bir deneyim yaşayacağı hakkındaki olgulara– yalnızca belli bir bakış açısıyla ulaşılabiliyorsa, o zaman o organizmanın fiziksel işleyişinde yaşanan deneyimlerin gerçek niteliğinin nasıl bir şey olduğu bir gizem haline gelir. Bu sonuncu durum, birçok bakış açısı ve farklı algılama sistemlerine sahip bireyler tarafından gözlemlenebilen ve anlaşılabilen türden benzersiz bir nesnel olgular alanıdır. (Nagel, "What is it", s. 438, 441, 442).

P1. İnsan, bir yarasanın sonarını kullandığı anda yaşadığına benzer bir deneyimi yaşayamaz.

P2. İnsan, bir yarasanın sonarını kullandığı anda yaşadığına benzer bir deneyimi hayal edemez.

P3. Eğer P1 ve P2 ise, o zaman bir yarasa gibi olmak temelde öznel bir fenomendir, yalnızca tek bir bakış açısıyla (yani yarasa bakış açısıyla) anlaşılabilir.

P4. İnsan, bir yarasanın sonarını kullandığı anda yaşadığına benzer bir deneyimi yaşayamaz ve insan, bir yarasanın sonarını kullandığı anda yaşadığına benzer bir deneyimi hayal edemez (birleştirme, P1, P2).

C1. Bir yarasa gibi olmak temelde öznel bir fenomendir, yalnızca tek bir bakış açısıyla anlaşılabilir (*modus ponens*, P3, P4).

P5. Fizikalizm nesnel bakış açısını benimser.

P6. Eğer fizikalizm nesnel bakış açısını benimserse ve bir yarasa gibi olmak yalnızca tek bir bakış açısıyla anlaşılabilecek öznel bir fenomense, o zaman fizikalizm bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu kavrayamaz.

P7. Fizikalizm nesnel bakış açısını benimser ve bir yarasa gibi olmak yalnızca tek bir bakış açısıyla anlaşılabilecek temelde öznel bir fenomendir (birleştirme, C1, P5).

C2. Fizikalizm bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu kavrayamaz (*modus ponens*, P6, P7).

P8. Deneyimin öznel olması, deneyim hakkındaki özsel (*essential*) bir olgudur.

C3. Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunun öznelliği, onunla ilgili özsel bir olgudur (semantik gereklilik, P8).

C4. Fizikalizm bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu kavrayamaz ve bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunun öznelliği onunla ilgili özsel bir olgudur (birleştirme, C2, C3).

P10. Eğer fizikalizm bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu kavrayamazsa ve bu onunla ilgili özsel bir olguysa, o zaman fizikalizm deneyimler hakkındaki bütün özsel olgula-

rı kavrayamaz.

C5. Fizikalizm deneyimler hakkındaki bütün özsel olguları kavrayamaz (*modus ponens*, C4, P10)

86

Chalmers'ın Zombi Argümanı

Amy Kind

Chalmers, David, *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

—, "Consciousness and Its Place in Nature", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, (ed.) David Chalmers, s. 247-72. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kirk, Robert, "Zombies versus Materialists", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement* 66 (1974), s. 135-52.

20. yüzyılın sonlarına doğru zombiler bilinçlilik hakkında süren felsefi tartışmalarda önemli bir rol oynamaya başladılar. Ancak Hollywood'un zombilerinden farklı olarak felsefi zombiler, çok daha canlıydılar ya da en azından onlar gerçekten var olabilirdi. Filozofların kullandıkları şekliyle bir zombi, mikrofizik bakımdan bir insanla aynı olan bir yaratıktır –ve böylece normal bir insanın davranışlarından ayır edilemeyen bir davranış gerçekleştirir– ancak fenomenal anlamda herhangi türden bir bilinçlilikten yoksundur. Onlara bir iğne batırıldığında zombiler sanki acı duyuyormuş gibi davranırlar ve acı duyduklarını bildirirler ancak aslında bir acı duygusu yaşamazlar.

Yakın dönemde birçok filozof, zombilerin varlığını bütünlüklü bir biçimde hayal edebileceğimizi öne sürdü. Bu iddia zombilerin olanaklılığını ima ediyor gibi kabul görüyor. Bu da beraberinde fizikalizmin yanlışlığını ima ediyor gibi görülü-

yor. Ne de olsa zombiler fiziksel olarak kesin biçimde bizim gibi tanımlanıyorlar. Ancak iki yaratık fiziksel olarak benzer olsalar da bilinçlilik bakımından farklı olabilirler, dolayısıyla bu bilinçliliğin fiziksel olandan ayrı bir şey olduğunu ortaya koyuyor gibi görünüyor. Zombi argümanı, zihin felsefesinde genellikle "düşünülebilirlik argümanları" (*conceivability arguments*) olarak anılan argümanlar sınıfına giren argümanlardan birisidir. Böylesi argümanlar bazı senaryoların düşünülebileceğini iddia ederek başlarlar. Senaryonun düşünülebilirliği onun olanaklı olduğunu ima eder ve bu yüzden zihnin gerçek doğası hakkında bir şeyler gösterdiği varsayılır. Genel olarak düşünülebilirlik argümanları konusunda bu hareketlerin her biri tartışmalıdır ve zombi argümanı bir istisna değildir. Bazı filozoflar, zombilerin gerçekten düşünülüp düşünülemeyeceğini sorgulamışlardır. Bazıları zombilerin düşünülebilir olduğunu kabul etmiş ancak onların düşünülebilirliği hakkında bir iddiadan onların olanaklılığı hakkındaki bir iddiaya geçmenin uygun olduğunu reddetmişlerdir. Başka bazıları ise zombilerin olanaklı yaratıklar olduğunu kabul ediyor ancak bunun fizikalizm hakkında bir şeyler ortaya koyduğunu reddediyorlar.

> Bilinçli bir varlıkla fiziksel olarak aynı olan ancak en azından o varlığın bilinç durumlarından bazılarına sahip olmayan bir sistemin olduğu düşünülebilir. Böylesi bir sistem *zombi* olabilir: Bilinçli bir varlıkla fiziksel olarak aynı ancak bilinçlilikten bütünüyle yoksun bir sistem. Ayrıca bunun *tersi* de olabilir, orijinal varlığın deneyimlerinden bazıları farklı deneyimlerle yer değiştirebilir ya da bazı deneyimlerden yoksun *kısmi bir zombi* veya ikisinin bir birleşimi. Bu sistemler, üçüncü kişinin bakış açısından normal bir bilinçli varlıkla aynı gibi görünebilir: Özellikle onların beyin süreçleri molekülden moleküle orijinal olanla aynı olabilir ve davranışları birbirinden ayırt edilmeyebilir. Ancak şeyler birinci kişinin bakış açısından farklı olacaktır. Bir ters ya da kısmi zombinin nasıl bir şey olduğu, orijinal varlığın nasıl bir şey olduğundan farklı olacaktır. Bir zombi gibi hiçbir şey olmayacaktır.

Zombilerin gerçek dünyada var olduklarına inanmak için çok az neden var. Ancak birçokları onların en azından düşünülebilir olduğunu savunuyor: Mantıklı biçimde zombileri hayal edebiliriz ve bu fikrin kendisini düşüncede ortaya koymasında hiçbir çelişki yok. Bu düşüncenin bir devamı olarak birçok kişi aynı şeyin bir *zombi dünyası* için de geçerli olacağını savunuyor. Zombiler muhtemelen doğal bir olasılık değiller: Doğa yasalarıyla birlikte muhtemelen dünyamızda mevcut değiller. Ancak argüman, belki de çok farklı türden bir evrende zombilerin *var olmuş olabileceklerini* savunuyor. Eğer böyle bir seçim yapmış olsaydı, Tanrı'nın bir zombi dünyası yaratmış olabileceği bazen savunuluyor. Buradan hareketle bilinçliliğin fiziksellikdışı (nonphysical) olması gerektiği söyleniyor. Eğer bizimkiyle fiziksel olarak aynı metafizik açıdan olanaklı bir evren varsa, o zaman bilinçlilik bizim evrenimizin fiziksellikdışı bileşiminden ayrı olarak olmalıdır. Eğer Tanrı bir zombi dünyası yaratmış ise, o zaman (Kripke'nin belirttiği gibi) dünyamızdaki fiziksel süreçleri yarattıktan sonra, onda bilinçliliğin olmasını sağlamak için daha fazla çalışmak zorunda kalmıştı. (Chalmers, "Nature", s. 249)

P1. Zombileri, yani mikrofiziksel olarak bilinçli varlıklara aynı olan ancak bilinçlilikten bütünüyle yoksun yaratıkları düşünebilirim.
P2. Eğer zombiler düşünülebilirse, o zaman metafizik olarak olanaklıdırlar.
C1. Zombiler metafizik olarak olanaklıdır (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Eğer zombiler metafizik olarak olanaklıysa, o zaman bilinçlilik fiziksellikdışıdır.
C2. Bilinçlilik fiziksellikdışıdır (*modus ponens*, C1, P3).

Alternatif olarak:

P1. Bir zombi dünyasını, yani bizimkiyle fiziksel olarak aynı ama bilinçliliğin olmadığı bir dünyayı düşünebilirim.

P2. Eğer bir zombi dünya düşünülebilirse, o zaman bu dünya metafizik olarak olanaklıdır.

C1. Bir zombi dünya metafizik olarak olanaklıdır (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Eğer bir zombi dünya metafizik olarak olanaklıysa, o zaman bilinçlilikle ilgili olgular, fiziksel olgulardan ayrı olgulardır (*modus ponens*, C1, P3).

C2. Bilinçlilikle ilgili olgular, fiziksel olgulardan ayrı olgulardır (*modus ponens*, C1, P3).

P4. Eğer fizikalizm doğruysa, o zaman fiziksel olgulardan ayrı bilinçlilikle ilgili olgular yoktur.

C3. Fizikalizm yanlıştır (*modus tollen*, C2, P4).

87

Açığa Çıkarma Argümanı

Carlos Mario Muñoz-Suárez

Byrne, Alex ve David Hilbert, "Color Primitivism", *Erkenntnis* 66 (2007), s. 73-105.

Campbell, John, "A Simple View of Colour", *Reality, Representation and Projection*, (ed, John Haldane ve Crispin Wright, s. 257-68, Oxford: Oxford University Press, 1993. Tekrar basım: *Readings on Color*, c. 1, *The Philosophy of Color*, (ed.) Alex Byrne ve David R. Hilbert, s. 177-90. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

—, "Transparency vs. Revelation in Color Perception", *Philosophical Topics* 105 (2005), s. 105-15.

Harman, Gilbert, "The Intrinsic Quality of Experience", *Action Theory and Philosophy of Mind*, (ed.) James Tomberlin, s. 53-79, *Philosophical Perspectives*, c. 4, Atascadero, CA: Ridgeview, 1990.

Johnston, Mark, "How to Speak of the Colors", *Philosophical Studies* 68 (1992), s. 221-63. Tekrar basım: *Readings on Color*, c. 1, *The Philosophy of Color*, (ed.) Alex Byrne ve David Hilbert, s. 137-72. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997

Loar, Brian, "Phenomenal States (Revised Version)", *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, (ed.) Ned Joel Block, Owen J. Flanagan ve Güven Güzeldere, s. 597-616, Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Londra: Oxford University Press, 1912.

Strawson, Gallen, "Red and 'Red'", *Synthese* 78 (1989), s. 193-232.

Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2000.

Açığa çıkarma (*revelation*) argümanı, çağdaş zihin felsefesi ve metafizikteki en tartışmalı argümanlardan birisidir. Terminoloji, "renk felsefesi" denilen konu bağlamında Mark Johnston'dan kaynaklanıyor. Argüman, sahip olduğumuz duygularla neyi bildiğimiz konusundaki epistemik konumumuz hakkında temel bir inancı açıklamaya çalışırken görsel renk duyularımızın bize sağladığı bilginin ne olduğunu sorma çabasını temsil ediyor. Görünüşteki apaçıklığına rağmen tartışma götürmeyen yan anlamlarıyla sağlıklı olduğu açıkça ortada olan bir argüman olduğunu söylemek çok zor.

Johnston'a göre Strawson argümanın gerisindeki düşünceyi şöyle anlatıyor: "Renk sözcükleri, özellikler olarak bütünlükleri ve temel yapıları yalnızca deneyimin sahip olduğu niteliksel karakteri veren duyusal-nitelikteki deneyimde tam olarak açığa çıkan ve çıkabilen türden özellikler için kullanılan sözcüklerdir" (s. 224). Argümanın ilk versiyonu, Russell tarafından tasarlanmıştı (s. 47). Açığa Çıkarma Argümanı (kısaca AÇA), açığa çıkarmanın doğru olduğu sonucuna ulaşan değil, tam tersine onu bir öncül olarak alan bir argümandır. Johnston'a göre açığa çıkarma, genellikle renk anlayışımızla ilgili "özsel bir düşünce" olarak anlaşılıyor: "Eğer bu türden düşüncelerin doğru olmadıkları ortaya çıkarsa, o zaman onlarda neyin yanlış olduğunu söylemekte sorun yaşayabiliriz, yani verili bir öznel konu hakkında görüşlerimizi değiştirmekten çok o öznel konudan tümüyle yoksun kalabiliriz." (s. 137).

İlkesel olarak AÇA epistemolojik bir argümandır: Duyumların özsel doğasının yalnızca sahip olunan böylesi duyumlar tarafından öznelerde nasıl açığa çıktığını gösteriyor. Dolayısıyla bu açığa çıkma duyumlar ile bilgi arasındaki ilişkiyle ilintilidir.

> Sarı kanaryanın doğası, bütünüyle onun görsel deneyimiyle açığa çıkar; öyle ki, bir kez sarı kanaryayı görenin onun nasıl olduğuyla ilgili daha fazla şey bilmesine artık gerek yoktur. Daha fazla soruşturma ve deneyim yalnızca bize bu deneyim hakkında daha fazla şey ve bu özelliğin olumsal ola-

rak diğer özelliklerle nasıl ilişkide olduğunu bildirir. (Johnston, s. 139-440)

Böylece, örneğin rengin görsel duyumlarına sahip özneler, bu renklerin temel özellikleriyle epistemik olarak ilişkilidir ve bunları genelleştirerek herhangi bir teorik bilgi elde etmeksizin onların ne olduğunu bilmek için yeterli duyumlara sahip olabilirler. Argüman şu biçimde birleştirilebilir:

P1. Eğer bir S öznesi V duyumuna sahipse ve V, X'inki gibi bir duyumsa, o zaman (açığa çıkma yoluyla) S, X'in temel özelliklerini bilecektir.
P2. S böyle bir duyuma sahiptir.
C1. S, X'in temel özelliklerini bilecektir (*modus ponens*, P1, P2).

Açığa çıkarmayla ilgili bu argümanın aynı zamanda görsel olanın dışındaki duyumlara da, örneğin kaşınma ve acı duyumlarına da uygulanabilmesi, bunun duyumlar hakkındaki bir özellik olduğunu değil, aynı zamanda duyumların epistemik rolüyle ilgili bir özellik olduğunu da düşündürtüyor.

AÇA, "Tür-tür Fizikalizmi"ne (*Type-type Physicalism*) (kısaca TF) karşı da savunuluyor: Bazı türden zihinsel bütünlüklerin (diyelim, duyumların) bazı tipteki fiziksel bütünlüklerle (diyelim, nörobiyolojik) zorunlu olarak aynı olduğunu söyleyen metafizik tez. TF, ontolojik tekçiliğin bir versiyonudur; yani gerçekliğin nesnel olarak yalnızca fiziksel bütünlüklerden (diyelim, olaylar, durumlar, süreçler, özellikler vb.) oluştuğu tezidir. Dolayısıyla bazı filozoflar eğer TF doğruysa sonrakini (örneğin nörobiyolojik durumları) bilerek öncekini (örneğin görsel duyumlar) *önsel* (a priori) olarak bilebileceğimizi iddia ediyorlar. Böylesi bir çıkarımı kabul edersek bir *önsel* fizikalizm (ÖF), belli tipte bütünlükleri (diyelim, nörobiyolojik) fiziksel bütünlükleri bilerek, belli tipte zihinsel bütünlükleri (diyelim, görsel duyumları) *önsel* olarak bilebileceğimizi söyleyen tezi elde edebiliriz. Bu anlamda AÇA'ya karşı Tür-tür *önsel* fizikalizmini (kısaca AÇAF) çıkarabiliriz.

AÇAF'tan yalnızca TF'nin başarısız olduğu değil ÖF'nin de başarısız olduğu sonucu çıkmaz. Dolayısıyla birisi TF → ÖF çıkarımına dayanan TF türünden bir sonucu savunursa, o zaman bu türden bir fizikalizm AÇAF tarafından reddedilecektir. ÖF, AÇAF'tan bağımsızdır, çünkü birisi ÖF'yi reddetmek (Loar) için ya da örneğin renklerin temel özelliklerinin fiziksel olarak *sonsal* (a posteriori) biçimde bilindiğini belirten tezi (Tye) kabul ederek TF'yi kabul edebilir. AÇAF şu biçimde birleştirilebilir:

P1. Eğer belli V tipinde duyumlar (metafizik olarak zorunlu biçimde) belli N tipinde fiziksel bütünlüklerle aynıdır, dolayısıyla N bilmek V'yi önsel olarak bilmeye yol açar; yani TF → ÖF.
P2. Yalnızca N'yi bilerek, özneler V'nin temel özellikleri bilemeyeceklerdir [Açığa Çıkma].
C1. ÖF yanlıştır (*modus tollens*, P1, P2).

AÇA'ya genellikle Gerçekçi İlkçilik'in (*Realist Primitivism*) (G1) (Byrne ve Hilbetr §2.2); yani özellikler –ya da örneğin renkler– *kendine özgü* (sui generis) dışsal özelliklerdir tezinin çerçeveleyicisi (*framing*) olarak bakılır. G1, "Nesneler genellikle onlardan elde ettiğimiz renklere sahiptirler ve nesnelerin renkleri genellikle nedensel açıklamalarla, özellikle renklerin şeyleri nasıl bir görünüme soktuğuyla ilgili nedensel açıklamalarla tasvir edilirler" kanısındadır (Campbell, s. 178).

Açığa çıkmayla ilgili temel problem "özsel özelliklerin" (*essential features*) anlamında yatmaktadır. Bu ifade, en azından iki anlama sahip: (i) Duyumların neyle ilgili olduklarıyla ilgili özsel özellikler ve (ii) Zihinsel durumlar olarak duyumların özsel özellikleri. Duyum (ii) (*sense*), duyum (i) ile karıştırılmamalıdır (Harman). Bir başka deyişle duyumların içerikleriyle ilgili özsel özellikler, zihinsel durumlar olarak duyumların özsel özellikleriyle karıştırılamaz. Eğer birinciyi kabul ederseniz, AÇA dışsal özellikler (örneğin renkler) görünen özelliklerle ilişkili duyumların bir tür yanılmazlığını savunur. Dahası

eğer ikincisi kabul edilirse, o zaman duyumlar kendi kendilerini açığa çıkaranlardır. "Özsel özellikler" aynı zamanda *fiziksel* bütünlüklere indirgenemeyen *fenomenal* ya da *perspektifsel* özellikler olarak da anlaşılabilirler. Dolayısıyla örneğin FT kabul edilirse, o zaman ister duyumların ister duyumların içeriklerinin özsel özelliklerinin kendilerinin fiziksel olduğu kabul edilecektir. İlkesel olarak açığa çıkma hakkında konuşulduğun fenomenal anlamda özelliklerden ya da temelde fenomenal özelliklerden söz ederiz.

AÇA'nın şöylesi bir sonucu vardır: "S, X hakkındaki bütün hakikatler setini bilecektir" – bu versiyona "AÇAT" diyelim. AÇAT, örneğin öznelerin yalnızca duyumlara sahip olmasıyla açığa çıkan renkler hakkındaki dilsel bilginin bütün seti anlamına gelir. Bazı filozoflar AÇAT'ı eleştiriyorlar (Campbell, *a.g.e.*). AÇA ile AÇAT arasındaki temel fark, birincinin nitelikler olarak özsel özelliklerin açığa çıkarılmasıyla ilgili bir argüman iken, ikincisi özsel özellikler hakkındaki doğru önermelerin açığa çıkarılmasından türeyen bir argüman olmasıdır.

