Oxford

# Epistemoloji

Editör
Paul K. Moser



Çeviri Editörleri

Hasan Yücel Başdemir
Nebi Mehdiyev

Oxford

# Epistemoloji

Editör
Paul K. Moser



Çeviri Editörleri

Hasan Yücel Başdemir
Nebi Mehdiyev

**Moser, Paul K.** (Editör)
*Oxford Epistemoloji*
*The Oxford Handbook of Epistemology*

Çeviri Editörleri: Hasan Yücel Başdemir, Nebi Mehdiyev

**ISBN: 978-975-250-059-4**

Adres Yayınları® / 53
**1. Baskı: Ekim 2018**

© 2018 Adres Yayınları®
© 2002 by Oxford University Press, Inc.

*The Oxford Handbook of Epistemology, First Edition*, was originally published in English in 2002. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Liberte Yayinlari-Liberte Publishing Co. is responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

*The Oxford Handbook of Epistemology Birinci Edisyonu*, ilk olarak 2002'de İngilizce olarak yayınlanmıştır. Bu çeviri, Oxford University Press ile yapılan sözleşmeye dayanarak yayınlanmıştır. Liberte Yayınları orijinal çalışmadan yapılan bu çeviriden sorumludur ve Oxford University Press çeviriden kaynaklanan hiçbir hata, eksiklik, yanlışlık, anlam karmaşası veya belirsizlik ile bundan dolayı oluşan herhangi bir anlam kaybından sorumlu tutulamaz.

Yayın Editörü: Hasan Yücel Başdemir
İç Tasarım: Emre Turku
Kapak Tasarımı: Mesut Koçak
Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: Ivedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
yayıngrubu

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara
Telefon: (312) 230 87 03 | Faks: (312) 230 80 03
E-mail: info@liberte.com.tr | Web: www.liberte.com.tr | Sertifika No: 16438

*Adres Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.*

# Yazarlar

Albert Cassullo
Alvin I. Goldman
Ernest Sosa
John Grego
John Heil
Laurence BonJour
Louise M. Antony
Mark Kaplan
Noah Lemos
Paul K. Moser
Peter Klein
Philip Kitcher
Philip L. Quinn
Richard Feldman
Richard Foley
Richard Fumerton
Robert Audi
Robert K. Shope
Roy Sorensen
William G. Lycan

# İÇİNDEKİLER

**ÇEVİRİ EDİTÖRLERİNİN NOTU** 15

**ÖNSÖZ** 19

**GİRİŞ** 21

*Yazar: Paul K. Moser - Çeviren: Hasan Yücel Başdemir*

1. Genel Ayrımlar ve Tartışmalar ..... 21
2. Birlik Mümkün mü? ..... 25
3. Araçsal Akılcılık ..... 30
4. Makaleler Hakkında On Bilgi ..... 33

Not ..... 39

**1. BÖLÜM: BİLMENİN KOŞULLARI VE ÇÖZÜMLEMESİ** 41

*Yazar: Robert K. Shope - Çeviren: Hasan Yücel Başdemir*

Doğruluk Koşulu ..... 41
İnanç Koşulu ..... 42
Gerekçelendirme Koşulu ve Bilmenin Standart Çözümlemesi ..... 46
Gettier Karşı Ornekleri ve Gettier Türu Ornekler ..... 47
İlgili Alternatiflere Dair Karşı-Ornekler ..... 48
Bilmenin Sosyal Yonune Dair Karşı-Ornekler ve Sahipsiz Malumatlar ..... 48
Gettier Sorunu ..... 49
Gerekçelendirme Koşuluna Karşı İtirazlar ..... 49
Sarsılabilirlik Çozumlemeleri ..... 59

Erdem (Virtue) Çozumlemeleri ..... 62
Plantinga'nın Uygun Işlevselciliği ..... 64
Nesneler ve Bilgi ..... 66
Geniş Bir Kategori Olarak Bilme ..... 68
Cinsi Izleyen Bir Turu Olarak *-dığını bilmek* ..... 71
Kaynaklar ..... 77

**2. BÖLÜM: BİLGİNİN KAYNAKLARI** **81**

***Yazar: Robert Audi - Çeviren: Ayşenur Erken***

1. Bilgi ve Gerekçelendirmenin Temel Kaynakları ..... 81
2. Özsel Bir Kaynak Olarak Şahitlik ..... 89
3. Kaynaklar ve Temeller ..... 92
4. Temel Kaynakların Epistemik Otonomisi ..... 93
5. Bağdaşım ..... 97
6. Sonuç ..... 100

**3. BÖLÜM: A PRİORİ BİLGİ** **103**

***Yazar: Albert Cassullo - Çeviren: Şeyma Yazıcı***

1. Giriş ..... 103
2. A Priori Bilgi Kavramı ..... 105
3. A Priori Bilginin Varlığını Destekleyen Argumanlar ..... 115
4. A Priori Bilginin Varlığına Karşıt Argumanlar ..... 124
5. Yeni Bir Çozume Doğru ..... 134
6. Sonuç ..... 139
Notlar ..... 140

**4. BÖLÜM: BİLİMLER VE EPİSTEMOLOJİ** **147**

***Yazar: Alvin I. Goldman - Çeviren: Nur Betül Atakul***

1. Epistemolojik Projeler ve Epistemolojinin Doğallaştırılması ..... 147
2. Rasyonellik ve Insanın Muhakeme Güçleri ..... 150
3. Eksik Belirlenim, Gerekçelendirilmişlik ve Dil Edinimi ..... 155
4. Doğuştancılık ve Sayısal Bilgi ..... 158
5. Psikoloji ve Delil Hukuku ..... 162
6. Ekonomik Teori, Bilgi ve Konuşma Pazarı ..... 165
7. Sosyoloji, Ideoloji ve Bilginin Yayılması ..... 168
Notlar ..... 171

**5. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİDE KAVRAMSAL ÇEŞİTLİLİK 173**

***Yazar: Richard Foley - Çeviren: Nebi Mehdiyev***

1. Gerekçelendirilmiş (Rasyonel, Guvence Altına Alınmış) Inanç ve Bilgi ..... 173
2. Iyi-Oluşturulmuş Teoriye Yonelik Ilk Adım ..... 177

3. Epistemik Amaç ..... 180
4. Inancın Epistemik ve Epistemik-Olmayan Gerekçeleri ..... 182
5. Sorgulama Üzerine Pragmatik Kısıtlamalar ..... 186
6. Sorumlu Inanç Olarak Gerekçelendirilmiş Inanç ..... 188
7. Epistemolojide Kavramsal Çeşitlilik ..... 193
Notlar ..... 195

**6. BÖLÜM: GEREKÇELENDİRME TEORİLERİ** **197**

*Yazar: Richard Fumerton – Çeviren: Ayşenur Ünügür Tabur*

Epistemik-Olmayan Gerekçelendirmeye Karşı Epistemik-Olan Gerekçelendirme ..... 197
Bir Inancın Gerekçelendirilmesine Sahip Olma Ve Gerekçelendirilmiş Bir Inanca Sahip Olma ..... 199
Gerekçelendirme ve Normatiflik ..... 200
Temelcilik ..... 202
Temelciliğin Gerileme (Teselsül) Argümanı ..... 203
Çıkarımsal Olmayan Gerekçelendirme ..... 205
Yanılmaz İnanç Olarak Çıkarımsal Olmayan Gerekçelendirme ..... 205
Yanılmaz Gerekçelendirme ..... 206
Geleneksel Temelciliğe Itirazlar ..... 207
Geleneksel Temelcilik ve Şüphecilik ..... 209
Temelciliğin Dışsalcı Versiyonları ..... 210
Dışsalcı Temelciliğin Eleştirisi ..... 213
Delilci Dışsalcılık ..... 213
Bağlamsalcılık ..... 215
Bağdaşımcılık (Tutarlılıkçılık) ..... 216
Karma Teoriler ..... 219
Sonuç ..... 220
Kaynakça ..... 220
Notlar ..... 222

**7. BÖLÜM: İÇSELCİLİK VE DIŞSALCILIK** **223**

*Yazar: Laurence BonJour – Çeviren: Aydın Ekim Savran*

1. Giriş ..... 223
2. Içselcilik: Amacı ve Ana Özellikleri ..... 224
3. Içselciliğe Yöneltilen İki Ana Itiraz ..... 229
4. Güvenilircilik ..... 231
5. Güvenilirciliğe Yöneltilen Üç Ana Itiraz ..... 232
6. Kimi Diğer Dışsalcılık Türleri ..... 236
7. Bir Tercih Gerçekten Gerekli mi? ..... 240
Notlar ..... 244

**8. BÖLÜM: İZ SÜRME, YETERLİLİK VE BİLGİ** 247

*Yazar: Ernest Sosa - Çeviren: Hüseyin Taha Topaloğlu*

A. En Basit Dışsalcılık ..... 247
B. Iz Sürme Hakkındaki Şüpheler ..... 248
C. Hayvani Bilgi ve Bağımlı Iz Sürme ..... 249
D. Kaynaklar ve Hükümleri ..... 251
E. Bilgi ve Yeterlik ..... 254
F. Hükümler ve Işaretler ..... 256
G. Şüphecilik ve Ilgili Alternatifler ..... 257
H. Bilgi ve Erdem ..... 259
I. Kaynaklar, Erdemler ve Düşünce Alışkanlıkları ..... 260
Notlar ..... 263

**9. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİDE ERDEMLER** 265

*Yazar: John Grego - Çeviren: İlhami Çıtır*

Birinci Bölüm: Tarih ve Manzara ..... 266
Ikinci Bölüm: Erdeme Dayalı Bir Bilgi Tanımı ..... 278
Notlar ..... 287

**10. BÖLÜM: ZİHİN VE BİLGİ** 291

*Yazar: John Heil - Çeviren: Ayşenur Ünügür Tabur*

Realizm ve Kendini-Bilme ..... 296
İçselciliğin Geri Dönüşü ..... 300
İçselci Bir Zihinsel Içerik Açıklaması Taslağı ..... 301
Sonuç Tespitleri ..... 305
Notlar ..... 306
Kaynaklar ..... 308

**11. BÖLÜM: ŞÜPHECİLİK** 311

*Yazar: Peter Klein - Çeviren: Hacer Ergin*

1. Felsefî Şüpheciliğin Iki Temel Şekli ..... 311
2. Akademik Şupheciliк ..... 313
3. Kapanma Ilkesine Dayalı Akademik Şüpheciliğin Argümanı ..... 316
4. Akademik Şüphecilik Için Kartezyen (Ead) Tipi Argümanlar ..... 323
5. Bağlamsalcılık (Contextualism) ve Akademik Şüphecilik ..... 324
6. Pironcu Şüphecilik ..... 326
7. Temelcilik ..... 329
8. Bağdaşımcılık ..... 330
9. İnfinitizm ..... 331
10. Pironizm'in (Çok) Kısa Değerlendirilmesi ..... 332

**12. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİK YÜKÜMLÜLÜKLER** **333**

*Yazar: Richard Feldman – Çeviren: Şeyma Yazıcı*

I. Yükümlülükler ve Gereklilikler ..... 336
II. Epistemolojik Yükümlülükler: Geniş ve Dar Anlamda ..... 338
III. Epistemolojik Yükümlülükleri Diğer Yükümlülüklerden Ayırma ..... 343
IV. Epistemolojik Başarı ve Epistemolojik Amaçlar ..... 346
V. Epistemolojik Yükümlülükler ve Doğruyu Öğrenme Yükümlülüğü ..... 350
VI. Sonuç ..... 351
Notlar ..... 352

**13. BÖLÜM: BİLİMSEL BİLGİ** **355**

*Yazar: Philip Kitcher – Çeviren: Mehmet Ata Az*

Bilinmeyen Epistemoloji ..... 355
Doğruluk ve Realizm Hakkındaki Tartışmalar ..... 356
Yöntem Arayışı ..... 359
Ideal Özneler ve Gerçek Bilen Kişiler ..... 363
Basit Motivasyonlar ve Felsefi Endişeler ..... 365
Tarihselcilik ve Şüphecilik ..... 366
Epistemoloji Beyanı: Bilimsel Bilginin Sosyo-Tarihsel Bir Görüşü ..... 371
Kaynaklar ..... 373

**14. BÖLÜM: AÇIKLAMA VE EPİSTEMOLOJİ** **375**

*Yazar: William G. Lycan – Çeviren: Zeyneb Betül Taşkın*

1. Açıklama ..... 375
2. Açıklayıcı Çıkarım ..... 378
3. Açıklayıcı Erdemler ..... 380
4. Açıklamacılık ..... 382
5. Zayıf Açıklamacılığa Iki Itiraz ve Cevaplar ..... 383
6. Zayıf Açıklamacılığa Yönelik Daha Güçlü Bir Itiraz ..... 387
7. Klasik Tasdik Teorisine Karşı Olarak Zayıf Açıklamacılık ..... 390
8. Aşırı Açıklamacılık Savunusu ..... 391
9. Aşırı Açıklamacılığa Itirazlar ve Cevaplar ..... 393
10. Açıklamayanlar ..... 394
Sonuç ..... 395
Kaynaklar ..... 396

**15. BÖLÜM: KARAR TEORİSİ VE EPİSTEMOLOJİ** **399**

*Yazar: Mark Kaplan – Çeviren: Nur Betül Atakul*

1. Psikoloji Itirazı ..... 399
2. Idealleştirme Itirazı ..... 400

3. Bilgisizlik Itirazı ..... 400
4. Teori Itirazı ..... 401
5. Konu Dışı Olma Itirazı ..... 402
Notlar ..... 420

**16. BÖLÜM: BEDENLEŞME VE EPİSTEMOLOJİ 425**

*Yazar: Louise M. Antony – Çeviren: Hacer Ergin*

Bilenler, Bilme ve Bunlarla Ilgili Teoriler ..... 426
Feminist Epistemoloji: Pozitif Program ..... 432

**17. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİ VE AHLAK 439**

*Yazar: Noah Lemos – Çeviren: İlhami Çıtır*

Ahlaki Şüphecilik ..... 440
Tikelcilik ve Geniş Muhakemeye Dayalı Uyum ..... 447
Temelcilik ve Bağdaşımcılık (Tutarlılıkçılık) ..... 450
Tikelciliğe ve Geniş Muhakemeye Dayalı Uyuma Diğer Itirazlar ..... 459
Notlar ..... 466

**18. BÖLÜM: DİN FELSEFESİNDE EPİSTEMOLOJİ 469**

*Yazar: Philip L. Quinn – Çeviren: Hüseyin Taha Topaloğlu*

I. Doğal Teoloji Içinde Epistemoloji ..... 471
Ii. Reformcu Epistemoloji ..... 479
Kaynaklar ..... 490

**19. BÖLÜM: BİLGİYE İLİŞKİN FORMEL PROBLEMLER 491**

*Yazar: Roy Sorensen – Çeviren: Mehmet Ata Az*

1. Tekrarın Kaçınılmazlığı ..... 491
2. Bilgi ve Zorunluluk Arasındaki Analoji ..... 492
3. Kokarca Kanıtı ve Sürpriz-Test Paradoksu ..... 493
4. Ispat Yoluyla Bilgi ..... 496
5. Epistemik Kapanış ..... 503
6. Şüphecilerin Çıkarsama Kurallarına Meydan Okuma ..... 504
7. Ilgili Alternatifler ve Tamlayıcı Endişe ..... 507
8. Benzemezliğin Yansılamaları ..... 510
9. Rasyonellik ve Eksiklik ..... 512
10. Idealleştirmenin Semavi Önyargısı ..... 513
Kaynaklar ..... 515

**20. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİ BİYOGRAFİSİ 517**

*Yazar: Paul K. Moser*

Genel Çalışmalar ..... 517

A Priori Bilgi ..... 522
Epistemik Temelcilik ..... 524
Epistemik Bağdaşımcılık ..... 526
Epistemik Bağlamcılık ..... 527
Epistemik Güvenilircilik ..... 528
Doğallaştırılmış Epistemoloji ..... 530
Gettier Sorunu ..... 531
Epistemolojik Şüphecilik ..... 533

**SÖZLÜK** **537**

**DİZİN** **545**

# Çeviri Editörlerinin Notu

*The Oxford Handbook of Epistemology*'yi (*Oxford Epistemoloji*) çevirmeye karar vermek, zorlu bir mücadeleye girişmek demekti, çünkü o, epistemolojideki kavramları ve kuramları basitçe tasvir eden bir çalışma değildi. Bu kitapta yazarlar, Anglo-Sakson dünyada epistemoloji üzerine yapılmış olan tartışmalarda ön plana çıkan düşünce ve yaklaşımları değerlendirmektedirler. Bunu yaparken asla temel bilgilere, tanımlara ve kuramlarla ilgili betimleyici açıklamalara yer vermezler; lüzumsuz teknik bilgilerden sakınırlar. Bu yazarların her biri, yakın zamanların önde gelen epistemologlarıdır. Onlar, devam etmekte olan tartışmaların içinde eski düşüncelerini revize etmenin, hatta çoğu zaman da yeni teorik temeller atmanın peşindedirler. Bu durum, temel epistemolojik kavram ve tartışmalardan uzak olan okuyucular için kitabın takibini zorlaştırmakla birlikte onları epistemolojinin geniş tartışma dünyası içine çekecek olması nedeniyle önemli bir avantaj sağlamış olacaktır.

Okuyucular, bu kitapta kendilerini felsefe tarihinin zaman tüneli içinde yinelene gelen durağan tartışmalarına doğru geri giderken bulmayacak, aksine bir taraftan çoğu okuyucu için öğrenmekte gecikmiş oldukları çağdaş tartışmaların diline aşina olmaya çalışırken diğer taraftan parçası olmak isteyecekleri bilgi tartışmalarda kendilerine uygun, konumlanacak bir yer arayışına gireceklerdir. Bu, okuması zor bir kitap olacak, ama her okuyucu emin olmalı ki son sayfayı kapattığında kendisini dar ve klişe tartışma alanın dışına çıkmış halde bilgi problem(ler)ini yetkin şekilde tartışırken bulacaktır.

Eğer bu kitap tek bir yazar tarafından yazılmış olsaydı çevirmenlerin, çeviri editörlerinin ve okuyucuların her birinin işi daha kolay olurdu. Bu kitap, yirmi farklı yazarın elinden çıkmış. Onların her biri bugün dünyanın iyi üniversitelerinin iyi felsefe bölümlerinde halen ders vermektedir. Onlar, epistemoloji alanının en önde gelen isimleridir ve metinlerini daha önce yürüttükleri tartışmalar üzerine bina etmektedirler. Bu durum, kitabı çevirmeye karar verdiğimizde bizi tereddütte bırakmıştı, çünkü temel bilgileri içermeyen bir kitabın Türkçe literatürde nasıl bir karşılığı olacağı belirsizdi.

Okuyucu, tartışmalara yetişmek için yeterli motivasyona sahip miydi? Çevirmenler, karmaşık tartışmaların içinden çıkabilecek ve okuyucuya fazla iş bırakmadan metni Türkçeleştirebilecek miydi? Daha da zor olanı, çeviri editörleri, kavramlarda ve üslupta bir birlik ve uyum sağlayabilecekler miydi?

Editörler olarak tek başımıza bu kadar zorlu bir işe girişmemiz zordu ancak çevirmenlerin cesaretleri ve motivasyonları bize güç verdi ve kendiliğinden oluşan bir ekip çalışması ile çevirilere başlamış olduk. Herkesin ittifak ettiği ana nokta, Türkiye'de lisans, yüksek lisans ve doktora derslerinde referans olarak kullanılabilecek çağdaş bir epistemoloji kitabına ihtiyaç duyulmasıydı. Esasında hangi kitabın uygun olacağı konusunda uzun bir araştırma süreci geçirdik. Bir giriş kitabı mı çevirecektik yoksa epistemolojinin tüm kavramsal ve problematik alanını bize gösteren kapsamlı bir referans kitabı mı? Beklentiler, ikincisi yönünde gelişti ve bu konuda en iyi kitabın da *The Oxford Handbook of Epistemology* olduğu konusunda bir mutabakat ortaya çıktı. Çünkü bu kitap, epistemolojinin temel tartışması olan bilgi çözümlemelerinden başlıyor ve bizi formel tartışmalara ve feminist epistemolojiye kadar götürüyor.

Kitabın çevrilmesi sırasında bizi en çok zorlayan şeyin, terimlere Türkçe karşılıklar bulma konusunda yaşandığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, Türkçede epistemoloji terminolojisinin yerleşmemesidir. Genel felsefe terminolojisine oranla epistemolojinin bu konuda çok daha geride olduğunu söylemek hatalı olmaz. En temel terimlerde bile hala uygun karşılığın ne olması gerektiği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Örneğin, metinlerde en çok geçen "justification" için Türkçede gerekçelendirme, haklı çıkarma, haklılaştırma, meşrulaştırma, belgitleme, belgeleme, belgelendirme gibi birçok farklı terim kullanılmaktadır. Bu tür temel terimlerde bile bir uzlaşmanın ortaya çıkmaması, onları izleyen yüzlerce ikinci ve üçüncü dereceden terime Türkçede uygun karşılık bulmayı oldukça zorlaşmaktadır.

Bu denli önemli bir sorunun üstesinden bir veya birkaç kişi gelemez. Bunun için daha fazla zamana ve epistemoloji alanında yapılacak nitelikli çalışmalara ihtiyaç vardır. Çünkü terimlere Türkçe karşılık bulma meselesi, sadece onu en iyi ifade eden terimi bulma meselesi değildir. Terimin anlamının, tam olarak karşılanıp karşılanmamasından, sesin dile kolay ve kulağa hoş gelmesine kadar tüm ayrıntılar bu süreçte anlamlı ve önemli hale gelmektedir. Örneğin '*reliabilism*' ve '*coherentism*' terimlerine bakalım. Bunlara Türkçe karşılık bulmak kolay görünmektedir: ilkine 'güvenilircilik' ve ikincisine de 'tutarlılıkçılık' denilebilir. Fakat bu ikisi de okuyucunun hoşlanmayacağı, söylemesi zor ve kulağa hoş gelmeyen çevirilerdir. Türkçede epistemoloji terminolojisinin oluşmamış olması, bizi sürekli bu tür sorunlarla karşı karşıya getirdi. Gerçekten de bu durum, çeviri yapmayı zorlaştırıyor, hatta bazı durumlarda imkânsız hale getiriyor.

Bu durumda ya ısrarla standart bir karşılık kullanacağız ya da terminoloji oturana kadar anlamı ön plana çıkarıp ifade edilmek istenen şeyi en iyi anlatan kelimeleri kullanmayı tercih edeceğiz. Birincisi çok zor (ve bazen anlamsız), ikincisi ise tutarsızdır. Bu zorluğun ve tutarsızlığın ortadan kalkması ise ancak Türkçede epistemoloji terminolojisinin yerleşmesi ile mümkün görünüyor. Biz ısrarcı olmak yerine bir strateji belirledik: Terimlere "en uygun" bulduğumuz Türkçe karşılıkları verdik. Ancak bazen kendi koyduğumuz bu kuralı ihlal etmek zorunda kaldık. Örneğin 'coherentism'i, 'tutarlılıkçılık' gibi itici bir sesten kaçmak için 'bağdaşımcılık' olarak çevirdik ama 'coherence' için 'tutarlılık' demeyi daha uygun bulduk. Yine 'hallucination' terimini 'sanrı'

kelimesi ile karşılarken 'hallucinate' fiilinin Türkçe karşılığı olmadığı için onu bazı istisnalara da başvurarak 'halüsinasyon görmek' şeklinde çevirdik.

Bu durum bize göstermektedir ki dili aşırı şekilde hassas hale getirmek veya Türkçe karşılıklarda tutarlılık kaygısıyla standart kelimeler seçmek, özellikle felsefe metinlerinde çeviriyi daha da zor hale getirmektedir. Bu nedenle anlamı okuyucuya aktarma kaygısını daha ön plana çıkarıp dili ve terimleri standart hale getirme çabasından feragat ettik. Hiç değilse bir terminoloji oluşana kadar buna ihtiyaç olduğu görülmektedir. Çevirmenlerin, editöryal öneriler karşısındaki bazı ısrarlarını anlamlı bulduğumuz için de yine bazen standart bir Türkçe karşılığın olması konusunda ısrarcı olmadık, ancak bu tür ihtiyaçların doğuracağı yanlış yönlendirme ve hatalardan sakınmak için kitabın sonuna (tercihimizi ilk terim olarak koyduğumuz) bir İngilizce-Türkçe epistemoloji sözlüğü hazırladık. Bu şekilde zamanla Türkçeye yerleşen terimlerin izini sürmek daha kolay olacaktır.

Bu kitap, Türkiye'de epistemoloji alanında nitelikli çalışmalar için bir motivasyon olması umuduyla çevrildi. Bu çeviri, bu bilinçle oldukça titiz bir çalışma sürecinin sonucu olarak yayıma hazırlandı. Verdikleri cesaretten dolayı Nur Betül Atakul, Şeyma Yazıcı ve Hacer Ergin'e, dikkatli ve uyumlu çalışmalarından dolayı çevirmenlere, Liberte Yayın Grubu'nun değerli çalışanlarına, öneri ve tashihleri nedeniyle Abdullah Enes Aydın ve arkadaşlarına teşekkürü bir borç biliyoruz.

*Hasan Yücel Başdemir & Nebi Mehdiyev*

# ÖNSÖZ

Bilgi teorisi diye de bilinen epistemoloji, bilgiyi değerli saydığımız sürece gelişecektir. Hiç değilse araçsal değerinden dolayı bilgiye değer vermeye devam edeceğimizi tahmin ediyorum: Günü olduğu gibi geceyi de onun sayesinde atlatıyoruz. Gerçekten de durağan bir toplum şöyle dursun, hakiki bilgi ile sırf zan, hatta sırf doğru zan arasındaki gerçek farka ilgisiz kalacak durağan bir kişi hayal etmek çok zordur. O halde bilgi çalışmasının geleceği çok aydınlıktır.

Kavramlara duyarlı filozofların ellerinde epistemoloji, bilginin doğası, kaynağı ve kapsamına odaklanır. Dolayısıyla o, bilginin tanımlayıcı unsurlarını, kaynaklarını ve sınırlarını araştırır. Çağdaş felsefede olduğu kadar epistemolojinin, felsefe tarihindeki merkezi rolü düşünüldüğünde epistemologların her zaman yapacakları işleri olacaktır. Bilginin çözümlenmesi, kaynakları ve kuşkuculuğun statüleri üzerine tartışmalar, tek başına bu disiplini aktif ve üretken yapmaya yetecektir. Bu kitap, çağdaş epistemolojideki öncü epistemologların en iyi çalışmalarının bir kısmını içerir. Hepsi birden düşünüldüğünde daha önce yayımlanmamış bu makaleler, tüm epistemoloji alanını kapsar. Onlar, ön plana çıkan görüşleri değerlendirir ve lüzumsuz teknik bilgilerden sakınarak yeni teorik temeller atarlar.

Bu kitaba birçok kişinin ve kurumun emeği geçti. Öncelikle değişen teslim tarihlerine rağmen harika iş birliği ve katkıları nedeniyle kitabın on dokuz yazarına teşekkür ederim. İkinci olarak Oxford Üniversitesi Yayınevi'nin felsefe editörü Peter Ohlin'e birçok konudaki yardımsever tavsiye ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Üçüncü olarak asistanım Blaine Swen'e bu kitabın ortaya çıkmasındaki paha biçilmez yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Son olarak, Chicago Loyola Üniversitesi'ne bu projedeki çalışmam için sağlamış olduğu mükemmel ortam için teşekkür ediyorum.

*Paul K. Moser*

Chicago, Illinois

Haziran 2002

# GİRİŞ

Paul K. Moser

Çeviren: Hasan Yücel Başdemir

## 1. GENEL AYRIMLAR VE TARTIŞMALAR

Geniş anlamıyla epistemoloji, bilgi ile hesaplaşmadır. Felsefe disiplini olan epistemoloji, bilgi ve gerekçelendirmenin mahiyeti/doğası hakkında yapılan çalışmadır: Bilhassa bilgi ve gerekçelendirmenin (a) tanımlayıcı unsurları, (b) temel koşulları veya kaynakları ve (c) sınırları onun çalışma alanına girer. (a)-(c) kategorileri, bilgi ve gerekçelendirmenin çözümlemesi, (akılcılığa karşı deneycilik örneğinde olduğu gibi) bilgi ve gerekçelendirmenin kaynakları ile bilgi ve gerekçelendirme konusunda şüpheciliğin konumu/tutumu etrafında dönen geleneksel felsefi ihtilafları yönlendirmiştir.

Epistemologlar, bilgiyi türlere ayırdılar: bir şeyle ilgili önermesel bilgi (bir şeyin şöyle şöyle *olduğunu* bilme) ve önermesel olmayan bilgi (örneğin tanışıklık veya doğrudan farkındalık yoluyla bilme), deneysel (a posteriori) önermesel bilgi, deneysel olmayan (a priori) önermesel bilgi ve bir şeyin nasıl yapıldığının bilgisi. Yakın dönemdeki epistemoloji, bu türler arasındaki ayrımlar konusunda ihtilafa düşmüştür. Örneğin (i) bu bilgi türlerinin bir kısmı arasındaki ilişkiler (örneğin nasıl'ın bilgisi, önermesel bilgiye indirgenebilir mi?) (ii) bu türlerden bir kısmının varlığı (örneğin gerçekten a priori diye ifade edilen veya kolayca anlaşılabilen bir kavram var mıdır?) bu ihtilaflardan sadece ikisidir.

A posteriori bilgi, destekleyici temelleri bakımından büyük ölçüde bazı özel duyusal ve algısal içeriklere bağlı olan bilgi olarak görülür. A priori bilgi ise bunun aksine destekleyici temelleri bakımından bu türden deneyimsel içeriklere bağlı olmayan bilgi olarak kabul edilir. Immanuel Kant'ı takip eden epistemolojik gelenek, a priori bilginin destekleyici temellerinin yalnızca "saf akıl" veya "saf anlama" denilen tek başına zekâ süreçlerinin ürünü olduğunu ileri sürer. Bu gelenek içinde, varlığın mevcudiyeti veya fiziksel nesnelerin hemen yanımızda bulunması, a posteriori bilginin standart ör-

nekleri iken mantıksal doğruluk içeren bilgiler de a priori bilginin standart örnekleridir. A priori bilgiyle ilgili bir açıklamanın, uygun saf zihinsel (intellectuel) süreçlerinin ne olduğunu ve deneye dayanmayan bilgilere nasıl katkı sağladığını ortaya koyması beklenir. Benzer şekilde a posteriori bilgiye dair bir açıklamanın da, duyusal ve algısal deneyimin ne olduğunu ve deneysel bilgilere nasıl katkı sağladığını ortaya koyması beklenir. Böyle olmasına rağmen epistemologlar, önermesel bilgi ile ilgili genel bir açıklama ortaya koymaktadırlar; yani bu açıklamalar, a priori ve a posteriori bilgiye özgü olan şeyleri sıralamakla yetinmektedir.

Platon'un *Theaetetus* diyaloğundan beri epistemologlar, önermesel bilginin temel, tanımlayıcı unsurlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Bu unsurlar, önermesel bilgi konusunda bir çözümleme ortaya çıkarmıştır. Diğerleri arasında Platon ve Kant'tan ilham alan etkili bir geleneksel görüş, önermesel bilginin *tek başlarına* gerekli, *bir araya geldiğinde yeterli* üç unsurunun bulunduğu şeklindedir: gerekçelendirme, doğruluk ve inanç. Bu görüşe göre önermesel bilgi, "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklinde tanımlanır. Bu üç parçalı tanım, "standart çözümleme" olarak isimlendirile gelmiştir (bu çözümleme için Shope'un makalesine bakınız).

Bilgi sadece doğru inanç değildir. Bazı doğru inançlar, yalnızca şanslı bir tahmine dayanırlar ve bu nedenle bilgi değillerdir. Bilgi, inanç koşulundaki tatmin ile doğruluk koşulundaki tatminin "uygun bir şekilde ilişkilendirilmesini" gerektirir. Bu, standart çözümlemedeki gerekçelendirme koşulunu kavramanın tek kapsamlı yoludur. Biz, bilen bir kişinin bilinen bir önermenin doğruluğu konusunda *uygun ve yeterli emareye* (adequate indication) sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz. Eğer biz, böyle uygun bir emareyi bir önermenin doğruluğunu gösteren bir çeşit *kanıt* olarak anlarsak o zaman meşhur geleneksel gerekçelendirme koşulu görüşünü benimsemiş oluruz: kanıt olarak gerekçelendirme. Gerekçelendirme hakkındaki sorular, çağdaş epistemolojide oldukça dikkat çekicidir. İhtilaflar, "gerekçelendirmenin" anlamında olduğu kadar bir inancı bilgiye dönüşecek şekilde gerekçelendiren temel koşullar konusunda da ortaya çıkar.

Sürmekte olan bir ihtilaf, şu sorun nedeniyle ortaya çıktı: Epistemik gerekçelendirmenin ve bununla ilişkili olarak bilginin temelleri var mıdır; varsa ne anlamda vardır? Bu temel soru, bazı inançların (a) *çıkarıma dayanmayacak* şekilde kendi içlerinde epistemik gerekçelere sahip olup olmadıkları (yani, hiçbir diğer inançtan kanıtsal destek alıp almadıkları) ve (b) bu şekilde çıkarımsal temeli bulunmayan gerekçelendirmeden mahrum, diğer tüm gerekçelendirilmiş inançlar için epistemik gerekçelendirme sağlayıp sağlamadıkları meselesi ile ilgilidir. Aristoteles, Descartes, Bertrand Russell, C. I. Lewis ve Roderick Chisholm gibi filozoflarda farklı şekillerde ortaya çıkan geleneksel temelcilik, bu soruya olumlu bir cevap verir (Fumerton'un temelcilik üzerine makalesine bakınız).

Temelciler, çıkarıma dayanmayan gerekçelendirmenin özel koşulları konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Bazıları, çıkarıma dayanmayan gerekçelendirmenin, *kendi kendini* gerekçelendirme (*self*-justification) ile aynı olduğunu ileri sürerler. Diğerleri ise çıkarıma dayanmayan gerekçelendirmenin, inanç dışı psikolojik durumlarla ilgili algı, duyu veya hafıza gibi kavramsal olmayan içeriklere bağlı kanıtsal desteklere dayandığını ileri sürerler. Bununla birlikte diğer bazıları da çıkarıma dayanmayan gerekçelendirmeyi, bir inancın "güvenli bir şekilde elde edilmiş" olmasına bağlı olarak anlarlar; yani bu gerekçelendirmeler, yanlış inançlardan ziyade doğru inançlar üretme eğilimi gösteren (algı, hafıza ve içebakış gibi) bazı inanç oluşturucu inanç dışı süreç ve kaynaklara bağlı olarak oluşur ve devam eder. Böyle bir görüş, bir inanca sebep olan kaynağı ve onu sürdüren şeyleri temelci gerekçelendirme için hayati görür. Çağdaş

temelciler genellikle çıkarıma dayanmayan temelci gerekçelendirme iddiasını, kesinlik iddiasından ayrı tutarlar. Onlar, genel olarak temel inançların kuşku duyulmaz ve yanılmaz olmadığını kabul eden daha *ılımlı* bir temelciliği benimserler. Bu yaklaşım, genelde Descartes'a atfedilen radikal temelcilikle çelişir.

Temelcilik karşısında öne çıkan rakip düşünce, epistemik bağdaşımcılık da denilen bağdaşımcı gerekçelendirme düşüncesidir. Bu görüş, herhangi bir inancın gerekçelendirmesinin, bu inancın diğer bazı inançlarla gerektirici veya açıklayıcı türden tutarlı ilişkiler içinde olduğunu gösteren kanıtsal desteklere sahip olmasına bağlı olduğunu savunur. Epistemik bağdaşımcılığın etkili çağdaş versiyonlarından biri, inançlar arasındaki kanıta dayalı ilişkilerin, genelde açıklayıcı ilişkiler olduğunu ifade eder. Genel şekliyle bu görüşe göre bir inanç, size göre diğerlerine nazaran en iyi açıklamaya sahip olduğu sürece gerekçelendirilmiş olur veya size göre en yüksek açıklayıcı güce sahip olan inanç yapılarının/sistemlerinin bazı üyeleri tarafından en iyi şekilde açıklandığında gerekçelendirilmiş olur. Çağdaş epistemik bağdaşımcılık, holistiktir (bütüncül); yani bu görüş, gerekçelendirmenin nihai kaynağını, birbiriyle bağlantılı (veya potansiyel) inançların oluşturduğu bir *yapı* içinde ortaya koyar.

Deneye dayalı gerekçelendirmeyi açıklamayı amaçlayan tüm bağdaşımcılık türleri, *yalıtım itirazı* (the isolation objection) denilen bir sorunla karşı karşıyadır. Bu itiraza göre bağdaşımcılık, hiçbir deneysel kanıtınızla tutarlı olmayan veya en azından ihtimal dışı olan deneysel bir önermenizin kabulünü epistemik olarak gerekçelendirebilmenizi gerektirir. Bu itirazdaki temel varsayım, tüm deneysel kanıtlarınızın, acı hissettiğinizde veya bir şey gördüğünüzü zannettiğinizde olduğu gibi kavramsal *olmayan* duyu ve algı içeriklerini ihtiva ediyor olmasıdır. Bu türden bir içerik, bir inanç ya da bir önerme değildir. Epistemik bağdaşımcılık, tanımı gereği bir kimsenin inandığı ve kabul ettiği önermeler arasındaki sadece tutarlı ilişkilerle ilgili bir faaliyeti gerekçelendirme sayar. Sonuç olarak bağdaşımcılık, inanç dışı farkındalık durumları ile ilgili kavramsal olmayan içeriklerin gerekçelendirmedeki kanıtsal önemini görmezden gelmiştir; yani gerekçelendirmeyi bunlardan yalıtmıştır. Bağdaşımcılar, bu sorunu gidermeye çalışsalar da geniş kabul görmüş bir çözüm yoktur.

Son zamanlarda bazı epistemologlar, bilgi için geleneksel kanıt koşulundan vazgeçmemizi önermektedirler. Onlar, gerekçelendirme koşulunu bir *sebebe dayanma* koşulu (causal condition) olarak anlamamızı veya en azından gerekçelendirme koşulu yerine bir sebebe dayanma koşulu koymamızı istenmektedirler. Genel olarak düşünce şu şekilde ifade edilir: Siz *P* olduğunu, eğer (a) siz *P* olduğuna inanıyorsanız, (b) *P* doğru ise ve (c) sizin *P* olduğuna inancınız sebebe dayalı olarak üretilmiş (elde edilmiş) ve *P*'yi doğru yapan olgu nedeniyle doğruluğunu devam ettiriyorsa biliyorsunuzdur. Bu, *bilme ile ilgili sebebe dayanma düşüncesi*nin temelidir. Yine bu yaklaşım, bir inancın elde edilmesi ve varlığını devam ettirmesi için koşullarla ilgili farklı nitelemeler yapmaya imkân verir.

Sebebe dayanma düşüncesi, tümel önermelerle ilgili bilgilerimiz konusunda bizim özel bir muamele yapmamızı gerektiriyor. Örneğin ben açıkça tüm arabaların nihai olarak insanlar tarafından üretildiğini biliyorum, fakat benim böyle olduğuna inanıyor olmam, tüm arabaların bu şekilde üretildiği olgusu tarafından sebebe dayalı olarak desteklenmiyor görünmektedir. Benim, bütün arabaların nihai olarak insanlar tarafından üretildiği şeklindeki inancımı bir kenara bırakırsak, bu olgunun, sebebe dayalı olarak *herhangi bir* inanç ortaya çıkardığı açık (belli) değildir. Sebebe dayalı bilme düşüncesi, bu sorunu çözmek zorundadır.

Diğer bir sorun, sebebe dayanma teorilerinin özellikle bilgide gerekçelendirme koşuluna dair bir açıklamada önemli görünen bir şeyi ihmal ediyor olmasıdır: bir inanca gerekçe sağlayan dayanakların bazı bakımlardan inanan kişi için *erişilebilir* olmasının gerekliliği. Ana hatlarıyla bu düşünce şöyledir: Bir kimse, sahip olduğu inancın altında yatan gerekçelendirmeye erişebilmeli ve onun farkına varabilmelidir. Bir inancın sebebe dayanan temelleri, genellikle çok karmaşıktır ve inanan kişinin erişimine açık değildir. Bu nedenle sebebe dayanma teorileri, gerekçelendirmede erişilebilirliğin gerekliliğinden kaynaklanan sorunlarla karşı karşıyadır. Bu tür sorunlar, gerekçelendirme koşuluna gerek olmadığını söyleyenlerden ziyade özellikle gerekli olduğunu düşünen sebepçi teorisyenler üzerinde baskı meydana getirecektir. Gerekçelendirme yaklaşımı olarak *içselcilik*, gerekçelendirmenin koşullarından biri olarak erişilebilirliği gerekli görürken *dışsalcılık*, bu koşulu reddeder. İçselcilik ve dışsalcılık tartışması, son epistemoloji tartışmalarında sıkça yapılır; fakat içselciler, bu konuda henüz ortak (uniform – tek düze) bir detaylı açıklama yapmış değiller (Bu tartışmalar için BonJour ve Sosa'nın makalelerine bakınız).

Standart bilgi çözümlemesi, ne kadar ayrıntı içeriyor olsa da sebebe dayalı bilgi teorilerine üstünlük sağlayacak şekilde yıkıcı bir itirazla karşı karşıya kalmıştır: *Gettier sorunu.* 1963'te Edmund Gettier, "siz *P* olduğu konusunda gerekçelendirilmiş doğru inanca sahipseniz o zaman *P* olduğunu bilirsiniz" şeklindeki görüşe karşı çok etkili bir itiraz ortaya koydu. Bu yaklaşıma karşı Gettier'in karşı örneklerinde biri şu şekildedir:

> Smith, (i) Jones'un Ford marka bir arabası olduğu şeklindeki yanlış önermeye olan inancını gerekçelendirmiştir. Smith (i)'ye dayanarak bir çıkarımda bulunmuş ve bu şekilde (ii) ya Jones'un bir Ford'u vardır ya da Brown Barselona'dadır, şeklindeki inancını da gerekçelendirmiştir. Bunlar olurken Brown Barselona'dadır ve bu nedenle (ii), doğrudur. Bu durumda Smith, her ne kadar doğru önerme olan (ii)'ye inancını gerekçelendirmiş olsa da Smith, (ii)'i biliyor değildir.

*Gettier tarzı karşı örnekler*, bir kimsenin *P* olduğu konusunda gerekçelendirilmiş doğru inançlarının bulunduğu fakat *P* olduğu bilgisinin eksik olduğu durumlarda geçerlidir. Gettier sorunu, Gettier tarzı karşı örneklerin eleştirilerinden kurtulmak isteyen standart çözümleme için bir düzeltmeye gitme veya bir alternatif bulma ile ilgili bir sorundur. Gettier sorunu etrafında dönen tartışmalar, oldukça karmaşık ve hala halledilmemiştir (Detaylar için Shope'un makalesine bakınız).

Çoğu epistemolog, Gettier tarzı karşı örnekler nedeniyle önermesel bilgide gerekçelendirme, doğruluk ve inanç koşullarına ilave olarak *dördüncü bir koşula* gerek olduğu dersini (sonucunu) çıkardı. Üzerinde uzlaşılan özel bir dördüncü koşul yoktur, fakat bazı teklifler, daha fazla dikkat çekici olmuştur. Örneğin "çürütülebilirlik koşulu" diye bilinen yaklaşım, gerekçelendirmeyi çürüten şeylerle ilgili özel bir ek koşulun bu gerekçelendirmeyi doğru yapması anlamında, bilgide gerekçelendirmenin uygunluğu için "çürütülemez" olmayı şart koşmuştur. Şöyle ki: Dördüncü bir çürütülebilirlik/sarsılabilirlik koşulu, Smith'in *P*'yi bilmesiyle ilgili olarak buradaki *Q*'nun doğru önerme olmamasını gerektirir. Böyle olunca eğer *Q*, Smith'e göre gerekçelendirilmiş olursa *P*, artık Smith'e göre gerekçelendirilmiş olmayacaktır. Yani eğer Smith, görsel algısına dayanarak Mary'nin kütüphaneden kitapları aldığını bilirse o zaman Mary'nin ikiz kardeşinin kütüphaneden kitapları aldığı şeklindeki doğru önermeye Smith'in inanmaya devam etmesi, Smith'in kitapları Mary'nin aldığı inancı için yaptığı gerekçelendirmeyi sarsmayacaktı (çürütmeyecekti). Farklı bir yaklaşım, bu tür ek koşullardan kaçınır ve önermesel bilgi için mevcut gerçeklikle ilgili müşterek bütünlüğün oluşturmuş olduğu

gerekçelendirilmiş doğru inancın yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşım, gerekçelendirmenin sarsıldığı ve güçlendiği durumlarla ilgili detaylı bir açıklama yapılmasını gerektirir.

Gettier sorunu epistemolojik açıdan önemlidir. Epistemolojinin bir dalı, önermesel bilginin doğası ile ilgili (temel unsurlar gibi) açık bir anlayış geliştirmeye çalışır. Önermesel bilgi ile ilgili açık bir anlayışa sahip olmamız, bu tür bilgilerle ilgili Gettierci bir ispat çözümlemesine sahip olmamızı gerektirir. Bu nedenle epistemologların Gettier sorunu için savunulabilir bir çözüme ihtiyaçları vardır, fakat çözümün olabilmesi zor görünüyor.

Epistemologlar, bilginin sınırları veya kapsamı konusunda uzun tartışmalar yapmışlardır. Bilginin kapsamı ne kadar daraltılırsa biz de o kadar kuşkucu oluruz. Kuşkuculuğun iki etkili türü, *bilgi kuşkuculuğu* ve *gerekçelendirme kuşkuculuğu*dur. Sınırlanmamış bilgi kuşkuculuğu, kimsenin bir şey bilemeyeceğini iddia ederken sınırlanmamış gerekçelendirme kuşkuculuğu ise hiç kimsenin hiçbir inancı gerekçelendiremeyeceği şeklinde daha uç/aşırı bir görüş ortaya koymuştur. Kuşkuculuğun bazı türleri, diğerlerinden daha güçlüdür. Bilgi kuşkuculuğunun en güçlü türü, bir kimsenin bir şey bilmesini *imkânsız* kabul eder. Daha zayıf bir türü ise sahip olduğumuz bilginin güncelliğini inkâr eder ama onun mümkün olduğuna açık kapı bırakır. Çoğu kuşkucu, kuşkuculuklarını varsayılan bilgi ile ilgili belirli bir alanla sınırlı tutar: örneğin dış dünyanın bilgisi, diğer zihinlerin bilgisi, geçmiş veya geleceğe dair bilgi veya algılanmayan parçalarla ilgili bilgi. Bu tür sınırlanmış kuşkuculuk, sınırlanmamış kuşkuculuğa göre felsefe tarihinde daha yaygın olmuştur.

Kuşkuculuğu destekleyen iddiaların birçok şekli vardır (detaylar için Klein ve Heil'in makalelerine bakınız. Bunların en zorlarından biri, 16. Yüzyıl'da kuşkucu Michel de Montaigne'de ifadesini bulan ölçüt sorunudur:

> Şeylerin görünüşleri arasında (doğru ve yanlış arasında) karar vermek için ayırt edici (distinguishing) bir yöntemimiz olması gerekir; bu yöntemin geçerliliğini denetlemek için gerekçe sağlayan bir argümana/ispata ihtiyacımız vardır; fakat bu gerekçe sağlayan argümanın/ispatın geçerliliğini denetlemek için de yine bu konuda bir yönteme ihtiyacımız vardır. Ve biz burada bir kısır döngünün içinde kalırız.

Kuşkucu iddia ilgili bu çizginin menşei, Antik Yunan epistemolojisine kadar geri gider. Bu, bizi şu soruyu sormaya mecbur bırakır: *Nasıl* bildiğimizi ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaksızın *ne* bildiğimizi ayrıntılı bir şekilde nasıl ortaya koyabiliriz ve *ne* bildiğimizi ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaksızın *nasıl* bildiğimizi ayrıntılı bir şekilde nasıl ortaya koyabiliriz? Bu tehlikeli dairenin (fasit daire) dışına çıkmak için makul bir yol var mı? Bu, en zor epistemolojik sorunlardan birdir ve sağlam bir epistemolojinin buna savunulabilir bir çözüm sunması gerekir. Çağdaş epistemolojinin, bu sorun için verdiği genişçe kabul görmüş bir cevabı yoktur.

## 2. BİRLİK MÜMKÜN MÜ?

Çağdaş epistemolojiye yakından bakan birçok insan, şaşkınlık içinde kalır. Temelcilik, bağdaşımcılık, bağlamcılık, güvenilircilik, kanıtçılık, şerhçilik (explanation), pragmatizm, içselcilik, dışsalcılık, deontolojizm, natüralizm ve kuşkuculuk günümüzde epistemolojideki yaklaşımların sadece birkaçıdır: Bunlar, aynı epistemolojik fenomeni açıklama konusunda tümüyle birbirlerine rakip pozisyonda değiller. Bununla birlikte onlar, çok farklı epistemolojik teorileri bir araya getirirler. Örneğin güvenilircilik süreç

güvenilirciliği, gösterge (indicator) güvenilirciliği ve erdem güvenilirciliği gibi farklı tezahürleri ile ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde temelcilik radikal temelcilik ve ılımlı temelcilik şeklinde önemli alt dallara imkân vermiştir. Bağdaşımcılık da diğer birçokları arasında öznel ve nesnel şeklinde türlere ayrılmıştır. Ayrıca biz, içselcilikte de erişim içselciliği, farkındalık içselciliği ve daha bir sürü ilgi çekici türü buluruz. Epistemolojik natüralizm de büyük bir sınıflama karmaşasının içine düşmüştür; örneğin eleyici (eliminative), eleyici olmayan ve pragmatik türler bunlardan bir kaçıdır. Epistemoloji içinde disipline edici birlik için bir umut ışığı var mıdır?

Epistemoloji içinde disipline edici birlik düşüncesi, belirsizlikler taşır. İki soru bu konuda bizi bir nebze aydınlatabilir: Epistemoloji disiplinini "birleştirmek" için tam olarak nelere sahip olmak gerekir? Daha da önemlisi epistemolojinin birleştirilmesi, ne anlama geliyor? Bir ihtimal ki epistemoloji disiplini, en azından insan bilgisinin çözümlenmesi, kaynakları ve sınırları hakkındaki tek tip felsefi soruları bakımından birleştirilmiştir. Böyle olsa bile diğer birlik türlerine göz atalım.

Birlik (uyum?) düşüncesinin ilki, çağdaş epistemolojinin teorik çalılıkları göz önüne alındığında bile basittir. Bu basit görüşe göre eğer tüm epistemologlar, bilginin çözümlemesi, kaynağı ve sınırları konusunda düşüncelerinde uzlaşırlarsa epistemoloji birleşir. Fakat bu düşünceyi kullanan bir birleştirme ideali, çalkantılı epistemoloji tarihi göz önüne alındığında bir temenni olmaktan öteye geçemez. Çağdaş epistemologlar arasındaki uzlaşma beklentisi, diyelim ki, tümdengelimci rasyonalist (akılcı) Descartes ile tümevarımcı empirist (deneyci) Francis Bacon arasındaki uzlaşma beklentisinden daha makul olamaz.

Sırf uzlaşma, her halükârda açıklama sürecinin hatta doğruluğun tek başına belirtisi değildir. Bu nedenle bu basit düşünce, basitliği kadar motive edici değildir. Açık şekilde bugünlerde epistemolojide ortaya çıkan geniş uzlaşma, epistemolojide doğruluk konusundaki göreceliği kendi kendine tavsiye etmez, onaylamaz. Başka yerlerde olduğu gibi epistemolojideki nesnel/objektif doğruluk, insani uzlaşmanın ardına gizlenebilir. Filozofların özellikle kavramsal farklılıkları büyütmede başarılı, hatta bazen oldukça başarılı olduğu olgusu, göreceliği savunanlara hiç de gerçek cesareti vermez.

Birlik düşüncesinin ikincisi, tüm epistemologlar ancak ve ancak bilginin çözümlemesi, kaynağı ve sınırları konusunda sadece *doğru* teorileri savunurlarsa epistemolojide birleşme sağlanabileceği şeklindedir. Bilgilendirici doğrulukla ve tek başına doğrulukla ilgili bir ideal, varsayabiliriz ki hiçbir disipline dayanarak eleştirilemez. Filozoflar, her seferinde bir tür kendine referansta bulunma tutarsızlığına düşerek felsefi bir amaç olarak felsefi doğruluğu sağlamlaştırmaya karşı dururlar, fakat burada biz bu hikâyeye çok fazla yer veremeyiz.

Doğruluk ideali ile ilgili sorun, yanlış olması değildir, daha ziyade onu elde etmek için bizim ana esaslara ihtiyacımızın olmasıdır: özellikle de çağdaş epistemolojide ortaya çıkan kafa karışıklıklarına sürüklemeyecek türden esaslar. Daha özel olarak, bu idealin peşinden gitmenin bizi epistemolojinin bilmeceli karmaşasından nasıl kurtarabileceği konusunda izahata, talimatnameye ihtiyacımız vardır. İhtiyaç duyulan izahat, bu soylu idealin kendisi tarafından desteklenemez. Epistemoloji içinde öne çıkan çoğu düşüncenin, doğruluğu elde etmek için farklı, hatta bazen çatışan esaslar ortaya koyması, sorunun bir parçasıdır. Hal böyle olunca birlik, burada en iyi ihtimalle kısa ömürlü olacaktır.

Daha umut verici üçüncü bir yaklaşım, bir tür *açıklayıcı* birliği tavsiye eder. Ana hatlarıyla çağdaş epistemoloji, ancak ve ancak biz, epistemologların farklı genel du-

ruşlarını ve hâlihazırda almış oldukları pozisyonlarını geliştirmek için *genel nedenleri* ortaya koyacak bir tarzda farklılıklarını doğru şekilde açıklayabilirsek birlik sağlayabilir. Açıklayıcı yaklaşıma göre biz birliği, birleştirici genel nedenlere dayanarak epistemolojideki farklılıkları açıklama yoluyla elde ederiz. Bu nedenle istenilen birlik, genel rasyonellikle ilgili olur. Özellikle ben, bunun bir tür araçsal epistemik rasyonellikle ilgili birlik olduğunu düşünüyorum. Eğer biz, bu tür birliği sağlayabilirsek en azından epistemolojideki farklılığın değerini de takdir etmeye başlayabiliriz. O zaman bizim ana sorumuz tam da şu şekilde olur: Niçin epistemolojide çözülemez, uzun ömürlü anlaşmazlık gibi görünen şeyler vardır?

## a. Bilimcilik

Biz, epistemolojideki anlaşmazlıkları bilimi nihai epistemolojik otoritemiz kabul ederek çözmeye veya gidermeye çalışabiliriz. Bu, bizim aklımıza Bertrand Russell, W. V. Quine ve diğerlerinin ileri sürdüğü *epistemolojik bilimciliği* getirir. Quine'in geleneksel epistemolojiye olan itirazı, onun bu *açıklayıcı bilimciliğinden* kaynaklanır ki bu görüşe göre bilimlerin meşru teorik açıklamalar üzerinde bir tekeli vardır. Quine, bizim epistemolojiyi deneysel psikolojinin bir bölümü olarak ele almamız gerektiğini ileri sürer. Bu deneysel psikolojinin de epistemologların teorik endişelerini bitirmesini gerektirir. Bu öneriye, epistemolojiye dair *eleyici natüralizm* adı verilir. Bu düşünce, yeri deneysel psikoloji ile doldurulabileceği için geleneksel epistemolojinin lüzumsuz olduğuna işaret eder. Eleyici natüralizm, kesin bir düşüncenin kesin olmayan bir düşünce ile yer değiştirdiği bir tür "açıklamaya" yönelir. Böyle bir açıklamaya yönelmeleriyle eleyici natüralistler, farklı sıradan epistemolojik ve psikolojik kavramların birbirlerinin yerine kullanılabileceğini ileri sürerler. Örneğin Quine, sıradan gerekçelendirme anlayışımızın *yerine* duyum ve düşünce arasındaki ilişkiyle ilgili davranışçı bir yaklaşımı *koyabileceğimizi* ileri sürer.

Quine'in Russell'ın bilimciliğini geliştirmesi, yaklaşımın kendi kendini engellemesine ve ağırlığını kaybetmesine yol açtı. Epistemolojik anlamıyla eleyici natüralizm, başlı başına deneysel psikolojiye dayanan bilimlerle ilgili bir tez değildir. Bu itiraz göz önüne alındığında eleyici natüralizm, Quine'in açıklayıcı bilimciliğinin gerekli gördüğü yükümlülüklerden uzaklaşır. Açıklayıcı bilimcilik, teorisyenlerin bilimlerin sınırlarını aşacak şekilde felsefi iddialarda bulunmaması gerektiğine işaret ederek bilimlerden önce gelen (üstün) veya onlardan bağımsız, bilişsel açıdan meşru bir felsefenin (yani bir "ilk felsefe"nin) varlığını inkâr eder.

Quine'in epistemolojik anlamdaki eleyici natüralizmi, felsefenin bilimlere üstünlüğünün bir örneği gibi durmaktadır. Bu itiraz göz önüne alındığında Quine, doğallaştırılmış epistemolojisinin bilimlere dayanan bir hipotez olduğunu göstermek zorundadır. Eleyici natüralistler, bu sorunun üstesinden gelmekte zorlanacaklardır çünkü bilimlerin asıl amacı, (başıboş bilim adamları arada sırada bu tür iddialarda bulunsalar bile) epistemolojinin statüsü ile ilgili tartışmalar yapmak değildir. Bu, bilimlerle ilgili deneysel bir doğruluk olabilir, fakat yine de bu teminat altına alınmış bir doğruluktur ve bilimleri genel olarak karakterize eder. Açıkçası, daha sonra epistemolojideki eleyici natüralizm, açıklayıcı bilimcilikle birleşmek suretiyle kendi kendini imha etmiştir. Her ne türden olursa olsun bir natüralistin, bilimlerin yaptığı gibi kendini imha etmekten kaçınmak için özen göstermesi gerekir çünkü teorik çatışma, açıklamayı tek tipleştirmek açısından hiç de avantajlı değildir.

Quine, özellikleri standart olarak belirlenmiş bilimlerden daha geniş bir bilim düşüncesi önererek eleyici natüralizmi kurtarmaya çalışabilir. Bu öneri, eleyici naturalizmin bilimlerle ilgili bir varsayım (hipotez) olduğu şeklindeki kastedilen koşulları belki rahatlatabilirdi. Gerçekten de bu, içinden çıkılması zor bir ikileme düşmüş olan eleyici naturalizmin ayaklarının yere basmasına neden olacaktı: Ya bir bilim olarak görülen şeyler konusunda (bilimin fiili kullanımının daha geniş bir düşünce konusunda karar veremeyeceğinden dolayı) a priori sınırlamalar olacak ya da daha geniş bir bilim düşüncesi, görev sahası içinde inanılmaz şekilde belirsiz ve kontrolsüz olacaktır. Bilimlerden bağımsız her hangi bir standardın olmaması nedeniyle bizim, kesinlikle farklı bilimlerin epistemolojideki düşünce formüllerinin amaçlarını düzenleyecek şekilde bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. (Örneğin astroloji ile birlikte parapsikoloji ve siyentolojinin (din temelli bilim) dışarıda kalması gerekir.) Böyle bir açıklama, bizi pekâlâ bilimlerin sınırlarının ötesine götürecektir, çünkü bu, bilimlerle ve epistemolojiyi düzenlemedeki işlevleriyle ilgili bilimi aşan (meta-bilimsel) bir açıklama olacaktır.

Eleyici naturalizmin amaçlarına hizmet etmek için önerilen her yeni bilim düşüncesi, epistemolojik naturalizmi içine alırken ad hoc olmayacak şekilde geleneksel epistemolojiyi dışarıda tutmalıdır. Bu şekilde bir kendini çürütmekten kaçınma stratejisi, her halükarda şimdiye kadar ortaya koyulmamış oldukça iddialı bir bilim düşüncesini gerektirir. Eleyici naturalistler, böyle bir strateji savunmadıkları gibi kendi kendini çürütme sorununu çözmeye de çalışmadılar. Bu sorun, eleyici naturalizmle ilgilidir ve daha ılımlı epistemolojik naturalizm türlerine de gerek kalmaz (Bilimlerin epistemoloji ile ilgili bağlantıları konusunda daha ılımlı olan yaklaşımlar için Goldman'ın makalesine bakınız).

### b. Pragmatizm

Eleyici naturalizmin bir kuzeni de Richard Rorty ve başkaları tarafından savunulan ikameci pragmatizmdir (replacement pragmatism). Bu iki yönlü bir görüştür: a) geleneksel epistemolojinin kelime hazinesi, sorunları ve amaçları, yararsızdır (kullanışsızdır) ve bu nedenle yerlerine pragmatist ardıllara bırakmaları gerekir; b) epistemolojinin ana görevi, farklı kültürlerden kaynaklanan farklı kelimelerle ilgili karşılıklı üstünlük ve kusurlarını çalışmaktır. İkameci pragmatizm, dünyanın gerçekte nasıl olduğu konusundaki (ve nesnel doğruluk konusundaki) felsefi endişelerle ilgili belirsizliği ve gereksizliği doğru bularak yararlı, avantajlı ve faydalı şeylerin felsefede merkezi öneme sahip olduğunu ileri sürer. Bu nedenle faydalı inançlar yanlış olabilir ve dolayısıyla dünyanın gerçekte nasıl olduğunu göstermekte başarısız olabilir; faydalı inançlara yönelik bir istek, kendiliğinden dünyanın gerçekte nasıl olduğunu gösteren inançlara yönelik bir istek değildir. Açıkça yanlış bir inanç, belirli amaçları olan bir kişi için faydalı olabilir.

İkameci pragmatizm, bir önermenin ancak ve ancak bizim için *yararlı* ise geçerli olduğunu savunur; yani bu önermeyi kabul etmek, bizim için yararlıdır. (Pragmatikler, faydalı bulurken biz, sadece delil getirme söz konusu olursa onların "faydalı"yı tanımlamalarını kabul edebiliriz). Fakat eğer fayda, bu şekilde geçerliliğin belirleyicisi ise bir önerme, bizim için yalnızca ve yalnızca önermenin bizim için faydalı olduğu *doğruysa* (ve bu şekilde *olgusal olarak vuku bulmuşsa*) geçerli olacaktır. Bu nedenle faydaya pragmatik yönelim, faydaya ilişkin olgu içerikleri veya fiili doğruluk gibi bir şeyleri gerektirir. Bu, pragmatizm üzerindeki bir ***fiiliyat gerekliliği***dir. Bu durum, pragmatizmin şeylerin gerçek veya fiili doğası ile şeylerin gerçekte nasıl olduğu konularındaki düşüncelerden kaçmadığını – ve açıkça kaçamayacağını- gösterir.

İkameci pragmatizm, içinden çıkılması zor bir açmaza davetiye çıkarır ki bu, kendi kendini çürütmesiyle ilgili bir durumdur. Böyle bir pragmatizmin, *doğru* bir geçerlilik iddiası ortaya attığı düşünülebilir mi? Geçerliliğin *gerçek* doğasını anlamak, amaçlanır mı; geçerlilik, *hakikaten* nasıl olur? Eğer cevaplar olumlu yönde ise o zaman kendi standartlarına uygun bir tanımlama (nitelendirme) ortaya çıkar. Bu durumda o, şeylerin hakikaten nasıl olduğu konusundaki endişeleri felsefeden elememiz gerektiği şeklindeki kendi varsayımlarına ters düşer. Sonuç olarak ikameci pragmatizm, bir tür rahatsız edici kendini çürütme (feshetme) durumuyla karşı karşıya kalır: Söylediği şey, tam da *yapmaması gereken* şeydir. Diğer taraftan eğer ikameci pragmatizm, geçerliliğin gerçek doğasıyla ilgili bir tanımlama yapamıyor, hatta yapmayı amaçlamıyorsa o zaman bizim, niçin önermeler bakımından geçerliliği tanımlamaya çalışmakla meşgul olmamız gereksin? Sonraki amaç göz önüne alınırsa bizim onunla da meşgul olmamamız gerekir, zira, o zaman mevcut amacımız açısından o, konu dışıdır, *faydasız*dır. Pragmatizme göre sürekli önemli görülen fayda ile ilgili düşünceler, bu şekilde kendi aleyhine döner. Bu şekilde ikameci pragmatizm, bir açmazla karşı karşıya kalır: İkameci pragmatizm ya kendi kendini çürütür ya da onun, geçerlilikle ilgili bir açıklama arayan tipik bir epistemologla ilgisi yoktur. Bu açmaz, ikameci pragmatizmin geleneksel epistemolojiye yönelttiği eleştirilerin yetersiz olduğunu gösterir. Açıklayıcı amaçlarımız göz önüne alınırsa çoğumuz, kendini çürüten (fesheden) bir "fayda" teorisi bulamayacaktır. Dolayısıyla pragmatizmin kendini çürütmesi, ikameci pragmatizmin çoğu standardı göz önüne alındığında bizim için belirleyici olacaktır.

### c. Sezgicilik

Çoğu filozof, epistemolojik iddiaları benimsemenin temeline, sağduyuyu (genel algı, common sense) veya "çözümleme öncesi epistemik verileri" alarak hem bilimciliğe hem de pragmatizme karşı çıkar. Bu sonuncu yaklaşım fenomenolojik gelenekte yer alan Brentano ve Husserl'i; sağduyu (common sense) geleneğinde yer alan Reid, Moore ve Chisholm'u etkiledi. Ana hatlarıyla bu yaklaşıma göre biz, gerekçelendirmeye konu olan belirli düşüncelere "sezgi" veya "sağduyu" yoluyla teoriden önce sahibizdir ve bu düşünceler, epistemolojik bir görüşe destek sağlayabilir.

Konu ile ilgili çözümleme öncesi epistemik verilerin epistemik statüsünün durumunun ne olduğu genellikle belirsiz bırakılır. Bu türden verilerin "sezgi" veya "sağduyu" yoluyla elde edildiği söylenir. Bu nedenle bazı epistemologların şöyle söylediğine şahit oluruz: "Gerekçelendirme, sezgisel (veya sağduyusal) bir şekilde bunun gibi belirli bir duruma dayanır ve bunun gibi bir duruma dayanmaz." Bu türden bir ifade, bizim gerekçelendirme düşüncesi ile ilgili formülümüze veya en azından gerekçelendirme konusundaki genel açıklayıcı ilkemize yol göstermeyi amaçlar. Şöyle bir basit sorun ortaya çıkar: Böyle bir ifade, müstakil epistemik desteğe ihtiyaç duymadan kendi kendine gerekçe sağlar mı? Eğer böyleyse hangi kendi kendini gerekçelendirme düşünceleri, sezgi veya sağduyunun yargılarını kabul eder ve hangileri sırf önyargı ve tahminden kendiliğinden doğan daha iyi olmayan yargıları epistemik açıdan dışlar.

Kendi kendini gerekçelendirme ile ilgili *literal* konuşma, zorluklara yol açar. Eğer bir ifade literal olarak kendine, sırf kendisinden hareketle gerekçe sağlayabilirse o zaman her ifade bunu yapabilir. İfadeler arasında kendi kendini destekleme konusunda fark yoktur. Böyle ifade edilen bir "destek", evrenseldir. Fakat gerekçelendirme standartları konusunda yaygın şekilde kabul gören uygun koşul, her önermeyi gerekçelendirmenin mümkün olmayacağı şeklindedir ki gerekçelendirmede "ne söylesen gider"

yaklaşımına izin verilmez. Literal kendini gerekçelendirme, bu koşulu çiğner. Bazı filozoflar görünüşe göre "kendi kendini gerekçelendirme" terimini literal *olmayan* bir anlamda kullanır fakat burada tartışmalı bu konuya giremeyiz.

Sezgisel yargılar ve sağduyu yargıları özel, hatta önyargılı dilsel alıştırmalardan doğabilir; bazen doğar da. Bu halde biz bu tür yargıları niçin *otomatik olarak* epistemik açıdan ayrıcalıklı görüyoruz? Sezgisel yargılar ve sağduyu yargıları, elbette küçük bir düşünceyi açıklarken olduğu gibi yanlış olabilir. Ayrıca bu tür yargılar, her zaman en uygun kanıtlar tarafından destekleniyor değildir. Örneğin farklı "sağduyu" yargılarının, bilimlerden, hatta dikkatle edindiğimiz sıradan algılarımızdan gelen en uygun karıtlarımıza aykırı olduğunu akıldan çıkarmayalım. O halde gerekçelendirme standartlarımızın temeli olarak bizim niçin sezgisel ve sağduyusal yargıları dikkate almamız gerektiği açık değildir.

Sağduyu teorisyenleri, anlaşılan sağduyunun sahih/doğru bir gerekçelendirme kaynağı olduğunu kabul eden iş gören (operative) bir gerekçelendirme yaklaşımına veya anlayışına dayanırlar. Sağduyu teorisyenleri arasında, özellikle de Moore'da geçerli olan bu fikri bağlılığın sağlam bir belirtisi, sağduyunun doğru/sahih bir gerekçelendirme kaynağı olduğu şeklindeki varsayımlarını eleştiren potansiyel karşı örneklere gerçekten açık olmamalarıdır. Benzer bir durum, sezgileri savunanlarda da görülür ki onlar da epistemik standartlara gerekçe sağlamak için birinin "reflektif" (reflective) veya düşünülmüş yargılarını kullanmaya kalkışırlar. İfadelere gerekçe sağlamak için bu tür yargılardan medet ummak, bu tür yargıların gerçekte belirli bir epistemik anlamları/değerleri olduğunu ileri süren yürürlükteki bir yaklaşım hakkında düşünceleri önceden kabul etmeyi gerektirir. İş gören gerekçelendirme düşüncesi, bir kimsenin muhakemesi (reflection) sahih bir gerekçelendirme kaynağı olarak uygun bulmasına ve reflektif yargıların gerekçelendirmede (katkı sağlayacak şekilde, çev.) yer almasına imkân tanır. İş görür olma düşüncesini bir kenara bırakırsak bir kimse, muhakeme ve gerekçelendirme arasında belirleyici bir bağlantıyı eksik bırakacaktır.

Aynı incelik, epistemolojide bilime veya pragmatik değere son otorite gözüyle bakma durumlarına da uygulanır. İş gören bir gerekçelendirme yaklaşımı, bir kimsenin bilimi veya pragmatik değerleri hakiki bir *gerekçelendirme* kaynağı olarak görmesine imkân sağlar. Aslında iş görme yaklaşımını bir kenara bırakırsak bir kimse, bilim veya pragmatik değer ve hakiki gerekçelendirme arasındaki belirleyici olan bağı eksik bırakacaktır. O halde bilim ve pragmatik değer bağlamında gerekçelendirmeyi konuşma, bilim veya pragmatik değeri fiili gerekçelendirmeye bağlayan yürürlükteki bir yaklaşıma önemli ölçüde bağlı olacaktır.

Bizim sorunumuz, epistemolojide nihai otoritenin ne olduğu ile ilgilidir: (Sağduyudan kaynaklanan) sezgiler mi, (bilimsel) teori mi veya (pragmatizmdeki gibi) faydalı düşünceler mi? Bu tercihlerden birini seçmek, bizi bir tür sezgiciliğe, bilimciliğe veya pragmatizme götürecek ve seçimimiz, ideal olarak kendini çürütmeyecektir. Bizim, bu konuda nasıl karar vermemiz gerekir?

## 3. ARAÇSAL AKILCILIK

"Epistemik" başlığına layık herhangi bir standart veya stratejinin, doğruluğu elde etmeyi ve yanlıştan sakınmayı temel amaç olarak benimsemesi zorunludur. Bu durum, sahih *bilginin* temel bir koşul olarak doğru olması ve yanlışı dışlaması olgusuna dayanır. Çağdaş epistemoloji, doğruluğu elde etme ve yanlıştan sakınma konusunda bağlamcı (contextualist), bağdaşımcı, temelci, içselci ve dışsalcı stratejiler başta olmak

üzere birçok strateji ortaya koyar. İdeal olarak biz, doğruluğu elde etme ve yanlıştan sakınma konusunda belirli bir stratejinin tüm diğerlerinden daha etkili olduğunu inandırıcı bir şekilde söyleyebilseydik o zaman nihai epistemolojik otorite sorununu da çözüme kavuşturabilirdik. Doğruluğu elde etme ve yanlışı engelleme konusunda hangi strateji en yüksek etkinliğe sahipse nihai epistemolojik otorite bizim için o olurdu. Ama ne yazık ki sorun, böyle hızlı bir çözüme direnmektedir.

Şüpheciler, karşı karşıya olduğumuz bu sorunu anlamamıza yardımcı olabilirler. Onlar, bizim bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliği konusunda *genel* sorular ortaya koyarlar, yani onlar, baştan sona *bir bütün olarak* bizim bilişsel kaynaklarımızı sorgularlar. Böyle yaparak onlar, doğruluğu elde etmek ve hatadan sakınmak için hangi ikna edici nedenle bu kaynakları güvenli olarak görmemiz gerektiğini araştırırlar. Bu yüzden başka bir bilişsel kaynak (örneğin dokunma) tarafından kontrol edilen bir bilişsel kaynağın (örneğin görmenin) güvenilirliğini elde ederek şüphecilere cevap verilemeyecektir. Bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliği ile ilgili *genel* sorulara verdiğimiz herhangi bir cevap, şüphecilerin sorguladığı çoğu kaynakların birinin sağladığı girdiye dayanır. Ne yazık ki, biz şüphecilerin ihtilaflı bulduğu bir şeyi benimsiyormuş gibi, onlara dayanmaksızın bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliğini test edemeyiz.

Bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliği için önereceğimiz herhangi bir destek algı, içebakış, inanç, hafıza, tanıklık, sezgi ve sağduyu gibi bilişsel kaynaklarımızı kullanmamıza bağlı olacaktır. Şüpheciler, tüm bu kaynakları güvenilirlikleri bakımından sorgulandığı için bizim onları kullanmamız, güvenilirlikle ilgili şüphecilerin aradığı türden kanıtları ortaya çıkaramaz. Ne yazık ki biz, şüphecilerin rağbet ettiği türden bir güvenilirlik testi ortaya koyalım diye kendi bilişsel kaynaklarımızdan bağımsız bir duruş sergileyemeyiz. Bu, insana ait bilişsel bir açmazdır ve hiç kimse bundan nasıl kaçınılabileceğini göstermedi. Biz sahih bilgiye sahip olsak bile bir tür kanıt döngüsü olmadan bilgi veya güvenli inanç konusunda iddialarda bulunamayız. Bu açmazı, şüphecilik de yaşar çünkü onlar, yargıda bulunmaktan kaçınmanın, doğruyu elde etmek ve yanlıştan sakınmak için en etkin araç olduğu şeklindeki döngüsel hatadan kurtulamazlar.

En yüksek seviyede veya tamamen güvenli epistemik standartlar hazırlama çabası, kanıt döngüsü ile ilgili kaçınılmaz bir maliyete sahiptir. Şüpheci itirazdaki genelleme dikkate alındığında bizim, kanıt döngüsünden kurtulmak için kaynaklarımız yetersizdir. Bu döngü, güvenli inancı, hatta bilgiyi imkânsız hale getirir. Döngüsel akıl yürütmenin keyfilik özelliğinden muaf olduğu bir durumda bizim küresel itirazlara cevap verebilmemiz daha da imkânsız hale gelir. Bu, yanılabilirlik veya tümevarımla ilgili bir sorun olmaktan ziyade kanıt döngüsünün hiç durmadan devam etmesi sorunudur. Böyle bir döngü, epistemolojideki akıl yürütmeyi (mantığı) ziyadesiyle tehdit eder.

Eğer epistemolojiye değer veriyorsak yapabileceğimiz en iyi şey, kanıt döngüsünden kurtulma iddiasında olmayan araçsal epistemik akılcılığın bir türünden yararlanmaya çalışmaktır. Epistemologlar doğal olarak hatadan sakınmayı ve doğruluğu güvence altına almayı hedefleyen standartlar ortaya atarlar, fakat bazı teorisyenler, farklı özel gerekçelendirme anlayışlarına ve gerekçelendirmeyi açık hale getirecek farklı standartlara yönelirler. Onların doğruluğu elde etme konusundaki genel amaçları, doğruluğu elde etmek için "en iyi yol" konusunda uzlaşma sağlamak olmadığı gibi doğruluğu elde etmenin etkin olması için döngüsel olmayan bir deneme yapmak da değildir. Yine de burada, gerekçelendirme anlayışlarındaki ve gerekçelendirmeyi açık hale getirecek standartlardaki farklılıklara rağmen rasyonellik/akılcılık bulunabilir. (Bu konuda Foley'in makalesine bakınız).

Farklı düşünürler, bir epistemik gerekçelendirme anlayışından yararlanırken farklı epistemik alt amaçlara sahip olabilir ve onların alt amaçlarında araçsal olarak rasyonel yakınlık olabilir. Örneğin bir düşünürün, herhangi bir bağlamda bilimler için doğru yöntemi bulmakla ilgili alt amaca sahip olduğunu düşünelim. Bu durumdaki bir düşünür, anlaşmazlık durumlarında Russell ve Quine'in duruşuyla uyuşacak şekilde epistemik önceliği sağduyu yerine bilime veren bir gerekçelendirme anlayışını benimseyebilir. Alternatif olarak yine bir düşünürün, herhangi bir bağlamda güvenilir grup tanıklığı yargılarını bulmakla ilgili alt amaca sahip olduğunu düşünelim. Bu durumdaki bir düşünür, uyuşmazlık ve anlaşmazlık durumlarında epistemik önceliği bireysel tanıklık yerine grup tanıklığına veren bağlamcı bir gerekçelendirme anlayışı önerebilir. Aynı şekilde bir kimse, kanıtların inanan kişinin erişimine açık olduğu noktasından hareketle doğruluğu ölçmeyi hedefliyorsa makul sınırlar içinde içselciliğe başvurabilir. Diğer taraftan bir kimse, inanan kişinin erişimine açık olamayabilen bilişsel açıdan uygun süreçlerle ilgili bir bakış açısından hareketle doğruluğu hedefleyen epistemik alt amacı varsa makul sınırlar içinde dışsalcılığa da başvurabilir.

Bu durumda araçsal epistemik akılcılık/rasyonellik, bir kimsenin özel bir epistemik yaklaşım veya standart ile elde etmeyi hedeflediği şeylere sahip olması için epistemik amaçlarda makul farklılıklara fırsat tanır. Biz bunu kısaca *meta-epistemik araçsalcılık* görüşü olarak isimlendirebiliriz. Bizim bu epistemolojik farklılığı genel, birleştirilmiş bir tür akılcılığı esas alarak ifade etmemiz, hatta *akılcılıkla* ifade etmemiz mümkündür: araçsal epistemik akılcılık. Fakat bundan, epistemolojide her ne söylersen gider sonucu çıkarılamaz, zira doğrulukla ilgili (Tarski'nin T şeması ile ortaya koyduğu Aristotelesçi doğruluk konusundaki uygun koşullardaki gibi) belirli sınırlamalar, görüşlerin bir kısmını dışarıda bırakacaktır. Bu nedenle bazı felsefi duruşlar ve amaçlar, en azından klasik anlamdaki epistemoloji sınırının ötesinde olacaktır.

Meta-epistemik araçsalcılık, epistemolojideki sahih anlaşmazlıkların önüne geçebilir mi? Bu, bilgi ve gerekçelendirmenin doğal çeşitleri olduğunu gayet uygun görür; yani onların, açıklayıcı ve tümevarımsal çıkarımları destekleyen sebebe dayalı şekilde istikrarlı özelliklerden ibaret olmaları gayet normaldir. Bizim sorunumuz, gerekçelendirmenin doğal bir çeşidi *olup olmamasından* ziyade epistemolojideki standartlarımızı hangi doğal çeşidin sınırlaması gerektiğidir. Epistemik alt amaçlardaki farklılıklar nedeniyle meta-epistemik araçsalcılığın imkân verdiği görelilik, epistemik fenomenler konusundaki realizme itiraz edilmemesini hoş görmez. O doğruluk, gerekçelendirme veya bilgi konusundaki sabit göreceliği ön koşul saymaz ki bu görecelik, sadece doğruluk, gerekçelendirme ve bilgiyi inancın belirlediği görüşüne dayanır. İlave olarak meta-epistemik araçsalcılık, tüm epistemolojik anlaşmazlıkların sırf anlamlara dair (semantic) veya görüldüğünden daha az olduğunu kabul etmez. Bununla beraber epistemik alt amaçlarda ve özel epistemik yaklaşımlara uygunlukta geniş alana yayılmış görüş ayrılığına kayıtsız kalma, tam da epistemologların birbiriyle uyuşamadıkları yerlerde anlaşmazlıklarla ilgili bir hayli ön kabule açıklama getirir. Aslında bu ihmalkârlık, Rorty ve diğer felsefi kötümserlerin de vurguladığı gibi genel yaygın hatalara sebep olur ki kötümserler, çağdaş epistemolojinin çözülemeyen kalıcı hale gelmiş anlaşmazlıklarından kaynaklanan ölümcül eksikliklerle boğuşmakta olduğunu ileri sürerler.

Meta-epistemik araçsalcılık, ilk bakışta çözülemeyen kalıcı anlaşmazlıklar gibi görünen şeyleri, bizim *rasyonel* kavramsal farklılıklar olarak açıklamamıza imkân sağlar. Böyle bir açıklamanın anahtarı, tabi ki epistemik alt amaçlardaki farklılıktır ki araçsal epistemik akılcılık bu farklılığa izin verir. İnsani bilişsel ikilemlerin, bizim eleyici tav-

rımızı engellediğini hatırlayalım. Bunun istisnaları, döngüsel olmayacak şekilde doğruluğu yakalamada ve hatadan sakınmada güvenilmez olmalarına rağmen bizim sahip olduğumuz alt amaçlarımızdır. Bu, şüpheci direnme nedenlerini kabul ediyormuş gibi yapmayan meta-epistemik araçsallığın araçsal epistemik akılcılık adına izin verdiği bir tür epistemik hoşgörüyü tavsiye eder.

Birçok epistemolog tarafından paylaşılan dikkat çekici epistemik bir alt amaç, insanların dünyadaki duruşu da dâhil olmak üzere dünya hakkındaki inanç sistemimizin *açıklayıcı* değerini en yüksek seviyeye çıkarmaktır. Bu nedenle çoğumuz, bilgi veren doğrulukları elde etmenin ve yanlışlıklardan sakınmanın aracı olarak en uygun açıklamayı sağlayan çıkarıma değer veririz. Fakat araçsal epistemik akılcılığa bağlılık, sadece meta-epistemik araçsallığa özgü değildir. Şüpheciler bile, araçsal epistemik akılcılığa dayanmak suretiyle sahip oldukları epistemik alt amaçları tarafından yönlendirilirler. Ayrıca çoğu şüpheci tez, epistemik geri gidiş (teselsül, regress) sorunu ile ilişkili olan çıkarımsal gerekçelendirmenin doğası gibi belirli epistemik fenomenleri açıklamadaki iddia edilen değerini, onların gücüne borçludur. Bu nedenle şüpheciler bazen şüpheciliklerini açıklayıcı gücünden ve diğer rakip epistemolojik açıklamalardan daha üstün olmasından dolayı tavsiye ederler. Bu düşünceler, şüphecileri çürütmekten ziyade araçsal epistemik akılcılığın her yönüne sinmiş değerinin göstergesidir.

Meta-epistemik araçsalcılık, epistemolojiyi döngüsellik veya salt hata ihtimali konusundaki şüpheci kaygılardan koruyabilir. Şüpheciler, aşırı şekilde riskten kaçınarak bizim epistemik alt amaçlarımızı göz önüne alarak makul bir şekilde cevaplar vermemize imkân sağlarlar. Şüpheciler, genel epistemik alt amaçlar yönünden açıklayıcı doğruluğu elde etmeyi engelleyecek bir şekilde hatadan uzak kalma yönüne ağırlık verirler. Kanaatim odur ki, şüpheciler, aslında riskten kaçınma stratejilerinin bilgilendirici doğruluğu elde etme ve hatadan sakınma konusunda en etkin araçlar olduğunu göstermediler. Riskten korunmak için ne yapmamız *gerektiği* sorusu, meta-epistemik araçsalcılık göz önüne alındığında şüphecilerin lehinde bir cevap ortaya çıkarmaz. Farklı epistemik alt amaçların karşısında bu soruya cevap verilirken makul sınırlar içinde bazı farklılıklara hoşgörü gösterebiliriz.

Kısacası, o zaman biz, günümüzdeki epistemolojik farklılıklara açıklama getirebilir ve dolayısıyla onları birleştirebiliriz. Meta-epistemik araçsalcılığın hoşgörü sınırları içinde biz, akılcıyken bile çağdaş epistemolojide gördüğümüz aşırı çeşitliliğin çoğunu hoş karşılayabiliriz. Bazı epistemologlar, araçsal epistemik akılcılıktan daha fazlasını iddia edebilirler fakat insani bilişsel ikilemler göz önüne alındığında onlar teorik enerjilerini başka yerlerde harcadıklarından emin olurlar. Geri kalanımız için epistemoloji, tüm büyüleyici çeşitliliği ve karmaşıklığı ile birlikte süratle gelişebilir. Şimdi biz, bu çeşitliliğin içinde derin bir akılcı birlik olduğunu görebiliriz.

## 4. MAKALELER HAKKINDA ÖN BİLGİ

Robert Shope, "Bilmenin Koşulları ve Çözümlemesi" makalesinde önermesel bilginin temel koşullarını araştırır. Bu yüzden o, bir kişinin bilgiye, özellikle de *bir şey şöyledir* şeklindeki bilgiye sahip olması için yerine getirmesi gereken koşullara odaklanır. Geleneksel olarak bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inanç bakımından çözümlenmektedir. Shope, önce filozofların doğruluk ve inanç koşulları ile ilgili anlaşmazlıklarına değinir. Daha sonra gerekçelendirme koşulunu ele alır ve (gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki) standart bilgi çözümlemesine itiraz eden karşı-örnekler (özellikle

de Gettier-tipi karşı-örnekler) ortaya koyar. Bu itirazlar, bilgideki gerekçelendirme koşulunun yerini alacak veya onun eksiklerini giderecek birkaç teşebbüs ortaya çıkarmıştır. Shope, bunların birkaçını ele alır, inceler ve değerlendirir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: erken dönem sebebe dayanma teorileri, rastlantısal olmayan gereklilik, güvenli süreç ve şartlı çözümleme, güvenilir gösterge çözümlemesi, sonuca götüren nedenler çözümlemesi, çürütülebilirlik/sarsılabilirlik çözümlemesi, bilişsel veya zihinsel erdemlere dayalı çözümleme ve Plantinga'nın uygun işlevselciliği. Daha sonra o, kendi bilgi açıklamasını ortaya koyar ve savunur.

Robert Audi, "Bilginin Kaynakları" makalesinde bilgiyi veya gerekçelendirilmiş inancı elde ederken başvurduğumuz kaynakları inceler. O, bunları "dört standart temel kaynak" isimlendirmesiyle bölümlere ayırır: algı, hafıza, bilinç ve akıl. *Temel* bir kaynak, bilgi veya gerekçelendirilmiş inancı diğer bir kaynakla arasında olumlu bir bağlantıya ihtiyaç duymadan ortaya çıkarır. Audi, yukarıdakilerden hafıza istisna her birini temel bir bilgi kaynağı olarak alır. Hafıza temel bir gerekçelendirme kaynağı iken bilgide genelleyici bir rolden daha ziyade koruyucu/saklayıcı bir rol oynar. O, temel kaynakları tanıklığa yoğunlaşarak temel olmayan kaynaklarla karşılaştırır. Bir kaynak ile bir temel arasındaki ilişkiyi belirginleştirdikten sonra veya "bir kimsenin bilmesi veya gerekçeli şekilde inanmasının ne anlama geldiklerini" belirginleştirdikten sonra Audi, temel kaynakların hem çürütülebilirlik karşısındaki durumlarını hem de bireysel ve ortaklaşa otonomilerini değerlendirir. Aynı zamanda o, tutarsızlık konusundaki olumsuz bir bağımlılıkla tutarlılık konusundaki olumlu bir bağımlılık arasındaki ayrıma dikkat çekerek bilgi ve gerekçelendirmedeki tutarlılık ilişkisini inceler.

Albert Casullo, "A Priori Bilgi" makalesinde a priori bilgi ile ilgili çağdaş tartışmaların merkezinde yer alan dört soruyu belirler: (1) A priori bilgi nedir? (2) A priori bilgi var mıdır? (3) A priori bilgi ile zorunlu bilgi arasındaki ilişki nedir? (4) Sentetik a priori bilgi var mıdır? Casullo, esas olarak (2) ile ilgilenir. (3) ve (4) ile, sadece (1) ve (2)'ye verilen cevaplarla bağlantılı olmaları bakımından ilgilenir. O, bizi (2)'ye cevap olacak bir duruş noktasına getirmek için (1)'e bir cevap önererek başlar. Nihayetinde o, a priori bilgiyi a priori gerekçelendirmeye dayanan doğru inanç olarak tanımlar ki buna göre bir inanç, tecrübeye dayanmadan gerekçelendirilirse bu inanç, a priori olarak gerekçelendirilmiş olur. Bu tanıma dayanarak Casullo, a priori bilginin varlığının lehinde ve aleyhinde olan birkaç geleneksel iddiayı değerlendirir. O, iki yanda yer alan iddiaların hiçbirinin ikna edici olmadığı sonucuna varır. Geleneksel iddialar, a priori temeller konusunda karşı pozisyonların yetersiz olduğunu ileri sürerek bir çıkmazın içine girerler. Casullo, a priori bilgiyi savunmak için başarılı bir yolun, gerekçelendirmenin tecrübeye dayanmayan kaynaklarının varlığını destekleyen deneysel kanıtlar bulmak olduğunu iddia eder.

Alvin Goldman "Bilimler ve Epistemoloji" makalesinde epistemolojinin bir bilimin altına yerleştirilemeyeceğini veya bir bilimle özdeşleştirilemeyeceğini ileri sürer. Goldman'a göre epistemoloji ve bilimlerin, ayrı kalması ama işbirliği içinde olması gerekir. O, bilimin epistemoloji ile bağlantısını gösteren birkaç örnek ortaya koyar. Psikolojiden hareketle o, bilimin insani bilişsel yeteneklerimizin doğasını ve kapsamını anlamamıza katkı sağlayarak epistemik başarılarımıza ışık tutabileceğini anlatır. Ayrıca o, psikolojinin bilginin kaynağı konusundaki anlayışlarımıza da katkı sağlayabileceğini iddia eder. Sonuç olarak Goldman, epistemolojideki bazı özel projelerin psikoloji, ekonomi ve sosyolojiden önemli katkılar alabileceğini ileri sürer.

Richard Foley, "Epistemolojide Kavramsal Çeşitlilik" makalesinde bilgi, teminat, akılcılık ve gerekçelendirme gibi epistemolojideki ana konulara kafa yorar. O, genel

bir teori dâhilinde bu tür kavramları belirginleştirmeyi hedefler. Epistemologlar, doğru inanca ilave edildiğinde bilgiyi meydana getirecek olan şeyi araştırdılar. Foley, bunu "teminat" olarak isimlendirir ve rasyonellik ile gerekçelendirmenin bilgide zorunlu (necessary) bağlarının olmadığını ileri sürer. O, akılcılık konusunda genel bir şema sunmaya devam eder. Bu şema, "rasyonellik" ile "her şeyi göz önüne alan rasyonellik" arasındaki bir ayrıma imkân sağlar. Foley, bu kavramların birlikte, "güncel hayatlarımızla bağlantıyı berraklaştıran ve teorik olarak saygın bir epistemoloji yaklaşımı için zorunlu materyaller sağlayan" bir sistem içinde, bir arada nasıl iş görebileceğini anlatır.

Richard Fumerton, "Gerekçelendirme Teorileri" makalesinde gerekçelendirmenin doğası konusunda öne çıkan birkaç duruşla ilgili genel bir açıklama teklif eder. O, epistemik gerekçelendirmeyi epistemik olmayan gerekçelendirmeden ayırarak işe başlar. Aynı zamanda "bir inanç için gerekçelendirmeye sahip olmak"la "gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olmak" arasında da ayrım yapar ve ilkinin kavramsal olarak daha temel olduğunu ileri sürer. Daha sonra Fumerton, gerekçelendirmenin normatif bir konu olması ihtimalini ele alır ve bu ihtimalin, epistemik bir gerekçelendirme anlayışı ortaya koymak için düşük olduğunu ileri sürer. O, aynı zamanda epistemik gerekçelendirmenin yapısını ve içeriğini göstermek için daha özel teşebbüsleri de eleştirel olarak ele alır. Bunlar, geleneksel temelciliği ve onun farklı türlerini, temelciliğin dışsalcı biçimlerini, bağlamcılığı, bağdaşımcılığı, bağdaşımcılık ve temelciliğin belirli yönlerini bir araya getiren "karma" yaklaşımları ihtiva eder.

Laurence Bonjour, "İçselcilik ve Dışsalcılık" makalesinde içselcilik ve dışsalcılık üzerine yapılan çağdaş epistemolojik tartışmanın, bilgiyle ilgili bir açıklamada gerekçelendirme formülü veya teminat koşuluyla ilişkili olduğunu belirtir. İçselci, bu koşulun yerine gelmesi için tüm zorunlu unsurların, inanan kişiye bilişsel olarak (bilişsel olarak inanan kişinin erişimine) açık olmasını şart koşar. Dışsalcı ise en azından bu türden bazı unsurların, inanan kişinin erişimine açık olmasına gerek olmadığını iddia ederler. BonJour, önce içselcilikten başlayarak ve daha sonra dışsalcıların daha geleneksel epistemolojik yaklaşımları reddetmek için sundukları başlıca nedenleri ele alarak bu tartışma ile ilgili genel bir bakış ortaya koyar. O, en gözde yaklaşım olan *güvenilirciliği* ve güvenilirciliğe karşı ortaya koyulan temel itirazları göz önüne alarak dışsalcı seçeneği inceler. Bu, onların benzer itirazlar konusunda ne kadar hassas olduklarını göstermek için bazı diğer dışsalcılık yaklaşımlarına bir göz atmaya sevk eder. BonJour, bu iki görüş arasındaki karşıtlığın çoğu zaman düşünüldüğünden daha az olduğunu ileri sürer. Ayrıca o, her ne kadar içselci yaklaşım büyük ölçüde daha temel olsa da bunların her birinin ana epistemolojik sorunlarda değerli rollere sahip olduğunu söyler.

Ernest Sosa, "İz Sürme, Yeterlilik ve Bilgi" makalesinde bilginin koşullarını açıklama teşebbüsünde dışsalcıların, belirli bir modal (kiplik) ilişkinin bir olgu ile öznenin bu olguya dair inancı arasında geçerli olması koşulunu gerekçelendirme koşulunun yerine koyduklarını veya onunla tamamladıklarını söyler. Sosa, böyle bir ilişkiyi destekleme teşebbüslerini değerlendirir. O, "Kartezyen-iz sürme" diye bilinen bir açıklamaya odaklanır. Bu açıklama, iki koşulluluk şeklindeki ilişkiye açıklık kazandırır:

A. Eğer bir *S* kişisi, bir *P* önermesine inanıyorsa → *P*.

B. *P* → *S P*'ye inanıyor.

Sosa, daha makul hale getirmek için bu açıklamada bazı düzeltmeler yapar ve bu düzeltmelerin zayıf bilgi açıklamalarını daha güçlü hale getirdiğini ileri sürer. O, B'nin artık bir koşul olarak görülmediğini ve A'nın da yaptığı düzeltmelerden sonra

şüphecilik noktasında iyi sonuçlar doğurabileceğini söyler. O, S inancını "erdemli" olma koşuluyla düzelterek bu şekilde A'nın önermesel bilginin doğasına açıklık getirebileceğini iddia eder.

John Greco, "Epistemolojide Erdemler" makalesinde iki temel zekâ erdemi yaklaşımını ortaya koyar ve değerlendirir. İlki, Ernest Sosa'nın doğruluğu yakalamayı ve yanlışlıktan sakınmayı bir yatkınlık olarak gördüğü anlayışla ilgilidir. Greco, bunu onların tanımına, harekete geçirici bir unsuru yani bir doğruluk isteğini dâhil eden zekâ erdemi konusundaki *ahlaki* modellerle karşılaştırır. Fakat o, sonrakilerin, epistemik gerekçelendirme ve bilgi açıklamasında kullanıldıklarında bilgi olduğu açık olan bazı örneklerin dışarıda kalacağını ileri sürer. Bunun yerine Greco, asgari (minimalist) bir güvenilirlikçi zekâ erdemi açıklaması ortaya koyar. O, erdemleri güvenilir bilişsel yetenekler ve güçler olarak düşünen bu görüşün, bir bilgi izahı ile açıklığa kavuşturulabileceğini ileri sürer. O, bunu kendi zekâ erdemi yaklaşımının, bilgi teorisindeki başlıca üç soruna yeterince cevap verebildiği kabulünden hareketle desteklemeye çalışır: Humecu şüphecilik, Gettier sorunu ve bilginin saf doğru inançtan daha değerli olduğunu gösteren sorun (Menon sorunu çev.).

John Heil, "Zihin ve Bilgi" makalesinde dünyaya dair bilgilerimizin, bilen kişiler olarak bizim doğamıza bağlı olduğuna dikkat çeker. Filozoflar da dâhil çoğu insan, dünyaya dair inançlarımızı yönlendiren bir realizmin olduğunu varsayarlar: yani dünya, bağımsız olarak onu nasıl algılayabiliyorsak aynen öyledir. Döngüsel olmayacak şekilde, dünyanın düşündüğümüz gibi olduğunu, ikna edici bir usulle nasıl kabul ettirebileceğimiz açık değildir. Heil'e göre bu durum, şüphecilik izlenimi verir; realizm ve şüphecilik, çok yakın bir ilişki içindedir. Heil, böyle bir yaklaşımın tezahürlerini tartışır; özellikle de bu tezahürleri, görünür şekilde bizim kendi zihin durumlarımızla ilgili sahip olduğumuz bilgilerle ilişkilendirerek tartışır. O, bizim dış dünya ile ilgili sonuçlara, "zihnin doğrudan kullanabilir olduğu" kaynaklardan hareketle ulaşması gereken kişiler olarak kendimizi şekillendiriyor olduğumuz görüşünü kabul eder. O, Descartes'ın bunu yapma girişimini değerlendirir ve diğer iki ihtimali de inceler: Birincisi, zihnin içeriği konusundaki dışsalcı görüş; ikincisi ise içeriğe dair içselci yaklaşımdır.

Peter Klein, "Şüphecilik" makalesinde şüpheciliği iki temel sınıfa ayırır. "Akademik şüpheci", bizim bir dizi kesin önermelerden oluşan bilgiye sahip olamayacağımızı ileri sürer. Diğer taraftan "pironcu şüpheci", bilgiye sahip olup olamayacağımız konusunda görüş bildirmekten çekinir. Klein, akademik şüpheciliğin iki tezini ana hatlarıyla ortaya koyar: (1) bilginin, tüm şüpheleri ortadan kaldırması gerektirdiği iddiasına dayanan bir "Kartezyen-tarzı" tez, (2) eğer $x$, $y$'yi gerektiriyor ve $S$, $x$'i gerekçelendirmişse bu durumda $S$, $y$'yi de gerekçelendirmiştir, şeklindeki iddia dayanan bir "kapanma ilkesi-tarzı" tez. O, her ikisini değerlendirir; ancak o, (2) için makul dayanak bulunurken (1) için bu dayanağın görünmediğini ileri sürer. Klein, bunun epistemik açıdan ilginç (interesting) bir önermeler sınıfıyla ilgili bilgiye sahip *olabileceğimizi* iddia eden bir kişiyle akademik şüpheci arasındaki tartışmaya katkı sağlayıp sağlayamayacağını görmek için bağlamcılığa yönelir. O, aklın tasdik için uygun bir temel oluşturmaya yetemeyeceği iddiasıyla pironcunun, bilgi-edinme halimizi ortaya çıkaran tasdikten sakındığına dikkat çekerek pironcu şüpheciliğin arka planında olan şeyleri ana hatlarıyla ortaya koyar. O, muhtemel üç akıl yürütme modelini (temelcilik, bağdaşımcılık ve

sonsuzculuk[1]) ve açık olmayanlarla ilgili sorunları çözemeyeceği iddiasındaki pironcu görüşün aklandığı sonucuna varır.

Richard Feldman, "Epistemolojik Yükümlülükler" başlığı taşıyan makalesinde epistemolojik yükümlülüklerle ilgili konuyu açıklığa kavuşturmak için üç temel soru sorar: (1) "Bizim epistemolojik yükümlülüklerimiz nelerdir?" Yani inanan bir kişinin inanan olmak sıfatıyla ilgili yükümlülükleri nelerdir? Pozitif inançlarımızı şekillendirmekle veya bir yargıda bulunmamayı ve yargıyı ertelemeyi ihtiva eden uygun bilişsel tutumlar geliştirmekle yükümlü müyüz? Belki bizim yükümlülüğümüz, sadece doğruluğa inanmaya *çalışmaktır*. Belki de kanıtları bir araya toplamak başta olmak üzere doğru inançlarımızı en yüksek seviyeye çıkarma ve yanlış inançlarımızı mümkün olduğunca azaltma gibi diğer kapsamlı çabaları içine alacak şekilde daha "artzamanlı" (diachronic) yükümlülükler de var olabilir. Epistemolojik yükümlülüklerimizin uygun bilişsel tutumların gelişimi ile ilgili olduklarını ileri sürmesinin ardından Feldman, ikinci ve üçüncü soruyu sorar: (2) "Bir yükümlülüğü epistemolojik yapan şeyler nelerdir" ve (3) "epistemolojik yükümlülüklerin diğer yükümlülüklerle arasında nasıl bir ilişki vardır?" Onun (3) ile meşgul olması, (2)'ye verdiği cevaplara katkı sağlar. Şöyle ki: Feldman, (3)'ü belirgin şekildeki bir epistemolojik yükümlülük düşüncesini, inanca ilişkin pratik ve ahlaki yükümlülüklerimizi dışarda tutmak ve sadece epistemolojik başarıya ilişkin yükümlülüklerimizi de kapsamak zorunda olduğumuz iddiasında bulunmak için kullanır. (makul veya gerekçelendirilmiş bilişsel tutumlara sahip olma eylemi).

Philip Kitcher, "Bilimsel Bilgi" makalesinde bilim epistemolojisindeki birçok güncel yaklaşımdan daha sistemli olan bir bilimsel bilgi yaklaşımı ortaya koyar. O, teorik bilim iddialarının *doğruluğ*una aykırı olan tezleri eleştirir. Ayrıca o, bu tür iddiaların doğruluğunu destekleyici nedenler bulmaya çalışır. O, güncel "bilim yöntemlerini" (doğrulama teorisini ve Bayesiyanizmi ihtiva eden) bu sonuca uygulamaya da çalışır, fakat bağlamdan-bağımsız herhangi bir yöntemin, teorik bilim iddialarına teminat sağladığından kuşku duyar. Ayrıca o, bir kimsenin niçin kabul ettiğimiz teorik iddiaların doğru olduğunu düşündüğünü ve buna bağlı olarak niçin yeniden fiili inanç oluşturma süreçleri inşa ettiğini sorgularsak nedenler bulmada başarılı olunabileceğini ileri sürer. Bu düşüncesiyle Kitcher, bilimsel doğruluk için "sadelik tezi" (homely argument) önerisinde bulunur. Bu düşünce, bilimsel bir alanın sürekli olarak kesin tahminler elde etmek için kullanılmasını ve daha sonra bunun yaklaşık bir doğruluk ortaya çıkartmasını şart koşar. O, bu yaklaşımı savunur ve detaylara daha fazla dikkat çeken tamamlayıcı bir açıklama ortaya koyar. Bu açıklama, şüpheci eleştirilere cevap olması gereken (önceki bilim adamlarının hükümleriyle bağlantılı) tarihi bir yön ve (bilgiyle bağlantılı özel amaçların peşinde olan bireylerle uyumlu) toplumsal bir yön içerir.

William Lycan, "Açıklama ve Epistemoloji" makalesinde açıklama ve epistemolojinin en az üç şekilde birbiriyle bağlantılı olduğunu ileri sürer. İlkine göre "bir şeyi açıklamak, epistemik bir eylemdir ve bir şeyin size açıklanmış olması ise öğrenmektir." Lycan, açıklama konusundaki izahını, bilimsel açıklama için birkaç paradigmaya dayanarak başlatır fakat o, bunun tek bir zorunlu ve yeterli koşullar yoluyla elde edilebilmesinin ihtimali olmadığını söyler. Bununla birlikte bilimsel açıklamanın genel itibariyle bir açıklama izahı yapmadığına dikkat çekerek açıklamanın epistemoloji ile ilişkisinde ikinci bir yola başvurur: açıklayıcı çıkarım yolu. Bu, özel bir ifade biçiminden bu ifade biçimi için en iyi varsayımsal açıklamaya geçiş yapan düşüncedir. Bir varsayımın "en

1 Bilginin sonsuz sebep zinciri ile gerekçelendirilebileceği düşüncesi.

iyisi" olduğunu açıklamak için Lycan, varsayımın değerini artırabilen "pragmatik değerlere" yönelir. Bu, bir Açıklamacılık tartışmasına yol açar. Açıklamayı epistemolojiye bağlamak için üçüncü yol, bir inancın açıklayıcı çıkarım yoluyla elde edilmesi durumunda gerekçelendirilmiş olabileceğini ileri sürer. Lycan, bu düşünceyi dört dereceye ayırır, fakat (açıklayıcı çıkarım yoluyla yapılan epistemik gerekçelendirmenin *mümkün* olduğu şeklindeki) "zayıf açıklamacılık" ve (açıklayıcı çıkarımın, çıkarım dediğimiz şeyin *tek* temel formu olduğu şeklindeki) "aşırı açıklamacılık" üzerinde durur.

Mark Kaplan, "Karar Teorisi ve Epistemoloji" makalesinde Ortodoks Bayesian görüşün tipik özelliklerini keşfeder. Bayesian görüşe göre (1) her bir kişi ve her bir varsayım için kişinin bu önermenin doğruluğu konusunda sahip olduğu belirli bir güven derecesi vardır ve (2) içinde barındırdığı güven karar/tahsis derecesi, ihtimaliyet hesabı aksiyomları ile tamamlanmadıktan sonra hiç kimse rasyonel (akılcı) kabul edilemez. Çoğu epistemolog, her birimizin belirli bir güven kararı derecesine sahip olduğumuz düşüncesine itiraz eder. Hatta böyle bir karara sahip olmuş olsaydık bile bir kimsenin ana akım Bayesian tarafından gerekli görülen akılcı (rasyonel) olma koşulunun, bizler gibi sınırlı mantıksal/matematiksel yetenekleri olan varlıklara da uygulanması istenilebilirdi. Ayrıca sadece güven derecesine odaklanmakla Bayesian yaklaşım, epistemologların geleneksel olarak ilgilenmekte olduğu (kesin inançları ortaya çıkaran) doksastik (inanç oluşturan çev.) durumların epistemik statüleri konusunda bize hiçbir şey söylemez. Kaplan'ın teklifi iki yönlüdür. Birincisinde bu tür eleştirilerin çoğunun ana akım Bayesianizme karşı olduğunu ve bu eleştiriler karşısında daha güçlü, inandırıcı bir Bayesianizmin bulunduğunu göstermeyi hedefler. Bu, idealleştirmeye veya hatalı kesinliğe başvurmadan ihtimaliyet hesabının, bu işi yapan insanların düşüncelerini nasıl sınırlandırdığı ve bu izahın, geleneksel epistemolojik meseleleri nasıl etkilediği konusunda sağlam bir açıklama ortaya koyar. İkincisinde o, bu Bayesianizmin akılcı tercihlerle ilgili düşüncelere nasıl bir temel sağladığını göstermeyi hedefler.

Louise Antony "Bedenleşme ve Epistemoloji" makalesinde bilen kişilerin, bilme aşamasında tam olarak bedenleşemediğini yani saf Kartezyen ben'ler olduklarını iddia eden "Kartezyen epistemoloji"nin bir türünü ele alır. Bu nedenle eğer varsa, Kartezyen epistemoloji, bilen bir kişinin bedenleşmesine azıcık bilişsel önem atfeder. Antony, Kartezyen epistemolojiye yapılan son zamanlardaki eleştirileri, özellikle de feminist epistemolojiden gelenleri inceler. O, bilmenin kendi başına bu tür niteliklere bağlı farklılıklar meydana getirdiğini düşünmek için nedenlerimiz eksik olsa bile bilgiyi teorize etmenin, bedenleşmiş niteliklerimizin etkisi altında kaldığını düşünmemiz için iyi nedenlere sahip olduğumuzu iddia eder. O aynı zamanda erkeksi önyargıların, aslında var oldukları durumlardaki bilişsel farklılıkların hatalı kullanımından kaynaklanıyor olabileceğini de ileri sürer. Antony, feministlere göre felsefenin erkeksiliğinin epistemolojiyi tahrif ettiğini birçok yönden ele alır. Antony'ye göre Kartezyen bir yaklaşım, kapsamlı bir epistemolojinin kaçınılmaz bir yönüne temas ediyor olsa da bizim, her günkü bedenleşmiş hayatlarımızın ortaya çıkardığı sorulara cevap veren bir epistemolojiye hala ihtiyacımız vardır.

Noah Lemos, "Epistemoloji ve Ahlak" makalesinde ahlaki epistemolojinin temel olarak ahlaki meseleler konusunda "bizim bilgi veya gerekçelendirilmiş inanca sahip olup olamayacağımızla ve nasıl sahip olabileceğimizle" ilgili olduğunu ortaya koyar. Lemos, bu bağlantıda ortaya çıkan birkaç sorun ortaya koyar ve onlara cevap arar. O, ahlaki bilgilerimizin veya gerekçelendirilmiş inançlarımızın olamayacağını ileri süren ahlaki şüpheciliğin tezlerine de değinir. O, ahlaki bilgilerimizin olabileceğini ileri sürerek ahlak epistemologları ve filozoflarının bu bilgiye dair izahlarına nasıl başlamaları

gerektiğini anlatır. Lemos, tikelci bir yaklaşımı uygun bulur. Buna göre biz, ahlaki bilgi örnekleri ile başlarız; ardından bu örnekleri ahlaki bilgi ölçütünü formüle etmek ve değerlendirmek için kullanırız. O, bu yaklaşımı temelcilerin ve bağdaşımcıların üzerinde durdukları ahlaki inançların epistemik gerekçelendirilmesinin doğasına dair sorunlarla ilişkilendirir. Lemos, makalesini tikelcilerin ahlak epistemolojindeki yaklaşımına karşı yöneltilen itirazlara cevap vererek bitirir. Özellikle de ahlaki inançlarımızın, gerekçelerini ahlaki olmayan inançlarımızdan çıkartılmış bağımsız bir ahlaki ölçütten alması gerektiği iddiası üzerinde durur.

Philip Quinn "Din Felsefesinde Epistemoloji" makalesinde tek tanrılı dinlerdeki dini epistemolojinin merkezi sorununa odaklanır: Tanrı'nın varlığına inanmanın epistemik statüsü. Onun makalesi iki ana bölüme ayrılır. İlk bölüm, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtları tartışır. O, ontolojik ve kozmolojik delillerin güncel versiyonlarını ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra tümevarım ve kümülatif (birikimsel) durum kanıtlarına yönelir. İkinci bölüm, Tanrı'ya inanç konusunda Düzeltilmiş Epistemolojinin iddialarını inceler. O, Alvin Plantinga'nın çoğu teist için Tanrı'ya inancın uygun temel olduğu, yani kanıtlara dayanmadığı veya başka türden herhangi bir önermesel kanıtın bulunmadığı durumlarda bile Tanrı inancının, pozitif epistemik statüye sahip olduğu iddiasını değerlendirir. Quinn, bu iddianın iki versiyonunu birbirinden ayırır. Plantinga'nın erken dönem çalışmasında vurgulamış olduğu ilk görüşe göre teistik inanç, gerekçelendirme ve akılcılık bakımından uygun temeldir. Quinn, bu iddiayı detaylı eleştirel açıklamaya tabi tutar. Plantinga'nın daha güncel çalışmalarında öne çıkan ikinci yaklaşıma göre ise teistik inanç, teminat bakımından uygun temeldir. Quinn, bu yaklaşımın üzerinde daha özet şekilde durur.

Roy Sorensen, "Bilgiye İlişkin Formel Problemler" makalesinde mantıksal yönleri olan epistemolojik sorunları ele alır. O, epistemik mantığı Fitch'in bilinemezler ispatı ve şaşırtıcı test paradoksu ile ortaya koymuş olan modal mantıkçıların beklentilerini anlatır. O, ispat epistemolojisini bilen kişi paradoksu yardımıyla açıklar. Bu paradoksun bir çözümü, bilginin tümdengelim altında kapanmayacağı şeklindedir. Sorensen, uygun alternatif bilgi modelleri eşliğinde bu manevra ile ilgili daha geniş tarihi gözden geçirir. Bu model, "bilme"nin (know) "düz" (flat) gibi mutlak/tam (absolute) bir terim olduğunu varsayar. Sorensen, epistemik mutlak terimleri alternatiflerinin tamlığı konusundaki duyarlılıklarından dolayı kapsamlı mutlak terimlerden ayırdığını ileri sürer. Sorensen'e göre bu asimetri, son zamanlardaki aşırı değer yükleyici ve aşırı belirsiz epistemik teoriler arasında yapısal bir paralellik olduğu şeklindeki iddiaların temellerini sarsar. O, aynı zamanda bizim, bilgi elde etmek için mantıksal ispat (burhan) kabiliyetlerini gereğinden fazla abarttığımızı ileri sürer.

## NOT

*Bu giriş konusundaki yorumları ve başlık 4'teki bazı özetler konusundaki nazik yardımları nedeniyle Blaine Swen'e çok teşekkür ediyorum.*

1. BÖLÜM

# BİLMENİN KOŞULLARI VE ÇÖZÜMLEMESİ

Robert K. Shope

Çeviren: Hasan Yücel Başdemir

Filozoflar, çok fazla tartışırlar ama asla bilmenin koşulları ve doğru çözümlenmesi konusunda olduğu kadar değil. Çoğu tartışma, bir şeyin şöyle olduğunu bilme (kısaca *-diğini* bilme) etrafında döner.* Ben, -diğini bilme (knowing that) çözümlemesine ilave edilmesi gereken koşullar** konusunda var olan anlaşmazlıklara dair olağanüstü çeşitliliğe örnekler verdikten sonra kendi bakış açımı ortaya koyacağım.

## DOĞRULUK KOŞULU

S'nin (bir kişinin), h olduğunu (bir şeyi) bildiği iddiası, her ne kadar masum görünüyor olsa bile (bizim 'h' lehine bazı tam açıklayıcı cümleler söylediğimiz durumlarda bile) h'nin tartışmaya açık olduğunun doğru olduğunu kabul etmek zorundayız.[1] L. Jonathan Cohen, uygun bağlamlarda "O, h olduğunu bilmez." demenin veya "O, h olduğunu bilir mi?" diye sormanın, konuşan kişinin h'nin doğruluğunu benimsediğine ve "bu benimsemenin, temel bir gereklilikten çıkarılamayacağına, çünkü söylenilen şeyin, konuyla ilgisi bakımından olumsuzluk veya soru kipinde olduğuna" dikkat çeker (Cohen: 1992, 91). Cohen'e göre bu benimseme, aslında "O, h olduğunu bilir." şeklindeki söz ediminden/konuşma eyleminden ziyade, normalde dinleyenin, konu-

* Analitik felsefe geleneğindeki bilgi çözumlemeleri, "Ben Ali'nin geçen yıl evlen-*diğini biliyorum.*" şeklindeki, "bir önermeyi bilme" esas alınarak yapılır. Bu nedenle bunlara önermesel bilgi çozumlemesi veya *-diğini bilme çözumlemesi* adı verilir (çeviren).

** Platon'dan beri önermesel bilgi (-dığını bilme) uç koşula bağlı olarak tanımlanır: doğruluk, inanç ve gerekçelendirme. Burada bildiğimiz şeylerle ilgili çözümleme kastedilmektedir. Örneğin ben "şu anda yaz mevsiminde olduğumu" biliyorum. *-diğini bilme* çozumlemesi, bu türden bildiğim ve bilmediğim önermeler arasındaki epistemik farkı araştırır (çeviren).

1 Filozoflar "İnsanlar dünyayı düz olarak bilirler." ifadesinin, "İnsanlar, dünyayı düz olarak bildiklerini düşunurler." demenin sadece kısa bir şekli olduğu konusunda uzlaşırlar.

şan kişinin h olduğuna inandığını veya h olduğunu kabul ettiğini anlaması olgusundan ileri gelir.

Cohen, zihnindeki uygun bağlamları çok fazla açıklamaz fakat ben, onların Fred Dretske'nin (1972) bir cümlelik iddialar konusunda karşıt odaklanma katkısı olarak isimlendirdiği şeyleri içerdiğini düşünüyorum.[2] Cohen'in doğruluk koşuluna itirazlarını çürütmek için bizim, "O, h olduğunu bilir." ifadesinin karşıt odaklanması (contrastive focusing) üzerine düşünmemiz gerekir. Söz konusu olan, h'nin ne zaman olduğu veya olmadığı değildir aksine h olduğu bilgisine kimin sahip olduğudur ki bu durumda biz, Cohen'in verdiği örnekteki kişinin "O, h olduğunu bilir mi?" sorusunu sorarak onların içinde yer alan kişi olup olmadığı meselesini ortaya atabiliriz. Fakat olumsuz bir cevap, "S, h olduğunu iyi bilir" veya "S, h olduğunu bilir" şeklinde dile getirilerek yapılan karşıt odaklanması olmayan bir iddianın basit bir olumsuzlaması değildir. Aksine bu, h olduğunu bilen kimseleri göz önüne alarak S'nin onlar arasında olması veya olmaması bakımından ikinciyi karşıt bir odak ile ifade ederek yapılan bir iddianın olumsuzlamasıdır. Veya bağlama bağlı olarak h olduğunu farz ederek S'nin sadece h'ye inanmasının veya kabul etmesinin aksini bildiği iddiasının olumsuzlaması olabilir.

Bu doğrultuda eğer biz, karşıt odak içermeyen bu şeklin cümlelerinin ifadesiyle ilgili olarak "S, h olduğunu biliyor" çözümlemesini inceleyen bir filozofu ele alırsak bu tür cümlelerin, olumsuzlama ifadelerinin, h'nin doğru olduğunun benimsenmesi anlamına geldiğini düşünmemiz gerekmez. Bu şekilde sınırlanmış bir çözümleme yapmanın tatmin edici (yeterli) olup olmayacağı, birisinin bir çözümlemenin doğası olarak anlamak istediği şeylere bağlı olacaktır.[3] Filozoflar, sık sık bir anlam çözümlemesi yapma üzerine konuşurlar ve eğer Dretske, karşıt odağın, cümlelerin anlamını etkilediği konusunda haklı ise bu durumda önceki paragrafla ilgili ana düşünceleri ilerletme doğrultusunda başını sallayan bazı insanlara ihtiyaç duyulacaktır; onlar bilgide doğruluk koşulunu terk etmeyi istemeseler bile.

## İNANÇ KOŞULU

Cohen, daha erken bir dönemde Colin Radford (1966) tarafından inanç koşuluna yapılan itirazları eleştirirken, bilmeyi inanmanın bir türü olarak gören genel iddiayı da eleştirir. Fakat Cohen'in Radford'a eleştirisi, çok da ikna edici değildir. Radford itirazını şu örneğe dayandırır:[4]

> **Farkında olmadan hatırlama:** S samimi bir şekilde Tom'a, hiç İngiliz tarihi okumadığını söyler, fakat Tom, biraz da alaycı şekilde S'ye bazı tarihler sorar. S, sürekli yanlış cevaplar verir ve bu cevapları sadece tahmine dayanır, fakat belli bir dönemle ilgili nispeten doğru cevaplar verir. Tom bu noktaya dikkat çekince S, şu anda uzun zaman önce öğrendiği bazı tarihlerin bunlar olduğunu hatırlar gibi olduğunu söyler. (2-3)

Tom'un neticede S'nin başarılı olduğunu ve akabinde S'nin, ilgili konuları çalıştığını ve bu tarihleri düşündüğünü hatırlamış olduğunu belirtmesi nedeniyle ayrıntılarda

2 Dretske'nin kabaca göstermeye çalıştığı şey şudur: "Fred kiraz ağacını kesiyor." önermesi, bir açıdan kiraz ağacını kesen kişinin (başkaları değil de) Fred olduğu iddiasını ortaya atmaktır; diğer taraftan da Fred'in kestiği şeyin (başka bir şeyden ziyade) kiraz ağacı olduğu iddiasını ortaya atmaktır. Başka bir açıdan da Fred'in kiraz ağacına yaptığı şeyin (başka bir şey yapmaktan ziyade) kesmek olduğu iddiasını ortaya atmaktır.

3 Bir çözümlemenin doğası ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Shope 1999 ve Zagzebski 1999.

4 Bu örneğin burada ozetlenenden çok daha karmaşık bir tartışma geçmişi vardır. Bunların bir kısmı için bkz. Shope 1983, 180-181.

açığa çıkan öğrenmeden sonra hafızada bir anının tutulduğunu düşünmek için ortaya birtakım nedenler çıkmıştır. O halde açıklamanın basit oluşu, bu anının S'nin daha önce verdiği cevaplarda da ortaya çıktığını düşünmek için bir nedendir.

Cohen, Radford'dan (S'nin, Tom'a verdiği cevaptaki şeyleri unutmuş olmasından sonra aynı soruları S'ye daha sonra yöneltmesi şeklindeki daha özel bir versiyonu ortaya koyularak) bu örnekle ilgili bize daha fazla şey söylemesini isteyerek onu eleştirebileceğimizi söylediğinde bu düşünceleri dikkate almamış görünmektedir.

Cohen, Radford'un ortaya koyabileceği iki senaryo olduğuna dikkat çeker: (1) Yeni cevaplar oldukça farklıdır; (2) S, aşağı yukarı aynı cevapları vermeye devam eder. Cohen'e göre ilk senaryo (1), S'nin başlangıçta sadece şans eseri doğru cevaplar verdiğini düşünmemiz için iyi nedenler verir. Fakat bu durumda Cohen, asıl örneğin tüm ayrıntıları ile ilgili açıklamaya sahip değildir ve mantığa aykırı şekilde S'nin daha önceki eğitiminde elde ettiği şeyleri tekrar hatırlamasının bir rastlantı olduğunu düşünmek gerekecektir. Aslında Radford, daha önce öğrendiklerinin Tom tarafından hatırlatılmasından sonra S'nin tekrarlayamayacağı şekilde ikinci senaryoyu (2) detaylandırabilir. Örnekteki bu versiyonla ilgili makul açıklama, S'nin daha önceki derslerdeki anılarının ve onların içeriklerinin sonunda kaybolmaya yüz tuttuğu şeklinde olacaktır.[5]

Keith Lehrer (2000), buradaki anı saklamanın, h olduğuna dair bilgiyi saklamak olmadığını, sadece malumatlarla ilgili anı saklamak olduğunu savunur, çünkü birincisi h'nin doğru olduğunu bilmeyi gerektirir. Bazı filozoflar Lehrer'in görüşünü eleştirecektir, çünkü bu görüş, vahşilerin ve küçük çocukların, böyle bir şey olduğunu asla bilemeyeceklerini kabul eder. Yine bu filozoflar, Lehrer'i bu açıklamalarında oldukça ileri derecede entelektüel yönler bulacaklardır, çünkü o, uygun olma ve doğru olma anlayışlarına sahip olan ve h olduğu iddiası ile h'nin uygun/doğru olduğu iddiası arasında kolayca ayrım yapan yetişkinlere odaklanır.

Lehrer bazen "-dığını bilme"nin (önermesel bilme) birden çok anlamı olduğunu kabul eder (bkz. 1974); bu esnada hayvanlara ve küçük çocuklara atfedilen anlamların epistemolojide önemi olmadığı iddiasını sürdürür. Fakat burada anlamların ayrımını

5 Cohen'in senaryo (2)'si, S'nin, örneğin, falanca kralın filanca bir tarihte tahta geçtiğini hissetmeye yatkınlığı olduğunu duşünmek için bir neden sağlar, ki bu hissin S'de ortaya çıkmaması için bu yatkınlık anormal şekilde engellenmiş olsa bile. Yine Cohen, h'ye inanma fikrinin, sadece h'yi hissetmeye yatkın olma fikri olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Cohen, senaryo (2)'nin, S'nin ilgili olgulara inanmaması durumuna işaret ettiğini reddeder. Cohen şunu söyler: "Bunun böyle olması, inançların belirli hislere sahip olma yatkınlıkları olmalarından dolayıdır ve bu hisler de yoğunluklarına gore inançları etkileyebilir." (115).

Bununla birlikte burada iki yatkınlık arasında farklılık vardır: Biri, mesafe ile çok ilgisi olmayan çok hassas bir yatkınlık iken diğeri de patlamanın şiddetiyle ilgili olmayan, maddenin patlamaya olan güçlü yatkınlığı gibi. Dahası Cohen, senaryo (1)'de sözü edilen S'ye bu yatkınlığı atfetmeyi niye makul gördüğü konusunda hiçbir ipucu sunmuyor. O, S'nin dillendirdiği cevapların, yatkınlığı gerektirdiğini düşünmüyor, çünkü o, çocuklara ve hayvanlara inanç atfının yolunu açmak için bizim, inanç-hislerini (hatta sesaltını bile) dilsel ifadelerde somutlaştırmamız gerektiğini düşünüyor (bkz. 8). Ve yine Cohen, çoğu insani inanç-hissinin dilsel açıdan somutlaştırılmasının psikolojik bir olgu olabileceğini kabul etse bile bu, onun senaryo (2)'de dikkat çektiği, ifadeden inanca doğru çıkarımda bulunma işinden farklıdır. Ayrıca biz, S'de olduğu kabul edilen yatkınlığın dışavurumunu engelleyen şeyleri nasıl açıkladığı ile ilgili açık bir imada bulunmuyoruz ki Cohen'in bunu hislerin normalde boyle bir yatkınlığa örnek olabilecek durumları bazen niçin oluşturamadığı ile ilgili nedenler öneren etkenleri göz önüne alarak yapması gerekirdi. Cohen'in listesinden başta senaryo (2)'yle ilgisi görünebilecek tek etken, bir kişinin, h'yi "hatırlamakta güçlük çekebilecek" olmasıdır (s. 7). Fakat hatırlamakta güçlük çekmek, birinin hatırlamaya çalışmasını veya en azından hatırlamak istemesini gerektirir ve bu tür ayrıntılar, Radford'un örneklerinde her iki senaryoda da bulunmaz.

çok geniş tutmak, Radford'un örneğinde sezgilerde niçin kırılma yaşandığını ve bazı belirsiz sözlerin araya sokuşturulduğu tartışmada genişçe bir kavrayışın niçin ortaya çıkmadığını açıklamayacaktır. Radford, sezgilerde bu denli kırılmanın niçin yaşandığıyla ilgili bir açıklamaya borçlu olduğumuz onun böyle bir örnek kategorileştirmesini tamamen reddedenlere haklı şekilde karşı çıkar. Cohen, bu örneğin eksiklikler taşıdığını kabul etmekle beraber bizim, bireyler arasında ortak bir karar beklentisinden ziyade her bir bireyin karar verme konusunda aceleci olmayacağını düşünmemize yol açacağını da kabul etmektedir.[6]

Benim en nihayetinde savunacağım yaklaşım, "bilir"in anlamını vahşilerin ve küçük çocukların da bilgilerini içine alacak şekilde yeterince geniş bir kategori içinde ifade etmek olacaktır. Lehrer'in özel ilgiye* dayanan bilme tipi ve daha geniş bir bilme kategorisi olarak görülen yetişkinler arasındaki eleştirel tartışma da ele alınacaktır. Bu nedenle "bilir" (knows) ifadesi, tartışmalarda belirgin şekilde daha dar bir dilsel anlamda kullanılıyor olsa da (diğerleriyle arasında) bir anlam kopukluğu yoktur ve Radford'un örneğindeki sezgilerde ortaya çıkan farklılık, "S bilir mi?" sorusunun odaklarıyla ilgili farklı varsayımlardan kaynaklanır; zikretmiş olduğum (ve aşağıda çözümleyecek olduğum) türleri düşünerek cevap verenlerle eleştirel inceleme içeriğine uygun olan bu bilme türlerine genel felsefi dikkat sınırlamasının getirilmesini gerekli görenler arasında farklılık ortaya çıkar.

Bilgide inanma koşuluna karşı (krş. 88) Cohen'in tezi, bir doğa bilimcinin, araştırmasında benimsemiş olduğu ayrıcalıklı varsayımlarına inanmaksızın araştırma ve deneyimlerini ideal şekilde yürütebileceğini iddia eden Descartes ve Karl Popper'in da esas aldığı belirli kavrayışlarla başlar. Popper (1972) bilgiye özel bir anlam verir: Bilgi bir grup bilim adamının çalışmalarında yararlanmak için usul haline getirdikleri düşünce ve varsayımları etiketlemeleriyle oluşur. Oysa Cohen tek bir bilim adamının bilmesinden bahseder (Bilme sürecini tek bir kişi üzerinden çözümler). Bizler, iyi bir bilim adamı olmak için uygun açık fikirliliğe imkân tanırız ve Cohen'e göre en azından araştırma takımındaki bazı üyelerin, doğru olarak benimsedikleri varsayımlara inanma konusunda temkinli davranmaları gerekir. Bu açıdan varsayımların şu kayıtla kabul edilmeleri gerekir: Bu araştırma, varsayımları sınayabilmek ve desteklemek için bilim adamlarının kendilerini gönüllü bir konuma yerleştirme eylemidir ki onlar, bunu öngörebilme, açıklama ve daha ötesine gidebilme amacıyla öncüller olarak kendileri için şart koşarlar. Cohen, h olduğu bilgisine sahip olmanın, bilim adamının "h olduğunu" ve "h'nin uygun bilişsel düşünceler ışığında kabul edilmeyi hak ettiğini" onayladığı anlamına geldiğini ileri sürer (krş. 88).** Böyle bir onay (kabul), bir h teorisinin anormal durumlara karşı koyduğu veya bir h kanununun bir sadeleştirme ve idealleştirme olduğu şeklindeki bilim adamı anlayışıyla uyumludur. Yine böyle bir kabul, bilim adamının samimi şekilde h'yi bildiğini iddia ettiğinde h'ye inanmamasıyla da uyumludur (krş. 90-92). Bu şekilde Cohen, sadeleştirilmiş ve idealize edilmiş bir

6 Bu sorun Lehrer'in çatışan sezgiler açıklamasında da ortaya çıkabilir. Bkz. Lehrer, 2000, 36-37.

* Özel ilgi, Lehrer'in gerekçelendirmede kullandığı bir kavramdır. Lehrer, gerekçelendirmeyi bir şüpheci ile bir kesinci arasındaki oyun örneğiyle açıklar: Kesinci, şüpheci tezlerin üstesinden geldiğinde veya onu etkisizleştirdiğinde kazanmış olur ve bilgi savı, gerekçelenmiş olur (çeviren).

** Bir kişi, h'yi bildiğini söylüyorsa h'yi kabul etmiş olması ve bu kabul için de geçerli epistemik nedenleri olduğunu kabul etmiş olması gerekir (çeviren).

önermeye yanlış muamelesi yapmamız kaydıyla bilmede doğruluk koşuluna karşı bir itiraza neden olan şeyleri açık hale getirmiş oldu.

Ancak bir önermenin, sadeleştirme veya idealize etme olarak tanımlanmasını teklif etmek veya teorik yönden bu şekilde kullanmak, onu doğru olarak ortaya koymak mıdır? Eğer değilse o zaman belki de S'nin h'yi bildiği ile ilgili söz konusu doğruluk koşulu, h için gerekli koşul olarak belirtildiğinde, olduğu gibi kalabilir ve h için doğruluk koşulunu kendi başına teklif etmek, aynı şekilde h'yi doğru olarak ortaya koymak anlamına gelmez.

Eğer Cohen'in görüşü doğruysa bu durumda "biz bilginin ana koşulu olarak doğruluk hakkında değil gerçeklik hakkında konuşalım"[7] diyen Alan R. White'ın doğruluk koşulu anlayışımıza (getirmek istediği) ince ayar teşebbüsünden (krş. 1982, 59-61) şüphelenmemiz gerekir. Bilme konusunda benim daha sonra yapacak olduğum çözümleme, hayvanların ve küçük çocukların bilmesine imkân sağlayan yeterince geniş bir sınıflamadır ve önermenin doğru olmasından ziyade h önermesi ile ifade edilen durumların elde edilmesine odaklanmaktadır. Ayrıca bir bilim adamının sadeleştirme ve idealize etme yoluyla ifade ettiği durumlar asla ortaya çıkmaz. Bu nedenle eğer "S h olduğunu bilir." şeklindeki ifadeler, h için böyle bir sadeleştirmeye ve idealize etmeye kanıt getirdiğimizde hem çoğul hem de tekil uygun öznelere sahipse, o zaman bizim "-dığını bilme" (knows that) ve "bilgi" (knowledge) arasında anlam farkı gören Popper'la aynı görüşte olmamız gerekir ki Popper, bu ikisinden her birini bilen bir öznenin bir yönüyle ilgili görür.

Cohen, inanmanın bilgiyle olan ilişkisini koparmaz fakat onu, "S, h'ye hem inanır hem de h'yi kabul eder." şeklindeki bir ayrık şartlı koşulda bir araya getirir.[8] Fakat filozoflar, önemli fenomenler için ayrık koşullardan pek hoşlanmazlar.

Cohen'in ayrık şartlı önermesinde Alan R. White'ın yapmış olduğu bilgi örnekleri listesine göre bir sıkıntı vardır. Bu listede h, bilgideki bir inancın başlangıcından önce gelir, fakat aynı zamanda h'nin, Cohen'inki gibi bir kabulden de önce olduğu ortaya çıkar. Liste şu şekildedir: (1) Birisi bir keşif yapar ama onu tanıtmakta yetersiz kalır. (2) Birisi, icat ettiği şeyleri ispatladığına inan(a)maz. (3) Bilgi edinmede altıncı his, ilham, telepati veya sezgi gibi tuhaf ve anlaşılmaz bir yol, birinin bazı sorularına doğru cevaplar sunar, bu kişi bu cevaplara inanmaz. (4) Birisi, örneğin öğretmeni tarafından bir şeyden haberdar edilir ama o buna inanmaz (kabul de etmez) (1982, 90).[9]

---

7 White, filozofların genellikle şu sonuca vardıklarının farkında olmadıklarını ileri sürer: Eğer S, h olduğunu biliyorsa o zaman şu iki önculu olan birleşime göre h olduğu doğrudur: (i) Eğer S, h olduğunu biliyorsa o zaman h'dir; (ii) eğer h ise o zaman h olduğu doğrudur. White'a göre "S'nin h'yi biliyor olduğu"ndan tek başına çıkan sonuç, h olduğu, yani durumun h olduğudur (krş. 1982, 60).

8 Ikna edici bir örnek olarak o şunu verir: Alevler yükselirken birinin bu evin yandığını bilmesi, bu kişiyi gayri iradi farkındalığa zorlayabilir, fakat sonrasında kabul olabilir de, etmeyebilir de; yine kendi kendini kandıran birisi, "p-olmadığını gerçekten bilebilir, hatta utancından veya gururundan dolayı p'yi kabul etmeyi sürdürdüğü düşünülür." (bkz. 99).

9 Sadece inancının bulunmamasını ihtiva edebilen örnekler, kişinin ispatladığı şeylere inanmasını reddediyor ve kişi, ispatladığı şeylere inanmaya isteksiz oluyor. Kabulün de bulunmadığı bu türden daha başka örnekler, White'ın önerdiği bir listede yer alabilir. O, bu listeye ne kadar ekleme yaparsa farklı etkenlerin bir kişinin, h olduğunu bildiğinde h'yi bildiğine inanmadığını açıklayabilir ve hatta h'ye inanmayı durdurabilir: (5) Bilinilen şey, ufak tefektir ve oldukça sık olarak hatırlatılmaktadır. (6) Bilinen şey, çok eskiden, çocukluktan gelir ve sadece hipnotizma ile geri getirilebilir. (7) Kişi, h olduğunun öğrenildiği durumları unuttu. (8) Kişi, olduğunu sandığından daha fazlasını bilme anındaki şokunun bir tanığıdır. (9) Kişi, dikkatli uzun bakışa maruz kalmış veya çapraz sorguya alınmış veya h olduğundan şüp-

## GEREKÇELENDİRME KOŞULU VE BİLMENİN STANDART ÇÖZÜMLEMESİ

Doğruluk koşulu ve inanç/kabul koşulundan sonra bir de gerekçelendirme koşulunun bunlara ilave edilmesinden sonra S'nin h olduğunu bilmesi, bir vakıa olarak kabul edildiğinde bu tür bir açıklama, standart bilme çözümlemesi olarak isimlendirile gelmiştir (geleneksel çözümleme ve üç parçalı çözümleme de denilmektedir). Bu çözümleme, *Theatetus* diyaloğunda Platon tarafından tasarlanmış, Kant ve daha sonra A. J. Ayer (1956, 34), Roderick Chisholm (1957, 16) gibi birçok meşhur yirminci yüzyıl filozofu tarafından desteklenmiştir.[10]

Filozoflar bu teknik etiketlemenin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hala anlaşmış değiller. Dar anlamda ele alındığında kastedilen şudur: S'nin h olduğunu bilmesi, S'nin h olduğuna inanmasının bir türüdür. Ayrım, yani bu türü inançtan ayıran özellikler, S'nin h olduğuna inanmasının doğruluğu ve gerekçelendirmesidir.* Bu bakış açısına göre inanç/kabul koşulunu reddeden bir filozof, gerekçelendirme koşulunu da fiilen reddetmiş olacaktır.

Her ne kadar bu bakış açısı, bilmeyle ilgili "gerekçelendirilmiş, doğru inanç çözümlemesini" konuşmayı doğal hale getirse de bu 'standart çözümleme' etiketinin tam olarak anlaşılması, gerekçelendirme koşulunun inanç/kabul koşulundan bağımsız olarak ele alınmasıyla olmuştur. Örneğin Robert Audi (1993), gerekçelendirme koşulu ile ilgili şöyle bir benzetme yapar: Biz bir çocuğa, "bu" yaptığın şey, benim seni cezalandırmamı gerekçelendirir (haklı ve meşru hale getirir) veya "ben" bu yaptığın şeyden dolayı sana ceza vermeyi gerekçelendirdim (cezayı hak ettin) ama seni yine de affediyorum, diyebiliriz. Audi, aynı şekilde bizim, S, h olduğuna inansın ya da inanmasın, gerekçelendirme koşuluna, S'nin h olduğuna inanması için gerekçe sağlayabilecek bir bilme koşulu olarak başvurabileceğimize dikkat çeker. Buna uygun olarak standart çözümleme şu şekilde ifade edilebilir:

S, h olduğunu ancak ve ancak,

h ise,

S, h olduğuna inanırsa veya onu kabul ederse ve

S, h olduğuna inancını veya kabulünü gerekçelendirirse bilir.

Bu açıklama, bizim h hakkında tam ve açıklayıcı bir cümle ikame etmemiz durumunda yukarıda gösterilen doğruluk koşulu, inanç/kabul koşulu ve gerekçelendirme

---

helenmesine yol açacak incelikli delillere maruz kalmıştır. (10) h olup olmadığı konusunda girift detay vardır. (11) h olup olmadığı konusu, alışılmadık bir kisvede sunulmaktadır (krş. 83-94).

"-Diğini bilme" konusunda inanç koşuluna yöneltilen diğer bir tür eleştiri, en azından bu koşul, bilmenin, inanmanın özel bir türü olduğu varsayımı ile birleştirildiğinde, bunun bilmeyle ilgili şeyler söylemeyi anlamsız hale getirecek şekilde inanmayla ilgili şeyler soylemeyi anlamlı hale getireceğidir. White'ın örnekleri, doğru, kat'i, çekinmeden veya gönülsüz olarak "Şu şöyledir."e inanmamız konusunda bizim hazırlıklı oluşumuzu ihtiva eder (krş. 95). Bir uzlaşıya varmak için bu türden dilsel detaylar ve inanç koşulu ile ilgili diğer sayısız tartışma, bahsi geçen bu varsayımla ortadan kaldırılmıştır, bkz. Shope, 1983, 171-178.

10 Bu koşulun farklı türleri, "h'ye inanmayı gerekçelendirmiş olmak" yanında "uygun kanıtlara sahip olmak", "emin olmaya hakkı olmak", "h'nin apaçık olması" veya "h olduğu kesin" gibi şekillerde de ifade edilir.

* Bu açıklama, klasik mantıktaki tanım teorisine gore yapılmıştır. Klasik mantıkta tanım cins, tür ve ayrımdan oluşur. (çevirmen)

koşulunu S'nin h olduğunu bilmesi için tek tek zorunlu, hepsi birden yeterli koşullar olarak ortaya koyar fakat biz, yetişkinler dışındaki bireylerin, değişken 'S' skalası içinde nerede yer aldığı konusunu açıkta bırakıyoruz.

## GETTİER KARŞI ÖRNEKLERİ VE GETTİER TÜRÜ ÖRNEKLER

Bir özet yapmak gerekirse, yüzlerce cevabın ve hala devam eden bir tartışmanın ortaya çıkmasına neden olan meşhur makalesinde Edmund Gettier (1963), standart çözümlemenin çok geniş olduğunu, yani S'nin h olduğunu bilmekte başarısız olduğu durumlardaki bazı örnekleri elemekte çok zayıf kaldığını ispatlamak için şu iki örneği ortaya koyar. (1) Birinci örneğin adı, "Cepteki Bozuk Paralar"dır: S, gerekçeli şekilde Jones adındaki başka biriyle ilgili kuşku duyulmayacak şekilde şu yanlış $F_1$ önermesine inanır: '"Jones, işe girecektir ve Jones'un cebinde on adet bozuk para vardır."' S, bu önermenin şu $P_1$ önermesini gerektirdiğinin farkına varır: "İşe girecek olan kişinin cebinde on adet bozuk para vardır." Bu durumda S, bu önermeye $F_1$ önermesine dayanarak inanmış olur. Kuşku duyulmayacak şekilde S'nin kendi cebinde de on adet bozukluk vardır ve işe girecek olan kişi de S'nin kendisidir. (2) İkinci örneğin adı, "Barselona'daki Brown"dır: S'nin yanlış olduğunu anlamadığı şu $F_2$ önermesi için güçlü kanıtları vardır: '"Jones'un Ford marka bir arabası vardır." S, rastgele bir şehir ismi seçer: 'Barselona'. S, bu $F_2$ önermesinin şu $P_2$ önermesini gerektirdiğini fark eder: "Ya Jones'un bir Ford'u vardır ya da Brown Barselona'dadır." Brown'un nerde olduğuna dair hiçbir fikri olmamasına rağmen S, $F_2$ önermesine dayanarak $P_2$'yi kabul etmeye devam eder.*

Gettier, bu örneklerle ilgili hiçbir teşhiste bulunmaz ve aynı türde hazırladığı örnekleri daha ileri taşıyacak hiçbir çözüm ortaya koymaz. Fakat başka filozoflar, Gettier'in birinci veya ikinci örneğine çok benzeyen başka ilave örnekler ortaya koymayı sürdürdüler. Bunlar, 'Gettier türü örnekler' teknik etiketiyle kullanılmaya başlandı. Böyle bir örnek, Keith Lehrer tarafından ortaya koyuldu:

> **Bay Nogot:** S'nin ofisinde çalışan Bay Nogot, S'nin aşağıdaki F3 önermesine inancını tam olarak gerekçelendirecek E kanıtlarını veriyor: 'Ofisteki Bay Nogot'un Ford marka bir arabası vardır.' E kanıtı, Nogot'un S ile geçmişte yaptığı işlerde güvenilir bir kimse olduğu, tam da S'ye Ford marka bir arabası olduğunu söylediği, yine S'ye bunu doğrulayan resmî belgeler gösterdiği gibi şeyleri ihtiva eder. F3 önermesinden hareket ederek S, çıkarımda bulunur ve dolaylı olarak şu P3 inancına ulaşır: 'Ofistekilerden birinin Ford marka bir arabası vardır.' Kesin bir şey vardır ki Nogot, aslında numara (veya şaka) yapmaktadır ama ofiste Ford marka arabası olan başka birisi vardır.[11]

Şimdi biz Lehrer'in örneğine odaklanacağız, çünkü literatürde buna dair çok kışkırtıcı örnekler oluştu. Ayrıca Lehrer'in örneği, cepteki bozuk paralar örneğindeki S'nin

---

* Yani Brown şans eseri Barselona'da ise ve Jones'un gerçekten bir Ford'u yoksa bile bu onerme doğru olacaktır. Bu durum, akıl yürütmeler doğru olsa bile gerekçelendirmenin geçerli olmadığı durumlar olabileceğini bize gösterir (çevirmen notu).

11 Hatta "cepteki bozukluklar"a benzeyen bir örnek, çok daha önce Bertrand Russell (1948) tarafından verilmişti, fakat önemli bir tartışma ortaya çıkaramamıştı: S'nin, beklenmedik şekilde on iki saat önce duran bir saate bakarak zamana ilişkin doğru bir inancı vardır. Russell, bunun gerekçelendirilebilir olduğu üzerine bir yorumda bulunmadı; geçmiş deneyimden dolayı S'nin bu inanca sahip olduğunu söyledi. Bu tür gerekçelendirmeyle ilgili muhtemel şüphe için bkz. Shope 1983, 20.

$P_1$ eklentisindeki "işe alınacak kişi" ifadesinin S'den ziyade Jones'a dayanması ve böylelikle doğruluk koşulunun sağlanamaması nedeniyle yöneltilen itirazların önüne geçer.[12]

"Gettier türü örnekler" etiketinin kapsamı konusunda anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Bazıları onu standart çözümlemedeki üç koşulun, S'nin h olduğunu bilmesi için yeterli olmadığı hallerdeki bir örnek olarak görür. Benim de içinde olduğum (1983) başka birileri de Gettier'i, karşı-örnekle ilgili daha özel bir türe dikkatimizi yönelttiği için önemser. Onlar, standart çözümlemenin başka karşı-örnek türleriyle yüz yüze gelebileceğini kabul ederler.

## İLGİLİ ALTERNATİFLERE DAİR KARŞI-ÖRNEKLER

Şöyle bir örnek, standart çözümlemenin çok zayıf kaldığını ortaya koyuyor:

> **Ambar Maketleri:** S, şu $P_4$'e inanıyor: 'Burada bir ambar var.' Çünkü S, bilmediği bir kırsal bölgede araba sürerken önünden geçtiği bir ambarı görüyor, ama o, buranın fevkalade refah içinde bir yer olduğunu göstermek isteyen insanlar tarafından, yoldan bakıldığında tam da bir ambara benzeyecek şekilde kartonpiyerden yapılmış bir yapı (maket) olduğunun farkında değildir.[13]

Bilgisizlik bu durumda ortaya çıkar, çünkü çok kaba bir şekilde S'nin, bazı diğer kendisine yakın olan öğelerden edindiği bilgiler yoluyla bu öğeleri onlardan ayırt etme kabiliyeti eksiktir ki alternatif eklemeler, S'nin h olduğuna inancını yanlış hale getirecektir. Bu unsur, Gettier'in kendi örneğinde ve Nogot örneğinde eksiktir.

## BİLMENİN SOSYAL YÖNÜNE DAİR KARŞI-ÖRNEKLER VE SAHİPSİZ MALUMATLAR

Tartışmalı olsa da iyi bilinen diğer bir örnek de Gettier'in makalesinin neden olduğu erken dönem literatürüne Gilbert Harman tarafında sokulmuştur (1968, 172):

> **Gazete:** S, genel olarak güvenli olan bir gazetedeki doğru ve teyit edilmiş olan şu $P_5$ haberine inanır: 'Meşhur bir insan hakları lideri, suikasta uğramıştır.' Bu haber, olayın görgü tanığı olan bir gazeteci tarafından yazılmıştır. S'nin şunda kuşkusu yoktur: S'nin, etrafındakilerin tam tersi haberler içeren ek malumatlara sahip olmalarından dolayı ne düşünmeleri gerektiği konusunda hiçbir fikirleri yoktur. Oysa onların bu durumu anlamamaları, sırf ırkçı bir olayı engellemeye çalışan, diğer görgü tanıklarının da dahil olduğu gizli bir plandan dolayıdır.

Bu örnek, kışkırtıcı olan diğer birçoğu gibi kabaca S'nin sahip olmadığı ama bazı uygun rivayetlerin bulunduğu kanıtlarla ilgilidir. Bu örnekte kanıtlar, yanlış yönlendirici olmasına rağmen S'nin de araştırma esnasında içinde yer aldığı sosyal grubun üyeleri tarafından elde edilmiştir. Bu, bazı filozofların (örneğin, Sosa 1991) bilmeyi, bilen kişinin (en azından potansiyel olarak) ait olduğu epistemik toplumlarla ilişkilendirerek anlayan ve bu suretle epistemolojide ben-merkezli yaklaşımı eleştiren bir yönteme işaret eder.

12 Ben bu noktayı Jason Kawall'a borçluyum.

13 Bu örnek, Carl Ginet'ten çıkmış ve Alvin Goldman tarafından nakledilmiştir (1976, 772-773).

Her ne kadar bu örnekle ilgili sezgiler farklı olsa da S'nin $P_5$'i bilememesi konusunda Harman'la aynı düşünenlerin, bu örneğe Gettier ve Lehrer'in karşı-örnekleriyle aynı türden ayrıntıları olan bir örnek gözüyle bakmamaları gerekir.

## GETTİER SORUNU

Bazı filozoflar, Gettier ve Lehrer'in karşı-örneklerini saptırmak suretiyle standart çözümlemedeki gerekçelendirme koşulunu yanlış anladıklarını düşünür.[14] Bu nedenle 'Gettier Sorunu', standart çözümlemeyi Gettier türü karşı örneklerden korumak ve bu suretle yeni çözümlemeyi daha ileri seviyede karşı örneklere taşınamak için bir yenilik bulma sorunu olarak anıldı. Bu yeniliğe ya (1) standart çözümlemenin üç koşuluna yeni koşullar ilave edilerek ya da (2) standart çözümlemedeki üç koşulun biri veya daha fazlası için yeni şartlar oluşturarak teşebbüs edilebilir.

Filozofların, hangi türden örneklerin Gettier türü örnekler olarak etiketleneceği konusunda anlaşamamaları nedeniyle Gettier sorununun ne olduğu konusunda da uzlaşma sağlanamaz.

## GEREKÇELENDİRME KOŞULUNA KARŞI İTİRAZLAR

Gettier sonrası literatürde standart çözümlemedeki gerekçelendirme koşulu üzerinde birçok yenilik ve değişiklik yapıldı.

### Erken Dönem Sebep Düşünceleri

Sebebe bağlı bilme çözümlemesini geliştirme çabaları, başlangıçta gerekçelendirme koşulunu gereksiz gösterme yönünde oldu, fakat ışığın durumu ve olay yerinin, S'nin bilip bilemeyeceğine dair yargıyı değiştirecek şekilde uzak bir mesafede bulunması gibi durumlarda algısal inançların sebebe bağlı olması nedeniyle güçlükler yaşandı. Şu örneğe bir bakalım:

> **Sevilen Nokta:** S, güvenilir bir habere dayalı olarak değil de bir suizanna dayanarak ufukta gördüğü bir noktaya dair şu $P_6$ doğru inancını oluşturur: 'Bu, yaklaşan sevgilimi taşıyan bir teknedir.' (Ackermann 1972, 96).

Sebebe bağlı bir bilme çözümlemesi, bu h önermesiyle ifade edilen olgusal durumun gerçekleşmiş olması/meydana gelmesi (bundan sonra bunu 'h*'nin meydana gelmesi şeklinde sembolleştirelim)* S'nin h'ye olan inancının sebebi olması[15] şartıyla ki bu durumda hem doğruluk hem de inanç koşulu sağlanmış olur, bu örneğe ilgi duyabilir. Yukarıdaki örnekte S'nin h'ye olan inancının sebebi, S'nin suizannı ve konuyla ilgili önceki koşullardan biri olan 'h*'nin meydana gelmiş (gerçekleşmiş) olması olarak görülmektedir.

---

14 O. A. Johnson (1971 ve 1980) ile Robert Almeder (1974) bunlara dahil değildir. Tartışma için bkz. Shope 1983 ve Almeder 1992.

* Bu kısımlarda h ve h* arasındaki ayrıma özellikle dikkat etmek gerekiyor. h bir önerme iken h*, bu önermenin gerçekleşmesi durumudur, yani h'nin olgudaki halidir. h'nin zihindeki karşılığına da h inancı veya h kabulu denilir. O halde h durumu, h önermesi ve h inancının birbirinden farklı olduğuna dikkat etmek gerekir (çevirmen notu).

15 Veya en azından her birinin, ateş, birinin ateş olduğuna inanmasına sebep olan dumana sebep olması durumunda olduğu gibi genel bir sebebi vardır. (Or at least that each have a common cause, as when fire causes smoke that causes one to believe there is fire).

Fakat bunun çok sınırlı bir odaklanma olduğu görülmüştür. Bir kimse, tüm zaman ve mekânları kapsayacak şekilde doğru olan deneysel evrensel bir genelleştirmeyi bilirse, örneğin G olduğunu ki G de 'Demir manyetiktir.' önermesi olsun, G*'nin gerçekleşmiş olması, birisinin G'ye olan inancının sebebi olarak görülemez. Bu, sebep düşünürlerinin şunu düşünmesine yol açar: h*'nin gerçekleşmesi, sebebe bağlı olarak S'nin h inancına başka bir şekilde irtibatlı olmasını gerektirir. Örneğin (1) S'nin h'ye olan inancıyla ilgili bizzat bazı sebebe dayalı açıklamalar ortaya koyduktan sonra h*'nin gerçekleştiğini söylemeyi veya (2) S'nin bazı yerlerde h'ye olan inancını sonuna kadar götüren sebep ve etkilerin gidişatı ile ilgili açıklamalar dizisi, h*'nin gerçekleştiğini söylemeyi ihtiva eder. Biz, öneri (1)'den, farklı türden sebep açıklamalarının olabileceğini anlasak bile, bir durumun "sebep" olarak seçilen kısmı ile ilgili her günkü uygulama, geniş bir alanı ihtiva eder. Bu nedenle (1)'in, gerçekten S'nin G*'yi bilmesine yardımcı olup olmadığı belirsizdir, çünkü G* ile ilgili meydana gelenlerden sadece biri, kendini birisine veya bu bir kişiye bağlı olan araştırmacılara gösterir.

Aksine (2)'ye dayanan bir sebep çözümlemesi, G*'nin meydana gelişini, bir kimsenin eninde sonunda G'ye inanmasına yol açan şeylere sebep olmasına yardımcı olan örneklerin açıklayıcısı olarak görülebilir. Fakat (2), bu tür bir açıklamalar dizisinin, sonuçta en azından faydalı sonuçlardan söz etmesi nedeniyle bilme konusunda ilave bir koşul ileri sürmeksizin daha geniş bir açıklama ortaya koyar. Örneğin sayı kuramı ile ilgili aksiyomları ve dolayısıyla S'nin bu aksiyomlara inanmasıyla ilgili tuhaf yerel (local) nedenselliği düşündüğümüzde bu açıklama, aksiyomların S üzerinde etkisi olduğu bilgisini ortaya çıkarır (krş. Klein 1976, 796). Bir sebep kuramcısı, deneysel bilgiyle sınırlandırılsa bile aynı itiraz yine ortaya çıkar. Bugünkü her şeyin izinin BigBang'e kadar geriye sürülebilir olduğunu varsayalım: S'nin BigBang'in olduğuna inanması için sahip olduğu tuhaf nedenlere rağmen (2) yaklaşımı, bunu bir bilgisizlik durumu olarak göstermeyecektir.

Erken dönem sebep kuramcılarından biri olan Alvin Goldman, S'nin h'ye inanmasına yol açan sebebe bağlı bağlantılar türüne daha fazla sınırlamanın getirilmesi gerektiğini kabul etmektedir. O, bunu şöyle bir örnekle göstermektedir (1967, 363):

> **Dikkatsiz dizgici:** Genellikle güvenli olarak bilinen bir gazetedeki dizgici, S'nin göz yorgunluğu nedeniyle doğru ayrıntılara inanmaya yol açacak şekilde yanlış okuduğu bir haberin ayrıntılarını dikkatsiz şekilde yanlış yazar.

Goldman, şöyle bir koşul ilave ederek bu durumun üstesinden gelmeye çalışır: S'nin h'yi bilmesine yol açan sebep zinciri, öyle bir şekilde olmalı ki S, ondaki tüm "önemli" bağlantıları aklıyla yeniden yapılandırabilmeli ve bu yeni yapılandırmaya ait gerekçelendirmeyi yapabilmelidir. Böyle yaparak Goldman, gerekçelendirme ile ilgili bazı düşünceleri terk etmemiş oldu, fakat üstü kapalı bir şekilde bilginin çözümlemesine incelikler katarak onu daha nitelikli bir hale getirdi.

Goldman, bilmek için sebebe dayalı doğru bağlantıların, bilen kişi tarafından anlaşılması gerektiğini şart koşmaktan kaçınarak aşırı entelektüalizmden kaçınmaya teşebbüs edebilirdi. Belki de o, onları filozofların "tutarsız olmayan" veya "olağan dışı olmayan" sebep zincirleri diye isimlendirdikleri şeyler olarak şart koşabilirdi. Başka diğer bağlamlarda bu olağan dışı olmayan şeylerin nelerden oluştuğu konusunda oldukça çok tartışma bulunmaktadır (örneğin, kasıtlı eylemlerdeki performansla ilgili; bir şeyin bir temsilinin oluşması konusunda). Benim kendi çözümümdeki bir ayrıntı, bu zincirdeki bağlantıların (a) "haddinden fazla üretken potansiyel" içermemesi (yani

kabaca bu bağlantıların baş kısımlarından, kolaylıkla bu bağlantının sonundakinden başka bazı sonuçlar üretmesi gibi bir durumun ortaya çıkmaması) ve (b) "haddinden fazla alıcılık" içermemesi (yani kabaca bu bağlantıların sonuçlarının, bağlantının başındakilerden başka kolaylıkla öncül üretebiliyor olması gibi bir durumun ortaya çıkmaması).[16] Yukarıdaki örnek, her iki anormalliği de içermektedir.

Belki birisi, haddinden fazla alıcılığın, ambar maketleri örneğinde bulunduğunu da gösterebilir; bu örnekte sebepsel bağ, S'nin algısının şekillenmesiyle son bulur. Üzerine düşünülmeye devam eden sebep açıklaması, bilmenin sosyal yönünü hesaba katmaz ve gazete örneğinde sezgisel olarak anladığımız bölümleri açıklamaz, şayet bunu yapsaydı bu açıklama, açık bir bilme durumu olarak muamele görebilirdi. Ayrıca bu açıklamanın, soyut ve deneysel olmayan bilgileri açıklama konusunda ne kadar elverişli olabileceği de belirsizdir.

## Rastlantısal Olmama Koşulu

Peter Unger, daha önce hem soyut bilgiye uygulama umutlarımızı devam ettiren hem de sebebe dayanma düşüncesinin farklı versiyonlarını empirik bilgiye uygulamaya imkân tanıyan gayet kapsamlı şekilde ifade edilmiş şöyle bir bilgi çözümlemesi önermişti: S (t zamanında) h olduğunu ancak ve ancak S'nin (t'de) h durumu olduğu konusunda haklılığı ile ilgili hiçbir rastlantı halinin olmaması durumunda bilir (1970, 48). Fakat bu çözümlemenin belirsizliği, çok farklı yorumlara sebep olmuştur.[17]

Bu öneri, oradaki iki bağlantısız olayın akışındaki kesişmeye bağlı olarak meydana gelen rastlantı düşünüldüğünde Bay Nogot örneğine uygulanabilir. $P_3$'ün doğru olmasına neden olan şey, olayların akışıdır: "Ofistekilerden birinin bir Ford'u vardır", S'nin $P_3$'e inanmasına yol açacak şeyleri ihtiva eden daha önceki faktörler toplamından ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle $P_3$ olması ve S'nin $P_3$ olduğuna inanması rastlantısaldır.

Oysaki Keith Lehrer'ir ortaya koyduğu aşağıdaki Gettier-türü örnek, Unger'ın çözümlemesindeki bu anlayışı oldukça zayıf hale getirir:

> **Sahtekâr Bay Nogot:** Bu, orijinal Nogot örneğine benzer, ama ondan farklı olarak Nogot, doğrulara (truths) inandırmak için uydurma kanıtlarla insanları aldatma (yalan söyleme) dürtüsüne sahiptir. Bunu, E'nin bu örnekteki yanlış yönlendirilmesinde olduğu gibi yanlış yönlendirmeyle yapar ve Bay Havit'in bir Ford'u olması, Nogot'un şu $P_3$'ün farkına varmasına yol açar: "Ofistekilerden birinin bir Ford'u vardır" (1979, 76).

Lehrer'e göre olayın akışı kabaca şu şekilde olmuştur: $P_3$*'ün gerçekleşmesi, sahtekâr Bay Nogot'un, S'nin p'ye inanmasına yol açan kanıtlar uydurmasına yol açtı, fakat S, hala $P^3$'ü bilemez.[18]

Fakat bazıları, Unger'in rastlantısallık hakkındaki konuşmasının, devasa bir sebep zincirinin varlığını içine alacak şekilde oldukça geniş tutulduğunu düşünür. Belki de aşırı genişlik, sahtekâr Bay Nogot'un S'yi söz konusu gerçekliğe inandırma niyetini şekillendirmesiyle sonuçlanan bağlantıya yol açar. Nogot'un bazı diğer gerçeklikleri S'ye hileye başvurarak aktarmış olması ihtimal dâhilinde olamaz mı? Bu doğrultuda

16 Detaylardan ve bu türden modal bir terminolojiden kaçınmak için bkz. Shope 1999.

17 Bazı yorumlarla ilgili inceleme ve tartışma için bkz. Shope 1983, 192.

18 Gttier'in cepteki bozuk paralar örneği ile karşılaştırılabilir bir versiyon, Goergo Pappas ve Marshall Swain tarafından ortaya koyulmuştur (krş. 1978, 20).

ben (ileride), örnekte bir düzeltme öneriyorum: Ofisteki insanların otomobillerine ilişkin bilgiler büyük oranda özeldir.

Bir olayı bir rastlantı olarak adlandırdığımız bir başka durum da, bir şeyin güçlerinin veya hassasiyetlerin meydana gelişi sırasındaki sürpriz bir olayın dikkatimizi çekmesi anında olur: Ya (i) güçlerin ve hassasiyetlerin tam olarak meydana gelişi sırasındaki mekanizmanın bir kısmı gerçekleşmez ya da (ii) bu işleyiş mevcut imkanlar dahilinde tam olarak gerçekleşir; fakat güç veya hassasiyetlerden dolayı bir şeyin meydana gelmesi, sistemin işleyişinden dolayı meydana gelmesine nazaran daha az ihtimal dahilindedir. Nihayetinde ben, bilmeyle ilgili temsili bir güce sahip olmayı gerektiren bir açıklama ortaya koyacağım, fakat Unger'ın aksine bu açıklama, gücün fiili olarak meydana gelmesi gerekmediği için S'nin h'ye inancını/kabulünü gerektirmeyecektir. Fakat S'nin h inancı/kabulü ile söz konusu gücün tam olarak gerçekleşmesi, sürpriz değildir ve h*'nin gerçekleştiğini gösterir. Bu açıdan S, vahşi veya bebek olsa bile S'nin h olduğu konusunda haklı olması, rastlantısal olmayacaktır.[19]

## Güvenilirlik Çözümlemeleri ve Şartlı Çözümlemeler

Alvin Goldman'ın "ambar maketleri" örneğindeki amacı, S'nin h'ye olan inancının "güvenli" sebebe dayalı süreç veya mekanizmalar yoluyla elde edilmesi veya korunması koşulunu ortaya koymaktır; gerçi bunun, h* durumunun gerçekleşmesinin sebebe dayalı etkisini içermesi zorunlu değildir (krş. 1976). Goldman, tartışmasının çoğunu çıkarıma dayanmayan algısal h bilgisi ile sınırlandırır. O, güvenilir olmayı bir ölçüde şu bitişik şartlı koşulsallığın/faraziyenin (subjunctive conditional) yanlışlığı açısından tanımlayarak fazla basite alır: Eğer S, h durumunun olmadığı alakalı mümkün bir alternatif durumdaysa o zaman bu durum, S'nin halihazırda fiilen S'nin h inancına yol açan veya onu sürdüren bir durumdakine çok benzeyen (ki nihayetinde S'nin h'ye inanmasına sebep olacaktır) bir duyu algısına sahip olmasından kaynaklanacaktır. Goldman, bir alternatifin ilişkili olduğu düşüncelerin, S'ye bilgi isnat eden kişinin bağlamı veya ilgileriyle değişebileceğine ihtimal verir. Maket ambarların en yakın olanı göz önüne alındığında S'nin, daha benzer durumda olanlar içinde onlardan birini görebilmesinin mantıksal ihtimali, karşı olgular olarak alakalıdır (yani ilgili durum denilen şeyi oluşturur).

Fakat açıklamaların eşlik ettiği sınırları belirsiz koşullar, felsefi amaçlar açısından, özellikle de güçlerin ve kabiliyetlerin varlığını çözümleme açısından nadiren doğru çıkar (Shope 1978, 1983). Yukarıdaki koşullu durumun tatmin ediciliği konusunda, hala bilgi eksikliği içeren "ambar maketler" örneğinin farklı versiyonları vardır, çünkü koruyucu bir melek, sırf bir makete doğru bakan S'nin h olduğu şeklindeki yanlış bir inancının şekillenmesini engellemek için hazırdır, ki bunu örneğin, S'nin görüşünü bulandırarak veya S'nin h'ye inanmasına sebep olacak duyu algısını durdurarak yapabilirdi. Daha az fantastik olan bir örnekte, S'nin göz hareketlerini izleyen gizli elektronik bir makine, bu türden sonuçları ortaya çıkarabilirdi.

19 Gerçekten de yetişkinler bazen Lehrer'in sahtekâr Bay Nogot'unda olana benzer şekilde, çocuğun daha hızlı ve kolay şekilde öğrenmesi için, uygun yanıltıcı şeylerle kasıtlı şekilde çocukları kandırabilirler: Örneğin çocuk bize vurduğunda acıyormuş gibi yaparak hafif bir vuruşun bile acıya yol açtığını ona öğretiriz. Fakat bu, bilmeyi geniş bir kategoride ele almak olur. Yetişkinler, bir başkası ile doğruluğu hedefleyen etraflı bir inceleme için yakın ilişki kursa bile bu ilişki, aşağıda ayrıntılı hale getirilecek olan nedenlerden dolayı sahtekâr Bay Nogot örneklerini ait olduğu bu türün dışında tutan bu cinsin bir türüne yönelir.

Goldman'ın araştırma programının daha sonraki aşamalarında açık ilgisini çeken, fakat bu noktada bile örtük kalmış bir sorun, genelleme sorunudur (generality problem): Spesifik olma karşısında genellemenin, belirli bir çözümleme unsuru olması, ne seviyede anlaşılır? Geniş olarak aldığımızda bu sorun, bir konuyla ilgili her felsefi analiz için geçerlidir ve bir çözüme ulaşmama, bir çözümleme belirsizliğine yol açacaktır. Bu sorun, Goldman'ın ilişkili (relevant) alternatifler olarak ele aldığı konuya dair anlayışımızı etkiler. S'nin şu $P_7$'yi görerek bildiğini düşünelim: "Ufukta turuncu bir balon uçmaktadır." Eğer biz, ilgili alternatif durumu, ayın S'nin bakış yönünde olduğu durumunu da içine alacak şekilde oldukça genel bir çerçevede anlarsak bu şekilde biz, ayın ışığının S'nin gözüne gelmesini engelleyen ve S'nin yanlış $P_7$ inancını şekillendirmemesini göz önüne alan devamlı bir balonun varlığını açık bırakmış oluruz. Goldman, ilgili alternatif durumların, balonun yokluğunu içermek zorunda olduğunu gerektirecek kadar spesifik olmasının, olur olmadık yerde bizi örneğin, balonla S arasındaki mesafenin bir ölçüde değişiyor olması gibi durumlarda, S'nin inanacak olduğu şeyi düşünmekten alıkoyacak olmasına dikkat çeker. S'nin, sonraki duruma ilişkin gerekli ayırt edici yetenekten yoksun olması durumunda S'nin $P_7$ bilgisini hatalı şekilde elde ettiği neticesine ulaşılacaktır. Böylece Goldman, "gerekli yerlerde" S'nin bir h inancı oluşturması konusunda bir itirazın olmamasını içine almak için bizim sadece alternatif mesafe-intibak-çevre ilişkilerini incelememiz gerektiği şeklinde belirsiz bir öneride bulunur (Goldman 1976).

Muhtelif güvenli süreç çözümlemeleriyle ilgili daha sonraki tartışma, böyle bir çözümlemenin, S'nin h'ye inanmasına sebep olan veya onu koruyan sürecin/mekanizmanın açık ifadesini yeniden ortaya koyduğu için başka bir unsura odaklandı ve S'nin ilgili bir alternatifle karşı karşıya geldiği durumla ilgili sadece basit bir koşullu durum ortaya koymakla yetinmedi. Fakat bu çözümlemelerin tümü, inanca sebep olan veya onu devam ettiren süreci tanımlama yönünden genelleme sorunuyla yüz yüze kalır.[20] Örneğin, bir nesneyi, onunla ilgili sebebe dayalı bir inanca yol açmasının ve onu sürdürmenin parçası olarak görsel açıdan deneyimleme süreci gibi belirli bir aşırı genel nitelemeyi ele alırsak S, doğru inançlara ulaşma konusunda çok güvenli olabilir ve bu şekilde sevilen nokta örneğinde olduğu gibi $P_6$'yı bilmeye dönüşebilir. Fakat eğer biz yukarıdaki tanımlama sürecine hüsnü zannın etkisiyle belirleneni ilave edersek bilgisizlik kararı (verdict of ignorance), bunun yerine talep edilecektir.[21] Daha yakın zamanlarda Goldman, bilişsel bilimin, faktör türlerinin inanç türlerine yol açtığını tespit edebildiğini ileri sürer (Goldman 1996). Fakat Frederick Schmitt (1990), bizim epistemolojik türden bireyselleşmeyi halk psikolojisiyle ve inanç oluşturmayı içeren süreçler hakkında sıradan insanların düşünceleriyle sınırlamamız gerektiğini düşünür.

Bir çözümlemede bitişik şartlı koşul ifade eden açıklamalara güven duyma, Goldman'a göre daha ciddi sorunlar ortaya çıkarır. Goldman'a göre doğru bir inanca güvenli bir süreçle ulaşıldığında bile diğer mevcut süreçler geçilmediği için bilme olmayabilir; örneğin ilave mevcut kanıtlardan yararlanılmamış olabilir (krş. 1985, 109). (Her ne kadar bu, Goldman'ın açıklaması olmasa da bazı filozoflar Harman'ın gazete örneğini bu şekilde görebilir). Fakat Goldman, fiilen kullanılan süreçlere ilave olarak S tarafından kullanılmış olan ve S'nin h'ye inanmamasına yol açacak şekilde S'ye uygun

20 D. Goldstick, bu sorunu ilk ortaya atan olabilir (krş. 1972, 44).

21 Benzer bir tersine çevirme, bir sürecin meydana geldiği şartları tanımlarken özgünlük seviyesini değiştirerek yapılabilir ve bunu sadece durumların, bir sürecin bir yönü olarak muamele görmesi değiştirebilecektir.

güvenli bir süreç olmayan bitişik şartlı koşulun doğruluğunu şart koşarak bu anlayışı elde etmeye çalışır. Fakat S'nin şu $P_8$'i bildiğini düşünelim: "Ben son beş dakika boyunca güvenilir R sürecini kullanmadım." Örneğin R, aritmetik ölçümlerle ilgili güvenli bir süreç olabilir. Bu süreci, daha önceden kullanmış olan S, onu anlayabilecektir ve $P_8$'e inanmayacaktır (Shope 1983, 170).

Genelleme sorunu, aynı zamanda Gettier türü örneklerle ele alınabilecek güvenilirlik çözümlemesi arayışlarını da etkiler. Goldman, bu örnekleri ele almak için ilgili alternatifler hakkındaki düşüncelere dayanır. Örneğin orijinal Nogot örneğinde, insanların araçları olup olmadığı ile bağlantı kurduracak şekilde otomobilleriyle yasal ilişkileri bulunan ofisteki insanların fiili varlığı, yakınlardaki ambar maketinin varlığına benzer ve alternatif durumu, ofisteki hiç kimsenin bir Ford'u olmaması ve Nogot'un henüz aynı orijinal kanıtı sunmaması ile bağlantılı (relevant) hale getirir.[22]

Goldman'ın dikkat çektiği bir diğer mesele de çok alışılmadık bir alternatiftir, ki biz ona daha az ilgi göstererek muamele etme eğilimindeyiz. Görünürde S'nin, Bay Havit örneğinde olduğunu gibi ofisteki bir kişinin bir Ford'u olduğunu hala bilebileceği düşünülür, ki bu kesinlikle orijinal Bay Nogot örneğine benzer, fakat bir Ford'u olan Bay Havit'tir ve o, S'ye bir kanıt sunduğunda hile yapmaz. Eğer biz, bu durumla Bay Havit'in Ford'unun şüpheye yer kalmadan yeniden sahiplenildiğini veya bir meteor ya da çalıntı kamyon tarafından tahrip edildiğini S'nin farkına varamadığını gösterirsek Goldman, bu alternatif durumların olağan dışı olduklarına cevap verebilir.

Gerçi sahtekâr Nogot örneği, bu tutuma pek uygun olmayabilir. Zira onlarda biz, ofisteki birinin Ford sahibi olmamasının olağan olduğunu farz edebiliriz. Ve herkesin bir Ford sahibi olduğu alternatif bir durumda Bay Nogot, S'ye birinin Ford'u olduğuna dair kanıtı vermekten kaçınacaktır. Fakat bu durum ancak S'nin inanç-oluşturma süreci, (Bay Nogot'un niyet ve güdülerine yönelik olarak sayısız kendine has özellik getirmek için) yeteri kadar detaylandırılmışsa Goldman için bir zorluk olacaktır. Eğer daha fazla genelleyerek karakterize etme söz konusu olursa, o halde süreç güvenilir olmaktan çıkacaktır, örneğin uydurulduğundan şüphelenilmeyen bir kanıt tarafından yönlendirilen bir inanç oluşturarak. Fakat bir güvenilircilik düşünürü, bu genelleme seviyesini yükseltmek için rasyonel bir izaha ihtiyaç duyar.

Bu kaygı, Goldman'ın nihayetinde güvenilirlik çözümlemesine ilave ettikleriyle ortadan kalkmıyor. Goldman, sadece "yerel" güvenilirliği değil, yani S'nin h'ye olan inancının fiili bağlamındaki güvenilirliğini değil aynı zamanda sürecin tümünde veya çoğunda kullanılan global güvenilirliği de şart koşmuştu. Zira bu süreç, çok özel şekilde tanımlanırsa o zaman zeki, dikkatli ve umutsuz şekilde sinir bozukluğu içinde olan sahtekâr Bay Nogot, kurnazlığını kullanarak kurbanlarında çoğu zaman doğru inançlar meydana getirecektir.

Global güvenilirlik koşulu, Goldman'ı hangi alternatiflerin bu tür güvenilirlikleri değerlendirmek için uygun olduğunu karakterize eden farklı yolları aramaya itmiştir. O nihayetinde bu alternatiflerin, mevcut dünya ile ilgili genel inanışlarımızla tutarlı alternatifler olduğunu ileri sürmüştür (krş. 1986, 107). Lakin ben, aslında zihinsel olarak rahatsız olan bir şahıs tarafından bir kişinin şeklinin bozulabileceği birçok yol olduğuna inandığımızı ve bu nedenle Goldman'ın önerisinin gerçek bilgiye ait aşa-

22 Ve belki Goldman, Brown'a bu diğer şehirlerden birini ilgili (relevant) bir alternatif yapmada olduğu gibi S'nin, Gettier'in ikinci örneğindeki listesinde Barselona'dan başka şehirlerin isminin belirmesine dikkat eder.

ğıdaki durumda yüksek oranda doğru inanç oluşumuna dair yetersiz miktarla karşı karşıya kalabileceğine işaret ettim (krş. 1989, 149):

> **Talihli (fortunate) Beauty:** S, "Beauty şimdi buradadır." şeklindeki $P_9$ önermesine, Beauty'nin görünmesine dayanarak gerekçeli şekilde inanır. Hatta o, bunun için sıradan öğrenme süreçlerine dayanan bir algı şeması da hazırlamıştır. Fakat Beauty, akli dengesi yerinde olmayan bir kişinin, kısa süre önce S'nin beklemediği şekilde, S'nin eşkaline bakarak Beauty'yi tanımasını engelleyecek bir tarzda şeklinin bozulmuş olması açısından da talihlidir. Görünüşü tanınmayacak şekilde birçok alternatif şekillerde bozulmuş olan Beauty, S'yi $P_9$ önermesinin reddine yönelik yanlış bir inanışa yönlendirmiştir.

Üstelik Goldman gazete örneğinin yol açtığı bölünmüş sezgileri açıklayamamaktadır, nitekim ona göre S mutlak surette bilemez, çünkü medyanın işe karışması, S ve etrafındakilerin aslı gibi anlatılmış malumata sahip olduğu, ilgili (relevant, konuyla bir şekilde bağlantısı bulunan) bir alternatif oluşturur, fakat gazetenin ilk baştaki muhabirinin yanılmasından dolayı S'nin sahip oluğu bilgiler yanlıştır.

Goldman'ın güvenilirciliği, inanç oluşumu sırasında rasyonelliğin tezahürünü açıkça göz önüne almayarak, büyü gibi belirli olağan dışı süreçler üzerinden inanç oluşturma durumları açısından (gerçi hayali olması muhtemel) bilgiye yol açamayacak kadar zayıf olduğu gerekçesiyle itiraza uğramıştır. Laurence Bonjour (1980), Norman'ın aniden tomurcuklanma yoluyla gelişme örneğini betimler ve Başkanın hangi şehirde olduğuna doğru şekilde inanmak için büyüden medet umulmaz. Bonjour, Norman'ın inancını akla uygun bulmaz: "Onun bakış açısından, onun Başkanın nerede olabileceğini bil-*ebilmesinin* görünürde hiçbir yolu yoktur" (62-63). Bonjour'a göre Norman'ın kendi inancına temelsiz bir önsezi olarak yaklaşması ve ondan imtina etmesi için yeterli bir neden, "o bildiği veya inandığı esnada, kendisinin bu bilgiyi elde etmesinin bir yolu olmaması" olgusudur.

Fakat Goldman, BonJour'un Norman için, inancının devam etmemesi ile sonuçlanabilecek BonJour tarafından dile getirilen yeterli nedenin olup olmadığını ciddi olarak yansıtmayı içerecek şekilde geçerli bir alternatif süreç ortaya koymasına karşı çıkabilir.

> Lehrer, yukarıda belirtilen türde konuya uygun neden içermeyen ve bu yüzden bir itiraz olarak daha etkili olan benzer bir karşı-örnek oluşturmuştur: Bay Truetemp'ın vücut ısısına bağlı olarak saatte bir kez doğru inançları vardır fakat bunlara neden sahip olduğu konusunda hiçbir fikri yoktur, çünkü Bay Truetemp'in vücut ısısıyla alakalı sağlık sorunlarıyla ilgilenen ve yardımseverliğinden şüphe duyulmayacak bir cerrah, onun beynine bu tür doğru inançları üreten bir beyin test çubuğu cihazı yerleştirmişti (1996, 31-33).

## Güvenli Gösterge Çözümlemeleri

Bazı yönleriyle benim savunduğum görüşe benzeyen bir yaklaşımın, S'nin h'ye inanmasını güvenli bir gösterge veya h*'yi elde etmenin güvenli bir işareti gibi (alternatif olarak: h'ye S'nin oluşturduğu nedenlerden inanmak) düzenlediği söylenir (örneğin Armstrong 1973; tartışma için bkz. Shope 1983). Buna bazen termometre modeli de denilir, çünkü benzer şekilde termometrenin cıva sütununun yüksekliği, ortam sıcaklığının şu-şu derecede olmasının güvenli bir göstergesi olabilir.

X'in y'yi göstermesi fikri, hangi sürecin x ile bittiğini veya x'i içereceğini göz önünde bulunduramayacak kadar geniştir, ama o, edinmeyi göstermeyi içeren kanun benzeri, ihtimaliyetli ve istatistiksel bir bağlantıdan dolayı arka-plan koşullarının karakterize edilmesi ile ilgili bir genelleme sorunu ile karşı karşıya kalır. (Bazı termometrelerde olanı göstermeye yarayan sütun yüksekliği için cıva sütununun üzerinde bir vakum vardır. Bununla karşılaştırma yapılabilir). Bunun üzerine, bazı güvenilirlik teorisyenleri, çareyi problematik koşullu durumları kullanmakta buldular.

## Nihai Neden Çözümlemeleri

Nihai neden çözümlemelerini savunan filozoflar, gösterge ile ilgili sıkı sık konuşmasalar bile biz, onların çözümlemelerini güvenli gösterge yaklaşımı çeşitleri olarak sınıflandırabiliriz. Onlar göstergeyi tanıtabilmek için koşullu (farazi) durumlara başvururlar ve bazen de bilme için ek koşular ortaya atarlar.

Bitişik şartlı koşullu/farazi durumlarla ilgili örnekler, aşağıdaki gibi veya onların birleşimleri gibidir:

(1) Eğer h yanlış olsaydı o halde S, h olduğuna inanmazdı/kabul etmezdi;
(2) Eğer S'nin h'ye inanmaya/kabul etmeye dair nedenleri vardıysa ve h yanlışsa o halde S, h olduğuna inanmazdı/kabul etmezdi;
(3) h*'yı elde etmekten mantıksal olarak bağımsız bir C altkümesi vardır, eğer h olduğu yanlış olsaydı ve C edinilseydi o halde S, h olduğuna inanmazdı/kabul etmezdi;
(3') . . . o halde S'nin, h'ye inanmak/kabul etmek için nedenleri olmazdı;
(3'') . . . o halde S'nin h olduğuna inanması için sahip olduğu inançları doğru olmazdı;
(1) Eğer h yanlışsa ve S'nin mevcut şartları h*-olmayanın elde edilmesi ile sadece nedensel veya mantıksal gereklilik bakımından değişiyorsa, o halde S, h olduğuna inanmazdı/kabul etmezdi;
(4') . . . o halde S, h olduğuna inanmak/kabul etmek için sahip olduğu nedenlere sahip olmazdı;
(4'') . . . o halde S'nin h'ye inanmak için sahip olduğu nedenler, hiç doğru olmazdı;
(2) Eğer h yanlışsa ve S'nin mevcut şartları h*-olmayanın elde edilmesi ile sadece nedensel veya mantıksal gereklilik bakımından değişiyorsa ve S sadece inanç-oluşturma/sürdürme süreç(lerini) kullanıyorsa, o halde S h olduğuna inanmazdı/kabul etmezdi.

h'nin[23] bir doğa kanunu veya zorunlu doğruluk olması durumunda, bu koşullu durumların herhangi birini anlamak bilmeceye dönüşür. Üstelik, filozof ve avukatların S'nin, h olduğuna ilişkin nedenlerle ilgili alternatif nedensellik olarak isimlendirdiği türden potansiyellerin olduğu örnekler, aşağıdaki örnekte gösterileceği gibi yukarıdaki koşulların tümü için karşı örnek olacaktır:

> **Eloise'in Telefon Görüşmesi:** Telefonla konuştuğu sırada, Abelard şu $P_{10}$ önermesini öğrenir: "Eloise, doğum günümü kutluyor." O, kendi (Abelard) psikiyatristi tarafından bu tür bir konuşmayı yapmak için görevlendirilen bir aktristin taklidini

23 Örneğin retina-bozan ilaç örneğinde, alınan bir ilaç, görüşü kısa süreliğine düzeltir ve bu, S'nin etrafındakilere bakarak bir şeyi bilmesi için yeterli olur, fakat daha sonra onun retinası tahrip olur (krş. Morton 1977, 58).

yapmak üzere tutulan Eloise'le aynı anda ve Eloise'i engelleyerek Abelard'a ulaşmaya çalışmasından hiç şüphelenmez. (krş. Carrier 1971, 9; 1976, 242).[24]

Koşul (5), h'nin zorunlu bir doğruluk olmadığının doğru olduğu, bilgiyle en az ilgili koşuldur ve Robert Nozick (1981) tarafından geliştirilmiştir. Ernest Sosa (1996, 276), "S h olduğunu bildiğinde, S'nin şu $P_{12}$ önermesini bilmesi doğru olacaktır: S h oluğuna yanlış şekilde inanır, fakat S, h olduğuna yanlış bir şekilde inansa bile, S yine de $P_{12}$[25] olduğuna inanacaktı. Bu itiraz yukarıda listelenen diğer farazi koşulların tümünün çok güçlü olduğunu da gösterir.

Söz konusu güvenilirlik teorileri, sadece gazete örneğiyle değil aynı zamanda yukarıdaki faraziyelere dayanan çözümlemelerin (başka koşullar ilave edilmekten vazgeçilirse) çok zayıf kaldığını gösteren aşağıdaki şu örnekle ilgili olan bilmenin sosyal yönleriyle ilgilenmekten çok uzaklaşmışlardır.

> **Sporsever Tahmini:** Bir bilgi yarışmasında S, sporda başarı sağlamış şöhretli bir sporcuyu hatırlayamaz, fakat hatırlayabildiği bölük pörçük bilgilerle akıllıca bir tahminde bulunur (Olen 1976, 151).

Hector Neri Castaneda (1980; 1989) karmaşık bir nihai nedenler çözümlemesi savunur, buna göre S, p olduğunu bildiğinde, S bazı bitişik şartlı doğru e önermelerine de inanır ve bu, diğer tüm unsurlar sabitken (ceteris paribus) "eğer e ise o zaman p'dir" şeklinde nomolojik bir doğruluktur. Bu doğruluk, sırasıyla şunun gibi doğru bir bitişik şartlı önermeyle ilişkilidir: (i) Dünya düzeninin ilkelerini ifade eden doğa kanunları gibi bazı s koleksiyonları ve (ii) (a) S'nin h olduğu önermesinin doğruluk veya yanlışlığını belirlemekle ilgili olan ve (b) S'nin z olduğu önermesine göre (e olduğu önermesinden p olduğu çıkarımında bulunma durumunda olduğu gibi) çıkarımlarda bulunma eğilimine sahip olan içeriğe dair "yapısal" intizamla ilgili olan bir z önermesi. Bu z olduğu önermesi, yapısal durumların ya normal ya da sadece $r_1, \ldots, r_n$. bakımından anormal olacağını ifade eder. S'nin p olduğunu bilmesinin ileri bir şartı olarak, Castaneda S'nin z olduğuna inanmasını şart koşar.[26]

Castaneda'ya önceden yaptığım (bkz. 1983) birçok eleştiride, onun normallik fikrini istatistiksel bir şey olarak yorumladım. O, niyetinin bu olmadığı şeklinde cevap verdi. Durumun normalliği ile kastettiği şeyi de şöyle açıkladı: "Ya p olmasını yanlış veya şüpheli yapan hiçbir durum yoktur ya da (bu türdeki) her durum, bir karşı-durum tarafından iptal edilir. Böylelikle, kesinlik eski halini alır ve ilk duruma dair yanlış-yapma karakterini ortadan kaldırır" (1989, 235-236). O standart (standardness) hakkında konuşmanın, durumların normalliği hakkında konuşmaktan daha açık olduğunu ileri sürdü.

---

24 Diğer bir karşı-ornek turu, S'nin P11 olduğunu şu şekilde bildiği durumla ilgilidir: "İnançlarımla ilgili inançlara sahip olamam." Yukarıdaki koşullu/farazi durumların herhangi birinin öncülerinin tahmin ediciliği, onun sonuçlarının tatmin edici olmamasını garanti eder, çünkü bu, S'nin $P_{11}$'e inanamamasını ama onu devam ettirebilmesini sağlar.

25 Nozick, bilgi için başka bir farazi durum ortaya koyar ve her iki koşullu durum tatmin edici olduğunda ona S'nin "doğruluğu takip etmesi" der. Tartışma için bkz. Luper-Foy 1987; Shope 1984; Sosa 1996.

26 Castaneda, yanıltıcı şekilde S'nin belirlediği nitelikleri goz ardı etmiştir. Fakat dizgi hatası olan $r_1$'in varlığının ve S'nin $r_2$ olan dikkatsiz dizgici örneğindeki goz yorgunluğunun üstü kapatılmalıdır, çünkü S'nin inanmaması, bu sıra dışı durumlardan kaynaklanmıştı. Ben bunu Shope 1983'te gozden kaçırmış ve S'nin z olduğuna inanmasının koşullarını yanlış vermiştim.

"-Ebilir" (could) modalitesinin gücü, başlangıçta bu açıklamada net değildir. Gerçi birisi, onu nomolojik bir aktarım olarak açıklama eğilimde olsa bile "veya şüpheli" ifadesi, epistemik bir güç aktarımı olarak yorumlanmaya açıktır ve gelecek başlıkta bir sarsılabilirlik (defeasibility) çözümlemesi olarak isimlendirilecek olan şeylere doğru yönelecekmiş gibi görünüyor. Fakat Castaneda'nın karşıtlığı, düzeltilmiş kesinlik ile birlikteydi ve o, p olduğu önermesinin doğruluğunun "garantisi" olarak isimlendirilen bir tür korumadan bahseder ki bu, ona göre kesinliği elde etmenin bir yoludur.

Fakat böyle yorumlandığında Castaneda'nın açıklaması, S'nin sahtekâr Bay Nogot örneğinde niçin bilmekte başarısız olduğunu göstermek konusunda çok zayıf kalır ki bu örnekte Bay Nogot'un ısrarcı doğası, zaten böyle bir garantiyi ortaya çıkarmaktaydı. Ben aynı zamanda bu açıklamanın, S'nin şu $P_{13}$'ü niçin bilemediğini izah etmekte yetersiz kaldığına da itiraz yöneltmiştim: "S'nin hasarlı bir beyni vardır." ki bu hasarlı beyin S'ye $P_{13}$ olduğuna dair zayıf kanıtlar sağlar (örneğin, görse bile yanlış görmeye yol açması, birisinin S'nin $P_{13}$ olduğunu ortaya çıkarmasını yeniden toplaması gibi) ve S'nin $P_{13}$'e inanmasına yol açan şey, bu kanıtların varlığıdır (bkz. Shope 1983, 143n2).

Castaneda'nın bu itiraza cevabı, benim '–dığını bilme'yle ilgili "çoklu-türler (multiple-species) tezini göz önünde bulundurmadığım" yönünde olmuştu (1989, 241n4). Bu tezin bir parçası olarak Castaneda, '-dığını bilme' ifadesinin birçok anlama sahip olduğunu ve her birinin –dığını bilme'nin farklı bir türünü ortaya çıkardığını iddia eder. Bu nedenle Castaneda, Lehrer'in ve benim sahtekâr Bay Nogot'ta göz önünde bulundurduğumuz anlamdan farklı olarak kendi ilgilendiği anlamı göz önünde bulunduruyor olabilir. Aslında Castaneda, Lehrer ve Thomas Paxson Jr. tarafından oluşturulan aşağıdaki iyi-bilinen örneği göz önünde bulundurarak tartışmayı, Lehrer ve Alvin Goldman'ın birlikte yürüttüğü usule benzer şekilde ele almıştır:

> **Nevrotik Grabit:** S, tanımakta olduğu Tom Grabit'i tam önünde kütüphaneden kitap çalarken görür. Fakat S'nin hiç tahmin edemeyeceği şekilde Tom'un annesi (veya babası), hırsızlık anında Tom'un çok uzak bir yerde olduğunu ve onun o anda kütüphanede John adındaki ona çok benzeyen ikiz kardeşi olduğunu söyler. Fakat anne/babanın ifadesi sadece nevrotik bir yalandır (krş. 1969, 228).

Epistemologlar, genelde Lehrer ve Paxson'un peşinden giderek S'nin şu P14 önermesini bildiğine hükmederler: "Tom Grabit kitabı çaldı." Fakat Castaneda, Goldman'ın karşıt bir hükme vardığını ileri sürer (1989, 234). Goldman, anne-babanın ifadelerinin $P_{14}$'teki "iddiayı yeterince sarsabileceğini" (defeat) yazmıştı (1986, 55). Fakat Castaneda Goldman'ın "olabilir" ifadesinin gücünü yanlış anladı, ki bu ifade, John'un kitabı çalmasının, ilgili (relevant) bir alternatif olması gibi belirli durumları ortaya çıkarıyordu. Bu durumlar, ilave nevrotik yalan etkenini içermez. Bu nedenle Goldman, John'un kitabı çalmasıyla ilgili alternatifi, "ilgili (relevant) göründüğü" şeklinde yorumlarken o, nevrozdan şüphelenmeyen ama anne-babanın, çocuklarının nerede olduklarıyla ilgili dürüst olma eğilimlerinin farkında olan birinin yanılmış hali olarak yorumluyor. Tom'un anne-babasının açıklamasındaki önerme, bazı epistemologlar tarafından 'yanıltan sarsıcı/feshedici' (misleading defeater) olarak isimlendirilir ve bu, kabaca S'nin şimdiye kadar bilmesi için yetersiz bir temel sağlayan kanıtlarla birleşen bir şeydir ve burada ilave durumlar, S'nin bilmesini engellemeyen şeyleri açıklar. Bu nedenle Castaneda'nın, Goldman ve Lehrer'le ilgili olarak onların yanlış düşündüklerini iddiasını kabul etmek için hiçbir gerekçe yoktur. Nitekim onlar, aynı analizleri yapıyorlar ve gerçekte "-dığını bilmenin" farklı anlamlarını açıklıyorlar veya

daha önceki analizlerinde düzeltmeler yapıyorlar.[27] Bu nedenle ben, Castaneda ve benim, sahtekâr Bay Nogot'la ilgili olarak "dığını bilme"nin farklı anlamlarına odaklandığımıza ikna olmuş değilim. Ayrıca, eleştiriye karşı bir savunma olarak bu tür bir kaçamağa yönelmek, onun gereksiz anlam çoğaltmalarıyla karşı-örneklere direnmesini oldukça kolay hale getirir.[28]

## SARSILABİLİRLİK ÇÖZÜMLEMELERİ

Bunak Grabit örneğinin detaylarını düşünme ihtiyacı, bizi *'-dığını bilme'* ile ilgili sarsılabilirlik (defeasibility) çözümlemelerinin eşiğine getirir. İlk sarsılabilirlik çözümlemeleri, Keith Lehrer tarafından (bkz. 1965; 1970) geliştirilmiştir. Lehrer, iki Gettier örneğinin ve benzer birkaç örneğin, daha sonraki örneklere ilham verdiğini; standart çözümlemeye S'nin h'yi bildiğiyle ilgili dördüncü bir koşul olarak belirli özellikleri olan bir koşul ilave edilerek sorunların üstesinden gelinebileceğini ileri sürdü. Lehrer'in önerilerinden birinde, f olduğunun yanlışlığı için şu şart koşulmuştu: Eğer S f-olmadığı argümanı lehine bir varsayımda bulunmuş olsaydı, o zaman S h olduğu inancını gerekçelendirmiş olurdu. Gettier'in iki örneğinde bu koşula uymayan belirgin yanlışlık ve bu nedenle de bilgi eksikliğine dayalı bir durum vardır: Sırasıyla "İşe girecek olan kişi John'dur." ve "Nogot'un bir Ford'u yoktur." Fakat bunak Grabit örneği, bir karşı-örnek ortaya çıkardı ve bir kez daha sadece Gettier'e cevap için uzun bir araştırma programını başlatmış oldu.

Bu muayyen araştırma çizgisinin tarihi, burada özetleyemeyecek kadar karmaşıktır.[29] Uzunca bir süre, tüm önerilen sarsılmazlık koşullarında ortak olarak bulunan şey, eğer belirli şartlı durumlar elde edilecekse S'nin h'ye olan inancının gerekçelendirilmesi konusunda elde edilebilecek şeylerle ilgili bazı bitişik şartlı faraziler için belirli bir doğruluk değeriyle ilgili bir koşuldu. Fakat eğer belirli şartlı durumlar, A'nın belirli bir R ilişkisi içinde S'nin doğruluğundan şüphe duymadığı bazı D önermelerine sebebiyet vermesine bağlı olacaksa (belki de özel bir T tipini de şart koşabilir), daha geniş bir perspektiften bir sarsılabilirlik koşulunun, S'nin epistemik durumu ile ilgili belirli

---

27 Belki de Castaneda, benzer bir şekilde gazete orneği ile ilgili ortaya çıkan karşı görüşleri/sezgileri (intuition) açıklamak isteyebilirdi.

28 Castanda'nın çoklu-türler tezi için ileri sürdüğü diğer bir argümanı, onun -dığını bilme çözümlemesini baştan doğru sayar ve daha sonra S'nin z olduğunu bildiğine atıfla buna işaret eder. Castaneda, z olduğu onermesi içinde ozel hale getirilmiş arka plan koşullarını göstermenin, bilmenin bir turu veya başka bir türü ile ilgili bir düşüncesinden yola devam etmek olacağını ileri surer. Fakat bu, "tür" terimine aşırı geniş bir kullanım getirir ve kendi başına "-dığını bilme"nin bir anlamından başka bir anlamına bir değişim sağlamak için bir motivasyon sağlamaz.

Castaneda, S'nin p olduğunu bildiği şeklindeki "-dığını bilme"yle aynı anlamda olan S'nin z'yi bilemeyeceğine işaret eden bilme çözümlemesi olgusundan memnundur (krş. 1980, 223). Orneğin ben, piyangoda kazanan bir kişiyi belirlemedeki mekanizmanın, şu-şu türden düzenlemeleri içerdiğini ve ben gecenin kazanan numarasının, şu-şu olduğunu bilirsem birisi, söylendiği gibi bilmenin bir anlamından diğerine geçmiş olur. Küçük çocukların ve bazı vahşi varlıkların bilgileri olduğunu ileri sürmek için Castaneda, S'nin z olduğuna inandığı şeklindeki başlangıçtaki gerekliliği (koşul), S'nin en azından z olduğunu kanıksadığı şeklinde bir gerekliliğe (koşul) indirmişti ki kanıksamış olma, inanmayı gerektirmez ve kolayca "anlaşılabilir" de değildir (1989, 237). Fakat z olduğu onermesi, görünüşte nomolojik garantileri kaldıran şeyin bir kısmı ile ilgili olduğundan ne kadar çocuk veya hayvanın böyle bir anlayışa sahip olabileceği, kafa karıştırıcıdır ve eğer onların gücü yetmiyorsa z'yi kanıksama onlar için kafa karışıklığına sebep olabilir.

Castaneda'nin çözumlemesi, inanç oluşturma üzerindeki yöntemsel sınırlamalarla ilgili ek koşullar ileri sürerek spor taraftarlarının tahminleri ile başa çıkabilir.

29 Bu konudaki tartışmayla ilgili olarak bkz. Shope, 1983.

bir A yönünden etkide bulunan şeyleri belirlediği söylenebilir. Yukarıda Lehrer'den alınan örnekte A karşılıklı olarak gerekçelendirilmiş olma veya S'nin h olduğuna inanmama statüsüdür;[30] R, S'nin D'ye inanması ile birlikte-varolma ilişkisidir ve daha ileri bir koşul, D'nin özel bir tür olarak yapılır.

Bir önerme, R'nin H ile olan ilişkisine göre sarsılabilirlik koşuluna dayanarak lağvedilmiş bir şekilde A üzerinde etkili olursa çoğu filozof, bu önermenin h olduğu önermesi için (veya önermesi hususunda) bir "sarsıcı" (defeater) olduğunu söyler. Fakat bunak Grabit gibi örnekler nedeniyle onlar, özel bir T türü olan sarsıcıları şart koşarak ek bir sınırlamayı uygulamaya koymaya çalışırlar ki bu, "yanıltan sarsıcılar" olmayan bir tür olarak isimlendirilir. Önerilen dördüncü bilme koşulu, h olduğu önermesinin sarsıcıları sadece yanıltan sarsıcılar olarak belirlendiğinde, S'nin h olduğuna inanmasından/kabul etmesinden, genelde "sarsılmazlık" (indefeasible) olarak bahsedilir.

Lehrer ve Peter Klein (1971; 1981; 1996) sarsılabilirlik yaklaşımını mükemmelleştirmek için sürekli çaba sarf etmişlerdir ve bu oldukça karmaşık hesaplarla sonuçlanmıştır. Klein ile uzun uzadıya başka bir yerde tartışarak (Plantinga 1996), ben burada Lehrer'in yakın zamandaki görüşleri üzerine odaklanacağım.[31]

Lehrer'in analizlerinin izahının merkezinde üç teknik etiket yer alır. İlki, "S'nin t'deki kabul sistemi"dir ki bu, her bir kabulün, kabul etmenin içeriğine göre doğruyu elde etme ve yanlışlıktan kaçınma amacına sahip olduğu yerde "S, q olduğunu kabul eder" şeklindeki t'de doğru önermeler demektir. "S'nin t'deki kabuller hakkındaki tercih sistemi", her bir kabulün, kabul etmenin içeriğine göre doğruyu elde etme ve hatadan kaçınma amacına sahip olduğu yerde "S r olduğunu kabul etmek için q olduğunu kabul etmeyi tercih eder" şeklindeki t'deki doğru önermeler dizisi anlamına gelir. "S'nin kabuller hakkındaki akıl yürütme sistemi", her bir çıkarımın, çıkarımda bulunmanın içeriğine göre doğruyu elde etme ve hatadan kaçınma amacına sahip olduğu yerde S'nin $q_1$, ... ..., $p_n$ öncüllerinin kabulünden c sonucunun kabulüne varması" formunun t'deki doğru önermeler dizisi olduğu anlamına gelir. Lehrer bu üç önerme kümesinin birleşimini 'S'nin t'deki değerlendirme sistemi' olarak adlandırır.