88

Searle ve Çince Odası Argümanı

Leslie Burkholder

Searle, John, "Minds and Brains without Programs", *Mindwaves*, (ed.) C. Blakemore ve S. Greenfield, s. 209-33, Oxford: Blackwell, 1988.

—, "Minds, Brains, and Programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), s. 417-57.

Copeland, Jack, *Artificial Intelligence*, Oxford: Blackwell, 1993.

Akıllı bir bilgisayar yapmak ya da uygun bir bilgisayar programıyla çalışan düşünen bir zihin haline getirmek olanaklı mıdır? Güçlü Yapay Zeka varsayımına göre doğru girdi ve çıktılarla çalışan uygun programlar tasarlanarak zihinlerin bilgisayarlarda yaratılabileceği düşünülüyor. John Searle'nin ünlü Çince Odası argümanı, bu yanıtın yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Searle'nin kendi sözleri şöyle:

> Varsayalım ki, bir odaya kilitlendim ve bana büyük bir yığın Çince yazı verildi. Çinceyi konuşmayı ve yazmayı hiç bilmiyorum. Şimdi varsayalım ki, bu ilk Çince yazılar yığınından sonra birinci yığın ile ikinci yığınının birbiriyle ilişkisinin kurallarının bütünüyle birlikte bana ikinci bir Çince yazılar yığını verildi. Bu kurallar İngilizce ve bunları anlıyorum. Bunlar bana bir biçimsel sembol setini bir diğeriyle ilintilendirme olanağı sağlıyor. "Biçimsel"in buradaki anlamı, bütünüyle onların

şekilleri sayesinde sembolleri tanımlayabiliyorum. Tanımadığım, bana bütün bu sembolleri veren kişiler [birinci] yığın denilen yazılara "sorular" diyorlar. Ayrıca benim [birinci] yığına yanıt olarak onlara geri verdiklerime "soruların yanıtları" ve bana verdikleri İngilizce kurallar setine ise "program" diyorlar. Varsayalım ki, bir süre sonra Çince sembolleri yönlendirmek için talimatları izlemede çok ustalaşıyorum ve programcılar programda yazılanları o kadar iyi buluyorlar ki, dışardan bakış açısıyla –yani kilitli bulunduğum odanın dışındaki birisinin bakış açısından– sorulara verdiğim yanıtlar ana dili Çince olan konuşmacılarınkinden ayırt edilemiyor. [Güçlü Yapay Zeka iddialarına] gelince bana öyle geliyor ki, bu örnekte tek bir kelime bile Çince anlamadığım apaçık ortada. Ana dili Çince olan bir konuşmacıdan ayırt edilemeyecek biçimde girdi ve çıkılara sahibim ve sizinki gibi herhangi bir biçimsel programa sahip olabilirim ama hâlâ hiçbir şey anladığım yok. (Searle, s. 417-18)

Searle, yalnızca doğru kuralları uygulama temelinde Çince anlamayı başaramıyorsam diyerek sözlerini sürdürüyor, o zaman hiçbir bilgisayar yalnızca doğru programı çalıştırmaya dayanarak aynı işi yapamaz. Çince için geçerli olan diğer biliş biçimleri için de geçerlidir. Yalnızca bir programa göre belirlenen yönlendirici sembollerin kendileri biliş, algı, anlayış, düşünce, vb. güvencesi olamıyor. Dolayısıyla güçlü Yapay Zeka varsayımının yanlış olduğu kesinlikle kanıtlanıyor.

P1. Çinceyi bilen herhangi bir kişi tarafından verilen yanıtlardan ayırt edilemeyecek bir biçimde Çince yorumlar yapıp sorulara yanıt vermesine izin verecek bir kural kitabına ya da bilgisayar programına sahip her şey ya da herkes, bu yeteneğe sahip Turing testini tatmin edebilir.

P2. Searle, Çinceyi bilen herhangi bir kişi tarafından verilen yanıtlardan ayırt edilemeyecek bir biçimde Çince yorumlar yapıp sorulara yanıt vermesine izin verecek bir kural kitabına sahiptir.

C1. Eğer Searle, Çinceyi bilen herhangi bir kişi tarafından verilen yanıtlardan ayırt edilemeyecek bir biçimde Çince yorumlar yapıp sorulara yanıt vermesine izin verecek bir kural kitabına sahipse, o zaman Çince anladığı konusunda Turing testini ikna edebilir (örnekleme, P1).

C2. Searle, Çince anladığı konusunda Turing testini ikna edebilir (*modus ponens*, P2. C1).

P3. Çince anladığı konusunda Turing testini ikna eden her şey ya da herkes Çinceyi anlamak için gerekli program ya da doğru kuralları takip eder.

C3. Eğer Searle Çince anladığı konusunda Turing testini ikna ediyorsa, o zaman Searle Çinceyi anlamak için gerekli programı ya da doğru kuralları takip ediyor (örnekleme, P3).

C4. Searle Çinceyi anlamak için gerekli programı ya da doğru kuralları takip ediyor (*modus ponens*, P3).

P4. Searle Çinceyi anlamıyor. Bu, durum hakkında hiçbir şeyi değiştirmez.

C5. Searle, Çinceyi anlamak için doğru kurallar ya da programı takip ediyor ve Searle Çinceden anlamıyor (birleştirme, C4, P4).

C6. Searle Çinceyi anlamak için ne doğru kuralları ne de doğru programı takip ediyor ya da Searle Çinceyi anlamıyor (De Morgan, C5).

C7 Çinceyi anlamak için Searle doğru kuralları ve bilgisayar programını takip ediyorsa, o zaman Searle Çinceyi anlıyordur durumu geçerli değil (maddi yan anlam, C6).

P5. Eğer Searle yalnızca doğru kuralları işleterek Çinceyi anlayamıyorsa, o zaman yalnızca doğru programı çalıştırma temelinde de Çinceyi anlayamaz.

C8. Bir bilgisayar, yalnızca doğru programı çalıştırma temelinde Çinceyi anlayamaz (*modus tollens*, C7, P4)

P6. Eğer bir bilgisayar yalnızca doğru sembol-yönlendirme programını işletme temelinde ya da doğru sembolleri yön-

lendirme kurallarını takip ederek Çinceyi anlayamıyorsa, o zaman bilgisayar doğru programı uygulayarak ya da doğru kuralları takip ederek herhangi bir bilişsel niteliğe sahip olamaz.

C9. Yalnızca bir programa uygun olarak sembolleri yönlendirmek, kendi başına biliş, algı, anlama, düşünme vb.'lerinin güvencesi olmaya yetmez (*modus ponens*, C8, P6).

P7. Eğer güçlü Yapay Zeka varsayımı doğruysa, o zaman eğer doğru programla birlikte doğru girdiler ve çıktılar varsa, zihinleri yaratma da vardır.

C10. Güçlü Yapay Zeka varsayımı yanlıştır. Güçlü Zeka Varsayımı çürütülmüştür (*modus tollens*, C9, P7).

6. Bölüm

Bilim ve Dil

89

Sir Karl Popper'in Sınır Çekme Argümanı

Liz Stillwaggon Swan

Popper, Karl, R. "Philosophy of Science: A Personal Report", *British Philosophy in Mid-Century*, (ed.) C.A. Mace, s. 104-30, Londra: George Allen & Unwin, 1957.

—, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Routledge&Kegan Paul, 1963.

Karl Popper (1902-94), 20. yüzyılın en etkili bilim felsefecilerinden birisi sayılır. Muhtemelen en çok bilinen başarısı, bilim ile sahte-bilim (*pseudo-science*) arasına çekilecek sınır için koyduğu ölçüttür. Yaşadığı dönemde popüler olan bazı teorilerin – özellikle Marx'ın tarih teorisi, Freudcu psikanaliz ve Alfred Adler'in bireysel psikolojisi– varsayılan bilimsel konumlarından rahatsız olan Popper, bilimsel teoriler ile bu sahte-bilimsel teorileri birbirinden ayırt etmenin belli ölçütlerini tespit etmeye kararlıydı. Yanlışlanabilirlik (*falsifiability*) olarak bilinen bu ölçüt, Popper için bilimsel bir teorinin mihenk taşıydı. Ona göre bir teori, ancak test edilebilir öngörülerde bulunur ve potansiyel olarak yanlış olduğu gösterilebilirse bilimseldir. Eğer bir teori bu biçimde yanlışlanamazsa ve yalnızca kümülatif destekleyici kanıtlarla (*cumulative supporting evidence*) doğrulanıyorsa, o zaman sahte-bilimdir. Örneğin Einstein'ın genel görelilik teorisi uzak yıldızlardan yayılan ışınların Güneş'in yerçekimi alanı tarafından yolundan saptırılacağını öngörür. 1919 yılındaki

Güneş tutulması sırasında astrofizikçiler yıldız ışığının Güneş tarafından gerçekten saptırıldığını, hemen hemen Einstein tarafından tahmin edilen değerlerle kesin bir biçimde doğruladılar. Einstein'ın genel görelilik teorisi, Popper'in ölçütüne göre bilimsel bir teoridir, çünkü (aslında yanlışlanmamış olan) yanlışlanabilir bir öngörüde bulunmuştur.

> O sırada beni rahatsız eden sorun, ne "Bir teori ne zaman doğrudur?" ne de "Bir teori ne zaman kabul edilebilir?" sorusuydu. Benim sorunum farklıydı. *Bilim ile sahte-bilimi birbirinden ayırt etmek istiyordum*; bilimin sık sık hataya düştüğünü ve sahte-bilimin gerçeğin önünde engel olabildiğini çok iyi biliyordum. (*Conjectures*, s. 44).

> Adler'e gelince kişisel bir deneyimden çok etkilenmiştim. 1919 yılında bir gün bana özellikle tam Adlerlik gibi görünen bir olayı ona bildirmiştim ancak Adler çocuğu daha görmeden kendi teorisindeki aşağılık duygusu ile sorunu analiz etmekte hiçbir zorluk çekmemişti. Biraz şok olmuş bir halde ona nasıl bu kadar emin olduğunu sordum. "Bininci deneyimim sayesinde", diye yanıt verdi; bunun üzerine ona şöyle demekten kendimi alamadım: "Ve şimdi bu yeni olayla birlikte sanırım deneyimin bin birinci kez oldu." (*Conjectures*, s. 368)

> Bütün insan düşüncelerinin tarihi gibi tarih bilimi de sorumsuz rüyalar, inatçılıklar ve yanlışlar tarihidir. Ancak bilim, yanlışların sistematik olarak ve çoklukla zaman içinde doğrulanan bir biçimde eleştirildiği çok az sayıdaki faaliyetten birisi – belki de biricik faaliyettir. Bu nedenle bilimde genellikle hatalarımızdan öğreniriz ve bunun için bilimde ilerlemeyi sağlayan şeyin burada olduğunu açık ve seçik biçimde söyleyebiliriz. (*Conjectures*, s. 293)

P1. Eğer bir teori bilimselse, o zaman yanlış olduğu gösterilebilinen iddialarda ya da öngörülerde bulunur.

P2. Yalnızca doğrulanma talep eden (ve açıkça yanlışlanmayı görmezden gelen) bir teorinin yanlış olduğu gösterilemez.

C1. Yalnızca doğrulanabilinen ama yanlışlanamayan bir teori bilimsel değil, sahte-bilimseldir (*modus tollens*, P1, P2).

90

Kuhn'un Karşılaştırılamazlık Argümanları

Liz Stillwaggon Swan - Michael Bruce

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963. [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2011]

—, "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice", *The Essential Tension*, s. 320-39, Chicago: The University of Chicago Press, 1977. [*Asal Gerilim*, çev. Yakup Şahan, Kabalcı, 1994]

—, *The Road since Structure*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Thomas Kuhn (1922-96) bir bilim tarihçisi olarak eğitim gördü ancak en çok bilim felsefesi ve bilim sosyolojisine yaptığı katkılarla tanınıyor. Onun *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabı, bilim felsefesinin 20. yüzyıldaki en önemli ve en çok tartışılan kitaplarından birisiydi. Bunun başlıca nedeni, Kuhn'un daha önce sözü edilen mantıksal pozitivizm felsefi geleneğinde özellikle sorgulanmadan kabul edilen bilimin nesnelliğini zorlayıcı bir biçimde sorgulamasıydı. Kuhn'un bilim felsefesine yaptığı birçok katkının arasında üç tanesi özellikle önemlidir: (1) Bilim insanlarının dünyayı yeni bir ışık altında görmelerini sağlayan bir paradigma değişikliğiyle ortaya çıkan bilimsel devrimlerin analizi (2) Bilimin, genellikle sanıldığı gibi art arda gelen birikimlerle katlamalı biçimde gelişmediği, çünkü yeni paradigmaların eskileriyle karşılaştırılamaz olduğu ve "hakikati" orta-

ya çıkartmak ve gözlemler yapmak için kullanılan yöntemlerin hakimiyet kazanan bilimsel paradigmaya göre belirlendiği (3) Bilimi, insani anlatılardan tamamen kopuk olarak ele alan daha önceki pozitivist bilim felsefesiyle keskin bir karşıtlık oluşturacak biçimde bilimin toplumsal ve tarihsel bağlamlaştırma çabasıyla en iyi anlaşılabileceği görüşü.

Akılcılık ve Paradigma Değişimi

> [Paradigmalar arasındaki] seçim, yalnızca normal bilimin karakteristik işlemleriyle yapılan değerlendirmeyle belirlenmez ve belirlenemez; çünkü bunlar kısmen belli bir paradigmaya bağlıdır ve o paradigma da zaten sorundur. (*Structure*, s. 88)

> Paradigmalar arasındaki rekabet, kanıtlarla çözülebilen türden bir çatışma değildir. (*Structure*, s. 148)

> Belli bir adayın seçilmesi için ne akılcı ne de son derece doğru olmasa da bir temelin olması gerekiyor. En azından birkaç bilim insanının yeni önerilenin doğru yol olduğuna inanacağı bir şey olmalıdır. Bazen yalnızca kişisel ve dile getirilmemiş estetik düşünceler de bunu sağlayabilir. (*Structure*, s. 158)

P1. Eğer ortaya çıkan bir paradigma, bilimsel kanıtla değil ama çoğunluğun kabul etmesiyle ya da sezgisel cazibeyle başat (*dominant*) hale gelirse, o zaman bir paradigmadan diğerine geçişe akılcı bir biçimde karar verilmez.
P2. Ortaya çıkan bir paradigma, çoğunluğun kabulü ya da sezgisel cazibe tarafından başat hale gelir.
C1. Bir paradigmadan diğerine geçişe akılcı biçimde karar verilmez (*modus ponens*, P1, P2).

Karşılaştırılamaz (*Incommensurable*) Paradigmalar ve Holizm

> Einsteinci kavramlara yapılan fiziksel göndermeler, hiçbir biçimde aynı ismi taşıyan Newtoncu kavramlarla aynı değildir. (Newtoncu kütle korunur; Einsteinci kütle ise enerjiye dönüşür. Yalnızca görece düşük hızlarda iki ölçü aynı olabilir ve onların bile aynı olduklarını düşünmemek gerekir). (Structure, s. 102)

> Dünya merkezcilikten Güneş merkezciliğe geçiş flojistondan[1] oksijene ya da [ışığın yapısının bir açıklaması olarak] taneciklerden dalgaya geçişten daha az göze çarpsa da (subtler) sonuçta meydana gelen kavramsal dönüşüm, titizlikle oluşturulan paradigmanın yok olması bakımından daha az yıkıcı değildi. (Structure, s. 94)

> Lavoisier [...]Priestley'in filojistonu alınmış hava gördüğü ve başkalarının hiçbir şey görmedikleri yerde oksijeni gördü. (Structure, s. 118)

P1. Bilimsel terimler şeylere işaret ederler ve bir anlam ağı yoluyla anlama sahiptirler.

P2. Eğer paradigmalar karşılaştırılabilir iseler, o zaman terimler yeni paradigmalarda aynı şeylere işaret etmeye devam ederler; örneğin Newton'un teorilerindeki "kütle", Einstein'ın teorilerindeki "kütle"nin eşdeğeri olacaktır.

P3. Terimler yeni paradigmalarda aynı şeylere işaret etmezler; örneğin Newton'un ve Einstein'in teorilerindeki "kütle" eşdeğer (ve ne de diğerinin özel bir durumu) değildir; üstelik bazı şeyler (örneğin filojiston) bütünüyle ortadan yok olmaz.

C1. Paradigmalar karşılaştırılamazlar (*modus tollens*, P2, P4).

---

1 Flojiston: Eskiden yanma olayına neden olduğu varsayılan hayali uçucu madde – ç.n.

P5. Eğer paradigmalar karşılaştırılamazlarsa, o zaman bilim zamanla hakikate çok daha yakın olamaz.

C2. Bilim zamanla hakikate çok daha yaklaşmaz (*modus ponens*, P5, C1).

91

Putnam'ın Mucizeler Yoktur Argümanı

Liz Stillwaggon Swan

Putnam, Hilary, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, c. 1, Londra: Cambridge University Press, 1975.

Boyd, Richard N., "The Current Status of the Issue of Scientific Realism", *Erkenntnis* 19, 1-3, (Mayıs 1983), s. 45-90.

Worrall, J., "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialectica* 43 (1989), s. 99-124.

Dil, zihin ve bilim filozofu olan Hilary Putnam (1926-), bilimin gelişmesiyle ilgili realist bir anlayışı desteklemek için Mucizeler Yoktur (*No Miracles*) Argümanı'nı önermişti. Realizm, en iyi bilimsel uygulamalar ve teorilerin bize dünya hakkındaki gerçek bilgileri vereceğini; bazı durumlarda elektronlar, atomaltı parçacık sicimleri, anti-madde ve matematik yasaları gibi bilimsel teorilerde tespit edilen bütünlüklerin gerçekten var olduklarını ya da bilimimizden başka hiçbir şeyin bize dünya hakkında bir şeyler öğretmeyi başaramayacağını savunuyor. Mucizeler Yoktur argümanının düğüm noktası, (en azından yaklaşık olarak) doğru olan bilimsel teorilerimizin öngörücü ve yönlendirici başarısını en iyi biçimde açıklamasıdır. (Karşıt görüş –anti-realist görüş– ise bilimsel ve matematik teorilerimizde yer alan tespit edilmiş bütünlüklerin teorilerin yararlı olması için var olmalarına gerek olmadığını; ya da bir başka deyişle teorilerimizin yararlı ancak zorunlulukla deneysel olarak kesin olmadıklarını savunuyor.)

Realizm lehine olumlu argüman, bilimin başarısını bir mucize yapmayan tek felsefedir. (Putnam, s. 73)

Eğer bir teori, hemen hemen kozmik ölçülerde bir örtüşmeyle, diyelim evrenin temel yapısı hakkında doğru olan ya da "özsel olarak" veya "temelde" doğru şeyler söyleyen genel görelilik teorisi ya da ışığın foton teorisi gibi çok sayıda doğru deneysel öngörüde bulunuyorsa bu bir mucize olacaktır. Ancak ne olursa olsun mucizevi olmayan bir alternatif olduğu sürece mucizeleri kabul etmememiz gerekiyor. Eğer bu teorilerin fenomenin "arkasına" geçtiklerini söylemeleri gerçekten doğru ya da "doğruya yakın" ise, o zaman fenomeni doğru anlaşılmasında şaşılacak bir durum yoktur. Dolayısıyla mevcut olan kabul edilmiş teorilerin gerçekten "özsel olarak" doğru oldukları sonucuna varmak mantıklıdır. (Worrall, s. 101)

P1. Eğer bir bilimsel teori doğru gözlemsel öngörülerde bulunuyorsa, o zaman (en azından yaklaşık olarak) doğru olması gerekir.
P2. Bilimsel teorilerimizin birçoğu doğru gözlemsel öngörülerde bulunur.
C1. Bilimsel teorilerimizin birçoğu (en azından yaklaşık olarak) doğru olmalıdır; aksi halde bilimin başarısı mucizevi olurdu (*modus ponens*, P1, P2).

92

Galileo ve Cisimlerin Düşmesi

Liz Stillwaggon Swan

Galileo, *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, Intorno a Due Nuove Scienze* 213, Leida, Appresso gli Elsevirii; Leiden: Louis Elsevier, 1638 veya *Mathematical Discourses and Demonstrations, Relating to Two New Sciences*, çev. Henry Crew ve Alfonso de Salvio. New York: Dover, 1914.

—, *Dialogue concerning the Two Chief World Systems, Dialogo*'dan çev. S. Drake, 2. gözden geçirilmiş baskı, Berkeley, CA: University of California Press, 1967. [*İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İş Bankası, 2008]

Brown, James R., *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, New York: Routledge, 1991.

Galileo'nun (1564-1642) düşen cisimlerle ilgili ünlü düşünce deneyi, ev hapsindeyken yazmış olduğu son eseri *Discorsi*'de yer alır. Genellikle bu deney, *reductio ad absurdum* olarak ikili anlamıyla doğal bilimlerdeki en fazla ilgi uyandıran ve bilim tarihindeki nadir örneklerden birisi olarak değerlendirilir. Mantıksal akıl yürütmeden başka hiçbir şeye dayanmayan Galileo, ağır nesnelerin hafif nesnelerden daha çabuk yere düşeceğini bildiren Aristoteles'in uzun süredir geçerli sayılan teorisinin bir çelişkiye yol açacağını göstererek, onun yerine bütün nesnelerin kendi ağırlıklarından bağımsız olarak aynı hız oranıyla yere düşeceklerini bildiren kendi teorisini geçirmişti. Bugün vakum tüpleriyle laboratuvarlarda kanıtlanabilen Galileo'nun düşün-

ce deneyindeki öngörüsü, deneysel kanıtlama olanaklı olmadan yüzlerce yıl önce doğru çözüme yalnızca mantıksal akıl yürütmeyle ulaşması gerçekten olağanüstüdür. Yaşadığı dönemde Galileo'nun kendi *önsel* sonucu hakkında aşırı güvene sahip olmakla eleştirilmesi oldukça ilginç bir hususdu; nitekim Cisimler Düşmesi (*Falling Bodies*) düşünce deneyinde anlattığı deneyleri gerçekten yapmış olsaydı, hava sürtünmesinin doğal etkisi nedeniyle Galileo, bu yolla kendi görüşünü değil Aristoteles'in teorisini doğrulamış olacaktı.

> SALVIATI: Doğal hızları farklı iki cisim alırsak, bunları birbirine bağladığımızda daha hızlı olan daha yavaş olan tarafından kısmen geciktirilecek ve daha yavaş olan da hızlı olan tarafından bir biçimde hızlandırılacaktır. Benim bu düşünceme katılıyor musun?
>
> SIMPLICIO: Hiç kuşkusuz haklısın.
>
> SALVIATI: Ancak eğer bu doğruysa ve eğer büyük bir taş, diyelim sekiz hızıyla hareket ederken, küçük bir taş, diyelim dört hızıyla hareket ediyorsa, o zaman onları birbirine bağladığımızda sistem sekizden daha düşük bir hızla hareket edecektir. Ne var ki, bu iki taşı birbirine bağlamak, daha önce sekiz hızıyla hareket edenden daha büyük bir taş meydana getirmek demektir: bu durumda daha ağır cisim şimdi daha hafif olandan daha düşük bir hızda hareket ediyor olacak, bu da senin varsayımının tam tersi bir etkidir. Böylece ağır cismin hafif olandan daha hızlı hareket ettiği yönündeki varsayımdan yola çıkıp daha ağır cismin daha yavaş biçimde hareket ettiği sonucuna nasıl vardığımı görüyorsun [...]
>
> Dolayısıyla Simplicio, buradan aynı özgün yerçekimine maruz kalmaları koşuluyla büyük ve küçük cisimlerin aynı hızda hareket ettikleri sonucuna varmamız gerekiyor.
>
> (Galileo, *Dialogue*, s. 108)

P1. Eğer hafif top ağır toptan daha yavaş biçimde yere düşüyorsa, o zaman hafif top birleşik bir sistemde ağır topun tek

başına olduğundan daha yavaş düşmesine neden olarak bir engel olarak hareket eder.

P2. Ancak birleşik sistemin kendisi yeni, hatta ağır top tek başınayken ondan daha hızlı biçimde düşen daha ağır bir nesnedir.

C1. Hafif top daha yavaş biçimde düşmez (*modus tollens*, P1, P2).

P3. Eğer hafif top daha yavaş düşmezse, o zaman bütün nesneler kendi ağırlıklarına bakılmaksızın aynı hız oranıyla düşerler.

C2. Galileo, tek mantıklı çözümün bütün nesneler için ağırlıklarına bakmadan aynı hız oranıyla düşmeleri olduğu sonucuna varır (*modus ponens*, P3, C1).

93

Eleyici Materyalizm

Charlotte Blease

Churchland, Paul M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy* 78, 2 (1981), s. 67-90.
—, "Evaluating Our Self-Conception", *Mind and Language* 8, 2 (1993), s. 211-22.
Feyerabend, Paul, "Materialism and the Mind-Body Problem", *Journal of Metaphysics* 17 (1963), s. 49-66.

Zihin felsefesindeki "eleyici/yok edici materyalizm" (*eliminative materialism*), belki de filozoflar tarafından şimdiye kadar önerilmiş en radikal tezdir. Bu tez, "halk psikolojisi"miz (*folk psychology*) –yani kendimiz ve başka insanların davranışıyla ilgili sağduyu anlayışımız– yalnızca bir teori değil, tam tersine yanlış bir teoridir ve bir gün gelecekteki nörobilimsel zihin felsefesi lehine elenecektir/yok edilecektir biçimindeki provokatif iddiadan oluşuyor. En son ve sesi en çok çıkan eleyici materyalist Paul Churchland'dır. Churchland, kendilik algımızı gözden geçirmemiz ve "inançlar", "arzular", "istekler" vb. türden zihinsel kavramları yok etmemiz/dışlamamız gerektiğini öne sürüyor. Dolayısıyla bu tez etik ile toplumsal bilimler (psikoloji, sosyoloji, tarih, iktisat ve antropoloji) ve bunların uygulamalarıyla (psikiyatri, hukuk, siyaset vb.) konularında ciddi sonuçlar doğuruyor; çünkü bu alanlar kendi açıklamalarında bu türden sağduyuya dayalı zihinsel terimleri kullanıyorlar. Eleyici materyalizme kendi-kendini çürüttüğü gerekçesiyle karşı

çıkılıyor: Eleyici materyalist, "inançların" gerçek olmadıklarına inanamaz. Churchland, bunun yalnızca "inançlar" gibi terimlerin kendi-kendimizi anlayışta ne kadar derinlere kök saldığını gösterir diye iddia ediyor. Eleyici materyalizme karşı diğer itirazlar arasında halk psikolojisinin bir teori olduğu iddiasını reddetme ya da onun yanlış bir teori olduğu görüşünü reddetme de var. Her ne olursa olsun eleyici materyalizmle başarılı bir biçimde mücadele ederek ya da onunla boğuşarak kendimiz hakkındaki düşünme tarzımız kökten biçimde değiştirilebilir.

> Eleyici/yok edici materyalizm, psikolojik fenomenle ilgili sağduyu anlayışımızın bütünüyle yanlış bir teori oluşturduğunu söyleyen tezdir. Bu, öylesine hatalı bir teori ki, hem ilkeleri hem de ontolojisi tamamlanmış bir nörobilime düzgün biçimde indirgenmek yerine sonuç olarak onunla yer değiştirecektir. Karşılıklı anlayışımız, hatta kendi içgözlemimiz bu durumda tamamlanmış nörobilimin kavramsal çerçevesi içinde yeniden oluşturulabilir. Bu öyle bir teori olacak ki, yerine geçtiği sağduyu psikolojisinden çok daha güçlü olmasını ve genel olarak fizik bilimiyle sağlam bir biçimde bütünleşmesini bekleyebiliriz. (Churchland, "Eliminative Materialism", s. 67).

P1. Halk psikolojisi bir teoridir.
P2. Eğer halk psikolojisi bir teoriyse, o zaman halk psikolojisi yanılabilir, yani yok edilebilir.
C1. Halk psikolojisi yanılabilir, yani yok edilebilir (*modus ponens*, P1, P2).
P3. Halk psikolojisinin yanlış olduğuna inanmak için sağlam gerekçeler var.
P4. Eğer (C1) ve (P3) ise, o zaman halk psikolojisi, yanlış bir teori olarak reddedilmelidir.
P5. (C1) ve (P3) (birleştirme).
C2. Halk psikolojisi yanlış bir teori olarak reddedilmelidir (ve bu yüzden yok edilmelidir) (*modus ponens*, P4, P5).

94

Wittgenstein'ın Özel Dil Argümanı

George Wrisley

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, ve Joachim Schulte, (ed.) P.M.S. Hacker ve Joachim Schulte, gözden geçirilmiş 4. baskı, Almanca ve Ingilizce, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2007]

Candlish, Stewart ve George Wrisley, "Private Language", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2008 ed.), (ed.) Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/private-language/

Mulhall, Stephen, *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Stern, David G., *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*, Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2004.

Felsefi Soruşturmalar kitabının 243. kısmında Ludwig Wittgenstein (1889-1951), özel bir dil (*private language*) fikrini ortaya atmıştı. Bu özel dilin, bir kişinin kendi dolaysız, özel duyumlarını başka hiç kimsenin anlayamayacağı bir dil biçiminde olduğu varsayılıyordu. Böylesi bir dil, gizli bir kodla ilgili dar anlamda özel olmayacaktı, çünkü gizli bir kod paylaşılabilirdi. Wittgenstein'ı ilgilendiren düşünce, birisinin hiçbir zaman paylaşamayacağı, zorunlu bir özel dilin olanaklı ya da düşünülebilir olup olmadığıydı.

Genellikle kitabın 258. kısmı çoğunlukla "özel dil argümanı" denilen argüman için kilit önemdeki ifade olarak görülür. Ne var ki, 243-315. kısımdaki ifadelerde tartışılan konuların çeşitlilik ve karmaşıklığı, "özel dil argümanı" diye etiketlendirilebilecek tek bir argüman olmadığını akla getiriyor. Bu ifadeler, tek bir konunun sistemli bir eleştirisini oluşturmaktan çok farklı yönlerdeki konularla ilgili yaklaşımlardır. Yine de 256-258. kısımlarda yer alan argüman, özel bir dilin olanaklılığıyla ilgili bütün düşüncenin ve argümanın oluşturulmasının merkezinde yer alır.

256-258. kısımlardaki genel strateji şunu gösteriyor: (1) Duyguların özel dili, duyguların doğal ifadelerinden –örneğin acının çığlık atarak, neşenin gülümseyerek vb. dile getirilmesi–, bizim sıradan kamu dilimizden ne kadar farklı olabilir (2) Sırf işaret ve özel objelerle bağlantılandırılmak istendiğinde, özel bir dil yaratmak için gereken koşullar veya "özel bir dil" nosyonu (*notion*) mümkün değildir, anlamsız olacaktır.

Felsefi Soruşturmalar'ın özel dil bölümündeki, özellikle de 256-258. kısımlarındaki argümanların felsefi yan anlamları çok sayıda ve değişiktir. Ancak iki tanesi özellikle önemli:

Epistemoloji: Wittgenstein, kişinin kendi "içsel" durumlarının bilgisiyle başkasının "içsel" durumlarının bilgisi arasında keskin bir epistemolojik bölünmenin var olduğu düşünmesini eleştiriyor. Descartes, zihninde dış dünya hakkında inandığı her şeyin yanlış olabileceğini savunsa bile, yine de sahip olduğu bazı duygular ve düşünceleri ve bilincinin olduğunu bilmekte başarılı olamıyordu. Bunun anlamı acı duyduğumu bilebilirken, başka birisinin acı çektiğini kesinlikle bilememdir. Wittgenstein'ın mahremiyet üzerine söylediklerinin çoğu böylesi bir konumu yerle bir eder. Ayrıca bunun tersinin olup olmayacağını, yani başkalarının acı çektiğini çok iyi bilebileceğimizi de sorguluyor; benim acı içinde olduğumu bildiğimi hangi anlamda söyleyebileceğim de sorgulanabilir. Birisinin kendi acısı hakkındaki bilgisinin sorgulanmasıyla ilgili Wittgenstein'ın iddialarını özetlemek kolay değildir. Yine de bunlar kıs-

men "Arabamın çalıştığını biliyorum; az önce anahtarı çevirdim" ile "Dişimin ağrıdığını biliyorum; çünkü bunu hissediyorum" gibi iddialar arasındaki kullanım ve bağlamdaki farklarla ilgili gözlemlerden kaynaklanır.

Metafizik ve Dil Felsefesi: Wittgenstein, dil ile dünya arasındaki ilişkiyle ilgili sağduyu görüşüne benzer gibi görünen genel bir eleştiri getirir, yani dünyanın basitçe etiketler (isimler) yapıştırdığımız nesnelere doğal olarak bölündüğü görüşüne karşı çıkar. Dünyadan söz eden (neye işaret ettiğini göstererek bir sözcüğü tanımlayan/açıklayan) açık tanımlarla ilgili Wittgenstein'ın düşüncesinin bir sonucu, yalnızca bir dil referansı tespit etmek için uygun olduğunda olanaklıdır. Böylece bir dilin temeli, basitçe neyin var olduğunu ve ardından kendi kendini tarif eden isimlere nasıl bağlandığını görmeyi araştırma sorunudur.

Duygu dilimizi düşünürken Wittgenstein, duyumlar hakkında anlamlı biçimde konuşmak için bir ismi bir duygu ile birleştirmek gerektiğinden duyumların kendi bütünlük ölçütlerini sağlayarak, "kendi kendilerini tespit ettikleri" düşüncesini de benzer biçimde eleştirir. Duygularımıza fazlasıyla yakın olduğumuzdan her şeyin bizim için duyum ile "acı" işaretini birleştirmek bakımından anlamlı olan *acı* kelimesinden geldiğine inanabiliriz. Duyum biriciktir ve kendi kendini tespit eder, dolayısıyla "acı"nın anlamı duyum tarafından belirlenir. Ne var ki, Wittgenstein isim verme ve isimler ile kelimelerin işaret etme tarzı konusunda haklıysa, o zaman nesneler ve duyumlar kendilerini onların nesneleri ve duyumları olarak ayırt edemezler. Onların kimlikleri, yalnızca bir dil tarafından düşünülen olarak kendilerine belirleyici biçimde işaret etmek için kullanılan dille ilişkileriyle belirlenir. Duyum kelimeleri yalnızca özel duyumları kendi kendilerine tespit etmeye işaret ettikleri için anlamlı değillerdir; tersine olarak duyum dilinin anlamı ve kullanımı bakımından temel olan genel gözlemlenebilir davranışlardır.

256. Şimdi, benim içsel deneyimlerimi tasvir eden ve yalnızca benim anlayabildiğim dil nedir? Duygularımı ifade etmek için kelimeleri nasıl kullanıyorum? Genelde yaptığımız gibi mi? O zaman duygularımla ilgili kelimelerim benim duyumla ilgili doğal ifadelerime mi bağlıdır? Bu durumda dilim "özel" bir şey midir? Başka birisi onu benim gibi anlayabilir mi? –Ancak duyumun herhangi bir doğal ifadesine sahip olmadan yalnızca duyumlarım vardır diyebilir miyim? Şimdi yalnızca isimleri duyumlarla birleştiriyorum ve bu isimleri tasvir edildikleri gibi kullanıyorum –

257. [...] "O, duygusuna bir isim verdi" dendiğinde, yalnızca isim vermeyi anlamlı yapmak için dilde çok şey yapılması gerektiği unutuluyor. Eğer birisinin bir acıya bir isim verdiğinden söz ediyorsak, "acı" kelimesinin grameri burada hazır olmuş olmalıdır; bu yeni kelimenin durduğu yeri gösterir.

258. Şöyle bir durumu hayal edelim. Belli bir duygunun yinelenmesi hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bunu gerçekleştirmek için bu duyguyu "S" işaretiyle birleştiririm ve o duyguyu hissettiğim her gün için takvime bu işareti yazarım. –İlk olarak işaretin tanımının formüle edilemezliğini gözlemlemek istiyorum – Ancak aynı zamanda kendim için açık bir türden tanım verebilirim! –Nasıl? Bu duyguya nasıl işaret edebilirim?– Olağan anlamda değil. Ancak işareti konuşuyor ya da yazıyorum ve aynı zamanda dikkatimi bu duygu üzerinde yoğunlaştırıyor –ve böylece, sanki, onu içsel olarak işaretliyorum – Ama bu serenomi ne için? Her şey olduğu gibi görünüyor! Bir tanım bir işaretin anlamını içinde barındırır, öyle değil mi? –Dikkatimin yoğunlaşmasıyla yapılan tam olarak bu; dolayısıyla bu şekilde işaret ile duygu arasında hafızada bir ilişki kuruyorum – Ancak "Hafızada ilişki kuruyorum" yalnızca şu anlama gelir: Bu süreç, gelecekte bu bağıntıyı doğru biçimde hatırlamamı sağlar. Şöyle de söylenebilir: Bana doğru görünen her neyse o doğrudur. Bunun tek anlamı, burada "doğru" hakkında konuşamayız demektir. (Wittgenstein)

P1. Eğer bir duygu zorunlu olarak özel oluyorsa, o zaman doğal bir ifadesinin olmaması gerekir; örneğin inlemeler, çığlılar, haykırışlar vb. yoluyla ifade edilen acı gibi.

P2. Birisinin özel bir dil başlatmak istediğini ve belli bir duygu meydana geldiği her anda bir günlüğe "S" işareti koyarak bunu yaptığını varsayalım.

P3. Eğer "S"ye bir anlam verilirse ve gelecekte "S"nin doğru uygulanması için bir doğrulama ölçütü var olacaksa, o zaman "S"nin bir tanımı formüle edilebilmeli ya da eğer "S"ye bir anlam verilir ve gelecekte "S"nin doğru uygulanması için bir doğrulama ölçütü olursa, o zaman "S"ye açık bir tanım verilir (yani onun ismini söylerken/yazarken şeyin ismine işaret eden bir tanım).

P4. "S" için hiçbir tanım formüle edilemez, çünkü bunu yapmak dilin mahremiyetinin geçersiz olacağı bir genel dilin kullanımını gerektirecektir.

P5. Ne var ki, günlüğe işareti yazarken duygu konusunda kişinin dikkatini yoğunlaştırmasıyla "S"nin açıkça tanımlanması olanaklı olmayacak mıdır? Hayır! Çünkü:

5a. 257 kısımda söz edildiği ve *Felsefi Soruşturmalar*'ın 27-37 kısımlarında savunulduğu gibi eğer açık bir tanım iş görürse, o zaman kavramsal-dilbilimsel bağlam işaret edilen "nesne"yi belirler ya da bu durumda, kişinin yoğunlaşması var olmalıdır.

5ai. Açık tanımlar anlamı temellendirmek için kullanılamaz, tam tersine açık bir işaretin anlamını zaten oluşmuş anlamını gerçekleştirmenin son bir adımı olarak iş görürler.

5aii. Yoğunlaşmanın "nesnesi"ni belirleyen kavramsal-dilbilimsel bağlam olmadan duyguya "işaret eden" belirleyen olmaz. Süresine, yoğunluğuna, vücudun duygudan noksan olmasın vb. yoğunlaşılan şey duygu mudur?

C1. Özel günlük tutan bağlamında açık (*ostensive*) tanım olanaksızdır (*modus tollens*, P5, 5a-5aii).

5b. Özel günlük tutan bağlamında kavramsal-dilbilimsel (*conceptual-linguistic*) bağlam mevcut değildir.

C2. Bir işareti yazarken bir duygu üzerine kişinin yoğunlaşması, işaret için özel ya da başka bir anlam oluşturmaz (*modus tollens*, 5a, 5b).