Lehrer'in sarsılabilirlik koşulu, q önermesinin yanlış olduğu yerde bizim ya "S, q olduğunu kabul eder" ya da "S, r oluğunu kabul etmek için q olduğunu kabul etmeyi tercih eder." şeklindeki her ifadeyi sildiğimiz zaman S'nin değerlendirme sisteminden[32] geriye kalan şeylere odaklanmamızı ister. Böylece akıl yürütme sisteminin tümünü S'nin kusurlu akıl yürütme içeren öğelerinden temizler. Geriye kalanlara "S için ultrasistem" adı verilir. Lehrer'in sarsılabilirlik koşulu, bu ultrasistemin bir o önermesinin her iki şekliyle de ilişkisi olan öğelerinden oluşan (ister doğru ister yanlış olsun) bir k birleşimi için yeterinde temel sağlamasını şart koşar. Öyle ki bu, S'nin h'yi o'nun doğru olduğu varsayımına bağlı olarak kabul etmesi için o'nun yanlış olduğu varsayımından çok daha az makul olan ultrasistemle ilgilidir: Bu ya (1) S'nin ultrasistemi bakımından h'yi kabul etmesi, o'yu kabul etmesinden daha akla uygundur ya da (2) o ve k'nin bitişik şartlı önermesi (i) S'nin ultrasistemi bakımımdan S'ni o'yu kabul etmesi kadar akla uygundur ve (ii) S'nin ultrasistemi bakımından bu bitişik şartlı önermenin doğru olduğu varsayımından hareketle S'nin h olduğu varsayımını kabul etmesi, bu

30 Fakat Alvin Goldman (1996), bir sarsılabilirlik koşulunun S'nin, güvenli şekilde üretilmiş veya uygun şekilde işlevi olan bilişsel yetenekler vasıtasıyla üretilmiş veya yaklaşık olarak tutarlı olan h'ye inanmasına odaklanabileceğine işaret etmişti.

31 Fakat bunları gösteren daha fazla bilgi için Lehrer'in sunumuna bkz. (2000).

32 Kısa olsun diye bundan sonra bazı referansları vermeyeceğim.

bitişik şartlı önermenin yanlış olduğu varsayımından daha az akla uygundur. Lehrer, teknik ifadeyle o'yu "itiraz" olarak isimlendirir ve (1)'in karşılanmasını "itiraza cevabı" olarak isimlendirirken (2)'nin karşılanmasını da "itiraza tarafsızlaşma" olarak isimlendirir. Bu nedenle sarsılmazlık koşulu, S'nin ultra sistemi bakımından her itirazın ya cevaplanmasını ya da tarafsız hale getirilmesini şart koşar.

Bu açıklama, birçok Gettier-türü örneğin üstesinden gelmeyi başarmıştır. Lehrer'in Nogot örneğinin orijinal versiyonunda, S'nin, "Ofistekilerden birinin bir Ford'u vardır." şeklindeki $P_3$ önermesine "Ofisteki Bay Nogot'un bir Ford'u vardır." şeklindeki yanlış ara sonuçtan/yargıdan ulaştığı yerde ultrasistem, artık S'nin $P_3$ olduğu önermesini kapsamaz ve ayrıca S'nin, $F_3$ olmadığını kabul etmek için $F^3$'ü kabul etmeyi tercih etmesi önermesini de kapsamaz. Böylece ultrasistemin, S'nin (1) veya (2)'yi karşılamasının bir ön şartı olan $P_3$'ü kabul etmek için makul bir sonuç veren önermelerden yoksun kalacaktır.

Lehrer aynı zamanda bu açıklamayı, $F_3$ olduğu ara sonucundan/yargısından geçmeden S'nin E kanıtından $P_3$ sonucunu çıkardığı değişkene de uygular. Lehrer bu "çıkarımı, "Eğer E ise o halde Bay Nogot'un bir Ford'u vardır." şeklindeki bir sonuca, yani önermeye kanıt yapan yanlış şartlı kabule dayandırmaya itiraz eder.[33] Lehrer, birisinin şartlı olarak kabul ettiği bu önermenin ultrasistemi şekillendirmesi sağlanır sağlanmaz bu temelin, Bay Nogot'un bir Ford'u olmadığı kabulü üzerinden bir Ford'u olduğunu kabul etme tercihinin akla uygunluğunun kaybolduğu uyarısında bulunur. Ona göre bu şekilde S'nin $P_3$'ü kabul etmesini, Nogot'un bir Ford'u olmadığı itirazını kabul etmekten daha makul yapmak için bir temel yoktur. Böylece (1), karşılanmaz ve (2)'nin karşılanması için de açık seçik kaynaklar yoktur.

Ama bu açıklama, yanlışlığı kabul ederek $P_3$ olduğu sonucuna götüren E kanıtları arasındaki boşluğu doldurmasını sağlamayan bir varyasyonla başa çıkabilir mi? Bu varyasyonda S, $F_3$'ün yardımıyla $P_3$'e çıkarım bağlantısı kurulmamış, fakat aşağıdaki şu doğru önermeleri kabul ederek bağlantı kuran, ziyadesiyle komplike/sofistike bir akıl yürütücüdür (reasoner):

(1) "E kanıtı ile ilgili ifadeler doğrudur",

(2) "E, $F_3$ önermesi için kanıttır",

(3) "$F_3$ önermesi kontenjan $P_3$ önermesini gerektirir",

(4) 'Eğer E, $F_3$ önermesi için kanıtsa, o halde E, $F_3$ önermesi tarafından gerektirilen her kontenjan önerme için kanıttır",

(5) "Eğer hem (i) E kanıtları ile ilgili ifadeler doğruysa ve E kanıtları ile ilgili ifadeler doğruysa o zaman E, $P_3$ önermesi için kanıtsa bu durumda $P_3$'tür."

Lehrer gazete örneği ile ilgili sezgilerin çatışmasına açıklama getirmeye de kalkmamıştır. O, S'nin bu suikastın meydana geldiğinden haberi olmadığını iddia eder; S'nin vardığı sonuç, gazetenin suikastla ilgili haberleri güvenilir tanıklardan alan sağlam bir kaynak olduğu önermesinin kabulüne dayanır ki daha sonra gazete tekzip yayınladığı için yanlışa dönmüştür (bkz. 160). Fakat Harman'ın örnekle ilgili orijinal betimlemesinde, gazetenin güvenilirliğine zarar verilmeden daha sonra böyle haberleri veren başka haber kanallarının olabileceği açık bırakılmıştır. Lehrer, daha sonra S'nin suikas-

33 Bu, Lehrer'in h olduğunu kabul etmeyi, h olduğuna inanmaktan başka bir şey olarak görmesinden ve birincisine diğer şeyler arasından, h olduğu varsayımı doğrultusunda çıkarsanmış işlevsel bir ifade olarak yaklaşmasından dolayıdır (2000, 39-41).

tı bildiğini söylemenin gerekli olduğunu görecektir. Fakat niçin hangi medyanın hangi haberi yayınladığına göre bilgisizlik ile bilgi arasındaki farklılık oluşuyor? Üstelik bu, sezgilerin bölünmüş olması bakımından çok büyük farktır.

Lehrer'in açıklaması, aynı zamanda Risto Hilpinen'in (bkz. 1988) tanımladığı biçimiyle bilgi ile ilgili örnekleri bertaraf etmede çok güçlüdür. Hilpinen, fizikçi Millikan'ın şu $P_{15}$ önermesine inandığını/kabul ettiğini ileri sürer: "Elektronun yükü n'dir." Sonraki araştırmaların gösterdiği üzere yük n'ye ancak çok-yakın olabileceğinden bu önerme yanlış olsa da Millikan'ın kendi hipotezini kabulü onu araştırmalarında başkaca birçok şeyi bilmesine yol açmıştır. Biz Millikan'ın $P_{15}$ önermesiyle bağdaşmadığı görünen "Elektronun yükü n'ye çok yakındır" önermesini kabul etmediğini düşünebildiğimiz için S'nin ultrasisteminde bu diğer şeyleri kabul etmek için hangi temellerin kaldığını görmek zordur.

## ERDEM (VIRTUE) ÇÖZÜMLEMELERİ

-Dığını bilmenin, bilişsel ve entelektüel erdemler açısından çözümlenip çözümlenemeyeceği ile ilgili çağdaş literatürdeki ilk düşünceler, David Braine (1971-1972) tarafından ortaya atılmıştır.[34] Fakat Ernest Sosa'nın *Knowledge in Context* kitabında yer alan bazı makalelerindeki epistemik erdeme dair yaklaşımı daha fazla etkili olmuştur. Linda T. Zagzebski ve Abrol Fairweather (2001), Sosa'nın çalışmasını epistemik erdemi natüralist bir bakış açısından ele alan ilk eser olarak gördüler. Sosa kitabında bir kimsenin doğru inançlara ulaşmasına odaklanarak bilgiyi normatif olmayan terimlerle tanımlıyordu. Bazı filozoflar, ona 'erdem çözümlemesi' adını verir. Geniş anlamıyla o, sadece inanmanın/kabul etmenin niteliklerinden ziyade bilen kişinin niteliklerine atıfta bulunmayı da içeren bir çözümlemedir ve onlar, bilmeyle ilgili güvenilircilik formlarının bir kısmını veya hepsini erdem çözümlemeleri olarak içine alır. Fakat bu ifadenin daha dar anlamı, daha yararlı olabilir. Bu tür erdem çözümlemeleri, S'nin doğru şekilde inanma gibi belirli amaçlara erişme yollarının bazı pozitif normatif niteliklerini içerir ve aynı zamanda bu normatif unsurda S'nin bilişsel erdemleriyle[35] ilgili bir anlatımı bir araya getirir. Sosa önce stratejisini, eylemleri yargılayan ahlak felsefesindekine benzer şekilde sundu. Ahlakta eylemler, "alternatifleri ile mukayese edildiklerinde kendi kendilerine daha büyük bir değer katkısı yapan sabit erdemlerden ve yatkınlıklardan çıkıp çıkmadıklarına" göre değerlendirilmekteydi (1991, 189).[36]

Ben Sosa'nın duruşunu şu gerekliliği (koşulu) içine alacak şekilde yorumladım: Bir F önermeleri alanı vardır, öyle ki h olduğu önermesi F'nin içerisindedir ve C koşulları vardır, öyle ki S t'de (h olduğu önermesi bakımından) C'nin içerisindedir ve öyle ki şu dilek bildiren koşulların ilk ikisi, bir üçüncüsünden dolayı kabul edilir:

(1) Eğer S, h olduğuna inanmışsa o zaman h olduğu doğrudur.
(2) Eğer h olduğu doğruysa o zaman S, h olduğuna inanır.
(3) Eğer S, F alanındaki önermeler bakımından C'deyse ve F'deki bir önermeye inandıysa o zaman bu inanç doğrudur.

34 Tartışma için bkz. Shope 1983, 195-196.

35 John Greco (1999), bizim bu ayrıntıyı, sadece bilişsel yetenekleri (virtue) değil aynı zamanda S ile ilgili herhangi bir normatif özelliği de içerecek şekilde genişletmemizi öneriyor.

36 Ayrıca Sosa, yeteneğe uygulamanın, normatif şekilde arzu edilen bir şeyi sonuçlandırmakla ilgili olduğunu ileri sürer (1996, 273). Sosa'nın sıkça söylediği inanmaya "hakkı" olmak, doğru şekilde inanma ile yakın bağlantısına rağmen normatif bir unsur olarak da alınabilir.

C koşullarından ve F alanından bahsetmişken, tabii ki ortaya bir genelleme sorunu ve koşul koymadan sahtekâr Bay Nogot durumlarının nasıl engelleneceği sorunu çıkar. Belki de Sosa'nın sonraki örnekleri, daha ileriki koşulunu dışarıda tutar. Bu koşulda bilginin S'ye atfedilmesiyle ilgili epistemik bir topluma bir bilgi verici olarak F, S'nin güvenilirliği hakkında yararlı genelleştirmelere geçit vermek için yeterince genelleştirilmiştir (bkz. 1991, 281-284).

Fakat bu tür yararlı genellemelerin, her şeye rağmen S'nin inançları ve olgular arasındaki kapışmanın dış yönlendiricilerin hileleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkabileceğini iddia ediyorum. Bu nedenle Sosa'nın nihayetinde ek bir koşul ilave etmesi önemlidir. Bu koşul, S'nin "iç doğası" (inner nature) ile ilgili bir N durumundan dolayı doğrudur. İç doğa, S'nin F alanındaki olgulara dair inançlarını düzenler ve bu sayede inançlar doğru olarak ortaya çıkar (krş. 1991: 191, 239, 277, 282, 284). Böylece Sosa, görünen o ki eğer x K'deyse o zaman x "iç doğası" sayesinde A'yı yapar şeklinde K koşullarının varlığı nispetinde x'e bir erdem (veya yetenek) atfeden bir önermeden bahseder.

Bu noktada Sosa'nın bilme çözümlemesi, bilişsel erdemi elde etmek için sadece bir kabiliyet tarafından oluşturulmuş bir inanç tarafından karşılanıyor olabilmesinden dolayı hala çok zayıftır. Sosa'nın kendisi bunu, C koşulları alanında sınırlama olmaksızın belirtir, sonraki gelenler, erdemin gelişimi ile kendi kendine ortaya çıkan kabiliyeti elde etmek için gerekli olan süreci içerebilir.[37]

Bir erdemi elde etme kabiliyetinin altında yatan iç doğayı, bu erdemin ortaya çıkmasını içeren iç doğadan veya bir erdemin gelişim sürecini içeren iç doğayı, alıştırma isteyen bilişsel erdem için gerekli olan bir ısınma süreci esnasında ortaya çıkması gerekebilecek içsel doğadan ilkeli bir şekilde nasıl ayıracağımız belli değildir. Üstelik bilmeyle ilgili erdemler, bir olgunluk sürecinin sonucu olması gerektiği koşulunu ilave etmek için ve yine aynı şekilde Danold Davidson'ın Çamur-Adam (Swampman) örneğinde (1986) bilgiyi inkâr ettiği koşulunu ilave etmek için Davidson'ın şimşekle şekillenmiş molekülden moleküle büyüyen bir yaratığı, organik çamur maddelerinin üzerine çarpması ve böylece Davidson gibi hareket edip sesler çıkarması sorunun da açıklanması gerekir.[38]

Belki de Sosa'nın, bazı diğer erdem epistemologlarının yaptığı gibi yetenek/güç/kabiliyet atıflarının genel olarak bitişik şartlı faraziyelerle çözümlenemeyeceği tezini (Shope 1999) kabul etmesi ve faraziyeler üzerine dayanmaktan kaçınması gerekir (krş. Code 1992; Kvanvig 1992; Montmarquet 1993). Sosa N doğasına olan atıfları kendi kendine S'nin örneğin farklı vesilelerle inanç/kabul oluşturma veya onları devam ettirme esnasındaki ortaya çıkardığı güç olarak kabul edilen bilişsel doğaya olan atıflarla yer değiştirmeyi deneyebilir ki bunların bazıları, başka bilişsel erdemler de ortaya çıkaracaktır.

Fakat zaten hala Sosa'nın S'nin h olduğunu bilmesiyle ilgili kendi açıklaması, son derece sofistike düşünen kişiyle ilgili daha önce tasvir edilen örnekle başa çıkmak için çok zayıf kalır. Zira Nogot örneği gibi Gettier-türü örneklerdeki bilgisizliği açıklamak için Sosa, E kanıtı ile "sehven olması dışında" ofisteki bir kişinin bir Ford'u olduğu

37 Sosa, eğer bir tüm yetenekler için benzer bir yaklaşımı alırsak o zaman bir bebek olarak Chris Evert bile bi tenis oyuncusu yeteneklerine sahip olacaktır (bkz. 285). Bu, benim yeniden edinme kabiliyeti sorunu diye isimlendirdiğim şeydir (1999, 64).

38 Sosa son zamanlarda Çamur-Adamı, (Swampman) bilgi sahibi gören pozisyonu destekler.

önermesi arasında "bağlantı kuramayacağını" göstermek istiyor (1991, 25). Sosa'nın gazete örneği ile ilgili sezgilerin çatışmasını hala açıklayıp açıklayamadığı belli değildir.

Biz tüm erdem çözümlemelerini ele alamayız, fakat Linda T. Zagzebski, bu araştırmaya önemli katkılar sağladığı için onun çözümlemesindeki birkaç noktaya kısaca temas edebiliriz. Onun çözümlemesi şu şekildedir: S, P olduğunu yalnızca ve yalnızca şu koşullarla bilir:

(1) S'nin, inançların doğruluğunu isteme yatkınlığı tarafından harekete geçirilmiş bazı eylemlerin ortaya çıkardığı bir P inancı vardır.
(2) 1'de bahsedilen her bir eylem, entelektüel (zeka) erdemler(in)e sahip bir kişi tarafından yapılabilecek türde bir eylemdir.
(3) S'nin genel tavrı, eğer P olduğu inancına karşı kanıt varsa o zaman kanıt, S'nin kanıtını reflektif şekilde düşünmesine sebep olurdu, şeklindedir.
(4) S 1'de işaret edilen güdüye sahip olduğu ve 2'de işaret edilen eylem türlerini yaptığı için inancın doğruluğunu elde etti.
(5) Eğer 2'de işaret edilen eylemlerin tümü, epistemik toplumdaki diğer kişilerin tanıklıklarına dayanmayı içeriyorsa o zaman inancın doğruluğunu isteyen yatkınlığın harekete geçirdiği ve entelektüel erdemleri olan bir kişinin pozisyonunda yapabildiği bir eylem türüne sahip bir tanıklıktan dolayı S, P olduğu inancının doğruluğunu elde etmiştir (krş. 1996, 280-281, 295, 297).[39]

Koşul (1)'in, Zagzebski'nin istediği şekilde, hayvanlar ve küçük çocukların bir kısmında bilgiye imkân sağlayıp sağlamadığı sorgulanabilir.[40] Bu çözümleme, bazı sahtekâr Nogot örneklerinin üstesinden gelmek bakımından zayıf gözükmektedir. Dahası, S'nin "Ben V entelektüel erdeminden yoksunum." şeklindeki $P_{16}$ önermesini bildiği bir örnek, (2) koşulunu sağlamaz, çünkü bu, ya koşulun karşılanmasını imkânsız kılar (eğer V sahibi bir kişi, S'nin entelektüel durumları içerinde olamıyorsa) ya da V erdemine sahip bir kişi, $P_{16}$ olduğu inancını ortaya çıkaracak eylemler yapmadığından dolayı (eğer S'nin bilişsel özelliklerinin dışında yatan durumları göz önünde bulundurursak) (2)'de hata yapar.[41]

## PLANTİNGA'NIN UYGUN İŞLEVSELCİLİĞİ

Bazen bir işlev atfı için, örneğin bir işkence aleti için, hiçbir pozitif normatif içerik yoktur ve belki de Alvin Plantinga'nın (1993b) önerdiği aşağıdaki ilave koşullar, bir erdem çözümlemesi içine dahil edilebilir:

(1) Bir kişinin inancının üretiminde yer alan bilişsel kabiliyetler, tasarlandıkları çevreyle yeterince benzeşen bir çevrede uygun şekilde işlev görür.
(2) Birinin sonraki durumlarda inancı oluşturmaya yeten tasarlama planının payı, doğrudan böyle bir oluşturmanın, doğru inanç oluşturma işlevine hizmet etmesini belirler.

---

39 Şahit, başka bir şahide dayanabildiği için bu son koşul, yaklaşık olarak çözümlemeyi tekrarlayarak yazıya dökülmüş olabilir.

40 O, çözümlemenin sınırlarını derslerde bilişsel yetenekler edinmiş çocukları içine alacak şekilde gerdirebileceğimizi söylüyor (1999, 108).

41 Benzer nedenlerle, faraziyeleri (koşullu cümleleri) kullanma, Zagzebski'nin gerekçelendirme çözümlemesine de zarar verebilir. Belki o, bu sorundan kaçınmanın yolunu koşul (2)'nin ifadesini düzelterek gösterdi. O bu düzeltmeyi, davranışa yansıyan özel entelektüel erdemi, sadece bu erdemi taşıyan kişilerin davranışını değil de aynı zamanda "bu erdeme uygun davranışların bir işareti olan bir eylemin" gerekliliğini ayırt edecek şekilde yaptı (1999, 108).

(3) Eğer bu durumlar ilave inanç veya tanıklıklar içeriyorsa, bu halde sonrakiler, (2)'yi karşılayan inançlardır ve bu inançları ifade eder (inanç veya tanıklığın bir kişiden diğerine herhangi bir girdi zinciri üzerinden bu şekilde geri doğru gitmesi).

(4) Bir inancın, birisinin durumlarının doğru olduğu tasarım planındaki payına göre üretilmesinin yüksek bir istatistiği veya objektif bir ihtimaliyeti vardır.

İfade (3), yüksek sofistike akıl yürütücü örneğinin ve sahtekâr Bay Nogot'un nevruzlarını içeren örneklerin üstesinden gelir, fakat belki her şeye rağmen doğru bir inanç için yegâne destek olan, doğal radyasyonun çevredeki insanların yanıltıcı kanıtlara sahip olmasına yol açtığı durumları içeren sonraki versiyonlar için bu söylenemez. Bu tür aldatıcı durumlar, gerçekte sadece bizim tasarımcımız (bu Tanrı veya evrim olabilir), tasarı planımızda onlar için bir koşul içermiyorsa göz ardı edilecektir.

Ben bu açıklamanın çok zayıf olduğunu kabul etmiyorum (1998), çünkü bu açıklama, Bay Nogot'un E kanıtını samimi şekilde ortaya koymasına rağmen onun hiç beklemediği şekilde sahip olduğu Ford'una bir meteor taşı çarpması sonucu onu kaybetmiş, ancak aynı anda bir piyango çekilişinde bir Ford kazanmış olduğu şeklindeki Nogot örneğinin versiyonlarından birinde bilgiye imkân sağlamıştı.[42]

Plantinga daha sonra (1999, 2000), S'nin h olduğu şeklindeki B inancını ortaya çıkaran bilişsel güçlerle ilgili E alıştırması için mini-çevre (MBE) diye isimlendirdiği ek bir koşul ilave ederek bu tür örneklerin üstesinden geldiğini ileri sürdü. O, MBE'yi B inancının doğru olmasını gerektiren veya B inancının yanlış olması gerektiren durumları dışarıda bırakarak B'yi oluştururken elde ettiği en üst seviyede özel durumlar seti olarak tanımladı. Bu şekilde bu set, S'nin piyangodan bir Ford kazanması durmunu içermedi fakat fakat meteorun diğer Ford'u tahrip etmesini durumunu içerdi. Plantinga daha sonra onun bilme çözümlemesine S'nin "lehte" olan mini-çevre koşulunu, yani E'nin doğru inanç oluşturmasının "hesaplandığı" bir koşul ilave eder. Piyangodan bir Ford kazanmak, samimi Bay Nogot'un ilgili çevrelerine olağan dışı olduğu için daha sonrakiler, lehte değildir ve o bilememiştir.

Fakat MBE'deki bir şey, S'nin inanç oluşturma sürecini hatadan koruyabilir. Plantinga buğu ve sisin maket ambarları S'den gizlediğini kabul eder (bkz. 2000, 159). Bu şekilde Plantinga, "eğer S MBE'de E'yi kullansaydı S inanır" şeklindeki bir koşulsallığa/faraziyeye bağlı olan bir uygunluk nitelemesini reddeder. Plantinga bunun yerine S'nin E üzerinden "bilişsel olarak erişebildiği" veya "algılayabildiği" MBE'deki her bir durumun bitişik şartlı olan MBE parçası olarak tanımlanan DMBE adını verdiği bir düşünceyi koyar. O, MBE'nin yalnızca ve yalnızca MBE'yi içeren X durumları olmadığında uygun olduğunu ileri sürer. Fakat DMBE'de bu türden DMBE'nin bitişik şartlılığı hususunda objektif B olasılıkları yoktur ve X'nin makul şekilde içeriği değişebilen yüksek olasılıkları gösterme skoru aşağı düşer (2000, 160). Örneğin X, mahallede gerçek ambardan daha fazla maket ambarın olduğu olgusu olabilir.

Bununla birlikte S önündeki nesneyi görsel olarak fark edemediğinden dolayı S, "Benim gördüğüm nesne bir ambardır." doğru inancını oluşturduğunda DMBE, S'nin bu noktaya yerleşmiş olan nesneyi fark etmesini ve böylece objektif olasılıkları yeterince yüksek tutmasını içerecektir.

Üstelik DMBE>yi dışarıda tutan diğer bir Y etkeninin objektif olasılığı DMBE, X ve Y bitişik şartlı önermesini yönünden elverişli kılacak şekilde sunması durumunda

42 Benzer örnekler için bkz. Peter Klein 1996 ve Richard Feldman 1996, 217-218.

bilgi örnekleri ortaya çıkabilir. X ve Y, bilinçli hatırlamalarla anıları olağan süreçlere bağlayan nadir sapma örnekleri değildir, fakat S hatırlayarak bilgi sahibi olsun diye her birinin etkisini ortadan kaldırır.[43]

Belki de Plantinga sahtekâr Nogot örneğini, B'nin doğru olduğunu gösteren MBE durumlarından kendisini dışarıda tutarak bertaraf ettiğini düşünüyordur. Zira Nogot'un zorlamaları ile ilgili bir betimleme, bu tezahürlere sahipmiş gibi görünüyor. Fakat Nogot'un, ofisteki arkadaşlarından birinin bir arabası olduğu şeklindeki büyük oranda güvenli yargısını insanların kabul etmesi için sahtekarlık yaparak onları inanmaya zorladığı örneğin varyantlarında bu olamazdı. Bu nedenle S'nin mini-çevresinin düzeltilmiş sahtekâr Bay Nogot örneğine hangi anlamda uygun değildir?[44]

Plantinga, Bay Truetemp'in bilemediğini söyler, çünkü o kendi uygun işlevini gerektiren bizimkiler gibi inşa ettiği sarsıcı inançtan yoksundur ve bizim hiçbirimizin beden ısısı ile ilgili böyle doğrudan doğru inanç oluşturma kabiliyetimiz yoktur (1996, 333). Fakat dünya hakkında fazla şey öğrenmemiş genç bir çocuk olan küçük Lord Truetemp'in söz konusu inançları oluşturmaya başlaması ama henüz bunu kimseye açmadığı örneğinde olduğu gibi bilgiyi inkâr etmeye götürmez.[45]

## NESNELER VE BİLGİ

### Önermesel Bilgi

Filozoflar -dığını bilmeye, genellikle "önermesel bilgi" adını verirler. Fakat benim er ya da geç -dığını bilmeyi çözümlemeye çalışacağım gibi bunlarda önermelerden ziyade olaylara vurgu yapılır. Bu tür bilgiler, kısmen bilen kişi ile önerme arasındaki bir ilişkiyle oluşturulmuştur. Onların sık sık meydana gelebilecekleri olasılığını kabul etmek gerekmez. Robert Stalnaker (1984) zihin durumları arasındaki farklılıkları ortaya koymak için -dığı-ifadelerini (that-phrases) kullanmanın yararlı olacağı gerçeğine vurgu yaptı, örneğin güneşin yarın doğacağına inanma (istemek, ümit etmek) karşısında oğlumun yarın doğacağına inanma (istemek, ümit etmek), zihin durumlarının, kendi kendine önermeler ve onlarla ilişkiler tarafından oluşturulduğunu göstermek için yeterli değildir, oysaki nesnelerin ağırlıkları arasındaki farklılıkları sayılarla belirlemeye çalışmanın yararlı olması, ağırlığın kısmen sayılar ve onların ilişkileri tarafından oluş-

43 Plantinga'nın, uygunluk tanımını X'i, E üzerinden fark edilemeyen tum etkenlerin birleşimi haline getirecek şekilde değiştirmiş olduğunu düşünelim. Bu, sahtekâr Nogot örneklerini bertaraf etmek için açıklamayı çok zayıf hale getirebilir, çünkü sahtekarlığın fark edilemeyen sonucu, Nogot'un bazı doğru inanç oluşturma nevrozlarının fark edilemeyen amaçları ile birleşebilir. Bu, aynı zamanda Tom Grabit örneğindeki bilgiyi bertaraf etmek için de açıklamayı çok zayıf hale getirecekti, çünkü Tom Grabit, aslında kütüphanede olan ama raflardan hoşlanmayan bir tek yumurta ikizine sahipti. Plantinga kendisi için şu örneğin, bir karşı örnek olup olmadığının belirsiz olduğunu söyler: Birisi, sadece zekice yerleştirilmiş bir aynadaki bir yansımasını gördüğü için bir kutuda bir vazo olduğuna inanır (bkz. 1996, 329).

44 Doğal şekilde oluşan benzer bir örnek, S'nin yorgun olmaması fakat belirli bir hastalığa yakalandığını ve bunun, onun şu anki yorgunluk hislerine sebep olan hastalık olduğunu fark edememesi şeklindeki örnektir. Ikinci kanıta dayanarak o, dinlenmenin daha iyi hissetmesine yardım edeceği doğru inancını oluşturur. Doğrusu onun tarafından fark edilebilir olan hastalık belirtileri, her zaman hemen dinlenerek büyük oranda hafifletilebilir.

45 Bu örnekle ilgili olarak Plantinga'nın ne düşündüğü çok açık değil (bkz. 1996, 477n 58). O, tasarlanmamış Çamur-Adam'ın zaten mümkün olmadığını ve bu nedenle karşı-örnek olamayacağını ileri sürüyor (krş. 1991). Fakat Plantinga'nın Hıristiyan inançlarının onu bunun imkansız olduğunu kabul etmekten alıkoyabileceğine dair karşı örnekler için Shope'un kakında çıkacak olan çalışmasına bakınız.

turulduğunu göstermek için yeterli olur. Bu nedenle bizim bilmeyi zihinsel bir durum olarak alsak da almasak da önermesel bilgiden, bir önermeyi içeren olarak bahsederken bazı filozofları (Zagzebski ve Fairweather 2001) takip etmek acelecilik olacaktır.

"S ne biliyor?" şeklindeki bir soruya "h olduğunu" şeklinde bir "-dığı ifadesi" ile cevap vermek basmakalıptır. Bu bilginin 'içeriğinin' h olduğunu söylemek, eğer bununla kastedilen tamamen h olduğunun bilinmesiyle bu, zararsız bir jargondur. Fakat bu içeriğin bir önerme olduğu sonucuna geçiş yapmak, ihtilaflıdır. Eğer ben birisinden doğru bir önerme söylemesini istersem dikkatli bir cevap, "h olduğu" şeklinde olmayacak, bunun yerine sadece "h" şeklinde olacaktır. Biz tümdengelimle bir iddiada bulunsak veya bilimsel bir teorinin kısımlarından bahsetsek biz bunu -dığı kalıplarını kullanarak yapmayız. Fakat -dığı-kalıbındaki "-dığı" kısmı, bir önermeyi ifade eder. Ayrıca biz, "Hangi önerme söylendi?" ifadesine "h olduğu" şeklindeki bir ifadeyle cevap veririz. Bu nedenle biz, bununla kastedilen, tamamen önermenin bu olduğu ise o önermenin içeri ile ilgili konuşabiliriz.

## Nesneleri Bilme

Birisi, S'nin bir konuyu/nesneyi, örneğin Marakeş'i bildiğini söyleyebilir. Fakat birisi bu şehri bizzat yeterince tanımıyorsa bu kişi, John'un şehir hakkında bildiği şeyleri "h olduğu" şeklinde bir şey söyleyerek spesifik şekilde söylemeye hazır değildir. Bu nedenle "S x'i biliyor", x'in yerini alan şey bir nesneye işaret ettiğinde, kabaca şu şekilde analiz edilebileceğini düşünmek çekici olabilir: x'in ayrıntıları ile ilgili birkaç önermeden dolayı S bu önermelerin doğru oluğunu bilir.

Bir kimse, ilgili (relevant) -dığı-ifadelerinin ayrıntıları konusunda çekimser kaldığında önermeler hakkında konuşması anormal değildir. Fakat bu durumda biz, örneğin arka bahçelerini bilen hayvanları ve küçük çocukları, bilenler arasına dahil ettiğimizde oldukça entelektüel bir çözümleme ortaya koymuş oluruz, çünkü onlar, bir şeyin doğru olması anlamında doğruluğu düşünüp düşünmedikleri tartışmaya açıktır (Üstelik doğruluk kuramlarının hiçbiri, "h olduğu" şeklindeki ifadeye semantik açıdan eşit olarak "bunun h olduğunun doğru olduğu" (that it is true that h) şeklinde bir ifadeye yer vermez.

Bu konu, meydana gelmenin veya elde etmenin, "h" şeklindeki bir şeyi teyit ederek iddia edilebilir olması halinde bizim ilgimizi bir olgu durumuna yöneltmemiz için bir neden oluşturur. Örneğin Marakeş'te camiler olduğunu teyit ederek biz olgunun gerçekleştiğini iddia ederiz: Marakeş'te camiler var. Biz h olduğu önermesiyle, yani h* veya "Marakeş'te-camiler-var*" simgeleriyle gösterilen, "Marakeş'te camiler vardır", önermesiyle ifade edilen olguya teknik olarak işaret edebiliriz. Farklı durumlar, farklı nesne, konu, özellik veya ilişkilerle ilgilidir veya içerir. Benim geniş bir kategori olarak -dığını bilme açıklamam, farklı durumları gösterecek şekilde ilerleme gücüne sahip oldukları gibi hayvanları ve bebekleri, onlar hakkında konuşarak bu tür bilgilere sahip oldukları şeklinde düşünmeye izin verecektir.

## Tanıma Yoluyla Bilgi

Bazı filozoflar, bazı nesnelerin bilgilerinin "doğrudan" bu nesneyi tanıma olarak isimlendirilen bir ilişkinin sonucunda ortaya çıktığını kabul ederler, örneğin bu nesnenin görünüşlerini tecrübe ederek veya kendi zihin durumlarından birini tecrübe ederek kişi bilgi sahibi olur. A. R. White, deneyimin birisini bilmeye doğru yönelteceğini

ancak bilmeyi sağlamayacağını ve bu nedenle bu tür örneklerde olduğu gibi "bilme" konusunda özel bir anlam ortaya koymaya gerek olmadığını ileri sürerek bu görüşü reddeder (1982, 41).

Fakat bir nesneyi (olayları da içine alacak şekilde 'nesne'ye dair çok geniş felsefi anlam içinde) bilmekten söz ettiğimizde onu deneyimlemeye veya onun görünüşlerine işaret eden bir anlam vardır. Örneğin İncil'de cinsel ilişkiden bahsederken "Ve adam kadını tanıdı." denir. Bu anlamda bazıları, her ne kadar Tanrı'nın bir şeyleri bilmesinin, Tanrı'nın kendinde eksik olan şeyleri bilmesi sonucunu doğursa da Tanrı'nın mükemmelliğinin, Tanrı'nın mükemmel olmayanı bilmemesi sonucunu ortaya çıkardığı hükmüne ulaşır. Yine eskiden sağlıklı bir kişi, yaşlandığında ve genel gücünü kaybettiğinde bu kişi hakkında sanki zayıflığı ilk kez biliyormuş gibi konuşuruz. Bu anlamda bu tartışmayı daha ileriye taşımayacak olsak da "bilme"yi bu şekilde geniş anlamda kullanmanın niçin uygun olduğunu anlamamıza yardımcı olacak ve benim de ana açıklamamda kullandığım bir benzetme vardır. Genişletilmiş anlamda, birinin x'i bilmesi, x'in bu görünüşlere sahip olduğunu gösteren görünüşlerindeki ilişkileri içeren bu gücü birine vermesi için x'i deneyimlemesidir. Kadınla cinsel deneyim, erkeği ayrıntılara bağlı olarak kadının bedeninin sahip olduğu farklı mahrem özellikleri ve zihninde var olan farklı tutumları veya tepkileri gösteren birkaç etkileşimle/ilişkiyle meşgul edebilir. Deneyimleme zayıflığı, genellikle gayri-iradi olarak zayıflığı açığa çıkaran yolları gösterecek şekilde başkalarının dikkatini çeken davranışlarla yaşlı kişiye onu açıklama gücü verir.

## GENİŞ BİR KATEGORİ OLARAK BİLME

Ben S'nin h olduğunu bilmesini, geniş bir kategori olarak oluşturulmuş bir inanç/kabul koşulundan kaçınarak çözümlemeyi öneriyorum ve bazı açıklamalar yapmayı gerektiren şu gerekliliği, h olduğu koşuluna ilave ediyorum:

> (R) S'nin W yoluyla ilerleme gücü vardır ve S'nin W yolundan ilerlemesi, onun h olduğu durumunu temsil eder/gösterir, yani dünyanın (veya vaziyetin) bir h* durumu örneğini içerdiğini temsil eder/gösterir.

Belirli bir temsilden/göstermeden bahsetmek, kısa ve özlü şekilde ifade edilmiş olan koşullara izin verir.[46] Bu tür temsil, aynı zamanda bilgi bağlamlarının dışında meydana gelir ve x, y ile ilgili olmasa ve bir kısmı, normalde bir temsil olarak isimlendirilmiş olmasa bile x'in y'yi temsil edebilmesi durumunda meydana gelir.

Örneğin, bir ağacın gövdesinde belirli sayıda ağaç halkalarının olması, ağacın yıllar içindeki yaşını temsil edebilir/gösterebilir. "X, y'yi temsil ediyor/gösteriyor" açıklamasında bizim bu çözümlemeyi hem "Ağacın yıllar içindeki yaşını gösteren nedir?" şeklindeki $Q_1$ gibi y ile ilgili göze çarpan nedir-sorusu bağlamında hem de ağacın büyüme koşullarının normal olduğu önermesi gibi bağlama göre gerekçelendirilmiş farklı önermeler bağlamında göreceli hale getirmemiz gerekir. Bu tür $X_1$ ayrıntılarıyla ilgili olarak ağacın halkalarının $Y_1$'i göstermesi bakımından n sayısıyla ilgili olarak ağacın yıllara göre yaşı, kabaca $SY_1$ şeklinde analiz edilebilir ki bu, $SX_1$ üzerine "anormal olmayan" bir biçimde bir etkiye sahip olarak $Y_1$'i ihtiva eden bir durumun meydana

46 Şu anki amaçlar açısından bu tür bir temsilden/gostermeden bahsetmek, -dığını bilme çözumlemesinin ifadesini basitleştirmek için teknik terminolojiyi kullanarak ele alınabilir. Fakat bizim sıradan temsil/gosterme diye bahsettiğimiz bir şey tanımlayarak incelemenin bazı nedenleri konusunda bkz. Shope, 1999.

gelmesidir ve bu, $X_1$'i ihtiva eden bir durumun meydana gelmesidir. Bu durumda bu ilişki en azından bir dereceye kadar $Q_1$'e verilen bir cevabı gerekçelendirmiştir (farklı diğer öne çıkan önermelerin bağlamlarına göre gerekçelendirmiş olmasına bağlı olarak). Burada $SY_1$, ağacın büyümesi ile ilgili belli bir durumun n yıllarından beri meydana gelmesi ve bunun "anormal olmayan" şekilde[47] halkaların-belirli-bir-sayısının-olması gibi belirlemesi mümkün bir durumun meydana gelmesi olan $SX_1$ üzerinde bazı etkileri olmuştur. Zira $SY_1$, bu belirlenebilirlik halini almakla ilgili anormal olmayan sebeptir. Buna ilaveten bu sebebe dayalı ilişki, bir dereceye kadar, örneğin ağacın büyüme koşullarının normal olması gibi farklı diğer gerekçelendirilmiş olan önermelere bağlı olarak gerekçelendirilmiş olur. Buna göre $Q_1$'e şu cevap verilir: "Ağacın yaşı n'dir."

Benzer olarak, S'nin bebek veya bir evcil köpek olduğunu farz edelim. Günün belli zamanlarında kapıya gelen bebeğin annesiyle veya köpeğin sahibiyle geçmişte belirli $SY_2$ ilişkilerinin olması, zaman yaklaştığında çocuğun dikkatle kapıya bakışı veya köpeğin kapıya yakın durması durumlarında olduğu gibi bebek veya köpeğin belirli bir $W_2$ şeklinde ilerleyen $SX_2$'nin (anormal olmayan) sebebidir. Gerekçelendirilmiş olan diğer öne çıkan önermelerle[47] ilgili bu sebebe dayalı ilişki, belirli bir oranda şu $Q_2$'ye bir cevap olarak gerekçelendirilmiş hale getirecektir: İçerde durum nedir? Bu sorunun cevabı, 'anne/sahip, şimdi geliyor' olacaktır. Böylece $X_2$, S'nin $W_2$ şeklinde ilerlemesi, annenin/sahibin geleceği ile ilgili yaklaşmakta olan içerdeki durumun bir $Y_2$ örneğini içerdiğini gösterir (Böyle bir durumda S, oldukça erken bir saatte uyumak gibi bu şekilde devam etmeden önce bile (R) koşulu ile ilgili sözü edilen güce sahiptir).

Bu çözümlemede ek bir koşula duyulan ihtiyaç, bazı cansız şeyler hakkında metaforik olarak konuşmak uygun olduğu için (R)'nin nasıl karşılanacağını düşünmekten ortaya çıkmaktadır. Örneğin biz, bir şeyin kapıya yaklaştığını bildiğimiz gibi elektronik kapı açma ekipmanı hakkında konuşmayı da biliriz. Bu ekipmanın, şu W şeklinde ilerlemeye gücü vardır: Kapıyı açacak bir güç sarfı ve onun bu şekilde sürmesi olan $X_3$, $Y_3$'ü temsil eder/gösterir. $Y_3$ de bir şeyin kapıya doğru yaklaşması durumunda bir kapı girişinde olan biten şeylerin bir örneğini ihtiva eder. Bu, $SY_3$'ten dolayıdır: $SY_3$ bir şeyin fiilen caddeden kapıya doğru yaklaşmasıdır ve bu, $SX_3$'ün anormal olmayacak şekilde sebebidir. $SX_3$ de ekipmanın fiili olarak kapıyı açacak bir güce sahip olmasıdır. Bunlar, "Kapının girişinde durum nedir?" şeklindeki $Q_3$ sorusuna cevap olarak caddeden kapıya doğru bir şeyin yaklaştığı şeklindeki bir önermeyi bir dereceye kadar gerekçelendirir. Bu gerekçelendirme, ekipmanın işlevi ve çalışma düzeni gibi gerekçelendirilmiş olan diğer öne çıkan bağlamsal önermelerle bağlantılıdır.

Fakat ekipmana yapılan böyle bir bilgi atfının sadece metaforik olması nedeniyle bilme çözümlemesi, köpekler ve çocukların yapamaması ancak kapı açma makinesinin yapabilmesi durumunu karşılayan şu ek koşula ihtiyaç duyar:

> (R') S'nin, W şeklindeki gidişatını sebebe bağlı olarak ihtiva eden h durumlarının meydana gelmesiyle ilgili, bir düşünceye sahip olma kapasitesi vardır.[48]

İlerlemenin bir bebekte ortaya çıkması durumunda gerçekliği[49] zihinde tutma kapasitesi, uygun bir güç ve yeteneğin gelişimiyle olgunlaşır. Sonraki gücün ortaya

47 Belki temel yaparak koşullandırma süreciyle ve sahiplerin/anne-babaların köpeklerle/bebeklerle ilgili alışkanlıklarında düzenli davranışta bulunma eğilimleriyle ilgili bazı şeyler içeriyordur.

48 (Kesin) sonuca götürücü çözümlemeyi tekrar tekrar biçimlendirmek için nedenler olabilir.

49 Veya en azından h*'dir. h*'nin normatif bir durum olma ihtimali ile ilgili olarak not 61'e bakınız.

çıkması, daha sonra kısmen S'nin diğer araştırmacılara p olduğunu iddia etmesini gerektirebilir. Köpekler gibi vahşiler, epistemik toplumu şekillendiremez, fakat onların, düşüncelere ve yukarıdaki koşulda zikredilen kapasiteye sahip olabilmeleri şartıyla bildiklerinden bahsedilebilir.[50]

Bu haliyle bilme koşulları, Radford'un istemeden hatırlama örneği tarafından yerine getirilir. Burada S, ilerleyen gücünü şöyle $W_4$ şeklinde gösterir: Çoğunlukla doğru olan bir cevap verme ve daha sonra bu konuları hatırlıyormuş gibi görünme. Bu nedenle S'nin bu şekilde ilerlemesi (ki bu $X_4$ olsun), $Y_4$'ü temsil eder/gösterir. $Y_4$, konuyla ilgili tarihlerde olmaya işaret eder. S'nin bu tarihlerde fiilen dersler veriyor olmasına $SY_4$ dersek $SY_4$ anormal olmayan şekilde $SX_4$'ün sebebidir. $SX_4$ de S'nin $W_4$ şeklindeki fiili ilerleyişidir.[51] Bu sebebe bağlı ilişki, şu $Q_4$'de cevap olarak bir dereceye kadar gerekçelendirilmiştir: "Bu süreçteki tarihle ilgili durum neydi?" "Bu tarihlerin çoğu konuyla alakalıdır" önermesi bu soruya cevap olacaktır. Bu gerekçelendirme, gerekçelendirilmiş şu diğer önermelerle alakalıdır: S'nin hafızası ve iletişim yetenekleri, normal olarak işlemektedir veya ders verirken hafızada kalan şeyler, ders içindeki materyallerdir.[52] Fakat başkalarının sezgilerinin çatışması, S'nin h olduğunu bilmesiyle ilgili olarak çoğu felsefi tartışmada özel bir ilgi gören, türlerle ilgili olma bağlamında da ele alınabilir.

## CİNSİ İZLEYEN BİR TÜR OLARAK –DIĞINI BİLMEK

Bu tür, S'nin h olduğuna inancının veya en azından h olduğunu kabulünün bir dereceye kadar etkili bir şekilde gerekçelendirilmiş olduğunu kabul eden ve S'yi, en azından ideal şekilde epistemik bir toplumun potansiyel iş birliği yapan üyesi olarak farklı şekillerde konumlandırıldığını düşünen bir çeşittir. Biz buna diskursif (soyut bütünler) bilgi (*discursive knowledge*) diyelim.[53]

---

50 Bu durumda olan bir şeyi göstermeye ve çıkarımsal olarak bilmeye dair belirgin bir ne-sorusunun geçerliliği, Alan R. White'ın P olduğunu bilmenin, bir cevap verebilmek olduğu şeklindeki duruşunu kabul eden birini yanlış yönlendirebilir ki bu cevap, muhtemel bir soruya doğru cevap olan P olduğudur (krş. 1982, 119-120 ve E. Craig 1990). Köpekler ve bebekler bilgiyi dışa vurur ama onun bir soruya cevabı göstermesi anlamında üreterek değil. Onlar, benim daha önce bahsettiğim olayların sonucu olarak (R)'de yapılmış olan çıkarımdaki gibi ilerleyeceğinden dolayı onların, iç durumla ilgili olduğu ve $Q_2$'ye bir cevap olması için söylenilen şeyi gösterdiği söylenebilir. Fakat onlar hala bir soruya bir cevabı vermediler, hatta sözsüz bile. Hector Neri Castaneda (bkz. 1980, 219-221), vahşilerin ve kuçuk çocukların, zihinlerinde sorular oluştuğu ve onlara cevaplar aradıkları konusunda çok destekleyici argümanlar olmaksızın ısrarcı davranır ve bu gücün sahibini bir tür bilen olarak kabul eder.

51 Bu örnekte $Y_4$, kasıtlı bir hedef olarak $SY_4$'ü gerektirir. Temsil/gosterme konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Shope 1999.

52 Geniş bir kategori olarak bilmenin, (R) ve (R') gerekliliklerini içeren sırf bir doğruluk koşulunun birleşiminden oluşmaktan ziyade tekrarlamalı bir şekil alan bir çozumleme gerektireceği sonucuna varmak için birçok neden bulunabilir. Bundan dolayı bilmenin, bu iki gereklilikte bahsedilen temsili bir güç ve bilişsel bir kabiliyet olduğu söylenemez, fakat biz onu, yapının en azından kısmen bazı durumlara göre var olmaları gereken bir durum olarak ele alabiliriz.

53 Lehrer (2001), bu ismi öneriyor. Çünkü ben, belirli bir normatif ifadenin, örneğin ahlaki iddiaların, normatif olmayan veya olgu bildiren ifadelerdekine benzer şekilde doğruluk değerlerine sahip olup olmadığıyla ilgili bir düşünceye sapılmasını istemedim. Bilmenin turüyle ilgili daha önceki tartışmalarda, özellikle de epistemik toplum içindeki tartışma ve incelemeyle ilgili olanda ben, dikkatimi 'h' için örnek olabilecek ve teknik olarak gerekçelendirilmiş olgusal bilgi olarak türle ilgili konuşulan normatif olmayan önermelere verdim. Fakat şimdi "doğru" kelimesini yukarıda gösterilen şekilde sadece h olduğu konusunda gerekli bir koşul olarak alınmaması durumunda bu sınırlamadan kaçınılabilir.

Bir bilişsel amacın, farklı şeyleri açıklamasının büyük önemi vardır, fakat biz doğrulukla[54] ilgili bir açıklama yapmaya çalışıyoruz. Bu nedenle biz, farklı yerlerinde yanlışlıklar barındırdığında açıklamayı eksik kabul ediyoruz. Epistemolojik açıklamalarla ilgili dikkat edilmesi gereken şey, Gettier problemlerinin çözümünde görüldüğü gibi farklı önermelerin farklı etkenler göz önüne alınarak gerekçelendirilmesidir.

Gerekçelendirme hakkında konuşmak, rasyonelliğin açığa çıkmasıyla ilgili düşüncelere başvurmayı gerektirir. Burada rasyonelliği kısaca tanımlamak mümkün olmasa da ben onu bilişsel güçlerin karşılıklı karmaşık ilişkileri ve epistemik toplumlar içindeki iş birliğine bağlı olarak gelişen duyarlılıklar olarak görüyorum (bkz. 1983). Bu ilişki ve duyarlılıklar, büyük ihtimalle değişen amaçların peşinden gitmekle ve bizim uzun dönemlerdeki deneysel araştırmalarımızla daha fazlasını öğrenmekle gelişir.[55] Gerekçelendirilmiş h önermesi hakkında konuşmak, bağlama göre ilgili (relevant) epistemik toplumun üyelerinin rasyonelliğinin, h olduğu önermesini kabul eden üyeler tarafından epistemik amaca bağlı olarak daha fazla dışa vurumu demektir. Bu toplumda önermelerin rekabeti ortadan kalktığında ve önermelerin herhangi birini kabul etme konusunda tereddüt olmadığında bu önermeler gerekçelendirilmiş olur. Ben, rasyonelliğin dışa vurumu için elimizdeki en iyi rehberimiz olarak bilimsel yöntemi alarak bizim, bilmenin sosyal yönleri ile ilgili örneklerle uğraşmamızı teklif ettim. Gerçekten de yukarıda verilen bilgiye karşı bilgisizlik olarak düşünülmüş örneklerin çoğunu birbirinden ayırmak için bize yardım edecektir.

Diskurtif/söylemsel h olduğu bilgisiyle ilgili bir çözümleme, sadece h olduğu önermesini gerekçelendiren şeylere dair açıklamalarla ilgili bir düşünceyi değil aynı zamanda bu açıklamalardaki önermeleri gerekçelendiren şeylere dair açıklamaları da içermesi gerekir ve daha fazlasını da. Başka ifadeyle bu çözümleme, gerekçelendirmeye dair zincirleme açıklamaları düşündürmeyi gerekli kılacaktır.

Bu bakış açısı, yukarıda bahsedilen açıklamalar zincirine dair bir tanımla birleştirilebilir. Ben buna bir gerekçelendirme-açıklama zinciri diyeceğim ve diskursif bilginin doğasını şu şekilde çözümleyeceğim:

S h olduğunu (diskursif şekilde) ancak ve ancak

(i) H ise ve
(ii) S, h oluğuna inanıyorsa/kabul[56] ediyorsa ve
(iii) h olduğu önermesi gerekçelendirilmişse ve
(iv) S'nin h'ye olan inancı/kabulü, ya S'nin h olduğu önermesine bağlanmış bir gerekçelendirme-açıklama zincirinin parçalarını kavramasıyla ya da herhangi bir şeyin onu gerekçelendirmesinden bağımsız olarak epistemik amaçlar açısından gerekçelendirilmişse bilir.

Benim koşul (iv)'ü kısaltmak için kullandığım gerekçelendirme-açıklama zinciri (kısaca GAZ) şeklindeki bu teknik terimin, açıklamalar yaparken genellikle yanlışları önlemesini istediğimiz kısımları ortaya döken karmaşık bir tanıma ihtiyacı vardır:

Koşullu olarak şimdi h olduğu önermesini bağlayan bir gerekçelendirme-açıklama zinciri izahı ortaya koyalım:

---

54 Ve yaklaşık olarak kabul edilebilir olan şeylerle: bkz. note 61.

55 Rasyonalite konusundaki tutumla ilgili olarak bkz. Nozick 1993.

56 Ben, bu ayrıntının ayrık şartlı kalıp kalmaması gerektiği ve sadece kabulle ilgili konuşulması gerekip gerekmediği sorunlarını çözmeden bırakıyorum. Kabul konusundaki izahın L. J. Cohen (1992) ve Lehrer (2000) tarafından büyük oranda farklı ortaya koyulup koyulmaması meselesini de açık bırakıyorum.

Düzenli bir önermeler kümesi şu şekildedir;

(a) Bu kümenin ilk üyesi m1, şu şekilde doğru bir önermesidir:

"$f_1$'dir ve h olduğu önermesi gerekçelendirilmiştir",

Burada $f_1$, h olduğu önermesini gerekçelendirmek için yeterli şeyleri tanımlayan bir önermedir ve

(b) Bir $m_j$ üyesi için $m_j$'nin ardılı, şu şekilde belirlenir:

(i) (i) ancak ve ancak $m_j$, onu gerekçelendiren bir şeyden bağımsız olarak gerekçelendirilmişse $m_j$'nin ardılı yoktur;

(ii) (ii) $m_j$ sadece onu gerekçelendirmiş olan bir şeyden dolayı gerekçelendirilmişse o zaman $m_j$'nin ardılı, şu şekildeki doğru bir önermedir:

"$f_{j+1}$'dir ve $m_j$ gerekçelendirilmiştir"

Burada $f_{j+1}$, $m_j$'yi gerekçelendirmek için yeterli bir şeyi tanımlayan bir önermedir ve

(c) Her bir $f_j$ örneklemesi, aşağıda tanımlanmış şekillerden birini alan önermelerin bitişik şartlılarının ayrık şartlılarıdır (bitişik ve ayrık şartlılardan sadece bir üye içermesine izin vardır):

(1) "$k_2$, $k_1$ için kanıt ortaya koyar."

(2) "$k_2$'dir ve $k_2$, $k_1$'i gerektirir" $k_1$'in $k_2$'yi gerektirmemesi durumunda.

(3) "$k_i$, $k_{i-1}$ için kanıt ortaya koyar" ve $k_{i-1}$, $k_{i-2}$ için kanıt ortaya koyar, ve ... ve $k_3$, $k_2$ için kanıt ortaya koyar,' $3 \leq i$ durumunda,

(4) "$k_2$, $k_1$'i gerektirir", $k_1$'in $k_2$'yi gerektirmemesi durumunda,

(5) Bu şekil, (1)'den (4)'e kadar olanlar şeklinde ortaya koyulmuş fakat bir veya daha fazla yerde şu türde ifadelerin bir veya daha fazlası onlara eşlik eder: "için kanıt"

"için iyi kanıt", "için şöyle-şöyle güçlü kanıt", "gerekçelerini ortaya koyulmuş bir şey", "şu-şu derecede gerekçeleri ortaya koyulmuş bir şey."[57]

(6) Yukarıdaki şekillerden herhangi birini alan önermelerin bitişik şartlılarının bir ayrık şartlıya mantıksal olarak eş-değer olanından başka bir şekil (bitişik ve ayrık şartlılardan sadece bir üye içermesine izin vardır) ve

(d) Bir $k_1, k_2, \ldots, k_n$ düzenli kümenin biri yanlış olduğunda düzenli kümenin bazı üyeleri olan $m_1, \ldots,$ sıralanışının da yanlış olması gerekir.[58]

S'nin böyle bir zincirin parçalarını kavraması için yapılan bir açıklamayı bir an için erteleyerek biz Bay Havit'le ilgili gerçek bilgi örneğindeki bir GAZ'ın şu şekilde başlayabileceğini varsayabiliriz:

($m_1$) Ofisteki Bay Havit'in bir Ford'u vardır ve bu, şu $P_3$'ü gerektirir: "Ofistekilerden birinin bir Frod'u vardır." ve (tümü) $P_3$ önermesini gerekçelendirir.[59]

---

57 Bu ifadelerin listesiyle kastedilen şey, olağan felsefi terminolojide "makul", "kabul edilebilir", veya "apaçık" şeklindeki ifadeleri içine alacak şekilde geniştir. Eğer bu olmazsa o zaman başka uygun ifadelerin bu listeye ilave edilmesi gerekir.

58 Bkz. Shope 1983, 209-211. Bazı kişiler, "Onun çok komik birisi olduğunu biliyorum." gibi normatif ifadeleri doğru olarak görmek istiyor, fakat "O çok komik birisidir." şeklindeki ifadeler gibi doğruluk değeri taşımadığını da düşünüyor. Çünkü birincisinde ortada güldüren şeyle ilgili bir durum yoktur. Buna rağmen kabaca komiklik standartlarında farklı gruplara göre bağlamsal farklılık vardır. Bu nedenle biz bir GAZ'ın tanımını "doğru önerme" gibi bir ifadeyi "doğru olan önerme veya doğruluk değeri eksikse durumuna göre kabul edilebilir önerme" ifadesiyle yer değiştirerek bu tür düşüncelerle ilişkilerine göre değiştirebiliriz. Yine bir önermenin yanlış olduğu konusundaki ifadeleri, yanlış olan önerme veya eğer doğruluk değeri eksikse duruma göre inkarını kabul edilebilir olduğu ifadesiyle yer değiştirmek mümkündür.

59 $P_3$ olduğu önermesiyle ilgili bir GAZ zincirine başlamanın alternatif bir yolu, (uygun ayrıntılar, tamamlandığında) şöyledir:

Zincirin ikinci üyesi m2, daha sonra $m_1$'i gerekçelendirilmiş bir önerme yapmaya yeten bir şey ortaya koyar ki bu, Bay Havit tarafından S'ye verilen E kanıtı önermesini içerecektir.

Aksine, gerçek GAZ, şanslı Bay Nogot örneği hariç olmak üzere, Nogot örneklerinin birini göz önüne alıp şu benzer biçimle başlayamayız:

> ($m_1$') Ofisteki Bay Nogot'un bir Ford'u vardır ve bu şu $P_3$ önermesini gerektirir: "Ofistekilerden birinin bir Ford'u vardır" ve (tümü) $P_3$ önermesini gerekçelendirilmiş yapar.

Bu, tümüyle yasaklı bir yerde bulunan bir yanlışlığı içerir, fakat ofisteki Bay Nogot'un bir Ford'u olduğunun yanlış olmasından dolayı şanslı Nogot örneği istisnadır. Ayrıca bu gibi zorluklardan kaçan bu örneklerde görünürde alternatif bir GAZ da yoktur. Şanslı Nogot örneğinde m ile bu durumu başlatan zincir olan ikinci üye $m_2$, ilk $m_1$ bitişik şartlı önermeyi gerekçelendiren, S'ye sunulan kanıt devam ettirildiğinde bir yanlışlık içerecektir. Aslında onu gerekçelendiren şey, S'nin piyango çekilişinin sonuçlarıyla ilgili dikkatsizliğidir (sonuçlardan habersiz oluşudur).[60] Ve ortada alternatif, gerçek GAZ yoktur.

S'ye zincirin bir halkasını kavratan şey, örneği K olduğu önermesi, bilmeyi geniş bir kategori olarak almanın bir örneği olarak S'nin K olduğunu bilmesi içindir. h olduğu bilindiğinde S, h olduğu inancını/kabulünü açıklamak için böyle bir zincirin parçalarını, kabaca S'nin (R)'de bahsedilen temsili güce sahip olarak parçaları kavradığında yeterli şekilde kavrayacaktır.[61] Bu, diskursif bilgiyi, bilmenin daha geniş bir cinsinin bir türü yapar.

## Başka Örneklere Uygulama

Küçük Lord Truetemp, sıcaklığı belirleyen önermeyle ilgili bir GAZ'ın parçalarından birini kavrayamadığı için kendi vücut sıcaklığına yönelik diskursif/söylemsel bilgiden yoksundur. Aynı şekilde o sıcaklık konusunda daha geniş bir kategori olarak bilgiye de sahip değildir, çünkü yerleştirilen cihaz onda bir inanç oluşturduğunda o belli bir şekilde ilerleme gücünü açığa çıkarmamıştır. Biz, beyin hasarının S'ye şu öğretilen $P_{13}$'ün hatırlamasına sebep olduğu örneğindeki sırf bir inanca sahip olma duyarlılığının ötesine geçeriz: "S'nin beyninde hasar vardır.", çünkü bu örnekte S, bu zayıf kanıta karşılık olarak $P_{13}$'ü kabul etmeyi sürdürür. Fakat eğer onlar, bir şeyin sadece birinin görünür beyin hasarı tarafından oluşturulan bir hatırlamasına dayanarak olduğunu bildiren bir önermeyi kabul ederlerse bu, S ile bağlantısı olan ilgili (relevant) epis-

---

($m_1$) Ofiste çalışan Bay Havit, şöyle şöyle davrandı ve genellikle güvenilirdir ve $P_3$ olduğu önermesini (tümüyle) gerekçelendirmiştir.

Diğer bir alternatif de şu şekildedir:

($m_1$) Ofistekilerden birinin bir Ford'u olduğunu gösteren bir olgu vardır ve bu, $P_3$ olduğu önermesini gerekçelendirmiştir.

60 Ben "Gettier-türü örnek" isimlendirmesini, standart çözümlemenin üç koşulunun bir araya geldiği durumlarda örneklerle sınırlandırmayı önerdim. Fakat h olduğu önermesiyle bağlantılı bir GAZ için görünür tüm adaylar, yasaklanmış bölgelerden birinde bir yanlışlık/hata içerir ve bu nedenle zincirin sahte bir parçası olurlar. Roderick Chisholm (1989) da Gettier-türü örneklere hataların/yanlışlıkların rolüne odaklanarak engel koymayı teklif etmişti. Itirazlar için bkz. Plantinga 1993a, 63 ve Shope 1998. Jason Kawall bana Chisholm'un de Millikan'ın Hilpinen örneğine benzer durumlarda bilginin varlığını kabul edemeyeceğini gösterdi.

61 S'nin h olduğuna dair inancının (veya h olduğu önermesini kabulünün) bu şekilde bir GAZ'ın bzı parçalarını kavramakla nasıl gerekçelendirilmiş olduğuyla ilgili çözümleme, daha sonra çözümleyicilerin katkısıyla tamamlanacaktır (bkz. Shope, gelecek çalışması).

temik topluluğun üyeleri tarafından rasyonelliği daha iyi dışa yansıtmak konusunda yöntemi ihlal etmek olur. Yani S'nin görünür hatırlaması, $P_{13}$ olduğu önermesini gerekçelendiren şeyin parçası olan önermeyi içermediği için bu örnekte hiçbir m1 adayı görünür değildir.[62]

Sporsever tahmini örneğinde S'nin parça-parça hatırlamalara dayalı olarak çıkarımda bulunma süreci, rasyonaliteyi daha iyi dışarı yansıtmak için epistemik toplumun üyeleri tarafından benimsenen yöntemsel ilkeyi takip etmez. Geçmişe ait bir şeyi kabul etmeden önce şüpheler varsa kayıtları kontrol edersiniz. Bu nedenle eğer birisi, m1'in kapsamındaysa (S'nin bu çıkarımı yaptığı önermesi), böyle bir önerme, S'nin doğru olduğunu tahmin ettiği belirli bir önermeye gerekçe sağlamaya yardım etmeyecektir. Bu şekilde S, sonraki önermeyle ilgili gerçek bir GAZ'ın hiçbir üyesini kavramaz.

Ambar maketi örneğinde hiçbir gerçek GAZ bulunmamaktadır çünkü S'nin şeylere bakma şekli, şu $P_4$ olduğu önermesini vermez: "Bu bir ambardır." gerekçelendirilmiştir. Bunun nedeni, kabaca epistemik toplumun yönteminin ihlal edilmesidir. Burada bir kişinin gözlemine dayanarak h olduğu kabul edilmekte ki epistemik toplumun bilgisi göz önüne alındığında bu kişinin, h* durumundaki şeyleri bir alternatifinden ayırma konusunda büyük oranda başarısız olma riski vardır. Fakat en azından benim açıklamam, ilgili alternatifleri betimleme sorunuyla karşılaşan diğer açıklamalardan daha kötü değildir.

Epistemik amaçlar güderken önermeleri kabul etme konusunda rasyonelliğin gösterilmesiyle ilgili yöntemsel düşünceler, gazete örneğiyle ilgili sezgilerdeki uzlaşmazlıkları açıklamaya yardımcı olabilir. S'nin suikast bilgisine sahip olduğunu göz önünde bulunduranlar, bir aldatma niyetiyle hareket eden tanığa güvenmekten kaçınmak için bu ilkeye başvurabilirler. Diğer taraftan S'nin bilgisini eksik görenler ise güvenilir kaynaklardan gelen tanıklığı farz edilen şahitle ilgili daha geniş örnek seçmek için bu ilkeye başvurabilirler. Onlar, S'nin ve etrafındakilerin ilgili tanıklıkta açık bir yöntemsel ilkeyi takip ederek aldatmacayı görmek için kolay bir konumda olmadıklarını anlıyor olabilirler.[63]

Şimdi ortaya çıkan Çamur-Adam'a şu $P_{17}$ inancı gibi inanma/kabul etme örneklerini atfetmemize müsaade edecek şekilde madde üzerinde zihinsel takipler yaptığımızı düşünelim: "Stanford California'da bir üniversitedir."[64] Fakat o, $P_{17}$ olduğunu da biliyor mu? Belki de biz, onun içinde kayıtlı olan $P_{17}$ bilgisini arayabiliriz fakat yine de bir bellek-izi bulmamız zor olacaktır. Buna rağmen örneği düşünme şeklimize göre

62 Paul Moser (1989), hipnotize edilmiş şanslı Bay Nogot örneği uzerinden benim çozumlememe itiraz etti. Bu, şanslı Bay Nogot örneğine kesinlikle benziyor, fakat Nogot'un ofisteki davranışı, sadece hipnoz geçtikten sonra oyle bir davranışta bulunmak için bir hipnozu yapan kişinin talimatını belirsiz şekilde yerine getirmesi durumundaki gibidir. Fakat burada S'nin kavradığı şey, $P_3$ olduğu onermesinin yeterince gerekçelendirilmiş olmamasıdır, zira bu, Nogot'un T tanıklığını içerir ki T olduğu önermesi gerekçelendirilememiştir, çunku epistemik toplumun üyeleri tarafından onunla ilgili kabul, ilgili araştırmanın bir parçası olarak ortaya çıkarılmış olmayan güvenilir haberlerden sakınmak için temel yöntemsel ilkeleri ihlal etmiştir. Şimdiye kadar bu bolümde goz ardı edilen bilgisizlik durumlarının hiçbirinde goze çarpan bir ne-sorusuna bir cevap için herhangi bir gerekçelendirme seviyesini ortaya çıkaracak şekilde ilerleyerek S'yi ele almak için bile bir temel yoktur.

63 Fakat bu örnekle ilgili tartışılması gereken çok ilginç ayrıntılar vardır ve ona benzeyen bir örnek için bkz. Cohen 1986; Shope 1983; devam eden çalışma.

64 Fred Deretske'nin temsil/gosterme açıklaması (1988), buna izin vermeyecektir. Tartışma için bkz. Shope 1999, 249-251.

bizim, birtakım hazır (background) bilgilerimiz vardır. Örneğin biz bu önermeyle zihnin maddeyi izlediğini gerekçelendiririz ve Davidson'ın tam bir kopyasının yapıldığının buna bir gerekçelendirilmiş önerme olduğunu hayal ederiz. Bu durumda biz Çamur-Adam'a hem Stanford'un durumunun $P_{17}$* durumunun bir örneğini içerdiği şeklindeki $Y_{17}$'yi gösterecek şekilde ilerleme gücü hem de böyle bir ilerleyişi içeren $P_{17}$*'yle ilgili bir düşünceye sahip olma kapasitesi atfedebiliriz. Zira Çamur-Adam, Stanford'un ne olduğunun sorulması üzerine kendi kendine veya başkalarıyla bu bilgiyi ifade etmek gibi kayıtlı bilgilerin üzerini çizerek $P_{17}$ ile yoluna devam edebilir. Burada $X_{17}$, böyle bir ifadedir, $Y_{17}$'yi gösterir/temsil eder, çünkü $SY_{17}$, $P_{17}$*'nin meydana gelmesidir ve $X_{17}$, anormal olmayan şekilde $SX_{17}$'nin sebebidir. $SX_{17}$, bu ifadenin meydana gelişidir ve bu, "Standord'la ilgili durum nedir?" sorusuna $P_{17}$ olduğu şeklindeki cevabı en azından bir dereceye kadar gerekçelendirir (yukarıda bahsedilen önermelerin gerekçelendirilmiş statüleriyle ve Davidson'un kopyalama anında kendi kendine $P_{17}$ olduğunu gerekçeli olarak kabul ettiği önermeyle ilgili olarak).

Fakat nihayetinde Çamur-Adam, $P_{17}$ oluğunu geniş bir bilme kategorisi olarak alınmış bir örnek olarak bilir. O, $P_{17}$ olduğu şeklindeki diskursif/söylemsel bilgiden mahrumdur, çünkü onun $P_{17}$ oluğu inancı/kabulü, gerekçelendirilememiştir. Bu şekilde başka bir örnek de Stewart Cohen tarafından ortaya koyulur:

> **Tek Düşünen:** S, şu $P_{18}$'i bilir. "S, q olduğu önermesinden bahseden bir önermeyi hep kabul edecek epistemik toplumun tek üyesidir." ki burada q olduğu önermesi, doğruluğuyla $P_{15}$'i doğru yapan bir önerme olabilir (krş. 1985, 527).

Bu örnek, diskurtif bilgiyi içermez çünkü Lehrer'in "eleştirel tartışma ve bilişsel incelemeye tabi olma" (1970, 9) dediği şeylerden uzak bir bağlamda oluşur. Bu nedenle $P_{18}$ önermesinin doğruluğu, alternatif önermelerin epistemik toplumun üyeleri tarafından kabul edilmesi için kendisi ile rekabete giren hiçbir önermenin olmamasını gerektirir.

Sonuçta bu yaklaşım, Millikan'ın şu $P_{15}$'i kabul etmesi sayesinde kısmen elde etmiş olduğu H olduğu bilgisiyle (H olduğu önermesinin içeriği ne olursa olsun) başa çıkabilir: "Elektron yükü n'dir." (Basitleştirmek için burada ilgili hata aralıklarını bilmezlikten geliyoruz). Şu E olduğu olgusuna bakalım: "Millikan, C olduğu doğru önermesini gerekçelendirirken yaptığı şeylerin aynısını yaparak" şu deneysel bir veriyi elde etti: "$P_{15}$ olduğu önermesi, Millikan'ın zamanındaki bilimsel topluma bağlı olarak gerekçelendirilmiş bir önerme olarak kabul edilir." Bu bağlantı, şu T olduğu doğru önermesini gerekçelendiren düşüncelerin parçasıdır: "Elektron yükü, makul/oldukça/önemli oranda n'ye yakınır." H olduğu önermesiyle bağlantılı olan bir GAZ, T olduğu önermesini içerdiği gibi C olduğu, E olduğu ve şu Q olduğu önermelerini de içerir: "H olduğu önermesi, Millikan tarafından $P_{15}$ olduğu önermesinden çıkartılan şekilde rasyonel olarak anlaşılırdır." Bu GAZ, T'nin öne sürdüğü $P_{15}$ önermesinin yerinin alan H'ye Millikan'ın çıkarımına paralel bir argümanın varlığından bahsedecektir. Millikan, en azından C olduğu, E olduğu ve Q olduğu önermelerini kabul ettiği için GAZ'ın bir kısmı ile ilgili böyle bir kavrayış, onun H olduğunu bilmesiyle[65] ilgili benim çözümlememde bahsedilen temsili bir güce sahip olması için yeterliydi. Burada onun H olduğu önermesini kabul etmesi, H* durumunu elde ettiğini gösterir.

65 Fakat bunu gostermek için, Millikan'ın nasıl H olduğu onermesini kabul ettiğine ve boylece bu ayrıntıların (R) koşulunu karşılamak için uygun olan temsille bağlantılı gerekçe sağlayan duşuncelerle birleştiğine dair ihtilaflı ayrıntıların açıklığa kavuşturulması gerekebilir.

## Simbiyotik (Beraber Oluşturulan) Bilme Teorisi

**Bizim diskursif/söylemsel bilgiyi bir bilme türü yapacak kadar geniş bir kategori içinde ele almak isteyişimizin bir nedeni, özellikle bebeklerin bilmenin daha karmaşık bir tarz olarak ortaya çıktığı epistemik toplumun birer üyeleri olarak büyümeleridir. Diskursif bir bilgi çözümlemesi yapmamızın ikinci nedeni ise daha dar türlere ait olduklarını belirtmeden cinse ait bazı durumlara değinme ihtiyacıdır.**

**Bir önermenin, epistemik toplumun üyelerinin katkılarıyla gerekçelendirilmiş olmasının önemi, bilmeyi geniş bir kategori olarak çözümlerken (R') koşulunun gerekliliğini açıklamaya yardımcı olacağından ve sonraki bilme türü, diskursif bilme çözümlemesinde belirtildiği için biz, cins çözümlemesi ve tür çözümlemesinin, simbiyotik bir tür olarak durmakla birlikte bir kısır-döngü ilişki içinde bulunmayacaklarını söyleyebiliriz.**[66]

# KAYNAKLAR


Ackermann, R. J. (1972). *Belief and Knowledge*. Garden City, N.Y., Doubleday.

Almeder, R. (1974). "Truth and Evidence." *Philosophical Quarterly* 24: 365–368.

———. (1992). *Blind Realism: An Essay on Human Knowledge and Natural Science*. Lanham, Md., Rowman & Littlefield.

Armstrong, D. M. (1973). *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Audi, R. (1993). *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ayer, A. J. (1956). *The Problem of Knowledge*. Baltimore, Md.: Penguin.

BonJour, L. (1980). "Externalist Theories of Empirical Knowledge." In P. French et al., eds. 53–73.

Braine, D. (1971–1972). "The Nature of Knowledge." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72: 41–63.

Carrier, L. S. (1971). "An Analysis of Empirical Knowledge." *Southern Journal of Philosophy* 9: 3–11.

———. (1976). "The Causal Theory of Knowledge." *Philosophia* 6: 237–257.

Castaneda, H. N. (1980). "The Theory of Questions, Epistemic Powers, and the Indexical Theory of Knowledge." In P. French et al., eds. 193–238.

———. (1989). "The Multiple Faces of Knowing: The Hierarchies of Epistemic Species." In J. W. Bender, ed., *The Current State of the Coherence Theory*. Dordrecht: Kluwer. 231–241.

Chisholm, R. M. (1989). *Theory of Knowledge*. 3d ed. Englewood Cliffs, N.J.: PrenticeHall.

Code, L. J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press.


66 Onun hayvani bilgi dediği şeyle reflektif bilgi dediği şey arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Sosa 1991. Lehrer'in de ilk (primative) bilgi ve diskursif/söylemsel bilgi diye isimlendirdiği şeyler arasındaki karşıtlık için de bkz. 2001.

Bu, -dığını bilme konusundaki bir açıklamayı, bir şeyin nasıl yapıldığını bilme açıklamasıyla ilişkisi kurulabilmesi bakımından üstün hale getirir. Bu durum, bu şekilde her iki bağlamda da "bilme" sözcüğünü kullanmanın uygun olacağını anlamamıza yardım eder. Bunun, burada savunulan bilme açıklamasıyla nasıl yapılabileceğine dair bir değerlendirme için bkz. Shope, devam eden çalışma.

Cohen, S. (1986). *Review of The Anolysis of Knowing: A Decade of Research by Robert K. Shope.* Philosophy and Phenomenological Research 46: 523–528.

Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis.* Oxford: Clarendon Press.

Davidson, D. (1986). "Knowing One's Own Mind." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60: 441–458.

Dretske, F. (1972). "Contrastive Statements." *Philosophical Review* 81: 411–437.

Feldman, R. (1996). "Plantinga, Gettier, and Warrant." In J. L. Kvanvig, ed. 199–220.

French, P. A., T. E. Uehling, Jr., and H. K. Wettstein, eds. 1980. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5: Studies in Epistemology. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gettier, E. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121–123; reprinted in M. Roth and L. Galis, eds.

Goldman, A. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73: 771–791; reprinted in G. Pappas and M. Swain, eds.

———. (1985). "What Is Justified Belief?" In H. Kornblith, ed. *Naturalizing Epistemology.* Cambridge, Mass.: MIT Press. 91–113.

———. (1986). *Epistemology and Cognition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. (1992). *Liaison: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences.* Cambridge, Mass.: MIT Press. 155–175.

Goldstick, D. (1972). "A Contribution towards the Development of the Causal Theory of Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy* 50: 238–248.

Greco, J. (1990). "Internalism and Epistemically Responsible Belief." *Synthe`se* 85: 245–277.

Grice, H. P. (1961). "The Causal Theory of Perception." *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. vol. 35:121–152; reprinted in R. J. Swartz, ed. 1965. *Perceiving, Sensing and Knowing.* New York: Doubleday, and in P. Grice. 1989. *Studies in the Way of Words.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Harman, G. (1968). "Knowledge, Inference, and Explanation." *American Philosophical Quarterly* 5, 164–173.

———. (1973). *Thought.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Harré , R., and E. H. Madden (1975). *Causal Powers.* Oxford: Basil Blackwell.

Hilpinen, R. (1988). "Knowledge and Conditionals." In J. E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, vol. 2: Epistemology. Atascadero, Calif.: Ridgeview. 157–182.

Johnson, O. A. (1971). "Is Knowledge Definable?" *Southern Journal of Philosophy* 8: 277–286.

———. (1980). "The Standard Definition." In P. French et al., eds. 1980. 113–126.

Klein, P. (1971). "A Proposed Definition of Propositional Knowledge." *Journal of Philosophy* 68: 471–482.

———. (1976). "Knowledge, Causality, and Defeasibility." *Journal of Philosophy* 73: 792–812.

———. (1981). *Certainty: A Refutation of Scepticism.* Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

———. (1996). "Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasibility." In J. L. Kvanvig, ed. 97–130.

Kvanvig, J. L. (1992). *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Epistemology*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

---. ed. (1996). *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Lehrer, K. (1965). "Knowledge, Truth, and Evidence." *Analysis* 25: 168–175; reprinted in M. Roth and L. Galis, eds.

---. (1970). "The Fourth Condition for Knowledge: A Defense." *Review of Metaphysics* 24: 122–128.

---. (1974). *Knowledge*. London: Oxford University Press.

---.(1979). "The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge." In G. Pappas, ed. *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. Boston: D. Reidel. 65–78.

---. (1996). "Proper Function versus Systematic Coherence." In J. L. Kvanvig, ed. 25–45.

---. (2000). *Theory of Knowledge*. 2d ed. Boulder: Westview Press.

---. (2001). "The Virtue of Knowledge." In L. T. Zagzebski and A. Fairweather, eds. 200–213.

Lehrer, K. and T. Paxson, Jr. (1969). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief." *Journal of Philosophy* 66: 225–237.

Luper-Foy, S. (1987). *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

Monmarquet, J. A. (1993). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Morton, A. (1997). *A Guide Through the Theory of Knowledge*. Belmont, Calif.: Dickenson.

Moser, P. (1989). *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

---. (1993). *The Nature of Rationality*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Olen, J. (1976). "Is Undefeated Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 36: 150–152.

Pappas, G. and M. Swain. (1978). "Introduction." In G. Pappas and M. Swain, eds. 11–40.

Pappas, G., and M. Swain, eds. (1978). *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Plantinga, A. (1991). "A Reply to James Taylor." *Philosophical Studies* 64: 203–217.

---. (1993a). *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.

---. (1993b). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.

---. (1996). "Respondeo." In J. L. Kvanvig, ed. 307–378.

---. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

Popper, K. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.

Radford, C. (1966). "Knowledge–by Examples." *Analysis* 27: 1–11; reprinted in M. D. Roth and L. Galis, eds.

---. (1988). "Radford Revisited." *Philosophical Quarterly* 38: 496–499.

Roth, M., and L. Galis, eds. (1970). *Knowing: Essays in the Analysis of Knowledge*. New York: Random House

Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Allen and Unwin.

Schmitt, F. F. (1990). *Knowledge and Belief*. London: Routledge.

Shope, R. K. (1983). *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

---. (1984). "Cognitive Abilities, Conditionals, and Knowledge: A Response to Nozick." *Journal of Philosophy* 81: 29–47.

---. (1989). "Justification, Reliability, and Knowledge." *Philosophia* 19: 133–154.

---. (1998). "Gettier Problems." In E. Craig, ed. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4. New York: Routledge. 54–59.

---. (1999). *The Nature of Meaningfulness: Representing, Powers and Meaning*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

---. (forthcoming). "The Analysis of Knowing." In I. Niiniluoto et al., eds. *The Handbook of Epistemology*. Kluwer.

---. Knowledge as Power, manuscript.

Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. (1996). "Postscript to 'Proper Functionalism and Virtue Epistemology.' " In J. L. Kvanvig, ed. 271–280.

---. (2001). "For Love of Truth?" In L. Zagzebski and A. Fairweather, eds. 49–62.

Stalnaker, R. C. (1984). *Inquiry*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

White, A. R. (1982). *The Nature of Knowledge*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. (1999). "What Is Knowledge?" In J. Greco and E. Sosa, eds. *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell. 92–116.

---. (2002). "Introduction." In L. T. Zagzebski and A. Fairweather, eds. 3–14.

Zagzebski, L. T., and A. Fairweather, eds. (2000). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. New York: Oxford University Press.

2. BÖLÜM

# BİLGİNİN KAYNAKLARI

Robert Audi

Çeviren: Ayşenur Erken

Bilgi, yalnızca, kaynaklarıyla ilişkili olarak yeterli bir şekilde açıklanabilir. Algı, sezgi ve genel kabul gören diğer bilgi kaynaklarının epistemolojide kapsamlı bir şekilde tartışılmasının nedeni de, kısmen, budur. Bu kaynaklar ve belirgin olan diğer bilgi kaynakları, genellikle, gerekçelendirmenin de kaynakları olarak ele alınır ve gerekçelendirme bilgi tarafından gerektirilmezse böyle işlev görürler. Burada öncelikle, bilginin kaynakları üzerinde duracağım; fakat epistemolojik önemini gün yüzüne çıkarmak için bu kaynakları gerekçelendirmeyle de ilişkilendireceğim. Elbette bilginin var olduğunu farz ederek konuşuyorum. Şüpheciliğin herhangi bir versiyonunu kabul eden bir kimse, söylenen şeyi, 'eğer söz konusu türde herhangi bir bilgi ya da gerekçelendirme varsa bu bilginin ya da gerekçelendirmenin kaynakları ne olurdu' şekline uyarlayarak alabilir. Ben, bilginin standart temel kaynakları olarak adlandırılabilecek şeylerle başlayacak, onları temel olmayan kaynaklardan ve bilginin temellerinden ayırarak devam edecek ve daha sonra bu epistemik kaynakların açıklamalarını göz önünde bulundurarak çürütülebilirlik/feshedilebilirlik ve bütünlük meselelerine döneceğim.

## 1. BİLGİ VE GEREKÇELENDİRMENİN TEMEL KAYNAKLARI

Eğer epistemoloji tarihinde klasik temel kaynaklar olarak adlandırılmayı hak eden bilgi kaynakları varsa, bu adlandırma için en iyi adaylar; algı, hafıza, bilinç (bazen *iç-bakış* olarak adlandırılır) ve akıldır (bazen *sezgi* olarak adlandırılır). Bazı yazarlar bu listeyi "tecrübe ve akıl" başlığı altında toplarlar. Bu başlık, ilk üç kaynak arasında bir birlik olabileceğini ve hatta başka bazı tecrübi kaynaklar olmasının mümkün olduğunu ileri sürdüğü derecede uygun, tecrübenin bir bilgi kaynağı olarak, aklın işleyişinde hiç bir rol oynamadığını ileri sürdüğü ölçüde de yanıltıcı bir başlıktır. Nitekim, aklın, bilincin

bir unsuru olan herhangi bir işlevi, zihinsel bir tecrübe türü olarak ele alınabilir. Bir bilgi kaynağı olarak görev yapması adına "akıl" için gerekli olan düşünme ya da diğer anlama çabaları kesinlikle bir tecrübe türüdür.

Öncelikle bir kaynağın temel olmasının ne anlama geldiğini ve inançların bilgi oluşturmasını sağlayan bazı koşulları açıklığa kavuşturalım (bunlar *başarı koşulları* olarak adlandırılabilir). Böylece ne tür bir kaynağın temel-olmayan kaynak olabileceğini ve temel kaynakların bu dört standart temel kaynaktan ibaret olup olmadığını ele alabiliriz.

Ben, bir bilgi (ya da gerekçelendirme) kaynağını, kabaca, bilenin yaşamında inançların bilgi oluşturmasını sağlayan -algı ya da düşünme gibi- bir şey olarak kabul ediyorum. Bir bilgi (ya da gerekçelendirme) kaynağını temel olarak adlandırmak, o [kaynağın] başka bir bilgi (ya da gerekçelendirme) kaynağının işlevine pozitif bağlılığı olmaksızın bilgi sağladığını söylemektir. Dolayısıyla, saatin 10 olduğunu, saatin ön yüzünün 10'u gösterdiğini görmek suretiyle algısal olarak bilebilirim; ve yine, eğer iki kişi birbirinin birinci dereceden kuzenleri ise onların aynı büyükanne ve büyükbabayı paylaştıklarını çok hızlı bir düşünme ile bilebilirim.

Öyle görünüyor ki, bu algısal bilgi, yalnızca bir saati nasıl okuyacağımı hatırlıyorsam mümkündür ve bu nedenle algı, hafızadan bağımsız olarak bilgi sağlayamaz. Söz konusu türdeki algısal bilginin bir şekilde hafızaya bağlı olduğu doğrudur. Fakat şunu düşünün. Bir kimse bir saati okumak için gerekli kavramları o saati görür görmez elde edebilsin ve bundan dolayı saatin 10 olduğu inancını oluşturmak için hiçbir şey hatırlamak ihtiyacında olmasın. Bunun mümkün bir yolu benim bir kopyamın yaratılmasıdır: onun, yaratıldığı ilk anda, bir saati okuması mümkün olabilirdi. Böylece, algısal bilgi genel olarak belirli bir şekilde hafızaya dayanıyor olsa da hem algı *kavramı* hem de algısal bilginin *tarihsel* olmadığı ortaya çıkar. Bununla birlikte hafızaya dayalı bilgi en azından şu anlamda tarihseldir: Bir kimse, bir şeyi, bir müddet hafızada *tutmamışsa* hatırlayamaz.

Temel bir kaynak kavramı, farklı bir örnek türü yoluyla daha iyi anlaşılabilir, bu örnek, temel bir kaynağın dahi nasıl bilgi oluşturamayan inançları *sağlayabileceğini* ve bilgi üretmedeki başarısının, diğer temel kaynaklar yoluyla inandığımız şeylere nasıl bağlı olabileceğini gösterir. Benim duvardaki saati yalnızca loş ışıkta gördüğümü, ancak yine de akrep ve yelkovanı ayırt edebildiğimi ve saatin (haklı olarak) 10 olduğu inancına vardığımı varsayın. Şimdi oğlumun eğlenmek için beni yanıltmak amacıyla kurduğunu hatırladığım ayna nöron sistemini gösterecek parlak bir ışık yakıyorum. Böylece, o saatin aynı görüntü ile farklı bir saati gösterebildiğini fark ediyorum. Şimdi, aslında o saati görmemiş, fakat sadece 10 olan benzer bir saatin aynadaki görüntüsünü görmüş olsam da, saatin 10 olduğuna inanabildiğimi fark ettiğimden dolayı duvardaki saatin 10 olduğundan şüphe etmek için iyi bir gerekçeye sahip olabilirim. Burada benim, saatin 10 olduğuna dair bilgi olmaya aday algım ustaca aldatılmış olduğumu fark etmem ile *çürütülmüştür*. O halde bu farkındalık, kısmen, oğlumun acayiplikleri ile ilgili hafızama bağlıdır. Dolayısıyla, algıdan farklı bir kaynak tarafından yeteri kadar güçlü bir "muhalefet" olmadıkça normal bir şekilde bile saatin on olduğunu bilemeyeceğimi gösteren bir örneğimiz var. Bununla birlikte, algının, algısal deneyimin ötesindeki faktörlere bu bağımlılığı, *negatif bağımlılık* olarak adlandırdığım şeydir; bu, algının bir bilgi kaynağı olmadığını göstermez, fakat sadece bu kaynağın (en azından) ara sıra, bir şekilde bloke edilebileceğini gösterir.[1]

1 Pozitif ve negatif epistemik bağımlılık arasındaki ayrımın ayrıntılı bir tartışması için *Epistemology* (London: Routledge, 1998) adlı eserime bakınız, özellikle 7. bolum.

Bu durumda algının, bilince bağlı olduğu için, pozitif olarak dahi bağımsız bir kaynak olmadığı ileri sürülebilir. Buradaki fikir, bir kimsenin bilinçli olmadan algılayamayacağı, dolayısıyla, algının başka bir bilgi kaynağının işlevinden bağımsız olarak bilgi sağlayamayacağıdır. Argümanın hatırına, algının bilinci gerektirdiği varsayımını kabul edelim.[2] Eğer böyleyse, bu durum, algının bir bilinç türü -dışsal bir nesnenin bilinci- olmasından dolayıdır. O halde basitçe, algının algısal bilinç olduğunu ve yalnızca "içsel bilincin" (zihinde içsel olan şeyin bilincinin) algıdan ayrı bir bilgi kaynağı olarak ele alınacağını kabul edebiliriz. İçsel bilinç, tam anlamıyla, sadece nesnenin ya imge ve düşüncelerde olduğu şekliyle içsel (kabaca fenomenal) ya da kavramlar ve (muhtemelen) sayılar örneğinde olduğu gibi soyut olduğunda gerçekleşir. Biraz daha açarsak, biz, inançlar, arzular, duygular gibi fıtrî zihinsel durumların içsel bilincine sahip olabiliriz. O zaman dahi, [bu bilincin], zihinsel durumların bizim bilincinde olduğumuz tezahürlerinin bilinci yoluyla elde edildiği görülür. Örneğin, tıpkı kötü bir şey olacağı hissi, rahatsızlık hissi, başarısızlığın getirdiği hoşnutsuzluk hissi gibi hislerin farkındalığı yoluyla kaygının bilincinde olmamız gibi.

Elbette bir kimse bilinci de bir algı türü olarak görebilir: algılanan nesne zihnin dışında olduğunda dışsal algı, içinde olduğunda içsel algı türü. Fakat soyut nesneler, en azından düşünceler ve duyuların bulunduğu şekilde, zihnin "içinde" bulunmazlar. Her halükarda, soyut nesnelerin bilincini bir algı türü olarak ele almamak tercih edilir. Bunun bir nedeni, algı nesnesi ile duyu ya da başka bir zihinsel unsurun oluşturduğu herhangi bir algısal cevap arasında nedensel bir ilişki olduğunun görülmesidir ve en azından soyut entitelerin nedensel güce, ya da hiç olmazsa zorunlu türden nedensel güce sahip oldukları net değildir.[3] Bu konu, burada ele almak için çok geniştir, fakat zihinsel fenomenlerin hepsinin ya herhangi bir anlamda algısal ya da soyut nesnelere yöneltilmiş gibi görünmediğine işaret etmek yeterli olabilir. Hayallerinizi ya da planlarınızı düşünün. Bunlar, ne soyutla ilgili olmayı gerektirir ne de zihinde kendi başlarına niteliklere sahip olan nesneler olarak var olduklarını varsaymamızı gerektirir.[4] Algının bilinç aktivitesini tümüyle kuşattığını varsaymak akıllıca olmazdı.

Bununla birlikte, görünen o ki, algıyı, kısmen, nedensel bir kavram olarak kabul edebiliriz. Eğer bir şeyi görür, duyar, tadar ya da koklarsanız, o şey sizi bir şekilde etkileyecektir. Ve eğer kendi kalp atışlarınızı ya da hatta kendi kaygınızı algılayabileceğiniz söylenebilirse, bu durum, onların beş duyu yoluyla sahip olabildiğiniz bir duyu izlenimine benzer bazı tecrübi izlenimlere sahip olmanıza neden olmaları sebebiyledir. Böyle düşününce, algı bir *kapalı kavram* olmaz: Algı kavramı, bir nesneyi algılamanın zihinsel yönü sayılan, o zamana kadar bilinmeyen türde tecrübi cevapları ve hatta algılanabilir olan yeni ve olağandışı türden nesneleri içine alabilir.[5] Bununla birlikte, burası, algının tam olarak ne olduğuna dair açıklama getirmek için uygun yer değildir.

---

2 Eğer "kor nokta" bir algı örneği ise, bu boyle olmayabilir (öznenin basit olarak görsel algıların ya da algıya eşlik eden diğer deneysel unsurların var olduğuna inanmamasının tartışmalı olmasına rağmen).

3 Soyut varlıkların apaçık nedensel-olmayan karakteri, -varlıklarında dahi- bilgilerinin çoğunlukla problematik olarak gorulmesinin ana nedenidir. Nedensel atalet iddiasına bir meydan okuma turu için bkz. Alvin Plantinga, *Worront ond Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

4 *Epistemology* adlı eserimin 1. bölümünde tanımlandığı gibi, dışsal algı için olduğu gibi iç-gozlem ve bilinç için de makul bir tümleç görüntüsü oluşturulabilir.

5 Algı kavramının ne kadar geniş etkileri olduğunu görmek için bkz. Fred I. Dretske, *Knowledge ond the Flow of Informotion* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), ve William Alston, *Perceiving God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991).

Temel kaynakların her biri, uzun bir araştırma konusu olmayı hak etmektedir. Öyleyse, epistemik ya da bir gerekçelendirme kaynağı olarak hafıza meselesine geçelim.

Eğer, algıdan bahsederken, bir algılama kapasitesi hakkında konuşuyorsak, hafızadan bahsederken de bir hatırlama kapasitesi hakkında konuşuyoruz. Fakat algının algılama kapasitemizin işleyişini kuşattığı kadar, "hatırlama" (remembering) hafıza kapasitesinin işleyişini tamamen kuşatmaz. Diğer bir kavram da, hatırlamayı gerektiren fakat hatırlama tarafından gerektirilmeyen *anımsama* (recalling) kavramıdır; Bir de anımsamaya benzeyen ve fakat anımsamanın (bazen çaba gerektiren) bir bölümünü, genellikle bir detaylar silsilesi ya da kümesine ait bölümünü ima etme eğiliminde olan, [*bütüncül*] *anımsama* (recollecting) vardır; yine yanlış olması mümkün ve hatırlamayı hatta anımsamayı dahi gerektirmeyen hafıza *inançları* vardır. Bununla birlikte, *p*'yi (*p* rasgele seçilmiş bir önerme olduğunda) hatırlamanın onu bilmeyi gerektirdiği iddiasını sürdürmek makuldür; ve şeyleri hafıza yoluyla bilmekten de söz ederiz. Şeyleri bu yolla (bütünüyle) bildiğimiz zaman, bu bilme, bildiğimiz diğer şeylere dayanarak olmaz. Bir kimse bir teoremi hafıza yoluyla ve bir aksiyomdan [çıkarılan] basit bir delile dayanarak bilebilir, fakat bir kimse *p*'yi – sadece hatırlaması sayesinde – bütünüyle hafıza yoluyla bildiğinde, o zaman başka bir şeyi bilmeye ya da başka bir şeye inanmaya dayanarak bilmez.

Bu noktalar, hafızayı temel bir bilgi kaynağı olarak düşünmeyi doğal kılar. Fakat sanırım hafızanın tek *temel kaynak* olduğunu iddia etmek yanlış olur. Evet, hafıza epistemik olarak bir *özsel kaynak*tır. Yani, "bizim bilgimiz" olarak düşündüğümüz şey, genel anlamda, eğer hafıza tarafından saklanmasaydı yok olurdu. Yalnızca belirli bir vakitte bilincimizde tutabildiğimiz şeyi bilebilirdik (bu en azından, eğer bir vakitte fıtrî olarak bildiğimiz şeyin, o vakitte hafızada tutulduğu tasavvur edilmesi gerekiyorsa, böyledir; ancak o zaman şu da doğrudur ki o vakitte önermelerden herhangi birini bilinç [seviyesine] getirmeye çalışmak durumunda olsaydık, o önerme normalde o vakitte orada [bilincimizde] olacaktı[6]). Bu rolü oynadığı için, hafıza önemli bir epistemik kaynaktır. Fakat bir kimse, kesinlikle, öncesinde başka bir kaynak yoluyla bilmiş olmaksızın hafıza yoluyla hiçbir şey bilemez. Eğer bir şeyi hatırlıyorsak ve bu suretle biliyorsak, demek ki biz onu [zaten] biliyorduk, ve, biz o şeyi daha önce, söz gelimi, algı ya da akıl yürütme yoluyla bilmiş olmalıyız.[7]

Eğer hafıza temel bir bilgi kaynağı değilse, kesinlikle temel bir gerekçelendirme kaynağıdır. Onun bu rolü nasıl oynadığını tam olarak kavramak kolay değildir. Ancak bir kişinin bir arkadaşına tatilden bir kartpostal gönderdiğine inandığınızı düşünün. Bu inanç -ya da en azından önermesel nesnesi- kendisini, söz konusu inanca belirli bir derecede gerekçelendirme sağlayan bir [inanç] olarak gösterebilir. (Bence bu [hafıza inancı], bir kimse[nin inancı] doğru ise ve bu bilgi adayı [inancının] hiçbir çürütücü-

6 Burada "eğer"e olan ihtiyaç halihazırda ileri sürülmüştür: benim bir kopyam, yaratılma anında, fıtrî olarak şimdi hafıza yoluyla bildiğim birçok şeyi bilebilir. (tabii ki hepsini değil, çünkü bazıları benim bilfiil geçmişime bağlıdır ve kopyam henuz hiçbir geçmişe sahip olamaz); fakat bunun hafızaya nasıl bağımlı olduğu belirsizdir. Belki de biz hatırlamaya bağımlı olmadığını -dolayısıyla hafızanın işlevini gerektirmediğini- ancak hafıza kapasitesine bağımlı olduğunu soylemeliyiz. Çunkü, gerekli zamana dair, hatırlamak istediğim şeyi (örneğin, bir telefon numarasını) zihnime getireceğim "sonraki" bir zamana kadar korumak için yeterli hafıza kapasitesine sahip olmadıkça belirli bir bilgi unsurunu zihnime getirme ihtiyacım olduğunda bunu yapabileceğim doğru olmaz.

7 Hafızama dayanarak *p*'ye inanıyor olduğumu fakat onu bilmediğimi varsayalım (diyelim ki çok az bir delile sahibim) ve sen *p* olduğunu soylüyorsun. Fakat şimdi *p* olduğunu biliyorsam, bu senin şahitliğine dayalıdır. Ben sadece inancı değil, bilgiyi hafızama kaydedene kadar onu hafıza kaynaklı olarak bilmiyorum. Hafıza kaynaklı inanma hemen bilmeye dönüşebilir, fakat hemen hafızaya dayalı bilgiye dönüşemez.

sü yoksa, o inancın bilgi oluşturmasına imkan verecek yeterlilikte [bir gerekçelendirme] sağlayabilir, fakat bunu burada göstermeye çalışmak gereksizdir). Bizim böylesi inançlarımızın, yalnızca, kişinin -bilinçli de olsa- hafıza imgelerinin bilgisi sayesinde gerekçelendirilebileceğine itiraz edilebilir, fakat ben bundan fazlasıyla kuşkuluyum.[8] [Zira], hatırlanan önerme, imajların yardımı olmaksızın bilince çıkabilir ve sıklıkla, bir soruya cevap olarak ya da birinin yapmaya giriştiği ya da ihtiyaç gördüğü bir çıkarım için öncül olarak bir önerme ihtiyacına binaen bir anda ortaya çıkabilir.

Hafıza ile ilgili şimdiye kadar vurgulanan noktaları göz önünde bulundurarak, hafızanın bilginin özsel bir kaynağı ve gerekçelendirmenin de temel bir kaynağı olduğunu ileri sürüyorum. İlk durumda o, *koruyucu*dur, elde edilmiş mevcut bilgiyi korur; ikincisinde ise, başka türlü elde edilmeyen bir gerekçelendirme üretmesi hasebiyle, *üretici*dir.

Burada "başka türlü *elde edilebilir olmayan*" diyemeyeceğimize işaret etmeliyiz. Belirli bir kişi tarafından hafızaya dayanarak bilinebilen ya da gerekçelendirilmiş şekilde inanılabilen her şey *aynı zamanda* başka bir yolla da bilinebilir ya da onlara gerekçelendirilmiş bir şekilde inanılabilir, örneğin bir başkasının şahitliği yoluyla. Bu durum, gerekçelendirme ve bilgi kaynaklarını anlamak için ihtiyacımız olan bir başka kavrama işaret eder. Gerekçelendirmenin (ya da bilginin) tek bir türüne ilişkin olsa dahi, *temel* bir gerekçelendirme kaynağının bir *eşsiz kaynak* olması gerekmez.

Bununla birlikte, hafıza bir eşsiz kaynak olmasa bile, ilkece bir kimsede hazır bulunan hafıza-dışı kaynağın, hakiki bilgiyi üretmek için, hafızaya ya da geçmişin bilgisine ya da geçmiş hakkındaki gerekçelendirmeye bağımlı olabileceği hâlâ doğrudur. Örneğin, kaynak şahitlik ise, geçmiş bir olaya şahit olan kimse ya kendi hafızasına ya da bir başkasının hafızasına dayanır. Öyleyse, biz, hafızanın, geçmişe ilişkin *birincil* bilgi ya da birincil gerekçelendirme -burada birincil bilgi ve gerekçelendirme, bir başkasının bilgi ve gerekçelendirmesine (açıkça) bağlı olmayan türden bilgi ve gerekçelendirmedir- için eşsiz bir kaynak olmasa da birinin geçmiş hakkındaki şahitliğine dayanmam örneğinde olduğu gibi, *geçmişe* ilişkin *ikincil* bilgi ya da gerekçelendirme için, eşsiz bir kaynak olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte, belki de benim kopyam, yaratıldığı anda, bir duman görebilir ve görünür gerçeklere binaen, orada bir ateş yanmış *olduğunu* düşünebilir. Eğer böyleyse, kopyamın eş zamanlı şahitliği, diğerlerine, onlardan herhangi birinin kendi hafızasına (hafıza işleyişine) bağlı olmaksızın böyle tarihsel bir bilgi verebilir. Benim kopyam, muhtemelen, benden bir çıkarım yeteneğini "miras" olarak alabilir ve *ben* o yeteneği hafızama dayanmaksızın elde edememiş olabilirim; fakat yine de kopyamın orada bir ateş olduğunu bilmek için kendi hafızasına bilfiil dayanması gerekmemiş olur. O halde burada, biz birinci derecede bilen *tarafından* bir hafıza egzersizi gerektirmeden geçmişin bilgisini elde edebildik. Hafıza, herhangi bir türdeki bilgi ya da gerekçelendirmenin eşsiz kaynağı olmasa da, bu tür bir kaynak kavramı önemlidir ve kısa sürede yeniden ortaya çıkar.

Bundan önce, bilinçten, temel bir bilgi kaynağı olarak söz edildi. Eğer dünyada neler olduğuna dair herhangi bir tecrübe türü bilgi sağlayabiliyorsa, bunun iç-bakışsal bilinç olduğu açık görünmektedir. Şüpheciliğe hakkını vermek için gayret etmiş olan David Hume gibi filozoflar dahi, bizim halihazırdaki kendi zihinsel hayatımızın -muhtemelen çıkarımsal olmayan- bilgisine sahip olduğumuzu reddetmezler.[9] Dışsal algı

8 Hafızanın epistemolojisine dair detaylı bir tartışma için ilgili literatüre birçok referans içeren şu çalışmama bkz. "Memorial Justification", *Philosophical Topics* 23 (1995): 31-45.

9 Örneğin, *Epistemology* adlı eserimde alıntıladığım ve tartıştığım (3. bölüm) Hume'un *İnceleme*'sindeki imtiyazlı erişimin sıra dışı kabulüne bakılabilir.

-dış dünyanın bilinci- temel bir kaynak olmasa da, yalnızca iç dünyanın -ya da en azından bilinç "içinde" olan her şeyin- bilincinin temel bir kaynak olduğunu kabul edelim. Çünkü, iç dünya çok önemli bir alandır. İç dünya, hisler, düşünceler ve diğer zihinsel entiteleri içerdiği gibi sayılar, kavramlar gibi soyut nesneleri de içerebilir.

Akla gelince, hafızada olduğu gibi, bu genel kapasitenin de hangi yönlerinin kastedildiğini netleştirmek gerekir. 'Hafıza' gibi 'akıl' terimi de oldukça farklı şeylere işaret edebilir. Bunlardan birisi düşünme, diğeri akıl yürütme, diğeri anlama ve bir diğeri de sezgidir. Biz bir konuyu düşünür, bir öncülden çıkarım yapar, bir kavramı ya da önermeyi anlar ve kesin hakikatleri sezeriz. Bunlar sadece örneklerdir ve birbirleriyle örtüştükleri durumlar olur: söz konusu nesnelerin her biri, eğer bir 'akıl' nesnesi olacaksa (mükemmel olmasa da yeteri kadar) 'anlaşılma'lıdır, ve bir kimse 'sez'diği bir hakikatin doğruluğunu kavramak için onun üzerinde 'düşünme'ye ihtiyaç duyabilir.

'Eğer tüm insanlar zayıfsa ve tüm zayıf varlıkların korunmaya ihtiyacı varsa o halde tüm insanların korunmaya ihtiyacı vardır' mantıksal doğrusu gibi basit bir örnek üzerine odaklanmak yardımcı olacaktır. Biz (eğerli-cümledeki) "öncüller"den (o halde-cümlesindeki) "netice"leri çıkarabiliriz; ancak söz konusu 'eğer-o halde' cümlesinin bir yargı bildiren kullanımının bir argüman sunması gerekmez. Buna ilaveten, onun ifade ettiği önerme (normalde) akıl yürütme ile bilinebilen türden değildir. Bu önerme, normalde "sezgi" ile ya da, bir kimsenin hakikati bu şekilde doğrudan elde etmediği bir durumda, dolaylı olarak anlamayı sağlayan düşünme ile bilinebilir. ('Tüm insanların korunmaya ihtiyacı vardır' *netices*i tabii ki öncüller üzerinde akıl yürüterek tam olarak bilinebilir. O halde bir kimsenin netice hakkındaki bilgisi, şüphesiz o kimsenin öncüller ile ilgili farklı bir temel kaynağa dayanması gereken bilgisine bağlıdır. Fakat söz konusu önerme öncüllerle neticeyi bağlayan şartlı bir önermedir, ve şartlı önermenin bilgisi ne öncülün ne de sonucun bilgisini gerektirir.)

O halde, "akıl yürütme"nin, üzerinde durduğumuz akılla ilişkili temel kaynağı yansıtacak iyi bir başlık olmadığını ve hatta, akıl yürütmeyi, bağımsız öncüllere *dayanmaksızın p* olduğu bilgisini sağlayan türde bir düşünmeden ayırırsak, bu kaynağı açıklarken 'akıl yürütme' terimini kullanmamanın en iyisi olduğunu ileri sürüyorum. Bu kaynak hakkında aslî görünen şey, bir önermenin bilgisi ya da önermeye inanmanın gerekçelendirilmesi bu kaynaktan geldiği zaman, bunun önermeye ilişkin bir akıl egzersizinden elde edilmesidir. Bu [egzersiz], önermeyi ifade eden cümleyi anlamak için gereken zamanın ötesinde bir zaman almayabilir (belki de neredeyse hiç zaman almayabilir; önermeler hakkındaki tüm değerlendirmelerin bir anlamda kavramsal olana karşın dilsel olanın aracılığıyla olduğunu varsaymaya da gerek yoktur). Burada, sezmekten bahsetmek yerinde olur. Ancak önermenin, şu önerme örneğinde olduğu gibi (bazı insanlar için) çok kolaylıkla anlaşılabilir olmadığı durumlar vardır: Eğer *p*, *q*'yu gerektirirse ve *q*, *r*'yi gerektirirse ve değil-*q* ve değil-*r* doğru ise, o halde *p* yanlıştır. Burada düşünmeden söz etmek daha yerinde olur. Her iki durumda da [sezgi ve düşünme] kaynak, söz konusu önerme ve dolayısıyla bilginin yeterli derecede anlaşılmasını sağlayarak işlev görür gibi görünmektedir. Kaynak, herhangi başka kaynağa (pozitif olarak) bağlı görünmemektedir ve temel kaynak olarak addedilmesi makuldür.[10]

Aklın, gerekçelendirmenin temel bir kaynağı olduğu da açık görünmektedir. 'Eğer her *As*, *Bs* ise ve her *Bs*, *Cs* ise, o halde her *As*, *Cs*'dir' formundaki basit mantıksal doğ-

10 Anlamanın ilgili türü ve a priori bilgi kavramları ve genel olarak gerekçelendirme, *Epistemology*'nin 4. Bölümünde ve "Self-Evidence" adlı makalemde tartışılmıştır: *Philosophical Perspectives* 13 (1999): 205-228.

rulara, bilindiği gibi, sadece (yeteri kadar) anlamaya dayanmak suretiyle gerekçelendirilmiş olarak inanılabilir. Aklın bilgi sağladığı durumların en azından, büyük çoğunluğunda aynı zamanda gerekçelendirme da sağladığı görülür. Bununla birlikte akıl bilgi sağlamaksızın da gerekçelendirme sağlayabilir. Dikkatli düşünme, bir önermeyi, sonradan yanlış olduğu ortaya çıkacak olsa da son derece makul gösterebilir. Eğer biz sadece *prima facie* (dolayısıyla çürütülebilir) gerekçelendirme hakkında konuşuyorsak, mantık ve matematikte buna birçok örnek vardır. Russell'ın paradoksunu ele alalım. Çay kaşıkları kümesinin yanı sıra çay kaşığı olmayanların kümesi de var görünüyor. Bununla birlikte, ikincisi, bir küme olduğundan, açıkça, bir çay kaşığı değildir. O halde bu küme, bir çay kaşığı-olmayandır ve dolayısıyla kendisinin üyesidir. Aynısı, filozof olmayanlar kümesi için de geçerlidir: Bu küme de bir filozof-olmayan olarak kendisinin üyesidir. O halde bu tür kümelerin de bir kümesi olmalıdır – kendilerinin üyesi olmayan tüm kümelerin kümesi. Fakat böyle bir küme olamaz: Bu küme ancak ve ancak kendisinin üyesi değil ise kendisinin üyesi olabilir. Böylece, akıl egzersizine dayanarak doğru gözüken bir netice yanlış olabilir.

Burada şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Kendilerinin üyesi olmayan tüm kümelerin bir kümesi olduğuna sadece çıkarımsal olarak inanılabilir ve dolayısıyla bu inanca aklın işleyişine dayanarak ulaşılmaz. Fakat kuşkusuz biz akıl yürütmeyi bilhassa tümdengelimsel akıl yürütmeyi, böyle bir işlevin türlerinden *biri* olarak alırız. Bir kaynağın sağladığı *temel türden* bilgi ya da gerekçelendirmenin çıkarımsal olmadığı doğrudur; bununla birlikte çıkarımsal durumların içerilmeyebileceğine dair bir kural koymak için iyi bir gerekçe yoktur.

Şüphesiz, bir kimsenin bir önermeden yalnızca o önermeyi *hatırlarsa* çıkarım yapabilecek olmasından dolayı, çıkarımın hafızanın işleyişine bağımlı olup olmadığı sorusu bakidir. Fakat elbette bir kimsenin zihninde basit öncüller olabilir ve tam bu öncüllere sahip olduğu esnada onlardan bir çıkarım yapabilir. Eğer, buradakiler gibi basit çıkarımlardan elde edilen bilgi ya da gerekçelendirmenin hafızaya bağımlı *olması* gerekmediğini kabul edersek, çıkarımsal akla dayanarak söz konusu önermeye inanıldığı sonucuna varabiliriz. Böyle bir çıkarımın hafızanın işleyişine bağımlı olup olmadığı kontenjan bir meseledir. Eğer nasıl ilerlediklerini görebilmek için öncüllerin yazılması gerekiyorsa, [çıkarım, hafızanın işleyişine] bağımlı demektir. Bununla birlikte, eğer, öncül ve sonuçlar birlikte aklında bulundurulabilirse ve o esnada aralarındaki mantıksal ilişki görülürse, bağımlı olmaz. Bu iki durum arasındaki ayrım çok keskin değildir, fakat çoğunlukla oldukça açıktır.[11]

O halde, akıl söz konusu olunca dahi, her bir bilişsel yargısı bir bilgi türü olan *yanılmaz* bir bilgi *kaynağına* sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Bir kaynağı temel olarak adlandırmak, bu kaynağa belirli bir ölçüde epistemik otonomi vermektir, bütünüyle epistemik bir garanti vermek değildir. Hatta, temel bir kaynağın her bir "yargı"sının *prima facie* bir gerekçelendirmeye sahip olduğu dahi açık değildir. Fakat, bu, eğer (1) bir kaynağın yargısını sadece onun tarafından neden olan (caused by) değil aynı zamanda ona dayanan (based on) bir inanç olarak alırsak, ve (2) bir inancın, gerekçelendirmesi büyük oranda geçersiz olduğunda dahi, *prima facie* gerekçelendirilebilir

11 Dolayısıyla, Tanrı için ya da sonsuz hafıza kapasitesi olan herhangi bir varlık için, aklın hiçbir kullanımı *özsel* olarak hafıza egzersizine bağımlı değildir. Burada çıkarım ve hafıza ile ilgili ileri sürülen iddialar yanlış olsa dahi, akıl, *p*'nin bilgisini sağlamadan *p*'nin gerekçelendirilmesine temel olabilir genel iddiasının, büyük olasılıkla bazı kümeler kendilerinin üyeleridir önermesini de içeren (bu bir hata-türü içerdiğinden dolayı) birçok farklı örnekle gösterilebileceğini ekleyebilirim.

olabileceğini kabul edersek, makul bir görüştür. (1) ve (2) ye sahip olduğumuzu varsayalım. Açıkça bu çürütülemez bir gerekçelendirmeyi gerektirmez. O halde biz, temel kaynakları *olmaksızın* bilgi ve gerekçelendirme diye bir şey olmazdı varsayımında bulunuyorsak dahi, yine de, 'bu kaynakların sağladığı her inanç, her şey göz önünde bulundurularak gerekçelendirilmiştir ya da, bu inançlar doğruysa bilgi üretirler' sonucuna, makul bir şekilde varamayız.

Şimdi eşsizlik meselesine dönersek, basit mantıksal doğrular gibi bazı önermeler (nihai olarak) sadece akla dayanarak bilinebilir ve gerekçelendirilmiş olarak inanılabilir göründüğünden, aklın, eşsizlik için makul bir örnek oluşturduğunu görürüz. Şüphesiz, basit mantıksal doğrular dahi şahitliğe dayanarak bilinebilir, mantıksal olarak anlama güçlüğü olan bir kimsenin bu doğrulardan birisini ilk önce bir öğreticiye şahit olmak yoluyla bilebilmesi buna bir örnektir. Fakat, sürecin *herhangi* bir noktasında akla dayanmaksızın böyle doğrular bilinebilir mi ya da bu doğrulara gerekçelendirilmiş olarak inanılabilir mi? Görünen o ki, öğretici ya akla dayanmalıdır ya da akla dayanan bir başkasına şahit olmuş olmalıdır ya da en azından akla dayanan bir başkasının şahitliğinin şahitliğine dayanmış olmalıdır vs.[12] Eğer bu doğruysa, o zaman en azından basit mantıksal hakikatlerle ilgili birincil bilgi ve gerekçelendirme için eşsizlik geçerlidir.

Peki, algısal ve iç-bakışsal durumlar için paralel bir iddiada bulunabilir miyiz? Mesela, algısal bilgiye sahip hiç kimse olmadıysa herhangi bir kimse renkleri bilebilir ve nesneleri hissedebilir mi? Eğer biz her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı'nın mümkün olduğunu varsayıyorsak, bu renklere ve tabiata sahip şeylerin yaratılışını (tamamıyla) bilmesi sebebiyle Tanrı'nın bu tür şeyleri bileceğini kabul edebilmemiz gerekir. Yine de, hâlâ, Tanrının bile söz konusu şeyleri yaratmak için, bu niteliklerin neye benzediğini, bu şekilde yaratılan şeylerin tabiatının tam bir bilgisiyle bilmesi gerekmez miydi? Bildiğini varsayalım. Bu bilginin fenomenal türde bir bilgi olduğu tartışmalıdır; Eğer öyleyse, bu iddia yalnızca, bilincin eşsiz bir kaynak olduğunu gösterirdi. Belki de öyledir. Eğer akıl ve bilinç tek temel kaynak değil aynı zamanda tek eşsiz kaynak ise, bu iki unsurun Descartes'ın veya bilinç deneyimi ve düşüncenin erişilebildiği her şeyin kendisi için epistemik olarak temel olduğu her bir filozofun epistemolojisinde niçin çok önemli olduğu anlaşılabilir.

## 2. ÖZSEL BİR KAYNAK OLARAK ŞAHİTLİK

Dört standart temel kaynak, şahitliği içermez. Bununla birlikte, en azından, Thomas Reid'den[13] bu yana, şahitliğin bu [temel] kaynaklardan olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. [Ancak] şahitliğin önemi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Mesele, şahitlikten elde edilen bilgi ya da gerekçelendirme başka bir kaynağın işlevine bağlı olup olmadığı meselesidir.

12 Eğer W. V. Quine, deneysel ve a priori arasında makul bir ayrım olduğunu reddetmekte haklıysa -en azından bir kimsenin, diyelim ki, derece farklılıkları hakkında konuşması gerekiyorsa- bu noktaya hak verilmelidir. Quine'nın daha kapsamlı bir eleştirisi için bkz. BonJour, "Against Naturalized Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1994): 283-300, a priori gerekçelendirme nosyonu için de benim "Self-Evidence" adlı yazıma bakılabilir.

13 Bkz. Thomas Reid, *Essoys on the Intellectuol Powers of Mon* (Cambridge, Mass.: MIT, 1969). Reid'in görüşlerinin bir savunusu için bkz. C. A. J. Coady, *Testimony* (Oxford: Oxford University Press, 1992). Şahitliğin karşıt bir açıklaması için Hume'cu perspektife daha yakın olan Elizabeth Fricker'ın şu eserdeki şahitlik bölümüne bkz. *Handbook of Epistemology*, ed. Ilkka Niiniluoto ve Matti Sintonen (Dordrecht: Kluwer, 2002).

Şahitliğinize dayanarak *p* olduğunu bilmek için *p*'ye şahit olduğunuzu algısal olarak bilmem gerekmesi dolayısıyla, şahitliğe dayalı bilginin temel [bilgi] olamayacağı düşünülebilir. Ben, bu yaygın kabul gören doğal varsayımın yanlış olduğunu ileri sürüyorum: Şüphesiz, *p*'ye şahit olduğunuz neticesini veren bir şeye inan*ma*maya değil, inanmaya *meyyal* olması gerekmesine rağmen, bu neticeye inanmak zorunda dahi değilim.[14] Ancak, buna inanmak zorunda olup olmamamdan bağımsız olarak algının, benim için, şahitliğinizi elde etme işlevi görmesi gerekecektir. Varsayalım ki, *p*'ye şahit olmanız, bir makinenin *p* olduğu inancını (hatta belki de *p* olduğu bilgisini) bende, doğrudan meydana getirmesine neden olsun; ancak, bu en iyi ihtimalle şahitliğe *dayanan* değil, şahitlik *sebebiyle* olan bilgiye bir örnek olabilir. [Nitekim], bir şeyi bilmemin sebebi tek başına bir bilgi kaynağı değildir. Ani bir merak bir telefon numarasına bakmama ve böylece onu bilmeme sebep olabilir; [ancak] merak, bilgimin kaynağı değildir. Buna karşın, eğer bir şeye şahit olmanız benim içsel monoloğumda beliren bir mesaj gibi, şahitliğinizin doğrudan zihnimde yer almasına sebep olursa, şahitliğe dayanarak bilgi elde edebilirim; fakat, bu, sadece, algının telepatik olabileceğini ya da belki de diğer zihinleri bilmenin algısal olmayan temel bir kaynağının var olduğunu gösterebilir. Yine de, hâlâ, *p* olduğuna dair bilgimin (kısmen) sizin *p*'ye şahit olduğunuz bilgisine dayanmış olması gerekmezdi.[15]

Gerekçelendirmeye gelince, *p*'ye şahit olduğunuz neticesini veren bir şeye inanmanın algısal gerekçelendirmesi haricinde, *p*'ye inanmanın gerekçelendirmesini şahitliğinize dayanarak elde edemeyeceğim aynı şekilde açık görünmektedir. Bununla birlikte, eğer bilmek ya da gerekçelendirilmiş şekilde inanmak *için* yeterli temellere sahip olmaya karşın, bir kimsenin, şahidin *p* olduğuna şahitlik ettiğine inanması gerekmediğini düşünmekte haklı isem, o zaman şahitlik hakkında önemli bir şey ortaya çıkar: Şahitlik, bir *temel bilgi* kaynağıdır, yani, başka bir bilgide (ya da bazı başka önermeler hakkındaki gerekçelendirilmiş inançta) temellendirilmeyen bilginin bir kaynağıdır. *P* olduğu şeklindeki bilgim, ne herhangi bir öncülden çıkarım yapılmasını ne de *p*'ye şahit olunduğu inancını temel almayı gerektirir. Şahitliğin temel bir kaynak olduğu iddiası onu, çıkarım gibi diğer temel olmayan bilgi kaynaklarından ayırır. (Aklın çıkarımsal bir işlevi sayesinde elde edilen bilgi örneğinde dahi, netice, bir öncüle dayanarak bilinir ya da inanılır, dolayısıyla bu bilgi, temel ya da temel olarak gerekçelendirilmiş bir bilgi değildir.) Bu iddia aynı zamanda şahitliği, temel bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmenin niçin doğal olduğunu da açıklamaya yardım eder; nitekim, böyle kaynakların çıkarımsal olmayan bilgi sağlaması normaldir.

Şahitliği temel kaynaklardan ayıran dört nokta daha vardır. İlki, bir kimsenin, temel bir kaynağın kendisine dayanmaksızın, o kaynağın güvenilirliğini test edememesi ve yargısını doğrulayamamasıdır. Örneğin, bir kimse, algıyı teyit etmek için tekrar bakmalıdır; hafıza için, hatırlamaya daha çok gayret etmelidir ya da başka hafızalara başvurmalıdır – ve tasdikin hedefinin gözden kaçmış olmaması için tetkik edilmiş

14 Bunlarla çoğu filozoftan daha az sayıda inanç ileri suren bir ornek arasındaki geliştirilmiş bir ayrım için benim şu eserime bkz. "Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe," *Nous* 28 (1994): 419-434.

15 Bu nokta dışsalcı goruşten ziyade içselci görüş için daha tartışmalı olabilir. Dışsalcı görüşe sahip birisi, iyi bir çıkarımsal temele sahipsem yapabileceğim gibi, p'nin temellerine erişime sahip olmasam da, inancım guvenilir olarak üretildiği sürece bilgi oluşturabilir diye inanır. Ben bu çalışmada içselcilik ve dışsalcılık arasındaki karşıtlık tartışmasına yer verememe. Bu tartışma için bkz. Örneğin; William P. Alston, *Epistemic Justificotion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), Paul K. Moser, *Knowledge ond Evidence* (New York: Cambridge University Press, 1989), ve benim Epistemology adlı eserimin 8. bölümu.

olan orijinal inancını hatırlamalıdır. Ancak, şahitlik söz konusu olunca, bir kimse güvenilirliği, ancak bu temel kaynaklardan herhangi birini kullanarak teyit edebilir.

İkinci nokta, daha önce, hafızayla ilişkili olarak ileri sürülmüştü. Hafıza, şahitlikten farklı olarak her an bilgimiz için merkezidir. Bilgi, en azından bir kimsenin bir dili öğrenmek için ihtiyacı olduğu kadarıyla, birisinin şahitliğinden faydalanmaksızın elde edilmiyor olsa da (ebeveynlere ve diğerlerine şahit olunan süreç, kelime bilgisi elde etmek için hayati önemi haizdir), bu dilsel merdiveni tırmandığımızda artık bu merdivenden vazgeçebiliriz ve normal hafızayı dikkate alırsak, bildiklerimizi koruyabiliriz. Diğer temel kaynaklara gelince, asgari bir formda akıl (en azından, bizi yaygın tutarsızlıktan koruma konusunda), bir bilgi sahibi olmak için ve bilginin tümevarımsal ve tümdengelimsel mantığa bağlı çıkarımsal ilerleyişi için kaçınılmazdır. Bilinç ve algı kendi alanlarında yeni bir bilgi geliştirmek için özseldir. Bununla birlikte, (belki diğer zihinler alanı hariç) bilginin artışı için prensipte devamlı olarak şahitliğe ihtiyaç olan bir alan yoktur. Gerekçelendirme için de (bütünüyle paralel olmasa da) benzer noktalar geçerlidir.

Üçüncü nokta muhtemelen daha güç ayırt edilebilen bir noktadır. Şahitliğe dayalı inanç, bir anlamda, iradeyi ya da en azından faili dolayımlar: Şahit olan neye şahitlik edeceğini seçmelidir ve bu süreçte yalan da söyleyebilir, ki bu durumda bu inanç bilgi oluşturmaz (ve -burada hiçbir şekilde ele almamız gerekmeyen bir konu olan- alıcının elde edebileceği gerekçelendirme nesnel olarak kusurludur). Temel kaynaklarda, enformasyonun böyle iradi olarak sunulmasının bir benzeri yoktur. Aslında, bir kimse normal olarak, doğrudan tecrübe ve akıl tarafından tam olarak desteklendiği zaman yapamayacağı şekilde önermesel bir inancı askıya alabileceğinden dolayı şahitliğe dayanan inançlar faili iki kere dolayımlar (şüphesiz, bir kimsenin üzerinde düşünmeden fakat iddia edildiğini duyarak sezgisel bir şekilde doğru olduğunu gördüğü bir apaçık kendinden delilli önermeye şahitlik ettiği bazı durumlarda dahi çifte destek denilen böyle bir şey vardır).

Bir kimsenin inancını askıya alabilmesinin olumsal bir mesele olduğunu kabul edelim: Bazılarımız bizimle konuşanların 'robot değil insan' oldukları inancını dahi askıda tutmayı öğrenebilirler.[16] Fakat, buradaki normal kontrol düzeyi, şahitliğe uygulanabilecek olan kontrol düzeyinden farklıdır, çünkü ikincisinde güvenilirlik değeri her zaman şu *iki* şeyi; temel kaynaklar hakkında sahip olabileceğimiz şüphe türlerini ve şahidin onlara cevapları hakkında sahip olabileceğimiz her tür şüpheyi içerir. Elbette, biz bazen "duyuların şahitliğinden" söz ederiz. Fakat, en azından, şahitlerin nihai olarak yapması gerektiği gibi, duyuların başka bir kaynaktan bilgi edindiklerini ileri sürdüğünden dolayı bu bir metafordur, çünkü $p$ olduğu bilgisi, $p$ olduğuna şahitlik eden hiç kimsenin -kısmen dahi şahitliğe dayanmayan bir temelde- bilmediği sonsuz ya da döngüsel bir zincirden elde edilemez.[17]

Şahitlik ve standart temel kaynaklar arasındaki farklılığın dördüncüsüne daha önce değinilmişti. Bu nokta, $p$ olduğu kabul edilen şeye dayanarak söylenen şeyin semantik yorumu için temellere ihtiyaç duyulmasıyla ilgilidir. Bu, standart temel kaynaklara içkin olan gerekçelendirici ya da epistemik bir yükümlülük değildir. Diyelim ki, önermelerin dilsel ifadesini değerlendirmek *yoluyla* birçok apriori bilgi ve gerekçelendirme

16 "Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief" (*Facta Philosophica* 1, no. 1 (1999): 87-109) adlı yazımda inancın iradi kontrolu meselesini tartıştım ve ilgili literature birçok göndermede bulundum.

17 Bu noktayı "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification" (*American Philosophical Quarterly* 34 (1997): 404-422) adlı çalışmamda açıklayarak savundum.

elde edilmiş olsun. Yine de, böyle bir bilgi ve gerekçelendirmenin temeli hakkındaki en makul açıklamaya göre, onun nesnesi dilsel değildir; bu temel, söz konusu önermeyi ya da belki daha doğrudan, onun içerdiği ya da onun için özsel olan kavramları anlamanın bir türü olarak görülür.

Şu da kabul edilmelidir ki; semantik anlayıştaki bir noksanlık, doğal olarak bir kimsenin a priori bilgi ya da gerekçelendirmesine aday olan önermelerin dahi *çeşitliliğini* kısıtlayacaktır. Zira, bir kimsenin dile hakimiyeti (en azından çoğumuz için), zihinlerimizde hazır bulunan önermelerin çeşitliliğini sınırlar. Buna ilaveten, semantik *yanlış anlama* -geniş ve derin semantik kavrayışı olan insanlar için bile mümkündür- bize yanlış bir önerme ya da önerme dizisi verebilir. Yine de, bu kusurların hiçbirisinin, doğru nesne önümüzde iken temellerimizin ne kadar iyi olduğunu etkilemesi gerekmez. Şüphesiz, bilgi ve gerekçelendirmenin çürütücüleri semantik olarak yorumlanan unsurlardan gelebilir ve standart kaynakların herhangi birinden elde edilen inançları sarsabilir; ancak bu kaynaklardan hiçbiri şahitliğin dayandığı şekilde semantik temellere bağlı görünmemektedir.

Şahitlik ve temel kaynaklar arasındaki bu farklılıkların, şahitliğin önemi hakkında kuşku oluşturma kastı yoktur. Şahitlik, bir temel bilgi kaynağı olmasına ilaveten, hafıza gibi, toplam bilgimizin bir *özsel kaynağı*dır. Bizim toplam bilgimiz, muhtemelen hafızaya bağlı olduğu kadar olmasa da ve elbette tam olarak hafızaya bağlı olduğu şekilde olmasa da geniş ölçüde şahitliğe dayanır. Belki de, hafıza ve şahitliğin müşterek olarak sahip oldukları en önemli şey, onların bilgiyi *üretmek* yerine *aktarmaları*dır (gerekçelendirme için durum farklıdır, zira hafıza onun temel bir kaynağıdır).

Şahitliğin, algı ve hafızadan nasıl farklılaştığına gelince, bu konuda burada söylenebilecek olandan çok daha fazla şey vardır; bu bir güvenilirlik meselesi değildir; her bir bilgi kaynağının ne kadar güvenilir olduğu sadece olumsal bir hususdur. Bu, şahitliğin yargılarının semantik karakteri meselesi dahi değildir; zira bir kimse şahitliği duyabildiği gibi (bu şekilde) bir cümleyi de görebilir – gerçekten de ifade edilen bir cümle bir kimsenin şahitliğini oluşturabilir. Daha önce ileri sürülen önemli bir nokta tekrarlanmaya değer: şahitliğe dayanarak bilgi ya da gerekçelendirilmiş inanç elde etmek başka bir şahsın fail oluşuna bağlıdır. Normalde, eğer biz *p* olduğunu şahitliğe dayanarak bildiysek şahit, *p*'ye şahitliği hakkında yalan söylememeli, ya da aldatmaya çalışmamalıdır. Buna karşın, normalde, temel kaynakların yargılarına karşı bizim tepkimize başka bir kimsenin fiili aracılık etmez. Şahitlik, hem şahitliği ilgilendiren olgusal durumlar arasındaki doğal bağlantılar ve hem de kişinin fail olarak hareket etmesi nedeniyle güvenilmez -ya da başka bir açıdan kabul etmeye değmez- olabilir. Bu, normalde, duyuların şahitliği, hafıza ya da akıl için böyle değildir. Buradaki husus, failliğin icra edilmesinin "doğal" bir fenomen olamayacağı değil -determinizm ile özgürlüğün bağdaşmayacağını düşünen filozoflar, olamayacağı konusunda muhtemelen ısrar edecek olsalar da- bilakis bilgi ve gerekçelendirme kavramlarının açık bir şekilde, şunu varsaymasıdır: O [failliğin icrası] doğal bir fenomen olsa da yine de özel bir fenomendir.[18]

18 Bu nokta, "The Place of Testimony"de savunulan görüşüm olan bir kimsenin p için şahitlik yoluyla gerekçelendirme elde etmesi için, şahit olanı güvenilir addetmek için ne kadar gerekiyorsa o kadar gerekçelendirmeye ihtiyacı vardır görüşümü destekleyebilir. (Bir kimsenin standart temel kaynaklardan birinden prima facie gerekçelendirme elde etmek için buna ihtiyacı olacağını zannetmiyorum.)

## 3. KAYNAKLAR VE TEMELLER

Bir bilgi kaynağı tespit etmek onun nereden geldiğini belirlemektir, fakat aynı zamanda bundan daha fazlasını yapmaktır. Bundan önce bir kimsenin, bir şeyi bilmesinin yalnızca sebebini tespit etmenin bir bilgi kaynağı tespit etmek olmadığına işaret ettim. Bu durum, kısmen bir şeyin kaynağının onun temeli olması gerekmediği içindir. *Bilginin* kaynakları, anladığım kadarıyla ve genel olarak felsefi literatürde anlaşıldıkları şekliyle, sadece bilginin elde edildiği değil, aynı zamanda bilene, bilginin temellerini temin eden kaynaklardır. Temeller, bir kimsenin onlar sayesinde (kabaca ifadeyle, onlara dayanarak) bildiği ya da gerekçelendirilmiş olarak inandığı şeylerdir. Eğer benim yağmur yağıyor şeklindeki bilgimin, örneğin şahitliğe dayanan bir bilgi değil, algısal bir bilgi olduğunu biliyorsanız, o bilginin sadece benim bir şeyi algılamamdan kaynaklanmadığını, aynı zamanda benim bu önermeye inanmak için sözgelimi görsel ya da işitsel bir tecrübe gibi algısal bir temele sahip olduğumu da bilirsiniz.

Bu örneğin netleştirdiği gibi, kaynaklar, kişinin o kaynak yoluyla bilgi sahibi olduğunda sahip olması beklenen temellerin türlerini belirler. Fakat kaynağın kendisi temel değildir. Tabii ki, bir temelden söz etmenin, onun tam olarak ne olduğunu belirlemediğini anlamak koşuluyla, algıyı bilginin bir temeli olarak adlandırabiliriz. Peki bunun aksi bir soru hakkında ne söylenir: *P* olduğu bilgisinin temelini tespit etmek, bu bilginin kaynağını gösterir mi? Eğer bu temel, önermesel değil de tecrübi bir temel ise o zaman genellikle gösterir. Ancak, bu bilginin görsel duyuya mı yoksa bir kişinin görebildiği şeyden yaptığı çıkarıma mı dayandığını netleştirmeksizin, örneğin 'bir araba hareket ediyor' bilgisi gibi izlenime dayanan bir bilgiden bahsedebiliriz. Bazı dini tecrübelerle ilgili durumlarda olabileceği gibi hiçbir bilindik kaynağı referans gösteremeyeceğimiz bilgi temellerinin olması da mümkün görünmektedir. Bu bir algı türü müdür ya da algısal olmayan yeni bir kaynak olabilir mi? Muhtemelen bu soruyu kısa bir şekilde cevaplamanın bir yolu yoktur.

Bununla birlikte, bir kimsenin bir başkasının beyninin bir hesap makinasından doğrudan etkilendiği ve genel olarak hesap gerektiren aritmetik bir doğruya inanmaya başladığı durumda, doğru bir inancın güvenilir bir şekilde nedenlenmesi sayesinde basitçe oluşan bir bilgiye sahip olabileceğini düşündüğünü varsayalım. Eğer biz *savant sendromlu* (çok hızlı hesap yapabilme) birisi için bilgi sahibi olmanın mümkün olduğunu düşünüyorsak, bunu bilgi olarak sayabiliriz. Eğer bu kişinin bir inancın dayanağı ile ilgili, "bu şeyler bu anlama gelir" türünden, hiçbir fikri yoksa, o zaman bilgi için bir temelden (ground) ziyade bir dayanaktan (basis) ve bir kaynaktan ziyade bir nedenden söz etmek daha doğru görünmektedir. Fakat, genel anlamda, bir kaynak vardır; ve bir dayanak, terimin en geniş anlamıyla bir temeldir.

Bu, epistemologların dışsalcı ya da içselci olmalarına bağlı olarak ayrıldıkları birçok durumdan birisidir. Bir içselci için, bilinçte olan ya da düşünsel veya iç-bakışsal çabalarla onun erişimine açık olan ve *p* için gerekçelendirme ya da bir tür delil olarak görev yapacak olan hiçbir şey yoksa, o halde elimizde bilginin bir temeli değil en iyi ihtimalle nedeni var demektir. Bir dışsalcı için, eğer bilginin üretildiği süreç güvenilir ise ve *p* gerçekten doğru ise, bu sürecin kendisinin bilginin bir temeli olduğu -ya da en azından bilgiyi temellendirdiği- söylenebilir. Bununla birlikte, belki bir dışsalcı bir içselci ile burada, sürecin *öznenin temeli* olmadığı şeklinde önemli bir anlamın olduğu hususunda anlaşabilir. Ne olursa olsun, felsefi literatürde kaynak ve temel şeklindeki baskın kavramların, kaynakların *erişilebilir* temeller (temel oldukları kişi için düşünme

ve iç-bakışla erişilebilir olan temeller) temin ettiği kavramlar olduğunu söylemek adil görünmektedir. Buna ilaveten, bilgi ve gerekçelendirmenin dört standart kaynağı, yaygın olarak, yegâne temel kaynaklar olarak kabul edilir.

## 4. TEMEL KAYNAKLARIN EPİSTEMİK OTONOMİSİ

Temel bir bilgi kaynağının başka bir bilgi kaynağına pozitif epistemik bir bağımlılığı yoktur, fakat bu bilgi kaynağı genelde çürütülemez bir şekilde gerekçelendirilmiş (eğer böyle bir şey varsa) inançlar sağlamaz, ve bilgi-adayı olmak olan statüsü bazı çürüten faktörlerle zayıflatılmış olan doğru inançlar üretebilir. O halde, her bir kaynak önemli ölçüde çürütülebilirliğe konu olur. Çürütme başka bir kaynaktan da gelebilir: dolayısıyla, temel kaynaklar arasındaki bağlantıları anlamaksızın bilgi ya da gerekçelendirmeye yeterli açıklama getiremeyiz.

O halde, her bir temel kaynak ne ölçüde otonomdur? Bu soruya cevap vermek için farklı otonomi türlerini ayırt etmemiz gerekir. Bu meseleye odaklanmanın ve temel kaynakları anlamada çürütülebilirliğin rolünü görmenin bir yolu, standart temel kaynaklarda iyi bir şekilde temellenen inançların epistemik çürütücülerinin tamamının (yani, onların gerekçelendirmesini çürüten ya da onların oluşturucu bilgisini engelleyen tüm unsurların) çürütme güçlerini o kaynakların kendilerinden elde edip etmediklerini sormaktır. Buradaki daha genel bir soru da şudur: Standart temel kaynakların bir bütün olarak epistemik açıdan ve gerekçelendirme açısından, inancın bilgi-veren ve gerekçelendirme-veren temellerinin hepsini sağlamakta *kendi kendisine yeten*, yani kabaca kendi kendisini sürdürebilen ve muhtemel bilgi ve gerekçelendirmeyi çürütmenin bütün temellerini potansiyel anlamda açıklamada kendi kendisini doğrulayan olup olmadıklarıdır? Birlikte ele alındığında, oldukça benzer bir soru da şudur: eğer bir doğru inanç uygun bir şekilde delillendirilmesi nedeniyle bu kaynakların en azından birisinden yeterli destek alırsa ve bu destek, bu kaynakların en azından bir diğeri tarafından çürütülmediyse, o zaman bu inanç bilgi oluşturur (ya da genel anlamda gerekçelendirilmiştir) neticesine varmak zorunlu mudur?

Bu kendine-yeterlilik tezinin, bilhassa gerekçelendirme için, bir miktar rasyonelliği söz konusudur. Bu tezin geçerli olup olmadığını göstermek burada ayırabileceğimden daha fazla yer tutabilir, fakat standart temel kaynakların otonom olup olmadıkları sorusunun iki ana açısını incelemek suretiyle bir cevaba doğru biraz yol alabiliriz. Birincisi, her bir kaynak, ürettiği bilgi veya gerekçelendirmeyi, söz konusu inancın herhangi bir diğer kaynak yoluyla tasdikinden bağımsız olarak mı üretmektedir? Bunu *bireysel otonomi* meselesi olarak adlandıralım. İkincisi, eğer öyle değilse, o zaman sadece temel kaynaklar grubu bir bütün olarak mı bu bağımsızlık şartını karşılar? Bu ise *kolektif otonomi*, [yani] herhangi bir beşinci kaynağın tasdik etmesi ihtiyacından uzak olmak olur.

Bir de *negatif otonomi* türü vardır: Başka kaynaktan gelen inançlar tarafından çürütülmeye karşı sağlamlık. Böyle bir çürütme, "görmek inanmaktır" diye kabul edildiğinde gerçekleşebilir. Örneğin, benim bir taş duvar gördüğümü varsayalım. Benim görsel deneyimim tarlanın kenarında bir duvar olduğu inancını sağlayabilir ve bu inanç, birkaç dakika öncesine kadar o mekanda yalnızca bir dizi ağaç olduğuna dair bir hafıza inancıma rağmen bir bilgi üretebilir ve gerekçelendirmeyi muhafaza edebilir. Böylece hafıza inancımın sahip olduğu gerekçelendirme çürütülmüştür. Bu örneğin de gösterebileceği gibi, bir kaynak tarafından çürütülmeye karşı sağlamlık, başka bir kaynak tarafından çürütülmeye karşı zayıflık ile bir araya gelebilir. Eğer bir duvar görmek söz konusu türde bir hafıza inancı tarafından sağlanan herhangi bir [bilgi veya gerekçelen-

dirmeyi] geçersiz kılan ve muhtemelen [bu tür bilgi ve gerekçelendirme tarafından] geçersiz kılınamaz olan bir bilgi ve gerekçelendirme sağlıyorsa, görsel bir inancın gerekçelendirilmesi belki dokunsal bir inancın gerekçelendirmesi ile geçersiz kılınabilir. Eğer sıcak bir yaz günü bir yürüyüşte, önümde bir su kaynağı olduğu inancımı, görme ile gerekçelendirirsem, bununla beraber serin yüzeyinin ellerime direnç göstermesi gereken yere elimi sürdüğümde hiçbir şey hissedemiyorsam, orada bir kaynak olduğunu ne bilebilirim ne de artık bu inancımı gerekçelendirebilirim ve muhtemelen halüsinasyon gördüğüm neticesine varırım.[19] Burada, en azından, gerekçelendirme ve bilgi ile ilgili olarak, dokunmanın görmeye göre öncelikli olduğu görünmektedir.

Burada, pozitif anlamda, açıkça bir derece bireysel otonomi vardır. Her bir kaynağın kendisi, bir miktar gerekçelendirme (aynı zamanda bilgi) sağlayabilir. Örneğin, ben piyano çalındığına dair algısal bir izlenime sahip isem, bir piyano çalındığına dair inancımı prima facie gerekçelendirmiş olurum. Buna karşın, eğer şu anda taş bir duvar gördüğüm yerde, yeşil bir çimenlik arazinin olduğuna dair yeterince canlı ve sağlam bir hafıza izlenimine sahipsem, önümde bir taş duvar olduğuna dair görsel inancımın gerekçelendirmesi sadece hafıza inancımın gerekçelendirmesi tarafından geçersiz kılınamayacak olsa bile, o noktanın, öncesinde yeşillikle kaplanmış olduğuna (ve duvarın hemen ortaya çıktığına) inanmak için küçük bir derecede gerekçelendirmeye sahip olabilirim. Şüphesiz, normal bir durumda, dört standart kaynaktan gelen -belirli bir ölçüde- gerekçelendirme, diğer kaynaklar tarafından tasdik edilmeyi beklemez. Aynısı bilgi için de geçerlidir.

Elbette, bir kimse gerekli kavramlara, örneğin işsizlik kavramına, sahip olmazsa, birçok kimsenin işsiz olduğuna inanmakta gerekçelendirilmiş olamaz; ve aralarında ilişki bulunan kompleks kavramlar grubuna sahip olana kadar, gerekçelendirilmiş inancı mümkün kılmaya yeterli olacak kavramları elde edemeyebilir. Bu, bir kimse birçok ilişkili önermenin gerekçelendirmesinden soyutlanmış olarak hiçbir şekilde gerekçelendirme elde edemez anlamına gelebilir. Bununla birlikte, bu ihtimal, bir kimsenin gerekçelendirilmiş temellerinin tekil deneyimler olmasıyla bağdaşır. Epistemik otonomi kavramsal bağımlılık ile uyumludur. Biz sahip olmadığımız kavramları özsel olarak içeren bir önermeye inanamayız, dolayısıyla bu önermeyi bilemeyiz. Ancak bir inanç, kavramsal olarak ya da muhteva olarak, çok az da olsa, diğer inançlardan soyutlanmaksızın soyutlanmış bir temele sahip olabilir.

Kaynaktan gelen negatif bireysel otonomiye -yani, sadece aynı kaynaktan gelen karşıt-delil ile geçersiz kılınabilecek gerekçelendirme ya da bilgi sağlanmasına- gelince, dört standart temel kaynağın buna sahip olmadığı açıktır. Farklı bir örnek vermek gerekirse, tarlada bir duvar olduğuna dair hafıza ile gerekçelendirilmiş inancın gerekçelendirmesi orada düz bir zemin olduğu algısı tarafından geçersiz kılınabilir. Aynı algı, inancın, doğru olsa bile, bilgi oluşturmasını engelleyebilir. Öyle görünüyor ki aklın -bizim rasyonel kapasitemizin- bir gerekçelendirme kaynağı olarak imtiyazlı bir yeri vardır. Katı rasyonalistler aklın negatif bireysel otonomiye sahip olduğunu kabul edebilirler. Fakat kesinlikle, düşünme temelinde fakat kısmen yeterli derecede makul şahitlik temelinde gerekçelendirilmiş olarak inanabildiğim matematik ve mantık önermeleri gibi bazı önermeler vardır ki, bu önermeler, inanmaktaki gerekçelendirmeye ya da bilmeye son verebilir. Burada, bu şahitliğin otoritesi, kısmen, şahitliğin

19 Bu sadece *herhangi* bir işitsel inancın herhangi bir çelişkili görsel inançtan daha iyi gerekçelendirilmiş olduğunu ima etmek için değildir. Mesele çok daha karmaşıktır, fakat burada detaylı bir şekilde yer verilmesine gerek yoktur.

kaynağı olan kişinin güvenilirliğini gerekçelendirilmiş olarak kabul etmem için hayati önemi olan algı ve hafızaya dair faktörlere bağlıdır. Dolayısıyla, bu otoritenin geçersiz kılan gücü sadece akıldan kaynaklanmamaktadır.[20]

Kolektif negatif otonomi durumu daha makuldür: inanç bilgi ürettiğinde ya da dört kaynağın birlikte çalışmasından destek almak suretiyle gerekçelendirildiğinde, inancın epistemik temellendirmesi (bilgi sayesinde temellendirmesi) ve gerekçelendirmenin sadece o kaynakların en azından birisinden ortaya çıkan mülahazalar yoluyla çürütülebilir olduğunu düşünmek için bazı nedenler vardır. Eğer biz böyle bir çürütmenin yalnızca gerekçelendirme-veren ya da en azından gerekçelendirmeyi kabul eden şeyden geleceğini varsayarsak, ve eğer son derece tartışmalı bir iddia olan 'bir inancın tüm epistemik temelleri ve gerekçelendirmenin bütünüyle dört standart kaynaktan gelir' varsayımını da eklersek, o kaynakların epistemik olarak ve gerekçelendirme açısından kendi kendilerine yeten oldukları neticesine varabiliriz. Ben iki varsayımı da yapmıyorum; fakat, aslında bu kaynakların pekâlâ kendi kendisine yeten olabileceklerini iddia edebilirim. Çünkü aslında bilgi veya gerekçelendirmenin ya da çürütmenin (nedenlerin karşıtı olarak) başka temel kaynakları olmayabilir.[21]

Az önce ifade edilen uyarı için en azından iki sebep vardır. Birisi kolektif negatif otonomi ile ilgilidir. Diğeri kendine yeterlilik tezi ile, bilhassa standart temel kaynakların, hatalı inançları tashih etmek için gerek duyulan doğrulama türlerinin (prensipte) hepsini sağlama konusunda kendi kendilerini doğrulayıcı oldukları fikri ile ilgilidir. Bu noktaları sırayla ele alalım.

Öncelikle, inanç-oluşturma sürecimizdeki güvenilmezlik kaynaklarının, standart temel kaynaklar vasıtasıyla hatayı ortaya çıkarabilecek hiçbir yolumuz olmasa bile, inançlarımızı bilgi oluşturmaktan alıkoyabileceği yaygın kabul görmüştür. Bu, inanç-oluşturma deneyimlerimizin ve hatta inançlarımızın doğruluğunu kontrol etme gayretlerimizin manipüle edildiği, böylece bir takım yanlış inançları ortaya çıkaramadığımız, Kartezyen kötü cin senaryosundan alınan bir derstir. Fakat, prensipte, cansız faktörler aynı talihsiz neticeleri üretmek için birleşebilirler. O halde, temel kaynakların zorunlu olarak kendi kendilerini doğrulayan olduklarını söylemek yanlış olur.

İkinci olarak, gerekçelendirme kavramının aksine, bilgi kavramının, genel hatlarıyla şu anlamda dışsal olduğunu düşünmek için bir sebep vardır: Bilen, bilgiyi oluşturan inancın içsel olarak erişilebilir temellerine sahip olmasa da bilgi mümkündür.[22]

---

20 Bu, mantıksal doğrulara dair, bu inançların gerekçelendirilmesinin geçersiz kılınamayacağını gösterecek derecede bariz gerekçelendirilmiş inançlar olabileceğini, inkar etmek değildir. İddia edilen, düşüncede temellenen inançsal gerekçelendirmenin en azından tamamen a priori olmayan faktörler tarafından çürütülebileceğidir. Söz konusu inançlar doğru olsa dahi bu böyledir. Bu meselenin daha detaylı bir tartışması için bkz. Laurence BonJour, *In Defense of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) ve benim "Self-Evidence" adlı çalışmam.

21 Diğer bir ihtimal nispeten zayıf olan başka temel kaynakların var olmasıdır, zayıf olmalarından dolayı, temel kaynaklar yoluyla elde edilebilir olan gerekçelendirmeyi arttırabilmelerine rağmen, genel olarak gerekçelendirilmiş (kabaca, genellikle doğru bir inancı bilgi olarak sınıflandırmak için yeterli bir derecede gerekçelendirilmiş) inancı sağlamak için yeterli değildirler. Diğer taraftan, standart kaynaklar yoluyla gerekçelendirmeleri arttırabilseler de, o zaman, onlar genellikle başka bir inancın çürütebildiği gerekçelendirmeyi çürütemeyen bir inanç olarak sınıflandırılırlar. Bu, temel kaynakların kendi kendine yeterliliklerini sınırlandırabilir. Biz, şüphesiz, kaynakların *de facto* kendi kendine yeterliliklerini dahi kabul etmekte temkinli olmalıyız ve ben bu hususu açık bırakacağım.

22 Dışsalcılığa dair kısa bir inceleme için benim *Epistemology* adlı eserimde bakılabilir; daha kapsamlı bir inceleme içinse bkz. Ernest Sosa, *Knowledge in Focus, Skepticism Resolved* (Princeton University Press'ten yayınlanacak) ve elinizdeki kitabın 8. bölümü.

Buradan hareketle, bir kimsenin, beynindeki özel bir mekanizmanın işlevi yoluyla çok yakınındaki birinin ne düşündüğünü bilebildiğini varsayalım. Böyle bir mekanizma, bir kimse her ne zaman belli bir şekilde dikkatini söz konusu kişide toplarsa bilgi oluşturan inançları iletebilir fakat onlar için herhangi bir temel sağlayamayabilir; ve de böyle temellere herhangi bir erişim gerekliliği olmayabilir. Kabul edelim ki bir kişi, kendi başarısının tümevarımsal delilini elde edebilir; fakat eğer böyle bir bilgi bir şekilde mümkün ise, kişi muhtemelen o başarının tümevarımsal deliline bağımlı olmadan böyle bir bilgiye sahip olabilir. Böyle dışsal olarak temellenen bilginin mümkün olup olmadığına dair birçok ihtilaf vardır; fakat, eğer mümkünse, o zaman standart temel kaynaklar gerekçelendirme için kendi kendilerine yeterli olsalar dahi bilgi için kolektif bir biçimde zorunlu olarak kendi kendilerine yeterli değildirler. Zira, başka bilgi kaynakları olabilir.

Bununla birlikte, bilginin aksine gerekçelendirme için, dört standart temel kaynağın gerçekten bireysel olarak otonom ve kolektif olarak kendi kendilerine yeterli ve kendi kendilerini doğrulayıcı olduklarını düşünmek için nedenler vardır. Bu kaynaklardan her biri, karşıt delil ile çürütülme, aynı ya da farklı bir kaynaktan meydana gelebilmesine rağmen ve böylece her biri negatif anlamda otonomiden yoksun olmasına rağmen kendi kendilerine gerekçelendirme (aynı zamanda söz konusu inanç doğru olduğunda da bilgi) veren temelleri sağlayabilirler; ve kaynaklar grubunun tamamının, gerekçelendirmeyle ilgili olarak otonom olduğu görünmektedir: Yani, gerekçelendirmeyi (aynı zamanda normal olarak temellendirilen bilgiyi) açıklamada kendi kendilerine yeterli, ve, diğer herhangi bir kaynaktan bağımsız olarak, gerekçelendirmenin çürütücüleri için ve, kısmen bu yolla, inançlarımızı doğrulamak için açıklama getirme kapasitesine sahiptirler. Buna ilaveten, en azından akıl ve algı örneğinde, bu kaynaklara bağımlı olmaksızın mümkün olmayan bilgi ve gerekçelendirme türlerinin var olması anlamında bir de biriciklik niteliğinin olduğu tartışmaya açıktır. Doğrudan bir bilgi kaynağı olma ve aynı zamanda tanımladığım şekliyle epistemik olarak özsel olma konusunda temel kaynaklar gibi olmalarına rağmen, bu niteliklerden hiçbirisi şahitlik için geçerli değildir.

Bununla birlikte, gerekçelendirmenin bir kaynağının ve belki de temel kaynağının bir kimsenin inançları arasındaki *bağdaşım* olduğu makul olarak ileri sürülmüştür. 'Araba hareket ediyor' inancım, muhtemelen arabanın, civarındaki binalara göre durumunun değişiyor olduğu, tekerlek seslerini anımsıyor olduğum ve arabaların hareket etmek için yapıldıkları inançlarıyla tutarlı olmasıyla gerekçelendirilmiş midir? Yine, duvarın bulunduğu zeminin düz olduğuna dair önceki inancımın gerekçelendirmesi, daha sonra, esasen şimdi orada (oldukça eski görünen) bir duvar gördüğüm inancıyla tutarsız olmasıyla zayıflatılmış olmaz mı? Şimdi bağdaşımın gerekçelendirmedeki rolünü keşfedelim.

## 5. BAĞDAŞIM

Ne yazık ki, bağdaşımın basitçe varsayabileceğimiz bir açıklaması yoktur. Kavram, anlaşılması güç bir kavramdır ve çok çeşitli açıklamaları vardır.[23] Fakat şu kadarı açıktır:

23 Iki önemli açıklama için bkz. Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1974), ve Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); ve daha fazla tartışma için John Bender (ed.), *The Current State of the Coherence Theory* (Dordrecht: Kluwer, 1989). Şuna işaret edilmelidir ki Bonjour, "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism" (*The Blackwell Guide to Epistemo-*

Biz, bağdaşımın gerekçelendirmenin temel bir kaynağı olduğu tezini bağdaşmazlığın gerekçelendirmeyi çürütebileceği tezinden ayırmaksızın gerekçelendirmede bağdaşımın rolünü değerlendiremeyiz. Çürütme gücü yıkıcıdır; temel sağlama gücü yapıcıdır. Bağdaşmazlığın yıkıcı gücünün, bağdaşımın herhangi bir temel yapıcı güce sahip olduğu manasına gelmediğini görmek için, öncelikle bağdaşmazlığın bağdaşımın çelişiği olmadığına işaret etmeliyiz, bağdaşmazlık sadece bağdaşımın yokluğudur. Bağdaşmazlık apaçık negatif karakterli bir şeydir: 'güneş parlıyor' ile 'bilginin kaynakları hakkında düşünüyorum' gibi mantıksal ve semantik olarak birbiriyle ilişkisiz olan iki inancım ne birbirleriyle bağdaşır ne de birbirleriyle bağdaşmazdır. Bağdaşmazlık paradigması apaçık mantıksal uyumsuzluktur; pozitif bağdaşım ise yaygın olarak karşılıklı uyumdan çok daha fazlası fakat karşılıklı gerektirmeden çok daha eksik olarak kabul edilir.

Şüphesiz, bağdaşmazlığın gerekçelendirmeyi çürütebilmesi bağdaşımın gerekçelendirme yaratabileceği manasına gelmez. Eğer yaratabilirse (ki bu apaçık olmaktan uzaktır), bu noktayı görmek karmaşıktır, çünkü her ne zaman bağdaşıma bir gerekçelendirme kaynağı olarak makul bir biçimde başvurulursa, orada dört standart temel kaynaktan bir ya da daha fazlası, hem bağdaşım hem de gerekçelendirmenin iyi temellendirilmişlikten sorumlu olan aynı unsurlardan ortaya çıktığına dair bir açıklamayı temin edecek şekilde işlev görür.[24] Bu durum en iyi şekilde örnekler yoluyla anlaşılır.

Bir yaprak üfleme makinasının çalışıyor olduğu inancımı düşünün, bu inanç her zamanki keskin, yüksek sesi işitmemle temellendirilmiş olsun. Bu inanç, ilgili işitsel izlenimle ve [bu izlenime] karşılık gelen sesin işaret ettiği şey hakkındaki arka plan bilgisiyle birlikte gerekçelendirilmiş görünmektedir. Bununla birlikte, eğer, bir kimsenin makinanın sesini taklit eden bir yüksek ses çıkardığına dair gerekçelendirilmiş bir inanç elde edersem, yaprak üfleme makinasının çalıştığına inanma konusundaki gerekçelendirmem inanç sistemimdeki bağdaşmazlık tarafından zayıflatılır. Bağdaşmazlığın çürüten gücü, orijinal gerekçelendirmenin, kimsenin bu sesi taklit etmediği inancı da dahil, inançlarım arasında bağdaşım gerektirdiği anlamına gelir mi? Hatta, böyle bir durumda bir kimse bu inanca sahip olabilir mi? Böyle bir şeyden şüphe etme durumu olmasaydı, bu inanca sahip olmak tabii ki normal olmazdı. Fakat bu inancın gerektiğini varsayın. Bir kimsenin bağdaşımı sağlamak için söz konusu gerekçelendirmeyi üretecek yalnızca makul bir aday olmak için dahi yeterli miktarda kaç inanca ihtiyacı olacağını düşünün, örneğin benim işitmemin normal olduğu inancı, yakınlarda aynı sesi çıkaracak başka bir makine olmadığı inancı, vb. Bunun sayının ne kadar artması gerektiği çok açık değildir. Söz konusu sıradan türde gerekçelendirilmiş inançları elde ettiğimiz normal durumlarda dahi bu kadar çok inanç oluşturuyor muyuz? Böyle olduğunu düşünmek, zihin hakkındaki, bağdaşımcı teorilerden ve aynı şekilde gerekçelendirme karşıtı açıklamalardan etkilenen bir tür entelektüalizmin kurbanı olmaktır.

Başka bir anoloji, bir gerekçelendirme kaynağı olarak, bağdaşmazlığın yokluğu ya da yokluğuna dair inançlar olmaksızın veya bu neticeyi verecek bir şeye inanmanın gerekçelendirmesi olmaksızın, bağdaşmazlığın gerekçelendirme için nasıl bir çürütücü olabileceğini göstermeye yardım edebilir. Bir kimsenin işi, o kimsenin gelir kaynağı olabilir, ancak kötü bir ekonomik kriz bu işi kaybettirebilir. Buradan ekonomik krizin

---

*logy* içinde, ed. John Greco ve Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 1999) adlı çalışmasından itibaren bağdaşımcılığı terk etmiştir.

24 Bu, *Belief, Justification, and Knowledge* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1988) ve *The Architecture of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2001) adlı eserlerimde ileri sürüldu ve bir ölçüde tartışıldı.

yokluğunun o kimsenin gelir kaynağı olduğu neticesi çıkmaz. Kesinlikle çıkmaz. Hatta pozitif ekonomik koşullar dahi, kişinin gelir kaynağı onlara *bağımlı* olmasına rağmen bir kaynak değildir. (Pozitif) bağımlılık fikri bir kaynağı anlamak için merkezidir. Bir kimsenin işinin, ekonomik krizin yokluğuna bağımlı olmasında negatif bir anlam olduğu kabul edilmelidir; fakat bu bağımlılık -bir zayıflık türü olarak- (bir temel şöyle dursun) bir gelir kaynağı olarak sayılmak için bile fazla negatif bir şarttır. Öncelikle bu, bir kişinin niçin gelir sahibi olduğuna hiçbir açıklama sağlamaz. Benzer şekilde, bir kimsenin gerekçelendirmesi çürütücülerin yokluğuna negatif olarak bağımlıdır ve bir kimsenin kaynaklarına pozitif olarak bağımlıdır diyebiliriz. Fakat bağdaşmazlığa negatif bağımlılık, bir kaynak olarak, bağdaşımı da içeren herhangi belirli bir şeye, bir gelirin ekonomik krizin yokluğuna negatif bağımlılığının bu gelirin herhangi belirli bir kaynağı manasına gelmesinden daha fazla, pozitif bağımlılık manasına gelmez.

Elbette, hiçbir şey, belirsiz sayıda *sağlayıcı koşullar* var olmaksızın herhangi bir şeyin kaynağı olarak işlev göremez. Bu koşulların bazıları kavramsaldır. Örneğin, bir kimse delili önünde olsa dahi bir önermeye inanmayabilir; eğer bir çocuk sigorta eksperi kavramına sahip değilse, o zaman hasar görmüş bir arabayı tetkik eden ve sahibiyle indirimler hakkında konuşan birini görmesi, bu bir sigorta eksperidir önermesi için bir gerekçelendirme kaynağı olarak işlev görmeyecektir. Diğer sağlayıcı koşullar, bizim inanç oluşturmayla ilişkili kapasite ve eğilimlerimize dair psikolojik koşullardır. Eğer duyu alıcılarım yanlış çalışıyorsa, ya da ben normal bir şekilde inanç oluşturarak o algıların iletilerine cevap veremiyorsam, o zaman belirli algısal inançları gerekçelendirme konusunda başarısız olabilirim.

Bir kaynak belirlemek, hem bir şeyin nereden geldiğiyle ilgili kökene dair bir açıklama ve hem de bir temel temin etmek yoluyla, şu anda o şeyin niçin nasılsa öyle olduğuna dair bir açıklama sağlar; buna karşın, sağlayıcı koşullar bu ikisini de temin etmez. Birlikte ele alındığında, onlar o şeyin mümkün oluşunu açıklar, fakat menşeini ve karakterini açıklamaz. Sağlayıcı koşulların yokluğunu kaynağın bir parçası ya da bir temel olarak yorumlamak ne doğrudur ne de teorik olarak aydınlatıcıdır. Bu koşullar kaçınılmazdır, fakat rolleri, pozitif temeller ya da kaynaklar teorisinden ziyade çürütebilirlik teorisi açısından anlaşılmalıdır.

O halde, bağdaşmazlığın bir gerekçelendirme çürütücüsü olarak önemi, bağdaşımı bir gerekçelendirme kaynağı olarak kabul etmek için iyi bir neden değildir. Bu, gerekçelendirmenin bağdaşmazlıkla hiçbir şekilde alakası olmadığı anlamına gelmez. Doğrusu, en azından normal olarak, bir kimsenin sahip olduğu gerekçelendirilmiş inançlar, öyle ya da böyle sezgisel manada, diğer inançlarıyla, umumiyetle diğer gerekçelendirilmiş inançlarıyla tutarlıdır. Şüphesiz, nerede bir şeye inanmanın gerekçelendirmesi varsa, orada en azından belli bir sayıda birbiriyle ilişkili önerme için gerekçelendirme ve muhtemelen onlardan oluşan tutarlı bir kümeye inanma eğilimi vardır. Bu durum, şu hususta derinlemesine düşünülünce kolaylıkla anlaşılır; tek bir algısal deneyim birçok inancı gerekçelendirmek için yeterli bilgiyi sağlamaktadır: birisi yaprak üflüyor, önümde bir çim bahçe var, bu gürültülü motorlar susturulmalıdır, ve daha birçok inanç.

Ana hatlarıyla anlattığım bilgi ve gerekçelendirme kaynakları kavramı, bağdaşımın niçin -bilfiil ve hipotetik- gerekçelendirilmiş inançlara eşlik ettiğini açıklamanın bir yolunu, yani şunu sağlar: her ikisi de nihai olarak aynı temel kaynaklarda temellendirilmiştir. Burada söylemek istediğim, yeteri kadar zengin formlarında, bağdaşımın, yaygın olarak, gerekçelendirmenin bir *işareti*, yani onun varlığının bir göstergesi ola-

bilmesinden ibarettir. Bununla birlikte, bilgi ve gerekçelendirmenin bağdaşımı kavramı, inançların gerekçelendirmesinin niçin standart kaynaklara bağlı göründüğünü iyi bir şekilde açıklamaz. Doğrusu, inançlar arasında içsel bir ilişki olarak bağdaşım, en azından inançların tutarlılığının bizim doğal eğilimlerimizle sınırlandırılmamış olduğu yapay durumlarda, kolaylıkla, tahayyül edilebilir. Prensipte, iyimser düşünce, en dikkatli delil değerlendirmesi kadar tutarlı bir inanç ağı üretebilir.[25]

Önerdiğim şekillerde temel kaynaklardan türediği kabulüne uygun düşen, iyi-temellendirilmiş gerekçelendirme anlayışı ile tamamen örtüşen bir bağdaşım türü söz konusudur. Bunu anlamak için, öncelikle bir kimsenin, özsel olarak bir önermenin içinde yer alan kavramlara sahip olmaksızın o önermeye inanamayacağına dikkat etmeliyiz. Bir kimse bir şeyi anlayamadığında o şeye inanamaz. Buna ilaveten, kavramlar bir aile olarak bulunur ve iş yaparlar. Bu nokta, bilhassa söylem, yargı ve çıkarımda kavramların elde edilmesi ve işlevleri hakkındaki kavramsal fonksiyona dair bir bağdaşımcılık teorisinin özüdür. Bu teori, -kısaca *kavramsal bağdaşımcılık* olarak adlandıralım- hem makuldür hem de geliştirmekte olduğum türdeki görüşle kolayca kombine edilebilir. Örneğin, eğer ben piyano kavramına sahip değilsem önümde bir piyanonun var olduğuna inanmamı gerekçelendiremem. Enstrüman, klavye, çalmak, ses, müzik kavramları gibi başka birçok kavrama sahip olmaksızın piyano kavramına sahip olamam; oldukça spesifik olan bu kavramlardan hiçbirinin zorunlu olması gerekmez ve çeşitli alternatif kavram kümeleri aynı işi görecektir. Kısmen, (algılanabilir bir şeye dair) bir kavrama sahip olmak, (en azından birazcık da olsa normal kimseler için) uygun duyusal uyarımlara göre inançlar oluşturmaya eğilimli olmaktır. Örneğin, bir kişinin, gördüğü zaman bir şeyin bir numunesinin var olduğuna inanması ve yakınlarda böyle bir şeyin olup olmadığı kendisine sorulması gibi. Dolayısıyla, yine tek bir algısal deneyimden [hareketle], bağlantılı birçok önermenin algılayan kişi için gerekçelendirilmiş olacağı beklenmelidir.

Kavramsal fonksiyona dair bağdaşımcılık teorisi epistemolojiden çok semantiğe ve zihin felsefesine aittir. Fakat bunun derin epistemolojik etkileri vardır. Karşılıklı ilişkiler içerisinde elde edilen bu kavramlar gerekçelendirmenin atomistik olarak, belirli bir zamanda izole edilmiş tek bir inançta (ya da arzuda ya da niyette) ortaya çıkmayacağı anlamına gelebilir. Bununla birlikte, bu, bir kimse gerekçelendirmeyi elde etmek için gereken kavramsal kapasiteyi edindiği zaman, gerekçelendirmenin belirli bir zamanda tek bir kaynaktan elde edilemeyeceği anlamına gelmez. Bu kavramsal edinme ve yeterlilik teorisi, gerekçelendirmenin, bağdaşımdan meydana gelmek şöyle dursun, kaynaklarında temellendiği yol sayesinde, bağdaşımı beraberinde getireceği görüşü ile de oldukça uyumludur.

## 6. SONUÇ

Biz algıyı, hafızayı, bilinci ve aklı gerekçelendirmenin ve -hafıza örneği dışında- bilginin temel kaynakları olarak addetmek için sebepler olduğunu gördük. Bu kaynakların her biri hem başka inançlara dayanmıyor olması bakımından çıkarımsal olmayan ve hem de gerekçelendirmelerini diğer herhangi bir inanca dayanarak üretmemiş olmaları bakımından çıkarımsal olmadan gerekçelendirilmiş inançlar sağlayabilir. Şahitlik

25 Eğer inançlar arasında içsel bir ilişkinin bulunduğu kabul edilirse, onların içeriği ve deneyimle uyumunun herhangi bir önemi kalmaz. Bu mesele geniş bir şekilde tartışılmış bulunmaktadır; bazı ilgili hususlar ve pek çok referans için bkz. Moser, *Knowledge and Evidence* ve John Bender, *The Current State of the Coherence Theory* (Dordrecht: Kluwer, 1989).

de çıkarımsal olmayan inançları ve hatta temel bilgi olarak adlandırılabilecek şeyi sağlayabilir, fakat bilgi ya da gerekçelendirmenin temel bir kaynağı değildir. Çıkarım gibi, şahitlik de sadece temel kaynaklardan en azından birisinin pozitif işbirliğinin olması kaydıyla bilgi ve gerekçelendirme üretir, fakat o, (yaygın olarak) çıkarımsal olmayan inançlar ürettiği için, temel bir kaynak oluşturmaya çıkarımdan daha yakındır.

Temel kaynaklar sadece bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç değil aynı zamanda bağdaşım da sağlarlar. Örneğin, tek bir gözlemin hayli çok sayıda tutarlı inançlar oluşturması yaygındır. Aklın işleyişi -bizim rasyonel kapasitemiz- bizi bazı a priori doğruları keşfetmeye ve bütüncül bir görüş üreten şekillerde [o a priori doğrular] aracılığıyla ve onlardan hareketle akıl yürütmeye eğilimli kılan, algılanabilir nesnelere, psikolojik kavramlara ve mantıksal ilişkilere müteallik birbiriyle bağlantılı bir kavramlar grubunu kullanmaya meyyaldir; ve hafıza, sadece bireysel inançları değil aynı zamanda onların birbirleriyle olan bazı ilişkileri hakkındaki kanaatimizi de muhafaza eder.

Temel kaynakların işleyişi, ziyadesiyle gerekçelendirilmiş inanç ve bilgi sağladığı zaman dahi çürütülebilirliğe imkan tanır. Muhtemel gerekçelendirme ya da muhtemel bilgiyi çürütebilecek çürütücülerden birisi bağdaşmazlıktır. Ancak, yaygın çürütme imkanının, bir kaynağın bilgi ve gerekçelendirme sağlamak için bir diğerinin işlevine dayanması anlamında, her bir temel kaynağın diğerlerinden herhangi birine pozitif bir bağımlılığı olmasını ya da her hangi bir temel kaynağın pozitif olarak bağdaşıma bağımlı olmasını gerektirmediğini görmek elzemdir.

Bir kaç yerde, algıya dair olup diğer temel kaynaklara uygulanamayacak şeylere işaret ettim. Çok geniş sınırlar içerisinde, algı kavramı açık-uçludur. Algısal modalitelerin sabit bir a priori listesi yoktur. Algı nosyonu, bir bakıma, şematiktir: onu sağlamlaştıran görme ve duyma gibi paradigmalar sayesinde kesindir, ama bizim dünya ile ilişkimizdeki değişikliklerle içeriklendirilme kabiliyetine de sahiptir.

Aynısı bilgi ya da gerekçelendirmenin temel bir kaynağı kavramı için de söylenebilir mi? Belki de söylenebilir. Şüphesiz, zamanla içi doldurulabilen şematik bir kavram ve yerine başka bir şey ikame edilmesiyle kavramlardaki bir değişim arasındaki fark keskin değildir. Ben kesinlikle burada yer verilmemiş olan temel bilgi ya da gerekçelendirme kaynaklarının var olduğu ya da var olabilmesi imkanına bir alan bırakmak istiyorum. Onları yeni temel kaynaklar olarak adlandırıp adlandırmayışımız ya da onun yerine bilgi ve gerekçelendirme kavramlarımızın değiştiğini söylememizin gerekmesi büyük oranda bu kaynakların bilgi ve gerekçelendirme kavramlarını anlamada şu anda hayati olup temel olduğu apaçık olan kaynaklarla nasıl ilişkili olduklarına bağlıdır. Ben, bilgi ve gerekçelendirmeyi kaynaklarıyla, özellikle temel kaynaklarıyla fakat aynı zamanda temel olmasalar da özsel kaynaklar olan şahitlik ve çıkarımla ilişkili olarak açıklamakla ilgilendim. Bu iki kaynağın temel kaynaklar yoluyla elde edilen bilgi ve gerekçelendirmeyi nasıl arttırdığı burada çok az dahi olsa yer verilemeyen büyük bir problemdir.[26]

Bilgi ve gerekçelendirmenin her bir kaynağını ele alırken kaynaklar arasında işbirliği konusuna yer verdim: iki ya da daha fazla temel olmayan kaynağın yapabildiği gibi iki ya da fazla temel kaynak da birlikte bilgi ve gerekçelendirme üretebilirler. Gerekçelendirmenin, temel olmayan bir kaynağı olan şahitliğin, temel bir kaynağı olan hafı-

26 Gerekçelendirme ve bilginin çıkarımsal boyutunu anlamak için Epistemology'nin 6. bölümünde bir yaklaşım ileri sürdüm. Gerekçelendirme ve bilginin şahitliğe dair boyutunu ise "The Place of Testimony" adlı çalışmamda ele aldım.

zayı desteklemesi gibi ya da aklın hafızanın tasdik ettiği bir önerme çıkarımı yaparak hafızayı desteklemesi gibi, farklı kategorilerden iki ya da daha fazla kaynak da işbirliği yapabilir. İşbirliği imkanı, çatışma imkanı gibidir. Şüpheciler çatışma imkanını, bilgi ve gerekçelendirmemizin kapsamı hakkındaki sağduyusal görüş için oldukça zarar verici bulurlar. Eğer haklıysam, pekala temel kaynakların bu mesele hakkında hüküm verilmesine izin verecek bir tarzda kolektif olarak otonom olması mümkündür. Bunun böyle olduğunu düşünmek isterim; fakat öyle olsa dahi, meselenin bazı yönleri hakkında verilmiş kesin bir karar söz konusu değildir.[27]

27 (Kısmen, *Architecture of Reoson* adlı eserimin 1. bölümü ve yukarıda alıntı yapılan şahitlik üzerine çalışmamdan faydalandığım) bu makalenin önceki versiyonları üzerine faydalı yorumları için Paul Moser ve Richard Swinburne'e kalbî şükranlarımı sunuyorum.

3. BÖLÜM

# A PRİORİ BİLGİ

Albert Casullo

Çeviren: Şeyma Yazıcı

## 1. GİRİŞ

A PRİORİ BİLGİNİN GELENEKSEL EPİSTEMOLOJİDEKİ ŞÖHRETI BÜYÜK ÖLÇÜDE Immanuel Kant'ın etkisinden kaynaklanmaktadır. O, *Saf Aklın Kritiği*'nin[1] girişinde üç ayrımı içeren kavramsal bir çerçeve sunmaktadır: 1) A priori ve empirik bilgi arasındaki *epistemik* ayrım. 2) Zorunlu ve kontenjan önermeler arasındaki *metafiziksel* ayrım. 3) Analitik ve sentetik önermeler arasındaki *semantik* ayrım. Bu çerçevede Kant dört soru sormaktadır:

1. A priori bilgi nedir?
2. A priori bilgi var mıdır?
3. A priori ve zorunlu arasındaki ilişki nedir?
4. Sentetik a priori bilgi var mıdır?

Bu sorular, hala çağdaş tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

Kant, a priori bilginin "bütün tecrübelerden mutlak olarak bağımsız"[2] olduğunu iddia etmektedir. Bu nitelendirme (*characterization*) bütünüyle açık değildir çünkü Kant, böyle bir bilginin *bazı* açılardan tecrübeye bağlı olabilmesini mümkün görmektedir. Söz gelimi, Kant'a göre, değişim kavramı tecrübeden elde edilmesine rağmen, a priori olarak her değişimin bir sebebi olduğunu biliriz. Fakat o, böyle bir bilginin hangi açıdan tecrübeden bağımsız olması gerektiği hakkında açık değildir.

Kant, a priori bilgi kavramının tam olarak ifade edilmiş bir analizini sunmadığı için, bazı bilgilerin kendi analizindeki koşulları yerine getirdiğini göstermek suretiyle, onun varolduğunu doğrudan savunabilir pozisyonda değildir. Bunun yerine o, ikinci soruya a priori bilginin kriterlerini araştırarak dolaylı bir şekilde yaklaşmaktadır. Kriterler, a priori bilgi için, kavramın analizine dâhil olmayan yeterli koşulları sağlamaktadır. Kant, birbirinden ayrılamayacağını iddia ettiği böyle iki kriter sunmaktadır:

zorunluluk (*necessity*) ve katı evrensellik (*strict universality*). Kant'ın a priori ile ilgili başlıca argümanları ilkine [zorunluluk] dayanmaktadır. Söz gelimi o, matematiksel önermelerin zorunlu olmalarından ve bizim bazı matematiksel önermeleri bilmemizden, a priori bilgiye sahip olduğumuz sonucunun çıktığını öne sürmektedir.

Kant'ın, zorunluluğun, a priorinin bir kriteri olduğu iddiası, onu, a priori ve zorunlu arasındaki ilişki hakkında aşağıdaki tezi kabul etmeye zorlamıştır:

($K_1$) Zorunlu önermelere dair tüm bilgiler a prioridir.

O, aynı zamanda

($K_2$) A priori olarak bilinen tüm önermeler zorunludur [önermesini] tasdik ediyor görünmektedir.

Kant çoğunlukla a priori ve zorunlu kategorilerinin kapsamının aynı olduğunu (*coextensive*) söyleyen biri olarak resmedilse de ($K_1$) ve ($K_2$)'nin birleşimi bu nitelemeyi desteklememektedir, çünkü bu birleşim, tüm zorunlu önermelerin a priori olarak bilinmesini veya bilinebilir olmasını gerektirmemektedir. ($K_1$), Kant'ın a priori bilginin varlığına dair tek argümanının anahtar öncülünü sunduğu için üçüncü soruyu ikinci soru ile irtibatlandırmaktadır. Ne ($K_1$) ne de ($K_2$) doğrudan birinci soruya dayanmaktadır, zira Kant zorunluluğun a priori bilgi kavramının bir oluşturucu unsuru (*constituent*) olduğunu iddia etmemektedir.

Kant, "Tüm A'lar B'dir" formundaki bütün önermelerin ya analitik ya da sentetik olduğunu öne sürmektedir: Yüklem konuda içeriliyorsa analitik, yüklem konuda içerilmiyorsa sentetiktir. Bu ayrımı kullanarak o, şunu ortaya koymaktadır:

($A_1$) Analitik önermelerle ilgili tüm bilgiler a prioridir ve

($A_2$) A priori olarak bilinen bazı önermeler sentetiktir.

($A_2$)'yi desteklemek için Kant, "7+5=12" ve "İki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa olandır." önermelerinin yüklemlerinin konularında örtük olarak içerilmediğini iddia ederek bir kez daha matematiğe başvurmaktadır. Ne ($A_1$) ne de ($A_2$) ilk iki soruyla doğrudan ilişkilidir, çünkü Kant, analitikliğin a priori bilgi kavramının oluşturucu bir unsuru olduğunu iddia etmemekte ve argümanlarında analitikliğe a priori bilginin varlığı için bir öncül olarak da başvurmamaktadır. Kant ($A_2$)'yi önemli görür, çünkü o, Kant'ın, böyle bir bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklayan temel epistemik projesi için bir basamak oluşturmaktadır. Bununla birlikte proje, analitik önermelerin a priori bilgisi ve sentetik önermelerin a priori bilgisinin esas itibariyle farklı olduğunu varsaymaktadır ki bu Kant'ın açıkça savunduğu bir varsayım değildir.

A priori ile ilgili çağdaş tartışmalar Kant'ın dört sorusu etrafında dönmektedir. Philip Kitcher, Kant'ın a priori bilgi nitelendirmesinin açık bir ifadesini önermektedir.[3] Ona göre bir inanç ancak tecrübî delil tarafından çürütülemez (*indefeasible*) ise tecrübeden bağımsız olarak gerekçelendirilmiş demektir. Hiç bir inancın inatçı ve boyun eğmez (*recalcitrant*) tecrübenin ışığında revizyona karşı duramayacağını savunan W. V. Quine[4] ve Hilary Putnam'ın[5] çalışmalarına dayanarak Kitcher, matematiksel bilginin a priori olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Buna cevap olarak bazı teorisyenler, Kitcher'ın a priori bilgi kavramının çürütülemezlik koşulunu gerektirdiği iddiasını reddetmekte ve alternatif öneriler sunmaktadırlar.[6]

Paul Benacerraf, Kant'ın a priori bilginin varlığını savunma stratejisine karşı çıkmaktadır.[7] Benacerraf, bir kimse bir önermeyi ancak o kimse, o önermenin doğruluk koşullarıyla referansta bulunulan varlıklarla nedensel olarak ilişkili ise bilir demekte ve

matematiksel önermelerin doğruluk koşullarının soyut varlıklara referansta bulunduğunu öne sürmektedir. Soyut varlıklar nedensel bir ilişkiye dâhil olamayacakları için matematiksel önermeler bilinemez. Bununla birlikte gelenek, tüm zorunlu doğruların soyut varlıklara referansta bulunduğunu savunmaktadır.[8] Dolayısıyla Benaccerraf'ın argümanı, eğer ikna edici (*cogent*) ise zorunlu doğruların bilgisinin mümkün olmadığını kanıtlamaktadır. Argüman, soyut varlıkların bilgisi ile ilgili genel sorular ve makul bir bilgi teorisinde nedensel koşulların rolü ile ilgili daha spesifik sorular hakkında bir dizi araştırmayı tetiklemiştir.[9]

Saul Kripke'nin metafiziksel ve semantik sonuçları Kant'ın a priori ve zorunlu arasındaki ilişki ile ilgili açıklamasına olan ilgiyi tazelemiştir.[10] Kripke, a priori bilgi kavramının epistemik, fakat zorunlu doğru kavramının metafiziksel bir kavram olduğunu ve bir kimsenin bunların kapsamının aynı olduğunu argümana dayanmaksızın varsayamayacağını güçlü bir şekilde savunmaktadır. Dahası o, a posteriori olarak bilinen zorunlu önermeler ve a priori olarak bilinen kontenjan önermelerin olduğunu öne sürmektedir. Kripke'nin iddiaları, a priori ve zorunlu arasındaki ilişki ile ilgili genel sorunun yanı sıra onun tikel örneklerini de ele alan geniş bir literatürün oluşmasına neden olmuştur.[11]

Kant'ın, sentetik a priori bilgi vardır iddiası, geçen elli yılda a priori tartışmasına hâkim olmuştur. Anlaşmazlık, ($A_2$)'ye gösterilen birbiriyle ilişkili iki reaksiyon tarafından beslenmiştir. Birincisi, yalnızca analitik önermelerin a priori olarak bilinebileceğini savunan mantıksal empirisizm taraftarlarından kaynaklanmaktadır.[12] İkincisi, analitik-sentetik ayrımının ikna ediciliğini inkar ederek mantıksal empirisizmin temel ilkesini reddeden W. V. Quine tarafından öne sürülmüştür.[13] Quine'nın ulaştığı sonuç semantik olmakla beraber, onun, a priori bilginin varlığı ile ilgili daha geniş imaları olduğu yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Teorisyenler, hem Quine'nın söz konusu ayrıma karşı argümanlarının ikna ediciliğini ve daha da önemlisi, Quine'nın söz konusu ayrımı reddetmesinin a priori bilginin varolup olmadığı sorusu ile -varsa- ilişkisini yeniden değerlendirmektedirler.[14]

Kant'ın dört sorusunun ortaya çıkardığı sorunların kapsamı, çağdaş felsefi araştırmaların temel alanlarının çoğunu kuşatan bir genişliktedir. Bu makalenin odak noktası ise daha sınırlıdır. Benim amacım, a priori bilginin varolup olmadığı sorusunu ele almaktır. Bir kimse, böyle bir bilginin ne olduğunu bilmeksizin onun var olup olmadığını belirleyemeyeceği için, a priori bilgi kavramının bir analizini sunarak başlayacağım. Bu analizi, hem a priori bilgiyi destekleyen hem de ona karşı olan argümanların ikna edici olmadıklarını göstermek için kullanacağım. A priori bilginin varlığını savunmak için alternatif bir strateji önererek makalemi sonuçlandıracağım. A priori ile epistemik olmayan zorunluluk ve analitiklik kavramları arasındaki ilişkiyle ilgili problemler öncelikli amaçlarım arasında olmasa da onlara, a priori bilginin analiziyle ve böyle bir bilginin var olup olmadığı ile ilişkili olduğu ölçüde işaret edeceğim.

## 2. A PRİORİ BİLGİ KAVRAMI

A priori bilgi kavramının analizi ile ilgili iki yaklaşım vardır. İndirgemeci (*reductive*) olan birinci yaklaşım onu, a priori gerekçelendirme kavramı açısından analiz etmektedir. Bu yaklaşıma göre, S, p'yi yalnızca (a) S'nin p inancı a priori olarak gerekçelendirildiği ve (b) bilgi için gerekli olan diğer koşullar yerine getirildiği zaman a priori olarak bilir. Söz konusu analizin temel hedefi a priori *gerekçelendirme* (*justification*)

kavramıdır. İndirgemeci olmayan (*nonreductive*) ikinci yaklaşım, a priori kavramına taalluk eden şartları içermeyen bir analiz sunmaktadır. Bu analizin temel hedefi a priori *bilgi* kavramıdır.

Çağdaş epistemologlar tarafından a priori bilgi hakkında önerilen koşullar, Kant'tan ilham almaktadır. Bu koşullar, iki ana kategoriye ayrılmaktadır: *epistemik* ve *epistemik olmayan*. Epistemik koşulların üç türü vardır. Birincisi, *gerekçelendirmenin kaynağı* ile ilgili koşulları; ikincisi, gerekçelendirmenin çürütüle*bilirliği* (*defeasibility*) ile ilgili koşulları vaz etmekte ve üçüncüsü gerekçelendirmenin gücüne başvurmaktadır. Kaynak ve çürütülebilirlik koşulları, Kant'ın a priori bilgiyi bütün tecrübelerden bağımsız olarak nitelendirmesinden esinlenmiştir. Güçlülük koşulu ise, Kant'ın sıklıkla *kesinlik* (*certainty*) ile a prioriyi ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır.[15] Epistemik olmayan iki koşul, a priorinin analizinde belirgin bir rol oynamıştır. Bazı teorisyenler, Kant'ın a priori bilginin bir kriteri olarak kabul ettiği *zorunluluğu*, kavramın analizine dâhil etmektedirler. Diğer bazıları, sentetik a priori bilginin mümkün olduğunu reddederek Kant'a karşı çıkmakta ve *analitikliği* kavramın analizinin kapsamına almaktadırlar.

A priori bilgi kavramı ile ilgili analizler üç kategoriye ayrılmaktadır. Saf epistemik analizler, yalnızca epistemik koşulları içermektedir. Saf olmayan epistemik analizler, ek olarak, bazı epistemik olmayan koşulları da içermektedir. Epistemik olmayan analizler, yalnızca epistemik olmayan koşullardan oluşmaktadır. İlk olarak epistemik olmayan analizlere bakalım.[16]

## a. Epistemik Olmayan Analizler

Epistemik olmayan analizler, ya zorunluluk ya da analitikliğin a priori bilgi için hem zorunlu (*necessary*) hem de yeterli (*sufficient*) koşulları sağladığını öne sürmektedir. Fakat bunlara şüpheyle yaklaşmak için genel bir neden vardır. Analiz edilen şey (*analysandum*) epistemiktir. Bu, gerekçelendirmenin bir türüdür. Bilgilendirici (*informative*) bir analiz, bu tür bir gerekçelendirmede ayırt edici (*distinctive*) olanın ne olduğunu vurgulamalıdır. Zorunluluk ve analitiklik açısından yapılan bir analiz ise gerekçelendirmenin kendisinden ziyade bu şekilde gerekçelendirilen önermelerle ilgili olarak neyin ayırt edici olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, bilgilendirici olmada başarısız olacaktır.

Epistemik olmayan analiz, tipik olarak 'a priori doğru' ya da 'a priori önerme' ifadesini içermektedir. Bu ifadeler belirli bir anlama sahip olmadıkları için karmaşıklığa neden olmaktadır. Birçok yazar onların 'a priori olarak bilinebilen doğru önermenin kısaltılmış ifadesi olduğunu söylemektedir.[17] Bu kullanımda a priori, doğrudan ziyade, öncelikli olarak bilgi veya gerekçelendirmeye uygulanan epistemik bir yüklem olarak kalmaktadır. Bununla birlikte bazıları, söz konusu ifadeyi a priori, öncelikli olarak *doğrulara* (*truths*) uygulamak için kullanmaktadır. Bu nedenle, söz gelimi Anthony Quinton şöyle iddia etmektedir:

> 'A priori ya geniş anlamda 'empirik olmayan' (*non-empirical*) ya da Kant'ı takip edersek dar anlamda 'zorunlu' anlamına gelmektedir'[18]

Quinton'ın 'empirik olmayan' terimini kullanımı, ona göre 'empirik' terimi, öncelikli uygulanımı bilgi veya gerekçelendirmenin öğeleri için olan tipik bir epistemik yüklem olduğu için, a priorinin öncelikli uygulanımının epistemik olduğunu göstermektedir. Fakat Quinton'ın 'empirik olmayan' ifadesini kullanması aynı zaman-

da yanıltıcıdır. O, açıkça 'empirik olmayan' teriminin epistemik bir yüklem *olmadığını* iddia etmektedir:

> Empirik olma düşüncesi, kontenjan mefhumunun geliştirilmesidir O, bir önermenin, doğruluğunu nasıl bir başka şeye borçlu olabileceğini, bir başka şeyin, eğer bir önermenin doğruluğunu sağlayacaksa, yerine getirmesi gereken koşulların ne olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır.[19]

Quinton'a göre 'empirik' terimi öncelikli olarak doğruluk koşullarına ya da doğruluğun kaynağına uygulanır. O, birincil amacını tüm a priori önermelerin analitik olduğu tezinin bir savunusu olarak nitelendirse de "tezin esas içeriği, tüm *zorunluluk* analitiktir"[20] iddiasını savunmaktır, diyerek devam etmektedir. Quinton'a göre 'a priori', 'zorunlu' ve 'analitik' kavramlarının dar manaları anlamsal olarak özdeştir.

Kısacası 'a priori' terimi muğlâktır. O, öncelikli olarak ya gerekçelendirme türlerine ya da doğruluğun temellerine uygulanan bir yüklemdir. Dolayısıyla her ikisi de a priorinin epistemik olmayan bir analizinin amacı olabilir. Eğer analizin amacı ikincisi ise bu durumda analiz benim ilk argümanıma açık değildir, çünkü epistemik bir kavrama yöneltilmemiştir. O, doğruluk koşullarına dair metafiziksel bir kavrama yöneltilmiştir. Oysa biz epistemik bir kavramın analizi ile ilgileniyoruz.

Epistemik bir kavramın epistemik olmayan analizi var mıdır? R. G. Swinburne, aşağıdaki tezlerin her ikisini de savunmaktadır:

($S_1$) Bir önerme, ancak ve ancak zorunlu ise ve zorunlu olduğu bilinebiliyorsa a prioridir.

($S_2$) Bir önerme ancak ve ancak analitik ise ve analitik olduğu biliniyorsa a prioridir.[21]

Quinton'ın aksine Swinburne, a priori teriminin öncelikli olarak bilgiye uygulanacağını savunmaktadır. A priori bir önerme, a priori olarak bilinebilen bir önermedir. Böylece, öyle görünmektedir ki o, epistemik bir kavram için epistemik olmayan bir analiz önermektedir.

Daha yakından bir inceleme Swinburne'ün ne ($S_1$)'i ne de ($S_2$)'yi savunmadığını açığa çıkarmaktadır. Daha ziyade o, Kant'ın, a priori bilginin tüm tecrübî şeylerden mutlak anlamda bağımsız olduğu analizini, Kant'ın bununla, "bize tecrübe yoluyla gelen fakat tecrübe tarafından verilmeyen bilgi"yi[22] kastettiğini savunarak tasdik etmektedir. Bununla birlikte Swinburne, böyle bir bilgiyi nasıl *tanıdığımızla* ilgilenmektedir. O, ($S_1$)'i Kant'ın bu soruya verdiği cevabı içeren bir şey olarak önermektedir.

Burada netice olarak söylenecek şey şudur:

'a priori'nin epistemik bir yüklem olduğu,

(AP) Bir önerme, ancak ve ancak ... ise aprioridir.

şeklindeki her iki koşullu form, bu terimle adlandırılan epistemik kavramın bir analizi değildir. Bu formdaki iki koşul, iki farklı soruya cevap olarak önerilebilir. Swinburne'ün,

($Q_1$) A priori bilginin analizini yerine getiren öğeleri nasıl belirleriz? sorusu,

($Q_2$) A priori bilginin analizi nedir? sorusundan farklıdır.

($Q_1$)'e verilen bir cevap, ($Q_2$)'ye verilen bir cevabı sunmaktan ziyade, onu öngörmektedir.

A priorinin bariz epistemik olmayan analizi, iki yönden dikkatle irdelenmelidir. Analizin amacı nedir? Bu amaç için hangi soru sorulmalıdır? Benim amacım, a priori doğruluk kavramının aksine a priori gerekçelendirme kavramıdır. Ben, ikincisinin (a

priori gerekçelendirme kavramının) epistemik olmayan analizinin başarılı olamayacağını iddia ediyorum. Söz konusu kavram esasen epistemik olduğu için her tatmin edici analiz bu tür bir gerekçelendirmenin belirgin *epistemik* özelliğini tespit etmek zorundadır. Bu iddia, yalnızca ve tüm a priori olarak gerekçelendirilebilen önermelerin epistemik olmayan ortak özelliklerinin olmamasını gerektirmemektedir. Bu yalnızca, bu tür önermelerin a priori olarak gerekçelendirilebilir olmasının, bu epistemik olmayan özelliklere sahip olmanın bir sonucu olmadığını ifade etmektedir.

A priori gerekçelendirme kavramının yeterli ve uygun analizi epistemik bir koşul içermelidir iddiası, onun aynı zamanda bazı epistemik olmayan koşullar içerme ihtimalini açık bırakmaktadır. Şimdi, a priori gerekçelendirme için epistemik olmayan bazı koşulların gerekli olup olmadığı sorusuna dönebiliriz. En yaygın olanlar oldukları için benim odak noktam, zorunluluk kavramını içeren koşullardır.

## b. Saf Olmayan Epistemik Analiz

Zorunluluk kavramını içeren a priori gerekçelendirme kavramının analizleri iki kategoriye ayrılmaktadır. Bazıları, zorunluluğu epistemik bir koşulun bir unsuru olarak içermektedir. Diğer bazıları, onu bağımsız bir koşul olarak içermektedir. Laurence Bonjour, geleneksel rasyonalist a priori tasavvurunun aşağıdaki versiyonunu önermektedir:

> Bir önerme ancak ve ancak inanan kimse doğrudan veya tek tek açık olan aşamalar serisi aracılığıyla, onun (önermenin) doğruluğunun tüm mümkün dünyaların değişmez bir özelliği olduğunu, önermenin yanlış olduğu hiçbir mümkün dünyanın olmadığını sezgisel olarak 'görebildiği' (*see*) ya da kavrayabildiği (*apprehend*) zaman *a priori* olarak gerekçelendirilmiş olur.[23]

Söz konusu tasavvur, iki unsuru olan tek bir koşuldan oluşmaktadır: a priori gerekçelendirmenin kaynağı, yani sezgisel kavrayış ve bu tür kavrayışların içeriği, yani zorunlu doğrular.

Analizin ima ettiği şeyleri değerlendirmek yanıltıcıdır, çünkü o, 'görmek' teriminin metaforik bir kullanımını gerektirmektedir. Literal olarak alındığında 'S, p'yi (mesela, bahçede bir tavşan olduğunu) görüyor' ifadesi, 'S, p'ye inanıyor' önermesini gerektirmektedir.[24] 'Görmek' teriminin metaforik kullanımının, literal anlamın mantıksal özelliklerini koruduğu varsayılırsa, "S, p'nin tüm mümkün dünyalarda doğru olduğunu sezgisel olarak 'görmektedir'" önermesi, "S, p'nin tüm mümkün dünyalarda doğru olduğuna inanmaktadır" önermesini gerektirir. Dolayısıyla, geleneksel rasyonalist anlayışta 'S'nin, p'nin a priori olarak gerekçelendirildiği inancı', 'S, zorunlu olarak p olduğuna inanmaktadır (*S believes that necessarily p*)' önermesini gerektirmektedir.

Bu anlayış üç itirazla karşılaşmaktadır. Birincisi kavramsal eksiklik/kusurluluk (*conceptual deficiency*) ile ilgilidir. Matematikçiler de dâhil birçok kimse, zorunlu ve kontenjan önermeler arasındaki metafiziksel ayrıma aşina değildir. Genel olarak kabul edilmiş bir kanıta dayanarak bir T teoremine inanan bir S matematikçisi düşünün. S'nin T inancı gerekçelendirilmiştir. S'nin zorunluluk kavramından yoksun olduğunu ve bunun sonucu olarak, zorunlu olarak T olduğuna inanmadığını farz edin. Bu durumda S'nin, p'nin a priori olarak gerekçelendirilmediğine, yalnızca S'nin inancının içeriğinin bir oluşturucu unsuru bile olmayan bir kavramdan yoksun olduğu için inandığını iddia etmek makul değildir.

İlk itirazdan, zorunluluk kavramına sahip olması *koşuluyla* S zorunlu olarak p olduğuna inanır anlayışı zayıflatılarak kaçınılabilir. Diğer iki itiraz olduğu gibi durmaktadır. Birincisinin nedeni modal şüpheciliktir. Zorunlu doğru kavramına aşina olan filozoflardan bazıları onun ikna ediciliğini (varsayalım ki hatalı bir şekilde) inkâr etmektedirler. Sonuç olarak onlar, zorunlu olarak 2+2=4 gibi modal inançlardan kaçınmaktadırlar. Fakat yalnızca hatalı bir metafiziksel inanca sahip olmalarına dayanarak onların matematiksel inançlarının hiçbirinin a priori olarak gerekçelendirilmediğini iddia etmek makul görünmemektedir. İkincisi, kavram *teselsül*e (regress) açıktır. Varsayalım ki S zorunlu olarak p olduğuna inanmaktadır. S'nin zorunlu olarak p olduğu inancı gerekçelendirilmeli midir, değil midir? Eğer değilse, onu gerekçelendirmenin neden S'nin p inancının a priori gerekçelendirilmesi için zorunlu bir koşul olduğunu anlamak güçtür. Eğer gerekçelendirilmeli ise, o zaman onun gerekçelendirmesi a priori olmalıdır. Fakat gerekçelendirmenin a priori olabilmesi için S, zorunlu olarak p'nin, tüm mümkün dünyalarda doğru olduğunu görmelidir ki bu sonuçta 'zorunlu bir şekilde, zorunlu olarak p olduğuna' inanmayı gerektirmektedir. Fakat şimdi teselsül tehlikesi vardır çünkü bir kez daha aynı soruyu sorabiliriz: S'nin 'zorunlu bir şekilde, zorunlu olarak p' olduğuna inanması gerekçelendirilmeli midir, değil midir?

R. M. Chilsolm, a priorinin, zorunluluğun bağımsız bir zorunlu koşul olarak önerildiği bir analizini sunmaktadır. Aşağıdaki tanımları düşünün:

$T_1$ h bir aksiyomdur = Tanım h zorunlu olarak öyledir ki (i) o doğrudur ve (ii) her S için, eğer S h'yi kabul ederse, h S için kesindir.[25]

$T_2$ h S için *aksiyomatiktir* = Tanım (i) h bir aksiyomdur ve (ii) S h'yi kabul etmektedir.[26]

$T_3$ h S tarafından a priori olarak bilinmektedir = Tanım. Bir *e* vardır ki (i) *e*, S için aksiyomatiktir, (ii) önerme, *e h*'yi ima etmektedir, S için aksiyomatiktir ve (iii) S, *h*'yi kabul etmektedir.[27]

A priori bilgi aksiyomlarla ve onların aksiyomatik sonuçlarıyla sınırlıdır. Aksiyom olması için bir önerme, iki *bağımsız* koşulu yerine getirmelidir: o zorunlu olarak doğru olmalıdır ve onu kabul eden herkes için kesin olmalıdır. Bu koşullar birbirinden bağımsızdır çünkü biri diğerini gerektirmemektedir. Aksiyomlar zorunlu doğrular oldukları ve aksiyomların aksiyomatik sonuçları zorunlu olarak aksiyomlardan çıktıkları için tüm a priori bilgiler zorunlu doğrulardır.

Chilsolm, analizini desteklemek için ne önermektedir? O, a priori ile ilgili tartışmasını aşağıdaki ifadelerle açmaktadır:

> Zorunlu olarak doğru olan önermeler vardır ve öyle ki bir kimse onları bir kez anladığında, doğru olduklarını *görür*. Böyle önermeler geleneksel olarak *a priori* şeklinde adlandırılmıştır. Leibniz, "Skolastik filozofların, onların terimleriyle [söyleyecek olursak], bu önermelerin, anlaşıldıkları anda apaçık olduklarını söylediği yüz yer bulursunuz." demektedir.[28]

Bu pasaj iki iddia içermektedir: (1) Bazı önermeler hem 'zorunlu olarak doğru olma' şeklindeki metafiziksel niteliğe hem de 'bir kimse onları anlarsa onların doğru olduklarını *görür*' şeklindeki epistemik niteliğe sahiptir ve (2) bu tür önermeler geleneksel olarak a priori şeklinde adlandırılmıştır. Bununla beraber anahtar soruya değinilmemiştir. Onlar, hangi özellikleri nedeniyle a priori olarak adlandırılmaktadırlar? Leibniz'den yapılan, skolâstiklerin otoritesine başvuran alıntı yalnızca ikincisinden bahsetmektedir. Metafiziksel nitelikten söz edilmemektedir. Dolayısıyla eğer Chil-

solm'un pozisyonu tarihsel olarak kendinden önce olanlara dayanıyorsa onun analizi, yalnızca epistemik nitelik açısından olmalıdır.

Chilsolm'un metafiziksel koşulu analize dâhil etmesi, yalnızca herhangi bir saike dayanmayan (*unmotivated*) bir şey değildir; onun aynı zamanda bazı istenmeyen sonuçları vardır. Birincisi, ya analiz eksiktir ya da a priori olarak gerekçelendirilmiş *yanlış* bir inancın imkânını engellemektedir. $T_3$, a priori bilginin bir analizini sunmaktadır. Eğer Chilsolm'un a priori *bilgi* ile ilgili koşulları aynı zamanda a priori *gerekçelendirme*nin de koşulları ise, o halde a priori gerekçelendirme doğruluğu garanti etmektedir. Eğer değillerse, Chilsom'un a priori hakkındaki açıklaması eksiktir. İkincisi, analiz, koyduğu koşul vasıtasıyla kontenjan doğruların a priori bilgisinin imkânını dışlamaktadır. Fakat Kripke ve Kitcher bu tür bilginin var olduğunu savunmaktadırlar.[29] Üçüncüsü, analiz, aksiyomların a posteriori bilgisinin imkânını yadsımaktadır. Varsayalım ki S, A aksiyomunu tanıklığa dayanarak kabul etmektedir. A ya S için kesindir ya da değildir. Eğer kesinse A, S için aksiyomatiktir ve S a priori olarak A olduğunu bilmektedir. Eğer değilse A $T_1$'deki (ii) koşulunu yerine getirmediği için bir aksiyom değildir.

Chilsolm'un aksiyomatik çıkarımsal olmayan a priori bilgi analizi, epistemik bir koşul da içermektedir: kesinlik.[30] Bu koşul, (1) S'nin aksiyomatik olarak 1+1=2'yi bilmesi imkânsızdır; (2) S'nin aksiyomatik olarak 7+5=12'yi bilmesi imkânsızdır ve (3) ilk inancın ikincisinden *daha çok* gerekçelendirilmiş olması imkânsızdır, şeklindeki gayrı makul sonuca yol açmaktadır. Zira Chilsolm, çıkarımsal olmayan a priori gerekçelendirmenin derecelerinin farklılaşmasının imkânını dışlayacak bir gerekçe sunmamaktadır. Dahası, o aynı zamanda şunu gerektirmektedir: Eğer S aksiyomatik olarak p'yi biliyorsa ve q'yu a posteriori olarak biliyorsa, birinci inanç ikincisinden *daha çok* gerekçelendirilmiştir. Oysa bir kimsenin 7+5=12 inancının, onun, kendisinin varolduğu inancından daha çok gerekçelendirilmiş olduğu açık değildir.

### c. Saf Epistemik Analizler

A priori gerekçelendirmenin en yaygın saf epistemik analizleri gerekçelendirmenin kaynağı açısından yapılan analizlerdir. Temel ayrım negatif ve pozitif analizler arasındadır. Birincisi, a priori gerekçelendirme ile *bağdaşmayan* kaynakları, ikincisi ise böyle bir gerekçelendirmeyi *sağlayan* kaynakları belirlemektedir. En bilinen negatif analiz şudur:

> (N1) S'nin p inancı, ancak ve ancak, S'nin p inancını gerekçelendirmesi tecrübeye bağlı değilse a priori olarak gerekçelendirilmiştir.

Negatif analizleri eleştirenler, onların yeterince bilgilendirici olmadığını iddia etmektedirler.[31] Onlar([negatif analizler), en fazla, a priori bilginin *ne olduğu*ndan ziyade *ne olmadığını* belirlemektedirler. Problem, ancak şu forma sahip olan pozitif bir analiz seçilerek önlenebilir:

> ($P_1$) S'nin p inancı, ancak ve ancak S'nin p inancı $\phi$ tarafından gerekçelendirilmiş ise a priori olarak gerekçelendirilmiştir.

'φ' burada gerekçelendirmenin bazı spesifik kaynaklarını göstermektedir. Mesela, Panayot Butchvarov'a göre o [φ], bir inancın yanlışlığını her koşulda düşünülemez (*unthinkable*) bulmaya işaret etmektedir.[32] Fakat Laurence BonJour'a göre o, gerçekliğin zorunlu özelliklerinin açık rasyonel bir kavrayışına işaret etmektedir.[33]

A priori gerekçelendirmenin, böylesi gerekçelendirme kaynaklarını sıralayan analizi, fazla teori bağımlı bir analizdir. Bir kimse a priori gerekçelendirmenin *varlığını*

reddetmeksizin, a priori gerekçelendirmenin böyle bir analiz tarafından önerilen a priori gerekçelendirme *kaynağını* reddedemez. Mesela Butchvarov'un analizine göre bir kimse (BonJour'un yaptığı gibi), a priorinin varlığını reddetmeksizin, bir inancın yanlışlığını her koşulda düşünülemez bulmanın a priori gerekçelendirmenin kaynağı olduğu iddiasını reddedemez. Bu analize göre, a priori gerekçelendirme böyle bulgulara dayanan bir gerekçelendirmedir. Bununla birlikte, a priori savunucularının, a priori gerekçelendirmenin varlığı hakkında anlaşmazlığa düşmeksizin, a priori gerekçelendirmenin kaynağı hakkında anlaşmazlığa düşmeleri mümkün olmalıdır. Dahası, pozitif analizin belli bazı versiyonları kaplamsal olarak yeterli olsa da, analiz bilgilendirici değildir. O (pozitif analiz), φ'yın gerekçelendirmenin a priori bir kaynağı olduğunu söylemekte fakat φ'yın *neden* a priori bir kaynak olduğuna işaret etmemektedir. O, φ'yın kendileri sebebiyle a priori bir kaynak olarak nitelendirildiği özellikleri vurgulamamaktadır.

A priorinin teori bağımlı olması problemini savuşturan *genel* bir pozitif analizi vardır:

($P_2$) S'nin p inancı, ancak ve ancak *bazı* tecrübî olmayan kaynaklar tarafından gerekçelendirilmişse a priori olarak gerekçelendirilmiştir.

($P_2$), a priori savunucularının, kaynağı hakkında anlaşmazlığa düşmelerine rağmen a priori gerekçelendirmenin *varolduğu* hususunda anlaşmalarına imkân vermektedir. Dahası o, gerekçelendirmenin kaynaklarının kendileri sebebiyle a priori olarak nitelendirildikleri özelliklerini belirlemektedir.

Negatif analizin de iki versiyonu vardır. ($N_1$) kritik bir muğlâklığı gizlemektedir.

($K_1$) S'nin p inancını gerekçelendirmesi tecrübeye bağlı değildir.

koşulu, S'nin gerekçelendirmesinin hangi *açıdan* tecrübeden bağımsız olması gerektiğini belirlememektedir. Bununla beraber iki ihtimal vardır: S'nin p inancı için gerekçelendirmenin *kaynağı* ve S'nin gerekçelendirmesinin potansiyel çürütücü*ler*inin (*defeater*) kaynağı. Bazı kimseler ($K_1$)'in:

($K_2$) S'nin p inancı tecrübi olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiştir, [koşuluna] eşit olduğunu öne sürmektedir.

Diğerleri ise onun [($K_1$)'in], ($K_2$) ve

($K_3$) S'nin gerekçelendirilmiş p inancı tecrübe tarafından çürütülemez koşulunun birleşimine eşit olduğunu öne sürmektedirler.

Açıktır ki S'nin p inancı tecrübî olarak gerekçelendirilmiş ise S'nin gerekçelendirmesi tecrübeye bağlıdır. O halde ($C_3$)'ün lehine ne söylenebilir? Philip Kitcher şunu ileri sürmektedir:

> Eğer alternatif tecrübeler bir kimsenin inancını zayıflatabiliyorsa, o halde o kimsenin söz konusu bilgiyle ilgili mevcut tecrübesinin, yok olmaları durumunda mevcut tecrübeyi tahrip edici bir tecrübeye dönüştüren özellikleri var demektir.[34]

Kitcher'a göre eğer tecrübî delil, S'nin p inancını gerekçelendirmesini çürütebiliyorsa, o halde S'nin gerekçelendirmesi o tecrübî delilin *yokluğuna* bağlıdır.

Kitcher'ın a priori gerekçelendirmenin potansiyel tecrübî çürütücülerle bağdaşmaz olduğu iddiası, Hilary Putnam tarafından benimsenen, oldukça yakından ilişkili fakat daha güçlü koşuldan ayırt edilmelidir:

> *A priori* doğrular var mıdır? Bir başka ifadeyle (1) kabul etmenin rasyonel olduğu ve (2) dünya (epistemik olarak) nasıl bir hal alırsa alsın, [bu kabulün] akabinde reddet-

> menin asla rasyonel olmayacağı doğru önermeler var mıdır? Daha basitçe, *epistemik olarak* mümkün herhangi bir dünyada doğruluklarını reddetmemizin gerekçelendirilemeyeceği doğru önermeler var mıdır?[35]

Putnam'a göre S'nin p inancı ancak,

> ($K_4$) S'nin p inancı *herhangi bir* delil tarafından çürütülemez ise a priori olarak gerekçelendirilmiştir.

Ne var ki ($K_4$), a priori gerekçelendirme ile ilgili makul bir koşul değildir, çünkü o, eğer S'nin p inancı yalnızca *tecr*übi olmayan delil tarafından çürütülebilir ise o halde p inancı a priori olarak gerekçelendirilmiş *değildir*, önermesini gerektirmektedir. Çünkü S'nin p inancı yalnızca tecrübî olmayan bir delil tarafından gerekçelendirilmiş ise ve yalnızca tecrübi olmayan delil tarafından çürütülebilir ise, o halde o (S'nin p inancı) hiçbir şekilde tecrübeye bağlı değildir. Böylece, ($K_4$), a priori gerekçelendirme kavramını, böyle bir gerekçelendirmenin tecrübeden bağımsız olması gerektiği ana fikrinden ayırmaktadır.

Kitcher ($K_3$)'ü ($K_1$)'e bağladığı için ($K_3$), ($K_4$) gibi kolaylıkla bertaraf edilemez. Bunun yerine biz, negatif analizin iki farklı versiyonunu birbirinden ayırmalıyız:

> ($N_2$) S'nin p inancı ancak ve ancak tecrübi olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş ise a priori gerekçelendirilmiştir ve
>
> ($N_3$) S'nin p inancı ancak ve ancak tecrübi olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş ise ve tecrübe tarafından çürütülebilir değilse a priori olarak gerekçelendirilmiştir.[36] Bu nedenle,
>
> ($K_2$),
>
> ($K_5$) S'nin p inancı *bazı* tecrübi olmayan kaynaklar tarafından gerekçelendirilmiştir,

koşuluna eşit olduğu için ($N_2$) ve ($P_2$) eşittir. Böylece geriye a priori gerekçelendirmenin iki analizi kalmış olur. Son hedefim, ($N_2$)'nin ($P_2$)'den daha üstün bir analiz olduğunu savunmaktır.

### d. ($N_2$) İçin Bir Argüman

($N_3$), ($N_2$) değil, geniş ölçüde kabul görmüş olan bir yeterlilik/uygunluk kriteri (*criterion of adequacy*) ile bağdaşmamaktadır. Kripke bu noktaya şu şekilde işaret etmektedir:

> Bazı şeyler, *a priori* olarak *bilinebilen* önermeler alanına dahil olabilir, fakat bunlar hala bazı insanlar tarafından tecrübe temelinde bilinebilir.[37]

Kitcher aynı noktayı tekrarlayarak şunu iddia etmektedir:

> Aklı başında a prioristler, insanların, a priori olarak bilinebilen önermelerin empirik bilgisine sahip olabileceğini kabul etmelidirler.[38]

Yeterlilik/uygunluk kriterine göre, a priori gerekçelendirme kavramının analizi şu ihtimale izin vermelidir:

> (YK) S, p'yi empirik olarak bilmektedir ve S p'yi a priori olarak bilebilir. Oysa ($N_3$) bu ihtimali engellemektedir.

Argümanı sunmaya geçmeden önce bir noktanın vurgulanması gerekir. ($N_3$) güçlülük koşulunu (*strength condition*) gerektirmemektedir. Çünkü o, a priori bilgi için

bir gerekçelendirme derecesi olarak, genel itibariyle bilgi için gerekli olan minimal düzeyden daha fazlasını gerektirmemektedir. Aynı hususu bir başka şekilde ortaya koymanın yolu şudur: ($N_3$), a priori bilgi için bir gerekçelendirme derecesi olarak, a posteriori bilgi için gerekli olan düzeyden daha fazlasını gerektirmemektedir. Bu noktayı, *Güç Eşitliği Tezi* (*Equality of Strength Thesis*) şeklinde açıkça belirtelim:

(GE) A priori bilgi için minimum düzeyde yeterli olan gerekçelendirme derecesi, genel anlamda bilgi için minimum düzeyde yeterli olan gerekçelendirme derecesine eşittir.

Bu noktayı argüman boyunca açık bir şekilde korumak için bilgi için minimal düzeyde gerekli olan derecede gerekçelendirilmiş olan bir inanca, gerekçelendirilmiş$_b$ inancı diyelim. Şimdi argümana dönelim ve şunu varsayarak başlayalım:

(A) S empirik olarak bir matematiksel p önermesini bilmektedir ve S p'yi a priori olarak bilebilir.

(A)'nın soldaki bileşeninden şu sonuç çıkmaktadır:

(1) S'nin p inancı empirik olarak gerekçelendirilmiş$_b$tir.

Birtakım empirik kaynakların matematiksel önermeleri gerekçelendirdiği kabul edilmiştir: (a) objelerin toplamını sayma, (b) ders kitaplarını okuma, (c) matematikçilere danışma, (d) bilgisayar sonuçları. Bunların her birinin S'nin matematiksel p inancını gerekçelendirebileceğini varsayalım. Bu kaynaklardan her biri önemli bir açıdan yanılabilir kaynaklardır. Her birinin p inancına verdiği gerekçelendirme, empirik olarak gerekçelendirilmiş *geçersiz kılan* bir çürütücü (*overriding defeater*) tarafından çürütülebilirdir: Yani empirik olarak gerekçelendirilmiş değil-p inancı tarafından. Varsayalım ki S'nin p inancı, objelerin toplamını sayarak ve belli bir sonuca ulaşarak gerekçelendirilmiştir. S'nin objeleri tekrar sayması ve farklı bir sonuca ulaşması mümkündür. Eğer S böyle yapmış olsaydı, S'nin orijinal gerekçelendirmesi empirik olarak gerekçelendirilmiş geçersiz kılan bir çürütücü tarafından çürütülmüş olurdu. Yine varsayalım ki S'nin p inancı, onun p olduğunu ortaya koyan bir ders kitabı (ya da matematikçi, bilgisayar sonucu) tarafından gerekçelendirilmiştir. S'nin, değil-p olduğunu söyleyen bir başka ders kitabı (ya da matematikçi, bilgisayar sonucu) ile karşılaşması mümkündür. Her durumda, eğer S böyle yapmış olsaydı, S'nin orijinal gerekçelendirmesi, empirik olarak gerekçelendirilmiş geçersiz kılan bir çürütücü tarafından çürütülmüş olurdu. Dolayısıyla, empirik gerekçelendirmenin yanılabilir karakteri dikkate alındığında ortaya şu sonuç çıkmaktadır:

(2) S'nin p inancı için empirik gerekçelendirmesi$_b$, empirik olarak gerekçelendirilmiş bir değil-p inancı tarafından çürütülebilirdir.

Burada "gerekçelendirme$_b$,' bilgi için minimal düzeyde gerekli olan derecedeki gerekçelendirmenin kısaltılmış halidir.

Bu noktada zor bir soru ortaya çıkmaktadır. Hangi koşullar altında S'nin gerekçelendirilmiş p inancı, S'nin gerekçelendirilmiş değil-p inancı tarafından çürütülür? Şu anki amaçlarımız açısından şu kadarını belirtmek yeterlidir: S'nin gerekçelendirilmiş değil-p inancının, S'nin p inancı için gerekçelendirmesini çürüttüğü koşullar, her birinin sahip olduğu rölatif gerekçelendirme derecesinin bir fonksiyonudur. S'nin değil-p inancının, S'nin gerekçelendirilmiş$_b$ p inancını çürütmek için kullanması gereken gerekçelendirmenin minimal derecesinin ne olduğu ile ilgili birbiriyle yarışan açıklamalar hakkında bir hüküm vermemize gerek yoktur. Şimdi, 'd'nin, söz konusu gerekçelendirme derecesi -her ne ise- onu temsil ettiğini kabul edelim ve d derece-

sinde gerekçelendirilmiş bir inanca, *gerekçelendirilmiş*$_d$ inancı diyelim. Şimdi, nötr bir prensip ortaya koyabiliriz:

(D*) S'nin gerekçelendirilmiş değil-p inancı, S'nin gerekçelendirilmiş$_b$ p inancını, ancak ve ancak S'nin değil-p inancı en azından gerekçelendirilmiş$_d$ (gerekçelendirilebilir$_d$) ise çürütebilir.

Burada 'gerekçelendirilmiş$_d$' ve 'gerekçelendirilebilir$_d$' sırasıyla, 'd derecesinde gerekçelendirilmiş' ve 'd derecesinde gerekçelendirilebilir' olanın kısaltmasıdır.

Şimdi argümana geri dönecek olursak, (D*) ve (2)'nin birleşimi şunu geektirmektedir:

(3) S'nin değil-p inancı, en azından empirik olarak gerekçelendirilebilir$_d$'dir.

Dahası, ($N_3$) ve (A)'nın sağdaki bileşeni,

(4) Şu durum söz konusu değildir: S'nin p inancı için tecrübi olmayan gerekçelendirmesi$_b$, S'nin empirik olarak gerekçelendirilmiş değil-p inancı tarafından çürütülebilirdir'i gerektirmektedir.[39]

(4) ve (D*)'nin birleşimi (5)'i gerektirmektedir:

(5) Şu durum söz konusu değildir: S'nin değil-p inancı, en azından empirik olarak gerekçelendirilebilir$_d$'dir.

(3) ve (5)'in birleşimi bir çelişkidir. Dolayısıyla ($N_3$) önerilen yeterlilik kriterini karşılayamamaktadır. Diğer taraftan ($N_2$), söz konusu koşulu yerine getirmektedir çünkü herhangi bir türden çürütücünün imkanını engellememektedir. Bu sebeple ben, ($N_2$)'nin daha üstün bir analiz sunduğu sonucuna ulaştım.

Benim ($N_3$)'e karşı argümanım, *geçersiz kılan* (*overriding*) ve *zayıflatan* (*undermining*) çürütücüler arasındaki önemli bir farkın altını çizmektedir.[40] S'nin gerekçelendirilmiş q inancı, S'nin p inancına A kaynağı tarafından verilen gerekçelendirmeyi çürütüyorsa, o aynı zamanda B kaynağı tarafından S'nin p inancına verilen gerekçelendirmeyi da çürütür yargısı genel olarak doğru değildir. Mesela S'nin çift görme probleminden muzdarip olduğuna dair gerekçelendirilmiş inancı, onun 2+2=4 inancına, objeleri sayma süreci tarafından verilen gerekçelendirmeyi çürütse de bu, onun söz konusu inancına sezgi ya da şahitlik tarafından verilen gerekçelendirmeyi etkilemez. Daha genel olarak, S'nin gerekçelendirilmiş p inancı için zayıflatan çürütücüler, *kaynağa duyarlı* (*source-sensitive*) çürütücülerdir. Geçersiz kılan çürütücüler ise *kaynağa karşı nötr*dür (*source neutral*). Eğer S'nin gerekçelendirilmiş$_d$ değil-p inancı, S'nin p inancına A kaynağı tarafından verilen gerekçelendirme$_b$'yi çürütüyorsa, o aynı zamanda S'nin p inancına başka *herhangi bir* kaynağın verdiği gerekçelendirme$_b$'yi de çürütür. Mesela farzedin ki S'nin, alışveriş listesinin kahve masasının üzerinde olduğu inancı, hafıza tarafından gerekçelendirilmiştir$_b$, fakat onun alışveriş listesinin kahve masasının üzerinde olmadığına dair inancını gerekçelendiren$_d$ daha sonraki bir algısal tecrübesi onun orijinal gerekçelendirmesini çürütmektedir. S'nin alışveriş listesinin kahve masasının üzerinde olduğu inancı, orijinal olarak tanıklık yoluyla gerekçelendirilmiş$_b$ olsaydı, S'nin algısal olarak gerekçelendirilmiş$_d$ alışveriş listesinin masanın üzerinde olmadığı inancı, hala onun orijinal gerekçelendirmesini çürütmüş olurdu.

## 3. A PRİORİ BİLGİNİN VARLIĞINI DESTEKLEYEN ARGÜMANLAR

A prioriyi destekleyen argümanlarda üç yaklaşım vardır. Birincisi, a priori bilgi kavramının bir analizini sunmakta ve bazı bilgilerin analizdeki koşulları yerine getirdiğini savunmaktadır. İkincisi, a priorinin kriterlerini belirlemekte ve bazı bilgilerin bu kriterleri karşıladığını göstermektedir. Üçüncüsü, radikal empirisist bilgi teorilerinin bazı açılardan kusurlu olduğunu ve kusuru gidermenin tek yolunun a prioriyi kabul etmek olduğunu öne sürmektedir.[41]

### a. Kavramsal Argümanlar

Hilary Putnam ilk stratejiyi uygulamaktadır. O, çürütülemezlik koşulunu gerektiren bir a priori gerekçelendirme kavramını kabul etmektedir. 2.3. bölümde a priori gerekçelendirme için ne ($K_3$) ne de ($K_4$)'ün *zorunlu* olduğunu, yani ikisinin de zorunlu olmadığını savunduk. Yine de Putnam'ın önerdiği koşul böyle bir gerekçelendirme için *yeterli* ise a priorinin varolduğunu savunmada kullanılabilir. Bu nedenle iki soruya işaret edilmelidir. Kavram, a priori gerekçelendirme için yeterli olan koşullar kümesini sağlamakta mıdır? Herhangi bir inanç, önerilen koşulları yerine getirmekte midir? Ben öncelikli olarak birinci soruyla ilgileneceğim.

Putnam, "a priori bir önerme, vazgeçtiğimizde asla rasyonel kalamayacağımız bir önermedir demektedir.[42] O, Minimal Çelişki İlkesinin (MÇİ - *Minimal Principle of Contradiction*), hiçbir önerme hem doğru hem yanlış değildir, rasyonel olarak *revize edilemez* olduğunu da savunmaktadır. Putnam'ın argümanı, kendisinin, hiçbir önerme rasyonel olarak revize edilemez değildir[43] şeklindeki, önceki iddialarına karşı yöneltilmiştir. Onun daha önceki görüşüne göre geleneksel a priori savucuları, a priori olma niteliğini, onunla ilişkili ve fakat farklı bir nitelikle, bağlamsal olarak a priori olma niteliğiyle karıştırmışlardır. Karışıklığın kaynağı rasyonel revizyonun iki tip temelini ayırmaktaki bir başarısızlıktır. Bir p inancını rasyonel olarak revize etmenin *doğrudan* temelleri, içeriği değil-p inancını gerekçelendiren bazı gözlemlere dayanmaktadır. *Teorik* temeller ise p önermesini içermeyen bir teori tarafından, p önermesini içeren her bir teoriden daha iyi açıklanan bir gözlemler kümesine dayanmaktadır.

Bir önerme, ancak, doğrudan temellere dayanarak rasyonel bir şekilde revize edilemez; teorik temellere dayanarak rasyonel bir şekilde revize edilebilir olması durumunda bağlamsal olarak a prioridir. Ve bir önerme yalnızca herhangi bir temelde rasyonel bir şekilde revize edilemez ise a prioridir. Geleneksel a priori savunucuları, doğrudan temellere dayanarak revize edilemez olan önermeleri belirlemişler ve bu önermelerin hiçbir temelde revize edilebilir olmadığına inanmışlardır. Oysa Putnam, a priori olduğu iddia edilen önermelerin teorik temellere dayanarak rasyonel bir şekilde revize edilebilir olduğunu iddia etmektedir.

Putnam'ın mevcut argümanının düğüm noktası, MÇİ'yi rasyonel olarak revize etmenin mümkün teorik temellerinin olmamasıdır. Şu an tasavvur edemediğimiz, MÇİ'nin inkarını ima eden fakat farklı fenomenal alanları açıkladığı, daha sonradan doğrulanan şaşırtıcı tahminler sunduğu ve dünyayı anlayışımızı zenginleştirdiği için yine de kabul edilen gelecekteki bir fiziksel teorinin imkanını nasıl yadsıyabiliriz? Putnam'a göre bunu yapabiliriz, zira şu anda böyle bir teorinin tüm önermelerini ve onların değillemelerini kapsadığını bilebiliriz. Fakat hiçbir şeyi dışlamayan bir teori,

aslında bir teori değildir. Dolayısıyla onu (bu teoriyi) kabul etmenin rasyonel olacağı durumlar yoktur.

Putnam'ın önerisi kritik bir açıdan belirsizdir. O, MÇİ gibi mantıksal prensiplerde a priori gerekçelendirilmiş inançların destekleyici delil gerektirip gerektirmediği ve eğer gerektiriyorsa delilin tabiatının ne olduğu konusunda açık değildir. Putnam'ın a priori gerekçelendirme ile ilgili olarak önerdiği koşulun en az üç muhtemel okunuşu vardır:

(A) p rasyonel olarak revize edilemezdir ve S p'ye inanmaktadır.

(B) p rasyonel olarak revize edilemezdir ve S p'ye inanma konusunda gerekçelendirilmiştir.

(C) p rasyonel olarak revize edilemezdir ve S p'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna inanma konusunda gerekçelendirilmiştir.

(A), a priori gerekçelendirme için yeterli değildir, çünkü o, S'nin p inancı için herhangi bir gerekçelendirmeye sahip olmaması ile uyumludur. (A)'ya göre, ne sebeple olursa olsun -tuhaf bile olsa- MÇİ'ye inanan bir kimse, bu şekilde p'ye inanma konusunda a priori olarak gerekçelendirilmiş olur (MÇİ'nin rasyonel olarak gerçekten revize edilemez olduğunu varsayarak). Fakat daha önce değindiğimiz üzere, p inancı için a priori gerekçelendirme, o inanç için tecrübi olmayan gerekçelendirmeyi gerektirmektedir.

S'nin p inancı için tecrübi gerekçelendirme ile uyumlu olduğundan (B) de a priori gerekçelendirme için yetersizdir. Söz gelimi, Hilary'nin eline bakıp parmaklarının sayısını fark ettiğini ve buna dayanarak "Elimde beş parmak vardır" önermesinin doğru olduğuna, bu önermenin yanlış olmadığına inandığını farz edin. Hilary, a posteriori bir zeminde bir önermenin hem doğru hem yanlış olamayacağı konusunda gerekçelendirilmiştir.

Bununla birlikte Putnam bu iddiayı aşağıdaki sebepler üzerinden reddetmektedir:

> Benim elimde beş parmak olamayabilir. Mesela, elim kesilmiş olabilir ve baktığım şey elimin yerine yerleştirilmiş plastik bir şey olabilir. ... Fakat bir elim olmasa da veya sadece dört parmaklı ya da yedi parmaklı vs. bir elim de olsa, [parmaklarım hakkındaki] gözlemimle ilgili raporumun yanlış olduğunu keşfetmem, gözlem raporunun hem doğru hem yanlış olamayacağına dair inancımla ilgili imanımı hiçbir şekilde sarsmazdı.[44]

Bu argüman konu ile alakalı değildir. Farz edin ki Hilary, ellerine baktığında gördüğü şeye dayanarak "Elimde beş parmak vardır" önermesinin doğru olduğuna inanmakta, fakat tekrar baktığında elinde sadece dört parmak olduğunu fark etmektedir. Elinde dört parmak olduğuna dair sonraki gözlemi, onu "Elimde beş parmak vardır" önermesinin yanlış olduğuna, bu önermenin doğru olmadığına inanma konusunda gerekçelendirmektedir. Böylece, onun orijinal gözlem raporunun hem doğru hem yanlış olamayacağı inancı ile ilgili imanı sabit kalmalıdır. Çünkü bir sonraki gözlemi de bu inancı gerekçelendirmektedir. Putnam'ın buradaki vurgusu, epistemik olarak mümkün hiçbir durumun, onun MÇİ'nin doğru olduğuna dair inancını sarsmayacağı, MÇİ'nin doğru olduğu inancını gerekçelendirmektedir. Onun argümanını bu şekilde okumak bizi (C)'ye götürmektedir.

(C), S'nin p inancının a priori olarak gerekçelendirildiği konusunda yeterli değildir. Çünkü (C), S'nin, p'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğu inancı için *tecrübi* gerekçelendirmeye sahip olması ile uyumludur. Mesela bir öğrenci, MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna yalnızca bir felsefe hocasının beyanına dayanarak

inanabilir. Fakat eğer öğrencinin MÇİ'nin doğru olduğu inancı ile ilgili gerekçelendirmesi, MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğu şeklindeki gerekçelendirilmiş inanca dayanıyorsa, ikinci inancın a posteriori olarak gerekçelendirilmiş olması durumunda, birinci inanç da a posteriori olarak gerekçelendirilmiş demektir. Dahası S, MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna, MÇİ'yi inkar etmenin sonuçlarını belirleme ve bu sonuçlardan bazılarının kabul edilemez olduğunu tespit etme temelinde inansa da buradan hala S'nin, MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğu inancının a priori olarak gerekçelendirildiği sonucu çıkmamaktadır. Bununla ilişkili iki problem vardır. İlk olarak, bir kimse MÇİ'yi inkâr etmenin sonuçlarını belirlemede *diğer* mantık ilkelerini de kullanmak zorundadır. Fakat MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna inanmakta a priori olarak gerekçelendirilmiş olmak için bir kimse, MÇİ'yi inkar etmenin sonuçlarını çıkarsamada kullandığı mantıksal prensiplere inanmada a priori olarak gerekçelendirilmiş olmalıdır. Bununla birlikte Putnam, MÇİ'yi inkâr etmenin sonuçlarını çıkarsamada kullanılan mantıksal prensiplerin kendilerinin a priori olduğunu belirlemek için (C)'ye başvuramaz. Böyle bir başvuru, böyle prensipleri reddetmenin sonuçlarını düşünmek zorunda olduğumuzdan ve bu da daha başka mantıksal prensipleri gerektirdiğinden teselsüle davetiye çıkarmaktadır. İkincisi, MÇİ'nin rasyonel olarak revize edilemez olduğuna inanmada a priori olarak gerekçelendirilmiş olmak için, bir kimsenin, hiçbir şeyi dışlamayan bir teorinin gerçek bir teori olmadığına inanmada a priori olarak gerekçelendirilmiş olması gerekmektedir. Bununla birlikte Putnam, mantıksal olanların aksine, *metodolojik* prensiplerin a priori olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilmediğine değinmemektedir.

### b. Kritere Dayalı Argümanlar: Zorunluluk

Kritere dayalı argümanlar ortak bir yapıya sahiptir. Onlar, önermelerin bildiğimizi düşündüğümüz bir özelliğini belirlerler ve bu özelliklere sahip a posteriori önermeleri bilemeyeceğimizi iddia ederler. Dolayısıyla buradan, böyle önermelerin bilgisinin a priori olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Kritere dayalı argümanlar kavramsal argümanlardan, a priori bilgi için yeterli olduğu iddia edilen özelliğin a priori kavramında içerildiğini iddia etmemeleri bakımından farklılaşmaktadırlar.

Kant en çok bilinen ve en etkili olan kritere dayalı argümanı sunmaktadır. O, zorunluluğun a priorinin bir *kriteri* olduğunu öne sürmektedir: "eğer düşünüldüğünde *zorunlu* olduğu düşünülen bir önermemiz varsa, bu apriori bir yargıdır."[45] Bu iddia şu gözleme dayanmaktadır: "Tecrübe bize bir şeyin şöyle şöyle olduğunu öğretir ancak onun başka türlü olamayacağını göstermez."[46] Kant daha sonra iddiasını, "matematiksel önermeler, sıkı bir şekilde söylenecek olursa, empirik olmayıp, her zaman *a priori* yargılardır, çünkü bu önermeler, kendilerinde, tecrübeden çıkarsanamayacak bir zorunluluk taşımaktadırlar"[47] diyerek sürdürmektedir. Böylece o, matematiksel önermelerin bilgisinin a priori olduğu sonucuna varmaktadır.

İlk öncül tartışmalıdır. Bazı kimseler zorunlu doğru kavramının ikna ediciliğini sorgulamaktadırlar. Bazıları ise modal cümlelerin doğruluk veya yanlışlık ifade etmediğini iddia etmektedirler. Amaçlarımız açısından, ortaya çıkardığı epistemik meselelere işaret edebilmek için (1)'in bir doğruluk ifade ettiğini kabul etmeyi öneriyorum.

(2)'deki "zorunlu bir önermeyi bilmek" ifadesi muğlaktır. Şimdi, aşağıdaki ayrımları yapmama izin verin:

(A) S, p'nin *modal statü*sünü, ancak, p'nin zorunlu bir önerme olduğunu ya da p'nin kontenjan bir önerme olduğunu bilmesi durumunda bilebilir.

(B) S, p'nin *doğruluk değer*ini, ancak p'nin doğru olduğunu veya p'nin yanlış olduğunu bilmesi durumunda bilebilir.

(C) S, p'nin *spesifik modal statü*sünü ancak, p'nin zorunlu olarak doğru ya da p'nin zorunlu olarak yanlış olduğunu veya p'nin kontenjan olarak doğru ya da p'nin kontenjan olarak yanlış olduğunu bilmesi durumunda bilebilir.

(A) ve (B) mantıksal olarak birbirlerinden bağımsızdır. Bir kimse p'nin matematiksel bir önerme olduğunu ve tüm matematiksel önermelerin zorunlu olduğunu bilse de p'nin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmeyebilir. Goldbach Varsayımı (*Goldbach's Conjecture*) buna bir örnek teşkil etmektedir. Alternatif olarak, bir kimse bir matematiksel önermenin doğru olduğunu bildiği halde onun zorunlu mu yoksa kontenjan mı olduğunu bilmeyebilir. Bununla birlikte (C), (A) ve (B)'den bağımsız değildir. Çünkü bir kimse, bir önermenin modal statüsünü ve doğruluk değerini bilmeksizin, onun spesifik modal statüsünü bilemez.

Bu ayrımları yaptıktan sonra, Zorunluluk Argümanının iki ayrı argümana bölündüğünü görebiliriz. Birincisi, Kantçı Argüman, şu şekildedir:

(1) Matematiksel önermeler zorunludur.

(2*) Bir kimse, zorunlu bir önermenin *genel modal statü*sünü tecrübeye dayanarak bilemez.

(3*) O halde, bir kimse matematiksel önermelerin doğruluk *değer*ini tecrübeye dayanarak bilemez.

Kant argümanını bu şekilde ortaya koymaktadır. O, tecrübenin, bir şeyin şöyle veya böyle olduğuna ya da daha açık bir biçimde, o şeyin öyle olduğuna dair kanıt sunabileceğini kabul etmektedir. Onun inkâr ettiği şey, tecrübenin bir şeyin nasıl olması *gerektiğine* ya da daha açık bir biçimde o şeyin zorunlu olduğuna dair kanıt sunabileceğidir. (2*) bu okumayı açık bir şekilde ifade etmektedir. Kant bu temelde, (7+5=12 olduğuna dair bilginin *zorunlu* olduğu *değil*) 7+5=12 olduğuna dair bilginin a priori olduğu sonucuna varmaktadır.

Kantçı Argüman, aşağıdaki varsayımı gerektirmektedir:

(4) Eğer *p*'nin genel modal statüsü yalnızca a priori olarak bilinebilir ise, o halde *p*'nin doğruluk değeri yalnızca a priori olarak bilinebilirdir.

Oysa ki (4) yanlıştır. Bu fincan beyazdır şeklindeki kontenjan bir önermeyi düşünün. Eğer bir kimse bir önermenin zorunlu olduğunu yalnızca a priori olarak bilebiliyorsa, o halde bir önermenin kontenjan olduğunu da yalnızca a priori olarak bilebilir. İkincisini belirlemekle alakalı olan delil, aynı şekilde birincisini belirlemekle de alakalıdır. Mesela, eğer ben 2+2=4'ün zorunlu olduğunu, onun yanlışlığını tasavvur etmeye çalışıp bunda başarısız olmakla belirlersem, "Bu fincan beyazdır." önermesinin kontenjan olduğunu da onun yanlışlığını tasavvur etmeye çalışıp bunda başarılı olmakla belirlerim. Fakat benim, "Bu fincan beyazdır." önermesi kontenjandır, şeklindeki bilgim a priori ise, buradan benim bu fincanın beyaz olduğuna dair bilgimin a priori olduğu sonucu çıkmamaktadır. Aksine bu bilgi a posterioridir. O halde (4) reddedilmelidir.

Argümanın taraftarları bu noktada (4)'ün daha zayıf bir versiyonuna geri dönebilir:

(4*) Eğer p zorunlu bir önerme ise ve *p*'nin genel modal statüsü yalnızca a priori olarak bilinebilir ise, *p*'nin doğruluk değeri yalnızca a priori olarak bilinebilirdir.

Oysa (4*)'ün makul karşıt örnekleri bulunmaktadır. Eğer Kripke, özel isimlerin semantiği konusunda haklı ise, farklı özel isimleri içeren doğru özdeşlik ifadeleri (*true identity statements*) zorunlu doğrulardır.[48] Böyle önermelerin zorunlu oldukları bilgisi düşünce deneylerine dayanmaktadır: Bir objenin kendisinden farklı olduğunu tasavvur etmenin olanaksızlığı. Fakat onların doğru olduğu bilgisi, mesela sabah ve akşam yıldızlarının durumunda olduğu gibi astronomik gözlemlere, tecrübeye dayanmaktadır. Bir başka bilinen örnek, bir kimsenin bir hocanın beyanına ya da bir ders kitabının otoritesine dayanarak matematiksel önermelere inanmaya başlamasında ve görünürde biliyor olmasında ortaya çıkmaktadır.[49]

Zorunluluk Argümanının ikinci versiyonu, Modal Argüman, şu şekildedir:

(1) Matematiksel önermeler zorunludur.

(2*) Bir kimse zorunlu bir önermenin *genel modal statü*sünü tecrübeye dayanarak bilemez.

(3**) O halde, bir kimse matematiksel önermelerin *genel modal statü*sünü tecrübeye dayanarak bilemez.

Modal Argüman, Kantçı Argümandan daha az muğlaktır ve bunun bir sonucu olarak ikincisine (Kantçı argümana) yöneltilen itirazlara açık değildir. Öte yandan bu argüman, matematiksel bilginin bilimsel bilgiden farklılaştığını ortaya koymada oldukça zayıftır. Eğer sağlam ise, (argüman) hem matematiksel hem bilimsel önermelerin genel modal statüsü ile ilgili bilginin a priori olduğunu ve argümanın her ikisinin (her iki önerme türünün) doğruluk değerinin a posteriori olduğu görüşü ile uyumlu olduğunu kanıtlamaktadır.

Yine de *tüm* bilgilerin a posteriori olduğu şeklindeki daha genel bir tezle bağdaşmaz olduğundan, Modal Argüman dikkatli bir incelemeyi hak etmektedir. (2*)'yi desteklemek adına ne söylenebilir? Standart yaklaşım, tecrübenin bize yalnızca durum ne ise onu öğretebileceği şeklindeki Kant'çı iddiaya ya da onun, tecrübenin bize yalnızca *mevcut* dünyanın bilgisini verebileceği ancak diğer *mümkün* dünyaların bilgisini veremeyeceği[50] anlamına gelen Leibnizci mukabiline başvurmaktır. Eğer bu iddia kabul edilirse, (2*) makuldür. Fakat birçok sıradan pratik bilgimiz ve bilimsel bilgimizin büyük bir kısmı bu iddiaya net karşıt örnekler sunmaktadır. Kalemimi bırakırsam yere düşeceğine dair bilgim, bana durumun *ne olduğu* ile ilgili bir bilgi sağlamamaktadır, çünkü ön bileşen vakıaya aykırıdır. Bu örnek bana, mevcut dünyanın dışındaki bazı mümkün dünyalarla ilgili malumat vermektedir. Bilimsel yasalar, mevcut dünyanın sadece birer tasvirinden ibaret değildir. Onlar karşıt olgusal koşulları desteklerler ve böylece mevcut dünyada doğru olanın ötesinde malumat sunarlar. (2*) için daha fazla desteğin olmaması nedeniyle Modal Argüman da reddedilmelidir.

### c. Kritere Dayalı Argümanlar: Çürütülemezlik (*Irrefutability*)

Kant, apriori bilginin varlığını savunmada matematiksel önermelerin zorunluluğu iddiasına dikkat çekmektedir. John Stuart Mill'in 3+2=5 gibi matematiksel önermeleri gözlemlenen durumlardan tümevarımsal bir genelleme ile bildiğimiz iddiasına karşı çıkan mantıksal empirisizm taraftarları, matematiksel önermelerin bir başka özelliğine dikkat çekmektedirler: onların tecrübe tarafından çürütülemezliği iddiası. Carl Hempel bu noktayı şu şekilde ortaya koymaktadır:

> Şimdi aritmetikten basit bir "hipotezi" düşünün: 3+2=5. Eğer bu, gerçekten geçmiş tecrübelerin empirik genellemesinden ibaret ise ne tür bir delilin bizi hipotezin genel olarak doğru olmadığı sonucuna ulaşmaya zorladığını belirlemek mümkün olmalıdır. Söz konusu önerme için herhangi bir yanlışlayıcı (*disconfirming*) kanıt düşünülebilirse, şu örnek onun tipik bir örneği olabilir: Bir cam parçasının üstüne önce üç daha sonra iki adet olmak üzere bazı mikroplar yerleştiriyoruz. Daha sonra bu örnekte üç ve ikinin gerçekten beş edip etmediğini test etmek için tüm mikropları sayıyoruz. Farz edin ki camın üzerinde altı mikrop saydık. Bunu, söz konusu önermenin empirik bir yanlışlaması (*empirical disconfirmation*) olarak mı düşünürdük yoksa onun bir kanıt olarak mikroplara uygulanamayacağını mı? Şüphesiz iki ihtimali de düşünmezdik; bunun yerine ya sayarken bir hata ettiğimizi ya da ilk ve ikinci sayım arasında mikroplardan birinin ikiye bölündüğünü varsayardık.[51]

Hempel, herhangi bir tecrübi delili, matematiksel bir önermeyi yanlışlayıcı olarak düşünmeyeceğimizi iddia ettiği için, böyle önermelerin tecrübe tarafından tasdik edilmediği sonucuna varmaktadır.

Hempel'in argümanı, Çürütülemezlik *Argümanı*, şu şekilde ifade edilebilir:

(1) Hiçbir tecrübi delil matematiksel bir önermeyi yanlışlayamaz.

(2) Eğer tecrübi delil matematiksel önermeleri yanlışlayamıyorsa, onları tasdik de edemez.

(3) O halde, tecrübi delil matematiksel önermeleri tasdik edemez.

Bu argüman geçerlidir ve ikinci öncül tartışmasızdır. Bununla birlikte (1), açık bir şekilde doğru değildir. Dahası, Hempel'in (1)'le ilgili savunusu çok güçlü değildir. O, potansiyel tecrübi yanlışlayıcı delilin yalnızca en zayıf formunu dikkate almaktadır.

Bu noktayı daha açık hale getirmek için öncelikle tümevarımsal bir pratiğin bilinen iki özelliğine işaret edelim: (a) Tikel bir durumun bir genellemeyi onayladığı veya yanlışladığı dereceye dair değerlendirmelerimiz toplam mevcut delilin bir fonksiyonudur ve (b) bir genellemeyi görünürde yanlışlayan durumlar, her zaman orijinal hipotezi etkilenmeden bırakacak şekilde açıklanabilir. Hempel'in (1) ile ilgili savunusu birkaç açıdan zayıftır.

Birincisi o, söz konusu önermenin görünürdeki tasdik edici örneklerinin sayısını dikkate almamaktadır. İkincisi, o, önermenin sadece tek bir yanlışlayıcı örneğini içermektedir. Üçüncüsü, görünürdeki yanlışlayıcı örneği açıklamak için başvurulan hipotezler bağımsız empirik testlere konu olmamaktadır. Böyle bir durumda, genelleme için destekleyici delilin arkaplanı dikkate alındığında, yanlışlayıcı örnekleri görünürde oldukları gerekçesiyle hesaba katmamak ve onları en makul empirik gerekçelerle açıklamak akla uygundur.

Öncül (1)'e karşı olan durum, Hempel'in senaryosu şu şekilde revize edilerek güçlendirilebilir: (a) önermenin yanlışlayıcı örneklerinin sayısı, tasdik edici örneklerin sayısına kıyasla büyük olacak şekilde artırılır ve (b) görünürdeki yanlışlayıcı örnekleri açıklamak için başvurulan hipotezler bağımsız araştırmalara konu olur ve desteksiz olduğu görülür. Şimdi, farz edelim ki 3+2=5 önermesine karşı çok sayıda görünürde yanlışlayıcı örnek olduğunu tecrübe ettik ve dahası, bu yanlışlaycı örnekleri açıklamak için başvurulan hipotezlerin empirik araştırmaları, bu hipotezler için, çok az bir destek sağlamaktadırlar, eğer sağlıyorlarsa. Bu revizyonlardan sonra, Çürütülemezlik Argümanının taraftarı, öncül (1)'i ancak, matematiği empirik uygulamalarından ayırma ya da mevcut delillerle uyuşmazlık içinde olan empirik inançlara sahip olma pahasına savunmaya devam edebilir.

Bu nokta, aşağıdaki önermeler seti dikkate alınarak daha açık bir şekilde gösterilebilir:

(a) 3+2=5 şeklindeki matematiksel önerme mikroplara uygulanabilir niteliktedir.

(b) Mikropları sayma empirik prosedürü, 3+2=5 önermesi için *yalnızca görünürde* yanlışlayıcı bir delil sunmaktadır.

(c) Bağımsız empirik araştırmanın sonuçları, yanlışlayıcı delili yalnızca görünürdeki bir delil olarak açıklamaya çalışan yardımcı hipotezleri desteklememektedir.

(c), değil- (b)'yi gerektirmese de (b)'yi reddetmek için güçlü sebepler sunmaktadır. Açıktır ki Çürütülemezlik Argümanının taraftarı basitçe (b)'yi iddia edemez, çünkü bağımsız bir destek olmaksızın basitçe (b)'yi iddia etmek, radikal empirisistlere karşı kanıtlanmak istenen sonucu öncül yapma (*beg the question*) hatasına düşmektir. Fakat (c), (b)'yi desteklemek için önerilen bağımsız sebeplerin temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla (b) reddedilmelidir. Bununla birlikte, Çürütülemezlik Argümanının taraftarı hem (a)'yı hem değil-(b)'yi kabul edemez. Mikropları sayma prosedürü tarafından sağlanan yanlışlayıcı delil sadece görünürde bir delil *değil*se gerçek bir delildir. O halde yalnızca iki alternatif kalmaktadır: ya (i) (a)'yı reddedip matematiğin mikroplara uygulanabilir olmadığını kabul etmek ya da (ii) (c)'ye rağmen (b)'yi savunmaya devam etmek. Her iki alternatif de makbul değildir, çünkü (i) etkili bir şekilde matematiği empirik uygulamalarından ayırmakta ve (ii) bir kimseyi, kendi mevcut kanıtına karşı olan bir inanca sahip olma pozisyonuna koymaktadır. En makul alternatif, (a)'yı kabul edip (b)'yi reddetmektedir. Fakat (b)'yi reddetmek Çürütülemezlik Argümanının (1) öncülünü reddetmektedir. O halde argüman, kendisinden beklenen sonucu vermemektedir.

### d. Eksiklik- Kusurluluk (*Deficiency*) Argümanları

Laurance BonJour radikal empirisizmdeki eksiklikleri göstermeyi amaçlayan üç argüman sunmaktadır. Birincisi, radikal empirisizmin şüpheciliğe neden olduğunu iddia etmektedir. Bazı inançların yalnızca tecrübe ile doğrudan gerekçelendirildiğini varsayın. Böyle inançlar "içerikleri bakımından, genel olmaktan ziyade tikeldirler ve spesifik ve bütünüyle belirli yer ve zamanlardaki gözlemlenebilir durumlarla sınırlıdırlar."[52] Bu durumda ya içeriği doğrudan tecrübenin (*direct experience*) ötesinde olan bazı inançlar gerekçelendirilmiştir ya da şüphecilik doğrudur. İçeriği doğrudan tecrübenin ötesinde olan inançların gerekçelendirmesi, doğrudan gerekçelendirilmiş inançlardan çıkarım yapmayı gerektirmektedir. Çıkarım ilkeleri *genel* oldukları için, doğrudan tecrübe ile gerekçelendirilemezler.

Sonraki iki argüman W. V. Quine'nın radikal empirisizmine yöneltilmiştir. İlki, bir kimsenin p'ye inanma konusunda gerekçelendirilmiş olması için, o kimsenin, p'nin muhtemelen doğru olduğunu düşünmek için bir nedene sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Quine'a göre, basitlik (*simplicity*), kapsam (*scope*), verimlilik (*fecundity*), açıklayıcı yeterlilik (*explanatory adequacy*) ve konservatizm (*conservatism*) gibi standartları karşılayan bir inançlar sistemi gerekçelendirilmiştir.

Fakat BonJour, şu soruyu sormaktadır:

> Daha basit, daha konservatif, daha fazla açıklayıcı yeterliliğe sahip olan bir inançlar sisteminin, bunlar sebebiyle doğru olmasının daha muhtemel olduğunu, bu standartları takip etmenin doğruyu bulmaya sevkedici olduğunu (*conducive*) düşünmek için ne tür sebepler önerilebilir?[53]

İki seçenek vardır. Böyle bir sebep ya a prioridir ya da empiriktir. İlk seçenek radikal empirisizmle bağdaşmamaktadır. İkincisi, nihai olarak onu gerekçelendirmeye çalışan bazı standartlara başvurmak zorunda olduğu için kanıtlanmak istenen sonucu öncül yapmaktadır.

Son itiraz, Quine'nın inanç revizyonu standartlarının epistemik gerekçelendirmeye herhangi bir kısıtlama getirmediğini iddia etmektedir:

> Sonuç olarak, böyle herhangi bir standart, Quinecı temellerde gerekçelendirilemeyeceği ve tecrübeye göre ayarlama mülahazalarından bağımsız olarak epistemik açıdan alakalı olduğu gösterilemeyeceği için, bu standardın kendisi sadece ağda bir iptir ve böylece aynı ölçüde revizyona açıktır.[54]

Dolayısıyla, her ne zaman bazı inançların revize edilmesi gerektiğini dikte eden bu standartlar ortaya çıkarsa, böyle bir revizyondan, ancak standartların kendisi revize edilerek kaçınılabilir. Quine buna, böyle bir revizyonun gerekçelendirilmiş olmadığını söyleyerek cevap veremez. Çünkü böyle bir cevap ya standartların kendisine dayanır ki bu döngüseldir; ya da başka bazı standartlara dayanır ki bu durumda cevabın kendisi revize edilebilirdir.

BonJour'un argümanları, onun ılımlı rasyonalizmini radikal empirisist rakiplerine karşı tercih etmek için bir temel sunmaktadır; ancak ilkinin, ikincisine arız olan kusurlardan kaçınması koşuluyla. Şimdi göstereceğim üzere, ılımlı realizm de aynı kusurlardan muzdarip olduğu için, BonJour'un argümanları, onu ılımlı realizmi radikal empirisizme tercih etmek için bir temel sunmamaktadır. İlk itiraz, içeriği *tikel* olduğu için tecrübenin *genel* prensipleri doğrudan gerekçelendiremeyeceğini iddia etmektedir. Ilımlı rasyonalizm, rasyonel kavrayışın içeriğinin tikel objelerle sınırlı olmadığını göstermediği sürece aynı itiraza açıktır. BonJour, yalnızca tikel objeleri tecrübe etmemize karşın, objelerin niteliklerini kavradığımızı savunmaktadır.[55] "Kavrama" (*apprehend*) terimi, algılanan nesne ile nedensel bir bağlantıyı gerektiren algılama terimi ile bir analojiyi akla getirmektedir. Oysa nitelikler, nedensel bir ilişkiye konu olmamaktadırlar. BonJour, algısal metaforun yanıltıcı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla o, objelerin genel niteliklerini kavradığımız iddiasını sağlama almak için, iddia edilen bu kognitif kapasitenin metaforik olmayan bir açıklamasını sunmak zorundadır.

BonJour, niteliklerin kavranışını, bir düşüncenin, nasıl tikel bir nitelik hakkında olduğu ya da tikel bir niteliğe nasıl içerik olarak sahip olduğu şeklindeki daha genel bir teoriye göre açıklamayı önermektedir. Bir düşünce, tikel bir niteliğe, o nitelikle olan, algı benzeri ya da başka türlü bir *ilişki* nedeniyle değil, onun özsel karakteri nedeniyle içerik olarak sahiptir. Bir düşüncenin, tikel bir nitelik, mesela üçgenlik hakkında olması için, o niteliğin söz konusu düşüncenin içsel karakterinin bir oluşturucusu olması gerekmektedir:

> Böyle bir görüşün anahtar iddiası, bir düşüncenin tümel üçgenliği gerektiren kompleks bir tümeli uygun bir şekilde örneksemesinin, üçgen şeyler hakkında olduğu zorunlu, yarı mantıksal bir olgudur, olurdu.[56]

BonJour'un açıklaması, amacını gerçekleştirmeye yetmemektedir. Onun amacı, bir düşüncenin tikel bir *niteliğe*, mesela üçgenliğe, içerik olarak nasıl sahip olabileceğini açıklamaktır. Fakat o, bunun yerine, sadece bir düşüncenin, içerik olarak *tikel* üçgen *objeler*e nasıl sahip olabileceğine dair bir açıklamanın basit bir özetini sunmuştur. BonJour, bir düşüncenin bir niteliğe içerik olarak nasıl sahip olabileceğinin açıkla-

masını sunmadığı için, niteliklerin kavranmasının açıklamasını sunmakta da başarısız olmaktadır. O halde ılımlı rasyonalizm, BonJour'un ilk itirazına açıktır.

İkinci itiraz, p'ye inanma konusunda epistemik olarak gerekçelendirilmiş olmak, p'nin muhtemelen doğru olduğunu düşünmek için bir sebebe sahip olmayı gerektirmektedir şeklindeki iddiaya dayanmaktadır. "p'nin muhtemelen doğru olduğunu düşünmek için bir sebebe sahip olmak" ifadesi muğlaktır. Şimdi bu ifadenin iki anlamını ayıralım:

(B) S, p'ye inanmak için bir R *temel* sebebine (*a basic reason R*), ancak ve ancak R'ye ve R'nin p'nin doğruluğunu muhtemel kıldığına dair bir sebebe sahipse, sahip olur.

(M) S, p'ye inanmak için bir R *meta*-sebebine (*a meta-reason R*), ancak ve ancak R'ye ve R'nin p'nin doğruluğunu muhtemel kıldığına inanmak için bir sebebe sahipse, sahip olur.

Şimdi Φ, Quine'nın gerekçelendirme için yeterli olduğunu iddia ettiği koşullar seti olsun. Farz edin ki Φ koşullarını yerine getiren bir inançlar sistemine dâhil olmak, p'nin doğruluğunu muhtemel kılmaktadır. Eğer S, kognitif olarak p'nin böyle bir sisteme dâhil olduğunu idrak ederse, p'ye inanmak için *temel* bir sebebe sahip olmuş olur. BonJour, radikal empirisizmi böyle sebeplerin doğruya sevkedici olduklarını göstermede bir argüman sunamamakla suçlamaktadır. Dolayısıyla problem, p'ye inanmak için bir *meta*-sebebe sahip olmakla ilgilidir.

Ilımlı rasyonalizm bu hususta daha iyisini yapmakta mıdır? Farz edin ki p'ye dair açık bir rasyonel kavrayışa sahip olmak, p'nin doğru olduğunu muhtemel kılmaktadır. Böylece, eğer S, p'ye dair açık bir rasyonel kavrayışa sahip ise, p'ye inanma konusunda *temel* bir sebebe sahiptir. O halde Bonjour, şu soruyla karşı karşıyadır:

> Açık bir rasyonel kavrayışa dayanan bir inancın, bu suretle doğruluğunun daha muhtemel olduğunu düşünmek için ne tür bir sebep önerilebilir?

Onun cevabı, bir meta-sebep talep etmenin kanıtlanmak istenen sonucu öncül yapmak olduğu, çünkü kendi açıklamasında açık rasyonel kavrayışın, kendi başına, bir inancı kabul etmek için mükemmel bir sebep olduğu şeklindedir:

> Bu, rasyonel kavrayışı, bir gerekçelendirme için ciddi bir şekilde bir temel saymayı basit ve açık bir şekilde bir reddetme anlamına gelmektedir: Bu, mevcut itirazın herhangi bir mantıklı açıklama sunamadığı ve böylece kanıtlanmak istenen sonucu öncül yapan bir reddetmedir.[57]

Bununla birlikte radikal empirisistler, BonJour'un ikinci itirazına benzer bir cevap verebilirler. Onlar, BonJour'un meta-sebep talebinin, Φ koşullarını yerine getiren bir inançlar sistemine dâhil olmanın kendi başına bir inancı kabul etmek için mükemmel bir sebep olduğunu ciddiye almayı reddettiği için kanıtlanmak istenen sonucu öncül yaptığını söyleyebilirler. Dolayısıyla radikal empirisizm, meta-sebepleri talep konusunda ılımlı rasyonalistlerden daha kötü durumda değildir.

BonJour'un üçüncü itirazı iki prensibe dayanmaktadır:

($P_1$) Tecrübe tarafından gerekçelendirilen inançlar revize edilebilirdir ve

($P_2$) Tecrübe tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri tecrübe tarafından gerekçelendirilmiştir.

Bu iki prensipten şu sonuç çıkmaktadır:

($P_3$) Tecrübe tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri revize edilebilirdir.

Fakat ılımlı rasyonalizm bu iki prensibin benzerlerini kabul etmektedir:

($P_1$*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inançlar revize edilebilirdir ve

($P_2$*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilmişlerdir.

O halde ılımlı rasyonalizm şu sonucu kabul etmek durumundadır:

($P_3$*) Açık rasyonel kavrayış tarafından gerekçelendirilen inanç revizyonu standartlarının kendileri revize edilebilirdir.

BonJour'un argümanının geri kalanı da ılımlı rasyonalizm ve radikal empirisizme eşit derecede uygulanabilir. İnanç revizyonu standartlarının revize edilmesini engellemeye yönelik her girişim ya standartların kendisine başvurmaktadır ki bu döngüseldir ya da başka bazı standartlara başvurmaktadır ki bunun kendisi revize edilebilirdir. Dolayısıyla, bir kez daha, ılımlı rasyonalizm radikal empirisizmden daha iyisini yapacak durumda değildir.

## 4. A PRİORİ BİLGİNİN VARLIĞINA KARŞIT ARGÜMANLAR

A priori bilginin varlığına karşıt argümanlar üç genel kategoriye ayrılmaktadır. İlk kategoridekiler, a priori bilgi kavramının bir analizini sunmakta ve hiçbir bilginin analizdeki koşulları yerine getirmediğini iddia etmektedirler. İkinci kategoridekiler, yalnızca a priori olarak bilinebilir olan önermelerin bilgisinin radikal empirisist açıklamasını sunmaktadırlar. Üçüncü kategorideki argümanlar ise a priori bilginin, yeterli bir bilgi teorisindeki makul sınırlamalarla bağdaşmaz olduğunu öne sürmektedirler.

### a. Kavramsal Argümanlar

Hilary Putnam ve Philip Kitcher, ilk yaklaşımın açık örneklerini vermektedirler. Her ikisi de a priori gerekçelendirme kavramının bir çürütülemezlik koşulunu içerdiğini savunmaktadır. Putnam'a göre a priori bir önerme, "vazgeçtiğimizde asla *rasyonel* kalamayacağımız"[58] bir önermedir. Kitcher, inançları a priori olarak gerekçelendiren bir süreç, bu inançları "tam da buna uygun olacak şekilde inatçı ve boyun eğmez tecrübenin arkaplanına karşı temellendirebilmelidir"[59] demektedir. Onlar, geleneksel olarak a priori bir şekilde gerekçelendirilmiş olduğu kabul edilen inançların, gereken çürütülemezlik koşulunu karşılamadığını söyleyerek iddialarını sürdürmektedirler. Biz, a priori gerekçelendirme kavramının çürütülemezlik koşulunu içermediğini savunduk. Dolayısıyla, bir inancın çürütülemezlik koşulunu sağlamaması, *doğrudan* onun a priori olarak gerekçelendirilmemiş olmasını gerekli kılmamaktadır. Bununla birlikte daha *dolaylı* bir bağlantının olma ihtimali devam etmektedir.

A priori gerekçelendirmenin rasyonel revize edilemezliği gerektirdiği şeklindeki genel tezi, *Revize Edilemezlik Tezi* (*Unrevisability Thesis*) olarak adlandıralım ve onun güçlü ve zayıf versiyonları arasında bir ayrım yapalım:

(Güçlü Revize Edilemezlik Tezi- GRT): Zorunlu olarak, eğer S'nin p inancı a priori olarak gerekçelendirilmiş ise, S'nin p inancı, *herhangi bir delil* ışığında rasyonel olarak revize edilemezdir ve

(Zayıf Revize Edilmezlik Tezi- ZRT): Zorunlu olarak, eğer S'nin p inancı a priori olarak gerekçelendirilmiş ise, S'nin p inancı, herhangi bir *tecrübi* delil ışığında rasyonel olarak revize edilemezdir.

Benim amacım hem (GRT) hem de (ZRT)'nin reddedilmesi gerektiğini savunmaktır.

(GRT)'nin sonuçlarını daha açık bir şekilde ortaya koyan bir örneği ele alarak başlıyoruz. Farz edin ki Mary mantık dersleri almış olan bir üniversite öğrencisidir. Bunun bir sonucu olarak, o, dikkatli bir düşünme ile basit geçerli ve geçersiz çıkarımları güvenli bir şekilde temyiz edebilir. Bugünlerde Mary, 'p ⊃ q'nun '-p ⊃ -q'yu gerektirip gerektirmediğini merak etmektedir. O, söz konusu önermeler üzerinde dikkatlice düşünmekte ve bunun üzerine birincinin ikinciyi kesinlikle gerektirdiği sonucuna varmaktadır. Bu sonucu onayladıktan sonra, karşıt bir örnek aklına gelmektedir. Bu karşıt örneğin aklına gelişi, onun ilk sonucu reddetmesi ve 'p ⊃ q'nun '-q ⊃ -p'yi gerektirdiğine inanması ile sonuçlanmaktadır. Bu örneğin dikkat çekici özellikleri şöyledir: (a) Mary'nin ilk inancı, güvenilir fakat yanılmaz olmayan gayr-ı tecrübi bir sürece dayanmaktadır; (b) aynı tür bir süreç Mary'nin, ilk inancının hatalı olduğu sonucuna varmasına ve doğru sonuca ulaşmasına yol açmıştır ve (c) Mary'nin (b)'de ifade edildiği şekliyle sonuçları, gerekçelendirilmiş inançlardır. Şimdi daha tartışmalı iddialara bakalım: (d) Mary'nin 'p ⊃ q' '-p ⊃ -q'yu gerektir şeklindeki orijinal inancı da gerekçelendirilmiştir ve (e) Mary'nin orijinal inancı daha sonraki revizyona rağmen a priori olarak gerekçelendirilmiştir.

(d) ve (e)'nin lehinde ne söylenebilir? (d), şu örnek olayla ilgili bütün alakalı durumlarda benzer görünmektedir. Mary, masanın üzerinde bir deste kâğıt görmekte ve buna dayanarak kağıtların kare olduğu inancını oluşturmaktadır. İkinci ve daha yakın bir görsel inceleme, kağıtların iki yanının diğer iki yanından azıcık daha uzun olduğunu açığa çıkarmaktadır. Buna dayanarak Mary, kağıtların şekliyle ilgili ilk inancını reddetmekte ve onların dikdörtgen olduğuna inanmaya başlamaktadır. Mary'nin kağıtları algıladığı koşullar normal olduğu ve Mary şekilleri temyiz etmede güvenilir olduğu için, onun ilk inancı gerekçelendirilmiştir. Temyiz edici kuvvelerimizin, bizi bazen yanıltması, şekil algısına dayanan inançların gerekçelendirilmemiş olmasını gerektirmemektedir. Dahası, eğer böyle inançlar genel olarak gerekçelendirilmiş iseler, bazı tikel durumları, sadece yanlış olmaları nedeniyle seçip gerekçelendirilmemiş olarak belirlemeyiz. Algılayanın kusurlu olması ya da koşulların kasıtlı bir şekilde saptırıldığı diğer bazı alakalı durumlardan da bahsedilmelidir. Dolayısıyla, Mary'nin diğer şekilleri güvenilir bir şekilde temyiz etme yetisinin rutin başarısızlığı, onun, kağıtların kare olduğuna dair inancının -bu inanç yanlış olmasına rağmen- gerekçelendirilmemiş olmasını gerektirmemektedir. Benzer şekilde geçerli çıkarımları temyiz etmek şeklindeki diğer güvenilir yetisinin rutin başarısızlığı, onun, 'p ⊃ q' '-p ⊃ -q'yu gerektirir şeklindeki inancının, yanlış olmasına rağmen, gerekçelendirilmemiş olmasını gerektirmemektedir.

Geriye kalan tek soru, Mary'nin orijinal inancının a priori olarak mı yoksa a posteriori olarak mı gerekçelendirildiği sorusudur. (GRT)'nin savunucusu, *sadece* revize edilmiş olması nedeniyle bu inancın, a posteriori olarak gerekçelendirilmiş olduğunu savunmak zorundadır. Bu nokta, kendi kendini doğrulayan süreç kavramı tanıtılarak daha açık bir şekilde gösterilebilir:

(KDS) S için bir φ süreci, ancak, S'de φ tarafından üretilen her yanlış p inancı için, φ'ın, S için aynı zamanda -p inancını gerekçelendirebilmesi durumunda kendi kendini doğrulayan bir süreçtir.[60]

(GRT) şunu gerektirmektedir:

(1) Bir φ süreci kendi kendini doğrulayan bir süreç ise ve S için yanlış bir p inancını gerekçelendiriyorsa, φ, S'nin p inancını apriori olarak gerekçelendirmemektedir.

(1) makul değildir. O, söz konusu gerekçelendirici sürecin tecrübi mi yoksa tecrübi olmayan bir süreç mi olduğu şeklindeki temel soruya duyarsızdır. Dolayısıyla (1)'i kabul etmek, a priori gerekçelendirme kavramını, tecrübi delilden bağımsızlık kavramından ayırmaktır. (1)'i, Mary'nin orijinal inancının, onun orijinal inancını revize etmesine neden olan inanç gibi tecrübi olmayan bir delile dayandığı gerekçesi ile reddetmek daha makuldür. (1)'i reddettiğimizde, (GRT) de reddedilmelidir.

(ZRT), (GRT)'nin ilk probleminden kurtulmaktadır. O, tecrübi olmayan kanıta dayanan revizyonlarla, bunun aksine tecrübi kanıta dayanan revizyonları birbirinden ayırmakta ve yalnızca birincilerin a priori gerekçelendirme ile bağdaşmaz olduğunu savunmaktadır. Yine de (ZRT) de itiraza açıktır.

Yine bir örneği inceleyerek başlayalım. Varsayalım ki Pat, düzenli ve sürekli olarak ilginç sonuçlara ulaşan bir mantıkçıdır. Bununla birlikte Pat, ilginç deliller üretme konusunda *güvenilir* olmasına rağmen, böyle deliller hususunda yanılmaz bir üretici olmadığı gerçeğinden rahatsızlık duymaktadır. Anlaşılan o ki Pat'in, bilişsel süreçlerin nörofizyolojik temeli ile ilgili öncü çalışmalar yapmış olan bir iş arkadaşı, May, var. Kendini geliştirmenin radikal bir aracı olarak, Pat, May'den, onun (Pat'in) delil oluşturma çabaları üzerinde, May'in onun nadir hatalı delillerinin, tersine çevrilebileceğini umduğu nörofiziksel sebebini açığa çıkarıp çıkarmayacağını görmek için, bir araştırma yapmasını istemektedir. Araştırma şunları ortaya çıkarmaktadır: (a) Pat'in beyninde yalnızca ve yalnızca hatalı deliller oluşturduğunda belli bir çıkarım şekli mevcuttur ve (b) Pat her ne zaman bu hatalı çıkarım şeklinin etkisi altında bir delil oluştursa ve ardından bu çıkarım şekli nörofizyolojik müdahale ile yok edilse, Pat orijinal delildeki kusuru görebilmekte ve onu düzeltebilmektedir.

Son olarak, böyle bir çıkarım şeklinin kognitif hatalara neden olması gerektiğini destekleyen, kabul edilmiş uygun bir nörofizyolojik bir teori vardır. Şimdi, farz edin ki Pat, çok dikkatli bir şekilde inceleyip kabul edilebilir bulduğu bir delile dayanarak p'nin q'yu gerektirdiğine inanmaktadır. Onun bu dikkatli incelemesine rağmen delil kusurludur. Pat, May'la daha sonraki bir görüşmesinde (a) May'in, onun delilin oluşturulduğu sıradaki beyin aktivitesini bir uzaktan kumanda sensörü ile görüntülemiş olduğunu; (b) sensörün, çıkarım şeklinin mevcut olduğuna işaret ettiğini ve (c) standart testlerin tüm beyinsel donanımın uygun bir şekilde işlediğine işaret ettiğini öğrenmiştir. Pat hala delilindeki kusuru açığa çıkaramamaktadır, fakat yine de May'in empirik bulgularına dayanarak delilin kusurlu olduğu sonucuna varmakta ve p'nin q'yu gerektirdiği inancı hakkında hüküm vermekten kaçınmaktadır.

Örneğin dikkat çeken özellikleri şunlardır: (a) Pat'in, 'p, q'yu gerektirir' şeklindeki ilk inancı, güvenilir fakat yanılmaz olmayan dikkatli bir düşünme sürecine dayanmaktadır; (b) Pat'in, 'p, q'yu gerektirir' şeklindeki ilk inancı, tecrübi olmayan bir dikkatli düşünme süreci tarafından gerekçelendirilmiştir ve (c) dikkatli düşünme sürecinin onun inancına verdiği gerekçelendirme, daha sonra [hatalı] çıkarım şeklinin mevcut olduğuna işaret eden empirik bir delil tarafından çürütülmüştür. (a) tartışmalıdır. (b),

yanlış inançların a priori olarak gerekçelendirilmesini gerektirdiği için daha tartışmalıdır. Bu iddia daha önce Mary örneği ile ilgili tartışmada savunulmuştur. Biz (ZRT)'yi değerlendirmek amacıyla (c)'yi kabul etmeyi öneriyoruz. Son olarak, (d)'yi, Pat'in p, q'yu gerektirir şeklindeki ilk inancı, tecrübi delil ışığındaki sonraki revizyona rağmen *a prori* olarak gerekçelendirilmiştir, özelliğini ele alalım. (d), (b)'nin apaçık bir sonucu gibi görünmektedir. Pat'in inancı tecrübi olmayan bir süreçle gerekçelendirildiği için, o (Pat'in inancı) a priori olarak gerekçelendirilmiştir. Bir (ZRT) savunucusu bu sonuca ancak, tecrübi delilin, tecrübi olmayan sürecin inanca verdiği gerekçelendirmeyi çürütmesi nedeniyle, söz konusu inancın, en azından kısmen tecrübi delille gerekçelendirildiğinde ısrar ederek karşı çıkabilir.

(ZRT)'nin önerilen savunusu, delili gerekçelendirme ve delili çürütme arasındaki simetriye başvurmaktadır:

(ST) Eğer A türü bir delil, S'nin p inancına B türü bir delil tarafından verilen bir gerekçelendirmeyi çürütebilirse, S'nin p inancı, A türü bir inanç tarafından gerekçelendirilmiştir.

Ancak (ST) çok makul değildir. Söz gelimi bir kimsenin acı ve kaşıntı gibi bedensel duyumlarına dair içebakışsal (*introspective*) bilgisini düşünelim. Bazıları içebakışsal bilginin kuşku duyulmaz olduğunu düşünmektedir. Bir kimsenin bedensel duyumlarıyla ilgili içebakışsal bir inancının doğruluğundan şüphe etmenin mümkün bir dayanağı yoktur. Bu iddiaya, EEG olarak adlandırılan argüman tarafından karşı çıkılmıştır.[61] Temel iddia şudur: İçebakış şu anda bedensel duyumlarla ilgili tek delilimiz olsa da nörofizyolojinin, elektroensefalograf okumaların böyle bir delil sağlayacak noktaya kadar gelişmesi mümkündür. Dahası, seçilen uygun koşullarda EEG okumaları, bedensel duyumlarımızın varlığını desteklemede içebakışsal delili geçersiz kılabilir. Buradaki amacımız argümanı değerlendirmek değildir. Şu iddiayı kabul ettiğimizi varsayın:

> (N) Nörofizyolojik delil bir kimsenin bedensel duyumlarıyla ilgili inancına, içebakış tarafından verilen gerekçelendirmeyi çürütebilir.

Açıktır ki buradan, benim hafif bir baş ağrım olduğuna dair gerekçelendirilmiş inancımın kısmen bile olsa nörofizyolojik delile dayandığı sonucu çıkmamaktadır. Sonuç olarak, (ST) reddedilmelidir. (ST)'yi reddettiğimizde, (ZRT) de reddedilmelidir.

### b. Empirisist Açıklamalar

A priori bilginin varlığına karşı çıkmanın yaygın stratejilerinden birisi, yalnızca a priori olarak bilinebilir olduğu kabul edilen önermelerin en belirgin örneklerini düşünmek ve böyle önermelerin empirik olarak bilindiğini savunmaktır. En çok ilgiyi çeken matematiksel bilgiye odaklanalım. Matematiksel bilginin empirik açıklamaları iki genel kategoriye bölünebilir: Tümevarımsal ve bütüncül. Tümevarımsal teorilerin ana fikri *epistemik olarak temel* olan matematiksel önermelerin gözlem ve tümevarımsal genelleme yoluyla doğrudan gerekçelendirildiğidir. Temel olmayan matematiksel önermeler, temel önermelerle olan mantıksal ve açıklayıcı ilişkileri sebebiyle dolaylı olarak gerekçelendirmektedirler. Bütüncül empirisizm bazı matematiksel önermelerin gözlem ve genelleme yoluyla doğrudan gerekçelendirildiğini reddetmektedir. Tüm matematiksel önermeler, bilimsel ve metodolojik ilkeleri içeren daha geniş bir açıklayıcı teorinin birer parçasıdırlar. Tek tek önermeler değil sadece teoriler bir bütün olarak tecrübe tarafından tasdik edilir ya da yanlışlanır.

John Stuart Mill tümevarımsalcılığın en seçkin savunucusudur. Matematikle ilgili olarak onun öncelikli ilgisi, aritmetik ve geometrinin ilk prensipleri, aksiyomlar ve tanımlar, hakkındadır. Kısa ve öz bir şekilde onun görüşü, bu prensiplerin gözlem temelinde tümevarımsal bir şekilde gerekçelendirildikleridir. Bu görüş zorlu engellerle karşı karşıyadır. Mesela tanımlar, empirik gerekçelendirmeyi gerektirir gibi görünmemektedir. Dahası, bazı matematiksel terimlerle delalet edilen nitelikler tecrübeye konu olan objeler tarafından örneksenir gibi görünmemektedirler. Bununla birlikte Mill, matematiksel terimlerin tanımlarının, tanımlardaki terimlerle delalet edilen nitelikleri örnekseyen objelerin varlıklarını ortaya koyduklarını ve bu matematiksel tanımların yalnızca tecrübeye konu olan objeler hakkında yaklaşık olarak doğru olduklarını iddia etmektedir.[62]

Mill'in açıklamasını çok az kişi makul bulmuştur. Burada benim amacım onu savunmak değildir. Bunun yerine ben, a prioriye karşıt bir argümana dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğini belirlemek için onun Mill'in açıklamasının ikna edici olduğunu kabul etmeyi öneriyorum. Eğer Mill haklıysa, epistemik olarak temel olan tüm matematiksel önermelerin gözlem ve tümevarımsal genelleştirme ile gerekçelendirildiği sonucu çıkmaktadır. Dahası, bu önermelere dayanarak gerekçelendirilen tüm diğer matematiksel önermeler de tecrübeye dayanarak gerekçelendirilir. Yine de açıklamanın başarılı olması, bu matematiksel önermelerin a priori bir bilgisinin olmadığını kanıtlamamaktadır. Böyle bir sonuç çıkarmak, *aşırı epistemik belirlenim* ihtimalini göz ardı etmektir: matematiksel önermelerin hem tecrübi olarak hem de tecrübi olmayan bir yolla gerekçelendirildiği (ya da gerekçelendirilebileceği) ihtimalini.

Mill argümanındaki bu boşluğun farkındadır ve [bu nedenle] basitlik ilkesinin bir versiyonuna başvurmaktadır:

> Bizim bu doğruları kabul edişimizin, bilgimizin geri kalanından farklı bir kaynağa sahip olduğunu varsayma zorunluluğu nereden gelmektedir, onun varlığı kaynağının aynı olduğu varsayılarak mükemmel bir şekilde açıklanır iken diğer bütün örneklerde inanç üreten nedenler bu örnekte de var iken ve –bizatihi inancın yoğunluğu daha üstün olduğu için– diğer örneklerde olduklarından çok daha üstün bir kuvvet derecesine sahip iken?[63]

Mill, matematik bilgimizi açıklamak için a priori bilginin olduğunu varsaymak zorunda olmadığımızı savunmaktadır. Fakat basitliğe yapılan başvuru yanlış yönlendirilmiştir. Epistemik bir teorinin amacı, bazı hedef önermeler setine dair bilgimizin *en basit* açıklamasını sunmak değildir. Amaç, bilgimizin *doğru* bir açıklamasını sunmaktır: Söz konusu doğruların alanı ile ilgili kognitif kaynaklarımızın tam bir resmini sunan bir açıklama. Kognitif kaynaklarımızı göz önünde bulundurursak, belli bir alandaki inançlar için birden fazla gerekçelendirme kaynağına sahip olup olmadığımız açık bir sorudur. İnsan bilgisinin belli herhangi bir alanı için yalnızca tek bir gerekçelendirme kaynağı olduğu varsayımı temelsizdir. Basitlik ilkesi, gerekçelendirmenin aşırı belirlenimine imkân vermemektedir. Dolayısıyla Mill'in empirisizmi, ikna edici olsa da epistemik aşırı belirlenime karşıt bir argüman bulunmadığında a prioriye karşıt bir argümana dönüştürülemez.

Bütüncül empirisizm de benzer bir zorlukla karşı karşıyadır. Bu pozisyonun klasik temsili W. V. Quine tarafından sunulmuştur.[64] Onun argümanını okumanın (en az) iki yolu vardır. Klasik okuma, onun, analitik-sentetik ayrımının ikna ediciliğine karşı, ayrıma işaret etmek için çeşitli alternatif önerileri inceleyerek ilerleyen birleştirici bir

argüman sunduğu şeklindedir. İkincisi, Hilary Putnam'a ait olan, Quine'nın "İki Dogma"da iki ayrı argüman sunduğu şeklindedir: analitik sentetik ayrımını hedef alan ilk dört bölümdeki (başarısız) argüman ve a priori bilginin varlığını hedef alan son iki bölümdeki (başarılı) argüman.[65]

Putnam'ın okumasına göre, Quine, hiçbir önermenin inatçı ve boyun eğmez tecrübenin ışığında revizyona karşı duramayacağını iddia ettiğinde a priori bilgiyi hedef almaktadır. Saldırının hedefi, bazı önermelerin her ne şekilde olursa olsun tasdik edildiği görüşüdür. Putnam'ın iddiasına göre her ne şekilde olursa olsun tasdik edilen önerme kavramı bir analitiklik kavramı değil, bir a priorilik kavramıdır. Quine, bunun analitiklik kavramı olduğunu düşünmede, anlamla ilgili pozitivist varsayımları nedeniyle yanılmıştır. Dolayısıyla Putnam'a göre, Quine'nın argümanı eğer sağlamsa, a priori bilginin olmadığını kanıtlamaktadır.

Benim amacım Quine'ın argümanını yorumlamak değildir. Quine'ın argümanının yapısını, Putnam'ın okuduğu şekilde kabul etmeyi öneriyorum. Dahası, Quine'ın hiçbir önermenin revizyondan muaf olmadığını başarılı bir şekilde kanıtladığını kabul etmeyi teklif ediyorum. Benim sorunum, Quine'ın sonucunun Putnam'ın iddia ettiği gibi a priori bilgiye karşıt bir argümana dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğidir. Açıktır ki bu sonuç, kendi başına alındığında bunu yapmaya yeterli değildir. Bunun yapılabilmesi için a priori gerekçelendirmenin rasyonel revize edilemezliği gerektirdiği şeklindeki ilave öncül de gereklidir. Fakat Putnam'ın aksi yöndeki iddiasına rağmen, ilave öncül yanlıştır.

Şimdi tekrar Quine'ın argümanının klasik okunuşuna dönelim ve birkez daha onun, analitik-sentetik ayrımının ikna edici olmadığını başarılı bir şekilde gösterdiğini kabul edelim. Bu sonuç, empirisiste, a priori bilginin olmadığını ileri sürmesi için gerekli kaynakları sağlar mı? Birkez daha, bu öncül tek başına yeterli değildir. 2.1. bölümde a priori gerekçelendirme kavramının analitiklik kavramını içermediğini savunduk. Dolayısıyla iki kavram arasında doğrudan ya da açık bir bağlantı yoktur. Geriye daha dolaylı bir bağlantı olduğu ihtimali kalmaktadır. Fakat eğer böyle bir bağlantı varsa, bunu göstermek için bazı destekleyici argümanlar sunulmalıdır.

Bağdaşmazlık (Incompatibility) Argümanları Paul Benaccerraf, üç kategoriye ayrılan bir argümanın klasik örneğini sunmaktadır.[66] O, en iyi doğruluk teorimizin, soyut nesnelere referansta bulunan matematiksel önermeler için doğruluk koşullarını sağladığını ve bilgi ile ilgili en iyi açıklamamızın bilenler ve onların bildikleri önermelerin doğruluk koşullarıyla referansta bulunulan varlıklar arasındaki nedensel ilişkiyi gerektirdiğini öne sürmektedir. Soyut nesnelerin nedensel bir ilişkiye konu olamadığı dikkate alınırsa, matematiksel doğrulukla ilgili en iyi açıklamamız ve matematiksel bilgi ile ilgili en iyi açıklamamız arasında bir gerilim vardır. Zorunlu doğruların a priori bilgisinin çoğunluğunun, eğer tamamının değilse ve böyle önermelerin doğruluk koşullarının soyut nesnelere referansta bulundukları geniş ölçüde kabul edildiğinden, Benacerraf'ın argümanı, a priori bilginin imkanı hakkında daha genel bir soruyu gündeme getirmektedir.

Bazıları, argümanı, onun bilgi ile ilgili nedensel koşulu destekleyen epistemik öncülünün, genel olarak reddedilen nedensel bilgi teorisine dayandığı gerekçesi ile bertaraf etmektedirler. Bununla birlikte Benaccerraf'ın argümanının, nedensel bilgi teorisinden daha dayanıklı olduğu ortaya çıkmıştır. Argümanın savunucuları, argümanın epistemik öncülü tarafından desteklenen nedensel koşulun, dayanağını, nedensel

bilgi teorisinden ziyade naturalize edilmiş epistemolojinin gerekliliklerinden aldığını iddia etmektedirler.[67]

Naturalizmin soyut nesnelerin bilgisi ile bağdaşmaz olduğu iddiasını değerlendirmek, bu görüşün birçok rakip versiyonu olduğu için karmaşıktır. Aşırı basitleştirme riski pahasına, iki genel versiyonu tespit edelim. İlki, *bilimsel* naturalizm, a priori bir bilgiyi ortaya koyma şeklindeki epistemolojik projeyi, bilimsel bilginin felsefi gerekçelendirmesini reddeden ve bunun yerine, bilimin bir branşı olan bir epistemoloji tasavvuru öneren W. V. Quine'a aittir.[68] İkincisi, *felsefi* naturalizm, naturalistik sınırlamaları geleneksel felsefi projelere yerleştirmeyi savunmaktadır. Buna göre, mesela kavramsal analiz söz konusu olduğunda, o (felsefi naturalizm) bir kavramın *analisand*larının yalnızca naturalistik olarak itibar edilebilir kavramları içermesini gerektirmektedir. Şimdi, iki soruyla karşı karşıyayız. Felsefi naturalizm soyut objelerin bilgisinin imkanını engeller mi? Ve bilimsel naturalizm soyut objelerin bilgisinin imkanını engeller mi?

### c. Felsefi Naturalizm

Eğer felsefi naturalizm soyut objelerin bilgisini engelliyorsa, bu, nedensel teori ile aynı türden, fakat daha umut vaat edici naturalize edilmiş versiyonlarının gerekleri nedeniyledir. En umut vaat edici olan *süreç güvenilirlikçiliği*'dir. Alvin Goldman, şunları öne sürmektedir:

(G) S'nin t'de p'ye inanması ancak ve ancak,

(a) S'nin t'de p'ye inanmasına doğru bir J-kuralları sistemi tarafından izin verilirse ve

(b) Bu izin, S'nin t'deki kognitif durumu tarafından zayıflatılmazsa gerekçelendirilmiştir.[69]

(G)'ye göre, temel güvenilir psikolojik bir süreç tarafından üretilen her inanç (a)'yı yerine getirmektedir. Böyle bir inanç, S'nin inancın yanlış olduğu ya da güvenilir olmayan bir süreç tarafından üretildiği gibi çürütücü bir kanıta sahip olmaması koşuluyla gerekçelendirilmiştir. (G) aynı zamanda soyut objelerle ilgili gerekçelendirilmiş inançların imkânı ile bağdaşır görünmektedir; çünkü ne (a) ne de (b) nedensel bir ilişkiyi gerektirmektedir. Yine de (G) itiraza açıktır.

Farz edelim ki Maud, liderleri, zayıf temellere dayanarak kehanetin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğuna inanan bir organizasyona mensuptur.[70] Ayrıca yine farz edelim ki bu fenomeni araştıran yoğun bir empirik çalışma yapılmış ve sonuçlar negatif çıkmıştır ve bu malumat Maud'un epistemik cemaatinde *mevcuttur*. Diğer kimseler de bu malumattan haberdardır. Gazeteler, dergiler, kitaplar ve televizyon bu malumatı geniş bir şekilde aktarmaktadır. Dahası Maud, bu malumata hızlı erişime sahiptir. İletişim kurduğu diğer kişiler de bu malumata sahiptir ve sorulması durumunda bunları paylaşacaklardır. Onun bazen okuduğu dergi ve gazeteler söz konusu malumatı aktarmaktadır. Sıkça ziyaret ettiği kütüphanedeki süreli yayınlar ve kitaplar, bu malumatı belgelemektedir. Onun izlediği kanallarda yayınlanan televizyon programları ilgili malumatı sunmaktadır. Organizasyonun liderleri negatif delilden, onun geniş bir şekilde yaygınlaştığı ve birçok takipçilerinin bu malumata hızlı erişime sahip olduğu olgusundan haberdardırlar. Bu nedenle onlar sürekli olarak takipçilerini, konuyla ilgili dış kaynaklardan gelen malumatı görmezlikten gelmeleri konusunda uyarmaktadırlar. Maud onların isteklerine bağlı kalmakta ve kehanetle ilgili olarak organizasyonda yayılan inançların dışında çok az inanç oluşturmayı başarmaktadır. Şimdi, Maud'un gerçekten kâhin olduğunu, sürecin güvenilir olduğunu ve Maud'un doğru bir p inancını bu süreç yoluyla oluşturduğunu varsayalım. Maud'un inancı gerekçelendirilmiş

değildir, çünkü onun, kehanetini desteklemek için sahip olduğu delil zayıf temellidir ve o aksi yöndeki çok sayıda delili göz ardı etmektedir. Yine de onun inancı (G)'deki (a) ve (b)'yi karşılamaktadır. (b) karşılanmıştır çünkü Maud, kehanetin güvenilir bir inanç oluşturma süreci (*belief-forming process*) olmadığına inanmada gerekçelendirilmiş değildir. Onun inanç sistemi, bu inancı destekleyecek delile hızlı erişime sahip olmasına rağmen bu inancı gerekçelendirmek için fazlasıyla güçsüz kalmıştır.

(G), Maud'un durumuna karşı savunmasızdır, çünkü o, *bir kimsenin sahip olduğu* tek delilin, onun inancının gerekçelendirilmesi ile alakalı olduğunu varsaymaktadır. (G), gerekçelendirmenin *sosyal* boyutunu hesaba katmamaktadır. Fakat Maud'un durumunun işaret ettiği üzere, bir kimse kolayca erişilebilen bir delili görmezden gelemez ve böyle bir delil görmezden gelinse bile bir kimsenin inancının gerekçelendirilmesi ile alakalı olabilir. Dolayısıyla, zayıflatıcı delilin her makul açıklaması, bir kimsenin gerçekte sahip olmadığı fakat onun epistemik cemaatine *hazır* olan ve bir kimsenin hızlı erişime sahip olduğu delili dikkate almalıdır. Goldman'ın (b)'si,

> (b*) bu izin, S'nin t'deki kognitif durumu ya da S'nin epistemik cemaatinde hazır bulunan ve S'nin t'de hızlı erişime sahip olduğu delil tarafından zayıflatılmamaktadır.[71]

ile değiştirilmelidir.

(b*), Maud'un gerekçelendirmesinin, kehanetin güvenilmezliği ile ilgili olarak onun epistemik cemaatinde mevcut olan kolaylıkla erişilebilir bir delil tarafından zayıflatıldığı şeklindeki doğru sonucu vermektedir. (b*)'nin ilk sonucu, bir inanç oluşturma sürecinin hem imkanı hem güvenilirliği ile ilgili olarak S'nin epistemik cemaatindeki malumatın, bu sürecin, S'de ürettiği inançları gerekçelendirip gerekçelendirmediği ile alakalıdır. Dolayısıyla ele almamız gereken soru, soyut varlıkların nedensel hareketsizliğinin, böyle varlıklar hakkında inançlar ürettiği kabul edilen sürecin imkânı veya güvenilirliğini sorgulamak için bir temel sağlayıp sağlamadığı sorusudur.

A priori savunucuları, soyut varlıklara tecrübi olmayan bir süreç, diyelim ki *sezgi*, yoluyla kognitif bir erişime sahip olduklarını ve bu sürecin, bu varlıklarla ilgili inançları gerekçelendirdiğini öne sürmektedirler. Süreçle ilişkilendirilenler, savunucularının farkında olduğu eşsiz bir fenomenolojiye sahip kognitif durumlardır. Böyle fenomenolojik olarak ayrı durumların tecrübesi, onlara, soyut varlıklara kognitif bir erişime sahip olduklarına inanmak için bazı sebepler sunmaktadır. Fakat iki tür karşıt delil de mevcuttur. Birincisi, sezginin varlığı ve güvenilirliği hakkında anlaşmazlıklar vardır. Bazıları, söz konusu kognitif durumlara sahip olmadıklarını iddia etmekte ve diğer bazıları böyle durumlara sahip olduklarını kabul etmekte fakat onların soyut varlıklara kognitif bir erişimi sağladığını reddetmektedirler. Dahası, sezgiye dayanan inançların güvenilirliğini sorgulayan bazı kimseler vardır ve matematik ve felsefe alanlarında böyle itirazları savuşturmaya yönelik yaklaşımlar var olmuştur. Diğerlerinin böyle bir tecrübeye sahip olmaması durumu karşısında, a priorinin savunucuları ya kendilerinin eşsiz bir kognitif donanıma sahip olduklarına ya da diğerlerinin de aynı donanıma sahip olduklarına fakat donanımın arızalı bir şekilde çalıştığına ya da diğerlerinin kendi kognitif yaşamları ile ilgili olguları aktarmada daha az güvenilir olduklarına inanmak zorundadırlar. Alternatiflerden herhangi birini desteklemek için çok az delil vardır. Sezgisel hataların kabul edilen örnekleri dikkate alındığında, savunucular, alıntılanan örneklerin kuraldışı olduğu ve sürecin genel olarak güvenilir olduğu iddiasını desteklemek için yalnızca anektodsal kanıt sunabilirler.

İkincisi, sezginin kendisi yoluyla inançlar ürettiği nörofizyolojik mekanizmalar hakkında çok az şey bilindiği olgusu bu problemleri güçlendirmektedir. Tüm kognitif süreçlerin nörofizyolojik temelleri olduğunu baştan kabul ettiğimiz için, destekleyici nörofizyolojik delilin yokluğu, sürecin varlığı ile ilgili şüpheleri artırmaktadır. Dahası, soyut varlıkların nedensel hareketsizliği, onların, kendileri ile ilgili inançlar üretmede hiçbir rol oynamadıklarından emin kılmaktadır. Dolayısıyla, eğer sezgi güvenilir bir süreçse, onun güvenilirliği, en iyi anladığımız kognitif süreçlerin güvenilirliği ile aynı şekilde açıklanamaz. Fakat altında yatan nedensel süreçler bilinmediği için, alternatif bir açıklama sunacak bir pozisyonda değiliz. Sezginin güvenilir bir süreç olduğu inancı, sürecin güvenilirliği hakkındaki endişeleri güçlendiren açıklayıcı bir boşluk ortaya çıkarmaktadır.

Önümüzdeki soru, soyut varlıkların nedensel hareketsizliğinin, doğruluk koşulları soyut varlıklara referansta bulunan inançlar üreten, sezgi gibi süreçlerle (G)'deki (b*)'yi yerine getirmede bir engele sahip olup olmadığı sorusudur. Sezgi tarafından üretilen inançlar (b*)'yi ancak, bir kimsenin epistemik cemaatinde hazır olan, sezginin güvenilirliği ve imkanını şüpheli hale getiren kolayca erişilebilir bir delil yoksa yerine getirir. Ben böyle bir delilin var olduğunu savundum. Bununla birlikte konu ile ilgili son bir karara varmak, iki meseleyi daha detaylı bir şekilde incelemeyi gerektirmektedir: delilin kapsamı ve niteliği (*quality*); ve bir inanca güvenilir bir şekilde üretilmiş olması tarafından verilmiş olan gerekçelendirmeyi çürütmek için ne kadar güçlü bir potansiyel çürütücünün desteklenmesi gerektiği.

Bu daha detaylı inceleme mevcut tartışmanın sınırlarını aşmaktadır. Süreç güvenilirliği çerçevesinde benim ulaştığım başlıca sonuç, soyut varlıkların nedensel hareketsizliğinin a priori gerekçelendirmeye bir *tehdit* oluşturduğu şeklindedir. Süreç güvenilirliği, sezgi gibi süreçlerin, doğruluk koşulları soyut varlıklara referansta bulunan inançları gerekçelendirme *ihtimalini* ortadan kaldırmasa da bu süreçlerin böyle inançları nasıl güvenilir bir şekilde ürettiğinin bir açıklamasının olmayışı, böyle gerekçelendirmeler için potansiyel çürütücüler üretmektedir.

### d. Bilimsel Naturalizm

Ele almamız gereken son konu, bilimsel naturalizmin soyut varlıkların bilgisini engelleyip engellemediğidir. Penelope Maddy, böyle varlıkların nedensel hareketsizliğinin, Quinecı bir tarzda naturalize edilmiş bir perspektiften matematiksel bilgi ile ilgili olarak gerçek bir probleme sahip olduğunu göstermek için en açık seçik teşebbüsü sunmuştur. Problem kavramsal değil, açıklayıcılıkla ilgili bir problemdir. R. M. Solovay gibi matematikçiler, matematiksel meselelerle ilgili fikirler ürettiklerinde genellikle isabetlidirler. Dolayısıyla,

> Güvenilirlikçiliğin, bilgi ve gerekçelendirmenin doğru analizi olmadığı ortaya çıksa ve bilgi ve gerekçelendirmenin kendileri vazgeçilebilir kavramlar olsa bile, inkâr edilemez bir olgu olan uzmanlarımızın güvenilirliğini açıklama problemi baki kalacaktır. Özellikle, bütünüyle naturalize edilmiş bir perspektiften olsa bile, Platonistler hala bize, Solovay'in kümelerle ilgili inançlarının, nasıl ve neden kümeler hakkındaki doğruluğun güvenilir bir göstergesi olduğunun açıklamasını borçludurlar.[72]

Maddy, soyut varlıkların nedensel hareketsizliğinin, Solovay'in matematiksel inançlarının güvenilirliğini açıklamada bir engel teşkil ettiğini iddia etmektedir.

Bütünüyle naturalize edilmiş bir perspektiften bilim, dışarıdan felsefi taleplere bağlı olmayan otonom bir disiplindir. Dolayısıyla, Solovay'in güvenilirliğini açıklama

engeli bütünüyle naturalize edilmiş bir perspektiften kaynaklanıyorsa, bu engel bilimden kaynaklanmış olmalıdır. Maddy, matematiksel varlıkların nedensel hareketsizliğinin bilimsel olarak kabul edilebilir bir açıklama sunmada bir engel teşkil ettiğini düşünmek için aşağıdaki nedeni sunmaktadır:

> Açıktır ki burada karşı karşıya olduğumuz şey, nedensel bilgi teorisini bu kadar inandırıcı kılan aynı müphem kanaatin, daha az spesifik bir başka versiyonudur: kendisi aracılığıyla xs hakkındaki iddialara inanmaya başladığım süreç, güvenilir olabilmek için bazı uygun yollarla bilfiil xs'ye nihai olarak cevap verebilir olmalıdır.[73]

Solovay'in güvenilirliğini açıklamada olduğu öne sürülen engel, güvenilir inanç oluşturmadaki nedensel koşuldur:

(M) S'nin kendisi aracılığı ile xs hakkında inançlara sahip olduğu süreç ancak, bu süreç xs'ye uygun bir şekilde cevap verebilir ise güvenilirdir.

Eğer iddia edilen engel bilimden kaynaklanıyorsa, bilimin (M)'yi destekleyen ilgili branşlarından deliller olmalıdır. Maddy üç destekleyici görüş sunmaktadır:

(a) matematik/bilim analojisi;

(b) tüm açıklamalar nihai olarak nedenseldir inancı;

(c) fizikalizmin güçlü bir formu.

Üç görüş de karakter olarak felsefi görünmektedir. Dahası Maddy, (a), (b) veya (c)'yi kabul etmenin bilimden kaynaklandığına dair bazı deliller sunarak bu görünüşleri gidermeye teşebbüs etmemektedir. Bununla birlikte o, (a) için matematikten bir kanıt bulunabileceğini iddia etmektedir.

Matematik/bilim analojisine göre matematik, iki önemli açıdan doğa bilimlerine benzemektedir:

($a_1$) Bazı matematiksel önermeler temeldir ve çıkarımsal değildir,

($a_2$) Temel matematiksel önermeler, büyük bir olasılıkla nedensel olan algı benzeri (*perceptionlike*) mekanizmalar tarafından üretilmektedir.[74]

Maddy'nin analoji için matematikten sunduğu kanıt şudur:

> matematikçiler, iddiaları ile ilgili gerekçelendirmenin fizik labaratuarlarındaki aktivitelere hizmet ettiğini düşünmeye meyyal değildirler. Daha ziyade matematikçiler, delillerden ve sezgisel kanıtlardan, makuliyet argümanlarına ve sonuç bakımından savunmalara kadar bütünüyle kendi gerekçelendirici pratiklerine sahiptirler.[75]

Maddy'nin matematiksel pratik tasviri, göründüğü gibi alınırsa, ($a_1$)'i desteklemektedir; o, bazıları çıkarımsal olmayan kendi gerekçelendirici prosedürlerine sahip otonom bir disipin olan bir matematik kavramını desteklemektedir. Bu tasvirin en önemli epistemik sonucu, Quine'ın matematiksel bilgiye dair bütüncül açıklamasının altını oymasıdır. Tasvirdeki hiçbir şey ($a_2$)'yi desteklememektedir. Maddy'nin ($a_2$) için önerdiği tek destek, yalnızca, önemli de olsa, matematikçilerden birinin görüşüdür: Kurt Gödel. Fakat, bir matematikçinin ($a_2$)'yi desteklemesinden, onun, *matematiksel pratikler* tarafından desteklendiği sonucu çıkmamaktadır. Matematikçilerin, matematikten kaynaklanmayan meseleler hakkında görüşleri olabilir ve matematikle ilgili bütün meseleler matematikten kaynaklanmamaktadır. Bunlardan bazıları geleneksel epistemolojiden kaynaklanmaktadır. Gösterilmesi gereken şey, Gödel'in, metamatiğin pratiklerinden kaynaklanan bir soruna işaret ettiği ve Gödel'in cevabının genel olarak kabul edilen matematiksel pratik olduğudur.

Sonuç olarak, bilimsel naturalistler, bilimin içinden, soyut varlıkların bilgisinin problemi olduğunu gösteren deliller sunmak zorundadırlar. Maddy'nin pozisyonuna dair incelememiz, onun sunduğu destekleyici delillerin bilimsel olmaktan ziyade felsefi olduklarını açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla o, bilimsel natüralizmin böyle bir bilgi ile uyuşamadığına inanmak için bir neden sunamamaktadır.

## 5. YENİ BİR ÇÖZÜME DOĞRU

3 ve 4. Bölümlerin sonuçları kesin bir çözüme varmış değildir. A priorinin ne savunucuları ne de karşıtları kendi pozisyonları için ikna edici argümanlar sunmamaktadır. Dahası, onların stratejisi genel olarak negatiftir: Her biri, öncelikle a priori temellere dayanarak karşıt pozisyonun bazı açılardan kusurlu olduğunu iddia etmektedir. Sonuç içinden çıkılmaz bir durumdur. Tartışmayı bu çıkmazın ötesine taşımak, pozisyonlardan biri için her iki tarafı da kabule zorlayan destekleyici deliller sunmayı gerektirmektedir. Durumu a priori lehinde geliştirmek için en umut vaat edici strateji, gerekçelendirmenin tecrübi olmayan kaynaklarının olduğu iddiası ile ilgili empirik destekleri sağlama almaktır.[76]

Bu strateji kendisini iki temelde salık vermektedir. Birincisi, diyalektiktir. Delile ve radikal empirisistler tarafından kabul edilen metodolojik prensiplere dayanan a priori ile ilgili durum, radikal empirisistlerin kendi ilkeleri gereği onaylamaları gereken bir şeydir. Bu diyalektik avantaj, bazı birbirine rakip, döngüsel olmayan apriori argümanlar olsa da devam eder. İkincisi, stratejiktir. A priorinin savunucuları, kendilerini a priori argümanlarla sınırlayarak gereksiz yere handikaplı bir pozisyona yerleştirmektedirler. Onlar hem a priori hem a posteriori olarak gerekçelendirilmiş inançlarımızın olduğunu kabul etmekte, fakat pozisyonlarını desteklemek için ikincisini kullanmamaktadırlar. A posteriori destekleri kullanmaya yapılan prensipli bazı itirazlar olmadığında, onu (a posteriori destek) dikkate almamak, basitçe bir hatadır.

Hangi empirik delil gerekçelendirmenin tecrübi olmayan kaynaklarının olduğunu kanıtlamakla ilgilidir? A priori savunucularının, bu iddianın empirik desteklerini sağlama alabilmeleri için öncelikle iddia daha detaylı bir şekilde ifade edilmelidir. Bunu, Açıklama Projesi (*Articulation Project* - AP) olarak adlandıralım:

> (a) A priori inançları çıkarımsal olmayan bir şekilde gerekçelendiren kognitif durumların, en azından fenomenolojik düzeyde genel olarak kabul edilen bir tasvirini; (b) gerekçelendirdikleri inançların türünü ve (c) söz konusu inançları gerekçelendirdikleri koşulları sunar.[77]

A priori ile ilgili anlaşmazlıkların çoğunluğu, a prioriyi gerekçelendirdiği kabul edilen kognitif durumlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Radikal empirisistler bu durumları anlaşılmaz ve hatta gizemli bulduklarını iddia etmektedirler. Savunucular, kendilerinin bu kognitif durumlara aşina olduklarını söyleyerek cevap vermekte ve fenomenolojik tasvirler sunmaktadırlar. Fakat bir kimse bu tasvirleri araştırırsa, devasa farklılıklarla karşılaşacaktır. Alvin Plantinga, a priori bilginin kaynağını karakterize etmek için algı ile ilgili analojiye başvurmaktadır: "*p'ye a priori olarak inanmanın bir yolu*, onun doğru olduğunu görmektir."[78] Dahası o,

> Bu 'görme'nin öncelikle, kendinizi söz konusu önermenin doğru olduğuna bütünüyle ikna olmuş bulmanıza dayandığını (iddia ediyorum). Bununla beraber ikinci olarak o, kendinizi sadece bu önermenin doğru olduğuna bütünüyle ikna olmuş

bulmanıza değil, fakat onun *yanlış olmuş olamayacağına* da ikna olmuş bulmanıza dayanmaktadır.[79]

Plantinga'ya göre, algısal analoji daha iyi bilinen bazı kognitif durumlar üzerinden daha detaylı bir şekilde açıklanabilir. Fenomenolojik düşünce, a priori gerekçelendirmenin altında yatan "görme"nin hiç de gizemli olmadığını açığa çıkarmaktadır. O, p'nin zorunlu olarak doğru olduğuna ikna olmuş olmaktır.

Platinga, a priori gerekçelendirmenin kaynağını karakterize etmek için algısal analojiye başvurmada yalnız değildir. Laurence BonJour da kendi a priori gerekçelendirme açıklamasını sunmada böyle bir analojiye başvurmaktadır. O, rasyonel kavrayışın aşağıdaki tasvirini, böyle bir gerekçelendirmenin iddia edilen kaynağını önermektedir:

> söz konusu önermeyi (ya da çıkarımı) dikkatlice ve derinlemesine düşündüğümde, o önermenin *zorunlu* olduğunu, bütün mümkün dünya ve durumlarada doğru olması gerektiğini (ya da alternatif olarak öncüller doğruysa, çıkarımın sonuncunun doğru olması gerektiğini) kolaylıkla görebilir, kavrayabilir veya idrak edebilirim.[80]

Algısal analojiyi kabul etmesine rağmen BonJour, Plantinga ile önemli bir noktada ayrışmaktadır. O, a priori kavrayışların açık bir şekilde indirgenemez olduklarında ısrar etmektedir: "onlar, açık bir şekilde bazı söylemsel adımların ya da daha başka tür basit kognitif elementlerin toplamına indirgenemezler veya bunlardan oluşturulamazlar."[81] Algısal metafor, daha iyi bilinen bazı kognitif durumlar üzerinden açıklanamaz. Bonjour, Plantinga'nın basitçe fenomenolojik olguları yanlış yorumladığını iddia etmektedir.[82]

Farklılıklara rağmen Plantinga ve BonJour bir nokta üzerinde anlaşmış görünmektedirler: p inancını a priori olarak gerekçelendiren kognitif durum, p inancını içermektedir. Fakat George Bealer, bu noktada da aynı düşünmemektedir. Bealer'a göre, a priori gerekçelendirme, a priori *sezgi*ye dayanmaktadır.

> Sezgi ile sihirli bir güç, içsel bir ses ya da bunun gibi şeyleri kastetmiyoruz. Sizin için bir şeyin A olduğu sezgisine sahip olmak, sadece, onun size A olarak görünmesidir. Burada 'gibi görünmek', uyarıcı (tedbiri) veya "riskten koruyucu" bir terim olarak anlaşılmamakta, fakat hakiki bir bilinçli vaka ile ilgili bir terim olarak kullanılmaktadır. ... Elbette bu tür bir gibi görünme duyusal, içebakışsal (ya da hayali) değil, *akli*dir (*intellectual*). Buradaki konu, *a priori* (ya da rasyonel) sezgidir.[83]

P'ye dair bir akli gibi görünme, p inancından ayırt edilmelidir. Mesela doğru olduğuna inanmadığı halde, küme teorisinin sezgisel kapsama aksiyomu bir kimseye doğru görünebilir. Tersinden, bir kimsenin delille oluşturulmuş bir temelde inandığı, fakat ona doğru ya da yanlış görünmeyen matematiksel teoremler vardır.

Ernest Sosa, Bealer ile p sezgisinin, p inancını hatta herhangi bir inancı içermesine gerek olmadığı hususunda hemfikirdir. Yine de o, böyle gibi görünmelerin, bir kimsenin belli koşullarda neye inanacağı açısından analiz edilebilir olabileceğini belirtmektedir:

> O halde duyusal veya akli olsun, gibi görünmeler, *akli* gibi görünmenin kendilerine zorunlu olarak hazır olduğu herhangi bir tamamlayıcı (ikincil) akıl yürütme, hafıza ya da içebakışa bakılmaksızın, doğrudan tecrübe (duyusal) ve anlama (akli) temelinde inanma eğilimleri olarak görülebilir.[84]

Sosa ve Bealer iki önemli açıdan farklılaşmaktadırlar. Birincisi, onlar, gibi görünmelere dair farklı fenomenolojik tasvirler sunmaktadırlar. Sosa, bir p akli gibi görün-

mesinin, p'yi anlama temelinde p'ye inanma eğilimi olduğunu öne sürmektedir. Bealer ise "sezginin *sui generis*, indirgenemez, ayrı ayrı olaylardan meydana gelmiş olan doğal önermesel bir tutum olduğunda"[85] ısrar etmektedir. Böylece Bealer, a prioriyi gerekçelendiren kognitif durumun indirgenemez olduğu hususunda BonJour'la anlaşmakta, fakat bu durumun karakteri konusunda onunla ayrışmaktadır. Öte yandan Sosa, bu durumun daha bilinen kognitif bir duruma indirgenebileceği hususunda Plantinga'ya katılmakta, fakat bu indirgemeci durumun karakteri hakkında onunla uzlaşamamaktadır. İkincisi, her ikisi de duyusal ve akli gibi görünmeler olduğu konusunda hemfikir olsa da bu gibi görünmelerin nasıl farklılaştığı hususunda aynı görüşte değildirler.[86] Bealer, duyusal ve akli gibi görünmelerin fenomenolojik olarak ayrı bilinçsel durumlar olduklarını iddia etmektedir. Sosa'ya göre ise onlar, fenomenolojik olarak farklılaşmamaktadırlar. Her ikisi de p'ye inanma eğilimini gerektirmektedir, fakat bunlar eğilimin temeli noktasında farklılaşmaktadırlar: akli gibi görünmeler anlamaya dayanırken, duyusal gibi görünmeler doğrudan tecrübeye dayanmaktadır.

A priorinin savunucuları bir dilemma ile karşı karşıyadırlar. Bizler, çıkarımsal olmayan a priori gerekçelendirmeyi sağlayan kognitif durumlara içebakışsal bir erişime ya sahibizdir ya da değilizdir. Eğer sahipsek, pozisyonun sempatik savunucuları, bu durumların doğru tasviri üzerinde anlaşabilmelidirler. Değilsek, böyle durumların olduğunu desteklemek için alternatif akli gerekçeler (*rationale*) sunulmalıdır. Savunucular arasındaki mutabakat eksikliği, radikal empirisistlerin bu hususta daha fazla şey söylenmesi gerektiğine dair iddialarını desteklemektedir.

(AP)'nin ikinci unsuruna dönecek olursak, burada da a priori olarak gerekçelendirilen inançların kapsamı hakkında savunucular arasında büyük farklılıklar vardır. Bu farklılıklar, temel mantıksal veya matematiksel önermeler, basit analitik doğrular ve sentetik a priori olarak kabul edilen doğruların bazı bilinen durumları gibi standart örnekler üzerine yoğunlaştığı için genellikle epistemolojik bir bağlamda açığa çıkmazlar. Bununla birlikte birçok savunucu, a priori bilginin bu durumlarla sınırlı olduğunu öne sürmektedir. Sonuç olarak onlar, özellikle tartışmasız örneklere yoğunlaşarak a priori olarak gerekçelendirildiği kabul edilen kognitif durumların doğruya-sevkedicili̇ği meselesini, etkili bir şekilde ele alamamaktadırlar. Bunun yerine onlar, böyle durumlarla a priori olarak gerekçelendirildiği kabul edilen inançların alanının daha tam bir belirlenimini sunmak durumundadırlar. A priorinin kapsamının daha tam bir açıklamasının olmaması durumunda, kritik bir konu olan doğruya-sevkedicilik, anekdotsal kanıt parçalarıyla reddedilen ya da desteklenen bir spekülasyon konusu olarak kalmaya devam edecektir.

A priori gerekçelendirmenin kapsamı hususunda özel dikkat gerektiren bir konu vardır. A priori bilginin, savunucuları tarafından genel olarak atıfta bulunulan örnekleri zorunlu doğrulardır. Fakat 3. bölümde vurguladığımız üzere, zorunlu bir önermenin *doğruluk değeri*nin bilgisi ile onun *genel modal statüsü*nün bilgisini birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Burada kritik bir soru gündeme gelmektedir. A priori gerekçelendirmenin hedefi nedir: bir önermenin genel modal statüsü mü, doğruluk değeri mi, her ikisi de mi? Eğer a priori gerekçelendirme önermelerin doğruluk değerlerine kadar uzanıyorsa, iki soru daha ortaya çıkmaktadır. Zorunlu önermelerin doğruluk değeri ile ilgili inançlar ve onların genel modal statüleri ile ilgili inançlar tek bir kognitif durumla mı yoksa farklı kognitif durumlarla mı gerekçelendirmektedirler? Bir kimse, kontenjan bir önermenin doğru olduğu şeklinde a priori olarak gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir mi?

(AP)'nin üçüncü unsuru, inançların a priori olarak gerekçelendirildiği koşullarla ilgilidir. Burada iki ayrı konu vardır. Birincisi, inançların a priori gerekçelendirmenin kaynağı olarak önerilen kognitif durum tarafından *prima facie* (ilk bakışta) gerekçelendirildikleri koşulların belirlenmesidir. Mesela BonJour, açık bir rasyonel kavrayışın gerekçelendirici bir güce sahip olması için karşılaması gereken bazı kesin arkaplan koşullarının olması gerektiğini savunmaktadır: Önerme bir şekilde değerlendirilmelidir, kişi, zorunluluk kavramının ortalama bir kavrayışına sahip olmalıdır ve kişinin aklı dogmatizm ya da önyargı ile gölgelenmiş olmamalıdır.[87] Bu noktada iki soru belirmektedir. Bu liste eksiksiz midir? Koşullar, yerine getirilip getirilmedikleri belirlenecek ölçüde yeterli bir şekilde açıklanmış mıdır? Koşullardan biri, algılayan kişinin (*cognizer*) zorunluluk kavramının *yeterli bir kavrayışına* sahip olmasıdır. Böyle bir kavrayış modal mantığın temel ilkeleri ile tanışık olmayı gerektirmekte midir? Bir modal şüpheci a priori bilgiden tamamen yoksun mudur?

İkincisi, *prima facie* a priori gerekçelendirmenin çürütülebilir olduğu koşulların belirlenmesidir. Çürütücüler iki geniş kategoriye ayrılmaktadır: geçersiz kılan çürütücüler ve zayıflatan çürütücüler. Geçersiz kılan çürütücülerle ilgili iki temel soru vardır. Birincisi, (eğer varsa) hangi koşullar altında rasyonel kavrayış anlaşmazlıkları, böyle bir kavrayışa dayanan gerekçelendirmeyi zayıflatmaktadır? İkincisi, a priori olarak gerekçelendirilen inançlar için empirik olarak gerekçelendirilmiş geçersiz kılan çürütücüler olabilir mi? Paralel sorular, zayıflatan çürütücülerin durumunda da gündeme gelmektedir. Rasyonel kavrayışa dayanan çatışan inançların ya da hataların geçmiş performansları, böyle bir kavrayışa dayanan gerekçelendirmeyi zayıflatabilir mi? A priori olarak gerekçelendirilmiş inançlar, rasyonel kavrayışın altında yatan kognitif süreçlerle ilgili empirik olarak gerekçelendirilmiş inançlar tarafından çürütülebilir mi?

Araştırma Projesi'nin temel kısımları yerli yerinde olursa, a priori için empirik destekleyici delil sunma projesi gerçekleştirilebilir. Bunu, *Empirik Proje* (EP) olarak adlandıralım:

> Empirik proje, (a) Fenomenolojik düzeyde tanımlanan kognitif durumların tek bir tür ya da benzer ilgili türdeki süreçlerle ilişkili olduğu bir delil; (b) ilişkili süreçlerin, gerekçelendirdikleri kabul edilen inançları üretme ya da sürdürmede rol oynadığı bir delil; (c) ilişkili süreçlerin doğruya-sevkedici oldukları bir delil; ve (d) ilişkili süreçlerin gerekçelendirdikleri kabul edilen inançları nasıl ürettiklerinin açıklamasını sağlayan bir delil sunmaktadır.

Şimdi, (EP) tarafından vurgulanan dört araştırma alanını hızlıca inceleyelim.[88]

A priori savunucularının başlıca iddiası, gerekçelendirme kaynaklarının önemli ölçüde farklı olan iki türde olduklarıdır: tecrübü ve tecrübi olmayan. Bu farka öncelikli olarak fenomenolojik düzlemde işaret edilmiştir. Savunucular, fenomenolojik olarak ayrı belli durumları a priori gerekçelendirmenin kaynağı olarak belirlemektedirler. Oysa durumların fenomenolojik olarak farklı olması, onların yalnızca tek bir türe ait süreçler tarafından üretildiklerinden ya da eğer böyle iseler bile, bu süreçlerin tecrübi süreçlerden önemli ölçüde farklılaştıklarından emin kılmamaktadır. Çünkü durumu üreten süreçlerin karakteri, durumun a priori olarak gerekçelendirip gerekçelendirmediği ile ilgilidir.

Mesela, varsayalım ki akli gibi görünmeler ayırt edici ve kolayca belirlenebilen fenomenolojik bir karaktere sahiptir. Dahası, yine varsayalım ki bir öğretmen, Menon'da kullanılan tekniklere benzer teknikler kullanarak bir çocuğa 4x4=16'yı "görme-

yi" ve aynı zamanda, toplarla ve eğimli düzlemlerle deney yaptırarak topların eğimli düzlemlerden aşağıya doğru yuvarlandığını öğretmektedir. Son olarak varsayalım ki çocuk daha sonra öğretmenin derslerini unutmakta, fakat, bunların bir sonucu olarak, her iki önerme, düşündüğünde çocuğa doğru görünmektedir. Her iki inancın da çocuk için a priori olarak gerekçelendirildiğini iddia etmek makul değildir. İlki a priori olarak gerekçelendirilmiştir çünkü "rasyonel" yani tecrübi olmayan bir sürece dayanmaktadır, fakat ikincisi algısal veya tecrübi bir sürece dayandığı için a posteriori olarak gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla bazı kognitif durumların ayırt edici bir fenomenolojiye sahip olması, bunlardan birinin algı, hafıza, içebakış gibi bilinen tecrübi süreçlerle ilişkilendirilenlerden farklı olması, bu durumların tek tür süreçler tarafından üretildiğinden ya da onları üreten sürecin tecrübi olmadığından emin kılmamaktadır.

Araştırmanın ikinci alanı, a priori olarak gerekçelendirildiği iddia edilen inançların, böyle bir gerekçelendirmeyi sağladığı kabul edilen kognitif durumu içeren süreçler tarafından üretilmekte ve/ya da sürdürülmekte olduğu iddiasını değerlendirmektedir. Eğer bir epistemik teori, inançlarımızın gerçekte nasıl gerekçelendirildiğinin bir açıklamasını sunması ise, teorinin başvurduğu süreçler, söz konusu inançların elde edilmesi ve sürdürülmesinde gerçekten rol oynamalıdır. Empirik araştırma bu iddiaya destek sunabilir. A priori savunucusu, söz konusu süreçler, inançları a priori olarak *gerekçelendirebilir* şeklindeki zayıf iddia ile yetinmek durumunda kalabilirse de empirik mülahazalar üç şekilde ilgili kalmaktadır. Birincisi, zayıf iddia, sırf mantıksal bir imkânın ötesinde bir iddiayı gerektiriyorsa, bahse konu olan kognitif süreçlerin, söz konusu inançları üretme ve sürdürmede daha güçlü bir anlamda rol oynadığını göstermek için delil gereklidir. İkincisi, söz konusu mevzu ile ilgili *mevcut* inançlarımızın epistemik statüsüne işaret edilmelidir. Söz konusu inançları bilfiil üreten süreçler, aynı zamanda bu inançları gerekçelendirmekte midir? Mevcut inançlarımız epistemik olarak aşırı belirlenmiş midir yoksa gerekçelendirilmemiş midir? Üçüncüsü, tecrübi olmayan süreçlerin algılayanlar tarafından neden kullanılmadığının açıklamasını yapmak gerekmektedir. Bu, süreçlerin yalnızca uzmanlar tarafından kullanılabilmesi nedeniyle midir? Yoksa süreçlerin kognitif olarak vazgeçilebilir olmasından dolayı mıdır? Bu sorulara verilen cevaplar, böyle süreçlerin kognitif ekonomimizdeki rolünün doğru bir resmini sunmak açısından gereklidir.

Araştırmanın üçüncü alanı doğruya-sevkedicilik meselesini ele almaktadır. Bu mesele ikili bir rol oynamaktadır. Eğer doğruya-sevkedicilik, a priorinin birçok savunucusunun iddia ettiği üzere[89] epistemik gerekçelendirme için zorunlu bir koşul ise, ya da diğerlerinin iddia ettiği gibi[90] a priori gerekçelendirme için zorunlu bir koşul ise, o halde bir kimse belli bir bilişsel sürecin a priori gerekçelendirmenin bir kaynağı olduğunu iddia ettiğinde bu sürece dayanan inançların muhtemelen doğru oldukları iddiası için de delil sunmak zorundadır. Doğruya-sevkediciliğin epistemik gerekçelendirme için zorunlu bir koşul olduğunu inkâr edenler bile, inançların belirli bir kaynağının hataya sevkedici olduğuna yönelik delilin, böyle bir kaynağın kendisinin ürettiği inançlara verdiği gerekçelendirmeyi çürüttüğünü itiraf etmektedirler. Eğer bir kimse, belli bir sürecin a priori gerekçelendirmenin kaynağı olduğu iddiasını desteklemek için bir delil sunarsa, o kimse, bu kaynağın herhangi bir inancın gerekçelendirme kapasitesini zayıflatan çürütücü bir delilin mevcut olmadığını desteklemek için de delil sunmalıdır. Bir sürecin doğruya-sevkedici olduğu ya da daha minimal olarak hataya-sevkedici olmadığı iddiası, yalnızca empirik araştırma ile desteklenebilecek genel kontenjan bir iddiadır.

Empirik araştırma, kognitif bir sürecin güvenilirliğini değerlendirmede ikinci bir önemli rol oynamaktadır. İnanç oluşturucu bir sürecin doğruya-sevkediciliğini değerlendirmek için bir kimse, söz konusu süreç tarafından üretilebilecek ve/ya da sürdürülebilecek inançların tüm kapsamı/alanı ile ilgili yaklaşık bir fikre sahip olmalıdır. A priori genellikle dar bir kapsamdaki örnekler kullanılarak tanıtılmış ve savunulmuştur. Radikal empirisistler a prioriye genellikle Öklid geometrisinin ilkeleri gibi bazı örneklerin yanlış olduğunun ortaya çıkmasını öne sürerek karşı çıkmaktadırlar. Yalnızca bu anlaşmazlıkların çözülmesi a prioriyi ne ikna edici bir şekilde desteklemekte ne de çürütmektedir, zira incelenmekte olan durumların kapsamı oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte tarihsel ve psikolojik araştırmalar, böyle süreçler tarafından üretilen inançların kapsamına dair daha tam bir resim sunabilir.

Empirik araştırmanın, açıklayıcı mülahazalara yoğunlaşan dördüncü alanı, birkaç farklı cephede durumu a priori lehine geliştirme imkânı sunmaktadır. Birincisi, eğer böyle bir araştırma a prioriyi gerekçelendirdiği iddia edilen durumlarla ilişkilendirilen kognitif süreçlerin tek bir tür ya da benzer türler olduğunu açığa çıkarırsa, bu süreçlerin ayırt edici özelliklerinin belirlenmesi, tecrübi/tecrübi olmayan ayrımını açıklamak için bir temel sunabilir. Net sonuç, a priori gerekçelendirme kavramına dair daha derin bir kavrayış olacaktır. İkincisi, böyle araştırmalar söz konusu süreçlerin konularıyla ilgili doğru inançları nasıl ürettiklerini daha iyi anlamayı sağlayacakır. Bu anlama, sırasıyla, söz konusu durumların ürettikleri inançların konularına kognitif erişimi nasıl sağladıklarının ve onların neden doğruya-sevkedici olduklarının nedensel olmayan algısal açıklaması için anahtar konumdadır. Üçüncüsü, bu süreçleri daha iyi anlarsak epistemolojik ve psikolojik teorilerimiz daha bütüncül bir hale gelecektir. Epistemolojik teorimizin, kendileri için bağımsız desteğe sahip olduğumuz psikolojik teorilerle uyuşması, ilk teori için genel desteği artırmaktadır.

## 6. SONUÇ

Ben üç temel sonucu savundum. Birincisi a priori gerekçelendirme kavramının minimal bir kavramsallaştırmasıdır: a priori gerekçelendirme, tecrübi olmayan bir gerekçelendirmedir. İkincisi, a priori bilginin varlığı ile ilgili a priori mülahazalara dayanan hem lehte hem aleyhteki geleneksel argümanlar kesin bir sonuca götürmemektedir. Son olarak, durumu a priori lehine daha ileri taşımak için en umut vaat edici strateji, gerekçelendirmenin empirik olmayan kaynakları olduğu iddiası için empirik destekleyici delil sunmaktır.

## NOTLAR

Bu makalenin daha önceki bir versiyonunu dikkatlice okuduğu ve yaptığı faydalı yorumlar için Tim Black'e teşekkürler.

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

2 Aynı yer, 43.

3 Philip Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, (New York: Oxford University Press, 1983), bölüm 1.

4 W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," *From a Logical Point of View*, ikinci ve gözden geçirilmiş baskı (New York: Harper and Row, 1963) içinde.

5 Hilary Putnam, 'Two Dogmas' Revisited," *Realism and Reason: Philosophical Papers*, cilt 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

6 Mesela bkz. Albert Casullo, "Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988): 187–213; Aron Edidin, "A Priori Knowledge for Fallibilists," *Philosophical Studies* 46 (1984): 189–197; Bob Hale, *Abstract Objects* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), bölüm. 6; ve Donna Summerfield, "Modest A Priori Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991): 39–66. Casullo, Edidin ve Summerfield tarafından yazılan makaleler, *A Priori Knowledge*, ed. Albert Casullo (Aldershot: Dartmouth, 1999) [adlı eserde] yeniden yayınlanmıştır. A priori hakkında daha kapsamlı bir bibliyografya için bkz. Albert Casullo, "A Priori Knowledge Appraised," *A Priori Knowledge*, ed. Casullo ve *A Priori Knowledge*, ed. Paul K. Moser (Oxford: Oxford University Press, 1987).

7 Paul Benaccerraf, "Mathematical Truth," *Journal of Philosophy* 70 (1973): 661–679.

8 R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3. baskı, (Englewood Cliffs, N.J.: PrenticeHall, 1989), 26–28, 'de geleneksel görüşün ikna edici bir açıklamasını sunmaktadır.

9 Mesela bkz. Albert Casullo, "Causality, Reliabilism, and Mathematical Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992): 557–584; Hartry Field, *Realism, Mathematics and Modality* (Oxford: Blackwell, 1989); Bob Hale, "Is Platonism Epistemologically Bankrupt?," *Philosophical Review* 103 (1994): 299–324; Jerrold J. Katz, "What Mathematical Knowledge Could Be," *Mind* 104 (1995): 491–522; and Penelope Maddy, "Mathematical Epistemology: What Is the Question?," *Monist* 67 (1984): 46–55. Dört makale *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [adlı kitapta] tekrar yayınlanmıştır.

10 Saul Kripke, "Identity and Necessity," *Identity and Individuation*, ed. M. K. Munitz (New York: New York University Press, 1971) içinde ve *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

11 Mesela bkz. C. Anthony Anderson, "Toward a Logic of A Priori Knowledge," *Philosophical Topics* 21 (1993): 1–20; Albert Casullo, "Kripke on the A Priori and the Necessary," *Analysis* 37 (1977): 152–159; Keith S. Donnellan, "The Contingent A Priori and Rigid Designators," *Contemporary Perspectives on the Philosophy of Language*, ed. P. French et al. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979); Gareth Evans, "Reference and Contingency," *Monist* 62 (1979): 161–189; Philip Kitcher, "Apriority and Necessity," *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980): 89–101; ve R. G. Swinburne, "Analyticity, Necessity, and Apriority," *Mind* 84 (1975): 225–243. Casullo, Kitcher, and Swinburne tarafından yazılan makaleler, *A Priori Knowledge,* ed. Moser [kitabında] ve Anderson tarafından yazılan makale *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

12 Mesela bkz. Carl Hempel, "On the Nature of Mathematical Truth," *Necessory Truth*, ed. R. C. Sleigh (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972) içinde ve A. J. Ayer, *Longuoge, Truth ond Logic* (New York: Dover, 1952).

13 Quine, "Two Dogmas".

14 Mesela bkz. Paul A. Boghossian, "Analyticity Reconsidered," *Nous* 30 (1996): 360-391; Laurence BonJour, "A Rationalist Manifesto", *Conodion Journol of Philosophy*, ek cilt. 18 (1992): 53-88; M. Giaquinto, "Non-Analytic Conceptual Knowledge," *Mind* 105 (1996): 249-268; Gilbert Harman, "Analyticity Regained?" *Nous* 30 (1996): 392-400; and Putnam, " 'Two Dogmas' Revisited." Ilk dört makale *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

15 Kant, *Critique of Pure Reoson*, 42'de şöyle demektedir: "Bilginin böyle evrensel modları, ki bunlar aynı zamanda içsel zorunluluk niteliğine de sahiptirler, kendilerinde, tecrübeden bağımsız, açık ve kesin olmalıdırlar. Onlar bu sebeple a priori olarak adlandırılırlar."

16 A priori bilgi kavramının analizleri ile ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Albert Casullo, *A Priori Justificotion* (New York: Oxford University Press, yakında çıkacak) 1-3 bölümler.

17 Mesela bkz. Kitcher, The Nature of Mathematical Knowledge ve Swinburne.

18 Anthony Quinton, "The A Priori and the Analytic," *Necessory Truth*, ed. Sleigh, 90.

19 Aynı yer, 92.

20 Aynı yer, 93. Vurgu Quinton'a aittir.

21 Swinburne, *A Priori Knowledge*, ed. Moser, 186-187.

22 Aynı yer, 186.

23 Laurence BonJour, *The Structure of Empiricol Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 192. BonJour artık bu kavramı artık kabul etmemektedir.

24 Mesela bkz. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 41.

25 Aynı yer, 28.

26 Aynı yer.

27 Aynı yer, 29.

28 Aynı yer, 26. Alıntılanan pasaj, G. W. Leibniz, *New Essoys Concerning Humon Understonding*, çev. ve ed. Peter Remnant ve Jonathan Bennett (New York: Cambridge University Press, 1982), kitap IV, bölüm. 7.

29 Kripke, *Norning ond Necessity* ve Kitcher, "Apriority and Necessity."

30 Chisholm, *Theory of Knowledge*, 12, şunu ifade etmektedir "p S için kesindir = Tanım Her q için, p'ye inanmak S için, q hakkında bir hükme varmaktan kaçınmaktan (*witholding q*) daha çok gerekçelendirilmiştir ve S için p'ye inanmak q'ya inanmak kadar gerekçelendirilmiştir.

31 Bkz. Panayot Butchvarov, *The Concept of Knowledge* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), bölüm 1, 9. kısım ve John L. Pollock, *Knowledge ond Justificotion* (Princeton: Princeton University Press, 1974), bölüm. 10.

32 Butchvarov, *Concept of Knowledge*, 93.

33 Laurence BonJour, *In Defense of Pure Reoson* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 106-110.

34 Kitcher, *The Noture of Mothemoticol Knowledge*, 89.

35 Hilary Putnam, "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine," *Reolism ond Reoson: Philosophicol Popers*, cilt. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 127.

36 A priori olarak gerekçelendirilmiş inançları, tecrübi olmayan kaynaklar tarafından *doğrudan* gerekçelendirilmiş ve *dolaylı* olarak gerekçelendirilmiş inançlar şeklinde ayırmak yaygındır. Dolaylı olarak gerekçelendirilenler, ya tecrübi olmayan kaynaklar tarafından doğrudan gerekçelendirilen **veya** tecrübi olmayan kaynaklar tarafından doğrudan gerekçelendirilen diğer inançlarla münhasıran gerekçelendirilen diğer inançlar tarafından münhasıran gerekçelendirilir.

Anlatım kolaylığı için bu ayrımı formülasyonuma dâhil etmiyorum. Okuyucu, bu ayrımın bunlarda ve daha sonraki formülasyonlarda örtük olduğunu varsaymalıdır.

37 Kripke, *Naming and Necessity*, 35.

38 Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, 22. Kitcher'ın kriteri makuliyetini, aşağıdaki argümanın sezgisel olarak geçersiz olduğu görüşünden almaktadır: S p'yi bilmektedir. S'nin p'yi apriori olarak bilmesi mümkündür. O halde, S p'yi apriori olarak bilmektedir.

39 Burada modalitelerin çöktüğünü varsaymada Kitcher'ı takip ediyorum. Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, 22.

40 S'nin gerekçelendirilmiş değil-p inancı, S'nin gerekçelendirilmiş p inancı için *geçersiz kılan* bir çürütücüdür. S'nin, S'nin p inancı için gerekçelendirmesi yetersiz (*inadequate*) veya kusurludur (*defective*) şeklindeki gerekçelendirilmiş inancı, S'nin gerekçelendirilmiş p inancı için *zayıflatan* bir çürütücüdür.

41 Bu üç tür yaklaşımın her birinin, bilgiden ziyade gerekçelendirme açısından ifade edilen versiyonları vardır. Anlatım kolaylığı için ben, genel nitelendirmeler önerdiğimde yalnızca bilgi açısından ifade edilen versiyonu öneriyorum. 'Radikal empirisizm' terimini, a priori bilginin varlığını inkar eden görüşü, ve 'apriorizm' terimini böyle bir bilginin varlığını kabul eden görüşü belirtmek için kullanıyorum. Benzer şekilde, 'radikal empirisist' terimini radikal empirisizmi kabul eden bir kişi veya teoriyi, 'apriorist' terimini apriorizmi kabul eden bir kişi veya teoriyi ifade etmek üzere kullanıyorum. Destekleyici argümanlarlarla ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Casullo, *A Priori Justification*, bölüm. 4.

42 Hilary Putnam, "There Is at Least One A Priori Truth," *Realism and Reason: Philosophical Papers*, cilt. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 98.

43 Mesela bkz. Hilary Putnam, "The Analytic and The Synthetic," *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, cilt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

44 Putnam, "There Is at Least One A Priori Truth," 106.

45 Kant, 43. Kant'ın iddiası Bertnard Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1971), bölüm. 7; ve Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2.baskı (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977), bolüm. 3. tarafından tekrarlanmıştır.

46 Aynı yer.

47 Aynı yer, 52.

48 Saul Kripke, "Identity and Necessity," and *Naming and Necessity*.

49 Tyler Burge, "Content Preservation," Philosophical Review 102 (1993): 457-488'de bu iddiayı tartışmaktadır. Burge'ün makalesi *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

50 Mesela bkz. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2.baskı, 37; ve C. McGinn "A Priori and A Posteriori Knowledge," *Proceedings of the Aristotelion Society* 76 (1975–1976), 204. Philip Kitcher, "Apriority and Necessity," 100–101. Kitcher aynı zamanda Zorunluluk Argümanının Modal versiyonunun makuliyetinin bu iddiaya bağlı olduğunu iddia etmektedir. O, benimkinden farklı olan sebeplerle reddetmektedir.

51 Carl Hempel, "On the Nature of Mathematical Truth," 36. A. J. Ayer, *Longuoge, Truth ond Logic*, 75–76'da benzer bir argüman sunmaktadır.

52 Laurence BonJour, *In Defense of Pure Reoson*, 4. BonJour'un pozisyonu ile ilgili daha kapsayıcı bir tartışma için bkz. Albert Casullo, "The Coherence of Empiricism," *Pocific Philosophicol Quorterly* 81 (2000): 31–48.

53 Aynı yer, 91.

54 Aynı yer, 92.

55 BonJour, Aynı yer, 162'de, bu görüşü aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

Bir kimse söz gelimi kırmızılık ve yeşillik niteliklerini kavrar ya da idrak eder ve *tahminen* (*supposedly*) bu kavrayışa dayanarak onların birlikte örneksenemeyeceğini "görür". Böyle bir resim, bu kavrayış ya da idrakin bir sonucu olarak, kırmızılık ve yeşillik niteliklerinin kendisinin, tabiatları ve karşılıklı bağdaşmazlıkları bariz olacak şekilde zihnin huzurunda (*before the mind*) olduklarını varsayıyor görünmektedir.

56 Aynı yer, 184. Vurgu bana ait.

57 Aynı yer, 145.

58 Hilary Putnam, "There Is at Least One A Priori Truth," 98. Putnam a prioriye karşı kendi pozisyonunun açık bir özetini "'Two Dogmas' Revisited." Makalesinde sunmaktadır. Karşıt argümanlarla ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Casullo, *A Priori Justificotion*, bölüm. 5.

59 Kitcher, *The Noture of Mothemoticol Knowledge*, 88.

60 Kendi kendini doğrulama derecelidir. Bunun zayıf formu şu şekilde tanımlanabilir: S'de ☒ tarafından üretilen bir yanlış p inancı için, ☒ aynı zamanda S'nin değil-p inancını [da] gerekçelendirir. Açıktır ki hem güçlü hem de zayıf başka versiyonların olması mumkündür. Ben, daha net bir argüman sağladığı için bu bağlamda guçlü versiyonu kullanıyorum.

61 Mesela bkz. D. M. Armstrong, "Is Introspective Knowledge Incorrigible?," *Philosophicol Review* 72 (1963): 417–432.

62 John Stuart Mill, *A System of Logic*, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1973), kitap II, V ve VI. bolümler.

63 Aynı yer, 41.

64 Quine, "Two Dogmas of Empiricism".

65 Putnam, "'Two Dogmas' Revisited".

66 Paul Benacerraf, "Mathematical Truth," *Journol of Philosophy* 70 (1973): 661–679.

67 W. D. Hart, "Review of Mark Steiner, Mathematical Knowledge," *Journol of Philosophy* 74 (1977): 125–126'da "Matematik epistemolojisini naturalize etme problemini felsefi bir şaşırtmaca ile maskelemeye çalışmak, akla karşı işlenmiş bir suçtur. Bilgi ile ilgili nedensel teorilerin entelektüel hijyeni hakkındaki yüzeysel kaygılar hem problemle alakasızdır hem de yanıltıcıdır. Çünkü problem, nedensellikle, soyut nesnelerin doğal bilgisinin imkânı ile olduğu kadar ilgili değildir" demektedir.

68 W. V. Quine, "Epistemology Naturalized," *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969).

69 Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 63.

70 Bu, durumun BonJour tarafından sunulan bir varyasyonudur, *The Structure of Empirical Knowledge*, 40, ve Goldman tarafından, *Epistemology and Cognition*, 111-112'de tartışılmıştır.

71 Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973), bölüm. 9, ve *Change in View* (Cambridge: MIT Press, 1986), bölüm. 5'te bir kimsenin sahip olmadığı delilin önemine güçlü bir şekilde dikkat çekmektedir. Alvin Goldman, zayıflatıcı delilin daha önceki bir açıklamasında, uygun inanç oluşturma süreçlerinin alakalı oluşunu (*relevance*) onaylamaktadır. Fakat bu açıklama Maud'un durumuyla baş etmek için fazlasıyla sınırlıdır, zira Goldman, uygun süreçler kapsamında yeni deliller toplamayı açık bir şekilde göz ardı etmektedir. Goldman, "What Is Justified Belief?" *Justification and Knowledge*, ed. George S. Pappas (Dordrecht: Reidel, 1979), 20.

72 Penelope Maddy, *Realism in Mathematics* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 43.

73 Aynı yer, 44.

74 Aynı yer, 45-46.

75 Aynı yer, 31.

76 Bu öneri Casullo, *A Priori Justification*, bölüm. 6'da daha iyi bir şekilde detaylandırılmış ve potansiyel itirazlara karşı savunulmuştur.

77 Bizim buradaki ve sonraki tartışmada odak noktamız çıkarımsal *olmayan* ya da *temel* a priori gerekçelendirmenin kaynaklarıdır. Çünkü çıkarımsal ya da temel olmayan a priori gerekçelendirme, (çıkarımsal olmayan bir şekilde) a prioriyi gerekçelendiren çıkarımsal prensipleri, a prioriyi (çıkarımsal olmayan bir şekilde) gerekçelendiren diğer inançlara uygulamaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, son tahlilde bütün a priori gerekçelendirilmiş inançlar nihai olarak bu kaynaklar tarafından gerekçelendirilmiştir.

78 Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 106.

79 Aynı yer, 105.

80 BonJour, *In Defense of Pure Reason*, 106.

81 Aynı yer, 108.

82 Aynı yer, dipnot. 12 and 13.

83 George Bealer, "A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy," *Philosophical Studies* 81 (1996): 123, Makale, *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

84 Ernest Sosa, "Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status," *Philosophical Studies* 81 (1996): 154. Makale, *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

85 George Bealer, "A Priori Knowledge: Replies to William Lycan and Ernest Sosa," *Philosophical Studies* 81 (1996): 169. Makale, *A Priori Knowledge*, ed. Casullo [kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

86 The Müller-Lyer yanılsaması, duyusal gibi görünmenin bir örneğini sunmaktadır.

87 O, algılayanın açık bir rasyonel kavrayışla yapılan gerekçelendirme için arkaplan koşullarını yerine getirmede başarısız olduğunda ne olacağının iki farklı tasvirini sunmaktadır: (1) algılayan, açık bir rasyonel kavrayışa sahip olma konusunda bile başarısız olur ve (2) açık rasyonel kavrayışın gerekçelendirici gücü çürütülmüş olur.

88 Alvin Goldman, "A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology," *Philosophical Perspectives* 13 (1999): 1-28'de psikolojik araştırmaların apriori bilginin varlığı ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Onun odak noktası, böyle çalışmaların, temel matematiksel ve mantıksal becerilerin doğuştan (*innate*) olduğu görüşünü destekleyip desteklemediğidir.

89 George Bealer, Alvin Plantinga ve Ernest Sosa pozisyonlarında farklılıklar olmasına rağmen böyle bir koşulu kabul etmektedirler. Bealer, "A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy," 129'da delilin temel kaynakları hakkında güvenilirlikçi bir anlayışı onaylamaktadır: "bir şey, ancak ve ancak doğru ile belli bir güvenilir bağa sahipse, bir delilin temel bir kaynağıdır."

Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 17'de, [epistemik] güvence (warrant) ile ilgili güvenilirlikçi bir sınırlamayı teyit etmektedir: "onun üretimini idare eden tasarım planının modülü öyle olmalıdır ki, (uygun bir ortamda) o modüle uygun bir şekilde işlev gören kognitif yetiler tarafından üretilen bir inancın doğru veya doğruya yakın (*verisimilitudinous*) olması, nesnel olarak yüksek bir olasılığa sahip [olmalıdır]. Sosa, "Modal and Other A Priori Epistemology: How Can We Know What is Possible and What Impossible?", *Southern Journal of Philosophy* 38, ek. (2000): 4'te *epistemik gerekçelendirmeye* dair güvenilirlikçi bir koşulu tasdik etmektedir: "bir B inancının t zamanında epistemik gerekçelendirmesi, bu şekilde, t zamanında öznede yerleşik olan bir v niteliği yoluyla B'nin üretilmesini gerektirebilir. Bir V eğiliminin bir nitelik olması için gereken şey, normal koşullarda V'nin, S gibi öznelerde doğru inançlara dair yeterli bir üstünlük üretmesidir." Laurence Bonjour, *In Defence of Pure Reason*, 1'de epistemik gerekçelendirmenin güvenilirlikçi açıklamasını reddetmesine rağmen, doğruya-sevkediciliği, *epistemik sebeplere* dair nitelendirmesine dahil etmektedir: "Bilgi, bahse konu olan inancın, kognitif teşebbüsün tanımlayıcı amacı ile içsel olarak bağlantılı olan bir tarzda gerekçelendirilmiş ya da rasyonel olmasını, yani uygun bir ölçüde/yeterli bir dereceye kadar inancın doğru olma şansını artıran bir nedenin olmasını gerektirmektedir. Bu tür bir ayırt edici, doğruya-sevkedici gerekçelendirmeye burada *epistemik gerekçelendirme* olarak referansta bulunulacaktır."

90 En bilinen örnek, temel (ya da çıkarımsal olmayan) gerekçelendirilmiş a priori p inancı için, p'yi anlamanın, p'nin doğru olduğunu "görmek" için yeterli olduğunu belirtmektedir.

4. BÖLÜM

# BİLİMLER VE EPİSTEMOLOJİ

Alvin I. Goldman

Çeviren: Nur Betül Atakul

## 1. EPİSTEMOLOJİK PROJELER VE EPİSTEMOLOJİNİN DOĞALLAŞTIRILMASI

Geçtiğimiz son otuz yıl içerisinde epistemolojiyi bilimlerle ilişkilendirme projesi, genel olarak, "natüralist epistemoloji" adı altında yürütülmüştür. Bu durum, bahsi geçen ilişkilendirmeyi teklif eden ve ona "doğallaştırılmış" ismini veren W. V. Quine (1969) tarafından yazılmış etkili bir makaleden kaynaklanır. Quine'ın teklif ettiği ilişkilendirme oldukça radikaldir. Ona göre geleneksel manada anlaşılan epistemoloji terk edilmeli ve tabii bilimlerin parçası olan psikolojinin, bir branşıyla yer değiştirmelidir.

> Epistemoloji hala varlığını devam ettirmektedir, ancak yeni bir çerçevede ve açıklığa kavuşturulmuş bir halde. Epistemoloji, ya da benzeri bir şey, kolaylıkla psikolojinin ve dolayısıyla tabii bilimlerin bir bölümü olarak yerli yerine oturur. Tabii bir fenomeni ele alır, yani bir fiziksel insan öznesini. Bu insan öznesi, deneysel olarak denetlenen belirli bir girdiyle – mesela, çeşitli frekanslar içerisindeki belirli yayılım kalıplarıyla- uyum içerisindedir ve zamanı gelince özne çıktı olarak üç boyutlu dış dünyanın ve onun tarihinin bir betimlemesini sunar (1969, 82-83).

Hilary Kornblith (1985, 3) Quine'ın epistemolojiyi psikolojinin altına yerleştirme teklifine, "yer değiştirme tezi" adını verir. Epistemoloji yer değiştirme tezi altında, yalnızca bilimsel buluşlardan istifade etmekle kalmayacak, aynı zamanda kendisi de bilimin bir kolu haline gelecek ya da onunla yer değiştirecektir. Ancak bu teklif çok fazla destekçi bulmamıştır. Quine'ın formülasyonu sıklıkla alıntılanıp tartışılmasına rağmen –genelde eleştirel bir tarzda (mesela, Kim 1988)- nadiren onaylanmıştır. Öncelikle, genelde anlaşıldığı şekliyle epistemoloji, en azından onun bir kısmı, çeşitli normatif kavramlarla uğraşır. O, inançları ve inanç meydana getiren metotları rasyonel ya da irrasyonel, gerekçelendirilmiş ya da gerekçelendirilmemiş, teminat altına alın-

mış ya da teminat altına alınmamış olarak değerlendirmeyi hedefler. Bu tür normatif vazifeler tabii bilimlere ait gibi görünmezler; onlar ne terkedilmeyi ne de değiştirilmeyi hak ederler. Eğer bu doğruysa, epistemoloji ve bilim arasındaki bağıntı aynılık ya da kapsama olmamalıdır. Bu, olsa olsa daha zayıf bir tür ilişkilendirmeler olmalıdır. O halde, epistemoloji ve bilimler arasındaki ne tür zayıf ilişkilendirmeler anlamlıdır?

Epistemolojiyle bilimleri ilişkilendirmenin bir mümkün yolu Kant'ın epistemolojisinin, "Sentetik a priori nasıl mümkündür?", şeklindeki temel sorusundan neşet etmiş olmalıdır. Kant bir tür bilginin imkanını varsaymış ve sonrasında bu imkân için şartları tetkik etmiştir. Burada onun ayrıntılı savlarıyla ilgilenmeyeceğim. Kant'a yalnızca sorduğu sorunun çeşidine işaret etmek üzere başvuruyorum, bu bir tür imkân sorusudur. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, onun sorusu belli bir tür *epistemik başarının* imkanıyla ilgilenmektedir. Bilimin epistemolojiyle ilgili olabilmesinin önemli bir yolu da epistemik başarıların imkanını aydınlatmakla kurulabilir.

Pek tabii, bir takım epistemik başarıların mümkün olabilmesi için çok çeşitli şartlar gerekli olabilir. Bu şartların geçerli olup olmadığı farklı yollardan tespit edilebilir, belki *kavramsal analiz* yoluyla, belki *metafizik* kuramlaştırmayla, belki de *kognitif bilimle*. Epistemolojiyle ilgili her imkân sorusunun bilimle çözülmesi gerektiğini iddia ediyor değilim. Yalnızca epistemolojiyle ilgili *bir takım* imkân sorularının bilim yardımıyla yanıtlanabileceğini düşünüyorum.

Öncelikle cevapları, bilime müracaat etmeksizin (en azından açık bir şekilde), elde edilebilecek olan imkân sorularının çeşitlerine bakmakla işe başlayalım. Şu soruyla ilgili bir kafa yorun: eğer p'nin q'yu gerektirdiğini biliyorsanız ancak q'yu bilmiyorsanız, acaba p'yi bilmeniz mümkün müdür? Bu, tam da bilgi kavramıyla ilgili bir sorudur. Bilgininin, bilinenler silsilesi içerisinde "kapalı" olması, bilgi kavramının bir özelliği midir (Dretske 1970; Nozick 1981; DeRose 1995)? Kapanma (closure) şu gerekçeden ötürü bilginin imkanına karşı bir tehdit oluşturur: Diyelim ki, p = "İki elim var." olsun. Aynı şekilde q = "Ben, kavanozda bulunan, cisimsiz (ve de elsiz) uyarılmış bir beyin değilim, dolayısıyla fiilen sahip olduğumla (açık bir şekilde iki elimin olması da dahil) aynı tecrübelere sahibim." olsun. Açık bir şekilde, p q'yu gerektirir ve bu gerektirme bildiğim bir şeydir. Dolayısıyla, kapanma ilkesi doğru ise o zaman p'yi bilmek için q'yu da bilmek zorundayımdır. Ancak q'yu nasıl bilebilirim ki? q'yu bilmek için kavanozda bedensiz bir beyin olma imkanımı ortadan kaldırabilmiş olmam gerekir. Ama bunu ortadan kaldıramam, öyle *olsaydım* da tam da hali hazırda sahip olduklarımla aynı tecrübelere sahip olmuş olmam gerekirdi. O halde öyle görünüyor ki q'yu bilemem ve kapanma ilkesi gereğince bunu, p'yi de bilemiyor olmam izler. Benzer bir akıl yürütme sonucu, neredeyse tüm alışılagelmiş önermelerin bilinemeyeceği gösterilebilir. Öyleyse kapanma ilkesi bilgi imkanını tehdit etmektedir. Bununla birlikte kapanma ilkesinin doğruluğu bilimsel olmaktan ziyade kavramsal bir sorun gibi görünmektedir. Cevabı saptamak bilimsel metodolojinin kullanımını gerekli kılmayabilir.[1]

Metafizik cevaplar gerektiren sorular hem epistemoloji tarihinde hem de günümüzün epistemolojik sahnesinde bulunabilir. Fizik şeylerin bilgisinin mümkün olup olmadığı bu şeylerin metafizik terkibine ya da statüsüne bağlı gibi görünmektedir. En azından Berkeley gibi idealistlerin savunmasına göre bu şekildedir denebilir. Berkeley'e göre eğer ağaçlar "maddi" şeyler iseler, onların bilgisine sahip olabilmemiz hiçbir şekilde mümkün değildir, çünkü zihnin onlara erişimi yoktur. Ancak eğer fizik nesneler zihne bağlı nesneler iseler, bu durumda bilinebilirler. Şu hâlde fizik dünyayı bilmenin imkânı metafizik sorulara dayanmaktadır ve metafizik soruların da ampirik

bilimler yardımıyla cevaplanmasına gerek olmadığına göre bu nokta bilimin epistemolojisiyle olan ilgisine işaret etmemektedir. Benzer şekilde geçmişle ilgili bilgi sahibi olmanın imkanını kanıtlamak için de geçmişin metafizik statüsünü belirlemek çok önemlidir (Peacocke 1999, böl. 3). Ancak yine bu da geçmişle ilgili bilginin imkanını belirlemek için bilimsel sonuçlara başvurma zorunluluğu olduğu anlamına gelmez.

Epistemik başarının koşulları arasında bilim yoluyla belirlenmesi icap edeni var mıdır? Bilimin, bir takım epistemik başarıların imkânı ya da imkansızlığını ispat etmek (yahut da desteklemek) için söyleyebileceği ne vardır? Genel olarak, eğer bir takım epistemik başarıların insana özgü olarak mümkün olduklarını ispat edeceksek, bilimin insan denen varlığın birtakım bilişsel kabiliyetlerinin olduğunu göstermesi gerekebilir. Pek tabii, bu ancak insana özgü imkanları işaret etmektedir. İnsanların bir takım epistemik başarılara ulaşmak konusundaki psikolojik yetersizliği, diğer fail türlerinin bu tip başarılara erişmesini engellememektedir. Oysa çoğunlukla, epistemoloji insan epistemolojisidir. Epistemolojik araştırmaların çoğu insan bilgisini (rasyonellik, teminat, doğruluk, vs.) araştırmak amacıyla yürütülür. O kadar ki, insanın epistemik başarıları can alıcı şekilde onun bilişsel donanımlarına bağlıdır, bu donanımlar epistemolojiyle ilgilidirler. Bu donanımların doğası ve kapsamı psikolojiye dair bilimler tarafından belirlenmelidir, özellikle psikoloji ve bilişsel bilim tarafından. Dolayısıyla, bilişsel bilim bir takım epistemolojik sorularla ilgilidir.

Epistemik "başarılar" ya da "kazanımlar"dan bahsettim. Söz konusu kazanımlar hangileridir? Bilim felsefecilerinin tipik olarak ilgilendikleri kazanımlar şunlardır: (1) doğru inanç, (2) gerekçelendirilmiş ya da teminat altına alınmış inanç, (3) bilgi, (4) rasyonel inanç ve (5) bahsi geçenlerin özel türleri, mesela a priori bilgi, tanıklığa dayalı gerekçelendirme vb. Bu kazanımları belirlemek için tam olarak neyin gerektiği de epistemolojinin en başat meselelerinden biridir. Birazdan ifade edeceğimiz senaryoda temsil edileceği üzere insanın bilişsel kabiliyetleriyle ilgili sorular bu kazanımlarla ilgilidir. Bir bilgi felsefecisi, bir epistemik kazanım olan E'ye erişmek için yerine getirilmesi zorunlu standardı belirlemek üzere çalışmaya başlar. Deneme kabilinden standart S'yi E'ye uygun olarak saptar ve sonrasında ilgili insan kabiliyetleri mevzusunda bilgi edinmek amacıyla bilim adamlarına danışır. Bilim tarafından –en azından bir takım bilim adamları tarafından- ona insanın bilişsel kabiliyetlerinin standart S'yi gerçekleştirmeye uygun olmadığı söylenir. Bunun üzerine en az üç seçeneği bulunmaktadır. Bir seçenek septik sonuçtur: E'nin epistemik kazanımı açık bir şekilde insanlar için elde edilebilir değildir (ya da belki de her zaman düzenli olarak elde edilebilir değildir). İkinci seçenek ise E için standart olarak geliştirdiği geçici açıklamasını gözden geçirmektir. Tehdit altındaki septik sonucu ("insanların E'ye pek âlâ da ulaşması mümkün*dür*") reddederek S'nin E için doğru standart olmadığı sonucuna varır. Bir üçüncü seçenek ise önceki bilimsel neticeleri sorgulamaktır. Bilim adamları çoğunlukla alanları hakkındaki meselelerde ihtilafa düşerler. Belki de diğer bilim adamları insanın bilişsel yetilerinin insanlar açısından S'yi gerçekleştirilemez kılması iddiasını reddederlerdi. Eğer bilim adamlarının çekişmesi hikayesi daha iyi gibi görünüyorsa, düşünülünce, bilim felsefecisi hem S'nin E için uygun standart olduğuna hem de septik olmayan sonuca (E insanlar için mümkündür) bağlı kalabilir.[2] Şu sonuçların her biri muhakkak ki epistemoloji için önemli olabilir ancak bunlar bilimin teklif edebileceklerine bağlıdır. Dolayısıyla, epistemoloji bilimle *işbirliği* içerisinde yoluna devam etmelidir.

İlerleyen tartışmalarda, 2. ve 3. altbölümlerde bahsi geçen şablona uygun örnekler sunuyor. İlerleyen altbölümlerdeki örneklerse farklı şablonlara uyuyorlar. Mesela, kla-

sik epistemoloji, önemli ölçüde bilginin *kaynaklarıyla* ilgilenmişti, ki burada bilginin "kaynakları" bilgiden sorumlu psikolojik yetilerin türleri anlamına geliyordu. Bilginin kaynakları hakkındaki çekişmeler rasyonalistlerle ampiristlerin arasındaki anlaşmazlığın kökeninde yer almaktaydı. Çağdaş bilişsel bilim de bu tip sorulara direk olarak yönelmektedir, bunun geniş bir örneği 4. altbölümde sunuluyor. Bu bölümün bitiş kısmında, 5, 6 ve 7. altbölümlerde, bir toplumda bilgiyi ya da doğru inancı azami düzeye çıkarmak için çeşitli sosyal ve kurumsal bağlamlarda takip edilebilecek teknik ve prensiplere yöneliyorum. Yani bölümün son kısmı sosyal epistemolojiyle ilgileniyor. Burada da bazı bilimlerin, -mesela ekonomi ve sosyolojinin- epistemolojik projelere katkıda bulunabileceği destekleniyor.

## 2. RASYONELLİK VE İNSANIN MUHAKEME GÜÇLERİ

Genel olarak, rasyonelliğin ya da rasyonel inancın başat bir epistemik kazanım olduğu kabul edilir. Epistemik bir bakış açısıyla bakıldığında irrasyonel (rasyonel olmayan) inançlara sahip olmaktansa rasyonel inançlara sahip olmak yeğdir. Peki, bir inancın rasyonel olması için ne gereklidir? Bir inancın rasyonalitesi için uygun olan normatif standart nedir? Yaygın kanaate göre rasyonalite için bir takım kurallar bulunmaktadır ve bir inanç bu kurallara uyduğu ya da bunlardan herhangi birini ihlal etmediği sürece rasyoneldir. Peki varsayılan bu kurallar nereden gelir? Standart tarife göre bu kurallar, (Stein 1996, 4) (klasik) mantık ya da olasılık kuramı gibi formel mevzulardan gelmektedir. Mantıktan elde edilen iki aday kural şu şekildedir: "Eğer bir kimse, halihazırda p kabul edildiği taktirde mantıksal olarak tutarsız bir durum oluşacağına dair inançlara sahipse o halde onun herhangi bir p önermesindeki inancı kabul etmemesi gerekir." "Bir kimse [p] ve [p ise q] formunda iki önermeye inanırsa, o halde o kimse bunları takip eden [q] formundaki önermeyi de kabul etmelidir." Son kural Modus Ponens mantıksal kuralına dayanır. Olasılık kuramından elde edilen aday kuralsa şöyle olabilir: "Bir kimse bitişik (ardışık, conjunctive) bir olayın (A ve B) ortaya çıkmasına, bunlardan birinin, mesela A'nın ortaya çıkma ihtimalinden daha yüksek bir ihtimal vermemelidir." Mesela bir kimse, "Bugün hava yağmurlu ve hava sıcaklığı yüksek, 30°" şeklindeki bitişik bir hava olayının meydana gelme ihtimali için "Bugün hava yağmurlu." şeklindeki hava olayından daha büyük bir olasılık değeri biçmemelidir.

Bu kuralların bir kısmı doğrudan epistemolojik eleştiriye açıktır. Mesela inanç tutarsızlığına karşı olan kuralı göz önünde bulunduralım. Bu gerçekten de rasyonel inanç için uygun bir standart mıdır? Farz edelim ki beraberce ele alındığında bu öğlen havanın bulutlu olmayacağı sonucuna götüren, daha önce meydana gelmiş meteorolojik durumlarla ve birtakım meteorolojik kanunlarla ilgili inançlardan yola çıktınız. Öğle vakti havayı gözlemlediniz ve havanın bulutlu olduğunu gördünüz. Bu durumda onun bulutlu olduğuna inanmanız gerekir mi? Havanın bulutlu olduğuna dair inancı kabul etmek, yukarıda formüle edilen tutarsızlığın iptali kuralını ihlal etmek anlamına gelir, ancak ona inanmanız da sizin için gayet rasyoneldir. Bu durumda, ilk inançlarınızdan birini (diyelim ki meteorolojik kanuna olan inancınızı) terk etmeniz, yeni inancı kabulden feragat etmenizden, bu yeni inanç evvelkilerle tutarsızlık içerisinde olsa dahi, daha uygundur. İlk inançlardan hangisini terk etmek gerektiği açık olmasa dahi, yine de havanın bulutlu olduğuna inanmak rasyonel olacaktır. Benzer bir nokta *Modus Ponens*le bağlantılı olan kurala da uygulanır. Bu durumların bize gösterdiği, formel mantıktan makul standartların elde edilmesinin o kadar da kolay olmadığıdır. Bu kaygıyı bir kenara bırakarak olasılık kuramının bitişiklik kuralı örneği üzerine eğilmek istiyorum.

Bu kurala uymak insanoğlu için mümkün müdür? Bununla iki şey kastediliyor olabilir. Şu anlama gelebilir: bu kurala zaman zaman ya da arada bir uymak mümkün müdür? Ya da bu, şu anlama da geliyor olabilir: bu kurala tesadüf eseri ya da arızi bir biçimde değil, sistematik bir biçimde, uymak mümkün müdür? Bu iki yorum rasyonel inanç için farklı standartlar sağlar. Zayıf bir standart, bir inancın, bu kişisel inanç kuralla çatışmadığı sürece, rasyonel olarak nitelendirilebileceğini iddia eder. Daha güçlü bir standart ise bir inancın, kuralı düzenli bir şeyle uyum içerisinde kılan mekanizma, yeti, süreç ya da usulden kaynaklanması halinde rasyonel olarak nitelendirileceğini söyler. Başka bir deyişle, bir inanç ancak ve ancak rasyonel bir mekanizmanın ürünü olması halinde rasyoneldir. Bir zihinsel mekanizmanın, sadece münferit bir formel kurala değil, bu tip bir kurallar demetine uygun olan bilişsel davranışı meydana getirmesi halinde, onun rasyonel olduğunu ileri sürebiliriz. Geçici olarak bu güçlü standardı benimseyelim. Böylece can alıcı soru şu olur: İnsanoğlu bir rasyonel mekanizmaya, özellikle olasılıkla ilintili kurallarla sistematik olarak uyumlu bir mekanizmaya sahip midir?

Pek çok psikolog bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Olasılıkla ilintili akıl yürütmeler söz konusu olduğunda, Amos Tversky ve Daniel Kahneman tarafından kurulan, ***kısayollar ve sapmalar/önyargılar (heuristics and biases)*** yaklaşımını desteklerler. Bu yaklaşıma göre olasılıkla ilintili akıl yürütmeler söz konusu olduğunda insanlar genellikle uygun mekanizmalara sahip değildir. Bunun yerine olasılıkla ilgili işlerle yüz yüze geldiklerinde ürünleri (outputs) "sistematik ve temel şekilde istatistik öngörü kurallarını ihlal et" olan, bir kısayollar ailesi kullanırlar (Kahneman ve Tversky 1973, 48). Böyle bir kısayolun başlıca örneklerinden biri *temsil kısa yoludur.* Temsil kısa yolu, bir x nesnesinin C kategorisine ait olma olasılığını, x'in C kategorisinin tipik örneklerinin temsilcisi olmasının ya da bunlara benzer olmasının düzeyine bakarak değerlendirme eğilimidir. Bu kısayol, Tversky ve Kahneman (1983) tarafından, bitişiklik kuralındaki ihlali göstermek için kullanılan deneysel materyal aracılığıyla tasvir edilebilir. Onlar deneklerine aşağıdaki problemi vermiştir:

> Linda 31 yaşında, bekar, açık sözlü ve çok zeki biri. Felsefe eğitimi aldı. Öğrenciyken ayrımcılık ve sosyal adalet meselelerine çok büyük ilgi duydu ve de nükleer karşıtı gösterilere katıldı.
>
> Lütfen aşağıdaki yargıları ihtimallerine göre, en yüksek ihtimalli olana 1, en düşük ihtimalli olanına 8 vererek sıralayınız.
>
> Linda bir ilkokul öğretmenidir.
>
> Linda bir kitapçıda çalışır ve yoga derslerine gider.
>
> Linda feminist hareket içerisinde aktiftir.
>
> Linda psikiyatrik sosyal çalışmacıdır.
>
> Linda Kadın Seçmenler Cemiyeti üyesidir.
>
> Linda banka memurudur.
>
> Linda sigorta satıcısıdır.
>
> Linda bir banka memurudur ve feminist hareket içerisinde aktiftir. (1983, 296)

Deneklerin neredeyse %90'ı (h)'yi (f)'den daha muhtemel olarak sıraladılar. (f)'nin (h) içerisindeki bitişik olaylardan biri olduğuna dikkat edin. Dolayısıyla (h)'yi (f)'den daha mümkün olarak sıralamak olasılık kuramının bitişiklik kuralını ihlal etmek anlamına gelmektedir. Bu örnek temsil kısa yolunu tasvir etmektedir, çünkü denekler Linda'nın her bir kategoriye dahil olma ihtimaline, Linda'nın o kategoriye

benzerliğine (hakkında verilen küçük tanıtıma) bakarak karar veriyor gibidirler. Linda, tipik bir banka memuruna çok benzemediği için, onun bir banka memuru olma ihtimali az bulunmuştur. Linda, tipik olarak feminist banka memurları kategorisine daha çok benzediği için, onun feminist bir banka memuru olması ihtimali daha yüksek bulunmuştur. Böylece, temsil kısa yolu insanların sezgisel karar vermelerinin (bu tür durumlarda) sebebi gibi görünmektedir, ancak bu, olasılık kurallarına (sistematik olarak) uymaz.

Daha sonra temsil kısa yolunun gücü, deneklerin bitişiklik kuralını kendiliklerinden uygulayamasalar dahi, onun geçerliliğini tanıyıp tanıyamayacaklarını göstermeyi amaçlayan bir çalışmayla tasvir edilmiştir. Deneklere, biri bitişiklik kuralının özünü çağrıştıran, diğeri de temsil ya da benzerlik kısa yolunu çağrıştıran iki argüman sunuldu. Hangisini daha ikna edici buldukları soruldu:

> Argüman 1. Linda'nın bir banka memuru olması, feminist bir banka memuru olmasından daha muhtemeldir, çünkü her feminist banka memuru bir banka memurudur ancak bazı kadın banka memurları feminist değildir ve Linda da bunlardan biri olabilir.
>
> Argüman 2. Linda'nın feminist bir banka memuru olması, bir banka memuru olmasından daha muhtemeldir, çünkü o banka memuruna benzemesinden daha fazla aktif bir feministe benzemektedir (1983, 299).

Deneklerin %65'i, benzerlik argümanını bitişiklik kuralı argümanına yeğ tuttu, bu da ikinci argümanın cazibesini kanıtlar.

Temsil kısa yolunun yoğun kullanımının –ve "doğru" olasılık değerlendirmelerini kullanmadaki başarısızlığın- kanıtı, ufak maddi değişiklikleri olan başka deneylerden de gelmektedir. Mesela bunlardan birinde deneklere kişilik testlerinin 100 mühendis ve avukattan oluşan bir guruba uygulandığı söylendi. Bunların yarısına testlerin uygulandığı kişilerin 30'unun mühendis, 70'inin avukat olduğu, diğer yarısına da grupta 70 mühendis, 30 avukat olduğu söylendi. Bu mesleklerin ufak tanımları yazılmıştı ve deneklere, sözde rastgele seçilen bu tanımlardan birinin kendilerine verileceği söylendi. Sonrasında da, onlardan tarif edilen kişinin mühendis olma ihtimalini belirlemeleri istendi. Kahneman ve Tverski'ye göre, olasılık kuramının doğru bir kullanımı, yukarıda söz edilen "kurmaca hikâyede", yani 30 mühendis ve 70 avukat ya da 70 avukat 30 mühendis olduğu şeklindeki hikâyede, verili olan "temel-oran" bilgisini kullanırdı. İşte, aşağıda nötr ve bilgi vermeyen verili tanımlardan biri bulunmakta:

> Dick 30 yaşında bir erkek. Evli ve çocuğu yok. Yüksek beceri ve motivasyon sahibi bir kişi, alanında oldukça başarılı olacağa benziyor. İş arkadaşları tarafından çok seviliyor (1973, 242).

Her iki gruptaki denekler de Dick'in bir mühendis olma olasılığına neredeyse aynı oranda (%50 civarı) hükmettiler. Görünen o ki, temel-oran bilgisini görmezden geldiler ve yalnızca Dick ile tipik mühendis profilinin "uygunluk" (fit) ya da benzerlik derecesini kullandılar, ki bu durumda da bu uyma önemsenmeye değmeyecek düzeydeydi ve ikna edici değildi. Bir profil, mesela bir mühendisin karakteristik özelliklerini niteleyecek şekilde verildiğinde ise her iki grup da kendilerine verilen temel orandan bağımsız bir şekilde onu mühendis kategorisinde sınıflandırma hususunda dikkat çekici bir eğilim sergilediler. Bu da bir kere daha deneklerin olasılık teorisi için vazgeçilmez olan etmenleri yok saydıklarını ve bunun yerine olasılık teorisiyle çatışabilecek etmenleri kullandıklarını kanıtlar. Tversky ve Kahneman (1982) bundan başka yerlerde de benzer özelliklere sahip karar verme kısa yollarını betimlerler.

Bu ampirik araştırma programına dayanarak kısa yollar ve sapmalar yaklaşımının destekçileri, insan rasyonalitesine dair genelde çokça karamsar olan sonuçlara ulaşırlar. Bazı yazarlar sıradan insanların rasyonalitesi söz konusu olduğunda "karanlık imalardan" bahsederler (Nisbett ve Borgida 1975). Diğerleri, insan zihninin "rasyonaliteden sistematik sapmalara" yatkın olduğunu (Bazerman ve Neale 1986) ve "olasılık kurallarına göre işleyecek şekilde yapılmadığını" (Gould 1992) savunurlar. Bir yazar insanoğlunun "topyekûn olasılık-körü olan bir tür" (Piattelli- Palmarini 1994) olduğunu öne sürer. Epistemolojinin terimlerini kullanacak olursak bu ampirik sonuçların, sıradan insanların olasılığa ilişkin akıl yürütme kapasiteleriyle ilgili olarak en azından kendiliğinden sezgilerinde "septik" hükümleri işaret ettikleri sonucuna ulaşılabilir.

Dahası, sıkıntılar sıradan kişilere münhasır da değildir. Olasılık problemleri iyi eğitimli ve yetişmiş elemanlara sunulduğunda onlar da genellikle ciddi hatalar yapmaktadırlar. Mesela, Casscells vd. (1978) aşağıdaki problemi Harvard Tıp Fakültesi'ndeki çalışanlara ve dört yıllık öğrencilere sormuştur.

> Bulaşıcılığı 1/1000 olan bir hastalığı teşhis etmek için kullanılan bir testin hatalı olarak pozitif sonuç verme oranı %5 ise, test sonucunda kendisinde o hastalığın olduğuna dair teşhis konulan bir hastanın, semptomları ve belirtileriyle ilgili hiçbir şey bilmediğinizi varsayacak olursak, gerçekten bu hastalığa yakalanmış olma ihtimali nedir?

Problemin en makul biçimde yorumlandığı durumda, Bayesci doğru cevap %2'dir. Ancak Harvard personelinin yalnızca %18'lik kısmı, %2'ye yakın bir cevap vermiştir. Bu iyi eğitimli seçkinlerin %45'i temel-oran bilgisini yok saymış ve cevabın %95 olduğunu söylemiştir.

Şu halde, insanın doğru olarak olasılıkla ilişkili akıl yürütme kapasitesine (en azından doğal kapasite ya da mekanizma) dair beklentiler hakikaten karanlık görünüyor. En azından kısa yollar ve sapmalar programının yorumları kabul edildiğinde durum böyle. Ancak, akıl yürütmeye dair araştırma yapan bir başka grup çok daha olumlu bir tablo çiziyor. Gerd Gigerenzer, Leda Cosmides ve John Tooby tarafından yönetilen bu grup, evrimin, avcı-toplayıcı atalarımıza has adaptasyon problemlerini çözmek için insan beynine, çok sayıda işlevselliği belirlenmiş bilgisayar (sıklıkla "modüller" olarak adlandırılırlar) kazandırdığını savunur. Bu modüller arasında tümevarımsal akıl yürütmeye ayrılmış, aynı zamanda da *sıkça tekrarlanan bilgiyle* ilgilenen mekanizmalar vardır. "Tümevarımsal akıl yürütme mekanizmalarımızın bir kısmı olasılık hesabının özelliklerini taşır, ancak bunlar, sıkça tekrarlanan bilgiyi girdi olarak almaya ve çıktı olarak da sık tekrarları üretmeye göre dizayn edilmişlerdir." (Cosmides ve Tooby 1996, 3).

Bu hipotez Cosmides ve Tooby'yi, Cascells vd.nin kullandığı tıbbi teşhis koyma görevini hem girdinin hem de istenen cevabın sık sık tekrarlar şeklinde formüle edildiği bir probleme dönüştürüldüğü deneyler yapmaya yönlendirdi. Burada, çalışmalarından, içerisinde sıkça tekrarlama bilgisinin belirgin olduğu bir tanesinin örneği var.

> Her 1000 Amerikalıdan birinde X hastalığı vardır. İnsanda bu hastalığın olduğunu tespit eden bir test geliştirilmiştir. X hastalığına sahip olan bir kişiye her ne zaman uygulandıysa test pozitif sonuç vermektedir. Ancak kimi zamanlar kişi tamamen sağlıklı olsa dahi test pozitif sonuç verebilmektedir. Net bir şekilde belirtmek gerekirse gayet sağlıklı 1000 kişi arasından 50 tanesi için test pozitif sonuç vermektedir.
>
> 1000 Amerikalıdan rastgele bir örneklem seçtiğimizi düşünün. Bu kimseler kurayla belirlenmiştir. Kurayı gerçekleştirenlerin de bu kişilerin sağlık durumuyla ilgili herhangi

bir bilgisi yoktur. Yukarıda verilen bilgiye göre test sonucu pozitif olan kişilerden ortalama kaç tanesi *gerçekten* hastalığı taşıyacaktır.

Deneklerin yalnızca %18'inin doğru cevabı verdiği orijinal deneyin tam da zıddına olacak şekilde yukarıdaki formülasyon deneklerin %76'sının doğru cevap vermesini sağlamıştır. Benzer sonuçlar, olasılıkla ilgili akıl yürütmelerin şıkça tekrarlayan versiyonlarının yüksek başarı oranlarını ortaya çıkardığının da altını çizen Gigerenzer (1991, 1996; ayrıca bkz. Gigerenzer ve Hoffrage 1995; Fiedler 1988) tarafından da bildirilmiştir. Esasında, ilk kez Tversky ve Kahneman'ın (1983) kendileri bitişiklik problemiyle ilgili çalışmalarında bu fenomene işaret etmiştir. Problemler sıkça tekrarlama şeklinde formüle edildiğinde deneklerin çok daha başarılı olduğu görülmüştür. Tversky ve Kahneman, sıkça tekrarama formülasyonunun, olasılıkla ilgili ilişkileri anlamak için önemli olan altküme ilişkisini, elemanlar ve bölgeler açısından, çok daha açık kılan daha uzamsal bir temsile elverişli olabileceğini düşünmüştür. Ancak, onlar bu durumu, insanın olasılıkla ilgili akıl yürütme kabiliyetleri için daha olumlu bir bakış açısına yönlendirici olarak yorumlamamışlardır.

Cosmides, Tooby ve Gigerenzer "evrimci psikologlar" olarak addedilirler. Bunlar, kısa yollar ve sapmalar/önyargılar yaklaşımını savunanlardan yalnızca vurgu yaptıkları ampirik bulguları açısından değil, aynı zamanda rasyonalitenin uygun *standard*ını kavrayışları bakımından da ayrılırlar.[3] En azından Gigerenzer ve arkadaşlarının durumunda böyledir. Gigerenzer ve Goldstein (1996) (ayrıca bkz. Gigerenzer 1993; Gigerenzer vd. 1999) rasyonalite için "kafi" (*satisficing*)[4] yaklaşımını savunarak Herbert Simon'u takip ederler, Simon bu kavrayışa *kısıtlı rasyonellik* olarak referansta bulunmuştur (1982). Bu kavrayış organizmaların kısıtlı zaman, kısıtlı bilgi ve kısıtlı hesaplama kapasitesi ile idare etmek zorunda olmalarına vurgu yapar. Gigerenzer ve Goldstein'e göre iyi bir çıkarım mekanizmasının işlerliğinin kanıtı gerçek-dünya şartlarında genellikle doğru sonuçlar vermesi ve bunu oldukça hızlı ve az hesaplama çabası neticesinde elde etmesidir. Kısaca, akıl yürütme için teklif edilen normatif standart, onun "güvenilir, hızlı ve az masraflı (iktisatlı)" olmasıdır. Gigerenzer ve arkadaşları –bazı durumlarda hayli şaşırtıcı olacak şekilde- hızlı ve iktisatlı algoritmaların, en az hesaplama bakımından daha maliyetli rakipleri (istatistiki lineer modeller gibi) kadar sık doğru cevaplara ulaşabildiğini gösterdi. Onlara göre, bu, bahsi geçen metotların normatif açıdan makbul, başka bir ifadeyle "rasyonel" olarak (Gigenzer ve arkadaşları "rasyonel" terimini kurala dayalı standartlara münhasıran kullansalar dahi) nitelendirilmesi için yeterlidir. Böylece, rasyonalitenin standardı için yeni bir teklifimiz bulunmaktadır ve rasyonalitenin formel-kurallar kriteri açısından başarısız olan pek çok yöntemler ve kısa yollar "güvenilir, hızlı ve iktisatlı" kriterini sağlarlar (Gigerenzer, Hoffrage ve Kleinbolting 1991).

Şu halde, ampirik psikolojinin insanın bilişsel yetilerinin rasyonaliteye ulaşabilme imkanı ve bunun hangi düzeyde olabileceği sorusuna nasıl katkıda bulunabileceği açıktır. Bu muhakkak ki, tartışmasız açık bir mevzudur, kısmen de rasyonalite için uygun standart ve kriterlerin kendilerinin herkes tarafından konulabilir olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu durumda dahi ampirik psikolojinin bakış açıları bir takım cevaplar teklif edebilir, dolayısıyla filozoflar bu sorunun üstesinden gelirken kendi kendilerine uğraşmak zorunda değillerdir, aksine uygun kriter hakkında kafa yormak için psikologlarla işbirliği yapabilirler.

## 3. EKSİK BELİRLENİM, GEREKÇELENDİRİLMİŞLİK VE DİL EDİNİMİ

Epistemoloji ve bilim felsefesinde genellikle bir kimsenin herhangi bir h hipotezine inanmasının, eğer o kişinin kanıtıyla eşit derecede güçlü olan başka bir alternatif h* hipotezi varsa, gerekçelendirilmiş olmayacağı şeklindeki gerekçelendirilmişlik (justifiedness) prensibi savunulur. Ancak bu gerekçelendirilmişlik standardı septik sonuçların habercisidir: Şu halde genel olarak varsayılandan çok daha az inanç gerekçelendirilmiş sayılabilir. Kötü cin hipotezini tasarladığında Descartes'ı endişelendiren senaryo da buydu. Fizik dünyayla ilgili sıradan inançları, onun tüm algısal kanıtlarıyla yarışabilecek alternatif bir hipotez –yani, kendisini fizik dünyanın varlığına dair kandıran bir kötü cinin olduğu- mevcutsa nasıl gerekçelendirilmiş olabilirdi? Bilimden bir örnek, eğrileri veri göstergelerine uydurmakla ilgilenir. Bilim insanları pürüzsüz eğrileri temsil eden hipotezleri tercih etmeye temayül ederler, peki neden alternatifi olan düzensiz-eğrilere inanmak yerine pürüzsüz-eğri hipotezlerine inanmayı haklı bulurlar. Bir diğer iyi bilinen örnekse Nelson Goodman'ın (1955) "yevi"[5] (grue) paradoksudur. "Yevi" kelimesi, şimdiye dek belli bir t zaman zarfında incelenmiş ve yeşil olan şeyler için yüklem olarak kullanıldığı gibi bu şekilde incelenmemiş mavi şeyler için de kullanılmış olsun. Şimdi t zamanından önce bir grup zümrüdün incelendiğini ve hepsinin yeşil olduğunun bulunduğunu varsayalım. Bizim (t zamanından sonra) incelenen bir diğer zümrüdün de yeşil olacağına inanmayı gerekçelendirilmiş bulmamız doğaldır. Ancak, Goodman'ın işaret ettiği üzere t zamanında incelenen her zümrüdün yevi olduğu da doğrudur. Öyleyse neden bir sonraki zümrüdün yevi olacağı şeklindeki, (t zamanından önce incelenmediyse) mavi olacağını da ima eden, alternatif hipotezi neden kabul etmeyiz? Bir sonraki zümrüdün yevi değil de yeşil olacağı sonucuna varmamız gerekçelendirilmiş midir? Yeşil sonucuna varmanın eksik belirlenim olduğu ispatlanmıştır.

Tüm bu sorunlarla baş edebilmek için kullanılabilecek cazip bir yaklaşım basitliğe başvurmaktır. Yukarıda saydığımız tüm durumlarda gerekçelendirilmiş hipotez daha basit olanı gibi görünmektedir. Bununla beraber alternatif hipotez çok daha karmaşık, hileli, alışılmadık ve süslü gibidir. Mesela, bir kötü cinin kasten insanları fizik dünyanın olduğuna dair kandırmak istemesi, apaçık fizik dünya hipoteziyle karşılaştırıldığında alışılmadık, garip ve gereksiz yere de karmaşık görünmektedir. Goodman'ın "yevi" yüklemi de hileli ve cazip gelmeyecek şekilde süslüdür. Bu durumda öyle görünüyor ki, basitlik gerekçelendirilmişliği belirleme hususunda kullanılabildiği müddetçe ortaya çıkabilecek septik hipotezler karşılanmış olur. Ancak, ben şimdi dilbilimcilerin ve psiko-dilbilimcilerin basitliğe başvurmak suretiyle çözülemeyecek olan delile dayalı eksik belirlenim durumlarına dikkat çektiklerini hatırlatacağım. Böylelikle bilim, mevzu bahis durumda septisizm genel olmayıp bölgesel olsa bile yeni septik tehlikeler yaratmaktadır.

Bir dili öğrenme sürecinde, bir çocuk (kendisine hiç de malum olmayan bir şekilde) eksik belirlenim sorunuyla yüz yüze gelir. Dille ilgili, kendisinde olan dilsel data ile eşit biçimde yarışabilecek alternatif hipotezler vardır ancak o bunları hiç göz önünde bulundurmaz. Çocuğun alternatif hipotezleri yok sayması, onun dili çok daha az zorlukla öğrenmesine imkân tanır. Ancak bir çocuğun –ve ilerisinde de bir yetişkinin- dille ilgili inançlar topluluğu gerçekten *gerekçelendirilmiş* midir? Eğer biz "sıfır kanıta dayandırılmış eksik belirlenim" ilkesini (yani kanıta dayandırılmış eksik belirlenimli

inançların gerekçelendirilmiş olmadığını) kabul edecek olursak, ve yine biz ulaşılabilir kanıtla ilgili bilimdeki yaygın tanımı kabul edersek, o zaman bu dilsel inançlar gerekçelendirilmiş değildir. Bunun da ötesinde, kabul edilen gerekçelendirme ilkesi ya da standardına göre bunların gerekçelendirilmeleri mümkün de değildir. Daha da ileri gidecek olursak bu septik tehlike basitliğe başvurmak suretiyle çözülemez, çünkü alışılmış biçimde teşekkül etmiş inançlar çoklukla alternatif hipotezlerden daha *az* basittir.

Bu tehdidin arka planında Noam Chomsky'nin (1965) *uyaran azlığı argümanı* vardır. Chomsky dil öğrenen çocuğun ulaşabileceği "ilk dilsel datanın", öğrenen kişinin dilin grameriyle ilgili doğru hipotezi seçmesine müsaade etmek için çok zayıf ya da yoksul olduğunu savunur. Datanın açık bıraktığı çok sayıda başka hipotez vardır. Yine de çocuk bu dili edinir. Öyleyse, çocuğun zihni hangi mümkün gramerin olabileceğine dair (çocuğun maruz kaldığı herhangi bir dil için) doğuştan belirlenmiş bir takım varsayımlara sahip olmalıdır. Başka bir deyişle, zihin gramere bir takım "kısıtlamalar" koymak zorundadır ve bu kısıtlamalar soyut olarak mümkün olan bazı gramatikal hipotezleri dışlamak için kullanılmalıdır. Ancak bu gerçek dil ediniminin nasıl olduğunu izah edebilir.

1980'lerde Chomsky'nin müdafaa ettiği ilkeler ve parametreler yaklaşımında (mesela bkz. 1986), belli birtakım ilkelerin ve parametrelerin evrensel bir gramer meydana getirdiği varsayıldı; bunlar tüm insan dilleri için geçerli olan gramatikal özellikleri belirlerler.[6] Bu ilkeler sayesinde çocuk, erişilebilir datanın bütünü ile mantıksal olarak rekabet edebilecek olan ancak, esasında hiçbir mümkün insan dilini de sistematik olarak betimlemeyen, hipotezlerden içgüdüsel olarak uzaklaşır. Yine de, bu doğuştan gelen varsayımlar ve kısıtlamalar çocuk için gerekçelendirilmiş gibi de değildir. İnsan dillerinin bir takım kategorilerin altına düştüğü ve diğerlerinin altına düşmediği savı için çocuğun hiçbir *delili* yoktur. Öyleyse, çocuğun maruz kaldığı belli bir dilin grameri için tek delil çocuğun ilk dilsel datası ise, çocuğun kabul ettiği data ile rekabet edebilecek alternatif hipotezler mevcuttur. O halde, hiçbir kanıt barındırmayan eksik belirlenim ilkesine göre çocuğun gramer seçimi gerekçelendirilmemiştir. Sonuçta, çocuğun (ve yetişkinin) gelecekte, tesadüf ettiği belli cümleler için yapacağı tüm gramatikal seçimler de aynı şekilde gerekçelendirilmemiş olacak –tam bir epistemolojik felaket!-. Daha da ötesi, bu sorun basitliğe başvurularak da çözülemez çünkü çocuğun (ve yetişkinin) gramatikal ya da dilsel doğruluğa dair yargıları teorik olarak mümkün olan diğer ilkelerden daha *az* basit olan (zımni) ilkelere dayanır.

Burada Chomsky'den alınmış bir örnek (1980, 39 ve devamı) bize yardımcı olacaktır. Dil ediniminde kişi soruları haber cümleleriyle ilişkilendirmeyi öğrenir. İngilizcedeki "Adam buradadır" Haber cümlesine karşılık gelen soru cümlesi "Adam burada mıdır?" şeklindedir. "Buradaki adam uzundur" cümlesine ise "Buradaki adam uzun mudur?" sorusu karşılık geliyor. Böyle sonsuz sayıda çiftten oluşan gruplar mevcut. Yeni durumlarla durmaksızın karşı karşıya kalındığı için hem konuşulanı anlamak hem de konuşabilmek için dili öğrenen kişinin sorulardan nasıl haber cümleleri oluşturabileceği hakkında genel hipotezleri oluşturmalı ve kabul etmelidir. Bunun nasıl olabileceğine dair iki hipotez şu şekildedir:

> $H_1$: haber cümlesini baştan sona (soldan sağa), kelime kelime, ta ki *–dır, -ecek* (is, will) vs. gibi kelimelerin ilk ortaya çıkışına ulaşana dek incele; karşılık gelen soru cümlesini oluşturmak için bu ortaya çıkanı başlangıca (sol) koy.

$H_2$: $H_1$ ile aynı şekilde, ama *–dır, -ecek* vs.nin ilk ortaya çıkışını haber cümlesindeki ilk isim cümlesini takip etmek suretiyle seç.

$H_2$ *yapı-bağımlı* kuraldır, çünkü yalnızca kelimelerden oluşan dizileri değil aynı zamanda "isim cümlesi" gibi, belli soyut yapıları belirleyen, soyut cümleleri de analiz etmeyi gerektirir. Buna karşın, $H_1$ *yapıdan bağımsız (structure-independent)* kuraldır, çünkü o yalnızca kelime dizilerinin analizini gerektirir. Bir kimse $H_1$'i uygulamış olsaydı, o zaman "Burada adam uzun mudur?" (Is the man who here is tall?) soru cümlesini "Buradaki adam uzundur." haber cümlesinin karşılığı olarak düşünecekti. Eğer $H_2$'yi uygulamış olsaydı da "Buradaki adam uzun mudur?" soru cümlesini bu haber cümlesinin karşılığı olarak düşünecekti. Açıktır ki dili öğrenenler $H_2$'yi $H_1$'e tercih ederler. Ama $H_1$ açıkça $H_2$'den *daha basit* görünmektedir, o halde öğrenen kişi daha az basit olan hipotezi daha basit olana tercih etmektedir.

Chomsky bunu, tercih yapan çocuğun $H_2$'yi $H_1$'e yeğ tutmasını destekleyebilecek ne bir ampirik data ne de delil olduğunu tartışarak sürdürür.

> Şimdi ortaya çıkan soru şöyledir: çocuk $H_1$ yanlışken $H_2$'nin (neredeyse) doğru olduğunu nasıl bilir? Pek tabi ki (tarafsız bir bilim adamının yapacağı gibi) önce $H_1$'e tesadüf edip sonrasında ["Buradaki adam uzundur" ve "Buradaki adam uzun mudur?" cümlelerinin birbirlerinin gözlemlenmiş karşılığıdır] şeklindeki dataya dayanarak bunu terk etmek zorunda kalmıştır gibi bir durum söz konusu değildir. Hiçbir çocuğa ilgili durumlar öğretilmemiştir. Dil öğrenirken çocuklar, uygun alıştırma ya da delilden evvel pek çok hata yaparlar ama "Burada adam uzun mudur?" şeklinde bir hata yapmazlar. Bir kimse hayatının çoğunu ya da tamamını ilgili kanıta maruz kalmaksızın geçirebilir, ancak yine de ilk fırsatta (yapılarla hiçbir şekilde başa çıkamadığını varsaysak bile) $H_2$'yi yanılmaz bir şekilde kullanır, asla $H_1$'e yönelmez. (1980, 40)

Chomsky'nin bu konuda isabetli olduğunu varsaysak dahi bu durum tartışmasız değildir. Dili öğrenen kişinin $H_2$'yi $H_1$'e tercih etmek için delili olmadığı gibi $H_2$'nin $H_1$'den daha basit olup olmadığına dair de delili yoktur. O halde öyle görünüyor ki İngilizce konuşan sıradan bir kimsenin $H_2$'nin soru cümlesini kurmak için doğru ilke olduğuna inanması *gerekçelendirilmiş* olamaz. Bu durum çok da problematik olmayabilir, çünkü dili konuşan sıradan kişinin buna inanıyor olduğu da net değildir; pek tabii buna kesin biçimde inanmaz. Ancak sıradan İngilizce kullanıcıları *belirli* aday soru cümleleri hakkında sonsuz geniş bir inançlar kümesine sahiptir. Onlar "Buradaki adam uzun mudur?" cümlesinin "Buradaki adam uzundur" cümlesine karşılık gelecek doğru soru cümlesi olduğuna inanırlar. Ve sorgulandığında "Burada adam uzun mudur?" cümlesinin doğru bir soru *olmadığına* inanırlar. O halde bu inançlar sıradan İngilizce kullanıcısı açısından nasıl gerekçelendirilmiştir? Bunlar tam anlamıyla gerekçelendirilmiş değillerse bu, özellikle bu örnekler diğer pek çok dilsel örnekle bir arada ele alındığında, tam bir epistemolojik fiyasko olur. Genel olarak gerekçelendirilmiş olduğu varsayılan büyük bir inançlar grubunun gerekçelendirilmiş olmadığı ortaya çıkar.

Bu (kısmi) septisizm tehdidini izale etmek amacıyla bilgi felsefecisinin bu tip durumları ele alabileceği gerekçelendirilmişlik standardını belirlemesi gerekmektedir. Bu standardın, delilli eksik belirlenimin mevcut olduğu durumlarda bile inançların gerekçelendirilmiş olmasına müsaade etmesi gerekir ve aynı zamanda doğrudan basitliğin herhangi bir genelleyici özelliğini çağrıştırmamalıdır. Peki, bu nasıl başarılacak? Belki de evrensel gramerin kısıtlamalarının doğuştanlığı bir şekilde gerekçelendirmeyi müzakere etmekte bir rol oynayabilir. Ancak gerekçelendirilmişliğin hangi standardı bu görevi, diğer alanlarda yeni problemlere yol açmadan düzgünce yerine getirebilir? Bu

bilgi felsefecilerinin çok az dikkat ettikleri bir mevzudur. Amma velâkin, eğer bilişsel bilimin doğuştancı yaklaşımları doğruysa gündelik bilginin büyük bir kısmı doğuştan kısıtlamalar tarafından güdüleniyor demektir. Gündelik inançların büyük miktarını gerekçelendirme kayıtsızlığından kurtarmak için doğuştan gelen kısıtlamalara uygun düşecek bir gerekçelendirme standardı sarahatle ortaya koyulmalıdır.

## 4. DOĞUŞTANCILIK VE SAYISAL BİLGİ

Birinci kısımda da ileri sürdüğüm gibi bilgi felsefecileri bilginin "kaynağıyla" yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. "Kaynaklar" derken onlar, bilgiyi veren ya da ona yol açan zihinsel yetileri, içerikleri, ilkeleri ya da operasyonları kastetmişlerdir. Bu türden en canlı tarihsel tartışma –hala da varlığını sürdürür- 17. ve 18. yüzyıllara ait ampirisizm ile rasyonalizm ya da doğuştancılık arasındaki tartışmadır. Rasyonalizmle doğuştancılığı ayırt etmek kolay değildir. Yüzeysel olarak bakıldığında, rasyonalizm a priori bilginin varlığı ve önemi üzerine bir tezken, doğuştancılık bir takım yetilerin ya da fikirlerin *doğuştanlığı* ile ilgili bir tezdir. Bunlar tamamen birbirinden ayrı tezler midir, yoksa bağlantılı mıdırlar? *Encyclopedia of Philosophy*'den şu pasajı inceleyelim: "Doğuştan fikirlerin olduğu teorisi, felsefi olarak kayda değer olan tüm biçimlerinde, ahlaki yargıların tümünün ya da tüm bilimin veya her ikisinin birden, ya (a) gerçekliği yöneten evrensel ilkelere ya da (b) duyusal deneyime aşkın nesnelere dayandığını ya da bunlara bağlı olduğunu iddia eder." (Nelson, 1967, 166). Fiona Cowie'nin (1999, 8) işaret ettiği gibi, bu pasaj, doğuştan olanla a priori olan arasında çok sıkı bir bağ ihdas eder. Bana göre pasajın tuhaf yanı, doğuştanlığı a priori bilgiye bağımlı hale getirmesidir, oysa ben bu ikisi arasında sıkı bir bağ olsa da bunun a priori bilginin doğuştanlığı çağrıştırması sebebiyle olduğunu düşünme eğilimindeyim (Goldman, 1999a). Cowey'in rahatsızlığı ise inancın psikolojik kökenlerini bilginin gerekçelendirilmesiyle ilgili bir tezden ayırt etme hususundaki başarısızlıktan kaynaklanmaktadır.

> Mesele en azından ilk bakışta, doğuştancı hipotezin "A priori olana ulaşan bilgiler nereden gelirler?" şeklindeki psikolojik soruya verilebilecek makul bir tür cevap olabilecekken, "Bu a priori inançları gerekçelendiren nedir?" şeklindeki epistemolojik soru için makul bir tür cevap olmamasıdır. Neden benim inancımın doğuştan oluşu ya da bir takım doğuştan 'ilkelere' uyması onu gerekçelendirmeye yarasın ki? (1999, 8)

Cowie'nin görüşüne bakılırsa, doğuştancılık epistemolojiye hiçbir yardımda bulunamaz. Eğer epistemolojinin tek derdinin gerekçelendirilme olduğu ve inancın nedensel kaynaklarının gerekçelendirmeyle hiçbir alakası olmadığı varsayılırsa bu pozisyon savunulabilir.

Ancak, bilgi felsefecilerinin bu iddiaları kabul etmelerine gerek yoktur. İşte size doğuştancılığın epistemolojide rol oynayabileceğine dair dört alternatif görüş:

1. Bir kimse, bir inancın gerekçelendirmeyle ilgili statüsünün kısmen onun psikolojik kökenleriyle ya da destekleyici etmenleriyle ilgili olduğu görüşünü savunabilir (Goldman 1979). Belli bir gerekçelendirilmişlik teorisine dayanmak suretiyle, doğuştanlık gerekçelendirilmişliğin şartlarını sağlama konusunda yardımcı olabilir –ancak bu inanan kişinin kullandığı argümanın öncüllerinden biri olmak suretiyle olmaz.
2. Bir kimse, epistemolojinin, gerekçelendirilmişliğin yanı sıra (kelimenin güçlü anlamıyla) bilgiyle ilgilendiğini savunabilir, ancak bilginin gerekçelendirilmişliği gerektirdiğini reddedebilir. Gerekçelendirme şartı yerine mesela bir kimse,

bilginin güvenilir bir nedensel süreçle elde edildiğini (ya da sürdürüldüğünü) (Goldman 1986, böl. 3) ve doğuştan bir yetinin uygun özelliklerle özdeşleştirilmesinin güvenilir sürecin ne olduğunu açıklayabileceğini ileri sürebilir.

3. Bir kimse, bilgi derken kelimenin güçlü manasına işaret etmese dahi epistemolojinin, doğru inancın zayıf anlamıyla, bilgiyle ilgilendiğini söyleyebilir. Bilgiye doğru inanç olarak eğildiğinde epistemoloji şu açıklayıcı soruya cevap vermek isteyebilir: "İnsanların D alanındaki (bu alandaki inançlarının büyük oranda doğru olduğunu varsayacak olursak) doğru inançları elde etmesi nasıl mümkün olur?" Muhtemel cevaplardan biri şu şekilde olabilir: "Çünkü onlar şöyle şöyle özelliklere sahip doğuştan gelen bir F yetisine sahiptirler." Bu tip bir cevap zorunlu olarak D alanındaki inançların doğru *oldukları* iddiasının (döngüsel olmayan) *geçerliliğini* sağlamayabilir, ancak bu, bu tip inançların hiçbir şekilde sistematik olarak doğru *olamayacaklarını* iddia eden septiklerden gelen meydan okumaları boşa çıkarabilir.

4. Bir kimse, epistemolojinin bir *kısmının* doğrudan inancın psikolojik kökenleriyle ilgili olduğunu savunabilir. Bu Quine'ın epistemolojinin bir bütün olarak psikolojinin bir bölümüne denk düştüğü görüşü kadar ileri gitmez, çünkü epistemolojinin başka kollarının kendilerinin gerekçelendirme, rasyonalite ve bilgiyle ilgilenmesine alan bırakır. Ancak, bu da doğuştancı hipotezleri doğrudan epistemolojinin (saf psikolojik olan) bir koluna indirgemiş olmak anlamına gelir.

O halde, doğuştancılık meselesinin meşru bir şekilde epistemolojinin ajandasında yer alabileceğini kabul etmiş olalım. Bu durumda ortaya çıkan soru şu şekildedir: Ne tür doğuştan faktörler bilgi felsefecilerinin ilgi alanında olmalıdır ve ne tür faktörler önceki bilgi felsefecilerinin, mesela rasyonalistlerin ve ampiristlerin ilgi alanında yer almaktaydı? Tarihi tartışmaya yakından bakıldığında doğuştanlık sorunu hakkında "muhalif" sayılanların arasında açık farklılıklar bulmak zorlaşır. Ampirist Locke, duyu ve refleksiyon idealarını oluşturmak için "tabii kuvvetler", ve kıyaslama, terkip etme ve soyutlama gibi "aklın işlemlerini" yerine getiren yaradılıştan gelen bir kapasite de dahil olmak üzere çeşitli doğuştan zihinsel yetilere açıktan başvurmuştur (Cowie 1999, 20). Cowie, ampiristler ve doğuştancılar (ya da rasyonalistler) arasındaki farkın, ampiristlerin varsaydığı, mesela tüm idea ve kavramlar üzerinde iş gören kombinasyonla ilgili yetiler gibi doğuştan gelen yetilerin çok *genel* olması, bununla birlikte doğuştancıların özel amaçlı, bağlama özgü mekanizmalar varsayması olduğunu ileri sürer. Önceki doğuştancılar bağlama özgü yetilere eğilmiş olsun olmasın[7], günümüz doğuştancılığı alanın özgüllüğü ile son derecede ilgilidir. Belki de modern doğuştancılığın ayırt edici özelliği tam da onun alana özgü, her biri bilgiyi görece dar bir alanla ilgili işleyen yetiler varsaymasıdır (Fodor 1983; Hirschfeld ve Gelman 1994; Cosmides ve Tooby, basılmakta). Bu mühim noktada, doğuştancılık ve ampirizm arasındaki tartışma elbette ki bilişsel bilim içerisinde cereyan eden bir tartışmadır. Bilişsel mimariye doğuştancı yaklaşım, Chomsky, Fodor ve onların takipçileri tarafından desteklenirken, bilişsel mimariye ampirist ya da çağrışımcı yaklaşımsa Rumelhart, McClelland ve Elman gibi irtibatçılık taraftarlarınca desteklenir (Rumelhart vd. 1986; McClelland vd. 1986, Elman vd. 1996).