(Wittgenstein'ın yazdığı diğer şeylerin yanı sıra) yukarıdaki akıl yürütme çizgisinin açık özelliği olan özel bir dilin oluşturulması düşüncesinin yanlış ya da saçma olduğunu gösterdiği anlamına gelip gelmediği konusunda Wittgenstein araştırmacıları arasında bir ihtilaf var. Bu ihtilafı yansıtmak için söz konusu sonucun iki farklı versiyonu aşağıda veriliyor.

C3. "S"ye hiçbir anlam verilmiyor ve gelecekte "S"nin doğru uygulanması için hiçbir ölçüt yoktur (yıkıcı ikilem, P3, P4, P5).

P6. Eğer (C3) ise, o zaman sonuçta anlamlı hiçbir şey olmayacaktır.

C4. Bir işaret ile duygunun yalnızca birleştirilmesinden hiçbir anlamlı sonuç çıkmayacaktır (*modus ponens*, C3, P6).

C5. Duygular hakkında anlamlı biçimde konuşabildiğimiz için işaret ile duyguların yalnızca birleşmesinden duygu üzerine konuşmanın anlamsızlığı çıkmaz (örnekleme, C4).

P7 Diller, özel olanları bile, anlamlı olmak zorundadır.

C6. – Versiyon 1: Özel bir dilin yalnızca işaret ile özel nesnenin birleşmesinden meydana gelmesinin olanaklı olduğu yanlıştır (yerine koyma, C5, P7).

C6. – Versiyon 2: İşaret ile özel nesnenin yalnızca birleşmesinden ibaret olan özel dil kavramına zorunlu olarak herhangi bir anlam veremediğimiz için özel bir dilin yalnızca işaret ile öznenin birliğinden oluşmasının olanaklı olduğu yanlış değildir; tam tersine, bu olanaklılığın saf dışı edilmesi kesin olarak açık değildir. Bir özel dilin zorunlu olarak olması aslında saçmadır (yerine koyma, C5, P7).

95

Fodor'un Dilbilimsel Doğuştancılık Argümanı

Majid Amini

Fodor, Jerry, *The Language of Thought*, Hassocks, Sussex, Birleşik Krallık: Harvester Press, 1976.

Chomsky, Noam, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York: Praeger, 1986.

Gopnik, Myran (ed.), *The Inheritance and Innateness of Grammars*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

20. yüzyılın en etkili filozoflarından birisi olan Bertrand Russell'ın şu sözleri ünlüdür: "Dünyayla kısa, kişisel ve sınırlı biçimde ilişki kuran insanlar, nasıl oluyor da bu kadar çok şeyi bilebiliyorlar?" (akt., Chomsky,s. XXV). Bu, Noam Chomsky'nin "Platon Problemi" dediği ve "Bu kadar sınırlı kanıtlara sahibiz ama ne kadar çok şey bilebiliyoruz" (Chomsky, s. XXV) biçiminde kutsadığı bir durum. Russellcı ruha benzer bir biçimde Myran Gopnik de dil hakkında aşağıdaki gözlemi sunuyor: "Dil hakkındaki bilmecelerden birisi, çocukların doğduklarında konuşamamaları ancak zamanla iki yaşındayken dili kullandıkları ve dört yaşında akıcı biçimde konuşmalarıdır. Bu şaşırtıcı yeteneği nasıl elde ediyorlar?" (Gopnik, s. 3).

Tarihsel olarak söylendiğinde insanlar tarafından dilin elde edilmesi iki karşıt ve rekabet eden analojiyle açıklanıyor. Bir yanda John Locke, klasik eseri *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de (1689) bir çocuğun zihninin dilsel yetenek ve becerinin

oluşması için duyu izlenimlerini pasif bir biçimde alan *tabula rasa* ya da "boş levha" gibi olduğunu savunuyor. Aslında doğumda zihin herhangi bir anlayıştan yoksundur ve daha sonra duygular ve deneyim bu boş levhaya dilsel işaretler olarak kazınırlar. Öte yandan Gottfried Leibniz, *An Essay concerning Human Understandig* (1703) eserinde dilin elde edilmesiyle ilgili Lockecu boş levha analojisine açıkça karşı çıkıyor ve bir çocuğun zihninin yapısı içine işlemiş "damarlı bir mermer blok" gibi olduğunu, deneyimin o yapıda yalnızca önceden belirlenmiş biçimler ve örüntüleri oyduğunu öne sürüyor (bkz. #75). Leibnizci açıklamada zihinle ilgili kavramsal araçlar doğuştan, önceden biçimlenmiş olup, duyumlar ve deneyim yalnızca dille ilgili bilginin ortaya çıkmasının vesilesini sağlıyorlar.

Jerry Fodor, daha az deneysel yapıda ancak daha soyut yönelimli, etkili bazı argümanlar yoluyla dilin doğuştanlığını savunmanın öncülerinden olan, en seçkin çağdaş filozoflardan birisi. Fodor, doğuştan bilginin varlığını yalnızca sözdizimsel (sentaktik) kategoriler ve dilin yapısıyla değil, aynı zamanda içsel kelimelerle de aşağıdaki gibi savunuyor:

> (Kuşkusuz anadil de dahil) bir dilin öğrenilmesi, dilin yüklemlerinin öğrenilmesini gerektiriyor. Bir dilin yüklemlerinin öğrenilmesi, bu yüklemlerin kaplamının belirlenmesini öğrenmeyi gerektiriyor. Yüklemlerin kaplamının belirlenmesinin öğrenilmesi ise onların uydukları bazı kuralları (yani hakikat kurallarını) öğrenmeyi gerektiriyor. Ancak P ve R'nin temsil edilebildikleri bir dil olmadan P'nin R'nin kuralları altına girmesi öğrenilemez. Dolayısıyla bir dile sahip olmadan bir dil öğrenilemez. (Fodor, s. 63-4)

Birinci öncül kendisini iki okumaya yönlendiriyor, çünkü öncülde bir belirsizlik var.

Bir cümle, en azından iki farklı biçimde okunabildiğinde belirsiz olarak düşünülür. Fodor'un argümanı örneğinde onun birinci öncülü, ya güçlü ya da zayıf bir biçimde okunabilir. Buna göre söz konusu iki farklı okuma şöyle sunulabilir:

(1) Güçlü okuma: Eğer R kuralı öğrenilirse L dilinin öğrenilebileceği bir R kuralı vardır.
(2) Zayıf okuma: L dili, eğer böyle bir R'yi öğrenmek için bir R kuralı varsa öğrenilebilir.

Birinci öncülün farklı okumaları, modern mantıkta varoluşsal nitelendirici sembolü –yani ∃R– kullanılarak şematik olarak aşağıdaki gibi temsil edilebilir:

(1) ∃R (L, yalnızca R öğrenilirse öğrenilir).
(2) L, yalnızca ∃R ise (biri R'yi öğrenirse) öğrenilir.

Ancak doğuştancılık argümanını savunabilmesi için Fodor'un güçlü versiyona ihtiyacının olduğunu gözlemlemek önemli. Zayıf versiyon için gerekli olan dili kullanma yeteneği, yani bazı kurallara uyma yeteneği olarak dilin bilgisinin oluşturulması, dille ilgili doğuştancı bir anlayışı desteklemek için yeterli değildir. Dolayısıyla birinci öncülen zayıf okuması, dilin kavranması yeteneğine ulaşılamadığı gösterilemedikçe argümanı geçersiz kılar.

Değişik yorumlara göre ikinci öncül de kuşkuludur. Bir kere bir davranış örüntüsünün nitelendirilmesinde (1) bir kural tarafından kılavuzluk edilme ile (ii) bir kurala uyma arasında bir ayrım yapılması gerekir. Örneğin bir bitki düzenli bir davranış sergiliyor olsa da bu bir kuralı temsil etmez. Yani bir bitkinin davranışı bir kurala uyar ama kural tarafından yönlendirilmez. Dolayısıyla dil örneğinde bir çocuğun konuşma örüntüsü belli bir kurala uysa da buradan onun bu kural tarafından yönlendirildiği sonucu çıkmaz denilebilir. Bu son söylenenlerin daha fazla doğrulanması gerekiyor.

Ne var ki, öncülde bir belirsizlik olması argümana çok daha fazla zarar verebilir. Yine öncülün okunmasında iki olası yol var:

(A) Güçlü okuma: Bir kuralı bilmek onu önceden tarif etme yeteneğini gerektirir.

(B) Zayıf okuma: Eğer bir kuralı bilmek gerekiyorsa, onun tarif edilmesi gerekir.

Problem, zayıf versiyonun ikna edici görünmesine rağmen güçlü versiyona gerek duyulmamasıdır. Bir başka deyişle, başka bir versiyona bağlanmadan zayıf versiyon savunulabilir ve doğuştancı argüman için gerekli öncülün güçlü anlamda olması gerekir. Bir kez daha eğer Fodor öncülün güçlü okumasında ısrar ederse, kendi ikinci öncülüyle ilgili zayıf okumayı geçersiz kılmak için başka bir argüman öne sürmesi gerekiyor.

Bu öncülün aynı zamanda özellikle dil kavramına başvurulması konusunda açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Çünkü eğer dil kavramı geniş bir biçimde yorumlanırsa o zaman iddia hiç kimsenin ona itiraz edemeyeceği kadar genel bir anlama kavuşup sıradanlık derecesine inecektir. Ancak bu durumda dilin doğuştanlığını iddia etmeye devam etmek için yeterli güce sahip olamayacağız. Ne var ki, Fodor'un dile başvurması çok daha esaslı; dille ilgili son derece ayrıntılı ve karmaşık ve bir anlayışa sahip. Sonuç olarak üçüncü öncülünün desteklenmesi bakımından Fodor, dilin doğuştancılığı hakkındaki kendi iddiasını savunmak için öğrenmenin olanaksızlığıyla ilgili tartışmalı düşüncenin de aralarında yer aldığı başka bazı argümanlara başvuruyor.

P1. Eğer bir dil öğrenilirse, o zaman bir kuralı öğrenmek gerekir.
P2. Eğer bir kural öğrenilirse, o zaman bir kuralı ifade etmek gerekir.
P3. Eğer bir dil öğrenilirse, o zaman bir kuralı ifade etmek gerekir (varsayımsal tasım, P1, P2).
P4. Eğer bir kuralı ifade etmek gerekirse, o zaman zaten bir dili bilmek gerekir.
C1. Eğer bir dil öğrenilirse, o zaman zaten bir dili bilmek gerekir (varsayımsal tasım, P3, P4).

96

Fodor ve Öğrenmenin Olanaksızlığı

Majid Amini

Fodor, Jerry, "On the Impossibility of Acquiring 'More Powerful' Structures", *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, (ed.) Massimo Piattelli-Palmarini, s. 142-62, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1980.

Piatteli-Palmarini, Massimo, "Ever since Language and Learning: Afterthoughts on Piaget-Chomsky Debate", *Cognition on Cognition*, (ed.) Jacques Mehler ve Susana Franck, s. 376-78. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

20. yüzyılın ortalarından itibaren bilişsel yeteneklerimizin çoğunun bazı özel bilgi alanlarıyla ilgili içsel teorilerin varlığına dayandığı düşüncesini destekleme eğiliminde olan sürekli gelişen deneysel bir araştırma söz konusuydu (#75, #95). Örneğin çocuklar, bozulması halinde otizm gibi durumlara yol açan, başkalarının zihinleri hakkında doğuştan gelen bir bilgi temeline sahip görünüyorlar. Doğuştancılık inançları (*innate beliefs*), aynı zamanda fiziksel nesnelerin yanı sıra bazı durumlarla –çocukların sayılar, diziler ve temel cebirsel işlemler hakkındaki sınırlı bilgileri kullanma yeteneği; müziği algılamaları; fiziksel dünya hakkındaki naif anlayışları; yetişkinlerin sayı anlayışı; duyguların bazı yüz ifadeleriyle dile getirilmesi; eylemlerimiz ile onların pratik sonuçları hakkında akıl yürütmemiz ve tümdengelimsel sonuçlar çıkarmamız– ilgili temel özelliklerin bil-

gisi türünden diğer bilişsel kapasite alanlarının açıklanmasını da gerektiriyor. Böylece girdi ve çevresel tetikleyici olarak deneyimin rolünü inkâr etmeden ve onu küçümsemeden bilişsel kapasitemizin çoğunu oluşturan bu deneyimsel soruşturmalardan ortaya çıkan tablo, öğrenme ve sahiplenmeden çok doğuştan gelen kapasitelerin bir sonucudur.

Bilişsel doğuştancılığın çağımızdaki önde gelen savunucularından birisi olarak Jerry Fodor, açıkça söylemek gerekirse öğrenmenin olanaksızlığı kavrandığında doğuştancılık davasının daha iyi savunulacağını öne sürüyor. Argüman, bir organizmanın temsili sistemindeki değişikliklerin olanaksızlığı konusunu enine boyuna ele alıyor. Fodor, güçlü bir temsili sistemin genel öğrenme aracılığıyla zayıf olandan ortaya çıkamayacağını öne sürüyor. Nitekim argüman, kavramsal zenginlik üzerinden gelişen herhangi bir öğrenme teorisine uygulanabilir. Fodor, bilişsel gelişme sırasında yeni hiçbir şeyin elde edilemeyeceğini savunuyor. Aslında böylesi yeni bir kazanımı açıklama eğilimindeki teorilerin görüşü, yeni kazanım bakımından gerekli birçok kavramın elde edilebilirliğini önceden varsaymak zorunda kalan bir açıklama öne sürmektir. Ne var ki, Fodor'un akıl yürütmesinin Aşil topuğu, bilgi ve öğrenmenin temsilleri gerektirdiğini –zihnin temsili teorisi olarak bilinen doktrin– bildiren argümanın en önemli varsayımıdır. Birinci öncülde yapıldığı gibi öğrenme zaten temsil olmadan meydana gelmez diye kabul edilirse, ancak bu durumda temsili sistemde değişiklikler gerektiren öğrenme sistemi hakkında konuşulabilir. Ancak bilgi ve öğrenmenin temsiller olmadan meydana gelebileceğine inanılıyorsa, o zaman argümanın birinci öncülü savunulamaz ve bu yüzden argüman çöker. Yine temsilcilik doktrini, önemli sayıda bilişsel bilgi filozofları ve uygulamacıları tarafından yaygın bir biçimde paylaşılan bir önvarsayımdır.

> Varsayalım ki, ilk aşamada, temsil edilmiş (*instantiated*) mantık biçimi önermesel mantıktır diyen varsayımsal (*hypothecical*) bir organizmaya sahibiz. Varsayalım ki, ikinci aşamadaki temsil edilmiş mantık biçimi birinci-seviyede nitelendi-

rici mantıktır. [...] açıkça 1. aşamadaki zayıf sistem örneği 2. aşamadaki daha güçlü sistem tarafından takip edilmiştir. Kuşkusuz önermesel mantığın her teoremi birinci-seviyede nitelendirici mantığın ilk teoremidir ancak bunun tersi geçerli değildir. Şimdi bir öğrenme süreciyle, yani hipotezin oluşma ve doğrulanması süreciyle 1. aşamadan 2. aşamaya geçiyoruz. Açıkçası bu yapılamaz. Neden? Çünkü nitelendirici mantığı öğrenmek için "*(X)Fx*" gibi ifadeler konusundaki hakikat koşullarını öğrenmemiz gerekiyor. Bu hakikat koşullarını öğrenmek için 1. aşamada elde edilebilen kavramsal aygıtla birlikte "*(X)Fx*" yalnızca ve yalnızca [...] doğrudur gibi bazı hipotezleri formüle etmemiz gerekiyor. Ancak böylesi bir hipotez, 1. aşamada elde edilebilen kavramsal aygıtla formüle edilemez; bu, kesin olarak önermesel mantığın nitelendirici mantıktan daha zayıf olduğu anlamına gelir. Önermesel mantıktaki bütün "*(X)Fx*" gibi formüller konusunda hakikat koşullarını vermenin herhangi bir yolu olmadığı için bütün denilebilecek şudur: Bunlar *Fa* ve *Fb* ve *Fc* vb. ihtiva ederler (Fodor, s. 148)

P1. Eğer öğrenme olanaklıysa, o zaman bir organizmanın temsili sisteminde değişiklikler yapmak gerekir.
P2. Eğer bir organizmanın temsili sisteminde değişiklikler varsa, o zaman mevcut temsili sistem, değişim için gerekli kavramsal aygıta sahiptir.
P3. Temsili sistem, değişmek için gerekli kavramsal aygıta zaten sahip değildir.
C1. Bir organizmanın temsili sisteminde değişiklikler yoktur (*modus tollens*, P3, P2).
C2. Öğrenme olanaksızdır (*modus tollens*, C1, P1).

97

Quine ve Çevirinin Belirsizliği

Robert Sinclair

Quine, W.V., *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1960.

Hylton, Peter, *Quine*, New York: Routledge, 2007.

Kemp, Gary, *Quine: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum, 2006.

Baş yapıtı *Word and Object*'in (Kelime ve Nesne) 2. Bölümü'nde W.V Quine, çevirinin belirsizliğiyle ilgili tartışmalı argümanıyla birlikte "anlam" kavramıyla ilgili bilimsel kanıtlara yönelik ünlü saldırısını yapmıştı. Argüman, Quine'ın kullandığı bilimsel ve deneysel terimlere uygun terimlerle oluşturuluyor; nesnel ve genel olarak bakılan verili anlamın kanıtı toplumsal olarak gözlemlenebilir uyaranlara açıkça yanıt veren eğilimler yoluyla elde ediliyor. Ayrıca Quine, bir anlamı diğerinden açıkça ayırt etmek için kullanılan ayrı ayrı anlamlar için elde edilebilen ölçütün deneysel kanıtla ilgili bu genel kavrayış yoluyla değerlendirilmesi gerektiğine de vurgu yapıyor. Bunu arka plan olarak ele alan Quine'ın eleştirel argümanı, "radikal çeviri" (*radical translation*) adını verdiği kendisinin kullandığı düşünce deneyiyle yürüyerek "anlamın" deneysel geçerliliğine karşı çıkıyor. Bu idealleştirilmiş senaryoda alan araştırması yapan bir dilbilimci, herhangi bir sözlük ya da iki dilli kılavuzun yardımı olmadan bilinmeyen bir dilden çeviri yapmaya çalışıyor. Böy-

lesi bir varsayımsal durumda Quine, söz konusu dilde belirlenmiş anlamlara ulaşmak için elde edilebilir deneysel ham veriler üzerinde odaklanmak daha iyi olabilir düşüncesini ortaya atıyor. Ardından da dilbilimcinin bir noktaya kadar yalnızca elde edilebilir verileri toplayabileceği, ancak çevirinin tamamlanması için dilbilimcinin o dili nasıl anlaması gerektiğiyle ilgili kendi öznel tercihleri ya da sezgilerini de kullanması gerektiği sonucuna varıyor. Sonuç olarak girişimin bilimsel olmayan yapısı bütünüyle ortaya konuluyor, çünkü verili anlam olguyla ilgili bilimsel gerçeklerden çok büyük oranda pratik uygunluk ve tercihle ilgili hususlara dayanıyor. Dolayısıyla Quine'a göre çeviri belirsizdir (*indeterminate*); elde edilebilir kanıt ve yöntemler hakkındaki değerlendirmeyle çeviri sonlandırılamaz ve bu yüzden çeviriyi tamamlamak için dilbilimcinin kendi tercihlerini daha fazla işin içine sokması gerekir. Quine, birbiriyle yarışan iki kılavuz çevirinin bütün kanıtlara bağlı kalınarak yapılabileceğini ancak yine de ortaya tutarsız çevirilerin çıkabileceğini ve onlar arasında karar vermek için başkaca "maddi olguların" olmadığını öne sürerek bu hususu daha da dramatik bir hale getiriyor. Bazıları bu sonuçla ilgili ontolojik çıkarımı göz ardı ediyor ya da yanlış anlıyor. Quine, "anlam"ın felsefi ve bilimsel amaçlar bakımından uygun olmadığını göstererek, anlamların çeviri ve iletişim pratiğinin altında bir biçimde yer alan bütünlükler olduğu fikrini reddetmek için bize bir neden sunduğunu düşünüyor. Bu nedenle Quine'a göre anlamların ayrı ayrı özdeşleştirilmesi için bize bir ölçüt sağlayan çeviri diller arasındaki anlam ilişkilerinin aynılığı ya da eşanlamlılığını oluşturmayı hedefliyor. Eğer radikal çeviri içinde belirsizlik bulunuyorsa bu eşanlamlılık ilişkisiyle ilgili uygun deneysel açıklamaya yer kalmaz. Dolayısıyla anlamlar için kimlik belirleme ölçütünden yoksunuz ve bu durumda "anlamlar"ın var olduğunu varsaymamız için bir neden yoktur. Bazı filozoflar anlamların önermeler olarak inşa edilmesi gerektiğini iddia ettikleri için Quine, çevirinin belirsizliğini anlamların önermeler olduğu yönündeki bu iddiayı çürüten bir şey olarak bazen öne sürüyor.