Örnek olarak doğuştancılığı bir takım ayrıntılarında, epistemolojide merkezi önemi olan bir alanla, sayıların bilinmesiyle ilgili olarak, inceleyelim. Sayı alanında kognitif bilim insanları doğuştan ve özel bir mekanizmayla ilgili güçlü bir çerçeve toplamış-

lardır. Bu doğuştancı çalışmaya geçmeden evvel kısaca karşıtını, ampirist yaklaşımı inceleyelim.

Ampirist John Stuart Mill'e (1970) az çok benzer şekilde, Philip Kitcher (1983) çocukların basit aritmetik kavramları ve basit sayısal olayları bir takım aktivitelerin sonuçlarını algılayarak öğrendiğini savunur:

> Çocuklar 'küme', 'sayı', 'toplama' gibi kelimelerin anlamlarını öğrenmeye ve aritmetiğin temel doğrularını kabul etmeye, bir araya getirme ve ayırma *aktivitelerini* birbiriyle ilişkilendirerek başlarlar.... [Bu tip] tecrübeler edinerek ... [onlar] belirli türden bir araya getirme işlemlerinin belirli özellikleri olduğunu öğrenirler: ... mesela, biri 'ikileme' (making two) denen bir araya getirme operasyonunu gerçekleştirirse, sonrasında farklı nesnelerde 'üçleme' (making three) denen bir araya getirme işlemini gerçekleştirirse, bunun da sonrasında ortak bir araya getirme işlemini gerçekleştirir, toplam işlem bir 'beşleme' (making five) işlemidir (1983, 108).

Kitcher'ın hikâyeyi anlattığı haliyle, aritmetiğin temel kavranırlığının sebebi, gerçek hayat aktivitelerine uygulanan genel-amaçlı zekadır.[8] Burada sayısal kavramları ve sayısal olayları anlamaya yönelik doğuştan, özel amaçlı, zihinsel bir yaklaşıma dair herhangi bir ipucu yoktur. Ancak tam da böyle bir mekanizmanın varlığına dair zorlayıcı bir psikolojik delil şu an mevcuttur.

Doğuştancı teori en kapsayıcı şekliyle Stanislas Dehaene (1997, 2001) tarafından savunulmuştur, ben de burada onun sunumunu takip edeceğim. Alandaki başka araştırmacılar seçilen ayrıntılarla ilgili hemfikir olmayabilirler, ancak buradaki amacımız açısından bunun ehemmiyeti yoktur. En temel iddia, sayısal bilişin temellerinin zihinsel olarak, bir sayı doğrusu –sayının analojik bir temsili- üzerinde, sayısal çoklukları (takribi küme elemanları) temsil edebilme ve bunları kullanabilmeye dayandığıdır ve bu temsilin oldukça uzun bir tarihi ve de özel bir sinirsel kökeni (neural substrate) vardır. Dehaene bu iddia için dört sıra delil sunar: (1) Hayvanlarda aritmetiğin evrimsel öncülleri mevcuttur; (2) çocuklarda aritmetik becerisi, dil de dahil olmak üzere diğer kabiliyetlerden bağımsız olarak, daha erken gelişir; (3) hayvan ve insanların sayı işleme kabiliyetleri arasında bir benzeşim vardır ve (4) sayı algısında sonradan meydana gelen özürleri olan beyni zedelenmiş hastalara dair çalışmalardan ve normal deneklerde hesaplamaya dair beyin görüntüleme çalışmalarından çıkarıldığı üzere özel serebral bir köken vardır.

Fiziksel nesnelerin toplamlarını sayısal çokluk olarak saptayabilmenin evrimsel avantajları açıktır, bu sebeple evrimsel zorlamaların farklı hayvanların beyinlerinde sayısal temsillerin içselleştirilmesine yol açtığı ileri sürülmüştür (Gallistel 1990). Ampirik literatürde hayvanların sayısal çoklukları ayırt edebilme yetisine ve basit aritmetik yetilere sahip olduklarına dair çok sayıda kanıt yer almaktadır (Boysen ve Capaldi 1993; Gallistel 1990; Gallistel ve Gelman 1992). Sıçan, güvercin, rakun, yunus, papağan, maymun ve şempanze gibi türler kümelerin sayısal çokluğunu, görsel olarak mevcut olan cisimler ve ses parçaları da dâhil olmak üzere, ayırt edebilirler. Bu sonuçlar, uyaranın mesafesi, büyüklüğü, temposu ve süresi gibi sayısal olmayan değişkenlerin kontrollerini içeren deneylere dayandırılır. Bu deneylerin en azından bir kısmı, sayısal temsillerin tecrübeden yoksun hayvanlarda da mevcut olduğunu iddia ederek, hayvanların çok az eğitim almasını ya da eğitimsiz olmasını şart koşar. Vahşi doğadaki maymunlar 1+1 ve 2-1 gibi hesapları yapabilme yeteneğine sahiptir. Ancak hayvanlar yalnızca küçük sayılarla işlem yapmayla sınırlandırılmamıştır. Güvercinler güvenilir biçimde 45 gagalamayı 50 taneden ayırt edebilecek şekilde eğitilebilirler.

Çalışmalar çocuklarda konuşma öncesi sayısal becerilerin olduğunu belirlemiştir. Görsel sayısal çokluğun ayırt edilmesi ilk olarak altı ila yedi aylık bebeklerde bakış süresindeki sönme-canlanma tekniği kullanılarak ispatlanmıştır (Starkey ve Cooper 1980). Bebeklere, üzerinde aynı sayıda, mesela iki tane, nokta olan slaytlar, bakış süreleri sönmeyi işaret edecek biçimde azalana dek arka arkaya gösterildi. Bu noktada üzerinde başka bir miktarda, mesela üç adet, nokta olan slaytların gösterilmesi daha uzun süreli bakışlara yol açtı, ki bu da sönmenin yok oluşuna ve dolayısıyla da ikiyi üçten ayırt edebilmeye delalet eder. Çocukların sayısal çoklukları ayırt edebilme becerileri görsel olarak alımlanan uyaranlarla da sınırlı değildir. Yenidoğanların, kontrollü sesbirimsel bağlam, süre ve konuşma oranları ile iki ve üç heceli kelimeleri ayırt edebildiği gösterilmiştir. Pek çok hayvan türü gibi insan yavrularının da küçük sayısal çokluklarla toplama ve çıkarma yaptığı da ispatlanmıştır (Wynn 1992). Bu deneyler, çocukların hadiseleri bu hadiselerdeki nesnelerin sayı temsillerini, onların doğru kimliklerinden ve yerlerinden bağımsız bir şekilde kullanarak şifrelediğine işaret etmektedir.

İnsanın aritmetik becerilerinin uzun bir evrimsel tarihe sahip olan biyolojik bir temeli olduğunu kanıtlamak için hem hayvanların hem de konuşma öncesi dönemdeki çocukların iptidai sayı-işleme becerilerinin olduğunu göstermek yeterli değildir. Bir kimse türün evrimiyle ilgili sürekliliği göstermek için hayvan ve insanlardaki beceriler arasındaki benzeşimleri göstermek durumundadır. Çarpıcı şekilde, hem insanlarda hem de hayvanlarda ortak olan iki sayı işleme karakteristiği tespit edilmiştir: uzaklık etkisi ve büyüklük etkisi. Uzaklık etkisi, sayılar arasındaki sayısal uzaklık azaldıkça ayırt etme performansında sistematik bir azalmanın olmasıdır. Yakın sayıları ayırt etmek daha zordur. Büyüklük etkisi ise, aynı sayısal uzaklık söz konusu olduğunda, sayıların büyüklüğündeki artışla beraber performansın azalmasına işaret eder. 23 ile 25'i ayırt etmek 4 ile 6'yı ayırt etmekten daha zordur. Uzaklık ve büyüklük etkisi hayvanların ve çocukların sayıların yalnızca, temsil edilen sayıya oranla belirsizliğin arttığı bulanık bir temsiline sahipmiş gibi göründüklerine işaret eder. Dolayısıyla ancak çok küçük sayılar (yaklaşık 3'e kadar) kesin olarak temsil edilebilirler. Bu fenomenler iç gözlem bakımından açık seçik değildir çünkü keyfi bir kesinlikle sembolik hesaplamalar yapabiliriz. Yine de çalışmalar, Arap rakamlarıyla kıyaslandığında, 8'in 4'ten daha büyük olduğuna karar vermenin 8'in 7'den büyük olduğuna karar vermekten daha kolay olduğunu göstermiştir. Hatta iyi eğitimli yetişkinlerde bile 8 ve 9 gibi iki büyük rakamı toplama, çarpma veya kıyaslama işlemleri, aynılarını 2 ve 3 gibi rakamlarla yapmaktan daha yavaş ve hataya daha açıktır.

Uzaklık ve büyüklük etkileri iki sonuca ulaştırır. İlki, hayvanların, küçük çocukların ve yetişkin insanların, sayısal yakınlıkla düzenlenmiş sayısal niceliklerin benzer bir temsiline sahip olduğu ve buna da daha büyük sayılarda artan bir bulanıklıkla sahip olduğudur. İkincisi, yazıyla ya da Arap rakamlarıyla sunulduğunda insan beyninin bu sayıları içsel bir şekilde sembolik formatlarından benzer nicelik temsillerine dönüştürmesidir. Bu biyolojik olarak belirlenmiş benzer nicelik temsiline "sayı doğrusu" denir.[9]

Sayısal bilişin biyolojik mekanizmasına dair son delil özelleşmiş sinirsel bir kökendir. Beynin hem sağ hem de sol loblarındaki korteksin iç duvarında olduğu sanılan beynin özel bir kısmı sayısal nicelikler ve ilişkilerle ilgili inançların temsili ve kazanımıyla ilişkilendirilmiştir. Beynin baskın lobunun iç duvarında meydana gelen yaralanmalar sayısal işlemlerde bozulmalara yol açabilir (Gerstmann 1940). Bazı durumlarda, sayılarla anlama, üretme ve hesaplama tamamen bozulur. Başka bazı durumlardaysa bozulma hesaplamaya hastır, ama okuma, yazma ve konuşmada Arap rakamlarının ve

sayıların tanınmasına ve üretimine müsaade eder. Beyin görüntüleme çalışmaları, bu çok önemli beyin bölgesiyle ilgili bağımsız destek sağlar. Farklı ek bulgular bu bölgenin özellikle "sayı doğrusu"na has olduğuna işaret eder. Mesela, iç duvar bölgesi, buranın soyut, notasyondan bağımsız bir işlem basamağı olduğu varsayılırsa, sayılar için kullanılan notasyonlardan etkilenmez (Dehaene, 1996). İlgili başka bir olgu da aritmetiğin iç çeper bölgesiyle bağdaştırılmasının kültürden bağımsız oluşudur. Aritmetik beynin yapısındaki güçlü bir temelden yoksun, sadece kültürel bir eylem olsaydı o zaman öğrenmenin, eğitim ve kültürün bir fonksiyonu olarak çeşitlilik göstermesi beklenirdi. Oysa farklı ülkelerdeki çeşitli araştırma gruplarından gelen raporlar, hepsinde olmasa da ülkelerin çoğunluğunda, Gerstmann tipi hesap yitimlerine sebep olan yaralanmaların sistematik olarak iç duvar bölgesine denk düştüğünü gösterir.

Dehaene yalnızca beynin bir bölgesinin, sayıların serebral işlenmesine katkısı olduğunu ileri sürmez. Bunun yerine, üçlü koda sahip bir sayı işleme modeli varsayılır. Sayısal bilgi zihinsel olarak üç şekilde yönetilir: zihinsel sayı doğrusunu içeren niceliklerin analojik temsili; içerisinde, sayıların kelimelerden oluşan dizgiler olarak temsil edildiği sözlü bir şekil (mesela 'otuz yedi'); ve içerisinde sayıların rakamlardan oluşan dizgiler olarak temsil edildiği görsel bir Arap rakamı temsili (mesela '37'). Kesin hesaplama tipik olarak, analojik sayı doğrusu yerine, doğal bir dilsel kodla ilişkilendirilir. Bu sayı olgularının, özellikle ezberleme ile öğrenilen çarpım tablolarının, genellikle doğal dilsel bir şekilde depolanmasından kaynaklanır. Dile, kültüre ve matematik eğitimine maruz kalmak, sayı kelimelerinin söz dağarcığı, yazılı notasyon için rakamlar, çok rakamlılar için hesaplama prosedürleri vb. gibi yeterlilik alanlarına götürür. Ancak bu becerilerin doğuştan gelen içsel sayı doğrusuyla koordineli hale getirilmesi gerekir ve bu da formel aritmetiğin kültürel kazanımını hiç de azımsanmayacak bir mesele yapar.

Tüm söylenenler bir arada ele alındığında, bu sayısal bilişin doğuştan bir mekanizmasının olduğuna dair güçlü bir bilimsel savunudur. Bu bölümün başlarında ortaya çıkan dörtlü arasındaki epistemolojik uygulamalardan hangisi müşahede edilse böyle bir mekanizmanın varlığı epistemolojik teorileştirmeyi belirlemelidir. Matematik felsefesindeki önde giden sorulardan bir diğeri olan sayı ontolojisi açısından bu mekanizmanın ne tip imalar içerdiği de soruşturulabilir. Dehaene, *The Number Sense* kitabının son bölümünde sayının doğasıyla ilgili bir takım sonuçlara ulaşır. Ancak bu sonuçlar oldukça çelişkilidir ve kitabın geri kalanında savunulan psikolojik tezden ihtimamla ayrı tutulmalıdır. Burada savunduğum tek şey psikolojinin sayı epistemolojisini kısıtlaması gerektiğidir. Bunun ontolojik soruya nasıl katkıda bulunduğu burada ele alınamayacak olan başka bir konudur. İnanıyorum ki epistemolojik meseleler, ontolojik olanlarla ilgili makul bir tarafsızlık devam ettirildiği müddetçe sürdürülebilir.

## 5. PSİKOLOJİ VE DELİL HUKUKU

Bu bölümün son üç kısmında bilimlerin *sosyal epistemoloji*deki rolünü tartışacağım. *Knowledge in a Social World*'de (Goldman 1999b) teklif edilen sosyal epistemoloji kavrayışım doğruluk temellidir. Sosyal epistemolojinin hedefi, farklı sosyal ve kurumsal pratiklerin, bir gruptaki ya da topluluktaki faillerde bulunan ilgili doğruların bilgisi üzerinde sahip olabileceği etkileri belirlemektir. Bu kısım delil hukukundan bir örneği ele alır. Delil hukukunun öncelikli hedeflerinden biri yargısal süreçlerin gidişatını, mevzu bahis olan olayla ilgili üçüncü kişilerce (buradaki amaçlarımız için jüriler) yapılan yargıların kesinlik yüzdesini maksimize etmek için yönetmektir.[10] Delil hu-

kuku tarafından kullanılan bir mekanizma, mahkeme heyetine sunulabilecek yanlış yönlendirici yahut önyargılı olması muhtemel bazı delilleri reddetmektir. Ancak çok defa bu tip reddetmelerin gerçekten isabetli olmayı destekleyip desteklemedikleri tartışmalıdır. İşte bilimin yararlı olabileceği yer burasıdır. Bunun tipik bir örneği karakter delilinin reddiyle ilgilidir.

Amerikan hukukunda yer alan karakter delilinin kabul edilebilirliğiyle ilgili kurallar oldukça karmaşıktır. Temel kural, sanığın karakterinin ya da karakter özelliklerinin, bu özellikle uyumlu şekilde davranmış olduğunu kanıtlamak amacıyla kullanılmasının kabul edilebilir olmadığıdır (Federal Delil Kuralları, kural 404a). Hatta başka suçlara dair delilin dahi, bu karakter özelliğine uygun fiili göstermek amacıyla sanığın karakterini ispatlamak için kullanılması kabul edilebilir değildir (Federal Delil Kuralları, kural 404b). Ancak, diğer suçlara, hatalara ya da fiillere dair deliller, başka şeyleri, mesela sanığın suçlandığı suçla ilgili alışkanlığını, gerekçesini, fırsatını, niyetini, hazırlığını, planını ya da bilgisini kanıtlamak için kabul edilebilirdir. Bir diğer kural karakter delilinin tanıktan şüphelenmek için kullanılmasına müsaade eder ve istisna olarak cinsel suçlar için bu delil kullanılmıştır. Bu bağlamda tartışma, istisnalara daha fazla dikkat çekmeksizin temel vakalarda, karaktere ya da diğer suçlara dair delilleri reddetmenin sebepleriyle ilgilenecektir.

Delilin bu kategorilerinin reddedilmesindeki ilk sebep mahkeme heyetinin yanlış anlamalarını ve yanlış kullanımlarını engellemektir. Öncelikle jüri üyelerinin karakter delilinin ya da diğer suçlara dair delillerin ispat gücüne, sanığın itham edildiği suçu işleyip işlemediğini belirlemek konusunda, olduğundan fazla değer vermesi ya da gücünü abartmasına dair bir kaygı vardır. İkinci olarak, jüri üyelerinin sanığı, hali hazırda itham edildiği suçtan başka fiilleri için cezalandırmaya karar vereceğine dair bir kaygının varlığıdır. Gündelik hayatta pek tabii ki pek çoğumuz belirli sıklıklarla karakter deliline başvururuz. Meslekten olmayanlar genel olarak korkunç suçları işleyenlerle diğer insanlar arasında kişilik farkları olduğuna inanırlar. Ancak ret kuralları kural koyucuların sıradan vatandaşların bu gibi konularda sağlıklı çıkarımlar yapabildiğine dair kuşkusunu yansıtmaktadır.

Delil hukukuna epistemolojik bir yaklaşım sosyal epistemolojinin özel bir durumu olarak görülebilir. O, her bir delil kuralının ya da kural grubunun doğruluğu destekleyici avantajlı bir noktadan nasıl büyük ihtimalle başarılı olduğunu sorar (Goldman 1999b, böl. 9). Acaba delil kuralları sistemi belli bir kuralı silmek, iyileştirmek ya da tamamen farklı bir başkasıyla değiştirmek suretiyle geliştirilebilir mi? İşte karakter kuralı ve diğer suçlar kuralıyla ilintili olarak ortaya koyduğum soru bu. Bir sonraki soru ise bilimin, belli bir kuralı destekleme, silme ya da düzeltmenin muhtemel doğruluk sonuçlarını değerlendirmek hususunda nasıl bir katkıda bulunabileceğidir. Karakter delili alanında hukukçu akademisyenler bu kurallar üzerine tartışmalarında çokça bilimsel araştırmalara başvurmuştur.

Bir takım hukukçu akademisyen, karakter delilini reddetme temel kuralının genel hatlarıyla karakterin "saçmalık" olduğu temeline dayandığını savunmaktadır. Yani bir kimse karşıt durumsal eğilimlere dair sıfatlara dayanarak güvenilir çıkarımlarda bulunamaz. Bu konum, meslekten olmayanların sabit, uzun süreli davranışsal eğilimlerin davranışı izah edebileceği ya da öngörebileceğine dair varsayımına itiraz eden sosyal ve/veya kişilik psikolojisi alanlarındaki geniş bir literatür tarafından açıkça desteklenmiştir. Psikolojinin bu alanında öne çıkan bir görüş insanların fiillerinin karakterden müteşekkil sabit eğilimleri yansıtmaktan ziyade duruma özgü olduğunu savunan *du-*

*rumsalcılık*tır (situationalism) (Milgram 1963; Mischel 1968; Darley ve Batson 1973; Ross ve Nisbett 1991). Durumsalcılık, davranış hakkındaki "sağduyu"ya taban tabana zıt olarak anlaşılıyor. Lee Ross ve Richard Nisbett şöyle yazıyor:

> İnsanlar eğilimcilere (dispositionalists) müptelalar. Onlar, kişi açısından ya da daha belirgin bir şekilde söyleyecek olursak varsayılan kişilik özellikleri yahut da diğer ayırt edici ve devamlı kişisel eğilimler açısından, geçmiş fiilleri ve bunların sonuçlarını açıklıyor ve gelecek fiiller ve sonuçlarıyla ilgili öngörüde bulunuyorlar.

Ross ve Nisbett, esasında "iyi kontrol edilmiş deney düzeneklerindeki standart ilinti katsayısı" gösteriyor ki "kişilik özellikleri" sağlam "açıklayıcı ve öngörücü güçten" yoksun diye yazıyor (1991, 91). Eğer bu doğruysa, o vakit yasal durumlardaki tehlike ciddi görünmektedir. Eğer jüri üyelerine karakter özellikleri delili sunulsaydı, onlar davada büyük olasılıkla bu tip özelliklerden yola çıkarak davranışa dair güçlü çıkarımlarda bulunurdu, ancak durumsalcılığın gösterdiği gibi karakter özelliklerinin öngörme ve geçmişi değerlendirme gücünün az olması sebebiyle bu çıkarımlar büyük olasılıkla hatalı olurdu.

Bununla birlikte yakın zamanda bazı yasal delil teorisyenleri (Park 1998; Davies 1991) durumsalcılığın karşıtı bilimsel deliller öne sürdüler ve kişilik özellikleri delilinin kıymetini çürüten hiç bir psikolojik araştırmanın suçla, özellikle de şiddet suçuyla ilgili davranışlar üzerinde yapılmamasını tartıştılar. Roger Park (1998), durumsalcılık lehine hukukçu akademisyenler tarafından en çok alıntılanan kişilik teorisyenlerinden birinin yanlış anlaşıldığını ve yanlış yorumlandığını işaret ederek işe başlar. Walter Mischel'ın kitabı *Personality and Assessment* (1968), çalışma birimleri olarak eğilimleri, durumlar ve çevrelerle değiştirme çabası olması bakımından çoklukla kişiliğin kendisine geniş bir saldırı olarak görülmüştür. Ancak Mischel (1984, 279) daha sonra evvelki çalışmasının yalnızca, bir kimsenin yaşamı ve geleceği hakkında kısıtlı bir kişilik "belirtileri" ve "özellik alametleri" örneklemine dayanarak güçlü kararlar alan klinik psikologlara bir tepki olduğunu yazmıştır. Mischel devamında farklı kişilerin farklı durum gruplarıyla bir tür uyum içerisinde farklı davranacağını reddettiğini kastetmediğini söylemiştir.

Park özellikle şiddet suçlarının sosyal ve kişilik psikologları tarafından çalışılan özellik türlerinden daha istikrarlı ve sabit bir davranış biçimi olabileceğini savunmaya devam ediyor. Sahiden de sosyal psikoloji çalışmalarının kendileri dahi "saldırganlığın" yüksek derecede istikrarlılığı ve devamlılığı olduğunu savunuyor. Bu kesinlikle kriminoloji uzmanlarının da desteklediği bir çıkarım. Kapsamlı araştırmaya dayanarak Michael Gottfredson ve Travis Hirschi şöyle yazıyor: "Tartışmasız olan, saldırgan davranışın ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın bir defa yerleştiğinde farklı zamanlarda, durumlarda ve hatta ailede nesiller arasında dikkat çekecek ölçüde kalıcı olmasıdır" (1990, 50). Daha genel olarak Park, suça dair bilimsel çalışmaların aynı suçu birçok kez işleyen kimselerle toplumun geri kalanı arasında özgün farklar olduğunu desteklediğini aktarıyor. Tekrarlayan suç işleme eğilimine dair data, cezai bir suç işleyip mahkum olan ve hapsedilen bir kimsenin benzer bir suçu işleme ihtimalinin, rastgele seçilen bir kişiden çok daha fazla olduğunu gösteriyor. Bir kimsenin geçmiş fiillerinin öngörü için kullanılmasının, geçmişle ilgili yargıda bulunmak için kullanılmasından ayırt edilmesi gerektiğinin de altını çiziyor. Toplum içerisinde bir tür davranış düşük baz oranına sahip ise, daha önce bunu yapan bir kimsenin yeniden yapacağını öngörmek genellikle yanlıştır. Kimse sıklıkla buna kalkışmaz. Ancak böyle bir fiilin

belli bir vesileyle ortaya çıktığı biliniyorsa, bu failin (mesela eş) aynı fiili geçmişte de işlemiş olması yeni vakayla ilgili olabilir.

Park aynı zamanda şiddet suçunun sosyal psikologların standart kontrollü deneylerinde işlenmediğine de vurgu yapıyor. Onlar tipik olarak dışa dönüklük, dürüstlük veya güvenilirlik gibi yapılarla ilgileniyorlar. Mesela Milgram'ın çoğunlukla durumsal faktörlerin gücünü ispat etmek için alıntılana tanınmış çalışması (1963) aslında bağlılığa dair bir çalışmadır, şiddet içeren davranışlara dair değil. Bu sebeple Park *sıradan* davranıştan yola çıkarak cinayet gibi *aşırı* davranışa doğru kestirim yapma cazibesine karşı da uyarıyor.

Bu tartışmada hangi pozisyon doğru olursa olsun (ve "doğru" pozisyon da pek tabii son derece incelikli olan olmalıdır), bilimsel doğrunun, karakter ya da başka-fiiller delilinin kabulü ya da reddi için en uygun kuralları yapmayla son derece ilgili olduğu kabul edilir. Böyle kuralların seçimi (uygulamalı) sosyal epistemolojinin konusu olarak görülebildiği müddetçe, karşıt durumlara özgü eğilimlerin bilimi, sosyal epistemolojinin bu kolu için son derece ehemmiyetli olmaya devam edecektir.

## 6. EKONOMİK TEORİ, BİLGİ VE KONUŞMA PAZARI

Sosyal epistemoloji araştırmasına devam ederek, tarihsel olarak epistemoloji yerine politik teori alanında sahneye çıkan bir tür epistemolojik hipotezi ele alalım. Konuşma özgürlüğünün klasik savunularından biri özgür konuşmanın toplumun doğruyu elde etmesindeki en iyi yol olduğu fikrine dayanır. John Milton şöyle yazmıştır: "Bırakınız Hakikat ve Yalan birbiriyle mücadele etsin; özgür ve açık bir karşılaşmada kim olursa olsun oya sunulmuş Hakikati tanır." (1959, 561). Benzer şekilde 20. yüzyılda da Justice Holmes'un şu çok alıntılanan şu sözü karşımıza çıkar: "Doğruluğun en iyi sınavı, düşüncenin, pazarın rekabeti içerisinde kendisini kabul ettirme gücüdür." (1919, 630). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, pazarın serbest rekabeti doğrunun toplumda tanınması için en iyi yoldur. Bu, Amerikan Yüce Mahkemesi'nin bir başka kararında şöyle ifade edilmiştir: "Anayasanın ilk maddesinin amacı içerisinde doğruluğun eninde sonunda galebe çalacağı serbest piyasayı korumaktır" (*Red Lion Broadcasting* Ştd. ve *FCC*, 1969, 390). Doğruluğun "galebe çalmasının" onun toplumun üyelerince inanılır, daha doğrusu büyük çapta inanılır hale gelmesi olduğunu varsayıyorum. "Bilgi" terimini "doğru inanç" teriminin zayıf anlamında kullanırsak, bir doğru eğer pek çok kişi ya da kişilerin çoğunluğu bu doğruyu bilir hale gelirse galebe çalar. Hem Holmes hem de *Red Lion* mahkemesi, bilginin geniş ölçekte kazanılmasının bir özgür konuşma (fikirlerin dile getirilmesi) pazarı olan fikirlerin serbest pazarından daha iyi bir yolu olmadığını savunuyor gibi görünmektedir.

Justice Holmes'un "pazar" ile kastettiğinin açıkça *ekonomik* pazar olduğu düşünülebilir. *Red Lion* kararında yer alan "piyasa" terimi de bu yoruma açıktır. Anayasanın ilk maddesiyle ilgilenen akademisyenler doğruluk argümanından ekonomik fikirler çağrıştırması hasebiyle bu anlamı çıkarmıştır. Mesela, Frederick Schauer (destek bulmamıştır ama) şöyle der: "Nasıl Adam Smith'in 'görünmez eli' en iyi ürünlerin serbest rekabetten doğmasını sağlayacaksa, tüm fikirlerin rekabet etmelerine serbestçe izin verildiğinde bir gizli el en iyi fikirlerin yükselmesini sağlayacaktır." (1982, 16). O halde elimizde olan belli bir kurumsal düzenleme için, bu düzenlemenin iddia edilmiş bilgi-sonuçlarına çağrıda bulunan bir argümandır. Konuşma özgürlüğüne değer verilmelidir, çünkü bu, bilginin maksimize edilmesini sağlamanın en iyi yoludur. Bu

kuşkusuz sosyal epistemolojiye has bir tezdir ancak bu tezi gerekçelendiren ya da makul kılan nedir? Schaur tarafından formüle edildiği üzere ekonomik teorinin fikirlerinin ardından gidileceği iddia edilir. Tıpkı serbest rekabetten (ya da serbest pazardan) en iyi ürünlerin doğmasının ekonomik teorinin bir neticesi olması gibi yine ekonomik teoriye uygun olarak en iyi, yani en doğru fikirler de fikirlerin serbest rekabetinden yani engelsiz konuşma sisteminin içerisinde ortaya çıkar. Daha da doğrusu tez, "ortaya çıkmak" tabiri fikirlerin açığa çıkması ve cari olması olarak anlaşılabildiği ölçüde, yalnızca fikirlerin "ortaya çıkmasıyla" ilgili bir şeyi iddia etmekle kalmaz. Ancak, o en doğru fikirlerin toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul ve sağlam inanç göreceğini iddia eder. İddiaya göre bu ekonomik teorinin bir neticesidir.

Ekonomik teoriye başvurmakla *bilimin* sahasına doğru yol almış oluruz çünkü ekonomi sosyal bilimlerden biridir, hatta bazı görüşlere bakılırsa en önde gelen sosyal bilimdir. Bu da bizi dosdoğru bu bölümün temasını gösteren sahaya getirir: sosyal epistemolojideki bir tezi desteklemek için kendisine başvurulan bir bilim. Bir sonraki yönelmemiz gereken soru ise söz konusu bu bilimin gerçekten de bu tezi destekleyip desteklemediğidir. Hakikaten de rekabetçi konuşma pazarının toplumdaki bilgiyi maksimize etmesi ekonomik teorinin bir sonucu mudur?

Yakından tetkik edildiğinde ekonominin bu tezi desteklediği iddiası sıkıntıya düşer (Goldman ve Cox 1996; Goldman 1999b, böl. 7). Entelektüel mevzuları ekonomik teorinin çerçevesine dosdoğru bir şekilde yerleştirebilmemiz için öncelikle bir ürünün ya da malın işin içerisinde olduğunu ve ürünün üreticileri ve tüketicileri bulunduğunu varsaymamız lazım gelir. Buradaki amaçlarımız açısından işe yarar görünen bir yorum konuşanın mesajlarının ürün, konuşanın üretici ve dinleyicilerin de tüketici olduğu şeklindedir. Ancak mesajı duyan herhangi bir kimsenin tüketici olduğunu düşünemeyiz. Ancak bir mesajı kabul eden ya da ona inanan kişiler onun tüketicileri olarak nitelendirilmelidir, çünkü yalnızca doğru mesajlara *inanç* (zayıf) bilgiyi meydana getirir, bu da bizi burada ilgilendiren meseledir. Tezi ve onun ekonomik teori tarafından desteklendiği yönündeki varsayımı düşünmenin bir yolu şöyledir. Doğru mesajlar yanlış mesajlardan üstündür, en azından entelektüel mevzuları ilgilendirdiği kadarıyla böyledir. Yani, eğer rekabetçi pazarların daha üstün ürünlerin üretimine ve tüketimine yol açtığı genel olarak doğru ise, bu tartışmakta olduğumuz tezi destekleyebilir gibi görünmektedir. Bu fikrin genel özü popüler olmuş bırakınız yapsınlar (*laissez faire*) düşüncesinde bulunabilir. Örnek olarak Darvinci fikirde de rekabetin "en uygun olanın yaşamda kalmasını", en uygun olanların bir anlamda üstün ve yüksek nitelikli canlılar olması durumunda, desteklemesi de gösterilebilir.

Ancak ekonomik teori serbest rekabet durumunda yalnızca "en iyi" ya da en yüksek nitelikli ürünlerin üretileceğini ve tüketileceğini söylemez, en azından "nitelik" ürünlerin, doğruluk ya da yanlışlık gibi, önceden tayin edilmiş özelliğini ifade ettiği müddetçe bu böyledir. Ekonomik teori, rekabet durumunda, malın her çeşidinin ürün düzeylerinin üreticiler söz konusu olduğunda üretim imkânlarına, tüketiciler söz konusu olduğunda tercihlere bağlı olarak verimli düzeylere ulaşacağını gerekli kılar. Ancak bu hangi çeşit malların daha iyi nitelikte üretileceğine dair kategorik bir öngörüde bulunmayı sağlamaz. Dolayısıyla pazar teorisi rekabet durumunda üretilen ve tüketilen mesajların en uygun oranda doğruluğa sahip olacağına dair bir gerektirmeye sahip değildir.

İkinci bir genel problem ise, ekonomik teorinin yalnızca *kusursuz* rekabet durumlarında verimliliği garanti etmesi ve ekonomik kusursuz rekabet modelinin, hem genele

bakıldığında hem de bizim elimizdeki durum açısından tatmin edilmemiş varsayımlar içerecek şekilde, oldukça idealleştirilmiş olmasıdır. Bu varsayımlar ihlal edildiğinde, rekabetten teorik bir sav olarak en uygun olma durumu çıkmamaktadır. Bu varsayımlarla ilgili iki örneği inceleyelim, bunların ilki "dışsal etkenler" (externalities) ikincisi ise "kamu malları" ile ilgilidir. Mevzu bahis olan durumda bu varsayımların tatmin edilmiş görünmediğini anlayacağız.

Üreticinin fiilleri, onun ticaret yapmadığı kişiler için maliyete sebep olabilir. Mesela bir firmanın üretim süreçleri yan ürün olarak hava kirliliği meydana getirebilir ve bu da firmanın civarında yaşayan insanlar için, hastalık ve kirlilik gibi maliyetlere sebebiyet verebilir. Ekonomik verimlilik söz konusu olduğunda sıkıntı, bu "dışsal" maliyetlerin, üretici üretim kararları aldığı esnada hava kirliliği bunları direk etkilemeyebileceği ve ürünlerinin tüketicilerine de etki etmeyebileceği için dikkate alınmamasıdır. Firmalar yalnızca ürünün kendine ait maliyetlerini hesaba katarlar tüm topluma olan maliyetlerini değil. Ancak bu da, sistem içerisindeki genel verimliliğin serbest pazar kararlarıyla, yani hükümet tarafından düzenlenmemiş kararlarla, garanti altına alınmadığı anlamına gelir. Dışsallıklar meselesi hükümet tarafından yapılan müdahalelerle, mesela emisyonlar için firmaların ödeme yapmasını şart koşarak onları dışsal olumsuz ekonomilerini daha az maliyetli hale getirmeye yönlendirmek suretiyle halledilebilir.

Bu fikirler konuşma vakasına, konuşmanın hükümet tarafından bir şekilde düzenlenmesinin mi, yoksa tamamen serbest pazar tarafından düzenlenmesine izin verilmesinin mi gerektiğine dair soruya uygulanabilir. Reklam ve ürün etiketlemeyle ilgili hükümet düzenlemesini düşünün, şu anda Amerikan federal hükümeti tarafından salt serbest konuşma pazarından feragat etmeye sebebiyet verecek şekilde fiillere girişilmektedir. Bu salt pazar sisteminden yapılan feragatler bilgi maksimize etme bakış açısından iyi midir kötü müdür? Eğer tartışılan tez doğru olsaydı salt pazar sisteminden yapılan bu feragatlerin toplumda bilgi seviyesini düşürme gibi bir eğilimi olması gerekirdi. Ancak bunların sonucu böyle değilmiş gibi görünüyor. En azından Amerikan Gıda ve İlaç İdaresi (FDA) tarafından yiyecek ve ilaçların reklamı ve etiketlenmesi için getirilen kısıtlama ve şartların *hedeflenen* etkisi tüketicilerin bilgisini *artırmak* ve yanlış inançlarını azaltmaktır. Yanlış ve yanıltıcı reklamın yasaklanması ile tüketicilerin bu ürünlerle ilgili yanlış inançlar edinmesine mani olmak hedeflenmiştir; belli içerikler için tastamam doğru etiketleme yapılması konusundaki kısıtlamalar da tüketicilerin ürünler hakkında doğru inançlar elde etmesine yardım etmek amacını taşımaktadır. Dolayısıyla bu hükümet "müdahalesi" ile amaçlanan ve büyük olasılıkla elde edilen pozitif bilgi kazanımları, tartışılmakta olan tezin hilafınadır. Bu durum hava kirliliği meselesiyle kıyaslanabilir. Reklamcılar tarafından dile getirilen doğru olmayan beyanlar "kirlilik" fiilleri olarak düşünülebilir ve hükümetin bu beyanlara getirdiği düzenleme de bu tip kirliliği azaltma çabası olarak görülebilir. Dışsallıklar söz konusu olduğu vakit salt ekonomik teori serbest pazarın kendiyle garanti altına aldığı verimliliği işaret etmemektedir.[11]

Ekonomistlerin kusursuz rekabet modelinin ikinci "idealize edici" varsayımı "kamu malları" ile ilgilidir. Genellikle kamu mallarının varlığının pazarı sekteye uğratacağı varsayılır. Hamburger gibi, özel mallar, belli bir zümreye has olmayı ve rekabeti icap ettirir. Eğer hamburgerini yemek istiyorsan beni ondan kaynaklanan faydaların dışında tutabilirsin. Buna karşın kamu malları belli bir zümreye has olmama ve rekabet gerektirmeme özelliklerine sahiptir. Mesela bir kez ordu ve donanma kurulduğunda, o ülkede yaşayan her fert, bunun için ödeme yapmış olsun olmasın bunların

korumasından faydalanır; onları bu kurumların faydalarının dışında tutmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Rekabet özelliği olmayan mallar, daha fazla kullanıcı için faydalarının sıfır marjinal sosyal maliyetle elde edilebildiği mallardır. Durgun bir zaman diliminde bir köprüden geçen fazladan bir araç, köprü zaten orada bulunduğu için ek bir kaynak gerektirmez.

Kamu mallarındaki sorun onların "bedava kullanımı" desteklemeleridir. Eğer bir ordunun sürekliliği için diğer insanlar ödeme yaptılarsa ve o bir kez kurulduğunda ben onun faydalarının dışında tutulamayacaksam, neden serbest piyasada buna ödeme yapmaya istekli olayım ki? Dolayısıyla serbest piyasalar kamu mallarına ayrılmış kaynakları daha az bölüşmeye eğilimli olacaktır. Kamu malları söz konusu olduğunda serbest piyasalar tüketici tercihlerini düşünmeyi başaramayacağı için hükümetin işin içerisine dâhil olması gerekli görünmektedir.

Şimdi, doğruları içeren bir açık oturumdaki mesajlar kamu mallarına benzetilebilecek makul örneklerdir. Bunlar belli bir zümreye has olmama özelliğine sahiptir çünkü her dileyen bunları dinleyip faydalarından istifade edebilir. Rekabet etmeme özellikleri vardır çünkü faydaları sıfır marjinal maliyetle ek dinleyicilere de sunulabilir. Dolayısıyla serbest piyasanın doğrunun keşfi ve başkalarına aktarımı için gerekli olan kaynakların bölüşülmesini azaltmaya eğilimli olacağını beklemek makuldür. Bu da, bir kere daha, hükümetin konuşma işini tamamıyla serbest yani özel piyasalara bıraktığında bilginin maksimize edileceğine dair genel ilkenin yanlış olduğunu akla getirir.

Burada yapılan genel vurgu tamamen olumsuzdur. Yalnızca ekonomi biliminin hükümet tarafından hiçbir şekilde düzenlenmemiş konuşma ile bilginin maksimize edilmesi arasında varsayılan ilişkiyi desteklemediği gösterilmek istenmiştir. Burada bilgiyi maksimize edebilecek herhangi bir olumlu konuşma politikası geliştirilmeye yönelik herhangi bir çaba sarf edilmemiştir. Yine de gelecek tartışmanın anıştırdığı gibi böyle olumlu teklifler üzerinde düşünmek, ekonomik analizden istifade edecektir.[12]

## 7. SOSYOLOJİ, İDEOLOJİ VE BİLGİNİN YAYILMASI

Ekonomiye ilaveten sosyal epistemolojiye katkıda bulunabilecek başka sosyal bilimler var mıdır? Sosyoloji buna açık bir aday. Hakikaten de sosyolojideki bazı gelenek ve yaklaşımlar çoktan sosyal bilgi teorilerine katkılarda bulundu ve daha pek çok katkıda bulunacağını da vaat etmekte. Yine de bu konuların sosyolojik olarak ele alınmasının felsefi epistemolojinin, özellikle de analitik gelenekteki epistemolojinin merkezi ilgilerinden yola çıktığının kabul edilmesi gerekir. Bunun nedenlerinden biri analitik felsefenin bilgi oluşturmaya dair zihinsel süreçlere, iç gözlem, algı, hafıza ve akıl yürütmeyi de içine alacak şekilde yoğunlaşmış olmasıdır. Söz konusu araştırma bilginin, şahitlik gibi, kişiler arası kaynaklarıyla ilgili bile olsa bu genellikle sadece alıcı failin zaviyesinden ele alınır. Bu sebeple, inanç üzerindeki, *sınıflar* ve *kurumlar* gibi sosyolojinin alamet-i farikası olan bu tip etkilere çok fazla dikkat edilmemiştir. Bununla birlikte, sosyal epistemolojinin bu tip etkileri göz önünde bulundurmaya her türlü hakkı vardır çünkü bunlar sadece belli türden inançların sebebi olmaya aday değildir, aynı zamanda belirli *doğruluk değerleriyle* sistematik olarak bilgi üretebilirler ve de inançların doğruluk değerleri epistemolojinin tabii konularından biridir.

Bunun tipik bir örneği, inanç sistemlerinin sosyolojik bir teorisi olan Marx'ın ideoloji teorisidir. Aşağıda, Daniel Little (1991) tarafından Marx'ın teorisinin bizim ilgilendiğimiz noktalara değinen veciz bir özetini bulacaksınız:

> Marx'ın ideoloji teorisinin temel iddiası şu terimlerle ifade edilebilir. Sınıflı toplumlarda kişiler tipik olarak kendileri ve içinde yaşadıkları toplumla ilgili yanlış ve çarpıtılmış inançlara sahiptirler; hali hazırda hüküm sürmekte olan sınıfların çıkarlarını destekleyen bu inançlar nedensel olarak bilincin kendileriyle şekillendiği kurumların işleyişlerinin sonucu olarak açıklanabilir...
>
> Yirminci yüzyılın endüstriyel demokrasileri, sosyal denetimin başat aracı olarak, açıkça baskıcı kurumları kullanmaktansa, ideolojik denetim kurumlarını benimsemişlerdir. Bu toplumların özelliği olan yaygın kurumlar, ezilenleri büyüleyip gözlerini boyayarak onları neticede hiç de sömürülmediklerine inandırır. Bu araçlar sayesinde sömürülenler durumlarını olduğu gibi görmek hususunda yanıltılırlar. Sosyal sömürü ve denetlemenin gerçekliği, sosyal kurumların adil, insaflı, tanrısal bir şekilde düzenlenmiş ve kaçınılmaz olduğuna dair inançlarla örtülmüş ve bulandırılmıştır.... Dolayısıyla, ideoloji teorisi sınıflı bir toplumda bilincin oluşumu ve işleyiviyle ilgili ampirik bir teoridir. (1991, 124-125)

Daha yakın dönemlerde, sosyolojinin başka bir kolu, bilim sosyolojisi, sosyal epistemolojiye komşu olmuştur. Belki kısmen de Marx'tan etkilenerek bilim sosyologları (özellikle Edinburgh okulu mensupları) sıklıkla bilim adamlarını sınıf çıkarları, siyasal çıkarlar ve genellikle bilimin "dışında" düşünülen faktörlerden etkilenmiş olarak tarif ederler. Ancak, Marx ve Marksistler ortak olarak siyasal fikirlerin doğru ya da yanlış olduğuna dair anlam çıkarılabileceğini savunurlarken –ideolojik etkiler yanlış olanlara katkıda bulunur- pek çok bilim sosyoloğu doğruluk değerlerine toptan burun kıvırmaktadır. Özellikle yapısalcı bilim sosyologları bilimsel inanca bağlanabilecek hiçbir doğruluk ya da yanlışlık kavramının kullanımına sahip değildir (Latour ve Woolgar 1985; Pickering 1984). Bilim, bilimsel topluluklar içerisindeki uzlaşıma dayalı inançlar ve pratiklerdeki değişimler bakımından çalışılabilir, ancak uzlaşıdan bağımsız anlaşılan bilimsel rasyonaliteye ve bilimsel doğrunun standartlarına hiçbir şekilde itibar edilmemektedir. Bu da, bu tip bir bilim sosyolojisinin, ekseriya bu tip varsayımları kabul eden ana akım epistemolojiyle yakın ilişki kurabilmesini zorlaştırır (Kitcher 1993; Goldman 1999b, böl. 1 ve 8).

Ana akım sosyoloji toplumda inancın incelenmesi için başka bir paradigma teklif eder, o da yayılmanın sosyolojik olarak çalışılmasıdır. Yayılma sosyal sistem içerisinde bir şeyin dağılması anlamına gelir ki, "dağılma" bir kaynaktan bir alıcıya doğru olan bir akışı ya da hareketi ifade eder (Strang ve Soule 1998). Yayılan şey bir davranış, bir strateji, bir teknoloji veya bir inanç olabilir ve yayılma süreci de bulaşma, taklit, sosyal öğrenme, organize yayımlama ve bunlar gibi başka şekillerde cereyan edebilir. Büyük bir oranda sosyologlar melez mısırın yayılması (Ryan ve Gross 1943) veya telefon ve tüberküloz testleri gibi buluşların yayılmasını çalışmışlardır (Hagerstrand 1967; Rogers 1995). Ancak inancın yayılımı da, en azından prensipte bu gündeme dâhildir. İnanç yayılmasını anlamaya yönelik bir teorik model, akademik sosyolojinin dışarısından sürdürülen ve *memetik* isimlendirilmesi altında yapılan, "seleksiyona dayalı" modeldir. "Memetik" terimi Richard Dawkins tarafından (1976) biyolojik evrimin ilkeleri üzerine inşa edilmiş kültür çalışmasını ifade etmek üzere icat edildi. "Memlerin" kültür sahasında genlere paralel kopyaları olduğu varsayılır, yani biyolojik evrimin kopyalarıdırlar. Memler için teklif edilen örnekler mizaçlar, fikirler, meşhur sözler ve giyim modalarıdır. Memetiklerle bağlantılandırılan pek çok sorun vardır, bunların en

önemlilerinden biri de analiz birimlerinin belirleme sorunudur. Özellikle de fikirler ve inançlar söz konusu olduğunda bu göze çarpan bir sorundur. Yine de bu sorunun çözümlenebileceğini varsayalım. O durumda memetik inanç yayılım süreçleri, inanç artışını etkileyen güçleri araştırmada, bir takım inançları rakiplerinden ayırt etmek için kullanılabilir.

En azından benim bilgim dahilinde, inanç yayılımının ampirik ya da teorik modellemesi epistemolojinin sahasına henüz dahil olmamıştır. Daha önce de vurgulandığı gibi bir çalışma, sadece inançların yayılmasını değil aynı zamanda inançların *doğruluk değerleri* özelliklerinin yayılmasını da incelediğinde epistemolojik olmaya başlar. Sistematik olarak, *yanlış* inanç yerine *doğru* inancın yayılmasını (ya da tam tersini) destekleyecek yayılım koşulları ya da süreçleri var mıdır? Bu tip bir araştırma bir sosyal bilim felsefecisini ilgilendirebilir (Goldman 2001). Ancak bu sosyologların üstlenmiş olduğu bir proje değildir, hatta belki bunu kendiliklerinden üstlenmeleri pek muhtemel de değildir. Ancak bu sosyal epistemoloji için tasarlanması muhtemel, sosyoloji ve ilgili sosyal bilimler içerisinde mevcut olan bilimsel uzmanlığı gerektirecek, en azından davet edecek ortak bir projedir.

## NOTLAR

1 Şahsen ben kavramlarla ilgili sorulara cevap vermek konusunda bilimsel metodolojiyi kullanmayı reddetmiyorum. Kavramlarla ilgili birtakım bilişsel-bilimsel buluşların kavramsal analiz tekniğiyle tartışmasız bir ilgisinin olduğunu düşünme eğilimindeyim (bkz. Goldman ve Pust·1997). Ancak, bu ne standart bir görüştür ne de burada geliştirilmeye müsait bir konudur. Metinde, kasti bir ihtiyatlılık ve sakınımla, kavramsal bir imkân sorusuna cevap vermenin bilimsel metodolojiyi kullanmayı "gerektirmeyebileceğini" söylüyorum.

2 Bir epistemolojik ikilemi çözme beklentisinin bir fenomenle ilgili rakip iki bilimsel yorumdan birine inanmak için *temel* olarak kullanılabileceğini teklif etmek niyetinde değilim. Ilgili bilimsel görüşlerin yararlıkları yalnızca saf bilimsel düşünceler tarafından belirlenmelidir. Benim işaret etmek istediğim bilgi felsefecilerinin farklı bilimsel görüşler konusunda teyakkuz halinde olması ve yoluna çıkan ilk görüşe saplanıp kalmaması gerektiğidir.

3 Tartışmanın, her iki grubun da ampirik bulgularının ve alternatif standartlarının mülahazasını da içeren mükemmel bir incelemesi için bkz. Samuels, Stich ve Bishop (2001). Onların temel savı, "rasyonalite savaşlarının" rakip tarafları arasındaki tartışmanın, yalnızca her görüşun temel iddialarını retorik süslü sözlerden ayırmakla izale edilebileceğidir. Ben bu projeye çok itimat etmiyorum.

4 Nobel ödullu yazar Herbert Simon'un teklif ettiği "satisficing" kavramı genellikle ekonomi alanında kullanılmaktadır. Kavram, insanların karar vermeleri gerektiğinde optimum olanın ya da maksimum faydanın peşine duşmek yerine yeterince iyi olanla yetindiklerini ifade etmek üzere *satisfy*, tatmin etmek ve *suffice*, yeterli olmak kelimelerinden türetilmiştir. Türkçedeki karşılığı olarak "yeterli" ya da "kafı" kelimeleri kullanılabilir ama bu kullanımla tatmin etme anlamının gölgede kalması mümkündür. Bunun için "tatmin edici/kafi" kavramları birlikte anılabilir. Metinde "kafı" kelimesi ile yetineceğiz. *(Ç.n)*

5 "Grue" green ve blue kelimelerinden türetilmiş, Ingilizcede olmayan uydurma bir kelimedir. Biz de Türkçe metinde onun karşılığı olarak yeşil ve mavinin terkibi olan uydurma "yevi" kelimesini kullanacağız *(Ç.n.)*

6 Chomsky'nin hali hazırdaki yaklaşımı, "minimalizm", ilkeler ve parametreler yaklaşımının yerini almış olsa da onun temel fikrini sürdürür. Yeni teoride parametrelerin bir yer değiştirmesi söz konusudur. Onlar söz dağarcığı ve fonolojik-morfolojik bileşenlere donuşmüştur. Sozdizimsel bileşen evrensel olmaya devam eder. Buradaki amaçlarımız açısından iki yaklaşım arasındaki farklılıklar önemsizdir. *(Bu noktada Mossimo Piattelli-Palmorini'ye teşekkur ederim.)*

7 Cowie (1999, 40-43) bunun için Descartes ve Leibniz'le ilintili bir özet geliştirmiştir.

8 Piaget de, psikoloji açısından daha karmaşık olmakla birlikte, benzer bir hikaye anlatmıştır (1952). Matematiğe, daha güncel bir doğuştancı olmayan yaklaşım Lakoff ve Nunez tarafından sunulmuştur.

9 Basit bir ölçüm donanımının imkanını açıklamak için kullanılan daha erken bir metafor *toplayıcı* metaforudur (Meck ve Church 1983). Dehaene tarafından (1997, 28 ve devamı) verilen toplayıcı örneği, arabanın trafikteyken yaptığı kilometre sayısını kaydeden bir otomobil sayacıdır. En basit şekliyle bir sayaç her mil için bir diş ilerleyen bir çark olabilir. Bu örnek kusurludur çünkü sayaç dijital gösterimi kullanır bunun da hayvan ve çocukların sayma mekanizmalarında kullanılmadığı varsayılır. Diğer bir örnek, sayılan her nesne için bir birim su biriktiren bir su deposudur. Ancak depodaki su debisi mükemmelen sabit olmayabilir. Kullanımdan kullanıma ufak da olsa farklılıklar olabilir. Böyle bir toplayıcı cihazla sayıları net biçimde temsil etmek veya ayırt etmek konusunda zorluklar çıkabilir, bu da esasında hayvanlar üzerinde yapılan deneylerde bulunanla aynıdır.

10 Amerikan hukukundaki pek çok ifade yargılamanın ilk amacı olarak doğruluk amacını savunmaktadır. Mesela, Federal Delil Kurallarının amaçlar bildirgesi delil kuralının gelişmesinin "hedef"inin "doğruluğa ulaşılabilmesi ve süreçlerin doğrulukla belirlenebilmesi" olduğunu söyler (102. kural). Yüce Mahkeme kararlarının bazıları doğruluk hedefini dile getirir. *Teksas-Shott* (Texas v. Shott) davasında mahkeme "duruşmanın temel amacı doğruluğun belirlenmesidir" (416) der. Bununla birlikte, ceza sahasında suçluyu tespit etmekteki hataların masum kişiyi mahkum etmek konusunda yapılan hatalardan daha az görüldüğü göz önünde bulundurulursa, bu tabiri caizse, doğruluğu "maksimize etme" konusunda meseleyi baya hafife almaktadır.

11 Daha detaylı tartışma için bkz. Goldman ve Cox (1996, 23-25).

12 Pek çoğu sosyal epistemolojiyle alakalı olan, enformasyonla ilgili aktivitelerin analizi, çağdaş ekonominin büyük bir kısmını oluşturur. Konuşma ve/veya doğruluk ile ilgili meseleleri ekonomik bir bakış açısından ele alan iki makale için bkz. Milgrom ve Roberts (1986) ve Posner (1986).

5. BÖLÜM

# EPİSTEMOLOJİDE KAVRAMSAL ÇEŞİTLİLİK

Richard Foley

Çeviren: Nebi Mehdiyev

Epistemolojinin esas konusu, bilgi kavramı ve inançlara tatbik edilen bir normatif kavramlar kümesidir. Bu küme rasyonel, akledilebilir, gerekçelendirilmiş ve güvence altına alınmış inançları ihtiva eder. Epistemologlar, bilgi kavramının nasıl daha iyi anlaşılabileceği hususunda hemfikir değiller, fakat yukarıdaki kavramlar kümesi söz konusu olduğunda bu fikir ayrılığı daha da derinleşmektedir. Genel olarak bu kavramları anlamanın ortak bir yolunun bulunmayışı bir tarafa, bunların eşit düzeyde ele alınıp alınmayacağı hususunda dahi herhangi bir uzlaşma mevcut değildir. Kimi epistemologlar, bunları birbirinin yerine kullanır. Kimi epistemologlar, bunlardan sadece birisini kullanır, diğerlerini kullanmaktan ise kaçınır. Yine kimileri de bu nosyonlardan ikisini veya daha fazlasını dikkate alır.

Epistemoloji için merkezi konumu haiz olmasına karşın bu kavramların (elbette ki bilgi kavramının yanı sıra) literatürde birbirinden tamamen farklı şekillerde kullanılması hoş görülmemektedir, tıpkı bu nosyonların felsefi bir izaha muhtaç olduğu şeklindeki eksikliğin çok az tartışılmış olması gibi. Bu noksanı düzeltebileceğimi umuyorum. Aşağıda, bu nosyonların nasıl ayrıştırılabileceğine ilişkin önerilerde bulunuyorum; söz konusu nosyonlarla ilgili çoğu literatürde kesin bir şekilde bir eksiklik olarak kabul edilen şeyin aslında bir eksiklik olmadığını savunuyorum; literatürde aynı anlamda kullanılmayan birkaç eksikliğe işaret ediyorum ve son olarak, önerdiğim kavramsal ayrışmaların bu epistemik kavramları felsefi açıdan saygın ve genel rasyonellik teorisi içinde konumlandıran kapalı bir sistem içinde nasıl iç içe geçtiğini resmediyorum.

## 1. GEREKÇELENDİRİLMİŞ (RASYONEL, GÜVENCE ALTINA ALINMIŞ) İNANÇ VE BİLGİ

Edmund Gettier'in 1963'te yayınladığı "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?" yazısının muazzam etkisi, bilginin ancak gerekçelendirilmiş doğru inanç gibi

tanımlanabileceği şeklindeki o dönemde yaygın olan bir varsayıma dayanır. Gettier, böyle bir tanımın yeterli olmadığını göstermek üzere iki karşıt örnek oluşturur, fakat gerekçelendirmenin bilginin zorunlu bileşenlerinden en azından birisi olduğu şeklindeki varsayımı sorgulamaz.

Gettier'in karşı-örneklerinin arkasındaki temel fikir şudur: Birisi, doğru bir önermeden çıkarmış olduğu yanlış bir önermeye olan inancını gerekçelendirilmiş olabilir, ki bu durumda gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahip olsa bile bu, onu bildiği anlamına gelmez. Gettier'in yazısı, uygun bir bilgi çözümlemesini ortaya koyabilecek şekilde gerekçelendirme, doğruluk ve inanca ilave edilebilecek bilgi için dördüncü bir şart arayışının başlangıcına işaret eder. Bu arayış, o halde gerekçelendirmenin bilginin zorunlu bir bileşeni olduğunu varsayar. Daha özel olarak bu varsayım, gerekçelendirmenin doğru inanca ilave edildiğinde bilgi için zorunlu ve yeterli olmadığını ve fakat Gettier problemiyle başa çıkmak üzere ortaya atılmış herhangi bir dördüncü şartın doğru inanca ilave edilmesi durumunda ise zorunlu ve yeterli olacağı fikrini ihtiva eder. Bu bağlamda farklı dördüncü şartlar ileri sürülmüştür ki bunların çoğu, bilginin hatalı ya da çürütülebilir olmayan bir gerekçelendirmeyi gerektirdiği fikrinin değişik türevlerinden ibarettir; burada hatalı olmayan gerekçelendirmeden kasıt, (kabaca) herhangi bir yanlışlığı haklı çıkarmaması, çürütülemez gerekçelendirmeden kasıt ise (kabaca) herhangi bir doğru önermenin ilave edilmesi durumunda çürütülebilir olmamasıdır.

Bunun yanı sıra, Gettier'in karşı örneklerine ikincil bir tepki de geleneksel anlamıyla gerekçelendirmeden daha az entelektüel olarak görülen bir şeyin bilginin kavranmasında daha uygun olup olamayacağı yönünde şekillenmiştir. Çünkü genellikle gerekçelendirme, birisinin inançlarını savunmak üzere bir argümana sahip olması yahut da en azından potansiyel olarak böyle bir argüman üretme gücüne sahip olması ile ilişkilendirilmektedir; ne var ki çoğu durumda sözgelimi, basit algısal bilgilerimizde, bildiğimizi savunmak adına argümana benzer herhangi bir şey ileri sürmek durumunda değiliz.

Nedensel bilgi teorisi, gerekçelendirme merkezli olmayan bir bilgi anlayışı inşa etme yönündeki ilk girişimdir. Nedensel teoriye göre bilgi, bir inancı doğru kılan olgu ile kişinin o inanca sahip olması arasında uygun bir nedensel ilişkinin varlığını gerektirmektedir.[1] Nedensel teori, Gettier'in tasvir ettiği özgün örneklerin üstesinden de layıkıyla gelmekte ve fakat bu sefer de başka sorunlara yol açmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda matematik bilgisi, genel olgular bilgisi ve geleceğin bilgisine açıklık getirmek bilhassa zordur. Bunun yanı sıra nedensel teori, biraz da bilgiyi "doğal olarak" çevremizle girdiğimiz karmaşık nedensl etkileşimden kaynaklı bir şey olarak gören doğallaştırılmış epistemoloji akımında içkin genel bilgi anlayışıyla örtüşmesinden dolayı, çoğu epistemologun ilgisini çekmektedir. Bildiğimizi savunabiliyor olmamızı istemek, bilgi kavramını kabul edilemez bir derecede intelektüelleştirmek demektir. Bilginin bazı türleri, özellikle de yüksek düzeyde teorik bilgiler, kendi savunularında belirli bir argüman geliştirme kabiliyetimizi mümkün kılabilir, fakat bilginin diğer türleri için aynı şeyi söyleyemeyiz.

Böylece, çoğu felsefeci nezdinde, sorunları ne olursa olsun nedensel bilgi teorisi, en azından, kendi inançlarımızı aklî olarak savunabilme becerisine ilişkin sorulardan ziyade çevremizle girdiğimiz uygun bir nedensel ya da nedensel-benzeri ilişkiye yönelik sorulara odaklanması hasebiyle değerlidir. Burada asıl felsefi mesele, bilgiye dair böyle bir düşünme biçimine göre, bu ilişkinin kesin tabiatını belirlemektir. Mademki

inancı doğru kılan olgu ile inancın kendisi arasında basit bir ilişki kurulamamaktadır, o halde nedensel-benzeri diğer ilişkiler bulunmalıdır.

Bu noktada pekçok çözüm önerilmiştir, fakat daha geniş kabul gören görüş güvenilirci bilgi teorisidir. Güvenilirciler arasında önemli farklılıklar vardır, fakat temelde paylaşılan görüşe göre, doğru bir inancın bir bilgiye dönüşebilmesi için, onu doğru kılan bir olgu tarafından desteklenmekten ziyade son derece güvenilir süreçler, yetiler veya yöntemlerin ürünü olması gerekir. Güvenilirciler ancak bundan sonra gerekli gördükleri kesin bir güvenilirlik anlayışı üzerinde kendi aralarında ayrışırlar.[2]

Güvenilirci bilgi teorileri, özellikle de dışsalcı türden birtakım yeni epistemik gerekçelendirme anlayışlarının ortaya çıkışına sebebiyet verdi. İlk başta güvenilircilik, bilgi anlayışlarından çıkarılan gerekçelendirmeye karşı tepkinin bir parçasıydı, fakat Gettier sonrası literatürün yol açtığı bir varsayım, güvenilircileri bu sefer gerekçelendirmenin kendisini yeniden ele almaya sevketti. Bu varsayım şudur: bilgiyi oluşturabilmek için doğru bir inanca tanımı gereği bir gerekçelendirme eklenmeli ve Gettier tarzı karşı örnekleri idare edebilmek için de buna dördüncü bir şart eklenmelidir. Sözgelimi, artık bilginin güvenilir bir şekilde üretilmiş doğru bir inanç olduğunu iddia eden Alvin Goldman, yukarıdaki varsayıma dayanarak epistemik gerekçelendirmenin aynı zamanda temelde güvenilir kognitif süreçler tarafından üretilmiş ve ikame edilmiş bir inanç meselesi olarak görülmesi gerektiği sonucuna varmıştır.[3] Bu, kognitif bir sürecin yalnızca faal olduğu dışsal ortamda doğru inanç üretmeye elverişli olması durumunda güvenilir olabileceği için, dışsal bir epistemik gerekçelendirme açıklamasıdır. Buna karşın, çoğu temelci ve bağdaşımcı, epistemik gerekçelendirme açıklamalarının önemli ölçüde bir inancın savunusu için kişinin kanıtlarını sıralayabilme gücünü ifade etmesi hasebiyle, içselcidir.

Epistemolojide içselcilik ve dışsalcılığın görece artı ve eksileri üzerine muazzam bir literatür oluşmuştur.[4] Bu literatürün çoğu, içselcilik ve dışsalcılığın rakip teoriler olduğunu varsayar. Ancak bu tartışmanın çok daha ilginç ve hoşgörülü bir okumasına göre, bu teoriler esasında birbiriyle rekabet içinde değillerdir. Daha da ötesi, birbirinden tamamen farklı konularla ilgililerdir.

Dışsalcılar öncelikli olarak bilginin izahıyla ilgilenirler, ancak bunun yanı sıra aynı zamanda kendilerini epistemik gerekçelendirmeye bir açıklama sunmakla mükellef olarak da görürler; zira gerekçelendirme, onların nazarında, ciddi bir bilgi tanımına ulaşmak için doğru inanca ilave edilmesi gereken bir şeydir. Onlara göre bu, basitçe bir istek olmaktan öteye, epistemik gerekçelendirmenin bilginin temel bileşenlerinden birisi olarak açıklanabileceği bir zaruret durumudur. İçselciler ise tam tersine, öncelikli olarak savunulabilir inançların kazanımında gerekli olması anlamında gerekçelendirmenin izahıyla ilgilenirler, ancak bunun yanı sıra aynı zamanda kendilerini uygun bir bilgi tanımı için gerekli gereçleri sunmakla mükellef olarak da görürler, zira onlar da gerekçelendirmenin, Gettier problemlerinin çözümü için birkaç şartın ilave edilmesiyle birlikte tanımı gereği, bilginin elde edilmesinde doğru inanca eklenmesi gereken bir şey olarak tasavvur ederler. Yine de içselcilerin bir epistemik gerekçelendirme açıklamasından temel talepleri, onun içsel olarak savunulabilir inançlara bir açıklama sunmasıdır, yoksa uygun bir bilgi tanımı için doğru inanca ilave edilmesinin gerekliliği ikinci dereceden önem arz eden bir hususdur.

O halde, epistemik gerekçelendirmeye dair iki farklı düşünme biçimi vardır, fakat bu durumda dahi, bilhassa epistemoloji tarihinin en etkili isimlerinin içsel olarak sa-

vunulabilir inançlara sahip olmanın aynı zamanda söz konusu inancı bilgiye dönüştürmüş olmanın da teminatı olduğunu iddia etmeleri hasebiyle, ikisinin de eşit olduğu kolayca dile getirilmiştir. Descartes, sözgelimi, esasında şüphe duyulması imkânsız şeylere, daha başka bir ifadeyle, içsel olarak eleştirilemez olan şeylere inanmamızı öğütler. Bunun yanında, böyle yapmakla bilgiye ulaşmış olmamızdan da emin olabileceğimizi düşünür.

Descartes'ın bilgnin temin edilişine yönelik içsel bir prosedür arayışının makul olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Fakat burada asıl olan, Kartezyen projenin içsel ya da dışsal cihetinin terkedilmesi meselesi değildir; asıl mesele, daha ziyade, her ikisinin de epistemologlarca takip edilebilecek eşit derecede meşru ve fakat birbirinden tamamen farklı projeler olduğu gerçeğidir. Bu projeler arasından birinci küme, kendi entelektüel yapısını düzene sokmak için gerekli olan şeylerin keşfiyle ilgili iken, diğer küme, bilginin çevresiyle ilişkisinin saptanması için gerekli olan şeyleri arar. Her iki projenin de sonuçları bakımından gerekçelendirme, güvence ve rasyonellik dilinin kullanılmış olmasında alışılmamış bir durum söz konusu değildir, fakat yine de bu terimler dışsalcı veya içselciler tarafından kullanıldığında birbirinden farklı anlamlar kesbetmektedir. Dışsalcı anlam daha ziyade bilgi ile ilişkili iken, içselci anlam bir tür içsel olarak savunulabilir inanmayla ilişkili olmaya daha meyyaldir. Bu noktada kafa karışıklığına yol açan durumlarsa, epistemologların birbirinin görüşlerini tartışır ve eleştirirken, gerekçelendirilmiş inanç, güvence altına alınmış inanç veya rasyonel inanç kavramlarının kimi zaman ciddi bir bilgi tanımına ulaşabilmek için doğru bir inanca ilave edilmesi gerektiğini, kimi zaman da bir inanca sahip olmanın içsel olarak savunulabilir olmasını gerektirdiğini iddia etmek suretiyle söz konusu anlamlar arasındaki müştereddit duruşlarından kaynaklanmaktadır.

Yukarıda sözü edilen bir inancı gerekçelendirilmiş, güvence altına alınmış ya da rasyonel kılan özelliklerin, Gettier tarzı karşı örneklerin çözümü için ilave edilen diğer bazı şartlar ile birlikte, tanımı gereği doğru bir inancı en önemli bilgi adayına dönüştürdüğü şeklindeki metodolojik varsayım, kafa karışıklığının daha da artmasına yol açmaktadır. Bu varsayım, bilhassa rasyonel inanç teorisi açısından talihsiz sonuçları haizdir. Birincisi, bu teoriyi bilgi teorisine mahkûm etmektedir. Rasyonel bir inanç açıklaması, rasyonel bir inancı yalnızca, rasyonel doğru inançların -Gettier problemleri dışında- bilgiye dönüşmesi gibi olursa bilgi değeri taşıyabileceğini iddia eder. Bu varsayım, böylece, bir inancın a priori düzeyde rasyonel olma ve tesadüfen doğru olan bir inancın da bilgiye dönüşmesi ihtimalini bütünüyle reddeder. İkincisi, bu varsayım, rasyonel inanç teorisini bilgi teorisine bu denli yaklaştırmak suretiyle, rasyonel inanç teorisinin aynı zamanda genel rasyonellik teorisinden uzaklaşmasına da sebebiyet vermekte ve böylece inançların rasyonelliğinin karar, tasarı, eylem, strateji vs. hususların rasyonelliği ile olan genel ortaklığının öğrenilmesi çabalarına zarar vermektedir. Üçüncüsü, bu varsayım, inançların rasyonelliğine ilişkin soruların günlük hayattaki birbirimize karşı tutumlarımızdan ayırlmasına yol açmaktadır ki bu da bilginin ön koşullarından memnun kalıp kalmadığımızdan ziyade inançlarımızın oluşumundan sorumlu olup olmadığımız meselesini öne çıkarmaktadır.

Bu sonuçlar, "rasyonel inanç", "gerekçelendirilmiş inanç" ve "güvence altına alınmış inanç" gibi terimlerin nasıl kullanıldığına ilişkin bir farkındalığın lüzumuna işaret eder. Burada üç kullanım biçimini birbirinden ayıracağım. Alvin Plantinga'nın kullanımını takip ederken, "güvence altına alınmış inanç" terimiyle tanımı gereği doğru inancın ciddi bir bilgi adayına dönüşmesini kastediyorum.[5] Fakat rasyonel inançlar ile

gerekçelendirilmiş inançlar arasında böyle bir ayırım gözetmiyorum. Bunların, doğru olduklarında, birer iyi bilgi adayları olduklarını savunmuyorum. Daha genel anlamda, anlaşılır olabilmek adına, rasyonel ve gerekçelendirilmiş inanç teorileriyle ile bilgi teorisi arasında zorunlu bir bağın varlığına dair herhangi bir iddiada bulunmuyorum. Bilgi teorisi ve rasyonel ve gerekçelendirilmiş inanç teorileri birbirinden bağımsız olarak geliştirildiklerinde aralarında kimi ilginç ve hatta şaşırtıcı bağlantılar keşfedilebilir, fakat yine de çıkış noktası itibariyle gerekçelendirilmiş ya da rasyonel bir inancın tanımı gereği bilginin bir bileşeni olarak kabul etmemek gerektiği noktasında ısrarlıyım. Bilgi ile rasyonel ve gerekçelendirilmiş inanç arasındaki bağları karşılıklı olarak çözmek, her iki taraf için de potansiyel olarak özgürleştirici bir nitelik arz eder. Bu, bilgi teorisini aşırı bir entelektüel bilgi anlayışından kurtarır ve böylece, bildiklerinin önemli bir kısmını entelektüel açıdan koruma altına alamayan kimseler için elverişli bir ortam oluşturur. Kaldı ki uygun bir şekilde önceden dışsallaştırılmış olan gerekeçelendirilmiş ya da rasyonel inanç, dolayısıyla bilgi teorisine tekrar dönmek için tuhaf girişimlere hiç gerek yoktur. Bu, aynı zamanda, genel bir rasyonellik teorisi içerisinde konumlanmış olan rasyonel ve gerekçelendirilmiş inanç teorileri açısından da boşluk oluşturur. Bu kavramlar, diğer rasyonellik ve gerekçelendirme kavramları tarafından kuşatma altına alınmamalıdır, tıpkı bir inancı rasyonel ya da gerekçelendirilmiş kılan şartların bir karar, strateji, eylem ya da tasarıyı rasyonel ya da gerekçelendirilmiş kılan şartlarla pek ilişkili olmaması gibi. İnançların rasyonelliği ve gerekçelendirilmiş olmasını anlama biçimimiz, bu fenomenlerin rasyonelliği ve gerekçelendirilmiş olmasını anlama biçimimizin bir parçası olmalıdır.

## 2. İYİ-OLUŞTURULMUŞ TEORİYE YÖNELİK İLK ADIM

Rasyonellik, en iyi halde amaç odaklı bir nosyon olarak anlaşılır. İnanç, karar, niyet, tasarı ya da stratejilerin rasyonelliği söz konusu olduğu her durumda, ilk akla gelen şey etkin bir biçimde amaçlara yönelmiş olmaktır. Sözgelimi, bir kararın rasyonelliğine ilişkin sorular, esasında söz konusu kararın karar vericinin amaçlarına ne derecede uygun görünüyor olmasıyla ilgili sorularıdır. "Görünüyor" diyorum, çünkü bir kararın yalnızca amacına ulaştığında rasyonel olacağı hususunda ısrar etmek epey katı bir tutum olsa gerek. Rasyonel kararlar, bazen kötü de olabilir. Yine, bir kararın yalnızca amaçlarına ulaşma ihtimali haiz olduğunda rasyonel olacağı hususunda ısrar etmek de aynı şekilde katı bir tutum olsa gerek, çünkü söz konusu kararın istenmeyen sonuçlara yol açması hiç kimse tarafından rasyonel olarak beklenmemiş olabilir. Bu gibi mülahazalar, genel bir rasyonellik şeması meydana getirir: Bir karar (yahut da tasarı, eylem, strateji, inanç), yalnızca bireyin söz konusu kararın amaçlarına ulaşmış olmasına inanması durumunda rasyoneldir.

Bu şemanın en belirgin noksanı, bizi anlamayı arzu ettiğimiz nosyonlar dairesine hapsederek rasyonel inanç nosyonuna göndermede bulunuyor olmasıdır. Bu meseleye söz konusu daireden nasıl çıkılabileceğini göstermek üzere daha sonra yeniden döneceğim, fakat şimdilik şemaya dair diğer bazı sorular sormalıyım. Sözgelimi, bir kararın (tasarı, strateji vs.) rasyonel olabilmesi için, bireyin, amaçlarına ulaşmada söz konusu kararın diğer tüm alternatiflerinden daha iyi olduğuna inanmasının rasyonel olması gerekir mi, yoksa daha iyi olmak dışında başka bir şeyler de mi var? Benim terimleri kullanacağım üzere, akla yatkınlık (reasonability) dereceleri mümkün kılarken, rasyonellik (rationality) için böyle bir şey imkansızdır. Özellikle, akla yatkınlık sunulan gerekçelerin gücüne göre değişiklik arz edebilir ve rasyonel olan da bu du-

rumda yeterli ölçüde akla yatkın olandır. Bu ayırımı göz önünde bulundurarak, gerekçelerinin birbirinden güçlü veya zayıf olmasına karşın bir birey için birkaç seçeneğin aynı anda rasyonel olmasının mümkün olduğu söylenebilir. Bir karar (tasarı, strateji vs.), amaçlarına ulaşmada kabul edilebilir düzeyde iyi iş yapacağına inanılmasının rasyonel olması durumunda rasyoneldir.

Bir kararın (tasarı, strateji vs.) bireyin amaçlarına ulaşmada "kabul edilebilir düzeyde iyi iş" yapacağını söylemek, beklenti düzeyinin son derece yüksek olduğunu söylemektir ki bu noktada beklenti düzeyi, amaçlara ulaşmada ve bu amaçların görece değeri hususunda olası etkinliğine inanmanın rasyonel olmasıyla ilgili bir meseledir. Kaldı ki burada bağlamın da ayrı bir yeri vardır. Bir karar (tasarı, strateji vs.), verili bağlamında beklenti düzeyinin kabul edilebilir düzeyde yüksek olması durumunda rasyoneldir ki bu noktada bağlam, alternatiflerin görece beklenebilirliği ve görece kabul edilebilirliği tarafından belirlenmektedir. Birkaç alternatifin beklenti düzeyi daha yüksek olur ki rasyonel olan karar da büyük ihtimalle budur. Yahut da eğer bu alternatifler birbirinden pek üstün değil ya da bunu belirlemek zorsa, o halde söz konusu kararın (tasarı, strateji vs.) rasyonel olma olasığı çok daha yüksektir. Bu karar rasyoneldir, çünkü bağlamını da dikkate aldığımızda yeterli ölçüde iyi durumdadır.

Bireyin kararlarının (tasarılar, stratejiler vs.) rasyonelliğine ilişkin değerlendirmeler, bireyin söz konusu kararının (tasarı, strateji vs.) amaçlarına ulaşmada kabul edilebilir düzeyde iyi iş yaptığına inanmasının rasyonel olup olmadığına ilişkin iddialar olarak anlaşılmaması gerekir. Nitekim, bu tür değerlendirmelerde bulunurken dikkate aldığımız amaçlar kümesi, niyetlerimiz doğrultusunda değişiklikler arz edebilir. Bazen bireyin tüm yapıp ettiklerinin rasyonelliğini değerlendirmek ister ve böylece tüm amaçlarını dikkate alırız. Bazen de amaçlarının yalnızca bir alt kümesini hesaba katmakla ilgileniriz. Sözgelimi, bireyin ekonomik refahıyla ilgili amaçları noktasındaki bir kararını değerlendirmek isteyebiliriz. Eğer bireyin A'nın bu amaçlar kümesinin gerçekleştirmesinin etkin bir aracı olduğuna ilişkin inancını rasyonel olarak değerlendiriyorsak, bu durumda A'nın yalnızca ekonomik anlamda rasyonel olduğunu söyleyebiliriz. Tüm amaçları -ekonomik olsun veya olmasın- dikkate alındığında A'ya yönelik inancı rasyonel olmasa bile onun rasyonel olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece, genel rasyonellik şeması şu şekilde yeniden düzenlenebilir: Bir karar (tasarı, strateji vs.), bir birey için X anlamında, söz konusu kararın yalnızca X anlamında amaçlarına ulaşmada kabul edilebilir düzeyde iyi iş yaptığına inanmasının rasyonel olması durumunda rasyoneldir.

Farklı rasyonellik tipleri arasındaki ayırım, epistemoloji açısından bilhassa önemlidir. İnançların rasyonelliğini değerlendirdiğimizde, bireyin amaçlarının tamamıyla değil, bunların arasında yalnızca aklî olanlarıyla ilgileniriz. Sözgelimi, bir kaide olarak, bir bireyin bir varsayıma inanmasının rasyonel olup olmadığını değerlendirirken, bu varsayıma inanmakla kendisini çok daha güvende hissetmesiyle ilgili hususları dikkate almayız. Bilindik bir örnek olması hasebiyle, Tanrı inancının rasyonel olup olmadığını değerlendirirken, Pascal'ın teist olmanın kurtuluş şansını arttırdığı şeklindeki tutumunu hesaba katmayı pek istemeyiz.

Diğer örneğe bakalım. Amerikan otomobillerindeki işçiliğin diğer otomobillerden daha iyi olduğu inancı muhtemelen Smith'in bir Amerikan otomobili satın alma şevkini arttıracak ve böylece küçük ölçekte dahi olsa Amerikan ekonomisinin gelişime katkıda bulunacaktır ki bunu da amaçlarından birisi olarak görebiliriz. Ne var ki,

Smith ile Amerikan arabalarının işçiliğine dair inancının rasyonel olup olmadığını tartıştığımızda, genellikle bu inancın söz konusu potansiyel faydalarını uygun bulmayız. Amerikan arabası satın almakla Amerikan ekonomisine az da olsa katkıda bulunma amacının gözetildiğini kabul etsek dahi, söz konusu inancın gerekçelerini tartışırken bu amacı hesaba katmamız pek mümkün gözükmemektedir.

Bu türden örneklerin sayısını sonsuza kadar arttırabiliriz. Arkadaşlarımdan birisi, evrenin başka yerlerinde de yaşamın bulunduğunu savunuyor, çünkü ona göre, uzaylılarla ilgili işaretler henüz tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Ben ise tam tersine, bu işaretleri başka yerlerde yaşam olduğunun güçlü delili olarak görmüyorum, nihayetinde aynı meseleyle ilgili samimi ve fakat birbirine zıt argümanlara sahibiz. Fakat buna ilaveten arkadaşım, evrenin başka yerlerinde yaşamın varlığına ilişkin inancının kendi üzerinde birtakım faydalı etkilerinin bulunduğunu sıkça ifade eder. Söylediklerine göre, bu inancı, kendisini uzun süreli bilimsel araştırmalara ikna etmiş, yeryüzündeki çeşitliliğe karşı farkındalığını arttırmış ve bir bütün olarak, dar-görüşlülüğüne yönelik genel eğilimine karşı kendisine son derece etkili bir panzehir sunmuştur. Fakat bu faydalardan söz ederken, haliyle tartışmamızın dışına çıkmış oluyor ve açıktır ki bunları evrenin başka bir yerinde yaşamın varlığına dair inancını savunmak için birer gerekçe olarak sunmuyor. Elbette ki arkadaşım söz konusu inancının işe yarar etkileri konusunda biraz abartılı davranmış olabilir, ancak bu husus, inançların bu türden etkilere yol açabileceğini göstermesi bakımından da mühimdir. Ne var ki, söz konusu bu faydaları, başka bir yerde yaşamın varlığının bir gerekçesi olarak değerlendirmeyi ne ben ne de arkadaşım asla aklımızın ucundan dahi geçirmeyiz. Peki niçin? İnandığımız şeylere dair tartışmalarımızda, ilkece yanlış bir şey olmamasına rağmen niçin inancın pragmatik faydalarını pek dikkate almıyoruz?

Her ne kadar diğerleriyle tartışmalarımız ve kendi iç muhasebemizde inançtan hasıl olabilecek pragmatik faydaları pek dikkate almasak da bu faydalar inandığımız şeylerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Pragmatik mülahazaların üzerinde durduğumuz herhangi bir konuya ilişkin inceleme biçimimizi belirlememize nasıl yardımcı olduğunu ve neticede konuya dair inancımızı dolaylı olarak nasıl etkilediğini ileride anlatacağım. Fakat buna ilaveten, pragmatik mülahazalar, kimi zaman farkında olmaksızın da inandığımız şeyleri etkileyebilmektedir. Sözgelimi, genellikle çoğu kimse, özellikle de kendileriyle ilgili hususlar söz konusu olduğunda kendilerine güven aşılayan şeylere inanma eğilimi gösterir. Böyle yaparken de bunun doğru bir adım olduğuna dair bilinçli bir karar vermiş olmazlar. Tam tersine, kendilerine sorulduğunda, bunun düşünülmeden verilmiş bir karar olduğunu reddederler, fakat yine çoğu kimsenin bilinçli bir karar verdiği söylenemez. Nitekim, böyle davrandıklarının deneysel kanıtı da mevcuttur. Deyim yerindeyse "özgüveni yüksek yargılar" üzerine yapılan çalışmalar, birbirinden tamamen farklı ortamlarda öznelerin kendi yeteneklerini sürekli olarak abarttıklarını belgelemektedir. Bir milyon liseliyi kapsayan geniş ölçekli bir araştırmada, öğrencilere liderlik yeteneğinde kendilerini üst, orta ve alt sıralar şeklinde konumlandırmaları istenmiştir. Doğru bir öz-değerlendirmeden beklenen üst ve alt kategorilerde oranların kabaca birbirine eşit olması iken, ortaya bütünüyle farklı bir sonuç çıkmıştır. Liderlik yeteneğinde öğrencilerin tam tamına yüzde 70'i kendilerini üst ve yalnızca yüzde 2'si alt kotegoride konumlandırmıştır. Daha da şaşırtıcı olan, diğer insanlarla uyumlu olup olmadıkları sorulduğunda, yüzde 60'ı ilk 10'da ve yüzde 25'i ilk 1'de olmak üzere neredeyse tamamına yakını kendisini üst kategoride konumlandırmıştır. Yetişkinlerle yapılan benzer çalışmalar da yine

benzer sonuçlar vermiştir. Sözgelimi, yetişkin sürücülerin ezici çoğunluğu, kendilerini ortalama sürücü kategorisinin üstünde konumlandırmıştır. Yine, özellikle akademisyenlerle yapılan bir anket çalışması sonuçlarına göre, öğretim elemanlarının yüzde 94'ünden fazlası, kendilerini ortalama meslektaşlarından daha başarılı görmektedir.[6]

Böylece, insanların inandığı şeylerde, kendileri çoğunlukla farkında olmasalar bile, pragmatik faydalar önemli bir rol oynamaktadır. Bu ilginç bir noktadır, ancak insanların tutum ve davranışlarını harekete geçiren şeyle ilgili çoğunlukla bilinçsiz olmaları, bunun kendinde pek de şaşırtıcı bir husus olmadığını göstermektedir. Asıl şaşırtıcı ve hatta kafa karıştırıcı olan, inancın rasyonelliği ile ilgili tartışma ve düşüncelerimizde, inancın pragmatik faydalarının inancın rasyonelliği konusuyla ilgili bir husus olarak görülmemesi şeklindeki mevcut varsayımıdır. İlk bakışta, yapıp ettiklerimizin rasyonelliği ile ilgili tartışma ve düşüncelerimizde kıyaslanabilir başka bir varsayım olmadığı görülmektedir. Sözgelimi, çok dar anlamda dahi olsa kendi çıkarını gözeten birisini yermeye eğilimliyiz, ancak kendi çıkarını gözeten görüşlerin insanların yapmak durumunda olduğu şeylerin dışında olduğuna dair anlamlı bir varsayıma sahip değiliz. Yine de neye inanmamızın rasyonel olduğuyla ilgili tartışmalarımızda, bu varsayımı genellikle kabul ederiz. Öyle ki, bir inancın sosyal faydasını bile bu hususun ötesinde değerlendiririz.

Daha önce söylediğim gibi, bu, kafa karıştırıcı bir durum olarak gözükmektedir. Bir bireyin inançlarının sadece kendi hayatının niteliği açısından değil, aynı zamanda onu çevreleyen kimselerin hayatlarının niteliği açısından da önemli sonuçları olabilir. Öyleyse, onun inancının rasyonel olup olmadığını tartışırken bu sonuçlar niçin hesaba katılmasın? Ne var ki, entelektüel pratiğimizde bu tür sonuçlar inancın rasyonelliği ile ilişkilendirilmemektedir.

Bu kafa karışıklığı, yeni bir durum değildir. Pascal bahsi üzerine tartışmanın genel biçimini de bu durum belirlemektedir. Pascal'ın kendi bahis argümanını oluştururken iki temel husus öne çıkmaktadır, birisini genel anlamda inancın gerekçeleri, diğeri de Tanrı inancının gerekçeleri. Genel olan birinci husus şudur: bir inancın pragmatik faydaları, onun rasyonelliği ile ilişkilidir. İkinci ve çok daha spesifik olan husus ise şudur: Tanrı inancının olası faydaları, bu inanca sahip olmamızı rasyonel kılmaktadır.

Her ne kadar buradaki esas tartışmamız bu argüman değilse de Pascal'ın ikinci hususta hatalı olduğu kanaatindeyim.[7] Bunun yanı sıra, bir inancın pragmatik faydalarının ilkece söz konusu inancın rasyonelliği ile ilişkili olduğu şeklindeki görüşünün de özünde doğru olduğunu düşünüyorum. İlerleyen kısımlarda, bir genel rasyonellik teorisi önerecek ve bu teori bağlamında bir inancın pragmatik sonuçlarının o inanca sahip olmamızın rasyonelliğini potansiyel olarak nasıl etkilediğini göstereceğim. Dahası, genel rasyonellik teorisi çerçevesinde, bir inancın pragmatik faydalarının inanca sahip olma üzerine görüş ve tartışmalarımızda hesaba katılmaması şeklindeki genel entelektüel pratiğimizin açıklanabilir ve savunulabilir bir yanı olduğunu göstereceğim.

## 3. EPİSTEMİK AMAÇ

İnançların rasyonelliğini değerlendirirken, geleneksel olarak epistemologlar, herhangi bir entelektüel amaçtan ziyade şimdi hem kesin hem de kuşatıcı olan çok özel bir amaçla ilgilenmişlerdir. Bu amacın iki ciheti var ve bunlar bir sıralamaya tabi tutulmaksızın en kolay savunulabilir olanı öne çıkar. Eğer amaç yalnızca kesin inançlara

sahip olmaksa, o halde hedef en kesin olana inanmak ve eğer amaç yalnızca kuşatıcı inançlara sahip olmaksa, o halde hedef mümkün olduğunca fazla inanmak olacaktır.

Amacın senkronik karakterine dikkat edelim. Amaç, zaman bakımından kesin ve kuşatıcı inançlara herhangi bir gelecek zamanda değil, şimdi sahip olmaktır. Bu manada amacı karaktize etmenin önemini anlamak için, bir sene önceki kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma iştiyakımın hiçbir kanıta sahip olmaksızın inandığım şeylerle şimdi daha da arttığını düşünelim. Sözgelimi, benim aklî yeteneklerime dair P'nin, kanıtların temin ettiğinden çok daha olumlu değerlendirmeler içerdiğini varsayalım, fakat aynı zamanda da P'nin aklî açıdan beni başka türlü davranmaktan çok daha emin kıldığını ve bunun da benim dikkatli bir araştırmacı olmamı ve dolayısıyla da uzun zamandır var olan kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma iştiyakımı arttırdığını düşünelim. Bu uzun vadeli faydalara rağmen, ortada önemli bir rasyonel inanç anlamı var ve bu anlamdaki rasyonel inanç, geleneksel olarak pek çok epistemologun ilgisini çekmesine rağmen, şu an benim için rasyonel değildir. Ayrıca, bu örnek, faydaları beklenen zamanın kısaltılmasıyla da etkilenecek değildir. Bu anlamda, daha kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma durumumun ömünümüzdeki birkaç hafta, birkaç saat yahut da birkaç saniye sonra iyileşeceğine inanmak dahi, şimdi inanmakta olduğum P'nin rasyonel olduğu anlamına gelmez. Bu hususu daha açık hale getirebilmek için şunu da söyleyebiliriz: salt epistemik anlamda P'ye inanmak, benim için bu durumda, sırf kesin ve kuşatıcı inançlara şimdiki zamanda sahip olduğum için de rasyonel olamaz.

Epistemik açıdan rasyonel inançların şimdiki zamanda kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma amacı bağlamında açıklanması, amaçların şimdiki zamanla olduğu gibi gelecek zamanla da ilişkilendirilebileceğini varsaymaktadır. Yok, eğer bir kimse amaçları tanımı gereği sadece gelecek zaman bağlamında değerlendirmek isterse, o halde alternatif bir terminoloji oluşturmak çok zor olmayacaktır. "Amaç", "istek" ya da "değer" ile değiştirilebilir, epistemik rasyonellik de şimdi kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma isteğinin uygun ve yerinde olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Temelciler, bağdaşımcılar, güvenilirciler, erdem teoristleri ve diğerleri, bir inancın epistemik açıdan rasyonel olabilmesi için sahip olması gereken özelliklere ilişkin farklı açıklamalar sunarlar, fakat benim açımdan bu açıklamalardan hangisinin daha uygun olduğunun hiçbir anlamı yoktur. Asıl mesele, söz konusu açıklamanın herhangi bir rasyonellik nosyonuna ya da gerekçelendirilmiş, güvence altına alınmış veya rasyonel inanç gibi bunlarla bağlantılı nosyonlara göndermede bulunması değil de verili açıklamanın kesinlik değeridir. Genel olarak, mevcut literatür böyle bir anlayış üzerine kuruludur. Sözgelimi, temelciler, epistemik rasyonelliği, temel inanç ve diğer inançların da birtakım tümdengelimsel ve tümevarımsal bağlantılarla bu temel inançlar tarafından desteklendiği bir anlayışa dayalı olarak açıklamaya çalışır ve temelselliği karakterize ederken ya da bağlantıları desteklerken bir rasyonel inanç (gerekçelendirilmiş, güvence altına alınmış veya rasyonel inanç) nosyonuna göndermede bulunma durumunda kalmayı bir noksan olarak görürler. Temelcilerden farklı olarak bağdaşımcılar, epistemik rasyonelliğin, inançlar ve muhafazakarlık ve açıklama gücü gibi özellikler arasındaki birtakım tümdengelimsel ve olası bağlantılar bağlamında bir izahını sunmaya çalışırlar, fakat bunlar da kendi açıklamalarının bir şekilde rasyonel inanç ya da herhangi bir türevine göndermede bulunmasını bir noksan olarak addederler. Bu durum, epistemik olarak rasyonel inancın farklı açıklamalarını savunanlar için de geçerlidir.

Epistemik olarak rasyonel inancın bu özelliği, genel rasyonellik şemasının başlıca sorununu düzeltmek için uygun bir zemin sunar, yani bizi anlamak istediğimiz nosyon-

lar dairesi ile baş başa bırakır. Çünkü epistemik olarak rasyonel bir inanç açıklaması, genellikle rasyonel inanç veya herhangi bir yakın bileşenini kullanmaz ya da kullanmak istemezken, bu özellik, söz konusu daireden çıkış yolunu da içeren bir şema sunar.

Bilhassa, eldeki mevcut epistemik olarak rasyonel bir inanç açıklamasının yanı sıra, genel rasyonellik şeması daha da arındırılabilir: Bir karar (tasarı, eylem, strateji vs.), bir birey için X anlamında, ancak bireyin söz konusu kararın (tasarı, eylem, strateji vs.) X türünden amaçlarını gerçekleştirebilmek için kabul ediliebilir düzeyde iyi iş olacağına inanması durumunda rasyoneldir.

Bu arındırılmış şemaya göre, diğer rasyonellik türleri, epistemik rasyonellik bağlamında anlaşılırken, epistemik rasyonelliğin kendisi herhangi türden başka bir rasyonelliği önceden varsaymaz. Bu şema, böylece, epistemik rasyonelliğin nasıl diğer rasyonellik türlerinin dayanak noktası olduğunu rasmeder. Dahası, bu şema tamamen geneldir. Tüm fenomenlere (kararlar, tasarılar, stratejiler vs.) ve bu fenomenlerin tüm rasyonellik formlarına (ekonomik rasyonellik, söz konusu olan her şeyin rasyonelliği vs.) uygulanabilir. Mevcut hedefler doğrultusunda, inanç rasyonelliği kendinde bu şemanın en uygun bir örneğini teşkil eder. Her ne kadar epistemik olarak rasyonel inanç bir örnek olsa da. Sözgelimi, epistemik amacı, "X türünden amaçlar" için genel şema içerisinde konumlandırma girişimi şu şekilde sonuçlanacaktır: P inancı, epistemik bir anlamda, bireyin, P inancının şimdiki kesin ve kuşatıcı inançlarının epistemik amacının gerçekleşmesine kabul edilebilir düzeyde katkı sağlayacağına inanmakta epistemik olarak rasyonel olması durumunda rasyoneldir.

Genel şemanın bu şekilde somutlaştırılması, tüm önemli epistemik olarak rasyonel inanç teorileriyle uyumludur. Önerilen herhangi bir epistemik rasyonellik açıklamasının gerekliliklerini yerine getiren her inanç, aynı zamanda genel şemanın da bir örneğini ouşturur ki buradaki mevcut amaç da şu an itibariyle kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmaktır. Sözgelimi, bağdaşımcılara göre, birisi için P inancının şimdiki kesin ve kuşatıcı inançlarının epistemik amacının gerçekleşmesine kabul edilebilir düzeyde katkı sağlayacağına inanmak, yalnızca önerilen bağdaşımcı şartların P önermesi bağlamında karşılanması, yani yalnızca P'nin birisinin diğer inançlarıyla uygun bir şekilde örtüşmesi ve dolayısıyla da P'nin doğru olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda epistemik olarak rasyoneldir. Temelcilere göre, birisi için P inancının şimdiki kesin ve kuşatıcı inançlarının epistemik amacının gerçekleşmesine kabul edilebilir düzeyde katkı sağlayacağına inanmak, yalnızca salık verilen temelci şartların P önermesi bağlamında yerine getirilmesi ve dolayısıyla da P'nin doğru olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda epistemik olarak rasyoneldir. Benzer durum, diğer epistemik rasyonellik açıklamaları için de geçerlidir. Şüphesiz ki bu genel şema örneklemeleri, bir bütün olarak zararsız ve dolayısıyla da bilgi içerikli değildir, ancak yukarıdaki şemanın tamamen genel olduğunu ortaya koymak adına bu örneklemelerin zararsız, bilgi içerikli olmayan tabiatı yararlı bir şeye dönüşmektedir.

## 4. İNANCIN EPİSTEMİK VE EPİSTEMİK-OLMAYAN GEREKÇELERİ

Bir karar (tasarı, strateji vs.), bir birey için X anlamında, söz konusu kararın yalnızca X türünden amaçlarına ulaşmada kabul edilebilir düzeyde iyi iş yaptığına inanmasının rasyonel olması durumunda rasyoneldir. Ancak unutmayalım ki X, tüm amaçlarına

ya da bunların bir alt kümesine ait olabilir. Sözgelimi, eğer bireyin yalnızca ekonomik amaçlarını dikkate alırsak, söz konusu kararın (tasarı, strateji vs.) onun için yalnızca ekonomik anlamda rasyonel olduğu yargısında bulunabiliriz, yok eğer tüm amaçlarını -ekonomik olsun veya olmasın- dikkate alırsak, söz konusu kararın pekâlâ her yönüyle rasyonel olmadığı sonucuna varabiliriz.

İnançlar, aynı zamanda amaçların çeşitliliği bağlamında da değerlendirilebilir. Şöyle ki şu an itibariyle kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olma şeklindeki epistemik amacı gerçekleştirme düzeyi bağlamında olduğu gibi bireyin tüm amaçlar kümesini gerçekleştirme düzeyi bağlamında da değerlendirilebilir. Eğer bir birey için bir P önermesinin etkin bir şekilde tüm amaçlar kümesini gerçekleştireceği inancına inanması epistemik olarak rasyonel ise, o halde onun için P'nin her şeyi içerdiğine inanması da rasyoneldir. Burada iki rasyonel inanç nosyonu söz konusudur. Birincisi, salt epistemik amaç bağlamında tanımlanan epistemik rasyonellik nosyonu, ikincisi de epistemik olarak rasyonel inanç ve bireyin amaçlar kümesinin tamamı bağlamında tanımlanan çıkarımsal bir nosyondur. İnançları bu ikinci nosyon bağlamında değerlendirme konusunda herhangi bir yanlışlık yoktur, ne var ki son derece nadiren böyle yaparız. Burada asıl muamma, bunun niçin böyle olduğudur.

Bu muammayı çözmek adına ilk olarak dikkate alınması gereken şey, araştırma ve tartışmalarımızın genellikle birilerini, bazen de kendimizi, bir şeye inandırma çabaları bağlamında ortaya çıkan inancın rasyonelliği meselesiyle ilgili olmasıdır. İnandırma çabası sırasında, söz konusu olan önermeye inanmanın gerekçelerini ortaya koyarız. Ancak birisini şu anda inanmadığı bir şeye inandırmaya çalıştığımız için, sunduğumuz pragmatik gerekçeler genellikle etkili olmamaktadır. Hatta eğer kendisini bir önermeye inanması için iyi pragmatik gerekçelere sahip olduğuna ikna etmeyi başarmamız bile bir inanca sahip olması için yeterli olmayabilir. Ancak tersine, eğer birisi bir önermeye inanmak için iyi epistemik gerekçelere, yani söz konusu önermenin doğru olabileceğini gösteren gerekçelere sahip olduğuna ikna olması, bir inanca sahip olması açısından yeterli olabilir.

İnançlar, dünyayı olduğu gibi aksettirme iddiasıyla ortaya çıkan psikolojik ifadelerdir. İnançlar, genellikle ne kadar kesinse bir o kadar faydalıdır, fakat bu durumda bile faydalı olmak inançların tali bir özelliğidir. İnançların birincil işlevi, kesin bir şekilde temsil gücüdür. Ne var ki inancın pragmatik gerekçeleri için bu durumun tam tersi söz konusudur. Bu gerekçeler öncelikle ve en önemlisi, kesin bir şekilde temsil gücü haiz bir önerme değil, faydalı olan bir önerme oluşturma eğilimindedir. Netice itibariyle, bu tür gerekçeler genellikle inanç oluşturmazlar. En iyi halde, kişiyi, inancı mümkün kılan delilci bir ortama girmeyesini sağlarlar. Sözgelimi, düzenli olarak kiliseye giden, inançlı insanların arasında bulunan ve dini metinleri de Tanrı inancını kendileri için mümkün kılacak şekilde bakış açılarını değiştirme çabası içinde okuyan Pascalcıları bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Böylece, her ne kadar birisini bir önermeye inanmaya ikna etmek üzerine yoğunlaşsak da yine o kimseyi söz konusu önermeye inanmak zorunda bırakacak pragmatik gerekçelerle niçin ilgilenmediğimizin de basit bir açıklaması mevcuttur. Açıklama şu: normalde pragmatik gerekçeleri dikkate almanın hiçbir anlamı yoktur, çünkü bunlar normalde inanç oluşturan türden gerekçeler değildir. Benzer bir şekilde, bir iddia üzerine şahsî tartışmalarımızda, inanmak için hangi pragmatik gerekçelere sahip olabileceğimizi genellikle hesaba katmayız ve bunu üçüncü şahıs kipindeymiş gibi görürüz. İnancın pragmatik gerekçelerine ilişkin tartışmalarımız, genellikle etkisiz ve dolayısıy-

la da anlamsız olmaktadır. Demek ki, inandığımız şeyler üzerine tartışmalarımızda bu türden gerekçeleri görmezden gelmek, genel pratiğimizin bir sonucudur.

Bu pratik, nevi şahsına münhasır değildir. Niyet, karar, çaba, çözüm vs. için gerekçe arayışımızı yönetme pratikleri, içinde etkisiz olan gerekçelerin genellikle göz ardı edildiği durumlara benzer. Sözgelimi, tıpkı P'ye inanmak için ileri sürdüğümüz gerekçelerin aynı zamanda P'nin doğru olduğunu göstermeyi amaçlaması gibi, X'i yapmakta kararlı olduğumuzu göstermek için ileri sürdüğümüz gerekçeler de aynı zamanda X'in değerli olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Sözgelimi, tıpkı P'ye inanmak için ileri sürdüğümüz gerekçelerin P'nin doğru olduğunu göstermek için olağan olması gibi, X'i yapma kararı için ileri sürdüğümüz gerekçeler de X'in değerli olduğunu göstermek için olağandır. Bunun yanı sıra, X'i yapma kararı için ileri sürülen gerekçeler X'in değerli olduğunu gösterme amacını da haiz olmayabilir, tıpkı tıpkı P'ye inanmak için ileri sürülen gerekçelerin P'nin doğru olduğunu gösterme amacını haiz olmaması gibi. Sözgelimi, X'i yapma kararının kendisinin birtakım faydalara yol açtığını, yani gerçekte X üzerinden beklenmeksizin bu faydaların ortaya çıktığını varsayalım. Bu durumda X'i yapma kararının doğrudan bir gerekçesine sahip olursunuz ve bu gerekçe de X'in değerli olup olmadığından bağımsız bir şey olacaktır. Yine de, eğer siz ve ben neyi yapmak durumunda olduğunuz üzerine tartışıyor olmamız durumunda, hiçbirimiz bu türden gerekçelere başvurmayız.

Aynı durumda engelleyici hamleleri ele alalım. Mukabil adımların gerçekte iyi bir hamle olup olmadığından bağımsız olarak, saldırı durumunda mukabil adım atma kararı için bir gerekçeye sahip olabilirsiniz, çünkü böyle bir kararın kendisi karşı hamleyi savuşturmada yardımcı olabilir. Sözgelimi, saldırıyı savuşturmanın tek etkili yolunun karşı hamlede bulunma tehdidi olduğunu ve fakat yalnızca karşı hamlede bulunma durumunda olduğunuzda tehditlerinizin ikna edici olabileceğini varsayalım. Eğer yalnızca karşı hamlede bulunmaya hazırmış gibi hareket ederseniz, rakipleriniz tehditlerinizin boş olduğunu görecek ve dolayısıyla da daha fazla saldırıya geçecektir. Bu sebeple, mukabil adım atma kararı için en azından dolaysız bir gerekçeniz vardır ve hatta saldırıya maruz kaldığınızda atacağınız mukabil adımın menfaatlerinize ters düşecek şekilde düşmanlığı arttırmakla sonuçlansa bile bu gerekçeye sahipsiniz.[8]

Daha az dramatik bir şekilde, günlük olağan niyet, karar, öneri vs. oluşumu, bu niyet, karar, öneri vs. gerçekleşmesinden bağımsız sonuçları haizdir ve eğer bu sonuçlar yeteri kadar faydalıysa, o halde bize söz konusu niyet, karar ve öneri hususunda güçlü gerekçeler sunacaktır. Bunun yanı sıra, niyet, karar ya da önerilerin bizim için faydalı olup olmayacağını tartışırken bu tür gerekçeleri dikkate almadığımız gibi başkalarının niyet, karar ya da önerileri üzerine tartışırken de bu tür gerekçeleri dikkate almayız. Bunun niçin böyle olması gerektiği ve bu bilmeceye yönelik çözüm, inanç bilmecesi ve çözümüne benzer. X'i yapma niyeti (karar, öneri) için bu tür gerekçelere sahip olduğuna ikna olmak, niyeti (karar, öneri) oluşturmak için genellikle yeterli olmaz. Böylece, birisini X'i yapma niyetine (karar, öneri) ikna etmeye çalıştıkça, bu tür gerekçelere göndermede bulunmak normalde anlamsız olacaktır. Aksine, birisini X'in değerli olduğuna ikna edersek, bu, söz konusu niyetin (karar, öneri) oluşturulmasında genellikle yeterli olacaktır. Yine engelleyici örneği ele alalım. Saldırıyı mukabil bir adımla başarılı bir şekilde savuşturabileceğinizi biliyor olsanız dahi, bu, saldırının gerçekten anlamlı olduğuna ikna olmadığınız sürece böyle bir mukabil adım için yeterli olmayacaktır. Bu, (düşmanlarınızı şaşırmak amacıyla) karşı hamlede bulunacakmış

gibi hareket etmenizi sağlayabilir, fakat saldırıyı savuşturacak gerçek bir çözüm üretmek için yeterli olmaz.

Böylece, bir bütün olarak, esasında etkisiz olan bu tür gerekçeleri yöneten uygulamalar çoğunlukla ihmal edilir. Gerekçe-sunucu genel uygulamaya ilişkin bu durum, bir iddiaya inanmak için pragmatik gerekçeler üzerine niçin genellikle pek düşünmediğimizi ya da tartışmadığımızı açıklamaya da yardımcı olmaktadır.

İnancın pragmatik gerekçeleri üzerine niçin kafa yormadığımızın bir diğer ve daha güçlü açıklaması da bu tür tartışmaların çoğunlukla verimsiz olmasıdır. İnanmak için epistemik gerekçeler kadar pragmatik gerekçelere de sahip olabileceğimize rağmen, inançlarımıza ilişkin genellikle daha güçlü pragmatik gerekçemiz, kesin ve kuşatıcı inançlar yığınına sahip olmak ve bunları savunmaktır. Sürekli olarak muazzam bir karar çeşitliliği ile yüz yüzeyiz ve bu sebeple de ne tür bir karar almamız gerektiğini ayrıntılı olarak önceden kestiremediğimiz gibi bu kararları faydalı kılacak verileri de aynı şekilde önceden bilemiyoruz. Eğer hızlı bir şekilde ve tartışma veya araştırma fırsatı bulmaksızın yerine getirilmek durumunda çok sayıda kararlar olmasaydı, bu, çok da önemli bir mesele olmayabilirdi. Bu kararları alırken, böylece, var olan inançlar yığınımıza dayanmak durumundayız ve bu inançlar yığınının yeterli ya da kesin olması durumunda ise kararlarımızın iyi olmama ihtimalini arttırmış oluruz.

Böylece, amaçlar kümemizin tamamını gerçekleştirmenin en iyi yolu olan inançlar sisteminin aynı zamanda hem kuşatıcı hem de kesin olması gerekir. Yalnızca bu tür inançlara sahip olmakla farklı amaçlarımızı gerçekleştirmek için etkin stratejiler oluşturma konumunda olabiliriz. Epistemik olarak rasyonel olan inançlar, amacımızın kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak olması hasebiyle tanımı gereği bizim için rasyonel olan inançlardır; o halde, tüm amaçlarımız dikkate alındığında, epistemik olarak rasyonel olan önermelere inanmak da bizim için rasyoneldir. Böylece, tüm pratik amaçlarımız için, bu ibareyi harfiyen ele alırsak, inanndığımız şeyler üzerine tartışmalarımızda pragmatik gerekçeleri görmezden gelmek pekâlâ mümkündür.

Elbette ki içinde inancın epistemik gerekçeleriyle genel gerekçelerinin birbirinden ayrıştığı makul ve anlaşılır istisnalar da vardır. Eğer P'ye inanmadığım için birisi tarafından ciddi bir şekilde tehdit ediliyor ve inandığım gibi davranmıyorsam, bu, tüm ihtimalleri göz önüne aldığımızda, benim için P'ye inanmayı rasyonel kılan bir şeyler buluyorum demektir. P'ye inanmak epistemik olarak açık bir şekilde (amacımın kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olması bakımından) irrasyonel olsa bile bu böyledir. Fakat, kesinlikten bağımsız olarak inancın kendi faydalarının çok güçlü olmadığı pek çok durumda, epistemik olarak inanmanın rasyonel oluşuna ters düşecek şekilde söz konusu her şeye inanmanın rasyonelliği üzerinde baskılar ortaya çıkar. Bu baskıları daha da arttıran şey, epistemik-olmayan gerekçelerin genellikle doğrudan inanç üretmekten yoksun olmasıdır. Böylece, eğer epistemik olarak rasonel olmayan bir P önermesine inanmanın bir yolunu bulabilirsem, şu an itibariyle yanıltıcı olarak gördüğüm delilci bir konuma düşmek durumunda kalabilirim.

Sözgelimi, evrenin herhangi bir yerinde akıllı yaşamın bulunduğu şeklinde bir P önermesi varsayalım ve argümanın hatırına, P'nin lehindeki mevcut delilin ikna edici olmadığını savunduğumu kabul edelim. Bu durumda P'ye nasıl inanabilirim? Dünyanın dışında yaşamın varlığına ilişkin iyi bir kanıt sunacak tarafsız bir araştırma, bu konuda beni önemli ölçüde ikna edebilir. Ne var ki P'ye inanmak için şu an itibariyle iyi bir kanıta sahip olmadığıma göre, dünyanın dışında herhangi bir yerde yaşamın

bulunduğuna dair tarafsız bir araştırmanın herhangi bir kanıt sunacağını düşünmek için de iyi bir kanıta sahip değilim. Yahut da başka bir yönden bakarsak, dürüst bir araştırmanın P'nin doğruluğu için iyi bir kanıt ortaya koyabileceğini düşünmek için iyi bir kanıta sahipsem, bu durumun kendisi onun doğruluğunun iyi bir kanıtını oluşturmak için yeterli olacaktır.[9]

Esaslı, tarafsız bir araştırmanın alternatifi, kendime karşı bir alandır, öyle ki bunun sonucunda yanıltıcı ve fakat ikna edici bir kanıta ulaşmış olurum. Ne yazık ki bu tür alanlar tek başına doldurulamaz. İnançlar, çoğunlukla parçalı bir tarzda ele alınamaz. Daha ziyade, geniş inanç kümeleri, başka birisinin değiştirilebilmesi için değiştirilebilir olmalıdır. Böylece, şu an itibariyle iyi bir kanıttan yokdun olduğum bir varsayıma kendimi inandırmak umuduyla kanıtsal durumumu kötüleştiren bir proje, aynı zamanda diğer pek çok önermeyle ilgili kanaatlerimi de değiştirmiş olacaktır. Dahası, böyle bir projenin başarılı olabilmesi için kendi izlerini gizlemesi gerekir. Varsayımın lehindeki verileri toplayabilmek adına bilinçli olarak kendi konumumu manipüle ettiğimi kendime unutturacak şekilde kendi kendini aldatmanın bir ölçütü olmalıdır. Aksi takdirde, bu manipülasyonlarımın sonucunda, kanıtın varsayıma uyarlandığının farkına varacağım ve dolayısıyla da kendi kendimi ikna etme konusunda başarısız olacağım.

Bu şekilde kendi aleyhimde bir alan açmamda ilkece irrasyonel bir şey olmamasının yanı sıra, inanç sonucunda elde ettiğim faydalara nispetle maliyeti çok yüksek olacaktır. Nihayetinde bu tür yaklaşımlar ciddi çabaları gerektirmekte ve dahası, mevcut perspektifimden bakıldığında gelecek inançlarımın kesinliği ve dolayısıyla da gelecekteki tüm kararlarımın topyekûn işleyişi üzerinde olumsuz etkiler bırakacaktır. Böylece, sözgelimi ıstıraplardan kaçınmak gibi kısa vadedeki önemli faydaları haiz nadir durumlar dışında, yeterli kanıt olmaksızın bir şeye inanmam gibi kendi konumumu manipüle etme girişimim irrasyonel olacaktır.

Yine, niyet, karar, çaba, öneri vs. gerekçeleri arasında bir benzeşim söz konusudur. X'i yapma niyetinin gerekçelerine sahip olabilirim ve bu gerekçeler de X'in değerli olduğunu göstermeyebilir, ancak bu tür gerekçeler, X'in değerli olduğundan emin olmadığım sürece X'i yapma niyetimin genellikle sahih olduğunu ortaya koymaz. Bunun yanı sıra, bu tür gerekçeler, nihayetinde X'i değerli olarak görebileceğim ve bunun da X'i yapma niyetimini harekete geçireceği umuduyla kendi konumumu manipüle etme noktasında beni motive edebilir. Diğer yandan, bu türden bir tasarının kendisi de -kendi kendini aldatmanın bir ölçütü de dahil- yüksek maliyeti haizdir. Bu maliyetler, genellikle aynı zamanda yapma gerekçelerine sahip olduğum şeyleri yapma niyetinin gerekçelerine sahip olduğumu temin etmektedir, tıpkı benzer maliyetlerin genellikle doğru olduğunu düşünmemim epistemik gerekçelerine sahip olduğum şeylere inanmamın gerekçelerine sahip olmamı temin etmesi gibi.

Meselenin özü şu: her ne kadar tüm amaçlarının epistemik olarak inanmasını rasyonel kılan şeylerle ters düşmesi durumunda bile bir bireyin bir şeye inanması ilkece rasyonel olsa da, uygulamada böyle olmayacaktır.

## 5. SORGULAMA ÜZERİNE PRAGMATİK KISITLAMALAR

Pascal, şu an itibariyle yeterli kanıta sahip olmaksızın bir önermeye inanacak şekilde kendi kendimizi manipüle etmenin güçlü pragmatik gerekçelerine ilkece sahip olabileceğimizi savunmakta haklıydı. Fakat, pragmatik mülahazalar inancın rasyonelliği üzerinde etkili olsa da bu durum genellikle, sözgelimi, bir konunun araştırılması için

ne kadar zaman ve çaba harcanmasının daha rasyonel olabileceğinin belirlenmesi örneğinde olduğu gibi dolaysız olarak ortaya çıkmaz. Pragmatik mülahazalar sorgulama üzerinde birtakım kısıtlamaları gerektirir, ancak, bu kısıtlamaları da dikkate almak suretiyle, amacımız esasında hangi inançların faydalı olduğunu değil, hangi inançların doğru olduğunu belirlemektir.

Bir iddiaya inanmanın maliyet ve faydaları üzerine dolaysız, Pascalcı tartışmalarla nadiren ilgileniriz, fakat diğer taraftan bir konuyu araştırırken fazlaca ilave zaman ve kaynak harcamanın maliyet ve faydaları üzerine tartışmak da bizim için bütünüyle alışılmadık bir durum değildir. Gündelik bir örnek vermek gerekirse, ikinci el bir araba almaya karar verdiğimizde, ilgili arabanın durumuna baktığımız gibi modelin güvenilirlilik geçmişini de araştırırız, ancak bunu nasıl yapacağımıza da karar vermemiz gerekir. Yalnızca arabayı kullanmam yeterli mi? Modelin bakım aralıkları ve kayıtlarını da incelemeli miyim? Bir tamirciye ya da belki birden fazla tamirciye mi göstermeliyim? Benzer bir şekilde, ne kadar çok okyanus balığının avlandığını merak ediyorsam, bu konuyu araştırmak için ne kadar çaba sarfedeceğime de karar vermeliyim. Gazete köşelerinde yer alan açıklamalarla yetinmeli miyim, yoksa *Nature* dergisindeki ilgili en son yazılara mı bakmalıyım, yahut da doğrudan uzmanlarla mı görüşmeliyim?

Bu tür sorulara verilecek en makul cevap, esasında konunun benim için ne kadar önemli olmasına ve epistemik konumumu iyileştirmek için ne kadar ilave çabaya ihtiyaç duymama bağlıdır. Epistemik konumumu iyileştirme şansımın artması ve konuyla ilgili kesin inançların faydalarının çoğalmasıyla ilave çabalarda bulunmam da daha makul hale gelmektedir. Bu çabalar da konuyla ilgili neye inanmamın epistemik olarak daha rasyonel olacağını etkileyebilmektedir.

Böylece, bu dolaylı yollardan, pragmatik mülahazaların, neye inanmamızın epistemik olarak daha rasyonel olacağı üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu tür etkilere daha fazla örnek olarak, basitlik, verimlilik, problem çözme becerisi gibi deyim yerindeyse teorik erdemleri gösterebiliriz. Sözgelimi, basitliği ele alalım. Eğer bir varsayımın basitliği, varsaydığı birimlerin sayısı, varsaydığı birimlerin farklı türlerinin sayısı, varsaydığı kuralların sayısı ve bu kurallarla ilişkili değişkenlerin sayısı gibi bu türden mülahazaların bir fonksiyonu ise bu durumda bir varsayımın basitliğinin neden doğruluğunun bir kanıtı olarak görülmesi gerektiğini anlamak gerçekten son derece güç olacaktır.

Bunun yanı sıra, pratik bir mülahaza dahi olsa, basitlik, bazılarının sandığı gibi dolaysız bir rolü bulunmasa bile inandığımız şeyin şekillenmesinde önemli bir rolü haizdir. Eğer esasında çok karmaşık olmayan iki rakip varsayımın değerleri üzerine tartışıyorsak, birisi diğerinden biraz daha basit olsa dahi, hangi varsayıma inanmamız gerektiği üzerine tartışmalarımızda basitlik meselesini çok fazla öne çıkarmayız. Diğer taraftan, basitlik mülahazaları, tartışmalarımızda genellikle dolaylı bir rol oynamaktadır. Bunun sebebi ise, yalnızca sınırlı bilişsel becerilere ve bu becerileri geliştirmek için de yalnızca sınırlı bir zamana sahip olmamızdır. Varsayımların karmaşıklığı arttıkça, daha karmaşık beceriler ve bunlar hakkında kanıt toplamak, test etmek ve üzerine ayrıntılı tartışmalar yapmak için daha fazla zaman ve enerji gerektirir. Nitekim, eğer bir varsayım yeteri kadar karmaşıksa, onu tam olarak anlamaktan bile aciz olabiliriz. Bu durumda, bir inanç adayı bile olamaz ve kendiliğinden elenir. Kaldı ki ilkece anlaşılır olabilen varsayımlar arasında dahi ciddiyetle ele almamızın imkansız olduğu kimi karmaşık varsayımlar da yok değildir. Bunları irdelemek gereğinden fazla zaman alacağı gibi, yeni önermelerde bulunmak ve diğer varsayımlar oluşturmak hususunda da pek faydalı olmayacaktır. Do-

layısıyla, doğru olsalar dahi bize bir şey katmayacaklardır. Öyleyse, bunlar da kendiliğinden elenecektir. Kısacası, bunları göz ardı edeceğiz.

Diğer bir ifadeyle, biz öyle bir entelektüel pratiğe sahibiz ki, bir varsayımın basitliğinin nadiren bir varsayıma inanmanın dolaysız bir gerekçesi olarak görülmesine karşın, basitlik mülahazaları bir şekilde ve çok daha sabit ve dolaylı bir şekilde tartışmalarımızın bir parçası oluvermektedir. Bunlar bir tür eleme işlevi görür ve ciddiye aldığımız varsayımları önemli ölçüde sınırlar.

Yahut da, daha olumlu bakarsak, bir varsayımın basitliği, bazen bir varsayıma bağlanmamızın (tıpkı karşı çıkmamız gibi) bir gerekçesini oluşturabilir ki bu bağlılık da, pekçok şeyin yanı sıra, onun aracılığıyla deneyler yapmak ve diğer varsayımlar oluşturmayı gerektirir. Fakat bu tür durumlarda, neye inanmamızın rasyonel olacağı üzerine basitlik mülahazalarının etkisi bir kez daha dolaylı bir hal almaktadır. Bir varsayıma bağlılıktan beklenen asıl şey, körü körüne bağlılıktan öteye ya kendi doğruluğu ya da kendinden sonraki varsayımların doğruluğunu ortaya koyabilmek için yeterli kanıt sunmasıdır.

Dahası bu, içerisinde pragmatik mülahazaların bir bütün olarak inançlarımızın rasyonelliğini etkilediği bir yaklaşım modelidir. Bunu Pascal bahsinin öngördüğü kaba şekliyle pek yapmaz, ancak araştırıcı ve irdeleyici pratiğimizi şekillendirmesi çok da alışılmadık bir durum değildir. Bir meseleye dair kesin inançlara sahip olmak için ne kadar zaman ve çabanın daha rasyonel olacağını belirlemede yardımcı olduğu gibi hangi varsayımları ciddiye almamız gerektiği hususunda da yardımcı olmaktadır. Fakat bu entelektüel pratikler içerisinde, bir varsayım içindeki inancın faydalı olup olmadığına bakmaksızın onu önemsiz görürüz. İnanca ilişkin pratiğimizin içsel kuralları, bize sadece varsayımların doğruluğu (ya da tahmini doğruluğu) ile ilgilenmemizi söyler; halbuki pratiklerimizi şekillendiren şey de nihayetinde ihtiyaç, ilgi ve beceriler gibi pragmatik düşüncelerimizdir.

## 6. SORUMLU İNANÇ OLARAK GEREKÇELENDİRİLMİŞ İNANÇ

Epistemik olarak rasyonel inanç kavramı, birbirimizin inançlarına yönelik günlük değerlendirme çabaları ve ihtiyacıyla doğrudan bağlantılı bir şekilde son derece idealize edilmektedir. Epistemik rasyonellik, şu an itibariyle kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak gibi çok özel bir amaca matuftur, halbuki çoğumuzun, kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak için ne kadar zaman ve çabanın rasyonel olacağıyla ilgili birtakım kısıtlamaları haiz pekçok amacı söz konusudur. Diğer taraftan, epistemik rasyonelliğin idealize edilmiş karakteri, daha az idealize edilmiş olan çıkarımsal kavramlar için teorik bir dayanak olarak hizmet etmek için pek elverişli değildir ve dolayısıyla da potansiyel olarak daha ziyade günlük entelektüel endişelerimizle ilgilidir.

Asıl mesele, çıkarımsal bir rasyonel inanç kavramını ortaya koymanın en basit yolunun önemli ölçüde günlük entelektüel endişelerimizle ilgili olacak kadar kaba olmasıdır. Genel şemaya göre, her halükârda bir birey için (yani bireyin tüm amaçlarının dikkate alınması durumunda) P'ye inanmak, P'ye inanmanın tüm etkilerinin yeterli ölçüde faydalı olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda rasyoneldir. Ancak daha önce işaret ettiğim gibi, epistemik olarak rasyonel inançla rasyonel inancın birbirinden ayrı düşünmek pek olası değildir. Bunları tüm ve fakat alışılmadık şartlarda birbiriyle çelişkili göstermemek için büyük bir baskı söz konusudur. Diğer taraftan, pragmatik mülahazaların da aynı zamanda inançlarımız üzerinde

etkili olduğunu daha önce iddia etmiştim. Ne var ki bunu dolaylı yollardan yaparlar, sözgelimi, bir konunun araştırılması için ne kadar zaman ve çaba harcanmasının rasyonel olacağının belirlenmesi gibi. Dahası, birbirimizin inançlarına yönelik yptığımız günlük değerlendirmeler de bu etkiyi yansıtmaktadır. Böylece, eğer bir epistemoloji bu günlük değerlendirmelerle bağlantılıysa, o halde uygun bir şekilde pragmatik mülahazaları günlük değerlendirmelerimize dahil etmenin dolaylı yollarını bulacaktır.

Böyle bir epistemoloji oluşturmaya yönelik ilk adım, birbirimizin inançlarına yönelik günlük değerlendirmelerimizin gerekçe odaklı olmaya meyyal olup olmadığını tespit etmektir. Biz, sözgelimi, birisinin kanıt toplarken ve bu kanıtı değerlendirirken ne kadar dikkatli ve rasyonel olduğu yahut da kanıt toplarken özensiz ve seçici davranıp davranmadığı ya da bu kanıttan çabucak birtakım sonuçlar çıkarıp çıkarmadığıyla ilgileniriz. Bu günlük değerlendirmelerimizdeki gerek rasyonel gerekse de rasyonel olmayışın standartları, bir konu üzerine kanıt toplar ve irdelemelerde bulunurken ne kadar zaman ve çaba harcamamızın daha rasyonel olacağı üzerinde tasarrufta bulunan entelektüel olmayan ilgi, amaç ve ihtiyaçlarımızın bulunduğunu ortaya koyması bakımından son derece realisttir.

Yalnızca kaynak tahsisi gibi sorulara duyarlı bir kavram bu günlük değerlendirmelerin ruhunu kavrama yeteneğine sahiptir. Gerçekten de, farklı amaçları haiz farklı bağlamlar içindeki inançları değerlendirdiğimiz için muhtemelen birkaç kavrama ihtiyaç duyacağız. Dahası, en azından günlük değerlendirmelerimizin çoğu "gerekçelendirilmiş inanç" olarak adlandırdığım bir kavram bağlamında anlaşılabilir. Bu terimi kullanma biçimim, bazen doğru bir inanca eklenerek iyi bir bilgi adayı ortaya koyma gibi özelliklere, bazen de amacın kesin ve kuşatıcı inançlar olması hasebiyle bir inancın içsel olarak savunulabilir olmasını gerektiren özelliklere atfen terimin şizofrenik bir şekilde kullanıldığı mevcut literatürdeki yaygın kullanım biçimlerinden ayrılmaktadır. Tersine, ben, gerekçelendirilmiş inancı hem güvence altına alınmış inanç hem de epistemik olarak rasyonel inançtan ayırıyorum. "Güvence altına alınmış" terimini doğru bir inancı ciddi bir bilgi adayına dönüştüren özellikler, "epistemik olarak rasyonel" terimini de şu an itibariyle amacın kesin ve kuşatıcı inanca sahip olması hasebiyle bir inancı içsel olarak savunulabilir kılan özellikler için tutuyorum. Ve "gerekçelendirilmiş" terimini kullandığım üzere, bir inanç, ancak birisi onu elde etmek (ve tutmak) ile yükümlüyse gerekçelendirilmiştir.

"Gerekçelendirilmiş inanç"ın bu kullanımı, her ne kadar terimin çağdaş epistemolojideki kullanım biçimiyle uyuşmazlık içinde olsa da davranışın değerlendirilmesi bakımından "gerekçelendirilmiş" teriminin sıradan, günlük kullanımıyla yakın ilişkide olma gibi önemli bir avantajı haizdir. Bu demektir ki zor durumdaki birisinin davranışı, her tülü karmaşıklığı içinde söz konusu duruma mukabil sorumlulukta bir davranış olduğunu düşünürsek -ki bu da tersinden, kabaca ifade edersek, durumun farklı taleplerini rasyonel bir şekilde bir dengeleme meselesidir- gerekçelendirilmiştir. Benzer bir şekilde, belirli bir konuyla ilgili bir bireyin inançları, her tülü karmaşıklığı içinde söz konusu durumuna mukabil sorumlulukta ise -ki bu da tersinden, çok kabaca, zaman ve enerji gibi diğer taleplerine karşın konuyla ilgili sahip olduğu kesin inançların önemini rasyonel bir şekilde dengelemesi meselesidir- gerekçelendirilmiştir.

"Rasyonel denge"ye ulaşma meselesi, bizi anlamak istediğimiz bir terimler kümesiyle baş başa bırakmaktadır, fakat genel rasyonellik şeması, epistemik olarak rasyonel inanç kavramıyla birlikte, bu kaba karakterizasyonu teorik olarak saygın bir konuma evirmek için kullanılabilir.

Özel olarak, bir birey P önermesine, ancak P ile ilgili değerlendirmesi her durumda rasyonel ise, gerekçelendirilmiş bir şekilde inanabilir. Genel şemaya göre, söz konusu bireyin P değerlendirmesi, P ile ilgili mütalaasının kabul edilebilir düzeyde, yani zaman ve imkân kısıtlamalarını ve tüm amaçlarının kabul edilebilir olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda her açıdan rasyonel olarak görülebilir. Böylece, eğer bir birey, P ile ilgili kanıt toplamada ve bu kanıtı değerlendirmede kabul edilebilir ölçüde zaman ve enerji harcadığına ve elde ettiği söz konusu kanıtı toplama ve işlemede kabul edilebilir prosedürleri kullanıdığına epistemik olarak rasyonel bir biçimde inanıyorsa, bu inanca sahip olma hususunda gerekçelendirilmiştir.

Gerekçelendirilmiş inanç kavramı, güvence altına alınmış inanç kavramından farklı olarak, tanımlanmış olarak bilgi kavramıyla bağlantılı değildir. Bu bağlamda gerekçelendirilmiş inanç kavramı, epistemik olarak rasyonel inanç kavramı gibi idealize edilmiş de değildir. Gerekçelendirilmiş inanç kavramına iştirak etmek, epistemik olmayan amaçlarımızın entelektüel uğraşılarımız üzerine ne kadar zaman ve çaba sarfetmemizin rasyonel olacağı üzerinde bazı kısıtlamaları haiz olduğunu kabul etmek demektir. Kimi konuların görece önemsizliği, zamanın kısıtlılığı ve epistemik olmayan hedeflerimizin çoğunun baskıcı tabiatını dikkate göz önüne aldığımızda, bu konular üzerine çokça zaman ve çaba harcamak, hakkında enformasyon toplamak ve düşünmek pek uygun olmayacaktır.

Sözgelimi, sıradan algısal inançlarımız üzerine genellikle kayda değer bir zaman ve ciddi bir çaba harcamayız. Karşımızda bir masa olduğuna inanırız, çünkü şu anda onu görüyoruz. Bunu çok da irdelemeye hacet yoktur. Nitekim inançlarımızın çoğu bu şekilde düşünmeden ortaya çıkmaktadır ve bu da makbul bir yoldur. Eğer şüphe için herhangi bir somut neden yoksa, eşzamanlı olarak inanmaya meyyal olduğumuz şeyler üzerinde uzunca durmak zaman israfından başka bir şey değildir. Bu durumda en iyisi kendimizi bir tür otomatik pilot konumuna almak ve ancak birtakım sorunlar ortaya çıktığında devreye girmektir.

Her ne kadar eşzamanlı olarak inanmaya meyyal olduğumuz şeylere karşı gelmemek gibi kabul edilebilir genel bir yaklaşım içinde olsak da standart aklî yeti dağarcığımız, uygulama ve becerilerimizin sağlıklı çalışmadığı yönündeki uyarılara karşı duyarlı olmak da son derece önemlidir. Ancak bu apaçık olgu bile, basit entelektüel projelerin çoğu üzerine fazla düşüneden güvenmek durumunda olduğumuz çok sayıda yeti, aklî alışkanlık ve kanıları kullandığımız olgusunu geçerliliğini sarsmaz. Entelektüel prosedürlerimizin önemli bir kısmı, esasen otomatik bir şekilde işlemek durumundadır. Yalnızca entelektüel yöntem, uygulama ve yetilerimizin bir kısmı ve yine bunlardan hasıl olan kanaatlerimizin yalnızca bir kısmı ayrıntılı bir incelemeye konu olabilir. Asıl mesele, neyin daha çok dikkate alyık olduğunu belirlemektir. Her yeni durum, eğer yalnızca bu duruma en iyi tepkinin ne olduğunu bilmek istersek, bizi yeni entelektüel meselelerle karşı karşıya getirmektedir. Böylece, potansiyel olarak entelektüel projelere gark olmuş durumdayız, ancak tüm amaçlar kümemize nispetle, bu projelerden bazıları çok daha mühimdir. Benzer bir şekilde, zamanımız üzerindeki kısıtlamalara nispetle, bazıları diğerlerinden daha baskındır. Dikkate layık olanlar işte bunlardır.

Öyle konular vardır ki bunlarla ilgili kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak bizim için özellikle önemli değildir ve bunun bir neticesi olarak da çok az zaman harcasak ya da hiç harcamasak bile bunlar üzerine gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabiliriz. Gerçekten de düşündüğümüzde ilgili inançlarımızın yanlış olduğuna kani olsa dahi bunlar üzerine gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabiliriz. Benim terimleri kullanma biçimime göre

gerekçelendirilmiş inanç ile epistemik olarak rasyonel inancı birbirinden ayırmanın bir yolu da budur. Eğer bir birey P inancını epistemik olarak irrasyonel kılacak kanıta sahip olsa bile P inancı gerekçelendirilmiş olabilir, şöyle ki, konunun önemsiz olması hasebiyle, bu delili dikkate almak için zaman ve çaba harcaması uygun olmayabilir.

Gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmak sorumlu bir inanan olmayı gerektirir ve sorumlu bir inanan olmak da kanaatlerini oluştururken uygun bir sağlıklı olma düzeyi gerektirir. Bir meselenin ele alınışı, alelacele ele alınışının önemsiz olduğu sürece, alelacele olmamalıdır. Diğer taraftan, sorumlu bir inanan olmak, alelade önemi hazi olmadığı sürece, alelade bir ihtimam göstermemelidir. Eğer inançları gerekçelendirilmiş ise birisinin karşılamak zorunda olduğu standartlar, konunun önemine göre yükselip düşebilir. Eğer konuyla ilgili önemli bir şey yoksa, o halde bununla ilgili kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak için geniş çaplı bir çabaya da gerek yoktur. Dolayısıyla, karşılanması gereken sdandartlar da düşük olacaktır. Ancak eğer önemli meseleler risk altındaysa, bireyin sorumluluk alması ve dolayısıyla gerekçelendirilmiş inanç standartlarının da uygun bir şekilde yüksek olması gerekir. Gerçekten de bunlar epistemik olarak rasyonel inançlarınkine göre daha katı olabilir. Mesele ne kadar önemliyse, hata riskini en aza indirmek de bir o kadar önem arz etmektedir. Sözgelimi, eğer bir mesele insanların hayatını risk altına alacak şekilde belirsiz kanıları haizse, belirli bir kanıya varmadan önce çok ayrıntılı bir inceleme yapmak gerekir. Eğer bu yapılmazsa, sonuç itibariyle ortaya çıkan inançlar, epistemik olarak rasyonel olsalar dahi gerekçelendirilmiş olmazlar.

Diğer bir ifadeyle, tıpkı epistemik olarak rasyonel olmayan bir inancın gerekçelendirilmiş bir inanç olabilmesi gibi tersi de mümkündür. Bir inanç epistemik olarak rasyonel ve fakat hâlâ gerekçelendirilmemiş olabilir. Böyle bir şey mümkündür, çünkü epistemik olarak rasyonel inanç kesinliği ve hatta ahlakî kesinliği gerektirmez; halbuki ahlakî kesinlik bazen birisinin sorumlu bir inanan olmasını gerektirebilir. Epistemik olarak rasyonel olabilmek için birisinin hata riskini, kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olacak ve fakat risklerin de prosedürlerinin kabul edilemez düzeyde özensiz olması -insanların hayatlarının tehlikede olması- durumunda dahi bu teorik anlamda kabul edilebilir olması anlamında kabul edilebilir en küçük teorik düzeye indirmesi gerekir. Eğer böyleyse söz konusu inançlar, epistemik olarak rasyonel olsalar bile, gerekçelendirilmiş olmazlar. Birisi tarafından yerine getirilmek durumunda olan entelektüel standartlar, sadece ilgili meselenin önemine göre değil, aynı zamanda kişinin toplumsal rolüne göre de değişkenlik gösterebilir. Eğer filikaları denize elverişli duruma getirmek işimin bir parçasıysa bu noktada kesin inançlara sahip olmamla ilgili entelektüel talepler, aynı şeyin işimin bir parçası olmaması durumuna göre çok daha yorucu olacaktır. Eğer başka bir işle uğraşıyor olsaydım, teknede yeterli incelemelerde bulunmaksızın da filikaların denize elverişli durumda olduğu noktasında gerekçelendirilmiş olabilirdim. Bazen üstünkörü bir bakış da yeterli olabilir. Ancak işimin gereği olarak bu sefer üstünkörü bir bakış yeterli olmayacaktır. Tekneleri dikkatli bir şekilde incelememek, sorumsuzluk anlamına gelir. Bu noktada gerekçelendirilmiş inanca sahip olabilmem için daha fazla çalışmalı ve daha fazla bilmeliyim.

Birisinin toplumsal rolü, söz konusu mesele öncelikle teorik bir düzlemde olsa dahi uygun olabilir. Sözgelimi, ilk insansılar ve modern insanın evrimiyle ilgili inançlarım, evrim konusunda farklı otoritelerin görüşlerini tasvir eden polüler kitap ve yazılardan çıkarılmış olabilir. Uzmanların görüşlerine yönelik bu güven duygusu, konuyla ilgili gerekçelendirilmiş inanç sahibi olmam için yeterlidir; rasyonel olarak benden daha fazla bir şey beklenemez. Diğer taraftan, rasyonel olarak uzmanların kendilerinden

daha fazla bir şey beklenebilir. Çünkü onlar özel entelektüel sorumlulukları haiz bir araştırmacı topluluğunun parçasılardır ve bunun bir neticesi olarak da eğer konuyla ilgili gerekçelendirilmiş inançlara sahiplerse benden daha fazla ayrıntılı bilgilere sahip olmak durumundalardır.

Böylece, epistemik olmayan hedefler, bir bireyin gerekçelendirilmiş inancını dolaysız bir Pascalcı tarzdan ziyade dolaylı yoldan şekillendirir. Çünkü bir bireyin rasyonel olarak bir konuyu araştırmak için ayırdığı zaman ve çabanın boyutunu belirleyen şey, konuyla ilgili elde edeceği kesin kanaatlerin ne kadar önemli olduğudur. İşin önemi artıp azaldıkça buna yönelik çabalar da artıp azalmaktadır. Daha önce resmettiğim gerekçelendirilmiş inanç kavramı, bu dinamiği yakalamaktadır. Gerçekten de gerekçelendirilmiş inanç standartları hatta bir önerme ve tersi için farklılık arz edebilir. Eğer bu akşam yemeği için yabani mantar topluyorsanız, bu mantarın zehirli olduğuna yönelik yanlış inancınızın maliyeti görece önemsizdir. Nihayetinde, toplanabilecek başka mantarlar olduğu gibi yenilebilecek başka şeyler de bulunabilir. Diğer taraftan, bu mantarın zehirli olmadığına yönelik yanlış inancınızın maliyeti çok daha yüksek olacaktır. Şöyle ki, mantarın zehirli olmadığına yönelik gerekçelendirilmiş inancınızın standartları onun zehirli olduğuna yönelik gerekçelendirilmiş inancınızın standartlarından çok daha yüksektir. Yapmanız gereken, yalnız bir olumsuzun çok daha yüksek maliyete ve yanlış bir olumlunun da görece hafif maliyete yol açtığını göz önünde bulundurursak birinci durumda ikinci duruma göre çok daha sorumlu davranmaktır.

Bir birey, bir P önermesine, ancak tüm amaçları dikkate alındığında P'ye nispetle işlemlerinin kabul edilebilir olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda gerekçelendirilmiş olarak inanmaktadır. Fakat, yaptığımız şeye nasıl inandığımıza dair genellikle çok iyi bir fikre sahip olmayız. Hatırlamayabilir ya da belki hiç bilmeyiz. Dolayısıyla, yaptığımız şeye yahut da işlemlerimizin bu inançlara nispetle kabul edilebilir olup olmadığına dair epistemik olarak rasyonel kanaatlere sahip bir konumda olmayabiliriz. Bu tür inançlar gerekçelendirilmiş değildir, fakat diğer taraftan, özellikle de entelektüel işlemlerimizin önemli bir kısmının otomatik bir şekilde gerçekleşmek durumunda olduğunu dikkate alırsak, bütünüyle sorumsuz da değildir. Çoğu inançlarımız, belki de tamamı açısından, bunları nasıl elde ettiğimizin çok bir önemi yoktur, en azından işlerin yanlış gittiğini gösteren birtakım işaretler olmadığı sürece. Bence bu tür inançlar itinasız değildir.

Daha açık bir ifadeyle bir birey, her şeyi dikkate aldığımızda P'yi ele alma biçimi irrasyonel olmaksızın, bir P önermesine itinasız-olmayan bir şekilde inanmaktadır. Gerekçelendirilmiş inanç gibi öz bir kavram örneğinde olduğu üzere genel rasyonellik şeması da teorik olarak sağlam bir yolla şunun ne anlama geldiğini ayrıntılı bir şekilde açıklamak için kullanılabilir: bir birey tarafından P'nin ele alınışı, her halükarda P'ye nispetle işlemlerinin -zaman ve becerileri üzerindeki kısıtlamalar ve tüm amaçları hesaba katıldığında- kabul edilebilir olmadığına inanması epistemik olarak rasyonel değilse irrasyonel olamaz. Sözgelimi, eğer kanıt toplamada veya bu kanıtı değerlendirmede kabul edilemez bir düzeyde az bir zaman harcadığına yahut da bu kanıtı toplama ve işlemede kabul edilemez işlemler kullandığına inanması epistemik olarak rasyonel değilse, o halde P inancı itinasız değildir. Böylece, itinasız olmamak için bir inancın yerine getirmek durumunda olduğu standartlar, tıpkı gerekçelendirilmiş inancın standartları gibi, ilgili meselenin görece önemi, bu durumda bireyin diğer yükümlülükleri ve bireyin toplumsal rolü gibi faktörlere göre değişkenlik gösterebilir.

# 7. EPİSTEMOLOJİDE KAVRAMSAL ÇEŞİTLİLİK

Epistemoloji için bir dizi kavramsal ayrışmadan söz ettim. Bu kavramlar arasında temel olanlar bilgi, güvence altına alınmış inanç, epistemik olarak rasyonel inanç ve gerekçelendirilmiş inançtır. Güvence altına alınmış inanç, doğru inanca ilave edildiğinde Gettier problemlerini dışta tutacak şekilde bilgi üreten bir şey olarak tanımlanır. Epistemik olarak rasyonel inanç ve gerekçelendirilmiş inanç, bilakis, en iyi halde yalnızca olumsal olarak bilgi ile ilişkilendirilir. Epistemik olarak rasyonel inançlar ve gerekçelendirilmiş inançlar, doğru olsalar dahi, bilgi için iyi adaylar olamaz. Fakat, bu son iki kavram, felsefi olarak saygın ve yetkin bir genel rasyonellik teorisi içinde kendine yer edinmiş ve netice itibariyle de karar, tasarı, eylem, strateji vs. rasyonelliği ve biribirimizin inançları üzerine yapılan günlük değerlendirme biçimleriyle çok yakın bir ilişki tesis etmiştir.

Bu genel teorinin temelinde şu şema yer almaktadır: Bir karar (tasarı, strateji vs.) X anlamında bir birey için, kararın (tasarı, strateji vs.) X türünden amaçlarının gerçekleştirilmesi için kabul edilebilir düzeyde iyi çalışacağına inanmasının epistemik olarak rasyonel olması durumunda, rasyoneldir. Bu şema, epistemik olarak rasyonel inanç kavramını, rasyonelliğin diğer çıkarımsal kavramlarını tanımlamak için kullanmaktadır. Bu, teorik olarak sağlam bir stratejidir, çünkü epistemik olarak rasyonel inancın yeterli bir açıklaması diğer rasyonellik kavramları ya da bunların yakın türevlerinden herhangi birisini kullanmamaktadır. Epistemik olarak rasyonel inanç kavramı, böylece, çıkarımsal rasyonellik kavramları açısından teroik bir dayanak işlevi görebilir.

Bu şema, aynı zamanda geneldir. Şöyle ki, rasyonel olarak değerlendirilen tasarı, karar, strateji, eylem ve inanç gibi tüm olgulara tatbik edilebilir; yine, bu olguların değerlendirilmesinde kullanılan rasyonelliğin tüm farklı türlerine de -ki bu farklı rasyonellik türleri farklı amaç türlerine nispetle anlaşılmaktadır- tatbik edilmektedir.

Dahası, genel şemanın öneminin bir kısmı da birbirimizin inançlarına yönelik sıradan, gündelik değerlendirmeleri anlama için bir mekanizma sunmasından kaynaklanmaktadır. Bu gündelik değerlendirmeler, bilginin önkoşullarının birisi tarafından yerine getirip getirmediği üzerine odaklanma eğiliminde değildir. O halde, güvence altına alınmış inanç kavramı doğrudan bunlarla ilgili değildir. Aynı şekilde, değerlendirmeler, amacının kesin ve kuşatıcı inançlara sahip olmak olması hasebiyle birisinin neye inanmasının münhasıran uygun olduğu üzerine odaklanma eğiliminde değildir. O halde, epistemik olarak rasyonel inanç kavramı, bu tür değerlendirmelerle doğrudan ilgili olacak şekilde bir hayli idealize edilmiş durumdadır. Bunun yerine, gündelik değerlendirmelerimiz, daha ziyade inançlarını oluştururken birisinin sorumlu olup olmadığıyla ilgilidir ki bu da ilgili konuyu ele alırken birisinin rasyonel anlamda dikkatli ve titiz bir araştırmada bulunup bulunmadığı gibi mülahazalarla ilgili bir meseledir. Alternatif olarak, biz bazen de bireyin en azından sorumsuz davranmaktan kaçınıp kaçınmadığıyla ilgileniriz ki bu da ilgili konuyu ele alışında özensiz ya da aceleci davranıp davranmadığıyla ilgili bir meseledir.

Sorumlu ve sorumsuz inanca ilişkin bu kaba nitelendirmeler, rasyonellik ve irrasyonelliğin standartlarıyla ilgilidir ve dolayısıyla da bizi anlamak istediğimiz kavramların ihatasında bırakmaktadır, fakat genel şema, felsefi olarak saygın bir şekilde, bu gündelik değerlendirmelerin akla doymuş karakterini kavramak için bir mekanizma sunar. Bilhassa, bir birey bir P önermesine, P'yi ele alma şekli her halükârda rasyonel-

se, gerekçelendirilmiş olarak inanmaktadır ki bu da genel şema dikkate alındığında, P'ye nispetle işlemlerinin tüm amaçları hesaba katıldığında kabul edilebilir olduğuna inanmasının epistemik olarak rasyonel olmasıyla ilgili bir meseledir. Buna bağlı olarak, bir birey, P önermesine, P'yi ele alma şekli her halükârda irrasyonel değilse, itinasız olmayacak şekilde inanmaktadır ki bu da genel şema dikkate alındığında, P'ye nispetle işlemlerinin tüm amaçları hesaba katıldığında kabul edilebilir olmadığına inanmasının epistemik olarak rasyonel olmamasıyla ilgili bir meseledir.

Kavramları birbirine kenetleyen bu sistem, epistemolojiye yeni bir yaklaşım için açıklayıcı, teorik olarak saygın, gerçek entelektüel hayatlarımızla alakalı olan zorunlu materyaller sunar. Bu yaklaşım açıklayıcıdır, çünkü bir konuyla ilgili bilgi sahibi olmak için neyin gerektiğini anlama projesiyle bir konuyla ilgili epistemik olarak rasyonel inançlar ve gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmak için neyin gerektiğini anlama projesini birbirinden keskin bir şekilde ayırmaktadır. Bu yaklaşım teorik olarak saygındır, çünkü başka bir rasyonellik kavramı ya da türevlerinden herhangi birisine başvurmaksızın yetkin bir şekilde açıklanabilen genel rasyonellik şemasına dayanmaktadır. Ve bu yaklaşım gerçek entelektüel hayatlarımızla alakalıdır, çünkü kendimizin ve başkalarının inançlarını değerlendirmedeki gündelik ilgilerimizin çoğunu ihata eden gerekçelendirilmiş ve itinasız olmayan inanç kavramları da dâhil farklı çıkarımsal anlayışların tesisi için bir temel sunmaktadır.

## NOTLAR

1 Bkz.: Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing," *Journal of Philosophy* 64 (1967): s. 357-372 ve D. M. Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

2 Bkz.: Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); ve Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), özellikle s. 13-16. bölümler.

3 Goldman, "A Causal Theory of Knowing".

4 Ilgili konuların bir özet ve tartışması için bkz.: William Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), özellikle de 8 ve 9. bölümler. Aynı zamanda bkz.: Robert Audi, "Justification, Truth and Reliability," *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988): s. 1-29; Laurence BonJour, "Externalist Theories of Empirical Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy* içinde, cilt 5, ed. French, Uehling ve Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), s. 53-71; Richard Fumerton, "The Internalism-Externalism Controversy," *Philosophical Perspectives* içinde, cilt 2, ed. J. Tomberlin (Atasacadero, Calif.: Ridgeview, 1988); Alvin Goldman, "Strong and Weak Justification," *Philosophical Perspectives* içinde, cilt 2, ed. Tomberlin (1988); ve Ernest Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue," *Knowledge in Perspective* içinde, s. 225-244.

5 Bkz.: Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993).

6 Thomas Gilovich, *How We Know What Isn't So* (New York: Macmillan, 1991), s. 75-87.

7 Bkz.: Richard Foley, "Pragmatic Reasons for Belief," *Gambling on God* içinde, ed. J. Jordan (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994), s. 31-46.

8 Gregory Kavka, niyetlerle ilgili benzer bir bilmece sunar. Kavka'nın örneğinde, eylemi bir sonraki gün gerçekleştirmek üzere yarın zehir içmeye karar vermem karşılığında birisi bana bir milyon dolar teklif eder. Eğer yarın kararımı verirsem, bir sonraki gün zehri içip içmememden bağımsız olarak paraları alacağım. Bkz.: Kavka, "The Toxin Puzzle," *Analysis* 43 (1983), s. 33-36.

9 Bkz.: Richard Foley ve Richard Fumerton, "Epistemic Indolence," *Mind* 92 (1982), s. 38-56.

# 6. BÖLÜM

Richard Fumerton

# GEREKÇELENDİRME TEORİLERİ

Çeviren: Ayşenur Ünügür Tabur

GEREKÇELENDİRME KAVRAMI EPİSTEMOLOJİDE EN TEMEL KAVRAM OLARAK görülebilir. Yirminci yüzyılda hakim hale gelen görüş itibariyle bilgi, en azından kısmen, gerekçelendirme kavrayışımız üzerinden anlaşılmaktadır. Platon'un *Theaetetus*'taki "Bilgiyi elde edebilmek için doğru inanca ne eklenmelidir?" sorusuna pek çok kimsenin verdiği cevap, gerekçelendirmedir. Bunun yanı sıra, bir çok bilgi ve gerekçelendirme tanımlamasına göre, filozoflar olarak yerine getirmekte yetkin olduğumuz yegane sorumluluğun inançlarımızın gerekçelendirilmiş olana uyum sağlaması olduğu sonucuna varılması cazip bir seçenektir. Bütün insanların gerekçelendirilmiş inançları bilgiye dönüştürmek noktasında işbirliği yapıp yapmaması bizim elimizde olan bir husus değildir.

Fakat gerekçelendirme teorilerini açıklama ve değerlendirme meselesi göz korkutucudur. Nitekim pek çok farklı gerekçelendirme teorisinin yanı sıra epistemologlar arasında bu şekilde bir teori önermenin niteliğine dair radikal farklılıklar bulunmaktadır. Kimi epistemologlar gerekçelendirmeyi *tesis eden* nitelikleri belirlemeye çalışırken, diğerleri gerekçelendirmenin kendisine *eklendiği* niteliklere karar vermeye çalışmaktadır. Kimi filozoflar analizlerinin neticelerini analitik doğrular olarak kabul ederken, diğerleri bir çeşit empirik araştırmayla iştigal ettiklerini iddia etmektedirler. Arka planda yatan bu meta-felsefi ve metodolojik çatışmaların yanı sıra epistemologların kendi analizlerinin nihai amacında fikir birliğinde olup olmadıklarına dair ciddi belirsizlikler söz konusudur. Şimdi bu son mesele ile başlayalım.

## EPİSTEMİK-OLMAYAN GEREKÇELENDİRMEYE KARŞI EPİSTEMİK-OLAN GEREKÇELENDİRME

Bir epistemologun herhangi bir gerekçelendirme teorisi öne sürmeden önce vurgulaması gereken ilk ayrım *epistemik* gerekçelendirme ve diğer türlü gerekçelendirme-

ler arasındaki ayrımdır. Mesela, S'nin inancı gerekçelendirilmiş midir ya da rasyonel midir gibi bir soru sorduğumda, ihtiyatlı bir gerekçelendirmeyi kastetmiş olabilirim. Öyle görünüyor ki bir hastanın iyileşeceğine dair olan inancı *belirli anlamda* onun sağlığına kavuşma şansını arttırmaktadır (sebep olunan bu ihtimal çok düşük kalsa bile). Bu şekilde bir durumda hastanın iyimser bir inanca sahip olmak konusunda (ya da buna sahip olmayı denemekte) gerekçelendirilmiş olmasında biraz makullük vardır. Fakat bir taraftan bu inancın gerekçelendirilmiş ya da rasyonel olmasına müsaade etsek bile, bunun *epistemik olarak* gerekçelendirilmiş ya da rasyonel olduğu düşüncesine müsaade etmek istemeyiz. Ya da ölüm korkusundan hayatı felç olmuş bir insanı düşünelim. Şayet öteki dünya hakkındaki bir inanca sahip olması bu korkusunu hafifletecek ve normal yaşantısına geri dönmesini sağlayacaksa, bu kişi için bu tür bir inancı oluşturmaya çalışmak son derece makul olacaktır. İnançlar için ihtiyatlı sebepler (eğer varlarsa) inancın başarabileceği ya da başarma ihtimali olan birtakım hedefler ve sonuçların etkileriyle ilgili etmenlerdir.

Belirli bir önermeye inanmanın ya da inanmamanın başka birtakım epistemik olmayan sebepleri olabilir. Mesela bir kocanın, *ahlaki* bir zorunluluğun beraberinde getirdiği ahlaki bir *sebep* itibariyle karısının kendisine sadık olduğunu düşünmesi bunun aksine birtakım çok güçlü *epistemik* sebepler bulunsa dahi aşırı derecede mantıksız sayılmaz. Hatta bir kimse, içinde kişinin belirli inançlara sahip olmak için yasal mükellefiyete ve *hukuki* sebeplere sahip olduğu bir çeşit "*1984* kültürü" farz edebilir, fakat bu inançlar epistemik açıdan irrasyoneldir.

Epistemik gerekçelendirmeyi, kavramın birbirine zıt analizlerine nispeten daha nötr bir şekilde karakterize etmenin bir yolunu bulabilir miyiz? Bir önermeye inanmak için gerekçe ne olursa olsun, bu gerekçenin inanılan önermenin doğrulunu *muhtemel* hale getirmesi gerekliliğini ilk adım olarak ileri sürebiliriz.[1] İyileşeceğine dair inancında *ihtiyatlı sebeplere* sahip olan hastanın inançları sonucu iyileşeceği daha muhtemel olmasına rağmen sahip olunan ihtiyatlı sebepler inanılan önermenin olasılığını yükseltmemiştir; kişinin kendisi için ihtiyatlı sebeplere sahip olduğu inanç (tedavi) ihtimalini daha olası hale getirmiştir. Epistemik sebepler kendileriyle desteklenmiş şeylerin doğruluklarını muhtemel hale getirirler ve her ne kadar tartışmalı olsa da, bir şeyi daha muhtemel hale getirme ilişkisinin nedensellik çerçevesinde anlaşılmaması gerektiğini ileri sürmek cazip gözükmektedir.

Bizim bir önermenin doğruluğunu muhtemel hale getirmek yönündeki ilk aşamadaki gerekçelendirme tanımımız nihai anlamda o kadar da nötr olmayabilir. Biraz sonra göreceğimiz üzere, epistemik gerekçelendirmenin sözde normatif niteliğini vurgulayan kimseler olasılığın kavramsal önceliğini, epistemik sebeplerin diğer tür sebeplerden ayrılması için anahtar bir role sahip olması bağlamında tartışma konusu haline getirebilirler. Buna ek olarak, ileride tekrar görüleceği üzere, şayet bir kişi muhtemel hale getirmenin nispetini, olasılığı sıklık kavramı ile ilişkilendirerek anlarsa, gerekçelendirmenin tabiatı üzerine birtakım içselci/dışsalcı tartışmalar bağlamında kaçınılmaz olarak büyük sorunlarla yüz yüze kalacaktır.

## BİR İNANCIN GEREKÇELENDİRİLMESİNE SAHİP OLMA VE GEREKÇELENDİRİLMİŞ BİR İNANCA SAHİP OLMA

Vurgulanması gereken bir başka öncelikli fakat önemli ayrım, bir inancın gerekçelendirilmesine sahip olma ve gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olma arasındaki ayrımdır. Bir önermeye inanmamı sağlayacak doğrultuda son derece güçlü epistemik sebepler bulunmasına rağmen nihai anlamda o önermeye inanmamam son derece mantıklı olabilir. Böyle bir durumda söz konusu önermeye inanmam hususunda gerekçemin olduğunu bu önerme hakkında gerekçelendirilmiş bir inancım (hatta hiçbir inancım) olmamasına rağmen iddia edebiliriz.[2] Bir kişinin gerekçelendirilmiş bir şekilde P'ye inanmasının ne olduğunu tanımlamak için, P'ye inanmanın şartı olarak, gerekçelendirmeye sahip olma kavramını kullanabileceğimizi varsaymak bize cazip gelebilir. Özellikle, bir kimse, herhangi bir kişinin ancak P'ye inandığı zaman, P'ye gerekçelendirilmiş olarak inanabileceğini ve bunun da kişinin sahip olduğu gerekçelendirmeye *dayandığı* iddia edebilir. Dayandırma ilişkisinin analizi de çok tartışmalı bir konudur. Bunun analizinin nedensellik bağlamında yapılacağı umulabilir. (Bu bağlamda) S kişisi için P'ye inanmak noktasında J haklı gerekçesi mevcuttur demek S P'ye ancak, S'nin inancı onu P'ye inandıracak bir gerekçenin varlığı tarafından *neden* olmuşsa gerekçelendirilmiş bir şekilde inanır demektir. Kişi herhangi bir kavramın nedensellik bağlamında analizini sunduğunda, "olağandışı" nedensellik zincirine dayanan karşı örnekler karşısında doğrudan tetikte olmak durumundadır. Eğer P'ye inanmak için J gerekçelendirmesine sahipsem, ve bu bir hipnozcu tarafından bir parti esnasında beni hipnoz edildiğim için zil sesini duyduğumda P'ye inanmama sebep oluyorsa, bu durumda ortaya çıkan inancın benim kendi sahip olduğum bir gerekçelendirmeye *dayandığı* açık değildir. Bu problemlerle başa çıkmak için nedensel bir dayandırma açıklamasının nispeten basit şekilde revize edilebileceği yollar olabilir (mesela nedensellik bağının bazı açılardan direk bir şekilde olması zorunluluğunda ısrar etmek gibi), fakat biz bu meseleyi burada daha fazla irdelemeyeceğiz.

Şayet gerekçelendirmeye sahip olmak ve gerekçelendirilmiş inanca sahip olmak arasında yapılan ayrım meşru bir ayrımsa, bu iki kavramdan hangisi diğerinden daha temeldir? Eğer yukarıda yapılan nedensellikle alakalı öneri makul ise, gerekçelendirme sahibi olmak kavramsal açıdan gerekçelendirilmiş inanca sahip olmaktan daha temel olacaktır. Nitekim bu durumda ikincisini birincisine göre tanımlamaktayız. Bunun ötesinde, eğer biz dayandırma ilişkisini nedensellik bağlamında anlarsak, hangi inancın gerekçelendirilmiş hangi inancın gerekçelendirilmemiş olduğu hususunda spekülasyon yapan *filozoflar* karşısında dikkatli olmamız gerekir. Herhangi bir nedensel hipotezi desteklemek için kişi deneysel kanıta ihtiyaç duyar ve bana öyle geliyor ki filozoflar neyin bir inancı nedenleyip nedenlemediği hususundaki psikolojik bir iddiayı desteklemek amacıyla ihtiyaç duyacakları deneysel kanıta ancak nadir durumlarda sahip oluyorlar. Her ne kadar epistemologların (bu şekilde) hangi inancın gerekçelendirilmiş hangi inancın gerekçelendirilmemiş olduğuna karar vermeye çalıştıkları varsayılsa da, eğer kendilerini sadece filozof olmak açısından cevap verebilme konusunda yetkin oldukları sorularla sınırlandırmaları gerekiyorsa, ilgilenmeleri gereken sorunun yalnızca şu ya da bu önermeye inanmamız için herhangi bir gerekçemizin olup olmadığı sorusu olduğunu ileri sürmekteyim. Kişinin gerekçelendirme ile ilgili analizine bağlı olarak, bu soru filozofların cevaplama hususunda özel olarak yetkin

gösterilemeyeceği deneysel bir soruya dönüşerek neticelenebilir, fakat bu mesele daha sonra temas edeceğimiz bir meseledir.

## GEREKÇELENDİRME VE NORMATİFLİK

Şaşırtıcı sayıda felsefeci birbirinden radikal olarak farklı gerekçelendirme teorileriyle gerekçelendirmenin normatif bir kavram olduğu hususunda fikir birliği yapmış gözükmektedir. Ne yazık ki, felsefeciler bir kavramı normatif olarak karakterize ettiklerinde tam olarak neyi kastettikleri hiç de net değildir. Normatif terimlerin, anlamları örnek normatif ifadeler kullanılarak ortaya konulabilen terimler olduğunu söyleyerek başlayabiliriz ve belki nelerin paradigmatik olarak normatif olduğunu basit bir şekilde listeleyebiliriz. Bu liste bütün normatif ifadelerin sayıca kısmen az temel normatif kavramlar üzerinden tanımlanabileceğini düşünüp düşünmediğimize bağlı olarak uzun ya da kısa olabilir. Bir kimse bu gibi paradigmatik normatif terimler arasında "iyi", "gerekli", "olmalı", "doğru", "kabul edilebilir", "zorunlu" ve bunların karşıtları gibi terimleri içerebilir.

Bu şekilde ilerleyecek olursak epistemik gerekçelendirmenin normatif bir kavrama benzerliğinin şüpheli olduğu inkar edilemez gözükmektedir. Plantinga'nın (1992) bize etkili bir şekilde hatırlattığı gibi, "gerekçelendirme" kelimesinin etimolojisi bize bir *değer* terimi ile uğraştığımız fikrini vermektedir. Nitekim epistemologlar herhangi bir delil E'nin bir kimseyi P'ye olan inancı hakkında gerekçelendirip gerekçelendirmediği sorusunu oldukça rahat bir şekilde bir kimse E delili temelinde P'ye inanmamalı mı inanmamalı mı sorusu ile aynı anlamda kullanabilmektedirler. Genellikle bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu tanımının ilk sözcülerinden birisi olarak kabul edilen Ayer, bilgiyi kişinin emin olmaya hakkı olduğu yerde sahip olduğu doğru kanı olarak tanımlamıştır (1956). Dolayısıyla gerekçelendirme kavramının normatif olduğu fikri en azından yine prima facie mantıklıdır. Fakat bu hususta tedbirli ilerlemeliyiz. Daha önce gördüğümüz üzere epistemik sebepleri başka türlü sebeplerden ayırmak zorundayız. Şayet gerekçelendirilmiş inanç hakkındaki konuşmalarımızı inanmamız gereken şey hakkındaki konuşmalara dönüştürebilirsek, aynı değerlendirmeler bize "gereklilik" kavramının farklı manalarını birbirinden ayırmamız gerektiği fikrini verir. Ahlaki manası açısından, kocanın eşinin masumiyetine inanması "gerekli" olabilir, fakat epistemolog bir kimsenin epistemik olarak neye inanması gerekliliği ile alakadardır ve bizim hala "gereklilik"in bütün bu farklı manalarının normatif kavramları ifade ettiği ilgi çekici bir anlamın varlığına ikna edilmemiz lazım gelmektedir.

Eğer biz normatif "gereklilik" paradigmamızı ahlaki "gereklilik" olarak kabul edecek olursak, o zaman epistemik "gereklilik"in bir normatif kavram ifade edip etmediği sorusu, epistemik "gereklilik" ve ahlaki "gereklilik" arasında dikkat çekici bağlantılar bulunup bulunmadığı sorusuna indirgenmiş olacaktır. Bu seferki problem ise ahlak felsefecilerinin *ahlaki* "gereklilik" hakkında birbirinden radikal şekilde farklı görüşlere sahip olması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bazıları normatif ve normatif olmayanı *kural koyucu* ve *betimleyici* hükümler arasında bir karşılaştırma yaparak birbirinden ayırmaya çalışmaktadır. Fakat bu normatif ve normatif olmayan ayrımı olarak düşünülecek olursa, epistemologların gerekçelendirmenin normatif bir kavram olduğu iddiasını kabul etmesi gerekliliği net olmaktan çok uzak olacaktır. Zannediyorum ki epistemologların büyük bir kısmı bir inancın gerekçelendirilmiş olmasının tanım kabul eden bir *olgu* olduğunu bir inancın belirli bir nedensellik geçmişi olması gibi açık

bir şekilde kabul etmektedirler. (Esasen bazı gerekçelendirme teorilerinde bir inancın gerekçelendirilmiş olması sadece nedensellik geçmişiyle alakalı bir durumdur.)

Richard Foley (1987) epistemik gerekçelendirmeyi insanın neye inanması gerektiği bağlamında anlayabileceğimizi iddia etmiş ve epistemik manada "gereklilik" ve ahlaki manada "gereklilik" arasındaki farkı genel bir cinsin alt türleri arasındaki fark olarak anlamıştır. Kabataslak ortaya koymak gerekirse, Foley'in iddiası bütün normatif yargıların amaçlara ve sonuçlara ulaşma yetkinliğine sahip olduğudur. Önemine dikkat çekmekle ilgilendiğimiz amaçlar ve sonuçlar birbirinden farklılık arz ettiği için ne yapmamız gerektiğine ve neye inanmamız gerektiğine dair farklı çeşitlerde normatif yargılar vardır. Bundan dolayı *ahlaki* açıdan gerekçelendirilmiş bir eylemden bahsederken söz konusu amaç iyi olanı yapıp kötüden kaçınmak olabilir. *İhtiyatlı* olmanın neyi dikte ettiği ile ilgileniyorsak, söz konusu amaçlar ve sonuçlar, mesela, tabiatı gereği arzu edilen her şeyi kapsamak olabilir. Kişinin *yasal* olarak ne yapması gerektiği, bir eylemin kurala uygunluğunun kapsamının bir işlevi olabilir. Kişinin, epistemik "gerekliliği" bu çerçeveye uydurmak (ve dolayısıyla epistemik yargıların sahip olduğu normatiflik türünü faydalı bir şekilde sınıflandırmak) için bütün ihtiyacı olan, kişinin *epistemik* olarak inanması gerekli olanı tanımlayan kendine özgü hedefleri ve sonuçları belirlemesidir. Bunun için en aşikar adaylar doğru olana inanmak ve yanlış olana inanmaktan kaçınma çifte hedefleridir.

Bu açıklama anlamlı gözüktüğü kadar büyük zorluklarla da karşı karşıyadır. Hemen farkedilmesi gereken bir nokta bunun bir takım belli örneklere mahal olduğudur. Hastanın iyi olacağına dair sahip olduğu inancın sebebine, epistemik olmayan gerekçelendirme paradigmamıza dönelim. İlgili inancı oluşturmak suretiyle, hasta kendisine, muazzam sayıda doğru inançla sonuçlanan bilimsel ve felsefi araştırmalara adayabileceği uzun bir yaşam üretebilir. İnanılan şeyin doğru olması amacına ulaşmayı başarmasına rağmen, söz konusu hastamız (hipoteze göre) iyi olacağına dair olan inancı için hiçbir epistemik gerekçelendirmeye sahip değildi. Bu problemin belli bir çözümü (Foley tarafından öne sürüleni), söz konusu epistemik amacı *şimdi* doğru olana inanmak ve *şimdi* yanlış olana inanmaktan kaçınmaktır. Fakat bu tür bir revizyon esasen söz konusu problemi çözmemektedir. Mesela mutlak güce sahip bir varlığın deniz kızlarının olduğuna dair epistemik açıdan irrasyonel inancı kabul etmeksizin *şimdi* dolaysız bir şekilde büyük bir yanlışlığa inanmama sebep olacağını farzedelim. Öyle görünüyor ki doğru olana inanma ve yanlışa inanmaktan kaçınma amacına ulaşmak için tekrardan epistemik açıdan irrasyonel bir inancı kabul etmek zorundayım.

Kişi çaresizlik içinde söz konusu epistemik amacı belirli bir önermeye bağlı olarak şimdi doğru olana inanmak şeklinde sınırlamayı deneyebilir. Fakat bu şekilde doğru inanç ve gerekçelendirilmiş inanç arasındaki farklılığı yok etme tehlikesi altında kalmış oluruz. Önemsiz bir biçimde, P'ye bağlı olarak doğru olana inanma amacına ulaşmanın tek yolu P'ye P doğru olduğu takdirde inanmaktır. Problem kişinin epistemik "gerekliliğin" içeriğini, kendisinin, bir önerme açısından, inanmakta *gerekçelendirilmiş* olduğu şeyin, şu anda doğru olana inanmak noktasındaki amacı yerine getireceği durumu ile özdeşleştirmek istemesidir. Fakat bu şekilde bir revizyonla bizim amaç odaklı epistemik gerekçelendirme düşüncemiz acınacak bir biçimde döngüsel hale gelmektedir.[3]

Elbette epistemik gerekçelendirmenin iddia edilen normatif karakterini anlamaya çalışan başka yollar da mevcuttur, fakat bunların herhangi birisinin açıklayıcı olduğundan emin değilim. Kişi, bir kimsenin bir inancı gerekçelendirilmiş olarak nitelediği zaman, bu inancın eleştiri için uygun bir süje olmadığını gösterdiğini düşünebi-

lir. Bir kimse bir inancın gerekçelendirilmemiş olduğunu söylediği zaman, bu kişi bu inancı eleştiriyor demektir. Bir inancın ilk aşamada bir inandırıcılığa sahip olması için, inancın eleştirisinin, inanca sahip olan kişiye karşı olan eleştiriden ayrılması gerekir. Bir kimseyi bizim epistemik açıdan yanlış olduğuna kanaat getirdiğimiz bir inanca sahip olduğu için eleştirmek temel olarak yanlıştır. Sözgelimi biz bir kimsenin ilgili delilleri uygun bir şekilde değerlendiremeyecek kadar aptal olduğunu varsayarsak, bunun sonucu olarak bu kişinin sahip olduğu çok sayıda çılgınca irrasyonel inançlar için onu nadir olarak eleştirmemiz olasıdır. Ancak kişi bir inancı gerekçelendirilmemiş olarak nitelendirdiğinde kişiyi değil inancı eleştirdiğini net bir şekilde belirtse bile, kişinin, herhangi bir kimse epistemik rasyonellik diktelerine uyan inançları bir takım isyankar "akıl-karşıtı" hareketlerinin boyunduruğu altında eleştirdiğinde, söz konusu eleştiriye sahip olan kişinin bir *çelişkinin* sorumlusu olduğunu başarılı bir şekilde iddia edebileceğinden emin değilim.

Bir kimse epistemik "gereklilik"i diğerlerinden ayırdığı takdirde, epistemik yargıların bir anlamda normatif olduğu iddiasına dayanarak gerekçelendirme kavramına dair daha fazla bir kavrayışa sahip olduğu hususu nihai olarak açık değildir.[4]

## TEMELCİLİK

Kişinin epistemik gerekçelendirmeyi nasıl anlaması gerektiğine dair soruyu bir kenarda bırakıp, gerekçelendirme teorilerini, onların epistemik gerekçelendirmenin yapısını nasıl anladıkları bağlamında ayırabileceğini düşünmesi cazip olabilir. Belki de en ünlü gerekçelendirme teorisi *temelcilik*tir – bu görüşü temsil eden terimin kendisi yapısal bir metafordur. Fakat ileride de göreceğimiz gibi, temelciliğin sadece yapısal bir gerekçelendirme hakkında bir görüş olarak algılanması onun en iyi anlaşılma biçimi değildir. Uygun anlayış, temelciliğin farklı versiyonlarının, aynı zamanda epistemik yargıların *muhtevası* hakkında da açıklamalarda bulunduğu anlayışıdır.

Temelciliğin klasik versiyonları zorluklarla karşılaşmasına rağmen, mevcut dışsalcı hısımlarının popülaritesi göz önüne alındığında, epistemolojide hala muhtemel geçerli olan görüştür. Kabaca ifade etmek gerekirse, bir temelci bütün gerekçelendirilmiş inançların nihai anlamda dolaysız gerekçelendirilmiş birtakım temel inançlara dayandığını iddia etmektedir. Temelcinin dolaysız gerekçelendirmeden ne anladığına bağlı olarak, bir kimse temelcilik hakkında birbirinden radikal anlamda farklı versiyonlara sahip olabilir.

Küçük bir çaba, kendileri hakkında gerekçelendirmeye sahip olduğumuz önermelerin büyük bir çoğunluğunun bu statülerini ancak bizim haklı olarak inandığımız diğer bir takım önermelere borçlu olduğunu düşündürmektedir. Sözgelimi, ben Hitler'in kendini öldürdüğüne gerekçelendirilmiş bir şekilde inanabilirim, fakat bu ancak benim (diğer birtakım şeylerle birlikte) genel olarak güvenilir çeşitli tarihi metinlerin bu olayı betimlemiş olmasına gerekçeli bir şekilde inanmamdan kaynaklanmaktadır. Temelciler benim Hitler hakkındaki bu dolaylı gerekçelendirmemi, bütünsel ya da kısmı olarak, başka gerekçelendirilmiş inançlara dayanarak oluşturulmamış bir gerekçelendirmeyle kıyas etmek istemekte. Fakat bu şekilde dolaylı gerekçelendirmeden farklı olarak bir çeşit gerekçelendirmenin var olduğunu neden varsaymalıyız?

## TEMELCİLİĞİN GERİLEME (TESELSÜL) ARGÜMANI

Sözgelimi, ellinci doğum gününüz yaklaşırken size kısa bir zaman içerisinde delireceğinizi söylediğimi varsayalım. Buna delil olarak da saatli bomba gibi ancak 50 yasında ortaya çıkacak bir genetik bozukluğa sahip olduğunuzu göstermekteyim. Doğal olarak paniğe kapılmış bir şekilde, bana bu gene sahip olduğunuz sonucuna hangi sebebe dayanarak ulaştığımı soracaksınızdır. Buna cevabım ise kendime ait bir önsezim olduğu şeklinde olsun. Sizin bu gene sahip olduğunuza dair olan inancıma yönelik herhangi bir epistemik gerekçelendirmemin olmadığını fark eder etmez, yaklaşan delilik yönündeki tuhaf sonucumun saçma bir şekilde irrasyonel olduğuna hükmedeceksinizdir. Bu tip örneklerin genellemesiyle kişi aşağıdaki ilkeyi ortaya koyabilir:

> Kişi P'ye olan inancında E temelinde gerekçelendirilmiş olabilmek için, E'ye olan inancında gerekçelendirilmiş olmalıdır.

Şimdi başka bir örnek düşünelim. Farzedelim ki ben Fred'in kısa bir süre içerisinde öleceğine dair inancımda haklı olduğumu iddia ediyorum, ve buna gerekçe olarak da avucundaki bir çizginin kısa olmasını gösteriyorum. Siz haklı bir şüphecilikle bu sefer benim avuç çizgilerinin hayatın uzunluğu ile bir ilgisi olduğuna dair olan inancım hakkında bir gerekçem olup olmadığını merak etmektesiniz. Bu çizginin niteliği ve Fred'in hayatı arasında muhtemel herhangi bir bağlantı olduğuna dair bir gerekçem olmadığına ikna olur olmaz, benim Fred'in yaklaşan ölümü hakkındaki sahip olduğumu iddia ettiğimi gerekçelendirilmiş inancı reddedeceksinizdir.[5] Bu gösteriyor ki biz Çıkarımsal Gerekçelendirme İlkemizi (ÇGİ) ikinci bir şartı içerecek şekilde genişletebiliriz:

> (**ÇGİ**): Kişi P'ye olan inancında E temelinde gerekçelendirilmiş olabilmek için sadece (1) E'ye inanmak için gerekçelendirmeye değil (2) E'nin P'nin varlığını olası hale getirdiğine dair de bir gerekçelendirmeye sahip olmalıdır.

### a. Epistemik Teselsül (Regress) Argümanı

ÇGİ ile bir kimse nispeten kolay bir şekilde temelcilik için epistemik teselsül (geri gidiş, gerileme) argümanını ileri sürebilir. Şayet bütün gerekçelendirmeler dolaylı bir şekildeyse, S kişinin herhangi bir P önermesine inancında gerekçelendirmeye sahip olabilmesi için, S'nin bunu başka bir önerme $E_1$'den meşru bir şekilde çıkarsamasını sağlayacak bir konumda olması gerekmektedir. Fakat $E_1$ S'yi P önermesine inanmakta ancak S $E_1$'e inanmakta haklı bir gerekçeye sahip ise gerekçelendirilebilir, ve bu şekilde bütün gerekçelendirmeler dolaylı olacaksa, S $E_1$'e inanmada, onu ancak başka bir gerekçelendirilmiş önerme $E_2$'den dolaylı bir şekilde çıkarsadığı takdirde gerekçelendirilmiş olacaktır, ki $E_2$'nin kendisi de başka gerekçelendirilmiş olması gereken bir önerme olan $E_3$'ten çıkarsanmak durumunda olacaktır, ve bu durum bu şekilde *ad infinitum* devam edecektir. Fakat sonlu varlıklar sonsuz bir akıl yürütme zincirini tamamlayamazlar ve dolayısıyla bütün gerekçelendirmeler dolaylı bir şekilde olsaydı, hiç kimse hiçbir şeye hiçbir düzeyde inanmakta gerekçelendirilmiş olamazdı. Şüpheciliklerin en radikali olan bu durum ise saçmadır (ki bu bir kimsenin buna inanması için bile bir haklı gerekçesi olmamasını gerektirir). Dolayısıyla dolaylı olmayan bir gerekçelendirme, yani gerekçelendirme teselsülünü sonlandıracak dolaysız gerekçelendirilmiş inançlar mevcut olmalıdır.

Daha tartışmalı olan ÇGİ'nin ikinci şartını kabul ettiğimiz takdirde, baş gösteren teselsül çoğalmaktadır. Bu durumda S sadece $E_1$'e inanmakta değil aynı zamanda $E_1$'in P'yi muhtemel kıldığına inanmakta da gerekçelendirilmiş olmalıdır, (olabilirlik konusunda ek olarak bu gerekçelendirmeyi sağlayacak) bir önerme ise (şayet hiçbir temel inanç yoksa) başka bir önerme olan $F_1$'den çıkarsanmak durumunda olacaktır, ki $F_1$ de aynı şekilde $F_2$'den çıkarsanmak zorunda kalacaktır ve dolayısıyla bu durum sonsuza kadar devam edecektir. Fakat S kişinin $F_1$'in, $E_1$'in P'yi muhtemel kıldığını, muhtemel kıldığına inanmakta da gerekçelendirilmiş olması gerekecektir, bu önermeyi ise başka bir önerme olan $G_1$'den çıkarsamak ihtiyacı duyacaktır, ki $G_1$'i de başka bir önerme olan $G_2$'den çıkarsamak durumunda kalacaktır... Ve bu şekilde o $G_1$'in, $F_1$'in $E_1$'i ve $E_1$'in P'yi muhtemel kıldığını muhtemel kıldığına çıkarsamaya ihtiyaç duyacaktır... Dolaysız bir çıkarım olmadan, herhangi bir şeye olan inancımızda bir gerekçelendirmeye sahip olabilmek için sonsuz sayıda ya da sonsuz uzunluklarda akıl yürütmeyi tamamlamamız gerekecektir gibi gözükmekte!

Peter Klein (1999) son zamanlarda *sonsuzlukçuluk* (infinitism) adını verdiği bir görüşü savunmaktadır. Sonsuzlukçular dolaysız gerekçelendirmenin varlığını kabul etmeyi reddetmekte ve dolaylı gerekçelendirmenin geçerliliğine binaen, gerekçelendirilmiş inançların bizim sonsuz sayıda öncül için sonsuz sayıda argüman öne sürebilmemizi gerektirmekte olduğunu kabul etmekte, fakat sınırlı varlıkların da bunu yapabilme kabiliyetine iyi bir şekilde sahip olabileceklerini iddia etmektedir. Bu açıdan insanların sonsuz sayıda gerekçelendirilmiş inanca (elbette bunların büyük çoğunluğu herhangi bir zamanda bilinçli değildir) sahip olmasında hiçbir saçmalık söz konusu değildir. Söz gelimi sen 21, 31, 41'e ve bu şekilde sonsuza kadar giden sayılara gerekçelendirilmiş bir şekilde inanabilirsin. Her ne kadar sen, tabii ki, sonsuz bir akıl yürütme zincirini tamamlayamasan da, inandığın her önerme için bir argüman öne sürebilirsin denebilir. İnandığın her inancın gerekçelendirilmiş olması için sadece gerekçelendirebilme kabiliyetinin zorunlu olduğunu söyleyen bir iddiada herhangi bir saçmalık yoktur.

Acı çektiğime ya da şu anda var olduğuma dair inancımda olduğu gibi birtakım inançlarımı desteklemek için argümana ihtiyaç duyma fikri çok garip gözükmektedir. Fakat sınırsız sayıda fıtri inancın varlığı bile, dolaysız gerekçelendirme olmadan kaçınılmaz olarak şüphecilikle yüzleşmemiz gerektiği yönündeki temelci iddiaları zayıflatsa da, sonsuzlukçunun temelcilik için olan ikinci teselsül argümanına bir cevap verdiği hususu açık değildir.

### b. Kavramsal Teselsül Argümanı

Yukarıda tartışıldığı üzere epistemik teselsül argümanı kısır bir *epistemik* döngünün kabul edilemezliğine dayanmaktadır. Fakat bir kimse, daha temel olarak, dolaysız bir gerekçelendirme *kavramı* olmadan kişinin kavramsal kısır bir döngüyle de karşılaşacağını öne sürebilir. Dolaylı gerekçelendirme anlayışımız tam olarak neye tekabül etmektedir? ÇGİ'yi doğru yapan her şeye (tartışmalı ikinci şartı olarak ya da olmayarak). ÇGİ'nin analitik (tanımsal olarak doğru) olduğunu söyleyerek cevap vermek en cazip olanıdır. Bunun bir açıdan ifade ettiği, kişinin P önermesine olan inancı hakkında dolaylı (çıkarımsal) bir gerekçelendirmeye sahip olması, onun gerekçelendirmesinin P'yi birtakım başka gerekçelendirilmiş şekilde inanılan E1 önermesinden çıkarsama kabiliyetinden meydana geldiğini iddia etmektir. Fakat bunun gibi bir şey dolaylı gerekçelendirme *kavramının* makul bir analizi ise, potansiyel kısır kavramsal

bir döngüyle karşı karşıya kalırız. Dolaylı gerekçelendirme *anlayışımız* bir gerekçelendirme anlayışını öngörmektedir. Bundan dolayı, dolaylı gerekçelendirmeyi nihai anlamda tanımlayabileceğimiz dolaysız bir gerekçelendirme kavramını takdim etmemiz gerekmektedir.

Şöyle bir analoji düşünelim. Bir filozofun araçsal iyilik kavramını (bir şeyin araçsal olarak iyi olması) ortaya koyduğunu düşünelim. Bu filozof bir şey için araçsal iyi olmanın ne anlama geldiğini aşağıdaki kabataslak bir analiz ile sunuyor: X iyi bir şey olan Y'ye yol açtığı zaman araçsal olarak iyidir. Her ne kadar biz araçsal iyiliğin bu analizinin doğru olduğunu kabul etmiş olsak da, iyiliğin kavramsal *kaynağını* henüz tespit etmiş olmayacağızdır. Bizim araçsal iyilik analizimiz bir şey için iyi olmanın ne demek olduğuna dair bir anlayışı ve nihai olarak da bir şey için iyi olmanın özünde ne demek olduğuna dair bir anlayışı öngörmektedir. Temelcilik için kavramsal teselsül argümanı şu tezi ortaya koymaktadır ki araçsal iyilik özsel iyiliğe nasıl bağımlıysa, dolaylı gerekçelendirme de dolaysız gerekçelendirmeye aynı şekilde bağımlıdır.

## ÇIKARIMSAL OLMAYAN GEREKÇELENDİRME

Şayet temelcilik için kavramsal bir teselsül argümanı mevcutsa, bu demektir ki kişi epistemik kavramlara başvurmadan çıkarımsal olmayan, yani dolaysız bir gerekçelendirme açıklaması ortaya koyana kadar kendi temelci açıklamasını tamamlamamıştır. Epistemik gerekçelendirmenin normatif bir kavram olduğunda ısrar eden, natüralist değer açıklamalarını reddeden ve temel normatif kavramların tanımlanamayacağını iddia eden bir kimse dolaysız bir gerekçelendirme açıklamasının, gerekçelendirmenin bağlı olduğu bir inancın ya da bir inananın sahip oldukları özelliklerin belirlenmesiyle oluştuğunu iddia edebilir (Goldman 1979). "Bağlı olmak" (*supervenience*) bugünlerde birçok kişinin itibar ettiği felsefi bir jargondur. Y'nin X'e bağlı olduğunu söylemek genellikle sadece X ve Y arasında zorunlu bir çeşit bağlantının olduğunu söylemektir ki bir kimse bunlar arasında zorunlu bağlantı çeşitlerini fark edebildiği kadar çok bağlılık çeşitlerini de fark edebilir. Takip eden bölümde, farklı dolaysız gerekçelendirme açıklamalarını, fikrin taraftarlarının gerekçelendirmeye sahip olmayı özdeşleştirdiği şartlar bağlamında tartışacağım. Şayet kişi özdeşlik iddialarından tedirginlik duyuyorsa, görüşleri bağlı olma diline çevirerek düşünebilir.

## YANILMAZ İNANÇ OLARAK ÇIKARIMSAL OLMAYAN GEREKÇELENDİRME

Descartes belki de en iyi bilinen temelci olarak görülebilir. O neredeyse hiçbir zaman gerekçelendirmeden bahsetmemiş olsa da (onun ilgisi daha ziyade bilgi ile alakalıydı), bizim dolaylı gerekçelendirme dediğimiz şeye dayanmayan bir bilme yolunun var olduğuna dair düşünceyi benimsediği açıkça gözükmektedir. Onun görüşlerinin en doğal yorumuna göre, Descartes temel bilgiyi yanlışlanamaz (*infallible*) bilgi ile özdeşleştirmekteydi. Meşhur olduğu üzere Descartes kendisinin "ilk" doğrusunu kendi varlığının bilgisinde buldu. Descartes'in kendi varlığına olan inancını diğer inançlardan ayıran şey, onun kendi varlığına olan inancının kendi varlığını gerektirmesiydi. Dolaysız gerekçelendirmeyi Kartezyen terimler bağlamında anlayabilir miyiz? S'nin P'ye *t* zamanında olan inancı P'nin doğruluğunu gerektirdiği zaman, S'nin P inancının *t* zamanında dolaysız olarak gerekçelendirilmiş olduğunu söyleyebilir miyiz?

Bugünlerde kısmen az sayıda Kartezyen temelci bulunmakta. Bu görüş sıkıntılarla doludur. Lehrer'in (1974) ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, bu yanılmaz inanç kavramının bizim temel dolaysız gerekçelendirme anlayışımızla alakalı olması hususu açık olmaktan çok uzaktır. Yalnızca teknik problemlerden birini düşünelim. Her zorunlu doğru, tüm önermeler tarafından önemsiz bir şekilde gerektirilmektedir. (P'nin doğru olması Q yanlışken imkansız ise P Q'yu gerektirmektedir, fakat Q'nun yanlış olması imkansız ise bu kez her şey tarafından gerektirilecektir). Yukarıda verilen yanılmaz inanç anlayışının şekline göre, zorunlu doğrular hakkındaki tüm inançlar dolaysız bir gerekçelendirmeye sahip olmak durumunda kalacaktır. Fakat bu tamamen yanlıştır. Şayet ben garip bir şekilde zorunluluğunu kavramak benim için çok karışık olan bir önermeye inanırsam, bu inancın dolaysız gerekçelendirmeye sahip olduğunu kabul etmek makul gözükmeyecektir.

Yukarıda bahsedilen problemi çözmek için bir yol bulabilecek olsak da, çoğu modern epistemolog yanılmaz inançlara sınırlandırılmış temelci gerekçelendirmenin, kendimizi gerekçelendirilmiş olarak farzettiğimiz girift inanç yapısını doğrulamak açısından ancak fazla derecede yetersiz bir temele imkan verdiğine ikna olmuşlardır. İnanılmaları dolayısıyla önemsiz bir şekilde gerektirilen az sayıda olumsal önerme olabilir -varlığıma olan inancım, inançlarıma dair inancım, bilinçli olduğuma dair inancım- fakat konuları kendilerinin inanılmış olmalarını da kapsayan geçmiş zaman önermelerine gelince, tartışmasız yanılmaz inanç örnekleri ileri sürmek çok zor hale gelmektedir. Ayer'in (1956, 19) iddia ettiği gibi, P önermesi ve P'nin gerçekleşmesi birbirinden tamamen başka olgular olduğu müddetçe, birincisinin, ikincisi olmadan tek başına var olmasının imkansız olabileceğini düşünmek zor gözükmektedir.

## YANILMAZ GEREKÇELENDİRME

Bir kimse çıkarımsal olmayan gerekçelendirmeyi bir inancın inancı yanılmaz kılan özsel bir özelliği ile tanımlamaktan ziyade, bir inanca *eşlik eden* ve hata ihtimalini ortadan kaldıran bir *gerekçelendirme* çeşidi arayabilir. Sözgelimi, S'nin *t* anında P'ye inancı için olan gerekçelendirmesi bir bileşen olarak P için "doğruluk teminatı" içerdiği zaman S *t* anında P'ye olan inancında yanılmaz bir şekilde gerekçelendirilmiştir diyelim. Fakat bir inanç için olan gerekçelendirme nasıl olur da, bir bileşen olarak, inancı doğru kılan bir şeyi bileşeni olarak kapsayan bir olgu durumu ile özdeşleştirilebilir?

Bazı klasik temelciler tecrübeler hakkındaki inançların, bu inançların konusu olan tecrübeler tarafından gerekçelendirildiğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla, mesela bir acıya sahip olduğum zaman, acıya sahip olduğuma dair inancımın gerekçelendirmesinin acının ta kendisi olduğunu varsaymak ilk aşamada makul gözükebilir. Böyle bir görüşe göre, acı duyduğum inancıma dair olan dolaysız gerekçelendirme -acıyı tecrübe etmek- inancımın doğruluğunu önemsiz bir şekilde garanti etmektedir. Fakat bu şekilde bir görüş acı tecrübesini, söz gelimi Sezar'ın suikastından ayıracak başka bir açıklamaya gereksinim duyacaktır. Yukarıda sözü geçen temelciler benim acı çektiğime dair olan tecrübemin, bu acıya yönelik olan inancımda beni haklı çıkarabileceğini, fakat Sezar'ın suikasta uğramış olması gerçeğinin benim onun suikasta uğradığına dair inancımı gerekçelendirmeyeceğini iddia etmek istemektedirler. Fakat bu ikisi arasında birinin dolaysız gerekçelendirme olduğunu gösteren ve diğerinin ise dolaysız gerekçelendirme olduğunu iddia etmeyi mantıksız kılan söz konusu farklılık nedir? Acının *bana* ait bir tecrübe oluşuna dikkat çekmek bu ayrımı sağlamayacaktır. Nitekim bana

ait olan vücut her türlü değişime maruz olsa da, bunların bir çoğu onların meydana geldiğine inanmam yönünde beni haklı çıkarmamakta. Dolayısıyla hala onlara olan inançlarım hakkında, beni haklı çıkarabilecek bana ait olgu durumlarını, beni haklı çıkaramayacak olan bana ait olgu durumlarından ayırmak için, bir prensibe dayalı bir açıklamaya halen ihtiyacımız var.

Temelcinin acı çektiğime dair olan inancımı gerekçelendirmek için başka inançları göz önünde bulundurmayı gereksiz kılan, acı ile aramda olan bir takım özel *ilişkilere* daha iyi başvurduğunu varsaymak cazip gözükmektedir. Acı duyduğuma dair olan inancımda bana gerekçelendirme sunan acımın kendisi değildir. Daha ziyade benim inancımı dolaysız olarak gerekçelendiren şey sahip olduğum acıya başka hiç kimsenin sahip olamayacağı çıkarımsal olmayan şekilde bir *erişime* sahip olmamdır (oysa başkaları benim bu durumda olduğumu keşfetmek için çıkarıma dayanmak durumundadırlar). Temelcinin başvurduğu bu erişim çeşidi elbette gerekçelendirilmiş inanç değildir. Bizim gerekçelendirilmiş inanç anlayışına dayanmayan bir dolaysız gerekçelendirme anlayışına ihtiyacımız var. Bertrand Russell (1959 ve 1984) *malumatı* niteliklerin, olguları da önermesel bilginin karşısına koydu. Malumat öznenin bir takım olgulara ilişkin sahip olduğu özgün bir ilişkidir ki özne onlar vasıtasıyla bu olgular tarafından doğrulanan önermelere olan inancında bir çeşit gerekçelendirme elde eder. Bu görüşün nispeten daha karmaşık bir versiyonu, kişinin bir P önermesine dolaysız olarak inanmak noktasında, kişi doğrudan sadece P'dir olgusuyla değil, P'dir düşüncesi ve P'dir olgusu arasında bir tekabüliyet ilişkisinin olduğuna dair malumat sahibi ise gerekçelendirildiğini iddia eder (bir düşünce ve bir olgu arasındaki tekabüliyetin bir düşüncenin doğrulunun özünü teşkil ettiği durumda). Malumat kendisinin anlatının varlığını gerektirdiğinden, kişinin bir önerme yanlışken ona inanmak için bu şekilde bir gerekçelendirmeye sahip olamadığına yönelik sıradan bir kanı vardır.[6]

Malumat teorisi diğer alternatif teorilere göre dolaysız gerekçelendirmenin bütüncül bir açıklamasını teklif etmek gibi ilginç bir avantaja sahip olabilir. Çoğu geleneksel temelciye göre, dolaysız gerekçelendirilmiş inançlar için en iyi iki aday, kişinin mevcut zihin içeriği hakkında olan empirik inançları ve nispeten basit, zorunlu doğrular hakkındaki a priori inançlardır. Malumat teorisinde, zorunlu doğruların ve kişinin mevcut bilincindeki olumsal doğruların dolaysız bilgisi *aynı* gerekçelendirme kaynağına sahip olacaktır – niteliklerin malumatı. Bu iki çeşit bilginin arasındaki farklılık, bilginin kaynağının farklılığından ziyade bilginin içeriğindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Zihinsel durumların dolaysız bilgisinde malumatın nesneleri varlıkları ezeli olmayan olgulardır – zorunlu doğruların dolaysız bilgisinde malumatın nesneleri ise ezeli olgulardır.

## GELENEKSEL TEMELCİLİĞE İTİRAZLAR

Temelciliğe karşı en etkililerden birisi olan argümanında Wilfrid Sellars (1963, 131-132), temelci gerekçelendirme fikrinin bir şeylerin varlığının, bir kimsenin bilincine sunulmuş olması itibariyle (bir şeylerin varlığının dolaysız malumat nesnesi olması bakımından) uzlaştırılamaz gerilimler ortaya çıkaracağını öne sürmüştür. Bir yandan, bir şeylerin sunulmuş olmasının herhangi başka bir inanç içermediğini kesinleştirmek için bu görüşün savunucuları dolaysız gerekçelendirmenin kavramların uygulanmasıyla bozulmamasını istiyor. Öte yandan, temelciliğin bütün amacı gerekçelendirme teselsülünü sona erdirmek, bize kendileri vasıtasıyla diğer bütün şeyleri gerekçelendirebileceğimiz sağlam temel bir gerekçelendirme zemini sağlamaktır. Fakat kendisine

dayandığımız temellerden yaptığımız çıkarımlarımızı anlamlandırmak için, bize bilincimizde sunulan şeylerin bir *doğruluk değerine* sahip olduğunu teminat altına almalıyız. Bununla birlikte doğruluk değerine sahip olan şey, kavramların uygulanmasını içermektedir. Fakat bir kavramı uygulamak demek bir sınıfa aitlik hakkında bir yargı vermektir ve bir sınıfa aitlik hakkında yargı vermek ise hakkında yargı verilen şeyi sınıfın diğer örnek üyeleri ile ilişkilendirmeyi içerir. Bu tür izafi benzerlik yargıları da en azından geçmiş hakkındaki inançları içerecek ve çıkarımsal (dolaylı) bir nitelikte olacaktır (geçmişte olan olaylara "doğrudan" hiç bir erişime sahip olmadığımızı varsayarsak).

Yukarıdaki eleştiri açık bir şekilde bir sürü tartışmalı varsayıma dayanmaktadır. Eleştirinin gücünün yönünü değiştirmek için geleneksel malumat temelcisi şüphesiz, bir olgu hakkında dolaysız bir şekilde malumat sahibi olmanın bizatihi herhangi bir önerme hakkında gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olmak olmadığını vurgulayacaktır. Bu şekilde dolaysız gerekçelendirmeyi oluşturan yalnızca, düşüncenin bir olguya tekabül ettiğinin farkındalığıyla bitişik bir olgu hakkındaki malumat sahibi olmaktır. Nitekim olgularla ilgili malumatı olduğu halde düşünce üretme kapasitesi olmadığı için herhangi bir şeye kesin bir şekilde inanmak hususunda hiçbir gerekçesi olmayan bir kısım yaratıklar var olabilir. İkinci olarak, bir klasik temelci, bir kavramı uygulamanın, söz konusu şeyi bu kavram altında yer alan, kavramı uyguladığı diğer varlıklarla ilişkilendirmek olduğu iddiasını reddecektir ya da en azından reddetmelidir. Bu şekilde bir görüş kolaylıkla temelcinin ümitsiz olarak kaçınmaya çalıştığı şekilde bir kısır teselsüle davetiye çıkarmaktadır. En nihayetinde benim X'in Y'ye benzer olduğuna dair olan yargımın kendisi, benzerlik kavramını X/Y çiftine uygulamayı gerektirmektedir. Bunu yaparken X/Y çiftini birbirine benzer olan diğer şeylerle karşılaştırmıyor muyum? Doğrusu bir şeyin acı verici olduğu hakkında sahip olduğum herhangi başka bir tecrübeyi hesaba katmaksızın hüküm verebilirim.

Dolaysız malumat teorisyeni malumatın olgularla anlaşılabileceğini varsaymakta ve bunu yaparken zihin tarafından dayatılan herhangi bir yapıdan bağımsız bir dünya yapısının anlaşılabileceğini farzetmektedir. "Antirealizm"in bir takım radikal türleri güçlü bir "tekabüliyet"e dayanan doğruluk anlayışını ve bununla birlikte dolaysız olarak bilebileceğimiz düşünce/dünya uyumuna bağlılığı redderler.[7] Her ne kadar dünya üzerine empoze edebileceğimiz alternatif kavramsal çerçevelerin varlığı iddiası kısmen makul olsa da, prensipte dahi olsa bir zihnin bir yapıyı tamamen yapısallıktan yoksun bir dünyaya empoze edebileceğini varsaymak saçmalıktır. Bir kütüphanede kitapları tasnif etmenin sınırsız sayıda yolu vardır ve bunlardan bir kısmı diğer kısmı kadar kullanışlıdır, fakat kitaplar birbirinden ayırt edilmemiş olsaydı kitapları tasnif etmeye başlamak hiçbir şekilde mümkün olmazdı. Şayet biz dünyada kendileri hakkında malumat sahibi olduğumuz farklılıkları dikkate almazsak, kendileriyle tecrübelerimizi anlamlı kıldığımız kavramsal çerçeveleri nasıl "seçeceğimiz" açık değildir.

Laurence BonJour (1985) klasik temelciliğin bütün çeşitlerine karşı son derece etkili başka bir itiraz öne sürmüştür (kendisi geleneksel temelciliğin saflarına katılmadan önce öne sürülmüş bir itiraz). Bu eleştiri erişim içselciliği diyebileceğimiz görüşün güçlü bir türünü varsaymaktadır. Yüzeysel olarak ortaya koymak gerekirse, erişim içselcisi bir inancı ya da epistemik bir durumu dolaysız gerekçelendirilmiş yapan niteliğin, kendisine aktüel ya da potansiyel olarak erişimimiz olan bir nitelik olması gerektiğini iddia etmektedir. Dahası söz konusu bu niteliğin inandığımız doğruyu olası hale getirdiği gerçeğine erişimimiz olması gerekmektedir. Farzedelim ki bir temelci bir inancın X özelliğine sahip olduğu takdirde gerekçelendirilmiş olduğuna dair bir gerek-

çelendirme açıklaması öne sürsün (X ilişkisel nitelikler dahil olmak üzere herhangi bir niteliği temsil ediyor olsun). BonJour bir inancın X'i içerdiği gerçeğinin, prensipte bile inanç sahibini bu inanca sahip olmak noktasında gerekçelendiremeyeceğini iddia eder. İnanç sahibi kişi aynı zamanda söz konusu inancın X'e sahip olduğuna dair inanca (gerekçelendirilmiş inanca!) ve bu tür inançların (X inançları) doğru olma ihtimalinin bilgisine erişim sahibi olmalıdır. Bu önermelerden en az bir tanesi çıkarımsal bir şekilde bilinebilmektedir ve dolayısıyla varsayılan dolaysız gerekçelendirme yerle bir olur.

Kişi, görüşü anlaşılmaz hale gelmesin diye gerekçelendirme için olan erişim gereksinimleri konusundaki sorumluluğu hususunda dikkatli olmalıdır. Bir kimse bir epistemologun, kişi açıklamasını X'e olan aktüel ve potansiyel erişimi ifade eden şartlarla tamamlamadığı müddetçe, gerekçelendirmeyi teşkil eden X şartlarını belirlemeye yönelik herhangi bir girişimini kabul edeceğini ummamalıdır. Doğrudan net olan bir şey var ki kişi bu erişim içselcisini prensipte bile tatmin edemez. Kişi X'i, inanç sahibi kimsenin X'e olan erişimi ile tamamlamaya çalışırsa, yeni bir Y (X'e ek olarak erişim) şartını yaratmış olur ki bu görüşe göre yeni şartın kendisinin erişim gerekliliklerinin Y'ye eklenmesiyle tamamlanmaya ihtiyacı olur. Fakat Y'ye eklenecek erişimin (Z diyelim) kendisi de gerekçelendirme için yetersiz olacaktır – Z'ye erişim şartları eklememiz gerekecek, ve bu şekilde sonsuza kadar devam edecektir. Erişim içselcisinin tutarlı olarak iddia edebileceği şey ancak, erişim hususunun gerekçelendirme için yapıcı bir unsur olmadığı yerde, gerekçelendirmeye sahip olmak ve gerekçelendirmeye aktüel ya da potansiyel olarak erişime sahip olmak arasında bir çeşit zorunlu bağlantının olduğudur. Fakat kişi erişim gerekliliğini gerekçelendirme için şart koşarsa, erişim içselciliği aşırı derecede talepkar bir epistemik gerekçelendirme teorisi olarak görünür. Bu teori epistemik faillerin, aşağı katmandaki inançların gerekçelendirme statüleri hakkında çok daha fazla karışık gerekçelendirilmiş meta inançlar üretebilme kapasitesine sahip olmalarını gerektiriyor gözükmektedir.

## GELENEKSEL TEMELCİLİK VE ŞÜPHECİLİK

Geleneksel temelcilikle ilgili hoşnutsuzluk, görüşün yüzleşmek zorunda olduğu herhangi bir teknik problemden ziyade karşı karşıya olduğu şüphecilik tehdidiyle alakalıdır. Şayet biz dolaysız gerekçelendirmeyi yanlışlanamaz inanç ya da düşünce/dünya uyumunun malumatı olarak anlarsak, geleneksel görüşün çoğu versiyonunda kendisine dolaysız gerekçelendirilmiş olarak inandığımız şeyler sayıca pek fazla olmaz. Eğer malumat sahibi olmak gerçek bir ilişki ise bir kimsenin, mesela, geçmiş olgular ya da dış dünya hakkında doğrudan malumat sahibi olduğunu varsaymak mantıksız gözükmektedir. Aşağıdaki şekildeki bir argüman en azından ilk aşamada güçlü gözükmektedir:

1. Bizim X şeyini onu aslında yapmadan yaptığımızı hatırlıyor görünmemiz mümkündür.

2. X'i yaptığımız inancımıza dair kuvvetli bir "halüsinatif" hafızaya sahip olduğumuz zamanki gerekçelendirmemiz ile, X'i yaptığımızı doğru bir şekilde hatırladığımız zamanki X'i yaptığımıza dair olan inancımız için sahip olduğumuz gerekçelendirme aynı olacaktır.

3. Kuvvetli "yanlış" bir hafıza tecrübesine sahip olduğumuz sırada X'i yaptığımız inancımıza dair olan gerekçelendirme, X'i yapmış olduğumuz ile ilgili dolaysız malumat değildir (malumat sahibi olmak, anlatının varlığını gerektiren bir ilişkidir).

Dolayısıyla,

4. Gerçeğe uygun bir hafıza tecrübesine sahip olduğumuz zaman X'i yaptığımız inancına dair olan gerekçelendirmemiz X'i yapmış olmamıza dair doğrudan bir malumat değildir.

Buna tam olarak paralel bir argüman dış dünya hakkındaki önermelere inanmamızı sağlayan gerekçelendirmeler açısından da mevcuttur. Bu şekilde bir gerekçelendirme asla bizim "duyusal kanıtlarımızdan" daha iyi bir işlev görmez. Fakat,

1. S'nin kuvvetli bir halüsinatif tecrübenin zorluğu altında fiziksel dünya ile ilgili bir önermeye olan inancına dair gerekçelendirmesi, S'nin fenomenolojik olarak ayırt edilemez, gerçeğe uygun bir tecrübe sahibi olduğu zaman söz konusu önermeye dair inancı için olan gerekçelendirmesi ile aynıdır.

2. Açıktır ki S'nin halüsinatif halde sahip olduğu gerekçelendirme fiziksel dünyanın özellikleri ile ilgili doğrudan bir bilgi değildir.

Dolayısıyla,

3. S'nin gerçeğe uygun tecrübesindeki gerekçelendirmesi dış dünyanın özelliklerin doğrudan malumatı değildir.

Şayet yukarıdaki argümanlar doğru ise (ki bunlar kesinlikle tartışmalıdır), empirik gerekçelendirmenin temellerinde neyin kalacağı hususu tam olarak açık değildir. Klasik deneyselcinin görüşüne göre biz sadece mevcut bilinç durumlarımız hakkında dolaysız bir gerekçelendirilmiş empirik inançlara sahibiz. Fakat bir kimsenin bu kısıtlı öncüller setinden, inanmakta gerekçelendirilmiş olduğumuzu düşündüğümüz geri kalan şeyleri uygun bir şekilde nasıl çıkarsayacağı hususu zorluk teşkil etmektedir. Çıkarımsal gerekçelendirme prensibinin ikinci şartını kabul edecek olursak, problem daha da vahim bir hale gelir. Bu şarta göre, gerekçelendirilmiş inancın temellerinin ötesine ilerlemek için kaçınılmaz olarak çıkarımsal olmayan akıl yürütme kullanmaya ihtiyacımız olacaktır ve ÇGİ'ye göre bu bizim nihai olarak kanıt ve sonuç arasındaki olasılık bağlantısını tanımlayan önermelere olan inanmak için dolaysız gerekçelendirme sahibi olmamızı gerektirecektir. Olası hale getirme ilişkisi tekerrür bağlamında tanımlanmadığı, olası hale getirme gerektirmeyle analojik fakat ondan farklı bir çeşit "yari-mantiksal iliski" yorumlandığı takdirde, bir kimsenin bir önermeler setinin diğer bir önermeler setini olası hale getirdiğine inanmakta dolaysız a priori gerekçelendirmeye sahip olabilmesi saçma olmayabilir. Fakat bu görüşün problemli olduğunu iddia etmek tefrite gitmek olacaktır.[8]

Klasik deneycinin dolaysız gerekçelendirilmiş inançları mevcut tecrübenin mahiyeti ile özleştirmemiz yönünde iddiası hakkında başka bir hoşnutsuzluk kaynağı daha söz konusudur. Bir çok kişinin öne süreceği gibi, fenomenolojik temellerde, tecrübenin özsel mahiyetini tanımlayan önermeleri nadir olarak göz önünde bulundururuz. Duyu tecrübesinde düşüncemiz neredeyse her zaman bizim dışımızda, dış dünyadaki gerçekliğin varlığı üzerinden yönlendirilmektedir. Argümanın seyrine göre bu, dış dünya yerine görünüşe odaklanmak amacıyla "iç"e dönmek için ciddi manada bir çaba gerektirmektedir. Şayet insanların büyük kısmı klasik görüşün dolaysız gerekçelendirilmiş inançlar olarak saydığı yegane aday olan inançlara bile sahip değilse, kişi bir kere daha nahoş ve oldukça radikal bir şüphecilikle yüzleşiyor gözükmektedir.

## TEMELCİLİĞİN DIŞSALCI VERSİYONLARI

Çağdaş dışsalcılar dolaysız ve dolaylı gerekçelendirmenin tazeleyici basitlikte bir açıklamasını önermektedirler. Hemen hemen bütün dışsalcılar dolaylı gerekçelendirme

prensibinin ikinci şartını reddetmektedirler. Dahası, dolaysız gerekçelendirme çoğu zaman çok daha geniş bir temelin imkanına olanak sağlamak şeklinde anlaşılmaktadır. Bu açıdan mesela dışsalcılığın en iyi bilinen versiyonu olan Goldman'ın güvenilirciliğini düşünebiliriz (ilk olarak Goldman 1979'da ortaya konmuştur).

Güvenilirciliğin arkasındaki temel fikir oldukça basittir. Gerekçelendirilmiş inançlar güvenilir bir şekilde üretilmiş inançlardır. Gerekçelendirilmiş inançlar sahip olmaya layık inançlardır, çünkü gerekçelendirilmiş inançlar muhtemelen doğrudur. Bu görüş temelciliğin bir türüdür, çünkü bize önemli derecede farklı iki gerekçelendirilmiş inanç arasında bir ayrım yapmak imkanı verir – inançtan-bağımsız bir süreçten kaynaklanan ve inanca-bağımlı süreçten kaynaklanan inançlar. Bunlardan ilki beynin "girdi" uyarıcısı olarak inançlardan başka şeyleri alan "yazılımı"ı tarafından üretilmiş inançlardır; ikincisi ise "girdi" olarak en azından bir takım inançları alan süreçler sonucu üretilmiş inançlardır. Mesela, bizim belirli duyusal girdi ile harekete geçirildiğimiz zaman doğrudan ve düşünmeden dışsal nesnelerle ilgili sonuçlara ulaştığımız bir şekilde evrimleşmiş olduğumuz ihtimal dahilindedir. Ve biz bu şekilde üretilmiş inançların çoğunlukla doğru olduğu bir dünyada yaşıyor olabiliriz. Güvenilirciliğin kaba versiyonları bu tür inançları dolaysız gerekçelendirilmiş inançlar olarak kabul edeceklerdir. Sahip olduğumuz çoğu inanç, elbette en azından kısmı olarak daha önceki inançlarımızdan kaynaklanacaktır. Biz içinde yaşadığımız dünyayı tanımlayan bir sürü önermeyi tümdengelimsel ve tümdengelimsen olmayan bir şekilde çıkarsarız. Yine güvenilirciliğin en kaba versiyonunda, "girdi" inançlar doğru olduğu takdirde "çıktı" inançlar genel olarak doğru oluyorsa bu inanç-bağımlı süreçler güvenilirdir.

Bir güvenilircinin bu görüşün detaylarını geliştirirken cevap vermesi gereken bir çok soru vardır. Yukarıda verdiğimiz kabataslak özette bir inanç-bağımsız sürecin güvenilirliğini, sonucunda çıkan inançların doğruluğunun tekerrürü açısından niteledik. Fakat bahsi geçen görüşün bu naif versiyonuna karşıt örnekler üretmek için az bir hayal gücü yeterlidir. Geçici bir paranoyaklık arkadaşımın kötücül niyetleri hakkında iki, sadece iki inanç üretmeme sebep olabilir ve bu inançların ikisi de doğru olabilir. Fakat bu tesadüfün yüzde yüz güvenilir inanç-oluşturma süreci teşkil ettiğini düşünmek hiç makul gözükmemektedir. En azından güvenilirci, süreç onlardan sınırsız sayıda çok ürettiği takdirde "çıktı" inançların doğru olacağı tekerrür hakkındaki karşıt olgulara yönelecektir.[9]

Şayet biz güvenilirliği nasıl tanımlayacağımız hakkındaki soruyu gidersek de, yine de söz konusu güvenilirlik kavramının koşullara izafe edilip edilmemesi gerektiğine karar vermeye ihtiyaç duyarız. Açık gözükmektedir ki bir inanç-oluşturma süreci bir ortamda tamamen güvenilir olurken, başka birinde bütünüyle güvenilmez olabilir. Sezgisel olarak, süreç bizi geniş bir doğru inançlar ağına bağlasa da, onun işleyişinin "yanlış" bir ortamda gerekçelendirilmiş inançları sonuç vereceğini kabul etmek istemeyiz. Bu konuda bariz çözüm dolaysız gerekçelendirmeyi belirli bir kimse ve belirli ortamlar bağlamında tanımlamak olabilir: S P'ye inanmakta C ortamında t zamanında, S'nin P'ye C ortamında t zamanında olan inancı, C ortamı ve t zamanında güvenilir olan bir inanç-bağımsız süreç tarafından üretildiği zaman dolaysız olarak gerekçelendirilmiştir.

Her ne kadar belki de en etkilisi olsa da, güvenilircilik geleneksel temelciliğe dışsalcı alternatiflerden sadece bir tanesini teşkil eder. Mesela Armstrong (1973) bununla yakından alakalı bir görüş ileri sürmektedir. Buna göre bazı inançlar, etkin bir termometrenin sıcaklığı doğru bir şekilde kayda geçirmesi gibi, kendi konularını doğ-

ru bir şekilde kaydettikleri zaman dolaysız olarak gerekçelendirilmiştir (temel). Her ne kadar o bir epistemik *gerekçelendirme* teorisi ürettiğine dair iddialardan rahatsızlık duysa da, Plantinga (1993) uygun işlemekte olan bilişsel bir mekanizma tarafından üretilmiş inançlar bağlamında bir güvence kavramı tasvir etmektedir. Uygun işlevselciliğin ne şekilde anlaşılacağına dair kendine özgü bir teistik bir önerisi olsa da, müttefiklerini bu kavramı natüralist bağlamda tanımlamaya çağırmaktadır (mesela, evrim tarihi bağlamında). Plantinga'nın görüşü de temelciliğin bir türüdür çünkü o uygun işleyen inanç-üretim mekanizmasının herhangi bir gerekçelendirilmiş inançtan yapılan bir *çıkarımı* içermeye ihtiyaç duymadığını savunmaktadır.

Dışsalcılığın çoğu türünün en çok göze çarpan özelliği onların oldukça geniş bir dolaysız gerekçelendirilmiş inançlar sınıfının imkanına kapı aralamasıdır. Mesela güvenilirciye göre herhangi bir inancın dolaysız gerekçelendirmeyi elde etmesi hiçbir zaman *imkansız değildir*. Neye inandığım önemli olmaksızın, inancın güvenilir bir inanç-bağımsız süreç tarafından üretilmesi prensipte her zaman mümkündür. Benim farkında olmadığım ve beni bir çok doğru önermeye tam bir kanaat ile inanmaya sevkeden ve beni hiçbir zaman yanlış bir önermeye inanmaya sevketmeyen bir Tanrı olabilir. Bu şekilde ilahi bir ilham güvenilir inanç-oluşturma sürecinin bir örneği olabilir ve tamamı dolaysız gerekçelendirilmiş inançları netice verebilir. Güvenilirciye göre, bir inancın gerekçelendirilmiş olup olmadığı, bilişsel mekanizmalarımızın bizde doğruya ulaşmak hususunda büyük ölçüde başarılı inançlar ürettiği bir dünyada yaşamak konusunda yeterince şanslı olup olmadığımıza bağlıdır.

Temelciliğin dışsalcı türlerinin sadece şüphecilikle ilgili problemleri sürüncemede bıraktığını düşünmek cazip gözükmektedir. Bir çok dışsalcının kendisi bir kimsenin birinci dereceden inançların gerekçelendirilmiş olduğuna dair olan inançlarında gerekçelendirmeye sahip olup olmadıkları hususunda meşru olarak endişelenebileceğini kabul ederler. Fakat güvenilircilik gibi görüşlerin bir diğer ilginç (bazıları acayip olduğunu ileri sürebilir) noktası, ikinci dereceden gerekçelendirmeyi güvence altında almakta birinci dereceden gerekçelendirmeyi güvence altına almaktan daha büyük bir problem olmadığını iddia etmesidir. Sözgelimi geçmiş hakkında hafıza tarafından üretilmiş inançlar güvenilir inanç-bağımsız süreçlerden kaynaklanıyorsa, bu görüş geçmişle ilgili olan inançların dolaysız gerekçelendirilmiş olduğunu ifade etmektedir. Fakat geçmişle ilgili inançlar dolaysız gerekçelendirilmiş iseler, ben bu inançların gerekçelendirilmiş olduğu yönündeki inancımı kolay bir şekilde gerekçelendirebilirim. Bütün yapmam gereken geçmişe ait sabit inançların, hafızama dayandığım zaman ve inançların bu şekilde üretildiğinde genellikle doğru olduğunu genelleyen standart bir tümevarımsal argüman kullandığım zaman doğru olacaklarını hatırlamam. Elbette klasik temelciler bu şiddetli meraka karşı hayrete düşüren kayıtsızlık karşısında ürperti duyacaklardır. Onlar bir kimsenin hafızayı, hafızanın güvenilir olduğuna dair olan inancı gerekçelendirmekte kullanamayacağını iddia edeceklerdir! Fakat eğer güvenilirlik gerekçelendirmenin özünü teşkil ediyorsa, kişinin hafızayı, neden hafızayı kullanarak onun güvenilirliği hakkında gerekçelendirilmiş inançlar elde etmede gözetemeyeceği açık değildir. Hangi inanç-oluşturma süresinin güvenilir olup olmadığını araştırmak felsefeciden ziyade bilişsel psikologun görevidir, fakat belki de bu bazı çağdaş epistemologların felsefe ve empirik bilimler arasında (neden) iki arada bir derede kaldığının sebebidir.

## DIŞSALCI TEMELCİLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Şayet klasik temelcilik gerekçelendirilmiş inançlarımızı teminat altına almak için çok fazla şey gerektirir gözüktüyse, dışsalcı temelcilik birçok kimseye çok az şey gerektirmesi dolayısıyla cazip gözükmektedir. En azından felsefi bağlamda, gerekçelendirmeye sahip olmak ile ilgiliyiz, çünkü belirli bir tür doğruluk *teminatını* elde etmek ile ilgilenmekteyiz. Dışsal gerçekliğe dair olan inançlarımızın doğru bir şekilde bu gerçekliği temsil edip etmediğini merak etmeye başladığımız takdirde, inançlarımızın genel olarak gerçekliği doğru olarak temsil edecek şekilde üretilmesi koşuluyla, tamamen gerekçelendirilmiş inançlara sahip olacağımızın söylenmesi özel olarak faydalı gözükmemekte! Felsefecinin peşinde olduğu gerekçelendirme, sahip olunduğu takdirde kişinin felsefi merakını tatmin edecek şekilde olmalıdır. Şayet dışsalcılık ile ilgili ilk hoşnutsuzluk felsefecileri çokça ilgilendiren epistemolojiyle ilgili geleneksel soruların konuyu değiştirecek şekilde yeniden tanımlandığı izlenimi ise de, bu görüşe karşı teknik açıdan yöneltilmekte olan daha fazla itirazlar mevcuttur. Bunlardan en etkilisi Descartes tarafından başka bir amaçla kullanılmış olan bir düşünce deneyinin bir çeşidini içermektedir. Bu itirazı tekrar güvenilirciliğin üzerine odaklanarak göstereceğiz, fakat mevzudaki çeşitlenmeler çoğu dışsalcıların epistemik gerekçelendirme tahlillerini etkilemektedir.

İçindeki insanların çok güçlü bir varlık tarafından dışsal gerçeklik hakkında tutarlı ve büyük ölçüde aldatıldığı bir mümkün dünya (bir çeşit *Matrix* dünyası) düşünelim. Bu şeytani aldatmacanın kurbanlarının gerekçelendirme çeşitlerinin, bizim onların kendilerini çevreleyen dünya ile ilgili ne yaptıklarına dair olan gerekçelendirme çeşidimizle (yanlış olsa bile) aynı olduğunu varsaymak sezgisel olarak mümkün gözükmektedir. Fakat hipotez olarak şeytanın kurbanlarının inançlarının güvenilir olmayan süreçlerden kaynaklandığını, bizim inançlarımızın güvenilir süreçlerden kaynaklandığını argümanımız için varsayabiliriz. Eğer şeytani-dünyanın inançlarının gerekçelendirme statüsü bizim dünyamızınki ile aynı ise, güvenilirciliğin gerekçelendirmenin özü olduğunu varsaymak tamamen yanlış gözükür. Goldman, güvenilirciliği savunan özgün makalesinden bu yana, bu (ve alakalı) eleştirilerin sezgisel gücüne nasıl cevap vereceği hususunda çabalamaktadır. Goldman Kendini konuya ilişkin, gerekçelendirmeyi tanımlayan güvenilirliği, "normal" dünyalara (kabaca, o dünya ile ilgili sahip olduğumuz belirli temel inançların -aktüel dünyada doğru olsun ya da olmasın- doğru olduğu dünyalar) güvenilirlik ile özdeşleştirme fikrine kaptırdıktan sonra (1986), nihai olarak çok farklı iki gerekçelendirme konseptini kabul eder (1988): güçlü (şeytani-dünyanın sakinlerinin epistemik gerekçelendirmeye sahip olduklarını reddettiğimiz çekirdek bir güvenilircilik tarafından tasvir edilmekte) ve zayıf (kabaca "toplum standartlarına" uygunluğu açısından tanımlanan daha az gereksinimi olan gerekçelendirme kavramı).

## DELİLCİ DIŞSALCILIK

Şayet bir kimse dışsalcı tarafından, klasik temelcinin gerekçelendirme anlayışının, inançlarımızın büyük çoğunluğunun gerekçelendirilmemiş olduğu mantıksız sonucunu ima edecek şekilde talepkar olduğuna ikna edilirse, kişi bir çeşit uzlaşma yaratabilir. Kişi dolaylı gerekçelendirme prensibinin desteğiyle felsefecilerin erişmeye çalıştıkları *ideal* bir epistemik gerekçelendirme yakalamak için geleneksel temelciliği kabul edebilir, fakat bu çoğu kişinin (ve birçok felsefecinin bu hususta) elde etmekte başarısız

olduğu bir şeydir. Etkisini hafifletmek için de kişi daha az talepkar, kişinin bir çeşit önermesel olmayan dolaylı çıkarım türeviyle yerine getirebileceği bir epistemik gerekçelendirme anlayışını kabul edebilir. Sözgelimi çoğumuzun dış dünya hakkındaki inançları, belirli duyumlara (çoğu fıtri olan birçok gerekçelendirilmiş arka plan inançları ile birlikte) sahip olduğumuz ve olmaya devam ettiğimiz gerçeği tarafından nedenlendiğini varsayalım. Yine bu duyumların mahiyetleri hakkında çok nadir olarak inanç ürettiğimizi, bunlarla alakadar birçok geçmiş tecrübemizi uzun süre önce unuttuğumuzu (buna rağmen nedensel etkilerini uygulamakta olsunlar), ve tabi ki, çok nadiren, bilinçli olarak etrafımızdaki dünya için ürettiğimiz sıradan inançlar ve beklentiler için bir kısım argümanlar inşa ettiğimizi varsayalım. Dünya hakkındaki inançlarımıza nedensel olarak katkı sağlayan duyumlar hakkındaki gerçekler, önermeler için aynı zamanda *doğruluk oluşturucular*dır ve önermelerin bağlantılarının inancımızın sebepleri tarafından gerçeğe dönüştürülmesinin, epistemik "arka-planımızı" oluşturduğuna fıtri olarak inanılan devasa önermeler temeliyle birlikte, sağduyuya dayalı günlük inançlarımızı olası hale getirmesi (epistemologların, genellikle nafile bir şekilde ortaya çıkarmaya çabaladıkları bir çeşit meşru akıl yürütme vasıtasıyla) söz konusu olabilir. Belki de sahip olduğumuz içsel (fıtri inançlar ve duyum gibi bilişsel olmayan durumları içeren) durumlarımız tarafından sağlanan "düşünce ürünü olmayan" bir çeşit epistemik gerekçelendirme yukarıda tanımlanan koşulları yerine getirebilir.

Susan Haack (1993) bu görüşün bir versiyonunu geliştirmekte, fakat duyumun önermesel karşılığı olarak kullanabileceğimiz önerme bağlamında son derece liberal bir tavır almaktadır. O, bir duyumu tanımlayan söz konusu önermeyi, belirli şartlar altında, belirli bir fiziksel nesne tarafından genellikle üretilen duyum olarak tanımlayan önerme olarak alabileceğimizi iddia ediyor gözükmektedir. Her ne kadar şüpheci bize daha az talepkar bir epistemik gerekçelendirme kavramı için izin verse de, hiç şüphe yok ki önermeler arasında bu şekilde üretilmiş delilci bağlantıları epistemik gerekçelendirme iddialarında doğruluk oluşturucular olarak almak önerisinde ayak direyecektir. Kişinin, nedensellik rollerini oynamakta olan duyumların önermesel karşılıklarını seçerken kriterlere ihtiyacı vardır, fakat eğer olgular önermeler için hem neden hem de doğruluk oluşturucularsa, bir duyuya karşılık gelen söz konusu delilci önermeyi, nedensel olarak epistemik statüsüyle alakadar olduğumuz inancı üretmede yeterliğe sahip duyu hakkında bir olgu tarafından gerçeğe dönüştürülmüş bir önerme olarak tanımlayabiliriz.

Yukarıdaki açıklama, güvenilircilik tarafından tanımlanan epistemik gerekçelendirme kavramı üzerinde küçük bir değişiklik olarak görünmektedir. Bunun böyle olup olmadığı kişinin delilci bağlantıları ne şekilde anladığına bağlıdır. Şayet olası hale getirme, önermeler arasında mevcut olan bir çeşit yarı-mantıksal ilişki (belki de zorunlu olarak mevcut) ise bu durumda yukarıda tarif edilen, düşünceye bağlı olmayan gerekçelendirme kavramı güvenilirciliğe karşı yapılan şeytani dünya itirazını ortadan kaldırabilecektir. Şeytani dünyada inancın içsel sebepleri, varsayımsal olarak "normal" dünyalardaki inancın içsel sebepleri ile aynıdır. Duyum hallerinin delilci önermesel karşılıkları aynı olacaktır ve neticede ortaya çıkan inançların gerekçelendirme statüleri de aynı olacaktır. Elbette, arka plandaki gerekçelendirilmiş inançlarımızı oluşturan önermeler, duyular tarafından doğrulanan önermeler, sağduyu inançlarımızın sonuçlarını inşa eden önermeler arasında hiçbir delilci bağlantı *olmayabilir* (düşünme yoluyla bildiğimiz şeylere dair), fakat eğer durum böyleyse şüphecilik talepkar ve talepkar olmayan epistemik gerekçelendirme hususunda galebe çalar.

## BAĞLAMSALCILIK

Yukarıda ele aldığım delilci dışsalcı az ve çok talepkar gerekçelendirme standartlarını ayırmak hususunda tedariklidir, mesela bağlamsalcı Annis (1978), gerekçelendirilmiş inançlar için olan gerekliliklerin kısmen araştırmanın bağlamı tarafından karar verildiği yerlerde standartların "işlemesi"ne izin vermektedir. Görüşün yeni versiyonları çoğunlukla bilgi tanımlarıdır. Yani, mesela Lewis (1996), S'nin kanıtının bütün ilgili alternatifleri elediği yerde S P'ye dair doğru bir inanca sahip olduğu zaman, S'nin P'yi bildiğini iddia etmektedir. Bu görüşü bağlamsalcı yapan şey, inanç sahibi kişinin bir alternatifin imkanını ciddiye alıp almaması gibi öznel faktörleri içerecek şekilde uygunluğun bağlam tarafından belirlenmesidir. Bu görüş sağduyu ve şüpheciliğin ikisini birden içerme gücüne sahip olarak varsayılmaktadır – bir yandan şüpheci bizi çeşitli şüphecilik senaryolarını düşünmeye (ve ilişkilendirmeye) zorlayarak felsefi bağlamda galebe çalarken, alışılagelmiş bağlamda bilgi iddiaları doğru olarak kalacaktır. Gerekçelendirme gereksinimleri hakkında benzer bir görüş, bir kimsenin, sonuçlara ulaşmamız noktasında önemli olan belirli öncüllere inanması için gerekçelendirmeye yalnızca bu arka-plan inançlarına itirazlar geldiği zaman ihtiyaç duyduğunu kabul edebilir. Herkesin öncüllerimizin doğruluğunu ve akıl yürütmemizin geçerliliğini kabul etmek konusunda mutlu olduğu alışılagelmiş bağlamda, inançlarımızın şüpheci itirazlara maruz kaldığı takdirde neyin zorunlu olacağını hesaba katmadan gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabiliriz.

Hiç şüphe yok ki, bağlamsalcının açıklamasının bizim sıradan, gündelik gerekçelendirme ve bilgi değerlendirmelerimizde bir gerçeklik *payı* vardır. Bilimsel bir teoriyi kabul etmek için mevcut olan gerekçelendirmeyi değerlendirme bağlamında, kişi geçmişin ya da dış dünyanın varlığına inanmakta sahip olduğumuz gerekçelendirme hakkında kolay kolay kaygı duymaz. Bu şekilde bir tartışma bağlamında belirli bir bilgiye sahip olduğumuzu ve belirli akıl yürütme çeşitlerinin meşru olduğunu varsayarız ve bu varsayımlar üzerinden ilgilendiğimiz teorinin doğruluğunu meşru bir şekilde çıkarsayıp çıkarsayamacağımızı sormaya devam ederiz. Felsefecilerin kendileri, bu inançların doğruluklarını farklı felsefi bağlamlarda olumlamak için sağduyu inançlarına felsefi bağlamda sıklıkla belirli itirazlar yöneltmişlerdir.[10] Kendi teolojilerinin detaylarını ilgilendiren bazı ezoterik önermeleri tartışırken rahipler, bir ateistle tartıştıkları vakit muhtemelen tamamen farklı bir yaklaşım belirleyeceklerini gayet iyi bilerekten Eski Ahit'in doğruluğun bir kaynağı olarak güvenilirliğini sorgulamadan kabul edebilirler.

Bunlardan hiçbiri bağlamsalcılığın ne bilgi ne de gerekçelendirme hakkındaki ilginç bir çeşidi için gerçek bir destek sağlıyor gözükmemektedir. Meselelerin bir setini diğer birine değindiğimiz bağlamda sıkça "parantez" içine alacağımız, belirli bir varsayımlar setinden, bu varsayımlar açısından "sebep sağlama" yetimizi bir kenara bırakarak, neyin türediğini görmekle sıkça alakadar olacağımız, nihai olarak sonuçları kabul etmemizdeki sebeplerin, dikkatimizi kendilerine verene kadar arka planda kalan çok sayıda arka-plan varsayımlarını kabul etmemizdeki sebeplerden hiçbir zaman daha iyi olmadığının farkına varmamızla tamamen uyumludur.[11]

## BAĞDAŞIMCILIK (TUTARLILIKÇILIK)

Geleneksel temelciler ve onların yeni dışsalcı mukabilleri arasındaki radikal farklılıklara rağmen, iki tarafın üyeleri de tipik olarak ortak bir epistemik gerekçelendirmenin *temelci* yapı anlayışını paylaşmaktadırlar; her ikisi de, bağdaşımcı epistemik gerekçelendirmenin teorilerine karşı olan mücadelede müttefiktirler.

Bağdaşımcı teorisyenler, temelcilerin *doğrusal* gerekçelendirme teorilerini reddetmektedirler. "İnançların döngüselliği"nden kaçış olmadığına ikna olmuş bir surette, bağdaşımcı teorisyenler bir inanç için epistemik gerekçelendirmeyi inanılan önermeleri diğer inanılan önermelerle tutarlı olması bağlamında anlamamız gerektiğini iddia etmektedirler. Bağdaşımcı gerekçelendirme teorilerini saf ve saf olmayan şeklinde ayırabiliriz. Saf bir bağdaşım teorisi her bir inancın gerekçelendirmesini bağdaşımla alakalı bir mesele olarak ele alır. Saf olmayan bir teori bu tezi inançların alt bir sınıfına sınırlar. Mesela BonJour (1985), sadece *empirik* inançlar için bir bağdaşım teorisini savunmuştur, fakat prensipte bir bağdaşım teorisyeninin bu teoriyi daha dar alt inanç sınıflarına kısıtlamasını engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Bağdaşımcı gerekçelendirme teorisini savunan felsefecilerin büyük çoğunluğu eldeki gerekçelendirilmiş bir inancın tek bir bireyde mevcut olan ilgili inançlarla bağdaştığı inançları alırlar. S'yi P'ye inanmakta gerekçelendiren şey P'nin S tarafından hazırda ya da fıtri olarak inanılan (ya da S belirli bir şekilde düşündüğü takdirde inanılan) önermeler seti ile bağdaşmasıdır. P'ye inanmakta *seni* haklı çıkaran şey P'nin inandığın ya da inanacağın diğer önermelerle olan bağdaşımıdır. Fakat epistemik gerekçelendirmenin bir *bireyin* inanç sistemi ile ilişkilendirilmesi bağdaşımcı teoriler için bir norm olmasına rağmen, *sosyal* bağdaşım teorisi olarak adlandırdığımız şey de kişinin en azından ilgisini çekebilir. Kabataslak olarak fikir S'yi P'ye inanmakta gerekçelendiren şeyin sadece S'nin neye inandığı ile ilgili değil, aynı zamanda topluluktaki diğerlerinin neye inandığı ile ilgilidir. Epistemik gerekçelendirmenin çok basit bir sosyal bağdaşım teorisi S'nin P'ye inanmakta ve fakat P S'nin üyesi olduğu topluluğun bütün ya da çoğu üyesi tarafından inanılan önermelerle bağdaşırsa, gerekçelendirildiğini savunabilir. Kişi dilediği kadar farklı sayıda topluluk ayırt edebileceği için, bu görüşte gerekçelendirme her zaman söz konusu topluluğa izafe edilmelidir. Biz sadelik adına, epistemik gerekçelendirmeyi bir bireyin inanç sistemine izafe eden bağdaşımcı teori çeşitlerine odaklanacağız, fakat söylediğimiz birçok şey görüşün diğer türlerine de *mutatis mutandis* uygun düşecektir.

Belirli bir inancın epistemik gerekçelendirmeye sahip olması için hangi inançlarla tutarlılık arz etmesi konusunda net bir tasavvurumuz olduğu zaman, bağdaşım teorisyenlerinden bağdaşımı neyin oluşturduğuna dair daha fazla bilgi edinmemiz gerekecektir. Sıklıkla bağdaşım teorisyeni bağdaşımın en minimal olarak mantıksal bağdaşım içermesi gerektiğini iddia ederek başlayacaktır, fakat onlar uyumluluğun bağdaşımın dayanak noktasını teşkil etmek noktasında ziyadesiyle zayıf bir koşul olduğunu kabul ederek devam edeceklerdir. Bir kimse birbiriyle hiçbir alakası olmayan fakat inanılan her önermenin diğerleri ile bağlantısında tutarlı olduğu binlerce inanca sahip bir kişi düşünebilir. Bu şekilde bir inanç sistemi güçlükle bağdaşımın bir örneği olarak görülür, ve biz her birinin epistemik gerekçelendirmeye sahip olduğunu kabul etmekte isteksiz olacağızdır.

Foley (1979), ilgi çekici bir argümanında, bir kimsenin inandığı önermeler arasındaki bağdaşımın, inancın gerekçelendirilmiş olması için zorunlu koşulu bile olmadığını ikna edici şekilde savunmuştur. Piyango-tipi durumlara odaklanarak, Foley her biri tamamen gerekçelendirilmiş uyumsuz inançlar setini kolayca tahayyül edebileceğimizi iddia etmektedir. Adil olduğunu bildiğim bir piyangoda bin kişi yer alıyorsa, her katılımcının kaybedeceğine ve hepsinin kaybetmeyeceğine gerekçelendirilmiş bir şekilde inanabilirim. Bu inançların hiçbiri diğerlerinin birlikteliğiyle mantıksal olarak bağdaşmaz, fakat her biri gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla bağdaşım teorisyeni herhangi bir inancımızın ancak inandığımız diğer şeylerle bağdaştığı taktirde epistemik olarak gerekçelendirilmiş olduğunu söylemekte hatalıdır. Yakından alakalı bir problem, bir kimsenin inanç sistemine zorunlu bir yanlışlık F'yi kabul etme ihtimali ile ilgilenmektedir. Şayet bir kimse bir tane bile zorunlu yanlışlığa inanırsa, bu kişinin hiçbir inancı sahip olduğu diğer inançlarla bağdaşmayacaktır; zorunlu bir yanlışlığın herhangi diğer bir önermeyle olan birleşiminin kendisi zorunlu bir yanlışlıktır. Fakat bu çeşit bir felsefi ya da matematiksel hatanın, *herhangi* bir önermeye inanmakta *herhangi* bir epistemik gerekçelendirme ihtimalini yok ettiğini söylemek biraz ters gözükmektedir.

Bağdaşım teorisyenleri bir inanç sisteminin bağdaşımı için çok fazla şey talep etmekten sakınmaktadırlar. Mesela bir kimse ilk aşamada bağdaşımcı bir inanç sistemi modelinin inanılan her önermenin diğer hepsi ile bağdaşmasından kaynaklanan bir model olduğunu varsayabilir. Fakat aynı zamanda kişi bu şekilde bir talebin çok zor elde edilecek olmasından kaygı duyabilir. Fakat bir taraftan bu kaygı hatalıdır. Bu talebi yerine getirmek alında ziyadesiyle kolaydır. Esasen fıtri inançları içerdiğimiz zaman, inançlarımın bütün diğer inandığım şeyler tarafından gerektirildiği bir inanç sistemine sahip olduğumu güvenle iddia edebilirim. Aynı durum mantığa giriş dersi almış ve bunu hatırlayan herkes için doğrudur ya da doğru olmalıdır. Hepimizin öğrendiği doğruluk-işlevsel mantıksal bağlaçlardan biri maddi gerektirmedir. Doğru işlevsel tanımını bildiğimiz müddetçe, P'nin doğru olduğu takdirde Q'nun doğru olacağını biliriz ve P'nin maddi olarak Q'yu, Q'nun da bariz bir şekilde (maddi olarak) P'yi gerektirdiğinin doğru olduğunu biliriz. Sonuç olarak farzediyorum ki şayet P ve Q'ya inanırsak, P'nin bariz bir şekilde Q'yu, Q'nun da bariz bir şekilde P'yi gerektirdiğine de (en azından fıtri olarak) inanacağızdır. Fakat bu sefer inanmakta olduğum herhangi iki P ve Q önermesi için, inanç sistemimde bunların kaynağı olan önermeler mevcut olacaktır. P (Q ve Q bariz bir şekilde P'yi gerektirmesi) ve Q (P ve P'nin bariz bir şekilde Q'yu gerektirmesi) itibarıyla gerektirilecektir. Bağdaşım teorisyeni hiç şüphe yok ki şartlı önermelerde inancın evvelki P ve Q inançlarına parazitik olduğu yanıtını verecektir, fakat kişi doğrusal gerekçelendirme kavramını terk ettiği zaman P ve Q'nun ne şekilde bir epistemik önceliğe sahip olması gerektiği hususu net değildir, çünkü onlar P'nin doğru olduğu inancını ancak ve ancak Q doğru ise öncelemiş olabilirler.

İronik bir şekilde, olasılıksal bağlantılar bağdaşım için mantıksal ilişkilerden daha güçlü bir "tutkal" sağlamaktadır. Dolayısıyla bir bağdaşım teorisyeni, bir inançlar sisteminin kendi bağdaşımının, inanılan önermelerin birbirleri ile olan olasılıksal bağlantıları arttığı oranda yükseleceğini muhtemel olarak iddia edecektir. Açıklayıcı bağdaşım teorisyeni, içinde kişinin inanılan önerme sayısını, kendi inanç sisteminde inanılan önermeleri açıklayabilecek önermeleri kapsayan en yüksek seviyeye çıkardığı bir inanç sistemine sahip olmanın önemini vurgulamaktadır. Fakat gerekliliği, olasılıklı hale getirmenin sınırlarından başka bir şey olarak alırsak, ve şayet içerisinde inanılan her önermenin geri

kalan önermeler tarafından gerektirildiği bir inanç sistemini elde etmek çok kolay ise, kişinin olasılığı vurgulayarak bu problemden nasıl kaçınacağını görmek çok zordur.

Bağdaşımcı gerekçelendirme teorilerine karşı, kişinin daha problemli meseleleri ileri sürmesine gerek bırakmayacak sayıda güçlü argümanlar vardır. Bağdaşım teorisine karşı bir kısım itirazlar noktayı kaçırıyor gözükmektedir. Mesela, bazı kimseler bağdaşım teorisyenlerinin gerekçelendirmenin radikal bir göreceleştirmesine kucak açmaları hususunda kaygılı gözükebilir. Ancak herhangi makul bir epistemik gerekçelendirme açıklaması S kişisinin P'ye inanmakta gerekçelendirilmiş olduğunu kabul ederken R kişinin P-olmayan'a inanmakta gerekçelendirilmiş olduğunu da kabul edecektir. Şüphesiz geleneksel temelci S'nin ve R'nin inançlarının gerekçelendirme durumları arasındaki farklılığın izini onların geçmiş tecrübelerine dair hafızlarındaki farklılıklarda sürecektir, fakat gerekçelendirmesinin radikal bir şekilde göreceleştirilmesinin, bağdaşımcı tarafından olduğu kadar klasik temelci tarafından da kucaklanması söz konusudur.

Belki de bağdaşımcı bir gerekçelendirme teorisinin bir kimsenin neye inanacağı hususundaki seçimini çok fazla öznel hale getirdiği ile ilgili belirsiz bir endişe söz konusudur. Neye inanmak gerektiğini bilmek istiyorum ve bağdaşım teorisyeni bana tutarlı bir önermeler setine sahip olmamı öneriyor. Fakat aklımda bulundurduğum her tutarlı önermeler seti için, kendi içerisinde tutarlı olduğu halde ilk set ile tutarlı olmayan başka bir set düşünebilirim. Bu neye inanacağıma dair epistemik seçimi mantıksız bir şekilde keyfi hale getirmeyecek midir? Şayet bir gerekçelendirme teorisi kişiye rehberlik etmek içinse, ve eğer kişi neye inanacağına dair düşüncelerine hiçbir inanca sahip olmadan başlasaydı, bu durumda bağdaşım teorisyeni neye inanılması gerektiğine dair hiçbir tavsiye veremez gözükmektedir. Fakat şüphesiz biz düpedüz sıkı bir şekilde belirli önermelere inanmaya *neden* olunmuşuzdur, ve kendimizi bir takım inançların içinde buluyor oluşumuz ve diğerlerini kabul edip etmeyeceğimize karar vermeye çalıştığımız dikkate alındığında, bağdaşım teorisyeninin bizi rehbersiz bıraktığı hususu açık değildir.

Benzer bir yanıt, bağdaşım teorisyeninin bizi inançlarımızı doğru ya da yanlış yapan dünyadan kopardığına dair endişelenen kişilere verilebilir. Fakat teorik olarak hiçbir şey inançlarımızın inanç-bağımsız bir dünyanın nitelikleri tarafından belirlediği ihtimalini engellemez. Epistemolojik bağdaşım teorisyeni inançlarımızın sebebi ne ise, onun epistemik statüsünün salt bir bağdaşım işlevi olduğunu savunur.[12]

Belki de bağdaşım teorilerine karşı en etkileyici eleştiri, ironik olarak, BonJour tarafından bu görüşü savunma esnasında ortaya konmuştur. Daha önce dışsalcılar ve içselciler arasındaki farklılıklardan bahsettik. İçselciliğin versiyonlarında biri (çıkarımsal içselcilik olarak adlandırabiliriz) önermeler arasında var olduğuna inanılan delilci bağlantıların, inanç sahibi bu bağlantıların geçerli olduğuna *erişim* sahibi olmadığı müddetçe, inanç sahibinin gerekçelendirmesini teminat altına almak için hiçbir şey yapmadığı hususunda direnmektedir. Birbirinden radikal olarak farklı iki bağdaşım türünü ayırt edebiliriz. Birinci türde, bir inanç tutarlı inanç sisteminin bir parçasını oluşturmak koşuluyla gerekçelendirilmiştir. Diğer versiyonda, bir inanç inananın (gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olduğunun) söz konusu inancın diğer inandığı şeylerle bağdaştığının *farkında olması* koşuluyla, bu inancı gerekçelendirilmiştir. Bağdaşımcılığın birinci versiyonu tahrip edici karşıt örneklere karşı savunmasız gözükmektedir. Şayet bir kimse çıkarımsal bağlantıları keşfedecek hiçbir yol olmadan son derece tutarlı bir önermeler setine inanırsa, hangi manada inançları haklı gerekçelen-

dirilmiş olur? Sözgelimi karmaşık bir fizik kitabında her paragrafın dördüncü cümlesinde ifade edilen her önermeye inanmaya karar verdiğimi varsayalım. Mucizevi bir tesadüfle inandığım önermeler birbirleriyle son derece tutarlı olsun. Her biri diğerlerinin bağlantılarıyla muhtemel hale gelmekte olsun. Fakat aradaki delilci bağlantıların ne olduğuna dair en ufak bir ipucuna sahip olmayayım. Bu durumda bir kimse benim iyi şansımın gerekçelendirmeye tekabül ettiğini varsayabilir mi?

Bunun yerine erişim bağdaşımcılığını benimsememiz durumunda, bu sefer bağdaşımcılar geleneksel temelcinin çaresiz bir şekilde kaçmaya çalıştığı teselsül ile karşı karşıya kalırlar. İnançlarımızın bağdaştığına gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmak için ilk olarak neye inandığımızı, ikinci olarak inanılan önermelerin birbirleriyle uygun delilci ilişkilere sahip olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Fakat bağdaşımcılar olarak dayanacak hiçbir temelimiz mevcut değildir. Kendimize kendi inanç durumlarımızı tanımlayan önermeler için imtiyazlı bir erişim veremeyiz. Bizim inandığımız şeye erişimimiz sadece belirli inançlara sahip olduğumuz inancı ile geri kalan inançlarımız arasında keşfettiğimiz bir bağdaşım vasıtasıyladır. Fakat *bu* bağdaşımı keşfetmek için de tekrar ne inandığımızı keşfetmek zorunda kalacağızdır ve bu, bu şekilde *ad infinitum* devam edecektir. Benzer bir kısır teselsül apaçık bağlantıları keşfetme girişimlerine de zarar veriyor gözükmektedir. Bir delilci bağlantının var olduğuna dair inancımızı gerekçelendirmek için, delilci bağlantının var olduğu inancımızla ile diğer inandığımız şeyler arasında bir bağdaşımı tespit etmemiz gerekecektir. Fakat bu bağdaşımı keşfetmek, bağdaşım hakkındaki inancımız ve diğer inandığımız şeyler arasında bir başka bağdaşımı keşfetmemizi gerektirecektir ve bu böylece *ad infinitum* devam edecektir.

Erişimci bağdaşım teorisyeninin yüzleştiği temel problem, son derece basittir. Bunların da salt bağdaşım teorisyenleri gibi, kendilerine dış ya da iç dünya, ya da mantıksal bağlantılar dünyası hakkındaki hiçbir gerçekliğe problemsiz bir erişim imkanı vermekle bir işleri yoktur. Şayet inancın gerçekten bir "perdesi" varsa, o zaman inançların kendisi, kendileri de meta inançlar tarafından bizden saklanan meta inançlar tarafından bizden saklanmıştır, ve bu böylece *ad infinitum* devam eder. Bilinçliliğimizden önce ne elde etmeye çalışırsak çalışalım, daha yüksek ve daha yüksek meta inançlara doğru sonu olmayan beyhude bir arayışa sürükleniriz.

## KARMA TEORİLER

Susan Haack (1993), Roderick Chisholm (1989), Ernest Sosa (1991) ve diğerleri temelcilik ve bağdaşımcılık arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımızı iddia etmişlerdir. İkisinin de parçalarını birleştirebiliriz. Haack'ın çengel bulmaca metaforu bu fikrin belki de en canlı örneklerinden biridir. Bir çengel bulmacada, bulmacadaki doğru cevap hakkında bizi ön bir sonuca yönlendirebilecek ilk ipucuna sahip oluruz. Fakat sadece on cevabımız diğer cevaplarla "uygunluk" arzediyorsa bulmacaya doğru bir cevap verdiğimiz noktasında emin hissetmeye çalışırız. Haack'a göre tecrübe, doğruluk açısından bir çeşit temel tutkal sağlamaktadır, fakat bağdaşım (uyum), epistemik gerekçelendirmenin ilk inandırıcılığın seviyesini yükseltmek için zorunludur. Sosa güvenilir inanç-oluşturma süreçlerinden kaynaklanan bir çeşit hayvani bilgiyi savunmaktadır (güvenilirliğin içsel ve dışsal durumlara izafe edildiği durumlarda), fakat bunun ancak bir kimsenin hayvani bilgi sahibi olduğuna dair inancı ile hayvani bilgiyi düşünce ile alakalı bilgiye dönüştürebileceğimize dair diğer inançları tutarlı olursa söz konusu olacağında ısrar etmektedir. Her ne kadar kendisi en önemli temelcilerden biri

olsa da, Chisholm, inanılan önermeler arasındaki bağdaşımın (işbirliğinin) bu inançların epistemik statülerini arttırabilecek bir yol olabileceğini kabul etmiştir (69-71).

Bu tip görüşler açıktır ki ciddi bir değerlendirmeye ihtiyaç duyarlar, fakat karma bir teoriden varsayımla elde edilen herhangi bir gerekçelendirme kavramının daha basit bir temelcilikten elde edilemeyeceği hususu açık değildir. Şayet biz $P_1$ için $E_1$, $P_2$ için $E_2$, $P_3$ için $E_3$ temelsel delillerine sahipsek, o zaman her birine inanmamız için epistemik gerekçelendirmeye sebep olan şeyin $P_1$, $P_2$ ve $P_3$ arasındaki bağdaşım yerine, neden basitçe $E_1$, $E_2$, $E_3$ arasındaki bağlantının, bu delilci bağlantının $P_1$'i $E_1$'in tek başına yapacağından daha muhtemel hale getirdiği durumda, $P_1$, $P_2$ ve $P_3$'ün her birine inanmak için temelsel bir gerekçelendirme inşa ettiğini iddia etmiyoruz?

## SONUÇ

Bu şekilde bir araştırma en fazla epistemik gerekçelendirmenin mahiyeti hakkında zengin bir görüş çeşitliliğini ve bu görüşlerin yüzleştiği aynı şekilde zengin bir itiraz çeşitliliğini ortaya koyabilir. Bu görüşlerden ve itirazlardan bir çoğunu gösterirken çok geniş bir çerçeve çizdim. Bunun ötesinde, ele aldığım görüşlerin, bir kimsenin bu çeşit bir araştırmada bahsetmek isteyeceği, yetkin filozoflar tarafından savunulmuş çok sayıda ilgi çekici çeşitleri bulunmakta. Geniş bir çerçeve vermek yine de kişiye yararlı bir "büyük" resim sağlayabilir ki bu da benim şimdiye kadar kadar bahsettiklerimde başarmayı umduğum şeydir.

## KAYNAKÇA


Annis, David (1978). "A Contextualist Theory of Epistemic Justification." *Americon Philosophicol Quorterly* 15: 213-219.

Armstrong, David (1973). *Belief, Truth ond Knowledge*. London: Cambridge University Press.

Ayer, A. J. (1956). *The Problem of Knowledge*. Edinburgh: Penguin.

BonJour, Laurence (1985). *The Structure of Empiricol Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cohen, Stewart (1984). "Justification and Truth." *Philosophicol Studies* 46: 279-296.

Chisholm, Roderick (1989). *Theory of Knowledge*, 3rd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Foley, Richard (1979). "Justified Inconsistent Beliefs." *Americon Philosophicol Quorterly* 16: 147-158.

---. (1987). *The Theory of Epistemic Rationolity*. Cambridge: Harvard University Press.

Fumerton, Richard (1985). *Metophysicol ond Epistemologicol Problems of Perception*. Lincoln: University of Nebraska Press.

---. (2001). "Epistemic Justification and Normativity." In *Knowledge, Truth ond Obligation: Essays on Epistemic Responsibility ond the Ethics of Belief*, ed. Matthias Steup. Oxford: Oxford University Press.

---. (2002). *Truth ond Correspondence*. Boston: Rowman & Littlefield.

Goldman, Alvin (1979). "What Is Justified Belief?" *In Justificotion ond Knowledge*, ed. George Pappas, 1-23. Dordrecht: Reidel.

---. (1986). *Epistemology ond Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.

———. (1988). "Strong and Weak Justification." *In Philosophicol Perspectives vol. 2: Epistemology*, ed. James Tomberlin, 51-69. Atascadero, Calif.: Ridgeview.

Goodman, Nelson (1978). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett.

Haack, Susan (1993). *Evidence and Inquiry*. Oxford: Blackwell.

Hume, David (1888). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. London: Oxford University Press.

Keynes, John (1921). *A Treotise on Probability*. London: Macmillan.

Klein, Peter (1999). "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons." *Philosophical Perspectives, vol. 13*, ed. James Tomberlin, 297–325.

Lehrer, Keith (1974). *Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, David (1996). "Elusive Knowledge." *Australian Journal of Philosophy* 74: 4.

Moser, Paul (1985). *Empirical Justification*. Dordrecht: Reidel.

Plantinga, Alvin (1992). "*Justification in the 20th Century*." *Philosophical Issues, vol. 2: Rationality in Epistemology*, ed. Enrique Villanueva, 43–78. Atascadero, Calif.: Ridge-view.

———. (1993). *Warront and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, Hilary (1988). *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Russell, Bertrand (1959). The Problems of Philosophy. Oxford: Oxford University Press.

———. (1984). *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, ed. E. Eames. London: Allen and Unwin.

Sellars, Wilfrid (1963). *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.

Sosa, Ernest (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

# NOTLAR

1 Doğruluk meselesinin epistemik gerekçelendirmenin tam merkezinde yer aldığı görüşünün bir savunusu için bkz. Cohen (1984).

2 Genellikle bir inancın bazı epistemik gerekçelendirmelerine sahip olmaktan basitçe gerekçelendirmeye sahip olmanın zıddı olarak söz ederiz. Şöyle ki birisi P inancı için bazı epistemik gerekçelendirmelere sahip olabilir ve fakat bu durumda bile gerekçelendirme P inancını aksinden daha doğru kılmaz; sadece P'nin doğru olma ihtimalini arttırır. Bundan sonra bir gerekçelendirmeden hep "her şeyi dikkate alan bir gerekçelendirme" olarak söz edeceğim ve bu terimi, birisinin P inancı için sahip olduğu gerekçelendirmesinin yalnızca söz konusu inancı aksinden daha doğru kılan bir gerekçelendirme anlamında kullanacağım.

3 Başka bir yerde pratik rasyonellik ve ahlakiliğe ilişkin "gereklilik" anlayışımızın epistemik gereklilik anlayışımız üzerinde yıkıcı bir etkisinin olduğunu savunmuştum. Alternatiflerinden çıkabilecek *fiili* sonuçlar bağlamında neyin rasyonel ve ahlaki olduğunu anlamak imkansızdır. Pratik ve ahlaki gerekçelerin sonuçlara inanma noktasında epistemik olarak neyin gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği ile daha çok alakalı olduğu söylenebilir.

4 Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Fumerton (2001).

5 Örnek yerinde olmayabilir. Bir kimsenin gerçekte meşru olarak kabul ettiği -öncülün avuç çizgisini, sonucunun da hayatın uzunluğunu betimleyen- bir argüman, açık olmaktan çok uzaktır. Bu tür argümanlar her zaman kısaltılmış tasımlardan ibaret olmak durumundadır. O halde asıl mesele, öncülle sonuç arasındaki bağın varlığına gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmaksızın herhangi bir argümanın sonucunun gerekçelendirilmiş bir şekilde kabul edilemeyeceğini iddia etmenin halen dahi makul olup olmadığıdır. Bence böyle yapılabilir.

6 Ne var ki hiçbir şey bir malumat teorisyeni, birisinin P'nin doğruluğunu gerektirmeksizin P'ye inanmanın çıkarımsal olmayan gerekçelendirmesine sahip olabileceğini düşünmekten alıkoyamaz. Kişinin P'ye çok benzer fakat nihai olarak P'den farklı olan bir olgu hakkında doğrudan malumat sahibi olması vasıtasıyla P'ye inanmakta dolaysız gerekçelendirilmiş olması söz konusu olabilir. Bu görüşün ayrıntılı bir savunu girişimi için bkz. Fumerton (1985).

7 Sözgelimi bkz. Goodman (1978) ve Putnam (1988).

8 Olasılığı belirli önermeler arasındaki zorunluluğu savunan bir ilişki olarak kurgulamanın en erken girişimlerinden birisi Keynes'e (1921) aittir.

9 Yahut da, güvenilirliği tanımlarken başka kavramlara başvurulabilir. Goldman, belirsiz bir doğru inançlar üretme eğilimi fikri bağlamında güvenilircilik anlayışı üzerinde birtakım oynamalar yapar.

10 Örneğin David Hume (1888), yalnız ahlaki hükümlerin konularını araştırmak bağlamında tümevarımsal akıl yürütmenin meşruluğunu ve dış dünyaya olan inancın rasyonelliğini varsaymayı acımasızca eleştirmiştir.

11 Bağlamsalcılık hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Moser 1985, 2. bölüm.

12 Bağdaşımcı gerekçelendirme teorisinin müttefiki gibi gözüken bağdaşımcı *doğruluk* teorisi de mevcuttur. Fakat bağdaşımcı gerekçelendirme teorisinin karşına çıkan problemler, bağdaşımcı doğruluk teorisi ile karşılaştırıldığında sınırlıdır. Bkz. Fumerton (2001).

# 7. BÖLÜM

Laurence BonJour

# İÇSELCİLİK VE DIŞSALCILIK

Çeviren: Aydın Ekim Savran

## 1. GİRİŞ

EPİSTEMOLOJİDE OTUZ YILA YAKIN BİR SÜREDİR DEVAM EDEN BAŞLICA TARTIŞmalardan birisi, gerekçelendirme ve bilgi ile ilgili içselci ve dışsalcı teoriler arasında cereyan etmektedir. Tartışmanın taraflarının harcadığı hatırı sayılır çabaya rağmen çok da açık bir çözüme varılamadığı rahatlıkla söylenebilir, hatta çoğu ağırlıklı olarak sezgiye dayanan ana argümanların ve itirazların gücüne dair bir mutabakat bile söz konusu değildir. Bu makalede benim amacım bu tartışmanın geniş ölçekli yapısını değerlendirdikten sonra ona bir tür çözüm önermektir; ancak bu çözümün tartışmanın iki tarafını da tam olarak tatmin etmemesi muhtemeldir.

O halde esas mesele nedir? Meselenin en standart ifadesi *bilgi* kavramının belirli bir kısmının doğru olarak belirlenmesiyle ilgilidir: bilginin üçüncü koşulu, inancın ya da kabul ve doğruluğun gereksinimlerinin ötesine geçen gerekçelendirme ya da teminat koşulu içselci yoldan mı yoksa dışsalcı yoldan mı doğru olarak ifade edilebilir? İlk bakışta epistemolojik bir teori ancak ve ancak, inancın bu koşulu karşılamasının tüm unsurlarına, inanan kişinin *bilişsel olarak erişebilmesi* gerektiğini şart koşuyorsa *içselci*; bu unsurlardan en azından birkaçının erişilmez, dolayısıyla inanan kişinin bilişsel perspektifine *dışsal* olmasına imkân veriyorsa *dışsalcı* olarak kabul edilir. İçselciler bu üçüncü koşulu tanımlamak için genelde "gerekçelendirme" ya da "epistemik gerekçelendirme" terimlerini kullanırlar. İleride göreceğimiz üzere dışsalcı görüşler ise kendi önerdikleri dışsalcı koşulların alternatif epistemik gerekçelendirme anlatıları mı yoksa içselcilerin gerekçelendirme koşulunun ikamesi mi olup olmadığı konusunda birbirlerinden ayrılırlar.[1]

İçselciliğin modern epistemolojinin ana geleneği tarafından, Descartes'ın bilgisini şüphe edilemez bir temel üzerine inşa etmeye yönelik özgün çabasından kaynaklandığı konusundaki kabul, birtakım itirazlara rağmen[2] makul görünmektedir. Bu yüzden iç-

selcilikle başlamak ve öncelikle bu görüşün ana hatlarını, (§ 2) ardından dışsalcıların bu daha geleneksel epistemolojik yaklaşımı reddetmelerinin nedenlerini (§ 3) ele almak uygundur. Daha sonra ise en yaygın türü olan *güvenilircilik* (§ 4) ve bu özel türe karşı yöneltilen ana itirazlardan (§ 5) başlayarak dışsalcı alternatifi inceleyeceğiz. Bu inceleme bizi başka tür dışsalcılıkları, bu türlerin *güvenilirciliğe* karşı yöneltilen itirazların aynısı ya da benzerlerine karşı ne kadar dayanıklı olduğunu görebilmeyi de gözeterek incelemeye teşvik edecektir (§ 6). Sonunda iki görüş arasındaki karşıtlığın aslında, genel olarak düşünüldüğünün aksine, o kadar da açık olmadığını ve başlıca epistemolojik sorunlar söz konusu olduğunda içsel yaklaşımın önemli bir bakımdan daha temel bir konuma sahip olduğunu kabul etmekle birlikte iki görüşün de değerli bir rolü bulunduğunu ileri süreceğim.

## 2. İÇSELCİLİK: AMACI VE ANA ÖZELLİKLERİ

O halde içselci görüş ne anlama gelmektedir? Gerekçelendirmenin içeriğinin (veya bileşenlerinin), inanan kişinin erişiminde (veya erişimine açık) olması gerektiği ne demektir ve bu erişilebilirlik, gerekçelendirme için neden gereklidir?[3]

### a. Ana Mantıksal Temel

İçselciliğin mantıksal temelinin ele alınması başlangıç noktamızı oluştursa da öncelikle bazı önemli yanlış anlamaları bertaraf etmek gerekiyor. İçselcilik anlatıları şu fikirlerden ya birini ya da ikisini birden vurgular: Bunlardan ilki, epistemik gerekçelendirmenin akıl sahibi bir varlığın ödevini ya da sorumluluğunu karşılamakla ilgili olduğu, bu yüzden bir kimsenin inançlarının bu ödev ya da sorumluluğun kabul edilip yerine getirildiği ölçüde gerekçelendirildiği (deontolojik gerekçelendirme anlayışı); ikincisiyse epistemik gerekçelendirmenin esas rolünün ya da amacının, insanlara neye inanacakları konusunda *rehberlik etmek* olduğudur (rehberlik gerekçelendirme anlayışı).4 Bu fikirlerden -önde gelen taraftarlarından biri olduğum sıkça ileri sürülen- ilki artık bana tamamen olmasa bile büyük ölçüde hatalı geliyor. İkinci fikir ise tam olarak doğru yöne işaret ederken meseleyi bulandırıyor ve yapay sorunlar doğuruyor.

Deontolojik gerekçelendirme kavramının temel iddiası belirli bir inancın kabulüyle ilişkili olarak entelektüel ödev veya sorumluluğun yerine getirilmesinin o inancın epistemik olarak gerekçelendirilmesi için gerek ve yeter koşul olduğudur. İddianın iki tarafı da tartışmaya açık olsa bile yeter koşul olduğu iddiası daha aşikâr biçimde şüphe uyandırıcıdır. Epistemik ödevin neyi gerektirdiği elbette kişinin kullanabileceği epistemik kaynaklara bağlıdır. Bir kimsenin epistemik durumu, kullanabileceği kanıt ve bilişsel araçlar ile sorgulama yöntemleri (kişisel ya da kültürel yetersizliklerden kaynaklı olarak) son derece kötü veya eksik olabilir; öyle ki bu kimsenin birçok önemli konuda güçlü bir kanıt veya iyi epistemik nedenler sunması ya güçleşir ya da imkânsız hale gelir. Böyle bir durumda, inançları yeterli olmaktan uzak kanıt veya nedenlerle ya da kimi zaman hiçbir kanıt veya nedene ihtiyaç duymadan kabul eden ve yine de bu koşullarda ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan kişilerin, epistemik ödevlerini yerine getirmemekle ya da epistemik olarak kusurlu veya sorumsuz olmakla suçlanabilecekleri tartışma götürür bir meseledir. Ne de olsa kişinin epistemik ödevi doğruluğu aramayı içerdiği gibi yanlışlıktan kaçınmayı da içerir. Böylesine talihsiz bir durumdaki kişilerin yalnızca gerçekten de iyi kanıt ve nedenlerin bulunduğu yok denecek kadar az inancı kabul edip diğer her konuda hüküm vermekten kaçınmaları

hususunda ısrar etmek, aslında doğruluğun keşfinin karşısında yanlışlıktan kaçınmaya mutlak ve güvence altına alınmamış bir öncelik vermektir.

Aslında içselcilerden neredeyse hiçbiri böyle bir kişinin böyle bir durumda kabul edeceği inançları, yani doğruluğa imkân veren bir neden ya da kanıt bakımından zayıf inançları epistemik olarak dikkate alınacak ölçüde gerekçelendirilmiş olarak değerlendirmez. Bu kişi kötü bir epistemik durumdan elinden gelenin en iyisini çıkarmaya çalışıyor olabilir ve böyle yapması epistemik olarak tamamen suçsuz olabilir; ancak bu, inançların kabul edildiği temel ciddiye alınacak ölçüde bir doğruluk taşımadığı için epistemik gerekçelendirme demek olmayabilir. Aslında ben bunun, deontolojik anlayışın taraftarı olarak adı geçen kendim de dahil olmak üzere içselci kanaate sahip neredeyse tüm epistemologlar tarafından kabul edilen bir sonuç olduğundan şüpheleniyorum. Bariz biçimde tersi yöndeki açıklamaların ise yanıltıcı olduğunu düşünüyorum çünkü yalnızca kanıt ve nedenlere makul ölçüde erişimin olduğu, dolayısıyla doğruluğu bulabilme adına inançların daha zayıf, yetersiz temelde kabul edilmek zorunda kalınmadığı, epistemik bolluğa (plenty) en azından yaklaşmış durumları hesaba katıyorlar.

Epistemik kıtlık (poverty) durumları epistemik ödevin epistemik olarak gerekçelendirilmeden yerine getirilmesinin mümkün göründüğü durumlardır. Tersi yönde, epistemik olarak gerekçelendirilen, yani inancın iyi, doğruluğa imkân veren nedenlerinin olduğu ancak epistemik ödevin karşılanamadığı durumların da bulunduğu bu kadar açık değildir. Bunun mümkün olup olmaması büyük ölçüde epistemik ödevin kapsamına, neyi ne kadar gerektirdiğine bağlı görünmektedir. Epistemik ödev yakın zamanda popülerleşen *epistemik erdem*[5] fikrinin tüm içerdiklerini içeriyorsa, iyi neden ve kanıtlar temelinde inanırken diğer bakımlardan eksik kalmak mümkün görünmektedir: örneğin epistemik ödevin gerektirdiğini tam olarak karşılayacak kadar açık fikirli ya da entelektüel olarak yaratıcı olmamak.

Böyle olsun ya da olmasın, epistemik gerekçelendirmenin deontolojik anlayışın iddia ettiği üzere epistemik ödevin ya da sorumluluğun yerine getirilmesiyle basitçe özdeşleştirilemeyeceği açık görünmektedir. Bilakis doğru olan ise özünde daha zayıf ama yine de önemlidir: İyi epistemik nedenler ve kanıtlar arayıp bunlar temelinde inanmak epistemik ödevin, en azından göreceli epistemik tamlık durumlarında, önemli bir gereğidir; belki de en önde gelenidir. Böylece kendim de dahil olmak üzere kimi içselcilerin nasıl iki kavram arasındaki bağlantıyı abartan şeyler söylediğini kolayca anlaşılır kılan da budur. Fakat epistemik ödevin yerine getirilmesi fikrinin epistemik gerekçelendirmenin doğasını çok da doğrudan aydınlatmadığının görülmesi ve bu yüzden epistemik gerekçelendirmenin içselci kavranışının mantıksal temelinin anlaşılması konusunda kısıtlı bir yardım sunduğu gerçeği bakidir.

İçselci gerekçelendirmenin ikinci yanlış anlaşılan kavramı olan rehberlik anlayışı epistemik gerekçelendirmenin esas amacının kişiye neye inanacağına karar vermek konusunda *rehberlik etmek* olduğunu ileri sürer. Epistemik gerekçelendirmenin kimi zaman böyle bir işlev gördüğü ve ilkesel olarak bu işlevi daha geniş bir temelde görmesi gerektiği fikriyle bir alıp veremediğim yok. Ancak "neye inanacağına karar vermek" olarak adlandırılmayı hak edecek bir şeyi aslında nadiren yaparız; bunun sebebi kısmen ama yalnızca kısmen inançlarımızın nadiren doğrudan irademizin kontrolünde olmasıdır. Bu yüzden epistemik rehberliğin altının çizilmesi bana yanlış şeyin vurgulanması ve içselciliğin ana amacıyla aslında son derece az ilgisi olan inançsal (doxastic) iradecilikle ilgili itirazlara kapı açılması gibi geliyor.

Aslında içselciliğin, en azından benim anladığım biçimiyle, esas mantıksal temeli bu iki anlayışın ortaya koyduğundan hem daha açık hem de daha az sorunludur. Çeşitli inançlarımın doğru olduğunu düşünmemin iyi nedenleri olup olmadığını sormamla ortaya çıkar ve bu soruyu tüm inançlarımı (ve inançlarıma ulaşma yollarımı) sorgulayan genel bir biçimde ele alır. Bu soruyu sormak epistemik ödevimin kısmen yerine getirilmesinin bir yolu olabilir ve bana gücümün yettiği ölçüde neye inanacağıma karar verme konusunda yardım edebilir. Ancak bu iki amacı da aşan bir önemi vardır: Doğruluğu bulmak ile ne ölçüde ilgilenirsem ilgileneyim eninde sonunda bu konudaki nedenlerimi ve bu nedenlerin ne kadar iyi olduğunu sormaktan başka -en azından sorulardan kaçınmayan ve desteksiz varsayımlara dayanmayan- bir yöntemim yok.

Bu sorunun sorulmasının doğurduğu genel epistemik mesele elbette ve rastlantı eseri olmadan Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında merkezi öneme sahip olan soruyla esas itibarıyla aynıdır; epistemolojinin çağdaş gelişimini başlatan saik de bu sorudan kaynaklanır. Bu biçimde ortaya çıkan epistemik meseleye dair sıkça iddia edildiğinin aksine, görebildiğim kadarıyla, aşikâr olarak gayri meşru ya da yanlış kavranmış bir şey kesinlikle yoktur. Elbette normalde daha kısıtlı meselelerle meşgul olmak bizi daha memnun eder. Bağlamcıların dikkat çektiği üzere normalde, birinci şahsın perspektifinden bile geniş bir dizi nedenin kabul edilebilirliğinin sorgulanmadan onaylandığı bir bağlamda kısıtlı sayıda inancın nedenlerini sorgularız. Ama bu, daha geniş soruyu meşru ve hatta makul bir biçimde soramayacağımız anlamına kesinlikle gelmez; zaten felsefi düşünümün doğal gelişim seyri de aslında normalde odaklandığımız daha kısıtlı soruları konu edinmez.

Bunun dolaysız sonuçlarından biri "içselciliğin" "içsel"inin gerekçelendirme için başvurulan şeyin esas olarak *bireyin birinci-şahıs bilişsel perspektifine içsel* olması, yani bu perspektiften sorunsuz olarak kullanılabilecek durumda olması gerektiği demektir. Bunun kişinin zihnine ya da kişiliğine zihinsel durumların içsel olduğu gibi içsel olması *gerekmez*. Kişinin bilinçli zihinsel durumlarının içselci gerekçelendirme anlayışında oynadıkları standart rolü oynadıklarını ileri sürüyorum. Bunun nedeni zihinsel durumların basitçe kişisel olmaları bakımından o bireye ait olması *değil*, daha ziyade bu durumların (tümü değil fakat) kimi özelliklerinin, esas olarak da özgül içeriklerinin ve yansıttıkları bu içeriğe dair tutumların kişinin doğrudan ve sorunsuz olarak birinci-şahıs erişimine açık olduğunun, yani kendileri de dolaylı olarak gerekçelendirilmesi gereken diğer iddialara bağlı olmadığının tartışmaya açık olmasıdır. Bilinçli durumların içeriğine erişilmesine dair bu geleneksel görüşü ayrıntılandırmak ve savunmak bu makalenin kapsamı dışındadır; yine de bunun başarılı biçimde savunulabileceğini düşünüyorum.[6] Ancak şimdi konumuz doğru anlaşıldığında içselciliğin bu tür zihinsel durumlara özel bir statü vermediğidir: Örneğin bilinçdışı zihinsel durumlar, içeriği ve diğer özellikleri kişinin bilinçli durumlarına güvenilir bir biçimde yansıtılamayan ve bu yüzden kişinin sorunsuz bir birinci-kişi erişiminin olmadığı durumlar varsa, bu zihinsel durumlar içselci gerekçelendirmeyle aynı şeyin geçerli olduğu çeşitli fizyolojik durumlar kadar ilgisizdir.

Bu konunun bir diğer veçhesi ise, kimi zaman ileri sürülenin[7] aksine, içselciliğin esas mantıksal temelinde içselci gerekçelendirmeyle ilgili ve onun kullanabileceği şeyleri bilinçli zihinsel durumlara ve bunların özelliklerine dair olgulara karşı kendiliğinden kısıtlayan *hiçbir şeyin* bulunmamasıdır. Kişinin birinci-kişi bilişsel perspektifinden doğrudan ve sorunsuz olarak kullanabileceği başka tür olgular varsa bunlar da bu amaç için aynı oranda kabul edilebilirdir. Konunun en önemli yönünü ele alacak

olursak, önermeler arasında mantıksal ve olasılığa dayalı ilişkilere dair kimi olgular a priori görü üzerinden, yalnızca dolaylı yoldan gerekçelendirilebilen iddialara dayanmayan bir biçimde doğrudan ayırt edilebiliyor ise bu olgular genel epistemolojik meselenin doğduğu birinci-şahıs perspektifinden de kullanılabilir. Aslında içselcilerin çoğunun ya da tümünün böyle a priori bilinebilen doğrulukları içselci gerekçelendirmenin temelinin önemli bir kısmı olarak değerlendirdikleri açık görünmektedir. (A prioriye erişim elbette zihinsel durumlara sahip olmayı içerir fakat bu yolla erişilen, bu durumların özelliklerinden ibaret değildir.)

## b. İçselci Gerekçelendirmenin Kaynakları

Bu iki türün bilişsel kaynaklarının, bilinçli durumların içeriğine dair olguların ve a priori olarak bilinebilir mantıksal ve olasılığa dayalı ilişkilerin içselci bakış açısını tanımlayan birinci kişinin bilişsel perspektifinde meşru ve soruya ihtiyaç duymayan biçimde mevcut olduğunu düşünüyorum; ancak bu iddiamı burada savunacak durumda değilim. Belki de içselcinin ilk başta neye -eğer başvurabiliyorsa- başvuracağı daha acil bir sorundur. "İlk başta" diyorum çünkü elde meşru olarak bulunan kaynaklardan iyi bir sav ortaya konulup çeşitli türdeki kanıtların kabul edilmesi gibi yöntemlerle ileride olası doğruluğa ya da inançların güvenilirliğine ulaşılabilecekse, bu ek bilişsel kaynakların bu temelde içselci için tamamen kabul edilebilir olduğu elbette içselciliğe bütünüyle uygundur. Başka savlar, ancak ilk baştaki kaynaklardan yola çıkarak oluşturulabilecek başka savlar ortaya konulmadan önce mevcut gerekçelendirme kaynaklarının neler olduğunu tespit etmek işte bu yüzden içselcilerin esas sorunudur.

O halde bu ilk baştaki durumda meşru olarak kullanılabilecek başka bir şey var mıdır? Bunun bir ihtimali kişinin dolaysız fiziksel ortamından edindiği algısal bilgidir. Oldukça standart bir konumlar tasnifi kullanacak olursak, doğrudan gerçekçi bir algı görüşünün doğru çıkması gerekiyorsa algıya dayanan inançlar, en azından bu görüşün kimi türlerinde, içselci görüşün mantıksal temeline uyacak biçimde doğrudan gerekçelendirilebilir. Ancak benim görüşüme göre hiçbir doğrudan gerçekçi görüş bu sonucu elde edemez. Diğer yandan doğru algı anlatısının temsilci ya da dolaylı gerçekçi olması birinci-şahıs perspektifinde ilk başta mevcut olanın yalnızca temsiller olduğu sonucunu doğurur görünmektedir; bu temsillerin doğruluğunun ya da güvenilirliğinin yine bu temsiller temelinde geliştirilebilecek sonraki argümanlara bağlı olduğunun düşünülmesi ise bu kabulden doğacak bir başka sonuçtur.

Peki yi ya hafıza? Burada mesele daha da karmaşık hale gelir, çünkü hafıza bilişsel işlemlerimizin farklı düzeylerinde farklı biçimlerde işlev görür. Başlangıç noktasının çok ötesine giden bir inancın içselci gerekçelendirilmesi için gerekli kaynakların toplanıp kaydının tutulmasında bir tür hafızanın önemli bir rol oynaması gerektiği aşikârdır. Herhangi karmaşıklıktaki bir argümanın ya da duyusal veya zihinsel durumların geniş bir toplamının tümü zihinde bir anda tutulamaz; bunlar hafıza kullanılarak toplanmalı, yan yana konulmalı ve bir süre boyunca gözden geçirilmelidir – kâğıda yazmak gibi daha somut kayıt tutma yöntemleri de bu konuda yardımcı olabilir. Ancak kimi zaman ileri sürülen ya da varsayılanın aksine,[8] bunun içselci gerekçelendirme anlatısı için hayati ya da ciddi dahi olmayan bir sorun olduğunu ileri süreceğim. Çeşitli inançlarım için birinci-şahıs perspektifimden hangi nedenlerimin olduğunu sorduğumda, bu sorunun cevabının yalnızca belirli bir anda kullanabildiklerimi ya da erişebildiklerimi hesaba katabileceğini zorunlu kılan hatta ileri süren kesinlikle hiçbir şey yoktur; dolayısıyla bir içselcinin böyle felç edici bir kısıtlamayı kabul etmesinin

de bir nedeni yoktur. Bu yüzden bu en temel ve önemli hafıza türünü diğerleriyle aynı kulvarda yer alan ek bir bilişsel kaynak olarak değil de birinci-şahıs perspektifinden hangi bilişsel kaynaklara erişilebiliyorsa onların korunduğu ve onlara erişimin sürekli kılındığı bir araç olarak değerlendirmek doğal ve doğrudur biye düşünüyorum.[9] Bu tür bir hafızaya dair şüpheci soruların yöneltilemeyeceği anlamına gelmez bu; zaten her şeye karşı şüpheci sorular yöneltilebilir. Fakat bu tür sorular kişinin belirli inançlarının gerekçelendirilmesinin değil, gerçekten de inançları için iyi nedenleri olabilecek süregiden, bütüncül bir bilişsel fail olup olmadığının sorgulanmasıyla sonuçlanır. İçselciyi esas ilgilendiren ise ilk meseledir.[10]

Öte taraftan diğer hafıza türleri, örneğin geçmişteki falanca fiziksel bir olayı algılamanın (algısal inançların bir biçimde gerekçelendirildiğini varsayarak) anısı, bir şeyi işitmiş ya da okumuş olmak yahut da yalnızca nasıl öğrenildiği hatırlanmayan bir olgunun hatırlanması diğerleriyle eşit ölçüde gerekçelendirilme sorunu doğurur ve onları da aynı biçimde ele almak gerekir. Bu durumların hiçbirinde söz konusu algıların doğruluğu ya da güvenilirliği doğrudan birinci-şahıs perspektifinden bilinemez; dolayısıyla içselci bir konumdan bunların her birinin gerekçelendirilmesi elde en doğrudan mevcut olan kaynaklardan başlanarak başka neden ya da argümanlar gerektirecektir.

Bu tabloya göre epistemolojinin önündeki görev, sonradan edinilen çeşitli türdeki inançların ilk baştaki kaynaklar referans alınarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğinin, gerekçelendiriliyorsa da nasıl gerekçelendirileceğinin anlaşılmasıdır. Bu da klasik epistemolojik problemlerin tanıdık manzumesine yol açar: (doğrudan gerçekçilik tarafından başarılı biçimde aradan çıkartılmadıysa) dışsal dünya problemi, tümevarım problemi, başka zihinler problemi, kanıt problemi ve benzeri.

### c. İçselcilik ve Temelcilik

Buradaki anlatıya göre içselci bir gerekçelendirme anlatısının ana yapısında özü itibarıyla temelci olduğu çoğu kişiye aşikâr görünecek ve bunun da verili anlatının dar kapsamını gösterdiği düşünülecektir; zira örneğin bağdaşımcı konumlar da normalde içselciliğin bir türü olarak değerlendirilmektedir. Fakat ben, burada meseleyi derin bir biçimde tartışmak imkânsız olsa dahi bu itirazın hatalı olduğunu düşünüyorum.

Kabaca ele alacak olursak, bağdaşımcı görüşe göre bir inancın epistemolojik gerekçelendirilmesi tamamen o inancın daha büyük ve yüksek ölçüde bağdaşık bir inançlar sistemiyle olan bağdaşımına dayanır. Fakat bu durumda, çoğu bağdaşımcı görüş bu noktayı görmezden gelse ya da geçiştirse de birinci-şahıs bilişsel perspektifinden böyle bir gerekçelendirmenin olabilmesi ancak hem sistemi oluşturan inançların varlığının hem de aralarındaki bağdaşımı oluşturan mantıksal ya da diğer türden ilişkilerin bağdaşıma dayanmadan mevcut olmasıyla mümkündür; eğer onlar da bağdaşıma dayanırsa döngüselliğe düşülmüş olur. Bu da böyle bir bağdaşımcı konumun açıkça yukarıda söz edilen ilk baştaki kaynaklar ile neredeyse aynı kaynaklara başvurması gerektiği anlamına gelir: kişinin kendi zihinsel durumlarının içeriğinin kavranması ve bu içeriğin sonucunda oluşan inançların arasından a priori olarak gerekçelendirilebilecek ilişkilerin (bu unsurların kaydını tutmak için gerekli olan hafıza ile birlikte) kavranması. Gerçekten içselci bir bağdaşımcılık böylece temelciliğin alternatifi değil, bir türü olur.[11] Özü itibarıyla aynı argümanın gerçekten içselci olarak görülen tüm diğer görüşler için de geçerli olduğunu ileri sürüyorum.

## 3. İÇSELCİLİĞE YÖNELTİLEN İKİ ANA İTİRAZ

İçselcilik-dışsalcılık tartışmasına geleneksel epistemolojinin bakış açısından yaklaşan, epistemolojik tartışmaların erken modern dönemden 1960'lara kadar süren seyrine aşina birisine yukarıda gösterilen içselci tablo aşikâr ve doğal, epistemolojik meselelere geliştirilen dışsalcı yaklaşım ise büyük olasılıkla tuhaf ve konuyla ilgisiz görünecektir. Böyle bir insan muhtemelen şu soruyu sormak isteyecektir: Dışsalcıların başvurduğu türden değerlendirmelerin, örneğin bir inancın oluştuğu (aşağıda karşımıza çıkacak) nedensel sürece dair inanan kimsenin bilemeyeceği olguların gerekçelendirme ya da bilgiyle ne ilgisi vardır? Epistemolojik meselelere dışsalcı yaklaşım neden ciddiye alınmalıdır? Dışsalcıların bu sorulara karşılık verdiği ana cevaplar içselciliğe sezgisel temelde geliştirilen itirazları, tüm içselci yaklaşımın temelinden savunulamaz olduğunu göstermeye çalışan itirazları oluşturur.

### a. Kültürlü Olmayan (Unsophisticated) Epistemik Özneler

İlk olarak içselcinin kültürlü olmayan epistemik öznenin, yani eğitilebilir hayvanların, küçük çocukların ve göreceli olarak kültürlü olmayan yetişkinlerin bilişsel ya da epistemik koşulunun sezgisel olarak kabul edilebilir bir açıklamasını veremeyeceği iddiası söz konusudur. Bunun en açık örneği olarak eğitilebilir hayvanlar gösterilebilir. Örneğin oldukça geniş bir dizi komutu anlayabilen, yerler ve insanlar konusunda iyi bir hafızaya sahipmiş gibi görünen, yemek ya da oyun isteklerini çeşitli biçimlerde bildirebilen ve ayrıca mutluluk ya da korku gibi duygular gösterebilen epey zeki bir köpeği ele alalım. Buna karşı çıkanlar olsa da böyle bir hayvana bilinçli inançlar ve diğer bilinçli zihinsel durumlar atfedilmesi çok doğaldır. Ama bu köpeğin inançları için içselci gerekçelendirme anlamına gelecek herhangi bir *nedeni* var mıdır?

Bu soruların cevapları konusunda tamamen emin olabilmenin, başka zihinler probleminin göreceli olarak zor bir türünü içermesi bakımından zor olduğu aşikârdır. Ancak bu köpeğin zekâsına rağmen muhakemede bulunmak ya da buna benzer bir faaliyete giriştiğine inanmak zordur; en basitler hariç olmak üzere tüm inançların içsel gerekçelendirilmesi için açıkça gerekli olan karmaşık argümanları anlayabileceğine inanmak ise daha da zordur. Doğrusu böyle bir hayvanın bir inancın nedeni olması gibi temel bir fikri, bir nedene tam olarak belirgin bir erişimi olması için gerekli görünen kavrayışı dahi anlayabileceği oldukça şüphelidir. Bu yüzden içselci bir bakış açısından görünen o ki, oldukça merhametsiz bir biçimde köpeğin yok denecek kadar az gerekçelendirilmiş inancı dolayısıyla hiçbir bilgisi olmadığı sonucuna varırız. Bu sonuç dışsalcılar açısından son derece mantıksızdır. Onlar köpeğin elbette (yemeden önce kokladığı için) kabında yemek olduğu, (coşkulu bir karşılama gibi görünen bir tutum sergilediği için) sahibinin eve geldiği ya da (hareketsiz kalıp dikkatle o yöne doğru pusuya yattığı için) avlunun öteki tarafında bir sincabın olduğu gibi şeyleri *bildiğini* iddia ederler. Gerçekten pek çok kişi köpeğin bu inançları taşırken içselci görüşün gerektirdiği gibi olmasa da bir biçimde *gerekçelendirildiğini* reddetmenin de mantıksız olduğunu (ancak o kadar da mantıksız olmadığını) ileri sürecektir.

Dahası aynı türden argümanlar küçük çocuklar ve kültürlü olmayan ya da bilişsel olarak kısıtlı yetişkinler için de öne sürülebilir. Burada da bu kategorideki kişilerin çeşitli içselcilik türlerinin maddi dünyaya, başka zihinlere ya da geçmişe dair inançlar için önerdiği gerekçelendirici karmaşık argümanları gerçekten de anlayabildiklerine inanmak zordur. (Doğrusu tamamen olgun ve ehil yetişkinlerin çoğu hayatları bo-

yunca böyle argümanlarla karşılaşmaz ya da kendileri için bu argümanları kurmazken, içselcinin tutarlı bir biçimde bu kişilerin bu konulardaki argümanlarının dahi gerekçelendirilmiş olduğu veya bilgiyi oluşturduğunu söylemesini anlamak da zordur.) Diğerlerine göre pek de kültürlü sayılamayacak bu kişilerin bazılarının ya da tümünün (ve elbette olgun ve ehil yetişkinlerin) gerekçelendirilmiş inançları ve çeşitli konularda bilgileri olması, içselciliğin doğruluğundan daha aşikârdır. İçselcilik böylesine mantıksız sonuçlara yol açıyorsa reddedilmesi gerekir.

### b. Şüphecilik Tehdidi

İlk itiraz sağduyunun bilgi oluşturuyor gözüyle baktığı çeşitli türdeki inançlar için başarılı içselci gerekçelendirme argümanlarının aslında bulunabileceğini en azından varsayıp bu argümanlara kültürlü olmayan öznelerin (ve muhtemelen olgun ve ehil olup da kültürlü olmayanların) erişebileceğini reddederken, ikinci itiraz bu inançların pek çoğu için, genel olarak erişilebilir olsun ya da olmasın, kabul edilebilir bir içselci gerekçelendirmenin bulunamayacağının aşikâr olduğunu ileri sürer. Bu noktanın uygulanması bir içselci görüşten diğerine değişir; ancak içselci bakış açısıyla yukarıda bahsedilen epistemolojik problemlerden çok azının ya da hiçbirinin kesin biçimde çözülebildiğini ve çoğunun oldukça farazi, şematik ve ayrıca epey tartışmalı biçimde ele alındığını inkâr etmek mümkün değildir. Bu nedenle içselci sorgulamanın (Descartes'tan beri) üç yüz yılı aşkın tarihinde dünyaya dair sıradan inançlarımızın pek çoğu için yeterli içselci hiçbir argümanın olmayışı tamamen mümkün -hatta pek çok kişinin ileri süreceği üzere kuvvetle muhtemel- görünmektedir; bu durumda söz konusu meselelerde içselciliğin doğru olması halinde kimse gerekçelendirme ya da bilgiye sahip olamaz. Fakat bunun da son derece mantıksız ve sezgisel olarak kabul edilemez bir sonuç olduğu ileri sürülmekte ve bu sonuca yol açan içselci görüşün de aynı oranda kabul edilemez olduğu düşünülmektedir.

### c. Bu İtirazların Değerlendirilmesi

Bu iki itirazın birbirleriyle yakından ilişkisi ve temel noktalarındaki benzerlik aşikârdır. İçselcilik kabul edilirse sağduyunun gerekçelendirilmiş gördüğü ve bilgiyi oluşturduğunu öne sürdüğü inançların çoğu en iyi ihtimalle az sayıdaki epistemolog ve epistemoloji öğrencisi açısından gerekçelendirilmiş ve bilgiyi oluşturmuş olur argümanını ileri sürmek bu iki itirazı bir araya getirmenin yollarından biridir. Bu da son derece mantıksız görünmektedir; bu yüzden içselciliğin hatalı olduğu ileri sürülür.

Bu itirazların işaret ettiği sorunlar gerçektir ve genel içselci bakış açısından bunlara verilecek basit ve açık bir cevap yoktur. Özellikle ikinci itiraza verilecek cevap belirli bir içselci görüşün gerçekten de ayrıntılarıyla ortaya konulmasını gerektirir ve burada bunu gerçekleştirmenin imkânsız olduğu aşikârdır. Ancak bu noktada vurgulanmayı hak eden bir mesele vardır. Dışsalcılığın temel iddiası içselciliğin bilginin ve daha az açık olmakla birlikte gerekçelendirmenin kapsamına dair kökleşmiş sağduyu sezgileriyle çatışmakta olduğudur. Ancak buradaki sezgilerin içeriği tam olarak nedir? Söz konusu inançların bilgi oluşturması mıdır, yoksa terimin dışsalcının önerdiklerine dönüşebilecek göreceli olarak belirsiz anlamlarında gerekçelendirilmesi midir? Ya da bu sezgilerin içeriği, hatta belki de söz konusu kişiler, içselcinin savunduğu anlamda, yani doğru inançlarının onlar doğru olduklarını düşünmek için *iyi nedenlere* sahip oldukları için doğru olması anlamında, bilgi ya da gerekçelendirme sahibi oluyorlardır. Her iki durumda da söz konusu inançların bilgiyi oluşturduğunu ya da dışsalcı anlamda ge-

rekçelendirildiğini göstermenin bu sezgilerin içeriğini açıklamaya gerçek bir yardımı dokunmayacaktır.[12]

## 4. GÜVENİLİRCİLİK

İçselciliği ve sorunlarını inceledikten sonra dışsalcı alternatiflerin değerlendirmesine dışsalcılığın en geniş biçimde tartışılan ve savunulan türü olan *güvenilircilik* ile başlıyorum. Güvenilirci görüşler en standart biçimiyle epistemik gerekçelendirme anlatıları olarak ifade edilirler; burada da bu biçimiyle değerlendirilecekler. Bu ifadeye göre güvenilirciliğin temel fikri, bir inancı epistemik olarak gerekçelendiren şeyin o inancın oluşturulduğu nedensel sürecin bilişsel *güvenilirliği* olduğudur, yani söz konusu süreç gerekçelendirme *düzeyi* güvenilirlik düzeyine bağlı olarak doğruluk oranı yüksek inançlara yol açmaktadır. İnanç oluşturma süreci bu bakımdan güvenilirse, süreç tarafından oluşturulan söz konusu inanç da (diğer şeyler eşit olmak üzere) nesnel olarak büyük olasılıkla aynı ölçüde doğrudur. Bu görüşü dışsalcılığın bir türü yapan şey ise güvenilirciliğin, söz konusu inanan kimsenin inancının gerekçelendirilmesi için inanç oluşturma sürecinin güvenilirliğine herhangi türde bir bilişsel erişimi olmasını *gerektirmemesidir*. Gerekçelendirme için tek önemli olan, söz konusu sürecin gerçekten güvenilir olmasıdır; inanan kişinin (ya da bir başkasının) bunun böyle olduğuna dair bir inanca ya da en küçük bir fikre, hatta işin içinde hangi belirli sürecin olduğuna dair en ufak bir kavrayışa sahip olup olmamasının bir önemi yoktur.[13]

Güvenilirciliğin en açık ve makul tasviri inanç oluşturma süreçlerine duyusal algıyı dahil eder. Buna göre belirli bir kişi doğal donanımları ve çeşitli türdeki eğitim ve deneyimlerinin sonucu olarak öyle bir biçimde oluşur ki "orta-boyuttaki" nesnelere (masalar, ağaçlar, binalar, arabalar, vs.) ve dolaysız çevresinde uygun algı koşullarında bu nesneleri içererek var olan veya vuku bulan olay ve süreçlere dair görsel kaynaklı inançlarının oldukça büyük bir kısmı doğrudur. Bu doğruysa, güvenilirciliğin en açık türüne göre bu inançlar yüksek oranda gerekçelendirilmiştir.[14] Söz konusu kişinin söz konusu sürecin güvenilirliğine dair bir inancının veya herhangi bir farkındalığının ya da aslında neyi içerdiğine dair belirli bir kavrayışının olmasına gerek yoktur. Tek önemli olan, bu inançları oluşturan sürecin bu tür bir konunun gerektirdiği koşullarda gerçekten yüksek oranda güvenilir olmasıdır; *birisinin* o anda ya da başka zaman bunun farkında olup olmaması önemli değildir. Bu koşulun yukarıda bahsedilen kültürlü olmayan epistemik öznelerin, köpek gibi eğitilebilir hayvanlar, küçük çocuklar ya da kültürlü olmayan yetişkinlerin tümü tarafından karşılandığı aşikârdır. Bir köpek avlunun öte tarafında bir sincap olduğuna inandığında gözleri (ilgili aydınlık ve benzeri gibi koşullarda) bu güvenilirlik koşulunu karşılayacak biçimde çalışıyorsa güvenilirciye göre inancı gerekçelendirilmiştir.[15]

Bununla birlikte güvenilircinin güvenilir inanç oluşturma süreçleri ön inançların ya da diğer bilişsel durumların çok da açık biçimde dahil olmadığı duyusal algı ile sınırlı değildir. Örneğin diğer gerekçelendirilmiş (yani güvenilir olarak oluşturulmuş) inançlardan mantıksal ya da olasılığa dayalı çıkarım süreci koşullara bağlı olarak güvenilir, ilgili giriş inançları doğruysa çıkış inançlarının da oldukça büyük bir kısmının doğru olduğu bir inanç oluşturma süreciyse, güvenilirci anlatıya göre, bu sürecin oluşturduğu inançlar gerekçelendirilmiş giriş inançlarından başlayarak gerekçelendirilmiş sayılır.[16] Fakat burada da önemli olan, öznenin sürecin güvenilirliğine dair bir farkındalığa ya da bu biçimde elde edilen bir inancın ilgili öncüllerden neden doğru biçimde çıkarsandığına dair bir kavrayışa sahip olması değil, güvenilirli-

ğin kendisidir. Böylece bir çocuk veya köpek bu türden güvenilir geçişler yapabiliyor ve bunu neden ya da nasıl yaptığına dair açık ve net bir farkındalık taşımıyorsa bile sonuçta elde edilen inançlar gerekçelendirilmiştir. Elbette ilgili mantıksal ilişkiler ve ilkelere dair açık ve eleştirel bir düşünüm içeren daha özgül bir süreç daha da güvenilirdir; bu daha özgül türdeki süreçten kaynaklanan inançlar da daha yüksek düzeyde gerekçelendirilmiş olacaktır.

Şimdiye kadar tasvir edilen konumu *basit güvenilircilik* olarak adlandırıyorum. Temel olarak dışsalcı bir karaktere sahip, olası itirazları savuşturabilmek için çeşitli türde gereksinimler ya da nitelikler ekleyen daha karmaşık güvenilircilik türleri de mümkündür. Bu eklemelerin temel mantığı güvenilirci görüşlere yöneltilen itirazları değerlendirirken ortaya çıkacaktır.

## 5. GÜVENİLİRCİLİĞE YÖNELTİLEN ÜÇ ANA İTİRAZ

Basit güvenilircilik kabul edilebilir, içselci görüşleri ikame edecek ve böylece içselciliğe yöneltilmiş yukarıda tartışılan itirazları önleyebilecek bir epistemik gerekçelendirme anlatısı sunabilir mi? Bu kısımda güvenilirci görüşlere karşı yöneltilen üç tür ana itirazı ele alacağım. Bu sorulardan ilk ikisi, açıkça sezgisel bir temelde, güvenilirci koşulun karşılanmasının (i) gerek ya da (ii) yeter olup olmadığıyla, üçüncüsüyse güvenilirci konumda ortaya çıkan zor bir sorunla ilgilidir.

### a. Kartezyen Cinin Dünyaları

İlk itiraz güvenilirci koşulun karşılanmasının inançların gerekçelendirilmesi bakımından *gerekli* olup olmadığına; yani güvenilirciliğin tam bir epistemik gerekçelendirme anlatısı sunabilmesi halinde geçerli olacak yalnızca bu koşulu karşılayan inançların gerekçelendirilmiş olacağı görüşüne dairdir.[17] Descartes'ın hayal ettiği kötü bir cin tarafından yönetilen bir dünyada yaşayan bir grup insan hayal edin. Bu kötü cin insanların duyusal ve içgözlemsel (introspective) deneyimlerini dikkatle denetim altında tutmakta, onlarda yasalara bağlı biçimde karşılıklı olarak birbirini etkileyen çeşitli türden cisimler ve süreçlerin olduğu belirli bir maddi dünyada yaşasalardı sahip olacakları türden deneyimler oluşturmaktadır; oysa bu dünya gerçekte var olmamaktadır. Bu konumdaki insanların dikkatli ve titiz sorgulayıcılar olduğunu varsayabiliriz. Epey bir duyusal kanıt biriktiren, hipotezler ve teoriler oluşturan, inançlarını deneysel ve gözlemsel testlere tabi tutan, vs. bu insanlar böylece deneyimledikleri dünyayı tasvir eder gibi görünen bir dizi oldukça kapsamlı inanç elde etmişlerdir. Elde ettikleri inançların doğruluğunu değerlendiren çeşitli epistemolojik argümanlar bile oluşturmuşlardır belki de.

Kartezyen cinin dünyasındaki insanların dünyanın onlara görünen haline dair bu yöntemle edindikleri inançlar gerekçelendirilmiş midir? Sezgisel bir bakış açısından gerekçelendirilmediklerini iddia etmek zor görünmektedir. Öznel bakış açılarından epistemik durumları bizim durumumuzdan ayırt edilemez hatta bize üstün bile olabilir; dolayısıyla kendi inançlarımızın sıkça gerekçelendirildiğinden eminsek onlarınkinin gerekçelendirildiğinden de emin olmalıyız. Ancak kötü cinin her yere nüfuz eden etkisi nedeniyle cinin dünyasında yaşayan insanların öznel deneyimlerinin[18] ötesine geçen ampirik inançlarının çoğu yanlıştır (tümü değil çoğu, çünkü insanların var olması gibi bazı genel inançlar hâlâ doğrudur ve başka inançlar da rastlantı eseri doğru olabilir); bu inançları oluşturan süreçler de, en azından onların dünyasında, yüksek

oranda güvenilmezdir: algısal gözlemlerini çoğunlukla ya da bütünüyle yanlış inançlar oluşturmakta ve bu inançlara dayanarak gerçekleştirdikleri akıl yürütme kusursuz olsa dahi yanlış öncüllerden yola çıktığı için güvenilir sonuçlara ulaşamamaktadır.

Güvenilirciler bu itiraza nasıl cevap verir? Kimileri düpedüz "Nuh deyip peygamber demez", "dişini sıkar" ve bunun doğru sonuç olduğu, tersi yöndeki sezgisel izlenimin bir biçimde bulanık ya da yanıltıcı olduğu konusunda ısrar eder. Fakat bu bir dışsalcı için izlemesi tehlikeli bir doğrultudur, zira içselciliğe karşı yöneltilen daha önce ele aldığımız dışsalcı itirazlar da benzer sezgilere dayanıyordu.

Başka güvenilirciler ise cinin dünyasında yaşayan insanların inançlarının gerekçelendirilmediği iddiasını kabul edilemeyecek düzeyde mantıksız bulurlar ve bu iddiayı savuşturmak için güvenilirci görüşte kimi düzenlemelere giderler. Bu düzenlemelerin belki de en ilginci, bilişsel bir sürecin gerekçelendirmeyle ilgili olarak güvenilirliğinin, ille de inançları değerlendirilecek olan inançlı kimsenin aslında yaşadığı dünyada değerlendirilmesi gerekmediği, mümkün daha "normal" dünyalarda da değerlendirilebileceğinin öne sürülmesidir. Burada mümkün normal dünyalardan kasıt, içinde yaşadığımız dünyanın sağduyuya sahip olduğuna inanılan özelliklere *fiilen* sahip mümkün dünyalardır. O halde kötü cinin kurbanlarının kullandığı bilişsel işlevler yaşadığımıza inandığımız (yani diğer şeylerin yanı sıra kötü bir cin barındırmayan) dünyaya benzer tür bir dünyada güvenilir olacaksa, bu süreçler bu anlamda güvenilir sayılır. Güvenilirlik bu biçimde anlaşılırsa güvenilirci, kötü cinin dünyasındaki insanların inançlarının gerekçelendirildiğini kabul edebilir.[19]

Bu cevap ne kadar başarılıdır? Sorudaki itirazı savuşturuyor ama bunu ancak güvenilirci konumu ciddi ölçüde amaca özel (ad hoc) kılma pahasına yaptığı düşünülebilir. *Gerçek* güvenilirliğin neden bilişsel olarak değerli olduğunun düşünülmesi gerektiği, gerekçelendirme için doğru bir temel teşkil edip etmemesinden bağımsız olarak yeterince açıktır: Gerçekten güvenilir bir yoldan elde edilen inançlar bu nedenle nesnel olarak büyük olasılıkla doğrudur. Ancak "normal güvenilirlik" olarak bahsedilebilecek şeye neden gerçek güvenilirlikle bağıntılı olup olmamasına bakmadan değer vermeliyiz? Sonuç olarak normal güvenilirliğe sahip süreçlerden doğan inançlar, yalnızca bu temelde düşündüğümüzde, hiçbir düzeyde doğru olmak zorunda değildir.

Cin dünyası örneğine verilen farklı bir cevap[20] *zayıf gerekçelendirme* (bir inancı benimsemekle epistemik olarak kabahatsiz ve suçsuz olan kişi) ile güçlü gerekçelendirme (onu büyük olasılıkla doğru kılacak güvenilir bir yoldan oluşmuş inanç) arasında ortaya konan bir ayrımı içerir – burada bilgi için gerekli olan güçlü gerekçelendirmedir. Buna göre cinin dünyasındaki insanlar *güçlü* değil, *zayıf olarak gerekçelendirilmişlerdir*. Burada sorun bunun cinin dünyası durumuyla ilgili sezgiyi gerçekten de dikkate alıp almadığıdır; zira cinin dünyasındaki insanların inançları da en az bizimkiler kadar gerekçelendirilmiş görünmektedir.

### b. Olağandışı ama Güvenilir Bilişsel Yetiler

Basit güvenilirciliğe karşı yöneltilen ikinci ana itiraz birincisini tamamlar niteliktedir. Güvenilir addettiğimiz bilişsel süreçlerin aslında güvenilmez olduğu bir durum tasarlamak yerine, aslında oldukça güvenilir olmasına rağmen güvenilir olarak değerlendirmek için hiçbir nedenimiz olmayan, üstelik güvenilmez olarak değerlendirmek için ise iyi nedenlerimiz olan bir bilişsel süreç tasarlanır. Duyusal algı ya da diğer sağduyulu

bilişsel süreçlere dayanmadan uzaktaki olayların bilgisine sahip olunabileceğini ileri süren bilişsel yetenek olan kehanet (clairvoyance) aslında gerçekten vuku bulur ve (belirli konularla kısıtlanmak gibi) belirli koşullardaki belirli insanlar açısından son derece güvenilir bilinmeyen bir tür süreç içerir. Bu yeteneğe sahip birisinin bu temelde bir inanç edindiğini ve gerekli güvenilirlik koşullarının sağlandığını varsayalım. Böyle bir inanç basit güvenilircinin gerekçelendirme koşulunu karşılar görünmektedir, fakat gerçekten de gerekçelendirilmiş midir?[21]

Burada söz konusu kişi için hangisinin doğru olduğuna göre mümkün birkaç durum vardır. Bu kişi: (a) ilgili bilişsel süreç ya da sürecin güvenilirliğine dair hiçbir inanç ya da kanı taşımayabilir; ya da (b) inancının, hakkında çok da özel bir kavrayışının olmadığı güvenilir bir süreçten kaynaklandığını -gerekçelendirme olmadan- düşünür; ya da (c) söz konusu özel inancın yanlış olduğuna dair içselci türden iyi neden ya da kanıtlara sahiptir; ya da (d) söz konusu özel inancın -yine niteliğine dair çok da özel bir kavrayışı olmadan- güvenilir *olmadığını* düşünmesine yol açan içselci türden iyi nedenler ya da kanıtlara sahiptir.[22] (Kişi sürecin *güvenilirliğine* dair içselci türden iyi nedenlere sahipse bu elbette içselci gerekçelendirmenin temellendirilmesine yarar.) Bu olasılıklar arasında güvenilircilik için en uygun olan ilkidir. Gerekçelendirilmemiş bir sürece dair sonradan edinilen bir inancın baştaki inancın gerekçelendirilmesine nasıl katkıda bulunabildiğini anlamak zordur; ya konusuyla ya da edinilme yöntemiyle ilgili zıt nedenlerin varlığı dikkate alınarak benimsenen bir inancın gerekçelendirme söz konusu olduğunda daha şüpheli olduğu ise aşikâr görünmektedir.

O halde belirli bir (a) durumu farz edelim: Diyelim ki ABD başkanının coğrafi olarak nerede olduğuna dair güvenilir bir altıncı hissi olan Norman diye biri var. ABD başkanının o gün nerede olduğuna dair önsezilere dayanan ve sorgulamadan kabul ettiği kendiliğinden inançları var ve gerçekten de bu inançlar hep doğru çıkıyor. Fakat Norman başkana ve nerede olduğuna dair haberler ya da diğer bilgi kaynaklarına çok az ilgi duyuyor ve bunlardan bağımsız olarak önsezilerini de kontrol etmek için hiçbir çaba sarf etmiyor. Bu önsezilerin nasıl işleyebileceğine dair hiçbir gerçek kavrayışı ya da böyle bir sürecin güvenilirliğine dair hiçbir genel görüşü yok. Norman'ın kendiliğinden oluşan ve altıncı hisse dayanan önsezilerinin sonucunda edindiği inanç basit güvenilircinin gerekçelendirme koşulunu karşılıyor görünmektedir,[23] ancak gerçekten de gerekçelendirilmiş midir? Norman'ın inançlarını kendinden emin biçimde böyle bir temelde kabul etmesi sezgisel açıdan da tamamen akıldışı bir şey olarak görünmüyor mu? (Bu soru, ABD başkanının bulunması gereken acil bir durumda Norman'ın bu inançlara göre *davranması* halinde gerekçelendirilip gerekçelendirilmeyeceği biçiminde de düşünülebilir.)[24]

Burada da kimi güvenilirciler yine Nuh deyip peygamber demeyecek ve Norman'ın altıncı hisse dayanan inançlarının gerçekten de gerekçelendirildiği konusunda ısrar edip karşıt yöndeki sezgileri yanlış olarak bir kenara koyacaktır. Ancak diğerleri böyle bir vakaya (ve daha önce sıraladığımız vakalara) güvenilirci konuma getirilen dikkate değer bir niteleme olarak değerlendirilebilecek başka bir gereksinim ekleyerek yanıt verirler. Bu gereksinimi kabaca şöyle ifade edebiliriz: inançlı kimsenin ne söz konusu özel inancı ne de bu tarz inançları söz konusu biçimde edinen genel yeteneğini sorgulayacak içselci türden iyi nedenlere dolaysız bir erişimi yoktur.[25] Bunu Norman'a uygularsak, başkanın yaklaşık konumuna dair inançlarından, böyle bir bilgiye güvenilir türde bir bilişsel erişimi olduğunu düşünmesi için hiçbir neden olmadığı ve in-

sanların genelde güvenilir bilgileri bu yöntemle edinmedikleri göz önüne alındığında, şüphe duyması gerektiği ileri sürülebilir.

Bu tür bir cevaba sorulması gereken iki soru vardır. Bunlardan ilki, bu sorunun diğer güvenilir olarak oluşturulmuş inançlar, örneğin güvenilircinin yalnızca bu temelde gerekçelendirildiğini söylemeyi gerçekten de istediği görsel algıdan doğan inançlar açısından benzer bir sorun yaratmadan, Norman vakasını ele aldığımız gibi yorumlanmasının mümkün olup olmadığıdır. Görsel inançlarımızın tek gerekçelendirilmesi dışsal türden *ise* (çoğu içselci bunu reddedecektir) onlardan da aynı şekilde şüphe duymamız gerekmez mi? İkinci soru ise dışsalcılıkla uyumlu böyle bir ek gereksinimin açık bir mantıksal temelinin bulunup bulunamayacağıdır. Gerekçelendirme için genel olarak içselci nedenlere gerek yoksa neden konuyla olumsuz bir biçimde de olsa hâlâ ilgileri var?

Norman vakası gibi vakalara verilmesi mümkün bir başka güvenilirci yanıt kural faydacılığı (rule utilitarianism) diye bilinen ahlak teorisine benzer bir şeydir. Bu teoriye göre, genel ahlak kuralları gerekçelendirilirken faydaya başvurulur ama kişilerin eylemleri değerlendirilirken doğrudan faydaya başvurulmaz. Buna benzer biçimde bir güvenilirci de bir dizi epistemik kural (ya da bunun yerine belki de bilişsel ya da düşünsel erdem ve kötülüklerin listesi) oluşturulurken güvenilirlik değerlendirmelerinin kullanılabileceğini ileri sürebilir. O zaman bir inancın gerekçelendirilmesi doğrudan güvenilirliğe değil de bu kurallara (ya da erdem ve kötülük listesine) başvurularak belirlenebilir. Bu, belki de cinin dünyası vakasındaki gibi, güvenilir olarak edinilen bir inancın yine de gerekçelendirilmemiş sayılmasını (çünkü genel epistemik kurallar dizisine ya da bunlar üzerinden elde edilen düşünsel erdemlere uymamaktadır) ya da güvenilir olmadan elde edilen bir inancın yine de gerekçelendirilmiş sayılmasını (çünkü bu kural ve erdemlere uymaktadır.) sağlar.[26] Bu görüşün kural faydacılığı ile ortak sorunlarından birisi, gerekçelendirmeye yönelik geliştirilen ve nihai doğruluk hedefini daha dolaylı bir yoldan amaçlıyor görünen bu iki düzeyli yaklaşıma uygun bir mantıksal temel geliştirilebilmesidir. Bir diğeri ise böyle bir görüşün ortaya koyduğu kurallar ya da erdem ve kötülükler için açık standartlar olup olmayışıdır; diğer şeylerin yanı sıra özellikle de bu standartların genellik düzeyi onları makul kılarak belirli bir liste oluşmasını sağlar. (Bu aşağıda tartışılacak üçüncü ve son soruna yakından bağlı bir meseledir.)

### c. Genellik Sorunu

Üçüncü ana itiraz *genellik sorunu* olarak bilinir ve tam da güvenilirci konumun açık ve kesin olarak ifade edilişiyle ilgilidir. Basit güvenilirci, gördüğümüz üzere, bir inancın ancak kaynaklandığı bilişsel sürecin *genel* türü yukarıda gösterildiği üzere güvenilirse gerekçelendiğini söyler. Ancak bu süreç ne *düzeyde* bir genellikle nitelenmelidir? Bilgisayar masamın üzerinde beyaz bir kupanın durduğuna dair şu andaki görsel kaynaklı inancımı ve bu inancın kaynaklandığı bilişsel süreçlerin tasvir edilebileceği kimi farklı yolları ele alalım (gözlerimin tüm bunların parçası olarak normal işlevlerini gördüğünü varsayıyorum): yakın mesafeden iyi aydınlatma altında bir kupanın görsel algısı; (belirtilmemiş koşullarda belirtilmemiş mesafedeki) bir kupanın görsel algısı; (aşağı yukarı belirtilmiş koşullarda ve mesafedeki) "orta-boyda fiziksel bir cismin" görsel algısı; (daha büyük ve küçük cisimlerin belirli koşul ve mesafelerdeki algısı dahil olmak üzere) genel olarak görsel algı ya da genel olarak duyusal algı. Bu daha da geniş bir olasılıklar çeşitliliğinin yalnızca küçük bir örneğidir. O halde şu soruyu sormalıyız: Söz

konusu bilişsel sürecin bu tasvirlerinden hangisi basit güvenilircinin gerekçelendirme ilkesinin uygulanmasıyla ilgilidir?

Bu sorunun güvenilirci için çok ciddi bir sorun teşkil etmesinin nedenlerinden birisi de çeşitli yollarla belirtilen bu süreçlerin oluşturduğu doğru inançların bir kısmının fazlasıyla geniş bir çeşitlilik göstermesidir: Yakın mesafeden iyi koşullarda algılanan kupalar hakkında daha geniş bir mesafe ve koşullar yelpazesinde algılanan kupalar hakkında ya da daha da açık biçimde, genel olarak görsel ya da duyusal yoldan algılanan cisimler hakkında yapacağımdan daha az hata yaparım. Bu süreci tasvirin yalnızca bu tek duruma uymasını sağlayacak kadar ayrıntıyla belirlemek, böylece tasvir edilen süreci (inanç doğruysa) yüzde yüz güvenilir, (inanç yanlışsa) yüzde yüz güvenilmez dolayısıyla ya kusursuzca gerekçelendirilmiş ya da kusursuzca gerekçelendirilmemiş kılmak mümkün görünmektedir (bu sonuçların ikisinin de hatalı olduğu aşikârdır). Süreci tanımlanması daha zor cisimlerin çok kötü koşullardaki algısını dahil ederek geniş bir biçimde belirleyip çok düşük düzeyde bir güvenilirlik elde etmek de mümkün görünmektedir. Fakat sürecin bu geniş bir çeşitlilik gösteren nitelemelerinden ve bunlara karşılık gelen güvenilirlik düzeylerinden hangisi bu inancın gerekçelendirilmesinin değerlendirilmesi için doğru olanıdır?

Bu soruyu cevaplamanın göreceli olarak özgül (specific) ve keyfi olmayan bir yolunu bulmadan açıktır ki güvenilircilik kesin bir konum değil, ancak bir konum için daha da kesinleştirmenin mümkün olmadığı genel bir şema sunabilir. İlgili süreci özgülleştirmenin kimi yolları diğerlerinden daha doğaldır; ancak bu doğallığın epistemolojiyle ilgisi tartışmalıdır ve bu daha doğal özgülleştirmeler bile önemli ölçüde farklılık gösteren güvenilirlik düzeylerine yol açacak kadar çok sayıdadır. Güvenilirciler bu sorunla uğraşsalar da tatmin edici bir çözümün hâlâ bulunamadığı rahatlıkla söylenebilir.

## 6. KİMİ DİĞER DIŞSALCILIK TÜRLERİ

Bu kısımda dışsalcılığın basit güvenilirlikten önemli bakımlardan ayrılan, dolayısıyla da bunun en açık modifikasyonlarından olan önde gelen diğer iki türünü inceleyeceğim; ancak bu görüşlerin burada tam olarak ele alınması imkânsızdır. Ana meselelerden birisi bu türlerin yukarıda ele alınan veya aynı türden başka itirazları karşılamak ya da önlemek bakımından güvenilirlikten daha başarılı olup olmadığıdır. Ben olmadıklarını öne süreceğim.[27]

### a. Nozick'in "Doğruluğun İzini Sürme" Görüşü

Robert Nozick'in dışsalcılık görüşü bir gerekçelendirme değil, doğrudan bilgi anlatısı ortaya koyar. Temel fikir, kişinin ancak ve ancak doğrulukla belirli bir biçimde karşı-olgusal (counterfactual) olarak ilişkili doğru bir inancı varsa bilgi sahibi olabileceğidir. Varsayalım ki S kişisi P doğru inancına özgüllenebilir (specifiable) bir M "yöntem"i ya da bilişsel prosedürüyle ulaşmıştır; bu ancak ve ancak aşağıdaki iki koşul karşılanırsa bilgi oluşturur:

(A) P doğru değilse ve S, P olsun ya da olmasın bir inanca ulaşmak için M'yi kullanıyorsa S, M aracılığıyla P'ye inanmaz.

(B) P doğruysa ve S, P olsun ya da olmasın bir inanca ulaşmak için M'yi kullanıyorsa S, M aracılığıyla P'ye inanır.[28]

Nozick bu iki koşulun karşılandığı durumu söz konusu inancın "doğruluğun izini sürdüğü" bir durum olarak tasvir eder. Görüşünü dışsalcılığın bir türü yapan ise

söz konusu kişinin bu koşulların karşılandığına dair en küçük bir fikre (böylece P'nin doğru olduğunu düşündürecek içselci bir nedene) sahip olmasının gerekmemesidir.

Gerekçelendirmeye değil bilgiye odaklanmasının dışında Nozick'in görüşü güvenilirci görüşlerden iki bakımdan ayrılır; bunlardan biri oldukça belirgin diğeriyse ciddi oranda örtüktür. Belirgin olan ayrım, söz konusu bilişsel sürecin yalnızca doğru inançların büyük bir kısmını kabul etmek bakımından güvenilir olmasını değil, ayrıca söz konusu iddia her doğru olduğunda güvenilir olarak doğru inançları oluşturabilmesi bakımından da güvenilir olması gereken (B) koşulunun işin içine dahil edilmesidir. Dolayısıyla bulunmayı bekleyen bir doğruluğu olan bir inancı bile sıkça kabul edemeyen, fakat inanç ürettiğinde neredeyse daima doğru inançlar üreten bir bilişsel süreç ya da "yöntem" güvenilirciliğin ana argümanını yerine getirse bile (B) koşulunu karşılamayacaktır. Bu mesele tartışmanın ana kaygılarına şöyle bir dokunup geçse dahi ben bu ek gereksinimin dahil edilmesini hata olarak değerlendiriyorum. Güvenilirci gereksinimi karşılayan (böylece söz konusu inancın büyük olasılıkla doğru olduğu) bir yöntemin sonuçlarının, yöntem diğer durumlarda kesin bir sonuç veremediği için neden bilgi oluşturmaması gerektiğini anlamak zor.[29]

Daha örtük ayrım ise (A) koşulunun ifade edilişiyle ilgilidir. Bunun güvenilirci koşulla en azından genel olarak aynı yönde olduğu aşikârdır ama ikisi yine de tamamen aynı şey değildir. Standart güvenilirci koşulu aynı doğrultuda ifade edecek olursak şöyle bir şey ortaya çıkar:

(R) S, gerçekten elde edildiği koşullarda bilişsel prosedür M'yi kullanarak P'ye inanıyorsa, P (olasılıkla) doğrudur.

Burada "M bilişsel prosedürü"nün fiilen P inancının elde edildiği ilgili inanç oluşturma sürecine gönderme yaptığı anlaşılmalıdır. Sezgisel olarak, (R) koşulu S'nin bu yöntem ya da bilişsel süreç üzerinden P inancına ulaştığı ve bu gibi durumlarda P'nin doğru olmasının gerektiği mümkün "yakın" dünyalara bakarken, (A) P'nin yanlış olduğu ve bu durumlarda P'yi oluşturmayan yöntem ya da bilişsel süreci gerektiren mümkün "yakın" dünyalara bakar. Dolayısıyla P'nin yanlış olmasına rağmen S'nin P'ye inandığı en yakındaki mümkün dünyalar (A) ile ilgili olacak kadar yakın fakat hâlâ (R) ile ilgili olamayacak kadar uzaksa, (R) görünüşte doğru (A) ise yanlış olabilir; bu hem söz konusu iddiaya hem de "yakınlık" ölçüsüne dayanıyor görünmektedir.[30] Fakat bu farkın ne kadar önemli olabileceği burada daha fazla irdeleyemeyeceğimiz bir meseledir.

Nozick'in görüşü yukarıda alınan güvenilirci görüşlere yönelik itirazların nasıl üstesinden gelir? Gerekçelendirme yerine bilgiye odaklandığı için cin dünyası itirazı açık biçimde ona uygulanamaz: cin dünyasındaki insanların inançlarının sezgisel olarak gerekçelendirilmiş görünmelerine rağmen bilgi oluşturmadıkları açıktır. Ancak altıncı his vakaları gibi örnekler ufak tefek değişikliklerle konuyla ilgili görünmektedir. Hem (A) hem de (B) koşullarını karşılayan ama söz konusu kişinin sahip olduğu inancın doğru olduğunu, bu koşulların geçerli olduğunu düşünmesi için herhangi bir nedeni bulunmadığı için bu inancı kabul edip ona göre davranmasının akıldışı olacağı, sezgisel olarak bilgi oluşturmuyormuş gibi görünen altıncı his vakaları tasarlamak kolaydır. (Fakat bu sonuç bana, diğer nedenlerin yanı sıra, bilgiye dair sezgiler gerekçelendirmeye dair sezgilerden daha az anlaşılır geldiği için güvenilirliğe ilişkin benzer nokta kadar açık gelmiyor; bilgi kavramının daha ayrıntılı tartışıldığı yedinci kısma bakınız.)

Her halükârda genellik sorunu, küçük bir nitel fark barındırsa da, Nozick'in koşullarında yer alan (yöntem) ya da bilişsel prosedürüne olduğu gibi güvenilircinin bilişsel perspektifine de uygulanabilir görünmektedir. Bu nitel fark ise Nozick'in "yöntemin temelini oluşturan deneyimdeki nihai sonuçtur" (184-185) biçiminde bir ifadeye başvurarak "yöntemleri" ayırt etmek yoluyla saf dışsal bir görüşten hareket etmesidir. Fakat bu belirli bir inanca ilişkin bir "yöntem"in makul olarak tasvir edilebileceği biçimlerde kısıtlamalara yol açabilse de, yine de aynı sorunu doğuran gereğinden fazla tasvir olacaktır; ne de olsa bu tarz deneyimsel sonuçların kendileri de farklı genellik düzeylerinde tasvir edilebilmektedir.[31]

## b. Plantinga'nın Uygun İşlev Görüşü

Alvin Plantinga'nın dışsalcılığı bilgiyi salt doğru inançtan ayıran şeyi tanımlayan bir *güvence* anlatısı olarak sunulur. Bu niteliğin "gerekçelendirme" terimiyle adlandırılmasını, bilgi için neyin gerekli olduğuna dair içselci kavramlardan yana bir önyargı taşıdığını (ve Chisholm'un tabiri "pozitif epistemik hal" gibi bir şeye geçilmesinin söz konusu özelliği belirtecek daha iyi bir tabir olmasını) ileri sürerek reddeder.[32]

Plantinga güvence anlatısına dair aşağıdaki özet açıklamayı sunar:

> "... bana göre bir inancın ancak (1) bende düzgün çalışan (gerektiği gibi işleyen, bilişsel bir işlev bozukluğuna tabi olmayan) bilişsel yetiler tarafından bu yetilere uygun bir bilişsel ortamda oluşturulmuş (2) tasarım planının bu inancın oluşmasını yöneten kesimi doğru inançların oluşturulmasına yöneltilmiş ve (3) bu koşullarda oluşturulan bir inancın doğru olacağına dair istatistiksel olarak yüksek bir olasılık var ise güvencesi vardır. Ayrıca bu koşullarda güvence derecesi inancın derecesinin yükselen bir işlevidir."[33]

"Ancak ... ise" ifadesi sıralanan koşulların güvencenin yalnızca *gerek* koşulları olduğunu ileri sürüyor gibi görünse de yine de en azından yaklaşık yeter koşullar oldukları da açık görünmektedir.

(1). koşul yalnızca içsel işlev bozukluklarını değil, Kartezyen cin ve benzeri dışsal bozuklukları da dışlar görünmektedir. (3). koşul ve örtük olarak (1). koşul insanların (ve olasılıkla diğer varlıkların) bir dizi spesifikasyondan müteşekkil bir tasarım planına göre oluşturulduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu tasarım planı, diğer şeylerin yanı sıra, genel bilişsel aygıtımızı oluşturan çeşitli özel yetilerin ya da (bağımsız hareket edebilen parçaların) her birini amaç ya da niyetleriyle tarif edecektir. Plantinga bu düşünceyi açıklığa kavuşturmak ve ayrıntılandırmak için ağırlıklı olarak insan yapıtı (artifact) örneklerine başvurur. Uygun işlev ve bununla bağıntılı olarak tasarım kavramlarının kullanımının, insanların diyelim ki evrim değil de kelimenin tam anlamıyla akıllı bir varlık tarafından tasarlandığını doğrudan gerektirmediğini ima etse de eninde sonunda ancak teistik bir görüşün bu kavramları yeterince açıklayabileceğini öne sürer.

(3). koşul Plantinga'nın görüşüyle çeşitli güvenilircilik türleri arasındaki yakın bağlantıyı ortaya koyar. Güvenilirciliğin bir uygun işlev anlatısına gömülerek genellik sorunundan kurtulacağını ileri sürer; bunu da büyük olasılıkla, bilişsel bir sürecin farklı pek çok genellik düzeyinde belirlenebilecek güvenilirliği sorununun yerini "tasarım planı"nda da ifade edilen bir dizi göreceli olarak daha belirli bilişsel yetinin güvenilirliği sorununun alacağını düşünerek ileri sürmektedir. Fakat bu ancak "tasarım planı" düşüncesi ve bunun tamamlayıcısı bilişsel yetiler söz konusu inanan kimse açısından yeterli düzeyde açık ve tekanlamlı olarak uygulanabilir ise kabul edilebilir. Öte yandan

tasarım planının farklı ve eşit düzeyde kabul edilebilir özgülenmeleri var ise ve bunların da her biri farklı (düzey genellikte ve belki de diğer bakımlardan da farklılık arz eden) bir dizi bilişsel yetiye sahipse, verili bir inancın istatistiksel olarak doğruluğunu hesaplamanın da epey farklı birçok yöntemi olabilir – o halde Plantinga'nın görüşü de bir inancın gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği meselesine kesin bir cevap verememektedir. Tasarım planı düşüncesinin muğlaklığı sorunun ciddiyetinin tam olarak kavranılmasını güçleştirmektedir; ancak bu sorunu göz ardı etmek de kolay değildir.

Plantinga'nın görüşü ayrıca güvenilircilik ile ilgili diğer ana sorunlara benzer sorunlarla karşılaşır mı? Nozick gibi o da cin dünyası sorununa çok yakın herhangi bir sorunu gerekçelendirme iddialarından basitçe kaçınarak savuşturmaktadır. Ancak onun koşullarının karşılanmasının bilgi için gerekli olmadığını gösteren bir örnek vermenin hâlâ mümkün olduğunu düşünüyorum. Frank diye birini düşünelim: Frank'in bilişsel yetileri bütünüyle rastlantı eseri, belki de çok karmaşık ve olağandışı bir dizi mutasyon sonucunda oluşmuştur; ancak tamamen şans eseri olarak normal bir insanın yetileriyle tıpatıp aynıdır. Frank normal denebilecek bir eğitim almış, bilimsel araştırma gibi bilişsel olarak talepkâr bir alanda iş bulmuş ve sonuç olarak insan bilgisine önemli katkılar yapmış ya da yapıyor gibi görünmüş olabilir. Bunların tümü Plantinga'nın sıkça başvurduğu geniş mantıksal ya da metafizik düşüncede son derece mümkün görünmektedir. Fakat Frank'in yetileri rastlantı eseri oluştuğu için bilişsel bir tasarım planının olmadığı aşikârdır; bu yüzden yetilerinin Plantinga'nın (1.) ve (2.) koşullarının gerektirdiği gibi düzgün olarak çalıştığı ya da doğruluğa yöneldiğini söylemek doğru olmayacaktır. Bu da bu yetilerden kaynaklanan hiçbir inancın "güvence altına alınmış" olmayacağı ve bilgi oluşturamayacağı anlamına gelecektir.

Ama bu oldukça mantıksız bir sonuç değil mi? Frank'in bilişsel işleyiş olarak bizlerden hiçbir farkı olmayabilir, harika bir bilgi kaynağı ya da büyük bir öğretmen gibi görünebilir ve bu yüzden "güvence altına alınmış" inançları ya da bilgisi olduğuna inanacak (ya da inanıyor) görünecektir. Her bir bilişsel erdemi en yüksek düzeyde karşılıyor gibi görünebilir. Üstelik Plantinga uygun işlev görüşünün bir anlam ifade edebilmesinin eninde sonunda teizmi[34] gerektireceği konusunda haklıysa ve Tanrı aslında yoksa hepimiz özünde Frank ile aynı durumdayız demektir. Görünen o ki Plantinga'nın bu tür bir soruya cevabı[35] Frank'in tasarım planını evrim ya da ilahi yaratım değil düpedüz rastlantıyla edindiği olacaktır. Fakat bu tasarım planı düşüncesini Plantinga'nın görüşüyle güvenilirciliğin daha standart türleri arasındaki tüm farkı yok edecek kadar sulandırır.

Plantinga'nın görüşü ayrıca en azından güvenilircilik konusunda ele alınan altıncı his örneğindeki Norman'ın durumuna benzer karşı örnekler karşısında da zayıf görünebilmektedir. Diyelim ki Boris diye birisi gerçekten de Tanrı tarafından tasarlandı ve beyninin ya da ruhunun derinliklerine Boris'in muazzam önemli bir konu hakkında doğru bir inanca sahip olması için çok ince ve özel bir parça yerleştirildi. Daha açık olmak gerekirse, diyelim ki bu özel parça fani dünyanın İsa Mesih'in İkinci Gelişine kadar sonu gelmeden bir süre önce Boris'in bu olayın gerçekleşeceğine dair son derece sağlam ve kendinden emin bir inanç edinmesini sağlıyor. Diyelim ki bu inanca kendine inanmaya duyduğu güçlü güdü dışında hiçbir belirgin fenomenoloji eşlik etmiyor.

Artık vakit gelmiştir ve Boris dünyanın yakında yok olacağına, iki artı ikinin dört ettiğine ya da kendisinin bir insan olduğuna duyduğu inanç kadar sağlam bir inanç duymaktadır. Bu durumda Plantinga'nın "güvence" anlatısı yerine gelmiş görünmektedir: Yeti ya da parça düzgün çalışmaktadır; çevrede bir sorun yoktur; söz konusu

parça doğru bir inanç oluşturmaya yönelmiştir ve mevcut koşullarda güvenilirliğinin son derece yüksek olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca Boris'in inancının doğru olduğunu ve Gettier türü bir sorun barındırmadığını varsayıyoruz. Dahası Boris'in bu inanç bakımından açıkça sahip olacağı azami güvence düzeyi, inancıyla çelişkiye düşecek bir kanıt konusunda kaygılanmasını da etkili biçimde ortadan kaldıracaktır.

O halde Boris'in dünyanın yakında yok olacağına dair azami düzeyde "güvence altına alınmış" *bilgiye* mi sahiptir? Ben böyle olmadığını düşünüyorum çünkü bu iddiası için akılsal hiçbir dayanağı yoktur ve bu yüzden bu iddiayı kabul etmek tamamen akıldışıdır. Dahası bu inancı doğrultusunda *hareket etmek*, örneğin, yaklaşan olayı duyuran tam sayfa ilanlar yayımlayabilmek için evini satmak ya da yaşam sigortasını (beklenen olayın tarihi çok yaklaştığı için) iptal etmek Boris için oldukça açık bir şekilde akıldışıdır. Bu türden inançlara şüphe duymak için birçok nedeni varken güvenmek için görünürde hiçbir nedeni yoktur. (Ancak bu bana yine de gelecek kesimde ele alınacak nedenlerden dolayı güvenilircinin gerekçelendirme anlatısındaki benzer bir noktadan daha belirsiz bir sonuç gibi geliyor.)

## 7. BİR TERCİH GERÇEKTEN GEREKLİ Mİ?

Şimdiye kadar tartışmamızın ana sonucu içselcilik ve dışsalcılığın her ikisinin de farklı türden olsalar dahi ciddi sorunlarla karşılaştığı ve bu sorunların kolay ve aşikâr çözümlerinin olmadığıdır. Bu sorunların ayrıntılarının daha derin ele alınması bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Bunun yerine ben daha farklı türden, içselci-dışsalcı tartışmasının önemiyle yine ilgili ama diğer sorunların ciddiyetine de temas eden başka tür bir sorunu ortaya atarak bitirmek istiyorum: İçselcilik ve dışsalcılığın, iki taraftan da felsefeciler tarafından sıkça addedildiği üzere birbiriyle uyumsuz konumlar olarak görülmesi gerektiği gerçekten de açık mıdır? Esas sorun, bunların epistemolojik meselelere yönelik geliştirilen (şüphesiz biri kimi meselelere diğerinden daha uygun olan) farklı ama temelde birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak görülmesi gerektiği olamaz mı?

Bu son bakış açısı esas olarak şunu önermektedir: Bu iki ana yaklaşım farklı ama önemli açılardan epistemolojik olarak değerli görünmektedir. Her biri diğerinin üstesinden ya çok az gelebildiği ya da hiç gelemediği önemli epistemolojik meselelere değinir. İçselciliğin değerine dair temel argümana, bu görüş daha önce (ikinci kısımda) ele alınırken değinilmişti: İçselcilik tarihsel ve özsel olarak temel önemdeki birinci-şahıs gerekçelendirme meselesini dışsalcılığın tam da kendi doğasından, en azından kusursuz olarak irdelemediği ve irdeleyemediği bir biçimde irdeler. Ancak buraya kadar yürüttüğümüz tartışmada dışsalcılık, içselciliğe musallat olduğu ileri sürülen sorunları kendi açısından olumlu, bağımsız bir emare göstermeden savuşturma yöntemi olarak bir bakıma yanıltıcı biçimde sunulmuştur. Aslında dışsalcı yönü ağır basan bir yaklaşımın da bütünüyle uygun ve belki de oldukça vazgeçilmez görünebileceği pek çok başka önemli ve açıkça epistemolojik mesele de vardır.

Son bahsedilen sorun ve meselelerin çoğu Philip Kitcher'ın uygun bir biçimde adlandırdığı üzere "iyileştirici epistemolojik proje"nin[36], yani genel olarak insanın bilişsel çabalarının güvenilirliğinin, konuyla daha geniş olarak ilişkili toplumsal epistemoloji alanı dahilinde değerlendirilmesi ve geliştirilmesi kapsamı içerisindedir. Dolayısıyla örneğin belirli bir alandaki bilimsel araştırmanın düzenlenme biçiminin o alandaki doğrulukların keşfedilmesi konusunda başarılı olup olmayacağı meselesi ortaya çıktı-

ğında, doğal yaklaşım söz konusu düzenlenme biçiminin ortaya çıkan sonuçların ne kadar güvenilir olduğunun belirlenmesinde kullanıldığı durumları, çeşitli yönlerden farklı diğer düzenlenme biçimleriyle kıyaslayarak araştırmaktır. Bu, çeşitli düzenlenme biçimleri kullanan ve başarılarını aynı açıdan değerlendiren araştırmacı gruplarına dışarıdan bakan, özünde bir üçüncü-kişi incelemesi olacaktır. Belirli bir açıdan iyi iş gördüğü ortaya çıkan bilimsel bir düzenlenme biçiminin kullanımından doğan iddiaların, dışsalcı ya da daha özel olarak güvenilirci bakımdan gerekçelendirilmiş olarak tasvir edilmesi belki kullanışlı olabilir; ancak kesinlikle zorunlu değildir.

Aslında Goldman iyileştirici projeye hâlâ rahatça uyan başka bir tür araştırmayı ayrıntılı denebilecek bir biçimde tasvir eder: Bu, önceki algıları gerçekten yansıtan algıların görünen anıları ile hayal ürününden ibaret olanlar arasındaki (o böyle aktarmasa da) olgusal farkların psikolojik olarak araştırılmasıdır. Burada ilk tür anılar algılandığı düşünülen şeylerden doğan iddiaların doğruluğu bakımından açıkça daha güvenilirdir. Önceki algıların gerçek anılarının renk ve ses gibi algılanan özellikler, zaman ve yer gibi bağlamsal bilgiler bakımından daha zengin ve ayrıntılı olduğu; hayal gücünden kaynaklanan yapay anıların ise bu yönlerden daha zayıf gibi görünse de kişinin öznel bilişsel işlemlerine dair daha çok bilgi içerdiği söylenmektedir.[37] Burada tekrar özünde dışsal, üçüncü-şahıs bakış açısından bir araştırma yürütülmektedir; bu araştırma çeşitli bağlamlardaki tanıkların güvenilirliğinin değerlendirilmesi bakımından açıkça değerli sonuçlar verebilir (ve bu tanıkları tanıyan bir kişi de kendi görünen anılarını değerlendirirken bunu uygulayabilir). Bu sonuç güvenilirlik ölçütünü karşılayan anılara dayalı inançların da dışsalcı ya da güvenilirci bakımdan gerekçelendirildiği biçiminde ifade edilebilir.

Hiçbir makul epistemologun buna bir itirazı olmamalı. Bu araştırmaların meşruiyeti ve değeri aşikârdır; ayrıca bunlar açıkça epistemolojik araştırmalardır ancak epistemolojinin de ötesinde bir öneme sahiptir. Dahası bu tür soruların katı içselci bir bakış açısından nasıl etkili bir biçimde üstesinden gelineceğini söylemek en iyi ihtimalle çok zordur. Bu soruların cevabının uzun vadede ideal olarak tamamlanmış ve ayrıntılı bir içselci epistemolojik anlatının bir biçimde sonucu olarak ortaya çıkabileceğini söylemek belki mümkündür denebilir. Fakat içselci bakış açısında ısrar ile bu sorunları halletmeye çalışmak, bunların öngörülebilir bir kısa vadede halledilemeyecekleri kaçınılmaz sonucunu doğurur.

O halde içselcilikten ya da dışsalcılıktan bütünüyle vazgeçilmesinin epistemoloji açısından önemli bir kayıp olduğu açıkça bellidir. Bu yüzden bu iki görüşü birbiriyle gerçekten uyumsuz görmek ve böylece aralarında bir tercih yapmak için iyi bir neden olup olmadığını sormamız gerekiyor.

En başta bilgi kavramının doğru belirlenmesi üzerinden ortaya konulan meselenin ifade edilişini ele alalım. Bu ifadenin öne sürdüğü üzere tek bir anlamı olan açık bir bilgi kavramı olduğu ve bu kavramla ilişkisine göre bu görüşlerden birinin doğru diğerinin de yanlış olduğu gerçekten de bu kadar açık mıdır? Aslında kimi epistemologlar iki ya da daha çok farklı bilgi kavramı olduğu ve bunlardan bir ya da birkaçının baskın olarak dışsalcı, bir ya da birkaçının ise baskın olarak içselci karakterde olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim Ernest Sosa "hayvan bilgisi" dediği şeyi "düşünümsel bilgi"den ayırmıştır: Hayvan bilgisi çeşitli türdeki uyaranlara "düşünümden ya da kavrayıştan ya çok az yararlanarak ya da hiç yararlanmayarak" verilen doğrudan tepkilerden kaynaklanırken, düşünümsel bilgi inancın nasıl oluştuğu ve nesnesi olan olguyla nasıl ilişkilendiğine dair daha geniş bir kavrayışı içerir.[38] J.L. Mackie ise doğuştan gelen bilgilerin

olmadığına dair bir tartışmada "bilme"nin mümkün anlamlarının geniş bir yelpaze üzerine yayıldığını ileri sürer: Yelpazenin bir ucunda bilginin rastlantı eseri olmayan doğru inançtan ibaret olduğu (dışsalcı) "asgari" anlam, diğer ucunda ise Mackie'nin "otoriter, özerk bilgi", "epistemik gerekçelendirmeye, emin olma hakkına sahip insan bilgisi" dediği (açıkça içselci bir anlam) yer alır.[39] Mackie ve Sosa'nın bu konudaki görüşlerini her yönüyle doğrulamak istemiyorum ve ortaya koydukları ayrımın tam olarak aynı olduğunu düşünmüyorum. (Özellikle Sosa'nın "hayvan bilgisi" Mackie'nin "asgari bilgi"sinden daha fazla şey gerektiriyor gibi görünmektedir.) Ancak kabaca bu doğrultuda belirlenebilecek geçerli bir ayrım olduğu, ayrıca içselcilik-dışsalcılık tartışmasının görünüşteki zorlu niteliğinin bu ayrımın görmezden gelinmesine dayandığı bana oldukça doğru görünmektedir.

Meselenin *epistemik gerekçelendirme* kavramı üzerinden ifade edilmesine gelince: *Bu* kavramın doğru kavranışı içselci ya da dışsalcı bir karakter mi taşır? Buradaki sorunlardan biri epistemik gerekçelendirmenin belki de bilgi için gerekli gerekçelendirme türü olarak özgülenmesidir. Farklı bir özgüleme bulunabilse bile epistemolojiye özgülenmiş gerekçelendirme kavramı, en azından önemli ölçüde, sıkça öne sürüldüğü gibi ortak akılda belirgin bir şekilde bulunmayan, teknik felsefi bir kavramdır. Bu da, yine kimileri tarafından ileri sürülen, kimisi daha içselci kimisiyse daha dışsalcı karakterde, farklı ve birbiriyle kıyaslanamaz epistemik gerekçelendirme kavramları olabileceği ihtimaline kapı açar; bunların hangi yönlerden birbiriyle rekabet ettiği ve aralarında nasıl bir tercih yapılabileceği yine belirsiz kalmıştır.[40] Yukarıda ele alınan, Kartezyen cinin dünyasına ve güvenilir altıncı hisse başvuran sezgisel itirazların, eğer "gerekçelendirme" terimi bu terimin bilindik kullanımına ve bunlarla ilişkili akılsallık ve makullük fikirlerine bağlıysa, dışsal bir gerekçelendirme kavramında en azından doğal olmayan ve sezgiselliğe karşı bir şey olduğunu gösterdiğini düşündüğümü belirtmeden geçemeyeceğim. Fakat dışsalcı bu bağlantıları kabul etmemeye ya da ciddi olarak zayıflatmaya niyetliyse, iyileştirici epistemolojik projede rol oynayabilecek türden dışsalcı gerekçelendirme kavramlarının ortaya konulmasına ne tür bir itiraz getirilebileceği belirsizleşmektedir.

Üstelik içselci ve dışsalcı bilgi ve gerekçelendirme kavramlarının ikisinin de anlaşılabilir ve meşru olduğuna cevaz vermek yukarıda ele alınan sorunları en azından hafifletir. Hayvanlar ve diğer kültürlü olmayan epistemik faillerin bir bakıma bilgi sahibi olduklarını (Sosa'nın "hayvan bilgisi") söylerken bir bakıma olmadıklarını da (Sosa'nın "düşünümsel bilgisi") söyleyebiliriz. Belki aynı şey Norman için de söylenebilir. Kartezyen cinin dünyasında yaşayan insanların içselci bakımdan gerekçelendirildiğini, fakat dışsalcı bir ya da birçok bakımdan gerekçelendirilmediğini de söyleyebiliriz. Dünyaya dair inançlarımızı açıklamaya yönelik içselci girişimler şüpheciliğe yol açsa bile hâlâ bilgi sahibi olabilir ve belki de bu bilginin başka bakımlardan gerekçelendirileceği umudunu verebiliriz.[41] Elbette bu her şeyi çok kolay göstermektedir ve yalnızca başka kavramların ortaya konmasıyla gerçek sorunlar ortadan kalkmaz. Ancak burada esas nokta, ciddi epistemolojik meselelerin yalnızca tek bir kabul edilebilir bilgi ya da gerekçelendirme kavramında ısrar edilmesine dayanmaması gerektiği ve böyle yapıldığında bu meselelerin üstesinden gelinmesi konusunda en verimli olabilecek yaklaşımların engelleneceğidir.

Ben ise gerçek epistemolojik meselelere ilişkin içselci ve dışsalcı yaklaşımların her ikisinin de meşru olduğunu ve birinin diğerine tercih edilmesini zorunlu kılan bir neden olmadığını ileri sürüyorum. Doğal olarak üçüncü kişiden yaklaşılan ve en azından

büyük oranda dışsalcı karakterdeki meselelerle birlikte kişinin inançları hakkında iyi bir nedene sahip olup olmadığıyla ilgili özünde içselci, özellikle göreceli olarak genel meseleler de dahil olmak üzere pek çok farklı tür epistemolojik mesele için düşüncede kendine yer bulabilir. Şaşırtıcı olan ise her iki tarafın da meşru epistemoloji alanına bir tek kendisinin sahip olduğunu iddia etmesidir; bu iddialar ise artık gördüğümüz üzere ancak önemli ve gereksiz bir düşünsel bedel karşılığında kabul edilebilir.

Bu ölçüde bir uzlaşmacılık sergiledikten sonra içselci yaklaşımın yine de düşünsel olarak kendi başına meşru olmasının yanı sıra epistemolojinin bütünü açısından temel türde bir önceliğe sahip olmayı sürdürdüğünün üzerinde durarak kapatmak istiyorum. Dışsalcı bir bilgi, gerekçelendirme ya da güvenilirlik kavramı tarif edebilmek ve bu kavramın çeşitli inançlara veya araştırma alanlarına nasıl uygulanacağını araştırmak için ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın, bu çabanın sonuçlarına birinci-şahsın epistemik perspektifinde mevcut kaynaklardan ulaşılamadığı sürece, bunların salt varsayımsal ve güvensiz kalmaya mahkûm oldukları önemli bir noktadır. Örneğin bir epistemolog, kendine ya da başka birine ait bir ya da birçok inanca güvenilir bir biçimde ulaşıldığını iddia ediyor, ancak bunu, güvenilirliği birinci-şahıstan erişemediği dışsal bir olgu olan kendi bilişsel süreçleri temelinde söylüyorsa; bunun mantıksal sonucu, söz konusu inanç ya da inançlara *eğer* epistemologun kendi bilişsel süreçleri kendi inandığı biçimiyle güvenilir *ise* güvenilir biçimde ulaşılabileceğinden ibarettir. Nihai olarak böyle varsayımsal bir sonuca varmamanın görünen tek yolu en azından kimi süreçlerin güvenilirliğinin epistemologun kendi birinci-şahıs perspektifinden doğrudan ya da dolaysızca bilebileceği bir temelde kurulmasıdır.

# NOTLAR

1 (İçselciler genelde bilginin "Gettier durumlarını" bertaraf etmek için dördüncü bir koşulu karşılaması gerektiğini kabul eder. Gettier durumlarında gerekçelendirilmiş ve doğru bir inanç vardır; ancak bu inancın doğruluğu ile gerekçelendirilmesi arasındaki ilişki sezgisel bir rastlantıdır. Bkz.: Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23 (1963): s. 121-123. Dışsalcıların da kendi önerdikleri üçüncü koşulun dördüncü bir koşula duyulan ihtiyacı gidererek bu problemin üstesinden gelebileceğini ileri sürdükleri olmuştur; ancak bu bana göre hatalıdır. Bu tartışma için benim şu yazıya bkz.: "Plantinga on Knowledge and Proper Function," *Warrant in Contemporary Epistemology* içinde, ed. Jonathan Kvanvig, Lanham, Md.:Rowman & Littlefield, (1996), Plantinga'nın cevabı ile aynı ciltte.

2 Örneğin bkz.: Fred Schmitt, *Knowledge and Belief* (London: Routledge, 1992).

3 İçselciliğin farklı türleri arasındaki özel farkların başlangıç düzeyinde dahi dikkate alınmasını ya da tam bir referans verilmesini güç kılacak kadar fazla içselcilik türü vardır. Ben burada çeşitli eski ve çağdaş felsefeciler tarafından paylaşılan genel bir görüşü anlatmaya odaklandım. Bunun son zamanlardaki paradigmatik hali için belki de şuna başvurulabilir: Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 1st, 2nd and 3rd eds. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966, 1977, 1989).

4 Bu iki düşünceyi birleştiren içselciliğin mantıksal temelinin anlatısı için bkz.: Alvin Goldman, "Internalism Exposed", *Journal of Philosophy*, 96 (1999): s. 271-293.

5 Örneğin Linda Zagzebski'nin *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) adlı kitabında tartıştığı üzere.

6 Bu yöndeki bir başlangıç için banim şu yazıma bakılabilir: "Toward a Defense of Empirical Foundationalism," *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism* içinde, ed. Michael DePaul (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000).

7 Örneğin, Goldman, "Internalism Exposed."

8 Diğerlerinin yanı sıra tekrar Goldman, *a.g.e.* Ayrıca bu makalede Goldman içselciliğe karşı şimdiki tartışmaya dahil edemediğim başka birtakım itirazlar geliştiriyor. Bunların değerlendirilmesi için şu yazıma bakılabilir: "The Indispensability of Internalism," Goldman'a ithaf edilen *Philosophical Topics* içerisinde.

9 Bu fikir şuradan türemiştir: Tyler Burge, "Content Preservation," Philosophical Review 102 (1993) s. 457-488, özellikle de s. 462-465.

10 Hafızanın bu en temel kullanımının inançlara yol açtığı değerlendirmesinin gerçekten de hatalı olduğunu düşünüyorum. Geçmişteki duyusal bir durumu ya da idrak edilmiş bir mantıksal ilişki veya ruh halini hatırladığımda, onu söz konusu olayın gerçekleştiğine dair bir *inancım* olduğu için değil, doğrudan hatırladığım için hatırlarım – yine de böylece hatırladığım şey elbette bir inanç olabilir.

11 Bağdaşımcının temelci bir a priori gerekçelendirme görüşüne duyduğu ihtiyaç, daha önceki bağdaşımcılık değerlendirmemde teşhis edilmiştir. Şu çalışmama bkz.: *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) (buradan itibaren *SEK*), ek A. Oradaki ikinci bağdaşımcı unsura duyulan ihtiyaçtan sözde inançsal varsayım üzerinden kurtulma girişiminin neden başarısız olduğuna dair bir tartışma için yine şu yazıma bkz.: "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism," *The Blackwell Guide to Epistemology içinde*, ed. John Greco ve Ernest Sosa (Oxford: Blackwell, 1999), s. 117-42.

12 Dışsalcılığın kısmen önemli bir başka başlangıç argümanı daha vardır: Epistemolojiye dair geliştirilen natüralist bir yaklaşıma daha uygun olduğu için dışsalcılığın tercih edilmesi gerektiğini ileri süren, epistemolojiyi (ve genel olarak felsefeyi) kabaca doğa ve doğa bilimlerinin devamı ve benzeri olarak gören bir argümandır bu. Ancak bunun doğurduğu meselelerin değerlendirilmesi mevcut tartışmanın kapsamı dışındadır.

13 Açtığı yoldan ilerleyen başka birçok kişi olmasına rağmen, güvenilirciliğin esas taraftarı Alvin Goldman olmuştur. Özellikle bkz.: "What Is Justified Belief?" *Justification and Knowledge* içinde , ed. George Pappas (Dordrecht: Reidel, 1979); ve *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). Fakat Goldman hiçbir zaman (ileride bahsedilecek) basit güvenilirciliğin taraftarı olmamıştır.

14 Daha nitelikli türleri ileride inceleyeceğiz.

15 Güvenilirlik düzeyi yeterince yüksek, inanç doğru ve Gettier türü problemler de yok ise köpek bilgi sahibidir.

16 Bkz.: Goldman, "What Is Justified Belief?"

17 Bu güvenilircilerin tipik olarak ileri sürdüğü bir iddiadır; yine de güvenilirliğin gerekçelendirme için, içselci bir gerekçelendirmenin de yeter koşul olabileceği temelinde, yeter ama gerek koşul olmadığını benimseyen yarı-güvenilirci bir görüş ilkesel olarak mümkün olabilir.

18 Burada esas meseleyi daha açık kılabilmek için kötü cinin kendi zihinsel durumları (ya da gerçekten kendiliğinden açık doğruluklar) hakkında onları kandıramadığını varsayıyorum.

19 Kötü cin meselesine verilen bu cevap için bkz.: *Epistemology and Cognition*, s. 107, 113. Goldman bu cevap girişiminden daha sonra vazgeçmiştir, bkz.: "Strong and Weak Justification," Goldman, *Liaisons* içinde tekrar basım (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), s. 135-137.

20 Goldman tarafından "Strong and Weak Justification" içerisinde sunulmuştur.

21 Dışsalcılığa yöneltilen bu tür bir itirazın daha uzun tartışılması için bkz.: *SEK*, böl. 3.

22 Bu olasılıkların daha uzun tartışılması için bkz.: *SEK*, böl. 3.

23 Daha sonra ele alınan üçüncü itirazda ortaya çıkan türdeki sorundan farklı olarak.

24 Norman vakası *SEK*, böl.3'te geçmektedir.

25 Bana böyle bir gereksinime çıkıyor görünen ancak tam olarak böyle ifade edilmeyen başka bir örnek için bkz.: Goldman, "What Is Justified Belief?"

26 Goldman'ın en azından böyle bir görüş sunduğu yer için bkz.: "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," *Liaisons* içinde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992). Ama (Norman vakasının yanı sıra cin dünyası örneğindeki sezgilerin spekülatif psikolojik bir açıklamasını içeren) onun versiyonu basitçe *betimsel epistemolojinin* bir türü, sağduyudaki örtük "epistemik âdetler" anlatısı olarak sunuldu ve gerçek gerekçelendirme ve bilginin uyması gereken daha yeterli normları açıklayan normatif epistemolojinin karşısına yerleştirildi. Bu oldukça karmaşık görüşün bu makalede yeterince değerlendirilmesi imkânsızdır.

27 Burada yer sıkıntısından dolayı ele alamayacağımız diğer bir genel görüş ise içselci ve dışsalcı unsurları birleştiren melez içselci görüştür. Bu görüşün örnekleri için bkz.: Marshall Swain, *Reasons and Knowledge* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981); William Alston, "An Internalist Externalism," *Epistemic Justification* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989); ve oldukça farklı bir yoldan Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Bu melezlerin de melez olmayan görüşleri sıkıntıya sokan itirazlara karşı zayıf olduğunu ileri sürüyorum.

28 Robert Nozick, *Philosophicol Explonotions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), s. 179. (Bu kısımda Nozick'e yapılacak referanslar bu kitabın sayfalarınadır.) Açıkçası burada anlatılan *P*'yi özgül bir yöntemle bilmenin ne olduğudur; doğrudan *P*'yi bilmek için söz konusu yöntemin *S*'nin *P*'ye inandığı diğer tüm yöntemleri hükümsüz bırakması gerekir (182).

29 Burada özlüce ele aldığımız Nozick'in görüşündeki bu ve kimi diğer noktalara dair daha geniş bir tartışma için bkz. see benim "Nozick, Externalism, and Skepticism," Steven Luper-Foy, ed., *The Possibility of Knowledge: Nozick ond His Critics içinde* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefıeld, 1987), s. 299-313.

30 Buradaki temel nokta karşıt konumun karşı-olgusal koşullular için genel olarak geçerli olmamasıdır. Bkz.: David Lewis, *Counterfoctuols* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973) s. 35.

31 Nozick'in görüşlerindeki bir başka sorun da, burada açıklayamayacağımız kadar karmaşık nedenlerden dolayı, P'nin bilgisinin P'nin bilinen mantıksal sonuçlarının bilgisini de sağladığı yönündeki epistemik kapanış ilkesinin reddine yol açmasıdır. Nozick bu sonucu görüşünün üstünlüklerinden biri olarak sunar ama aslında bu ilkenin ciddi bir reddidir. Meselenin daha ayrıntılı olarak irdelenmesi için bkz. 28. dipnotta geçen makale.

32 Tabirin bu biçimde anlaşılmasının sonuçlarından birisi, güvencenin Gettier türü sorunların (bkz. 1. dipnot) önüne geçebilmek için gerekenleri barındıracak olmasıdır. Plantinga gerçekten de güvenceye dair ana anlatısının bunu yaptığını iddia eder; ancak bu iddia bana göre epey bir tartışmalıdır, çünkü güvencenin büyük olasılıkla göreceli olarak birbirinden ayrı olan iki unsuru barındırması gerekecektir: Bunlardan birisi epistemik gerekçelendirmenin oynadığı aynı genel rolü, diğeri ise Gettier türü karşı örneklerin önüne geçme rolünü oynayacaktır. Bu mesele üzerine daha fazla tartışma için şu yazıma bkz.: "Plantinga on Knowledge and Proper Function", *Worront in Contemporory Epistemology* içinde, ed. Jonathan Kvanvig (Lanham, Md.: Rowman & Littlefıeld, 1996); bu kısımdaki malzeme de büyük oranda söz konusu makaleden elde edilmiştir. Ayrıca bkz.: Plantinga'nın bu eleştiriye ve metinde ele alınan diğer sorunlara aynı eserdeki yanıtı.

33 Plantinga, *Worront ond Proper Function* [bundan sonra *WPF*] (New York: Oxford University Press, 1993), s. 46-47.

34 Bkz. *WPF*, böl. 11.

35 Bkz. *WPF*, s. 29-30.

36 Philip Kitcher, "The Naturalists Return," *Philosophicol Review* 101 (1992), s. 64-65.

37 Goldman, "Internalism Exposed," s. 290-291.

38 Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 240.

39 J. L. Mackie, *Problems from Locke* (London: Oxford University Press, 1976), s. 217.

40 Bu 27. dipnotta belirtilen benzer melez gerekçelendirme (ya da bilgi) kavramlarına da yakın gelebilir. Belki de öyledir; ancak o kavramlar bana daha çok bu iki ana görüşün erdemlerinden ziyade sorunlarını miras almış görünmektedir.

41 Yalnızca son paragrafta öne sürülen neden için bir umut.

# 8. BÖLÜM

# İZ SÜRME, YETERLİLİK VE BİLGİ

Ernest Sosa

Çeviren: Hüseyin Taha Topaloğlu

BELİRLİ BİR <f> OLGUSUNU BİLMEK İÇİN NE GEREKMEKTEDİR? ONA İNANMANIN B(f), hatta ona gerekçelendirerek inanmanın B(f) & J(f) ötesinde ne gerekmektedir?1 Epistemologlar, bu soruya dair geleneksel olarak deneyim ve akıldan mülhem tüm gerekçelendirmeleri yetersiz kabul ederek çeşitli şekillerde dışsalcılığa temayül ettiler. Dışsalcılar bu tür gerekçelendirmelere, öznenin zihni içeriklerini ve önermeler arası salt mantıksal ve kanıtsal ilişkilerin haricindeki "dışsal" koşulları ekledirler; veya bu koşulları diğerlerinin yerine koydular. Bundan sonra bu yaklaşımın çeşitli şekilleri kabaca açıklanacak, incelenecek ve özel olarak içlerinde biri savunulacaktır.

## A. EN BASİT DIŞSALCILIK

Bu tür dışsalcılığın ilk örneklerinden ikisi şunlardır:[2]

(1) Ancak ve ancak B(f), <f> olgusuyla bir nedene dayanarak ilişkiliyse K(f)'dir.[3]

(2) Ancak ve ancak f ve B(f) ve özne <f> hakkındaki "hakikatin" izini sürerse K(f)'dir. Başka bir deyişle, ~f → ~B(f) ve f → B(f)'nin her ikisi.[4]

Fakat bunların her ikisi de problemlidir. (1) ile alakalı bir çiftlik ambarı karşı örneği vardır:[5] Önünüzdeki bir çiftlik ambarına uygun şartlar altında iyice bakmanız sebebiyle, orada bir çiftlik ambarının olduğuna inansanız bile eğer sahte bir çiftlik ambarı bölgesinde gerçek bir çiftlik ambarı olduğu sizin için meçhul ise, bu bir bilgi değildir. (2)'ye gelince, p kesin bir şekilde bilinse bile, p'ye inanırken hata yapılmadığı yine de kesin olarak bilinemez.[6]

2. Tarif, "Nozickci" iz sürme nosyonundan yararlanır. Dışsalcı sezgilere açıklama getirmek amacıyla bu tür iz sürmenin biraz değiştirilmiş hali önemli derecede farklı bir yöntem üretir. Kartezyen ve "Nozickci" iz sürmelerin her ikisi de iki bileşenlidir:

her biri, iki koşullunun sağlanmasını talep ederler. Ve onlar p → B(p)'yi talepte hem fikirdirler. Fakat Kartezyen iz sürme, C-iz sürme, daha ziyade B(p) → p'yi talep ederken, Nozickci iz sürme, N-iz sürme, ~p → ~B(p)'yi de talep eder. (Bunlar denk değillerdir, çünkü dilek koşulluların zıddı yoktur.) C-iz sürme dikkat çeken avantajlara sahiptir: bilgi için zorunlu bir koşul oluşturulduğunda o, Nozickci iz sürmenin *yaptığı* gibi şunu *gerektirmez: p'nin doğruluğunu düşünmenin yanlış olmadığını* bilebilecek olmak (sadece *bunun* izini sürmeye çalış) asla mümkün olmamasına rağmen, yine de aynı anda *p* bilinebilir (çünkü ötekinin izi asla sürülememesine rağmen, bunun izi sürülebilir).

## B. İZ SÜRME HAKKINDAKİ ŞÜPHELER

Nozickci iz sürmeye alternatifimiz "Kartezyen" olandır, çünkü o, kendini-bildirme ile Kartezyen ayrıcalıklı erişiminin yanılmazlık özelliğinin birleşimi ile uyumludur.[7] Kartezyen iz sürme bu şekilde kişinin hâlihazırdaki zihni durumuna ayrıcalıklı erişimi açıklamaya hizmet edebilmesine rağmen, yine de onun bir dereceye kadar bilginin genel bir tanımı işlevi görmek için Nozickci iz sürmenin arzusunun varisi olup olmadığı sonuçlanmamış bir meseledir. Aslında C-iz sürmenin, aşağıdaki iki örnekte gösterildiği gibi, N-iz sürmeye izafe edilen hiçbir şüpheden kaçamadığı görülür.

*Problem.* Bir kişi, penceresinden bir kuşun uçarak geçtiğinin izini Kartezyen tarzda süremez çünkü bu, şüphesiz kişi kuşun uçarak geçtiğine inanmıyorken olabilir (örneğin bu kişi yanlış yöne baktığı anda). Fakat bir kişi bir kuşun uçarak geçtiğini görürse, bu olgunun izini Kartezyen tarzda sürmese de, kuşun uçarak geçiyor olduğunu bilir.

*Sorun.* Güvenilirciler bilgiyi, güvenilir bir süreç yoluyla elde edilen ve bu süreç sayesinde sürdürülen doğru inanç olarak görür. C-iz sürme bilgi için bir gereklilik olan bu tür bir güvenilirlikten daha avantajlı mıdır?

Öncelikle bir takım ek örnekler vermek bu meseleleri ele alırken bize yardımcı olacaktır:

1. Saatinize bakarak vaktin öğleden sonra 3 olduğuna inanıyorsunuz. Normalde (elektronik) saatiniz güvenilir olmasına rağmen, şu anki durumda bir kişi elindeki zar kaç gelirse saati ona göre ayarlama imkânı veren kablosuz kontrole sahip oldu. Eğer zar 3 gelmeseydi, saate zara göre düzenleme yapmak için müdahale edecek olmasına rağmen, zar 3 geldiği için saatin 3 olarak okunmasına izin verir (ki tamamen tesadüfi şekilde doğru zamandır). Burada iz sürme koşulu neden bilgi sahibi olamayacağınızı açıklayacaktır fakat "güvenilir bir süreç yoluyla elde edilen veya sürdürülen doğru inanç" sıkıntı yaşayabilir. Her şeye rağmen, aracılığıyla inanç sahibi olduğum epistemik açıdan dikkat çekici süreç (elektronik saate bakmak, vs.) gayet güvenilirdir (kat'i olmamasına rağmen); bu yüzden bu örnekte inancım, bilgi olma noktasında başarısızlığa uğramasına rağmen, güvenilir bir süreç yoluyla elde edilmiş gibi görünüyor.

2. Saati kontrol eden (başka) bir kişi bir saatin her yıl üç saniye doğru çalışacak şekilde çalışmasına izin veriyor ve siz tesadüfen saate bu özel zamanda bakıyorsunuz fakat büyük olasılıkla bu sebepten bilmekte başarısız olursunuz.

3. Bir VHS oynatıcı monitör bir anlığına ötesindeki manzarayı gösteren bir pencere olur. Eğer bu süre içinde onun, ötesindeki manzaraya erişmenize imkân veren bir pencere olduğu izlenimi içindeyseniz onun ne zaman böyle olduğunu bilir misiniz? Farz edelim ki, tersine, VHS oynatıcı bir anlık çalıştı ve bu rastgele seçilen anda VHS oynatıcı tarafından pencereye/ekrana rastgele bir sahne kondu ve ekrandaki sahne, tamamıyla tesadüf eseri hızlıca değişen ötedeki manzara ile aynıydı (oldukça hızlı bir şekilde arazi değiştiren bir

trendeymişsiniz gibi). İnançlarınızın mükemmel doğruluğuna rağmen sezgilerinize dayanarak ötedeki manzaranın bilgisine sahip olamazsınız.

Bu sezgilerinizi paylaşırsanız, onları açıklamak için muhtemel yöntemler şunlardır: (i) erken döneminde Goldman'a göre ilgili inancın, nedensel olarak içeriğinin doğruluğundan kaynaklanmak zorunda olduğuna dair bir koşul vasıtasıyla (bizim örneğimizde manzaradan), (ii) inancın, içeriğinin doğruluğunun izini Nozickci tarzda sürmek zorunda olduğuna dair Nozickci koşul vasıtasıyla[8] veya (iii) inancın, içeriğinin doğruluğunun izini Kartezyen tarzda sürmek zorunda olduğuna dair bir koşul vasıtasıyla. Bunlardan biri olan Kartezyen tarzda iz sürme, en iyileri olsa bile, yeterince iyi midir?

## C. HAYVANİ BİLGİ VE BAĞIMLI İZ SÜRME

Hayvani bilgi, "yatkınlık" anlamında bir inancı talep eder, bu sebeple tesadüfen değil izi sürülerek başarılır. Şöyle ki:

> İz Sürme: Doğruluğun izi yalnızca, ancak ve ancak p olsaydı, p ye inanılacaktı, ise p'ye inanılarak *doğrudan* sürülür: yani, eğer p olsaydı ve yalnızca böyle olsaydı p'ye inanılacaktı.[9]

Eğer uygun şekilde oluşturulmuş ve kuşatılmışsa, belirli bir alan üzerinde, o alandaki olgularla uygun ilişki içinde olunduğu zaman iz sürebilirsiniz. İyi bir görme yetisi sizi, koruyucu bir yüzeyin rengi ve şekliyle ilişkilendirebilir ((yüzey) çok uzak olmadığı; yeterince aydınlatılmış ve engellenmemiş olduğu vb. zaman); şöyle ki, yüzeyin rengi ve şekliyle alakalı her hangi bir önerme <p> için, ancak ve ancak p olsaydı , <p> ye inanacaktınız.[10] Bir doğruluğun izini sürmenin çoğunlukla birden çok yolu vardır: çanların çaldığını, örnek olarak, onları görmeden duyabilirsiniz veya onların çaldığını, çaldıklarını duymadan görebilirsiniz.

Eğer bir kuşun uçup gittiğini görürsem, çünkü aynı anda tesadüfen pencereden dışarı bakarım ki bunu pekâlâ yapmamış da olabilirdim, böyle bir durumda kendimi ancak ve ancak kuşun uçup gidiyor olduğuna inanarak kuşun o anda uçup gidiyor olacağı bir duruma koyar mıyım? Elbette değil, pekâlâ yanlış bir yöne bakıyor olabilirdim. Doğru yöne bakıyorken de, başka bir yöne bakmış olabilmem kuvvetle muhtemel olduğu müddetçe, kuşun, benim onu görmeden uçup gitmesi büyük oranda olası kalmaya devam eder. Bu durumda pencereye dışarıdan bakarken izini sürmediğim şey *kesin olarak* bildiğim şeydir: kuşun uçarak gitmesidir. *Doğrudan* iz sürme bu sebeple bilmenin zorunlu şartı olamaz.

Stratejik bir göreceleştirme vasıtasıyla problemimizden sıyrıldığımız düşünülebilir. Böylelikle bilen bir kimse, eğer <p>, bu kişinin uygun bir şekilde ilişki kurduğu bir olgu olsaydı, p'ye inanacaktı. Örnek olarak kuşu izleyen kişi için ilgili ilişki engellenmemiş bir görüş hattıyla belirli bir yöne bakması olabilir.[11] Bu tür bir koşul, Russell'in tüm bir 24 saat boyunca durmuş saat örneğini bertaraf eder. *Saatin durmuş olması ile ilgili olarak*, ona bakan kişi doğru bilgilere *erişecektir* demek yanlıştır fakat çalışması durumunda tabii ki doğruluğun kaynağı olacaktır.

Bu yüzden bağımlı iz sürme kavramını aşağıdaki gibi aşamalar halinde sunabiliriz. Birincisi, bir tür göreli koşul olacaktır:

> <r>'ye göre, ancak ve ancak q olsaydı p olacaktı

aşağıdaki gibi tanımlanır:

Eğer sadece <q> olsaydı <r&q> olacaktı ve eğer sadece <p> olsaydı <r&q> olacaktı.

Buna dayanarak iz sürmeye dair daha kompleks kavramlar tanımlayabiliriz:

*Göreli iz sürme.* Doğruluğun izi <r> olgusuna göre yalnızca, ancak ve ancak <r> olgusuna göre, sadece p olsaydı <p>'ye inanma şartıyla, <p>'ye inanarak sürülür.

*Bağımlı iz sürme.* Doğruluğun izi, *<r> olgusuna bağlı olarak,* sadece ve sadece a) doğrudan <p>'ye inanarak değil fakat b) <p>'ye *r* olgusuna göre inanılarak iz sürülmesi şartıyla, <p>'ye inanarak sürülür.

Eğer bir saat sadece tesadüfen çalışıyorsa? İblisin bu saati gelişigüzel aralıklarla doğru zamana ayarladığını ve sadece üç dakika boyunca çalışmasına müsaade ettiğini farz edelim. Saatin çalıştığı anlardaki bu üç dakikalık sürelerin ayarlanması çok nadirdir ama yine de belki haftada bir vuku bulmaktadır. Bu süreler içinde saat doğru inancı sağlayacaktır; ama tabii ki bilgiyi ve bu sebeple yeterli güvencesi sağlamayacaktır.

Başka bir örnek. Bir kişi karanlık bir odada pencereden manzaraya bakar. Fakat pencere ara sıra bir VHS oynatıcının üzerine yansıttığı hemen hemen her zaman bu manzarayla alakasız bir şov sahnelenmekte olan mat bir ekrana dönüşür. Bir defaya mahsus tesadüfen şov ile dışarıdaki manzara eşleşir. Ekranı pencere ile karıştıran bir kişi o anda mucizevi şekilde doğru olan inançları vasıtasıyla bilgi sahibi olamayacaktır. O anda ekranın eşleşen manzarası yerine, VHS oynatıcı bir an için rastlantısal şekilde kapatılsın, artık şeffaf bir pencereden bir manzara gösterilse? Yanılsama süresi bilgi anının her iki tarafını, onlar bunu sorunsuz bir şekilde yapsalar, özellikle onlar sorunsuz bir şekilde yapsalar bile, düzenleyemezdi.

Saatin veya VHS oynatıcının/pencerenin doğruluğuna güvenen özneler bilgiden yoksundurlar çünkü sırasıyla inandıkları, inanmadıkları ve yargıda bulunmadıkları zamanlarda yeteri kadar bilmekte başarısızlığa uğrarlar. Kuvvetle muhtemel yanlış yönlendirilecekler; gerektiği gibi ayırt edemeyecekleri birbirine oldukça benzeyen durumlara şüphesiz hatalı olarak inanacaklardır. Saat bakan kimse, karanlık bir odada ötedeki manzaraya bakan kişinin yapacağı gibi, vakit hakkında hiç şüphesiz yanlış yönlendirilecektir.

Bu talihsiz kişilerin tersine gözlemci, kuşun uçup gitmesini tesadüfen görür. O da yalnızca tesadüf eseri haklıdır fakat bu bilgiye engel olmaz. Niye olmaz? Çünkü o, bilmesini sağlayan bir araya gelmiş etkenlere uyum sağlamıştır. Eğer bu birlik eksikse özne doğal olarak onay vermeyecektir. Bu noktada talihsizlerin durumu farklıdır: saate bakan kişi, saat durdurulmuş olduğu zaman bile güvenmeye devam edecekti -ki bu şüphesiz olabilirdi-; tesadüfen şeffaf pencereden manzaraya bakan kişi, pencere VHS ekranına dönüşse bile hala inanmaya devam edecektir ki bu da şüphesiz olabilirdi.

Ayrıcalıklı özneler, talihsizlerin aksine, onların hakikat ile ilişki içine girmelerini sağlayan bir duyarlılığa sahiptir. Ayrıcalıklı özneler sadece etkenlerin ilgili birliğine bağlı iz sürmezler, ek olarak *bilhassa* bu etkenlerin yönlendirmesiyle -ki bu talihsizler için geçerli değildir, inanırlar. Ne mucizevi şekilde tesadüfen çalışan saate inanmak diğer etkenlerin yanında saatin çalışması etkeni tarafından; ne de karartılmış odadaki inanç, diğerleri yanında öznenin kısa süre şeffaf olan pencereye erişimi etkeni tarafından yönlendirilir. Tersine, özneler bu şekilde inanarak, şans eseri iz sürmelerine yardım eden etkenlere karşılık vermiyorlar. İnançlarını yönlendiren şey bu etkenlerin gerçek mevcudiyeti değil -pencerenin şeffaflığı veya saatin çalışması değil- sadece *görünüşlerinin* mevcudiyetidir. Özneler, (diğer etkenlerle bir araya gelerek) onlardan önce, şeffaf bir pencere ve çalışan bir saatin görünüşü tarafından yönlendirilerek ina-

nırlar. Fakat bu şartlarda onlar, bu tür görünüşlere *bağımlı* şekilde doğruluğun izini *sürmezler*. Her durumda görünüşler ve onlarla birlikte inanç, inanç yanlış olsa da büyük olasılıkla kalmaya devam edebilir. Bu yüzden özneler, inançlarını yönlendiren şey görünüşler olmasına rağmen, bu görünüşlere bağlı iz sürmezler. Onların *kesinlikle* kendilerine bağlı olarak iz sürdükleri etken birliğine gelince, hiçbiri öznelerin inançlarını yönlendirmez. Öznelerin bağlı iz sürdükleri etkenler ile inançlarını yönlendiren etkenler arasındaki farkın bilgiye ulaşmaktaki başarısızlıklarını açıklamaya yardımcı olabileceğini iddia ediyorum. Bir erdem vasıtasıyla *p*'ye inanarak iz sürmek için ya doğrudan ya da inanma sürecini birlik halindeyken de yönlendiren etkenlere bağlı olarak iz sürmek gerekir.

## D. KAYNAKLAR VE HÜKÜMLERİ

Geleneksel açıdan bilgimizin algı, hafıza ve çıkarım gibi "kaynaklara" sahip olduğu; epistemik kaynaklardan kabul veya reddedebileceğimiz "hükümlerin" neşet ettiği söylenir. Duyularımız tarafından birisi diğerinden daha uzun olan yan yana iki çizgi için verebilecek bir hüküm, örnek olarak, Müller-Lyer yanılsamasından haberdar olanlar tarafından reddedilen bir hükümdür.

S öznesi için <p> ye dair bir hüküm, p'ye S tarafından şahit olunduğunu "söylemektir". Farklı kaynaklar, p'nin söylenebileceği farklı yollarla ilişkilidir. Bir kişi bunu olduğu gibi, tabii ki şahsen ve tahriri tarzda söyleyebilir ve S bunu duyabilir veya okuyabilir. Eğer gözlerimize veya kulaklarımıza inanabiliyorsak bu, onların bize bir şeyler anlatmasındandır. Görsel ve duyusal olarak adeta p'miş gibi tecrübe ederiz. Çoğunlukla yanlış giden bir şey tespit etmedikçe duyularımızın hükümlerini kabul ederiz. Bir kişi veya bir şey bize p'yi anlattığında, genellikle bahsedilen şeyi kimin veya neyin yaptığını biliriz. En azından belirli bir sesin veya belirli bir yazı parçasının böyle yapıyor olduğunu; veya çanların çaldığını görüyor gibi olduğumuzu veya daha ziyade onların çaldığını duyuyor gibi olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bu şekilde tasarlanmış hükümler zahiri bir alan oluşturur: zahiri algılar, zahiri hafızalar, zahiri sonuçlar, zahiri sezgiler ve benzer şeyler. Gözlerimize veya kulaklarımıza inanabiliriz veya inanmayabiliriz; duyularımıza veya hafızamıza veya hesaplamalarımıza yahut diğer akıl yürütmelerimize güvenebiliriz veya güvenmeyebiliriz.

Bir hüküm büyük oranda, bir öznenin <p> olgusuyla karşı karşıya olan yapısı ve konumlanmasına, bu olgunun konusuna veya alanına dayanarak p olup olmamasıyla alakalı bir hakikatin izini sürecek veya sürmeyecektir. Bir başka deyişle, <p> nin olup olmamasını belirleyen bu tür etkenler büyük oranda ancak ve ancak <p> doğru ise S'ye iletilecektir. Baş ağrısı kavramına sahip olan bir özne, sadece ve sadece baş ağrısı çekiyorsa baş ağrısı çektiğine dair zahiren bir iç-gözlem yapacaktır ve bu iç gözlem hükmü, ulaştığı hakikatin izini *doğrudan* sürecektir. Algının tersine, iç gözlemin bir araca ihtiyacı yoktur; bu yüzden o, baş ağrısının öznenin baş ağrısı olduğu olgusu haricinde özne ve öznenin baş ağrısı arasındaki herhangi bir ilişkiden yardım almaksızın iz sürer. Bir hüküm algıda, tam tersine, sadece özne uygun şekilde konumlandığında iz sürecektir. Eğer ben zahiren bir kuşun uçup geçtiğini algılarsam bu hüküm, hakkında doğru yöne bakışıma bağlı olarak hüküm verilen bir doğrunun izini sürer. Kuşun penceremden uçarak geçişine dair zahiri algım hakikatin (kuşun uçarak geçtiği hakikati) *doğrudan* izini sürmez. Kabul edilmelidir ki, az miktarda yanılsama, halüsinasyon veya şüphe uyandıran durum ihtimalleri istisnası haricinde bir kuş uçarak *geçmiyor* ise, bunu zahiren algılamayacağım. Yine de, bir kuş onu zahiren algılayışım vuku bulmak-

sızın kesinlikle uçup geçmiş olabilir. Bu nedenle benim zahiri algım onun içeriğinin hakikatinin izini doğrudan sürmez. Fakat algım hiç şüphesiz pencereye bakışıma vb. bağlı şekilde bu hakikatin izini sürer. Bir başka deyişle, eğer pencereden bakarken vs. zahiren bir kuşun uçarak geçiyor olduğunu algılasaydım, kuş gerçekten uçarak geçiyor olacaktı ve eğer pencereden bakarken vs. bir kuş uçarak geçtiyse, ben zahiren bunun gerçekten olduğunu algılarım.

Bir hükmün belirli şarta *dayanarak* iz sürmesi, bu şartlara *bağlı olarak* iz sürmesinden ayrı tutulmak zorundadır. Bu sebeple bulunduğum yerde şiddetli bir gürültünün olmadığının izini, sağır olmadığım, kulaklarımın tıkalı olmadığı, vb., olgular *vasıtasıyla* sürebilirim, bu olgulara *bağlı olarak* değil; çünkü bu tür bir gürültü olmadığına dair hâlihazırdaki zahiri algım, içeriğinin doğruluğunun izini *doğrudan* sürer; doğrudan yaptığı için bağlı olarak sürmez. Bu doğruluğun izini, kesinlikle, işleyen kulaklarım *vasıtasıyla* sürerim: kulaklarım çalışmazsa şiddetli gürültünün varlığını veya yokluğunu belirleyemem. Böyle bir durumda sessizliğin beni kuşattığının izini *doğrudan* sürüyor olamam çünkü bu durumda da sadece kulaklarımın çalışıyor olmasına bağlı bir şekilde bu hakikatin izini sürüyor olmak zorundayımdır. Fakat böyle değil. Tersi bir durum mümkün olmasına rağmen belirli bir olumsal şartın (düşünce veya tartışmanın ilgili bağlamı içinde) yokluğu ve vaziyet içinde gerçekten geçerli *olmaması* uzak bir ihtimal olduğu sürece bu şartın kabulü vasıtasıyla doğruluğun izini *doğrudan* sürebilirim.

Hüküm örnekleri test sonuçları, gösterge okumaları, şahitlik raporları, medya haberleri, algısal görünüşler ve hatta rasyonel sezgiler ve zahiri sonuçlardır. Bu tür kaynaklar tarafından içeriklere dair hükme varılır. Bir hükmün *olduğu gibi* kabulü yani, kabulün, hükmün hüküm türünden bir şey gibi olması sebebine dayanması yalnızca kaynağı güvenilirse ve kaynağın hükmü münasip bir yönlendirmeyle kabul edilirse bilgiyi üretir. Bu hüküm doğruluğun izini sürmek zorundadır ve şayet kaynağın hükümleri doğruluğun izini sürmüşlerse, bu zorunlu olarak kaynağın güvenilirliğine uyum sağlanması sebebiyle kaynağın hükümlerinin kabul edilmiş olmasındandır.

S'nin, X kaynağının hükümlerinden çıkarılmış içeriğe inanması için yalnızca bu kaynağın hükümleri tarafından yönlendirilmesini talep etmek yeterli değildir. Daha ziyade S'nin bu hükümleri *oldukları* gibi kabul etmesi için X'in hükümleri tarafından yönlendirilmesini talep edilmelidir. S bu şekilde çıkarılmış içeriği oldukları gibi kabul etmek zorundadır ve bu kabul hükümler tarafından yönlendirilmek zorundadır (ve bununla beraber bu hükümlerin izini sürdüğü şeylere bağlı etkenler tarafından yönlendirilmek zorundadır). Sebep: Hükmün yokluğunun tam anlamıyla ortadan kaldırdığı şey bu hükümden çıkarılmış olması sebebiyle bu hükme dayanarak kabul edilen hükmün içeriğinin varlığıdır; netice itibariyle, bu durumda bu içeriğin kendisi başka bir kaynağın hükmü olabilir ki böyle bir durumda ondan yalnıza ilk hüküm reddedildiği için vazgeçilebilir. Buna ilaveten, eğer bir kaynak bir hüküm verirse fakat bu kaynak güvenilir değilse, bu güvenilmezliğe karşı gereğine uygun bir duyarlılıkla, tutumunu derhal gerektiği şekilde değiştirecektir. Hangi sebeple? Zorunlu olarak artık bu kaynağın hükümlerine itimat etmemesi sebebiyle değil. Çünkü, tekrar, bu kaynağın hükmettiği şeye S kişisi tarafından tam anlamıyla güvenilir olarak bilinen bir kaynak tarafından eş zamanlı olarak hükmedilebilir. Bu durumda S, sadece ilk hükmün bu şartlarda güvenilmez oluşuna duyarlılığı vasıtasıyla hükmedilen muhtevaya inanmaktan vazgeçemeyecektir. Bu tür bir duyarlılığın etkileyeceği şey daha çok S'in bu güvenilmez kaynakların *hükümleri türünden* hükümlerdir: yani, S kişisi bundan böyle bu kaynağın hükmünün, buna <p> diyelim, *bu kaynağın hükmü* olduğunu

onaylamayacaktır. S artık *<p>yi, bu kaynağın bir hükmü olması sebebiyle, örnek olarak bu nedensel temele dayanarak, kabul etmeyecektir. S bundan böyle bu hükümleri göründükleri gibi,* örneğin *bu kaynağın hükümleri gibi, kabul etmek için yönlendirilmeyecektir.* (Duyma yetin iyi kaldığı halde görme yetin azalabilir ve bu sebeple bu duruma uygun şekilde tepki verirsin.

"Yönlendirme" kavramına gelince, burada o ancak "temellendirme"nın evriği anlamına gelecektir: F etkeni B inancını sadece ve sadece B inancı (belki diğer etkenler ile birlikte) F etkenine "dayanırsa" "yönlendirir".

Yine, hükümler inanç veya kabul değildirler, çünkü enine boyuna düşünülmesine rağmen algı Müller-Lyer çizgilerinden birinin diğerlerinden uzun olduğu hükmüne vardığı zaman, bu duruma uygun bir hükmün kabul edilmesi ve inanılması için cezbedici herhangi bir şey yoktur. Hükümlere ait güvenilir bir kaynağı ayırt etmek ve bu kaynağın hükümleri tarafından yönlendirilmek becerisi entelektüel bir erdemdir.

Erdem-vasıtasıyla-iz sürme fikri, önümüzdeki örneklere uygulanabilecek şekildedir.[12] Kuşu izleyen kişi aşağıdaki husus sebebiyle talihsiz kişilere tercih edilir görünüyor olabilir (tesadüfen saate-bakan ve kısa bir süre şeffaf VHS oynatıcı/pencereden bakan). Bu üç durumun hepsinde özne böyle bir hükmü kabul ederler fakat sadece şanslı özne onu uygun yönlendirme ile kabul eder. Bu hükmü kabul ederek bir hakikat iz sürücüsünü kabul etmiştir. Bu kaynağın hükümlerini, sadece güvenilir hakikat iz sürücüleri olmaları durumunda kabul edecektir. Talihsizler için durum böyle değildir: tesadüfen saate-bakan veya kısa bir süre şeffaf olan VHS oynatıcı/pencereden bakanlar için. Bu talihsiz kimseler tarafından kabul edilen hükümler muhtevalarının doğruluğunun izini doğrudan sürmede başarısızdırlar. Dahası, içeriklerinin doğruluğunun izini, öznenin bu hükümleri kabulüne rehberlik eden etkenlere bağlı olarak sürmede de başarısızdırlar. Öte yandan doğrudan *olmayıp* belirli bir şarta bağlı şekilde iz süren bir hükmü kabul etmeyle de elbette bir şeyler öğrenilebilir. İlgili bir şartın kabulüyle yönlendirilen bu tür bir hüküm kabul edilirse yine de bu şekilde kabul edilen içeriğin doğruluğu hala bilinebilir. Bu sebeple kısa bir süre çalışan bir saat yine de tiktaklamasına göre iz sürebilir (Farz edelim ki saati ayarlayan niyetinden şaşmaz kişi saati sadece doğru zamana ayarlıyorken tiktaklatıyordur ve bunun tersine bir eylemde bulunmayacaktır). Saatin, tiktaklaması tarafından (en azından bir dereceye kadar) yönlendirilen hükümlerini kabul eden özne, aynı saatin tiktaklarını duymaksızın ona güvenen başka biri doğru zamanı özne ile paylaşmasa bile, kendi kabulü sebebiyle doğru zamanı bilebilir. Fark, saatin böyle bir durumda tıklamasına bağlı olarak iz sürmesidir. Dolayısıyla saatin tiktakları tarafından yönlendirilen hükümlerini kabul eden özne bilebilir. Fakat saatin tiktakları tarafından *yönlendirilmeyen* özne, saati okuyarak kabul etme yoluyla bilmeyebilir ve saatin okunuşu özneyi yönlendiren bir takım başka etkenlere bağlı olarak iz sürmedikçe bilmeyecektir.

Kuşun uçuşunu bilen özne, ya doğrudan ya da kabulünü yönlendiren bir şarta bağlı olarak içeriğinin doğruluğunun izini süren bir hükmü kabul eder. Fakat şans eseri çalışan saati okuyan özne bilmede başarısız olmuştur çünkü kabul ettiği hüküm, içeriğinin izini *ne* doğrudan *ne de* özneyi yönlendiren herhangi bir şarta bağımlı olarak sürmüştür. Aynı şey, zahiri algısını kabul eden, tesadüf eseri bir anlık şeffaf olan pencereden doğru manzarayı gördüğü anda özne için geçerlidir.

Bir hüküm, yalnızca ya doğrudan ya da yönlendiren bir şarta bağlı olarak doğruluğun izini sürmesi halinde bilgiye imkân verir. Netice olarak hüküm olma anlamında

bir hükmü kabul ederek; yani kısmen bu şartın kabulü tarafından yönlendirilen türden bir hükmü kabul ederek bilgi sahibi olunur.

## E. BİLGİ VE YETERLİK

Kartezyen iz sürme, $B(p) \leftrightarrow p$, iki şarttan müteşekkildir:

Güvenlik $B(p) \rightarrow p$

Alıcılık $p \rightarrow B(p)$

Bilgi için bu tür bir iz sürme talebi üzerinde durmuştuk. Bu husus üzerine daha derinlemesine düşündüğümüzde güven, makul bir koşul olarak kalır fakat alımlamaya daha yakından bakmamız gerekmektedir.

*Doğrudan* iz sürme talebinin neden yanlış olduğunu görmüştük. Daha makul olan koşul olan *bağımlı* iz sürme, inancı yönlendiren bir olguya bağlı iz sürmedir. <q> olgusuna bağlı bu tür bir iz sürme inancın <q>'ya bağlı olarak *güvenli* olmasıdır:

$[q\&B(p) \rightarrow p]$ fakat $-[B(p) \rightarrow p]$ değil

ve ayrıca inancın q'ya bağlı şekilde *alıcı* olmasıdır:

$[q\&p \rightarrow B(p)]$ fakat $-[p \rightarrow B(p)]$ değil

Böylece aşağıdaki soru ile yüzleşiriz. Eğer bir $B(p)$ inancı *doğrudan* iz sürmezse ve şayet sadece *güvenli* değil *alıcı* da olmayan bir etkene bağlı olarak bu etken tarafından yönlendirilirse bilgi anlamına gelir mi? Başka bir deyişle bu durumda $K(p)$, $B(p)$'nin aynı anda bir <q> olgusu tarafından yönlendirilmesini ve <q> ya bağımlı alımlayıcı olmasını talep eder mi: yani, o

> eğer $-[p \rightarrow B(p)]$ değilse, o halde $B(p)$ <q> tarafından yönlendirilirken bir <q> için $[q\&p \rightarrow B(p)]$'dir önermesini talep eder mi?

Pencereden bakan özneyi ele alalım. Onun kuşun uçtuğuna dair bilgisi, inancının aynı anda bir <q> olgusu tarafından yönlendirilirken bu olguya bağlı alımlayıcı olmasını talep eder mi? <q> olgusu tahminen herhangi bir şey kuşun yolunu kapatmıyorken uygun şartlar altında öznenin pencereden bakışını ihtiva edecektir.

Bir inanç alıcı olmadan hatta onu yönlendiren herhangi bir olguya bağlı olmadan bilgi inşa etmesine rağmen güvenli olmayabilir mi? Bir kişinin, önünde bir kuş olduğuna dair inancını ele alalım. Değişmez tarzda (biçimsel olarak değişmez) donatılmış (yeterli derecede iyi görme yeteneği, kuş kavramına sahip olma, kuşu görünüşünden tanıyabilme, vs.) ve değişmez durumlarda olan (biçimsel olarak değişmez) (elverişli koşullar/iyi ışık, engelleme yok, yeterince dikkatli, vs.) bir kişi var sayarsak bu kişinin, önünde bir kuş olduğuna dair inancı kuşkusuz güvenlidir: inancı doğru olmadan onu kabul etmeyecektir. Duruma uygun şekilde bu kişinin inancının bu olguya "alıcı" olması yine de yanlış olmayabilir mi? Bir kuş, bu kişi, onun orada olduğuna inanmaksızın pekâlâ orada olamaz mı? Mesela, küçük bir kuş muhtemelen onu fark etmeyi oldukça zor kılacak bir şekilde bahçede bu kişinin önüne sessiz bir şekilde tüneyebilir. Kişinin inancı bu olguya bağlı alıcıyken, bu durumda olgu, kişinin önünde bir kuş olduğu inancını yönlendirmeyebilir.

Bir kişi günışığında, ovada çimenlerin üzerinde büyük bir pelikan gördüğü zaman, pekâlâ kişinin önünde görülmeyen yalnız bir kuş, gölgeliğe tünemiş küçük bir kızıl gerdan olsaydı bile kişi bir kuşa baktığına bilebilir ki bu durumda, kişinin bir kuşa baktığını inanması yanlıştır. İlk bakışta, bir kimsenin inancının alıcı olması bu durumda *zorunlu değil* gibi görünüyor; bir kişi alıcı olarak *inanmadığı* halde güvenli olarak inan-

ma yoluyla bilebilir. Fakat daha güçlü bir koşulu uygulamaya koymak için iz sürüşün savunucularını teşvik eden şey neydi? Neden bilgi için zorunlu bir şart olarak, güvenin alıcılık ile desteklenmek zorunda olduğu düşünülebilir?

İşte bir argüman. Yüksek epistemik niteliğe dair inanç sadece doğru bir inanç değil, bununla beraber mevzuya hâkim olmayı ve mevzuya dair sorulara, bilhassa tartışılan en temel soru üzerine, şöyle diyebiliriz, p'nin olup olmadığı sorusuna dair nihai yeterliliği izhar eder. Bu tür bir hâkimiyet ve yeterlik neyi talep edebilir? Şu öneri üzerine düşünelim.

> S, ancak ve ancak p olup olmadığı sorusuna dair kesinlikle doğru bir inanca sahip olacak kadar iyi donanmış ve konumlanmışsa, bu soru hakkında tam yeterliğe sahiptir; yani, a) p, p doğru olacak şekilde karakterize edilmediği sürece, S pekâlâ p'ye inanamaz ve S, p'ye inanacak şekilde donatılmadığı ve konumlanmadığı sürece, pekâlâ p olmaz; b) p, p yanlış olacak şekilde karakterize edilmediği sürece, S pekâlâ p'ye inanmamazlık edemez ve S p'ye inanmayacak şekilde donatılmadığı ve konumlanmadığı sürece, p de pekâlâ yanlış olmaz.

Bu noktada ancak ve ancak S'nin p'ye dair inancı, p olup olmadığı hakkındaki soru için tam yeterlik gösterirse, S'nin p'yi gerçekten bilebileceği, p'ye dair en iyi bilgiye sahip olabileceğine itiraz edilebilir. Sadece kısmi yeterlik gösteren bilgi, bilginin daha düşük derecesidir. Bu ne kadar makuldür? İlk bakışta makul görünmesine rağmen, inanılması güç bir şey olduğunun nasıl ortaya çıktığını görmüştük: genelde anlaşıldığı şekliyle apaçık bilgi, tam yeterli inançla karıştırılmamalıdır. Günışığında ovada bir pelikan gördüğü zaman önünde bir kuş olduğunu bilen öznenin, o fark etmeksizin kuşun orada *olmayacağı* şekilde konumlandırılması gerekmez. Bir kızıl gerdan kuşunun karşısındaki gölgede sessizce tünediğini fark etmede başarısız olmuş olabilir ki bu onun ovada bir pelikan görünce karşısında bir kuşun olduğunu bilme yeteneğini etkilemeyecektir.

Bu nedenle doğrudan veya bağımlı, Kartezyen iz sürme teorimiz, p *bilgisi* açıklamasından daha makul olan p olup olmadığı sorusuna dair tam bir *yeterlik* açıklamasıdır.[13]

Zorunlu doğrulara dair bilgimizin sadece inancın güvenliğini değil alıcılığını da talep edeceği düşünülebilir? Ayrıca, zorunlu bir doğruya dair her inanç kendiliğinden, olabildiği kadar güvenli olacaktır. Bir inanç yanlış olduğunda kesinlikle ondan vazgeçilecektir, çünkü böyle bir inanç yanlış olduğunda ondan korunması *mümkün değildir*. Bu tür bir inanç bilgi olmada başarısızlığa uğradığında, alımlayıcı olmakta da başarısız olması gerektiği sonucuna varılabilir. Ancak gerçek şu ki zorunlu olan bir doğru bizi ona karşı alıcı yapmayacaktır; p zorunlu bir doğru olsa bile, $p \rightarrow B(p)$ pekâlâ yanlış olabilir.

Bu hiç kuşkusuz cezbedicidir fakat onun cazibesi bahçede, karşımızda bir kuş olduğu gerçeği gibi basit epistemik hakikatlere dair bilgi için alıcılık talep etmenin nasıl inanılması güç bir şey olduğunu hatırladığımızda söner. Neyse ki bir alternatif olarak, apaçık zorunluluk sebebiyle doğru olan bir şeye inanarak bilgi sahibi olma noktasında nasıl başarısız olabildiğimizi açıklayan daha umut vadeden bir yol vardır. Çünkü her ne kadar inançları bilgi olarak nitelendirmek için *hem* güvenli *hem de* erdemli olmalarını talep ediyorsak da bir inancın erdemli olmaksızın güvenli olabileceği gerçeğinden yararlanabiliriz. O halde erdemli inanç için güvenliğin ötesinde ne talep edilir?

## F. HÜKÜMLER VE İŞARETLER

Bizim bir nevi yalın koşulumuz, yani belirli bir içeriğe sahip psikolojik durum*dan* bu içeriğin doğruluğu*na* gidiş, inanç haricindeki durumlara arzu edilen bir epistemik statü tanımlamak için de kullanılabilir. Örnek olarak bu, yalın koşulumuzu karşıladığında, bu şartlarda "işaretler" olarak kabul edilebilecek "hükümler" için ilgi çekici görünebilir. Buradan hareketle bir hüküm/işaret I (p), sadece ve sadece I(p) → p ise p'yi doğrudan "işaret" eder ve sadece ve sadece I(p) → p geçerli değilken C ve C&I(p)'nin her ikisi de geçerliyse "C durumuna bağlı olarak" p'yi işaret eder denilebilir. (Bir "hüküm, bir hüküm verme örneği, içinde bir şeyin bir kimseye olduğu gibi göründüğü bir durumdur – oldukça karmaşık bir durum, duyu içerikli olduğu kadar entelektüel içerikli de olabilir.)

Yukarıda bahsi geçen husus, aşağıda olduğu üzere, Kartezyen iz sürme yerine "işaret"e başvurarak dışsalcı sezgileri hesaba katmamıza yeterince olanak tanır.

S, I(p) işaretine dayanarak yalnızca ya a) I(p), hakikati doğrudan işaret ediyorsa ve S bu işareti aynı şekilde doğrudan kabul ediyorsa, ya da b) bir C şartı için I(p), hakikati C'ye bağlı olarak işaret ediyorsa ve S, bu işareti doğrudan değil C'nin *yönlendirmesiyle* (böylece S işareti C'ye dayanarak kabul eder) kabul ediyorsa, p'yi bilir.[14]

Bu, iz sürme problemlerinden nasıl etkilenir? Örnek olarak, bu "işaret" tanımı Kartezyen iz sürmeyle alakalı sorunlarımızın (B kısmındaki) üstesinden nasıl gelir? Ve o aşağıdakilerden nasıl etkilenir?

1. x, y ve z'nin hepsinin 2 basamaklı sayı olduğu x+y=z önerme biçimini düşünelim (alışılagelmiş formülasyon içinde). Ve S'nin F kalıbına ait herhangi bir önermeye, sadece bu tür bir önerme olduğu için inandığını ve inanacağını farz edelim. Bu önermelerden bazıları doğru olacaktır: örnek olarak 22+22=44 önermesine P1 diyelim. S'nin P1 inancını düşünelim. S'nin ona inanma eğilimi vardır ve kesinlikle P1'in doğruluğuna dair bir işarete, yani F(P1)'e, sahip görünmektedir. Ayrıca, o doğru*dur* ve F(P1) → P1 sebebiyle doğrudan doğrudur. Kabul edilen önermenin F kalıbına ait oluşu tarafından yönlendirilen S bu işareti kabul eder. P1'in F kalıbının önermesi olarak sunulduğu yerde etkin işaret F(P1)'dir. Tekrardan bu işaret/hüküm (S'ye) görünen o ki kesinlikle gerçeği işaret eder. Buna ilaveten S, işareti/hükmü bu şekilde, yani bu tür bir işaret/hüküm olması sebebiyle kabul eder. Eğer inancını elde etme ve sürdürme şekli *buysa,* o halde neden P1'i bilmede başarısız olur?

2. Üst kattaki dairemden asansöre doğru giderken, çöp atma kanalına çöpü atıyorum. Büyük ihtimalle çöpün kısa bir süre içinde zemin katta olacağını ve asansördeyken çöpün artık orada olduğunu bilirim. Fakat ya orada değilse? Aşağıya düşerken bir şekilde kanalda tıkalı kaldığı için (inanılmaz derecede nadir bir olay), veya bunun gibi beklenmedik bir olay sebebiyle muhtemelen böyle bir şey olabilirdi. Fakat ben asansörde aşağıya inerken, bu tür bir şey inancımı etkilemeyecektir, bu sebeple çöp poşetinin zemin katta olduğuna hala inanabilirim. Bu sebeple inancım duyarlı değildir fakat yine de bilgi oluşturur ve doğru bir şekilde böyle yaptığı söylenebilir. Bu tür "geri izleme" koşulluları, sadece p yanlış olması durumunda S, p'yi inanmayacaktı ise S, p'yi bilir şeklindeki "duyarlılık" koşulu için problemler üretir.[15] Tersine, "işaretler" tanımı, işaret/olgu koşullusu bakımından: I(p) → p, etkilenmemiş görünür.

## G. ŞÜPHECİLİK VE İLGİLİ ALTERNATİFLER

Bir inançtan olguya dair bir bilgi oluşturmak için bu olgu ve bu inanç arasında biçimsel bağın sahip olmak zorunda olduğu şey üzerine düşünüyoruz. Ve aşağıdaki ilkeye dair sorumuzun alakasını tartışa geldik:

P olgusunu bilmek için *bu olgu* ile uyumsuz olduğu bilinen her alternatifin dışlanması (ortadan kaldırmak, yanlış olarak bilmek) gerekmektedir.

Şimdi bu ilkenin güçlendirilmiş hali olarak adlandırabileceğimiz "dışlama ilkesi"ni ele alalım:

PE: P olgusunu bilmek için, *bilinme sürecindeki bu olgu* ile uyumsuz olduğu bilinen bütün alternatiflerin dışlanması(ortadan kaldırmak, yanlış olarak bilmek) gerekmektedir.

Tartışmamızın başlarında resmedilen bu ilke de ilk bakışta makul görünüyor. Dahası, o doğrudan, reddedilmesi zor basit prensiplerin veya başka bir yerde tartıştığım prensiplerin sonucudur.[16] Bu yüzden güçlendirilmiş ilkenin önümüzde duran sorularla alakasını kısaca açıklayalım.