Eleştirel, bilimsel perspektiften ve bu kanıtla ilgili kendi özel bakış açısından semantik konuların ele alınmasına yönelik ilgisi göz önünde tutulduğunda Quine, argümanında bazı teknik terimler kullanıyor. Bir cümlenin "uyarıcı (*stimulus*) anlamı", bir konuşmacı tarafından bir cümlenin kabul ya da ret edilmesinin nedeni olacak düzenlenmiş duyusal uyaranlar setidir. Daha da önemlisi uyarıcı anlam, dilbilimcinin bir çeviri kılavuzunu geliştirme sürecinden çıkan nesnel kanıt olarak iş görür. Bir "gözlem cümlesi", o dili konuşan bütün insanların aynı durumlar ya da koşullar tarafından uyarıldıklarında onaylamak için dile getirdikleri bir ifadedir. Ayrıca iki cümle aynı koşullar altında onaylandıklarında bu iki cümleye "uyarıcı-eşanlamlılar" (*stimulus-synonymous*) denilir. Bir cümle, eğer bir konuşmacı hangi durumda olursa olsun herhangi bir durumu onaylarsa onun için "uyarıcı-analitik"tir (*stimulus-analytic*). Son olarak "analitik hipotezler", yerli dil unsurlarının anlamı ve onların İngilizce kelimeler ile ifadelerle karşılıklı ilişkileri hakkında dilbilimcinin tahminlerinden ibarettir. Quine'ın bu terimleri kullanması, onun deneysel açıklık türünü semantik ya da anlamla ilgili felsefi (yani bilimsel) araştırmalara dahil etmek istediğini gösteriyor.

Quine'a göre açıklık, en soyut felsefelerde bile yalnızca eğer hipotezlerimiz açık davranış ve böylesi davranışla ilgili eğilimler bakımından tasvir edilirlerse başarılabilir. Bu terimlerin kullanımını son tahlilde açıklayıcı olduklarını reddettiği zihin ve anlama yönelik zihinselci yaklaşımlardan çok bu konularda daha fazla bilimsel ve deneysel açıklık sağlayıcılar olarak kabul ediyor. Ayrıca bu terimler, çevirinin tamamlanması için atılması gereken adımları daha da açık hale getirmeye ve yetersiz kalan işlemlerdeki kesin yolları gösteren daha açık terimlere ışık tutmaya yardım ederler.

Bu argümana karşı yöneltilen birçok eleştirel yanıtın belki de en açık olanı, Quine'ın birbiriyle rekabet eden çevirileri saf dışı etmeye, belki de onlardan yalnızca birisini belirlemeye yardımcı olabilecek ilgili deneysel olguları göz ardı ettiğini vurgulayan yanıttır. Örneğin dili öğrenmeyi sağlayan, çe-

virinin belirlenmesine yardımcı olan içsel genetik merkezi gibi insan beyninin ayırt edici özelliklerinin olduğu öne sürülebilir. Ne var ki, eğer verilerin Quine tarafından vurgulanan bir biçimde anlamın genel ve deneysel olmasıyla açıklandığı kabul edilecek olursa, o zaman beynin böylesi nörolojik özelliklerine başvurmanın anlamın ya da dil çevirisinin kontrolüne ne biçimde yardımcı olacağı belirsiz kalıyor. Quine'ın kendisi belirsizlik tezinin mantıklı olduğunu düşünüyordu. Çok az insan ona katılıyordu. Bazıları belirsizlik tezini Quine'ın bütün felsefesinin merkezi olarak alırlarken, en azından bu görüşü sorgulayan yorumcuların olduğu da bir gerçek. Çevirinin Quine tarafından önerilen hatta belirlendiği gösterilse bile ortaya çıkan anlam kavramı, genellikle bir dilin anlaşılması gibi anlamlar ile önermelere ayrılan felsefi amaçlar için uygun olmayabilir. Bu okumada Quine'ın belirsizlik konusundaki düşünceleri olsa olsa "anlam" ve "önerme" kavramlarının deneysel olarak iyi temellendirilmediği ancak bunun kendisinin deneysel olmayan, soyut bütünlükler olarak önermelerle ilgili görüş üzerinde çok az bir etkisinin olabileceğini gösteriyor. Dolayısıyla önermenin bu biçimde kullanımıyla ilgili Quine'ın eleştirisine göre onun felsefesinde başka bir yere, özellikle dil öğrenmeyle ilgili genetik görüşüne ve bu açıklamanın anlamla ilgili bu felsefi anlayışa başvurmaya neden gerek duymadığını gösteriyor olmasına bakmak gerekiyor (Hylton, s. 225-30). Quine'ın bir varsayım olarak belirsizlikle ilgili oldukça agnostik son tasviri bu yorum için belli bir destek sunuyor gibi görünüyor.

> Öğrenilen diller, gelenekle oluşturulan ya da benzersiz yeteneğe sahip dil uzmanları tarafından zahmetle ulaşılan analitik varsayımlarla ilgili benzersiz sistemler sayesinde öğrenilir. Karşıt bir sistem yaratmak, yorumculardan gelen bildik imalardan bile yararlanmadan bütün bir çeviri çabasını kopyalamayı gerektirecektir. Yine de belirsizliği değerlendiren olası verilerin ve yöntemlerin doğası üzerine düşünmek gerekir. Doğrudan doğruya, uyarıcı araçların bağımsız kanıtıyla çevrilebilen cümleler çok azdır ve ne yazık ki, ona bağlı sonraki bü-

tün cümlelerin çevirisine dayanan analitik hipotezlerin belirlemesi altında olmak zorundadırlar. Bağımsız olarak çevrilebilen cümlelerin ötesinde böylesi hipotezleri tasarlamak, aslında değişmeyen dilbilimsel analoji duygumuzu doğuştan gelen zihne yüklemektir. Ne de kendi analoji duygumuzun herhangi bir içsel benzersizliğe eğilimli olmasını bile dayatmayacaktır; birinciden yararlanma, özgürlüğün hüküm sürmesine rağmen bir belirleyicilik havasının ortaya çıkmasını akla getirir. Analitik hipotezlerle ilgili rakip sistemlerin konuşma tavrının bütünlüğüne kusursuz olarak uyabildiğinden, aynı zamanda konuşma tavrına yönelik eğilimlerin bütünlüğüne uyabildiğinden ve yine de bağımsız kontrole elverişsiz çok sayıda cümlenin karşılıklı olarak uyumsuz çevirilerini tayin ettiğinden kuşku duyulamaz. (Quine, s. 72)

P1. Dil toplumsal bir hünerdir. Dilin öğrenilmesi, neyin ne zaman söylendiğiyle ilgili özneler arası gözlemlenebilir ipuçlarına bağlıdır; yani burası anlamın belirlenmesi bakımından ayırt edici deneysel kanıtı bulduğumuz noktadır.

P2. Eğer dil bu özel anlamda toplumsalsa, o zaman "anlam"ın nasıl öğrenildiğinin kavranması, yalnızca toplumsal olarak gözlemlenebilir uyarıcılara verilen açıkça yanıt veren eğilimlere, yani açık davranışa karşı sözel eğilimlere başvurularak açıklanabilir.

C1. Anlamın belirlenmesinin açıklanması bakımından gerekli ayırt edici deneysel kanıtın tipi, açık davranışa yönelik sözel eğilimlerden ibarettir (*modus ponens*, P1, P2).

P3. En iyisi bu veriyi ve anlamın bilimsel bir açıklamasıyla ilgili olası deneysel sınırları bir yana bırakarak "radikal çeviri" (RÇ) denilen bir çeviri açıklamasını ele alabiliriz. Bu, bilinmeyen bir dille karşılaştığımız ve iki dilli materyalden ya da sözlüklerden yardım alamadığımız, tasarlanmış bir durumdur. Diller arasında anlamın aynılığını sürdüren kanıtın (yani sözel eğilimlerin) ne kadar birbirinden uzak olduklarını daha sonra inceleriz.

P4. Yerli dildeki ifadelerin uyarıcı anlamlarını kullanarak alan çalışması yapan dil uzmanı, yerel ortamdaki etkileşimleri gözlemleyerek yerel ifadeleri çevirebilir. Bu yöntem, gözlemlenen cümlelerin ve ifadeler arasındaki mantıksal ilintilerin çevrilmesini sağlar. Daha genelde dil uzmanı, iki cümlenin uyarıcı-eşanlamlılar –yani onların uyarıcı anlamları paylaştıklarında– ya da uyarıcı-analitik –herhangi bir uyarıcının ardından onaylandıklarında– olup olmadıklarına karar verebilir.

C2. Bu noktada söz konusu dilin büyük kısmı hâlâ çevrilmemiş olarak kalsa da çeviri az çok nesnel biçimde belirlenebilir. Çevirinin tamamlanması için daha ileri adımların atılmasına gerek vardır (P4, RÇ'deki adımların ayrıntılı tasviri).

P5. Eğer çeviri bu aşamanın ötesine giderse, o zaman dil uzmanı cümleleri sonraki kelimelerle bozmalı ve onlara bağımsız anlam yüklemelidir. Dolayısıyla analitik hipotezlerle ilgili bir sistem geliştirmeli, yani bir çeviri kılavuzu sağlamalıdır.

C3. Dil uzmanı bu analitik hipotezleri kullanarak bir çeviri kılavuzunu tamamlar (*modus ponens*, C2, P5).

P6. Bu hipotezler elde edilebilir kanıtın (yani uyarıcı anlamın) ötesine geçer ve bu durumda bu kanıta doğrudan bir biçimde yanıt veremezler.

P7. Eğer analitik hipotezler veriye doğrudan doğruya yanıt veremiyorlarsa, o zaman söz konusu dille ilgili aynı düzeyde başarılı çevirilerden oluşan analitik hipotezlerin rakip sistemlerini oluşturmak olanaklı olur.

C4. Sonuç çevirisel belirsizliktir: Rakip analitik hipotez sistemleri olanaklıdır, bunların her biri etkili bir iletişimi kolaylaştırmada aynı ölçüde başarılı olabilen bir çeviri kılavuzu sağlarlar. Söz konusu dilin tek bir en iyi çeviri kılavuzu olarak bunlardan birisini seçmek için daha ileri bir "maddi olgu"ya gerek yoktur. Diller arasındaki eşanlamlılık ya da aynılık, deneysel olarak açıklanamaz (*modus ponens*, P6, P7).

P8. Eğer çevirisel belirsizlik ve eşanlamlılığın belirsiz standartlarına sahipsek, o zaman çeviri ve iletişim pratiğinin altında yer alan önermelerin ya da anlamların var olduğunu varsaymak için sağlam bilimsel ya da felsefi nedenler yoktur.

C5. O zaman önermelerin ya da cümlelerin anlamı yoktur (*modus ponens*, C4, P8).

98

Davidson'ın Hayırseverlik İlkesi Argümanı

Maria Caamaño

Davidson, Donald, "Radical Interpretation", *Inquiries into Truth and Interpretation*, s. 125-39, Oxford: Oxford University Press, 1984.

—, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiries into Truth and Interpretation*, s. 183-98, Oxford: Oxford University Press, 1984.

Hahn, Ludwig E. (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson, The Library of Living Philosophers*, c. XXVII, Chicago ve La Salle: Open Court, 1999.

McGinn, Colin, "Charity, Interpretation and Belief", *Journal of Philosophy* 74 (1977), s. 521-35.

Ramberg, Bjorn, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 1989.

Stich, Stephen, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1990.

Wilson, N.L., "Substance without Substrata", *Review of Metaphysics* 12 (1959), s. 521-39.

Davidson, Hayırseverlik İlkesi'yle (*Principle of Charity*) ilgili argümanını kendi semantik teorisindeki kasıtlı bütünlüklere başvurmaktan sakınmanın bir yolu olarak önerirken, aynı zamanda çevirinin belirsizliğiyle ilgili Quinecı problemi (#97) de saf dışı etmek istiyordu. Aşağıda formüle edilen altı öncül, Davidsoncu altı teze denk düşüyor. Birincisi yorumlama için elde edilebilir kanıtı sağlıyor. İkincisi, böylesi bir kanıtın yetersizliğini dile getiriyor. Halbuki P3, yorumlama için

birincinin gerekliliğine, yani inançların niteliğine dikkat çekiyor. Dördüncü ve beşinci öncüller, ikinci gereklilikten ortaya çıkan iki katmanlı bir probleme, yani inanç ile anlam arasındaki karşılıklı bağımlılığa ve inançların erişilemezliğine dikkat çekiyorlar. P6'da bu problemi çözmek için ikinci bir koşul ortaya konuluyor: Hayırseverlik İlkesi'nin uygulanması. Nihai sonuç ise ikinci koşulun, yorumcunun dili ile yorumlanan kişinin dili arasındaki çevirilebilirliğin yerine getirilmesinden çıkan sonuca göndermede bulunuyor: Davidson'ın felsefi çerçevesi içinde dile getirilen birinci ve ikinci gerekliliklerin yerine getirilmesi arasındaki bağımlılık, çeviri konusundaki yorumun bağımlılığını belirliyor. Argüman, üç ana varsayıma dayanan tasımsal bir stratejiyi takip ediyor. Bu üç ana varsayımdan birisi yorumlamanın olanaklı olabilmesi için dayanılan inanç ihtiyacıyla, birisi başka faillerin inançlarına erişilemezlikle, diğeri ise inançlar ile anlamlar arasındaki karşılıklı bağımlılıkla ilgilidir. Davidson'ın Hayırseverlik İlkesi'nin N.L. Wilson tarafından yapılan ilk formülasyonunu büyük oranda değiştirdiğini belirtmek gerekiyor: "[Konuşmacının] olanaklı en fazla sayıda ifadesini gerçek yapacak bireyin [ismini] *designatum*[1] olarak seçelim" (s. 532). Davidson'ın Hayırseverlik İlkesi'ni yalnızca konuşmacının dilindeki isimlerle ilgili göndermeleri tespit etmek için semantik bir kural olarak değil, aynı zamanda böylesi bir dilsel faili, yani herhangi bir kasıtlı davranışı tespit etmek için gerekli bir koşul olarak öne sürüyor. Davidson'ın bu türden bir ilkeyi kullanmasına karşı esas olarak üç çeşit itiraz yükselmişti: (1) Herhangi bir deneysel doğrulamadan yoksun olan Hayırseverlik İlkesi'nin önsel niteliği (Ramberg) (2) Yorumlama konusundaki gerekli antlaşmanın yüksek olasılığının Davidson'ın düşündüğünden çok daha az olduğu (Stich) (3) Tarihsel süreçte evrimleşen akılcı davranışla ilgili farklı örüntülerin varlığı ve hatta belli derecede akıldışılığın da aynı zamanda evrime uygun bazı örüntülere boyun eğmesi (McGinn).

1 Designatum: Dilsel bir ifade tarafından işaret edilen şey – ç.n.

> Eğer kendi standartlarımıza göre büyük oranda tutarlı ve gerçek bir inançlar setinin ortaya konulması olarak bir yaratığın ifadelerine ya da davranışını yorumlamanın bir yolunu bulamazsak, o yaratığı akılcı, inançlara sahip ya da bir şeyler söyleyen olarak kabul etmemiz için geçerli bir nedenimiz olamaz. (Davidson, "Radical Interpretation", s. 137)

> Birinci kısım tutarlılıkla ilgilidir. Önermesel bir içeriği olan düşünceler mantıksal özelliklere sahiptirler; gereklidirler ve başka düşünceler tarafından gerek duyulurlar. Mevcut akıl yürütmemiz ya da belirlenmiş tutumlar her zaman bu mantıksal ilişkileri yansıtmaz. Ancak bir düşüncenin mantıksal ilişkileri onu kısmen düşünce olarak nitelendirdikleri için düşünceler bütünüyle tutarsız olamazlar [...] Hayırseverlik ilkesi bunu şöyle dile getiriyor: bir zihinde belli bir tutarlılık olmadıkça onda düşünceler bulunamaz [...] Argümanın ikinci kısmı algıların ve onları dile getiren gözlem cümlelerinin deneysel içeriğiyle ilintilidir. Başkalarından aldığımız ilk gözlem cümlelerini (bize) apaçık görünen karşılıklı olarak hissedilen nesnelerin varlığına, olaylara ve dünyanın özelliklerine nasıl uygulayacağımızı öğreniriz. Bu, dil ve inançları dünyaya bağlamak ve bu cümleleri kullanmamızın genellikle doğru olduğunu dile getirdiğimizi güvence altına almaktır. [...] Hayırseverlik ilkesi, anlayışla ilgili cümleleri hangi yolla öğrenmemiz gerektiğini onaylar. (Davidson, akt. Hahn, s. 343)

P1. Eğer bir şey yorumlama (*interpreting*) için elde edilebilir bir kanıtsa, bu durumda o failin genel olarak gözlemlenebilir koşullardaki bir davranışıdır.
P2. Yorumlama için elde edilebilir tek kanıt yetersizdir.
P3. Eğer bir yorumlama varsa, o zaman yorumlanan faillere atfedilen inançlar vardır.
P4. İnanç ve anlam birbirlerine bağlıdırlar.
P5. İnançlar, açıkça gözlemlenebilen koşullardaki failin davranışı değildir.

C1. İnançlar yorumlama için elde edilebilir kanıt değillerdir (*modus tollens*, P1, P5).

P6. Eğer inançların belli atıfları varsa, o zaman yorumcunun inançları ile yorumlanan failin inançları arasındaki antlaşmanın bir maksimizasyonu vardır.

C2. Eğer bir yorumlama varsa, o zaman yorumcunun inançları ile yorumlanan failin inançları arasındaki antlaşmanın bir maksimizasyonu vardır (varsayımsal tasım, P3, P6).

P7 Yorumcunun inançları ile yorumlanan failin inançları arasında bir maksimizasyon antlaşması vardır (varsayma).

C3. Yorumcunun dilinin anlamı ile yorumlanan fail tarafından kullanılan dilin anlamı arasında bir maksimizasyon antlaşması vardır (yerine koyma, P4, P7).

C4. Eğer inançlar arasında bir maksimizasyon antlaşması varsa, o zaman anlamlar, yani çeviriler arasında maksimizasyon antlaşması vardır (yerine koyma, P7, C3).

C5. (Hayırseverlik İlkesi): Eğer bir yorumlama varsa, o zaman çeviri vardır (varsayımsal tasım, C2, C4).

99

Frege'nin Platonculuk Argümanı

Ivan Kasa

Frege, Gottlob, *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: W. Koebner, 1884.

—, *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle: Louis Nebert, 1879.

—, *The Foundations of Arithmetic*, çev. J.L. Austin, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994.

Hale, Bob ve Crispin Wright, *The Reason's Proper Study*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Wright, Crispin, "Field and Fregean Platonism", *Physicalism in Mathematics*, (ed.) A. Irvine, s. 73-94, Dordrecht: Kluwer, 1990.