Bu doğrultuda daha genel bir "alternatifler" anlayışına başvururuz: <p> ye inandığınızda, bu tür bir alternatif <a> p'yi bilmeyeceğiniz durum anlamına gelir. Bu daha geniş bir anlamdır. Şöyle ki, önceki anlamdaki her alternatif bu yeni anlamda da bir alternatiftir, fakat bunun tersi geçerli değildir. Eğer <a>, <p> ile çelişik ise bu durumda <a>, p'yi bilemeyeceğiniz bir durumdur fakat <a>, <p> ile çelişik olmaksızın p'yi bilme sürecinizle de çelişik olabilir. Aşağıdaki örneklerin bazıları dar anlamda bazıları geniş anlamda alternatiflerle alakalıdır.

1. Küçük sarı bir kuş görürsünüz ve bu sebeple bir saka gördüğünüze inanırsınız. Fakat pekâlâ o bir kanarya da olabilirdi ki bu durumda bu bir alternatiftir, A1.

2. Çizgili bir at görürsünüz ve bu sebeple bir zebra gördüğünüze inanırsınız. Fakat çizgiler bir katırın üzerine çizilmiş olabilir ve bu yüzden zebrayla aynı görüneceklerdir ki bunu bir alternatif yapar, A2.

3. Zahiren bir el görürsünüz ve onu gördüğünüz gibi kabul edersiniz. Fakat algı durumları olağandışı ise (halüsinasyonejik, balmumu müzesi, kötü ışıklandırma, vs.) bu durumda bir el gördüğünüze inanarak bilgi sahibi olamazsınız. Bu yüzden şartların olağandışı olması bir alternatif oluşturur, A3.

Halüsinasyon

4. Zahiren bir el gördünüz ve onu gördüğünüz gibi kabul ettiniz. Fakat eğer bu bir rüya ise bir el gördüğünüz bilgisine sahip olmayacaksınız. Şu halde onun rüya oluşu bir alternatiftir, A4.

5. Zahiren bir el gördünüz ve onu gördüğünüz gibi kabul ettiniz. Fakat eğer bir kötü cin kurbanı ve beyniniz bir kap içindeyse (vs.) bilmeyecektiniz. Bu yüzden bu tür şüpheli bir durum içinde oluşunuz bir alternatiftir, A5.

6. Zahiren bir küre gördünüz ve onu gördüğünüz gibi kabul ettiniz. Fakat o bir küp olsaydı bir küre olmayacaktı ve gördüğünüz şeyi bir küre olarak bilmeyecektiniz, A6.

6. örnekte, gördüğünüzün bir küre olduğunu işaret eden hakiki tecrübe onun küp olmayan bir şey olduğuna da işaret eder diyerek inancınızı savunabilirsiniz. Birisi şunu iddia edebilir: "Eğer o bir küp olsaydı farklı görünecekti, bu yüzden tecrübe sayesinde onun bir küp olmadığını, küre olduğunu bilebilirim çünkü tecrübem bu farklılığı

*açıklayacaktır*." Maalesef bu, hâlihazırda sorunlu olan duyarlılık kriterine dönecektir, çünkü deneyimimiz bu şekilde ne benzer şüpheci senaryolar içinde birinin varlığı ve yokluğu arasındaki farkı ortaya çıkaracak, ne de bir kişinin p'yi düşünmesinde yanlış yapıp yapmadığını ortaya çıkaracaktır vs. Eğer 6. örnek inancını koşullu-kuramlar vasıtasıyla savunmak zorundaysak, duyarlılık koşuluna değil, güven koşuluna başvurmalıyız. Söz konusu maddenin bir küp değil de küre olduğunu düşündürerek bizi hataya sürükleyen bir şeytan olmadığına dair bir inanç ve onu bir küp yerine küre olarak düşünerek hata yapmadığımıza dair daha basit bir inanç sebebiyle onun küp olmadığına dair inancımız (uygun görsel işaret bu inancı yönlendirir) tabii ki sadece duyarlı değil, bununla beraber güvenlidir de. Buraya kadar işler yolunda.

1. ve 2. örnekleri ele alalım. Güvenlilik savunucusu şöyle der: eğer bir saka veya bir zebra gördüğünüzü düşünüyorsanız, o halde sadece inancınız güvenli ise bilirsiniz; yani, yalnızca sadece inancınız doğru ise bu şekilde inanabilirsiniz. Eğer alternatif A1 veya A2 başınıza üşüşürse? 6. örnekteki güvenlilikten mülhem cevaba benzer bir cevap teklif edecek misiniz? Her üç durumdaki tekabül eden inançlar uygun şekilde benzer midir? Bir küp değil küre olduğuna dair inancımız uygun bir şekilde bir kanarya yerine saka olduğuna veya çizgili bir katır değil de bir zebra olduğuna dair inancımız gibi midir? Duyarlılığa ilişkin şüphesiz önemli farklar vardır. Eğer o bir küre değil de küp olsaydı, bu durumda görsel tecrübe farklı olacaktı; fakat eğer bir saka değil kanarya olsaydı veya zebra değil de çizgili bir katır olsaydı bu durumda (varsayım olarak) tecrübemiz hala aynı kalacaktı. Duyarlılık kuramcısı bazen bu durumla baş edebilmek için dışarıda bir tane görene kadar onun bir saka olduğunu veya hayvanat bahçesinde bir tanesini görene kadar onun bir zebra olduğunu bilemeyeceğimizi kabul etmek zorunda olmaksızın, ilgili ve ilgili olmayan alternatifler arasındaki farka başvurur. Kuramcı bizden onun bir saka değil de kanarya olmasına rağmen yine de onun bir kanarya olduğuna ve atgillerden olan şeyin, zebra değil de çizgili bir katır olmasına rağmen çizgili bir katır olduğuna *inanmasak* bile gördüğümüz şeylerin bir kanarya veya çizgili bir katır oluşunu yok saymamızı talep etmez. Açık bir şekilde, hayal ettiğimizin tersine ne ilk durumda karşılaştığımızın bir kanarya olduğu alternatifini ne de diğer durumda karşılaştığımızın çizgili bir katır olduğu alternatifini duyarlılık vasıtasıyla eleme durumundayız. Uygunluğa başvuru bizi *alakasız* olarak görülen *türden* alternatifleri elemek zorunda olmaktan alı koymak için tasarlanmıştır. Bu da 4. ve 5. örneklerdeki gibi şüphecilerin aşırı alternatifleri için de geçerlidir. Diğer yandan bazı duyarlılık teorisyenleri de bir kişinin "bildiğini" *söylemenin* doğru olduğu zamana yoğunlaşmak için neyin bilinebileceği ve hangi şartlar altında bilinebileceği sorularını bir kenara bırakan dilsel bir bağlamsalcılığı benimserler. Ve bunun, nitelik bağlamı içinde bir şekilde göze çarpan bir alternatif tarafından güçlü şekilde etkilendiği düşünülür.

Güvenlilik teorisyeninin bu dilsel yardıma ihtiyacı yoktur. Alakalı ve alakasız arasındaki ayrıma bile ihtiyacı yoktur. 6. örnek hakkında daha ziyade, eğer o bir küp olsaydı bile, *muhtemelen* bir küreye benzeye*bileceğine* dikkat çeker. Bir küp olmasına rağmen uygun şartlarda bir küreye benzeye*bilir*. Bu sebeple biz daha çok, eğer o bir küp olsaydı bu durumda onun bir küre gibi değil, *gerçekten* bir küp gibi görüneceği bir duruma bağlıyız. Bu durumda uygun güvenlik koşulu şudur: eğer o bir küreye benzeseydi, küp değil, *gerçekten* küre olacaktır. (*muhtemelen* bir küreye benzese bile yine de küptür). Bir başka ifadeyle (hâlihazırdaki örnekte) küre olmadığı zaman kesinlikle küre gibi görünmediği sürece güvenlik koşulu sağlanır.[17]

Benzer akıl yürütme, 3 ve 5. örnekler hakkında benzer sonuçlara ulaşır gibi görünüyor.

## H. BİLGİ VE ERDEM

Bilgi, tesadüfî olmayan doğru inancı gerektirir; bu, son tahlilde bizzat kendisi açıklanma ihtiyacı duyan bilginin ne olduğu sorusu üzerine bir nebze ışık tutar, fakat bu ışık tesadüf tanımımızdaki kesinsizlik tarafından soluklaştırılır. Daha uygun olan bağımlı iz sürme görüşüdür. Olgunlaşmış domates gibi görünen mumdan domatesler arasında olgunlaşmış bir domates olduğuna dair inancı ele alalım. Bu inancın *ancak* yalnızca bu tek domates üzerine odaklanma durumuna bağlı olarak doğruluğun izini süreceği savunulabilir. Yani bir kimse gördüğü bu domatesin olgunlaşmış bir domates olduğuna inandığı *esnada* sadece bu domatese odaklansaydı, bu şekilde inanmakta haklı *olacaktı*. Ve bu kişi o domates olgunlaşmış bir domates*ken* sadece bu domatese odaklansaydı, bu durumda o kişi bu domatesin olgunlaşmış olduğuna *inanacaktır*. Fakat bu kişi yine de bir bakıma veya bir yönden sadece tesadüf eseri haklıdır. En üstteki tüm domateslerin her birinin olgunlaşmış bir domates olduğuna inanırım, fakat sadece perspektifimin herhangi bir şekilde ayrım yapmadığı bu tek örnekte haklıyımdır.

Kendimin domates olgunluğu uzmanı olduğumu tasavvur ettiğimi, fakat bu özel domatesin gösterdiği hariç kırmızının neredeyse tüm tonlarını algılamama engel olan nadir bir tür renk körlüğünden mustarip olduğumu farz edelim. Bu nedenle domates olgunluğuna dair yargılarımın doğru olması çoğunlukla doğru olmamasıyla eşit derecededir. Fakat kırmızının bu özel ve (nadir) tonu gösterildiğinde, yanılmam neredeyse imkânsızdır. Hastalığım sebebiyle kırmızı tonlarının geniş tayfından mahrum şekilde domates olgunluğuna dair yargılarda bulunurum. Eğer, ben bilmeden bu domates türü daima kırmızının bu tonuyla olgunlaşıyorsa, bu durumda domatesin olgunluğuna dair inancım doğrulukla uyum içerisindedir. Yine de, bir bakıma veya bir yönden sadece tesadüf eseri haklıyım. Sorun, olgunluğa dair iz sürüşümün bağlı olduğu şartlar tarafından yeterince yönlendirilmememdir. Bu şartların yokluğunda bile yine de olgunluğa dair hükümlerde bulunurum. Bu açıdan, güvenilir dar sınırlar içinde sınırlandırmadığı algısal yargılarındaki Maggo gibiyim.

*T* zamanında bir yokuşun başında S kişisi tarafından tutulan bir basketbol topunu karşılaştıralım. Eğer top bırakılırsa, yokuştan aşağı yuvarlanacağı doğrudur. Ve bu iki türden sebep yüzünden doğrudur: Basketbol topunun o zamandaki asli yapısına ait etkenler, örneğin yuvarlak olması sebebiyle; ve örneğin çünkü yokuşun başına yapıştırılmamıştır çünkü yerçekiminin olduğu bir arazi üzerindedir gibi dışsal etkenler sebebiyle. Ek olarak koşulluluğa dair doğruluk muhtemelen iki tür etkene bağımlıdır: dışsal ve içsel etkenler. Topun S'in ellerinde sıkılıyken iç-basıncı sınıra dayanabilir, öyle ki o sınırın üzerindeyken bırakılırsa yüzeye değince aşağı doğru yuvarlanmak yerine patlar. Bu sebeple top serbest bırakılması halinde *t* zamanındaki durumuna bağlı olarak yuvarlanacaktır, çünkü yalnızca iç-basınç durumu(nu bilmek) "top bırakıldığında yuvarlanır" demek için yeterli değildir. Veya yokuş, *t* zamanından önce ve t zamanından sonra topun yuvarlanmasına imkân vermek yerine onu uçuran rüzgârlar tarafından süpürülmesine rağmen *t* zamanında bir an için sükûnet içinde olabilir. Dolayısıyla iki türün şartları *eğer top serbest bırak*ılsaydı yokuştan yuvarlanacaktı gibi bir koşullu durumun doğruluğunda bulunabilir, şöyle ki bu koşullu durum doğrudan değil sadece bazıları "içsel" ve geri kalanı "dışsal" olan şartlara sahip olunmasına bağlı olarak doğrudur.

Erdemler varlığın belirli durumlara ilişkin arzu edilen amaçları (varlığın ve onu kullananların amaçları) elde etmesine imkân veren içsel şartlardır. Varlık mevcut

durumlarda bu şartların doğruluğu vasıtasıyla başarıya *ulaşacaktır*. O yüzden bir şart, bir amaç durum çifti <E, C> ile ilgili bir erdem olabilirken diğer bir <E', C'> ile ilgili bir erdem olmayabilir. Elbette, düşüncenin veya tartışmanın bağlamı, kendilerinden özel olarak bahsedilmesi gerekmeyen yeterince iyi amaçlar ve durumlar oluşturabilir ki bu durumda biz niteliklerden söz etmeksizin erdemler hakkında konuşabiliriz ve kesinlikle konuşuruz. Fakat özellikle alternatif ihtimalleri düşündüğümüzde anlam bulanıklığı daima tehlike arz eder: bu durumda mevcut amaç ve durumlarımızı ilişkilendirmeyi sürdürür müyüz veya varsayılan mümkün hale göre amaç ve durumlarımızı değiştirir miyiz? Bu husus anlam bulanıklığına sebep oluyor.

İki türlü erdem tipleri vardır: kişinin asli doğasına dâhil olup doğuştan gelen kabiliyetlerinde ve yeteneklerinde bulunanlar ve kişinin "ikincil doğa"sından, yani en azından bir dereceye kadar esnek olan karakterinden gelenler, ilkinden farklıdır, ayrıdır. Bunlardan bazıları oldukça sınırlı rasyonel güce bağlı kör alışkanlıklardan, belki de bir kişinin erken dönem yetiştirilme tarzından türerler. Yine de, bir kimsenin normal gelişimi içinde çoğu şey, ahlaki ve entelektüel, o kişinin kendi rasyonel gücünden türer. Karakterin bu tür unsurlarından ve rasyonel ikinci doğadan çıkan pratik ya da teorik eylemler en azından bir dereceye kadar harekete geçirici bir gücün yönetimindedir. Bu ahlaki ve entelektüel eylemler kişinin karakterini ve özellikle kişinin kısmen sorumlu olduğu karakter unsurlarını yansıtır. Bu tür eylemler ve açığa çıkardıkları karakter açısından kişi, ikna etmeye, bundan dolayı rasyonel müzakere diyaloğu içinde uygun bir katılımcıya; özellikle övgü ve yergiye açıktır.

## I. KAYNAKLAR, ERDEMLER VE DÜŞÜNCE ALIŞKANLIKLARI

Burada bir el olduğuna inanıldığında, gözlere inanılır; şeylerin göründükleri gibi olduğuna, nasıl görünüyorlarsa gerçekte da öyle olduklarına inanılır. Bir elin görünüşü üzerine yalnızca görme yetisine güvenmenin ötesindedir; daha ziyade genel olarak görsel görünüşleri ve daha da genel olarak duyusal görünüşlere güvenmeyi kapsar. Kesin belirtilerin yokluğuna rağmen gerçekliğin, deneyimde nasıl görünüyorsa öyle olduğuna, yani deneyimsel olarak belirli bir şekilde görünüyorsa, bu görünüşün gerçekte de olan şey olduğuna inanılır. Bu tür inançlar şüphesiz nadiren yazıya dökülerek formülleştirilir, hatta en genel yöntem sadece öne sürmektir. Neredeyse bütün inançlar çoğunlukla formüle edilmeden kalırlar; yığınla inanç, formülasyonun faydalarından yoksun şekilde düşüncelerimizi ve eylemlerimizi etkiler. İnancımın tüm içeriğini yazıya dökmekten oldukça uzak olsam bile, bir kişinin bir şekilde göründüğünü, belirli bir yüz görünümüne sahip olduğuna inanabilirim, hatta bilirim. Şüphesiz formüle edilebilecek inançlara sahip olunabilir, üstelik bu tür inançlara formüle edilmeden bile sahip olunabilir. Burada sadece kanepe analizleri altında ortaya çıkan derin inançları değil, bununla beraber öznenin fiziksel ve entelektüel tutumları vasıtasıyla ortaya çıkan daha derin inançları da kastediyorum. Örneğin F olduğuna inanılan bir şeyin G olduğuna inanılabilir ki bu tesadüf eseri olmayabilir: söz konusu zamanda F olduğuna inanılırken G olduğuna da inanılacaktır. Bu durum, eğer F ise bu durumda G (olması muhtemel)'dir şeklindeki örtük bir inançla uyumludur. Bu tür inançlar, yalnızca ısrarlı analizlerle açığa çıkarılacak kadar derinlere gömülmese bile gizlice işlerler. Örnek olarak bazı önyargı ve peşin hükümler, Freudcu yeraltı eşlerinden daha kolay bir şekilde açığa çıkarılır. G'liğin ısrarcı bir temayül yüzünden F olarak kabul edilen şeye

atfedilmesi sebebiyle F'lerin G'ler olduğuna veya olabileceğine inanıldığı açıktır. Bir grup insanın bizatihi değersiz olduğu inancı, bu gruba ısrarla değersizlik atfedilmesiyle vuku bulur. Bir kişi açık bir şekilde formüle edildiği halde bu genellemeyi reddederse ve onun *bilinçli bir şekilde* yalan söylemediği sürece dürüst olduğuna inanılsa bile, yine de itirazına delil sebebiyle itibar edilmeyebilir.

Freudcu inançlar, önyargılar ve peşin hükümler, insanların nasıl göründüğü ve tepki verdiği, yemeklerin tatlarının nasıl olduğu ve bir şarkının nasıl devam edeceği vb. inançlar formüle edilmeden geri planda çalışırlar, fakat günlük hayatımızı belirleyen daha hususi inanç ve seçimlerimizi yönlendirirler. Bu tür inançlar formüle edilmemiş, çoğunlukla üzerlerinde düşünülmemiş, üzerinde *bilinçli bir şekilde* düşünülmemiş olmalarına rağmen kendi epistemik gerekçelendirilme dereceleri içinde farklı şekillerde çeşitlenebilirler. Bazı önyargılar *sadece* önyargılardır; yetersiz bir delile dayanarak veya dayanaksız olarak oluşturulurlar. İnançları, gerekçelendirme olmaksızın düzenleyen irrasyonel mekanizmalara aşinayız. Bir takım inanç edinme yöntemleri epistemik açıdan öncelikli önermelerden doğan çıkarımlara sahip olmamalarına rağmen yine de kusurlu veya yetersiz değildirler. Tüm inançların öncelikli önermelere başvurarak edinilmek zorunda olduğunu da iddia edemeyiz. Böyle bir yöntem fasit bir gerilemeye, derin bir şüpheciliğe çıkan oldukça basit ve doğrudan bir yoldur. Bu sebeple epistemik üstünlüğe sahip olduğu bilinen öncüllerden çıkarılmış sonuçlar olmaksızın epistemik açıdan gerekçelendirilmiş inançları elde etme yöntemleri var olmak zorundadır.

Eğer durum buysa, algısal olarak elde edilen inançlar, bu şekilde elde edilerek kesin epistemik gerekçelendirme sahibi olabilir mi? Gerekçelendirmeyi elde etme anlamında bu tür inançlar, kabullerini, bir sonuca varma gibi ulaştıran bir akıl yürütme süreci vasıtasıyla değil, "doğrudan" gerekçelendirilebilir. Gözlerimize inandığımızda bir tür "örtük çıkarımın" odluğu; şeylerin tecrübi olarak nasıl göründüğüyle başlayan ve çevremiz ile alakalı bir inançla biten bir tür sürecin varlığı hakkında hemfikir olduğumuzu varsayalım. Bu durumda süreci, herhangi bir emare olmamasına rağmen, şeylerin çoğunlukla göründükleri gibi olduğuna dair "örtük bir inanç" içeriğinden çıkarım olarak düşünebiliriz. Veya şeylere dair tersine görünür herhangi bir işaretin olmadığı zaman göründükleri şekilde inanmamıza sebep olan düşünce "alışkanlıkları" olarak düşünebiliriz. Her hâlükârda bir "gerekçelendirme" sorunu kesinlikle ortaya çıkar. Gerçekten önemli herhangi bir şey mevzuyu şekillendirme seçimimize göre belirlenebilir mi? Ya bu tür bir alışkanlığı ya da örtük bir inancı gerekçelendirme meselesiyle yüzleşeceğiz. Ve ne ilk durumda ne de ikinci durumda öznenin abdüktif veya tümevarımsal veya analojik akıl yürütmesine başvurarak söz konusu epistemik gerekçelendirmeyi açıklayabilme umudumuz fazla değildir.[18]

Geniş anlamda, epistemik gerekçelendirme sorunu, ister bir inanç ister bir alışkanlık olsun, her halükarda, neyi bizim için kesin bir şekilde epistemik açıdan haklı (veya iyi veya değerli veya arzu edilen veya akla yatkın ve epistemik değer sahibi) kıldığı noktasında ortaya çıkar. Her iki durumda da (ya doğamız ya da ikinci doğamız sebebiyle) epistemik açıdan olumsal olarak ölçülebilir bir durumdayız. Belirli bir inanca ve belirli bir "alışkanlığa" ev sahipliği yapan durumumuzun, entelektüel hayatın "sağılığıyla", elde ettiğimiz veya edeceğimiz inanç çeşitleriyle, doğru olanlarıyla veya yanlış olanlarıyla alakalı olduğunu göz önüne aldığımızda neden ölçülebilir olduğunu açıklayabiliriz ki verili bir sabit çevrede sistematik olarak böyledir. Bu durumda, ilgili alışkanlıkların epistemik değerine tek tek alışkanlıklar yerine alışkanlığın türüne göre kıymet biçildiği müddetçe Magoo'nun bile "gerekçelendirilmiş" inançlara sahip

olduğu düşünülebilir. (Her halükarda Magoo'nun ve başkalarının hayatında teşvik edilen diğer değerlerden soyutlama yaparız.)

Üstelik epistemik nitelikleri bakımından inançlar, doğamızın veya ikinci doğamızın bir parçası oldukları zaman bile, bireyin veya toplumun çok daha derin karakterlerini yansıtabilecek şekilde köklü ve sürekli olmalarına göre değişir. İnançlarımız ve alışkanlıklarımızı izlemekle ilgilendiğimiz için onları, kendilerini sağlayan kaynaklara ve bu kaynakların değerine göre değerlendiririz. Eğer bir kişi ıslanırsa ve üşürse nezle olacaktır kuralına göre sonuç çıkarma alışkanlığı kazandığımı ve böylelikle birçok doğru tahminde bulunduğumu farz edelim. Ve yine varsayalım ki daha iyi bir pozisyonda olanlar üşümenin ve ıslanmanın konuyla hiç alakası olmadığını düşünmek için en iyi gerekçelere sahip olsunlar. Son olarak farz edelim ki yıllar boyu kesinlikle güvenilmez yetişkinlerin etkisiyle bilinçsiz bir şekilde düşünme alışkanlığı kazanırım ve bu alışkanlık benim ikincil doğam olur. Doğru tahminlerim bilgi anlamına gelir mi? Güvenilmez bir topluluğun bilinçsiz sosyal baskısı vasıtasıyla kazanılmış bir alışkanlık, bilgiyi veya "epistemik açıdan gerekçelendirilmiş" inancı ne oluşturabilir ne de sağlayabilir. Ne de (bir kişi ıslanırsa ve üşürse nezle olması muhtemeldir) çıkarımı alışkanlığıyla alakalı bir genellemenin gerçekten doğru olup olmamasıyla alakalı ciddi bir fark yaratabilir. (Daha önceden saptanmamış fakat gerçek bir ilişkinin olduğu ortaya çıkarsa bile, bu, uygun rasyonel tereddütler tarafından benim haricimde diğer kişilerden esirgenen bilgiyi alışkanlığıma dayanarak elde ederim anlamına gelmeyecektir.)

Esas itibariyle insanların bir mantık sistemi içinde, örneğin bir çıkarım kuralları seti içinde, düzenlemeye çalıştığı şeyleri gerekçelendirebilecek çıkarım alışkanlıkları mı yalnızca tümdengelimli veya tümevarımlıdır? Bir takım sebepler yüzünden bir hata var gibi görünüyor: ilk olarak bu tür basit bir kurallar seti yoktur; inançta gerekçelendirilen şey herhangi bir formel sistemde düzenlenmesi gereken oldukça bütüncül ve bağlamsal bir şeydir. Goodman'ın korkunç hikâyeleri gibi Duhem/Quine değerlendirmeleri buraya dayanır. İkinci olarak bir hata gibi görünüyor çünkü bu tür kuralları takip etmek (bu tür kurallar var mıdır, ki muhtemelen yoktur) en iyi ihtimalle oldukça sınırlı gerekçelendirilmiş inanç üretimi yapabilir ve yalnızca duyusal tecrübemizin özellikleriyle sınırlı veriyi sunmakta çok da başarılı olamayacaktır vs. Son olarak bir hata gibi görünüyor çünkü normal görünen şartlarda tümevarımsal alışkanlıklar denen alışkanlıkların gözlerimize inanmamızdan daha üstün bir statüye sahip olduğuna dair belirgin bir neden yoktur.

İyi alışkanlıklarımızın kaynaklarına, bu kaynakların kaynaklarına vs. doğru geriye gittikçe eninde sonunda bu grup haricindeki kaynaklar tarafından elde edilemeyecek veya sürdürülemeyecek kökleşmiş durum kümesine ulaşacağız. Fakat soru değişmez: Az çok farklı olabildiğimiz halde neden karakterim bu kökleşmiş durumlar kümesi tarafından oluşturuluyor? Bu durumda olmamız iyi midir? Bu durumda olmamız tamamen tesadüfi midir? Bunlar özgür irade tartışmasını hatırlatan meselelerdir? Epistemoloji içinde ortaya çıkan görüşler özgür irade sorununa dair görüşlere benzer; hakiki felsefi tutarlılık ve entegrasyon kuşku yok ki felsefi özgürlüğümüzün ve özerkliğimizin felsefi bilgimizle uyum için olmasını gerektirir. Kuşku yok ki erdemli eylem, tesadüf eseri olmadan yeterli derecede doğru inancın epistemik açıdan gerekçelendirilmiş sayılmak ve tabii ki bilgi olarak kabul edilmek amacıyla ihtiyacı olan şartlarla eşleştirilmesi muhtemel özgürlük ve özerklik şartları talep edecektir.

# NOTLAR

1. Bu bölüm kısmen Sydney Shoemaker anısına armağan olarak basılan *Philosophical Topics*'deki (1999) "How Must Knowledge Be Modally Related to What Is Known" isimli çalışmama dayanır, fakat bu çalışmadan daha ayrıntılıdır.
2. (1). yaklaşım ilk olarak mahsus Alvin Godlman'a, (2). yaklaşım ise Robert Nozick'e aittir.
3. Bağlantı şu iki türden birinde olabilir: inanç-nedeni-olgu veya olgu-ve-inancın-her ikisinin paylaştığı-bir neden.
4. Bu ilk benzerliktir: Daha ayrıntılı bir tanım, inancın elde edilmesi ve sürdürülmesi için kullanılan bir "yöntem"e de başvurur. Fakat eleştirimiz daha teferruatlı bir tanıma da başvuruyor görünecektir. (Burada 'p ⊠ q', q olmaksızın p olmayacaktır ifadesinin kısaltması olacaktır veya bu ifadenin kullanımımızda 'p q'yu *dilek olarak ima eder*' anlamına gelmesini şart koşabiliriz: iddia şudur: p olması, kesin olmasa da belirli ölçüde garanti sunar, q içinde böyledir. Bu garanti, "Eğer bu kalemi serbest bırakırsam (günlük konuşma bağlamında havada ve desteksiz bırakılma, vs.) kalem hemen yere düşecektir" doğruluğu tarafından sunulan garanti kadar zayıftır. Carl Ginet tarafından yapılan bir yorum p ⊠ q koşullusu için bu geliştirilmiş İngilizce formülasyonu tavsiye eder.
5. Goldman'ın kendisi tarafından alıntılanmıştır.
6. "p'ye inanmakta bir yanlış yoktur" önermesini (b)'nin sağ tarafına eklemeyi deneyelim.
7. Bu, Sydney Shoemaker tarafından son çalışmasında oldukça sarih bir şekilde açıklanmış ve geliştirilmiştir. *The First Person Perspective and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) isimli eserinin 1. bölümüne, özellikle 3. kısmına ("First Person Access") bakınız.
8. Yine de bu görüşler, sırasıyla Goldman ve Nozick'in sonunda ulaştıkları görüşler değildir.
9. Bu Kartezyen iz sürmedir, Nozickçi iz sürme değil. Nozickçi iz sürme, p doğru olduğu sürece p›ye inanırız demez, p doğru olmasaydı ona inanmazdık der. Bu görüş "Postscript to 'Proper Functionalism and Virtue Epistemology'" adlı yazıda (*Warrant in Contemporary Epistemology,* ed. J. Kvanvig Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996, s. 271-280) savunulmuştur.
10. Burada ve devamında '<p>' 'p'dir önermesi'nin kısaltmasıdır.
11. Plantinga'nın, eğer S kişisi bilişsel güçlerin (veya entelektüel erdemlerin) kullanımı (E) vasıtasıyla bu kullanım için *uygun* küçük bir çevrede (MBE) bir inanç oluşturduysa, doğru bir inanç oluşturmuştur türünden bir uygulama (E) tarafından oluşturulmuş bir B inancı teminatı talebini karşılaştırın. Bkz. "Warrant and Accidentally True Belief," *Analysis* 57 (1997): 140-145; 114.
12. Bu görüşün yine de geliştirilebileceğini reddetmiyorum ve başka bir yerde bu konuya döneceğim.
13. Bu yeterlik tanımı normatif nesnellik tartışmam içinde faydalı bulunur. "Objectivity Without Absolutes," *Fact and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).
14. Sadece gerekli değil yeterli olarak da nitelendirmek için, şartımız, özne için o zamanda "elzem" olan yönlendirici işareti talep edecek şekilde değiştirilmeye ihtiyaç duyacaktır: yani, daha derin değil, daha genel bir işaret talep edecek şekilde. (Ayrıca inancın gerçekten *erdemli bir şekilde* yönlendirilmesi koşulunun ve perspektif değerlendirmelerinin hakkının verilmek zorunda olduğunu da göz önünde tutmamız gerekecektir.

15. Bu tür bir problem de Jonathan Vogel tarafından "Tracking, Closure, and Inductive Knowledge" adlı çalışmada (*The Possibility of Knowledge* içinde, ed. S. Luper-Foy Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1987) sunulur ve Stewart Cohen tarafından "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery" adlı yazıda (*Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998): 289-306) teyit edilir.
16. "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes" *Philosophical Studies* 85 (1997): 229-249.
17. Zebra konusunda, görünen hayvanın pekâlâ çizgili bir katır olduğu durumu ayırmalıyız: örneğin, bu hayvanat bahçesi pekâlâ, belki de hâlihazırda, zebralar yerine çizgili katırlar gösteriyordur. Böyle bir durumda şüphe yok ki görülen şeyin gerçekten bir zebra olduğu bilin*mez*. Güvenlik koşulu bunu, bir şey zebra gibi görünse ve bu şekilde inanılsa bile, onun pekâlâ bir zebra değil çizgili bir katır olabilme olgusu üzerinden açıklar. Buraya kadar gayet iyi. Fakat söz konusu hayvanat bahçesi gayet dürüstse ve böyle bir hilekârlığa asla başvurmazsa? Şimdi güvenlik koşulu sağlanmış görünüyor ve artık görülen şeyin bir zebra olarak bilineceğini söyleyebiliriz. Veya en azından *güvenlik koşuluna dikkate alındığı sürece böyledir* denilebilir. Nihayetinde güvenlik koşulu sadece gerekli bir şarttır. Bu yüzden kesin olan şey bu koşulu sağlayan bir inancın bir bilgi durumu olarak kabul edilmek zorunda olunmadığıdır. Buna karşılık, böyle bir durumda bilinme veya bilinmeme makul bir biçimde ona ne şekilde inanıldığına da bağlıdır. Ve burada algısal görünüşten uygun vasıflandırmaya ulaşan düşünce "alışkanlığına" dikkat edilmesi gerekir. Onun bir zebra olduğuna dair inanç neden bu görünüşe dayanmaktadır?
18. Bu noktada C. S. Pierce, "bu, belirli bir önermeden bir başkası yerine bu çıkarımı yaparken bizi yönlendiren, yapısal veya kazanılmış (kesbi) bir zihin alışkanlığıdır. Bu alışkanlık doğru öncüllerden doğru sonuçlar veya yanlış sonuçlar üretmesine bağlı olarak iyi veya iyi olmayan alışkanlıklardır; ve bir çıkarım sonucunun özellikle doğruluğuna ve yanlışlığına bakılmaksızın geçerli veya geçersiz kabul edilir fakat bu tür çıkarımları belirleyen alışkanlıklar gibi genel olarak doğru veya yanlış sonuçlar üretebilir. Bu veya şu çıkarımı idare eden özel bir zihin alışkanlığı, doğruluğu bu çıkarımların geçerliliğine bağlı olan bir önerme içinde formüle edilebilir ve bu tür bir formül çıkarımın yönlendirici ilkesi olarak isimlendirilir" der. (*Collected Paper* 5, 265. paragraf).
19. Inançlar eylem haline gelmedikleri müddetçe gerekçelendirilmiş (doğru, makul) eylem ve gerekçelendirilmiş (doğru, makul) inanç arasındaki analojiyi kullanmamıza karşı aşılamaz bir engel oluşturmayacaklardır.

# 9. BÖLÜM

John Grego

# EPİSTEMOLOJİDE ERDEMLER

Çeviren: İlhami Çıtır

Epistemolojide erdem ne demektir? En geniş anlamıyla bir erdem, bir tür üstünlüktür. Epistemolojide üstünlüğün ilgili türü "entelektüel" olacaktır. Ancak o halde entelektüel bir erdem ne demektir? Bazı filozoflar entelektüel erdemleri, geniş bilişsel yetenekler ya da güçler olarak tanımlar. Bu görüşe göre entelektüel erdemler, bir insanı ilgili alanda doğruya ulaştıracak ve yanlıştan sakındıracak olan doğuştan yetenekler ya da kazanılmış alışkanlıklardır. Örneğin Aristoteles, "sezgisel aklı", ilk prensipleri kavrama yeteneği olarak; "bilimi" ise, ilk prensiplerden hareketle başka doğruları kanıtlama yeteneği olarak tanımlar.[1] Bazı çağdaş yazarlar, bu erdemler listesine doğru algı, güvenilir hafıza ve çeşitli doğru akıl yürütme türlerini de ekler. Bu yazarlar entelektüel erdemlerin bilişsel yetenekler ya da güçler olduğu düşüncesinde Aristoteles'i takip eder, ancak, neyin entelektüel erdem olarak kabul edileceği konusundaki koşulları yumuşatırlar.[2]

Ancak başka yazarlar entelektüel erdemleri oldukça farklı bir şekilde tanımlar. Onların görüşüne göre entelektüel erdemler bilişsel yetenekler ya da güçlerden daha çok kişisel özelliklere benzer. Örneğin, entelektüel cesaret, kişinin düşüncelerinde kararlı olmasını sağlayan bir zihin özelliğidir. Entelektüel açık görüşlülük, kişinin başkalarının düşüncelerine saygılı olmasını mümkün kılan bir zihin özelliğidir. Bununla birlikte, bu yazarlar arasında bu tür kişisel özelliklerin niçin erdemler olarak görüldüğü konusunda anlaşmazlık vardır. Bazıları bunun sebebinin, onların, kişinin doğru inançlara ulaşma ve yanlış inançlardan kaçınma şansını artırmaları anlamında doğruya yardımcı (truth-conducive) olmaları olduğunu düşünür.[3] Diğerleri ise böylesi özelliklerin doğruyla ilişkilerinden bağımsız bir şekilde erdem olduklarını düşünür – onlar hiçbir şekilde doğruya yardımcı olmasalar bile erdem olacaklardır.[4]

Entelektüel erdemlerin doğası hakkında kim haklıdır? Biri, bunun semantiğin bir konusu olduğunu düşünebilir –ki buna göre basit bir şekilde farklı yazarlar "entelektüel erdem" terimini farklı şekillerde kullanmakta karar kılmıştır. Bu makalede,

bu analizde bir doğruluk payı olduğunu iddia edeceğim. Ancak doğrunun tamamı bu değildir. Bunun sebebi, epistemologların, epistemolojideki özel problemleri irdeleme bağlamında, özel sebeplerle bir entelektüel erdem düşüncesine başvurmalarıdır. Gerçekte onlar, bu entelektüel erdemleri belirli bir şekilde kavramanın, epistemolojideki bu özel problemleri çözmekte bize yardımcı olacağını iddia eder. Elbette bu gibi iddialar sadece terminolojik olmayıp daha asli iddialardır. Bu makalenin birinci bölümünde yakın dönem epistemoloji tarihini, özellikle belirli epistemolojik problemleri çözmek için entelektüel erdemlere başvuran yollara yoğunlaşarak inceleyeceğim. Bu bölümün amacı, ortaya çıkan çağdaş manzaraya bir anlam vermek ve epistemolojide erdemlere başvuranlar arasındaki anlaşmazlıkların bazılarını açıklamaktır. İkinci bölümde bazı epistemolojik problemleri geniş ayrıntısıyla inceleyeceğim. Bu bölümün amacı, erdem epistemolojisindeki belirli bir yaklaşımı, onun bu problemleri irdelemekteki gücünü göstererek, savunmaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM: TARİH VE MANZARA

### a. Sosa'nın Erdem Perspektivizmi

Entelektüel erdemlerin çağdaş dönemdeki başlangıcı Ernest Sosa'nın bir dizi yazısıyla olmuştur.[5] Bu yazılarda Sosa, öncelikli olarak bilgi teorisindeki iki problemle ilgilendi. Birincisi, bağdaşımcılık (coherentism) ve temelcilik (foundationalism) arasındaki tartışmadır. İkincisi, güvenilirciliğe (reliabilism) karşı ortaya atılan bir dizi itirazdır.

#### *Temelcilik ve Bağdaşımcılık*

Temelcilik ve bağdaşımcılık bilginin yapısıyla ilgili görüşlerdir. Temelciliğe göre bilgi bir piramide benzer: bilginin sağlam bir temeli, yüksek düzeydeki bilgi için gerekli olan desteği sağlayarak bütün yapıyı temellendirir. Bağdaşımcılığa göre bilgi bir sala benzer: yapının farklı parçaları karşılıklı destek ilişkisiyle birbirine bağlıdır. Diğerinden daha temel rol oynayan bütünün bir parçası yoktur.[6] Salt doğru inancı bilgiye dönüştüren özelliği adlandırmak için "epistemik gerekçelendirme" terimini kullanalım. Bu durumda "saf bağdaşımcılığı" yalnızca tutarlılığın epistemik gerekçelendirmeyi sağladığını kabul eden görüş, "saf temelciliği" ise, tutarlılığın epistemik gerekçelendirmeyi hiçbir surette sağlamayacağını savunan görüş olarak tanımlayabiliriz. Sosa, bir entelektüel erdem düşüncesi ortaya koyduğu yazılarında ne saf bağdaşımcılığın ne de saf temelciliğin haklı olabileceğini iddia eder.

Son derece tutarlı inanç sistemlerinin olabileceği ve buna rağmen onların gerçeklikten büyük ölçüde ayrılabileceği, saf bağdaşımcılığa karşı meşhur itirazdır. Buna göre, tutarlılık epistemik gerekçelendirme konusundaki tek husus olamaz. Sosa, bu temel noktayı çeşitli yollarla vurgular. Bilhassa Descartes'in kötü cininin kurbanını düşünelim. Hipotez gereği kurbanın inançları, bizim inançlarımız kadar tutarlıdır. Yani onlar tutarlı bir inanç sisteminin öğeleridir ve çok sayıda ve çeşitli mantıksal ve yarı mantıksal ilişkiler tarafından birbirine bağlıdırlar. Bu inançların bazılarının şans eseri doğru olduğunu da varsayalım. Elbette onlar doğru ve tutarlı olmalarına rağmen bilgiyle eşdeğer değildirler.[7]

Sosa'nın konuyu tartıştığı diğer bir yol, epistemik gerekçelendirme için deneyimin önemini vurgulamaktır. Bir insanın genel inanç sistemindeki diğer inançlarla çok az ilişkili olan algısal inançlara sahip olduğunu düşünelim. Örneğin penceremin dışında bir kuş olduğuna dair algısal inancım, diğer inançlarımla çok az mantıksal ilişkiye

sahiptir. O halde aşağıdaki yolu takip ederek saf bağdaşımcılığa karşıt örnekler oluşturulabilir. Birincisi, penceremin dışında bir kuş olduğuna dair inancımı, penceremin dışında bir sincap olduğu inancıyla değiştiririm. İkincisi, tutarlılığı muhafaza etmek için zorunlu olan birkaç başka değişiklik yaparım. Örneğin bir kuş görüyormuş gibi olduğum inancımı, bir sincap görüyormuş gibi olduğum inancımla değiştiririm. Açıkçası, yeni inanç sisteminin kapsamlı tutarlılığı öncekiyle yaklaşık olarak aynı olacaktır. Bunun sebebi, tutarlılığın tamamıyla inançlar arasındaki ilişkiyle ilgili bir işlem olması ve bu ilişkilerin iki inanç sisteminde de yaklaşık olarak aynı olmasıdır. Fakat sincap hakkındaki yeni inancın kuş hakkındaki eski inanç kadar iyi gerekçelendirilmiş olduğu yanlış görünmektedir. Çünkü benim duyu deneyimim, yine de bir sincap görüyormuş gibi olduğum değil, bir kuş görüyormuş gibi olduğum şeklindedir. Dolayısıyla tekrar etmek gerekirse, tutarlılık epistemik gerekçelendirmeyi sağlayan tek husus olamaz.[8]

Bununla birlikte daha dolaylı bir şekilde fark edilse de saf temelcilik için de aynı ölçüde iç karartıcı bir problem vardır. Temelciliğin, pencerenin dışında bir kuş olduğuna dair bilgimi nasıl açıklayabileceğini düşünelim. Söz konusu bilgi, algısal olduğu için onun duyu deneyiminde temellendiğini söylemek makuldür. Özellikle, pencerenin dışında bir kuş olduğuna dair inancımın belirli bir fenomenal niteliğin görsel bir deneyimine dayandırılması sebebiyle epistemik olarak gerekçelendirildiğini söylemek makuldür. Üstelik bu, yukarıda bahsedilen kuş hakkındaki inancım ve sincap hakkındaki inancım arasındaki epistemik statü farklılığını da açıklar. Sonraki durumda, uygun bir tarzda duyu deneyimine dayandırma yoktur. Ancak burada bir problem pusuda bekler. Yukarıda başvurulan temelci epistemik prensibin yani belirli türde bir duyu deneyimini belirli bir fenomenal nitelikle gerekçelendirme prensibinin, pencerenin dışında bir kuş olduğuna dair inancı gerekçelendirdiğini düşünelim. Bu, epistemik gerekçelendirme hakkında temel bir prensip olarak mı, yoksa daha genel bir prensibin örneği olarak mı yorumlanmalı? Eğer ilki olduğunu söylersek, bu durumda onlar arasında bir birlik umudunun olmadığı sonsuz sayıda böylesi prensipler olduğu görülecektir. Gerçekte, böylesi prensiplerin, onların bütün çeşitliliği ve çoğulculuğu içinde, sadece epistemik gerekçelendirme hakkındaki ham olguları belirttiğini söylemeye mahkûm olacağız. Bunun tatmin edici bir düşünce olduğunu söylemek çok zordur. En cazip görüş, böylesi prensiplerin başka bir şeyden elde edildiği görüşüdür. Ancak o zaman da yapılacak daha fazla iş çıkar. Çünkü Epistemik gerekçelendirme hakkındaki daha temel bir şey geride açıklanmayı bekleyecektir.

Sosa, bir entelektüel erdem düşüncesinin faydalı olduğu yerin burası olduğunu iddia eder. Erdemler genel olarak bir tür üstünlüktür, daha özel olarak ise, bir amacı başarmak için doğuştan ya da kazanılmış yatkınlıklardır. Sosa (bu durumda) entelektüel erdemlerin doğruları kavrama ve yanlışlardan kaçınma şeklindeki entelektüel amaçları başarmak için yatkınlıklar olacağını iddia eder. Böyle bir entelektüel erdem düşüncesi, epistemik gerekçelendirmenin genel bir tanımını aşağıdaki gibi vermek için kullanılabilir:

> Bir B(p) inancı bir S kişisi için ancak ve ancak B(p), S'nin bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmişse (bilgi için gerekli olan şey anlamında) epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.

Sosa, bu gerekçelendirme tanımının, temelcinin algısal inançlarla ilgili epistemik prensiplerinin birleştirici temelini açıklamamıza imkan vereceğini iddia eder. Özellikle, böylesi prensipler çeşitli entelektüel erdem yatkınlıklarını tanımlar. Nitekim insan varlıkları algısal güçler ya da yeteneklerle, yani çeşitli modalitelerin duyum girdisi

temelinde, çevre hakkında güvenilir bir şekilde inançlar oluşturma yatkınlıklarıyla donatılmıştır. Böylesi yetenekler şartlara ve çevreye bağlıdırlar, fakat onlar her şeye rağmen yetenektirler. Temelcinin algısal inançları onların deneyimsel temelleriyle ilişkilendirme şeklindeki epistemik prensipleri, şu halde bu çeşitli yetenekleri tanımlama ve açıklama olarak anlaşılabilir.[9]

Üstelik hesap burada kapanmaz. Çünkü temelciliğin geleneksel olarak kabul ettiği diğer gerekçelendirme kaynakları hakkında da benzer açıklamalar vermek mümkündür. Güvenilir olmaları sebebiyle hafıza, iç gözlem ve mantıksal sezgi gibi yetenekler entelektüel erdemler olarak kabul edilir ve böylece onlar, kendi sonuçları hakkında epistemik gerekçelendirmeyi sağlarlar. Benzer bir şekilde çeşitli tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütme türleri, bir doğru inançtan, sonraki bir doğru inanca güvenilir bir şekilde geçiş yaparlar ve böylece başlı başına erdemler olarak kabul edilirler. Sosa, epistemik gerekçelendirmeyi entelektüel erdem açısından tanımlayarak, temelciliğin geleneksel olarak kabul ettiği gerekçelendirmenin bütün kaynaklarının bütünlüklü bir açıklamasını elde edeceğimizi ileri sürer.[10]

Bununla birlikte temelci bir kez bu girişimde bulunduğunda saf temelcilik savunulamaz hale gelir. Entelektüel erdemler olmaları sebebiyle algı, hafıza ve benzerlerinin epistemik gerekçelendirmenin kaynakları olduklarını ifade ettik. Ancak bu durumda, tutarlılık, kendisinin entelektüel bir erdem olduğunu ve dolayısıyla epistemik gerekçelendirmenin bir kaynağı olduğunu iddia etmekte eşit bir hakka sahip olacaktır. Entelektüel erdemler, bilişsel yetenekler ya da güçler olarak; ilgili şartlarda ve uygun bir çevrede, güvenilir şekilde doğru inanca sebep olan yatkınlıklar olarak nitelendirildi. Biz şu halde tutarlılığı –daha açık olarak tutarlılık arayan akıl- haklı bir şekilde böylesi bir güç olarak düşünebiliriz. Dünyamızda, normal şartlarda, tutarlılık arayan akıl da doğru inancın güvenilir bir kaynağı ve dolayısıyla epistemik gerekçelendirmenin bir kaynağıdır.[11]

Son olarak, Sosa, bu durumda bilginin iki türü olduğunu fark edecek bir konumda olduğumuzu iddia eder. Birincisi, doğru inançları, entelektüel erdeminin ürünleri olan bir varlığın sahip olduğu "hayvani bilgi" vardır. İkincisi ise, buna ilave olarak, kişinin inançları ve onların entelektüel erdemlerdeki kaynaklarına tutarlı bir bakış açısını gerektiren "muhakemeye dayalı bilgi" (reflective knowledge) vardır. Muhakemeye dayalı tutarlılığın ilgili türünün özel olarak insani bir erdem olduğunu kabul ederek, bilginin ikinci türünü "insani bilgi" olarak da nitelendirebiliriz. Daha açık bir şekilde,

S, p ile ilgili ancak

1- p doğruysa ve

2- S'nin B(p) inancı, S'nin bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmişse hayvani bilgiye sahiptir.

S, p ile ilgili ancak

1- p doğruysa,

2- S'nin B(p) inancı, S'nin bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmişse ve

3- S, bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmiş olan B(p) inancı hakkında doğru bir bakış açısına (perspective) sahipse ve böylesi bakış açısının kendisi, S'nin entelektüel erdemlerinden üretilmişse muhakemeye dayalı bilgiye sahiptir.[12]

*Güvenilircilik*

Genel güvenilirciliği aşağıdaki gibi tanımlayalım:

> Bir B(p) inancı, S için ancak ve ancak B(p) inancı, yeterince güvenilir bir bilişsel sürecin, yani yeterli bir şekilde doğruya yardımcı olan (truth-conducive) bir sürecin sonucuysa epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.[13]

Genel güvenilircilik güçlü bir görüştür. Özellikle o, inançlarımızın epistemik gerekçelendirmeye sahip olduğuna dair teori öncesi sezgilerimizin pek çoğunu açıklar. Böylece güvenilircilik; algı, hafıza, iç gözlem, mantıksal sezgi ve geçerli akıl yürütmeden kaynaklanan inançların niçin epistemik olarak gerekçelendirilmiş olduğunu ve halüsinasyon, hayal, aceleci genelleştirme ve diğer güvenilir olmayan süreçlerden kaynaklanan inançların niçin gerekçelendirilmiş olmadığını açıklar. Bu görüş, meşhur şüpheci argümanlara karşı güçlü kaynaklar da sağlar. Örneğin şüpheci argümanların bir çeşidi, bilişsel yeteneklerimizin epistemik gerekçelendirmenin kaynakları sayılmaları için güvenilir olduklarının kanıtlanması gerektiği varsayımını kendi lehine kullanır. Böylesi bir kanıtlamanın kısır döngüye düşmeyecek bir şekilde yapılmasının imkansız görünmesi sebebiyle kapsamlı bir şüpheci sonuç tehditte bulunur. Genel güvenilircilik, epistemik gerekçelendirmenin kanıtlanmış (vindicated) güvenilirlikten daha ziyade bilfiil (de facto) güvenilirliği gerektirdiği düşüncesiyle, böylesi bir şüpheci akıl yürütmeyi köklerinden keser: bilgi ile salt kanı arasındaki fark ilkinin bu dünyada gerçekten güvenilir olan bilişsel süreçlere dayandırılmasıdır.[14]

Bu görüş güçlü olmakla birlikte çeşitli problemlerle de karşılaşır. Bu problemlerden biri, güvenilirciliğin epistemik gerekçelendirme için yetersiz görülmesidir. Bunun sebebini görmek için aşağıdaki durumu düşünelim. S'nin nadir türde bir beyin lezyonundan acı çektiğini varsayalım ki bunun etkilerinden biri, kurbanın beyin lezyonu olduğuna inanmasına sebep olmasıdır. Ancak, S böyle bir durumda olduğuna dair bir kanıta sahip değildir ve hatta ona karşıt kanıta sahiptir. Örneğin ona uzman nörologlar tarafından sağlam raporu verildiğini farz edebiliriz. S'nin beyin lezyonu olduğuna dair inancı (hipotez gereği) son derece güvenilir bir bilişsel süreçten kaynaklanmasına rağmen bu inancının gerekçelendirilmediği açık görünmektedir.[15]

Yukarıdaki örnek olay, güvenilirciliğin epistemik gerekçelendirme için yeterli olmadığını gösteriyor gibi görünmektedir. İkinci bir örnek olay güvenilirliğin epistemik gerekçelendirme için gerekli olmadığını gösterir. Descartes'in kötü cininin kurbanını tekrar düşünelim. Hipotez gereği kurbanın inanç sisteminin bizimki kadar tutarlı olduğunu söyledik. Şimdi buna kurbanın bizim yaptığımız şekilde inançlarını deneyimlerine dayandırdığını ve yine bizim yaptığımız şekilde yeni inançları için sebeplere dayandığını ekleyebiliriz. Açıktır ki, çok büyük bir aldatmacanın kurbanı olması sebebiyle kurbanın inançları bilgiyle eşdeğer değildir. Ancak yine de onun inançlarının bütünüyle gerekçelendirilmemiş olduğunu söylemek yanlış görünmektedir. Sosa'yı takip edelim ve bunu güvenilirciliğe dair "yeni kötü cin problemi" olarak adlandıralım. Saf güvenilirciliğe göre epistemik gerekçelendirme bütünüyle bir güvenilirlik meselesidir. Ancak cinin kurbanının inançları güvenli bir şekilde oluşturulmamıştır. Güvenilircilik için problem kurbanın inançlarının niçin buna rağmen gerekçelendirilmiş olduğunu açıklamaktır.[16]

Sosa yukarıdaki her iki problemin bir entelektüel erdem düşüncesine başvurularak çözülebileceğini iddia eder. Epistemik açıdan şans eseri keşfedilmiş beyin lezyonu durumunu düşünelim. Durumun gösterdiği şey, bütün güvenilir bilişsel süreçlerin

epistemik gerekçelendirmeyi sağlamamasıdır. Aksine güvenilircilik taraftarı, bu şekilde hareket eden hareket türüne bir tür sınırlandırma getirmelidir. Sosa'nın önerisi, bu söz konusu süreçlerin öznenin (knower) entelektüel erdemlerine yani onun bilişsel yetenekleri ya da güçlerine dayandırılmasıdır. Beyin lezyonu hakkındaki inancın bu şekilde ortaya çıkmaması sebebiyle bu hareketi yapmak, (öznenin entelektüel erdemlerine dayanmak) güvenilircilik taraftarının bu inancın epistemik olarak gerekçelendirildiğini reddetmesine imkan tanır.[17]

Şimdi yeni kötü cin problemini düşünelim. Açıkçası cinin kurbanının inançları, güvenilir bir şekilde oluşturulmamıştır ve dolayısıyla bilgi için önemli bir şey eksik kalmıştır. Ancak, bir inancın güvenilirlik açısından başarısız olabileceği iki durum olduğunu belirtelim. Birinci durum, bir şeyin "öznenin kendisinden" dolayı yanlış olmasıdır. Örneğin özne duyu deneyimlerine uygun bir şekilde karşılık vermekte ya da inançları yüzünden uygun bir şekilde düşünmekte başarısız olabilir. Başka bir durumda yanlış, diğerinin tersine, "öznenin dışından" kaynaklanır. Belki de deneyim ve inanç kaynağının akışında bulunan bir eksiklik yoktur, fakat kişinin bilişsel yetenekleri basitçe çevresi için uygun değildir. Cinin kurbanının başarısız olduğu durum, bu ikinci durumdur. İçerden konuşmak gerekirse o bizimki kadar iyi iş gören bir yoldadır. Dışardan konuşmak gerekirse, onun epistemik durumu bir yıkımdır. Sosa, yine de kurbanın inançlarının bile içsel olarak gerekçelendirildiği apaçık bir durumun olduğunu iddia eder. Şöyle ki, onlar entelektüel erdemlerden kaynaklanan inançlardır.

Sosa'nın epistemik gerekçelendirmenin aşağıdaki tanımını kabul ettiğini daha önce gördük.

> Bir B(p) inancı, S kişisi için ancak ve ancak B(p) inancı S'nin bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmişse, epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.

Sosa'ya göre, bu açıklamaya sadece bir erdem olarak kabul edilen bilişsel bir yeteneğin bir çevreyle ilişkili olup olmadığını eklememiz gerekir. Kurbanın algı ve akıl yürütme güçleri, onun cininin çevresinde güvenilir değildirler ve dolayısıyla onun dünyasıyla ilişkili erdemler değildirler. Ancak bu aynı yetenekler, gerçek dünyayla ilgili olarak güvenilirdirler ve dolayısıyla erdemler olarak kabul edilirler. Buna göre cinin kurbanının inançlarının güvenli bir şekilde oluşturulmamalarına rağmen içsel olarak gerekçelendirildiği bir anlama sahibiz. Sosa, gerçekte, onların hayvani bilgiyle ilgili her konuda içsel olarak gerekçelendirildiğini iddia eder.[18]

Son olarak, muhakemeye dayalı bilgiyle ilgili içsel gerekçelendirmenin başka bir türünü belirtmek mümkündür. Muhakemeye dayalı bilginin, kişinin inançları ve onların entelektüel erdemlerdeki kaynakları hakkında bir perspektifi gerektirdiğini hatırlayalım. Aldatıcı cinin kurbanı da böyle bir perspektife, bu perspektifin gerektirdiği kapsamlı tutarlılıkla birlikte sahip olabilir. Sosa, bu perspektif ve tutarlılığın içsel gerekçelendirmenin başka bir türü için temel sağlayacağını iddia eder.[19]

### b. Entelektüel Erdem Hakkındaki Ahlaki Modeller

Sosa'ya göre entelektüel bir erdem, güvenilir bir bilişsel yetenek ya da güçtür. Dolayısıyla güvenilir olduğu takdirde, tutarlılık arayan akıl entelektüel bir erdemdir, ancak aynısı algı, hafıza ve iç gözlem için de geçerlidir. Bununla birlikte başka filozoflar, entelektüel erdemlerin bu tanımlamasına karşı çıkar. Örneğin James Montmarquet'in tanımı, Sosa'nınkinden en azından üç temel açıdan farklıdır.[20]

Birincisi; Montmarquet'e göre algı ve akıl yürütme gibi bilişsel güçler asla entelektüel erdemler olarak sayılmazlar. Bilakis onun görüşüne göre, entelektüel cesaret ve entelektüel özen (carefulness) gibi erdemler, kişisel özellikler ya da karakter özellikleri olarak düşünülür. Bu minval üzere entelektüel erdemler ahlaki ölçülülük ve ahlaki cesaret gibi ahlaki erdemlere benzer.

İkincisi, Montmarquet entelektüel erdemleri güvenilir ya da doğruya yardımcı (truth-conducive) olarak nitelendirmenin bir hata olduğunu iddia eder. Bunun sebebi, entelektüel olarak erdemli insanların inançlarının neredeyse tamamen yanlış olacağı mümkün bir dünyayı, Descartes'in cininin dünyası gibi, düşünebilmemizdir. Ancak Montmarquet entelektüel cesaret ve entelektüel özen gibi niteliklerin böylesi bir dünyada bile erdem olmaya devam edeceğini iddia eder. Benzer şekilde, entelektüel atalet ve özensizlik gibi niteliklerin güvenilir bir şekilde doğru inançlar üretebileceği bir dünyayı düşünebiliriz. Ancak yine de atalet ve özensizlik gibi nitelikler böylesi bir dünyada bile erdemsizlik olarak kalmaya devam edecektir. Bu yüzden, Montmarquet, entelektüel erdemler onların güvenilirliği açısından tanımlanamayacağı sonucunu çıkarır. Montmarquet'un alternatifi, erdemleri doğruya yönelik bir arzu üzerinden tanımlamaktır. Bu modele göre entelektüel erdemler, doğruyu elde etmeyi arzulayan bir kişinin kişisel özellikleridir.

Son olarak, Montmarquet'in görüşüne göre, entelektüel erdemlerin kullanılması ve kullanılmaması bizim kontrolümüz altındadır ve dolayısıyla onlar takdir ve kınamanın uygun konularıdır. Biri yüksek hızla yaklaşan bir kamyonla karşı karşıya geldiğinde kişinin bunu algılaması ona yardımcı olamayacaktır. Aksine biri yeni bir düşünceyi ciddiye alıp almayacağını ya da bir argüman dizisini dikkatli bir şekilde düşünüp düşünmeyeceğini kontrol edebilir. Böylece Montmarquet'in entelektüel erdemler görüşünün Sosa'nınkinden ayrılan üçüncü yönü budur.

Montmarquet'in entelektüel erdemler tanımının Aristoteles'in ahlaki erdemler tanımıyla benzerlikler taşıdığı açıktır. Nitekim Montmarquet, entelektüel erdemleri kişisel nitelikler ya da sıfatlar olarak düşünür, uygun motivasyonun önemini vurgular ve erdemlerin kullanımının kontrolümüz altında olduğunu savunur. Aristoteles'in ahlaki erdemler modelini daha sıkı bir şekilde takip eden bir filozof, Linda Zagzebski'dir. Gerçekte Zagzebski, Aristoteles'i entelektüel ve ahlaki erdemler arasında keskin bir ayrımı kalıcı hale getirdiği için eleştirir ve ilkinin ikincisinin bir alt türü olarak daha iyi anlaşılabileceğini iddia eder.[21]

Zagzebski'ye göre, bütün erdemler motivasyonal unsur ve güvenilir bir başarı unsurunun her ikisini de içeren kazanılmış karakter özellikleridir. Dolayısıyla bütün ahlaki erdemler, iyiyi elde etmek için genel bir motivasyonu ve bunu gerçekleştirmekte kusursuz bir başarıyı gerektirir. Bütün entelektüel erdemler, doğru inancı elde etmek için genel bir motivasyonu ve bunu elde etmekte kusursuz bir başarıyı gerektirir. Fakat Zagzebski, doğrunun iyinin bir unsuru olması sebebiyle, entelektüel erdemlerin ahlaki erdemlerin bir alt türü olarak anlaşılabileceğini iddia eder. Onların genel motivasyonu ve güvenilirliklerinin yanında, her bir erdem kendi özel ve karakteristik motivasyonal yapısı açısından tanımlanabilir. Örneğin ahlaki cesaret, değerli bir şey tehlikede olduğunda bir kişinin tehlikeyi göze almaya motive olduğu ve bu şekilde yapmakla güvenilir bir şekilde başarılı olduğu bir erdemdir. İyilikseverlik, bir kişinin başkalarının iyi olmasına vesile olmak için motive olduğu ve böyle yapmakta güvenilir bir şekilde başarılı olduğu bir erdemdir. Benzer şekilde entelektüel cesaret, bir kişinin

kendi düşüncelerinde sebat etmesi ve böyle yapmakta güvenilir bir şekilde başarılı olmasıyla ilgili bir erdemdir.[22]

Zagzebski entelektüel erdemleri bu şekilde anlamanın bir faydasının, onun aşağıdaki bilgi tanımını mümkün kılması olduğunu iddia eder. Zagzebski ilk önce, "entelektüel bir erdemden kaynaklan eylemi" tanımlar.

A entelektüel erdemine dayalı bir eylem, A'nın motivasyonal unsurundan kaynaklanan, A erdemine sahip kişinin söz konusu koşullarda (muhtemelen) yapacağı bir eylemdir, A'nın motivasyonunun amacına ulaşmasında başarılıdır ve böylece fail, eylemin bu özellikleri yoluyla doğru bir inancı elde eder.[23] O halde bilgiyi aşağıdaki gibi tanımlayabiliriz:

S, p ile ilgili olarak ancak ve ancak

1- p doğruysa, ve

2- S'nin B(p) doğru inancı, entelektüel erdeme dayalı eylemlerinden kaynaklanıyorsa bilgiye sahiptir.

Doğruluk koşulu yukarıdaki tanımda gereksiz olduğu için alternatif şekilde şöyle ifade edebiliriz:

S, p ile ilgili olarak, ancak ve ancak S'nin p'ye inanması entelektüel erdeme dayalı eylemlerinden kaynaklanıyorsa bilgiye sahiptir.[24]

Böylece Montmarquet'ten daha çok Zagzebski, entelektüel erdemleri anlamaya yönelik kendi modeli olarak Aristoteles'in ahlaki erdemler düşüncesini benimser. Dolayısıyla onun açıklamasına göre; (a) entelektüel erdemler kazanılmış karakter özellikleri olarak anlaşılır, (b) onların kazanılması kısmen kendi kontrolümüz altındadır, (c) onların tasarrufu ve kullanımının her ikisi de ahlaki övgünün uygun konularıdır ve (d) onların eksikliği ve kullanılmaması ahlaki kınamanın uygun konularıdır. Bu hususların hepsinde Zagzebski'nin açıklamalarının Sosa'nın yaptığı açıklamalardan ayrıldığını belirtmek önemlidir. Nitekim Sosa'ya göre entelektüel erdemler, karakter özelliklerinden daha ziyade bilişsel yeteneklerdir, onlar kazanılmamıştır ve onların tasarrufu ve kullanımı kontrolümüz altında değildir. Sosa'nın açıklamasına göre, entelektüel erdemlerin tasarrufu ve kullanımı övgünün temelini oluşturur fakat bu ahlaki türde bir övgü değildir. Nitekim biz insanları keskin algıları ve mantıklı akıl yürütmeleri sebebiyle överiz ancak bu, bir kahramanın cesaretinden daha çok sporcunun mahareti sebebiyle yapılan övgüye benzer.

Dolayısıyla meselenin görünüşüne bakılırsa, entelektüel erdemlerin doğası hakkında önemli bir anlaşmazlık olduğu görülecektir. Ancak bu noktada meselenin sadece terminolojik bir mesele olduğu iddia edilebilir. Zagzebski'nin erdemle kastettiği şey, Aristoteles'in ahlaki erdemle kastettiği şeye yakındır ve dolayısıyla algı ve hafıza gibi doğal bilişsel güçler, onun bu terime yüklediği anlama göre, erdem olarak kabul edilmez. Sosa bununla birlikte terimin farklı bir anlamını benimser ki buna göre bir işleve sahip olan şey erdemdir. Bu anlamda, bir erdem bir türün karakteristik üstünlüğüdür ve güvenilir algı ve güvenilir hafıza entelektüel üstünlükler olarak nitelendirilir. Bunu sadece terminolojik bir tartışma olarak görmek önemli bir şeyin üzerini örter. Bu, Sosa ve Zagzebski'nin bilgi açıklamalarını, entelektüel erdem hakkında kendi kişisel düşüncelerine dayanarak sunduklarını hatırlarsak ortaya çıkar. Önemli sorun şimdi şudur: entelektüel erdemin hangi açıklaması bu amaca (bilginin açıklanması amacına) daha iyi hizmet eder? Sosa bilginin yapısı hakkındaki temelcilik ve bağdaşımcılık

arasındaki tartışmayı irdelemek için de entelektüel erdemlere başvurur. Burada tekrar sorabiliriz: hangi entelektüel erdem düşüncesi bu amaç (temelcilik ve bağdaşımcılık arasındaki tartışmayı irdelemek) için en uygundur?

Entelektüel erdemlerin doğasıyla ilgili sorun bu şekilde ifade edildiğinde Zagzebski'nin açıklamasının fazlasıyla güçlü olduğu açık görünür. İlk olarak bilginin entelektüel erdeme dayalı eylemlerden ortaya çıktığı düşüncesini ele alalım. Zagzebski'nin açıklamasına göre bu, bilginin (a) belirli bir motivasyonal yapısını, (b) iradi kontrolün ilgili türünü kapsayan yatkınlıkları ortaya çıkarması gerektiği anlamına gelir. Ancak bu gerekliliklerin hiçbiri bilgi için zorunlu görünmemektedir.

Basit bir algısal bilgi durumunu düşünelim: normal şartlar altında caddede karşıdan karşıya geçmektesin, soluna bakıyorsun ve büyük bir kamyonun hızlı bir şekilde üzerine doğru geldiğini görüyorsun. Genel olarak böyle şeyleri algılama yeteneğin ve bu yeteneğin tikel kullanımıyla ilgili bir kontrolden bağımsız bir şekilde sana doğru gelen bir kamyonun olduğunu bildiğin görünmektedir. Ne de açık görüşlü, özenli ve benzeri bir motivasyona sahip olman gereklidir. Aksine açık görüşlü, özenli vb. ile motive edilmiş olmasan bile, üzerine gelen bir kamyon olduğunu bildiğin görünmektedir.

Bu tür bir itiraza cevap verirken biri, Zagzebski'nin algısal bilgiyle ilgili şartlarının hem söz konusu kontrol türünü hem de söz konusu motivasyon türünü gerektirmediğini ileri sürebilir. Bunun sebebi, onun bilgi tanımının kişinin entelektüel erdemlere fiili olarak sahip olmasını gerektirmemesidir. Bilakis bilgi, yalnızca entelektüel erdeme dayalı eylemi gerektirir ve bu entelektüel açıdan erdemli bir kişinin benzer şartlar altında *yapacağı* şeye dayanarak belirlenir. Entelektüel açıdan erdemli bir kişi, algısal inançlarını iradi kontrol ve Zagzebski'nin modelindeki motivasyonlar olmaksızın oluşturduğu için Zagzebski'nin bilgi açıklaması bunların hiçbirini gerektirmez.[25]

Bu itiraza verilen uygun cevap, Zagzebski'nin entelektüel erdeme dayalı bir eylem tanımındaki "A erdemine sahip bir kişinin bu şartlar altında (muhtemelen) yapacağı bir şey" ifadesini nasıl yorumlayacağımıza bağlıdır. Bu ifadeyi entelektüel erdemin kontrolü ve motivasyonu kapsayacak şekilde güçlü bir anlamda yorumlarsak bu durumda Zagzebski'nin bilgi tanımı bunların her ikisini de gerektirir. Bu yorum Zagzebski'nin ahlaki güvenin bunu gerektirdiğini ve bilen öznelerin bilgilerinden dolayı ahlaki güveni hak ettiklerini düşünmesinden dolayı olağan yorumdur. Ancak bu ifadeyi, entelektüel erdeme dayalı eylemleri, erdemin kontrolü ve motivasyonu gerektirmeyecek şekilde, yorumladığımızı varsayalım. Bu durumda birinin algısal bilgiyle yapacağı bir şeyin, "erdemli bir kişinin bu şartlarda yapacağı bir şey" olduğu doğru olabilir. Ancak bu halde, "erdemli bir kişinin yapacağı şey" erdemli kişinin erdemli kişi olarak (qua) yaptığı bir şey olmayacaktır. Başka bir deyişle, Zagzebski türü entelektüel erdemler söz konusu bilgi tanımında iş görmeyecek ve böylece bilgi, Zagzebski tipi entelektüel erdemler açısından tanımlanmayacaktır.

Aynı düşünceler, Zagzebski'nin entelektüel erdemler tanımının, temelcilik ve bağdaşımcılık arasındaki tartışmayı irdelemek için uygun olmadığını gösterir. Bu bağlamda Sosa; (a) epistemik gerekçelendirmenin geleneksel temelci kaynaklarının bütünlüklü bir açıklamasını vermek ve (b) aynı zamanda tutarlılığın nasıl epistemik gerekçelendirmenin bir kaynağı olabileceğini açıklamak için entelektüel erdem düşüncesini benimser. Zagzebski'nin entelektüel erdem düşüncesinin, algısal bilginin yeterli bir açıklamasını vermek için fazlasıyla katı olduğunu daha önce gördük. Aynı sebeplerle o; hafıza, iç gözlem ve mantıksal sezgi gibi temel bilginin diğer kaynakla-

rının yeterli bir açıklamasını yapmak için de fazlasıyla katıdır. Belki de bu, özellikle mantıksal sezgi durumunda açıktır. Zagzebski tipi entelektüel erdem eylemleriyle asla ilgilenmeyecek olan bir matematik dehasını düşünelim. Örneğin o tarafsızlık, açık görüşlülük, özen ve kusursuzluk olarak değerlendirilecek eylemlerle asla ilgilenmesin. Bununla birlikte bu kişinin ilgili alanda ziyadesiyle güvenilir olduğunu hatta açık görüşlü, tarafsız, özenli ve kusursuz olan matematikçilerden daha üstün olduğunu varsayalım. Böyle bir kişinin Zagzebski tipi erdem eylemlerine sahip olmadığı için bilgisinin eksik olmadığı açık görünmektedir.[26]

Zagzebski ve Montmarquet tarafından savunulan entelektüel erdemin bu tanımlarının, hem bilginin doğası hem de bilginin yapısı hakkında, temelcilik ve bağdaşımcılık arasındaki tartışmayı irdelemeye uygun olmadığı sonucuna varabiliriz. Aristoteles'in ahlaki erdem açıklamasını kendisine model olarak almış bir entelektüel erdem tanımı, bu amaçlar için çok fazla ağırdır. Bununla birlikte bu, ahlaki modelin başka amaçlar için uygun olmadığını söylemek değildir. Montmarquet, kendisinin epistemik gerekçelendirmenin bir açıklamasını ya da bilgi için gerekli olan gerekçelendirmenin bir çeşidini verdiği düşüncesine karşı çıktığında, bunu açık bir şekilde görür. Bilakis o, entelektüel erdem düşüncesini, "doksastik sorumluluğun" ya da eylemlere ilişkin ahlaki sorumluluğun dayandırılabileceği inançla ilgili sorumluluk türünün bir açıklamasını vermek için kullanır. Çoğu kez tiranların, ırkçıların ve teröristlerin ahlaki açıdan zalimce eylemleri, onların çarpık inanç sistemleri bağlamında mükemmelen makul, hatta zorunlu görünür. Onların eylemlerini kusurlu bulmak için aynı şekilde onların inançlarını da kusurlu bulmak zorunda olduğumuz görülecektir. Montmarquet, ahlaki modele dayanan bir entelektüel erdem açıklamasının aradığımız şeyi sağlayacağını iddia eder. Böyle bir açıklama, gerekçelendirilmiş (ya da gerekçelendirilmemiş) inançların kişinin kontrolü altında olduğu ve dolayısıyla böylesi inançları ahlaki övgü ya da kınamanın uygun konuları olarak görmek için bir yolun mümkün olduğu düşüncesine makul bir anlam vermeyi mümkün kılar.

Montmarquet'in entelektüel erdem düşüncesinin, bilginin doğası ve yapısı hakkındaki geleneksel epistemolojik meseleyi irdelemek niyetinde olmadığını gördük. Gerçekten entelektüel erdemlerle ilgili ahlaki bir modeli benimseyen birkaç yazar, kendilerinin geleneksel epistemolojik araştırmanın alanı dışında kalan problemlerle ilgilendiklerini belirtirler. Örneğin Lorrain Code, "bilen özneler olarak sorumluluğumuzu" araştırmayı amaçlar ve bilişsel pratiklerimizin sosyal, ahlaki ve politik önemini vurgulamakla ilgilenir. Code'un araştırmasının temel odağı, entelektüel ve ahlaki sorumluluklarımızın iç içe geçtiği ve karşılıklı bağımlı oldukları durumlardır. Dolayısıyla Code'un özneye vurgu yapan ve entelektüel sorumlulukla ilgili değerlendirmeleri dayandırabileceğimiz bir entelektüel erdem düşüncesini benimsemesi şaşırtıcı değildir.[27] Vrinda Dalmiya, amaçları için tamamen uygun olan entelektüel erdemin ahlaki bir modelini benimseyen başka bir yazardır. Dalmiya, diğer benliklerin bilgisinin, önemseme (caring) eylemi üzerine yoğunlaşan entelektüel erdemleri gerektirdiğini iddia eder. Gerçekte, başka benlikleri bilmek ahlaki açıdan anlamlı ilişkileri –önemli ahlaki seçimler kadar empati ve güveni içeren etkileşimsel (interactive) bir süreci gerektirir. Burada tekrar, konuyla ilgili faaliyet türünü ve sorumluluğu mümkün kılan bir entelektüel erdem düşüncesi, söz konusu edilen amaçlar için uygundur.[28]

Aristoteles'in ahlaki erdemler düşüncesini model alan bir entelektüel erdemler düşüncesinin çeşitli epistemolojik meseleleri irdelemeye uygun olduğu açık görünür. Bununla birlikte böylesi meselelerden başlı başına bir bilgi açıklamasına genelleme

yapmak bir hatadır. Gördüğümüz gibi ahlaki model, çok fazla katı olan bir bilgi tanımıyla sonuçlandığı için bu amaç için uygun değildir.

### c. Bilgelik ve Kavrayış

Belki de ahlaki modelin faydalı olduğu başka bir yer, bilgelik ve kavrayış gibi "yüksek dereceli" epistemik başarıları açıklamasındadır. Zagzebski'ye göre bilgelik, açık ahlaki boyutlara sahiptir. Nitekim bilgelik, bilge kişinin sadece bilgisini değil, arzularını ve değerlerini de kapsar. Zagzebski bunun, bilgeliğin kötüye kullanımının niçin imkansız olduğunu, bilge fakat ahlaksız bir kişiden bahsetmenin niçin tutarsız olduğunu açıkladığını iddia eder. Ayrıca bilgelik, yalnızca geniş yaşam deneyimi içinde kazanılır ve bu yüzden onu elde etmek zaman alır. Dolayısıyla, Zagzebski, bilgeliğin, entelektüel erdemlerin ahlaki modeli içinde en iyi şekilde anlaşılacağını, çünkü onun hem kendisi böyle bir erdemdir hem de böylesi erdemlerin bir sonucu olduğunu iddia eder.[29] Bu görüş, özellikle bilgeliği, pratik bilgeliği ya da kişinin nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili bilgeliği de kapsayacak şekilde anlarsak, makul görünür. Fakat tekrar edersek, bir erdem düşüncesini başlı başına bir bilgi açıklamasına kadar genelleştirmek yanlış olacaktır. Bilgeliği elde etmenin, bilgiyi elde etmekten daha zor olduğunu düşünmemiz sebebiyle, Zagzebski'nin bilgelik düşüncesinin kesinlikle makul olduğunu iddia ediyorum. Zagzebski'nin tanımlamasında belirtilen çok ağır şartlar burada bilginin genel bir tanımında olduğundan daha uygun görünmektedir.

Zagzebski'nin görüşünün bilgi ve bilgelik arasındaki bir ayrımdan yararlandığını iddia ettim. Bu ayrımı ileri sürerek, yalnızca yüksek derecede bilgiye mahsus olan şartları başlı başına bilgi için de şart koşmaya karşı çıkmak mümkündür. Benzer şekilde Sosa'nın konumu da bilgi ve kavrayış arasındaki bir ayrımdan yararlanır.[30] Bunun nasıl bu şekilde olduğunu görmek için Sosa'nın düşüncesindeki bir gerilimi ifade etmek faydalı olacaktır.

Sosa'nın hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasında bir ayrım yaptığını hatırlayalım. Kişinin doğru inancı, güvenilir bir bilişsel yeteneğinden kaynaklandığı sürece o, hayvani bilgiye sahiptir. Birinin birinci dereceden inançları tutarlı bir perspektif - ki bu perspektif birinin birinci dereceden inancının güvenilir bir kaynağa sahip olduğuna dair bir inancı içermelidir- içine de yerleştiriliyorsa, bu kişi muhakemeye dayalı bir bilgiye sahiptir. Bazen Sosa muhakemeye dayalı bilgi hala yüksek derecede bir başarıyla eş anlamlı olmasına rağmen hayvani bilgi gerçek bilgiymiş gibi yazar.[31] Başka yerlerde Sosa'nın hayvani bilgiyi değerlendirmesi daha az isteklidir ve onu "servomekanik" ve "sadece hayvani" bilgi olarak adlandırır ve bir yerde bu adlandırmanın "metaforik" olduğunu iddia eder.[32] Bununla birlikte, her iki durumda da, Sosa'nın hayvani bilgiyi muhakemeye dayalı bilgiden daha düşük türde bir bilgi olarak düşündüğü açıktır.

Şu halde gerilim şudur: yukarıda gördüğümüz gibi, Sosa tutarlılık erdeminin güvenilir olduğunu iddia eder. Algı, hafıza ve içgözlem gibi, sebep arayan tutarlılık da güvenilir olması sebebiyle, epistemik gerekçelendirme ve bilgiye katkı yapar. Ancak bu durumda, muhakemeye dayalı bilgi hayvani bilgiden niçin daha yüksek derecede olmalıdır? Hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasındaki farklılık tutarlı bir perspektif farklılığı ise ve tutarlılığın değeri onun güvenilirliği sebebiyleyse hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasındaki farklılık, nitelikteki bir farklılıktan daha çok bir derece farklılığı olarak görünecektir. Üstelik muhakemeye dayalı bilgiye sahip bir kişinin sadece hayvani bilgiye sahip olandan daima daha güvenilir olacağını düşün-

mek için iyi bir sebebimiz yoktur. O halde muhakemeye dayalı bilgi hayvani bilgiden, derecede bile, zorunlu olarak daha yüksek değildir.

Burada Sosa'nın görüşüyle ilgili farklı bir problem vardır. Sosa'nın saygıdeğer bulduğu konumdan, yani insani bilgi ya da muhakemeye dayalı bilgi konumundan, görünen şeyi ele alalım. Bu görüş hakkında kapsamlı bir şüphecilik tehditte bulunur, çünkü bu tipik durumda birçok insanın gerekli epistemik perspektiften yoksun olduğu açık görünmektedir. Yani bu tipik durumda, birçok insan birinci dereceden inancın kaynağı ve bu kaynağın güvenilir olup olmadığı hakkındaki inançlardan yoksundur. Örneğin pencerenin dışında bir kuş olduğu inancına sahip olduğum birçok durumda, bu inancın kaynağı ve bu kaynağın güvenilirliği hakkında daha ileri inançlara sahip değilim. Sosa'nın bu tür bir itiraza cevabı, gerekli epistemik perspektif ihtiyacının yalnızca örtük bir şekilde olduğunu vurgulamaktır.

> Bir ekrandaki şekilleri değerlendiren bir kişi, belirli bir şekle sahip olduğu görünen şeyin bu şekle sahip olduğunu kabul etmekte, kendi şartları içinde, yeterince iyi bir şekilde gerekçelendirmiştir. Onun, bu görünüşü deneyimlemekten, görünen nesnenin bu tekabül ettiği şekle sahip olduğuna inanmaya hareket etme şeklindeki çıkarımsal 'alışkanlığı' tarafından açıklandığı sürece kişi bu ilişkiye örtük bir şekilde güvenir. Dolayısıyla söz konusu bu 'inanç' son derece örtük bir inançtır ve en fazla böyle bir 'alışkanlık' içinde ortaya çıkar...[33]

Ancak (a) örtük inançlar ve (b) inançlar oluşturma alışkanlıkları ve yatkınlıkları arasında bir ayrımı muhafaza etmek önemlidir. Bu ayrıma ihtiyaç duymamızın bir sebebi çoğu kez böylesi yatkınlıkların olduğu yerde böylesi inançların olmamasıdır. Örneğin algıda fark edilen sade bir desen, hayret verici bir incelik ve karmaşıklık yatkınlığına yol açar -yani algısal işaretlerden dışsal uyarıcı hakkındaki inançlara ulaşma yatkınlıkları.[34] Ancak böylesi algısal işaretler ve bu işaretlerin dışsal uyarıcıyla ilişkisi hakkındaki inançları algılayıcılara atfetmek çok makul değildir. Böylesi inançları küçük çocuklara ve hayvanlara değil, yetişkin algılayıcılara atfetmek makul değildir. Ancak küçük çocukları ve hayvanları da kapsayan bütün algılayıcılar, söz konusu algısal inançlar oluşturma yatkınlıklarına sahiptir.

Ayrıca Sosa'ya göre, örtük inançlar ve inançlar oluşturma yatkınlıkları arasındaki ayrımda ısrar etmenin ikinci bir sebebi de vardır. Çünkü bu ayrım olmaksızın Sosa'nın hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasındaki ayrımı çöker. Hayvani bilginin bile güvenilir bilişsel yetenekler ve güçler, yani entelektüel erdemlerdeki bir kaynağı gerektirdiğini hatırlayalım. Ancak hayvani bilgi için gerekli olan erdemler, sadece inançlar oluşturma yatkınlıklarıdır. Böylesi yatkınlıkları kişinin inançları üzerindeki bir perspektifle özdeşleştirirsek, o halde hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasında bir farklılık kalmayacaktır. Dolayısıyla Sosa'nın konumu muhakemeye dayalı bilgiye ilişkin bir şüphecilikle sonuçlanmış görünür. Hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasındaki ayrımı her durumda muhafaza etmek için kişinin epistemik perspektifinin sadece birinci dereceden inançlar oluşturma yatkınlıklarını değil, bu inançlar ve onların kaynakları hakkındaki inançları da kapsaması gerektiğini anlamalıyız. Ancak bu durumda, insan varlıklarının özgün bir şekilde epistemik perspektife ve dolayısıyla muhakemeye dayalı bilgiye sahip oldukları makul bir görüş değildir.

Önceki paragraflarda Sosa'nın konumuna ilişkin iki problemi tespit ettik. Birincisi; Sosa'nın hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasındaki ayrımı, onun tutarlılığın erdemi onun güvenilirliğidir şeklindeki ddiası dikkate alındığında gerekçesiz görünür. Bu iddia doğruysa, o halde muhakemeye dayalı bilginin, hayvani bilgiden daha yüksek

bir bilgi türü olduğunu ve bu iki bilginin önemli ölçüde farklı türlere ait olduğunu düşünmek için hiçbir suretle iyi sebeplere sahip değiliz. İkincisi; bu ayrımı muhafaza edersek, o halde sonucun muhakemeye dayalı (ya da insani) bilgiyle ilgili kapsamlı bir şüphecilik olduğu görünür. Bunun sebebi, birçok insan varlığının gerekli epistemik perspektife sahip olmakta başarısız olmasıdır. Buna rağmen şu iki makul iddiayı kabul edersek, problemin her ikisi de çözülebilir: (a) bilgi ve kavrayış arasında tür açısından bir farklılık vardır ve (b) tutarlılık, kavrayışa katkısından dolayı özgün bir değere sahiptir. Bunun, muhakemeye dayalı bilgi ile muhakemeye dayalı olmayan bilgi arasındaki ilkesel bir ayrım yapmamıza müsaade etmesi sebebiyle, birinci problem çözülür: epistemik perspektif sayesinde sahip olduğu yüksek tutarlılıktan dolayı muhakemeye dayalı bilgi, muhakemeye dayalı olmayan bilgide eksik olan bir kavrayış türünü içerir. Bunu,n insani bilgi için epistemik bir perspektif koşulundan vaz geçmemize müsaade etmesi sebebiyle ikinci problem çözülür: muhakemeye dayalı olmayan bilgi, gerçek bilgi ve hatta gerçek insani bilgidir. Muhakemeye dayalı bilgi, kavrayışın özel bir türünü kapsayan yüksek derecede ve nadir bir türde bilgidir. Çok az insan muhakemeye dayalı bilginin gerektirdiği perspektif türüne sahip olacağı için muhakemeye dayalı bilgi hakkında şüpheci bir sonuca ulaşırız. İnsanların genellikle yoksun olduğu şeyin başlı başına bilgiden daha çok kavrayışın özel bir türü olduğunun farkına varırsak, bu şüpheci sonuçtan kaynaklanan ıstırabımız azalır. Böylesi bir kavrayışın evvelemirde yaygın olduğunu düşünmeyiz ve dolayısıyla bununla ilgili şüpheci bir sonuç tam olarak bekleyeceğimiz şeydir.[35]

Aslında Sosa'nın bilgi tanımı hakkında, Zagzebski'nin bilgi tanımında yaptığım gibi benzer tespitleri yapıyorum ve benzer çözümü öneriyorum. Her iki durumda da onların bilgi hakkında öne sürdükleri koşulların fazlasıyla katı olduğunu ve dolayısıyla onların tanımlarının cazip olmayan şüpheci sonuçlara sahip olduğunu iddia ediyorum. Her iki durumda da çözüm, başlı başına bilgi ve yüksek dereceli bilginin epistemik değeri arasında ayrım yapmaktır. Bu çözüm, bilginin genel olarak elde edilebilir olması için bilgi hakkındaki koşulları yumuşatmamıza ve aynı zamanda Zagzebski ve Sosa'nın vurgulamak istediği entelektüel erdemlerin hakkını vermemize müsaade eder.

Bununla birlikte bir sorun devam eder: epistemik bir perspektifte gerekli olan kavrayışın bu özel türü, niçin özel bir epistemik değere sahiptir? Kavrayışın geleneksel olarak sebeplerin bilgisi olarak tanımlandığını dikkate alalım. Buna göre, kavrayış şeylerin niçin var olduğunun, nasıl çalıştıklarının ve birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarının bilgisini kapsar. Bu, tutarlığın kavrayışa katkı yaptığını düşünmenin makul olmasının da sebebidir. Genel olarak tutarlılık, özellikle açıklayıcı tutarlılık, bu konuların tam bir kavrayışına katkı yapar. Ancak o zaman kişinin birinci dereceden inançlarının kaynağına dair muhakemeye dayalı bilgi ya da kavrayış niçin kendi özgün epistemik değeriyle kavrayışın özgün bir türü olarak düşünülmelidir? O, niçin insanların nasıl var olduğu, bitkilerin hangi sebeplerle büyüdüğü ya da zihin ve beden arasında nasıl bir ilişki olduğu hakkındaki kavrayıştan farklı olmalıdır? Açıkçası muhakemeye dayalı bilgi, konusu bakımında özgündür- o kişinin birinci dereceden inançları ve onların güvenilir bilişsel yeteneklerdeki kaynağıyla ilgilidir. Ancak söz konusu sorun, muhakemeye dayalı bilginin niçin *epistemik olarak* özgün olduğuyla ilgilidir: muhakemeye dayalı bilgi, niçin diğer şeylerle ilgili tutarlı kavrayıştan farklı bir *epistemik* türde bilgi olmalıdır?

Bu soruya iyi bir cevabın olmadığını düşünüyorum. Aksine yukarıdaki düşünceler muhakemeye dayalı bilginin kesinlikle özgün bir epistemik tür olmadığını göstermek-

tedir. Önemli ayrım, hayvani bilgi ve muhakemeye dayalı bilgi arasında değil, başlı başına bilgi ve başlı başına kavrayış arasındaki ayrımdır.

## İKİNCİ BÖLÜM: ERDEME DAYALI BİR BİLGİ TANIMI

Birinci bölümde, farklı erdem teorisyenlerinin entelektüel erdemlerin farklı ve görünüşe göre uzlaştırılamaz açıklamaları savunduklarını gördük. Bu bağlamda ben uzlaştırıcı bir sonucu savundum: entelektüel erdem ya da üstünlüklerin farklı türleri epistemolojideki farklı meseleleri irdelemeye en uygundur. Özellikle ben (ı) erdemlerin güvenilir bilişsel yetenekler ve güçler olarak kabul edildiği minimalist bir entelektüel erdemler düşüncesinin bir bilgi açıklaması için en uygun olduğunu (ıı) daha katı entelektüel erdem düşüncesinin ise, bir dizi başka meseleleri irdelemekte en uygun olduğunu ileri sürdüm.

İkinci bölümde minimalist ve güvenilirlikçi entelektüel erdemler düşüncesinin bir bilgi tanımı oluşturmak için yararlı olduğu düşüncesini takip edeceğim. Bunu, bir bilgi teorisi için önemli olan üç meseleyi irdeleyerek yapacağım: şüpheciliğin meydan okuması, Gettier problemleri ve bilginin yalnızca doğru inançtan niçin daha değerli olduğunu açıklama problemi. Bilgiyi entelektüel erdemler açısından tanımlayarak bu meselelerin her üçünü de yeterli bir şekilde irdelemek mümkündür. Fakat daha önce erdem, epistemik gerekçelendirme ve bilgi hakkında bazı genel değerlendirmeler yapmak faydalı olacaktır.

### a. Fail Güvenilirciliği

Genel güvenilirciliği ve onu epistemik gerekçelendirme için şart koşan durumları hatırlayalım:

> Bir B(p) inancı, ancak ve ancak B(p) yeterince güvenilir bir bilişsel sürecin sonucuysa epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.

Bu koşulların, epistemik olarak tesadüfen keşfedilmiş beyin lezyonu durumunda gösterildiği gibi, oldukça zayıf olduğunu gördük. Bu durumdan çıkarılacak ders güvenilir bilişsel süreçlerin hepsinin epistemik gerekçelendirme ve bilgiye sebep olmadığıdır. Böylesi düşünceler, entelektüel erdeme dayalı bir bilgi tanımının yapılmasına sebep oldu:

> Bir B(p) inancı, bir S kişisi için ancak ve ancak B(p) S'nin bir ya da daha fazla entelektüel erdemi yani S'nin bir ya da daha fazla bilişsel yetenek ya da gücü tarafından üretilmişse epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.

Burada kilit nokta bilişsel faili, güvenilirliğin merkezine koymak ve böylece genel güvenilircilikten fail güvenilirciliğine geçmektir. İlgili süreçleri bilen öznenin yetenekleri ve güçlerinde temellenmiş olanlarla sınırlayarak, beyin lezyonu ve benzeri şeyleri içeren tuhaf ve geçici süreçlerin epistemik gerekçelendirmeye sebep olmasını etkili bir şekilde engelleriz.

Bu tarz düşünmenin bir içsel gerekçelendirme düşüncesini ya da Descartes'in kötü cininin kurbanının bile sahip olacağı bir gerekçelendirme türünü mümkün kıldığını hatırlayalım. Dolayısıyla Sosa şöyle iddia eder:

> Bir B(p) inancı E ortamıyla ilişkili olan S için ancak ve ancak B(p) E ortamındaki bir ya da daha çok bilişsel yatkınlar tarafından üretilmişse epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.

Bu açıklamaya göre, benzer çevreyle ilişkili olduğumuz sürece, cinin kurbanının inançlarının bizimkiler kadar gerekçelendirilmiş olduğunu belirtelim. Bu tür gerek-

çelendirme bütünüyle "öznenin kendisinden" gelen etkenlerin bir işlemi olması sebebiyle "içsel"dir. Bu gerekçelendirme dışsal çevreyle ilişkilendirilerek güvenceye alınır.

Son olarak bir sübjektif gerekçelendirme düşüncesini ya da bir inancın bilen öznenin bakış açısından gerekçelendirildiği bir düşünceyi açıklamak mümkündür. Bilginin güvenli bir şekilde oluşturulması gerektiğini daha önce gördük. Pek çok kimse, buna ilave olarak bilen öznenin inançlarının güvenilir bir şekilde oluşturulduğunun bilincinde olması gerektiği sezgisini taşır. Böylesi bir bilinci gerçekleştirmenin veya işler hale getirmenin bir yolu, ilgili inanç üzerine epistemik bir bakış açısını şart koşmaktır, fakat ben bu terimler içindeki bir açıklamanın, bir bilgi koşulu için çok fazla ağır olduğunu iddia ediyorum. Bununla beraber bir tür güvenilirlik bilinci kişinin bilişsel yeteneklerini oluşturan pek çok yatkınlıkta açığa çıkar: bir insanın deneyimi, şu yoldan daha çok bu yolda yorumladığı ya da şundan daha çok bu çıkarıma ulaştığı olgusu, konuyla ilgili bir kanıtın, konuyla ilgili bir gerçeğin göstergesi olduğu türde bir bilinci gösterir. Bu, en azından söz konusu kişi faydalı olan, rahat olan ya da siyasi olarak doğru olan şeye karşıt olarak, inançlarını öncelikle doğru bir şekilde oluşturmaya çalışıyorsa –bu kişi doğru olan şeye inanmaya çalışmanın normal yolundaysa- bu şekildedir. Bu düşünceleri, bilgiye dair aşırı ağır olmayacak bir koşul olarak, sübjektif gerekçelendirmenin bir tanımını yapmak için kullanabiliriz.

> Bir B(p) inancı S için ancak ve ancak S doğru olan şeye inanmak için harekete geçtiğinde S'de açığa çıkan bilişsel yatkınlıklar tarafından üretilmişse sübjektif olarak gerekçelendirilmiştir.

Bilgi durumlarında böylesi yatkınlıklar iyi motive edilmiş olmaya ilaveten objektif olarak güvenilir olmaları sebebiyle erdemler de olacaklardır. S'nin güvenilir olmadığı durumlarda bile, yine de o, bu anlamda inançlarını gerekçelendirir, çünkü onun inancı buna rağmen iyi motive edilmiş yatkınlıklardan ortaya çıkabilir.

Yukarıdaki tanımlarda konu edilen entelektüel erdem düşüncesinin göreceli olarak zayıf olması sebebiyle, ondan ortaya çıkan epistemik gerekçelendirme ve bilgi düşüncesi de aynı şekilde göreceli olarak zayıftır: güçlü motivasyon koşulu, kontrol koşulu ve epistemik perspektifi gerektirme koşulu yoktur. Gelecek bölümlerde bu minimalist yaklaşımın, bir bilgi teorisinde ihtiyaç duyulan makul şey olduğunu iddia edeceğim.

## b. Şüphecilik

Birkaç şüpheci argüman bilgi teorisinde öne çıkarılır. Bu argümanlar aşağıdaki anlamda felsefi problemler oluşturur: Onlar son derece makul görünen öncüllerden başlar ve görünürde geçerli bir akıl yürütmeyle ölçüsüz bir şekilde makul olmayan sonuçlara doğru ilerlerler. Bu görüşe göre, şüpheci argümanlar, pratik bir problemden daha ziyade teorik bir problem arz ederler. Bir bilgi teorisinin görevi, şüpheci argümandaki yanlışı belirlemek ve onu daha yeterli bir şeyle değiştirmektir. Bu problemlerin en müşküllerinden ikisi, Hume'dan gelir. İlki gözlemlenmemiş olgu durumları hakkındaki bilgimizle ilgilidir. İkincisi genel olarak empirik olgular hakkındaki bilgimizle ilgilidir.

### *Gözlemlenmemiş Olgular Hakkındaki Şüphecilik*

Hume'un ilk argümanına göre, şimdiye kadar gözlemlemediğimiz dünya hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Örneğin ben kahvenin sonraki yudumundan kahve tadı alacağımı bilemem ve hatta kedimin kanatlarının çıkmayacağını ve uçmayacağını da bilemem.

Burası Hume'un akıl yürütmesinin nasıl devam ettiğiyle ilgilidir. Birincisi o, gözlemlenmemiş olgular hakkında inandığımız her şeyin, önceki gözlemlerimize dayandığına işaret eder. Nitekim ben kahveyi daha önceden tatmam sebebiyle kahveden belirli bir şekilde tat aldığıma ve daha önceden kedilerle ilgilenmem sebebiyle onların kanatları olmadığı ya da uçmadığına inanıyorum. Ancak Hume, böylesi inançların ilave bir varsayıma da dayandığını iddia eder. Çünkü kahve ve kedilerle ilgili gözlemlerim ancak kahve ve kedi gibi şeylerin düzenli bir şekilde hareket ettiklerini varsayarsam yerinde olur. Başka bir deyişle şeyler hakkındaki önceki gözlemlerim, onların gelecekteki davranışının bir işaretini verir. Ancak bu varsayım nasıl gerekçelendirilmiş olur? Hume bunun yapılamayacağını ve dolayısıyla gözlemlenmemiş olgular hakkındaki bütün inançlarımızın gerekçesiz olduğunu iddia eder.

Peki, bu varsayım niçin gerekçelendirilemez? Hume'un cevabı açıktır: bu varsayımın kendisi gözlemlenmemiş olgular hakkındaki bir inançtır ve bu yüzden onu gerekçelendirmeye yönelik herhangi bir çaba, döngüsel akıl yürütme içine düşer. Şeylerin düzenli bir şekilde hareket ettiği varsayımını sadece önceki gözlemlerime dayanarak gerekçelendirebileceğimi düşünelim. Fakat geçmişteki düzenli davranışın bu gözlemleri, ancak en çok oluşturmaya çalıştığım şeyi –yani şeylerin düzenli bir şekilde davrandığını- varsayarsam düzenli davranışın devamlılığını oluşturmaya uygundur!

Hume'un argümanını daha formel şekilde aşağıdaki gibi ifade edebiliriz.

1- Gözlemlenmemiş olgular hakkındaki bütün inançlarımızın kanıtı a) daha önceki gözlemlerimiz ve b) gözlemlenmiş durumların gözlemlenmemiş durumların güvenilir bir göstergesi olduğu, şeylerin düzenli şekilde davrandığı (ve davranmaya devam edeceği) (A1)varsayımına dayanır.

2- Ancak (A1)'in kendisi gözlemlenmemiş bir olgu hakkındaki bir inançtır.

3- Dolayısıyla (A1) varsayımının kanıtı (A1)'e dayanır. (1,2)

4- Döngüsel akıl yürütme gerekçelendirmeyi sağlamaz.

5- Dolayısıyla (A1) gerekçelendirilmemiştir. (3,4)

6- Gözlemlenmemiş olgular hakkındaki bütün inançlarımızın kanıtlanması, gerekçelendirilmemiş bir varsayıma dayanır. (1,5)

7- Kanıtı gerekçelendirilmemiş bir varsayıma dayanan inançların kendileri gerekçelendirilmemiştir.

8- Dolayısıyla gözlemlenmemiş olgular hakkındaki inançlarımızın hiçbiri gerekçelendirilmemiştir. (6,7)

### *Dünya Hakkındaki Şüphecilik*

Burada Hume'un gözlemlenmiş ya da gözlemlenmemiş olsun dünya hakkındaki olgularla ilgili bütün bilgimize dair başka bir argümanını ele alacağız. Şüpheci argüman türüne ait bu argüman a) dünya hakkındaki bilgimizin, şeylerin duyum yoluyla nasıl göründüğüne bağlı olduğu ve b) şeylerin göründüğü durumdan, onların gerçekte oldukları duruma doğru uygun çıkarımın yapılamayacağı iddiasıdır. Argümanı formel olarak gösterelim.

1- Dünya hakkındaki inançlarımızın tamamı en azından kısmen nesnelerin bize duyum yoluyla göründüğü duruma bağlıdır.

2- Bu bağlılığın doğası, genel olarak apaçıktır- dünyadaki nesnelerin belirli bir şekilde göründüğü olgusu, genellikle onların bu şekilde olduğunu düşünmemizin sebebidir.

3- Dolayısıyla dünyadaki nesnelerin gerçekte nasıl olduğunu bilmek istersem bunu nesnelerin bana nasıl göründüğünden uygun bir çıkarım yoluyla yapmalıyım. (1,2)

4- Ancak nesnelerin görünme şeklinden onların gerçekte olduğu şekle uygun bir çıkarım yoktur.

5- Dolayısıyla dünyadaki nesnelerin gerçekte nasıl olduğunu bilemem. (3,4)

Bu argüman güçlü bir argümandır. 1 ve 2. öncül dünya hakkındaki inançlarımızın kanıtının yalnızca nesnelerin bize göründüğü şekle bağlı olduğunu söyler. Bu inkar edilemez görünmektedir. 4. Öncül tek kalıcı müstakil öncüldür ve onu kabul etmek için mükemmel sebepler vardır. İlk sebep, yukarıdaki Hume'un birinci argümanını yansıtır. Özellikle dünya hakkındaki inançlarımızın kanıtının (a) duyum görünüşlerine, bundan başka (b) nesnelerin göründüğü şeklin, nesnelerin olduğu şeyin güvenilir bir göstergesi olduğu varsayımına (A2) dayanmasıdır. Fakat (A2) varsayımının kendisi, dünya hakkındaki bir inançtır, bu yüzden onu gerekçelendirmek için bir çaba bu aynı varsayıma dayanacaktır. Dolayısıyla duyum görünüşlerinden gerçekliğe döngüsel olmayan çıkarım yapılamaz.

Burada 4. öncül lehinde ikinci bir sebep vardır. Görünüşlerden gerçekliğe döngüsel olmayan çıkarım prensipte mümkün olsa bile, böyle bir çıkarım psikolojik olarak makul olmayacaktır. Başka bir deyişle, nesneler hakkında duyum görünüşleri temelinde inançlar oluşturduğumuzda böyle bir çıkarımın fiilen kullanılması makul olmayacaktır. Bu, bir çıkarımın bizi bir inançtan başka bir inanca götürmesi sebebiyledir, ancak biz genellikle görünüşler hakkında inançlara sahip değiliz. Bu tipik durumlarda, görünüşler hakkındaki inançlardan dünya hakkındaki inançlara çıkarım yapmak şöyle dursun görünüşler hakkındaki inançlar oluşturmaksızın dünyadaki nesneler hakkında inançlar oluştururuz.

### *Şüpheci Argümanların Hatalı Olduğu Yer*

Hume'un iki şüpheci argümanının alışıldık temellerden hareketle reddedilemeyeceğini belirtelim. Örneğin argüman ne bilginin kesinliğini talep eder ne de tartışmalı bir metafiziğe dayanır. Aksine Hume'un argümanlarının çeşitli öncülleri bilginin standartları, görünüşlerin ontolojisi, zihin ve dünya arasındaki ilişki ve benzerleri hakkındaki masum argümanlarla uyumludur.[36] Gerçek problem, döngüsel akıl yürütmenin bilgiye sebep olamayacağı ve gözlenmiş ya da gözlenmemiş olsun dünyadaki nesneler hakkındaki akıl yürütmemizin döngüsel olduğunun görünmesidir. Bir kez daha bir bilgi teorisinin görevi, argümanlardaki yanlışı teşhis etmektir. Argümanlardaki *bir şey* masum değildir ve yeterli bir bilgi teorisi bunun ne olduğunu açıklamalıdır.

Fail güvenilirciliği böylesi açıklamaları sağlar. Hume'un gözlemlenmiş olgular hakkındaki inançlarımızla ilgili ilk argümanını düşünelim. Bu argüman, bu gibi inançların hepsinin bir varsayıma dayandığı iddiasıyla başlar: gözlemlenen durumlar, gözlemlenmeyen durumların güvenilir bir göstergesidir. Hume'un bu iddiasını ortaya koymanın başka bir yolu, aşağıdaki gibidir: gözlemlenmemiş olgular hakkındaki kanıtımız daima öncülleri arasında böyle bir varsayımı içermelidir. Hume niçin böyle düşünür? Hume'un iddiasının bilgi ve kanıt hakkında yaygın fakat yanlış bir varsayıma dayandığını iddia ediyorum. Şöyle ki, bir bilgi çeşidi ve onu temellendiren kanıt arasında zorunlu bir ilişki olmalıdır. Tümdengelimsel bilgi durumunda bu ilişki mantıksal olacaktır. Ancak Hume, tümevarımsal bilginin bile yarı mantıksal bir ilişki içermesi gerektiğini düşünür. Bu gözlemlenmemiş olgular hakkındaki inançlarla ilgili kanıtımızın

gözlemlenmiş olgu durumlarının gözlemlenmemiş olgu durumlarının güvenilir bir delili olduğuna dair bir öncüle ihtiyaç duymasının sebebidir:

Fail güvenilirciliği, bu akıl yürütme çizgisinin açık bir teşhisini mümkün kılar: bilgi ve kanıt arasında zorunlu bir ilişki olması gerektiğini düşünmek bir hatadır. Aksine bilgi, zorunlu bir şekilde güvenilir olan kanıta karşıt olarak ***bilfiil*** güvenilir olan kanıtı gerektirir. Daha açık olarak bilgi, inancını kanıt temelinde oluşturacak şekilde, gerçekten güvenilir olan bir bilen özneyi gerektirir. Ancak bu doğruysa o halde Hume gözlemlenmemiş olgu durumları hakkındaki inançlarımızın (A1) varsayımına dayandığını düşünmekte hatalıdır.

Fail güvenilirciliği Hume'un ikinci şüpheci argümanının hatalı olduğu yeri de gösterir. Hume'un bu argümanı, dünya hakkındaki inançların, kanıtının nesnelerin görünme şekline dayandığı iddiasıyla başlar ve buradan dünyanın bilgisinin, görünüşlerden gerçekliğe doğru bir çıkarımı gerektirdiği sonucuna varır. Ancak bu akıl yürütme hattı, örtük bir varsayıma dayanır: duyum görünüşleri dünya hakkındaki inançları bir çıkarım aracılığıyla temellendirir. Fakat bu varsayım hatalıdır ve fail güvenilirciliği onun niçin hatalı olduğunu açıklar.

Çıkarımı, öncül-inançlarından bir sonuç-inancına doğru onların içerikleri temelinde ve genel bir kurala göre hareket etme olarak tanımlayalım. Fail güvenilirciliğine göre, doğru bir çıkarım-kuralını kullanmanın bir inancın güvenilir bir şekilde oluşturulabileceği bir yol olması sebebiyle, bir inancın kanıtsal olarak temellendirilebileceği bir yoldur. Ancak bu, kanıtsal ilişkinin ortaya çıkarılabileceği tek yol değildir –düşüncenin bütün hareketi genel bir kurala göre öncül-inançlarından sonuç-inançlarına doğru bir çıkarımdan oluşmaz. Örneğin duyum görünüşlerinden inanca doğru hareket etme böyle değildir. Biri dünya hakkında algısal inanç oluşturduğunda bu, ilk önce nesnelerin nasıl göründüğü hakkında bir inanç oluşturduğu ve ondan sonra nesnelerin göründüğü şeklin muhtemelen onların gerçekte olduğu şekil olduğunu çıkardığı bir durum değildir. Bilakis bu süreç, bundan daha fazla dolaysızdır. Normal bir algı durumunda biri görünüşlerin kendileri hakkındaki bir düşünce bile olmaksızın ve bir çıkarım kuralını takip etmek gibi bir şey yapmaksızın güvenilir bir şekilde görünüşlerden gerçekliğe doğru hareket eder. Basitçe ifade edecek olursak, algısal güçlerimiz, akıl yürütme güçlerimiz değildir.

Mevcut vurgunun sadece sözel bir şey olduğu şeklinde itiraz edilebilir: ben duyum görünüşlerinin kanıtının çıkarımsal olduğu varsayımına karşı çıkıyorum. Ancak bunu "çıkarım"ın sınırlı bir anlamını benimseyerek yapmıyorum. Ancak bu itiraz daha asli bir noktayı yani düşüncenin bütün hareketlerinin yukarıda en dar anlamda tanımlanan çıkarımlara yol gösteren kriter tarafından değerlendirilemeyeceğini ıskalar. Özellikle duyum görünüşlerinden gerçekliğe doğru, doğru bir çıkarımın yapılıp yapılamayacağını sormak, duyum görünüşlerinin dünya hakkındaki inançlarımız için kanıt olarak işlev gördüğü yolu yanlış yorumlamaktır. Bu Hume'un ikinci argümanının yaptığı bir hatadır ve fail güvenilirciliği onun niçin bir hata olduğunu açıklar.

### c. Gettier Problemleri

Fail güvenilirciliğine göre bilgi, inanan kişinin güvenilir bilişsel yetenekler ya da güçler olarak tanımlanan entelektüel erdemlerinden kaynaklanan doğru inançtır. Bu bilgi tanımı hangi durumların bilgi olarak kabul edilip edilmeyeceğiyle ilgili çok sayıdaki teori öncesi sezgimizi açıklar. Örneğin bu tanım güvenilirciliğin avantajlarına sahip olmaya

devam eder: o algı, hafıza, içgözlem, mantıksal sezgi ve mantıklı akıl yürütmeden elde edilen inançların niçin bilgi olarak kabul edilirken halüsinasyon, arzulu düşünme ve diğer güvenilir olmayan süreçlerden ortaya çıkan inançların niçin kabul edilmediğini açıklar. Ayrıca tesadüfen keşfedilmiş beyin lezyonu durumunda ve yeni kötü cin probleminde betimlenen durum gibi genel güvenilircilik için problematik sayılan durumların üstesinden gelir. Bununla birlikte, belirli başka problemler ışığında daha fazlasının söylenilmesi gerekir. Özel olarak bu bölümde fail güvenilirciliğinin çok sayıdaki Gettier problemlerini irdelemek için olanaklara sahip olduğunu ileri süreceğim.

1963'te Edmund Gettier bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olmadığını göstermeyi amaçlayan kısa bir makale yazdı. Onun argümanı, bir inancın doğru ve gerekçelendirilmiş olmakla birlikte yine de bilgi sayılamayacağını göstermiş gibi görünen iki karşıt örnekle ortaya konuldu. Burada Gettier'in örneklerinin ruhuna sadık kalan iki örnek verelim.

Durum 1. Üstün sebepler temelinde S, iş arkadaşı Mr. Nogot'un Ford marka bir arabasının olduğuna inanıyor. Nogot, Ford marka arabası olduğunu doğruluyor ve bu S'nin konuyla ilgili gözlemleriyle destekleniyor. Buradan S, ofisindeki birinin Ford marka arabası olduğu sonucuna varıyor. Fakat sonuçta S'nin kanıtı hatalıdır ve Nogot gerçekte Ford marka bir arabaya sahip değildir. Ancak S'nin inanmak için bir sebebi olmamasına rağmen ofisindeki başka bir kişinin, Mr. Havit, Ford marka bir arabası vardır.[37]

Durum 2. Yol aşağı yürürken S kırda bir koyun görmüş gibi oluyor ve buna dayanarak kırda bir koyun olduğuna inanıyor. Ancak ışığın olağan dışı hilesiyle bir köpeği koyun zannetmiştir ve böylece onun gördüğü şey kesinlikle bir koyun değildir. Ancak kırın başka bir bölümünde S tarafından var olduğu bilinmeyen bir koyun vardır. [38]

Bu örneklerin her ikisinde söz konusu inanç, en azından içsel ya da öznel olanı vurgulayan gerekçelendirme anlamında, gerekçelendirilmiş görünmektedir ve durumların her ikisinde de söz konusu inanç doğrudur. İki durumdan hiçbirinde ilgili kişinin bilgiye sahip olduğu hükmünü verme eğiliminde olmayacağız.

Bu örnekler, içsel ve/veya öznel gerekçelendirmenin bilgi için yeterli olmadığını gösterir. Başka bir şekilde ifade edersek, bu örnekler bilginin inanç ve doğruluk arasında daha sağlam bir ilişkiyi gerektirdiğini gösterir. Bir erdem teorisi bakış açısından bu daha sağlam ilişkiyi düşünmenin doğal bir yolu vardır. Çünkü (a) bir amacı şans eseri ya da kazara başarmak ve (b) bu amacı yeteneklerin (ya da erdemlerin) kullanımıyla başarmak arasında ayrım yapmak doğaldır. Bu, Gettier durumları ve bilgi durumları arasında aşağıdaki farklılığı ortaya çıkarır. Gettier durumlarında S doğruya sadece tesadüfen inanır, bilgi durumlarında ise tersine S'nin doğruya inanması tesadüfi değildir. Nitekim bilgi durumlarında S kendi bilişsel yeteneklerinin sonucu olarak doğruya inanır –onun doğruya inanması acemi şansı ya da kör talihten daha çok onun bilişsel yeteneklerine isnat edilebilir.

Bu iddia doğru yoldadır. Ancak daha fazlasını ifade etmek gerekir. Başka bir deyişle bilgi durumlarında S doğruya inanmakta sorumludur, çünkü o kendi bilişsel yetenekleri sonucu olarak ona inanır. Ancak yukarıdaki Gettier durumlarında S, bilişsel yeteneklerini kullanır ve bu onun doğruya inanmasının kısmen sebebidir. Dolayısıyla Gettier durumları ve bilgi durumları arasında ileri sürdüğüm gibi bir ayrım yapılabileceği açık değildir – bilgi durumlarındaki doğru inançla ilgili olarak S'ye güvenmemizin niçin uygun olduğu ve Gettier durumlarında niçin bu güveni esirgeyeceğimiz açık değildir. Tekrar daha fazla açıklamaya ihtiyaç vardır.[39]

Belirtmemiz gereken ilk şey takdir atfetmelerin sebep gösterme sorumluluğu yüklemeye işaret etmesidir. Yukarıda ileri sürdüğüm gibi S'yi doğru inançları sebebiyle takdir etmek onun doğruya inanmak için "sorumlu" olduğunu -onun doğruya inanmasının onun kendi yetenekleri ya da erdemlerinin "sonucu" olduğunu- söylemektir. Bu gerçekte genel bir olgudur. Aristoteles'e göre ahlaki takdiri hak eden eylemler "sağlam ve değişmez bir karakterden kaynaklanır."[40] Sportif bir başarıyı takdir ettiğimizde onun şans, hilekarlık ya da talihsiz rakibin aksine sportif bir yeteneğin sonucu olduğuna işaret ederiz. Bütün böylesi durumlarda bir takdir atfetmek söz konusu eylem için sebep gösterme sorumluluğu yüklemeye işaret eder – eylemin sebebinin faildeki ilgili yetenekler (ya da erdemler) olduğuna işaret eder.

Belirtmemiz gereken ikinci şey sebep gösterme sorumluluğu yüklemelerinin ilginç pratikler sergilemesidir. Özel olarak, X'in ortaya çıkması sebebiyle Y'nin ortaya çıktığını ya da Y'nin meydana gelmesi X'in meydana gelmesi sebebiyledir dediğimizde X'in meydana gelmesini Y'nin meydana gelmesinin ardındaki nedensel hikayenin kısmen önemli ve çarpıcı bir parçası olarak planlarız. Örneğin yangının patlama sebebiyle meydana geldiğini söylemek patlamanın başlı başına yangına sebep olduğunu söylemek değildir. Bilakis patlamanın bütün hikayenin özellikle önemli bir parçası belki de en önemli parçası olduğunu söylemektir. Ya da örneği değiştirelim: yangının S'nin ihmali sebebiyle meydana geldiğini söylemek, S'nin ihmalinin başlı başına yangına sebep olduğunu söylemek değildir. Bilakis S'nin ihmalinin yangına sebep olan ilgili faktörler dizisinin bilhassa dikkat çekici bir parçası belki de en dikkat çekici parçası olduğunu söylemektir.

Dikkat çekiciliği belirleyen nedir? Bir takım faktörler olabilir ancak bunlardan ikisi şimdiki amaçlarımız için özellikle önemlidir. Birincisi dikkat çekicilik genellikle durumdaki *olağandışı* olan şey tarafından belirlenir. Örneğin alandaki kıvılcımların varlığı normal değilse, onların yangının sebebi olduğunu söyleriz. Ancak kıvılcımların sürekli uçuştuğu bir kaynak atölyesindeki bir yangını açıklamaya çalışıyorsak bu açıklama arzulanan sonucu elde edemeyecektir. İkincisi dikkat çekicilik çoğu kez *ilgilerimiz* ve *amaçlarımız* tarafından belirlenir. Örneğin izah edilecek şey araba motorundan çıkan dumansa yenisiyle değiştirilmesi gereken parçayı arayacağız. Burada şüphesiz arızalı bir karbüratör tek başına dumanın sebebi olamamasına rağmen dumanın sebebinin arızalanmış karbüratör olduğunu söylemek bihakkın uygundur.

Şu halde önemli nokta şudur: takdir atfetmelerinin sebebe dayandırma sorumluluğu yüklemelerine işaret etmesi sebebiyle önceki sonrakinin pratiklerini tevarüs eder. Özellikle S'nin doğruya inanmasının onun takdir edilmesine sebep olduğunu söylemek, S'nin bilişsel yeteneklerinin ve entelektüel erdemlerinin S'nin doğruya nasıl inandığıyla ilgili nedensel hikayesinin önemli bir parçası olduğunu söylemektir. S'nin bilişsel yeteneklerinin konuyla ilgili nedensel faktörlerin toplam dizisi içinde özellikle dikkat çekici kısım olduğunu, belki de en dikkate değer kısmı olduğunu söylemektir.

Şimdi daha önce belirtilen Gettier problemlerinin teşhisine dönebiliriz. Gettier durumlarında S'nin doğruya inandığını ancak bunu sadece tesadüfen yaptığını söyledik. Bu durumlar S'nin kendi bilişsel yeteneklerinin sonucu olarak doğruya inanması sebebiyle S'yi takdir ettiğimiz bilgi durumlarına karşıttır. Ancak bu teşhis aşağıdaki soruya sebep olur: şayet bütün bu durumlarda S'nin yetenekleri S'nin doğru bir inanca nasıl sahip olduğuyla ilgili nedensel hikayenin parçasıysa, bilgi durumlarında S'nin doğru bilgiye sahip olduğuna güvenmenin niçin uygun olup yukarıdaki iki Gettier durumunda niçin uygun değildir? Şu halde bu soru için bir cevabımız var. Bilgi

durumlarında, Gettier örneklerinde değil, S'nin yetenekleri S'nin doğru bir inanca nasıl sahip olduğuyla ilgili nedensel hikayenin *dikkat çekici* bir parçasıdır. Gerçekte bilişsel yeteneklerimizin bilgiyi paylaşan varlıklar olarak ilgi ve amaçlarımız yüzünden "kusurlu" bir dikkat çekicilik türü olduğu makuldür. Ancak Gettier durumlarında bu kusurlu dikkat çekicilik durumdaki olağandışı bir şey tarafından gölgede bırakılır. Örneğin ofisindeki biri Ford marka arabaya sahiptir fakat bu kişi S'nin düşündüğü kişi değildir. Kırda bir koyun vardır fakat o S'nin baktığı yerde değildir. Bu örneklerde S'nin doğru bir inanca ulaşması sadece şans eseridir ki bu S'nin doğruya inanmasının onun yeteneklerine atfedilemeyeceğini söylemektir.

Bu düşünceler aşağıdaki bilgi açıklamasını ileri sürer.

S, p ile ilgili bilgiye ancak ve ancak

1- S'nin B(p) inancı aşağıdaki anlamda *sübjektif olarak* gerekçelendirilmiştir: B(p) inancı, S doğru olan şeye inanmak için motive edildiğinde S'nin ortaya koyduğu bilişsel yatkınlıklar tarafından ortaya çıkarılır.

2- S'nin B(p) inancı aşağıdaki anlamda *objektif olarak* gerekçelendirilmiştir: B(p) inancı, bir ya da daha fazla entelektüel erdemleri başka bir deyişle S'nin bilişsel yetenek ya da güçlerinden bir ya da daha fazlası tarafından ortaya çıkarılmıştır.

3- S, p'ye ilişkin doğruya inanır, çünkü S, p'ye entelektüel erdemlerinden dolayı inanır. Başka bir deyişle; S'nin p'ye ilişkin doğruya inanmasını sağlayan entelektüel erdemler S'nin p'ye ilişkin doğruya inanmasını sağlayan nedensel faktörlerin toplam dizisinin önemli bir zorunlu parçasıdır.

Entelektüel erdemlerin doğruya inanmak için bir motivasyon ihtiva etmesini şart koşarsak yukarıdaki açıklamayı aşağıdaki gibi daraltabiliriz.

S, p'ye ilişkin bilgiye ancak ve ancak S, entelektüel erdemlerinden dolayı p'ye inanması *sebebiyle* inanırsa sahiptir. p'ye ilişkin doğruya entelektüel erdemlerinden dolayı inanması *sebebiyle* inanırsa sahiptir.[41]

## d. Değer Problemi

Son çalışmasında Linda Zagzebski bilgi hakkındaki değer problemine dikkat çekti.[42] O yeterli bir bilgi tanımının, bilginin niçin sadece doğru inançtan daha değerli olduğunu açıklaması gerektiğini ifade etti. Yukarıda sunulan bilgi tanımı bu probleme kolaylıkla bir cevap sunar.

Aristoteles'in (a) bir amaca şans eseri ya da tesadüfle ulaşmak ve (b) bu amacın kişinin yeteneklerinin (ya da erdemlerinin) kullanılmasıyla elde edilmesi arasında yaptığı ayrımı hatırlayalım. Aristoteles sadece sonraki eylem türünün özsel olarak değerli olduğunu ve insani gelişimin temeli olduğunu iddia etti. O, "insani iyinin" üstünlük sergileyen ruhun eylemi olarak ortaya çıktığı yazar.[43] Bu tartışmada Aristoteles ahlaki erdem kadar entelektüel erdemlerle de açık bir şekilde ilgilenir: onun iddiası, kişinin entelektüel erdemlerini başarılı bir şekilde kullanmasının kendi başına iyi ve insani gelişimin temeli olduğudur.

Bu doğruysa o halde bilgi ve sadece doğru inanç arasında değer bakımından açık bir farklılık vardır. Bilgi örneklerinde, entelektüel erdemin bir türü olan bilişsel yeteneklerimiz ve güçlerimizi kullanarak doğruyu elde ederiz. Ayrıca bu noktayı başka entelektüel erdem türlerini kapsayacak şekilde genişletebiliriz. Örneğin entelektüel cesaretin başarılı kullanımının da özsel olarak iyi ve en iyi entelektüel yaşamın esası

olması akla yatkındır. Elbette bilgelik ve kavrayış hakkında da aynı şeyi söyleyen kapsamlı bir gelenek vardır. İleri sürdüğüm görüşe göre, çok sayıda entelektüel erdem vardır ve onların başarılı kullanımı epistemik iyilerin bir çoğulluğuna sebep olur. En iyi entelektüel yaşam –entelektüel gelişme de denebilir- bunların bütünüyle birlikte zenginleşir.

(Ben, Robert Audi, Stephen Grimm ve Wayne Riggs'i kapsayan pek çok kişiye bu yazının önceki nüshaları hakkındaki yorumları için müteşekkirim. Özellikle Ernest Sosa ve Linda Zagzebski'ye ilgili konu hakkındaki pek çok münazara için teşekkür etmek isterim.

İkinci bölümün 2. kısmında *Putting Skeptics in Their Place* (New York: Cambridge University Press, 2000) ve "Agent Reliabilism,"*Philosophical Perspectives*, vol. 13, *Epistemology* (1999) dan yararlandım.

İkinci bölümün 3. kısmında "Knowledge as Credit for True Belief," in *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, ed. Michael DePaul and Linda Zagzebski, (Oxford: Oxford University Press, 2002) deki malzemeden yararlandım).

## NOTLAR

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book VI.

2 Örneğin bkz. Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Alvin Goldman, "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992) içinde; ve John Greco, "Virtues and Vices of Virtue Epistemology," *Canadian Journal of Philosophy* 23, 1993.

3 Örneğin bkz. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996

4 Örneğin bkz. James Montmarquet, "Epistemic Virtue," *Mind* 96 (1987): 482-497; ve James Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993.

5 Özellikle bkz. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge,"*Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5 (1980); "Epistemology Today: A Perspective in Retrospect," *Philosophical Studies* 40 (1981); "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology, "*Synthese* 64 (1985); ve "Knowledge and Intellectual Virtue" *The Monist* 68 (1985), bütün bu çalışmalar Sosa'nın, *Knowledge in Perspective* adlı kitabında yeniden yayımlandı. Ayrıca bkz. "Reliabilism and Intellectual Virtue" ve "Intellectual Virtue in Perspective," her ikisi *Knowledge in Perspective* içinde. Bu çalışmalar için aşağıdaki verilen sayfa numaraları *Knowledge in Perspective*'e göredir.

6 Özellikle bkz. "The Raft and the Pyramid"

7 Örneğin bkz. "The Foundations of Foundationalism," 157-158.

8 Bu argüman "The Raft and the Pyramid," 184-186' da geliştirilmiştir.

9 Bkz. "The Raft and the Pyramid," 186-189

10 Bkz. "Epistemology Today" ve "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence."

11 Özellikle bkz. "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence."

12 Ozellikle bkz. "Knowledge and Intellectual Virtue" ve "Intellectual Virtue in Perspective." Şimdiki durumda bu iki bilgi türünü sadece zorunlu şartlar açısından tanımlıyorum. Bunun sebebi Sosa'nın, diğer şartları, bu şart setini yeterli kılmak için zorunlu olarak düşünmesidir. Bilgi hakkındaki başka şartları, bu makalenin Gettier problemleri hakkındaki ikinci bölümünde tartışıyorum.

13 Orneğin bkz. David Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Fred Dretske, "Conclusive Reasons,"*Australasion Journal of Philosophy* 49 (1971): 1-22; ve Alvin Goldman, "What Is Justified Belief" in *Justification and Knowledge,* ed. George Pappas (Dordrecht: Reidel, 1979

14 Güvenilircilik ve şüphecilik arasındaki ilişki hakkında daha fazlası için bu makalenin ikinci bölümüne bakınız.

15 Bu örnek Alvin Plantinga'ya aittir, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 199

16 Bu problem Keith Lehrer and Stewart Cohen tarafından ortaya konmuştur. Bkz., Keith Lehrer and Stewart Cohen, "Justification, Truth and Coherence,"*Synthese* 55 (1983), 191-208

17 Bkz. "Proper Functionalism and Virtue Epistemology,"*Nous* 27 (1993): 51-65. Bu kitabın ilgili bölümleri *Knowledge, Belief and Character*, ed. Guy Axtell (Lanham, Md.: Rowman &Littlefield, 2000) içinde "Three Forms of Virtue Epistemology," adıyla yeniden basıldı.

18 Sosa bu düşüncelerini "Reliabilism and Intellectual Virtue" ve "Intellectual Virtue in Perspective" de geliştirmiştir. Ayrıca bkz. "Goldman's Reliabilism and Virtue Epistemology," *Philosophical Topics* içinde.

19 Özellikle bkz. "Intellectual Virtue in Perspective."

20 Bkz. "Epistemic Virtue" ve *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*.

21 *Virtues of the Mind*, özellikle 137-158.

22 *Virtues of the Mind*, özellikle 165-197.

23 *Virtues of the Mind*, 270.

24 *Virtues of the Mind*, özellikle 264-273.

25 Bu minvalde bir iddia *Virtues of the Mind*, 273-283'de bulunabilir.

26 Zagzebski'nin bu tür bir örneğe cevabı, psikolojisini ortaya çıkarmaksızın ona matematik dahiliğini atfedemeyeceğimiz şeklindedir. Matematikçinin "bilmeyi" nasıl gerçekleştirdiğine dair kendi tasviri önemlidir. Zagzebski "bu konuda hiçbir şey söyleyemezse onun *aptal dâhiden* farkı olmadığını ve onun bir bilgiye sahip olmadığını" iddia eder. Onun "cevapları" için bkz."Responses,"*Philosophy and Phenomenological Research* 60 (2000): 208-209. Ancak bu cevap iki sebeple yanlış görünmektedir. Birincisi Zagzebski'nin tanımında birinin nasıl bildiğini açıklayabilmesi ya da tasvirini yapabilmesi gerektiğine dair bir şey yoktur. Dolayısıyla matematik dahisinden böyle yapmasını talep etmek Zagzebski'nin daha önce savunduğu bilginin koşullarına yeni bir şey eklemektir. Ikincisi ve daha önemlisi böyle bir gereklilik çok fazla ağır olacaktır. Şöyle ki, çok az kişi odada bir masa olduğu örneğindeki gibi bir algısal bilgiye nasıl sahip olduğunu açıklayabilecektir. Birçok epistemoloğu da kapsayan pek çok kişi bunu yapmaya çalıştığında yanlış yapacaktır. Ancak bu, insanların algısal bilgiye sahip olmasını engellemez.

27 Bkz. Lorraine Code, "Toward a 'Responsibilist' Epistemology,"*Philosophy and Phenomenological Research* 44 *(1984) ve Epistemic Responsibility (Honover: University Press of New England and Brown University Press, 1987)*

28 Bkz. Vrinda Dalmiya, "Knowing People," in *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, ed. Matthias Steup *(New York: Oxford University Press, 2001)*

29 *Virtues of the Mind*, 22-23

30 Bunu Stephen Grimm ileri sürer. Bkz. "Ernest Sosa, Knowledge and Understanding," *Philosophical Studies* 106 (2001), Gelecek iki paragrafı Grimm'in kitabına borçluyum.

31 Örneğin, Bu, hayvani bilgi olarak adlandırabileceğimiz, geniş tutarlılık açısından yetersiz olan, uygun bir adlandırmayla, bir 'bilgi' türünün var olduğunu inkar etmek değildir). Bu daha ziyade bizim -özellikle felsefi ya da en azından muhakemeye dayalı düşünenlerimizin- 'hayvani bilgi'nin ötesinde yüksek dereceli bir bilgiyi arzulayan insanlar olduğumuzu söylemektir. Bkz. "Perspectives in Virtue Epistemology: A Response to Dancy and BonJour,"*Philosophical Studies* 78 (1995), 233, bu makale Axtell (2000) de yeniden yayımlandı. Ayrıca Sosa'nın Descartes'in muhakemeye dayalı olmayan *biliş (cognitio)* ve muhakemeye dayalı *bilgi (scientia)* arasındaki ayrımını kabul ettiği yere bkz. "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes,"*Philosophical Studies* 85 (1997).

32 Örneğin, "bu durumda biri herhangi bir doğru inancının otomatik olarak gerekçelendirildiği sonucunu nasıl reddedebilir? Benim görüşüme göre çözüm F bilgi alanını ve C şartlarının kişinin epistemik perspektifi tarafından ulaşılabilir olması gerektiği koşuludur. (Onları kendi epistemik perspektiflerine sahip varlıklar olarak kabul etmeye hazır olmadıkça, bunun servomekanik ve hayvani olarak adlandırılan 'bilgi'yi ikinci dereceden bir bilgi olarak düşünmeyi ya da belki de böylesi varlıklara "bilgi" isnadını metaforik olarak düşünmeyi gerektirdiğini belirtelim." Bkz. "Intellectual Virtue in Perspective," 274-275

33 "Virtue Perspectivism: A Response to Foley and Fumerton,"*Philosophical Issues*, vol. 5, *Truth and Rationality* (1994), 44-45, Sosa aynı bölümdeki "The Epistemology of Sosa" de Richard Foley'in bir itirazına cevap verir.

34 Örneğin bkz., J. Hochberg, *Perception (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1978)*

35 Richard Fumerton benzer bir noktaya işaret eder. bkz. "Achieving Epistemic Ascent," *Sosa and His Critics*, ed. John Greco (Oxford: Blackwell, 2003) içinde.

36 Bu iddiayı *Putting Skeptics in Their Place*'de savundum. Özellikle dördüncü bölüme bakınız.

37 Bu örnek Keith Lehrer'den alınmıştır. Bkz. Keith Lehrer, "Knowledge, Truth and Evidence," *Analysis* 25 (1965), s. 168-175

38 Bu örnek Roderick Chisholm tarafından kısmen gözden geçirilerek düzenlendi. Bkz. Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2d ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,1977), s. 105

39 Aşağıdaki görüşleri Joel Feinberg'in ahlaki kınama hakkındaki basiretli tartışmasına borçluyum. Bkz. Joel Feinberg, "Problematic Responsibility in Law and Morals," "Action and Responsibility," ve "Causing Voluntary Actions," Bu çalışmalar *Doing andDeserving: Essays in the Theory of Responsibility* (Princeton: Princeton University Press, 1970) da toplanmıştır.

40 *Nicomachean Ethics*, II.4. Feinberg bütün ahlaki sorumluluk isnatlarının söz konusu eylemin karakterden kaynaklandığına işaret ettiğini iddia eder. Bu görüş bir kişinin karakterden kaynaklanan eylemleri için uygun bir şekilde sorumlu tutulabilmesi sebebiyle muhtemelen daha fazla sağlamdır. Bununla birlikte Aristoteles'in ilgilendiği ahlaki sorumluluğun özel bir türü vardır...bkz. *Doing and Deserving*, 126

41 Birtakım yazar, bilgi örneklerinde, kişinin zihinsel erdemlerinden dolayı inanması sebebiyle doğruya inandığı düşüncesini savunur. Bkz. Ernest Sosa, "Beyond Skepticism, to the Best of Our Knowledge,"*Mind* 97 (1988): 153-188, ve *Knowledge in Perspective;* Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, ve "What Is Knowledge?" in *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. John Greco and Ernest Sosa (Oxford: Blackwell Publishers, 1999); ve Wayne Riggs, "Reliability and the Value of Knowledge,"*Philosophy and Phenomenologicol Research*, forthcoming.

42 Zagzebski bu problemi *Virtues of the Mind*, 300-302'de ortaya attı ve "From Reliabilism to Virtue Epistemology,"*Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 5, *Epistemology* (1999) de daha genişletilmiş şekilde ele aldı. Bu makale Axtell (2000) de genişletilmiş şekilde yeniden basıldı. Erdem bakış açısından değer probleminin daha ileri tartışması için bkz. Zagzebski, "The Search for the Source of Epistemic Good," in Greco (2003); Sosa, "The Place of Truth in Epistemology," DePaul ve Zagzebski (2002); ve Wayne Riggs, "Reliability and the Value of Knowledge" içinde. Bu ciltte Sosa tarafından yazılan sekizinci bölüme de bakınız.

43 *Nicomachean Ethics*, I. 7.

# 10. BÖLÜM

John Heil

# ZİHİN VE BİLGİ

Çeviren: Ayşenur Ünügür Tabur

Dünya hakkındaki bilgimiz, bilen kişiler olmamız itibariyle tabiatımızla koşulludur. Ne bilebileceğimiz eşit ölçüde neyin bilinebilecek olduğuna -dünyaya- ve bizim potansiyel bilen kimseler olma bağlamındaki yaradılışımıza bağlıdır. Bu göstermektedir ki biz, insan bilgisinin sınırlarını ve kapsamını anlamayı ancak kendi mahiyetimizin net bir idrakine sahip olursak bekleyebiliriz. Bilen kimseler, şeylerin nasıl var olduğunu kaydetmek için birer aygıtlardır. Bir aygıtın ne kaydettiği onun yapısına ve konumlandırılışına bağlıdır. Bir aygıta güvenip itimat etmeden önce, onun doğru ayarlandığını görmemiz gerekir. Bir aygıtı ancak o aygıtın nasıl çalıştığına dair bir bilgimiz varsa ayarlayabiliriz.

Bütün bunlar basit ve hatta basmakalıp gözükmektedir. Etrafımızdaki dünyanın bilgisinin mümkünlüğünün sonuçları nelerdir? Bir aygıtı ayarlamaya başladığın zaman bunu söz konusu aygıta dayanarak yapmazsın. Bir yakıt seviye göstergesini, gösterge değerini belirli bir depodaki yakıt seviyesi ile kıyas ederek ayarlayabilirsin. Depodaki yakıt miktarını belirlemek için ilk önce göstergeyi kullanıp sonra göstergenin bu miktarı gösterip göstermediğine bakmak anlamsız olacaktır. Bu bir gazetedeki bir haberin doğruluğunu kontrol etmek için gazetenin ikinci bir kopyasını almak gibidir (Wittgenstein 1953/1961, § 265). Bunun yerine ilk olarak başka bir şekilde -mesela görme duyusunu kullanarak- depodaki yakıt miktarına karar verirsin. Bu durumda gösterge değeri bağımsız olarak doğrulanmış değerlerle mukayese edilebilir. Daha genel bir ifadeyle, bir aygıtı ayarlama süreci şeylerin, aygıtın kendisi içinde çalışabilecek şekilde ayarlandığı alanda nasıl var olduğu bilgisine bağımsız bir şekilde erişimi gerektirmektedir. Bu şekilde, bu bilgiyi o aygıttan çıkan şeylerin doğruluğunu değerlendirebilmek için kullanacak bir konumda olursun.

İnsan aygıtı da nedir? Şayet dünyada şeylerin nasıl mevcut olduğuna dair inançlarının güvenilirliğini değerlendirmeye başlarsan, bu inançları direk olarak dünyaya kıyas edecek bir konumda değilsindir: dünya hakkındaki inançlarını dünya hakkında-

ki öbür inançlarınla ölçersin. Bu, göstergenin güvenilirliğine karar vermek için yakıt gösterge değerine dayanmamıza benzerdir. Kendimizi bilen kişiler olarak ayarlayacaksak, bunu "içten dışa doğru" yapma zorunluluğumuz var gibi gözükmektedir. Bunun tutarlı bir ihtimal olduğu hiçbir şekilde açık değildir.

Descartes bu noktayı görünür hale getirmesiyle ünlüdür. Zihinden bağımsız bir dünyanın varlığına bağlılık, ağır bir epistemik kanıt yükünü de beraberinde getirmektedir. Şayet dünyanın bilgisine gerçekten sahip olduğumuzu ortaya koymaya girişirsek, bunu söz konusu dünya hakkında bağımsız bilgimizin bulunduğunu içermeyecek bir şekilde yapmamız gerekecektir. Bu, epistemik açıdan döngüsel olmayan bir bilgiye sahip olduğumuzu ortaya koymayı hedefleyen bir gerekliliğe binaendir.[1] Eğer sonuç, öncüllerin gerekçelendirilmiş olduğu varsayımında önceden varsayılmış ise bu argüman epistemik açıdan döngüseldir. Söz gelimi, ruh çağırma tahtasını geleceği tahmin etmek için kullanmanı gerekçelendirmeye başladığını düşünelim. Ruh çağırma tahtasına müracaat ediyorsun ve ruh çağırma tahtası da doğru yaptığı öngörüleri bildiriyor. Burada ruh çağırma tahtasını onun kendi güvenilirliğini değerlendirmek için kullanman tartışmalı olan konuyu koşul olarak varsayıyor. Kaygı veren şey ise zihinden bağımsız bir dünya hakkındaki bilgimiz söz konusu olduğu zaman, hepimizin bu konumda olması gerekliliğidir.

Diğerlerinin tanıklığına başvurmayı deneyebilirsin. İnançlarını dünyaya mukayese edebileceğin bir konumda olmasan bile, ben bu konumda olabilirim: Ben senin olgulara zıt olan inançlarını kontrol edebilirim ve bu şekilde senin güvenilirliğini ortaya çıkarabilirim. Bu noktada, bana güvenecek sebebin olması koşuluyla, değerlendirmemi kendinin güvenilir olduğuna dair bir kanıt olarak kullanabilirsin. Bu iddia esasen çok da doğru değildir. Nitekim bu durumda mukayese ettiğin şey, dünya hakkındaki kendi inançlarına karşı benim inançlarımdır. Benim sözümü doğru kabul etmekte, ancak beni güvenilir olarak kabul etmekte haklı çıkarılmış olursan haklı çıkarılmış olursun. Fakat güvenilir olduğuma dair inancın benim böyle olduğumu söylememden daha fazla bir şeye dayanmalıdır. Benim güvenilirliğim hakkında senin tarafından olacak bağımsız bir değerlendirme senin kendi güvenilirliğini varsaymak durumundadır ki bu zaten söz konusu ihtilaflı meselenin ta kendisidir. Bu durum bir yakıt göstergesini aynı tasarımdaki ikinci bir göstergeye başvurarak ayarlamaya çalışmaya benzemektedir. İkinci göstergenin doğruluğuna dair bağımsız bir kanıtın olmadığı müddetçe, ondan gelen çıktıların göründüğü gibi olduğunu kabul etmekte hak sahibi değilsin. Konuyu anladığın zaman, buna benzer bir problemin inançlarımızın doğruluğunu dünyaya kıyas ederek kontrol etmek amaçlı her girişimde ortaya çıkacağını görebilirsin.[2]

Burada sorunun ne olduğu hususunda net olalım. Etrafındaki dünyada olup bitenler hakkındaki inançlarının doğruluğuna dair epistemik açıdan döngüsel olmayan bir burhan üretmenin zahiri imkansızlığı, bilginin ya da gerekçelendirilmiş inancın imkanına dolaysız bir engel oluşturmamaktadır. Ancak belirli şartlar yerine getirildiği takdirde, bir şeyin öyle olduğuna dair bilgin olur ya da buna gerekçelendirilmiş bir şekilde inanırsın. Bu şartlar hakkında sahip olabileceğin (gerekçelendirilmiş olan ya da olmayan) herhangi bir inançtan tamamen bağımsız olarak bilgi sahibi olabilirsin (ya da gerekçelendirilmiş bir şekilde inanabilirsin).[3] Sadece bu sebepten ötürü, bu hususta ilgili koşulları yerine getirmek şartıyla, bilgin olduğuna (ya da gerekçelendirilmiş olarak inandığına) dair bilgiye sahip olabilirsin (ya da buna gerekçelendirilmiş olarak inanabilirsin). Epistemik döngüsellik tehdidi, bilginin ya da gerekçelendirilmiş inancın imkanına karşı bir tehdit değildir; hatta bu bizim bildiğimizi (ya da gerekçelendi-

rilmiş olarak inandığımızı) bilmemize (ya da gerekçelendirilmiş olarak inanmamıza) karşı bir tehdit oluşturmamaktadır. Tehdit daha ziyade bizim bilgiye ya da gerekçelendirilmiş inanca sahip olduğumuz hipotezi için tatmin edici bir delil üretebilecek olmamıza karşıdır.

Bu noktayı detaylı olarak incelememe izin verin. Felsefe literatürü bilgi ve gerekçelendirme açıklamaları ile doludur. Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğunu varsayalım: bir şeyi ancak ona inandığın ve bu inancın doğru olduğu takdirde bilebilirsin.[4] Bu durumda su soru ortaya çıkmaktadır: bir inanç için gerekçelendirilmiş olmak ne demektir? Söz gelimi bir inanç ancak φ ancak φ niteliğine haiz ise bilgi seviyesinde bir gerekçelendirmeye sahip olsun. φ kendiliğinden olma niteliği, ya da güvenilir olarak nedenlenmiş olma niteliği veya failin diğer inançları ile tutarlı olma niteliği olabilir. Bunlardan herhangi birini seçebilirsin.

(J) S'nin p'ye olan inanci ancak S'nin p'ye olan inancı φ niteliğini içeriyorsa gerekçelendirilmiştir. (S'nin p'ye olan inancı φ niteliğini içeriyorsa ve p doğru ise, S p'yi biliyordur.)

Unutulmamalı ki (J) senin gerekçelendirilmiş olmak için gerekçelendirilmiş olduğunu ortaya koymanı hatta gerekçelendirilmiş olduğunun farkında olmanı bile gerektirmez. p'nin gerçekleştiğine dair olan inancın φ niteliğini içeriyorsa (J) için yeterli olacak ve p'ye gerekçelendirilmiş bir şekilde inanıyor olacaksın. (J)'yi sağlayabilmen, inançlarının (J)'yi sağladığını fark etmene ya da bunu ortaya koymana bağlı değildir. Ne de inancının (J) için yeterli olması, φ'nun gerekçelendirilmiş bir nitelik olduğunu fark etmen şöyle dursun, bu inancının φ niteliğine sahip olduğunu fark etmene bağlıdır. Burada "fark etmek" kelimesini kullanmam önemli bir noktayı gizlemektedir. Bu gibi şartları eklemek için harekete geçen kişi, senin gerekçelendirilmiş olduğuna ya da inancının φ niteliğine sahip olduğuna veya φ'nun güvence sunucu olduğuna sadece basit bir şekilde inanıyor olmanı talep etmeyi istemez. Basit bir şekilde inanmak yeterli değildir: senin en azından *gerekçelendirilmiş olarak* inanıyor olman gerekecektir.[5] Fakat (J)'ye bu koşulu eklemek kısır bir inanç teselsülüne yol açacaktır.

Bu noktayı görmek için (J)'ye, p'ye gerekçelendirilmiş olarak ancak gerekçelendirilmiş bir şekilde p inancının φ'ya sahip olduğuna inandığın zaman, inanırsın koşulunu eklediğimizi varsayalım.

(J*) S'nin p inancı sadece şu koşullarda gerekçelendirilmiştir (i) S'nin p'ye inancı φ niteliğine sahiptir; (ii) S, S'nin p'ye olan inancının φ'ye sahip olduğuna gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmaktadır.

(J*)'nin ikinci şartı, p'ye olan inanca ek olarak, S'nin (J*)'yi sağlamak için ayrı bir inanç barındırmasını gerektirmektedir. Bu ek inancı p* inancı olarak adlandıralım. Fakat p* inancının gerekçelendirilebilmesi, p* inancının da (ii) şartını yerine getirebilmesi için S, p*'nin φ'ye sahip olduğuna gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmalıdır. Bu S'nin ek bir inanca, p** inancına sahip olması gerektiği anlamına gelir. S'nin p** inancının bizatihi kendisinin gerekçelendirilmiş olması için, S başka bir inanca ihtiyaç duyacaktır... ve bu durum bu şekilde devam edecektir. φ'yi ne olarak kabul edersen et, gerekçelendirme koşulları arasında epistemik bir bileşen içerdiğin sürece kendini bir teselsül içinde bulacaksın.

Descartes'in, *Meditasyonlar*'da bu hatayı yapmadığını burada zikretmekte fayda vardır.[6] Descartes bir inancın gerekçelendirilebilmesi için onun sadece apaçık (açık ve seçik) olmasının yeterli olduğunu, inananın inancının apaçık olduğunu fark etmesinin gerekli olmadığını söylemektedir. Buna göre, senin inancın, sen onun gerekçelendi-

rilebilirliğini ortaya koymak durumunda olmasan bile gerekçelendirilebilir - ya da, esasen bütün inançlar gerekçelendirilebilir. Elbette, bu senin inancını gerekçelendirebileceğini (ya da her apaçık inancın gerekçelendirilmiş olduğunu) ortadan kaldırmaz. Sadece inancının güvencesini, senin gerekçelendirilebilir bir şekilde inanmana ya da onu gerekçelendirmene bağlı olduğu varsayımından kaçınmaktır.

Descartes -aldatmayan bir Tanrı kanıtına dayanarak- apaçık inançların güvence altında olduğuna yönelik bir a priori argüman öne sürmektedir. Tanrı'nın varlığını ve gerçekliğini kanıtlamadan evvel, Descartes sonsuz sayıda gerekçelendirilmiş inanca sahip olabilir. Fakat böyle bir delili elinde bulundurduğunda, Descartes herhangi bir apaçık inancın (esasen apaçık adımlarla apaçık inançlardan çıkarsanabilecek herhangi bir inancın) gerekçelendirilebilir olduğu fikrini ortaya koymak durumundadır. Bu delil yanlış olsa bile, Descartes, apaçıklığın gerekçelendirme için yeteceği varsayıldığında, apaçık önermelere inanmada haklı gösterilebilir.

Bir anlığına Descartes'in haklı olduğunu, senin p'ye inandığını ve p'nin apaçık olduğuna dair inancın olduğunu varsayalım. P inancın gerekçelendirilmiştir. Şimdi ise varsayalım ki p inancına ek olarak bu inancının gerekçelendirilebilir olduğuna inanıyorsun: p'nin gerekçelendirilebilir olduğuna dair inancının kendisi apaçıktır. (Dikkat edilmelidir ki p'nin gerekçelendirilmiş olduğuna inanman, p'nin apaçık olduğuna ya da apaçık inançların gerekçelendirilmiş olduğuna inanmanla aynı değildir; bir inancın gerekçelendirilmiş olduğuna apaçıklık kavramına ve dolayısıyla bu kavram hakkında bir inanç üretme kapasitesine sahip olmadan inanabilirsin). Böylelikle sen p inancının gerekçelendirilmiş olduğuna inanmakta gerekçelendirilmişsindir; p'ye inanmak noktasında gerekçelendirilmiş olman bu ilave inanca bağlı olmasa da onunla tamamen uyumludur.[7] Şayet bütün bu inançlar doğru ise, o zaman (öyle farz ediyoruz ki) p'yi bilmektesin ve p'yi bildiğini bilmektesin.

İdraki kuvvetli olan okuyucular (J)'nin, failin dışında faktörlere başvurması açısından değil, tamamlanmasının (J*)'ye eklenen böyle bir epistemik şartın yerine getirilmesine bağlı olmaması açısından "dışsalcı" bir prensip olduğunu fark etmişlerdir. Kısır (dolayısıyla sınırlı faillerce sağlanamayacak olduğu ortaya çıkan) bir teselsülü engelleyebilecek herhangi bir bilgi ve gerekçelendirme bu manada dışsalcı olmalıdır. Bu husus önemlidir, çünkü güvenilirci gerekçelendirme açıklamalarına, ki bu açıklamalara göre bir inancın φ içermesi onun güvenilir bir şekilde üretilmesi demektir, bazen kuşku ile bakılır, zira bunlar dışsaldır. Güvenilirciliğin birçok kusuru vardır, lakin bu onlardan bir tanesi değildir.[8]

Bütün bunların çok hızlı olduğunu düşünerek endişelenebilirsin. Belki (J*) ya da (J*) gibi bir şey doğrudur. Şayet bu, gerekçelendirmenin ve bilginin sınırlı özneler için imkânsız olduğuna işaret ediyorsa, öyle olsun: şüpheciler uzun süredir zaten böyle düşünmektedir. İlk önce hangi hakla, bilginin ve gerekçelendirilmiş inancın insan tarafından elde edilebilir olduğunu farz etmeliyiz?

Böylesi bir endişe yanlış konumlandırılmaktadır. Şayet şüphecilik gerekçelendirme şartlarına sınırsız sayıda koşullar ekleyerek arttırmaktan başka bir anlama gelmemekteyse, o zaman şüphecilik çekici olmazdı. Şüpheci, bilgi için standartları imkânsız derecede yüksekten koyarak "kazanabilirdi". İnsanların sınırlı olarak imkânsız olan şeyleri yapamaması nadiren haber olur. Şüpheciye sırası gelince tekrar değineceğim. İlkin, Descartes'e bakalım.

Descartes'in, öznelere sahip olduğu inanç için, inancın sadece belirli epistemik olmayan bir koşulu yerine getirmesi şartıyla, gerekçelendirilmiş olmalarına izin veren dışsalcı manada bir açıklama sağladığını daha önce belirtmiştim: inanç açık ve ayırt edilebilir, ya da, söylediğim gibi apaçıktır. Descartes'in sonraki aldatmayan Tanrı kanıtı, onun gerekçelendirilebilir (ya da bilir) olduğuna inanmasında (ya da bilmek için) gerekli değildir. O halde aldatmayan Tanrı delili nasıl bir işleve sahiptir? Tanrı ispatı Descartes açısından (J)'nin sınırlı özneler tarafından sağlandığına dair (epistemik olarak) döngüsel olmayan bir argüman sağlama girişimini ifade etmektedir. Bir delil (ya da delilin yerine geçebilecek herhangi bir şey) olmaksızın, her şeye inanmakta ve bu inandıklarına inanmakta gerekçelendirilebileceğin inancında gerekçelendirilebilirdin, ancak epistemolojik olarak döngüsel olmayan bir şekilde gerekçelendirildiğini ortaya koyma durumunda olmazdın.

Şüpheciyi, bilgimizin olduğunu ya da her ne yaptığımıza inanmakta gerekçelendirilebileceğimizi reddeden birisi olarak değil, bizi gerekçelendirilmiş ya da bilgimizin olduğunu epistemolojik olarak döngüsel olmayan bir şekilde ortaya koymaya davet eden birisi olarak düşün. Descartes şüpheci bir zihne, aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığını a priori bir şekilde ispat ederek cevap vermeyi amaçlar. Bu delil başarılı bile olsaydı, şüpheci meydan okumaya cevap vermek durumda olacaktık.

Maalesef, Descartes'ın ispatının başarılı olduğundan şüphe etmek o kadar da zor değildir. Bu, iddia edildiği gibi, delilin döngüsel olmasından dolayı değildir. James Van Cleve'nin de ziyadesiyle açıkladığı gibi, döngüsellik isnadı, tam olarak da tartışılan meselenin türlerine dair bir karışıklıkla alakalıdır.[9] Tanrı delilinde, Descartes (J)'yi sağlayan öncüllere gönderme yapar. İspatının sonucu aldatmayan bir Tanrı'nın varlığıdır. Bu (J)'yi sağlayan inançların gerekçelendirilebilir olduğunu düşünmekte gerekçelendirildiğimize işaret eder. Bu delil (J)'ye gönderme yapmaz, fakat: Apaçıklığın gerekçelendirici olduğu prensibine başvurmaz. Şayet böyle olsaydı, delil döngüsel olurdu. Başka türlü ifade etmek gerekirse, ispat, öncüllerinin, bunların delillendirilmiş olması için, (J)'yi sağlamalıdır, fakat bu (J)'ye bir öncül olarak başvurmamaktadır. Bu ayrım yapıldığı takdirde, döngüsellik görüntüsü ortadan kaybolmaktadır.

Halen ikna olmamış olabilirsin. Delilin, bir inancın apaçık olmasının onun doğru olması için yeterli olduğunu ortaya koyarak, kendi apaçıklık kriterini geçerli kıldığı varsayılmaktadır: apaçıklık ve doğruluk arasındaki bağlantı aldatmayan bir Tanrı'nın varlığının sonucudur. Fakat bu takdirde delil apaçıklık öncüllerine başvurmaktadır: Descartes apaçıklığı geçerli kılmak için apaçıklığa dayanmaktadır ve bu döngüsel görünmektedir. Bu endişe, temelini bir yanılgıdan almaktadır. Delil, şayet öncülleri apaçık olmasaydı, geliştirilebilir miydi? Sağlam bir kanıt ancak gerekçelendirilmiş öncüller içerir. Belirli bir φ koşulunu sağlayan inançların gerekçelendirilmiş olması bir istisna olamaz. Böyle bir delilde uygulanan öncüller, φ'u her ne olarak alırsak alalım φ'yu sağlamalıdır. Sonuçta, Descartes'in ispatı, kısaca söylemek gerekirse, apaçık olma konusunda yetersiz olan öncülleri içerdiği *için* başarısızdır.

Descartes'in sunduğu ispat başarmak istediğini gerçekleştirememektedir: Apaçık olmak suretiyle güvence altına alınmış olan (ve dolayısıyla bilgi teşkil eden) inançların doğru olduğuna dair döngüsel olmayan epistemik bir kanıt sunmak. Bu delilin döngüsel olmasından dolayı değildir, fakat onun öncüllerinin apaçık olmadığı ve dolayısıyla delilin iddia ettiği standardı sağlamada eksik kaldığı içindir. Yine de, hedefleri göz önüne alındığında, Descartes doğru bir fikre sahipti. Delil başarılı olsaydı, şüpheciye bir cevap vermiş olacaktı. Elbette, böyle bir kanıtın başarılı olabileceğinden şüphe

duyınak o kadar da zor değildir. Bu şekilde hiçbir kanıt tecrübî öncülleri içeremez ve sadece a priori öncüllere dayanan bir kanıtın da nasıl başarılı olacağını kestirmek güç gözükmektedir.[10]

Şüpheciyi kabul etmeli miyiz? Şayet şüpheciliği dünya hakkındaki inançlarımızın doğru ve gerekçelendirilebilir olduğunu göstermede hiçbir şekilde epistemik olarak döngüsel olmayan bir durumda olmadığımız görüşüyle tanımlarsak, şüphecilik -ya da şüpheciliğin bir şekli- temize çıkarılmış demektir. Fakat bu kabulü bir tehdit olarak görmek zordur. Esasen, bu inançlarımızın üstüne kurulduğu alanı, zihinden bağımsız olarak kabul etmemizin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.[11] Fakat bu sadece şüpheciliğin realizmin doğrudan bir sonucu olduğunu ifade etmek demektir: şüphecilik epistemoloji aynasında görünen realizmdir (Heil 1998). Realizm dünya hakkındaki inançlar ve dünya arasındaki doğrudan bir yolun önüne geçer. Realizmi terk ederek, şüpheciyi yenebiliriz, fakat bu hastalıktan daha kötü bir çaredir.[12]

## REALİZM VE KENDİNİ-BİLME

Daha önce de belirttiğim gibi, şüpheciliğe karşı Descartes'ı takip etmek isteyen her kişi, döngüselliği önlemek için "içeriden dışarıya" doğru hareket etmelidir. Böyle bir karşılığın sadece a priori olarak bilinebilir öncülleri kullanmasını bir gereklilik olarak görmek doğaldır. Akıl yürütmeyi içerden dışarıya doğru yapıyor olduğumuz fikrini ciddiye aldığımızı varsayalım: zihnin doğrudan erişim sahibi olduğu (ya da bu a priori bilgilerden çıkarsanabilen) dış dünya hakkında hükümler vermektir. Zihin tarafından doğrudan olarak kullanılabilen kaynaklardan bazıları düşüncelerimiz, duygularımız ve tutumlarımızdır. Descartes bunları fıtrî zihin durumları olarak görür. Zihin kendi fıtrî hallerini süzgeçten geçirir ve bunlar üzerinden "dışa doğru" akıl yürütmede bulunur.

Son yıllarda, Descartes'ın bu doktrini, zihinlerin ve içeriklerinin yanlış anlaşılmış bir tasavvuruna katkıda bulunduğu gerekçesiyle ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.[13] Bu eleştirilerde sürekli yinelenen bir konu zihin durumlarının içeriklerinin -yani bu zihin durumlarının içerdiği şeylerin- bağlamsal olarak belirlenmiş olduğudur. Birbirinden ayırt edilemeyen bağlamlarda özsel olarak birbirinden ayırt edilemeyen özneler akıllarında bulundurdukları düşüncelerin içeriklerine nazaran farklılık gösterebilir.

Bu biraz da bulanık iddia, Wittgenstein'dan alınabilecek bir analojiyle keskinleştirilebilir. Gülen bir yüz resmini düşünün. -Şölensel bir manzara gibi- resimsel bir içeriğe yerleştirildiğinde, bu yüz sevecen bir mutluluk ifade eder; başka bir bağlamda ise -acı çekme manzarası- bu yüz kötü niyet ifade eder. Yüzün ne ifade ettiği, yüzün anlamı açıkçası kendisinin özünden gelen bir şey değildir, kısmen bağlama bağlıdır. Zihin felsefesindeki dışsalcılar bu noktayı genellikle düşünceyi de kapsayacak şekilde genişletirler.[14] Düşündüğün şey düşüncenin meydana geldiği geniş bağlama bağlıdır.

Elbette, bir öznenin bağlamının her bir bağlamsal özelliği o öznenin zihin durumlarının içeriğinin belirlenmesiyle bağlantılı olarak görülmemelidir. Öznelerin nedensel hikayelerinin öznelerin düşüncelerinin içeriğini belirlemede önemli bir rol oynadığı popüler bir görüştür. Bu, Putnam'ın çokça tartışılmış olan İkiz Dünya örneklerindeki fikrine benzemektedir. Bu dünyada, göller, ırmaklar, küvetler ve buz kalıpları suyla doludur: $H_2O$. "Küvetin içinde su var" şeklinde ifade edeceğin bir cümleyi içeren bir düşünce aklına getirdiğinde, bu düşüncen suyla alakalıdır. Şimdi öz itibariyle tam da kendin gibi olan ama bir husus hariç diğer bütün açılardan dünyaya benzeyen bir gezegen olan İkiz Dünya'da yaşayan bir özne hayal et. İkiz Dünya'da gölleri,

küvetleri ve buz kalıplarını dolduran temiz, renksiz, tatsız sıvı şu değildir ama başka (yüzeysel olarak bakıldığında benzer görülse bile: temiz, renksiz, tatsız) bir kimyasal bileşimdir, XYZ. İkiz Dünya'daki kopyan "küvetin içinde su var" cümlesiyle ifade edeceği bir düşünceyi aklından geçirdiğinde, onun düşüncesi suyla değil XYZ ile alakalıdır. Sen ve senin ikizin farklı içerikleri olan düşünceleri aklınıza getirirsiniz: senin düşüncelerin (ikiz suyla değil) suyla, ikizininki ise (suyla değil) ikiz suyla alakalıdır. Fakat ikizinden özsel açıdan ayrılmazsın.[15] Düşüncelerinin muhteviyatı (ya da en azından düşüncelerinin bazıları) bağlamsal faktörler tarafından belirlenmekte gibi durmaktadır. Nedenselci teorisyenler haklılarsa, o zaman bu faktörler senin çevrene dayanan nedensel bağlantılarla alakalıdır.

Burada zihnin nedensel teorisyenlerini savunmak gibi bir niyetim yok. Amacım sadece içeriğe dair dışsalcı yaklaşımları, bu görüşlerin epistemolojik sonuçlarını değerlendirme yolunda bir örnekle göstermektir.

Düşüncelerinin içeriği senin dışındaki faktörlere bağlıysa, bu dışsal faktörlere dair bir şey bilmeden ne düşündüğünü bilemeyeceğin akla gelen ilk endişelerdendir.[16] "O bardağın içinde su vardır" diye ifade edebileceğin bir düşünce hakkında düşündüğünü hayal edelim. Bu düşüncenin suyla ya da ikiz-suyla alakalı olup olmadığı senin sırasıyla $H_2O$ ya da XYZ ile olan uygun nedensel bağlara sahip olup olmamanla ilgilidir. Düşüncenin özsel yapısı her iki durumda da aynı olabilir. Şayet düşünceler esasen ayırt edilemezlerse, öncesinde $H_2O$'yle ya da XYZ'yle mi nedensel olarak bağlı olduğunu keşfetmeden önce bunlardan hangi düşünceyi aklına getirdiğini nereden bilebilirsin?

Bu endişeye karşı bir cevap, herhangi bir makul bilgi daha önce tartışıldığı gibi epistemik manada dışsal olmalıdır iddiasını ortaya çıkarır. Senin bardakta suyun olduğuna dair inancın, sadece bu inancın uygun gerekçelendirme şartlarını karşıladığında gerekçelendirilir. İnancının gerekçelendirilmiş olması, bu şartların sağlandığına gerekçelendirilmiş olarak inanman şöyle dursun, bu şartları kavramış olmana bile bağlı değildir. Belli bir içeriği olan bir düşünceyi düşündüğünü hayal et. Düşüncen bu muhtevaya sahiptir çünkü (diyelim ki) sen vücudunun dışında bir nesneyle birtakım nedensel ilişki içersindesin: Suyu belki de $H_2O$ tarafından sebeplenen bir durumdan dolayı düşünüyorsun. Şimdi varsay ki suyu düşündüğün inancını oluşturuyorsun. Bu inancın kendisi, hakkında olduğu inancın içeriğini kapsayan bir içeriğe sahip bir zihin durumudur. İnancının gerekçelendirilmiş olması için (ve onun doğru olduğunu varsayarsak bir bilgi oluşturması için) ne gerekmektedir?

Bir ihtimal şöyledir. Nedensel içerik teorilerinden birine göre, su hakkında düşündüğüne dair inancın, içeriğini asıl düşüncenin muhtevasına da karar veren her ne ise ona borçludur: bu durumda $H_2O$. Daha genel ifade edecek olursak, ikinci dereceden bir zihin durumunun -bir düşünce hakkındaki bir düşüncenin- içeriği, kendisi hakkında olduğu birinci dereceden zihin durumunun içeriğine karar veren ne ise ona bağlıdır. Şayet bu doğruysa, ikinci dereceden bir zihin durumunun içeriği kendine karşılık gelen birinci dereceden inancın içeriği ile "eşleştiği" takdirde güvence altına alınmış olur demektir. Bu içeriğin failin dışında bir kaynak tarafından belirlenip belirlenmemiş olması hiçbir şekilde önemli değildir. Birinci dereceden zihin durumunu belirli bir içeriğe sahiptir, ve bu içerik ikinci dereceden zihin durumunun içeriği tarafından kapsanmaktadır. Böyle bir modelde, bir zihin durumunu içsel olarak inceledikten sonra içeriğini çıkarsamak söz konusu değildir: Birinci dereceden durumunun içeriği ikinci dereceden "içgözlemsel" durum için "saydam"dır.

Linguistik bir paralel düşün. "Bu sudur" diyorsun. Senin bu sözün, senin $H_2O$'yla aranda mevcut olan nedensel bir ilişki sayesinde suyla ilintilidir (böyle olduğunu farz ediyoruz). Bu senin bu gerçeği anlamandan tamamen bağımsızdır. Şunu soralım: Kelimelerinin ne anlama geldiğini biliyor musun? Sen

(U) "'Su' ile *suyu* kastediyorum"

dediğinde, bu söylediğin doğrudur. Cümlenin doğruluğu, "su" kelimesini söylediğinde *su*yu kastetmeni sağlayan ne işe, bunun senin (U) ifadenin doğruluğunu da sağlayacak şey olması açısından güvence altına alınmıştır.[17] Bu tarz ifadelerin anlamının dışsal, nedensel faktörler tarafından belirlenmesini mantıksız bulabilirsin. Fakat şayet "su" gibi ifadelerin anlamını dışsal olarak belirlenmiş kabul edersen, o zaman da aynısını (U) gibi konuşmacının "yanlış aktardığı" (U) durumlarına da genişletmek mecburiyetindesin gibi gözükmekte. "Su" ile suyu kastettiğine inanmakta gerekçelendirilmiş olacağın gibi, "su" sözleriyle ifade ettiğin düşüncelerinin de su ile alakalı olduğuna inanmakta gerekçelendirilmiş olursun.

İçe-bakışı içsel gözlem modeli üzerinden ele aldığını varsayalım: kendi düşüncelerin üzerinde düşünürken, içsel olarak bu düşünceleri gözlemlemekte ve böylelikle onların içeriklerini kavramaktasındır. Bu durumda, içeriğin nedensel açıklaması hala kişinin kendi düşünce içeriklerine erişiminin epistemik olarak direkt olduğu düşüncemizi temin edebilir. Nedensel ilişkiler geçişlidir. Orada su olduğuna dair düşünce içeriğin, $H_2O$ ile uygun bir ilişkide olman tarafından belirlenmişse, bu su hakkında düşündüğüne dair olan düşünce içeriğinin belirlenmesinde yeterli olabilir. İkinci dereceden düşüncelerin $H_2O$ tarafından nedenlenmiş birinci dereceden düşüncelerin tarafından nedenlenmektedir. Birinci dereceden düşünce içeriğinin $H_2O$ ile nedensel uygun bir ilişkide olman tarafından belirlendiğini kabul edersen, $H_2O$'nun ikinci dereceden düşüncelerinin içeriğini belirleyebileceği fikrine de direnmemen gerekir.

Argümanımız adına, içeriğe dair basitleştirilmiş bir dışsalcı açıklamayı varsayıyorum. Zihinsel içerik hakkında dışsalcılığı kabul edersen, öznenin düşünce içeriklerinin özne dışındaki faktörler tarafından belirlendiğini düşünüyorsan, bu tezini düşünceler hakkındaki düşünceleri de kapsayacak şekilde genişletebilirsin. Bunu yaparken dışsalcı tezi son derece doğal bir şekilde genişletmektesin. Kendi düşüncelerinin içeriklerini öğrenmek için ilk olarak düşünceleri (içten) "gözlemlemen" gerektiğini ve ikinci olarak düşüncelerinin içeriğini, onların özsel yapısını inceleyerek ya da belki de sebeplerini çözümleyerek çıkarsaman gerektiğini düşündüğünü varsayalım. Bu durumda bir öznenin belirli bir inanca (öznenin kendi inancı ya da bir başkasının inancı) gerekçelendirilmiş olarak inanmakta gerekçelendirilmiş olması için, öznenin söz konusu inancın belirli bir epistemik standart $\varphi$'yu yerine getirdiğine gerekçelendirilmiş bir şekilde inanması gerekecektir diye düşünen bir kişinin yaptığı hamleye paralel bir hamle yapıyor olacaksın demektir. ( $\varphi$'nun apaçık olmak, güvenilir bir şekilde nedenlenmiş olmak, diğer inançlarınla tutarlı olmak, ya da benzeri şeyler olabileceğini hatırla.) Bir inanç $\varphi$'ya sahip olmak sayesinde gerekçelendirilmiş olabileceği gibi, başka inançların gerekçelendirilmiş olduğuna dair ikinci dereceden bir inanç da, ikinci dereceden inanç $\varphi$'ya sahip olduğu için, gerekçelendirilmiş olabilir. $\varphi$ niteliği iki inancın da içeriğine de girmek zorunda değildir. Benzer şekilde, şayet bir düşüncenin içeriği onun bir $\psi$ niteliğine sahibi olması tarafından belirlenirse, bu niteliğin düşünceler hakkındaki düşüncelerin içeriğine de girmemesi ve düşüncenin içeriğini ortaya çıkarmakla alakalı olan hiçbir akıl yürütmede yer almaması gerekir.

Argümanımız için, içeriğin dışsalcı görüşünü sorgusuz bir şekilde kabul etsem de -dışsalcılığın, düşüncelerimizin içeriğini onların içerik-belirleyici niteliklerine ilişkin bir kanıta başvurmadan dolaysız bir şekilde bilebilme ihtimalimize *tek başına* bir tehdit oluşturmadığını kabul ederek- dışsalcılığın bir içerik açıklaması olması hususunda güvende hissetmek en az iki sebepten dolayı kolay değildir. Birincisi, içerik hakkında dışsalcılık, belki de şaşırtıcı olarak, birinci dereceden düşüncelerin yöneltildiği alana ilişkin olarak bir çeşit anti-realizme dönüşmektedir. İkinci olarak, düşüncenin yansıtıcı yapısının, düşüncenin kendi içeriğini kuşatma özelliğinin, öznenin ilişkisel olmayan özelliklerinde temellendiğini düşünmek için makul sebepler vardır. Bu noktalara sırasıyla değineceğim.

Basitlik adına, düşüncenin içeriğinin onun nedeni tarafından belirlendiğini varsayalım. "Banyoda su vardır" şeklinde bir cümle kurarak ifade edeceğiniz bir düşünce, $H_2O$ tarafından nedenlendiği için su ile ilgilidir. Daha önce gördüğümüz üzere, bu düşüncenin içeriğini -doğrudan ve çıkarımsal olmayan bir şekilde- bilmeniz, yani bunun şu ile alakalı olduğunu bilmeniz, dışsalcılık ile tutarlılık arz eder. Düşüncenizin, $H_2O$ tarafından nedenlendiğini bilmeden önce, şu ile alakalı olduğunu bilebilirsiniz. Fakat içerik dışsalcılığının doğru olduğunu kabul ettiğinizi varsayalım: düşüncelerin içerikleri onların nedenleri tarafından belirlenmektedir. Şimdi siz, bu bilgiyi suyun ($H_2O$) varlığını çıkarsamak için kullanabilirsiniz gibi gözükmektedir.[18] Suyun varlığını suyun var olduğu yönündeki inancınızdan çıkarsamadan ortaya koyabilecek bir konumdasınız gibi gözükmekte. Daha ziyade, suyun varlığını (a) su ile ilgili düşüncelerinizin su ile alakalı olmasından (b) düşüncenin içeriğinin onun nedeni tarafından belirlenmesinden çıkarsıyor olacaksınız. Tecrübî incelemenin yardımı olmaksızın suyun var olduğunu ortaya koyabilecek konumundasınız gibi gözükmekte. Şayet bu şekilde suyun varlığını ortaya koyabilirseniz şüpheciyi reddetme potansiyeline sahipsinizdir. Şüpheci sizin düşüncelerinizin, dünya onlardan tamamen farklı olsa da, ne ise o şekilde olduğunu kabul eder: Descartes'ın kötü cinini düşünün. Fakat içerikle ilgili dışsalcılık bu ihtimalle tamamen uyumsuzdur.

Önde gelen dışsalcılardan Hilary Putnam uzun süre söz konusu bu hususta direndi.[19] Putnam, sinirsel bağlantıları, normal duyu organlarından alabileceğimiz dürtüleri taklit ederek dürtülerle besleyen üstün bir bilgisayara bağlanmış kutu içindeki beyinler olabileceğimiz modern Kartezyen ihtimaline itibar göstermektedir. Şayet kutu içindeki bir beyinseniz, tecrübeleriniz niteliksel olarak sıradan bir kişinin tecrübelerinden ayırt edilemez olacaktır. O zaman "banyoda su vardır" cümlesini söylemek suretiyle ifade edebileceğiniz bir düşünceye sahip olduğunuz zaman aldatılmakta mısınız? Sizin "su" düşünceleriniz nedensel olarak $H_2O$'ya bağlı değildir; bunun yerine onlar belirli bir elektriksel uyarı bağlantısı ile alakalıdır. "Banyoda su vardır" dediğin zaman, bizim İngilizcede "P elektriksel bağlantısı vardır" şeklinde ifade etmemiz gereken bir cümle "dile getirmiş" olmaktasın. Bu durumda su hakkında aldatılmış mı olacaksın? Kesinlikle hayır. "Banyoda su vardır" diyerek ifade ettiğin bir düşünceye sahip olduğun zaman, bu düşüncen şu hakkında değil P elektriksel bağlantısı hakkındadır. O zaman kutu içinde bir beyin olsan da, su hakkında yanlış düşüncelere sahip olmazsın, aksine üstün bir bilgisayar tarafından üretilmiş elektriksel bağlantılar hakkında doğru düşüncelere sahip olursun.

Düşüncelerinin şüpheci bir probleme dönüştüğünü düşün. "Ben kutu içinde bir beyin olabilir miyim?" sorusunu sormaktasın. Düşüncelerinin içeriğinin onların nedenleri tarafından belirlendiğini farz edersek, o zaman senin düşüncelerin beyinler

ve kutu ile değil, elektriksel bağlantıların uyarılarıyla alakalı olacaktır. Bir an düşündükten sonra "Ben kutu içinde bir beyin değilim" beyanını yaparsın. Yanıltılmakta mısın? Kesinlikle hayır. "Ben kutu içinde bir beyin değilim" cümlesini "dile getirerek" ifade edeceğin bir düşünceyi barındırdığında, elektriksel uyarı bağlantıları hakkında düşünceler barındırıyor olacaksın. Bu durumda elektriksel bir uyarı bağlantısı olmadığın doğrudur!

Baska bir yerde tartıştığım gibi bu argümanı kabul etsek bile, halen bir kutu içindeki bir beyinin (ve, dolayısıyla herhangi bir düşünen özne) kendi durumunda tamamen yanılmış olabildiği önemli bir anlam vardır (Heil 1987, 1992, 5. bölüm). Bu noktanın önemini kavramanın en kolay yolu bu argümanı gözden geçiren ve "ben kutu içinde bir beyin değilim" sonucuna varan kutu içindeki bir beyne (üstün bilgisayara bağlanmış hoparlörler vasıtasıyla) kulak misafiri olduğumuzu düşünmektir. Bu durumda beyin belki de hiçbir bir yanlış inanca sahip değildir, fakat o kutu karşısındaki aktüel durumunu anlayacak bir konumda değildir. Bir kısmımız düşünce içerikleri hakkındaki şartlardan dolayı kendisi hakkında düşünebilecek bir konumda olmadığımız, kutu içindeki beyin ile benzer bir konumda bulunduğumuz hususunda endişe duyabilir. Bu, beni en az orijinal şüpheci endişe kadar afallatmakta. Fakat bu hususu parantez içine alalım ve Putnam ile uyum içinde hareket edelim. Şayet bunu yaparsak, bizim kutu içindeki (envatted) beynimizin kendi durumu hakkındaki hakikatin açıkça kendi erişimi dışında olması gibi bizim erişimimize açık hiçbir aşkın bir doğrunun olmadığını kesinleştirmiş oluruz. Bu Putnam'in "içsel" ya da "doğal" realizmidir.[20]

Şüphecinin dayanak noktalarını çürüttük. Fakat bizim stratejimiz Descartes'ınkinden önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Descartes realizmi kabul etmekte, realizmin düşüncelerimiz ve bu düşüncelerimizin yöneltildiği dünya arasında kurduğu kopukluğu gidermenin yollarını aramaktadır. Buna karşın bir dışsalcı dünyayı bizim onun hakkındaki düşüncelerimizin içinde üretmektedir. Bu açıdan, en azından hiçbir düşünce-dünya kopukluğu bulunmamakta ve dolayısıyla şüpheci itirazların kök salması için mahal bulunmamaktadır.

Dışsalcılığın bir çeşit anti-realizmi gerektirdiğini söylemiyorum. Bunu gerektirmeyen dışsalcılık türleri olabilir. Fakat ne sebepten olursa olsun dışsalcı, bireyselci-karşıtı düşünce içerik açıklamalarının cazibesine kapılan birçok felsefecinin, kendi görüşlerinin görünürdeki anti-realist sonuçlarını yeterince takdir edemedikleri açıktır. Putnam'ın kendisi bu açıdan dikkate değer bir istisnadır.

## İÇSELCİLİĞİN GERİ DÖNÜŞÜ

Düşünce içeriği hakkındaki dışsalcılığı anti-realist grupta konumladığımı varsayalım. Şayet anti-realizm hakkında çekincelerin varsa -ve burada düşüncelerimizin yönlendirildiği dünya hakkındaki anti-realizmi kastediyorum- düşüncelerin içeriği hakkındaki dışsalcılık açıklamalarını kabul etmeden önce dikkatli bir şekilde düşünmek isteyebilirsin. Fakat alternatifler nelerdir? İçselciliğe yönelik karşıt-örnekler ve benzer eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, dışsalcılığa karşı muhtemel geçerli rakipler var mıdır?

Bu soruyu cevaplamaya çalışmadan önce, sıklıkla birbiriyle yakından alakalı olan iki meseleyi birbirinden ayırmak faydalı olabilir. Dışsalcı zihin teorileri sıklıkla doğal diller semantiğinin dışsalcı açıklamalarından faydalanmaktadırlar. İngilizce "su" kelimesi anlamını su -$H_2O$- ile ilişki içerisinde olan bir toplumun içinde kazanmaktadır. Dilden düşünceye olan bir hareket, düşünceleri bu düşünceleri ifade eden cümlelere

referansla tanımlayarak (yukarıda dışsalcılığı desteklemeye çalışırken yaptığım gibi) yapılır. Fakat doğal dilin semantiği dışsalcı bile olsa, bundan düşüncelerin içeriğinin haricen belirlendiği sonucu çıkmaz. Kelimelerle düşündüğümüz zaman -C. B. Martin'in sözlü tasvir dediği şeyi kullanacak olursak-düşüncelerimizin içeriği dilimizin semantiğinin sırtına biner[21] (bkz. Martin 1987). Fakat düşünce dilsel olmak zorunda değildir. Şayet durum bu ise, ve şayet biz dilsel olmayan bir düşünce içeriği açıklaması tasavvur edebilirsek, dışsalcılığın anti-realist ve Kartezyenlik karşıtı sonuçlarından kaçınabiliriz.

Burada bu iddianın ayrıntılı bir savunmasına girişmeyeceğim, ya da dışsalcılığa karşı, zihinsel içerik hakkında büyük çaplı bir alternatif sunmayacağım. Bunun yerine, dışsalcılığın rakipsiz olmadığı iddiamı desteklemek için yeterince detaylandırılmış içselci bir teori taslağı sunacağım. Amacım düşüncenin izdüşümsel karakterinin -onun "bir şeyin parçası" ya da "bir şey hakkında olmasından"- ve öznenin çevresiyle olan ilişkilerinden değil, öznenin fıtrî özelliklerinden ne şekilde kaynaklandığını göstermektir. Şayet bu doğruysa, zihnin, düşüncelerinin kendi üzerine yönlendirildiği dünyayı kuşattığı anti-realist tasviri kabul etmek zorunda değiliz. Doğal dil için olan bir dışsalcı semantik dilsel kullanım açısından bir sınırlamadan öte bir şey ifade etmez. Bu şekilde bir sınırlama hiçbir ciddi anti-realist sonucu üretmez.

## İÇSELCİ BİR ZİHİNSEL İÇERİK AÇIKLAMASI TASLAĞI

Zihin durumlarının içeriklerinin yapılarını, yalnızca bu zihin durumlarının ait olduğu özneye özsel olan içsel unsurlara borçlu olması belirgin bir ihtimal olarak görülebilir. Davidson'ın Swampman'ini düşünelim.[22] Swampman, bataklığa düşen bir yıldırımın eş zamanlı olarak Davidson'ı buharlaştırdığı ve tesadüfen yan taraftaki çürüyen ağacın kütüğünün parçalarını yeniden düzenleyerek tam olarak bir Davidson kopyası yarattığı zaman yaratılmaktadır.[23]

Birtakım filozoflar -belki Davidson'ın kendisi de- ortaya çıktıktan hemen sonra Swampman'ın bir zaman için düşüncelerden yoksun kaldığını düşünmüşlerdir. Bu, eğer düşünce içeriği öznenin nedensellik içerisindeki geçmişine bağlı ise ve Swampman doğru bir içerik-sunucu nedensel geçmişi talep ederse böyle olacaktır. Elbette Swampman tam olarak Davidson'ın davrandığı gibi davranacak ve özsel olarak Davidson'ınkilere benzer "düşüncelere" sahip olacaktır. Nedenselci teorisyen bunun bir problem olmayacağını söyleyecektir. Swampman çevreye uygun nedensellik bağlarından yoksun olduğu müddetçe, "düşüncelerinin" içeriği boş olacaktır (ya da belki onlar içerik açısından sadece farklılaşacaktır). Swampman'ın ağaçlar, su ve diğer insanlar hakkında düşündüğünü sahte olarak düşündüğünü, Swampman bu anlamda Davidson'ın sözlerinden ayırt edilemeyecek sözler söylese de söylemek bile doğru olmayabilir.

Bence Swampman'ın, Davidson'dan aşağı kalmayacak şekilde, bütünsel manada düşüncelere sahip olması daha olasıdır. Bu düşüncelerin içerikleri, Swampman'ın nedensel geçmişine değil özsel fıtri yapısına bağlıdır. Bu açıdan o, Davidson'ın tam bir kopyasıdır. Onun fıtri yapısı Swampman'ı ağaçlara, suya ve insanlara aynen Davidson'ın yaptığı şekilde tepki vermeye yöneltecektir. Elbette Swampman, Davidson'dan sınırsız sayıda yanlış inanç barındırmak açısından farklılaşabilir: Mesela "Zihinsel Olaylar"ı kendinin yazdığına, Harvard'da okuduğuna, Davidson olduğuna dair yanlış inançlara sahip olabilir. Fakat bu Swampman'ın bu gibi meseleler hakkında hiçbir düşünceye sahip olmamasından çok farklı bir durumdur.[24]

Düşünceler fıtri yapıya bağlıdır. Fıtri olarak sahip olunan şeyler nelerdir? Bu tartışmanın amaçları için, fıtri olarak sahip olunan şeylerin, onların sahibi olan kimselerin özsel nitelikleri olduğunu bir argüman olmadan varsayacağım. Fıtri nitelikler koşullu olarak betimlenebilirler, fakat koşullu olarak tanımlanamazlar. Bir vazo düştüğü zaman parçalara ayrılıyorsa onun kırılabilir eşya olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir vazo bu şart yerine gelmese de kırılabilir eşya olabilir. Peki nasıl? Şöyle bir durum düşün. Kırılabilir bir vazo, düştüğü takdirde düşüşünü hafifletecek bir melek tarafından yakından gözetleniyor olsun. Vazo bir fıtri niteliğe sahip fakat niteliği betimlemek için doğal olarak kullandığımız bu koşul yanlıştır! Fıtri nitelikler C. B. Martin'in (1997) "simgesel tezahürler" olarak isimlendirdiği şeylerle birlikte ona sahip olanların özsel nitelikleridir. Bunlar en doğal şekilde koşullular vasıtasıyla ifade edilmektedir. Fakat bir fıtri nitelik ve onun simgesel tezahürünü ortaya çıkaran koşullar, o kendisini bu simge ile tezahür ettirmeksizin, mevcut olabilirler.[25] Şayet bir melek vazo düştüğü zaman onun düşüşünü hafifletmek için mevcutsa bu, vazonun bu münasebetle kırılabilir olma özelliğini yok etmez. Daha ziyade vazonun parçalanmaya yönelik fıtri niteliğinin bu tezahürü engellenmiştir.

Genel olarak bir fıtri niteliğin, mevcut olmasına rağmen, tezahür etmekte, sıklıkla bu tezahürü ortaya çıkaracak yeterli koşullar altında bulunsa da başarısız olacağı durumları, bu nesnenin fıtri niteliğini kaybettiği durumlardan ayırabiliriz. Bir fıtri nitelik *D*'yi, *C* koşulları altında (mesela bir vazonun kırılabilir olması vazo için, vazo düştüğü zaman onun parçalanması olabilir), *M*'yi sonuç veren bir fıtri nitelik olarak betimlediğimizi farz edelim.

O zaman şunları ayırt edelim,

(A) Bir *o* nesnesi C koşulları altında *D*'ye sahiptir, fakat *o*, "engelleyici" fıtri niteliğin, D varlığına bağlı olarak M'yi sonuç vermekte başarısız olmaktadır.

(B) Bir *o* nesnesi *D*'ye sahiptir, fakat şartlara bağlı olarak *M*'nin başlangıcından evvel *D*'yi kaybetmektedir.

Bir meleğin kırılabilir bir vazonun düşüşünü hafifletmesi (A) türünde bir olaydır. Düştüğü takdirde bu düşen vazonun parçalanma fıtri niteliğini kaybetmesine (belki onu havanın ortasında eriterek) sebep olan bir melek (B) türüne bir örnektir. İki durumda da, fıtri niteliğini betimlemekte doğal olarak kullandığımız koşul yerine gelmese de, vazo (şimdi) parçalanma fıtri niteliğine sahiptir.[26]

Fıtri nitelikleri dilek-şart kipi vasıtasıyla betimlemek başka bir açıdan daha yanlış yönlendirici olabilir. Fıtri nitelikler tezahürleri için genelde müşterek fıtri nitelik eşlerini gerektirirler (bkz. Martin 1997, Martin ve Heil 1999).Tuz, su içinde çözünebilirdir. Tuz, (tuzu çözme müşterek fıtri niteliğine sahip olan) su ile eşleştiği takdirde çözülebilme fıtri niteliğine sahiptir. Bu fıtri niteliği tuzu şu şekilde tanımlayarak anlayabiliriz: tuz öyle bir maddedir ki suya girdiği vakit çözülecektir. Sözgelimi bir tuz kristalinin suda çözülme fıtri niteliğini onun özel yapısı olarak farz edelim. (Aralarında sıkı bir özdeşlik gerektirecek şekilde bir yüklemleme). Bu belirli fıtri nitelik, ışık dalgaları ile eşleştiğinde özel bir soğurma ve yansıtma desenine yol açabilir. Kristal ışık dalgalarına maruz kalırsa, soğurma/yansıtma deseni ortaya çıkacaktır. Burada iki şart kipi fakat tek bir fıtri nitelik vardır. Topun şeklini düşünelim. Topun şekli onu eğik bir düzlemde aşağı doğru yuvarlanmaya, bir kıl topağına bastırıldığı vakit belirli bir girinti oluşturmaya, seyrek bir talaş yığınına bastırıldığı zaman değişik bir girinti oluşturmaya, ışığı belirli bir şekilde yansıtmaya, bir yarasanın tiz sesinden oluşan dalgaları farklı bir

şekilde yansıtmaya ve bir çocuğu memnun etmeye hazır hale getirecektir. Müşterek eşlere bağlı olarak bir fıtri niteliğin çeşitli tezahürleridir. Her biri aynı özsel fıtri niteliği ayırt etmek için kullanılabilen bu tezahürler farklı koşullulara ara ilave edilirler.

Bunların hepsinin zihin durumları ile ne ilgisi var? Sadece inancı düşünelim. Belirli bir inanca, mesela Bendigo'da yağmur yağdığı inancına, sahip olman kendini, sınırsız sayıda farklı müşterek fıtri nitelik eşleri göz önüne alındığında, sınırsız sayıda şekillerde tezahür ettirebilir. O kendini senin "Bendigo'da yağmur yağıyor mu?" sorusuna "evet" cevabını vermende tezahür ettirebilir. O kendini Bendigo'ya gidiyorsan yanına şemsiye alman gerektiği gibi diğer inançları oluştururken ortaya çıkarabilir. İnancın fıtri nitelikli bir bileşeninin olduğu tezi nispeten tartışmasız kabul edilmektedir. Fakat benim iddiam inançlara "yansıtıcı" özelliklerini veren şeyin inancın fıtri niteliği olduğudur. Bir inancın içeriği -ya da herhangi başka bir "içeriksel" zihin durumu- inanç içine onun fıtriliği vasıtasıyla inşa edilmiştir. Temel fikir basittir. Bir tuz kristali su ile birlikte özel bir çeşit tezahürü "yansıtmaktadır" ve dolayısıyla suya "işaret ettiği" söylenebilir. Aynı şekilde Bendigo hakkındaki bir inanç, Bendigo'ya ilişkin çeşitli potansiyel tezahürleri sebebiyle Bendigo'ya "işaret etmektedir."

İçeriğin fıtri niteliksel açıklaması düşüncesini çekici bulmayabilirsin.[27] Fıtratları "yönelmişlik", düşüncenin "bir şeyden meydana gelme" ve "bir şey hakkında olması" için makul bir temel sağlamak olarak anlıyorum, fakat burada bu ihtimali sadece, içselci bir çerçevede imtiyazlı erişim gibi bir şeyin başarı şansını tartışmak için bir araç olarak öne sürüyorum. Dolayısıyla, Bendigo'da yağmur yağdığı inancına sahip olmanın senin özel bir fıtri koşulda olmanla ilgili bir mesele olduğunu varsayalım. Senin, kendinin bu içerikli bir inanca sahip olduğunun farkına varmanda tam olarak neler içerilecektir?

Daha önce fıtri niteliklerin, tanımlanamasalar bile dilek-şart kipleri vasıtasıyla belirlenebileceğini görmüştük. Bu tip koşullular bir fıtri niteliğin tezahür simgelerini belirlerler. Çoğu zaman, bir inancı öznenin o inancı ifade etmek için kullanabileceği bir söze referansla tanımlamak uygundur: bir inancı "ifade etmek" demek aslında inancı inşa eden temel fıtri niteliğin tezahürünün bir çeşidi hakkında konuşmanın bir şeklidir. İnançlar, genel harici simgesel ifadeler olarak kabul etmemiz gereken şeyleri içermeyecek şekillerde tezahür ettirilebilirler. Treninin Bendigo'ya vardığına dair algınla birlikte Bendigo'da yağmur yağdığına dair inancın seni yeni bir inanç üretmeye yönlendirebilir: şayet kuru kalmak istiyorsan bir şemsiyeye ihtiyacın olacağı inancı.

Bir arkadaşının, senin Bendigo'ya varışından önce, sana orada yağmur yağdığına inanıp inanmadığını sorduğunu düşün. (Senin, yapay bir şekilde olsa da, bunu bir hava durumu değerlendirmesi isteği olarak değil de, hava durumu hakkındaki inançlarına yönelik bilgi isteği olduğunu varsaydığını farzedelim.) Senin Bendigo'da yağmur yağdığına dair olan inancın kendisini, yağmur yağdığına dair olan inancını bildirmende tezahür ettirecektir. Bütün bunların senin zihninin içinde meydana geldiğini hayal edebiliriz. Kendine Bendigo'daki hava hakkında neye inandığını sorabilirsin ve Bendigo'da yağmur yağdığına dair olan inancın seni Bendigo'da yağmur yağdığına inandığın inancını oluşturmaya yöneltir. İkinci dereceden inancının kendisi ilgili olduğu birinci dereceden inancının bir tezahürüdür. Orijinal inancın içeriği onun fıtriliği içinde temellendirilmiştir. Bunun muhtemel tezahürleri ikinci dereceden inançların üretilmesini de içermektedir. Bu ikinci dereceden inançların içeriği kendilerinin tezahürleri oldukları birinci dereceden inançların içeriklerini devralmaktadırlar. Her inanç tezahürü elbette bir ikinci dereceden inanç hatta bir inanç bile olmak durumda

değildir. Burada hesaba kattığımız tezahürler *inançlardır* çünkü onlar işlevsel olarak diğer inançlarla eşit değerdedirler. Onlar, ikinci dereceden inançlar, tezahürü oldukları inançlar *hakkında* olan inançlardır, çünkü onlar inancın tezahürüdürler ve kendileri de doğru bir fıtri profil içermektedirler.

Bu türden bir görüş sağduyu görüşünün bir bileşeni ile bağdaşmaktadır: ötelenmiş bilişsel farkındalık "seviyesi". Kendi düşüncelerin hakkında düşüncelere, düşünceler hakkında sahip olduğun düşünceler hakkında düşüncelere vb. sahip olabilirsin. Fakat bu bir teselsüle işaret etmez. Düşüncelerin hakkında başka düşüncelere sahip olman gerekmez, fakat düşünceler hakkındaki düşünceler düşüncelerin ortak tezahürleri olduğu için, bunu yapıp yapmamak sana kalmıştır. Bu, sağduyu ile başka bir yönden de bağdaşmaktadır. Bir kişinin kendi düşüncelerinin "iç gözlemsel" tecrübesi herhangi bir durumu ya da varlığı gözlemleme ve onun önemine karar verme tecrübesi değildir. Düşünceler hakkındaki düşünceler onların alakalı oldukları düşüncelerin bizzat kendisinden açığa çıkar.

Bir oda içine girdiğini ve duvara bantlanmış bir parça kağıt üstünde bir çizim keşfettiğini hayal et. Çizimi inceleyebilir ve buna dayanarak onun manasını anlamaya çalışabilirsin. Bunu bir parça kağıt üstüne kendi yaptığın bir çizimle karşılaştır. Sen ilk olarak çizimi yapıp sonra manasını anlamaya çalışmazsın. Çizimin önemi senin için aşikârdır çünkü onu bu manaya sahip olması maksadıyla çizmişsindir. Düşüncelerin de aynı statüye sahiptir. Onları içten gözlemleyip sonra onların manasını -onların özsel niteliğini inceleyerek ya da onların nedensel geçmişini öğrenerek- anlamaya (ya da "okumaya") çalışmazsın. Onların manası sana, onlar tümden (ya da kısmen) senin kafanın içinde olduğu için değil, senin düşüncelerin olduğu için açıktır.

Kendi düşüncelerimiz hakkındaki inançlarımızın statüsü nedir? Onlar güvence altında mıdır? Doğru oldukları takdirde, hususi olarak bu düşüncelerin bilgisi anlamına mı gelirler, bu düşüncelerin içeriklerinin bilgisi anlamına mı gelirler? Her ne kadar kendi zihin durumlarımız hakkındaki inançlarımız çok nadiren yanlışlanamaz olsalar da, paradigmatik olarak güvence altındadırlar.[28] Şayet herhangi bir inanç teminat altındaysa, Descartes'ın farkına vardığı gibi, onlar bu tip inançlardır.

Şüphecinin kendini ayrıştırması için bir olasılık var mıdır? Şüpheciliği (ya da şüpheciliğin belirli bir kolunu) realizmin epistemolojik bir yansıması olarak tanımlamıştım. Elbette kendi düşüncelerimizin yöneltildiği kendi zihin durumlarımız hakkında realist olmak isteyeceğizdir. Bu zihin durumları varlıklarının bizim onları var olarak kabul etmemize bağlı olmaması bakımından zihinden bağımsızdırlar. (Berkeleyci zihinler ve ideler bu manada zihinden bağımsızdırlar). Bu senin düşüncelerin ve senin düşüncelerin hakkındaki düşüncelerin arasında bir mesafe açıyor gibi gözükmektedir. Olması gereken de budur. Biz kendi zihinsel durumlarımıza, bunlar bilinçli oldukları zaman bile, yanlışlanamaz "erişim"den yoksunuzdur. Epistemik imtiyaz, epistemik yanlışlanamazlık ile karıştırılmamalıdır.

Kendi düşüncelerimizin niteliklerinde yanılabilir olduğumuz durumlar kolay kolay tasavvur edilmezler. Patikanın üzerindeki bir çubuğu bir yılana benzetebilirsin: belirli şekildeki yılanlar ve çubuklar birbirlerine benzerler. Aynı özellik ve tada sahip oldukları için margarin ve tereyağı birbiriyle karıştırılabilir. Bir zihin durumunun başka bir tanesi ile karıştırıldığı bir durum bulmak daha zordur.[29] Bir buz küpünü tene bastırırken üretilen his ateş hissiyle karıştırılabilir. Fakat o kapta su olduğu düşünceni

içeriği farklı herhangi bir düşünceyle karıştırabilir misin? Böyle bir durumda *p*'yi düşünürken *q*'yu düşündüğünü düşünebilir misin?[30]

Kedinin minderin üstünde olduğunu söylediğine inanırken şapkanın minderin üzerinde olduğunu söyleyebilirsin. Kedinin minderin üstünde olduğunu söylemeye niyet etmiş olup konuşurken hata yapmış olabilirsin. Bu durumda inancın, niyetinin neticesini değil, niyetini yansıtacaktır. Şapkanın minderin üstünde olduğunu söylemeye niyet ettiğine inanırken, kedinin minderin üstünde olduğunu söylemeye niyet edebilir misin? Bunun imkânsız olduğunu söylemiyorum, fakat bu tür durumlar en azından tasavvur etmesi çok zor durumlardır. Şayet senin niyetlerinin içeriği onların fıtri nitelikleri temelinde bahsedilmiş ve eğer bu içerik hakkındaki düşünceler söz konusu fıtri niteliklerin temelinin tezahürü ise, sonrakinin içeriğinin ilkinin içeriğinden ciddi anlamda farklılaşmasına dayanarak bir açıklama ortaya koymak zor olacaktır.

## SONUÇ TESPİTLERİ

Belirli bir alan realizm bu alanda hata ihtimalini işaret eder, fakat hata ihtimali her durumda aynı olmak zorunda değildir. Kişinin bilinçli düşüncelerinin içeriklerine gelince, bunlarda hata ihtimali gözle görülmeyecek kadar küçüktür. Zihnin ve onun işleyişine dair bunu gizemli bırakan her açıklama ciddi sıkıntı içerisindedir. Dışsalcı ve içselci her iki türden düşünce içerikleri açıklamaları bizim kendi düşüncelerimiz hakkında sahip olduğumuz bilgiyle başa çıkabilir. Bu hususta karışıklık kısmen bir inancın (ya da bilginin) gerekçelendirilmesi için gereken şeyin ve kişinin kendi zihin durumları hakkındaki inançlarının neyi içerdiğinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu meseleleri açıkça anladığımızda, dikkatimizi zihnin yapısı ile alakalı daha ilginç sorulara çevirebiliriz.

# NOTLAR

Jakob Hohwy bu bölümün bir taslağına çok kıymetli yorumlarda bulundu. Davidson Kolejı'ne 2000-2001 sürecindeki bir araştırma iznini finanse ettikleri, ve canlı bir felsefi ortam destekleri ile misafirperverlikleri için Monash Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ne müteşekkirim. En önemli minnettarlığım ontolojik olarak ciddi olanların en ciddisine, C. B. Martin'edir.

1. Aşağıdaki notlar Alston 1993'e açık bir minnet borçludur.
2. Mesela bir duyusal modalitenin bildirisini başka modalitelerin bildirileri karşısında kontrol etmek suretiyle.
3. Daha temkinli olmak gerekirse, gerekçelendirilmiş olarak bilmen ya da inanman gerekçelendirilmiş olarak inandığına inanmana, gerekçelendirme için gereken koşulları bilmene ya da bu koşulların sağlandığını bilmene bağlı değildir.
4. Söylediğim hiçbir şey -birçok kişinin Gettier (1963) tarafından ikna edici bir şekilde reddedildiğini kabul ettiği- bu noktaya dayanmamaktadır. Şayet bu kişilerden biriysen doğruluk koşuluna ek olarak gerekçelendirme koşulunu, bir inancın bilgi örneği üretmesinde gerekli olduğunu düşündüğün herhangi başka bir koşulla değiştirebilirsin.
5. Şayet bunun hakkında şüphelerin varsa, çay yapraklarını okuyarak ve bu çay yapraklarının güvenilir olduğuna inanarak, Seabiscuit'in Derby'i kazanacağına inanmakta gerekçelendirilmiş olarak alan bir kimse düşün.
6. Ne de gerekçelendirmenin "bağdaşımcı" açıklamalarının dikkatli savunucuları bu hataya düşmektedir.

   Bu tür açıklamalarda bir inanç kişinin diğer inançlarıyla tutarlılık içerisindeyse gerekçelendirilmiştir. Kişi ek olarak inançlarının bu şekilde tutarlı olduğuna gerekçelendirilmiş olarak inanmak zorunda değildir.
7. Bu tam olarak Descartes'ın Tanrı kanıtından önceki *Meditasyonlar* III'teki durumudur.
8. Güvenilircilik Kartezyen apaçıklık gibi gerekçelendirme ve bilginin doğruluk-bağlantılı açıklamaları ailesine dâhildir. Descartes'a göre apaçıklık gerekçelendirilmiştir, çünkü apaçık inançlar doğru olmak zorundadır.
9. Bkz. Van Cleve 1979; bkz. Sosa 1994.
10. A priori öncüllere dayanan bir kanıtın aldatmayan bir Tanrı'nın varlığını ortaya koymadan nasıl başarılı olabileceğini düşünmek zordur.
11. Bir alan o alan hakkındaki doğrular metafiziksel olarak bu doğrular hakkında inançlara sahip olmamıza bağlı değilse zihinden bağımsızdır. Zihinler ve içerikleri bu anlamda zihinden bağımsızdırlar.
12. Putnam'ın kutu içindeki beyinler olmadığımıza dair bir kanıt sağlama girişimi şüphecilik etrafında bu türden bir örnektir. Bkz. Putnam 1981; Heil 1987.
13. Mesela bkz. Putnam 1975a; Burge 1979; Baker 1987; Wilson 1995.
14. Zihin felsefesindeki dışsalcılığı epistemolojik dışsalcılıkla karıştırmayın. İlki, zihnin içeriklerinin öznenin dışındaki faktörler sayesinde olduğunu iddia etmektedir. İkincisi ise çok daha az tartışmalı bir fikir olan bir inancın gerekçelendirilmiş olması için gerekli olan koşulların kendilerinin epistemik bir bileşen içeremeyeceğini öne sürmektedir. Zihin felsefesindeki dışsalcılık zaman zaman bireyselcilik-karşıtı olarak da adlandırılmaktadır.

15. Senin vücudun su içerirken ikizininki içermemektedir, dolayısıyla tam bir kopyaya sahip olmazsın. Fakat bu özsel farklılıklar, senin söz konusu düşüncelerinin içerikleri açısından bir fark yaratmıyormuş gibi davranabiliriz.
16. Bu hususta önceki tartışmaları için bkz. Burge 1988; Davidson 1987; Heil 1988. Dışsalcı içerik açıklamalarının popülerliği sayesinde bu mesele etrafında ciddi bir endüstri gelişmiştir; tipik bir örnek için bkz. Ludlow ve Martin 1998.
17. Bir cümlenin zihindeki başka bir şey için söylenebileceği bağlamları göz ardı etmekteyim.
18. Burada geliştirilen türden bir argüman Michael McKinsey 1991 tarafından kullanılmıştır; bir cevap türü olarak bkz. Heil 1992, 164-172.
19. Putnam 1981, bölüm 1. Bkz. Heil 1987, 1992, bölüm 5.
20. Putnam 1981, 1994. Buradaki amaçlarımla uyumlu olan Putnam'a karşı bir cevap için bknz. Van Cleve 1992. Genel olarak, realizmin *türlerini* (içselci realizm, doğal realizm, empirik realizm) savunan felsefeciler bunu anti-realist tezler geliştirmede böyle yaparlar. İçselci realizm doğal realizm ve empirik realizm sözde bir suçlunun bir suçlu çeşidi olduğu kadar realizmin türüdür.
21. Bkz. Martin 1987. Aşağıda tartışılan Swampman örneğinin gösterdiği üzere, doğal dil semantiğinin dışsalcı olması gerekliliği açık olmaktan çok uzaktır.
22. Davidson 1987. Swampman genel kabul olarak dışsalcı zihin konseptini destekliyor olarak düşünülmektedir: Ben tam tersini düşünüyorum.
23. O zaman Swampman'ın yaratıldığı süreç Kaptan Kirk'in kopyasının, Ork gezegeni üzerinde Kaptan Kirk'in fiziksel yapısı hakkındaki bilgiye dayanarak bir taşıyıcı tarafından, yaratıldığı süreçten farklılık göstermektedir.
24. Her ne kadar bu meseleye burada daha fazla değinmeyecek olsam da, tam olarak aynı şey Swampman'ın sözleri için de söylenebilir. Swampman İngilizce konuşmaktadır. Hala bir endişe devam etmektedir: Swampman'ın "su" hakkındaki düşüncelerini ve sözlerini su ile alakalı yapıp, ikiz su ile yapmayan nedir? İkiz Dünya'da bir Swampman kopyası nihayetinde fıtri açıdan Swampman'dan ayırt edilemezdir. Burada bağlamsallığı dil ve düşünceye özgü olmasını ciddiye almalıyız. Swampman'ın "su" düşünceleri Swampman'ın çevresindeki şeylerle alakadardır.
25. Bir fıtri niteliğin kendini alışık olmayan bir şekilde açığa çıkardığı durumları, bu niteliği açığa çıkarmadığı durumlardan ayırmak önemlidir.
26. Bu problemler ve daha birçoğu Martin 1996, 1997 ve Martin ve Heil 1999'da tartışılmıştır. Cevap için bkz. Lewis 1998; bkz. Molnar 1999 ve Bird 1999.
27. Bunu neden yapmamanız gerektiğine dair birtakım sebepler için bkz. Martin ve Heil 1998, bölüm 5, 6. Not etmek gerekir ki Davidson'ın yorum konseptine sempati gösterenler fıtri özelliklere başvurmak durumundadır. Özneler yorumlama şemalarını, sadece ne söyledikleri ve yaptıkları temelinde değil, ne söyleyebilecekleri ve yapabilecekleri temelinde sağlamalıdırlar. Bundan dolayıdır ki Swampman'ın düşüncelerinin ve sözlerinin Davidson'ın bu durumlar altında (kendisine bir yıldırım isabet ettiği takdirde) yapabileceği davranışları olarak yorumlanması gerekmektedir.
28. Öznenin inançlarının, öznenin inançlar hakkında daha önceki bir zamanda sahip olup sonra terk ettiği inanç örneklerini değil, mevcut düşüncelerini içerdiği durumları kastediyorum. Aynı zamanda mevcudiyetinin özne tarafından çıkarsanması gereken patolojik-mesela, bastırılmış- inançları da kapsam dışında bırakıyorum.

29. Sözde önermesel tutumlar (inançlar, arzular, niyetler ve benzeri) iki bileşen içermektedir: (1) sahip olunan bir "önerme" (2) önermeye karşı bir tutum. Çeşitli zamanlarda aynı önerme karşısında farklı tutumlar takınabilirsin. Dolayısıyla, bir uçurumun kenarında oturduğunda, inanabilir, niyet edebilir, şüphelenebilir korkabilir, düşmeyi umabilirsin. Tutumsal bileşen açısından yanıldığın örnekleri düşünmek daha kolay olabilir: Uçurumdan düşme korkusuna sahip olduğunu düşünebilirsin fakat aslında derin bir düşme arzusuna sahipsindir.

30. Çocukken ailem defalarca taşındı. Bu esnada, sınıf arkadaşlarımdan birinin adının Alan olduğu bir okula başladım. Önceki yıllarda başka bir okulda aynı isimde başka bir sınıf arkadaşım olmuştu. Birkaç ay süren bir zaman dilimi boyunca Alan hakkındaki düşüncelerim karmakarışık bir hale gelmişti. Bazen hangi Alan hakkında düşündüğüm oldukça belirsizdi. Bu durum ikiz bir dünyadan bu dünyaya transfer edildiğin ve "su" diyerek ifade ettiğin düşünceler barındırdığın örneğindeki duruma benzemektedir. Bunlardan ikisi de nedensel bir teori kabul etmemizi gerektirmez.

## KAYNAKLAR


Alston, William (1993). *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Baker, Lynne Rudder (1987). *Saving Belief: A Critique of Physicalism*. Princeton: Princeton University Press.

Bouwsma, O. K. (1949). "Descartes' Evil Genius." *Philosophical Review* 58: 141–51.

———. (1965). *Philosophical Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Burge, Tyler (1979). 'Individualism and the Mental'. *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73–121.

———. (1988). "Individuation and Self-Knowledge." *Journal of Philosophy* 85: 649–663.

Davidson, D. (1987). "Knowing One's Own Mind." *Proceedings and Address of the American Philosophical Association* 60: 441–458.

Gettier, Edmund (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121–23.

Heil, John. (1987). "Are We Brains in a Vat? Top Philosopher Says, 'No'." *Canadian Journal of Philosophy* 17: 427–36.

———. (1988). "Privileged Access" *Mind* 97: 238–251. Ludlow ve Martin (1998) içinde tekrar baskı, 129–45.

———. (1992). *The Nature of True Minds*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1998). "Skepticism and Realism." *American Philosophical Quarterly* 35: 57–72.

Ludlow, Peter, ve Norah Martin, eds. (1998). *Readings on Externalism and Authoritative Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

McKinsey, Michael (1991). "Anti-Individualism and Privileged Access." *Analysis* 51: 9–16.

Martin, C. B. (1987). "Proto-Language." *Australasian Journal of Philosophy* 65: 277–289.

———. (1997). "On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back." *Synthese* 112: 193–231.

Martin, C. B., ve John Heil (1998). "Rules and Powers." *Philosophical Perspectives* 12: 283–312.

———. (1999). "The Ontological Turn." *Midwest Studies in Philosophy* 23: 34–60.

Molnar, George (1999). "Are Dispositions Reducible?' *Philosophicol Quorterly* 49: 1-17.

Putnam, Hilary (1975a). "The Meaning of 'Meaning.'" *Longuoge, Mind, ond Knowledge* içinde, ed. Keith Gunderson, Minneapolis: University of Minnesota Press. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 7), 131-193.

---. (1975b). *Mind, Longuoge, ond Reolity: Philosophicol Popers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

---. (1981). *Reoson, Truth, ond History*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. (1994). "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind." *Journol of Philosophy* 91: 445-517.

Sosa, Ernest (1994). "Philosophical Skepticism and Epistemic Circularity." *Proceedings of the Aristotelion Society* 68: 263-290.

Van Cleve, James (1979). "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle." *Philosophicol Review* 88: 55-91.

---. (1992). "Semantic Supervenience and Referential Indeterminacy." *Journol of Philosophy* 89: 344-361.

Wilson, Robert (1995). *Cortesion Psychology ond Physicol Minds: Individuolism ond the Sciences of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophicol Investigotions*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

# 11. BÖLÜM

Peter Klein

# ŞÜPHECİLİK*

Çeviren: Hacer Ergin

BU MAKALE, ÇAĞDAŞ FİLOZOFLARIN EN ÇOK İLGİLENDİĞİ KONU GİBİ GÖRÜNEN şüpheciliğin türlerine dair bir tartışmaya yöneliktir. Makale, kendi içerisinde on bölüme ayrılmıştır.

## 1. FELSEFÎ ŞÜPHECİLİĞİN İKİ TEMEL ŞEKLİ

P dediğimiz herhangi bir önermeye ilişkin, p'nin doğru olup olmadığı düşünüldüğünde, bir kişinin p'nin doğruluğuna yönelik takınabileceği sadece üç muhtemel önermesel tutum vardır. Birisi p'yi kabul edebildiği gibi p olmayanı veya p ve p olmayanın her ikisini de kabul edebilir. Kuşkusuz, bir kişinin p'ye karşı başka tutumları da vardır. Örneğin, birisi p'yi göz ardı edebilir, p için heyecanlanabilir veya p için moralini bozabilir. Fakat bunlar, ya p'nin doğru olup olmadığını düşünmediğimizde sahip olduğumuz tutumlardır ya da p'ye inanmamızdan, p'yi inkâr etmemizden ya da p'yi kısıtlamamızdan kaynaklanan tutumlardır.

Ben sadece "tasdik" sözünü kullanıyorum ve bununla, her ne olursa olsun bir önermeyi bilmek için gerekli olan önermenin doğruluğuna yönelik ön-tutuma işaret etmek yönündeki kullanımını kast ediyorum. Filozoflar, davranışın ne olduğu konusunda farklılaşırlar. Bazıları, inanmanın güçlü bir şeklini kabul ederler –bir şeyin p olduğundan emin olmaya yakın olmak ya da p'yi güvence altına almaya istekli olmak.[1] Diğerleri, hiçbir şekilde inancın bir şekli olarak görmezler çünkü onlar bir kişinin p'yi, ona inanmadan bilebileceğini düşünürler, şu durumda olduğu gibi: Aslında Kraliçe

* Bu makaledeki yardımları için Anne Ashbaugh'a teşekkur etmek istiyorum.

1 İnanç ve bilgi arasındaki ilişkilerin tartışmaları için bkz. Peter Unger, *Ignorance: A Cose for Scepticism* (Oxford: Oxford University Press 1975), 63; Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963), 58-72; Colin Radford, "Knowledge-By Example", *Anolysis* 27 (1966): 1-11; ve Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, Colo.: Westview, 2000), 124-125.

Victoria'nın 1901'de öldüğünü hatırlayabilirim fakat bunu hatırladığıma inanmam ve dolayısı ile ona bütünüyle inandığım söylenemeyebilir. Biz p'yi bilmek için gerekli olan p'nin doğruluğuna yönelik tutum öncesinin doğasını tam olarak saptama girişimine, bu makalenin amaçları için ihtiyaç duymuyoruz. Bizim amaçlarımız için tasdikin, p'nin doğruluğuna yönelik tutum öncesinin p'yi bilmek için gerekli olması olduğunu söylemek yeterlidir.

Bir kişinin herhangi bir önermenin doğru olup olmadığını düşündüğünde takınabileceği sadece üç muhtemel ön-tutum vardır; bu nedenle epistemik olarak ilginç bazı C sınıfı önermelerin her bir üyesinin bilgisine sahip olabileceğimiz önermelere karşı da sadece üç tutum vardır:

1) Biz, C tipi önermelerin bilgisine sahip olabileceğimizi kabul ediyoruz.

2) Biz, C tipi önermelerin bilgisine sahip olamayacağımızı kabul ediyoruz.

3) Biz, bu tür bir bilgiye sahip olabileceğimiz ve olamayacağımız bilgisinin her iksini de kabul ediyoruz.

"Epistemik olarak ilginç" bir önerme türü ile normalde bilgi olarak kabul ettiğimiz şeyi esas alarak genellikle bilindiği düşünülen türdeki bazı önermeleri kast ediyorum. Dolayısıyla bir yıl sonra hava sıcaklığının ne olduğunu tam olarak bilmeyecek olsam da bu, epistemik olarak ilginç olmaz. Bu tarz bir şey (parçacıklı bir uzak gelecek durumu), normalde bilgi olarak kabul ettiğimiz şeyi esas alarak genellikle bilindiği düşünülen şey değildir. Fakat eğer biz, birinin zihinsel durumlarını ya da geçmiş hakkındaki bir şeyi ya da dış dünyaya ait herhangi bir şeyi bilemiyorsak, bu ilginç olur.

Yukarıdaki önermelerden ilkini savunan kimseyi "epistemolog" olarak isimlendirelim.[2] İkinci önermede yer alan Şüphecilik ise pek çok farklı isim altında yürütülmektedir. Sextus tarafından önerilen terminonolojiyi takip ederek ben, onu "Akademik Şüphecilik" olarak isimlendireceğim çünkü bu, Yeni Akademinin çeşitli üyeleri, bilhassa Carneades (m.ö. 214-129) tarafından kabul edilmiştir.[3]

Üçüncü görüş, m.ö. 365-275 civarında yaşamış olan kurucusu Piron'dan sonra "Pironcu Şüphecilik" olarak isimlendirilebilir. Pironcular, C tipi önermelerin bilinebileceğini ya da bilinemeyeceğini savunan ilk iki görüşün aksine böyle bir bilinebilirlik yargısı vermekten (tasdikten) geri dururlar. Doğrusu Pironcular, sıklıkla Epistemologları ve Akademik Şüphecileri, "dogmatikler" olarak sınıflandırırlar çünkü onlar bu iki tipin, belirgin olmayan bir iddiayı tasdik ettiğini düşünürler.[4]

Dolayısıyla *felsefi şüphecilik* ya 2'de temsil edilen tutumun ya da kabul edilen bir tanesi olan 3'ün görüşüdür. Ben, genellikle çağdaş felsefecilerin çoğunun şüphecilik hakkında yazdıklarında, kastedilen şeyin Akademik Şüphecilik olduğunu söylemenin adil olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden bu makalenin birincil odak noktası, şüpheciliğin bu biçimi olacaktır.

## 2. AKADEMİK ŞÜPHECİLİK

Akademik şüpheciliği harekete geçirmenin yolu, Descartes'ın *Birinci Meditasyon*'da, (kendi bakış açısından dolayı tasdik edilmeye layık olmayan) şüpheciliğin alanını

2 Kolayca elde edilebilen bir kavram yoktur. Doğal birisi, "bilişselci" olabilir fakat bu kavramın ahlak biliminde çok farklı bir kullanımı vardır.

3 Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, çev.: R. G. Bury (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), I, 226-230.

4 Aynı eser, I, 226.

nasıl genişlettiğinin izinin sürülmesidir.[5] Descartes, duyuların, onu bazı durumlarda aldattığının ve ara sıra kandırılan birinin sahip olduğu şeye güvenmenin asla akıllıca olmadığının farkına vararak başlar. Fakat duyularımızın hükmünün şüphe zemini etkisizleştirilebilir çünkü, Descartes'ın işaret ettiği üzere, duyularımız güvenilir olmadığında bir karara varabiliyor gibi görünüyoruz. Bir şüphe zemini olan d'yi etkisiz kılmak için, d'nin doğru olması, fakat kabul etmeye değer olması için başka bir şey ile birleştirilmesi gerektiği kabul edilmelidir. Öyle ki bu birleşme, şüphe için artık bir dayanak sağlamamaktadır. Böylelikle, *"Benim duyularım, beni bazı durumlarda aldatır"*, önermesi gerçek bir şüphe zemini değildir çünkü o, doğruymuş gibi kabul edilse bile, onun etkisini ortadan kaldırmanın bir yolu vardır.

Ardından Descartes, rüya görmeyi düşünür. Şu an rüya gördüğümüzü farzedelim. Biz yine de dış dünyadaki farklılıkların bilgisine sahip olabiliriz çünkü şu "gerçek ve doğru" objelerin biçimsiz kopyaları ve rüya görüntüleri tarafından paylaşılan bazı varlıklar vardır. Bu yüzden biz şu anda rüyada olmuş olsaydık, şu anda bizim hakkımızda neyin doğru olduğunu bilemezdik, fakat ellerin varlığı gibi genel şeyler şüpheye mahal bırakmaz. Dolayısıyla doğa hakkında daha basit şeyler "genel itibariyle" şüpheli değildir. Biz hala maddi nesnelerin, mekansal bir konuma sahip olduğunu, hareketli ya da hareketsiz olabildiklerini ve onların uzun veya kısa bir süre var olabildiklerini biliyoruz. Bu yüzden bazı varsayımsal bilgiler henüz şüphe uyandırmamıştır. Çünkü biz, şu anda hayal edebiliyor olsak bile, şüpheci itirazı etkisiz kılmak için bir yol vardır.

Bunun üzerine Descartes, "kesinlikle bir cevabı olmayan" bir şüphe zemini önerdi. O, bunu şu şekilde ifade etti:

> "Onlar benim şu anda bulunduğum varlık ve duruma ne suretle geldiğimi düşünürlerse düşünsünler –ister bunu bir tür kaza veya kadere yüklesinler ister olayların sürekli olarak birbirinin izleyişlerinden veya bağlantılarından çıktığını düşünsünler isterse başka herhangi bir yol tasarlasınlar- yanılgıya düşmek ve aldanmak bir kusur veya eksiklik olduğuna göre benim her zaman yanılacak derecede kusurlu olma olasılığım ne kadar yüksekse, onların kökenime yakıştıracakları yaratıcı da o kadar az güçlü olacaktır."[6]

Diğer bir ifadeyle Descartes'ın "varoluş aşaması" tarafından ulaşılan tasdik eden önermeler kabul edilebilir değildir. Zira Descartes, "varoluş aşaması"ndan nedensel olarak sorumlu olan her şeyin yanılabilir olmasının doğal olmadığı iddiası için bir argümandan yoksundur. Bu yüzden Descartes kendisinin, bir önerme içerisine yerleştirilen bütün varsayılmış eski bilgilerinden şüphe etmek için bir zemini aydınlattığını düşünür. Önerme eğer doğruysa C tipi önermeler için onun sahip olduğu gerekçe (kendi kendine) sarsılırdı. (1) Descartes (en azından bu noktada *Meditasyolar*'da) onu reddetmek ya da benzerini yapmak için herhangi bir yönteme sahip değildir. (2) Onun etkilerini ortadan kaldırmak için hiçbir meşru yönteme sahip değildir.

Başka bir yol deneyerek, Descartes açıkça, eğer bir şey gerçek şüpheden muafsa onun kabul edilmeye layık olacağını düşünüyordu. Ve d dediğimiz bir şey, S için p'nin ancak ve ancak şu durumlarda gerçek şüphe zeminidir:

---

5 Aynı konunun tezat bir tartışması için bkz. Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Clarendon, 1984), böl. 1.

6 Descartes, *Meditations on First Philosophy, in Philosophical Works of Descartes*, ed. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross (New York: Dover, 1931), I, 147.

4) S'nin inançlarına eklenen d, artık yeterince gerekçelendirilmiş bir şekilde p'yi kabul edilebilir hale getirir.

5) S ne d'yi reddetmeyi gerekçelendirmiştir ne de S'nin, d'yi etkisizleştirmek için bir yolu vardır.[7]

Son adım, bazı önermelerin, onlardan şüphelenmek için gerçek zeminler varsa tasdik edilmeye layık olmadığını söylemektir. Daha çağdaş terminolojide, Descartes tarafından önerilen şüphe zemini şu şekilde ifade edilebilir:

U: Benim epistemik ekipmanlar güvenilmez.

Akademik şüphecilik için kartezyen tarzı argüman, şöyle ifade edilebilir:

$CS_1$: Eğer ben C tipi önermeleri bilebilirsem, o halde onlardan şüphelenmek için bütün gerçek zeminleri bertaraf edebilirim.

$CS_2$: U, bertaraf edemediğim şüphe için gerçek bir zemindir.

Bu yüzden C tipi önermeleri bilemem.

Bu Kartezyen tipi argümanın, epistemik ekipmanına güvendiği halde epistemik ekipmanı güvenilmez olduğu için şüphecinin bilmediğini gösteren bir argümanı öne sürerek onun kendisi ile çeliştiği iddiasına kolayca itirazda bulunmadığı dikkate alınmalıdır. Şüpheci, U'nun doğru olma ihtimalini düşünüyor ve U'yu bertaraf edemeyeceğini iddia ediyor. Bu yüzden o, ne çelişen inançlara sahiptir ne de onun inançları gibi olanla bir şekilde uyumsuz olan pratiğe sahiptir. Örnek verirsek eğer o, doğru inançlara ulaşmanın tek iyi yolunun M olduğuna inansa ve X'in tek iyi metod olduğu inancına ulaşmak için M'den başka metodlar kullansa, tıpkı yukarıdaki gibi olur.

Akademik Şüphecilik için Kartezyen tipi argüman, çağdaş pek çok filozofun sempati duyduğu, kapanma ilkesini (Closure Prinsiple/CP) kullanan Akademik Şüphecilik için olan standart argümanla karşılaştırılmamalıdır. Bir C tipi önermeyi simgeleyen h'yi bırakarak, örneğin, Moore'un önemli "burada bir el var" ve "sk"yı bırakarak "içinde hiçbir el olmayan anahtarlanmış bir dünyadayım, fakat sanki eller varmış gibi görünüyor" önermelerinin, aşağıdaki gibi *Akademik Şüphecilik* için standart bir *CP tipi argüman* olduğunu söyleyebiliriz:

$CP_1$: Eğer h'ye inandığımı gerekçelendirirsem o halde ~sk'ya inandığımda gerekçelendirmiş olurum.

$CP_2$: Ben ~sk'ya inandığımı gerekçelendirmiyorum.

Bu yüzden, h'ye inandığımı gerekçelendirmiyorum.

Bu argüman, $CP_1$'deki kapanma ilkesinin bir formuna başvuruyor. "Jsx"i, "S, bazı ön-tutumlar gerekçelendirilmiştir" önermesinin yerine getirdiğimizde, bu prensip şöyle ifade edilebilir:

---

7 "Birinci Meditasyon"un içerisinde Descartes belki de deli olmadıkça reddedeceği şuphe için potansiyel bir zemin önermez. O, fakir oldukları halde kendilerini kral olarak ya da çıplak oldukları halde giyinik olduklarını düşünen ya da balkabağı olduklarını ya da camdan yapıldıklarını tasavvur eden kişiler gibi deli olup olmadığını sorar. Onun cevabı, "Fakat onlar delidir ve ben, verdiğim abartılı örneklerden daha az deli olmamalıyım" (145). Bu, şaşırtıcı bir tepkidir. Kötü cin hipotezi daha az mı "abartılıdır?" Ya da onun bakış açısından onun yaratıcısının başka bir mukemmel tanrıdan daha az abartılı olması muhtemel midir? Yine de o, en azından şuphe zeminlerini reddetmek için gerekçeler veriyor gibi gorunmektedir. Kuşkusuz, *Meditasyonlar*'ın içerisinde daha sonra o, onun yapıcısının daha az mukemmel olabileceği iddiasını reddetmektedir.

Şuphecinin itirazlarının etkisizleştirilmesi ve reddedilmesi ile ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Lehrer, Theory of Knowledge, 131-136.

CP: Bütün önermeler için (x,y), eğer x y'yi gerektiriyorsa ve Jsx, o halde Jsy[8]

CP (kapanma ilkesi) hakkında işaret edilmesi gereken önemli bir nokta ise kapanma ilkesinin, çok katı bir gerekçelendirme kavramına zorunlu bir şekilde başvuruda bulunmamasıdır. (Pozitif) gerekçelendirmenin dereceler halinde (en düşük derecenin bir şeyin sırf olasılık gibi olması ve en yüksek derecenin mutlak kesinlik olması) olduğunu farzedelim. Kapanma ilkesi aşağıdaki şekilde yeniden biçimlendirilebilir:

CP': Bütün önermeler için (x,y), eğer x, y'yi gerektiriyorsa ve Jsx, derecesine kadar$_u$, o halde Jsy derecesine kadar$_v$ ( v≥u olduğu durumda)

Akademik Şüpheci, kapanma ilkesini kullandığında işaret edilmesi gereken nokta, çok katı bir gerekçelendirme kavramı kullanmaya ihtiyaç duymamasıdır. Doğrusu, "çok düşük standartlar" CP tipi şüphecinin tutunabileceği bilgi, çok düşük bir derece için sadece pozitif gerekçelendirmeyi gerektirir.

CP tipi argüman ile Kartezyen tipi argüman arasındaki bir başka *apaçık* fark, ikincisinin (kartezyen tipi) bilgi ile ilgilenirken öncekinin ilgilenmemesidir. Fakat bu, şüpheciliğin erdemleri hakkındaki tartışmadan beri, kanıtçı bilgi anlayışı içerisinde yer alan önemsiz bir farktır. Konu, bizim herhangi bir C tipi önerme için yeterli sebeplere sahip olup olmadığımızdır. Bu yüzden bilgi, yeterince gerekçelendirilmiş tasdiki gerektirecek şekilde alındığı için Kartezyen tipi argümanda "bilgi", "yeterince gerekçelendirilmiş tasdik"in yerine geçebilir.

Biz Kartezyen ve CP tipi argümanlar arasındaki temel farka ve görünür bir şekilde Kartezyen tipi argümanın arkasında yatan, "bütün şüpheleri ortadan kaldıran" (Eliminate All Doubt/ EAD) olarak isimlendirebileceğimiz epistemik ilkeyi açıklamaya dönelim.

EAD: (x,d) (eğer d, gerçek şüphe olan x için bir temel sağlıyorsa, o halde, eğer x'e onay veren, S için yeterli bir şekilde gerekçelendirilmişse, o halde S, d'yi ortadan kaldırmada yeterince gerekçelendirilmiştir.)

EAD, şüphe için herhangi bir hakiki zemini ortadan kaldırmamızı gerektiriyor ve onlar sırf karşıtlıklardan daha fazlasını içeriyorlar. Üstelik, Kartezyen'e göre, x için bir şüphe zemini olan d'nin ortadan kaldırılmasında yeterince gerekçelendirilmiş olduğu, ya S'nin d'yi kabul etme ve inkar etmede yeteri kadar gerekçelendirilmiş ya da S'nin, bir etkisizleştirici önerme olan n'nin kabul edilmesinde yeteri kadar gerekçelendirilmiş olduğu tekrar hatırlanmalıdır, x'in artık yeterince gerekçelendirilmediği durumu gerekçelendirmede S'nin inançlarının başarısız olmasının n'ye eklenmesi gibi.[9] Bu yüzden bir önermenin her çelişiği, potansiyel bir şüphe zemini olduğu için EAD, CP'yi gerektirir fakat CP, EAD'yi gerektirmez.[10] Bunu anlayabilmek için, h adını verdiğimiz önermenin c adını verdiğimiz çelişiğini düşünelim. Eğer c, S'nin inançlarına eklenmiş

8 Kapanma argümanında x: h ve y: ~sk, ve sk: ~h & anahtarlamalı dünyada o, h olarak açığa çıkar.

9 Anlaşılsın diye, yenilenen onermenin kendisinin, şüphe için hakiki zeminlere sahip olabilceğine işaret etmek onemlidir, böylece (r & d) x'in teminatını ortadan kaldırmasaydı, d1, r'nin yenilenen etkisinin iptal edeceği için [(r&d) & d1] x'in gerekçelendirmesini iptal edebilecekti. Fakat o halde, (d & d1) şüphe için yeni bir zemin olabilecekti. Dolayısıyla biz, bu dış çemberin içerdiğine ihtiyaç duymuyoruz.

10 Iki onerme olan [x, y], x'in ~y'yi içermesi fakat ~x'in y'yi içermemesi ihtimaline karşı çelişiktirler. Burada bazı örnekler vardır: Top her yerde kırmızıdır, top her yerde sarıdır; X bir teyzedir, X bir dayıdır. Dahası, h ~sk'yı içerdiği fakat ~h sk'yı içermediği için h ve sk çelişiktirler. Örneğin bu, benden önce hiçbir elin olmadığı ve benim anahtarlanmış bir dunyada olmadığım bir durumda olabilir (ya da benden önce bir elin var olduğu açığa çıkmayabilir).

olsaydı, c önermesi h'den şüphelenmede potansiyel bir zemin olurdu; h, bu durumda yeterince gerekçelendirilmiş olurdu, çünkü bu durumda S'nin inançları, h'nin inkâr edilmesini gerektiren bir önerme olan c'yi içerirdi. Üstelik bir şüphe zemini olarak c'nin bertaraf edilmesi için tek yol, onun inkâr edilmesidir çünkü hiçbir şey onu etkisizleştirmez. Bu yüzden EAD; eğer S, h'yi kabul etmede gerekçelendirilmiş ise o halde "S, h'nin bütün zıtlarını inkâr etmede gerekçelendirilmiş" sonucuna sahiptir. Fakat bu önerme, h ~c'yi gerektirir, hipotezinden dolayı, kapanma ilkesinin sadece bir örneğidir. Kapanma ilkesinin EAD'yi gerektirmediği netleştirilmelidir çünkü h için h'nin çelişikleri olmayan şüphe zeminleri vardır. Örneğin, U önermesinin, h için bir şüphe zemini üzerinde yer aldığı düşünülür fakat h ve U, ikisi bir arada doğru addedilir.

Dolayısıyla Akademik Şüpheciliğin iki temel şekli vardır: EAD'yi kullanan Kartezyen tipi ve kapanma ilkesini kullanan CP tipi. CP tipi şüpheci daha basit olan epistemik ilkeyi kullandığı için biz, şüpheciliğin bu türüne odaklanarak başlayacağız. Bununla ilgili eleştirilerin, daha kuvvetli olan biçimine, katkıda bulunması muhtemeldir.

## 3. KAPANMA İLKESİNE DAYALI AKADEMİK ŞÜPHECİLİĞİN ARGÜMANI

CP tipi şüpheci argümana birinin karşılık verebilmesi için sadece üç yol olduğu açığa çıktı: En azından bir öncülü inkâr etmek, bu argümanın geçerli olduğunu inkâr etmek ya da isteksiz bir şekilde sonucu kabul etmek. "Belirmek" diyorum çünkü daha sonra dördüncü bir alternatifi önereceğim. İkinci alternatif, –argümanın geçerliliğini inkâr etmek- şüpheciliğin aşırı katı formunu kapsayan bir duruma eşdeğerdir, çünkü o, kıyasın geçerli bir formu olan *modus tollens*'i inkâr etmeyi içermektedir. Ve herhangi bir *modus tollens* argümanını, (varsayımsal durumun, bölenlerden biri olan öncülün olumsuzluğu ile birlikte ayırt edici bir tanesine eşdeğer olması ile) kıyası kullanan bir başkasına dönüştürmek kolay olduğu için ya bu eşitliği ya da ayırt edici kıyası reddetmek zorunludur. Benzer şekilde, *modus ponens* ya da zıtlık da reddedilmek zorundadır. Bu yüzden eğer bu alternatif seçilmiş olsaydı, akıl yürütme tamamen durma noktasına gelirdi. Bu, muhtemelen hiç kimsenin niçin bu alternatifi ciddi biçimde düşünmediği sorusunun cevabıdır.

Bu yüzden, eğer biz CP tipi argümanın sonucunu kabul etmezsek ya $CP_1$ ya da $CP_2$'yi reddetmemiz gerektiği açığa çıkacaktır. Şimdi her birini inceleyelim.

### *$CP_1$'in Değerlendirilmesi*

Kapanmayı incelemekle başlayalım. Konu şu: Kapanma, gerekçelendirilmiş inanca sahip midir? Kapanma, örneğin doğruluk gibi pek çok özelliklere kesinlikle sahiptir. Eğer p doğruysa ve o, kesin bir şekilde q'ya işaret ediyorsa, o halde q doğrudur. Kapanma, "aynen" açık bir şekilde diğer özelliklere sahip değildir. Eğer p, benim inancımsa ve p, kesin bir şekilde q'ya işaret ediyorsa bu, q'nun benim inancım olduğunu gerektirmez. Ben belki işereti görmede hataya düşmüş olabilirim ya da ben sadece epistemik açıdan inat olabilirim ya da ben (doğuştan ya da bir kazadan sonra) yanlış şekilde "kabloya bağlı" olabilirim.

Peki, gerekçelendirilmiş inancın durumu nedir? Yukarıda belirtildiği gibi CP (ya da CP*) açıkça yanlıştır. Her gerekli doğru, her önerme tarafından gerektirilir. Fakat birisi, "S, hiçbir gerekçelendirilmiş inanca sahip olmadığında, S her gerekli doğruya

inanmada gerekçelendirilmiştir" iddiasını kesinlikle istemiyor. Ayrıca bazı gereklilikler, kavrama noktasında S'nin kapasitesinin ötesinde olabilir. Sonuç olarak S'nin gerçekten kavrayabileceği birtakım önermeler tarafından, gerektirilenleri kavramada S'nin kapasitesinin ötesinde olan birtakım şartlı önermeler bile olabilir. Böylece S'nin kavrayamadığı hiçbir şeye inanmaya hakkının olmadığı düşünülebilir.

Fakat CP, kolaylıkla düzeltilebilir. Biz, CP'nin genelleştirilmesinde önermelerin alanlarının, S'nin kapasitesinin kavrayabildiği ve S için gerekliliğin açık olduğu sırf koşullu önermeleri içermesini şart koşabiliriz. Şüpheci, bu kısıtlamalara katılabilir zira şüpheci senaryolar, bizim sıradan inançlarımızın bu senaryolar içerisinde yanlış olduğunu açıkça ifade eden bir şekilde belirlenmiştir. Ve S'nin gerçek şartlarda öncülde açıklandığı gibi olduğu iddiası bir şarta bağlı olarak alınır.

Kapanma ilkesinin kısıtlı biçiminin gerekli bir açıklaması daha vardır. "Gerekçelendirilmiş inanç" belirsizdir. O, gerçekte sahip olduğumuz inançların bir türüne işaret etmek için kullanılabilir, yani aslında S'nin sahip olduğu inançlar gerekçelendirilmiştir. Ya da S'nin, onlara gerçekten sahip olup olmadığını dikkate almaksızın S'nin sahip olmaya hakkı olduğu önermelere de işaret ediliyor olabilir. Eğer kapanma ilkesi geçerli olursa "gerekçelendirilmiş inancın" zaten alıntılanmış bir gerekçeden dolayı ikincil anlamda kullanılması gerekir, yani inanç, gereklilik yoluyla iletilmez.

Biz şimdi soru sormak için yeni bir pozisyon içerisindeyiz: Kapanmanın sınırlanmış biçimi, neye inanmaya hakkımız olduğunu karara bağlıyor mu? Aslında biz ona inanmasak bile? Sınırlandırılmış versiyon için mükemmel bir genel argüman var gibi görünmektedir. p, q'yu gerektirsin ve biz S'nin, p ancak ve ancak S, p'ye yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahip olduğunda inanmaya hakkımız olduğunu varsayalım:[11]

1) Eğer S'nin p'ye inanmaya hakkı varsa o halde S, p'ye yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahiptir (varsayıma göre).

2) Eğer S, p'ye yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahipse o halde S, q'ya yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahiptir (çünkü p, q'yu gerektirir).

3) Eğer S'nin p'ye inanmaya hakkı varsa o halde S, q'ya yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahiptir (1ve 2'den).

4) Eğer S, q'ya yeterince doğru olma ihtimali sağlayan zeminlere sahipse o halde, S'nin q'ya inanmaya hakkı vardır (varsayıma göre).

5) Bu yüzden eğer S'nin p'ye inanmaya hakkı varsa S'nin q'ya inanmaya hakkı vardır (2ve3'ten).

Yukarıda bahsedilen varsayım, akademik şüpheciliğin esasları üzerine yürütülen tartışmanın kanıtçı bir gerekçelendirme hesabı kullandığı varsayıldığında makul görünmektedir. Öncül 2 anahtardır ve (olumlu veya olumsuz olması) ihtimallerini gerektirme yoluyla iletmesine rağmen o, meydan okumuştur. Fred Dretske ve diğerleri, öncül 2 yanlış olduğu için kapanma ilkesinin başarısız ve kesinlikle başarısız olduğuna inandıkları vakaları ürettiler.[12]

Dretske şöyle yazar:

---

11 Olasılık ya öznel ya da nesnel olabilir. Varsayımın içerisinde "non..."ı içerenin gerekçesi, , eğer S , bu pozitif zeminleri geçersiz kılan karşı örneğe de sahip olabildiği için bir önermeyi yeterli olarak doğru olması muhtemel bir şekilde açıklamak için sadece yeterli zeminlere sahip olsaydı S'nin bir şeye inanmaya hakkının olması için onun yetersiz olacak olmasıdır.

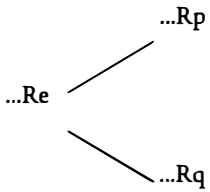
12 Robert Audi, Belief, Justification and Knowledge (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1988), 77.

> "Bir şeyin bir zebra oluşu, onun bir katır olduğuna işaret etmez... Bir zebra gibi görünmek için hayvanat bahçesi yetkilileri tarafından zekice gizlenmiş katırlar düşünün. Bu hayvanların zekice gizlenmiş katırlar olmadıklarını biliyor musun? Eğer bu soruya "evet" demek size cazip geliyorsa, sahip olduğunuz gerekçeler hakkında ve bu iddianın lehinde üretebildiğiniz kanıt hakkında bir an düşünün. Onları, zebralar olarak düşünme konusundaki kanıt, etkili bir şekilde etkisiz hale getirildi, çünkü onlara zebralar gibi bakmak için, onların zekice gizlenmiş katırlar olmadığı doğru sayılamaz."[13]

Dretske, ilişkilendirilmiş inançlardan ziyade bilgi hakkında konuşuyor, fakat bu ilgisiz görünüyor çünkü bu konu, o hayvanın zekice gizlenmiş bir katır olmadığı iddiasının gerekçeleri veya varsayılan yeterli miktarda kanıt eksikliği ile ilgilidir. Bir başka deyişle, Dretske, o hayvanların zebra olması gibi S'nin onu yeterli yapan (geçersiz kılınmamış) zeminlere sahip olduğunu kabul ediyor, fakat S'nin birinci için olan kanıtı etkili bir şekilde etkisiz hale getirildiği için, o hayvanların zekice gizlenmiş katırlar olmaması gibi Dretske, S'nin, onu yeterli yapacak (geçersiz kılınmamış) zeminlere sahip olmadığını kabul ediyor.

Zebraların zekice gizlenmiş katırlar olmadığını göstermek için onların zebra olduğunun kullanılamaması iddiası için S'nin kanıtını kabul edelim. Bu, kapanma ilkesinin argümanından vazgeçmeyi gerektirir mi? Ben böyle düşünmüyorum. Bunu anlamak için, S sadece p'yi yeterli bir şekilde büyük ihitmalle doğru yapan (geçersiz kılınmamış) zeminlere sahip olursa, o halde S'nin, q'yu yeterli bir şekilde büyük ihtimalle doğru yapan (geçersiz kılınmamış) zeminlere sahip olduğunu iddia eden öncül 2'yi hatırlayalım. O, her iki durumda da ayrı gerekçeler olmasını gerektirmez. Dretske'nin sözde karşı örneği, kapanma ilkesinin, her iki önerme için aynı olan yeterli kanıt kaynağını ima etmesini gerektirir gibi görünmektedir. Bu yüzden, x'in y için yeterli bir kanıt sağladığı anlamına gelen "xRy"yi ele alalım; karşı örnek, eğer kapanma p ve q arasında olursa, o halde kanıt "yolu" şu şekilde olmalıdır varsayımına bağlıdır.

Model 1




*Kanıt yolları*, diğer önermelere inanmada, yeterince iyi nedenler (ceteris poribus) işlevini gören önermeleri belirler. Dretske, p, q'yu gerektirdiğinde, q için p'nin yeterli olması gerekiğini düşünmem olan e ile aynı kanıtı varsayıyor.

Hiç şüphesiz bu kısıtlama, bir önerme p, bir diğer önerme q'yu gerektirdiğinde, bazen doğru bir şekilde uygun kanıtsal ilişkileri tanımlar. Örneğin, Ayşe'nin iki erkek kardeşi olduğu iddiası için yeterli kanıtım olduğunu varsayalım, öyleyse o, Ayşe'nin en azından bir erkek kardeşi olduğuna inanmak için yeterli olan kanıtla aynı gibi görünüyor. Kapanma ilkesini savunan ve özellikle Akademik şüpheci olan kişi, kapalılığın, bir önermenin diğerini gerektirdiği bütün durumlardaki kanıt yolu tipini gerektirmeye ihtiyaç duymadığına dikkat çekebilir.

13 Fred Dretske, "Epistemic Operators," *Journal of Philosophy* 67 (1970): 1015–1016.

Aşağıda belirtildiği gibi tarif edilebilen öncül 2 tarafından ele geçirilen kapanmanın somutlaştırılması için iki diğer ihtimal var.

Model 2 ... ... ... ReRp ... Rq

Model 3 ... ... ... Re (e'nin q'yu içerdiği ya da) Rp

Model 2 durumlarında p için yeterli e kanıtı vardır ve p, kendi kendine q için yeterli kanıttır, çünkü p sıkı bir şekilde q'yu ima eder. Örneğin, 2'nin asal sayı olduğuna inanmak için yeterli kanıta sahipsem; bu önermeyi, en azından bir çift asal sayı vardır önermesine inanmak için yeterli bir sebep olarak kullanabilirim. Gerçekten tümdengelimci çıkarımın bir sonucu olarak ulaşılan herhangi bir inanç düşünelim. Böyle bir durumda, biz meşru bir şekilde öncüllerin bir arada bulunmasının onu gerektirmesinden gereken önerme sonucuna ulaşabiliriz. Meşhur Gettier olasılığı durumları, kapanmayı içeren model 2 tipi durumlara bağlıdır. Gettier şöyle der:

> "Herhangi bir p önermesi için eğer S, p'ye inanmada gerekçelendirilmiş ise ve p, q'yu gerektiriyorsa ve S, p'den q sonucunu çıkarıyorsa ve bu çıkarımın bir sonucu olarak q'yu kabul ediyorsa, o halde S q'ya inanmada gerekçelendirilmiştir."[14]

Model 3 durumlarında kanıt sırası terstir çünkü q, p için kanıtının bir parçası işlevini görür. Örneğin, eğer ben standart sıcaklık ve basınçta su görünümlü ve su tadında, kokusuz, berrak bir sıvının bulunduğuna inanmaya gerekçelendirilmişsem, suyun bulunduğuna inanmaya gerekçelendirilirim. Bu model, eksik çıkarımların[15] tipik bir örneğidir. Ek olarak, h'nin varlığının gerekçelendirilmesinden önce bertaraf edilmesi gereken h'nin birtakım zıtlıklarının olduğu durumlar vardır. Hayvanat bahçesindeki zebra örneğinde, hayvanların zekice gizlenmiş katırlar olduğunu düşünmek için bir nedenim olsaydı o halde, bu hayvanların zebralar olduğuna inanmamın gerekçelendirilmesinden önce, böyle bir zıtlığın bertaraf edilmesinin gerekliliği tartışılabilirdi.

Bu tartışmadaki önemli nokta, kapanma ilkesinin genel argümanında terk edilmiş öncül 2'yi gerektirmeyen hayvanat bahçesindeki zebra örneğinde, S'ye ulaşabilen model 1 tipi hiçbir kanıtın bulunmadığını kabul etmektir. Burada sebep basitçe, kapanma ilkesinin, p'nin q'yu gerektirdiği her durumda model 1 tipi kanıtın ulaşılabilir olmasını gerektirmemesidir. Gerçekten bir kalemle "zebralar" olarak işaretlenip zebralar gibi görünen hayvanların, onların zebra olduğu iddiasını doğrulamak için *yeterli kanıt (ceteris paribus)* olduğu varsayılabilir ve S bir kere o hayvanların zebralar olduğuna inanmaya hak sahibi olursa S, Gettier tarafından açıklanan prensibi kullanarak haklı olarak onların zekice gizlenmiş katırlar olmadığı sonucuna varabilir. Yani S, model 2'de tarif edilen gibi bir kanıt yolunu kullanabilir.[16] Bu yüzden kapanmanın karşı örnekleri, başarısız görünmektedir.

Kapanmanın sözü edilen karşı örneklerine ek olarak, incelenmesi gereken, kapanmanın başarısız olduğu birtakım genel bilgi teorileri vardır. Robert Nozick'in bilgi açıklaması, bunun en iyi örneğidir. Onun açıklaması kabaca şöyledir:

S, p'yi ancak ve ancak biliyor:

---

14 Edmund Gettier, "Is Knowledge True Justified Belief?" Analysis 23 (1963): 122. Kullanılan uygun terminolojinin hatrı için ben, "P"'yi "p" olarak ve "Q"'yu "q" olarak değiştirdim.

15 Yeterli kanıt olmadan yapılan çıkarım (abductive inference).

16 Ben bunu şuralarda savundum: *Certainty: A Refutation of Scepticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981); "Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails," *Philosophical Topics 23*, no. 1 (1995), 213-236; and "Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism," *Philasophical Issues 10* (2000): 108-116.

1) S, p'ye inanıyor.

2) p doğru.

3) Eğer p doğru olmuş olsaydı S, p'ye inanırdı.

4) Eğer p doğru olmamış olsaydı S, p'ye inanmazdı.

Bu açıklama genellikle bir bilgi takip/izleme açıklaması olarak anılır çünkü S, p'yi bildiğinde S'nin inançları, p'yi izler.[17]

Nozick tarafından tartışılan 3 ve 4 numaralı koşulların önemli bir açıklaması vardır, şöyle ki, S'nin inancı elde ettiği yöntem, gerçek dünyadan mümkün dünyaya sabit tutulmalıdır. Torununu çok seven bir büyükanne, çok iyi delillere dayanarak torununun bir hırsız olmadığını biliyor olabilir, fakat eğer torunu hırsız olsaydı bile, o hala onun hırsız olmadığına inanırdı, çünkü onu çok seviyor. Bu yüzden biz, büyükannenin gerçek ve yakın mümkün dünyaların her ikisinde de aynı metodu kullanmasını şart koşmalıyız, aksi takdirde 4. koşul, bilginin durumlarını dışlayacaktır.

Burası, Nozick'in bilgi açıklamasının tam bir incelemesinin gerçekleşeceği bir yer değildir.[18] Bizim tartışmamızda hayati olan şey, kapanmanın sadece, Akademik Şüpheciliğin 4. koşul yüzünden öne sürdüğü durum türünde bilgi açısından başarısız olacağını görmenin kolay olmasıdır. S'nin, kendisinden önce burada bir sandalye olduğunu bildiğini varsayalım. O, sadece bir sandalye vardır şeklinde ortaya çıkan şüpheci bir senaryonun içinde olmadığını bilebilir mi? Eğer 4. koşul doğru olsa idi, o, bunu bilemezdi çünkü eğer o, böyle bir senaryonun içerisinde olmuş olsaydı, öyle olmadığını düşünme konusunda aldanmış olurdu. Bu yüzden ya 4. koşul çok güçlüdür ya da kapanma ilkesi başarısızlığa düşer.

4. koşulun çok güçlü olduğunu düşünmek için birtakım sebepler vardır. S'nin bilgiye sahip gibi göründüğü fakat 4. koşulu elde etmediği nispeten basit bir durumu düşünelim. S, sıcaklığı 72° olarak gösteren bir termometreye bakıyor. Termometre mükemmel bir şekilde çalışıyor ve S, termometreden okuyarak ve onun söylediğine inanarak, sıcaklığın 72° olduğuna inanıyor. Fakat eğer sıcaklık 72° olmasaydı, termometreyi bir şekilde 72° okumaktan etkilenecek bir şey varsayalım, böylece aynı metodu kullanarak (termometreye bakarak ve orada olduğuna inanarak) S hala sıcaklığın 72° olduğuna inanmış olacaktı (Biri, nedensel sonuca sahip olan her türlü durumu hayal edebilir. Komik bir tanesi: Kımıldamanın sıcaklık artışları olduğu bir termometrenin üzerinde uyuyan bir kertenkele tasavvur edelim, bu yüzden yerinden oynayan küçük bir taşın termometreye çarparak civa sütununu kırması, bir bakıma termometrede hala 72° okunmasını sağlamaktadır.

Ya da literatürdeki şu durumu düşünelim: Sen, arka bahçendeki piknik masasının üzerine bir bardak buzlu soğuk limonata koyuyorsun. Sen içeri giriyorsun ve bir arkadaşından telefon geliyor ve yarım saat boyunca konuşuyorsun. Telefonu kapattığında, buzlu soğuk limonatayı dışarıda sıcak güneşe maruz kalacak şekilde bıraktığını hatırlıyorsun ve onun artık soğuk buzlu olmadığına inanmaya başlıyorsun. Eğer yakın civardan bir arkadaşın yürüyüş yaparken bardağı fark etse ve onun yanında buzun tamamını soğutacak bir soğutucu olsa, limonata bardağının içine, senin için soğuk ve buzlu olarak

17 Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 172-187.

18 Nozick'in bilgi anlayışının bütün bir tartışması için bkz. Steven Luper-Foy, *The Possibility of Knowledge*, (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987).

kalması için soğutucuyu koymuş olsa bile, öyle görünüyor ki sen bunu bilebilirsin. Bu yüzden eğer limonata hala soğuksa, sen onun öyle olmadığına inanabilirsin.[19]

Bu gibi durumların ahlâkîliği şöyle görünüyor: Eğer p'nin yanlış olduğu fakat S'nin hala p'ye (inancın oluşumundaki aynı metodu kullanarak) inandığı yakın mümkün dünyalar olsa bile, S, p'yi bilebilir. Belki de bilgi için gerekli olan şey, bu dünyada geçerli olan metottur, bu metod, gerçek dünyada bazı küçük değişikliklerde başarısız olsa bile, aynen böyledir.

### *Kapalılığın Ayrıntılı Açıklaması*

CP'yi daha fazla açıklamak için, onu daha güçlü bir prensiple karşılaştırmak yararlı olacaktır. Ben zaten h, herekçelendirilmeden önce h'nin bazı zıt durumlarının bertaraf edilmesine ihtiyaç duyan bazı durumlara işaret etmiştim. Şüphecinin, h gerekçelendirilmeden önce h'nin bütün zıtlıklarının bertaraf edilmesini gerektirdiğini varsayalım. Bu, kapanma ilkesinden daha güçlüdür. Çünkü kapanma ilkesi, model 1 ve model 2 tipi kanıtçı ilişkilerle uyumludur ve bu iki durumun hiçbirisinde de h'nin her zıtlığının bertaraf edilmesi h'den önce değildir.

Eğer bu gereklilik kabul edilirse, Akademik Şüphecilik için gerçekten kolay bir güzergâh vardır. Herhangi iki zıt durumu düşünün. $C_1$ ve $C_2$. $C_1$'e inanmayı gerekçelendirmek için, S ilk olarak $C_2$'yi bertaraf etmek zorundadır. Ve $C_2$'ye inanmayı gerekçelendirmek için S, ilk olarak $C_1$'i bertaraf etmek zorundadır. Bu yüzden elbette S asla ya $C_1$'e ya da $C_2$'ye inanmada gerekçelendirilemeyecektir. Böylelikle şüphecilik için çok hızlı ve çok bozuk bir argüman olacak, çünkü şüphecilik, ilginç bir felsefi konum olarak kaldığı sürece, şüpheci, bizim olağan epistemik uygulamalarımızdan ölçüsüz şekilde ayrılamaz.

Her şüphe zeminini etkisiz kılabilmemiz ya da reddedebilmemiz gerekmesine rağmen bir hipoteze inanmaya gerekçelendirilmemizden *önce* bunu yapmamız gerekmediği hatta EAD'nin bile bunu yapmasının gerekmediği dikkate alınmalıdır. Aslında EAD bize h'yi kendi başına kullanabilme ya da birtakım şüphe zeminlerini etkisiz kılma ya da reddetmede bir temel olarak h'yi gerekçelendiren şeyi kullanabilme imkânı sağlar.

### *$CP_2$'nin Değerlendirilmesi*

Şimdi, zihinlerimizdeki (EAD) ve kapanma ilkesinin açıklamalarıyla birlikte biz $CP_2$'ye dönebiliriz. O, şüpheci hipotezi inkâr etmede gerekçelendirilmediğimizi iddia eder, bir başka deyişle aldatılmadığımıza inanmada gerekçelendirilmediğimizi iddia eder. Bu öncül doğru mudur?

"Evet" demek caziptir. Buna karşın şüpheci senaryolar, aldatılmış olduğumuzu söyleyemeyeceğimizi varsayan bir şekilde geliştirilir. Örneğin bizden,

1) bizi, eller olmadığı halde ellerin varlığına inandıran ve

2) bunu, benim yanılsamayı tespit edemedeğim şekilde yapan "çok güçlü" kötü bir cinin var olduğuna inanmamız istensin.

Fakat biz burada çok dikkatli olmalıyız. Şüpheci, S için x dediğimiz bir şeyi onaylamada gerekçelendirilmeyi ya da onu bilmeyi isteyemez; eğer x yanlış olmuş olsaydı, o, hala x'i tasdik etmezdi. Biz (Nozick'in bilgi anlayışını incelerken), bu gerçekliğin çok

19 Jonathan Vogel, "Tracking, Closure and Inductive Knowledge," Luper-Foy'un içerisinde, *The Possibility of Knowledge*, 206.

güçlü olduğunu gördük. Bu yüzden S'nin hala bu tarz bir senaryo içinde olmadığına inandığı şüpheci senaryolarda olabilen mutlak gerçek, şüpheciye, onun (aslında) şüpheci bir senaryo içerisinde olmadığını bilmede başarısız olduğunu düşünmesi için bir temel sağlamaz. Fakat bundan daha önemli olan, gerekçelendirmenin ya da bilginin bir gerekliliği olsaydı, o zaman biz kapanmanın başarısız olduğunu görürdük ve bu yüzden Akademik şüpheciliğin kapanma tipi argümanındaki birinci öncülün temeli kaybedilirdi.[20]

Ek olarak, biz eğer CP doğru olursa ve o, doğru gibi görünmüyorsa, o halde gerektirme ve tartışmanın bu noktasında epistemologa fayda sağlayabilen gerektirilen önermeler arasında bir kanıt modeli var olduğunu görmüştük. Eğer S, şüpheci hipotezi inkâr etmeyi gerektiren bir önermeye inanmada gerekçelendirilmiş olsaydı, o halde S, model 2'nin kanıtını kullanan hipotezi inkâr etmede gerekçelendirilmiş olurdu. Aslında G. E. Moore'un önerdiği gibi bir S epistemologunu, elleri olduğuna ve kapanma ilkesinin doğru olduğuna inanmada gerekçelendirildiği için, S'nin şüpheci bir senaryo içerisinde olduğunu inkâr etmede gerekçelendirildiğini inkâr etmekten alıkoyan şey nedir?[21] Moore'a makul bir cevap şunun gibi görünmektedir: S'nin elleri olduğunu onaylamada (ya da bilmede) gerekçelendirilmiş olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Bu yüzden epistemolog, şüpheci argümanın sonucunun inkâr edilmesini varsayarak $CP_2$'yi reddedemez. Her şey yolundadır. Ne var ki kural kuraldır ve S elleri olduğuna inanmada gerekçelendirilmediği için şüpheci, $CP_2$ için bir gerekçe olarak iddia edemez; şüpheci bunu, şüpheci bir senaryo içerisinde olmadığına inanmada gerekçelendirilmiş olmasının nedeni olarak kendi çıkarına kullanamaz.

Bu yüzden hangi neden $CP_2$ için şüpheciye verilebilir? Ben, o ikisinden hangisinin kapanma ilkesinin korunması ile tutarlı olduğunu ve kanıtlanmış farzedilmediğini bilmiyorum. Bu, $CP_2$'nin yanlış olduğunu söylemek değildir. Ne münasebet! Belki de o, doğrudur. Konu, onu reddetmede ya da tasdik etmede bizim gerekçelendirilip gerekçelendirilmediğimizdir. Öyle görünüyor ki $CP_2$ ve kapanma ilkesini kabul etmek için şüpheci, elleri olduğuna inanmaya gerekçelendirilmediğini savunmak zorunda kalacaktır, çünkü model 2'nin kanıtı, S'nin şüpheci senaryoyu inkâr etmede gerekçelendirilebileceği bir şekilde S'yi tasvir etmektedir.[22]

Ben daha önce Akademik Şüpheciliğin kapanma tipi argümanı ile karşı karşıya kalındığında, sadece üç elverişli tepki varmış gibi göründüğünü söylemiştim: Sonucu kabul etmek, öncüllerden birini ya da ikisini reddetmek ya da argümanın geçerliliğini reddetmek. Dördüncü alternatif basitçe, verilmiş olan gerekli kapanma ilkesinin savunmasına işaret edilmesidir, $CP_2$ için iyi bir argüman yok gibi görünmektedir.

Tabi ki bizi, C tipi önermelerin bilgisine sahip kılan sonuç için işe yaramaz bir argümanın olma ihtimali de vardır. Bazıları, akademik şüphecinin kolay bir şekilde uzaklaşarak kazandığını düşünebilir. Fakat Akademik Şüphecinin, Pironcu Şüpheciden farklarının neler olduğunu hatırlayalım. Sadece Akademik Şüpheci, bilgiye sahip olamayacağımız iddiasını kabul eder. Pironcu Şüpheci, bilgiye sahip olup olamayacağımızla ilgili bir yargıda bulunmaz. Ve bir karşıtlığında Pironcu, uygun bir tutuma sahip gibi görünebilir.

---

20 CP'nin doğruluğunun, öncülün yerine getirilmesine bağlı olmadığına işaret etmek önemlidir.

21 G. E. Moore, "Certainty," *Philosophical Popers* (New York: Collier, 1962), 242.

22 Buradaki, h ve ~sk arasında kanıtsal ilişki olmadığı iddiası, S, Model 2'yi kullanmalıdır (iddiası) gibidir. Bu iddia, sadece böyle bir yolun ulaşılabilir olduğudur.

Kısaca Pironculuk'a dönmeden önce, bağlanması gereken bir çift gevşek uç vardır. İlk olarak, kısaca EAD tipi şüpheciliği tartışmak istiyorum ve ikinci olarak kapanma tipi argümanın, akademik şüpheci ve epistemolog arasındaki tartışmayı doğru bir şekilde tasvir edip edemediğini görebilmek için kapanma tipi argümanın oldukça popüler bir tanısına bakmak istiyorum.

## 4. AKADEMİK ŞÜPHECİLİK İÇİN KARTEZYEN (EAD) TİPİ ARGÜMANLAR

İnsaflı bir şekilde, bu bölüm kısa olabilir çünkü biz, CP tipi argümanların tartışmasında öğrendiğimiz dersleri, EAD tipi argümanların değerlendirmesine uygulayabiliriz. İlk olarak, CP'nin genel argümanının, EAD'nin genel argümanı için bir model olarak kullanılamayacağı, açık olmalıdır. CP'nin argümanı, çok önemli bir şekilde, h, ~sk'yı içerir olgusuna bağlıdır. (Yani, CP'nin genel argümanında öncül 2'ye temel sağlayan şeyin ne olduğudur). Gördüğümüz gibi gerçek bir şüphe zemininin reddedilmesi, h tarafından gerektirilmesine ihtiyaç duymaz. Bu yüzden şüphecinin, EAD'yi motive etmede çok büyük bir görevi vardır.

Fakat EAD'yi makul yapan birtakım argümanların sağlanabilmesine rıza gösterelim. CP'ye potansiyel karşı örnekleri tartıştığımızda düşündüğümüz aynı diyalektik konular, EAD hakkında tekrarlanacaktır. Hayvanat bahçesindeki zebra örneğini yeniden düşünelim. Bu defa "(gördüğüm) hayvanlar, zekice gizlenmiş katırlardır" (karşıt) önermesinin yerine, EAD'ye göre reddedilmesi veya etkisizleştirilmesi gereken, "benim algısal alanımın içerisinde, zekice gizlenmiş katırlar vardır" önermesini düşünelim. Eğer bu hayvanların zebra olduğuna inanmada sahip olduğum kanıt, birinciyi inkâr etmek için yetersiz olsaydı, o (kanıt), kesinlikle ikinciyi inkâr etmek için de yetersiz olurdu. Bu yüzden EAD tipi şüpheci, Dretske benzeri bir karşı örnekten gelen prensibi korumak için, model 2 ve model 3 tipi durumların türevlerine başvurmak zorundadır. Bu yüzden, bu şüpheci, CP tipi şüpheci ile aynı diyalektik konumda olacaktır. Çünkü o, kanıtlanmış farz edilmeyen ya da bir önerme gerekçelendirilmeden önce şüphenin bütün zeminleri ortadan kaldırılmalıdır koşuluna müracaat etmeyen Dretske benzeri itirazlara karşı, EAD'nin bir savunması ile uyumlu argümanın içerisinde ikinci öncülü düşünmede bir temel sağlamalıdır.

Sonuç olarak EAD tipi şüpheci, CP tipi şüpheciden daha kötü bir diyalektik pozisyon içerisindedir. CP şüphecilikle ilişkili her problem EAD şüpheciliğine aktarılmıştır ve ilaveten, CP için bir tane varken, EAD için hiçbir makul genel argüman olmadığı görülmektedir.

## 5. BAĞLAMSALCILIK (CONTEXTUALISM) VE AKADEMİK ŞÜPHECİLİK

Bağlamsalcılar, Akademik Şüpheciliğe çeşitli sofistike yaklaşımlar geliştirdiler, fakat onların paylaştığı görüş, cümlelerin doğruluğunun ilişkilendirilmesinin ya da bilginin inkarının ya da birine karşı yeterli kanıta sahip olmanın, bağlamın birtakım özelliklerine göre çeşitlilik göstereceğidir.[23] Örneğin, bir bağlam, S kişisinin onaylanmaya değer bilgi ve inançlara sahip olması için kanıtın oldukça yüksek standartlarını sağlamak zorundadır ve bu yüzden gerçekten e delillerine dayanarak bilgi eksikliği olduğu

23 Bu bolumdeki materyallerin pek çoğu, benim "Contextualism and the Real Nature of Academic Scepticism" makalemden materyaller içermektedir.

söylenebilir. Diğer bağlamında ise düşük standartlar uygulanır, böylece çok benzer e kanıtlarıyla S, bilgi sahibi olabilir. Bu, tıpkı bir bağlamın içerisinde benim uzun olmam ve diğer bir bağlamda aynı boyda olmama rağmen benim uzun olmamam gibi olmasıdır. Benim kanıtım, bir bağlamda kanıta dayanan bilgiye sahip olmam ve diğer bağlamda aynı kanıta dayanan bir bilgiye sahip olmamam gibi olabilir. "S, p'yi biliyor" ve "S, p'yi bilmiyor"un her ikisi, doğru olabilir çünkü her ifadenin doğruluk değeri, kısmen, cümlelerin ifade edildiği bağlama uyumlu standartlara bağlıdır.[24] Bu yüzden sıradan bağlamda, S, gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir çünkü ilk etapta şüpheci hipotezin ortadan kaldırılması gerekmez, oysa daha talepkar olan "şüpheci bağlam"ın içerisinde S, gerekçelendirilmez çünkü S, şüpheci hipotezi henüz ortadan kaldırmamıştır.

Sorulması gereken iki soru vardır: Bağlamsalcılığın bu versiyonu, bilgi ya da gerekçelendirilmiş doğru inanç hakkında mıdır? Ve onun doğruluğu, Akademik Şüpheciliğe ışık tutacak mıdır?

İlk soruyu cevaplarken bağlamsalcılığın bu versiyonu, *herhangi bir* özelliğin fiilen doğru olmasına atıf yapması bakımından tartışılabilir. Mr. Lax'ın, Sam mutludur, dediğini farzedelim. Biz, Lax'ın "mutlu" kelimesini kullanmasının, bir kişinin, ömrü boyunca mutlu anlarının mutsuz anlarından çok daha fazla olması durumunda o kişi mutludur, anlamına geldiğini keşfederiz. Mr. Stringent itiraz eder. Ona göre bir kişi eğer neredeyse hiç mutsuz deneyim yaşamamışsa, o kişi mutludur.

Sam'in mutlu olup olmadığı konusunda kim haklıdır? Bağlamsalcılar, her ikisinin de haklı olduğunu söylerler. Fakat işaret edilmesi gereken önemli bir şey vardır, verilen her kişi, diğerini farklı standartlar uygulaması ile tanıyor, Mr. Lax ve Mr. Stringent buna, *-Lax'ın verdiği şeyin ne anlama geldiği*, Sam mutludur ve *Stringent'in verdiği şeyin ne anlama geldiği*, Sam mutlu değildire- katılabilir.

"Bilgi sahibi olmak", "yeterli kanıta sahip olmak", "gerekçelendirilmek" ve benzeri yüklemler, bana bu açıdan diğer yüklemlerin çoğunluğunda olduğu gibi görünüyor: Standartları, geniş fakat keyfi olmayan bir aralık içinde konuşmacılar, "S, p'yi biliyor" ya da "S, p için yeterli kanıta sahiptir"i kabul etmeden önce, S'nin p ile ilgili kanıta az ya da çok sahip olmasını meşru bir şekilde talep edebilirler. Bu yüzden bağlamsalcılığın doğruluğu hakkındaki ilk sorunun cevabı, şöyle gibi görünüyor: Bağlamsalcılık hakkındaki bilgi atıfları doğrudur. Bu, bir terimin uygulanması için standartlar, uygulamanın bağlamına göre geniş fakat keyfi olmayan bir aralık içerisinde çeşitlilik gösterir, genel doğrusunun sadece bir örneğidir.

Şimdi ikinci ve felsefi açıdan çok daha ilginç soruya dönelim: Bağlamsalcılığın bu versiyonunun doğruluğu, Akademik Şüpheciliği aydınlatır mı? Eğer böyle olsaydı, o halde epistemolog ile şüpheci arasındaki ihtilafı tanımlamak için en uygun yol, epistemologun gevşek bir standart kullanmasına ve şüphecinin daha sıkı bir standart kullanmasına işaret etmek olurdu. Birinin sıradan bir keke sahip olması ile keki yemekte şüpheci davranmaz birbiriyle uyuşur, çünkü olağan durumlarda, biz bilgi sahibi

24 Bu goruş, esasen Stewart Cohen tarafından "Knowledge, Context and Social Standards," *Synthese*'in içerisinde 73 (1987): 3-26 ve onun "How to Be a Fallibilist," *Philosophicol Perspectives 2*'nin içerisinde (1988): 91-123; David Lewis "Elusive Knowledge,"in içerisinde, *Australasian Journal of Philosophy 74* (1996): 549-567; and Keith DeRose "Solving the Skeptical Problem,"in içerisinde, *Philosophical Review 104* (1995): 1-52, ve onun "Contextualism and Knowledge Attributions,"ın içerisinde, *Philosophy and Phenomenological Research 52* (1992): 913-929.

oluruz, ancak standartlar şüpheciler tarafından belirlenen şekilde yükselirse, biz bilgi sahibi olmayız.

Cevap olarak bunun, şüpheci ve epistemolog arasındaki anlaşmazlığın doğru tanısı olmadığına makul bir biçimde itiraz edilebilir. Bizim düşündüğümüz görüş, şüpheci bağlamda geçerlidir, S ilk olarak şüpheci hipotezi ortadan kaldırmalıdır, fakat sıradan bağlamda, S'nin yükü çok hafiflemiştir. Bu yüzden şüpheci ve epistemolog arasında hiçbir gerçek anlaşmazlık olmayacaktır – tıpkı Mr. Lax ve Mr. Strigent arasında Sam'in mutluluğu hakkında gerçek bir anlaşmazlık olmaması gibi.

Epistemolog ve şüphecinin, kimin standartlarının kullanılacağı konusu üzerinde anlaşmaları, mükemmel bir "çözüm" olacaktır. Fakat bu, doğru mu? Şüphecinin iddia ettiği şey, bizim normalde neyi bildiğimizi iddia ettiğimizi bilmediğimizdir. Biz, C tipi önermeleri bilmiyoruz. Bizim sıradan bilgilerimiz, onların yanlış olduğunu iddia eder. Eğer şüpheci, sadece *onun* standartlarını bilmediğimizi iddia etseydi, şüphecinin iddiaları, Mr. Stringent'inkiler gibi varsayılabilir ve o halde derhal göz ardı edilebilirdi, çünkü önceden bildiğimize inandığımız hiçbir şey, bilinmeyen haline gelmez. Sıradan bağlamdaki bilgimizin ya da gerekçelendirilmiş inançlarımızın kapsamı değişmeden kalır.

Bu yüzden Sam'in varsayılan mutluluğu ile aynı doğrultuda olan şey, bozulmuş gibi görünmektedir. Bu durumda, Mr. Stringent, *Lax'ın, "mutlu" ile neyi kast ettiğinin verilmesinde* Mr. Lax'ın haklı olduğunu onaylayacaktır. Fakat şüpheci, epistemologun haklı olduğunu onaylamayacaktır. Şüpheci, "bilme" ile *neyin kast edildiği verilse bile* epistemologun, h'yi bilmediğini düşünür. Epistemolog ve şüphecinin her ikisi de CP'yi kabul eder, fakat şüpheci, ~sk için hiçbir kanıt olamayacağını düşünür. Bu yüzden h, kimin standartlarının uygulanmasının önemi olmadığını bilemez.

Bu konu, şuna indirgenebilir gibi görünmektedir: Olağan bağlamda Akademik Şüphecinin iddia ettiği üzere ellerin var olduğunu bilmek için, bizim ilk olarak şüpheci hipotezi bertaraf etmemiz gerektiği doğru mudur? Epistemolog, aşağıdaki gibi bir iddiada bulunabilir: Bir kimsenin Dretske'in zebralarına baktığını ve şunu sorduğunu düşünelim: "Onların, bizim güneş sistemimizin dışında yakın zamanda keşfedilmiş bir gezegenden olan zekice gizlenmiş uzaylılar olmadıklarını biliyor musun? Ya da onlar yeni icat edilen süper robotlar değiller mi? Ya da onlar m.ö. 8. yy'dan beri Asurlular'dan zebralar olarak gizlenmiş İsrail'in kayıp kabilesinin üyeleri değil midir? (Onlar çoğu zaman kılık değiştirmede mükemmeldiler). Tabi ki de bunlar, zorakidir ve birisi, ilerleyen bu alternatiflerin gerçekleşeceğine inansa bile, birinin neden oltaya düşmesi gerektiği ve birinin neden bu alternatifleri, bu hayvanların zebralar olduğuna inanmaya gerekçelendirilmeden önce ortadan kaldırması gerektiğinin hiçbir sebebi yok gibi görünmektedir. Ve şüpheci hipotez –biz gerçek dünyada olmaktan ziyade neredeyse ona özdeş gibi görünen bir dünyanın içerisindeyiz- zoraki değil midir?

Şimdi bir bağlamsalcı şu şekilde itiraz edebilir: Bağlamsalcılığın bu tanımı, çok kısıtlıdır. Bağlam sadece, bilgi için az ya da çok standartlarla ya da yeterli kanıta sahip olma ile kurulmaz, aynı zamanda h'nin kabulünden önce bertaraf edilmesi gereken konu ile alakalı bir alternatifin ne olduğunun hesaba katılması ile kurulur. Örneğin bağlamsalcı, şüphecinin, şüpheci hipotezi bir şey yaparak -belki de onu, sadece ciddi bir ses tonu ile ifade ederek- konu ile ilgili hale getirebileceğini iddia edebilir.

Epistemolog, bu itirazı, şüphecinin ilgili kanıtın kümesini genişletmeyi deneyebilmesine rağmen onun asla başarılı olamayacağı düşüncesini, onaylayarak cevaplayabilir. Dretske'in hayvanat bahçesindeki zebra durumunda, eğer gerçekten bu hayvanla-

rın boyanmış katırlar olduğu iddiası için önemsiz olmasına rağmen birtakım kanıtlar varsa, o halde Mr. Stringent, S'nin olasılığı bertaraf etmesinin, onun bu hayvanların zebralar olduğunu bildiğini içtenlikle iddia etmekten öncelikli olduğunu meşru bir şekilde zorunlu tutabilir. Paralel bir biçimde, eğer gerçekten ellerin var olduğunu sadece görünür kılan kötü bir ruhun var olduğu iddiası için önemsiz olmasına rağmen birtakım kanıtlar varsa, o halde ve ancak o zaman şüpheci, S'nin olasılığı bertaraf etmesinin, ellerin var olduğuna inanmada gerekçelendirilmiş olmaktan öncelikli olduğunu meşru bir şekilde zorunlu tutabilir.

Bir başka ifadeyle epistemolog, ilgili alternatiflerin aralığının, (kendileri için) asgari düzeyde de olsa birtakım kanıtların bulunduğu önermeler tarafından sınırlandırıldığını iddia edecektir. Bilgi denilen şeylerde bağlama göre değişmeyen bir özellik vardır: Uygun kanıt, hakkında hiç kanıt bulunmayan çelişiklerinin reddedilmesini gerektirmez. Epistemologa göre konu, bizim olağan bilgi iddialarımızın doğru olması ve onların normalde uygulananlardan daha sıkı gerekliliklerle birlikte bazı bağlamlarda doğru olmamasıdır.

## 6. PİRONCU ŞÜPHECİLİK

Bu makalenin başında söylendiği gibi Pironcu Şüpheciliği, Akademik Şüphecilikten ayırt eden şey, ikincinin, bizim bilgi sahibi olabileceğimizi inkâr etmemesidir. Zira bir şeyi inkâr etmek için, sadece onun zıttını tasdik etmek gerekir ve Pironcu her "belirgin olmayan" önermeyi kabul etmekten kaçınır. Şimdi, tabi ki birincil soru, belirgin olmayanın kapsamı ile ilgilidir.[25] Fakat bunu çözümlemeye çalışmak, bu makalenin amacı değildir. Bizim tartışmanız için ben, bizim, bazı önermelerin belirgin olmayışı için yeterli bir koşulun, onun hakkında meşru bir anlaşmazlık olabildiğinde varlığını sürdürdüğünü varsayabileceğimizi düşünüyorum. Ve Akademik Şüphecilik hakkındaki tartışmadan ipucu alarak biz, eğer onlar için ve onlara karşı birtakım kanıtlar varsa bazı önermeler hakkındaki anlaşmazlığı, meşrulaştırabiliriz. Öyleyse soru, "S, ellerin var olduğu bilgisine sahip olabilir" önermesinin, meşru anlaşmazlık konusu olup olmayacağıdır.

Meseleyi bu şekilde ele almak, bize cevabı verir. Akademik Şüphecilik için birtakım makuliyetlere sahip argümanlar ve Epistemolog'un görüşünü destekleyen bu argümanlara karşı birtakım eleştiriler vardır. Bir şey için makul argümanlar, o şey için makul kanıtlar oluştururlar. O halde biz bilgi sahibi olduğumuzun kanıtı olmadığını, güvenle varsayabiliriz. Öyleyse birincil soru, şuna dönüşür: Pironcuyu, belirgin olmayan bütün önermeleri onaylamaktan alıkoyan şey nedir?

Pironcular, onların "modlar" olarak adlandırdıkları şeyleri uygulamaktadırlar. Parmaklar için piyano egzersizlerinin, müzik kağıdına basılmış notalara verilen yarı otomatik tepkilerle sonuçlanması gibi modlar, dogmatikler –belirgin olmayanı kabul edenler- tarafından iddia edilen oluşa verilen yarı otomatik tepkilerle sonuçlanan zihinsel egzersizlerdir. Algının sonuçları, anormal olmayan bir konuya bağlanması ile ortaya çıktığında -örneğin bir nesnenin (birine nasıl göründüğününün tam aksine) gerçek rengini düşünelim- onlar, aşağıdakilerin bazısına veya tümüne işaret edecektir:[26]

25 Bu konu, Myles Burnyeat ve Micheal Frede'de tamamıyla ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis: Hackett, 1997).

26 Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism, I, 40-128.

1) *Farklı* türde hayvanların üyeleri, muhtemelen renkleri oldukça farklı algıladılar çünkü onların gözleri farklı tasarlanmıştır.

2) *Aynı* türlerin üyeleri, onların gözlerinin durumu, algı ortamının doğası (örneğin, ışık koşullarının değişmesi) ve nesnelerin hangi sıra ile algılandığı gibi şeylere bağlı olarak farklı renk algılarına sahiptirler.

Algının göreliliğinin hatırlatılması, algı yargıları, nesnelerin "gerçek" özellikleri hakkında olduklarında bir kişiyi, bu yargıları onaylamaktan kaçınmaya eğilimli hale getirebilir. Şimdi, *Meditasyonlar*'da erkenden yükselen şüphelerin bir kısmına verilen Kartezyen tipi bir cevap ile birlikte belki de "gerçek" özellikler ile neyin kast edildiğinin dikkatli bir analizi, duyularımızın göreliliği hakkında Pironcu'ya cevap olarak yeterli olacaktır. Örneğin eğer biz nesnelerin "gerçek" rengini nesnenin özelliği olarak alırsak o, her ne olursa olsun "normal" şartlar altında belli bir tür algıları üretir ve eğer biz (Descartes'ın iddia ettiği gibi) anormal durumlardan normali ayırt edebilirsek o zaman algıya ilişkin Pironcu modlara direnmek için bir temele sahip olabiliriz. Fakat olmak ne olursa olsun, C tipi önermelerin bilgisine sahip olup olmadığımız meselesi, potansiyel olarak duyularımıza itiraz yolu ile çözülebilecek bir mesele değildir. O ancak ya Epistemolog ya da Akademik Şüpheci ilgi uyandıran bir argümana sahip olduğunda çözülebilecektir. Bu yüzden burada soru, akıl yürütmenin, konuların yerini alıp almadığıdır.

Belki de Pironcu literatürün en etkileyici pasajı olan Sextus Empiricus'un *Outlines of Pyrrhonism*'in içerisindeki "Five Modes of Agrippa", bu sorunun cevabını aramaktadır. Bölümün başlığı, beş moddan bahsetmesine rağmen onların ikisi başka bir yerde bulunanları tekrarlamakta ve algıya ilişkin yukarıda tartıştığımız şeylere benzemektedirler. Onlar, görelilik ve tutarsızlık modlarıdır ve bu iki mod, burada önemlidir çünkü onlar, tümevarıma ilişkin üç modun açıklamasının anlaşılması için arka plan sağlamaktadır. Özellikle araştırmanın konu ile ilgili nesnesinin, anlaşmazlığın meşrulaştırılmasına ve tümevarımın anlaşmazlığı çözmek için kullanılmasına bağlı olduğu kabul edilir. O halde sorun bizden önce, tümevarımın meşru bir şekilde tasdike yol açıp açmadığıdır. Sextus şöyle yazar:

> "*Sonsuz şekilde* geri gitmeye dayanan modu tarif etmek istersek karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Argümanımız için hiçbir başlangıç noktasına sahip olmadığımız için önerilen konunun bir kanıtı olarak ortaya çıkmış olan şey, bir başka kanıt gerektirir ve bu da yine bir başkasıyla bir kanıt gerektirir ve dolayısıyla bu süreç *sonsuza dek* sürer... Biz, Dogmatikler'in *ebediyen* vazgeçmeye zorlandıklarında, başlangıç noktası olarak inşa etmedikleri fakat basitçe ve kanıtsız olarak verildiğini varsaydıklarını iddia ettikleri şeyi başlangıç noktası olarak aldıkları hipotezine dayanan moda sahibiz. Dairesel akıl yürütmenin modu, kanıtın kendisinin araştırma konusunu inşa etmesi, konudan elde edilen tasdiki gerektirdiğinde kullanılan şekildir; bu durumda, herhangi birinin diğerini kurmasının varsayılması imkansızdır, biz ikisi hakkındaki yargıyı iptal ederiz."[27]

Modların, vazgeçirme ve belki de hala meşru anlaşmazlığın konusu olan konuları kabul eden dogmatiklerin reformu anlamına gelen uygulamalar olduğunu akılda tutmak önemlidir. Bu modlar, akıl yürütmenin yararını zayıflatmak için tasarlanmadı. Gerçekten Yunanca'da "şüpheci", "araştırma" anlamına gelen "σκέπτομαι" fiili ile yakından alakalıdır. Bu yüzden kendisini Pironcu bir Şüpheci olarak isimlendiren kişi, araş-

27 Ayne eser, 166-169.

tırma ya da akıl yürütmenin önemsenmemesini kastetmez. Bu modlar, bir dogmatiği, akıl yürütmenin temelindeki *tasdikten* vazgeçirmek için tasarlanmıştır.

Dogmatiğin, p dediğimiz bir şeyi, r dediğimiz bir gerekçenin temelinde tasdik ettiğini varsayalım. Modların belirttiği şey, dogmatikle ilgilenen yöntemlerdir. Biri ya dogmatiği görünüşe göre sonsuz bir gerilemeye zorluyor ya dogmatiği kanıtlanmış farzetmeye zorluyor ya da dogmatiği herhangi bir şeyi gelişigüzel tasdik etmeye zorluyor.

Sextus'un aktardığına göre modlar, bir akıl yürütme örneğinin alabileceği üç olası model olduğu iddiasına dayanır. Ben birinci modeli, "infinitizm" olarak isimlendireceğim. Bugüz biz çoğunlukla ikinci açıklamaya "temelcilik" olarak atıfta bulunuruz. Son olarak, üçüncü olasılığa "bağdaşımcılık" olarak atıfta bulunacağım.

Sözü edilen geri gidiş (regress) problemi, kısaca şu şekilde belirtilebilir: Akıl yürütmenin sadece üç muhtemel modeli vardır. Nedenleri üretme süreci ya temel gibi görünen bir önermede durur ya da durmaz. Eğer böyle olursa o halde akılcı, temelci bir modeli kullanır. Eğer böyle olmazsa, o halde akıl yürütme ya daireseldir ya da sonsuzdur ve tekrarı mümkün değildir. Bunlardan başka önemli olasılıklar yoktur.[28] Bu yüzden eğer akıl yürütmenin bu şekillerinden hiçbirisi tam olarak tasdike sebep olmuyorsa, o halde hiçbir form buna sebep olamaz.

Bu yüzden biz, bir Pironcunun, infinitizmin, temelciliğin ve bağdaşımcılığın tasdike yeterli bir temel sağlamada doğal olarak acze düştüğünü düşünebilmesinin sebeplerine kısaca bakalım.[29]

## 7. TEMELCİLİK

Temelciliğin birçok şekli vardır. Fakat önermeler grubunu içeren bütün şekiller, temel ve temel olmayan önermeler olarak bölümlenebilir. *Temel önermeler* başka herhangi bir önermenin teminatına (asla) bağlı olmayan özerk bir teminat kısmına sahiptir.[30] *Temel olmayan önermeler* (direkt ya da dolaylı olarak) kendi teminatlarının tamamı için temel önermelere bağlıdırlar.

Bana göre Pironcu, bir temelcinin akla uygun bir şekilde kendi temelciliğini uygulayamayacağını çünkü bunun, kaçınılmaz olarak keyfîliğe yani, meşru olarak sorgulanabilir bir önermeyi yine de dikkatle incelemeden iddia etmeye sebep olacağını kabul etmektedir. Pironcunun, temelciliğin yanlış olduğu iddiasını tasdik etmediğini (ve mütemadiyen tasdik edemeyeceğini) hatırlamak önemlidir. Bir Pironcu, bu modu, Epistemologun söz konusu temelci önermesinin, daha fazla desteğe ihtiyaç içerisinde olduğunu, ona gösterme teşebbüsü olarak kullanır.

---

28 Açıkçası dördüncü bir ihtimal daha vardır şöyle ki temelci önermeler vardır ve temelci olanla başlangıçta gerekçeleri aranan önermeler arasında sonsuz sayıda önermeler vardır. Şaşırtıcı bir şekilde böyle melez bir görüş, uygulamada infinitizmden ayırt edilebilir dolayısıyla "temelcinin ikilemi", daha sonra ele alınacak konuya tabi değildir. Bu yüzden ben, amaçlarımız için bizim buna, infinitizmin bir biçimi olarak muamele edebileceğimizi düşünüyorum.

29 En iyi argümanlar olabilmesi için neyi almalıyım üzerine kendi yorumlarım vardır. Ben, Pironcular'ın çok fazla argüman verdiğini iddia etmiyorum.

30 Ben bunu, temelciliğin, tutarlıcılığın bazı yönlerini kucaklayabildiğini açıklamak için bu şekilde koyuyorum. Sadece minimum bir gerekçelendirmesi olan önermeler, ekstra guvenilirlik elde ederek tabiri caizse çoğalabilir. Dolayısıyla temelciliğin tanımı, Laurence BonJour tarafından "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?"ın içerisinde karakterize edilen zayıf ve güçlü temelciliğin her ikisini de içerir.

İnançları için birtakım gerekçelere sahip olan Fred D'Foundationalist dediğimiz bir sorgulayıcı kimse varsayalım. Fred, p olan inancı için (q'nun bir bağlaç olabildiği yerde) q'yu önersin ve o, q'nun gerekçesi olarak (aynı zamanda bir bağlaç olabilen) r'yi önersin vs. Şimdi, bir temelci olarak Fred, son olarak doğrudan doğruya önceki inancına gerekçe olarak, b dediğimiz birtakım temel önermeler önersin, Sally D'Pyrrhonian, Fred'e neden b'nin doğru olduğuna inandığını sorsun. Sally, doğruluğun Fred'i, Sally'nin ona neyin Fred'i b'nin doğru olduğuna inanmaya sebep olduğunu sormadığını anlamasını kesinleştirdiği eklesin. Şimdi b, temel olsa bile Fred b'nin doğru olduğu düşüncesi için birtakım gerekçeler getirerek cevap verebilir çünkü temel önermeler, diğer önermelerin teminatına dayanan otonom olmayan birtakım teminatlara sahiptir. Fakat Fred, bağdaşımcı olmadığı için bu, bir geciktirme taktiğidir. Başka bir deyişle o, diğer bazı temel önermelerin ve b'nin doğru olduğunu düşünmek için bir gerekçe temin eden temel olmayan önermelerin birleşmesine itiraz edebilir. Fakat Sally D'Pyrrhonian, grup içerisindeki her bir üyenin doğru olduğunu düşünmek için, temel önermelerin grubu içerisindeki diğer üyeye itiraz etmeyen herhangi bir gerekçeye sahip olup olmadığını soracaktır. Eğer o, hiçbir gerekçesi olmadığını söylerse o halde gizli bağdaşımcıdır. Bir temelci olarak o, başka bir önerme tarafından sahip olunan teminata bağlı olmayan her bir temel önermenin birtakım teminatların olduğunu düşünmelidir.

Burada işaret edilmesi gereken önemli nokta, Sally'nin önermenin otonom bir teminata sahip olduğunu onaylayabileceği fakat sorunu çözmede ısrarcı olmaya devam edeceğidir. Çünkü Sally, Fred'e otonom bir teminata sahip olmanın bütünü ile doğruluğa imkan sağlayıp sağlamayacağını sorabilir. Yani o, otonom teminatı olan bir önermenin, *yalnız bu nedenle (ipso facto)*, bütünüyle doğru olmasının muhtemel olup olmadığını sorabilir. Eğer Fred, "evet" derse, o halde geriye çekilme devam edecektir. Onun b'nin doğru olduğunu düşünmede bu gerekçeye sahip olması için: "b, otonom teminata sahiptir ve otonom teminatı olan önermelerin doğru olması oldukça muhtemeldir." Eğer o, "hayır" derse, o halde Sally, onun keyfî davrandığına işaret edebilir çünkü o, Fred'e niçin b'nin doğru olduğunu düşündüğünü sormuş ve Fred, bu soruya bir cevap verememiştir.

Bir örneğe bakalım. Sıklıkla birinci şahsın iç gözlemsel açıklamalarının temel olduğu kabul edilir çünkü onlar, birtakım "ayrıcalıklı" statülere sahiptir. Bunu düşünmede benim temel gerekçem, belli bir tür deneyime sahip olduğum belli bir tür "dışsal" nesnenin var olmasıdır. Şimdi, Sally'nin sorması gereken, şudur: "Niçin bu çeşit bir deneyime sahip olduğunuzu düşünüyorsunuz?" Ya da tekrar, onun, Fred'in bu çeşit bir deneyime sahip olduğu inancının nedeninin bir açıklamasını sormadığını vurgulayarak Sally, şunu sorabilir: "Niçin 'Ben bu çeşit bir deneyime sahibim' önermesinin doğru olduğunu düşünüyorsun?"

Bu ikilem ya Fred'in bu önermenin doğru olduğunu düşünmesi ya da bunu düşünmemesidir. Eğer böyle düşünürse, o halde *uygulamada* geriye gidiş (regress) durmaz. Eğer böyle düşünmezse, o halde *uygulamada* keyfî davranmış olur.

Bir kere daha, Pironcuların, temelciliğin yanlış *olduğunu* iddia etmediklerini hatırlamak önemlidir. Onlar, doğruluğa elverişli olan otonom birtakım önermeleri ve onların bazılarının teminatı diğer temel önermelere bağlı olan diğer bütün önermeleri tasdik edebilirler. Onların düşüncesinin merkezinde olan şey, ne yaptığını bilen temelcinin uygulamasında derin bir mantıksızlık olmasıdır. Fred için soru, şu şekilde sorulabilir: Senin başka bir önermeye itiraz edemeyeceğini farzederek, sen b'nin doğ-

ru olduğunu düşünmek için herhangi bir gerekçeye sahip misin? Fred, b'nin doğru olduğunu düşünmek için sadece böyle bir gerekçeye sahip olmayacak, verilen kısıtlama ile (eğer o, temelselciliğine sadık kalırsa) o, hiçbir gerekçeye *sahip olamayacaktır.* Keyfî hareket etmek, kaçınılmaz gibi görünmektedir. Tabi ki, temelciler tipik olarak bunun farkına varırlar ve keyfîlikten kaçınmak için, (örneğin, ayrıcalıklı erişim hakkında) birtakım hikayeler anlatırlar, eğer doğruysa bu, temel önermelerin en azından bir dereceye kadar doğru olma ihtimali olduğunu düşünmek için bir gerekçe sağlayacaktır.

## 8. BAĞDAŞIMCILIK

Bağdaşımcılık, temelinde otonom teminat bulunmayan önermeleri içerir. Fakat bağdaşımcılığın iki şekilde geldiğine işaret etmek önemlidir. Benim "teminat-devir şeklini" isimlendirmek için seçtiğim şey, önermelerin bir daire içerisine yerleştirildiği ve teminatın bu daireye –tıpkı bir daire içerisinde duran basketbol oyuncularının topu bir oyuncudan diğerine atması gibi- aktarıldığını önererek, geriye gidiş problemine cevap verir.[31] Örneğin ben dün gece yağmur yağdığını, çimenlerin üzerinde su olduğuna dair diğer inancımı söyleyerek gerekçelendirebilirim ve ben çimenlerin üzerinde su (su gibi görünen, gliserin dediğimiz bir başka sıvının aksine) olduğunu, dün gece yağmur yağdığına dair diğer inancımı söyleyerek gerekçelendirebilirim.

Uzun zaman önce Aristoteles, muhakemenin bu sürecinin sorunları çözemediğine işaret etti. Onun söylediği kadarıyla mesele şudur: Bu, "herhangi bir şeyi kanıtlamanın basit bir yolu"dur.[32] Daire içerisindeki önermeler, karşılıklı olarak olasılık arttırıcı olabilir fakat şöyle ki biz sadece, dün gece yağmur yağmadı çünkü bu sıvı, su değildir ve bu sıvı su değildir çünkü dün gece yağmur yağmadı, sonucuna ulaştıran dairesel muhakemeye sahip olabiliriz. Bu şekilde herhangi bir şey –çok kolay bir şekilde- gerekçelendirilebilir. Bizim inandığımız, karşılıklı olarak olasılık arttırıcı önermeler grubu sonuçta keyfidir çünkü birini, diğerine tercih etmek için bir temel yoktur.

Teminat-devir bağdaşımcısı, iki rakip daireden birinin içerisinde yer alan önermeler tarafından sahip olunan bir özellik olan P'nin, diğerinin içerisinde mevcut olmadığını ve bu özelliğin varlığının, önermeleri yalnızca tek bir daire içerisinde tasdik etmeye değer kıldığını iddia ederek bu eleştiriye karşılık verebilir. Örneğin, yalnızca tek bir daire içerisinde bizim gerçekten inandığımız ya da belki de kendiliğinden inandığımız önermeler vardır.[33] Fakat o halde, teminat-devir bağdaşımcısının, temelciliğin bir şeklini benimsediği açıkça görünmektedir çünkü o şu anda, daire içerisinde P'yi içeren bütün ve tek önermelerin, bir miktar otonom olan küçük bir teminata sahip olduğunu iddia ediyor. Ve temelcinin yüzleştiği ikilem hakkında söylediğimiz her şey, hızlı bir şekilde başka bir konuma geçiyor. P'ye sahip olmak, doğruluğa imkân sağlar mı sağlamaz mı? Eğer öyleyse... nasıl konum değiştirdiğini görebilirsin.

Bağdaşımcılığın teminat-devir versiyonu, çok fazladır. Bizim "teminat-yeni şekli" olarak isimlendirebildiğimiz, bağdaşımcılığın ikinci versiyonu, teminatlarını bir önermeden diğerine devreden önermelerden oluşan bir daire tasavvur etmez. Daha doğrusu, daire içerisindeki her bir önerme için teminat sağlanır, çünkü onlar, karşılıklı olarak

31 Tutarlıcılığın bu iki şekli ile ilgili başka bir tartışma için bkz. Ernest Sosa, "The Raft and the Pyramid", *Midwest Studies in Philosophy 5* (1980): 3-25, ve Laurence BonJour "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?"

32 Aristotle, Posterior Analytics, I, iii, 73a5.

33 Bu, Laurence BonJour tarafından ileri sürülen bir öneridir. *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

olasılık arttırıcılardır. Bağdaşımcılığın kendisi, teminata sahip önermeler grubunun her bir üyesinin sayesinde bir özelliktir. Teminat, tabiri caizse önermeler grubunun ağ gibi yapısından birdenbire ortaya çıkar. Bağdaşımcı, önermelerin uyum içerisinde olmasının, onların her birine *ilk izlenime göre değerlendirilen* güvenilirlik sağladığını iddia edebilir.

Bu, başlangıçta daha makul bir görüş gibi görünüyor olabilir, çünkü bu görüş, kısır döngüyü önlemektedir. Fakat bundan başka, bağdaşım olan çok fazla rakip daireler vardır, bağdaşımcı bir kere daha temelciliği benimsemiştir. Bağdaşımcı şimdi açık bir şekilde ilk olumlu teminatı, grup içerisindeki başka bir önermenin teminatına bağlı olmayan tutarlı önermeler grubunun içerisindeki bireysel önermelerin tamamına tahsis etmektedir. Başka bir ifadeyle o, onları, bizim biraz otonom teminat olarak isimlendirdiğimiz şeye tahsis etmektedir ve bir kere daha temelcinin karşı karşıya kaldığı ikileme geri dönmektedir.

## 9. İNFİNİTİZM

Üçüncü mod, dogmatiğe, eğer bir C tipi önerme olan p'yi tasdik ederse ve eğer "X'e sahip olmak için gerekçen nedir?" sorusuna yeni cevaplar sunmaya devam ederse, p'nin doğru olup olmadığını çözüme kavuşturamayacağını göstermek için tasarlanmıştır. Her zaman başka bir gerekçe olduğu için zaten kullanılmayan birisinin bir inanç için verilmesi gerekiyor. Ne yaptığını bilen bir infinitist, onun p'yi bildiği önermesini tasdik etmemesi gerektiğini fark eder çünkü o henüz gerekli sonsuz bir dizi tekrar etmeyen gerekçeleri sağlayıp sağlayamayacağını anlayamamıştır. Şüphesiz o, böyle bir sonsuz nedenler grubunun mevcudiyetinin var olup olmadığını da bilmediği için, onun C tipi önermeleri bilmediği önermesini tasdik etmemesi gerekir. Bir kere daha, herhangi bir hüküm vermemek, uygun bir tutum gibi görünüyor.

Söyleyebildiğim kadarıyla infinitizm asla ciddi biçimde, dogmatik epistemolog için uygun bir akıl yürütme modeli olarak düşünülmemiştir. Bazı felsefeciler, inançların son derece değiştirilebilir olduğunu çünkü onların her zaman iptal edilebileceğini savunur fakat bu, infinitizm için zorunlu olan şey değildir.[34] Zorunlu olan şey, eğer S, p'yi biliyorsa p için gerekçelerin sonsuz ve tekrar edilemez olması iddiasıdır. Bu gibi süreçlerin asla tamamlanamayacağı aşikâr olduğu için dogmatik epistemologlar, infinitizmi onaylayamaz. (Parantez içerisinde bunun, Pironcu Şüpheci için uygun bir model olmadığı ya da bunun akılcı bir şekilde uygulanamayacağı anlamına gelmeyeceğine işaret etmeliyim.)[35]

---

34 Bkz. Charles Sanders Peirce, "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man," *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, Mass.: Belknap, 1965), vol. 5, bk. 2, 152–153.

35 Gerçekten ben, infinitizmin gerileme problemine doğru "çözüm" olduğunu düşünüyorum ve bunu zaten şurada savundum: "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons," *Philosophical Perspectives*, vol. 13, ed. J. Tomberlin (1999), 297–325; "Why Not Infinitism?" *Epistemology: Proceedings of the Twentieth World Congress in Philosophy*, ed. Richard Cobb-Stevens (2000), vol. 5, 199–208; ve "How a Pyrrhonian Skeptic Might Respond to Academic Skepticism" *The Skeptics: Contemporary Essays*, ed. Steven Luper (Burlington, Vt.: Ashgate, yakında çıkacak). İnfinitizm eğer bir çözümse onun dogmatik biz çozum olduğu ve burada ele alınan konunun, infinitizmin (ya da temelciliğin ya da tutarlıcılığın), dogmatiğe problemleri çözecek bir model sağlayıp sağlamadığına işaret etmek önemlidir.

## 10. PİRONİZM'İN (ÇOK) KISA DEĞERLENDİRİLMESİ

Pironcu'nun akıl yürütmenin hiçbir sürecinde haklı olmamasının, akıl yürütmenin, belirgin olmayan şeyle ilgili problemlerin üstesinden gelebilmesi gibi olduğu açığa çıkmıştır. Bu yüzden bizim C tipi önermelerin bilgisine sahip olup olamayacağımız hakkında bir hüküm vermeyen tasdik, makul gibi görünmektedir. Bu, şaşırtıcı bir sonuç mudur? Ben, pek çok temelcinin ve bağdaşımcının bunu sonunda bulacağını düşünmeliyim.

# 12. BÖLÜM

Richard Feldman

# EPİSTEMOLOJİK YÜKÜMLÜLÜKLER

Çeviren: Şeyma Yazıcı

İNSANLARIN EPISTEMOLOJIK VEYA AKLİ (*İNTELLECTUAL*) YÜKÜMLÜLÜK (*DUTİES*) ve gerekliliklerinin (*requirements*) olduğu geniş ölçüde kabul edilmiştir. John Locke'tan alınan aşağıdaki pasaja bakalım:

> İman, aklın kesin bir tasdikinden başka bir şey değildir: öyle ki o, görevimiz olduğu üzere, düzenlenirse, iyi/sağlam bir gerekçe dışında herhangi bir şeye dayanarak gerçekleştirilemez ve bu nedenle o iman, söz konusu gerekçeye karşıt olamaz. İnanmak için herhangi bir gerekçesi olmaksızın inanan kimse, kendi heva ve heveslerine müptela olmuş olabilir; fakat o, yapması gerektiği üzere ne doğruyu aramaktadır ne de sahip olduğu temyiz edici yetileri, ona, kendisini hata ve yanlışlardan korumak için kullanmasını salık veren yaratıcısına olan itaatini yerine getirmektedir. Bununla birlikte, bunu, gücünün elverdiği en iyi şekilde yapmayan kimse de bazen doğruyu bulabilir, fakat o kişi sadece şans eseri doğru taraftadır ve bu kazara şanslılığın, onun gidişatının intizamsızlığını mazur kılıp kılmayacağını bilmiyorum. En azından şu kesindir ki o kişi, içine düştüğü her ne hata varsa ondan sorumlu olmalıdır: oysa ki Tanrı'nın ona verdiği nuru ve kuvveleri kullanan ve bu yardımlar ve sahip olduğu yetileriyle samimi bir şekilde doğruyu keşfetmeye çalışan kişi, rasyonel bir varlık olarak yükümlüğünü yerine getirmenin memnuniyetini duyabilir, öyle ki o kişi, hakikati kaçırabilirse de onun mükafatını kaçırmayacaktır. Çünkü o, tasdikini doğru bir şekilde idare eder ve ne olursa olsun herhangi bir durum ve meselede, inansa da inanmasa da tasdikini yapması gerektiği gibi aklın onu yönlendirdiği yere yerleştirir. Bundan başka türlü davranan, kendi nuruna karşı gelmiş ve ona verilen kuvveleri suistimal etmiş olur.[1]

Bu pasajdan, inananlar olarak yükümlülüklerimizin neler olduğuna dair birçok fikir çıkarmak makuldür. Locke, ilk olarak, "imanımızı düzene koyma" yükümlülüğümüzün olduğunu söylemektedir. Locke'ın daha spesifik düşüncesi, şeylere yalnızca "iyi bir gerekçeye dayanarak" inanma yükümlülüğümüzün olduğudur. Yapması gerektiği üzere bunu yapan insan, "aklın onu yönlendirdiği şekilde inanır veya inanmaz." Dolayısıyla muhtemelen bizler, gerekçeleri uygun bir şekilde kullanarak aklın

bizi yönlendirdiği şekilde imanımızı düzene koymalıyız. Gerekçeleri delille aynı şey olarak kabul edersek Locke'ın görüşü, delilimizin işaret ettiği yönde inanma yükümlülüğümüzün olduğu şeklindedir. Bu pasajda biraz daha farklı bir düşünce de vardır. Locke, "doğruyu arama" yükümlülüğümüzün olduğunu söylemektedir. Aklın yönlendirdiği şekilde inanma yükümlülüğü ile doğruyu arama yükümlülüğü arasındaki fark, birazdan belirgin hale gelecektir.

"*The Ethics of Belief*" (İnanç Ahlakı) başlıklı, çokça tartışılan bir makalede, William K. Clifford benzer bir temayı dile getirmektedir. Clifford, yükümlülüklerimiz ile delilimize göre hareket etmeyi Locke'tan daha açık bir şekilde ilişkilendirmektedir. O, "Yetersiz bir delile dayanarak herhangi bir şeye inanmak, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır."[2] diye yazmaktadır. Makalede, denizde sefere çıkmaya uygun olup olmadığını yeterli bir şekilde araştırmaksızın denize gemi gönderen bir gemi sahibi ile ilgili merkezi bir örnek "Araştırma Yükümlülüğü" başlıklı bir bölümde belirmektedir. Tartışma boyunca Clifford, bazı noktaları, hepimizin sahip olduğu, inançlarımızı uygun bir şekilde düzenleme yükümlüğü açısından ifade etmektedir. Ona herhangi bir politik doğruluk ödülü kazandırmayacak olan bir pasajda Clifford şöyle yazmaktadır:

> İnsanlığa karşı zorunlu olarak yükümlü olanlar yalnızca liderler, devlet adamları, filozoflar ya da şairler değildir. Köyün meyhanesinde sıkıcı ve seyrek cümlelerle konuşan her köylü, kendi ırkının önünü tıkayan ölümcül hurafelerin yok edilmesine ya da canlı tutulmasına yardım edebilir. Bir zanaatkârın çalışkan eşi, çocuklarına, toplumu birleştiren ya da onu parçalara ayıran inançları aktarabilir. Hiçbir zihinsel basitlik, ne olduğu belli olmayan hiçbir mevki, inandığımız her şeyi sorgulama yükümlüğünden kaçamaz.[3]

Clifford, Locke'tan alıntılanan pasajdaki fikirlerin ilkine oldukça benzer bir şeyi teyit ediyor gibi görünmektedir: delilin dikte ettiği şekilde inanma yükümlülüğü. Fakat bunu Tanrı'ya karşı bir yükümlülük olarak açıklamak yerine Clifford, bunun "insanlığa karşı bir yükümlülük" olduğunu söylemektedir. Ona göre, toplumun iyiliği inananlar olarak yükümlülüklerimizi yerine getirmemize bağlıdır!

William James, "*The Will to Believe*" (İnanma İradesi) adındaki meşhur makalesinde Clifford'ın temel iddialarına itiraz etmektedir. James'e göre, en azından belli bir tür önermeler sınıfı için, pratik mülahazalar delil olmasa da bir inancı uygun/geçerli kılabilir. James de tartışmasının bir kısmını yükümlülüklerimiz açısından ifade etmektedir:

> Kanaat hususundaki yükümlülüklerimizi ele almanın iki yolu vardır -bunlar birbirinden tamamen farklı ve farklılıkları konusunda bilgi teorisinin şimdiye kadar pek az ilgi gösterdiği yollardır. *Doğruyu bilmek zorundayız ve hatadan sakınmak zorundayız*,- bunlar, bilen kimseler olmayı uman bizler için ilk ve büyük buyruklardır; fakat bunlar, tek bir buyruğu ifade etmenin iki ayrı yolu değil, birbirinden ayrılabilen iki kanundur.[4]

Bu, Locke'tan alınan pasajdaki ikinci fikirle benzer görünmektedir: bizim yükümlülüğümüz, doğruyu aramaktır. Fakat James, görevimizin doğruyu *bilmek* olduğunu söylemektedir. İleride göreceğimiz üzere bu detay, bir farklılığa neden olmaktadır.

İnananlar olarak yükümlülüklerimiz olduğu fikri, başta Roderick Chisholm olmak üzere bazı çağdaş epistemologların yazılarında da öne çıkmaktadır. Chisholm'ın spesifik iddiaları yıllar içinde değişmiştir fakat temel iddiası *Theory of Knowledge* kitabının ikinci baskısındaki şu sözleriyle açıklanmıştır:

> Akli gereklilik" olarak adlandırılabilecek bir kavramı ele alalım. Her bir insanın bütünüyle akli bir gerekliliğe tâbi olduğunu varsayabiliriz, yani şunu gerçekleştirmek için elinden geleni yapma gerekliliği: Bir kimse düşündüğü her *h* önermesi için, *h*'yi ancak ve ancak *h* doğru ise kabul eder. Bunun, akıllı bir varlık *olarak* kişinin sorumluluğu ya da yükümlüğü olduğu söylenebilir. (Fakat bir gereklilik olarak o, yalnızca *prima facie* (ilk bakışta) bir yükümlülüktür; genellikle olduğu üzere akli olmayan bazı gereklilikler tarafından geçersiz kılınabilir ve az ya da çok yeterli bir şekilde yerine getirilebilir).[5]

Chisholm'dan alınan pasaj, bu makalede önemli olacak iki görüşü sunmaktadır. Chisholm, düşündüğümüz bütün önermeler arasından yalnızca ve bütün doğrulara inanmaya çalışma yükümlülüğümüzün olduğunu söylemektedir. O, doğrulara gerçekten de inanma yükümlülüğümüzün olduğunu söylememektedir. Bunun sebebi, inançların açıkça gayr-ı iradi olması ile ilişkili olabilir. Bu husus, epistemolojik yükümlülükler tartışmasını önemli ölçüde karmaşık hale getirmektedir. Chisholm, bu epistemolojik (ya da akli) gerekliliğin diğer gereklilikler tarafından geçersiz kılınabileceğini ifade etmektedir. Ona göre ahlaki ya da sağduyusal (*prudential*) yükümlülükler, epistemolojik yükümlülüklerden daha ağır basabilir. Bu nokta da tartışmayı karmaşıklaştırmaktadır.

Son zamanlarda yazılan "The Epistemic Duty to Seek More Evidence" (Daha Fazla Delil Aramaya Dair Epistemolojik Yükümlülük) başlıklı bir makalede, Richard J. Hall ve Charles R. Johnson, kesin bir şekilde bilmediğimiz her önerme hakkında daha fazla delil arama yükümlülüğünüzün olduğunu iddia etmektedirler.[6] Bu nokta, burada önemli olabilecek bir başka meseleyi, yani bir kimsenin zaten sahip olduğu delile tâbi olma ile ilave deliller toplama gibi faaliyetleri gerektiren yükümlülük arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır.

Bu pasajlar ve bunlara benzeyen diğer birçok pasaj, epistemolojik yükümlülükler hakkındaki çeşitli sorulara yol açmaktadır. Ve bu sorular, bu bölümün odak noktası olacaktır.

1. Epistemolojik yükümlülüklerimiz nelerdir?

Yukarıda alıntılanan pasajlardan bazıları, delilimizin dikte ettiği şekilde inanma yükümlülüğümüzün olduğu fikri ile ilgilidir. Chisholm, doğrulara inanmaya çalışma yükümlülüğümüzün olduğunu söylemektedir. Fakat diğer yazarlar, yükümlülüklerimizin, uygun deliller toplamak, çok miktarda delil aramak vb. başka faaliyetleri gerektirdiğini öne sürmektedirler. Ben, Locke ve Clifford'ın ifadesiyle, sahip olduğumuz delilin dikte ettiği şekilde inanma yükümlülüğümüz olduğu şeklinde önerilen fikri savunacağım.

2. Bir yükümlülüğü *epistemolojik* yapan şey nedir?

Başlarken yaptığımız alıntılardan bazıları, belli yükümlülük ve sorumlulukların (*obligations*) *epistemolojik* (ya da *epistemik*) yükümlülük ve sorumluluklar oldukların öne sürmektedirler. Epistemolojik yükümlülükler, ahlaki yükümlülükler gibi diğer türdeki yükümlülüklerden açık bir şekilde farklılaşmaktadırlar. Bu, belli bir yükümlülüğü epistemolojik bir yükümlülük yapan şey nedir sorusunu gündeme getirmektedir. Benim önerim şudur: bir yükümlük, ancak, rasyonel inananlar olmak için yerine getirmek zorunda olduğumuz bir yükümlülük ise epistemolojiktir.

3. Epistemolojik yükümlülükler diğer tür yükümlülüklerle nasıl etkileşime girmektedir?

Chisholm, daha önce alıntılanan pasajda, doğruya inanmaya çalışmak şeklindeki akli yükümlülüğümüzün, genellikle, akli olmayan diğer yükümlülükler tarafından geçersiz kılındığını söylemektedir. Bunun sunduğu resme göre, birçok tür yükümlülük vardır ve akli (ya da epistemolojik) yükümlülükler bu türlerden biridir. Bu farklı yükümlülükler birbirlerine rakip olabilir ve nihayetinde bir yükümlülük galip gelebilir. Bu resim, diğer yükümlülüklerin neler olduğu ve çeşitli yükümlülükler arasındaki çatışmaların nasıl çözüleceği ile ilgili çok sayıda soruyu akla getirmektedir. Ben burada bu tür çatışmaların çözümünü tartışmayacağım, fakat 2. soruya vereceğim cevaba destek sağlamak için çatışma ihtimalini kullanacağım.

## I. YÜKÜMLÜLÜKLER VE GEREKLİLİKLER

Epistemolojik yükümlülükler hakkında yukarıda ortaya atılan sorulara geçmeden önce genel anlamda yükümlülükler fikrine açıklık getirmek için birkaç bir şey söylemek yararlı olacaktır. Söylenecek olanlar tam bir açıklama olmaktan uzaktır, fakat en azından müteakip tartışmalar için bir kılavuzluk sağlayacaktır.

Yükümlülükler, gereklilikler ve sorumluluklar terimlerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanacağım. Bu kavramlar arasında farklılıklar bulmak için bazı nedenler bulunabilirse de burada bu farklılıkların önemli olmayacağına inanıyorum.

*Cambridge Felsefe Sözlüğü* yükümlülüğü (*duty*) şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir kimsenin yapması gereken, yapmaya mecbur olduğu şeydir. Yükümlülükler ahlaki, yasal, ebeveynlikle ilgili, mesleki vb. olabilir."[7] Bu kullanıma göre, belli bir potansiyel davranış parçası, bir kimse için, yükümlülük olma (ya da yükümlülük gereği olma ya da zorlayıcı ya da gerekli kılınan olma) niteliğine sahiptir. Fakat elbette buradan, kişinin gerekli davranışı yaptığı sonucu çıkmamaktadır: yükümlülükler yerine getirilmemiş bir şekilde kalabilir.

Bu konuda yorum gerektiren birkaç nokta vardır.

Birincisi, bir kimsenin belli bir şeyi yapma yükümlülüğünün olduğunu söylemek, o kimsenin o şeyi yapmasının hoş, faydalı ya da iyi bir fikir olacağından daha fazla bir şey söylemektir. İşe gitmek için evden ayrılırken komşumu gördüğümde ona "günaydın" demem nazik bir davranış olur ama çok az kişi bir komşuya yakışır şekilde davranma yükümlüğüm olduğunu söyleyecektir. Biraz daha fazla uyursam genel sağlık durumum az bir oranda iyileşebilir, ama biraz daha fazla uyuma yükümlüğüne sahip olduğumu söylemek yanlış görünmektedir. Hava tahminlerini dikkate alarak bahçemdeki çimleri bir başka güne ertelemek yerine bugün biçmem muhtemelen iyi bir fikirdir. Fakat yine de muhtemelen, çimleri biçme yükümlülüğüm yoktur. Ortada bir yükümlülüğün olması için bundan daha güçlü bir şey olmalıdır.

İkincisi, bir kimsenin belli bir şeyi yapma yükümlülüğü olduğunu söylemek, o şeyin toplamda o kimsenin yapabileceği en iyi şey olduğundan daha az etkili bir şey söylemektir. Bazı yükümlülükler sadece *prima facie* yükümlülüklerdir ve başka yükümlülükler onlara baskın gelebilir. Öyleyse, bir kimsenin belli bir şeyi yapma yükümlülüğü olduğunu söylemek, o kimsenin o şeyi yapmasını engelleyen başka yükümlülükleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Chisholm'ın açıklamaları, epistemolojik yükümlülüklerin epistemolojik olmayan yükümlülükler tarafından bastırılabileceğini ima etmektedir. Yükümlülükler arasındaki çatışmalar, yükümlülüklerin farklı türden olduğu durumlarla sınırlı olmak zorunda değildir. Mesela bir insan, birbiri ile çatışan *prima facie* ahlaki yükümlülüklere sahip olabilir.

Üçüncüsü, hangi davranışların yükümlülük olma derecesine yükseldiğini söylemek kolay bir iş değildir. Mesela bir üniversite hocası için yapmasının genel olarak iyi olacağı bazı şeyleri düşünün. Bunlardan bazıları yalnızca yapılması arzu edilir şeylerdir: öğrencilerin ilgisini çekecek örnekler kullanmak; eğer en azından hafiften de olsa eğlenceli ise fıkra anlatmak. Oysa diğer bazı şeyler daha makul bir şekilde yükümlülük olarak adlandırılabilir görünmektedir: adil ve tutarlı bir şekilde not vermek; açık ve makul ölçüde ödevler vermek. Neyin iyi ve arzu edilir, neyin yapılmasının gerekli olduğu arasındaki sınırın tam olarak ne olduğu net olmaktan uzaktır.

Dördüncüsü, yükümlülüklerin kaynağını ya da dayanağını anlamaya çalışmak da bir başka zorluk kaynağıdır. Yükümlülük olarak adlandırdığımız bazı şeylerin dayanağı bir kurumun açık kuralları olabilir. Eğer üniversitenizin, her öğretim üyesinin her hafta belli bir süre ofiste olması şeklinde zorlayıcı bir politikası varsa, her öğretim üyesi bunu yapmak zorundadır. Yasal yükümlülükler dayanaklarını kanunda bulur. Fakat sıklıkla yükümlülük olarak adlandırılan diğer şeyler, herhangi bir kurumsal kaynaktan ortaya çıkıyor gibi görünmemektedirler. Bunları, "doğal" yükümlülükler olarak adlandırabiliriz. Mesela bir anne-babanın, çocuk ya da çocuklarına bakma doğal yükümlülüğüne sahip olduğu söylenebilir. Epistemolojik yükümlülüklerin, sözleşmeye dayalı ya da kurumsal bir kaynağı yok gibi görünmektedir. İnançlarımızı belli şekillerde oluşturma yükümlülüğümüz olduğunu empoze eden bir anlaşma imzalamadık. Bize epistemolojik yükümlülükler empoze eden kanunlar yoktur. Eğer böyle yükümlülüklerimiz varsa, bunlar bir başka şekilde ortaya çıkmaktadır.

Hall ve Johnson tarafından önerilen bir ihtimale göre, yükümlülükleri belli amaç ve gayeleri benimsemek suretiyle ediniriz. Onlar şöyle demektedirler: "Eğer bir G amacına sahipseniz ve A fiili G'yi başarmanın en iyi yolu ise, o zaman ortada sizin A'yı yapmanız gerektiğini anlamlı kılan bir şey vardır ya da A'yı yapmak sizin için rasyoneldir. A'nın, G'ye izafeten bir *yükümlülük* olduğunu söyleyeceğiz."[8]

Bu açıklama, yükümlülükler edinmeyi birçok filozofun istediğinden daha kolay hale getirmektedir. Eğer bir hoca, öğrencilerine ders materyallerini öğretme amacına sahipse ve bunu gerçekleştirmenin en iyi yolu yerinde örnekler kullanmaksa, Hall ve Jonhson'ın önerisine göre, o öğretmenin (söz konusu amaçla bağlantılı olarak) yerinde örnekler kullanma yükümlülüğü vardır. Eğer ben düzgün biçilmiş çimlerim olsun istiyorsam, onların önerisine göre, çimlerimi bugün biçme yükümlülüğüne sahibim. Bu öneri, yükümlülükler ile arzu edilen amaçlara ulaşmayı en iyi şekilde destekleyen daha az iyi olan şeyleri birbirinden ayırır gibi görünmemektedir. Elbette onların, yükümlülükler ile daha az iyi olan şeyler arasında bir ayrım olduğunu inkâr etmeleri ve diğer insanların bir davranışın yalnızca arzu edilen sonuca ulaşmada en iyi yol olduğunu söylediği durumlarda çok zayıf bir *prima facie* yükümlülüğün olduğunu söylemeleri mümkündür. Bu hususta tartışmanın kesin bir yolu olduğunu söylemek zordur.

Benim de burada dayanacağım bir başka açıklamaya göre, belli tür şeyler, sadece o türden olmalarından ötürü, belli yükümlülüklere sahiptirler. Böylece, söz gelimi sadece bir ebeveyn olması nedeniyle bir kimse çocuğuna bakma yükümlülüğüne sahiptir. Bu ebeveynlikle ilgili bir yükümlülüktür. Bir kimse, karşılık gelen bir amaç ya da arzusu olmasa da bu yükümlülüğe sahiptir. Kanunlar da ebeveynlere çocuklarına bakma yükümlülüğünü dayatabilir. Dolayısıyla bir kimse çocuğuna bakmakla ilgili hem yasal hem de ebeveynlikle ilgili bir yükümlülüğe sahip olabilir. Bu yaklaşım, sadece arzu edilir olan davranışlar ile gerekli olan davranışlar arasında ayrım yapmak için alan açmaktadır. Çocuğunun iyiliğini isteyen bir babanın, onun temel bakımını sağlama

yükümlüğü vardır fakat yapılması zorunlu olmasa da bu amacı en iyi şekilde gerçekleştirecek şeyler olabilir. Ne yazık ki ortaya konulduğu şekliyle söz konusu açıklamadaki hiçbir şey, neden bazı şeylerin *prima facie* gerekli ve bazı şeylerin yalnızca arzu edilir olduklarını açıklamamaktadır. Bu [husus] açıklanmaksızın bırakılacaktır.

Yükümlülükler hakkında genel olarak daha fazla şey söylemek faydalı olurdu, fakat buradaki amaçlarımız açısından bu açıklamalar yeterlidir.

## II. EPİSTEMOLOJİK YÜKÜMLÜLÜKLER: GENİŞ VE DAR ANLAMDA

Epistemolojik yükümlülüklerimizin türleri hakkında önemli ölçüde farklı birçok görüş vardır. Bu görüşler, epistemolojik yükümlülükleri, spesifik önermelere inanma yükümlülüğü olarak sınırlayan anlayıştan başlayarak inançla ilişkilendirilen diğer tür davranışları içeren anlayışlara kadar uzanan bir hiyerarşi içinde düzenlenebilir.

### İnanma Yükümlülüğü

Makalenin başlangıcındaki pasajlardan bazıları epistemolojik yükümlülüklerimizin belli tür inançlara sahip olmak ya da onlardan kaçınmak olduğunu iddia etmektedirler. Clifford'ın, hakkında yetersiz deliliniz olan hiçbir şeye inanmama yükümlülüğüne sahip olduğunuzu ifade eden sözleri bir örnek olarak alınabilir. Güvenli olduğuna dair yeterli delili olmaksızın gemisini denize gönderen gemi sahibi örneğinde Clifford'ın itiraz ettiği, gemi sahibinin, gemisinin güvenli olduğuna dair inancıdır. Bir kimse gemi sahibinin gemisini sefere göndermesine de itiraz edebilir ki şüphesiz Clifford buna da itiraz ederdi. Fakat Clifford, kabul edilemez olanın inancın kendisi olduğunu belirtmektedir.[9]

Epistemolojik yükümlülüklerle ilgili bu görüşün iki kritik özelliği, inanmanın kendisini yükümlülükle ilgili bir şey yapması ve delilsel desteği bir kimsenin sahip olması gereken inançlarda ana belirleyici yapmasıdır. Bu iki görüşü birbirinden ayırmak mümkündür. Bir kimse, belli inançlara sahip olmak ya da onlardan kaçınmanın yükümlülüğümüz olduğuna katılsa da delilsel mülahazaların, sahip olmamız ya da kaçınmamız gereken inançları belirlediğini inkâr edebilir. Bununla birlikte amaçlarımız açısından önemli olan şey, epistemolojik bir yükümlülük olarak yapmak zorunda olduğumuz türden şeylerin doğasıdır. Bu görüşün delilci yönünden bakınca çok fazla bir şey ortaya çıkmayacak. Her halükârda epistemolojik yükümlülüklerle ilgili ilk görüş şudur:

> $EY_1$. Bizim, yalnızca sahip olduğumuz delillerle desteklenen bütün önermelere inanma [noktasında] epistemolojik bir yükümlülüğümüz bulunmaktadır.

($EY_1$)'in bahsedilmeye değer küçük modifikasyonları vardır. Evvela, yükümlülüğe ilişkin tutumları sadece inançtan daha fazlasına yaymalıyız. Genel yükümlülük, bir kimsenin delili tarafından desteklenen bir tutuma –inanma, inanmama ya da hükmü askıya alma (ya da uygun derecedeki bir inanca) – sahip olmasıdır. Ve bir kimse, haklarında uygun bir tutum içerisinde olma yükümlülüğüne sahip olduğu önermeleri, düşünmek üzere ele aldığı önermelerle sınırlandırabilir. O halde,

> $EY_2$. Herhangi bir p önermesi, t zamanı ve S kişisi için, S, t'de p'yi düşünürse, S'nin, p'ye karşı, t'de p ile ilgili deliline uygun düşen epistemolojik bir tutuma sahip olma yükümlüğü vardır.

($EY_2$)'nin vurgulanmaya değer bir implikasyonu vardır. O, delilimiz tarafından desteklenen şeye inanma yükümlülüğümüz olduğunu ima ettiği gibi delilimizin desteklemediği inanç hakkında hüküm vermekten kaçınma yükümlülüğümüzün olduğunu da ima etmektedir. Hem Locke hem Clifford ikinci yükümlülüğü yerine getirmedeki başarısızlığa odaklanmaktadırlar. Onlar, birincisi hakkında daha az şey söylemektedirler. Locke, iyi bir gerekçesi olmaksızın inanan, kendi heva ve heveslerine müptela olmuş bir insandan söz etmektedir. Clifford "inandığımız her şeyi" sorgulama yükümlülüğümüzden bahsetmektedir. Onun meşhur ifadesi yalnızca iyi bir delil olmaksızın inanma suçundan bahsetmektedir. Oysa onlar, insanların, iyi gerekçelere sahip oldukları halde inanmakta başarısız oldukları durumlardan da bahsedebilirlerdi. Zira bu da ciddi bir problemdir. Clifford'ın pozisyonunu şu şekilde tadil ettiği düşünülebilir: bir kimse o şekilde inanmak için iyi bir delile sahip olmasına rağmen gemisinin tehlikeli olduğuna inanmakta başarısız olmaktadır. ($EY_2$), onların yorumlarıyla aynı çizgidedir.

Birçok yazar herhangi bir şeye inanma yükümlüğümüzün olduğunu varsaymayı kabul edilemez bulmaktadır.[10] Bunun nedeni, belli bir şeyi yapma yükümlülüğüne, ancak o şey kontrol edebileceğimiz bir davranış ise sahip olabileceğimiz düşüncesidir. Fakat inançlarımız bizim kontrolümüzde değildir, en azından alakalı bir tarzda değildir. Dolayısıyla bu argümana göre bir şeye inanma ya da inanmama yükümlülüğümüz olamaz. Bu meseleyi burada daha detaylı bir şekilde ele almayacağım. Şu an için, inançların iradi olmadığı öncülünün herkes tarafından kabul edilmediğini kaydetmek yerinde olur. Locke'tan yapılan alıntı şüphesiz bir tür doksastik iradeciliği önermektedir ve yakın dönemdeki diğer yazarlar bu tezi savunmuştur.[11] Başka bir yerde, inançlar iradi olmasa da bir kimsenin bir şeylere inanma yükümlüğünün (ya da sorumluluğunun) olabileceğini öne sürdüm, tıpkı bir kimsenin uygulayamayacağı halde ebeveynlikle ilgili ya da yasal yükümlülüklerinin olması gibi.[12] Ben, inanma ile ilgili epistemolojik yükümlülüklerin var olduğuna yapılan itirazın başarısız olduğu varsayımı ile devam edeceğim.

## İnanmaya Çalışma Yükümlülüğü

İnançların iradi olmadıklarını ve dolayısıyla yükümlülükler ve gereklilikler için uygun bir konu olmadıklarını düşünen filozoflar yine de epistemolojik yükümlülüklerin olduğunu iddia edebilirler. Bu yükümlülükler, kontrolümüz altında olan ilgili davranışa taalluk etmektedir. ($EY_2$)'yi savunan filozoflar, aynı şekilde bu ilave yükümlülüklerin de olduğuna katılabilir.

Etkili kitabı *Theory of Knowledge*'ın ilk baskısında Chisholm, önermelere inanma yükümlülüğümüz olduğu ihtimalini değerlendirmektedir. O, önermelere inanma yükümlülüğüne ancak inançlar fiil ise sahip olabileceğimizi söylemektedir. Daha sonra o, şu soruyu sorar: "İnançlar bir kimsenin gücü dâhilinde olan fiiller ya da mümkün fiiller midir?"[13] Chisholm bu soruyu doğrudan cevaplamamaktadır, fakat ortaya çıkan meseleyi incelenmekte olan görüş için bir güçlük olarak tasvir etmektedir. Bu, onun, inançların gücümüz dâhilinde olan fiiller olduklarının ve bu nedenle inanma yükümlülüğüne sahip olmuş olduğumuzun şüpheli olduğunu düşündüğünü göstermektedir. *Theory of Knowledge*'ın ikinci baskısında ise ilk baskıdakiyle kıyaslanabilir hususta Chisholm, her insan daha önce zikredilen akli gerekliliğe tâbidir, yani "bir kişi şunu gerçekleştirmek için elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışır: düşündüğü her *h* önermesi için, ancak ve ancak *h* doğru ise *h*'yi kabul eder"[14] demektedir.

Chisholm'ın, düşündüğümüz tüm önermeler arasından yalnızca ve bütün doğru olanlara inanmada kendimize genel bir eğilim vermeye çalışma şeklinde akli bir gerekliliğe sahip olduğumuzu önerdiği düşünülebilir. Bir kimse bu sorumluluğu uygun zihin alışkınlıkları geliştirerek ya da eleştirel düşünme derslerine katılarak yerine getirebilir. Hatta spesifik yanlış önermelere inanmış olmak, inançlarımız arasındaki doğruların dengesinde genel bir artışa yol açmış olabilir. Fakat açıktır ki bu, Chisholm'ın aklındaki şey değildir. O, akli sorumluluklardan bahsettiğinde asla bu tür davranışlardan bahsetmemektedir. Chisholm, spesifik bir durumda akli gerekliliğimiz, bir önermeye inanmamaktan ziyade inanmakla yerine getirilebilir demektedir. Bu, yapmaya çalışmamız gereken şeyin belli zihin alışkanlıkları geliştirmek değil, daha ziyade spesifik önermelere inanmak ya da inanmamak olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Chisholm'ın görüşü şudur:

> $EY_3$. Herhangi bir p önermesi, t zamanı ve S kişisi için, S t'de p'yi düşünürse, S'nin şunu gerçekleştirme yükümlülüğü vardır: S, p'ye, ancak ve ancak p doğru ise inanır.

Chisholm'ın, doğrulara inanmaya çalışmanın en iyi yolunun, kişinin deliline tâbi olması olduğunu makul bir şekilde iddia edebileceğini düşünürsek, onun önerisinin implikasyonları, ($EY_2$)'nin implikasyonlarından önemli ölçüde farklılaşmayabilir. Dolayısıyla, bunlar arasındaki farklılıklar üzerinde durmamıza gerek yoktur.

Bununla birlikte, eğer doksastik iradecilik endişe kaynağı ise ($EY_3$)'ün, tam olarak nasıl ($EY_2$)'den daha iyisini yapacağının düşünüldüğünü görmek güçtür. Eğer inanmak bizim kontrolümüzde değilse, bir inanç oluşturmaya çalışmak için ne yapacağımız net değildir. Söz konusu öneriye göre, bir tür zihinsel çaba içine girebilir, kendimizi belli bir inanç konusunda ikna etmeye çalışabiliriz. Fakat ben bu önerinin doğru olmadığına inanıyorum. En azından ben, ne yapılacağını bilmiyorum. Elbette, uzun bir sürede kendimizi belli bir önermeye inandırmaya çabalamak için yapabileceğimiz şeyler vardır ve belli düşünce alışkanlıkları geliştirebiliriz. Ancak ifade edildiği üzere, bu, Chisholm'ın zihnindeki şey değildir.

## Delil Toplama Yükümlülüğü

($ED_2$)'nin gerektirdiği epistemolojik yükümlülüklere eklemeler yapan ya da onları başka yükümlülüklerle değiştiren bir diğer görüşe göre, bilinçli inançlar oluşturmak için gerekli olan delilleri toplama şeklinde epistemolojik yükümlülüklerimiz bulunmaktadır. Doğrusu, bir kimse bunun gerçekten, Clifford'ın gemi sahibinin yerine getirmeyi başaramadığı yükümlülük olduğunu düşünebilir. Gemi sahibi, gemisinin denize uygunluğunu ortaya çıkarmak için gerekli olan delili toplamalıydı. Bu delili toplamadaki başarısızlık akli bir günahtı. Gerekli delili edinmeksizin gemiyi sefere göndermek ahlaki bir günahtı.

"The Epistemic Duty to Seek More Evidence"ta Richard J. Hall ve Charles R. Johnson delil arama [şeklinde] kapsamlı bir yükümlülüğe sahip olduğumuzu savunmaktadırlar. Onlar, makalelerinin amaçları için, epistemolojik yükümlülüğümüzün yalnızca ve bütün doğru önermelere inanmak olduğunu varsaymaktadırlar. Bu amaç göz önünde bulundurulursa, onlar, [doğruluğundan] emin olmadığımız bütün önermeler hakkında, o önermelerle ilgili daha fazla delil arama *prima facie* yükümlülüğümüzün olduğunu iddia etmektedirler. Onlar, bunun bize büyük bir sorumluluk yüklediğini ve bu yükümlülüklerin hepsini yerine getiremeyeceğimizin farkındadırlar. Ve bu yü-

kümlülüklerin oldukça zayıf olduğunu ve sıklıkla diğer faktörler tarafından geçersiz kılındıklarını kabul etmektedirler.

O halde Hall ve Johnson'ın görüşü ile ilgili spesifik formülasyonumuz şu şekildedir:

> $EY_4$. Herhangi bir p önermesi, t zamanı ve S kişisi için, eğer p, t'de S için kesin değilse, S, p ile ilgili ilave delil toplama *prima facie* yükümlülüğüne sahiptir.[15]

Şu anki amaçlarımız açısından ($EY_4$)'ün temel özelliği, yükümlülüklerimizi, basitçe mevcut delilimizin dikte ettiği şekilde inanma olarak belirlemek yerine, delil toplama olarak belirlemesidir. Dolayısıyla o, doksastik iradecilik konusunda ($EY_2$)'nin gündeme getirdiği soruları gündeme getirmemektir.

Hall ve Johnson, ($EY_4$)'ü, epistemolojik amacımızın yalnızca ve bütün doğrulara inanma olduğu öncülünden çıkarmaktadırlar. Onlar, aynı zamanda yukarıda alıntılanan, kabul ettiğimiz amaçları en iyi şekilde gerçekleştirecek şeyleri yapma yükümlüğümüzün olduğuna dair prensibi kullanmaktadırlar. Elbette onların vardığı bu sonuç, yalnızca ve bütün doğrulara inanma amacını "kabul eden" insanlarla sınırlı ise çıkmaktadır. Birçok insanın bu amacı kabul etme anlamına gelen herhangi bir şey yaptığı tartışmaya açıktır. Yine de onların söylediği üzere, insanlar bunu açıkça kabul etmiş olsa da olmasa da bazı şeylerin epistemolojik gaye ve amaç olduğu ya da bizim epistemolojik gaye ve amacımız olduğu yaygın bir şekilde öne sürülmüştür. Bu görüşün savunucuları muhtemelen, -dünya hakkında inanç oluşturma aktivitesi ile iştigal eden- akli bir varlık olarak bir insanın otomatik bir şekilde ilgili yükümlülüklere sahip olacağını söylerdi. Dolayısıyla onların argümanı, hepimizin yalnızca ve bütün doğrulara inanma amacına sahip olduğumuzu ifade eden bir öncülü argümana makul bir şekilde eklemedikleri sürece, yükümlülükleri birçok kimsenin istediği derecede yaygın kılacak gibi görünmemektedir.[16]

Her hâlükârda, Hall ve Johnson'ın epistemolojik yükümlülükleri, yükümlülüklerin kaynağı ile ilgili prensiplerinden çıkarmaları, yeni delil aramanın doğru inançlara sahip olmada en iyi yol olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ve bu genel anlamda akla yatkın (*sensible*) bir görüştür. Bununla birlikte yeni delil aramanın sonuçsuz olacağı bilinen bazı durumlar vardır. Eğer bir kimse, her türlü delilin telafi edilemez bir şekilde kayıp olduğunu biliyorsa, ilave delil aramanın çok fazla bir anlamı yoktur. Böyle durumlarda amacı gerçekleştirmenin en iyi yolunun daha fazla delil aramak olduğu doğru değildir. Dolayısıyla, onların prensiplerinin desteklediği şey, en iyi ihtimalle, iddialarının biraz tadil edilmiş versiyonudur.

($EY_4$)'ün bahsedilmeye değer mümkün varyasyonları vardır. ($EY_4$), kesin olmayan bütün önermeler hakkında delil toplamayı gerektirmektedir. Bazı alternatifler bizden daha mütevazı taleplerde bulunmaktadır. Mesela bir kimse, bir önerme gerekçelendirilmiş ise, yüksek kesinlik standardını kullanmak yerine, daha fazla delil aramaya gerek yoktur diyebilir.[17] Bir başka ihtimal, bir önerme ile ilgili daha fazla delil toplamamızın gerekli olup olmadığının, önermenin önemine göre değiştiği kanaatidir. Birçok şey, Clifford'ın gemi sahibinin gemisinin denize uygunluğu etrafında dönmektedir. Gemi sahibinin, gemisinin denize uygunluğu ile ilgili çok sayıda delili olmalıydı. Kabinlerden birinde boyanın dökülüp dökülmediği daha az dikkate değerdir, dolayısıyla onun, bu önerme hakkında delil toplamasına gerek yoktur. (EY4)'ün, ilave delil toplama yükümlülüğünü, o delili gerçekten bulma olasılığına bağımlı kılan çeşitli varyasyonları düşünülebilir. İlave delilin kişinin zaten sahip olduğu delille çatışma olasılığı [da] bu tür bir başka faktör olabilir.[18]

($EY_4$) ile onun yukarıda bahsedilen çeşitli alternatifleri arasındaki farklar mevcut amaçlarımız açısından hayati bir öneme sahip değildir. ($EY_4$) ile ilgili olarak önemli olan ve onu ($EY_2$) ve ($EY_3$)'ten ayıran şey, ($EY_4$)'ün epistemolojik yükümlülükleri uzun bir zamanda gerçekleşen dışsal davranışları gerektiren bir şey yapmasıdır. Bunlar eş zamanlı yükümlülükler olmaktan ziyade art zamanlı yükümlülüklerdir. Daha önceki öneriler, epistemolojik araştırmanın arkasındaki temel sorunun "İçinde bulunduğum bu durumda, şu an neye inanmalıyım (ya da inanmaya çalışmalıyım)?" olduğunu savunmaktaydı. Clifford'ın gemi sahibi, inancı için bir delilden yoksundu ve bu yüzden içinde bulunduğu mevcut durumda, inanmış olduğu şeye inanması yanlıştı. Chisholm'ın akli gerekliliklerimizle ilgili tasavvuru, onların (gerekliliklerin), mevcut koşullara göre bir kimsenin neye inanması gerektiği ya da neye inanmaya çalışması gerektiğine dair implikasyonlar doğurmasına olmasına neden olmaktadır. Bunun aksine Hall ve Jonson'ın görüşü, daha fazla delil için imkân ölçüsünde genişletilmiş bir araştırma yapma [şeklinde] epistemolojik bir yükümlüğümüzün olduğunu ima etmektedir. Onların ifade edilen görüşü, kişinin bu arada söz konusu önermeye karşı nasıl bir tutum içinde olması gerektiğini söylememektedir.

## Diğer Epistemolojik Yükümlülükler

Eğer insanlar art zamanlı epistemolojik yükümlülüklere sahipse ve bunlar, yalnızca ve bütün doğruları bilme amacından türeyen yükümlülükler ise, o zaman insanların, bu amacı gerçekleştirmelerine yardım edecek birçok epistemolojik yükümlülükleri var gibi görünmektedir. Bu diğer yükümlülükler, delil toplama konularıyla sınırlı değildir. Doğru inançlara sahip olma ve yanlış inançlardan sakınma şansımızı artırmak için yapabileceğimiz birçok şey vardır. İyi beslenmek ve yeteri kadar uyumak buna yardımcı olabilir. Belki yeterince alıştırma yapmak zihnimizi zinde tutar ya da bir Gingko takviye hapı yararlıdır. Bu görüşü aşağıdaki şekilde açıklayabiliriz:

> $EY_5$. Her insan doğru inançlarının sayısını maksimuma çıkaracak ve yanlış inançlarının sayısını minimuma indirecek şekilde davranma şeklinde epistemolojik bir yükümlülüğe sahiptir.

Bu düşüncenin de mümkün varyasyonları vardır. Bunlardan birisi, doğru inançların sayısından ziyade, çeşitliğini ya da önemini maksimize eden davranışı gerektirebilir. Daha önce olduğu gibi, burada da konu ile ilgili bu varyasyonlar mevcut amaçlarımız açısından merkezi bir öneme sahip değildir. Buradaki temel özellik, ($EY_5$)'e göre epistemolojik yükümlülüklerin, inançların karakteri üzerinde uzun vadeli etkilere sahip olacak davranışları içerek şekilde genişletilmiş olmasıdır. Bunun aksine, ($EY_2$)-($EY_4$) yalnızca spesifik inançlara odaklanmaktadır. Meseleye delil toplamayı dâhil eden ($EY_4$) bile, her bir spesifik önermeyle alakası olan bir yükümlülük formüle etmiştir. Tam aksine ($EY_5$), hem uzun vadeli kendini geliştirme programlarına girişme yükümlülüklerine hem de önceki versiyonun ima ettiği türden yükümlülüklere imkân vermektedir.

O halde epistemolojik yükümlülüklerimizin ne olduğu ile ilgili çeşitli görüşler vardır. En dar kapsamlı anlayışa göre, epistemolojik yükümlülükler, belli kognitif tutumlara sahip olma şeklindeki eş zamanlı yükümlülüklerdir. Daha kapsamlı anlayışa göre ise onlar yükümlülükler, kesin olmayan önermelere ilişkin delil edinme şeklindeki art zamanlı yükümlülüklerdir. Daha da geniş kapsamlı bir anlayışa göre, yükümlülükler, bizi daha etkili ve verimli düşünürler kılacak olan davranışlarla meşgul olma yükümlülükleridir. Bütün bu epistemolojik yükümlülüklerin hepsine sahip olmamız

mümkündür. Bu görüşler, kendileri dışındakileri engelleyecek şekilde formüle edilmek zorunda değildirler. Bu nokta, yine Clifford'ın gemi sahibi üzerine düşünülerek görülebilir. Onun, sahip olduğu delil dikkate alındığında, gemisinin denize uygunluğu hakkındaki hükmünü askıya alması gerektiğini söyleyebiliriz. Fakat onun aynı zamanda konu ile ilgili ilave delil toplama epistemolojik yükümlülüğü olduğunu da söyleyebiliriz. Ve eğer onun, gerekçelendirilmemiş inançlar oluşturma yönünde bir eğilimi varsa onun, genel kognitif gelişimini sağlayacak önlemler alma yükümlülüğü olduğunu da söyleyebiliriz.

Bununla birlikte ben, epistemolojik yükümlülüklerimizi en iyi ($EY_2$)'nin tasvir ettiğine ve ($EY_4$) ve ($EY_5$)'te ifade edilen yükümlülüklerin en iyi ihtimalle epistemolojik olmayan yükümlülükler olarak görülebileceğine inanıyorum. Bu görüş için kesin sonuca ulaştıran bir argümana benzeyen herhangi bir şey sunamam. Fakat, bir yükümlülüğü epistemolojik yapan şeyin ne olduğu ve neyin epistemolojik bir başarı olarak sayılabileceğiyle ilgili mülahazalardan, bu görüşüm için mütevazı bir destek çıkacağını düşünüyorum.

## III. EPİSTEMOLOJİK YÜKÜMLÜLÜKLERİ DİĞER YÜKÜMLÜLÜKLERDEN AYIRMA

Eğer epistemolojik yükümlülükler varsa, belli bir yükümlülüğü epistemolojik yapan şeyin ne olduğunu sormak doğaldır. Olasılıklardan biri şudur: Epistemolojik yükümlülükler, diğer yükümlülüklerden ilişkili oldukları türden davranışlar bakımından ayırt edilebilir. Bazen epistemolojinin inançların düzenlenmesi ile ilgili olduğu söylenir. Epistemolojik yükümlülüklerin, inanç oluşturma, muhafaza etme (*retention*), tadil etmeye (*modification*) ilişkin yükümlülükler olduğu düşünülebilir. Bu, II. bölümde anlatılan her bir görüşle uyumlu olacak şekilde anlaşılabilir. Epistemolojik yükümlülüklerin kendileri ya inanmaya ya kognitif tutumlara ya da bu kognitif tutumlarla önemli ölçüde ilişkili olan davranışlara taalluk ederler. Epistemolojik yükümlülüklerle ilgili dar kapsamlı bir anlayışa göre onlar, spesifik olarak inanma ya da bir başka kognitif tutum içinde olma yükümlülükleridir:

1. Bir önermeye inanma (ya da inanmama ya da inanç hakkında hüküm vermekten kaçınma) şeklindeki her yükümlülük, epistemolojik bir yükümlülüktür.

Yukarıda önerilen daha kapsamlı bir görüş şudur:

2. İnanma ya da diğer kognitif tutumlarla önemli ölçüde ilişkili olan her yükümlülük, epistemolojik bir yükümlülüktür.

(1) ve (2)'nin temel özelliği, epistemolojik yükümlülüklerin, yerine getirilmesi bir yükümlülük olan davranış türü ile tanımlanmalarıdır. Bir gereklilik, belli bir kognitif tutuma sahip olma gerekliliği ise ya da kognitif tutumlar oluşturmayla veya onları muhafaza etmeyle uygun bir şekilde ilişkili ise epistemolojiktir.

(2)'deki "Önemli ölçüde ilişkili" ifadesi, kabul edilmelidir ki belirsizdir. Neredeyse her gereklilik, inançla bir şekilde bağlantılıdır. Eğer anne-babaların çocuklarına belli bir şekilde davranması gerekiyorsa, bu gerekliliği yerine getirmek, çok büyük bir ihtimalle onların, çocuklara nasıl davrandıklarıyla ilgili inançlara sahip olmalarına neden olacaktır. Fakat (2)'ye göre, inançlarla olan bu bağlantı, anne-babalıkla ilgili yükümlülükleri epistemolojik yükümlülükler yapmamaktadır. Bu yükümlülük, kognitif tutumlarla "önemli ölçüde" ilişkili değildir. Fakat bunun aksine, delil toplama yüküm-

lülüğünün, inanç oluşturma ile önemli ölçüde ilişkili olduğu varsayılır ve bu nedenle epistemolojik olduğu kabul edilir.

(1) ve (2), bu konu hakkında yazanlar arasında yaygın olan bir görüşle, epistemolojik yükümlülüklerin çatışabileceği ve bazen epistemik olmayan yükümlülüklerin onlara baskın gelebileceği görüşü ile uyuşmamaktadır. Bir kimsenin aynı anda birbiri ile çatışan iki (*prima facie*) yükümlülüğünün olduğunu varsayın. Bu kişi bu iki yükümlülüğe aynı anda sahip olduğunda, bunlardan birini yerine getirebilmekte, fakat ikisini birden yerine getirememektedir. Yükümlülükleri zamanla ilişkilendirmek yerine şartlarla ilişkilendirmek daha iyi olabilir ancak bu detay burada önemli olmayacaktır. Ana fikir basit bir örnekle açıklanabilir. Bugün hem bazı akrabalarımı ziyaret etme yükümlülüğüm hem de bir ödev yazma yükümlülüğüm varsa ve bunlardan yalnızca birini yapabiliyor, ikisini aynı anda yapamıyorsam, o zaman bu iki yükümlülük çatışıyor demektir. Bu, benim bir yandan akrabalarımı ziyaret edip bir yandan ödevimi yazabildiğim ya da bir şekilde ikisini de yapmayı başaracağım mümkün koşulların olduğu gerçeğiyle uyumludur. İki yükümlülük, eğer mevcut koşullarda ikisini birlikte yapamıyor, yalnızca ikisinden birini yapabiliyor isem çatışır.

Bir kimsenin belli bir önermeye inanma ya da onun hakkında delil toplama şeklinde epistemolojik bir yükümlüğe sahip olduğunu varsayın. Bununla açık bir şekilde çatışan her yükümlülük, o önermeye inanmama ya da onun hakkında delil toplamama yükümlülüğü olacaktır. Fakat (1) ve (2)'ye göre bu çatışan yükümlülüklerin her ikisi de epistemolojik yükümlülükler olacaktır. Fakat o zaman bu gibi durumların, epistemolojik yükümlülüklerle epistemolojik olmayan yükümlülüklerin çatıştığı durumlar gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Belli bir zamanda bir şeye inanma epistemolojik yükümlüğünün ve yine o zamanda bir başka şey yapma yükümlülüğünün olduğu başka durumlar hayal etmek mümkündür. Eğer inanç oluşturma, bir şekilde bir başka yükümlülük içeren davranışı yapmayı imkânsız kılıyorsa, orada bir çatışma olacaktır. Bu tür durumlar çok sık rastlanan durumlar değildir, çünkü bir inanç oluşturmak, onunla bağlantılı olmayan dışsal bir davranışı nadiren engeller. Tartışma konusu bu türün muhtemel bir örneği şu şekildedir: varsayalım ki bir itfaiye memuru, en sevdiği hobisi olan bahçıvanlıkla ilgili bir kitap okumaktadır. O, gül bakımı ile ilgili bir sonuca inanmayı epistemolojik olarak gerekli kılan bazı gerçekleri öğrenmektedir. Tam bu gerçekler onun dikkatine sunulduğu sırada, yangın alarmı çalmakta ve onun yangınla mücadele etmeye gitmesi gerekmektedir. Yangınla mücadele etme yükümlülüğü, bir şeye inanma ya da inanmama yükümlülüğü olmadığı ve kabul etmeliyiz ki inanma ile önemli ölçüde ilişkili olmadığı için, ne (1) ne de (2) onu epistemolojik bir yükümlülük olarak kabul etmektedir. Bunun ahlaki bir yükümlülük ya da belki itfaiyecinin mesleğinden kaynaklanan bir yükümlülük olduğunu varsayabiliriz. Farz edin ki itfaiyeci hem yangınla mücadele etmeye gidip hem de aynı anda gül bakımı ile ilgili yeni inancını oluşturamamaktadır. İtfaiyecinin yeni ulaştığı sonuçlara inanma şeklinde bir epistemolojik yükümlüğünün, fakat yangınla mücadeleye gitme şeklinde ahlaki bir yükümlülüğünün olduğunu söyleyebiliriz. Bu koşullar altında o, ikisini bir arada yapamamaktadır. Dolayısıyla bu iki yükümlülük çatışmaktadır. Bu örnekte epistemolojik bir yükümlülük ve ahlaki bir yükümlülük arasında bir çatışma vardır. Hatta bunun gibi bir ahlaki yükümlülüğün, delil toplama yükümlülüğü ile çatıştığını görmek daha kolaydır. Dolayısıyla (1) ve (2) bu tür çatışmaları bütünüyle imkânsız kılmamaktadır.

Fakat epistemolojik yükümlülüklerle diğer yükümlülükler arasında çatışma olduğunu düşünenlerin zihninde tamamen farklı bir şey vardır. Onların zihninde olan şey, bir şeye inanmayı (delil toplamayı ya da kişinin kognitif durumunu geliştirecek şeyler yapmayı) gerektiren epistemolojik mülahazalar ve bir şeye inanmamayı (ya da onun hakkında delil toplamamayı) gerektiren ahlaki ya da diğer mülahazaların olduğu durumlardır. Onlar, ahlaki ve sağduyusal mülahazaların bir kognitif tutum veya davranışı gerektirirken, epistemolojik mülahazaların farklı bir tutumu gerektirdiği durumların olabileceğini düşünmektedirler. Bu demek değildir ki şartlar, inanmayı ahlaken ve sağduyusal olarak (*prudentially*) gerekli olan davranışla uyumsuz kılar. Daha ziyade, ahlak ve sağduyu farklı kognitif tutumları doğrudan dikte etmektedir. Mesela, delile dayalı mülahazalar, epistemolojik bir bakış açısından bir inancı kötü bir inanç olarak gösterirken, sağduyu bir şeye inanmayı gerektirebilir. Ya da epistemolojik mülahazalar daha fazla delil aramayı gerektirirken, sağduyusal mülahazalar o konudan vazgeçmeyi gerektirebilir. Ya da epistemolojik mülahazalar çalışmayı gerektirebilirken, bir kişinin ahlaki gerekliliği bundan kaçınmak olabilir.

Chisholm, mevcut durumda yararlı olabilecek bazı örnekler vermektedir:

> Mesela bir kişi, gerçekte öyle olduklarını bilmeksizin aile üyelerinin dürüst ve güvenilir olduklarına inanma yükümlüğüne sahip olabilir. Ya da yerine getirmediği birçok sorumluluğu olan hasta bir adam, belirli önermeleri, eğer onları kabul etmek suretiyle kendini yeniden sağlık ve yararlı kılabilirse, kabul etme yükümlülüğüne sahip olabilir.[19]

Bu örnekler mevcut bağlamda şu şekilde kullanılabilir. Birinci adamın, konu ile ilgili malumatının genel nötrlüğü dikkate alınınca, aile üyelerinin dürüstlük ve güvenilirliği ile ilgili hükmünü askıya alma şeklinde epistemolojik yükümlülüğü olduğunu söylediğimizi farz edin. Fakat onun, hüsn-ü zan gösterme ve onların dürüst ve güvenilir olduklarına inanma şeklinde ahlaki ya da ailevi yükümlüğünün olduğunu kabul edebiliriz. Ve Chisholm, yukarıda alıntılanan pasajda söz konusu kişinin o inanca sahip olma yükümlüğünün olduğunu söylediğinde, aslında sonraki yükümlülüğün ilkinden daha ağır bastığını söylemektedir. Bu, epistemolojik yükümlülüğün gerçekte diğer yükümlülükler tarafından geçersiz kılındığı bir durumdur.

İkinci örnek de benzerdir. Burada hastanın, belli önermeleri, belki de kendisinin iyileşeceği şeklindeki önerme gibi bazı önermeleri destekleyen herhangi bir delili yoktur. Fakat kendisinin iyileşeceğine dair önermeye inanması, onun iyileşme şansını artırabilir ve yerine getirilmemiş taahhütleri göz önünde bulundurulursa, bu onun yapmasının bir yükümlülük olduğu şeydir. Dolayısıyla onun iyileşeceğine inanmama yönündeki epistemolojik yükümlülüğü, iyileşeceğine ve böylece diğer sorumluluklarını da yerine getireceğine inanma şeklindeki epistemolojik olmayan yükümlülüğü tarafından geçersiz kılınmıştır.

Eğer gereklilikler yalnızca yapmayı gerektirdikleri şeylerden ötürü epistemolojik sayılırlarsa, o zaman bu örnekler epistemolojik gereklilikler ile diğer tür gereklilikler arasındaki çatışmanın örnekleri olamazlar. Onlar daha ziyade, iki farklı epistemolojik gereklilik arasındaki çatışmalardır. Bu, hangi yükümlülüklerin epistemolojik olduğunu bu şekilde belirlemeye karşı kati bir mülahaza olmasa da ona aykırı sayılır.

Bu sonuç için sezgisel bir destek vardır. Chisholm'ın örneklerinde, epistemolojik ve epistemolojik olmayan mülahazalar arasında bir çatışma olduğu açık görünmektedir. Epistemolojik bir bakış açısından, söz konusu kişinin yapacağı şey, ailesinin dürüst

olduğuna ve diğer kişinin yapacağı şey ise iyileşeceğine inanmamaktır. Fakat ahlaki ve sağduyusal mülahazalar, farklı yönlere işaret etmektedir.

Şu an için çıkarılacak sonuç şudur: (1) ve (2) bize bir yükümlülüğü epistemolojik kılan şeyin ne olduğunu söylememektedir. Epistemolojik yükümlülükler her zaman inanç oluşturma ile ilgili olabilir, fakat inanç oluşturma ile ilgili bütün yükümlülükler epistemolojik değildir. Pratik ve ahlaki mülahazalar da inançlarla alakalı olabilir.

Hangi yükümlülüklerin epistemolojik olduğunu belirlemenin daha iyi bir yolu, bu belirlemeyi epistemolojik amaçlar, hedefler ya da başarılarla ilişkilendirilen yükümlülükler açısından yapmaktadır. Chisholm, kişinin "akli bir varlık olarak" sahip olduğu yükümlülüklerden bahsetmektedir. Hall ve Johnson, epistemik amaçlarımızı en iyi şekilde yerine getiren şeylerin epistemolojik yükümlülüklerimiz olduğunu söylemektedirler.[20] Bu amaçların insanlar tarafından bilinçli olarak mı benimsendiği yoksa insanların onlara bir şekilde otomatik olarak mı sahip oldukları hakkındaki bazı sorunlardan, bunların yerine epistemolojik başarıdan bahsederek kaçınabiliriz. Eğer epistemolojik başarı, –epistemolojik olarak iyi bir şekilde yapma– diye bir şey varsa, yükümlülüklerimiz, onun açısından anlaşılabilir. Akli bir varlık için neyin bir başarı olarak sayıldığını, fikir orada kullanıldığı için IV. bölümde tartışacağım. Fakat neyin epistemolojik bir yükümlülük olarak sayıldığı ile ilgili genel görüş şudur:

> 3. Epistemolojik yükümlülükler, akli (ya da epistemolojik) bir perspektiften, başarılı olabilmek için yerine getirilmesi zorunlu olan yükümlülüklerdir.

(3) çok fazla bilgilendirici olmasa da faydalı bir içerikten bütünüyle mahrum değildir. Akli veya epistemolojik, başarı, doğru inanç, rasyonel inanç ya da bilgi edinmek gibi bir şeyle ilgilidir. (Bunlardan hangisinin alındığı büyük bir farklılık yaratmaktadır.) Akli başarı, finansal ya da üremeyle ilgili başarı gibi diğer tür başarılardan farklıdır. Ve bu, epistemolojik yükümlülüklerle ilgili sonuçların ve belki diğer epistemolojik değerlendirmelerin, bu diğer alanlardaki başarılarla ilişkili mülahazalara dayandırılmaması gerektiğini akla getirmektedir. Dolayısıyla belli inançlar ya da kognitif mekanizmaların bir tür evrimsel avantaja sahip olmaları, onların epistemolojik olarak övgüye değer olduklarını göstermez. Ve eğer bizim hayatta kalmamız için kesinlikle özsel olan inançlar varsa, buradan bu şeylere inanma konusunda epistemolojik bir yükümlülüğümüz olduğu sonucu çıkmaz. Benzer şekilde bir inancın kayda değer ölçüde ahlaki bir değere sahip olması, belki onu ahlaken gerekli kılmak için yeterli olsa da, bu inanca sahip olmanın, epistemolojik başarıya katkıda bulunup bulunmadığıyla bir ilgisi yoktur. O halde (3), epistemolojik mülahazaları diğerlerinden tefrik etmede daha iyi bir iş çıkarmaktadır. Ve o, Chisholm'ın bahsettiği türden yükümlülüklerde çatışmalara daha kolay bir şekilde imkân vermektedir.

## IV. EPİSTEMOLOJİK BAŞARI VE EPİSTEMOLOJİK AMAÇLAR

Eğer (3) doğru ise epistemolojik yükümlülükler en iyi şekilde epistemolojik başarı açısından anlaşılabilir. Fakat bu ne demektir? Genel anlamda, bir faaliyetle ilişkilendirilen amaçlar varsa, o alandaki başarı, o amacı gerçekleştirmekte yatar. Yatırım yapmanın amacı para kazanmak ise, başarı, para kazanmayı sağlayacak şekilde yatırım yapmaktan geçer. Böylece epistemolojik başarı, epistemolojik amaç ve gayelere ulaşmaktır. O halde epistemolojik amacımız belli şeyleri başarmaksa, ancak amaca ulaşırsak epistemolojik olarak başarılıyızdır.

Hall ve Johnson makalelerine aşağıdaki mülahaza ile başlamaktadırlar:

> Havva'dan bu yana nesiller boyunca neredeyse herkes, risk almaya da peşinden gitmek için çabalamaya değer epistemolojik yükümlülüklerin olduğunu kabul etmiştir. James'in doğruyu bilme ve yanlıştan sakınma konusundaki uyarısını takip ederek son dönemdeki birçok epistemolog, genel epistemolojik amacı yalnızca ve bütün doğru önermelere inanma şeklinde formüle etmişlerdir.[21]

Onlar daha sonra, (ben de dâhil olmak üzere) bu gelenekle uyum arz eden son dönem filozoflarından alıntılar yaparak devam etmektedirler. Doğrulara inanma ve yanlıştan sakınma şeklindeki ikiz epistemolojik yükümlülüğümüzün, bir tür felsefi klişe olduğu kesinlikle doğrudur. Her iki amaç da bariz bir şekilde önemlidir, zira bunlardan birini her şeye inanarak ve diğerini hiçbir şeye inanmayarak başarabiliriz. Dolayısıyla birçok kişi tarafından önemli olarak kabul edilen şey, bunları uygun bir şekilde dengelemektir.

Bu görüşü aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:

> T. Epistemolojik başarı, kişinin doğru inançlarını maksimize edip yanlış inançlarını minimalize etmekten ibarettir.

Bu görüşün bahsedilmeye değer mümkün modifikasyonları vardır. "Önemli" önermelere inanmaya önemsiz önermelere inanmaktan daha fazla değer yükleyerek, kişi inandığı türden önermeler hakkında ilave mülahazalarda bulunabilir. Fakat bu farklılıkları burada tartışmayacağım.

(T)'nin, her ikisi de makalenin başlangıcında Locke'tan alıntılanan pasajda önerilen iki tuhaf sonucu vardır. Öncelikle, eğer amaç doğrulara inanmak ise bir doğruyu bir acemilik ya da zihin karışıklığı yoluyla şans eseri bulan kişi epistemolojik başarıya ulaşmış demektir. Örneğin, bir kimsenin uzun zamandır alenen savunduğu bir önermeye karşı güçlü bir delil elde ettiğini varsayın. İnatçılık yüzünden söz konusu kişi eski inancını sürdürmektedir. Ve yine varsayın ki yeni delilin aksine eski inanç aslında doğrudur. Eğer amaç yalnızca doğruya ulaşmak ise kişi bu amaca ulaşmıştır ve en azından bu durumda epistemolojik bir başarı elde etmiştir. Fakat Locke'ın, yapması gerektiği şekilde aklını kullanmayan bir kimse hakkında söylediği gibi, "ancak o, bazen doğruyu bulabilir ve bu durumda o sadece şans eseri doğru taraftadır ve bu kazara şanslılığın, onun gidişatının intizamsızlığını mazur kılıp kılmayacağını bilmiyorum." Locke burada, doğruyu şans eseri elde etmenin, elde etme yolunun uygunsuzluğunu mazur gösterip göstermediğini sorgulamaktadır. Mazur gösterme meselesini bir kenara bırakırsak, buradaki ana fikir, iyi bir akıl yürütme yapmayan ve doğruyu kazara bulan kişinin, inanması gerektiği şekilde inanmamış olduğu ve epistemolojik başarıya ulaşmamış olduğudur.

Dahası, epistemik başarıyı doğrulara inanarak elde ediyorsak, bütün akıl yürütme süreçlerini dikkatlice ve başarılı bir şekilde takip eden fakat buna rağmen ne yazık ki hataya düşen kişi epistemolojik olarak başarısız olmuş demektir. Locke'tan alınan pasajın şu kısmını hatırlayalım:

> Tanrı'nın ona verdiği nuru ve kuvveleri kullanan ve bu yardımlar ve sahip olduğu yetileriyle samimi bir şekilde doğruyu keşfetmeye çalışan kişi, rasyonel bir varlık olarak yükümlüğünü yerine getirmenin memnuniyetini duyabilir, öyle ki o kişi, hakikati kaçırabilirse de onun mükafatını kaçırmayacaktır.

Locke'ın iddiasının buradaki makul uygulamasına göre, delili takip eden kişi, böyle yapması onu yanlış bir inanca götürse de o kişi buna rağmen epistemolojik yükümlülüklerini yerine getirmenin mükafatını kaçırmayacaktır. Yani böyle bir insan epistemolojik başarıyı elde etmiştir.

Hall ve Johnson, inançlar ve inananların "objektif" ve "subjektif" değerlendirmeleri arasında bir ayrım yapmaktadırlar.[22] Akıl yürütmeksizin doğruyu kazara bulan kişinin, objektif bir perspektiften epistemolojik olarak başarılı olduğu ve tüm kuralları takip ettiği halde yanlış bir inanç edinen kişinin, objektif bir perspektiften epistemolojik olarak başarısız olduğu söylenebilir. Subjektif bir perspektiften karşıt değerlendirmeler yapılabilir. Fakat bu, bana cazip olmayan ve gayr-ı makul bir pozisyon izlenimi vermektedir. Makul ve güvenilir olmayan bir çıkarım yapıp, bununla belli bir konu hakkında doğru bir inanca ulaşan bir kişi düşünün. Talihinin yaver gitmesiyle o, bu doğru inanca sahip olabilir, fakat bunda epistemolojik olarak övgüye değer bir şey göremiyorum. Ne de bunda epistemolojik olarak yükümlülük içeren herhangi bir şey görebiliyorum. Şüphesiz bu mülahazalar kesin değildir. İkna olmamış olanlar, Hall ve Johnson'ın bahsettikleri türden subjektif değerlendirmeye dair aşağıdaki tartışmaya bakmalıdır.

Hall ve Johnson, isabetli bir şekilde, (T)'nin, James'in yükümlülüklerimizle ilgili meşhur açıklamasının açık ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesinin bir yolu olarak kabul edildiğini söylemektedirler. James'in düşüncesinin bir formülasyonu olarak (T) ile ilgili çarpıcı olan şey, (T)'nin, James'in söylediği şeyden önemli ölçüde farklı olmasıdır. O, [şöyle] yazmaktadır: "Doğruyu bilmek zorundayız ve hatadan sakınmak zorundayız, –bunlar, bilen kimseler olmayı uman bizler için ilk ve büyük buyruklardır."[23] Bu, bir *bilgi*ye sahip olmanın bir amacı olduğunu ima etmektedir ve bu önemli bir farklılığa neden olmaktadır.

## Epistemolojik Başarı, Bilgiye Sahip Olmaktan İbarettir

Bilginin doğruyu içerdiği göz önüne alınırsa, bir kimse ancak doğru inançlara sahip olarak başarıyı elde etmiş olur. Fakat bütün doğru inançlar bu şekilde nitelendirme için uygun olmayacaktır. Yalnızca gerekçelendirilmiş veya güvenilir bir şekilde oluşturulmuş ya da bilgi sahibi olmak için gereken her şeyi yerine getiren inançlar bu şekilde nitelendirilmeye uygun olacaktır. Doğrulara "düzensiz" süreçlerin bir sonucu olarak inanan kimse, başarıyı elde etmiş olmayacaktır. Bu nedenle (K), bana (T)'den daha üstün görünmektedir. Bu görüş, (3)'le birleştirildiğinde, kişinin epistemolojik yükümlülüklerinin, bilgi sahibi olmak için yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülükler olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Bununla birlikte (K)'nın bana makul görünmeyen bazı sonuçları da vardır. Locke'ın [işaret ettiği] iki noktadan, (T) ile bağlantılı olarak tartışılan ikincisi (K) için de geçerlidir. Delilini takip eden, ya da güvenilir metotları izleyen kişi, bunların, kendisinin doğru yoldan sapmasına neden olduğu durumlarda bile yapması gereken şeyi yapmaktadır. Eğer bu durumlarda epistemolojik yükümlülükler varsa, kişi onları yerine getirmektedir. O, bilgiye sahip olmasa da inanmasının ödüllerine –epistemolojik başarıya– nail olur.

Bunun dışında, bir kimse bilgi elde edemese de uygun bir şekilde epistemolojik olarak ilerleyeceği uygun yolların olduğu durumlar vardır. Mesela bir kimsenin sahip olduğu delile eşit derecede karşı koyan bir delilin olduğu durumlarda, yapılacak uygun şey yükümlülük içeren şey– hükmü askıya almaktır. Fakat bu bir bilgi edinme yolu değildir. Böyle durumlarda hükmünü askıya alan kişi epistemolojik olarak başarılıdır.

Bu mülahazalar epistemolojik yükümlülüklerle ilgili üçüncü bir görüş sunmaktadır:

J. Epistemolojik başarı, makul veya gerekçelendirilmiş kognitif tutumlara sahip olmaktan ibarettir.

(J)'ye göre, bir kişinin durumu, belli bir önermeye inanmanın makul bir tutum olduğu bir durum ise, o zaman epistemolojik açıdan başarılı olmak, o önermeye inanmaktır. Fakat makul olan şey, o önermeye inanmamak ya da onunla ilgili hükmü askıya almak ise, o zaman başarılı olmak, bu tutumlardan uygun olanına sahip olmaktır. (3)'le birleştirildiğinde bunun implikasyonu, epistemolojik yükümlülüklerimizin, gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmak için tatbik etmek zorunda olduğumuz yükümlülükler olduğudur.[24]

(J), ($EY_2$)'yi, yani epistemolojik yükümlülüklerimizi, delil toplama ya da inançla ilgili diğer davranışlarla değil, hangi tutuma sahip olduğumuzla ilgili kılan açıklamayı, tercih etmek için bir dayanak sunmaktadır. Eğer başarı, gerekçelendirilmiş tutumlara sahip olmak anlamına geliyorsa, bu durumda bir zamanda gerekçelendiren tutumlar, kişinin sahip olduğu delil tarafından ya da o anda mevcut olan güvenilir metotlar ya da her ne faktör gerekçelendirmeyi belirliyorsa o faktörler tarafından belirlenir. Her durumda, daha fazla delil edinmek suretiyle bir kimse gerekçelendirilen şeyi değiştirecektir (ya da değiştirebilir). Fakat o zaman yapılması gereken şey, kişinin, tutumunu yeni delile göre ayarlamasıdır. Bir kimsenin delilini değiştirmesi, onun inançlarını daha iyi bir şekilde gerekçelendirilmiş yapmanın bir yolu olmayacaktır. Bu, daha büyük bir epistemik başarıya ulaşmanın bir yolu değildir.[25]

Bu nokta vurgulanmayı hak etmektedir. Şu anda üzerinde durduğumuz görüşe göre, herhangi bir verili durum için gerekçelendirilmiş ya da makul tutumlar kümesi vardır. Bu tutumlara sahip olan kişi, epistemolojik bir açıdan bütünüyle başarılıdır. Eğer kişinin p hakkındaki delili nötr ise ve kişi p hakkındaki yargısını askıya alırsa, o kişi başarılıdır. Daha sonra bu kişi p'nin lehine bir delil edinirse ve p'ye inanmaya başlarsa, kişi bunu yapmak suretiyle kognitif durumları hakkında daha fazla gerekçelendirilmiş olmaz. Kişi epistemolojik anlamda daha iyi bir iş yapmamaktadır. Her bir durumda kişi, basitçe gerekçelendirilmiş bir tutuma sahiptir. Eğer (J) doğru ise, epistemik başarı daha fazla delil toplamaktan değil, uygun tutumlara sahip olmaktan gelmektedir. (3) göz önünde bulundurulunca, buradan çıkan sonuca göre kişinin yükümlülükleri, başarıyı elde etmek için yapması gereken şeylerdir. Ve bu, delil toplamak vb. şeyler değil, doğru tutumlara sahip olmak gibi görünmektedir.

Gerekçelendirilmiş tutumlara sahip olmada daha iyi bir iş çıkarmak için kişiye yardım edecek bazı şeyler olabilir. Mesela eleştirel düşünce derslerine katılmak yardımcı olabilir. Fakat bu, doğru tutumlar edinmede dolaylı türden bir yoldur. Belki de bu tür bir şey, makul bir şekilde, gerekli olmaksızın arzu edilir bir şey olarak tasvir edilebilir.

Şüphesiz bu görüşü eleştirenler, dünya hakkında gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmak için kişinin dışarı çıkıp ihtiyacı olan delilleri edinmesi [şeklinde] pozitif bir sorumluluğa sahip olduğunu söyleyecektir. Kişinin, tutumlarını sahip olduğu muhtemelen sınırlı sayıdaki delillere göre ayarlaması yeterli değildir. Bunun haklı bir tarafı olabilir. Fakat bu, benim tezimi, ancak söz konusu sorumluluk epistemolojik bir sorunluluk ise zayıflatır. (3) ve (J)'nin birleşimi, bunun böyle olmadığını ima etmektedir. Elbette eleştirmenler, bunu, benim sonucumu kabul etmek yerine, (3) ve (J)'nin birleşimini reddetmek için bir gerekçe olarak görebilir. Fakat ben, kendi görüşüm için makul bir destek sunabileceğimi düşünüyorum. Bunu gelecek bölümde ele alacağım.

## V. EPİSTEMOLOJİK YÜKÜMLÜLÜKLER VE DOĞRUYU ÖĞRENME YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Yukarıda, bir kimsenin ahlaki ya da sağduyusal yükümlülükler tarafından geçersiz kılınan akli yükümlülüklerinin yer aldığı Chisholm'ın örneklerini inceledik. Eğer bu çatışma durumları tasvir edildikleri gibi iseler, o halde önermelere inanma yükümlülüklerini etkileyebilecek epistemolojik olmayan mülahazalar vardır. İnanç için bazı ahlaki ya da sağduyusal gerekçeler olabilir ve belki bazı durumlarda bu gerekçeler *prima facie* yükümlülükler tesis etmek yeterli olabilir.[26] Benzer ahlaki mülahazalar önermelerle ilgili delil toplama yönünde *prima facie* yükümlülükler tesis edebilir. Bir kimse bir mahzende kilitli kalırsa ve kısa sürede açılmadığı takdirde oksijensiz kalacaksa ve benim kilidin şifresi ile ilgili delil toplayacak bir yöntemim varsa, o halde o delili bulma konusunda ahlaki bir yükümlülüğüm vardır. Ve benim düşüncem odur ki, Clifford'un gemi sahibinin, gemisinin denize uygunluğu hakkında delil bulma ahlaki yükümlülüğü vardı.

Bunlar gibi konuyla ilişkili birçok örnek vardır. Yani, ahlaki mülahazaların, bir kimsenin, bir önermenin doğru olup olmadığını ortaya çıkarmak için delil toplamasını ve ardından buna uygun olarak davranmasını gerektirdiği durumlar vardır. Eğer o şekilde davranmak için uygun bir şekilde inanmak zorunlu ise, o zaman belki de uygun bir şekilde inanmak, ahlaki olarak zorunludur (*obligatory*). İnsanların mahzenlerde kilitli kalmasını gerektiren uç durumlara başvurmaya gerek yoktur. Eğer çocuğunuz aç ise, nerede biraz yiyecek olduğunu bulma yükümlülüğüne sahip olabilirsiniz. Eğer bir randevunuz varsa, tayin edilen buluşma yerine nasıl gidileceğini bulma yükümlülüğünüz vardır. O halde, delil toplama, inanç oluşturma ve buna uygun bir şekilde davranma hususunda ahlaki yükümlülüklerin olduğu çok sayıda durum vardır. Fakat bu durumlarda, delil toplama yükümlülüğü, bir şeyleri bilme ya da doğrulara inanma şeklindeki herhangi bir genel akli gereklilikten kaynaklanmamaktadır. Onlar, eylem ile ilgili ahlaki gerekliliklerden kaynaklanmaktadır.

II. Bölümde ifade edildiği gibi, bu yükümlülüklerin, yalnızca inanç oluşturma ile ilgili yükümlülükler olmaları nedeniyle epistemolojik yükümlülükler olduğu söylenebilir. Ve bu kesin bir şekilde çürütülebilir olmasa da epistemolojik yükümlülüklerin epistemolojik olmayan yükümlülüklerle çatıştığı şeklindeki sezgisel anlamda makul düşünceyi zayıflatabilir. Bu dikkate alındığında, az önce tartışılan delil toplama yükümlülüğünün olduğu bilindik durumlarda söz konusu yükümlülükler epistemolojik değil, ahlaki ya da sağduyusal yükümlülüklerdir. Ve bana öyle geliyor ki böyle bir yükümlülüğün olduğu bütün durumlarda onun, epistemolojik olmayan bir kaynağı vardır. Bir kimsenin bir şeyi son derece önemsediği ve onun hakkında araştırma yapmak için güçlü sağduyusal gerekçelere sahip olduğu bazı durumlar vardır. Ahlaki öneme sahip bir şeyin kişinin uygun bir şekilde davranmasına bağlı olduğu ve dolayısıyla kişinin nasıl davranacağını araştırma [şeklinde] ahlaki bir yükümlülüğe sahip olduğu başka bazı durumlar vardır.

Bir şeyi ortaya çıkarmak için ahlaki, sağduyusal ya da epistemolojik olmayan diğer herhangi bir gerekliliğin olmadığı durumlar vardır. Mesela, cebimden bir kuruşun yere düştüğünü farz edin. Paranın hangi yüzü üzerine düştüğüne dair yargıyı askıya alıyorum. Bunu merak etmediğim ya da bir başka şey onu ortaya çıkarmadığı sürece bunun hakkındaki doğruyu ortaya çıkarmak gibi bir yükümlülüğümün olduğunu dü-

şünmüyorum. Bununla ilgili yargımı askıya almak suretiyle ben, epistemolojik olarak iyi bir iş yapıyorum. Meseleyi olduğu yerde bırakmakta bir sakınca yok.

Böyle durumlarda delil toplama yükümlülüğümün olmadığı sonucunu destekleyecek bir argümanım yok. Ben basitçe, zayıf bir *prima facie* yükümlülük olsa bile, neden bir yükümlülüğe sahip olduğumu göremiyorum. Locke'ın mülahazaları bana tamamen doğru görünüyor. Yetilerimi uygun bir şekilde kullanma yükümlülüğüne sahibim. Bu durumda hükmü askıya almak yapılması gereken şeydir. Ve Clifford'ın uyarıları da hükmümü askıya almam gerektiğini açıkça göstermektedir. Onlar (Clifford'ın uyarıları), pozisyonu hakkında bir delil edinmek için paraya bakma yükümlülüğümün olduğunu düşünmek için bir dayanak sunmamaktadırlar.

Bahse konu olan önermeler daha önemli olduğunda delil toplama konusunda epistemolojik yükümlülükler bulunabilir. Yine bana öyle görünmektedir ki delil toplamak için [bazı] gerekçeler olduğunda, bunlar, epistemolojik olmayan gerekçelerdir veyahut da delil toplama yükümlülüğü diye bir yükümlülük hiçbir suretle yoktur. Sağlığımızı ya da önemli politik meseleleri ilgilendiren konular hakkında bilgi edinme şeklinde ahlaki ya da sağduyusal yükümlülüklerimiz olabilir. Felsefeciler ya da diğer akademisyenler pozisyonları gereği alanları ile ilgili son gelişmeler hakkında bilgi edinme yükümlülüğüne sahip olabilirler. Bunlar oldukça entelektüel meselelerdir fakat söz konusu yükümlülükler, hepimizin sahip olduğu bazı genel entelektüel gerekliliklerden değil, ahlaki ya da sağduyusal mülahazalardan kaynaklanmaktadırlar. Sonuç olarak nerede delil toplama yükümlülükleri varsa, o yükümlülükler epistemolojik yükümlülükler değildir.

## VI. SONUÇ

O halde en azından (3) ve (J)'ye dayanan tutarlı bir pozisyon vardır. (3)'e göre, kişinin epistemolojik yükümlülükleri, epistemolojik başarı için gerekli olan şeylerdir. (J)'ye göre, epistemolojik başarı, gerekçelendirilmiş kognitif tutumlara sahip olmak demektir. Bana göre bunun anlamı, kişinin delilini takip etmesidir, fakat gerekçelendirme hakkında bu görüşü burada savunmadım. Bir önermeyi düşündüğümüzde epistemolojik olarak yapmamız gereken şey, bizim için gerekçelendirilmiş olan tutuma sahip olmaktır. Bunu yapmak, salt epistemolojik yükümlülüklerimizin sınırını gösterir. Bu, ($EY_2$)'nin söylediği şeydir. Bazen inançlarımızla ilişkili olan başka yükümlülüklere sahip olabiliriz. Mesela bir konu hakkında delil edinme yükümlülüğümüz olabilir. Fakat böyle yükümlülüklerin her zaman epistemolojik olmayan bir kaynağı vardır. Bir önerme hakkında delil edinmek için epistemolojik olmayan sebeplerin bulunmadığı yerde onun hakkında hiçbir delil edinme yükümlülüğü yoktur. Yine bazen belli önermelere inanma ya da inanmama şeklinde epistemolojik olmayan yükümlülüklerimiz olabilir. Fakat ($EY_2$)'nin işaret ettiği üzere bizim epistemolojik yükümlülüğümüz, basitçe gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmaktır.

# NOTLAR

1 Locke, *An Essoy Concerning Humon Understonding*, ed. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), IV, xvii, 24, 413-414. Bu pasajı, Alvin Plantinga, *Worront: The Current Debote* (Oxford: Oxford University Press), s. 13'ten aldım.

2 W. K. Clifford, "The Ethics of Belief," ilk olarak *Contemporory Review* (1877), [kitabında] yayınlanmış ve [daha sonra] *Clifford's Lectures ond Essoys* (London: Macmillan, 1879), 183.[kitabında] yeniden yayınlanmıştır.

3 Aynı yer, 180.

4 William James, "The Will to Believe," *The Will to Believe ond Other Essoys in Popular Philosophy* (New York: McKay, 1911), 17.

5 Roderick Chisholm,*Theory of Knowledge*, 2. Baskı (Englewood Cliffs, N.J.:PrenticeHall, 1977), 14. Parantez içindeki ifade [metnin] orijinalinde mevcuttur.

6 Richard J. Hall ve Charles R. Johnson, "The Epistemic Duty to Seek More Evidence," *Americon Philosophicol Quorterly* 35 (1998): 129-140.

7 *The Combridge Dictionory of Philosophy*, 2. Baskı, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Entry by Bruce Russell.

8 Hall ve Johnson, "The Epistemic Duty to Seek More Evidence," s. 129.

9 Clifford, yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmanın, epistemolojik bir yükümlülükten ziyade, ahlaki bir yükümlülüğün ihlali olduğunu düşünmüş olabilir. Daha da iyisi, o, bu ayrım açısından düşünmemiş olabilir. Ilgili tartışma için bkz. "'The Ethics of Belief' Reconsidered," *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. Lewis Hahn (LaSalle, Ill.: Open Court, 1997), 129-144.

10 Tartışma için bkz. William Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification," *Philosophicol Perspectives* 2 (1988): 257-299. Bu konuyu "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation," *Knowledge, Truth, ond Duty*, ed. Matthias Steup (Oxford: Oxford University Press, 2001), 77-92'de tartıştım.

11 Bkz. Matthias Steup, "Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology," *Acto Anolytico* 15 (2000): 25-56, ve Carl Ginet, "Deciding to Believe," *Knowledge, Truth, ond Duty*, 63-76.

12 "The Ethics of Belief," *Philosophy ond Phenomenologicol Reseorch* 60 (2000): 667- 695, ve "Epistemic Obligations," *Philosophicol Perspectives* 2 (1988): 235-256.

13 Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966), 12.

14 Aynı yer, 14.

15 Muhtemelen, eğer ~p, S için kesin ise, p kesin değildir. Fakat Hall ve Johnson, böyle durumlarda insanların p p hakkında delil arama yükümlülüklerinin olmasını istememektedirler. Bundan kaçınmak için ($EY_4$)'te basit değişiklikler yapılmıştır.

16 Onlar açıkça, her bir kişinin epistemik bir fail olduğunu (137) ve daha fazla delil arama yükümlülüğüne sahip olduğunu söylemektedirler. Fakat onların, herkesin, yalnızca ve bütün doğrulara inanma amacına sahip olduğu görüşünü kabul etmeyi kastettikleri bana açık görünmüyor.

17 Hall ve Johnson 10. nottaki görüşü reddetmektedir.

18 Bir kimsenin sahip olmadığı delilin neyi açığa çıkaracağı hakkında makul bir şekilde ne düşüneceği ile ilgili kafa karıştırıcı bir mesele vardır. P'yi destekleyen makul bir deliliniz olduğunu farz edin. İlave delilin mevcut olduğunu biliyorsunuz. Eğer ilave delilin P hakkında neyi açıkladığı hakkında spesifik bir bilginiz varsa, o şeyi zaten rasyonel bir şekilde dikkate almalısınız. İncelenmemiş delilin P hakkında ne söylediği hakkında ilave bir bilginiz yoksa, bu delil hakkında ne düşünmeniz gerektiği net değildir. Açıktır ki sadece ilave bir delil olduğu için P'nin doğruluğunun daha az muhtemel olduğunu düşünmek makul değildir. Fakat ilave delilin P hakkında nötr olacağını düşünmek de makul olmayacaktır. Sonuç olarak delilin kendisi, P'nin ihtimaliyeti ile ilgili inancınızı modifiye etmeniz için size bir gerekçe sunabilir. Dolayısıyla belki de en iyisi, ilave delilin, P'yi, mevcut delilinizin onu desteklediği ölçüde destekleyeceğini düşünmektir. Fakat o zaman da ilave delile bakmak için niçin bir sebebin olduğunu anlamak güçtür.

19 Chisholm, *Theory of Knowledge*, 12–13.

20 Hall and Johnson, "The Epistemic Duty to Seek More Evidence," 130.

21 Aynı yer, 129.

22 Aynı yer.

23 James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 17.

24 Epistemolojik yükümlülüklerimizi yalnızca arzu edilir olan ya da epistemolojik olarak iyi olan şeylerden ayıran şeyin ne olduğu hakkında söyleyecek işe yarar bir şeyim yok.

25 Delil edinmenin bir kimsenin daha iyi bir şekilde gerekçelendirilmiş inançlara sahip olmasını sağlayacağı durumlar vardır. Farz edin ki Steady Stew p'ye inanmaktadır ve her ne olursa olsun p'ye inanmaya devam edecektir. Söz konusu inanç şu anda gerekçelendirilmiş değildir. Görünen o ki eğer Steady ilave delil edinseydi, p'nin doğruluğu ispatlanmış olacaktı. Bu durumda Steady'nin p inancı gerekçelendirilmiş olacaktı. Fakat onun, orijinal olarak gerekçelendirilmemiş olan inancını gerekçelendirilmiş kılmak için bu delili edinme zorunluluğunun olduğunu düşünmek oldukça tuhaftır.

26 Bu tartışma birçok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Böyle sorulardan biri, epistemolojik ve epistemolojik olmayan yükümlülükler arasındaki çatışmaların çözümü ile ilgilidir. Farz edin ki bir kimse bir önermeye inanma epistemolojik yükümlülüğüne ve o önermeye inanmama epistemolojik olmayan yükümlülüğe sahiptir. Bu durumda kişi ne yapmalıdır? Kişinin diğerini geçersiz kılan yükümlülüğü hangisidir? "İnanç Ahlakı"nda bu soruların bir cevabının olmadığı ya da daha doğrusu sorulacak makul soruların olmadığı görüşünü savundum.

13. BÖLÜM

Philip Kitcher

# BİLİMSEL BİLGİ

Çeviren: Mehmet Ata Az

## BİLİNMEYEN EPİSTEMOLOJİ

HEMEN HEMEN HERKESİN, BİLİMLERİN EN ZENGİN VE EN GENİŞ İNSANİ BİLGİ-yi oluşturduğu hususunda hem fikir olduğu görülmektedir; bilim adamları da rutin bir şekilde 'şu anda ne bildiğimiz' hakkında konuşmaktadırlar. Bununla birlikte bilim felsefesinde bilimsel bilgi ile ilgili apaçık bir tartışma bulunmaktadır. Söz konusu bu aşikâr bulmaca, çoğu epistemolojinin bilim filozofları himayesinde icra edildiğini kabul etmekle kolay bir şekilde çözülmüştür: Bilimsel realizm tartışması, keşif yöntemleri tartışması ve özellikle de onaylama teorisi bir bilimsel bilgi teorisinde önemli kısımları oluşturmaktadır.

Mamafih bu bölük pürçük epistemoloji pratiğinin bütünüyle tatminkâr olduğunu düşünmüyorum. Eğer konu daha sistematik bir şekilde sürdürülürse ve çağdaş epistemoloji perspektifleri bilimler tartışmalarına yansıtılırsa bilimsel bilgi anlayışı için faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu çalışmadaki amacım, sorulara ilişkin daha sistematik bir yaklaşım sunmaktır ve bunu yapmanın da önemli soruların nasıl ihmal edildiğini ortaya çıkaracağını umuyorum.

Bilgi, başlangıç düzeyindeki her felsefe öğrencisinin öğrendiği üzere, doğru bir inanç türüdür. Elbette türleri birbirinden farklılaştıran alametler tartışma konusudur. Daha eski gelenekler bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru inançla özdeşleştirmişlerdir, ancak benzer bulmacanın ardından, bu basit öneriyi sürdürmek zorlaşmıştır. Benim tercih ettiğim görüşe göre kişinin bir önermenin doğruluğunu bilebilmesi, söz konusu önermenin doğru olmasını, kişinin ona inanmasını ve güvenilir süreçten geçerek meydana getirilmesine bağlıdır (Goldman 1986). Söz konusu bu görüş, bilimsel bilgi hakkında iki tür genel husus önermektedir. Bunlardan ilki, muhtelif bilimlerin iddialarının doğruluklarıyla ilgilidir. İkincisi ise bilim adamlarının inançlarını meydana

getiren ve bunu idame ettiren süreç üzerine yoğunlaşmaktadır. İlk olarak doğruluk hakkındaki tartışma ile başlayacağım.

## DOĞRULUK VE REALİZM HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Bilim adamlarının bildiği çoğu şey, tamamen dünyaya aittir. Kimyager heyeti, tepkimede bulunan parçacıkların karıştırıldığında, içinde bulundukları tank-kanalın iyice ısınacağını (eldivenlerin orada bulunmasının nedeni işte budur) ve yer bilimcisi de yer katmanında bir alçalma olduğunda yerel demir yolunda bir kırılma olacağını bilir. Bu iddiaların doğruluğu hakkında belirli bir endişenin olması durumunda sıradan insanların bildiklerini düşündükleri meselelere de uygulanır. Bilimsel bilgi türleriyle ilgili daha fazla şüpheleri yüceltmek doğal olduğundan dolayı, bilimsel bilgiye has olan bir problem ortaya çıkar. Bilim adamları ve bilimdeki gelişmelerle ilgili kitap ve makale okuyanlar, sıklıkla anlaşılması zor varlıkların nitelikleri –genler, tektonik tabakalar, kara delikler, nötronlar vb. hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia ederler. Bazen de teorinin tamamını bilimsel bilginin bir kısmı olarak görürler.

Bilim tarihinde, bilimle ilgili bu iddialar çoğunlukla eleştirilere maruz tutulmuşlardır ve şimdilik, sözde doğru oldukları bilinen bu beyanları inkâr eden eleştiriler üzerinde yoğunlaşacağım. Önemli eleştirilerden birisi, söz konusu beyanların doğruluk değerinden mahrum oldukları zemini üzerine kuruludur; bir diğeri ise bu beyanların yanlış olduğunu düşündürecek bir argüman önermiştir.

Yirminci yüzyılın ortalarında bilim filozofları, iki tür kavram dağarcığı arasında önemli bir fark olduğuna inanmışlardır. ***Gözlemsel*** kavramlar, temel tecrübe türleriyle öğrenilebilenlerdir: Bir çocuk, kendisine renk numuneleri gösterilerek 'mavi'nin anlamını öğrenir ve hangisinin mavi olduğu ona söylenir. Bundan hareketle gözlenebilir şeyler, olaylar ve süreçler hakkında nasıl konuşabildiğimizi anlamada bir zorluğun olmadığı iddia edilmiştir. Bununla birlikte teorik bilim ise, kendini bu tür bir kavram dağarcığıyla sınırlandırmaz: biyologlar 'gen', kimyacılar 'molekül' ve kuantum fizikçileri de '$\Psi\Psi$ fonksiyonu'nu kullanırlar. Dolayısıyla bu kullanımların gelişimi, sözde referansta bulundukları varlıklarla karşılaştırılmalarıyla olamaz. Mantıksal ampirist bilim felsefesinin esası, kavramların anlamlarının nasıl belirlenebileceğine dair bir görüş temin etme girişimiydi. Böyle bir girişimin tatmin edici bir şekilde tamamlanabileceğinden şüphe edenler için tabii bir sonuç, bu kavramların şekillendirdiği cümleler haklı olarak doğruluk değerinden mahrum formüller olarak anlaşılmışlardır ve hakiki anlamlı (ki bu gözlemseldir) beyanlar meydana getirecek şekilde formel bir hesaplama yöntemine göre kullanılmışlardır (Carnap 1962, Schaffler 1963).

Teorik kavramların anlamı probleminin arka planında, mantıksal pozitivistlerin geleneksel felsefenin yetersizliğini gidermeye yönelik ihtiraslı çabası yatmaktadır. Faydalı bilim ile faydasız metafizik arasındaki fark konusunda ikna olmuş Carnap, Ayer ve diğerleri, (mesela) Heidegger'in çalışmalarını (mesela) Einstein'ınkinden ayıracak bir anlam kriteri aramışlardır (çabalarının klasik bir incelemesi için bkz. Hempel 1965, böl. 4). Matematiksel mantığın kaynaklarıyla (Frege, Russell ve Hilbert tarafından geliştirilmiş) silahlanarak, söz konusu kriterle ilgili farklı kesin formülasyonlar önermişlerdir; bunu da sadece önerilerinin ya dışlamayı ümit ettikleri metafiziği kabul ettiğini ya da övdükleri bilimin kısımlarını men ettiğini ortaya çıkarmak için yaparlar. 1940'lı yıllarla birlikte anlamlı olmanın kesin bir standardını bulmaya yönelik arayışlarının beyhude olduğu anlaşılmıştır ve konu, Hempel'in klasik makalesinde olduğu gibi,

açıklamaların müşterek bir şekilde anlamlı olduğunu kabul etmenin ne zaman makul olacağına karar vermeye doğru kaymıştır.

Carnap'ın yapısal kavramların anlamını belirlemenin imkânlarıyla ilgili öncü araştırmaları, rutin bir şekilde bilim adamları tarafından uygulanan teorik kavramların tanımını belirleme gibi bir şeyin ne kadar zor olacağını zaten göstermiştir (Carnap 1962). Söz konusu bu zorluklara verilen yaygın yanıt, kavramların 'kısmi olarak yorumlanmasına' müsaade etmektir (zorlu anlam, farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır); bu yanıt, teorik bilimin doğru olarak kabul edilebileceği ihtimaline imkân tanımıştır. Birçok kişi tarafından tercih edilen alternatif, güçlü bir araçsalcılık (*instrumentalism*) ile kısmi yorumlamanın zorluklarını bertaraf etmiştir: Teori bilimini doğrular bütünü olarak düşünmek yerine onu gözlenebilirler ile ilgili açıklamalar arasında ilişki tesisi için yorumlanmamış bir hesaplama yöntemi olarak düşünebiliriz. İkinci görüşe göre açıkçası genler, moleküller ve kuantum olaylarıyla ilgili bilimsel bilgi bulunmamaktadır.

Her iki bakış açısı (klasik realizm ve araçsalcılık ihtilafı) arasındaki tartışma, Hilary Putnam'ın (Putnam 1962) 1960'ın erken dönem yıllarındaki önemli öngörüsü ile çözüme kavuşturulmuştur. Putnam, problemin ortaya çıkış kaynağının birbirinden ayrı durması gereken iki farklı şeyin birleştirilmesi olduğuna dikkat çekmiştir. Klasik mantıksal deneycilik, gözlemsel kavramların (gözlemlenebilir ile karşılaştırarak öğrenilebilen kavramlar) sadece (veya uzantılarını da kapsayacak şekilde) gözlemlenebilir olanlara referansta bulunduğunu varsaymıştır; benzer şekilde, teorik kavramların (gözlemlenebilir ile karşılaştırarak öğrenilemeyen kavramlar) gözlemlenemeyenlere referansta bulunduklarını (eğer gerçekten de referansta bulunuyorlarsa) varsaymışlardır. Kavramlar arasındaki bu ayırımın şeyler arasındaki ayırımla tamamen örtüşmesi umuluyordu. Putnam her iki ayırım görüşünü sorgulamasına rağmen, daha hayati olan nokta, mikroskobik objelerin gösterilerek öğrenilmesi kavramı gözlemlenemeyenlere de referansta bulunabileceği ihtimalini kabul etmede yatmaktadır. Mesela, 'parçası olmak' kavramı, gözlenebilir ve gözlemlenemeyen örneklerin her ikisini de içerecek şekilde, varlıklar arasında bir ilişkiyi ortaya çıkarabilir. Bundan dolayı, 'atom'un klasik tanımını 'parçaları olmayan maddenin bir parçası' olarak formüle edebiliriz. Putnam'ın iyi seçilmiş örneğinde, çocuklar bile 'görünemeyecek kadar küçük insanlar' hakkında konuşmayı öğrenirler.

Putnam'ın öngörüsünden sonra, teorik bilimin bütün açıklamalarının doğruluk değerinden mahrum oldukları şeklindeki genel tezi sürdürmenin mümkün olmadığı, özelde ise teorik genetiğin veya atomik kimyanın izahlarının doğruluk değerinden mahrum olduğu görüşünü sürdürmek artık ihtimal dâhilinde değildir. Bunu, tüm teorik kavram haznesinin (hem gözlenebilir hem de gözlemlenemeyenleri içeren uzantıları) 'geniş spectrum'lu kavramları kullandıkları veya mantıksal deneycilerin tüm teorilerin dili konusunda hatalı oldukları görüşü takip etmemektedir; mesela kuantum mekaniği dilinin bir kısmı klasik yorumla uyuşabilir. Dahası, anti-realist bir argüman körleşmesine rağmen teorik bilimin realist bir açıklaması daha fazla meydan okumayla yüzleşmiştir.

Teorik iddialarımızın doğru olduğu görüşünün ikinci eleştirisi bilim tarihi üzerinde düşünmekten gelmektedir. Geçmişteki bilimleri anlamanın kolaylaşması birçok tarihçi ve filozofu, aralarında büyük başarı elde etmiş bir teorinin bulunduğu ama daha sonra söz konusu teorinin başarısının sonradan fark edildiği pek çok vakıanın bulunduğu konusunda ikna etmiştir. Meşhur monografi yazarı Thomas Kuhn (Kuhn 1962) argüma-

nın bir versiyonunu tanıtmıştır: Aristo'dan Newton'a ve onun halefi Einstein'a (ve onun dışındakilere) kadar ki uzay ve zaman hakkındaki teori silsilesini mütalaa ettiğimizde 'ontolojik gelişimin ayırt edilebilir bir taslağını' bulamıyoruz. Bu şekilde düşünmek için çok makul bir gerekçe bulunmaktadır, tıpkı bizim seleflerimizin evren ile ilgili doğru bir açıklamaya varmada başarısız olmaları gibi biz de başarısız olmaktayız. Larry Laudan daha bariz bir şekilde anti-realist şikâyet üzerine yoğunlaşmıştır (Laudan 1981 ). Bir zamanlar ciddi başarılara mazhar olan geçmişteki teorilerin bir listesini çıkarmak –tıbbın vücut sıvılarıyla ilgili teorisi, katastrofist jeoloji vb.– Laudan, kötü vaziyetimizin benzer olduğu ve bütün başarılarına rağmen bizim şu anki teorilerimizin yanlış olduğunu düşünmek için her türlü gerekçeye sahip olduğumuzu göstermiştir.

Söz konusu argümanın her iki versiyonunun önemli bir kısmı zimmi bir şekilde bütünseldir. Bilgininin uygun objesi olarak bütün teorileri düşünmemiz istendi; zira bir bütün olarak ele alınan teorinin yanlış olduğu ortaya çıkmasından dolayı 'karamsar tümevarım' için bir temele sahibiz. Geçmişteki teorinin tamamının doğru olmamasını teorinin her bir kısmının yanlış olduğu görüşü takip etmez. Bilimsel bilginin her bir kısmını düşündüğümüzde –çekimsel gücü kuyruklu yıldızlara bağlayarak hesaplayan geçmişteki astronotlar, ışık dalgalarının yayılması bağlamında parazit örneklerini açıklayan optik alanındaki teorisyenler, suyun bileşimini tanımlayan kimyacılar– geçmişteki pratisyenler tarafından ileri sürülen önemli teorik iddiaların büyük bir bölümünü, anti-realistlerin tercih ettikleri örneklerde bile, doğru olarak onaylamamak mümkün değildir. Bunun mümkün olmadığı durumda, vücut sıvılarıyla ilgili hastalık teorisinde olduğu üzere, alternatif bir strateji kendini sunar; ne de olsa ortaçağ tıbbı başarılarında pek de dikkat çekici değildi.

Ancak önemli bir itiraz bulunmaktadır. Anti-realistçiler, karşıtlarını geçmişteki teorilerden tekil açıklamaları çalmakla ve onların anlamını şu anki kavramlara uydurarak çarpıtmakla itham edeceklerdir. Işık dalgaların yayılımıyla ilgili birçok doğru iddiada bulunabilen 19. yy.'daki optik teorisyenleri, bu iddiaların optik fenomeni (kırınım, kutuplama ve parazit gibi) açıklayabildiklerini, bu açıklamaların halen kabul gördüğünü ve çağdaş fizik ders kitaplarına dâhil oldukları görüşünü bir düşün. Bu görüş, 19. yy.'ın 'ışık dalgası' kullanımının şu anki fizikçilerin kullandıkları aynı anlama referansta bulunması varsayımına dayanmaktadır. Belki de bu dayanaktan şüphe duymamız gerekir. Çünkü 19. yy. fizik dilinde 'ışık dalgası', eterin her tarafa yayılmasıyla geçişi, hatta bazen eterin moleküllerinin birbirini iteklemesi bağlamında tanımlanmıştır. Bu tür bir eterin bulunmaması nedeniyle, 19. yy.'daki 'ışık dalgası'nın optik kullanımı herhangi bir şeye referansta bulunmamaktadır; bunun sonucu olarak da 19. yy.'daki fizikçilerin yazmış oldukları bazı açıklamaları günümüzdeki fizik ders kitaplarında bulunanlarla benzer görünmesine rağmen, aynı anlama gelmemektedir, hatta anlamsız ve yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.