Genellikle birçok matematik ifadesinin doğru olduğu düşünülür. Örneğin "2+3=5" gibi doğru aritmetik ifadeleri "2+3=4" gibi yanlış ifadelerden ayırt etmeyi erkenden öğreniriz. Matematik sofistikeliğin daha yüksek bir düzeyinde de benzer bir sonuç olsa da profesyonel matematikçiler, matematik varsayımların açıkça dile getirilmesi ve onların doğruluklarının kanıtlanması işiyle yoğun bir biçimde meşgul görünüyorlar.

Öte yandan herhangi bir gayriresmî akıl yürütmede bir şeyin falan falan biçimde olduğunu savunmak için böyle nitelendirilmiş şeyin var olmak zorunda olduğu söylenir. Mantıksal sonuçla ilgili resmî teorilerde ise bu sonuç varoluşsal genelleme

kurallarıyla elde edilir. Nicelikleştirilmiş yüklem mantığında ifade edilebilen varoluşsal genelleme, (P bir yüklem olduğunda) ∃xP(x) biçimindeki her formülün, *–a*'nın sabit bir terim olduğu noktada– *Pa* biçimiyle ilgili herhangi bir formülün mantıksal sonucu olduğunu söylemektedir.

Ilginç olan bu temel ve tartışmasız savların, çok tartışmalı sonuca sahip bir argümanın öncüllerini oluşturmasıdır. Sayılar, diziler ya da nitelikler gibi soyut nesnelerin var olup olmadığının sorgulanması, hâlâ şiddetli bir biçimde süren Batı felsefesindeki geleneksel bir çatışmanın içine dalmak anlamına gelir. Aynı zamanda sayı diye bir şeyin olduğu iddiası, aritmetikle ilgili önemsiz bir doğrudan çıkartılabilir.

Bu kısa ancak önemli argümanın inceliklerinin takip edilmesi, genellikle ilgili kavramlarla bağıntılı merkezî varsayımların bazılarını açıklığa kavuşturabilir. Bunlar, yukarıda sözü edilen çıkarım kurallarının doğrulanmasını teşvik eden ve anlamla ilgili standart biçimsel açıklamalara yansıyan, dilin nasıl oluştuğu ve dış dünya ile nasıl ilişki kurduğuyla ilgili argümanlardır. Böylesi açıklamaların gelişmesi, işlev-argümanı (*function argument*) biçimindeki temel yüklemle ilgili Frege'nin analiziyle birlikte başlamıştı, çünkü tekil terimlerin üyeleri dünyadaki varlıkları gösterme işlevine sahip olan ifadelerin sentaktik (sözdizimsel) (*syntactically*) olarak belirlenebilen bir kategorisini oluştururlar (bkz. Frege, *Begriffsschrift*).

Eğer bir kendiliğin var olmadığı anlamlı biçimde ifade ediliyorsa çıkarımın başarılı olmadığını kabul etmek doğaldır. Soyut tekil terimler, soyut kendilikleri, kabaca mekânsal-zamansal boyutları olmayan kendilikleri işaret eder görünen tekil terimlerdir. Geleneksel Fregeci anlayışta nesneler, işaret edebileceğimiz kendiliklerin kesin tanımıyla, tekil terimlerin sentaktik olarak nitelendirilebilen kategorisine uyumlu dünyanın görünümüdürler. (Bunun nesneler sınıfını, örneğin insanların nerede olduklarını da içeren, oldukça geniş bir hale getirdiğine dikkat edilsin.) Özellikle Frege, sayısal simgelerin tekil terimler olduklarını ve dolayısıyla sayıların soyut nesneler olduklarını iddia etmişti (bkz. Frege, *Grundlagen*).

Aritmetikte duyuların aracılığı olmadan yabancı bir şey olarak bildiğimiz nesnelerle değil, tam tersine aklımıza doğrudan doğruya verilenlerle ve onların en yakın benzerleri olarak tümüyle onun için şeffaf olanlarla ilgileniriz. (Frege, *Foundations*, §105)

Frege'nin sayılar nesnelerdir inancı [...] aldatıcı bir basit düşünce zincirinin ürünüdür. Nesneler, en basit kullanımlarında temsil etmeye eğilimli tekil terimlerdir. Bu biçimde kullanıldıklarında başarılı olur, gerçek ifadeleri belirtirler. Bazı ifade türleri, örneğin standart ondalık sayılar ve bir yükleme sayısal işlemci "....nın rakamı" uygulayarak oluşturulan ifadeler saf anlamda tekil terimler olarak kullanılır ve aritmetik kendilik ifadeleri ile onların belirttiği yükleme uygulanırlar. Böylesi birçok ifade doğrudur. Böylesi terimler referans oluştururlar ve onların referansları nesneleridir. (Wright, s. 154)

P1. Eğer bir cümle doğruysa, onun bütün sentaktik bileşenleri onların semantik işlevinden başarılı bir biçimde ayrılırlar.

P2. (Soyut) (*abstract*) tekil terimlerin semantik işlevi, (soyut) nesnelere işaret eder.

C1. Eğer bir cümle doğruysa, onun bütün tekil terimleri nesnelere (eğer varsa) başarılı bir biçimde göndermede bulunurlar (yerine koyma, P1, P2).

P3. Eğer bir tekil terim başarılı bir biçimde göndermede bulunuyorsa, onun işaret ettiği bir nesne vardır.

C2. Eğer tekil terimler tarafından kısmen oluşturulan bir cümle doğruysa, onun tekil terimlerinin işaret ettiği nesneler vardır (varsayımsal tasım, C1, P3).

P4. Soyut tekil terimler tarafından kısmen oluşturulan doğru tekil cümleler vardır.

C3. Soyut nesneler vardır (*modus ponens*, C2, P4).

100

Matematiksel Platonculuk

Nicolas Pain

Benacerraf, Paul, "Mathematical Truth", *Journal of Philosophy* 70 (1973), s. 661-80.

Balaguer, Mark, *Platonism and Antiplatonism in Mathematics*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Gödel, Kurt, "What is Cantor's Continuum Hypothesis?", *Kurt Gödel: Collected Works. Publications 1938-1974*, (ed.) Solomon Ferferman, John W. Dawson Jr., Stephen C. Kleene, Gregory H. Moore, Robert M. Soloway ve Jean van Heijenoort, c. 2, s. 254-70. Oxford: Oxford University Press, 1995. Orijinal baskı: *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, (ed.) Paul Benacerraf ve Hilary Putnam, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall/Oxford: Blackwell, 1964.

Parsons, Charles, "Mathematical Intuition", *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979-80), s. 145-68.

Matematiksel Platnoculuğun (MP) amacı matematiksel bilgiyi doğrulamanın yanı sıra bazı matematiksel önermelerin neden doğru ve anlamlı olduklarını açıklamaktır. Bu argüman; (1) soyut nesnelerin, yani ne mekânsal-zamansal ne de nedensel olmayan nesnelerin var olduklarını (2) üst düzey teoriyle ilgili doğru ve anlamlı matematik önermelerin soyut nesneleri temsil ettiklerini ya da onlara göndermede bulunduklarını (3) bu önermeler doğru ve anlamlı olduklarında soyut nesnelere ulaşabildiğimiz için onları bilebileceğimizi söyleyen metafizik ve epistemolojik bir iddiadır. Soyut nesnelere başvurma, ikinci –

ya da daha üst– düzey mantıksal ve matematik teorilerde, yani bireyleri (*individuals*) değil (örneğin, "Eğer $x \geq y$ olacak gibi bir x varsa, o zaman $x+z \geq y+z$"dir) ama mantıksal ve matematiksel unsurların özelliklerini (*properties*) (örneğin "Yalnızca iki açık doğal bölen sayısı 1 ve kendisi olan herhangi bir doğal sayı bir asal sayıdır", ifadesinde "doğal sayı olan" özelliğini sayısallaştırırız) ya da özelliklerin özelliklerini nicelikleştiren teorilerde ortaya çıkar gibi görünüyor. Matematik kanıt sayesinde (örneğin "3 bir asal sayıdır" gibi ikinci ya da daha yüksek düzeydeki bazı matematik önermelerin doğru olduklarını kesin olarak bildiğimiz gerçeğine rağmen), MP bu önermelerin doğru olmaları hakkındaki *sezgiden* sonuç çıkarabileceğimizi iddia ediyor: Birincisi, onlara anlam veren, soyut nesnelerin olduğu yönünde *bir sezgiye* sahibiz ve ikincisi, tıpkı deneysel nesnelerin algılanması gibi, hiçbir sezgi olmadan, bilişsel olarak söylendiğinde muhtemelen olanaklı olabilen, soyut nesneleri algılamak için özel bir bilişsel yeteneğe sahibiz (bkz. Gödel ve Parsons).

MP'ye karşı çıkan metafizik argüman (bkz. Benacerraf) ifade (1)'i ele alırken, MP'ye karşı çıkan kuşkucu argüman ifade (2) ile ifade (3)'ü ele alıyor. MP'ye karşı epistemolojik argümanın kilit noktası ise birinci olarak, *sezgiden sezgiye* ilerleyen (*from the intuition of to the intuition that*) çıkarım işleminin geçerliliğini ve ikinci olarak, soyut nesnelerin algılanmasıyla ilgili özel bir bilişsel yeteneğin varlığını reddetmeyi amaçlayan nedensel bilgi teorisidir (Benacerraf). X kişisi, (bir önerme) yalnızca ve yalnızca X'e uygun bir biçimde nedensel olarak p olgusuyla ilintiliyse, P'yi bilir. Bu öncülden, birinci olarak, bu kişinin soyut nesnelerin bilgisini elde edemeyeceği ve ikinci olarak, bu kişinin soyut nesneler üzerinde temellendirilen ikinci –ya da daha üst– düzeyde teorinin matematik önermelerinin bilgisini elde edemeyeceği sonucunu çıkartırız. Dolayısıyla MP doğru değildir. İkinci ya da daha üst düzeyde bazı önermelerin doğru olduğunu kesin olarak bildiğimiz için, soyut nesneleri bilmediğimizi varsaysak bile, MP matematik kanıtı açıklamayı başaramaz. Dolayısıyla MP, matematik bilgiyi açıklamanın en iyi yolu değildir.

[Eğer X, *p*'yi biliyorsa] *p*'nin doğruluk koşulları (...) ile en azından önermelerin –içsel olmadığının– bilinmesi gerektiği için bilindiği söylenen *p*'nin dayandığı temeller arasında uygun türden bir ilişki kurma olanağı mümkün olmalıdır. Böylesi bir bağıntının olmaması halinde bu temeller ile bir önermenin doğru olduğuna inanma arasında bir bağlantı kurulamaz. [...] Matematik hakikatin açıklanması üzere bu ikinci durum ikna edici olmayacaktır, çünkü matematik önermelerin elde edilmesi için doğruluk koşullarını nasıl bildiğimizin bir açıklamasına sahip değiliz. (Benacerraf, s. 667)

P1. Eğer Matematiksel Platonculuk doğruysa, o zaman eğer birisi için ikinci –ya da daha üst– düzey teorinin matematik önermelerinin bilgisi varsa, o zaman bu bilgi soyut nesneler üzerinde temellendirilebilir.

P2. Eğer S (bir önerme olan) P'yi biliyorsa, o zaman S'nin P'yi temellendirmeleri *p* olgusuyla ilintilidir.

P3. Herhangi bir X, eğer X mekânsal-zamansal (*spatio-temporal*) bir varlıksa ve herhangi bir (soyut bir nesne hakkındaki *q* olgusunu tasvir eden bir önerme olan) Q söz konusuysa, o zaman X, *q* olgusuyla ilintili değildir, dolayısıyla X, Q'yu bilmez.

P4. İnsan mekânsal-zamansal varlıktır.

C1. İnsan soyut nesnelerle ilintili değildir ve soyut nesnelerle ilgili herhangi bir bilgiye sahip değildir (*modus ponens*, P3, P4).

C2. İnsan, soyut nesnelere dayanan herhangi bir önermeyi bilemez (*modus tollens*, P2, C1).

P5. Eğer birisi soyut nesnelere dayanan ikinci –ya da daha üst– düzeyde teorinin matematik önermelerinin herhangi bir bilgisine sahipse, o zaman o kişi soyut nesnelerin bilgisine sahip olur.

C3. İnsan soyut nesnelere dayanan ikinci –ya da daha üst– düzeyde teorinin matematik önermelerinin herhangi bir bilgisine sahip değildir (*modus tollens*, P5, C2).

C4. Matematik Platonculuk doğru değildir (*modus tollens*, P1, C3).

Bir **ifade** ya da **önerme**, doğru ya da yanlış olabilen bir cümledir.

Bir **koşullu önerme**, doğru ya da yanlış olabilen bir cümledir ve iki kısmı vardır: Öncül ve sonuç. Bir koşullu önerme, genelde "Eğer.... ise, o zaman..." formuna sahip bir ifadedir.

Bir **argüman**, en azından bir öncülü ve bir sonucu olan önermeler setidir. Öncüller, sonucun doğruluğu için nedenler ya da kanıtlar sağlarlar.

Bir **tümdengelimsel argüman** (*deductive argument*), sonucun doğruluğunu garanti eden öncüllere sahiptir. Bir **tümevarımsal argüman** (*inductive argument*), sonucun muhtemelen doğru olduğunu bildiren nedenler sağlayan öncülleri olan bir argümandır.

Bir argüman, yalnızca ve yalnızca, öncülleri doğru olmak koşuluyla sonucunun yanlış olması olanaksızsa **tümdengelimsel olarak geçerli bir argümandır**. Eğer bir argüman tümdengelimsel olarak geçerli ve öncülleri gerçekten doğruysa o zaman ona "sağlıklı" (*sound*) denilir. **Sağlıksız** (*unsound*) bir argüman, ya geçersizdir ya da en azından bir yanlış öncülle geçerlidir.

Güçlü (*strong*) **argüman**, öncülleri sonucun muhtemelen doğru olmasına yeterli tümevarımsal bir argümandır. Tümevarımsal bir argümanın gücü, bir derece sorunudur ve böyle bir argümanı tasvir etmek öncüllerinin doğru olduğu anlamına gelmez.

Öncüllerden çıkması pek muhtemel olmayan sonuçlara sahip, güçlü olmayan tümevarımsal argümanlar, bu nedenle "**zayıf**" (*weak*) argümanlar denir.

İkna edici (*cogent argument*) **argüman**, bütün öncülleri aslında doğru olan güçlü bir argümandır. İkna edici bir argüman, ister zayıf ister güçlü olsun en azından bir yanlış öncüle sahiptir.

Ek B: Çıkarım ve Bildirim Kuralları

Modus ponens	$p \supset q$ p $\therefore q$
Modus tollens	$p \supset q$ $\sim q$ $\therefore \sim p$
Varsayımsal tasım (*Hypothetical syllogism*)	$p \supset q$ $q \supset r$ $\therefore p \supset r$
Ayrık tasım (*Disjunctive syllogism*)	$p \vee q$ $\sim p$ $\therefore q$
Yapıcı ikilem (*Constructive dilemma*)	$(p \supset q) \quad (r \supset s)$ $p \vee r$ $\therefore q \vee s$
Yıkıcı ikilem (*Destructive dilemma*)	$(p \supset q) \quad (r \supset s)$ $\sim q \vee \sim s$ $\therefore \sim p \vee \sim r$
Özümseme (*Absorption*)	$p \supset q$ $\therefore p \supset (p \cdot q)$
Basitleştirme (*Simplification*)	$p \cdot q$ $\therefore p$
Birleştirme (*Conjunction*)	p q $\therefore p \cdot q$
Ek (*Addition*)	p $\therefore p \vee q$

Aşağıdaki mantıksal olarak eşit ifadeler birbirlerinin yerine konulabilir:

De Morgan Yasası	$\sim(p \ \ q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$
	$\sim(p \vee q) \equiv (\sim p \cdot \sim q)$
Komütasyon (yer değiştirme) (commutation)	$(p \vee q) \equiv (q \vee p)$
	$(p \cdot q) \equiv (q \ \ p)$
İlişki (*Association*)	$[p \vee (q \vee r)] \equiv [(p \vee q) \vee r]$
	$[p \ \ (q \ \ r)] \equiv [(p \cdot q) \ \ r]$
Dağıtım (*Distribution*)	$[p \cdot (q \vee r)] \equiv [(p \ \ q) \vee (p \ \ r)]$
	$[p \vee (q \cdot r)] \equiv [(p \vee q) \ \ (p \vee r)]$
İkili olumsuzlama (*Double negation*)	$p \equiv \sim \sim p$
Konum değiştirme (*Transposition*)	$(p \supset q) \equiv (\sim q \supset \sim p)$
Maddi anıştırma (*Material implication*)	$(p \supset q) \equiv (\sim p \vee q)$
Maddi eşitlik (*Material equivalence*)	$(p \equiv q) \equiv [(p \supset q) \ \ (q \supset p)]$
	$(p \equiv q) \equiv [(p \ \ q) \vee (\sim p \ \ \sim q)]$
Dışa aktarma (*Exportation*)	$[(p \cdot q) \supset r] \equiv [p \supset (q \supset r)]$
Totoloji (*Tautology*)	$p \equiv (p \vee p)$
	$p \equiv (p \ \ p)$

Özdeşlik simetrisi (*Symmetry of identity*): Eğer $a = b$ ise, o zaman $b = a$ (örneğin, #21).

Özdeşlik geçişliliği (*Transitivity of identity*): Eğer $a = b$ ve $b = c$ ise, o zaman $a = c$.

Yer değiştirme (*Substitution*): Eğer $a = b$ ise, o zaman a, b'nin yerine geçebilir (örneğin, #9).

"Örnekleme" (*Instantiation*) genelden tikele doğru yürütülür: "Bütün insanlar ölümlüdür"den "Mike ölümlüdür"e... Burada "Mike" "insanların" bir örneğidir.

Reductio ad absordum, bir önerme elde etmenin dolaylı bir stratejisidir. Onun çelişiğinin (karşıtının) doğru olduğu varsayılır ve böylece onun yanlış, çelişkili ya da saçma bir sonuca yol açtığı gösterilir ve böylece ilk önerme haklı çıkartılır. Herhangi bir önerme bakımından ya önermenin ya da onun olumsuzlamasının doğru olacağına dikkat edilsin.

Katkıda Bulunanlar Hakkında Notlar

Scott F. Aikin, felsefe doktoru, Vanderbilt Üniversitesi'nde (Nashville, Tennessee) felsefe alanında öğretim üyesi. *Epistemology and the Regress Problem* kitabının yazarı ve aynı zamanda *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*'in (2008) (Robert Talisse ile birlikte) iki yazarından birisi.

Majid Amini, felsefe doktoru, Virginia State Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Geçmişte İngiltere'de Londra Üniversitesi ve Manchester Üniversitesi ile Barbados'ta West Indies Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Epistemoloji, felsefi mantık, psikoloji felsefesi, din felsefesi, eğitim felsefesi, modern tarih, analitik felsefe ve sömürgecilik sonrası düşünce alanlarında çok sayıda makale yayımladı, ortak kitaplara bölümler yazdı. Mantıksal-dilsel doğuştancılık konusundaki doktora tezini İngiltere'de Londra Üniversitesi'nde tamamladı.

Agustin Arrieta, felsefe doktoru, Bask Ülkesi Üniversitesi'nde (Donostia-San Sebastián, İspanya) mantık ve bilim felsefesi üzerine dersler veriyor. Aynı zamanda bilgisayar programlaması alanında yüksek lisans yaptı. İlgilendiği çalışma alanları tarih, mantık felsefesi, dil felsefesi ve zihin felsefesi. Hume felsefesiyle, özellikle Hume etiğiyle ilgileniyor.

David Baggett, felsefe doktorasını Wayne State Üniversitesi'nde (Michigan) yaptı. Halen Liberty Üniversitesi'nde, (Lynchburg, Virginia) felsefe profesörü. İlgilendiği konular arasında ahlâk felsefesi, din felsefesi, felsefi teoloji, popüler kültür ve kültür felsefesi gibi konular var.

Steven Barbone, felsefe doktoru, San Diego State Üniversitesi'nde doçent. Arada sırada yetenekli yüksek lisans öğrencileriyle çalışma fırsatı buluyor ve bu çalışmalar elinizdeki kitap gibi orijinal eserlerde yer alıyor. En önemli araştırma alanları arasında 17. yüzyıl yer alıyor. Özellikle Benedict Spinoza ve son dönemlerde Gabrielle Suchon üzerine çalışmalar yürütüyor.

Adrian Bardon, felsefe doktoru, Wake Forest Üniversitesi'nde (Winston-Salem, North Carolina) doçent. Akademik ilgi alanları arasında zaman felsefesi, bilim tarihi ve felsefi doğalcılık yer alıyor.

Charlotte Blease, felsefe doktoru, Belfast'ta doğdu. *Paul Churchland's Arguments for Eliminative Materialism* adlı doktora tezini, Queen's Üniversitesi'nde (Belfast, Kuzey İrlanda) verdi. Queen's Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Başlıca ilgi alanları psikoloji felsefesi ve psikiyatri felsefesi.

Nicolas Bommarito, edebiyat fakültesi mezunu ve Brown Üniversitesi'nde (Providence, Rhode Island) felsefe doktorası öğrencisi. Michigan Üniversitesi'nde (Ann Arbor) felsefe lisansı, aynı zamanda Lhosa'daki Tibet Üniversitesi'nde dil lisansı yaptı. Etik, epistemoloji ve ahlâk psikolojisiyle ilgileniyor.

Montserrat Bordes, felsefe doktoru, Barselona'daki Pompeu Fabra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde analitik felsefe ve Bilim Fakültesi'nde biyoetik dersleri veriyor. Varlıkbilim, duygu felsefesi ve uygulamalı etikle ilgilenmenin yanı sıra siyaset felsefesi üzerine bir kitap yazdı. İspanya Analitik Felsefe Derneği'nin (SEFA) ve Barselona Bilimsel Araştırma Enstitüsü'ne bağlı Bilimsel Araştırma Etik Komitesi'nin (IMIM) üyesi.

Jurgis (George) Brakas, 1968 yılında Princeton Üniversitesi'nde edebiyat fakültesinden mezun olduktan sonra felsefe doktorasını 1984 yılında Columbia Üniversitesi'nde (New York) yaptı. Esas ilgi alanları arasında Aristoteles, antik Yunan felsefesi, Rand, etik, metaetik, mantık ve mantık felsefesi yer alıyor.

Michael Bruce, San Diego State Üniversitesi'nde yüksek lisansını felsefe üzerine yaptı. Elinizdeki kitabın eş-editörlerinden birisi. Ayrı-

ca Robert M. Stewart ile *College Sex – Philosophy for Everyone: Philosophers with Benefits* (Wiley-Blackwell, 2010) kitabının editörlüğünü yaptı. Bruce, Washington Üniversitesi'nde Genç Araştırmalar İçin Robinson Merkezi'nde felsefe ve matematik kursları veriyor. Kitaplarda, dergilerde ve internette denemeler yayımlıyor.

Leslie Burkholder, felsefe doktorasını Columbia British Üniversitesi'nde (Kanada) yaptı ve bu üniversitede felsefe alanında öğretim görevlisi olarak çalışıyor. İlgi alanları arasında biçimsel mantık uygulamaları, programlama ve felsefe yer alıyor.

Maria Caamaño, felsefe doktorasını Santiago de Compostela Üniversitesi'nde (İspanya) yaptı. Valladolid Üniversitesi'nde (İspanya) doçent. Esas olarak bilim felsefesi üzerine çalışıyor. Dil felsefesinin yanı sıra değişim ve çıkarımsal değişim teorisi gibi konularda araştırmalar yapıyor. Aynı zamanda doğallaştırılmış epistemolojiyle ilgili konularla da ilgileniyor.

Nicola Ciprotti, felsefe doktorasını Floransa Üniversitesi'nde (İtalya) yaptı. Halen Salzburg Üniversitesi'nde (Avusturya) öğretim üyesi. Metafizik ve felsefi mantık konularında makaleler yayımlıyor.

John M. DePoe, Iowa Üniversitesi'nde (ABD) felsefe doktorasını sürdürüyor. Metafizik ve epistemoloji alanlarındaki bitirme tezini bu üniversitede tamamlamış durumda.

Willem A. deVries, felsefe doktoru, Haverford College'de edebiyat fakültesini bitirdi. Doktorasını ve yüksek lisansını Pittsburgh Üniversitesi'nde tamamladı. Amherst College, Harvard, Tufts ve Viyana Üniversitesi'nde (Avusturya) ders verdi. 1988'den bu yana New Hampshire Üniversitesi'nde profesör olarak ders veriyor. Zihin felsefesi, metafizik, epistemoloji ve felsefe tarihi, özellikle de Alman idealizmi üzerine çalışıyor. Wilfrid Sellars konusunda birçok yayımlanmış eseri var.

Luis Estrada-González, felsefe doktorası öğrencisi. Universidad Autónoma del Estado de Morelos'da (UAEM) (Meksika) öğrenimine devam ediyor. 2010-11 akademik öğretim yılında Groningen Üniversitesi, Bernoulli Araştırma Enstitüsü'nde (Hollanda) araş-

tırmalar yaptı. UAEM'de ve Universidad Iberoamericana, Puebla kampüsünde mantık ve bilim felsefesi dersleri veriyor. Mantık, mantık felsefesi ve teori kategorisi[1] alanlarında çalışmalar yürütüyor. Özellikle genel mantık teorilerinin felsefi temelleri ve teori kategorisinin felsefi önemi üzerinde yoğunlaşıyor.

Matthew Frise, Rochester Üniversitesi'nde (New York) yüksek lisans ve felsefe doktorasını sürdürüyor. Çalışmalarını epistemoloji ve din felsefesi alanlarında yoğunlaştırıyor. California Üniversitesi'nde (Santa Cruz) felsefe alanında yüksek lisans yaptı; tezinin konusu, Moore'un kuşkuculuk karşıtı stratejilerinden birisiyle ilgili olasılıkçı bir yorumlama önerisidir.

A.T. Fyfe, Washington'da Pierce College'de ders veriyor. Yüksek lisansını Miami Üniversitesi'nde ve Washington Üniversitesi'nde yaptı. Halen felsefe doktorası çalışmalarını sürdürüyor.

Brett Gaul, felsefe doktoru, Southwest Minnesota State Üniversitesi'nde (Marshall, Minnesota) felsefe doçenti. Felsefe doktorasını Iowa Üniversitesi'nde yaptı. Araştırma konuları arasında Augustinius, etik, felsefe ve popüler kültür yer alıyor. Çalışmaları *Augustinian Studies* ve *The Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*'da yayımlandı.

Jeffrey Gordon, felsefe doktoru, Texas State Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğünün yanı sıra sosyal bilimler alanında *National Endowment for the Humanities* (NEH) Özel Profesörü olarak çalışıyor. Yaşamın anlamıyla ilgili konulara odaklanmış birçok makale ve denemesi var.

Tom Grimwood, felsefe doktorasını Lancaster Üniversitesi'nde (İngiltere) yaptı. Halen bu üniversitede felsefe, siyaset ve din fakültesinde etik üzerine dersler veriyor. Araştırma konuları esas olarak yorumlama, etik ve belirsizlik arasındaki felsefi ilişkilerdir. Bu ilişkiler üzerine yaptığı çalışmaları *The British Journal for the History of Philosophy*, *Angelaki*, ve *The Journal of Cultural Studies* gibi dergilerde yayımladı.

---

1 Teori kategorisi: Mekânlar ve haritalarla ilgilenen matematiğin bir alt dalı – ç.n.

Gerald Harrison, felsefe doktorasını 2006'da Durham Üniversitesi'nde (Ingiltere) yaptı. Massey Üniversitesi'nde (Yeni Zelanda) felsefe dersleri veriyor ve Aberdeen Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) fahri araştırmacılık yapıyor. Araştırma konuları arasında irade özgürlüğünün metafiziği, ahlâki sorumluluk ve doğum etiği gibi konular yer alıyor.

Deborah Heikes, felsefe doktorasını Illinois Üniversitesi'nde yaptı. Halen Alabama Üniversitesi'nde (Huntsville) felsefe doçenti. Başlıca ilgi alanları arasında akılcılığın yapısı ve feminist epistemoloji yer alıyor.

Julia Hermann, Avrupa Üniversitesi Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde (Floransa, Italya) felsefe doktorası adayı. Tezini, ahlâki temellendirme ve ahlâki yeterlilik üzerine hazırlıyor. Başlıca araştırma konuları, ahlâk ve siyaset felsefesi, özgür irade konusu ve geç Wittgenstein felsefisidir.

Stephen Hetherington, felsefe doktoru ve New South Wales Üniversitesi'nde (Avustralya) felsefe profesörü. Bu üniversitede esas olarak epistemoloji alanında uzmanlaştı. Oxford Üniversitesi'nde felsefe lisansı yapmanın yanı sıra Pittsburgh Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora yaptı. Çoğu epistemoloji konusunda olmak üzere altı kitap yazdı. Bunların ikisi monografiydi: *Epistemology's Paradox* (1992) ve *Good Knowledge, Bad Knowledge* (2001). Kitaplarının dördünün başlıkları ise şöyle: *Knowledge Puzzles* (1996), *Reality? Knowledge? Philosophy!* (2003), *Self-Knowledge* (2007) ve *Yes, But How Do You Know?* (2009). Ayrıca iki epistemoloji koleksiyonunun editörlüğünü yaptı: *Epistemology Futures* (2006) ve *Aspects of Knowing* (2006). Çoğunluğu epistemoloji konusunda olmak üzere ellinin üzerinde makale yazdı.

Amir Horowitz, felsefe doktoru, Açık Üniversite'de (Israil) doçent. Esas araştırma alanı zihin felsefesi ve dil felsefesi. Aynı zamanda etik, hukuk felsefesi ve spor felsefesi üzerine de çalışmalar yürütüyor.

Dale Jacquette, felsefe doktoru ve felsefe profesörü. Bern Üniversitesi'nde (Isviçre) Teorik Felsefe bölüm başkanı. Mantık, metafizik ve

zihin felsefesi alanlarında çok sayıda makale yazdı. Yakınlarda yayımlanan bazı eserleri şunlar: *Symbolic Logic, Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness, Ontology, Wittgenstein's Thought in Transition, David Hume's Critique of Infinity* ve *Logic and How It Gets That Way*. Ayrıca *The Blackwell Companion to Philosophical Logic* ve "North Holland Handbook of the Philosophy of Science" dizisinde yer alan *Philosophy of Logic*'in editörlüğünü yaptı.

Ludger Jansen, felsefe doktorluğunun yanı sıra felsefe ve teoloji alanlarında değişik dereceleri var. Rostock Üniversitesi'nde felsefe dersleri veriyor. Bu üniversitedeki Mantık, Felsefe ve Bilim Tarihi Merkezi'nde (ZLWWG) idari müdür olarak çalışıyor. Çalışmalarını antik felsefe ve metafizik, özellikle de biyomedikal ve toplumsal ontoloji üzerinde yoğunlaştırıyor.

Byron Kaldis, felsefe doktoru, halen Hellenic Açık Üniversite'de (Yunanistan) felsefe doçenti. Daha önce ABD ve İngiltere üniversitelerinde dersler vermişti. Akademik ilgi alanları arasında metafizik, sosyal bilimler felsefesi, etik ve siyaset ilişkisi, modern teknolojiyle ilgili felsefi sorunlar yer alıyor. Aynı zamanda *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*'ın (SAGE) genel yayın yönetmenliğini yürütüyor. Yakında çıkacak bir "Synthese Library" dizisi kitabının editörü: *Mind and Society: Cognitive Science Meets the Philosophy of the Social Sciences*.

Ivan Kasa, Stockholm Üniversitesi'nde (İsveç) Marie Curie Early Stage Researcher'da felsefe üzerine yüksek lisans yaptı ve matematik diploması aldı. Halen matematik felsefesinde yer alan yeni-Fregeci ve kurgusal teoriler üzerine araştırma yapıyor.

Amy Kind, felsefe doktoru ve Claremont McKenna College'de (California) doçent. Bu üniversitede zihin felsefesi, metafizik ve mantık üzerine dersler veriyor. Doktorasını California Üniversitesi'nde (Los Angeles) yaptı. Araştırma konuları arasında fenomenal bilinçlilik, hayal gücü ve içebakış yer alıyor. Çalışmaları *Philosophy and Phenomenological Research, Philosophical Studies* ve *The Philosophical Quarterly*'de yayımlanıyor.

Joyce Lazier, felsefe doktorasını 2003'te Nebraska Üniversitesi'nde yaptı. Bitirme tezi *Ahlâk Metafiziği*'ndeki Kant'ın ödev hakkı konusuna yoğunlaşmıştı. Değişik yayınlarda Kantçı etik üzerine makaleler ve kitap bölümleri yazdı. Halen Indiana Üniversitesi'nde, Purdue University Fort Wayne'de (IPFW) part-time öğretim görevlisi olarak çalışıyor.

Harry Lesser, felsefe doktoru. 2008'de Manchester Üniversitesi'nden (Birleşik Krallık) felsefe öğretim üyesi olarak emekli oldu. Halen bu üniversitede fahri araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Verdiği dersler ve yaptığı çalışmalar esas olarak etik dallar (özellikle tıbbi etik), hukuk felsefesi, antik felsefe, felsefe ve psikiyatri gibi alanları kapsıyor. Aynı zamanda din felsefesi üzerine dersler de veriyor. *Justice for Older People* isimli bir kitabı yayına hazırlanıyor. Halen uluslararası hukuk üzerine bir makale üzerinde çalışıyor.

Steven Luper, felsefe doktorasını Harvard Üniversitesi'nde yaptı. Trinity Üniversitesi (San Antonio, Texas) Felsefe Fakültesi'nde profesör ve dekan.

Fauve Lybaert, felsefe doktora adayı, Leuven Üniversitesi'nde (Belçika) felsefe eğitimi alıyor. Kişisel kimlik ve biçimsel kendilik konusunda bir tez üzerine çalışmalarını sürdürüyor. Bu çerçevede kişisel kimlik ile öz-bilinçlilik sorununun fenomenolojik gelenek ve analitik felsefeye yaptığı katkıları araştırıyor.

Sean McAleer, felsefe doktoru ve Wisconsin Üniversitesi'nde (Eau Claire) felsefe doçenti. Esas ilgi alanları etik teori ve etik tarihidir. Çalışmaları *The American Philosophical Quarterly*, *The Pacific Philosophical Quarterly*, *Utilitas* ve başka dergilerde yayımlandı.

Jen McWeeny, felsefe doktoru, 2000'de Hawai Üniversitesi'nde (Manoa) felsefe üzerine yüksek lisans yaptı. Felsefe doktorasını 2005 yılında Oregon Üniversitesi'nde tamamladı. Halen John Carroll Üniversitesi'nde (Cleveland, Ohio) felsefe doçenti. Başlıca çalışma alanları arasında epistemoloji, erken dönem modern felsefe, duygu teorisi, fenomenoloji, feminist karşılaştırmalı felsefe yer alıyor. Simone de Beauvoir, karşılaştırmalı metodoloji, epistemoloji ve duygu teorisi üzerine makaleler yayımladı. Halen eş-editör olarak *Libe-*

rating Traditions: Essays in Feminist Comparative Philosophical projesinde çalışıyor. Ayrıca feminist fenomenoloji ve bilişin oluşması konularında makaleler yazıyor.

Fernando Migura, felsefe doktoru ve Bask Ülkesi Üniversitesi'nde (Donostia-San Sebastián, İspanya) mantık ve bilim felsefesi öğretim üyesi. Biçimsel ve biçimsel olmayan mantık, mantık felsefesi, semantik, dil felsefesi ve zihin felsefesiyle ilgili konular üzerine çalışıyor. Aynı zamanda etik ve epistemolojiyle de ilgileniyor.

M. Joshua Mozersky, felsefe doktorasını Toronto Üniversitesi'nde yaptı. Queen's Üniversitesi'nde (Kingston) felsefe doçenti. Aynı zamanda bu üniversitede Kanada Metafizik ve Bilim Felsefesi Araştırma Bölümü başkanlığı yapıyor. Araştırma konuları arasında dil felsefesi, metafizik ve bilim felsefesi yer alıyor.

Robert L. Muhlnickel, felsefe doktorasını Rochester Üniversitesi'nde (New York) yaptı. Wisconsin-Eau Claire Üniversitesi'nde ve Colgate Rochester Crozer İlahiyat Okulu'nda ders veriyor. Aynı zamanda Monroe Community College'de (Rochester, New York) felsefe yardımcı doçenti. Etik alanında uzman olsa da felsefenin bütün alanlarıyla ilgileniyor.

Carlos M. Muñoz-Suárez, hem felsefe hem de psikoloji alanında doktora sahibi. Uzmanlık alanları arasında zihin felsefesi, psikoloji, nörobilimler ve nörosemantik yer alıyor. Araştırma konuları ise algı, duyumlar, duyusal bilinçlilik ve sözcük geri kazanımı gibi alanlar. Aynı zamanda Sensus Research Group'ta araştırmacılık yapıyor, Universidad Icesi'de (Kolombiya) yardımcı doçent ve Universidad del Valle'de (Kolombiya) profesör olarak çalışıyor.

Mark Nelson, felsefe doktoru, Wheaton College'de (Illinois) felsefe diploması aldı. Notre Dame Üniversitesi'nde (Indiana) yüksek lisans yaptı ve felsefe doktorasını tamamladı. Westmont College'de (Santa Barbara, California) Kenneth Monroe Felsefe Bölüm Başkanlığı'nı sürdürüyor. Araştırma konuları, başta etik olmak üzere epistemoloji ve din felsefesi. Son yayınları arasında şunlar yer alıyor: "We Have No Positive Epistemic Duties" (*Mind*, 2010), "A Problem for Conservatism" (*Analysis*, 2009), "More Bad News for

the Logical Autonomy of Ethics" (*Canadian Journal of Philosophy*, 2007) ve "Moral Realism and Program Explanation" (*Australasian Journal of Philosophical*, 2006).

Julinna C. Oxley, felsefe doktoru ve felsefe doçenti olarak çalışıyor. Coastal Carolina Üniversitesi'nde Kadın ve Cinsiyet Araştırmaları Programı'nın müdürlüğünü yapıyor. İlgi alanları arasında etik, siyaset felsefesi, feminizm, duygular, ahlâk psikolojisi ve uygulamalı etik yer alıyor. Kitabı *Understanding Others: Empathy and Ethical Thought* yakında çıkacak. Aynı zamanda Etik ve Değerler Yaz Etik Akademisi bünyesindeki Jackson Aile Merkezi'nin eş-müdürlüğünü yapıyor. Bu programda altıncı sınıf öğrencilerine etik öğretiliyor. 1 yaşında bir kızı var.

Nicolas Pain, 3 Jean Moulin Üniversitesi'nde (Lyon) felsefe yüksek lisansı ve Paris-IV-Sorbonne Üniversitesi'nde modern Fransız edebiyatı yüksek lisansını tamamladı. Bağımsız bir araştırmacı olarak tarih, mantık felsefesi, matematik, biyoloji felsefesi ve bilişsel antropoloji konularında çalışmalar yürütüyor.

Timothy J. Pawl, felsefe doktoru, 2003'de Valparaiso Üniversitesi'nde (Indiana) edebiyat diploması aldı ve 2007 ile 2008 yıllarında St. Louis Üniversitesi'nden sırasıyla yüksek lisans derecesini ve doktorasını aldı. Halen St. Thomas Üniversitesi'nde (Minnesota) felsefe doçenti. Başlıca araştırma konuları arasında metafizik, din felsefesi, Aquinalı Thomas düşünceleri yer alıyor. Son çalışmalarından bazıları *Faith and Philosophy* ve *The Australasian Journal of Philosophy*'de yayımlandı.

Tommaso Piazza, felsefe doktoru. Floransa Üniversitesi'nde (İtalya) diplomasını ve doktorasını aldı. Daha sonra iki yıl Avusturya-Salzburg'da araştırma görevlisi olarak çalıştı. Oporto Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde (Portekiz) (FSE ile POPH tarafından birlikte finanse edilen, C-2007) araştırmacı olarak çalıştı. Başlıca ilgi alanları arasında epistemoloji ve metafizik yer alıyor. İlk bakışta doğru olmayan deneysel iddiaların (örneğin mucizeler ya da komploların) epistemolojik durumlarını araştıran bir araştırma projesinde (*Secret and Memory in the Information Era*) yer alıyor.

Mark Piper, felsefe doktoru, James Madison Üniversitesi'nde (Virginia) felsefe doçenti olarak çalışıyor. Başlıca araştırma alanı normatif etik olmakla birlikte özerk çalışma alanlarına da ilgi duyuyor: Refah ve erdem teorileri gibi. (Kendine ait web sitesi: https://sites.google.com/site/ philosophymarkpiper/)

Stefanie Rocknak, felsefe doktoru, Boston Üniversitesi'nde Jaakko Hintikka ile çalışarak yüksek lisans yaptı. Hartwick College'de (Oneonta, New York) Bilişsel Bilim Programı'nda müdür ve felsefe doçenti. İlgi alanları arasında Hume, sanat felsefesi, analitik felsefe, zihin felsefesi var. Aynı zamanda profesyonel heykeltıraşlık yapıyor.

Agnieszka Rostalska, Jagiellonian Üniversitesi Uluslararası Siyaset Araştırmaları Fakültesi Ortadoğu ve Uzak Doğu Araştırmaları Bölümü'nde (Kraków, Polonya) felsefe doktorası öğrencisi. Gdansk Üniversitesi'nde (Polonya) üç yıl öğrenim gördükten sonra felsefe yüksek lisansı yaptı. Ardından Calgary Üniversitesi'nde (Kanada) iki yıl öğrenim gördü. Yüksek lisans tezinde analitik zihin felsefesi (Richard Swinburne'nun ikicilik argümanı) üzerine araştırma yaptı. Halen Indiana Üniversitesi'nde özellikle kendilik kavramı, nedensellik ve Samkhya-Yoga ve Nyaya-Vaisesika'da özgürlük konularına odaklanmış durumda.

Andrew Russo, Oklahoma Üniversitesi'nde felsefe doktorası öğrencisi. Zihin felsefesi ve dil felsefesi üzerine çalışıyor. Özellikle zihin metafiziği, zihin içeriği teorileri ve zihinsel temsilin doğasıyla ilgili konulara ilgi duyuyor. Aynı zamanda felsefi metodolojiyle ilgili konulara da giderek artan bir ilgisi var.

Joakim Sandberg, felsefe doktoru, Göteborg Üniversitesi'nde (İsveç) Pratik Felsefe'de araştırma görevlisi ve Birmingham Üniversitesi (İngiltere) Küresel Etik'te fahri araştırma görevlisi. Başlıca akademik ilgi alanları arasında ahlâk felsefesi, siyaset felsefesi ve iktisat –özellikle özneler arasındaki karşılıklı ilişkiler– yer alıyor. Aynı zamanda Göteborg Üniversitesi'nde Felsefe Derneği'nin başkanı ve Göteborg Hayvan Araştırmaları Etik Komitesi'nin bir üyesi.

Ben Saunders 2008'de doktorasını yaparken Oxford Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) öğretim görevlisi olarak çalıştı. 2010 Eylülü'nden itibaren Stirling Üniversitesi'nde (İskoçya) felsefe öğretim üyesi oldu. İlgi alanları arasında siyaset ve normatif ahlâk felsefesinin birçok alanı, özellikle demokrasi, dağıtıcı adalet ve J.S. Mill'in görüşleri yer alıyor. *The Journal of Applied Philosophy, Utilitas, The Journal of Medical Ethics* ve *Ethical Theory and Moral Practice* dergilerinde yazılar yayımladı.

Eric J. Silverman, felsefe doktoru, Christopher Newport Üniversitesi'nde (Virginia) felsefe ve dinsel araştırmalar doçenti. Doktorasını St. Louis Üniversitesi'nde felsefe alanında yaptı. Araştırma konuları arasında Ortaçağ felsefesi, etik, din felsefesi yer alıyor. İlk monografisinde, *The Prudence of Love: How Possessing the Virtue of Love Benefits the Lover* (2010) kitabında aşk erdeminin Thomacı-Aristotelesçi bir açıklamasını savundu ve aşkın genelde aşığın bütünsel mutluluğunu artırdığını öne sürdü.

Robert Sinclair, felsefe doktoru, New York City Üniversitesi, Brooklyn College'de Felsefe Bölümü'nde doçent. Araştırmalarında analitik felsefe, pragmatizm ve 20. yüzyılda Amerikan felsefesindeki doğalcılık gibi konuları işliyor. En son çalışmalarında Quine ve Dewey'in doğalcı felsefelerinin değişik yönlerini tartışıyor.

Giannis Stamatellos, felsefe doktorasını 2005'te Wales Üniversitesi'nde (Lampeter) aldı (2005). *Plotinus and the Presocratics* kitabının (2007) yazarı ve halen Kopenhag Üniversitesi'ndeki (Danimarka) Yeniplatoncu Erdem Etiği Merkezi'nde doktora sonrası çalışmalarını yürütüyor. Araştırma konuları arasında antik Yunan felsefesi ve bilgisayar etiği yer alıyor.

Grant Sterling, felsefe doktoru, felsefe diplomasını Eastern Illinois Üniversitesi'nden aldı. Doktorasını ise Iowa Üniversitesi'nde yaptı. Halen Eastern Illinois Üniversitesi'nde felsefe doçenti. Başlıca ilgi alanları arasında Ortaçağ felsefesi ve etik, özellikle de özgür irade ve ahlâki sorumluluk yer alıyor.

Liz Stillwaggon Swan, felsefe doktoru, diplomasını 2008 yılında South Carolina Üniversitesi'nde aldı. Oregon State Üniversite-

si'ndeki Sosyal Bilimler Merkezi'nde bilim felsefesi alanında doktora sonrası çalışmalarını yürütüyor. Nörobiyoloji ve biyosemiyotik alanlarında yürüttüğü felsefi araştırmalarını insan bilişinin evrimsel gelişimini ve kökenlerini anlamak çabası içinde yoğunlaştırıyor.

Julia Tanner, felsefe doktorasını yakın dönemde Durham Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) tamamladı. Doktora tezi, hayvanların ahlâki davranışları üzerine odaklanmıştı. Hayvanlarda ahlâki tutum ve davranışlar olduğunu savunan çok sayıda makale yazdı.

James E. Taylor, felsefe doktorasını Arizona Üniversitesi'nde yaptı. California, Santa Barbara'daki Westmont College'de felsefe profesörü. Başlıca ilgi alanları arasında epistemoloji ve din felsefesi yer alıyor. Bu konularda kurslar veriyor. Ayrıca dil felsefesi, modern ve çağdaş felsefe ile de ilgileniyor.

Sara L. Uckelman, felsefe doktoru, Amsterdam Üniversitesi'nde (Hollanda) Mantık, Dil ve Programlama Enstitüsü'nde çalışıyor. Burada bulunan Semantik Diyalojik Vakfı'ndaki bir projede doktora sonrası araştırmacı olarak çalışıyor. Ortaçağ ve modern mantığın dinamik ve diyalojik yanları ilgisini çekiyor.

Rafal Urbaniak, felsefe doktoru, Calgary Üniversitesi'nde mantık ve matematik felsefesi alanlarında uzman. İngiliz Akademisi Misafir Öğretim Üyesi olarak Bristol Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) bir süre çalıştıktan sonra Gdansk Üniversitesi'nde (Polonya) yardımcı doçent olarak çalışmaya başladı. Ardından Gent Üniversitesi Mantık ve Bilim Felsefesi Merkezi'nde (Belçika) doktora sonrası araştırmacı olarak çalışmaya başladı. Matematik felsefesinin yanı sıra özellikle din felsefesi alanında felsefi argümanların mantıksal yanlarıyla ilgileniyor.

David Vander Laan, felsefe doktoru, Westmont College'de (Santa Barbara, California) felsefe doçenti. Doktorasını Notre Dame Üniversitesi'nde yaptı. *Impossible Worlds* başlıklı doktora tezini orada hazırladı. Başlıca araştırma konuları arasında metafizik, özellikle ontoloji, felsefi teoloji ve mantık ile metafiziğin sınır alanları yer alıyor.

Bruno Verbeek, felsefe doktoru, Leiden Üniversitesi'nde (Hollanda) etik ve siyaset felsefesi üzerine dersler veriyor. Metaetik, siyaset teorisi, eylem teorisi, ahlâk psikolojisiyle karar verme ve oyun teorisi arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşıyor. *Moral Philosophy and Instrumental Rationality* (2002) ve *Reasons and Intentions* (2008) eserlerinin yazarı.

Toni Vogel Carey, felsefe doktorasını 1976'da Columbia Üniversitesi'nde tamamladı. Bağımsız araştırmacı olarak felsefe ve düşünce tarihi üzerine yazılar yazdı. Çalışmaları, aynı zamanda editoryal danışmanlığını yaptığı *Philosophy Now* gibi akademik dergilerde yayımlandı. Yazıları metaetikten başlayarak (doktora tezinin başlığı *Deontic Perfection* idi ve -dır, -meli/-malı ilişkisini ele alıyordu) bilim felsefesine (Galileacı idealleştirme, doğal seçilim), İskoç Aydınlanması'na (Adam Smith, Thomas Reid) ve geleneksel felsefi problemlere (kuşkuculuk, ontolojik argüman) kadar uzanıyor. Halen iki kitap üzerinde çalışıyor: Birisi bağımsız araştırmacılar ve onların pratikleri (Darwin, Lyell, Galileo, William ve John Herschel – bu liste epey uzun) üzerine bir kitap. Diğeri ise gerçek ve ideal arasındaki felsefi ilişkiyi ele alıyor. (Kendi web sitesi: http://mysite.verizon.net/toni.carey)

Jason Waller, felsefe doktoru, Eastern Illinois Üniversitesi'nde felsefe yardımcı doçenti. Başlıca araştırma alanları siyaset felsefesi ve erken modern felsefe. Makalelerinin yayımlandığı yayınlar arasında diğerlerinin yanı sıra *British Journal for the History of Philosophy*, *Iyyun: The Jerusalem Philosophy Quarterly* ve *The Internet Encyclopedia of Philosophy* yer alıyor. Halen başka araştırmacılarla birlikte Routledge yayınlarından çıkacak Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerine bir kitap üzerine çalışıyor.

Dan Weijers, felsefe mezunu, Wellington Victoria Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi ve doktora adayı. *The International Journal of Wellbeing*'in kurucu editörlerinden birisi. Başlıca ilgi alanı refah konusu, özellikle de mutluluk, hedonizm ve zevk.

Joshua I. Weinstein, felsefe doktoru, ABD ve İsrail'de fizik, felsefe ve Talmud konularında araştırmalar yapıyor. Felsefe doktorasını Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde yaptı. Kudüs'te bulunan Shalem

Merkezi'ndeki Felsefe, Siyaset Teorisi ve Din Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Araştırma konuları arasında Yunan psikolojisi, etik ve siyaset, matematiğin temelleri, evrim, nörobilim, Nietzsche ve fenomenoloji, karşılaştırmalı teoloji yer alıyor.

Fabian Wendt, felsefe doktoru. Halen Hamburg Üniversitesi'nde (Almanya) doçent (*Wissenschaftlicher Mitarbeiter*) olarak çalışıyor. Felsefe doktorasını Ludwig Maximilian Üniversitesi'nde (Münih) 2008'de tamamladı. Doktora tezi, özgürlükçü siyaset felsefesi üzerineydi. İlgi alanları arasında siyaset felsefesi, normatif etik ve metaetik yer alıyor.

George Wrisley, felsefe doktorasını Iowa Üniversitesi'nde tamamladı. Halen The North Georgia College ve Eyalet Üniversitesi'nde dersler veriyor. Araştırma konuları arasında metafizik, dil felsefesi ve etik yer alıyor. Wittgenstein üzerine yazılarını *The Australasian Journal of Philosophy* ile (Stewart Candlish ile birlikte yazdıklarını ise) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de yayımladı.

Dizin

Adams, Robert 80, 171-173
Adler, Alfred 475, 476
Afrodisiaslı Alexander 158
Anaksimenes 260-263
Anscombe, G.E.M. 304
Aziz Anselmus (Canterburylu) 49-51, 69-71
Antony, Louise 223, 224
Aquinalı Thomas 19, 20, 27-29, 32, 34, 36, 38, 40, 41, 186, 188, 303, 304, 412, 531
Aristoteles 21, 29, 36, 46, 114-116, 145, 158-161, 180, 186-189, 260, 261, 283, 285, 286, 295, 296, 299-301, 303-305, 412, 414, 423, 424, 484, 485, 524, 533
Armstrong, David 427-429
Aziz Augustinius 186, 188, 195, 198, 199, 526

Bealer, George 286
Benacerraf, Paul 516-518
Berkeley, George 107, 108, 208
Bonjour, Laurence 274
Brandom, Robert 270, 274, 277

Carnap, Rudolf 244, 246
Chalmers, David 442, 460, 462
Chamberlain, Wilt 357-361
Chomsky, Noam 495, 499
Chrysippus 115
Churchland, Patricia 274
Churchland, Paul 487, 488, 524
Clarke, Randolph 177, 178
Clarke, Samuel 40-42, 44
Clemens, Samuel 411, 412
Clifford, W.K. 58, 59
Clooney, George 188, 189
Craig, William 45

Davidson, Donald 234-236, 239, 274, 433-436, 442, 443, 509-511
Davies, Martin 171
De Morgan, Augustus (De Morgan Yasası) 144, 185, 254, 392, 446, 471, 522
Descartes, Rene 122, 141, 195, 196, 198-203, 278, 398, 400, 401, 407-415, 417-421, 425, 427, 442, 448, 490
Diodorus Cronus 114-116
Divers, John 171, 172

Einstein, Albert 286, 475, 476, 480
Epiktetos 114, 116
Epikür 62, 63, 148-150
Euthyphron 80-82

Flew, Antony 80
Fodor, Jerry 438, 495-501
Frankfurt, Harry 180–182, 353, 354
Frege, Gottlob 513-515, 528
Freud, Sigmund 294, 475
Friedman, Milton 283, 285

Galileo, Galilei 23, 484-486

Gassendi, Pierre 417, 419
Gaunilo 50
Gettier, Edmund 226-229
Gödel, Kurt 265, 516, 517
Gopnik, Myran 495

Harman, Gilbert 207-210, 464, 467
Hasker, W. 140, 144
Heracleitus 154, 156
Hobbes, Thomas 134, 135
Homeros 289
Hume, David 62, 74-79, 180, 251-257, 264, 266, 269, 419, 425, 523, 528, 532
Hylton, Peter 243, 502, 505

Jackson, Frank 451, 452, 454
James, William 58-60
Jerome, Jerome K. 353
Johnston, Mark 464-466

Kant, Immanuel 20, 22, 50, 110-112, 180, 234, 289, 306, 311-313, 337, 529
Kent, Clark (Superman) 453
Kim, Jaegwon 220, 230, 417, 420, 427, 442, 444-447
Kripke, Saul 422-425, 462
Kuhn, Thomas 373, 478

Lavoisier, Antoine 480
Leibniz, Gottfried 137, 138, 397-402, 408, 410-413, 416, 419, 496
Lewis, C. I. 244
Lewis, David 118-120, 136, 137, 427
Locke, John 122, 124, 131, 398, 401, 402, 495, 496
Lowe, E.J. 136, 137
Lucretius 150, 151
Lycan, William 118, 119

Mackie, John 62, 326-330
McDowell, John 274
McTaggart, J.M.E. 98, 101-195
Malebranche, Nicholas 419
Marquis, Don 383
Marx, Karl 475

Mill, John Stuart 82, 283, 286, 314-321, 362, 363, 533
Moore, George E. 136, 137, 207-210, 220-222, 333-335, 526
Musa Ibn Meymun 304

Nagasawa, Y. 140, 144, 451
Nagel, Thomas 122, 126, 150, 151, 456, 457
Narveson, Jan 369, 370
Newton, Sir Isaac 480
Nietzsche, Friedrich 20, 84-86, 88, 536
Nozick, Robert 322-325, 340, 341, 357, 358, 360

Obama, Barack 423
Ockhamli, William 20, 92-94
Odysseus 90
Okin, Susan Moller 362-364

Panthoides 115
Parfit, Derek 122-127, 131, 347, 348, 350, 353-355
Parmenides 20, 97-99, 154, 158, 162
Parsons, Charles 283, 284, 516, 517
Pascal, Blaise 20, 53, 54, 58
Platon 21, 24, 80-82, 87, 134, 153-156, 158, 159, 162, 201, 289-292, 294, 299, 423, 495, 513, 516, 518, 533
Plutarkhos 134
Popper, Sir Karl 475, 476
Porfirios 369, 370
Priest, Graham 165-167, 169
Priestley, Joseph 480
Psellus, Michael 114, 115
Putnam, Hilary 230-232, 438-443, 482, 483, 516

Quine, W.V. 119, 122, 127, 243-247, 264-269, 274, 285, 286, 502-506, 509, 533

Rachels, James 372, 389-391, 393
Rawls, John 358, 373
Reames, K. 140, 144
Reid, Thomas 177, 178, 220, 535

Robin Hood 314
Rorty, Richard 270, 274, 277
Rosenberg, Jay 274
Rosenthal, David 274
Rowe, William 40, 42, 44
Russell, Bertrand 207, 211, 221, 273, 464, 465, 495
Ryle, Gilbert 407, 448-450

Sartre, Jean-Paul 21, 190, 191
Searle, John 469-471
Sellars, Wilfrid 270, 272-274, 277-280, 525
Sextus Empiricus 212, 213, 215
Shoemaker, Sydney 123, 125, 126, 131, 132, 140, 144, 207, 209
Sidgwick, Henry 343, 350
Singer, Peter 343, 345, 369, 370, 372, 374
Sokrates 81, 153-156, 162, 201, 290, 294
Spinoza, Baruch 419, 524, 535
Strawson, Peter 177, 178, 255, 256
Swinburne, Richard 74, 75, 131, 132, 140-146, 532

Tarski, Alfred 239
Taurek, John 350, 351
Thales 260-262
Theseus 134, 135
Thomson, Judith Jarvis 377, 378, 381, 383, 384, 386
Tom Sawyer 411
Tooley, Michael 386, 387
Twain, Mark 411
Tye, Michael 207-210, 464, 467

van Inwagen, Peter 65, 66, 118, 119, 177-179, 183, 185

Williams, Bernard 123, 126
Wilson, N.L. 509, 510
Wittgenstein, Ludwig 123, 127, 448, 489-492, 494, 527, 536
Wolff, Robert Paul 337, 338
Worrall, J. 482, 483

Bir sorun, konu üzerinde etraflıca akıl yürütme, argümanı ortaya koyma, mantık, sonuca ulaşma... İddiaların, argümanların nesnel biçimde değerlendirilebilmesi için aklın ortak zeminine çağrı yapan felsefe, insanlığın kendisini ve evreni sorgulamaya başladığı andan itibaren var. Siyasi, dinsel, kültürel, toplumsal bağlılıklardan bağımsız olarak soru sormaktan, sorgulamaktan korkmamaya dayanan felsefi düşünce insan uygarlığının gelişimindeki en önemli araçlardan biri.

Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele insanlığın binlerce yıldır vazgeçilmezi olan felsefi düşüncede öne çıkmış 100 argümanı, meseleyi ele alıyor. Uzman akademisyenlerin kaleme aldığı bölümler, söz konusu düşüncenin temellerini ortaya koyarak bölüm sonlarında yer alan öncüller ve çıkarımlarla daha iyi anlaşılmalarını sağlıyor.

Mantıksal formülasyonla metafizikten epistemolojiye, bilimden dile çok geniş bir alana uzanan, özellikle felsefe öğrencileri için çok önemli bir kaynak olan kitap, felsefeye meraklı tüm okurlar için de cezbedici. Yer yer zor ve düşündürücü belki ama düşüncenin sınırlarını zorlamak isteyenler için gerçek bir başvuru kaynağı...



3/4 00.T

iletişim