Söz konusu bu argüman, bütünselliğin (holism) dönüşüne işaret etmektedir. Bu sefer, anlam teorisi ve bir suret bağlamında karşı çıkmamız gerekecektir. Hakikatte 19. yy.'ın bütün teorisyenleri, eterin her tarafa yayılımının ışık dalgasının yayılmasına aracılık ettiğine inanmışlardır. Ayrıca onların, yayılmanın matematik kuralları ve belirli deneysel durumlarda ışık dalgalarının varlığı hakkındaki inançlar da dâhil olmak üzere ışık dalgaları hakkında başka inanışları da bulunmaktadır. Bütünselci şikâyeti gerekçelendirmek için 'ışık dalgası'nı her zaman eterin ışık geçişinin aracısı olarak gösterilmesi de dâhil olmak üzere, belirli tanımlamalarla tespit edildiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu bizde absürt bir izlenim bırakması gerekir. Çünkü bu, Fresnel ve onun takip-

çileri tarafından ortaya konan 'ışık dalgası'nın belirtilere referansta bulunmada başarısız olduğu anlamına gelmektedir. Hatta bu semboller, müdahale örneklerini ortaya çıkaran deneysel tecrübeye cevap mahiyetinde oluşturulduğunda bile başarısızdırlar. Bu şanssız optik teorisyenlerin gözlemledikleri ışık hakkında konuşmalarına müsaade edilmemiştir: Eğer aydınlık ve karanlığın bandının tablosunu çıkarırlarsa ve yayılmanın aracısına açık bir referansta bulunmaksızın onları yayılma dalgalarının matematiği bağlamında açıklarlarsa, manidar bütünselci bu tür bir referansın zımnen orada bulunduğunu hususunda ısrar ederek onların iddialarının yanlış ve anlamsız olduğunu belirtir. Daha zor olanı, bilim adamlarının gördükleri ışığın yayılımı hakkında konuşabilmeleri, kayda aldıkları matematiksel denklemler tarafından sürecin yöneltildiğini önermeleri ve gözlemlenen yayılımın bu şekilde yönetildiğinden dolayı gözlemlenen örneklerin ortaya çıktığı şeklindeki varsayımlarının yorumlanmasını öneriyorum (Kitcher 1993, 144-49). Bu şekilde anlaşıldığında seleflerimiz hakikati kabul etmişlerdir (en azından şu anki aydınlatmalarımız sayesinde).

Ana hatlarıyla ortaya koyduğum realist yaklaşım bilim tarihindeki problemli olduğu iddia edilen örneklere uygulansaydı, anti-realistlerin karamsarlığının temeli olarak methettiklerinden farklı bir yargıya varmış olurduk. Ayrıca geçmişteki teorik bilimin kısımlarının yanlışlığı, üst derecede başarılı görünen söz konusu teoriler de bile ortaya çıkmıştır; yine de geçmişteki başarılı teorilerin çoğunun doğruluğu sürdürülebilir. Yaptığımız tüm teorik iddiaların muhtemelen yanlış olduğu şeklinde bir genelleme yapmanın temeli bulunmamaktadır. En kötü ihtimalle inandıklarımızın tamamının doğru olmadığı sonucuna varabiliriz. Belki de bizim teorik bilime karşı tavrımız, en başarılı göründüğü alanlarda, her bir cümlesini tek tek ayrıntılı bir şekilde mütalaa eden ve her birinin doğruluğu sonucuna varan ancak yanılabileceğinin bilincine sahip olması sayesinde bir yerlerde hata yapmış olabileceğini düşünen kişinin tavrı gibi olmalıdır. Böyle olması durumunda, teorik bilimin bilgisinin reddini teorilerimizin ilkelerinin doğru olmadığı üzerine temellendirmemeliyiz.

## YÖNTEM ARAYIŞI

Bilimsel bilgimizi savunmak için, incelenmiş argüman türlerine sırtını dönmekten daha fazlasının yapılması gerektiği yeteri kadar açıktır. Muhalifin iddiasının doğruluğunu kanıtlamada başarısız olduğunu göstermek, söz konusu iddianın doğruluğuna dair ciddi bir durum oluşturmamaktadır, dolayısıyla bilginin doğru inançtan daha fazlasını gerektirdiğini hatırlamamız gerekir. Bilimsel bilgiye sahip olduğumuz anlamda sezgisel düşüncenin açıklaması, önemli ölçüde daha fazla çaba gerektirmektedir. Neyse ki –bilimsel iddiaların doğruluğu için tartışan ve inançlarımızın tamamen doğru bir inanç değil de bilgi şeklinde nasıl üretildiğini gösteren– iki farklı taslak olarak görülebilen şey tek bir taslağa indirgenmiş gibi görünüyor. Zira bir doğruluk durumunu açıklamak için kullandığımız anlamlar, eş zamanlı bir şekilde bilgi-oluşturma sürecini göstermeye de hizmet etmektedir.

Lise bilim ders kitabını okuyan herkes hikâyenin nasıl gelişmesi gerektiğini bilir. Bilimsel bilgi, gözlem ve/veya deneye dayanır; gözleme dayalı şekilde bilinebilen açıklamalardan hareketle bilim adamları 'bilimsel yöntem' başlığı altında toplanabilecek bazı stratejiler kullanarak varacakları sonuçları gerekçelendirirler. Erken modern dönemde (yöntem hakkında farklı görüşlere sahip olmaktan çok etkili yazarlar olan) Bacon ve Descartes'ın çalışmalarında bunun önemli değerlendirmeleri dâhil olmak

üzere bilimsel bilginin bu resminin uzun bir geçmişi vardır. 20. yy.'dan önce bilimsel yöntemi keşfin bir enstrümanı olarak düşünmek yaygın bir kanaatti ama mantıksal deneyciliğin en parlak döneminde bu anlayış ciddi tetkiklere tabi tutulmuştur. Reichenbach, Hempel ve Popper, 'keşfin bağlamı' ile 'gerekçelendirmenin bağlamı'nı birbirinden ayırarak bilim adamlarını yeni hipotezlerin temel formülasyonuna götürecek metotların bulunmadığını tartışmışlardır; ancak bu önerildiğinde, muhtemelen tahayyül ve şans dâhil olmak üzere muhtelif faktörlerin sonucunda, söz konusu bu hipotezler yöntemsel kontrole tabi tutulmuşlardır. Onların değerlendirmelerinde, bilimsel metot doğrulama mantığına indirgenmiştir.

Geçmiş on yıllarda bazı yazarlar, keşfin bağlamının reddini felsefi olarak ilgi çekici olmadığı şeklinde sorgulamışlardır. Onlar, tesadüfi veya uçuk hayallere bağlı olarak hipotez geliştiren bilim adamlarını hangi yeni hipotezin ortaya çıkacağına dair karmaşık sürecin ucuz temsili olarak resmetmişlerdir. Bazı filozoflar bu tür süreçlerin ne kadar karmaşık olduğunu göstermek ve sürecin muhtelif aşamalarında ne tür gerekçelendirmelerin vuku bulduğunu tespit etmek niyetiyle keşfin tarihsel serüvenlerini analiz etmişlerdir. Diğerleri ise, mantıksal deneycilerin meydan okumasını keşif için algoritmalar oluşturmaya çalışarak doğrudan ele almışlardır (Spirtes *et.al.* 2001, Kelly 1994).

Bununla birlikte bizim amacımız için, bilimsel hipotezlerde inançları meydana getiren ve destekleyen yöntemin varlığını ilgilendiren ana mesele, hipotezlerin ilkin söz konusu bu metotların bir sonucu olarak formüle edilip edilmedikleridir. Bu meseleyi çözmeyi denemenin en iddialı yolu, şartların tam uygun bir açıklamasını belirlemek, yani keyfi bir şekilde seçilmiş hangi hipotezlerin gözleme dayalı olarak kabul edilebilir görülen açıklamalar tarafından desteklendiğini belirlemek olacaktır. Bu projeyi üstlenmek, Carnap, Reichenbach ve Hempel'in doğrulama üzerine olan öncü çalışmalarını sürdürmek anlamına gelecektir.

Mantıksal deneycilik, Frege, Russell ve Hilbert'in mantıksal gerekçelendirmenin formülasyonundaki başarılarından esinlenmişlerdir, mantıksal doğrulamayı çok istemişlerdir. Carnap (1963), mantıksal sonuç kavramının analojik açıklaması, doğruluğun niteliksel anlamı üzerine (hangi bir *e* açıklamasının hypotez *h*'yi doğrulaması bağlamında şartları belirlemektedir) odaklanabileceğini veya doğrulamanın karşılaştırmalı kavramı üzerine (*e*' nin *h*' için sağladığından daha fazlasını *e*' nin *h* için sağlaması bağlamında şartları belirlemek) odaklanabileceğini veya doğruluğun derecesi üzerine (*e*' nin *h*'yi doğrulamasına göre dereceyi belirleme) odaklanabileceğini açık bir şekilde gördü. Üstünkörü bir şekilde, niteliksel doğrulama problemi en kolay ve doğrulama derecesi de en zor olan olarak (orta karşılaştırmalı problem göz ardı edilmiştir) görünmektedir. Hempel'in 'doğrulamanın paradoksları' açıklaması, görünüşün aldatıcı olabileceğini ortaya çıkardı (Hempel 1965, bölüm 1 ve 2).

Açıklamaların iki türü, h'nin rolünün potansiyel kullanıcısı olarak özellikle önemli görünmüşlerdir: genellemeler –(pragmatik olarak, mantıksal formun açıklamaları "(x)(Ax⊃Bx)")- ve hipotezler, bilimin bazı özel teorik kelime haznesini içermektedir. Hempel'in niteliksel doğrulama görüşü, ilki üzerine yoğunlaşmaktadır. Doğal bir öneri, genellemelerin kendi örnekleri tarafından doğrulandıkları şeklindedir; bundan dolayı, Aa & Bb formunun bir açıklaması, (x) (Ax⊃Bx)yi doğrulayacaktır. Hempel, doğrulamanın mümkün bir ilkesinin, eğer h ve h' mantıksal olarak denk ise, bu durumda ancak ve ancak e, h' yi doğrularsa e, h doğruladığına dikkat çekmiştir. Bu ilkeyi kabul etmek, doğrulama örneğinin sezgisel görüşü ile birlikte, meşhur belirli sonuçlar ortaya çıkaracaktır. (x) (Ax⊃Bx) mantıksal olarak (x) (-Bx⊃-Ax) denk olduğundan

dolayı ve –Bb & -Ab sonrakini doğruladığından dolayı, -Bb & -Ab de öncekini doğrulamaktadır. Meşhur bir misal ile ifade etmek gerekirse, beyaz bir pabucun gözlemlenmesi, bütün kuzgunların siyah olduğu hipotezini doğrulamaktadır.

Clark Glymour, problemin teşhisi için Hempelian'ın yaklaşımının nasıl genişletileceğini göstermiştir. O, diğer teorik iddiaların örneklerini elde etmek için teorinin bazı kısımlarının kanıt açıklamalarla birlikte kullanılmasına müsaade ederek söz konusu yaklaşımı genellemiştir. Kanıtlama ve testten ortaya çıkan sonuç, doğrulama çabalarının, Birçok iyi yönü –teorilerin ne zaman daha çok veya daha az ciddi şekilde test edildiklerini açıklama yeteneğini içerecek şekilde- vardır, ancak bu karşıt örnek ve revizyon için öneriler geliştiren bir akım ortaya çıkarmıştır. Halen ikna edici niteliksel doğrulama görüşünden mahrumuz.

Birçok filozof, sorunun kaynağı olan niteliksel problemin kaynağının gerçekten de onun muadili olan niceliksel olandan daha zor olduğu hususunda ısrarcıdır. Kuzgunlar paradoksunu düşünelim. Janina Hosiasson-Lindenbaum gibi erken dönem katılımcılardan günümüze kadar filozoflar söz konusu meselede yatan sorunu teşhis etmişlerdir; beyaz pabuç gözlemleri kuzgunların rengi hakkındaki hipotezleri doğrulamasına rağmen doğrulama derecesi tamamen zayıftır. Niteliksel doğrulamanın aşağıdaki şekilde anlaşıldığını iddia ederek olasılık teorisi kavramlarını kullanarak problemi ele aldığımızı farz edelim:

(*) e, h yi ancak ve ancak $Pr(h/e) > Pr(e)$ [veya $Pr(h/e\&B) > Pr(h/B)$] doğrular.

Eğer h, "Tüm kuzgunlar siyahtır" ise, e siyah kuzgunun bir raporudur ve e' de beyaz bir pabucun raporudur. Bu durumda, $Pr(h/e) > Pr(h)$, ve $Pr(h/e') > Pr(h)$ – vb. olmasına müsaade edebiliriz, bu her iki açıklama hipotezleri onaylamaktadır. Ancak, $Pr(h/e)-Pr(h) >> Pr(h/e')-Pr(h)$ olduğunu not ederek paradoksu çözebiliriz.

1940'lı yıllardan 1960'lı yıllara kadar Carnap, deliller tarafından bir hipotezin hangi dereceye kadar doğrulandığını tanımlamak için olasılıklı kavramları kullanmayı sürdürmüştür. Belki de tümdengelimsel mantığın örneklerinden etkilendiğinden dolayı, $c(h,e)$'nin fonksiyonunu belirleme, yani dildeki her iki açıklamayı $[0,1]$ aralığındaki gerçek bir rakamla eşleştirmekle sınırlandırılmış türden formel diller –kaynakları, gelişmiş bilimin hipotezlerinin ifadelerini açıklamada yetersiz kalan diller- keşfetmiştir. Bu tür bir fonksiyonun olasılık teorisinin aksiyomlarını karşılaması gerektiğini tartıştığımızda, Carnap, halen doğrulama teorisinde çağdaş çalışmalara hâkim olan bir sonuç önermiştir; ancak onun bu çabası devam ettiğinden dolayı, hem Birçok fonksiyon arasındaki seçeneklerin rasyonel bir zeminde tanımlanmasının daha zor olduğu hem de bilimlerin daha basit kısımlarında bile hipotezleri formüle etmeye müsaade edecek şekilde dilsel kaynaklar genişletilmesi durumunda söz konusu bu zorluğun iyice artacağı daha da aşikâr olmuştur.

Carnap'ın halefleri, olasılık teorisinin esas yapısını doğrudan benimsemişler ve onun anladığı şekilde doğrulamanın mantığını bulma çabasını reddetmişlerdir (Horwich 1980, Howson ve Urbach 1989, Earman 1992). Basit bir şekilde bazı açıklamaları kabul etmek, diğerlerini reddetmek ve geri kalanlar hakkında da şüpheye düşmek yerine çağdaş Bayes teorisi taraftarları, ideal rasyonel öznenin kullandığı dil üzerinden tanımlanan tam bir olasılık işlevine sahip olduğunu önerirler. Delil oluştuğunda, bu olasılık işlevi şartlar gereği güncellenir. Dolayısıyla, eğer özne e'yi kesin olarak kabul ederse, o, Pr eski olasılık işlevinden Pr* yeni olasılık işlevine geçer; herhangi bir S açıklaması için:

$Pr^*(S) = Pr(S/e)$ dir.

Açık bir şekilde olasılıklı yaklaşım, yukarda (*) olarak tarif edilen niteliksel doğrulama ile bağdaşmaktadır. Gözlem yapmanın veya bir deneyi ifa etmenin sonucunun dilde ifade edilebilir herhangi bir açıklama hakkında kesinlik sağlamadığını farz edelim –gerçekte Bayes teorisi taraftarlarının, gözlemin kesinlik sağlayabildiği görüşüne itiraz etmek için sistematik gerekçeleri olabilir– bu durumda basit formülün daha karmaşık bir şeyle süslenmesi gerekir. Richard Jeffrey (1965) tarafından teklif edilen tabii bir öneri, gözlemin e açıklamasında yeni bir olasılık sağladığıdır, $Pr^*(e)$ ve bu da denkleme göre yeni tam bir olasılık işlevi sağlamaktadır:

$Pr^*(S) = Pr^*(e)Pr(S/e) + (1-Pr^*(e))Pr(S/-e)$.

(Alternatifler, diğerleri tarafından önerilmiştir; mesela bkz. Field 1978.)

Bayesianizm, apaçık faziletlere sahiptir. Bayesianizm, basit dillere sınırlanmadan veya Carnap'ın erken dönem çabalarını uğraştıran görünüşte keyfi olan varsayımlara güvenmeden delilin bilimsel iddialar üzerindeki etkisinin tam bir değerlendirmesini sunmaktadır. Bayes teorisi taraftarları, Hempelci 'paradokslar', ilkin olasılıklı olmayan delilin önemini ve belki de delilin çeşitliliğinin önemi dahil olmak üzere niteliksel doğrulamanın Birçok özelliğini açıklayabilirler. Bununla birlikte Bayesianizmin standart versiyonunda, keyfilik reddedilmekten ziyade içten bir şekilde kabul edilmiştir: Öznel Bayesianizm, her hangi bir ilk olasılık işlevinin ('prior') kullanım müsaadesini, nesnenin doğrulama derecesinin olasılık yasalarını doğrulaması, yalnızca mantıksal ve matematiksel doğrulara uç olasılıkları (0 ve 1) hamletmesi ve olasılık işlevlerini güncellemesinin değişiminin tercih edilen şablonlarını takip etmesi gerektiği şartıyla rasyonel görür; mesela (*) veya onun Jeffrey genellemesi gibi. Bu da öznel Bayes taraftarlarının, radikal bir şekilde ilk olasılığın genel kanının aksi yönünde atfını yapanlara rasyonel bireyler olarak davranılması gerektiği anlamına gelir. Mesela, bazı standart bilimsel hipotezin olasılığının $10^{-(10^{10^{10^{10^{10}}}})}$ olarak tahsis edilmesi veya bazı rakamlar daha fazla dakiktir, öyle ki hipotezin olasılığını tüm insan araştırmaları tarihinde $10^{-(10^{10^{10^{10^{10}}}})}$ ten daha fazla yükseltmek mümkün olmayabilir. Bayes taraftarlarının teoremlerle çok avunmaları, çok farklı öncelikler ile başlayan özneler için olasılık dereceleriyle yakınlaşma göstermektedir. Ancak şartlar dizisinde aynı sonlu delil açıklamalarını kabul edecek iki kişi için ve $0 < r < 1$ gibi her hangi gerçek bir rakam olan r için, makul bir öncelikli olasılıklar bulmak çoğunlukla mümkün olacaktır; tıpkı bu olasılıkları kabul eden iki failin olasılıkları en azından r den farklılaşan ve herhangi bir açıklama olan h'ye tahsis etmekle sonlanmaları gibi.

Bayesianizm, rasyonel insanların fikirlerini nasıl değiştirebildikleriyle ilgili güçlü ve zekice bir görüştür. Bununla birlikte, oldukça farklı ilgi alanlarından doğrulama teorisine ulaştığımızı hatırlayalım. Bilimsel bilgiyi anlamak istemiştik, ama öyle görünüyor ki şu iki soruya yanıt bulmamız gerekmektedir: İlkin, bilimin iddialarının doğru olduğunu düşünmek için iyi gerekçeler temin edebilir miyiz? İkinci soru da kişiler aracılığıyla, belirgin bir şekilde bilim adamları vasıtasıyla, doğru inanç durumlarını bilgi durumlarından ayıracak şekilde doğru inanç durumlarını oluşturacak ve sürdürecek bir süreç belirleyebilir miyiz? Bundaki ümidimiz, 'bilimsel yöntem' veya daha doğrusu bilimlerdeki doğrulama görüşünün, bilimin büyük bir kısmının doğrularını teyit eden gerekçeleri ortaya çıkaracak ve eş zamanlı bir şekilde de bilim adamlarının zihnindeki doğru inançları oluşturan süreç türlerini açığa çıkaracak şekilde her iki görev için yeterli olabilmesiydi. 20. yy.'ın bilim felsefesinin bazı gelişmelerine doğru, bizi daha çok rahat-

sız edici bir durumda bırakan gelişmeye, hızlı bir tur önerdim. Zira, şimdi önereceğim üzere, şu anda bilimsel bilgi görüşündeki doğrulama teorisinde baskın bir konumda yer alan güçlü formel bir yaklaşımı nasıl adapte edeceğimiz yeteri kadar açık değildir.

## İDEAL ÖZNELER VE GERÇEK BİLEN KİŞİLER

Herhangi bir bilimsel yöntemi yüzleştiğimiz problemlere uygulamanın bariz bir yolu vardır. Bilimsel bilgiyi açıklama sorumluluğu muhtemelen gündelik bilginin farklı türlerinin nasıl elde edildiğini anlayarak başlamıştır. Paradigmatik olarak bunlar gözlemsel bilginin örnekleri olacaklardır. Bilen kişinin kullanımına açık olan gözlemsel bilgiyle başlamak, delillendirilmiş temel ile birlikte yöntemin bilimin temel iddialarının doğruluğunu desteklediğini göstermektedir. Yöntemin, süreçleri güvenilir (doğru-yardımcı) olarak teyit ettiğini açıklayarak devam etmek, bilen kişinin söz konusu bu iddialara ilişkin inancını desteklemektedir. Sonraki sorumluluğu bertaraf etmenin en kestirme yolu, söz konusu süreçlerin yöntem bağlamında kesin bir şekilde düşünülen akıl yürütme türü olup olmadıklarını belirleme olacaktır.

Bayesianizmi tercih edilen yöntem olarak kullanıp bu senaryoyu takip etmeyi denediğimizi farz edelim. En umut verici örnek, bilim adamlarını bilen kimseler olarak almamızdır. Bir kimyagerin ve çağdaş kimyanın başlıca kısımlarının doğruluğu meselesinin bileşim, moleküler yapı, kimyasal bağların tabiatı, izomerler, tepkimelerin enerjetikleri vb. hakkındaki iddialar şeklinde değişmektedir. Bununla birlikte bizim adanmış kimyagerimiz, sadece sınırlandırılmış bazı belirli deneyleri gözlemleyecektir, ancak konuyla ilgili tarihteki tüm belirgin deneyleri ve gözlemleri kendi temsili tecrübesine atıflar yaparak onu daha da idealleştirecektir. Şimdi de herhangi öncelikli olasılıklara ve tahsis ettiğimiz delillendirilmiş temele uygulanan Bayesçi şartlara göre güncellemenin, kimyasal teorinin temel iddiaları için yüksek olasılıklar sağladığını gösterebilecek miyiz? Elbette ki hayır. Ona göre nihai olasılıkları istediğimiz düşüklükte atfedebileceğimiz öncelikli olasılık tahsisleri olacaktır. Biri, söz konusu önceliklerin özel olmaya zorlandığını düşünebilir, böylece belirlenmiş temel olasılıkların herhangi bir 'ciddi' tahsisi sonucunu elde edebilelim. Gerekçelendirmeyi ümit ettiğimiz sonuçlar, akabinde gelen yüksek olasılıklarla ortaya çıkacaklar. Ancak bu varsayımda ilgili üç önemli zorluk bulunmaktadır.

İlkin (öznel - yani ortadoks), Bayesianizm öncelikler arasında her hangi bir farklılığı kabul etmemektedir. Minimum şartlarını taşıyan herhangi bir tahsis, rasyonel olarak kabul edilebilir. Bundan dolayı da bir deneğin kimyasal teori için yüksek olasılığı taşıması (bu güzel bir haber) rasyoneldir ve aynı şekilde bir deneğin düşük olasılığı taşıması da (bu da kötü haber) rasyoneldir. Eğer bizim hayali bilim adamımız, gerçekte Bayesçi şartlara göre ilerleseydi (bu büyük bir 'ise'dir), bu durumda kimyasal teori için bu süreçten çıkacak her türlü olasılık rasyonel olacaktır. Bayesianizm, bu iddiaların doğru olup olmayacağıyla ilgili bir tavsiyede bulunmamaktadır.

İkincisi, kimyasal teori için yüksek olasılık oluşturmada başarısız olacak öncelik olasılıklı tahsisler ki bu basit bir şekilde imanın bahsidir, sezgisel olarak özel olandır. Hiç kimse şu ana kadar, bu meseleyi soruşturmayı gerektirecek bir çalışma ortaya koymamıştır (haklı bir gerekçeye bağlı olarak!). Üçüncüsü, yüksek olasılıklı bir açıklama tahsis etmek ile onu doğru kabul etmek arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bununla birlikte, kabul etmek için yüksek bir sınır belirlesek bile zorlukların ortaya çıkması ihtimal dâhilinde olacaktır –bu, meşhur bir paradoksun ahlaki değerlerinden bir tanesidir. Tahsis edilen olasılığının r'den daha yüksek olması durumunda p'nin doğru olarak

kabul edilebileceğini farz edelim. n'yi seçelim, böylece (n-1)/n r'den daha yüksektir ve n biletiyle adilane piyangoyu ele alalım. "t bileti, piyangoyu kazanacaktır" şeklindeki her bir açıklama için 1/n olasılığını tahsis etmek rasyonel olacaktır (farz edeceğiz), ve söz konusu açıklamanın olumsuzu için de (n-1)/n olasılığını tahsis edelim. Dolayısıyla rasyonel bir özne, "t bileti, piyangoyu kazanacaktır" şeklindeki açıklamayı kabul etmesi gerekir ve hiçbir biletin piyangoyu kazanamayacağı sonucuna varmalıdır. Muhtemelen rasyonel bir özne, bazı biletlerin kazanacağına inanacaktır. Her ne kadar, bu tür zorlukları ifade etmeye ilişkin muhtelif öneriler bulunsa da Bayesianizm, şu ana kadar kabul etmeyi sağlayacak ikna edici bir görüş oluşturamamıştır. Bu olmadan da onun olasılıklı yapısal çerçevesini bilimsel bilgi hakkındaki sonuçlarla ilişkilendiremeyiz.

Söz konusu bu endişelere verilebilecek apaçık yanıt, en iyi yöntem teorisi (Bayesianizm) tarafından önerilen işlenmiş perspektif lehine gündelik epistemolojik kavramlarımızı bırakmaktır. Muhtemelen yanlış gidecek olan şey, kullanılan epistemik dil ailesini –bilgi ve bunla ilişkili olanları- daha fazla kesin kelime dağarcığının bulunduğu bir bağlama yerleştirmektir. Aslında daha net kavramların ve farkların lehine olağan tartışmaların kaba ve açık olmayan terminolojisini tamamen bırakmalıyız.

Yöntem ile ilgili yukarıda bahsi geçen, inancı oluşturan ve sürdüren gerçek süreçleri açıklayan ve gerekçelendiren ikinci seçeneği göz önünde bulundurduğumuzda bu önerinin sahip olabileceği cazibeyi kaybedeceğini düşünüyorum. Bizim kimyagerin tüm ilgili deneyler için temsili bir deneyimi olduğunu varsaydığımda, Bayesianizm'i bizim gerçek bilimsel bilgimize uygulamaya çalışarak önemli bir idealleştirme zaten bariz bir şekilde ortaya konmuştu. Mamafih, gerçek kimyagerlerin Bayes teorisinde hipotezi oluşturulan olasılık işleviyle karşılaştırılacak herhangi bir şeye sahip olmadıkları tamamen aşikârdır; onlar, onu tahmin edilen şekilde ve gündelik deneyimde güncellemezler; kimyasal doktrinler, diğerlerine de aktarılması için kabul edilmiş ve 'kitaplarda' kayıt edilmişlerdir, tamamen yüksek olasılıkla da ilişkilendirilmemişlerdir. Bilimsel bilgiyi oluşturması ve sürdürmesi gereken gerçek süreçler, ideal öznenin Bayesçi tasavvurunun çok uzağındadır.

Buna dikkat çekmek, Bayesianizm'in işe yaramaz olduğunu varsaymak anlamına gelmemektedir, aksine tamamen bilimsel bilgi anlayışımıza, bilim adamlarının ve gerçekte kendisine sahip olduğunu söyleyenlerin bilimsel bilgisine doğrudan uygulanamayacağı anlamına gelmektedir. Bayesçi kavramların, bilimsel bilgi hakkında araştırma yapmanın sonraki aşamasında kullanabileceğimiz müthiş normatif bir standart oluşturmaları oldukça mümkündür. Bununla birlikte, bu aşamaya ulaşmadan önce, kendisiyle bilimsel bilginin elde edileceği, korunacağı ve dağıtılacağı gerçek yollara daha yakın duran bir görüşe ihtiyacımız olacaktır. İnsanlar gerçekte kimyanın (veya diğer bilimlerin) temel iddialarını kabul etmezler, zira onların tahmin edilebilir bazı Bayesçi yöntemleri vardır. Birinin, neden kabul ettiğimiz bilimin doğru olduğunu düşündüğünü ve asli insan yöntemlerini yeniden yapılandıracak ve makulleştirecek yanıtlar aradığını sormamız faydalı olacaktır. Bu soruya cevabımız olduğunda, bir Bayesçi perspektife veya diğer bazı standartlara göre olup bitenleri nasıl değerlendireceğimizi düşünebiliriz.

## BASİT MOTİVASYONLAR VE FELSEFİ ENDİŞELER

Çoğu eğitimli kişi, DNA'nın hayvan ve bitkilerdeki genetik materyal olduğuna, DNA moleküllerinin genellikle çift sarmal formunu aldığına ve insanoğlunun normal olarak

30.000 gene sahip olduğuna inanır. Onların bir kısmının, bu tür sonuçların herhangi biri için doğrudan delili bulunmaktadır ve hiç kimsenin de sonuçların tamamı için doğrudan delili bulunmamaktadır. Bilimsel bilgi, sosyal ve tarihseldir: Bilimsel topluluğun dışında bulunanlar, ders kitaplarının ifadelerine inanmakta, bilimin popülerleşmesi, gazete haberlerine vb. inandıklarından dolayı ve bilimsel topluluğun içinde olanlar da, meslektaşlarının, teknisyenlerin ve bu bilgileri meydana getirenlerin kendilerine söylenenleri kabul ettiklerinden dolayı sosyaldir; yenilikçi bilim adamları da dâhil olmak üzere herkes, şu anda ölmüş olan kişilerin buluşlarına ve geçmişte kalan iddialarına, bazen de uzak cemiyetlerdeki oldukça uzak figürlerin söylediklerine güvendiklerinden dolayı tarihseldir. Yine de bizim uzun bir süredir müşterek bir şekilde bağlı olduklarımızdan daha fazla bilimsel bilgi bulunmaktadır. Bilimsel uzmanlık dışında olanlar da dâhil olmak üzere birçok kişi, listelemiş olduğum doktrinleri neden kabul ettiklerine dair daha fazla şey söyleyebilirler.

Bilimin temel kısımlarının doğruluğu -veya en azından tahmini doğru- için basit bir argüman bulunmaktadır. Bilimin bir alanı aşırı ölçüde kesin görünen tahminler ve girişimler meydana getirmek için defalarca uygulandığında, kendisine uygulanan iddialar tahmini olarak doğru olmadıkça söz konusu iddiaların iyi bir şekilde çalışması mucizevi görünecektir. Moleküler genetikçilerin üç iddiasını göz önünde bulunduralım. İlk iki iddiayla ilgili olarak, her iki moleküler biyolog ve dışarıdakiler söz konusu bu iddiaların organizmaların şaşırtıcı manipülasyonlarında işleme konduklarını bilirler: Sinekler ve fareler, farklı dokularda çok farklı niteliklerle, medikal amaçlar için ihtiyaç duyduğumuz yüksek miktarda protein üretimini sağlayacak eklenmiş DNA ile büyüyen bakteriler üretebilmek için yapılmışlardır. Ancak üçüncü iddia, benzer bir yolla kanıtlanmamakla birlikte onu doğru olarak kabul ediyoruz, zira hipotezlerin sonuçları ve teknikleri onların doğruluğunu kanıtlamıştır.

Bu basit argüman, önemli felsefi itirazlara maruz kalmıştır. Bunlardan biri, yukarıda ele aldığımız, bilim felsefesine uygulanandır. Eğer bilimin bölümlerinin başarılarını onların tahmini doğrularının işareti olarak kullanırsak, bu durumda, şu anda yanlış olarak kabul ettiğimiz ama aynı ölçüde başarı iddiasında bulunmuş görüşler tarafından kandırılmış birçok kadim cemiyetlerin endişelerini engellemeliyiz. Yukarda kabaca ele aldığımız yanıt, bizim en başarılı bilimlerimizin büyük ihtimalle tamamen yanlış olabileceğini göstermeye çalıştığı sürece söz konusu itirazı bertaraf ettiğini kabul ederim. Ancak maalesef bu, bu bağlamda (tahmini) doğruyu iddia etmek için desteklendiğimiz görüşünün haklılığını ortaya koymaya yeterli değildir. Önerileri gerekçelendirmenin etkili yolu, inançlarımızı destekleyen yöntemlerin ya doğrudan kontrol edilebilmesi ya da doğrudan kontrol edilmeye imkân sağlayan yöntemlerle desteklenmesidir (Fine 1986, Laudan 1981, van Fraassen 1980). Neye dayanarak bizim tahmin ve girişimdeki başarılarımızın teorik iddialarımızın tahmini doğruluğuna işaret ettiğini farz ediyoruz?

Bu soruya verilecek doğru cevap, gözlemlenemeyenleri ayırt eden dili oluşturmak için gözlemlenenlerle bağlantılı şekilde öğrenilebilen dilin kullanım imkânı hakkında Putnam'ın dikkat çektiği hususun ruhunda yatmaktadır. Başarı –tahmin edici ve girişimde bulunma başarısı- ve başarıyı meydana getiren temsillerdeki tahmini doğru arasındaki ilişki, gündelik bağlamdan hareketle bizim için apaçık olmaktadır. Bazı insanların belirli türdeki olaylarda kendilerinden gizlenen şeyler hakkında vardıkları sonuçlara, onların bu sonuçları kullanarak davranışlarını yönlendirmelerine ve bununla da gizli meseleler hakkındaki inançlarını ilerletmedeki başarılarının kabaca doğru

olmasına aşinayız. Birleşme tablosundan suçu ortaya çıkarma fiiline, diplomasiden sıradan sosyal ve ekonomik etkileşimlere, insanların nedensel bir şekilde gözlemleyemedikleri şeyler tarafından etkilenen durumlardan söz konusu şeyler hakkında tahmini olarak doğru olan inanç formları oluşturmada başarılı olduklarını düşündürecek büyük miktarda deliller elde ederiz. Elbette bu tür durumlarda, söz konusu şeyler temelde gözlemlenemeyen şeyler değildir, diğerleri onları gözlemleyebilir ve gerçek nitelikleri öznelerce atfedilen niteliklerle karşılaştırabilir. Bununla birlikte ilişki kurulduğunda, tecrübi başarıdan tahmini doğruların çıkarımını teminat altına almak için daha ayrıntılı bir şekilde kullanılabilir; oluşturulan inançlar, insanın gözlem gücü ötesindeki varlıkları temsil ettiğinde bile kullanılabilir.

Şüpheciler kabul etmeyeceklerdir. Kontrol etme imkânının olmadığı durumlarda başarıdan çıkarsanan tahmini doğrulara nasıl güvenebiliriz? Epistemik anlamda tutarlı olmalı ve riske atılmamamız gerekmiyor mu? Bu sorular, durumu yanlış bir şekilde ele almanın somut halleridir. İnsani tahmin ve girişimsel başarı ile başarılı bir şekilde kullanılan temsillerin tahmini doğrusu arasındaki ilişki için delil elde etmekteyiz. Hiç kimse, bizim varlıkların niteliklerini gözden geçirme kabiliyetimizin durumun geleceği ile nedensel bir şekilde ilişkili olduğunu varsayamayacaktır, aksi takdirde ilişki, neler olup bittiğini doğrudan fark edebilen kişilerin varlığı tarafından ciddi anlamda etkilenecektir. Bundan dolayı, söz konusu varlıkların insan gözleminin ötesinde bulunduğunda ilişkinin güvenirliliğinin azaldığını düşünmeyi gerektirecek bir neden bulunmamaktadır. Şüphecinin önerdiği şey, epistemik alçak gönüllülükten ziyade metafiziksel kibirdir. Âlem öyle düzenlenmiştir ki, bir yöntem, insanın kavrama gücünün ötesindeki şeyler hakkında sonuç çıkarmak için uygulandığında güvenli olmaktan çok hatalı olacaktır.

Daha sonra bilimsel başarıdan hareketle basit argümanın, en başarılı bilimlerimizin iddialarının tahmini olarak doğru olduklarına dair inancımız için temel oluşturabileceğini iddia ediyorum. İtiraf etmeliyim ki, bu basit argüman net değildir. Görünen başarıların, çok farklı inanç sistemleri ve temsilleri kullanarak muhtelif yollardan elde edilebileceğini düşündürecek nedenler varsa, kuşkusuz bu nedenler bizim gündelik güvenimizi geçersiz kılacaktır. Bundan dolayı, bilimsel bilgiyi meydana getiren, destekleyen ve ayrıntıları daha dikkatli bir şekilde ele alan tamamlayıcı bir görüşe ihtiyacımız vardır.

## TARİHSELCİLİK VE ŞÜPHECİLİK

Filozoflar, şüpheciliğin en önemli formlarına tamamen aşinadırlar. Modern dönemin erken safhalarından beri, epistemoloji harici dünyanın mevcudiyeti, diğer zihinler, geçmiş vb. meselelerle ilgili şüpheleri gidermek için çabalamıştır. Bununla birlikte geçmiş on yıllarda, bilimin sosyolojisi ve tarihiyle ilgili araştırma, 'tamamen' felsefi bir problem olarak daha kolay bir şekilde gözden kaçırılan şüpheciliğin yeni bir formunu ortaya çıkarmıştır. Birçok araştırmacı, bilimsel bilginin 'şekillendiği' (veya 'düzenlenen' veya 'müzakere edilen') karmaşık yollara vurgu yapmıştır. Aslında onlar, bizim bilimsel inançlarımızın şu anki gerçek yapısına ilişkin geriye dönük güvenilir bir süreçle doktrinleri temellendirerek ve keyfi kararları bertaraf ederek inceleyebileceğimiz bir yol bulmaları hususunda filozoflara meydan okumuşlardır. Her ne kadar meydan okuyanlar, meseleleri bu şekilde ele almasalar da, iddiayı şu şekilde geliştirdikleri söylenebilir: Harici alemin mevcudiyeti hakkındaki klasik felsefi kaygılara ya da tü-

mevarımsal genellemelere bağlı olarak geleceği bilme ihtimalini bir tarafa koyarsak, geçmişten miras aldığımız inanç sistemini 'ayrıcalıklı' tutmaya gerek kalmamaktadır; bilim tarihindeki can alıcı nokta, seleflerimizin bu şekilde davranmalarını iyi kılacak gerekçeler olmaksızın söz konusu anlaşmazlıkları çözümlemek zorundaydılar. Ancak tarihsel olasılıklar için, hemen hemen benzer şekilde geçmişe dönük olarak uygun bulunan çok farklı bir inançlar sistemini kabul edecek duruma ulaştık (Collins 1985, Latour 1987, Shapin 1992).

Söz konusu bu meydan okumayı bertaraf edecek standart yollar vardır. Birçok bilim filozofu, tarihsel geleneğin dışında durabileceğimize, tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde şu anda kullanabileceğimiz delil kombinasyonlarına başvurabileceğimize ve tecrübe ettiğimiz bilimi teminat altına almak için her türlü bağlamın dışında kalan bilimsel metoda üstü kapalı veya aleni bir şekilde inanmaktadırlar. Ben öneriyle ilgili kaygılarımı zaten dile getirmiştim. Söz konusu hususun ne olduğunu hatırlatmak için, kaçınılmaz olarak gördüğüm tarihselcilik yaklaşımını açıklayayım.

Dünyanın güneş etrafında oval yörünge çizdiği inancını ele alalım. Hırslı bir filozof, bu inancın Kopernik (ve/veya Kepler)in elde ettiği deliller üzerine baştan beri teminat altına alındığını ve onların haleflerine aktarıldığını iddia edebilir. Bu tür hırslar şüphecilerin elini güçlendirmiştir, zira erken dönem bilimin öğrencisi, Kopernik (ve Kepler) karşıtlarının onların önerisine karşı nasıl bu tür mükemmel gerekçeler ortaya koyabildiklerini göstermede az da olsa zorluk yaşayacaktır. Daha ihtiyatlı bir duruş, güneş-merkezcilik için tamamen on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda elde edilmiş ve on dokuzuncu yüzyılda yıldız paralaksı ile nihayete erişen farklı gerekçeler sunmak olacaktır. Bundan dolayı, güçlü teleskopları gece gökyüzüne çevirebilir ve kendimizi aslında dünyanın hareket ettiğine ikna edebiliriz.

Kuşkusuz, bununla ilgili doğru olan bir şey vardır. Ancak bilgimizin kaynağı üzerine düşünmeye değerdir. Öyle enstrümanlar inşa edebiliriz ki, bu enstrümanları doğru bir şekilde kullanabiliriz ve onlardan yaptığımız çıkarımlara güvenebiliriz, zira önceki bilim adamları bu enstrümanlardan hareketle muazzam çalışmalar ortaya koymuşlardır. Naif tarihselcilik, bildiğimiz herhangi bir önermenin bilimsel alana (veya hatta bilimsel tartışmaya) dahil edilmesi için teyit edilerek kabul edilmesi gerektiğini önerir. Daha sofistike bir tez, bizim bilgimizden geçmişe doğru giden girift bir yolun olduğunu, kabul ettiğimiz bazı şeylerin doğru gerekçeler üzerine temellendirilerek elde edilen farklı doktrinlerdeki tarihsel olaylar nedeniyle teyit edildiğini görür. Güneş-merkezcilik onayının arka planında yıldız paralaksı bulunmaktadır; mesela, on dokuzuncu yüzyıldakilerin güçlü bir teleskop inşa etmelerine imkân sağlayan astronomik tecrübelerin geliştirilmesini, Gelileo'nun çağdaşlarını ikna etmek için kullandığı mahirane argümanları ve teknik açıklamaları –gök yüzünün özelliklerini keşfedebilen bir enstrüman geliştirmiştir– buluruz. Günümüzde hiç kimse -ne de geçmişte- teleskopların 'ayın ötesindeki' fenomenleri açığa çıkarıp çıkaramayacağı itirazında bulunmamaktadır. Aksine, her nesil Gelileo'nun takriben 1610 yılında başlayıp 1615 yılında biten önemli tartışmadaki başarılı çözümlemesine güvenmektedir.

Benim methettiğim tarihselcilik versiyonu, Neurath'tan çokça alıntılanan şu pasajı oldukça ciddiye alır: Bizler, okyanusta gemimizi tekrar inşa etmek zorunda olan gemiciler gibiyiz. Her bir bilim adamının iş arkadaşlarına olan bağımlılığı, daha da aşikardır ve bu da bize onların seleflerine olan alışılmamış bağımlılığını hatırlatmalıdır. Dikkat çektiğim hususun öneminin farkına varıldığı anda, yukarıda dile getirdiğim meydan okumanın ciddi bir mesele olduğu görülecektir. Gelileo'nun, teleskopu destekleyecek

makul gerekçeleri sunmakta başarısız olduğunu, bunun yerine çağdaşlarını aldatarak başarılı olduğunu varsayalım. Bu durumda, bizim bilgiye dair iddiamız sarsılmış olacaktır. Ne o ne de biz, teleskobun gökyüzüne ilişkin güvenilir bilgi temin ettiğini bilemezdik. Bizim, geminin geri kalanını tamir etmeye çalışırken geminin tahta kaplamalarına dokunmadan bırakmamız, ancak söz konusu tahta kaplamaların seleflerimiz tarafından doğru bir şekilde döşenmiş olması durumunda başarılı olacaktır. Anlaşıldığı üzere tarih önemlidir.

Bu da, tarihselcinin gerçek şüpheci bir meydan okuma ortaya koyduğu anlamına gelmektedir. Peki, bu meydan okuma karşılanabilir mi? Bilim tarihi ve sosyolojisinin şüphecileri, bunun karşılanamayacağını iddia ederler. Buna ilişkin üç argüman önerirler: Bunların ilki, bilim felsefesinin geleneksel mantıksal deneycilerinin sevilen yöntem kanunlarının, bilim tarihindeki belirli önemli olayları çözüme kavuşturabileceğini inkâr etmektedir. İkincisi, belirlenemezlik teorisinin her yerde hâkim olmasından dolayı hiç bir kanun dizisinin başarılı olamayacağını iddia etmektedir: ideal anlamda en yetkin olanı bile, belirlenmiş her hangi bir delil ortaya konsa bile her zaman bilgi verilerince aynı düzeyde iyice desteklenmiş Birçok bilimsel teori olacaktır. Üçüncüsü, karşıt bilimsel teorilerdeki kararlar sıklıkla (belki de her zaman), farklı değerlerin izafi önceliği hakkında yargılar içermektedir ve söz konusu bu yargılar muhtelif şahıslar tarafından aynı derecedeki doğru gerekçeyle farklı şekillerde oluşturulabilirler. Bu argümanları daha sonra ele alacağım.

1960'lı yıllardaki Kuhn'un eserlerinden tarihselci meydan okumaların çağdaş versiyonlarına kadar, bilimsel gerekçelendirme yöntemlerinin gözde versiyonunun geçmişteki bazı anlaşmazlıkları nasıl çözümlediğini göstermeyi uman filozoflar ile 'rasyonel yeniden-yapılanma' iddiasının nasıl muğlak öneriler meydana getirdiğine veya bölümün karmaşıklığını önemsizleştirmeye neden olduğuna dikkat çeken şüpheci karşıtlar arasında ciddi tartışmalar ola gelmiştir. Bu uzun tartışma dizisini değerlendirirken, özetleyici ve net olacağım: Felsefe tarihi, bazı kesin formel yöntemlerin bilimsel karar almadaki kesinliğini gösterme hırsının kaçınılmaz olduğunu ortaya koymada aydınlatıcı ve başarılı olmuştur. Tarihsel olayları tercih edilen felsefi bir kalıba (mesela, Beyesianizm) sıkıştırma çabaları, geçmişin dağınık parçalarının buna uygun olmadığına dair eleştirilere zemin hazırlamıştır. Geçmişin bilimsel anlaşmazlıklarını gidermede rol oynayan akıl yürütme türlerini müzakere etme çabaları tamamen daha ikna edicidir. Ki bu çabalar, bu tür yargıların nasıl sistematize edileceği ile ilgili tarihsel iddiaları atlamadan tarihsel aktörleri bizim güvenilir ve makul sürecin gündelik yargılarına benzetmeye çalışmaktır. Dolayısıyla, bilinen bir örneği ele almak için, 1859 ile 1871 yılları arasında, delil ve argümanlaştırmanın birçok bilim adamını değişikliklerle birlikte düşüş görüşünü benimsemede ikna eden yöntemlere dair, felsefi teoriden çıkarsanmış herhangi bir yeniden-yapılandırmanın temin edebileceğinden daha derin bir anlayışa sahibiz. Tarihselci şüpheciliğe verilebilecek en iyi yanıt, bilimsel yöntemin herhangi felsefi bir teorisine bağlanmadan ve bunu da tartışmadaki katılımcıların davranışları ile iyi bir nedene dair gündelik yargılarımız arasındaki benzerliği hakkındaki bir sonucu desteklemek için kullanıp mümkün olduğunca en açık şekilde argümanın stratejisini tarif ederek başlamaktır.

Bu, sadece yukarıda ayırdığım ikinci ve üçüncü şüpheci argümanlara zemin hazırlayacaktır. Zira tarihselci şüpheci, muhtemelen Darwin ve onun takipçi gezginlerinin makullüğünü kabul edecektir. Asıl mesele, karşı çıkanların da aynı derecede makul görülebileceğidir. Bu hususu savunmada şüpheciler belirlenmemişliğe başvurabilirler.

Mantıksal deneyciliğin altın çağında, bir teori aksiyomlar dizisi olarak kabul edildiğinde, tercihen birinci dereceden bir dilde, delil ile belirlenmemişlik teorisi için genel bir argüman geliştirmek basittir. Felsefi araştırmacı, muhtemel tüm delilleri oluşturabilecek bir açıklamalar dizisini –yalnızca gözlemsel terimlerle ifade edilebilen teorinin savlarını- teşhis edebilir. Tamamen aynı gözlemsel sonuçları paylaşan farklı iddialarda bulunan teorilerin olacağını tartışmak nispeten kolay olacaktır. Söz konusu bu doktrin, fizikte bilinen bir örnekle açıklanabilir. Biri (mutlak zaman ile ilgili solar sisteme farklı hareketler isnat eden teoriler) delil ile ayırt edilemeyen teorilerin gerçek rakipler şeklinde göründüğü bir durum oluşturmaktadır; bir diğerinde ise (Heisenberg ve Schrödinger'in kuantum mekaniği tasvirleri) sözde rakiplerin aynı doktrinin farklı versiyonları olduğu bir durum oluşturmaktadır.

Örneklerin gerçek olduğuna ve iki tür arasındaki farkın belirsizlik ile baş edecek genel bir yöntemi bulmada ümitsizliğe neden olduğuna katılıyorum. Bununla birlikte bunu, belirsizliğin bilim aracılığıyla yaygınlaştığı görüşü takip etmemektedir. İyi bilinen-meşhur örneklerden bir adım uzaklaştığımızda, söz konusu durumların önemli ölçüde elde edilmesi zorlaşacaktır. Daha iyi anlaşılması için DNA yapısı hakkındaki Watson-Crick hipotezini ele alalım. Hangi karşıt hipotez, bilimin bu kısmını destekleyen (destekleyebilecek) tüm delilleri açıklayabilir? Buradaki gerçek bilimsel problemler ve ihtimaller bizi başarısızlığa düşürmektedir ve şüpheci tasavvurun felsefi olması gerekir. Watson-Crick'e alternatif: 1/1/3000 doğru temeller içe doğru uzanmakta, daha sonra dışa doğru uzanmaktadır; sahip olduğumuz tüm deliller (belki de insanoğlunun sahip olabileceği tüm deliller, 'olabileceği' anlamında) teorilerden biriyle uyumlu olabilir. Ancak karşıt olan, tarihsel şüphecinin –bilim tarihinin gerçek seyri– geleneksel felsefenin epistemik laboratuvarından ve temelde mevzu bahis edilmemesi gereken şüpheciliğin büyük formlarına karşı gururlu bir şekilde durduğu alandan geri çekilmekle büyülenmiştir. Tarihsel şüphecilik, daha çok etersi meselelerin ele alındığı çalışmalarla kendini sınırlamaktan çok filozofların arkadaşlarıyla tavla oynadığı alanı işgal ettiğinden dolayı heyecanlıydı.

Kısacası, belirsizlik için güçlü genel bir argüman bulunmamaktadır. Tarihselci, modası geçmiş formalist idealliğe olan felsefi bağlılıktan dolayı sadece sorun yanılsamasını yaratmada başarılı olmuştur. Bilimsel teorilerin, yapısı delil ile ilişkili olan önemsiz formel yapılar oldukları görüşünü bıraktığımızda, doğru bir şekilde tarif edilebilirler; pragmatik şekilde, bütün hususlarının bunlar gibi olduğunu farz etmeden, anlamlandıramadığımız bazı problemlerin olabileceğini itiraf edebilmek için rahatsız edici örnekleri almakta özgürüz. Ancak belirsizlik formu ile birlikte, Kuhn'un bilimsel devrimler çalışmasında iyice belirginleşen başka bir hususun olduğuna zaten değinmiştim (Kuhn 1962). Kopernik devrimi ve flojiston kimyasından Lavoisier'in ve arkadaşlarının 'yeni kimya'sına geçişi süreciyle ilgili olarak Kuhn, tartışmanın başlangıcından çözümüne kadar ki evrede her iki tarafın sahip olduğu delil ve argümanların her iki pozisyonu desteklemede aynı makullükte olduğunu önermiştir. Bunun nedeni, muhalif her bir doktrinin aynı ölçüde iyi olan delillerden meydana gelmeleri değildi, aksine her birinin problemlerin farklı yönünü ele almaları ve bunda başarılı olmalarıdır. Rasyonel insanlar, muhtelif başarıları ve zorlukları farklı şekillerde değerlendirebilirler.

İlk şüpheci argüman ile bağlantılı düşünülen felsefi tarih türü bizi Kuhn'un karamsar tasavvurundan kurtarır. Söz konusu olaylara daha yakından baktığımızda, taraflar tarafından önerilen delil ve argümanlar dikkatli bir şekilde sunulduğunda, ihtilaflar gerçekten de ilk aşamada Kuhn'un simetrisi gibi bir şey gösterirken nihayetinde

başarılı olan görüşün lehinde gelişmişlerdir. Lavoisier'in flojistlere karşı durumunu düşünelim. Nispeten tartışmanın erken döneminden itibaren Lavoisier muhaliflerini yanmanın ağırlık kazanmayı içerdiği hususunda ikna etmiştir. Bunun üzerine tarafların büyük bir bölümü yanmanın *tamamen* bir şeyin (flojiston) havaya karışma süreci olamayacağını kabul etmişlerdir. O zamandan beri tercih edilen flojistoncu görüş flojistonun, sonrakinin nisbi ağırlığının alınmasıyla elde edilen ağırlık ile yayılması ve başka bir şeyin emilmesidir. Flojistoncuların, neden bazı cevherlerin yanabilir olduğunu (flojiston içerdiklerinden dolayı) açıklamadaki ikna edici çabaları ve Lavoisier'in yanmadaki ağırlık kazanma vurgusu gibi tartışmalar dışında hem yanmanın farklı betimlemeleri hem de deneysel bulguların büyüyen bir yapısı tarafından empoze edilen sınırlamalara göre muhalif bilim adamlarının çok çeşitli cevherlerin birleşimini tespit etmeye çalıştıkları uzun süren ve karmaşık bir ihtilaf bulunmaktadır. Tahmini olarak on yıldan fazla süren bu tartışma, flojistoncu birleşim saptamalarının tutarsız olduğu Birçok yerin olduğunu ve Lavoisier'in tercih ettiği saptamaların tutarsızlığa maruz kalacak yerlerinin daha az olduğunu göstermekten ibarettir. Yüksek miktarda olasılıklar keşfedilmiştir, ancak 1780'li yılların ortalarında oksitlerin, tuzların ve asitlerin (olarak isimlendirdiğimiz) birleşimlerini tespit etmek için flojiston teorisinin hangi kaynakları kullanabileceğini anlamak oldukça zorlaşmıştır (Kitcher 1993, 272-290). Lavoisier'in günden güne büyüyen akımına katılan Birçok kimyacının kararı, motorun tıkırtısı, vitesin aşınması, yeni bir alternatöre ihtiyaç duyulması, benzinin garaj zeminine akması, kapılardaki pas ve birçok kısa devreden sonra on beş yıldır çalışan arabanın artık elden çıkarılma zamanının geldiğine karar veren araba sahiplerinin kararı kadar rasyonel –ve anlaşılması kolay– olacaktır.

Kuhncu belirlenemezlik, felsefi olarak bilgilendirilmiş (informed history) tarih perspektifi bağlamında çözüleceğini iddia ediyorum. Tarihsel şüpheciliği tam anlamıyla çürütmek, sahip olduğumuz bu tür tarihten çok daha fazlasını gerektirecektir. Bu bölümü bitirmek için, delil ve argümanların enformel tetkikinin doğrulamanın formel görüşlerine başvurma çabalarına nazaran neden daha faydalı olabileceğine dair kısa bir açıklama yapma teşebbüsünde bulunmak istiyorum. Faydasız olan, şekillendirici yöntem çabaları değildir, aksine onlar daha ziyade belirli türdeki bilimsel argümanların mikro-yapısını ortaya çıkarmaktadırlar. Onların bizi başarısız kıldıkları yer, bilimin tarihsel gelişimindeki karmaşık yolları açıklığa kavuşturmasıdır. Onların başvurduğu basit argümanlar, araştırma programlarının problemleri ve incelemeleri hakkındaki destekleyici yargılardan oluşmaktadır. Söz konusu bu durum, satranç ustalarının tartışmalarına benzemektedir. Muhtelif iyi kitaplar, yüksek bir amacı olan oyuncuyu ayrıntılı taktik ve kombinasyonlarla yönlendirmektedir ama strateji hakkındaki literatür daha çok izlenimsel ve öneriseldir. Bununla birlikte, başlangıç aşamasındaki zeki bir satranç oyuncusunun taktikleri öğrenmesi nispeten kolaydır ancak stratejik incelikleri anlama süreci daha uzun –ve daha riskli– bir süreçtir. Belki de gelecekteki satranç teorisyenleri, stratejik değerlerin daha formel ölçümünü geliştireceklerdir (eğer bunu yaparlarsa, insanları yenmenin daha basit olduğu uzman programlarının geliştirilmesini umabiliriz); aynı şekilde gelecekteki bir grup bilim teorisyeni, tartışmanın her bir kısmının büyük bilimsel anlaşmazlıkları çözümleyecek şekilde sıralandığı formel yolları açıklayabileceklerdir. Tarihsel şüpheciler, şu anda bu tür formel görüşlerden yoksun olduğumuzu görmüşlerdir. Filozofların dikkatli bir şekilde analiz edebilecekleri 'taktiksel' değerlendirmeler, devrimlerin çözümlemesini açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Onlar, geleceğin formel görüşünün üzerine bina edileceği olguları bir araya getirerek en iyi şekilde cevaplamışlardır.

## EPİSTEMOLOJİ BEYANI: BİLİMSEL BİLGİNİN SOSYO-TARİHSEL BİR GÖRÜŞÜ

Mantıksal deneyciliğin aksine epistemoloji, mantık tarafından yıpratılmamıştır. Frege ve Russell'ın matematik için yaptıklarını bilim için de yapma geleneği, hem geçmişteki bilim adamlarını kullanarak bireysel akıl muhakemelerde hem de yöntemsel meselelerle ilgili günümüzdeki tartışmaları çözümlemede, bizim de işimize yarayacak önemli anlayışların oluşmasını sağlamıştır. Benim önerdiğim şey, bilim epistemolojisinin daha fazla şeye ihtiyaç duyduğudur; ihtiyaç duyduğunun bir kısmı, bizim şu anki bilgimizin geçmişe bağlı olmasının yollarını anlamak ve seleflerimizin bizim şu anda doğru olarak benimsediğimiz fikirleri kabul etmeye sevk eden yolların araştırılmasıdır.

Ancak mantığın tarih ile güçlendirilmesi, bunun sadece bir kısmıdır. Bilginin sosyal bir çaba olduğunu öneriyorum ve onun sosyal bakış açıları bilimde açığa çıkmaktadır. İyi bir araştırma, sadece bireysel zihinlerin doğru akli düşünmenin kurallarına uygunluğu meselesi değildir, aynı zamanda bireylerin müşterek amaçları gerçekleştirmedeki koordinasyonudur (Kitcher 1993, böl. 8). Doğruluğa ilişkin ilgimizden –daha doğru bir ifadeyle, doğruluğun belirli türlerine olan ilgimizden– dolayı bilgi anlayışı bizim için önemlidir. Bilginin bir parçası olarak bir şeyi belirlemek, pratik faaliyetlerde ve daha ayrıntılı araştırmalardaki kullanımlarda kendisine güvenilebileceğini söylemektir. Arada bir katkıda bulanabileceğimiz ve sürekli büyüyen bir hafızada kendimizi yöneticiymişiz gibi düşünmemiz gerekir. Hafızanın unsurları, müteakip nesillere aktarılmaktadır, bazıları tamamının eğitimine katkıda bulunmakta, diğerleri ise belirli uzmanlıkları sürdürecek olanları eğitmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bazı genel epistemolojik sorular ortaya çıkmaktadır.

Hafızadaki yeni hipotezlerin iş birliğini hangi kurallar yönetmelidir? 'Kitaplarda bulunan' bilgileri, onlardan hareketle çıkarımlarda bulunmak isteyen bireylere en iyi şekilde erişilebilir kılmanın yolu nedir? Bu hafıza nasıl izlenecek ve belki de nasıl revize edilecek? Söz konusu bu sorulara verilecek cevabın genel formu amaçlarımıza referansta bulunması gerekir. Bundan dolayı, bilimsel bilginin felsefi incelemesi için temel vazife, bu girişimin amaçlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktır. Bilim filozofları nesilleri, zimmi bir şekilde söz konusu bu amaçların zamandan –ve bağlamdan– bağımsız olduğunu varsaymışlardır. En basit versiyon, bilimin amacının tabiatın tam ve doğru bir şekilde anlaşılması olduğunu farz etmektir. Ancak bu, çok basit bir amaç olacaktır. Tabiatın *tam* bir şekilde anlaşılması anlayışı, bizim dünyamızın tam bir haritasından daha fazla bir anlam ifade etmemektedir: haritalar gibi bilimler kaçınılmaz bir şekilde seçimseldirler. Daha iyi bir öneri, imtiyazlı olan belirli tür doğruların bulunduğu ve bilimlerin de bu 'temel' doğruları ortaya çıkarmak olduğunu farz etmektir. Bu öneriyi ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, kendi savunucularının bazı önermeleri temel yapan şeylerin neler olduğunu açıklamasını gerektirmektedir ki bunun da önemsiz bir vazife olmadığını düşünüyorum. Belki de bunu tamamlamanın bir yolu bulunmamaktadır. Muhtemelen, araştırdığımız bu tür doğruları bizim kurumlarımıza ve tarihimize bağımlı olduklarını gören görüşü kabul etmemiz gerekecek. Bilimler, dünyanın farklı açılardan doğru temsilini bulmaya çalışan bir harita-yapımı gibi sürekli gelişen insanın ilgisine bir yanıt olabilir.

Bu tartışmanın çözüme kavuşturulduğunu ve bilimlerin amaçlarına yönelik bir görüşe sahip olduğumuzu varsayabiliriz (biri, muhtemelen zamana ve bağlama göre izafileştirilmiştir), şimdi son paragrafta dile getirilen üç soruya dönebiliriz. Bu soruları ele almanın en iddialı yolu, amaçlarımızı gerçekleştirecek en iyi yolları bulmaya çalışmak olacaktır. Bu da sanki çok fazla şeyi ümit etmek gibi görünüyor. İlgili bilginin büyük bir kısmından (elde etmeyi umduğumuz türden bilgi de dahil olmak üzere) mahrum olmamızdan dolayı, muhtemelen sosyal epistemik teşebbüsü nasıl organize edeceğimize dair güçlü görüşlere ulaşamayacağız. Her ne kadar bilim epistemolojisi iddialı bir yanıt vermese bile, apaçık tuzaklardan kaçınmak ve belki de şu anki durumumuzu geliştirmek için ondan yardım isteyebiliriz.

Bazı muhtemel apaçık problemleri düşünelim. Her bir nesilde bilgi hafızasına hiçbir şey devamlı kontrolden geçmeden ve her nesilde tekrar kontrolden geçmeden giremeyeceğini zorunlu görürsek, akabinde sosyal girişimlerin çoğu amacını yitirmiş olacaktır: Newton'un meşhur metaforunu kullanmak gerekirse, öyle görünüyor ki, cücelerin bile tepesinde bulunduklarında uzak mesafeyi görebilecekleri dev piramitleri yapamayacağız. Diğer yandan, ilaveler için liberal bir politika, sonraki nesillerin selefl erinden miras aldıkları yanlış görüşler üzerine sürekli inşa etme riskini taşıyacaktır ki bu da zaman ve emek israfıyla sonuçlanacaktır. Muhafazakâr ve liberal kutuplar arasında bir yerde doğru-iyi bir politika bulunmaktadır; her ne kadar onu tam anlamıyla tespit edemezsek de yine de aşırılıklardan sakınabiliriz. Dahası, aşırılığın problemlerini anlayabildiğimizden dolayı kendi politikalarımızı sorgulayabiliriz; küçük (veya büyük) değişikliklerin problemlerden birini gidermeye yetip yetmeyeceği sorulabilir.

Benzer bir yaklaşım, bilginin ulaşılabilir olmasını sağlamak için hafızanın yönetimi ve hafızanın zamanla değişimi gibi meseleler hakkında da kabul edilebilir. Bilginin sosyal organizasyonu, araştırmanın farklı alanları arasında ilişki kurmaya (söz konusu bu araştırmaları derinlemesine yürütme pahasına) gereğinden fazla önem verebilmekte veya spesifikleşmiş bilgi geçişine vurgu yapabilmektedir (farklı alanlar arasındaki ilişkiyi kaçırma). Benzer şekilde epistemik gelenekler, 'tesis edilmiş bilgi' kısımlarının meydan okumasına dayanmaksızın kapanmış olabilir veya meşhur olmak ve servet kazanmak için geleneksel bilgeliğin bazı önemli kısımlarını başarılı bir şekilde al aşağı ederek her nesildeki bazı başıboşları cesaretlendirerek nispeten açık olabilir. Bizim gibi yanılabilir varlıklar için kapalı olmak felaket olabileceği gibi, tamamen açık olmak da önceki nesillerin ürettiklerinin üzerine yeni bir şey inşa edecek şekilde daha iyi yönlendirilebilecek çabaların saptırılması olacaktır.

Neredeyse yarım asırdır bilimsel bilgi tartışmaları kısmen, epistemolojinin mantığın bir parçası olduğu şeklindeki yanlış düşünceler yüzünden, kısmen de tarihselciliğin şüphecilik ile birleşmesiyle saptırılmıştır. Bilim tarih kimliğini gizlemeden devam etmesi durumunda, şu ana kadar ihmal edilen ilginç meseleler bulabiliriz ve daha çok farklı felsefi geleneklerden olan anlayışları bir araya getirebiliriz. Benim sosyo-tarihsel yaklaşımın bilimsel bilgiye ilişkin taslağım, takip edilebilecek yol için bir ön tanıtımdır.

# KAYNAKLAR


Carnap, Rudolf (1962). "The Methodological Character of Theoretical Concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minneapolis: University of Minnesota Press, ss. 38–76.

———. (1963). "The Aim of Inductive Logic," reprinted in S. Luckenbach, ed. *Probabilities, Problems, and Paradoxes*, Encino, Calif.: Dickenson.

Collins, H. M. (1985). *Changing Order*, London: Sage.

Earman, John (1992). *Bayes or Bust?*, Cambridge Mass.: MIT Press.

Field, Hartry (1978). "A Note on Jeffrey Conditionalization", *Philosophy of Science* 45 (1978), ss. 361–367.

Fine, Arthur (1986). *The Shaky Game*, Chicago: University of Chicago Press.

Glymour, Clark (1980). *Theory and Evidence*, Princeton: Princeton University Press.

Goldman, Alvin (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*, Glencoe, Ill.: Free Press.

Horwich, Paul (1980). *Probability and Evidence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Howson, Colin, and Peter Urbach. (1989). *Scientific Reasoning,* La Salle, Ill.: Open Court.

Jeffrey, Richard (1965). *The Logic of Decision*, New York: McGraw-Hill.

Kelly, Kevin (1994). *The Logic of Reliable Inquiry*, New York: Oxford University Press.

Kitcher, Philip (1993). *The Advancement of Science*, New York: Oxford University Press.

Kuhn, Thomas S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.

Latour, Bruno (1987). *Science in Action,* Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Laudan, Larry (1981). "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science* 48:, ss. 19–49.

Putnam, Hilary (1962). "What Theories Are Not", reprinted in *Putnam, Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, ss. 215–227.

Scheffler, Israel (1963). *The Anatomy of Inquiry*, New York: Knopf.

Shapin, Stephen (1992). *A Social History of Truth*, Chicago: University of Chicago Press.

Spirtes, Peter, et al. (2001). *Causation, Prediction and Search*, New York: Academic.

Van Fraassen, Bas (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.

# 14. BÖLÜM

William G. Lycan

# AÇIKLAMA VE EPİSTEMOLOJİ

Çeviren: Zeyneb Betül Taşkın*

AÇIKLAMA VE EPİSTEMOLOJİ, EN AZINDAN ÜÇ YOLLA BİRBİRLERİYLE YAKINdan ilişkilidir. İlk olarak, açıklama mefhumunun bizatihi kendisi epistemik bir mefhumdur. Bir şeyi açıklamak epistemik bir faaliyettir ve bir şeyin size açıklanması onu öğrenmeniz demektir.

İkinci olarak, 'en iyi açıklamaya başvurma' ya da daha kısaca 'açıklayıcı çıkarım' olarak adlandırılmaya başlanmış bir 'ampliatif çıkarım' (sonucun öncüllerden daha fazla şey içerdiği çıkarım; çev.) şekli vardır. Kabaca, belirli bir hipotezin, elimizdeki verileri, mevcut diğer hipotezlerden daha iyi açıklayabileceği gerçeğinden hareketle, belirli bir derecede güvenle ana hipotezin doğru olduğu çıkarımını yaparız. Bu çıkarımın sıklıkla gerçekleştiğine dair herhangi bir sorun yoktur. Muhtemelen, her insan bunu bir günde pek çok defa belki durmaksızın gerçekleştirmektedir.

Üçüncü olarak, zaman zaman 'Açıklamacılık' olarak adlandırılan epistemolojik bir tez bulunmaktadır. Buna göre, açıklayıcı çıkarım (gerçekleşmesinin yanı sıra) güvence altına alınmış ve sonucunu kabul etmeyi epistemik olarak gerekçelendirmiştir. Bu tez, muhtelif güçlük derecelerine sahiptir, ancak en düşük derecesi dahi epistemologlar arasında tartışmalıdır.

## 1. AÇIKLAMA

Açıklama nedir? Bu soru, epistemologlardan ziyade bilim felsefecileri tarafından da olsa Mantıksal Pozitivizmin en parlak devirlerinden itibaren çok geniş olarak tartışılmıştır. Yirminci yüzyılın önde gelen cevabı, Hempel ve Oppenheim'ın (1948) aynı zamada 'kapsayıcı yasa' modeli olarak da adlandırılan Dedüktif-Nomolojik (D-N) teorisiydi. Bu teoriye göre, bir olgu ya da olay ('açıklanan'), daha önce var olan bir durumlar ve koşullar kümesinden gelen doğa yasasını izlediği gösterilerek açıklanır. Bu

* Tercumemi tashih eden değerli arkadaşlarım Münteha Beki ve Ayşenur Erken'e teşekkuru bir borç bilirim.

tür bir gösterim, açıklananın geçmiş koşullar ve bir veya birden fazla doğa yasasından çıkarsandığı tümdengelimsel bir argüman şeklini alır.

Jaegwon Kim'in bir örneğini ele alalım (1967): Bir odanın tüm duvarları beyaza boyanmıştı. Ancak daha sonra duvarlar karardı. Niçin karardılar? Açıklama: (i) Boya, kurşun karbonat içeriyordu; (ii) Odayı aydınlatmak için kullanılan gaz, sülfür içeriyordu (açıktır ki bu örnek elektrik öncesi yüzyılda verilmiştir); (iii) Kurşun karbonat, kurşun sülfiti oluşturmak üzere sülfür ile birleşir; ve (iv) Kurşun sülfit siyahtır. (Her ne kadar i-iv, duvarın karardığı neticesini kesin olarak gerektirmese de, eklemeler yapılabilir: Gazın yanmasının sülfürü *açığa çıkardığını*, sülfürün havayla yayıldığını ve duvardaki boyalarla temas ettiğini vs. ekleyebiliriz.) Başlangıçta, kurşun karbonat içeren bir boya vardı ve içine sülfür karıştı; böylelikle kimya yasaları devreye girdi ve netice olarak kararma mantıksal olarak kaçınılmaz bir sonuçtu.

Daha genel olarak, bir D-N açıklaması şu şekli alır:

| | |
|---|---|
| $C_1, C_2, \ldots, C_k$ | Önce gelen koşullar |
| $L_1, L_2, \ldots, L_r$ | Doğa yasaları |
| $\therefore$ A | Açıklanan |

– yatay çizginin bulunduğu yer ve $\therefore$ sembolü, A'nın iki öncül kümesinden mantıksal olarak çıkarıldığı anlamına gelmektedir.

D-N modeli kısa zamanda karşı örneklerle ve çok farklı türlerden diğer itirazlarla kuşatılmıştır. (Bir inceleme için bkz. Salmon 1989.) Ancak bizim amaçlarımız açısından fark edilmesi gereken önemli mevzu, bir D-N açıklamasının, herbirisi açıklama faaliyeti ile ayrı ayrı alakalı olan birtakım farklı özelliklerin gerçekten ne olduğunu gösterdiğini fark etmektir.

İlk olarak, bir D-N açıklaması, bir *kapsama* örneğidir. Açıklanan, geçerli yasaların sağladığı bir genelleme altında toplanır. Böylelikle bütün bir modelin parçası olarak sunulur.

İkinci olarak, bir D-N açıklaması, geçmiş koşullar göz önünde bulundurulduğunda, açıklananın yasaları bilen herkes tarafından *beklenildiğini* ya da tahmin edilebileceğini gösterir.

Üçüncü olarak, eğer X'in doğal yasa ile Y'ye yol açmasının, X'in Y'yi nedenlemesini gerektirdiğini farz edersek, bir D-N açıklaması *nedensel* bir açıklama olur. (Daha güçlü bir şekilde, bu nedensel *gerektirmenin* bir örneğini ortaya koyar; sadece bazı nedensel faktörlere atıfta bulunmakla kalmaz.)

Dördüncü olarak, bir D-N açıklaması, ilgili olduğu tahayyül edilebilen bütün bilgiyi içermesi anlamında değil de açıklananı *gerektirecek* yeterince açıklayıcı bilgiye sahip olması anlamında *tam* bir açıklamadır. Önce gelen koşullar ve yasalar sayesinde, açıklananın açığa çıkmaması dahi tasavvur edilemez.

D-N modelini savunanlara göre, yukarıdaki dört özelliğin rastlaşması sadece doğaldır. Ancak ardından gelen eleştirel literatürün öğrettiklerine gore birine göre bu dört özellik gerçek hayatta tamamıyla rastlaşmazlar; onların ayrı düştüğü pek çok açıklama örneği vardır. İlk olarak, son özelliği ele alalım: Gerçek bilimdeki gerçek

açıklamalar bu özelliğe neredeyse hiç sahip değillerdir. Newton fiziğindeki oyuncak örnekleri ve eğer baştan sona yeterince tamamlanırsa belki boyama örneğimiz bu özelliğe sahip olabilir. Ancak kuantum-mekaniği ile alakalı, biyolojik, jeolojik ya da belirli meteorolojik açıklamalar ona sahip değildir. Kuantum mekaniği ile alakalı açıklamalar ihtimalcidir; ve özel-bilim açıklamaları ciddi ölçüde idealleştirmelere dayanır ve alt-seviye donanım bozukluklarına karşı oldukça zayıftır.

O halde, özellikle, nedensel bir açıklama, gerektirme anlamında 'eksiksiz' olmak zorunda değildir. Mükemmel derecede iyi bir nedensel açıklama da açıklananın beklenilirliğini gösterme konusunda başarısız olabilir. Bunun standart örnekleri, mekanizmalarını ancak sadece gerçekleştikten sonra çözümleyebileceğimiz oldukça ihtimal dışı olaylardır. Örneğin, evrimci biyoloji, bir popülasyonda bir özelliğin ortaya çıkışını açıklayabilir ancak önceden böyle bir özelliğin meydana geleceğini tahmin edemez (Scriven, 1959); bir atom çekirdeği aniden t zamanında parçalanabilir ve bir alfa parçacığını yayabilir; kuantum mekaniği parçacığın yayılımını açıklayabilir ve açıklar, ancak kuantum mekaniğinin kendisi t zamanında bu yayılımın oldukça ihtimal dışı oluşunu ve mümkün olarak tahmin edilemezliğini gerektirir (Railton 1978). Açıklananın tahmin edilebilirliğini gösteren bir kapsamaya da ihtiyaç yoktur; Railton'un örneğindeki çekirdek, titiz bir kuantum mekanik yasasının altında yer alır ve böylelikle görkemli bir şekilde bir örüntünün parçası olarak sergilenir, ancak bu yasa evrensel bir genellemeden ziyade ihtimalci bir yasadır.

Ve mükemmel derecede iyi bir nedensel açıklama D-N anlamındaki kapsama konusunda başarısız olabilir. Ben, açıklamamın temelini oluşturan herhangi bir ilgi çekici genel yasa bilmeksizin bir olayın bir başkasına neden olduğunu gösterebilirim. Mesela, Mill'in Metotlarıyla, hastalanmış kafeterya müşterilerini zehirleyen şeyin bozulmuş tavuk salatası olduğunu, hangi toksinin ya da biyolojik yasaların zehirlenmeye sebep olduğunu bilmeksizin çözümleyebilirim. Buna karşın, iyi bir kapsamanın, fiziğin salt geometrik açıklamalara dayanmasında olduğu gibi (ya da bu hususta, geometride olduğu gibi) nedensel olmasına gerek yoktur. Ve, aynı alamet ile, şaşırtıcı bir olayın beklenildiğini, önceki olayların o olaya nasıl ve niçin yol açtığına dair en küçük bir fikrimiz dahi olmaksızın (önceki olaylar ve bu olay arasındaki tümevarımsal bir korelasyonun ışığında bu olayın bir ya da iki öncülünü bilmiş olursak) gösterebiliriz.

Böylelikle, şimdiye kadar bilimsel açıklamanın her ne kadar örtüştükleri olsa da üç ayrı paradigmasını -kapsama, bekleneni-gösterme ve nedensel- gördük. Ve en azından iki tane [paradigma] daha vardır. Bir tanesi, 'faydacı' anlayıştır. Bu anlayış, Scriven 1962, van Fraassen 1980 ve diğerleriyle ilişkili olup, 'niçin' sorusuna bağlamsal olarak bilgilendirici yolla cevap vererek, *anlamadaki boşluğu doldurma* hakkındadır. Anlamadaki bir boşluğu doldurmanın, bireysel psikolojinin bir meselesi olarak, daha önceki üç paradigmanın her birinden kavramsal olarak bağımsızlığı kolaylıkla denetlenebilir. Zaman zaman ders kitaplarında övülen, beşinci bir paradigma, *bilinmeyenin bilinene indirgenmesi*dir. Bu tür bir indirgemeye her ne kadar rastlansa da (elektiriği, küçük topları bir boruyla sürüklemeye benzetmek olayında olduğu gibi), bilimde oldukça nadirdir; kuşkusuz moleküler genetik, genel rölativite ve ekonomi bilimi, bu indirgemeyi bir miktar yapar. 'Bilimsel açıklama', belki diğerlerini olduğu gibi, şimdiye kadar bahsedilen farklı anlayışları kapsayan aile-benzerliği türünde bir kategori gibi görünmeye başlamıştır.

Şüphesiz, bilimsel açıklama, biraz daha özelleşmiş açıklayıcı şekilleri de kapsar. Yapay madde, elektrik mühendisliği ve oto-mekaniğine uygulandığı gibi bilişsel psi-

koloji, biyoloji, bilgisayar bilimi, sistem teorisinde hakim olan *işlev-analitik* bir açıklama türü vardır (Simon 1969, Wimsatt 1976; Cummins 1983). Bir organizma ya da sistemin davranışsal kapasiteleri, o sistemin alt sistemlere bölünmesi ve alt sistemlerin bütünün ortak bir çıktısını üretmek için nasıl işbirliği yaptığı, ve sonra, herhangi bir alt sistem için bu işlemin organizasyonun bir sonraki alt seviyesinde nasıl tekrar edebileceği vs. gösterilerek açıklanır. (Bir otomobil bir yakıt tankına, yakıt borusuna, karbüratöre, ateşleme bölmesine, ateşleme sistemine, şanzımana ve dönen tekerlere sahip olarak çalışır. Eğer bir kimse karbüratörün nasıl çalıştığını bilmek isterse, ona parçalarının ne olduğu ve onların oksijeni yakıta aşılamak için nasıl birlikte çalıştıkları vs. anlatılacaktır.) Tarihte ve bazen sosyal bilimlerde bulunan özel açıklama örnekleri vardır: Sıklıkla insanların davranışlarını onları *rasyonalize etmek* yoluyla, failin bakış açısından davranışının neden iyi bir fikir olduğunu göstererek açıklarız (Dray 1963, 1987). Bu tarz bir açıklama, teorik ve pratik rasyonellik kurallarını varsayar; bu tür kurallar her ne kadar evrimci biyolojiye tamamen yabancı değilse de, fizik veya kimyada ortaya çıkmaz.

Eğer 'bilimsel açıklama', bilimlerde düzenli olarak öne sürülen türde herhangi bir açıklama anlamındaysa, çeşit çeşittir. Tek bir gerekli ve yeterli koşullar kümesiyle zapt edilmesi ihtimal dışıdır.

Elbette ne her açıklama bilimsel açıklamadır ne de epistemoloji öncelikli olarak bilimsel açıklama ile ilgilidir. Sıradan insanların (sıradan filozoflar da dahil) gerçek hayatta yaptıkları ve karşılaştıkları açıklamaların çoğu bilimsel değildir, bu açıklamalar ancak günlük şeyler, olaylar ve insanlar açısından ifade edilir.

## 2. AÇIKLAYICI ÇIKARIM

En iyi açıklamaya başvurma, adından anlaşılacağı üzere, bir açıklanandan ya da bir veri kümesinden başlayıp verileri herhangi bir mevcut rakip hipotezin yapabileceğinden daha iyi açıklayan hipoteze doğru ilerler. Bunu bu şekilde ortaya koymak kulağa bilimsel gelmektedir ve gerçekten de bilimler, teorik varsayımlarını, bu varsayımların açıklayacı gücü temelinde haklılaştırır. Hastalık yapıcı mikrop teorisi, dikkat çeken epidemiolojik gerçekleri, ve aynı zamanda hastaların semptomlarını açıkladığı için (kısmen) kabul edilmiştir. Daha da canlı bir biçimde, atomcu madde teorisi, klasik kimyanın oldukça dikkate değer genellemelerini açıkladığı için kabul edilmiştir. Astronomik hipotezler, aslında sadece gece gökyüzündeki eş zamanlı ve artzamanlı ışık örneklerini açıkladığı için kabul edilmiştir.

Ancak tekrar etmek gerekirse, açıklayıcı çıkarımın bilimle sınırlandırılması güçtür. Bir dedektif, bir cinayet olayını, çeşitli ipuçları ve kısıtlamalar üzerinde düşünüp taşınarak ve bu kısıtlamalardan hareketle ipuçlarının en iyi açıklamasına ve en anlamlı hikayesine erişerek çözer. Bir araba tamircisi, arabanın belirtilerinin en iyi açıklamasından çıkarım yaparak arabanızın sorununu teşhis eder. Bu tarz durumlarda, dedektif ya da tamircinin tüm alternatif ihtimalleri eleyerek 'tek mümkün' açıklamaya eriştiğini ve böylelikle gerçekten bir tümdengelim yaptığını söylemek cazip olabilir (Sherlock Holmes bariz bir biçimde bu şekilde konuşmuştur). Ancak bu doğru olmayacaktır. Her zaman için mantıksal olarak kanıttan çıkarılmayıp ancak zayıf ve düpedüz hayali açıklamalardan ibaret olan pek çok ihtimal vardır. Bir cinayet, şafak öncesi karanlıkta garaj çatısı üzerine inen ve bir şekilde camı kırmadan içeri giren çok küçük bir pa-

raşütçü tarafından işlenmiş *olabilir*, vs. Ya da görünmez uzaylılar tarafından işlenmiş olabilir. 'Tek mümkün açıklama', 'hatta tek yarı makul açıklama' anlamına gelmelidir.

Açıklayıcı çıkarım, dedektif ve tamirci gibi profesyonel uygulayıcılar ile de sınırlı değildir. Zira, günlük hayatta da hepimiz onu uygularız. Çimenliğimin üzerinde birikinti gibi görünen bir şey bulduğumda orada tasmasından kurtulmuş bir hayvanın olduğunu çıkarsarım. Pizzanın son dilimi, beklenmedik bir şekilde buzdolabımdan kaybolduğunda kızımın okuldan sonra doğrudan orkestra provasına gitmek yerine eve uğradığını çıkarsarım. Russell (1959) ve Quine (1960) gibi bazı filozoflar, çevremizdeki sıradan fiziksel nesnelerle alakalı sürekli inanç akışımızın, bize görünen yollardan yaptığımız sürekli açıklayıcı çıkarımımızın bir sonucu olduğunu iddia etmişlerdir.

Hepsinde olmasa da yukarıdaki bazı örneklerde, çıkarımlanmış açıklayanlar, olaydan hemen sonra denetlenebilir. Örneğin, katil yakalanabilir ve itiraf edebilir; araba tamircisi ilgili motor parçasını kontrol ederek teşhisini doğrulayabilir; kızımı eve geldiğinde sorgulayabilirim. Ancak genellikle açıklayıcı çıkarımlarımızı, onları sonrasında kontrol etsek *de* etmesek *de* bir derece güvenle yaparız.

Açıklayıcı çıkarımın şematik sunumu:

$F_1, F_2, \ldots, F_n$ açıklama gerektiren olaylar.
H hipotezi $F_i$'yi açıklamaktadır.
H'nin açıkladığı gibi $F_i$'yi açıklayan başka mevcut rakip hipotezler bulunmamaktadır.

---

$\therefore$ H doğrudur.

Bunu biraz yorumlamak gerekiyor. (1) 'Olaylar' nedir? Amaçlarımız açısından onlar sadece bağlamı içinde edinilmesi makul olarak farz edilen olgu durumlarıdır. (Onlar herhangi bir, 'doğrudan gözlemlenen' nesneler hakkındakiler gibi, herhangi bir belirli ayrıcalıklı konu hakkındaki olaylar olmak zorunda değildir. Ya da kesin bir şekilde bilinmek zorunda değillerdir.) (2) Ne zaman bir olay, hakikî anlamda açıklamaya 'ihtiyaç duyar?' Bu ilginç bir soru, ancak onu burada çözmeye çalışmayalım; neyin açıklamaya ihtiyaç duyup neyin duymadığı hakkındaki aslî anlaşmazlıklar yaygın değildir. (3) İkinci öncüldeki 'açıklar', varsayılan iddiayı öngörme hatasına düşmeden 'gerçekten açıklar' anlamına gelemez. Bilakis 'eğer doğru ise açıklardı' anlamında kullanılır. (4) Birinci bölümdeki ayrımlanan açıklama çeşitleri arasında hangi açıklama çeşit(ler)i mevcut çıkarım modelini devam ettirir? Nedensel açıklama, kesinlikle; muhtemelen beklenenin-gösterilmesi; muhtemelen işlev-analitik devam ettirir, ancak burada kapsamlı bir irdeleme gerekmektedir. (5) Üçüncü öncüldeki 'aynı şekilde' ifadesi, değerlendirici bir kıyaslamayı gerektirir; bir hipotezin, olayları açıklayan bir diğerinden *daha iyi* açıklaması, onları açıklar. O halde, hipotezleri bu şekilde derecelendirecek kıstaslar var olmalıdır. Ve de bunlar vardır; gelecek bölüme bakınız. (6) Elbette açıklayıcı argüman şekli, tümdengelimsel olarak geçerli değildir; öncüller sonucu mantıksal olarak gerektirmez. Buradaki $\therefore$ işareti, argümanın ampliatif olduğuna işaret ederek 'o halde, muhtemelen' şeklinde söylenmelidir.

Yukarıdaki şema en azından iki şekilde sınırlandırılmalıdır. Birincisi, üçüncü öncül kendi başına üst hipotez H'yi harekete geçirmek için yeterince sıkı değildir çünkü H, oldukça zayıf bir alanda güçlükle üstün olabilir (Lehrer, 1974, 180). Farz edelim ki

garip ve esrarengiz bir olay meydana geliyor ve az da olsa makul herhangi bir açıklama akla gelmiyor. Düşünebildiğimiz tek şey bu olayın uzaylılar tarafından yapıldığı olsun. Bu olaya, Venüs'ten gelen uzaylıların neden olduğu hipotezi, onun bizim güneş sistemimiz dışındaki uzaylıların neden olduğu hipotezinden daha az akıldışıdır, çünkü en azından ilki yıldızlararası seyahati gerektirmez. Ancak o, hiçbir şekilde makul değildir ve az bir derecede dahi olsa kabul edilmemelidir.

Ahlaki olarak, bir alt sınırın olması gerekir. Rakiplerini yalnızca geride bırakmasına ilaveten, H güvenirliliğin asgarî standartlarını karşılamalıdır. (Her ne kadar H'nin geçmişe dayalı olarak ihtimal dışı olduğunu açık bırakmamız gerekse de, açıkçası biz genel olarak oldukça ihtimal dışı görünen açıklamaları, açıkladıkları belirli veri kümesini görene kadar güvenle çıkarsarız.)

Asgarî standartları karşılamasının yanı sıra, H'nin en yakın rakibini önemli bir mesafe ile geride bırakması gerektiğinin de ilavesi düşünülebilir Buna karşın, eğer H', neredeyse H kadar iyi bir açıklamaysa, ondan sadece çok az geride kalıyorsa, neden kararlılıkla H'yi destekleyelim ki? Ancak açıklayıcı bir çıkarımın sonucunu kararlılıkla desteklememize gerek yoktur. Herhangi bir ampliatif argüman formu gibi, bizim şemamızın örnekleri, sonuçlarını farklı derecelerde garantilerler. Mevcut durumda, her ne kadar H' yerine H'yi kayda değer bir üstünlük ile kabul etmede güvenceye sahip olmasak da, H' yerine H'yi kabul etmede çok az bir derece *ye kadar* güvenceye sahip oluruz.

İkinci sınırlılık, hayal gücü oldukça kıt öznelerin imkanı tarafından gerektirilir. Faz edelim ki ben bir ahmağım. Postayla bana para ödülü kazandığımı ve ödülü almak hatta belki [ödülden] daha fazla para almak için tek yapmam gereken şeyin, zarftaki karmaşık formu doldurmam ve onu final çekilişlerine katılmak için Publishers' Raffle Co.'ya postayla geri göndermem gerektiğini söyleyen gösterişli bir mektup alıyorum. Para ödülünü kazandığıma ve ödülü almak ve belki daha fazla para kazanmak için yapmam gereken tek şeyin formu doldurmak olduğuna inanarak bunu yapıyorum; mektubun bana gönderilmesinin başka herhangi bir açıklaması aklıma gelmiyor. Ya da farz edelim ki hipotezleri bulma konusunda iyi değilim: bir dilim pizzanın kaybolmuş olduğunu anlıyorum ve şaşkınlıkla buzdolabımın pizzaları iz bırakmadan yok edecek tarzda bozuk olduğu sonucuna varıyorum. Bunlar, makul çıkarımlar değildir.

O halde üçüncü öncülü, makul hipotez çeşitlerinin zımnen de olsa düşünülmesini gerektirecek şekilde kısıtlamamız gerekmektedir. (Belirli bir bağlamda hangi çeşitlerin 'makul' olduğu, bağlamsal olgular ile öznenin mevcut inanç ve beklentilerine dayanacaktır.)

Ancak şimdi bir hipotezi bir diğerine göre daha iyi bir açıklama kılan şeyin ne olduğu sorusunu irdelemeliyiz.

## 3. AÇIKLAYICI ERDEMLER

İki rakip hipotezin örtüşen verileri açıkladığı ya da barındırdığı ve her ikisinin de yanlış bir şeyi gerektirdiği gösterilerek çürütülmediği ve böylelikle her ikisinin karşılıklı uygun rakipler olduğu durumu değerlendirmeliyiz. Hangi hipotezin 'daha iyi' yani tercih edilmesi gereken olduğunu nasıl söyleriz? Pratikte, muhtelif faydacı nedenlere dayaranak bu tür hükümler veririz (Quine ve Ullian 1978, Thagard 1978, Harman 1986): H, daha basit olduğu için ya da rakibinden daha çok açıkladığı için ya da daha kolaylıkla test edilebilir olduğu için ya da bizim zaten makul olarak inandıklarımıza

daha az karşıt olduğu için ya da (olması daha muhtemel) bu etkenlerin daha karmaşık bir terkibinden dolayı daha tercih edilebilir olabilir.

*Basitliği* tercih etme, bilhassa deneyci bilim adamlarının grafiklerde uyguladıkları 'eğri uydurma' yöntemi' standart örneğiyle gösterilmiştir: Aslında düz bir çizgide uzanan bir veri noktaları kümesi göz önünde bulundurulduğunda, her bilim adamı ilerleyecek ve noktalar boyunca daha karmaşık herhangi bir eğriden ziyade düz bir çizgi çizecektir, ve o çizgiyi çürütücü veriler gelene kadar sürdürecektir. Bu çizgisel hipotezin, böylesine güçlü ve etkili düzlüğü, bir çeşit erdemdir. [Bu tür bir erdem], aynı veri noktaları aracılığıyla uzanan diğer eğriler tarafından, muhtemelen sinüs eğrisi gibi, ayrı ayrı ifade edilen hipotezlerle paylaşılmaz. Buradaki aynı noktalar aracılığıyla uzanan, 'Tanrı, Yeni Zelanda'yı savunur'un oldukça kargacık burgacık el yazısıyla yazılmış alameti gibi görüneni de içeren sayılamayacak kadar çok, daha karmaşık eğrilerin olduğuna dikkat etmek gerekir.

Matematiksel fonksiyonun basitliği haricinde basitliğin pek çok çeşidi ve yönü vardır: yapının zarifliği; varsayımın ve/ya da ontolojinin tutumluluğu; ilkel kabul edilen bazı prensipler; ve şüphesiz daha fazlası. Tek bir yönde olsa bile 'basitliğin' kolayca ölçüleceği ya da hatta açık genel bir tavsifinin verilebileceği ileri sürülmemelidir; Bkz. Foster ve Martin 1966 ile Sober 1975. Ve basitliğin farklı türleri ve yönleri sıklıkla çatışarak örtüşür ve kesişirler; bu tür çatışmaları çözecek herhangi bir kurallar kümesi bulunmamaktadır.

Bir teori, kendi rakibinden daha fazla açıklama yapıyorsa, özellikle ilave edilmiş açıklananlar, ayrı bir fenomenler dizisinden alınmışsa, daha büyük açıklayıcı *güç*ten bahsederiz; diğer şeylerin eşit olması durumunda, daha büyük güce sahip hipotezi tercih ederiz. Belki bu, basitliğe yönelimin yüksek mertebede bir tezahürüdür; o, iki veri dizisini içeren bütün bir inanç sistemi içerisinde daha büyük basitliğe neden olur.

Diğer faydacı erdemler şunları içerir:

*Test edilebilirlik*: Diğer şeyler eşit olduğunda, bir H hipotezi, eğer rakibi olan H"den H daha fazla kolaylıkla test edilebilme tazammunlarına sahip ise, ona tercih edilebilir. Doğrulamacılar, test edilemezliğin bilişsel manasızlık anlamına geldiğini savunmada acelecilerdi ancak test edilebilirlik bir hipotezin değeri konusunda önemli bir bileşendir. Sezgisel olarak, eğer bir hipotez hiç test edilebilir tahminlere sahip değilse, önemsiz bir açıklayıcı gücü vardır. Diyelim ki bir kimse denizdeki gelgitlerin ve havanın, görünmeyen ve ayrıca tespit edilemeyen kaprisli şeytanlar tarafından idare edildiğine inanıyor olsun. Bu kişinin konu ile alakalı daha öte bir inancı yoktur ve gelecek havayı tahmin edemez çünkü, o der ki, tüm bunlar şeytanların o anki heveslerine bağlıdır. Böylelikle onun geçmiş bir olay hakkındaki tek mevcut açıklaması şudur: 'Şeytanlar bunu bu şekilde istemiş olmalılar.' Ki bu açıklama (dikkat edelim ki) eğer şeytanların varlığını kabul etmede tamemen mutmain olsak bile) çok da açıklayıcı değildir.

*Verimlilik*: H, eğer diğer alanlarda başkaca ilgili ya da aynı doğrultuda hipotezler önermede daha verimli ise; H"ye tercih edilecektir. (Muhtemelen bu yine basitliğin daha üst-seviye bir formudur.)

*Düzenlilik*: H, eğer geride daha az karmaşık cevaplanmamış soru bırakıyorsa ve özellikle kendisi bu tür sorulara mahal vermiyorsa H"ye tercih edilecektir.

*Tutuculuk*: H, halihazırda inandığımız şeylere daha uygunsa H"ye göre tercih edilecektir. Eğer bu dogmatik ya da dik kafalılık olarak görülürse, tekrar dikkat edin ki, kaçınılmaz olarak, biz de büyük oranda kabul edilemez izlenimini bırakan rakip hipo-

tezleri göz önünde bile bulundurmayız. Dedektif, bir cinayetin görünmeyen Venüslü işgalciler tarafından işlendiği hipotezini ya da tamirci, arabanın arızasının melankolinin ya da kötücül peri tozunun [arabanın] içine akmasıyla nedenlendiği hipotezini asla düşünmez. Ya da biz bu tarz hipotezleri, her ne kadar onların hepsini saysak dahi, göz önünde bulundurmayız; bunu yapmakta ısrarcı olan birisini de haklı olarak herkesin zamanını boşa harcamakla suçlarız. Bütün soruşturma mevcut inançların zeminine karşı yürütülür ve bizim, onlardan bir kısmını değiştirir ya da terk ederken, diğer kısmına güvenmekten başka seçeneğimiz yoktur – aksi taktirde bu tarz değişiklikler nasıl motive edilir?

Her faydacı erdem, bir derecelendirme konusudur. Ve âşikar bir sorun vardır: Bu erdemlerden herhangi birini tercihimiz daima, 'diğer şeylerin eşit olması' ile değerlendirilir ve 'diğer şeyler' ise diğer erdemlerin kendine ait dereceleridir. Açıktır ki erdemler kendi içerisinde çatışabilirler. Muhtemelen en belirgin gerilim, basitlik ve tutuculuk arasında cereyan eder, çünkü basitleştirme, Kopernik astronomisinin Batlamyus astronomisine karşı durumunda olduğu gibi sadece daha önce kabul edilmiş teorinin cesurca devrilmesiyle elde edilir. Ancak herhangi bir detaylı gerçek-dünya örnek çalışmasının karmaşıklığından dolayı, herhangi bir belirli soruşturmada, çeşitli erdemlerin çeşitli derecelerinin birbirine karşıt durumlarının ölçülmesi için genel olarak kabul edilmiş bir ilke bulunmamaktadır. Bu tür bir ilkenin yokluğu, bazı epistemologları, anlaşılır biçimde, faydacı erdemlere dayanan teori seçimiyle alakalı olarak şüphecilik ya da göreceliliğe itmiştir. En azından, makul teori tercihi olarak düşündüğümüz durumları kıyaslayarak ve bu tercihlerin makuliyeti hakkındaki hükümlerimizi harekete geçiren çeşitli erdemlerin derecelerinin terkiplerini ortaya çıkarmaya çalışarak; bilim tarihi ve diğer gerçek soruşturmalar yoluyla tasnif etmek Augeas'çı bir görev olacaktır.

Yine de sıradan durumların büyük çoğunluğunda hangi hipotezlerin diğerlerinden daha iyi olduğu hakkında çok fazla ayrılığa düşmeyiz. Bu tarz uzlaşmazlıklar, kural olmaktan ziyade bir istisnadır. Bir uzlaşmazlık olsa dahi, ilgili faktörlerin çoğunu açığa çıkaran tartışma yoluyla bir fikir birliği sağlanabilir. Hatta bilimde, sınır uzlaşmazlığı, geçmişte yapılan teori tercihleri hakkında varılan büyük orandaki bir mutabakatı önceden varsayar.

## 4. AÇIKLAMACILIK

Nispeten kaba olan 'Açıklamacılık' nitelemesi James Cornman (1980) tarafından türetilmiştir. Bu terim burada kullanılacağı şekliyle, kabaca ampliatif çıkarımı -ya da daha genel olarak herhangi bir yeni inanç oluşumunu- gerekçelendiren şeyin; öznenin açıklayıcı pozisyonunu bütünüyle geliştiren sözkonusu inançsal hareket olduğu, ya da bazen ifade ettiğimiz gibi, bu hareketin öznenin tüm inançlar kümesinin açıklayıcı tutarlılığını artıran hareket olduğu doktrinine işaret etmektedir. Bilhassa, Açıklamacılar, daha önceki bölümlerde anlatıldığı üzere, bazı inançların 'en iyi açıklamaya başvurma' ile gerçekten gerekçelendirileceğini kabul ederler. Açıklamacılık, Quine (1960) ve Wilfrid Sellars (1963) yoluyla Peirce ve Dewey'e dayanmaktadır. Ancak Harman, (1965) Açıklamacılık'ı, daha köklü rakip epistemolojilere karşı açıkça ifade eden ve savunan ilk kişiydi. Açıklamacılık, ondan itibaren Thagard (1978, 1989), Lycan (1988) ve Lipton (1991) tarafından desteklenmiştir.

Açıklamacılığın en azından üç derecesi arasında ayırım yapılmalıdır: Bunları sırasıyla 'Zayıf', 'Güçlü' ve 'Aşırı' olarak adlandırabiliriz. (Dördüncü ve daha yüksek dere-

ceye kısaca değinilecek.) Zayıf Açıklamacılık, yalnızca açıklayıcı çıkarımın epistemik olarak bir sonucu gerekçelendirebileceği şeklindeki en ılımlı iddiadır. (Göreceğimiz üzere, bu iddia son derece ihtilaflıdır.)

Güçlü Açıklamacılık şunu ilave eder: Açıklayıcı çıkarım, gerekçelendirmesini tabiatı itibariyle, yani ampliatif çıkarımın daha temel olarak alınan başka bir formundan, ihtimal teorisi gibi, *türetilmeksizin* yapabilir. (Bu iddiaya, açıklayıcı çıkarımın esasında ihtimal teorisinin bir kullanımı olduğunu iddia eden Cornman 1980 ve Keith Lehrer 1974 itiraz etmişlerdir. Diğer kuramcılar, basitlik gibi bireysel açıklayıcı erdemleri, ihtimalci özelliklere indirgemeyi denemişlerdir.)

Aşırı Açıklamacılık şunu ilave eder: ampliatif çıkarımın diğer hiçbir çeşidi temel değildir; hepsi açıklayıcı çıkarımdan elde edilir. (Bu iddiaya neredeyse herkes itiraz etmiştir.) İlginç bir şekilde, Harman, aslında daha zayıf iki formu görmezden gelip geleneksel tümevarımsal çıkarımların çeşitli yaygın örneklerini, açıklayıcı çıkarımın entimatik örnekleri şeklinde ortaya koymaya çalışarak Aşırı Açıklamacılığı savunmuştur; aynı zamanda bakınız Lycan (1988, 9. bölüm). Harman'ın bütün akıl yürütmeler hakkındaki olgun açıklayıcı görüşü, Harman'ın 1986 [tarihli eserinde] mevcuttur. Bazen, 'Holocaust Açıklamacılık' olarak adlandırabileceğimiz daha iddialı bir doktrine meylettiği görülür: Bu doktrin, tümdengelimsel çıkarımı içerdiği gibi ampliatif çıkarımı da içeren bütün çıkarım ve akıl yürütmenin açıklayıcı çıkarımdan elde edildiğini görüşüdür. Bu ise, basit mantıksal tümdengelimin açıklayıcı terimlerle yeniden yapılandırılmasını gerektirir.

Zayıf Açıklamacılık sağduyusal bir görüştür ancak tabiki ona karşı yöneltilen itirazlara, özellikle bunlar daha güçlü doktrinlere yöneltilen daha kuvvetli bir sebepten itirazlar oldukları için değinmemiz gerekir. Güçlü Açıklamacılık, kısmen biraz daha fazla tartışma konusu olmuştur. Ancak tüm faydacı erdemleri ihtimalci ya da tasdik-kuramsal fikirlere indirgemekle ilgili gerçek bir girişimin yokluğunda, Güçlü Açıklamacılık'a karşı, Zayıf Açıklamacılık için de geçerli olmayan eleştirileri değerlendirme konusunda pek fazla sebep yoktur. (Zayıf-ancak-güçlü-olmayan görüşe detaylı bir şekilde yer verilmedi ve her halükarda burada faydalı olacak şekilde tartışılmayacak kadar teknik olurdu.) Zayıf Açıklamacılık'a olan itirazlar hakkındaki değerlendirmelerle devam ederek, sonrasında Aşırı Açıklamacılık'ın artı ve eksileri üzerinde yoğunlaşacağız.

## 5. ZAYIF AÇIKLAMACILIĞA İKİ İTİRAZ VE CEVAPLAR

Van Fraassen (1980) açıklamanın, çeşitli yolların her birinde -hatta bilimde yer alan en sert nedensel açıklamanın bile- ilgi ve/veya bağlam ve/veya anlayan-merkezli olduğunu ileri sürer. Eğer açıklama, ifade edene bağımlıysa ve fakat biz de epistemik gerekçelendirme hakkında az ya da çok realist kalıyorsak; o zaman bunlardan ilki, ikincisi için uygun bir temel teşkil etmez.

Aslında van Fraassen bu başlık altında aralarında bir takım farklı ve ilişkisiz fenomenlerin ne olduğuna dikkat çeker, içlerinden en alakalı olanlar şunlardır: (1) Nedenlerin eşsiz olmaması. Van Fraassen (115, 125-126), bir olaya katkı yapan bütün faktörlerin arasından onun 'nedenini' her seçimin, inkar edilemez bir şekilde ilgi-merkezli olduğuna dikkat çeker. Buna göre, doğada en çok bulunan şey, doğa kanuna göre olayı oluşturmak üzere bir araya gelen nedenler, nedensel faktörler ve koşullar kümesidir. (Cevap: Elbette. Ancak Açıklayıcılık programında hiçbir şey bunun tersini öngörmez.) (2) Bilgi-merkezlilik. Van Fraassen açıklamanın bir kişinin ne bildiğiyle alakalı

olduğunu göstermek için bir örnek vermektedir (125). (Cevap: Elbette bir açıklama bir kişinin halihazırda bildiği şeye bağlı olarak kullanışlı olabilir ya da olmayabilir. Burada şaşırılacak bir durum yoktur ve kimsenin herhangi bir teorisine zarar vermez: Bir açıklamanın sana halihazırda bilmediğin bir şeyi söyleyip söylememesinin senin halihazırda bildiğin şeylere dayanması totolojiktir ve bu yüzden herhangi bir felsefi argümanla alakalı değildir. (3) Özellikle açıklayan-açıklanan asimetrisinin iddia edilen ilgiye-bağımlılık. Van Fraassen, Sylvain Bromberger'e atfedilen, bayrak gölgesinin, onun direğinin uzunluğunu açıkladığı görüşünün tam aksine direğin uzunluğunun gölgenin uzunluğunu açıkladığı görüşü kabul etmektedir, ve bunun D-N modelini sıkıntıya düşürdüğünü kabul etme konusunda Bromberger'e katılır. Ancak o, asimetrinin, açıklama kavramının kendisine tutunduğu tabiat içerisinde bir şey olduğuna dair teşhis tarzı sonuca karşı çıkar. Aksine, yalnızca teoriler ve pratikler arasında bir ilişki olan açıklamanın kendisinin asimetrik olduğunu söyler. Bu asimetri psikolojiktir, ve elbette, tabiatın de facto düzenliliklerine dayanan doğal beklentilerimiz ile uyumlu ilgilerimize dayanır. (Cevap: Van Fraassen'in anahtar örneği, 'Kule ve Gölge' adlı romantik hikayesi, ikna edici değildir; bkz. Kitcher ve Salmon 1987.)

(4) Karşıt-sınıf merkezliliği. Böylelikle bütün açıklama ve epistemoloji tartışmalarında kesinlikle değinilmesi gereken bir fenomene geldik. Van Fraassen bizlere, 'niçin' sorularının ve dolayısıyla onların açıklamalarının (onların cevaplarının), onların tamamlayıcı cümlelerine odaklanma hususunda muğlak göründüklerine dair -yani 'niçin' sorularının, vurgunun nerede olduğuna bağlı olarak farklı açıklamalar getirdiğine dair bilindik noktayı hatırlatmaktadır. (127-128, krş. Garfinkel 1981). Van Fraassen şu örneği verir: 'Adem niçin elmayı yedi?' Bunu sorarak, Adem'in Tanrı'nın emrine uygun olarak ondan titizlikle kaçınmak yerine niçin elmayı yediğini bilmek isteriz. Ancak görünüşteki cümle dizimini değiştirme ya da sadece tonlama ile neredeyse aynı cümleyi kullanarak farklı açıklayıcı talepler üretilebilir: 'Elmayı yiyen niçin Adem'di?'; 'Adem'in yediği niçin elmaydı?'; 'Adem elmayı niçin *yedi*?' Açıklama talepleri ve dolayısıyla büyük ihtimalle açıklamaların kendileri, sıradan belirtisiz önermelerle ifade edilen açıklananlardan daha ince-elenmiş -daha titiz bir şekilde ayırt edilmiştir.

Bunun gösterdiği şey şudur; açıklama '... in aksine' cümleciğine bina edilir. ('Niçin Adem elmayı yemekten kaçınmanın aksine onu yedi?' versus 'Niçin Havva'nın aksine Adem onu yedi?' versus 'Niçin o kızarmış yılanın aksine elmayı yedi?') Her durumda, van Fraasen'in bir karşı-sınıf olarak adlandırdığı şey öngörülmektedir – elmayı yemiş olabilecek insanlar, Adem'in yemiş olabileceği şeyler, ve benzeri. Bu, orijinal D-N modeline karşı haklı bir eleştiri olarak görünmektedir. D-N modeli, bir D-N açıklamasının öncüllerininin, uygun karşı-sınıfı işaret eden açıklanan-sonucun sözdizimsel unsuruna yönelmesi için yenilenmelidir. Ancak hangi duruş, Zayıf Açıklamacılık üzerinde karşıt-sınıf merkezliliğine sahiptir?

Lipton (1991) karşıt-merkezlilik hakkında çok iyi bir tartışma sunar. Onun fenomeni tanımladığı haliyle '(bir) karşıtsal... (açıklanan) bir gerçek ve bir mukabilden oluşur ve aynı gerçek birkaç farklı mukabillere sahip olabilir' (35). Lipton, van Fraassen'in bütün açıklamaların dolaylı olarak karşıtsal olduğu sözde varsayımını ne tasdik eder ne de (katı bir şekilde) reddeder, ancak onun için bunların karşıt olduğu varsayımı ağır basmaktadır. O, karşıt olmayan bir gerçeği tek başına açıklamaktansa, bir karşıtlığı açıklamanın genellikle daha kolay olduğunu ileri sürer (krş. Garfinkel 1981, 30): Lipton'un çağdaş oyunları tercihi, onun niçin geçen gece *Candide*'dan ziyade *Jumpers*'ı izlemeye gittiğini açıklayabilir, ancak bu onun neden geçen gece *Jumpers*'ı

izlemeye gittiğini yeterli bir şekilde açıklamaz. (Her ne kadar bazen bunun tam tersi olsa da; biz Smith'in değil de Jones'un niçin felce yakalandığını açıklayamaksızın Jones'ın niçin felce yakalandığını, açıklayabiliriz.)

Bir kimse, bir karşıt-merkezlilik durumunda neler olup bittiğini sadece iki farklı *açıklayanın* hesaba katılması olarak farz edebilir. Eğer öyleyse, van Fraasen'in argümanı Zayıf Açıklamacılığı hiçbir şekilde zedelemez çünkü açıklayıcı-çıkarım şeması zaten tek bir açıklananı soyutlar ve öngörür. Ancak Lipton (kendisi bir Açıklamacı olmasına rağmen); karşıtsal açıklamanın, karşıtsal olmayan açıklama (özellikle doğruluk-işlevsel) formuna basit bir indirgeme olmadığını savunarak, bu basit hamle hakkında birtakım şüpheler doğuracak bir cevap verir. Bilhassa, neden *Q'dansa P'nin* gerçekleştiği şeklindeki karşıtsal açıklama, niçin (durum) *P'dir ve Q değildir* şeklindeki karşıtsal-olmayan açıklamaya indirgenemez. Çünkü ikincisi her iki bileşeni de açıklar ve gördüğümüz gibi, iki bileşeni açıklamak, orijinal karşıtsallığı açıklamaktan daha zor olabilir.

Lipton'un indirgeme-karşıtı durumu ikna edicidir, ancak dikkat edelim ki bu durum, van Fraassen'in Zayıf Açıklamacılık'ını çürütmede yardımcı olmaz. Çünkü eğer karşıtsal açıklayanı, karşıtsal-olmayan açıklayana doğru-işlevsel ya da başka şekilde basit bir indirgeme mevcut olmasa dahi, hala karşıtsal açıklayanı birbirinden ayırabiliriz. Hatta van Fraassen bizzat bunu yapabilmek için kendisine ait karşıt-sınıfları, orijinal karşıt olmayan açıklayanın sözdizimsel unsurlarına bağlama açısından yardımcı bir formül verir. Şimdiye kadar gösterildiği üzere, karşıt-göreceli durumların yalnızca belirgin açıklayan durumlar olduğunu benimsemek bize hala bütünüyle açıktır, ve eğer öyleyse, bunlar Zayıf Açıklamacılık'a herhangi bir tehdit oluşturmaz.

O halde şimdi Zayıf Açıklamacılık'a olan ikinci itiraza dönelim. Van Fraassen, aşağıdaki anlamlı sitemini sağduyuya sunar.

> Basitliğin ve açıklayıcı gücün hükümleri (kuşkusuz), epistemik tahminlerimizi ifade etmede sezgisel ve doğal araçlardır. Bir emprisist, rakipsiz olduğunu düşündüğü (güç bela apaçık olan) şeylerin açıkça ilerisine geçen erdemler hakkında ne yapabilir?
>
> Bazı teorileri, bize göre diğerlerinden daha değerli ve çekici yapan, ilgi ve zevklerimizin bir işlevi olan, özellikle insana has meseleler vardır. Bu tarz değerler, yine de... bizim epistemik tutum ve kararlarımıza mantıksal olarak rehberlik edemezler. Mesela, bir sorunun cevabı bize göre diğerinden daha önemliyse, bu, daha çok ilk türdeki soruya cevap veren bir teorinin muhtemelen daha doğru olduğunu düşünmemiz için herhangi bir gerekçe sağlamaz. (87)

Van Fraassen'in ikinci paragrafı, Zayıf Açıklamacılık'a karşı iki farklı argüman öne sürmektedir. Her ikisi de ilk bakışta ilgi çekicidir.

İlk argüman şu şekilde ortaya konulabilir. Açıklayıcı erdemlerin faydacı değerleri, sadece kolaya kaçan bir uygunluk -gerçekten epistemik bir tembellik formu- ile salt estetik çekiciliğin bir karışımıdır. Eğri uydurma, en düzgün hipotezi tercih ederiz çünkü en düzgün kavisin hem çizimi daha kolaydır hem de daha hoş görünür. Ancak neden bir kimse uygunluk ve hoşluğun doğruya götüren bir yol sayıldığını düşünsün ki? Bir teorinin diğer bir teoriden daha basit olması, niçin onu doğru olması daha muhtemel ve gerçeğe daha uygun yapsın ki? "The Grecian Urn" şiirinde güzellik ve doğruluğun bir olduğu vecizesi, sadece Keats'in romantik bir şekilde kontrolünü kaybetmesi idi.

Zaman zaman basitlik hakkında benzer bir endişe, niçin 'Dünya basittir' varsayımına hak vermemiz gerektiği sorularak dile getirilebilir. Ancak bu, faydacı bir erdeme

başvuran Açıklamacı hakkında yanıltıcı bir okumadır. Karmaşık teoriler yerine basit teorileri tercih etmek, yalnızca epistemik bir *kural*dır, dünyanın nasıl olduğuna dair metafiziksel bir iddia ya da varsayım değildir. Zayıf Açıklamacılık'ın iddia ettiği gibi, basitliğin gerekçelendirme bakımından bir güce sahip olup olmadığı, dünyanın yapısı hakkındaki herhangi belirsiz faraziyelere dayanmaz. Bir kimseyi mermeri yontarken keskin bir oyma kalemi kullanmaya yönlendiren kural, hiçbir şekilde mermerin kendisinin 'keskin' olmasına dayanmaz.

O halde, niçin bir hipotezin daha basit olmasının (ya da daha faydalı, ya da daha düzgün, ya da her neyse) onun doğru olmasını daha muhtemel kıldığına inanmalıyız? Bazı filozoflar, dünyanın nasıl olduğu hakkında kapsamlı bir metafiziksel genellemeye başvurularak gösterilmesi gerekmese de, faydacı erdeme başvurunun, sadece bir kişiye o erdemin özsel bir yolla doğruluk-taşıyıcı olduğunun gösterilmesiyle gerekçelendirilebileceğini ileri sürerler. Herhangi birinin böyle bir şeyi temellendirebilmesi pek muhtemel görünmemektedir. Örneğin, basit teorilerin daha karmaşık teorilerden daha fazla doğruyu izleme kayıtlarına sahip olduğunu temellendirmek ümidiyle, düşünce tarihi üzerinden bir tümevarım yapılması, sadece gerçekleştirilemez değildir, aynı zamanda basitliğe ve diğer faydacı erdemlere müraacat etmeksizin geçmiş doğrulara (şu an) erişime sahip olmamızı gerektirir.

Lycan (1988, 155-156) bu soruna, aşağıdaki şekilde daha iyi ortaya konulabilecek bir yöntemle cevap verir. Epistemolojinin epistemolojisine değinelim. Epistemoloji, inanç ve çıkarımlara hükmeden kurallar üzerine bir araştırmadır. Kaçınılmaz olarak, hangi şeylerin gerekçelendirildiği, makul, meşru vb. olduğu hakkındaki 'sezgilere' dayanır. Epistemolojide, ahlakî teoride ve bu nedenle tümdengelimsel mantıkta olduğu gibi, sözkonusu sezgiler evvela kuralcıdır. Şimdi, kuralcı bir konuya uygun bir (burada meta-) epistemoloji, Goodman tarafından tümdengelimsel mantık için önerilen, kuramsal sözdizim kurallarını gerekçelendirmek için dilbilimcileri tarafından kulllanılan ve Rawls tarafından ahlak teorisi için geliştirilen 'düşünümsel denge'dir. Kabaca, bizler içgüdüsel kuralcı sezgilerimizle başlarız ve onları düzenlemek için buna uygun olarak kuralcı bir teori inşaa ederiz. Karşılıklı uyum sağlama, Rawls'un 'dar' düşünümsel denge dediği şeye ulaşıldığında açığa çıkar; sonra olgusal bilgi ve belki diğer kurallar da, daha ileri bir uyum sağlama ve en nihaî 'geniş' düşünümsel denge ile neticelenerek denkleme dahil edilir.

Bu bakış açısına göre, epistemoloji, dar düşünümsel denge teşebbüsüyle başlar. Geniş düşünümsel dengeye geçiş, ihtimal teorisi, emprik bilişsel bilim ve muhtemelen diğer alanlarla ilgilenmeyi içerecektir. Ancak her dengenin faydacı erdemlere itibar etmesi muhtemeldir. Çünkü faydacı tercihlerimiz yalnızca tercih değil, aynı zamanda kuralcı uygulamalardır: Bilim öğrencilerimize eğri uydurma, dış çember eliminasyonu ve benzeri teknikleri öğretiriz, ve eğer böyle yapmasaydık, bilim kötü bir yolda olacaktı. Elbette, düşünümsel presedür, Zayıf Açıklamacı'nın tahmin ettiği gibi çıkmayabilir. Böyle bir durumda Açıklamacılık'ı nihayetinde reddetmemiz gerekir. Ancak eğer bu süreç Zayıf Açıklamacılık'ın sezgilerini korur ve onu desteklerse, bu yapılabilecek ya da ihtiyaç duyulan gerekçelendirmenin bu görüş için ve faydacı erdemlerin kendisi için sağlandığı anlamına gelir. Teselsül pahasına, şu veya bu epistemik kurallar kümesi, epistemolojik olarak primitif görülmelidir. Faydacı erdemlerin bu rolü işgal eden şeyler olduklarını düşünmekte yanılıyor olabiliriz ancak Zayıf Açıklamacı'nın onların primitif olduklarına dair iddialarının *kendisi* bir itiraz olamaz. Dikkat edelim ki, düşünümsel dengenin dışında, Modus Ponens için ya da Eş Ad Silinmesi gibi sözdizimsel

bir kural hakkında (varsayılan iddiayı öngörme hatasına düşmeyen) bir gerekçelendirme sunamayız. Kuşkusuz her ikisinin de doğruluk-sağlayıcı olduğunu 'gösteremeyiz' ancak bunda bir sıkıntı yoktur. Bentham'ın dediği gibi, her şeyi ispatlamak için kullanılan şeyin kendisi ispatlanamaz.

Ancak elbette doğrulukla bir bağı olmalıdır? Evet: Eğer bizim geniş düşünsel dengemiz, Zayıf Açıklamacılık'ın doğruluğunu yukarıda anlatıldığı şekilde kanıtlarsa, o halde faydacı erdemler gerekçelendirilebilir. Eğer bir öznenin P'ye olan inancı erdemlerle bu şekilde gerekçelendirilirse, haklı olur. Ancak P'ye inancın gerekçelendirilmesi, 'P doğrudur'a, 'P gerçekten doğrudur'a ve 'doğrudur'un bir kişinin istediği kadar çok yinelemelerine inanma konusunda gerekçelendirmesidir. Doğruluk, gerekçelendirilmiş inançları benimsemekten bağımsız olarak erişime sahip olduğumuz bir şey değildir. Bağımsız 'doğruyla bağlantı' talebi hatalıdır.

Düşünümsel denge yöntemi, meta-etikte olduğu gibi, meta-epistemolojide de tartışılmıştır; özellikle bkz. Stich (1990). Eğer, bu yönteme itibar edilmemesi gerekiyorsa, van Fraassen'e karşı şimdiki cevap başarısız olur ve onun itirazı geçerli olur. Ancak, dikkat edelim ki, faydacı erdemlerin doğruya dolaysız götürdüğünü taahhüt etmek ve göstermek zorunda değiliz. Üçüncü bir seçenek bulunabilir. Stich'in kendisi, açık görüşlü, genel olarak teori tercihlerine ve epistemik değerlere yönelik faydacı metodolojik bir tutumu savunmaktadır.

## 6. ZAYIF AÇIKLAMACILIĞA YÖNELİK DAHA GÜÇLÜ BİR İTİRAZ

Van Fraassen'in metniyle ortaya konulan ikinci argüman, aynı zamanda Ian Hacking (1982) (krş. Cartwright 1983) tarafından da öne sürülmüştür: Doğruluk bir teori ya da hipotez ile dünya arasındaki ilişkidir. Ancak faydacı erdemler; teoriler ile biz insanların zihinleri arasındaki ilişkilerdir ve bunlar açısından dünya ile olan ilişkiler alakasız görünmektedir. Erdemler, bizim özel bilişsel ekonomilerimiz içinde hipotezlerin oynadığı roller ile alakalıdır ve bizim haricimizdeki herhangi bir şeyle ilişkili değildir. Onlar (Hacking'in tabiriyle), sadece zihnimizi iyi hissettiren şeylerdir. Buradaki husus, artık sadece retorik olarak niçin zihnimizi iyi hissettirmenin doğruluğun güvencesi olarak kabul etmek gerektiğini sormak değil; erdemlerin, bu şekilde kabul edilmeleri için pozitif olarak yanlış türden nitelikler olmalarıdır.

Bu ikinci argüman, tutuculuk durumu için en zorlu argümandır. Bir hipotezin bizim zaten inandığımız şeylere rahatça uyması, o hipotezi bizim için hoş ve ilgi çekici yapar, ancak onu gerekçelendirmesi zordur. Onun gerekçelendirileceğini düşünmek, zaten inandığımız şeyin, yalnızca ona inanmamız gerçeğinden hareketle onun gerekçelendirildiğini varsaymak demektir ve bu düşünce ilk bakışta pek çok filozofta yanlış olduğu izlenimini bırakmıştır. (Ancak bkz. Sklar ve Lycan 1988, 8. bölüm, Christensen 1994 tarafından sırayla gerekçelendirilmiştir).

İkinci argümana karşı iki cevap verilebilir. İlk olarak, bu argüman, faydacı erdemleri, yanlış bir şekilde, kendi menfaatini gözeten duygusal ya da şeylere inanma konusunda diğer salt gayret ile ilgili 'gerekçelere' benzetir. (Pascal'ın bahsinde olduğu gibi ya da eğer çevreyi kontrolsüz sömürmenin herkes için iyi bir şey olacağına kendimizi inandırdığımız takdirde bize çok fazla para teklif edilmesi durumunda olduğu gibi) Gerçek şu ki, erdemler hakiki olarak bilişsel ve önemli bir anlamda epistemik değer-

lerdir. (Faydacı değerler ve bir şeye inanmak konusunda salt gayret ile ilgili gerekçeler arasındaki fark için bkz. Harman 1997.)

Güvenilirciler tarafından vurgulanan, ancak epistemologlar arasında genel olarak daha yaygın olan bir fikir vardır: 'Doğruluk, bilişin amacıdır.' O halde hiçbir şey, doğruya-götüren ya da en azından öyle ya da böyle direk olarak doğruya-götüren olmadığı müddetçe bilişsel sayılmamalıdır. Bununla birlikte, doğrunun sadece epistemik bir değer olamayacağını görmek oldukça kolaydır. Diyelim ki öyle olsun. Eğer amaç, Descartes'ın ki gibi, yalnızca yanlıştan sakınmak ise, nihaî epistemik amacımıza, tasdiklerimizi totolojilerle sınırlandırarak erişebilirdik; yine de sayılamayacak çok doğruya inanıyor olurduk. Eğer, bunun yerine, buradaki fikir *b*ütün doğrulara inanmak ise, bu amaç kökten ulaşılamaz olurdu. Bunların farkında olarak, doğruluk-merkezli epistemolojistler genellikle 'hataya karşı doğrunun lehine dengeden' bahsederler. Ancak ne açıdan 'lehte'? Ne açıdan 'lehte' olduğuna dair bir hüküm vermek için başvurulması gereken başka değer ya da ilgilere ihtiyaç vardır, ya da bu öneri anlamsızdır.

Van Fraassen ve Hacking'e ikinci cevap: Daha spesifik olarak, Peirce ile birlikte inançların bir şey *için* olmasını ve bilmenin bir işlevi olduğunu farz etmenin makul olması zordur. Doğruluk, bilmenin muhtemelen tek amacı olamaz. En azından ölçülebilir olmakla birilikte, bilgi vericilik ya da diğer faydalar gibi bir şeyler olmalıdır. İnanç, eylem için rehber olduğundan dolayı, bir inancın diğer faydacı erdemleri, onun genel bilişsel iyiliğine de katkıda bulunabilir.

Lycan (1988, 7. Bölüm), faydacı erdemlerin bunu gerçekleştirme yolunun, kesinlikle eylemlere rehberlik etmede bilmeyi etkili kılmak olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar, iyi tasarımın ya da 'doğal seleksiyon' yoluyla 'tasarım'ın ürünüdür. İnsanın buzul çağı sonrası çevreye uyum sağlamasını sağlayan üstün yetenekli bir bilişsel biyomühendis, muhtemelen, yukarıda üçüncü bölümde sıralananlardaki gibi hipotez tercih etmede de aynı alışkanlıkları bizlere bahşetmiştir. Mesela, o, bizi (her zaman olduğu gibi, diğer şeyler eşit olduğu takdirde) daha basit olan hipotezleri daha karmaşık olan hipotezlere tercih edecek şekilde inşa etmiş olabilir. Basit hipotezlerle çalışmak daha verimlidir. Karmaşıklıklar ise, uygulamada hata yapma riskine daha fazla maruz bırakır. Ve bundan dolayı, basitliğin kendisi, verimliliğin bir formudur, onunla biz, dahil edilmiş veri ve öngörülen sonuçlar yoluyla az araç kullanarak bol sonuca varmayı isteriz. Benzer nedenlerden ötürü, mühendis bizi diğer maliyetler düşük olduğundan açıklayıcı gücü arayacak şekilde programlamış olabilir.

Bu mühendis, bu inançlar müthiş birleştirme, basitleştirme ve sistematikleştirme rolünü oynamadıkça, çevremizle ani etkileşimimizle çok az alakalı olan ya da hiç alakası olmayan inançları yüklenmemizi bizden istemeyebilir. Böylelikle o, bizim, daha kolaylıkla test edilebilir hipotezleri, daha az test edilebilir hipotezlere tercih edecek şekilde olmamızı isteyebilir.

Diğer şeyler eşit olduğunda, açıkça ilişkili olmayan alanlarda başkasındansa bir konu tarafından motive edilen bir hipotez türünün geleceğini tahmin etmek bizim için daha verimli olurdu, bu nedenle mühendisin, bizim bereketliliği aramamızı sağlaması oldukça olasıdır. Şu daha açıktır ki, mühendis, hiçbir yere iletmeyen çıkmazlar ve yollarla dolu karmaşık inanç sistemlerine karşı nefret aşılayabilir. İnanç sistemlerini haritalar ya da çizelgeler gibi düşünürsek, açıktır ki aralarında düzenli olan bir tanesi, karmaşık olan bir tanesinden, bizim ayaklarımızı daha sağlam basarak çevrede yolumuzu bulmamıza olanak verecektir. (Ancak ya sistem çok düzenliyse ve yanlışlar içeri-

yorsa? Düzgünlük tavsiyesi, her zaman olduğu gibi burada da, metodolojik olarak, söz konusu olan sistemin çürütülmemiş olduğunu varsaymaktadır. Şuna da dikkat edilmeli ki; gerçekte dahi, gerçek-dünya haritacılığında olduğu gibi, dakiklik her zaman düzenliliğe baskın çıkmamalıdır; düzgün ve sağlam bir eylem yararı için, eğer belirli hata daha fazla soruna neden olmayacaksa, biraz hataya tahammül edilebilir, hatta biraz da zorunludur.) Ayrıca, bu sebeple, sıkıntılı sorulara neden olan belirli bir inanç da rahatsız edicidir, en azından bir hayli zaman ve zihinsel enerjiyi tüketir.

Sonuç olarak, mühendis bizi, en azından herhangi bir gerekçe olmaksızın inançlarımızı gözden geçirmeyecek kadar asgarî miktarda muhafazakâr yapmıştır. Sosyal değişim gibi bütün inanç tashihlerinin de enerji ve kaynakları tüketen bir bedeli vardır. O halde, keyfî ve karşılıksız inanç değişikliklerinden kaçınılmalıdır. Eğer bu tarz değişiklikler yapma alışkanlığı olsaydı, ortaya çıkan istikrarsızlık, sürekli olarak kafa karıştırıcı olmasa da, verimsiz olurdu.

Böylelikle, tasarım nokta-i nazarından, faydacı erdemlere göre bilmemiz iyi bir şey gibi görünüyor. Faydacı erdemlere göre bilmedikçe, hiçbir şekilde işlevlerimizi iyi bir şekilde yerine getiremezdik.

(Yukarıdaki birkaç paragrafta kabaca tarif edilen Darwinleştirilmiş Peirce'çü görüşün, faydacı erdemlere başvurmayı, 'gerekçelendirme'nin herhangi bir alışılmış epistemik anlamıyla *gerekçelendirme* girişimi olmadığı vurgulanmalıdır. Gördüğümüz üzere, Zayıf Açıklamacı, her ne kadar erdemler, düşünümsel denge yoluyla, bizim temel bilişsel değerlerimiz olarak *tanımlansa* da, erdemlerin böylelikle temel olduklarını yani hiçbir şeyin onları gerekçelendiremeyeceğini savunur. Bizim temel bilişsel biyomühendis hikayemizin işlevi, Hacking'in onların sadece zihne güzel gelen şeyler olduğu fakat bilişsel değerleri olmadıkları suçlamasını tekzip etmektedir.)

Evrimci tasarım için bir metafor olarak idealize edilmiş biyomühendise başvurmak birtakım tedirginlikler ortaya çıkaracak ve çıkarmalıdır. Çünkü o, bilişsel güçlerimizin *en elverişli şekilde* bizi mekanın yakınlarına ulaştırmak için uygun olduğuna dair iyimser görüşü, ya da en azından en yüksek epistemik formda olduğumuzda faydacı erdemleri gücümüz yettiğince arayacağımız görüşünü ileri sürer. Bu önerilerden ilki, apaçık yanlıştır çünkü homo sapiens ile alakalı hiçbir şey, ilgi çekici olan hiçbir şeye en elverişli bir şekilde uygun değildir. İkinci öneri de, büyük ihtimalle doğru değildir çünkü çevremize olan uyumumuzu düşünmeye başladığımızda, mühendisinin bizim için yararlı bulduğu ancak, diyelim ki özel amaçlar için, açıklayıcı erdemler ile çatışabilen, başka bilişsel özellikler var olabilir. (Bkz. Stich 1985; Lycann 1988, 145-53.) Eğer Açıklamacı, van Fraassen ve Hacking'in meydan okumasına karşı mevcut Peirce'çü cevabı desteklemek istiyorsa, yukarıdaki iki iyimser öneriyi etkisiz kılmak zorundadır. O, bizatihi bir başarı değildir, çünkü o öneriler mühendis hikayesi tarafından zorunlu olarak gerektirilmez; ancak Açıklamacı, açıklayıcı erdemlerin, bunlar uyarlamalı olarak en elverişli olmamaları ya da hatta (zorunlu olarak) uyarlamalı olarak bilişsel sistem içinde her şeyden önemli olmamalarına rağmen nasıl ve niçin ana bilişsel değerlerden olduklarını göstererek, ilkeli bir şekilde o önerilerin önünü kesmelidir.

Tasarım cevabına bir başka itiraz, mühendis hikayesini, Açıklamacı epistemik kurallarla aynı çizgiye getirmek için ihtiyaç duyulan idealleştirmelerin, genel olarak biyolojideki 'tasarımcı' metaforlarını sağlayan, bizim türümüzün seleksiyon hikayesinin benzer idealleştirmesinden daha büyük ve daha taraflı olduğudur (Davies 2001). Doğal seleksiyon ile gerçekleşen evrim, sadece üremeyi sağlayan elverişliliği amaçlar. Ve

epistemolojinin, değer kavramlarının bağımsız olarak motive edilmiş idealleştimeleri serileri aracılığıyla, hiçbir şeye değil de üremeyi amaçlayan elverişliliğe nihaî olarak nasıl indirgenebileceğini görmek zordur. Buradan doğruluğun onunla hiçbir alakası olmadığı anlamı çıkar.

Van Fraassen (1989)'da 'zihne hoş gelen' argümanını daha detaylı bir şekilde sürdürmektedir ve yeni versiyon(lar)a cevap verilmesi gerekecektir.

## 7. KLASİK TASDİK TEORİSİNE KARŞI OLARAK ZAYIF AÇIKLAMACILIK

Tamamen biçimsel olan klasik tasdik teorisine göre, eğer iki rakip teori ya da hipotez, *tamamen aynı* veriyi açıklıyor ya da barındırıyorsa, onlardan hiçbiri, diğerine göre tercih edilebilir değildir. Çünkü her ikisi de aynı derecede tasdik edilir ve böylelikle her iki hipotez de epistemik konum, garanti ya da inanılabilirlik açısından tam olarak eş değerdedir. Ancak gerçek hayatta, ikisinden birisi oldukça güçlü bir şekilde tercih edilebilir. Zayıf Açıklamacılık'a karşı çıkanlara göre bizim iki farklı tür üzerinde düşündüğümüz görünür: veri, sağlam delil, her iki rakip H ve H' hipotezlerinin yarı-biçimsel olasılama ya da tasdik ilişkisine dayanması, H ve H''ye farklı açılardan bağlanan ilave faydacı erdemler. Tasdik etme ilişkisi yaygın olarak, yukarıda belirtilen dar anlamıyla 'büyük ihtimalle', 'muhtemel' ve 'tasdikler' gibi terimlerle ifade edilir; tasdik etme ilişkisinin modeli, Pozitivistler tarafından tümdengelimsel mantığa sıkı bir şekilde bağlı olarak düşünülen, ihtimal teorisine dayanan, biçimsel tümevarımsal mantık ya da tasdik teorisidir. Buna 'dar tasdik etme' diyelim.

Ana akım epistemolojiyi takip ederek, 'gerekçelendirme' kelimesini ve onun değişik varyantlarını, epistemik rasyonelliğin tamamına işaret etmek için kullanalım. Bu durumda, 'gerekçelendirilmiş', epistemik olarak makul kabul edilen inanç sınıflarının sınırlarını çizecektir ve 'gerekçelendirme' bu inançlar ile onları makul kılmayı sağlayan kanıtlar arasındaki ilişki anlamına gelecektir. O halde soru, gerekçelendirmenin bu genel epistemik anlamda dar onaylama ile tüketilip tükedilmediği haline gelecektir. Soru, yine, açıklayıcı erdemlerin, yalnızca spesifik olarak epistemik olmayan, doğruya götüren değeri olmayan pratik şekerlemeler olup olmadığı ya da bunun yerine bir teoriyi, bu erdemlere sahip olmayan rakip teoriden doğru olması daha muhtemel olarak kabul etmek için hakiki nedenler olup olmadığıdır.

Dar onaylamanın, gerekçelendirmeyi tükettiği iddiası, Lycan'ın (1988) 'cesur görüş' olarak adlandırdığı görüştür. Orada, cesur görüşün şüpheci tereddütleri açığa çıkardığı ileri sürülmüştür: van Fraassen ve diğerlerinin bilimsel gözlemlenemezler hakkındaki radikal şüpheciliği; dış dünya ile alakalı yenilenmiş kötü-cin şüpheciliği ve Goodman'ın 'canavar paradoksu'. Cesur görüşü savunan bir kimse, ya birtakım şüpheci tezleri kabul etmelidir ya da klasik tasdik teorisinin, erdemlere en azından örtük olarak başvurmaksızın, şüpheci tereddütler ile nasıl başa çıkacağını gösterme görevini üstlenmelidir. (Lipton 1991, 6. bölüm, kuzgun paradoksunun ayrıca Açıklamacı yaklaşıma boyun eğeceğini ileri sürer.) Eğer bir kimse, şüpheciliğe karşı ikna olduysa ve ona direnmek istiyorsa, üç yol olduğu görünüyor: erdemlere riayet etmek için klasik tasdik teorisinde değişiklik yapmak; klasik tasdik teorisini, gerekçelendirmenin dar onaylamayı fazlasıyla aştığını kabul ederek soruşturmada sınırlı bir role indirmek, ya da kötü bir iş olarak tasdik teorisini tamamen terk etmek.

Kabaca, ilk yol Glymour (1980) tarafından tutulmuştur. Onun fikri, 'tasdik' kavramını genişletmektir. Böylece H ve H' hala kanıt düzeyinde eşit olarak muhtemel kılınmasına rağmen, H, H''den 'daha iyi tasdik edilmiş' sayılabilecektir. Ancak eğer, bir kişi tasdik teorisini bütünüyle indirgemek ya da terk etmek istiyorsa, faydacı erdemler, bunların ölçüleri ve kıyaslamalı etkileşimlerine dair sistematik bir açıklama oluşturmak gibi devasa bir görevle karşı karşıya kalır. Ve bu zamana kadar hiçbir kuramcı, bu yönde bir ya da iki adımdan fazlasını atamamıştır.

## 8. AŞIRI AÇIKLAMACILIK SAVUNUSU

Aşırı Açıklamacılık lehine en açık doğrudan argüman, Zayıf Açıklamacılık'ın varsayılan doğruluğundan ve faydacı erdemleri ihtimalci ya da tasdik-kuramsal nosyonlara indirgemek için herhangi bir ümit vaad eden programın olmamasındandır. Eğer açıklayıcı çıkarım haklı çıkarıyorsa, ancak şimdiye kadar bildiğimiz kadarıyla erdemler, daha bilindik epistemik değerlere indirgenemez, o halde, bildiğimiz kadarıyla, açıklayıcı çıkarım, ampliatif çıkarımın daha temel formlarından elde edilmeksizin doğrudan haklı çıkarır. Öncelikli olan Zayıf Açıklamacılık'ın yanısıra düşünümsel denge de bu sonuca yönlendirebilir.

Daha belirgin bir şekilde, Harman (1965, 1968) standart tümevarımsal argüman formlarını entimatik açıklayıcı çıkarımlar olarak yeniden inşa etme görevine başlar. Mesela, şimdiye kadar gözlemlenen zümrütlerin hepsinin yeşil olduğu gerçekliğinden, tümevarımsal olarak bütün zümrütlerin yeşil olduğu sonucunu çıkarırız. Harman bunun olduğunu söyleyecektir çünkü ikinci sonuç, gözlemleri en iyi şekilde açıklamaktadır. Farz edelim ki açıklamasın; farz edelim ki biz bundan bağımsız olarak şimdiye kadar gözlemlediğimiz tüm zümrütlerin yeşil *olduğu*ndan bir şekilde emin olduk. O halde, her zamanki tümevarımsal çıkarımlarımıza hak kazanmış görünmüyoruz – özellikle şimdiye kadar gözlemlediğimiz bütün zümrütlerin aynı zamanda mavil ( = yeşil ve herhangi bir gelecek $t_f$ zamanından önce gözlemlenmiş ya da mavi ve $t_f$ zamanından önce gözlemlenmemiş) de olduğunu düşündüğümüzde. Açıklamacı, 'Bütün zümrütler mavildir' rakip genellemesi yerine 'Bütün zümrütler yeşildir' tümevarımını gerekçelendirmek için açıklayıcı değerlendirmelerin gerekli olduğunu savunacaktır.

Ve birer birer saymalı tümevarımın daha genel bir formunu düşünelim:

Şimdiye kadar gözlemlenen X'lerin %N'i F'dir.

---

∴ Kabaca bütün X'lerin %N'i F'dir.

Eğer bu formdaki örnek bir çıkarıma izin veren şeyin, onun sonucunun öncülünü en iyi açıklaması olduğunu varsayarsak, bu formla ilgili iki karakteristik hatayı da açıklayabiliriz. Kurtulamadığımız hatalar *yetersiz örneklem ve peşin hükümlü* örneklemlerle ilgili olanlardır. İlk hata, çok az sayıda X'ler gözlemlendiğinde; ikincisi ise örneklemimizdeki X'lerdeki F oranının bütün X'lerdeki F oranı olduğu hakkında müstakil bir gerekçe olduğunda gerçekleşir.

Açıklamacı, 'yetersiz örneklem'in, örneklem çok küçük olduğunda, baskılanmış en iyi açıklama varsayımının başarısız olmasından ötürü, bir hata olduğunu söyleyecektir. Farz edelim ki, bütün hayatım boyunca yalnızca bir tanesi sarı, diğeri ise mavi olan

iki tane mermer gözlemlediğimi düşünelim. Bu iki gerçeklik, dünyadaki mermerlerin yüzde ellisinin sarı olduğu ve yüzde ellisinin mavi olduğu hipotezi ile en iyi şekilde açıklanması neredeyse hiç mümkün değildir -ve muhtemelen hiçbir surette açıklanmaz- En azından, ikinci hipotez, birisinin iki mermer örneği seçmesi durumunda, bunlardan birisinin sarı ve diğerinin ise mavi olacağı hususunda hiçbir öngörüde bulunmuyor gibi görünmektedir.

'Peşin hükümlü örneklem' hakkında yanlış olan şey, bir örneklemin peşin hükümlü olduğu keşfedildiğinde, bu durumun genel popülasyonun o şekilde dağıtıldığı hipotezine göre dağılımın *daha iyi bir açıklama*sını tam olarak sağlamasıdır. G. W. Bush'un Birleşik Devletler başkanı olarak ilk yıldaki performansını kamusal onayı test etmek için hazırlanmış bir kamuoyu yoklamasında, eğer sadece kayıtlı Cumhuriyetçiler ile görüşüldüyse, (anketin) pozitif oranlarla sonuçlanmasının en iyi açıklaması, Cumhuriyetçilerin, kendi adayları olan Bush'u desteklemeye meyilli olacağıdır, yoksa Amerikalıların çoğunluğunun onu desteklediği değildir.

Bir kimse bu argümanı, sadece birer birer saymalı tümevarımın bir hayli ötesine taşıyabilir. Lipton (1991, 5. Bölüm) geniş çaplı bir örnek çalışmasında (Semmelweis'in lohusalık hummasının nedenlerini araştırması) genel olarak şunu gösterir: Mill'in Metodları, düzgün bir şekilde, karşıtsal açıklayıcı çıkarımın dikkatli aşamalı bir kullanımına düzgün bir şekilde dahil edilebilir ve onunla açıklanabilir. Açıklayıcı çıkarımın Metodlardan ayrıldığı yerlerde, Metodların yok olduğu görülür (7. Bölüm).

Maalesef Aşırı Açıklamacılık için, kolaylıkla örtük-kıyassal açıklayıcı çıkarım olarak tanımlanmayan, tümevarımsal ve istatistiksel çıkarımın diğer formları vardır. Mesela, Harman (1968), istatiktiksel kıyası çözmeye çalışmıştır:

Bütün F'lerin %N'i G'dir.

---

∴ Bir sonraki gözlemlenecek F, G olacaktır.

Ancak Lycan'ın (1988, 184-186) ileri sürdüğü gibi, ne Harman'ın yaklaşımı ne de Lycan'ın onun yerine öne sürdüğü yaklaşım tatmin edicidir. Burada belki de en kötü problem örneği şudur (Joseph Tolliver'ın sayesinde): Kapalı bir yüzeyde işleyen bir rastgele-dağılım sürecini düşünelim; diyelim ki bir tür çekirdek patlasın ve pek çok parçacık, boş bir kürenin iç yüzeyi üzerine rastgele saçılsın. Parçacıklar bu yüzey üzerinde oldukça eşit bir şekilde dağılarak son bulmuş olsun. Şimdi, iç yüzeyin geniş bir alt alanı olan R'yi alalım; diyelim ki R, zihinsel olarak yüzeyden küçük bir düzlem eksilttiğimizde kalan yüzde 90 olsun. Ve parçacıklardan bir tanesini, p'yi alalım. Hipotez gereği, parçacıkların büyük çoğunluğu, R'nin üzerine düşmektedir, o halde, muhtemelen p, .9 dereceye kadar yapmıştır (p, tipik olmayan olarak bilinmediği müddetçe). Bu çıkarım, istatistiksel olarak makuldür ancak hiçbir şekilde açıklayıcı olarak görünmemektedir. Özellikle, hipotez gereği, bu işlem rastgeledir ve parçacıkların kendisiyle alakalı hiçbir şey, pek çoğunun R üzerinde dağılmasını doğru kılmaz.

O halde öyle görünüyor ki, Aşırı Açıklamacılık'ın çabalarına direnen, ampliatif çıkarımın en azından bir ana ve yaygın şekli bulunmaktadır.

Ancak işte burada Aşırı Açıklamacılık için, açıklayıcı çıkarımı reddeden ancak tümevarımsal ve istatistiksel çıkarımın birtakım daha geleneksel formlarına emin

bir şekilde dayanan, van Fraassen gibi rakiplerini hedefleyen, en azından ilkel olarak düşünülen, yeni bir argüman vardır: Tümevarımsal ve istatistiksel çıkarım, öznenin sahip olduğu delile dayanır. Delil, gözlemlenmiş olanla ilgilenir. Gözlemlenmiş olan ise, yakında gerçekleşmiş olsa dahi geçmişe dayanır. Delile hafıza temeline dayanılarak inanılır. Ancak, bütün ya da hatta en çok hatırlanan delilleri kabul etmenin ötesinde, niçin geçmişin gerçekliğine inanmamız gereksin ki? Niçin, bunun yerine, kesinlikle belirgin işaret ve kayıtların hafıza izlenimleri ve algılarıyla tamamlanmış olsa da, mevcut duyumlarımız ve hafıza izlenimlerimiz yanı sıra neyi içerirse içersin, dünyanın yarım saniye öncesinde tam olarak şekillenmiş olarak varlığa çıktığını ifade eden Russellcı onbir-saat-yaratma hipotezini kabul etmeyelim ki?

Bir kimse, hafızalarımızın gerçeğe uygun olduğu hipotezi ile Russellcı hipotez arasındaki çatışmayı, tümevarımsal ya da istatistiksel argümana dayanarak çözemez. Zira Russellcı hipotez ile etkisizleştirilen, bu tür argümanların herhangi birisindeki veri öncülleridir. O halde, istatistiksel detayları bir kenara bırakırsak, niçin geçmişin gerçek olduğuna inanmamız bizim için makul olsun? İlkel olarak anlaşılan açıklayıcı düşüncelere başvurmayan bir cevap düşünmemiz zordur. Açık olan cevap şudur ki, gerçeğe uygunluk hipotezi, Russellcı hipoteze, detayları burada göstermek kesinlikle zor olsa da, en azından basitlik, düzenlilik ve koruyuculuk açılarından ağır basar.

## 9. AŞIRI AÇIKLAMACILIĞA İTİRAZLAR VE CEVAPLAR

Keith Lehrer (1974, 7. Bölüm), Aşırı Açıklamacılık'a karşı birtakım itirazlar ileri sürmüştür.

İlk olarak, gerekçelendirmeleri hiçbir şekilde açıklayıcı değerlendirmelere dayanmayan, (bir önceki bölümde belirtilen istatistiksel kıyasın sonuçlarına ek olarak) 'tamamen' gerekçelendirilmiş deneysel inançların var olduğunu söyler. Mesela, bir fare ve bir baykuşun göreli uzamsal yerlerini, farenin, baykuştan beş fit uzak olduğunu çıkarımlamak için Pisagorcu Teoremi kullanabiliriz. (Cevap: Pisagorcu Teoremin kendisi, kendisinin çıkarımlandığı geometrik ilkelerin açıklayıcı rolleriyle gerekçelendirilir. Cevaba verilen cevap (179): Böyle olması gerekmez. Bir kabilenin yapısal olarak açıklamaya muhalif olan bir kabile olması, Teoremi bir emprik genelleme olarak tasarlayabilir.)

İkinci olarak (170-171; krş. Cornman 1980), açıklayıcı tutarlılığa ulaşmak zahmetsizdir. Bir kimse, bir kimsenin bütün inanç sisteminin açıklayıcı tutarlılığını, basit bir şekilde *verileri reddederek* fazlasıyla artırabilir; yani, ne zaman daha-düşük-seviyede bir inanç, açıklamaya direnirse ya da başka bir inançla birlikte soruna neden olursa, bu inanca yer bulmak amacıyla sisteme dış çemberler eklemek yerine sadece bu inancı sürdümeyi bırakarak açıklayıcı düzeni koruyabiliriz. O halde, bir inanç sisteminin muhteşem açıklayıcı erdemi, o sistemi kabul etmek için *bizatihi* bir gerekçe değildir. (Cevap: Lehrer ya inançsal iradeciliğinin gerçekçi olmayan bir derecesini ya da inançsal öğelere itibar etmekle ilgili olan kuralların tuhaf yokluğunu ya da her ikisini farz ediyor görünmektedir. Kendimizi sürekli olarak, hepsi olmasa da çoğunluğu, duyu organlarımız tarafından üretilen, basitçe terk etmeyi tercih edemeyeceğimiz ya da bunu denemekle haklı olmayacağımız, *kendiliğinden oluşan inançlar* ile buluruz.

Üçüncü olarak (181), açıklayıcı temelde benimsenen herhangi bir hipotez ya da teori için, *'her zaman*, açıklama nokta-i nazarından eşit derecede tatmin edici olan, tecrübenin bazı yönleriyle ilgili çatışan teoriler vardır.' O halde çatışan teoriler arasındaki makul bir karar, tamamen açıklayıcı olmayan bir ihtiyaca başvurmalıdır. Buna verilebi-

lecek en açık cevap, Lehrer'e *mevcut* en iyi açıklamayı çıkarsadığımızı; Platon'un cennetinden sorumlu olmadığımızı hatırlatmaktır. Ancak muhtemelen onun zihninde olan şey şudur: prensipte belirli bir teoriye uygulanabilecek bir algoritma var bulunabilir ve bu algoritma güvenilir olarak en azından orijinalinin sahip olduğu kadar açıklayıcı değere sahip olan rakip bir teoriyi meydana getirebilir. (Cevap: Niçin Lehrer ya da herhangi bir kimse böyle bir algoritmanın var olduğundan emin olsun? Ancak varsa bile, tutuculuk, orijinalin lehine ve örneğin aleyhine karar verebilir. Orijinal olana, algoritma kendisinin yapay rakibini ürettiğinde halihazırda inanılmıştır. Burada, Lehrer'in epistemik bir erdem olarak tutuculukla ilgili kendi itirazını (184) bir yana bıraksak dahi, başka güçlü cevaplar verilebilir; daha ileri tartışma için bkz. Lycan 174-177.)

Aşırı Açıklamacı'dan müstakil bir çalışma yapmasını gerektiriyor görünen bir başka ve daha temel bir mesele daha vardır.

## 10. AÇIKLAMAYANLAR

Her Açıklamacı'ya göre, inançlar diğer inançları açıklama kabiliyetlerine göre gerekçelendirilebilirler. Ancak açıklama, asimetriktir. Eğer açıklamalarda, sonsuz teselsül ya da kısır döngü yoksa, açıklanmış bazı inançlar olmalıdır ancak bunların kendisi bir şeyi açıklamaz – bunlara nihaî veriler denilebilir. Pek çok örnek düşünebildiğimiz için, sonuç yalnızca kuramsal da değildir. George Pappas['ın örneklerinden] birini alırsak, ben, görüş alanımın hareket eden küçük noktaları içerdiğine inanırım. Ya da sesli bir ilan duyduğunuzu hayal edin; sesli bir ilan duyduğunuza dair inancınız hiçbir şeyi açıklıyor görünmez; sadece birisini duyar gibi göründünüz. Bu inançlar, Sellar'ın (1973) ve Lehrer'in (1974, 162) 'açıklanmış açıklamayanlar' olarak adlandırdıkları şeylerdir. Ancak eğer açıklamayanların kendileri gerekçelendirilmiş değillerse, o halde onları açıklayan hipotezleri gerekçelendiremeyeceklerdi ve bütün inanç sistemi temelsiz kalacaktı. Ancak eğer onlar gerekçelendirilirse, onların açıkladıkları şeyden farklı başka yollarla gerekçelendirirlerdi; o halde, Aşırı Açıklamacılar, boyun eğmeli ve açıklayıcı-olmayan bazı gerekçelendirme türleri oldığunu kabul etmeliler.

Aslında bu, Aşırı Açıklamacı kuramcı için bir teslimiyet ise de çok geniş bir teslimiyet değildir. Çünkü, Aşırı görüş, spesifik olarak ampliatif çıkarım bağlamında ifade edilir. O halde, Aşırı kuramcı, açıklamayanların hepsinin çıkarımsal-*olmayan* inançlar olduğunu benimsemeye açıktır ve Aşırı görüş basitçe buna uygun düşmez. Açıklamayanların gerekçelendirmesi için herhangi bir kabul edilebilir bağımsız açıklama getirebiliriz. 'Kendini sunan' zihinsel durumları uygulama konusunda Chisholm'a (1977) katılabiliriz, ya da Sellars ve Quine'a karşı çıkarak değiştirilemez algısal veriye destek vermeye devam edebiliriz. Ya da çıkarımsal olmayan inançlar konusunda güvenilirci görüşe dönebiliriz; her halükarda güvenilircilik çıkarımsal olmayan inançlar için her zaman en iyi şekilde işler gibi görünmektedir.

Yine de, bir Aşırı kuramcı için bütün epistemolojisini bu yolla çatallandırması en azından can sıkıcıdır. Mesela, o eğer açıklayıcı temel hakkında güvenilirci görüşü destekleseydi, Goldman (1986) gibi esaslı güvenilirciler, doğal olarak Açıklamacı üstyapı ile niçin rahatımızı bozalım ki diye soracaktı. Niçin sonuna kadar güvenilirci olmayalım ki?

Daha hırslı bir Açıklamacı, en azından üç tane daha az çatallanan mümkün hamleye sahiptir. Bunlardan birisi, aslında hiçbir tam açıklamayanların olmadığı ve açıklayıcı döngüselliğin hepsinin kısır olmadığıdır; belki, birtakım görünüşte yüksek-seviye

inançları açıklamak için toplu olarak takım oluşturan pek çok önemsiz bağımsız açıklamayanlar-*yakın*lar) ile dolu verimli bir açıklama dairesi bulunabilir. Bir diğeri, açıklamayanların *açıklanması* suretiyle gerekçelendirildiğini savunmak ve doğal olarak bu hamleye girecek kısır döngüselliğin suçlamasına karşı direnmektir. Üçüncüsü, açıklamayanlar seviyesinde uygulanan bir veya daha fazla faydacı erdeme başvurmaktır.

Lycan (1988, 8 Bölüm) tutuculuğa başvurarak üçüncü taktiği takip eder. Bir önceki bölümden hatırlanacağı üzere, bizde yalnızca ortaya çıkan ve (genellikle) vazgeçemeyeceğimiz 'kendiliğinden gerçekleşen' inançlara sahibizdir. Çıkarımsal olmayan inançlar, en azından genellike, bu anlamda kendiliğinden gerçekleşirler. Şimdi, kendiliğinden gerçekleşen bir inanç, bir inançtır ve yukarıda 3. bölümde taslağı çizilen tutuculuğun kriterleri, bir inanca sahip olmamızın yalın gerçeğinin en azından ufacık bir derecede o inancın gerekçelendirmesini sağlamasını gerektirir. Bu inanç, açıklanmış olmak suretiyle, şüphesiz son derece tutarlı geniş bir inanç ağına kapılarak, daha ileri gerekçelendirme ile birleşebilir. O halde, en azından bazı çıkarımsal olmayan inançlar, yalnızca faydacı erdemler ile, bunlar bizatihi hiçbir şeyi açıklamasalar dahi, gerekçelendirileceklerdir.

Yeri gelmişken, her ne kadar bu yazıda üzerinde durulmamış olsa da, Açıklamacılık'a sıklıkla 'açıklayıcı bağdaşımcılık' olarak referansta bulunulur ve o, bağdaşımcı epistemolojinin bir türü olarak değerlendirilir. Bu konu hakkında bkz. Harman 1986, Thagard 1989 ve Lycan 1996.

## SONUÇ

Zayıf Açıklamacılık'ın sağduyusal mevkisine rağmen, Açıklamacılık'ın hiçbir formunda tartışmasız hiçbir şey yoktur. Burada sunulan lehte ve aleyhteki argümanlar, mevzuları aydınlatmak için yalnızca bir başlangıçtır.

## KAYNAKLAR


Bromberger, S. (1966). "Why-Questions." In *Mind and Cosmos*, ed. R. Colodny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press.

Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Christensen, D. (1994). "Conservatism in Epistemology" *Noûs* 28: 69–89.

Cornman, J. (1980). *Skepticism, Justification, and Explanation*. Dordrecht: Reidel.

Cummins, R. (1983). *The Nature of Psychological Explanation*. Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

Davies, P. (2001). *Norms of Nature: Naturalism and the Nature of Functions*. Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

Dray, W. (1963). "The Historical Explanation of Action Reconsidered." In *Philosophy and History*, ed. S. Hook. New York: New York University Press.

Dennett, D. C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

Foster, M. H., and M. L Martin, eds. (1966). *Probability, Confirmation, and Simplicity*. New York: Odyssey.

Garfinkel, A. (1981). *Forms of Explanation*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Glymour, C. (1980). *Theory and Evidence*. Princeton: Princeton University Press.

Goldman, A. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Goodman, N. (1955). "The New Riddle of Induction." In Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hacking, I. (1982). "Experimentation and Scientific Realism." *Philosophical Topics* 13: 71–88.

Harman, G. (1965). "The Inference to the Best Explanation." *Philosophical Review* 74: 88–95.

———. (1968). "Enumerative Induction as Inference to the Best Explanation." *Journal of Philosophy* 64: 529–533.

———. (1986). *Change in View*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. (1997). "Pragmatism and Reasons for Belief." In *Realism/Antirealism and Epistemology*, ed. C. B. Kulp. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield. Rev.

Harman, *Reasoning, Meaning, and Mind*. Oxford: Clarendon, 1999.

Hempel, C. G., and P. Oppenheim (1948). "Studies in the Logic of Explanation." *Philosophy of Science* 15: 135–175.

Kim, J. (1967). "Explanation in Science." In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 3. New York: Macmillan.

Kitcher, P. and W. Salmon (1987). "Van Fraassen on Explanation." *Journal of Philosophy* 84: 315–330.

Lehrer, K. (1974). *Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Lipton, P. (1991). *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge.

Lycan, W. G. (1988). *Judgement and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

---. (1996). "Plantinga and Coherentisms." In *Warrant and Contemporary Epistemology*, ed. J. Kvanvig. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

---. (1998). "Theoretical/Epistemic Virtues." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig. London: Routledge, 1998.

Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Quine, W. V., and J. S. Ullian (1978). *The Web of Belief*, 2d ed. New York: Random House.

Railton, P. (1978). "A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation." *Philosophy of Science* 45: 206–226.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Russell, B. (1959). *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Salmon, W. (1989). "Four Decades of Scientific Explanation." In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 13, Scientific Explanation*, ed. W. Salmon and P. Kitcher. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Scriven, M. (1962). "Explanations, Predictions, and Laws." In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 3, Scientific Explanation, Space, and Time*, ed. H. Feigl and G. Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sellars, W. (1963). "Some Reflections on Language Games." In *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.

---. (1973). "Givenness and Explanatory Coherence." *Journal of Philosophy* 70: 612–624.

Simon, H. (1969). "The Architecture of Complexity." In *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Sklar, L. (1975). "Methodological Conservatism." *Philosophical Review* 84: 374–400.

Sober, E. (1975). *Simplicity*. Oxford: Oxford University Press.

Stich, S. P. (1985). "Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality." *Synthese* 64: 115–135.

---. (1990). *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

Thagard, P. (1978). "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice." *Journal of Philosophy* 75: 76–92.

---. (1989). "Explanatory Coherence." *Behavioral and Brain Sciences* 12: 435–467.

Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.

---. (1989). *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press.

Wimsatt, W. (1976). "Reductionism, Levels of Organization, and the Mind-Body Problem" In *Consciousness and the Brain*, ed. G. Globus, G. Maxwell, and I. Savodnik. New York: Plenum.

# 15. BÖLÜM

Mark Kaplan

# KARAR TEORİSİ VE EPİSTEMOLOJİ

Çeviren: Nur Betül Atakul

## I

Bir Bayescinin,[1] bir bilgi felsefecisine öğretebileceği herhangi bir şey var mıdır? Soruya epistemoloji literatürü içerisinden yaklaşacak olursak, disiplin içerisinden gelenlerin çoğu böyle bir şeyin olmadığını düşünüyor. Bilgi felsefecileri tarafından ayırıcı özellikleri tasvir edildiğinde bir Bayesci şu iki doktrini kabul etmiş kişidir:

(i) Her bir insan ve onun anlayabileceği her bir hipotez için bu kişinin hipotezin doğruluğuna dair sahip olduğu kesin bir gerçek-değerli güven derecesi[2] vardır ve

(ii) Hiç kimse, bu şekilde sahip olduğu güven derecesi (en azından) Kolmogorov'un olasılık aksiyomlarını sağlamadan rasyonel sayılamaz.[3]

Bu şekilde tasvir edildiğinde Bayesci, bilgi felsefecilerinin çoğunun oldukça itici bulacağı bir tiptir. Burada dile getireceğimiz beş itiraz, onların bu yaklaşıma neden bu kadar mesafeli durduklarına dair öne çıkan açıklamalarına yer veriyor.

### 1. PSİKOLOJİ İTİRAZI

Her birimizin kesin bir güven derecesine sahip olduğumuza dair Bayesci iddia son derece güvenilmezdir. Kendi durumları üzerindeki mülahazaları (reflection), pek çok bilgi felsefecisini, doğruluklarıyla ilgili kesin güven derecesi olmayan çok fazla sayıda hipotezin (özellikle de haklarında az delile sahip oldukları hipotezlerin) olduğuna ikna etmiştir. Bu durumda verilen standart Bayesci cevap, güven derecesinin iddiaya girme ya da seçme eğilimi olarak anlaşılması gerektiği –bilinçli olarak hissedilen bir inanma derecesi (conviction degree) olarak değil- ve bu yüzden de bir kimsede bulunuşunun güvenilir olarak mülahaza yoluyla elde edilebilecek bir şey olmadığıdır.[4] Ancak bu, bilgi felsefecilerinin çoğunluğunun ikna edici olmaktan fazlasıyla uzak bul-

duğu bir cevaptır. Öyle ki bir kişinin hissettiği güvenle uyuşmayan iddiaya girme ya da seçme eğilimlerinin, bu bilgi felsefecilerini yalnızca, Bayescilerin başvurdukları güven derecesinin yatkınlık analizlerinin (dispositional analysis) kendilerinin hatalı olduğuna ikna etmeye yaradığı sonucuna ulaşılabilir.[5]

## 2. İDEALLEŞTİRME İTİRAZI

Bayescinin desteklediği haliyle, bir kimsenin rasyonel olma koşulları çok aşırı talepkardır. Kolmogorov'un olasılık aksiyomlarına göre, her totoloji, en yüksek olasılık değeri olan 1'i, her çelişki de, en küçüğünü, yani 0 değerini alır. O halde, Bayesci rasyonalite koşulları gereğince, en yüksek güven derecesini vermekte yanıldığınız tek bir totoloji ya da en düşük güven derecesini vermekte hata ettiğiniz tek bir çelişki bile olsa rasyonel olarak değerlendirilemezsiniz. Bu mantıksal yetkinliği sınırsız olan bir varlığa dayatılacak makul bir koşuldur, ancak bunu gerçek yaşamdaki insanlara dayatmak hiç de uygun değildir (bilgi felsefecilerinin büyük çoğunluğu bundan yakınır). Esasında, onlar gerçek yaşamdaki bir insan için bu kısıtlamayı ihlal etmenin daha rasyonel olduğu kimi durumların var olduğunu savunurlar.

P'nin karmaşık bir hipotez olduğunu varsayalım. P'nin ya bir totoloji ya da bir çelişki olduğunu belirlediniz ama hangisi olduğuna karar veremediniz. Mantıksal yetkinliği oldukça iyi olan bir arkadaşınız, size P'nin bir totoloji olduğundan gayet mutmain olduğunu söylüyor. Bu tip durumlarda P'nin olduğundan emin olmaya -P'ye en yüksek güven derecesini atfetmeye hakkınız yok gibi görünmektedir. Neticede, arkadaşınız ne P'nin bir totoloji olduğundan emindir ne de (varsayalım ki) yargıları konusunda mükemmelen güvenilirdir. Bu durumda değil-P'nin olduğundan da emin olmaya hakkınız yoktur –bu da arkadaşınızın şahitliğini hiçe saymak olur. Sizin için rasyonel görünebilecek olan, P'ye karşıtından daha çok güvenmeniz ama her iki hipoteze de en uç dereceden güven değeri vermemenizdir.[6]

## 3. BİLGİSİZLİK İTİRAZI

Bayescinin şartı ideal bir araştırıcının (güven derecesi tayinine sahip olup, aynı zamanda bu tayininin Kolmogorov'un olasılık aksiyomlarını da sağladığını teminat altına alacak yeterli bilişsel kaynaklara sahip olan bir araştırmacının) rasyonel olmasının şartı olarak değerlendirsek dahi, o bizim, böyle bir araştırmacının bilgisizlik durumunda ne yapması gerektiğine dair epistemik sezgilerimizle karşıtlık içerisindedir. Bayesci şartı sağlayan bir araştırmacı olduğunuzu farz edin ve şu hipotezleri değerlendirin:

(P) Mark Kaplan onuncu doğum gününde kahverengi ayakkabı giyiyordu.

(Q) Milwaukee'nin Katedral Meydanı'nda 1996 yılında buz pateni vardı.

Eğer doğru seçtiysem, her iki hipotezin de doğru olup olmadığına dair en ufak bir fikriniz dahi yok. P ve Q'nun doğruluk değerleri hakkındaki bilgisizliğinizi ifade edebilmenizin tek yolu, her biri için bunlara karşıtlarından daha fazla veya daha eksik güven derecesi vermemenizdir. O halde her birine ½'ye eşit bir güven derecesi vermeniz gerekir.[7]

Şimdi de şunu değerlendirin:

(P v Q) Ya Mark Kaplan onuncu doğum gününde kahverengi ayakkabı giyiyordu ya da Milwaukee'nin Katedral Meydanı'nda 1996 yılında buz pateni vardı.

Kolmogorov'un olasılık hesabı aksiyomlarını sağlayan bir güven derecesi tayininizin olmasının sonucu şudur ("con(X)", X hipotezine ait güven derecenizi göstersin)

$$con(P \vee Q) = con(P) + con(Q) - con(P \& Q),$$

olduğu zaman (şartlı olasılığın tanımına göre)

$$con(P \& Q) = con(P|Q)con(Q)$$

O zaman con(P|Q)'nin sahip olduğu değer ne olacaktır? con(P|Q) sizin Q verili olduğunda P'nin olduğuna dair güven derecenizi ifade eder. Bu şekilde olduğunda, Q'yu, doğru olması durumunda, P'nin olduğunun delili olan bir hipotez olarak değerlendirirseniz, o zaman con(P|Q) con(P)'den büyük olmalıdır; Q'yu, doğru olması durumunda, değil-P'nin delili olan bir hipotez olarak değerlendirirseniz, o halde con(P|Q) con(P)'den küçük olmalıdır.[8] Ancak, P ve Q'yu umduğum gibi seçebildiysem eğer, Q'ya bu iki durumdan hiçbirini yakıştıramazsınız: Q'yu, doğru olması durumunda, P'nin olmasının doğruluğuna dair hiçbir delil anlamı taşımayan bir hipotez olarak değerlendirirsiniz. Dolayısıyla, con(P|Q)'ya con(P) ile aynı değeri tayin etmek durumunda kalırsınız: yani ½'i. Hal böyle olunca, rasyonaliteyle ilgili Bayesci koşula uygunluk sizin güven derecelerinizi şu şekilde düzenlemenizi gerekli kılar

$$con(P \vee Q) = con(P) + con(Q) - con(P)con(Q) = ¾.$$

Ancak kimi bilgi felsefecileri bunun garip bir sonuç olduğunu düşünür. P v Q'nun doğruluk değeriyle ilgili bilgisizliğiniz, bunların ayrık hallerinin doğruluk değeriyle ilgili bilgisizliğinizle aynıdır. Bayesci koşulun her şeye rağmen P v Q'ya bu kadar büyük bir güven derecesi vermenizi gerektirmesi, rasyonaliteyle ilgili Bayesci koşulun kusurlu olduğunu gösterir.[9]

## 4. TEORİ İTİRAZI

Bayesci rasyonalite koşulu, açıklayıcı teorilere güvenilmez gözüyle bakan ideal bir araştırmacıya sahip olmalıdır. Yine, Bayesci rasyonalite koşulunu sağlayan ideal bir araştırmacı olduğunuzu düşünün. Herhangi bir açıklayıcı teoriyi göz önünde bulundurun. Teorinin, $\{P_1,..,P_n\}$ gibi hipotezlerden oluşan bir dizi olarak ifade edilebildiğini varsayın. Teorinin doğruluğuna olan güven dereceniz, $P_i$ bileşik hipotezler serisine, yani $con(P_1 \&..\& P_n)$'e olan güven derecenizle eşit olacaktır. Güven derecesi tayininizin Kolmogorov'un olasılık aksiyomlarını sağlamasından çıkan sonuç da şudur:

$$con(P_1 \&..\& P_n) = con(P_1)con(P_2|P_1)con(P_3|(P_1 \& P_2)) \ldots con(P_n|(P_1 \&..\& P_{n-1})).$$

Söz konusu teori, ampirik bilimlerde karşılaşılanların tipik bir örneği olursa, yukarıdaki denklemin sağ tarafındaki ürün, büyük bir kısmı en yüksek güven derecesini vermeye hazırlıklı olamayacağınız kadar çok büyük sayıda çarpımlara sahip olacaktır. Saçma denecek kadar iyimser bir senaryoda, denklemde 0.9'dan daha büyük bir güven derecesine sahip olmayacağınız 10 çarpım bile olsa, bu dahi $con(P_1 \&..\& P_n)$'nin 0.35'ten daha büyük olmamasını kesinleştirir. Daha gerçekçi bir senaryoda $con(P_1 \&..\& P_n)$ çok daha düşük olur. Bu sebeple, bazı bilgi felsefecileri, Bayesci koşulu sağlayan bir ideal araştırmacının nasıl olup da herhangi bir bilimsel açıklamaya ilgi duyabileceğini anlamanın imkansız olduğundan yakınmıştır. Onun Bayesci şartı sağlıyor oluşu böyle bir teoriyi tamamen güvenilmez bulmasını garanti eder.[10]

## 5. KONU DIŞI OLMA İTİRAZI

Bayesci, yalnızca güven derecesi tayinimizin uygunluğuna konsantre olmak suretiyle, epistemolojik araştırmalarımıza katkıda bulunmamaktadır; konuyu da değiştirmektedir. Bilgi felsefecileri *kategorik* inancın uygunluğuyla ilgilidirler –bu da öyle bir şeydir ki kişide varsa tam vardır yoksa da hiç yoktur. Bilgi felsefecileri, epistemik gerekçelendirme teorisinin peşine düştüklerinde, meşgul oldukları şey *kategorik* inançların epistemik gerekçelendirmesidir. Bilgi felsefecileri bilgi teorisinin peşine düştüklerindeyse ilgilendikleri, araştırmakta oldukları şeyin içerisinde, bir *kategorik* inancın bilgi sayılmasının koşullarıdır. Yani, yukarıdaki tüm itirazlardan paçasını kurtarmayı başarsa bile, güven derecesinin rasyonel tayinine dair Bayesci açıklama, bilgi felsefecilerini ilgilendiren araştırmalara herhangi bir katkıda bulunabilmeyi bekleyemez. Çünkü açıkça bu açıklama, bilgi felsefecilerini ilgilendiren inançla ilgili tutumların epistemik uygunluğuna dair, yani kategorik inançlarla ilgili hiç bir şey söylememektedir.[11]

Bu itirazlar ne kadar güçlüdür? Bunlardan bir kısmının diğerlerinden daha güçlü olduğunu düşünmekle beraber, şunu da söylemenin mantıklı olacağına inanıyorum, Bayesci başlangıçta tarif edilen gibi bir tipse, o halde sıralanan itirazlar hep bir olup Bayesci olmamak için güçlü bir sebep sağlarlar. Ancak, her şeye rağmen, Bayescinin bilgi felsefecisine öğretecek hiçbir şeyi olmadığı sonucuna varmanın bir hata olduğuna inanıyorum. Böyle inanıyorum çünkü, bilgi felsefecilerinin çok haklı olarak reddedilmeye müstahak gördüğü Geleneksel Bayesci görüşün, çok daha mütevazi ve akla uygun bir biçiminin bulunduğunu düşünüyorum. Bu çalışmada yapmak istediğim de, "Mütevazi Bayescilik" adını verdiğim bu görüşün bir taslağını sunmak. Bunun, az evvel sıraladığım itirazlarla nasıl başa çıktığını –ve hakikatte bunlardan nasıl esinlendiğini- açıklamak istiyorum. Ve yine bunun neden epistemolojik manaya sahip bir doktrin olduğunu da izah etmek niyetindeyim. Bu son amacı yerine getirmeye çalışmak, bana göre, epistemolojiye dair Bayesci yaklaşımın en kafa karıştırıcı ve felsefi olarak da en ilginç olan yanından bahsetme imkanı sunacak, bu da onun karar teorisinde epistemolojik doktrinlere bir temel bulma yöntemidir.

# II

İzin verin, Mütevazi Bayesciliğin psikolojisinin ana hatlarını çizerek başlayayım. O, ismiyle müsemma olacak şekilde, mütevazidir. Gerçek insanların, hakiki-değer verilmiş güven derecesi tayinine sahip olduğunu varsayarak inanma eğilimimizi kısıtlayan atası Geleneksel Bayesciliğin aksine, Mütevazi Bayescilik sadece, her kişinin en azından bir takım güven-derecelendirmelerine sahip olduğunu varsayar: kişi bunlarla en azından bazı hipotez çiftleri için, diyelim ki (ya) birine daha büyük güven besler, (ya da) ikisine aynı oranda güveni tayin eder. Pek tabii, kesin bir güven derecesine sahip olduğu bazı hipotezlerin (mesela "Ya Milwaukee Kuzey Chicago'dadır ya da değildir." gibi bir totolojinin) bulunması da bununla bağdaşır. Ancak bu durum da, ya onları derecelendirmeye ikna olmadığından ya da onları şu ya da bu şekilde derecelendirmek için bir sebep bulamadığı için henüz tam olarak derecelendirmediği pek çok hipotez çiftlerine –göreceli güvenilirliklerine henüz karar vermediği çok sayıda hipotez çiftlerine- sahip olduğu iddiasıyla tamamen bağdaşır. Dolayısıyla, Psikoloji İtirazının Mütevazi Bayescilik için sunabileceği bir itiraz yoktur.

İdealleştirme İtirazı için de aynısı geçerlidir. İdealleştirme İtirazı, gerçek bir kişinin her totolojiye 1'e eşit güven derecesi vermesinin güvenilir bir rasyonalite koşulu olmadığını gösterir. Esas soru şudur: eğer böyleyse, bu gerekliliğin güvenilir bir şekilde koşul olarak düşünül*ebileceği* herhangi bir şey var mıdır? Bayesci tipik cevap bu gerekliliğin ideal bir araştırmacı için rasyonalite koşulu olacağı şeklindedir.[12] Ancak, pek çok bilgi felsefecisinin gözlemlediği gibi, bu cevap hiç de tatmin edici değildir. Bizler ideal araştırmacılar değiliz. Hal böyle olunca, bu şekilde yapılandırıldığı zaman totolojilere en yüksek güven derecesinin verilmesi gerekliliğinin *bizim* açımızdan nasıl bir öneme sahip olacağı hiç de açık değildir.[13]

Mütevazi Bayesciliğin teklif ettiği başka bir cevap vardır: bu gerekliliğin *düzenleyici bir ideal* olarak anlaşılması gerektiğidir. Bununla, onun, ihlali durumunda bir kanaat durumunu rasyonel eleştiriye açan bir kısıtlama getirme olarak anlaşılmasını kastediyorum. Bu şu anlama gelir, eğer ortada güven derecesini 1 vermek konusunda yanıldığınız bir totoloji varsa kanaat durumunuz eleştiriye açıktır.

Pek tabi, belli bir kısıtlamayı ihlal ettiğinizde kanaat durumunuzun eleştiriye açık olduğunu söylemek bir şeydir, kanaat durumunuz bu kısıtlamayı ihlal ettiğinde *sizin* eleştiriye açık olduğunuzu söylemek başka bir şeydir. Sadece kısıtlı bilişsel kapasiteleriniz, kısıtlı mantıksal zekanız ve kısıtlı zamanınızdan kaynaklanan ihlallerden (ne kadar karmaşık olursa olsun, her totolojiye en yüksek güven derecesini vermek konusunda yanılmanız halinde olduğu gibi) dolayı eleştiriye açık tutulmanız çok güçtür. Nasıl kaçınacağınızı bilmediğiniz ihlaller için de (bir hipotezin totoloji mi çelişki mi olduğunu ve dolayısıyla da ihlalden kaçınmak için güven derecesinin -1 ya da 0- ne olacağını bilmediğiniz durumlar gibi) aynı şekilde eleştiriye açık tutulmanız mümkün değildir.

Dolayısıyla totoloji olarak kabul etmediğiniz bir totolojiye, en yüksek güven derecesini vermekte hatalı olmanız durumunda, düzenleyici bir ilke olarak görülen gerekliliğin, size irrasyonel denmesi için sunacağı gerekçe yoktur; aynısı bir hipotezin ya bir totoloji ya da çelişki olduğunu bilip, bunlardan hangisi olduğunu bilmediğinizde bir hipoteze en uç güven derecesini vermekte hata yaparsanız da geçerlidir. Totolojilerin en yüksek güven derecesini alması gerekliliği, kanaatin ikna ediciliğiyle ilgilidir, kişilerin rasyonalitesiyle ilgili değildir.

Ancak bu ikisi alakasız da değildir. Yukarıda zikredilen durumlarda sizin rasyonel olmadığınızı düşünmeye eğilimli olmamamızın sebebi, gerekliliği tatmin etmek konusundaki eksikliğinizi son derece hoş görülebilir addetmemizdir: hatanız tamamıyla kısıtlı mantıksal zekanızdan kaynaklanmaktadır. Eğer yapmış olduğunuz ihlalden, önünüzdeki hipotezin biçimine yalnızca azıcık bir dikkat gösterseydiniz ya da biraz daha dikkatli olsaydınız veyahut da en gelişigüzel kontrolü yapsaydınız bile kaçınabilmeniz mümkün olsaydı farklı düşünürdük. Bu da gerçek insanların rasyonalitesiyle ilgili, totolojilerin en yüksek güven derecesini alacağına dair oldukça inanılması güç görünen gerekliliğin, her şeye rağmen gerçek insanların rasyonalitesi konusundaki değerlendirmelerimiz için önemli rol oynadığını gösterir: bir kişinin, bir totolojiye en yüksek güven derecesi vermekte başarısız olmasını, yaptığı bu hatayı affedilir gördüğümüz sürece rasyonel olarak hesaba katarız.[14]

Kanaatin ikna ediciliğine dair bir gereklilik olarak görüldüğü vakit –öyle bir gereklilik ki, ihlali sıkıntılı güven durumunu rasyonel eleştiriye açar-, totolojilerin en yüksek güven derecesini alması gerekliliği, araştırmada çok daha merkezi bir rol oynar. "Kanaat durumunun rasyonel eleştirisini meydana getiren nedir?" sorusu, neticede amacı, hangi

kanaatlerin, teminat edinmenin rasyonel eleştirisinden muaf olduğunu belirlemek olan rasyonel araştırma için merkezidir. Bu iş için, totolojilerin en yüksek güven derecesini alması gerekliliği son derece mütevazi ancak bir o kadar da özgün bir katkı sağlar.[15]

Pek tabii, bir kimsenin –gerekliliği totolojilere yalnızca en yüksek güven derecesini tayin etme olan- *tüm* Kolmogorov aksiyomlarını karşılayacak güven derecesi değerlendirmesine sahip olması çok daha sağlam bir katkı sağlayabilirdi. Ancak bu desteklememiz gereken bir düzenleyici ilke midir? Mütevazi Bayescilik Bilgisizlik İtirazında neden bunu desteklememiz gerekmediğinin nihai sebebini bulur. Mütevazi Bayesciliğin bakış açısından, Bilgisizlik İtirazında açığa çıkan sezgisel olmayan neticenin sorumlusu, geleneksel Bayesci düzenleyici idealin, kanaat durumunuzu eleştiriye açmak pahasına da olsa, her P ve Q'ya kesin bir güven derecesi tayin etmenizi gerekli kılmasıdır. Bu, P ve Q –doğruluk-değeri hakkında hakikatte hiç fikre sahip olmadığınız iki hipotez- karşısında tam da bunların doğruluk değerleri hakkında dört dörtlük delile sahip olduğunuz hipotezlermiş gibi davranmanızı sağlayan bir düzenleyici idealdir. Öyle ki, düzenleyici ideal her iki hipotez söz konusu olduğu vakit, hileli olmadığından emin olduğunuz bir paranın farklı bir yazı tura atışının neticesini öngörürcesine, P ve Q'nun her birine 0.5 değerini tayin etmenizi sağlamış olurdu.

Şimdi, yazı tura atma durumunda olduğu gibi, itirazda ifade edilen durumun delilinin, ne P'yi ne de Q'yu olumsuzları karşısında desteklediği hakikaten de doğrudur. Ancak bu, itirazda ifade edilen durumda, *aslında P ve Q'nun doğruluk değerleri hakkında hiçbir surette bir delile sahip olmadığınız* içindir. Sahip olduğunuz delil her iki hipotez için de olumsuzuna verdiğinizden daha fazla (ya da daha az) bir güven değeri vermeniz için bir gerekçe sağlamıyorsa bu delil size aynı zamanda hipotezlerden herhangi birine, olumsuzuna verdiğiniz güven değerinden daha fazla (ya da daha az) bir güven değeri vermeniz için de gerekçe sağlamaz. Delil, her iki hipoteze de diğerinden daha yüksek belli bir güven değeri tayin etmeniz için gerekçe sağlamaz. Hal böyleyken, Bilgisizlik İtirazında ifade edilen duruma cevap vermenin uygun yolu –bu durumdaki ve yazı tura atma durumundaki delillerin arasındaki farklılığa itibar etmenin uygun yolu- her iki hipotezi de aynı miktarda onaylamak ve bunlara güven derecesi tayin etmekten geri durmaktır. Ancak bu yalnızca, Bilgisizlik İtirazının güven derecesi değerlendirmesine sahip olmanın –ideal bir araştırıcı için bile- hatalı olacağı bir hali tarif ettiğini söylemektir. Oysa bizim, geleneksel Bayesci düzenleyici idealin, tatmin etmeyi arzu edeceğimiz ilke olmadığı sonucuna ulaşmamız gerekmektedir.

Mütevazi Bayescilik onun yerine neyi ikame eder? İzin verin cevaba biraz dolaylı yoldan yaklaşayım. Mütevazi Bayesciliğin, Bilgisizlik İtirazında ortaya çıkan sezgisel olmayan sonuçtan, geleneksel Bayesci düzenleyici idealin sizden bir güven derecesi değerlendirmesine sahip olmanızı talep etmesi durumunu sorumlu tuttuğunu belirtmiştim. Bu talebi karşılamak sizden *ya* biri hariç bütün güven derecesi tayinlerini göz ardı etmenizi (mesela, en azından biri diğerinin içinde sayılanlar) *ya da* aksi taktirde, göz ardı etmedikleriniz içerisinden bir tane güven derecesi tayinini seçmenizi talep eder. O halde şikayetin sebebi, geleneksel Bayesciliğin bu şekilde size *ya*, hiçbir geçerli sebep yokken, hem P'ye hem de Q'ya 0.5 değer tayin etmek hususunda başarısız olmuş her güven derecesi tayinini göz ardı ettirmesi, *ya da* hiçbir geçerli sebep yokken bir kanaat durumunu diğerine tercih etmenizi sağlamasıdır. Mütevazi Bayescilikten –her iki hipoteze de herhangi bir belirli güven derecesini atamamanız gerektiğinden- çıkarılacak dersler şunlardır, (a) Kolmogorov aksiyomlarını karşılaması kaydıyla, bunun her iki hipoteze taktir etmiş olduğu değere dayanarak, bir güven değeri tayinini

göz ardı etmeniz mümkün değildir, (b) geçerli bir sebep olmaksızın bir kanaat durumunun yerine diğerini benimsemeniz, bu kanaat durumunu eleştiriye açık hale getirir.

Bunlardan herhangi birinin güven derecelendirmelerimizle nasıl bir ilgisi olabilir? Elimizdeki durumu düşünün. Mütevazi Bayesci derse kulak verdiğinizi varsayın. Yani 0'dan 1'e kadar (eşit olsun olmasın) herhangi iki değeri seçebildiğimizi varsayın; P'nin birinci değeri ve Q'nun da ikinciyi aldığı, göz ardı etmediğiniz bir güven derecesi tayini olsun. Bu şartlar altında, bir hipoteze diğerinden daha fazla güven tayin etmeniz mümkün görünmemektedir –diyelim ki P'ye Q'dan daha fazla güvenmek gibi. Ne de olsa, P'nin Q'dan daha düşük değer aldığı göz ardı etmediğiniz değerlendirmeler vardır. Oysa P'ye Q'dan daha çok güvenebilmeniz için, (en azından) P'nin Q'dan daha düşük değer aldığı tüm değerlendirmeleri saf dışı bırakmış olmanız gerekir, P'nin Q'dan daha büyük değer aldığı en az bir değerlendirmeyi görmezden gelmemiş olmanız değil.

Her durumda da her iki hipoteze de eşit güvenmeniz mümkün değildir. Neticede göz ardı etmediğiniz sayısız güven derecesi vardır ki bunlardan biri kabul edildiğinde bir hipoteze diğerinden daha büyük bir güven derecesi vermiş olursunuz. P'nin olduğuna Q'nun olması ile eşit şekilde güvenebilmeniz için muhtemelen bütün bu değerlendirmeleri bertaraf etmiş olmanız gerekir.

Fakat eğer ne bir hipoteze diğerinden çok güvenme ne de her ikisine de eşit derecede güven duyma durumunda değilseniz, yalnızca bir alternatifiniz vardır: kararsızlık. Bu durumda, P'yi, Q nazarı itibara alındığında derecelendirilmemiş bırakmanız gerekir.

Eğer bu doğruysa, o zaman belli bir güven derecesini benimsemenizin uygunluğuna dair sorular, belli bir güven derecesi tayin etmeyi göz ardı etmek konusundaki sorularla sıkı sıkıya bağlıdır –ve bunlar şunu gerektirecek şekilde bağlıdırlar:

> Kanaat durumunuz, her biri Kolmogorov'un olasılık aksiyomlarını karşılayan güven derecesi tayinlerinden müteşekkil olan, boş olmayan bir W kümesi olarak nitelendirilebilir değilse ve her P ve Q hipotezi için aşağıdakiler söz konusu değilse, rasyonel eleştiriye açıktır,
>
> (i) W'nin tüm elemanları P ve Q'ya aynı değeri tayin ediyorsa, P'nin olduğuna Q'nun olmasına güvendiğiniz kadar güvenirsiniz;
>
> (ii) W'nin her bir elemanı P'ye en az Q'ya tayin ettiği büyüklükte bir değer tayin ediyor ve en az bir elemanı P'nin olduğuna Q'nun olduğundan daha büyük bir değer tayin ediyorsa, P'ye Q'dan daha çok güvenirsiniz ve
>
> (iii) diğer türlü P ve Q'nun göreceli güvenilirlikleri konusunda kararsız olursunuz.[16]

Tüm mütevaziliğine rağmen, Mütevazi Bayesci düzenleyici idealin de keskin bir tarafı vardır. O, hipotezlerin, olasılıkta bu şekilde derecelendirilemeyecek olan güven sıralamalarına sahipseniz, kanaat durumunuzun eleştiriye açık olduğunu kabul eder. Aynı zamanda, derecelendirilmemiş bıraktığınız, sizin güven derecelendirmenizle bağdaşabilecek bütün olasılık tayinleri tarafından derecelendirilmesi belirlenmiş olan hipotez çiftleri varsa, bu durumda da kanaat durumunuzu eleştiriye açık kabul eder. Yine de o, Bilgisizlik İtirazında ortaya konan durumda, epistemik sezgiler ne yapmanız gerektiğini söylüyorsa hemen hemen hepsini yapmanıza müsaade eden bir düzenleyici idealdir. P, Q ve (P v Q)'nun doğruluk değerine dair hiç bir deliliniz olmaması durumuna karşılık vermenize, her üç hipotez için ve 0'dan 1'e kadar olan her bir gerçek

sayı için, bu hipotezi şu sayıya tahsis eden göz ardı etmediğiniz bir güven derecesi tayini olmasına müsaade etmek suretiyle, izin verir.

"Hemen hemen" dedim, çünkü bir hususta Mütevazi Bayesci düzenleyici ideal, P v Q ve bunların ayrık önermelerini birbirinden ayırmanızı sağlar. P v Q'ya bunun ayrık önermelerinin her birinden daha az değer verilen hiç bir güven değerlendirmesi yoktur ki Kolmogorov aksiyomlarıyla uyumlu olsun. Dolayısıyla, Mütevazi Bayesci düzenleyici ilke bunların hepsini göz ardı etmenizi gerekli kılar. Ancak eğer Mütevazi Bayesci derse kulak verirseniz –eğer, 0'dan 1'e kadar her gerçek değer çifti için, göz ardı etmediğiniz, P'nin birinci Q'nun ikinci değeri aldığı bir tayin varsa- aksiyomları tatmin eden, sizin Q verildiğinde P'ye, P'ye güvenmenizle aynı derecede güvenmenizi ve P v Q'ya bunun ayrık önermelerinden daha büyük bir değer vermenizi sağlayan, göz ardı etmediğiniz çok sayıda güven derecesi tayini olacaktır: mesela, Bilgisizlik İtirazında sahip olduğunuzu varsaydığımız böyledir –bu da P, Q ve Q verildiğinde P'nin her birine ½ olasılık ve P v Q'ya ¾ olasılık tayin eder. Böylece Mütevazi Bayesci düzenleyici ideale göre, kanaat durumunuzu eleştiriye açmak pahasına, P v Q'ya bunun içindeki ayrık önermelerden herhangi birinden daha çok güvenmeniz gerekir.

Şimdi, kabul ediyorum ki bazı bilgi felsefecileri, her üç hipotezin aynı şekilde ele alınması gerektiğine dair epistemik sezgiyle çelişkiye düşmek suretiyle, Mütevazi Bayescilik'in düzenleyici idealinin kendisinin de aynı şekilde kusurlu olduğunu gözler önüne sermiş olduğu sonucuna varmaya eğilimli olabilirler. Şimdi ele almak istediğim konu da bunun bir hata olacağıdır. Ancak bunun *neden* bir hata olduğunu anlamak, Bayesciliğin epistemolojiye yaklaştığı kendine has yolu anlamayı gerekli kılar. Bu yaklaşımın merkezinde güven ile seçmek arasındaki ilişkiye dair bir içgörü (insight) yer almaktadır.

## III

Biri H hipotezi diğeri de G hipotezi üzerine olan, iki özdeş bahis arasında seçme hakkınız olduğunu varsayın. İki bahsin ödülleri öyle bir şekilde ayarlanmış olsun ki, birini kazanmakla öbürünü kazanmak ya da birini kaybetmekle öbürünü kaybetmek konusunda bir tercihiniz olmasın. Pek tabii ki her halükarda kazanmayı kaybetmeye yeğliyor olacaksınız. Daha ötesini de varsayarak, sizin için H ve G'nin doğruluk-değerlerinin başka bir şekilde uygun olmadığını ve hiçbirinin doğruluk değerinin ve doğruluk değerlerine bağlı olan ödüllerinin cazibesinin, eğer ikisinden birini tercih ediyorsanız, tercih ettiğiniz bahsin hangisi olduğundan etkilenmeyeceğini kabul edin. Şimdi, sizin seçeneğinizin hangisi olacağına neyin karar vereceğini düşünün. Gayet açıktır ki tercihiniz tamamen, H ve G ile ilgili güven derecenize (eğer varsa) bağlı olacaktır: H'nin doğruluğuna G'nin doğruluğundan daha çok güveniyorsanız H üzerine olan bahsi, G üzerine olandan daha tercihe şayan göreceksiniz. O halde, *Bayesci* İçgörüyü şu şekilde ifade edeceğim:

> Eğer şu şart karşılanmadıysa sizin güven ya da tercih durumunuz eleştiriye açıktır: P ve Q herhangi iki hipotez iken, P üzerine oynanan bir bahsi, Q üzerine oynanan özdeş bahse, yalnızca ve yalnızca P'ye Q'dan daha çok güveniyorsanız tercih edersiniz.[17]

Güven ve tercih arasındaki bu içgörü elbette ki mütevazi bir içgörüdür. Ancak, her ne kadar mütevazi olsa da epistemolojiye kendine has bir yaklaşım getirmektedir. Genel bir şekilde, rasyonel bir kimsenin hangi ilkelerle kısıtlanmasının icap ettiğini söylemek, epistemolojinin geleneksel bir ilgisi olagelmiştir. Bilgi felsefecileri bu tip ilke-

leri ve bunların meşruiyetinin delillerini farklı yerlerde aramıştır. Bir kısmı geleneksel kaynaklarda –dünyanın metafizik yapısı üzerine mülahazalarda, gerekçelendirmenin tabiatına dair analizlerde- içgörüyü aramıştır. Kimileri de içgörünün, ancak ampirik dünyanın bilimsel yoldan araştırılmasıyla –gerçek insan araştırmacılarının nasıl davrandığına dair analizler, bilişsel psikolojinin analizleri, insan bilişselliğine evrimsel biyolojinin uygulanması yoluyla- elde edilebileceğini savunmuştur.

Mevzu bahis olan içgörü ise başka bir yere bakmayı teklif eder. İçgörü bize, güven ve tercih durumumuzu eleştiriye açık hale getirme pahasına, P üzerine bir bahsi, Q üzerine özdeş bir bahse tercih ediyorsak, P'ye Q'dan daha çok güveneceğimizi söyler. Bu da şu anlama gelir, (böyle bir eleştiriye davetiye çıkarma pahasına) bir bahsi diğerine tercih etmemiz gerektiğini söyleyen genel ve bilgilendirici bir teori bulabildiğimizde, bunun (yine böyle bir eleştiriye davetiye çıkarma pahasına) bir hipoteze diğerinden daha çok güvenmemiz gerektiğini söyleyen bir teori –epistemolojiye özgün bir katkı sağlayacak bir teori- olduğunu düşünmeye hakkımız vardır. Bayesciliğin iddiası yalnızca böyle bir teori bulmuş olmaktır.

Burası, böyle bir teoriden, burada savunuculuğunu yaptığım düzenleyici idealin ve onun güven derecelerine dair olasılıkla ilgili kısıtlamalarının nasıl türetileceğine dair olgunlaşmış bir açıklama sunmak için uygun bir ortam değildir.[18] Ancak böyle bir sunumun yokluğunda dahi Bayesci İçgörü göz önünde tutulduğunda, P v Q'ya neden onun her iki ayrık önermesinden daha fazla güvenmeniz gerektiğini görmek zor değildir. Bayesci İçgörü göz önünde tutulduğunda, P v Q'ya onun her iki ayrık önermesinden daha fazla güvenmeniz, ancak ve ancak P v Q üzerine bir bahsi onun ayrık önermeleri üzerine olan özdeş bir bahse tercih etmeniz gerektiğinde icap etmektedir. Bu bahsi tercih etmeniz gerektiği de son derece açıktır.

Neticede, ayrık önermenin (disjunction) kendisi üzerine bahse girmektense, P v Q ayrık önermesinde yer alan taraflardaki önermelerden biri üzerine bahse girmekle daha başarılı bir tercihte bulunabilmiş olmanız mümkün değildir; ayrık önermenin tek bir tarafıyla (disjunct) ilgili bahsi kazanmış olacağınız herhangi bir durum, ayrık önerme üzerine bahsi kazanmış olacağınız herhangi bir durumdur. Ama bildiğiniz kadarıyla daha kötüsünü de yapmış olabilirdiniz. P ve Q'nun herhangi birinin doğru olup olmadığına dair en ufak bir fikriniz yoktur. P'nin doğru ve Q'nun yanlış olduğu sizin için bilinmezdir. Q'nun doğru ve P'nin yanlış olduğu da sizin için bilinmezdir. Eğer P doğru ve Q yanlışsa ve siz P v Q yerine Q üzerine bahse girmişseniz, bunun için daha kötü durumda olacaksınızdır. Eğer Q doğru ve P yanlışsa ve siz P v Q yerine P üzerine bahse girmişseniz, yine bunun için daha kötü durumda olacaksınız demektir. Ancak eğer, P v Q'nun ayrık önermelerinden biri üzerine bahse girmekle P v Q'nun kendisi üzerine bahse girmekten daha başarılı olmanız mümkün değilse, bildiğiniz kadarıyla daha kötü durumda olabilecekseniz, seçiminizin yöneleceği taraf pek tabii açıktır: P v Q üzerine bir bahsi, bunun içindeki ayrı önermeler üzerine olan özdeş bir bahse tercih etmeniz gerekir. Bayesci İçgörü göz önünde bulundurulduğunda, bu sebeple P v Q'nun doğruluğuna, onun ayrık önermelerinden birinden daha çok güvenmeniz gerekir.

Bu açıklama herkesi ikna etmeyecektir. Bazı bilgi felsefecilerinin, Bayesci İçgörü ve benzerleriyle ilgili taşıdıkları bir çekince –P'ye Q'dan daha fazla güvenmenizle ilgili dayatacağı zorunlu şartla ilgili bir çekince- vardır. Onların itirazlarına göre, bahse girmekten bahsetmek, yalnızca bahsin önkoşulları bir araya geldiğinde –sözü edilen bahis kazanıldı mı kaybedildi mi bunu belirlemek mümkün olduğunda ve böylece de

bahse girerek risk alan kişinin de kazanması halinde ödemesi yapılabildiğinde- anlamlıdır. Bu da şu anlama gelir, ele aldığımız vakada –onuncu yaş günümde ne renk ayakkabı giyindiğimi ve 1962'de Katedral Meydanı'nda ne gibi aktivitelerin yer aldığını belirlemek mümkün olsa bile- bu tip bir konuşma anlamlı olsa dahi, pek çok başkası söz konusu olduğunda anlamlı olmayacaktır. Mesela, P ve Q'nun bilimsel teoriler olduğunu varsayın. Bu durumda, P ve Q hakkında bahse girmek konusunda konuşmak hiçbir anlam ifade etmeyecektir çünkü bahsin önkoşulları bir araya gelmemiştir. Hiç kimse teori doğru ise bahisten ödeme alma durumunda olamaz –çünkü kimse teorinin doğru olduğunu belirleyecek durumda değildir. Bu sebeple, Bayesci İçgörünün yapmış olduğu gibi, yalnızca P üzerine bir bahsi Q üzerine özdeş bir bahse tercih ederseniz, P'ye Q'dan daha fazla güvenmenizi gerektirmek düpedüz saçmadır.[19]

Ancak şunu da gözden kaçırmayın, bir teoriyle ilgili gerçekten bahse girme önkoşullarımın basitçe bir araya gelmediği kesinlikle doğrudur, ama 2000 yılı nisan ayının ikinci haftasını Positano'da geçirmiş olmamın önkoşulları için de bu geçerlidir. Oysa ben, esasında 2000 yılının nisan ayının ikinci haftasını Milwaukee'de geçirdim. Bunu değiştirmek için hiç kimsenin yapabileceği bir şey yok. Yine de benim için bu haftayı Milwaukee'de değil de cennet misal Amalfi kıyı şehrinde geçirmiş olmayı tercih etmem anlamlıdır. Ama şeylerin gerçekte olduklarından daha farklı olmuş olmalarını tercih etmek birazcık da olsa anlamlıysa, bir durumun başka türlü olmuş olmasını tercih etmekten bahsetmek için bir durumun gerçekleşme şartlarının bir araya gelmiş olmasının zorunlu olduğu şeklindeki görüşü reddetmemiz icap eder. Ve bir kez bu görüşü reddettiğimizde, -teoriler üzerine bahse girme koşullarının bir araya gelmediğini kabul etsek bile- mesela, bir teoriye 100 dolar yatırmayı öbürüne 100 dolar yatırmaya tercih ettiğinizi varsaymak hususunda tartışmalı herhangi bir şey görmek çok zordur.

Ancak, başka bir çekince daha vardır. Güven-derecelendirmelerinizin seçimlerinizle uyumlu olmasını istediğiniz müddetçe, benim P v Q'ya onun ayrık önermelerinden daha fazla güvenilmesi gerektiğine dair argümanımın sizin için neden önem arz edecek olduğunu anlamak oldukça kolaydır. Ancak yalnızca epistemik kaygılarla hareket ettiğinizi varsayın. Varsayın ki, P v Q'ya onun ayrık önermelerinden daha fazla güvenmenin yalnızca epistemik uygunluğuyla ilgilisiniz –ve bu güven-derecelendirmesinin sizin seçimleriniz üzerindeki sonuçlarıyla hiçbir şekilde ilgilenmiyorsunuz. Bilim felsefecilerinin bir kısmı, argümanın nasıl herhangi bir güce sahip olabileceğini sorardı. Diyelim ki, P'ye ve P v Q'ya eşit derecede güvenmenizin P üzerine bir bahisle P v Q üzerine özdeş bir bahis arasında seçim yapmak hususunda kabul edilemez bir kayıtsızlığa yol açması, makul seçimleriniz olma arzunuz bakımından oldukça önemli olabilir. Ama bu, neden iki hipoteze de eşit derecede güvenmemeniz gerektiğiyle ilgili hiçbir *epistemik* gerekçe sağlamıyor gibidir. Hiçbir tercihi olmayan bir kimsenin P ve P v Q'ya eşit güvenmekle neden hata etmiş olacağına dair hiçbir gerekçe sağlamaz gibidir.[20]

Ama hakikaten de böyle midir? Halsizlik ve iştah kaybı şikayetleriyle doktora gittiğinizi varsayın. Doktora, yalnızca sıkıntınızın ne olduğuna dair merakınızı giderecek makul bir güven durumuna sahip olmanızla sonuçlanacak bir araştırma başlatması için gitmezsiniz. Aynı zamanda, doktorunuzun ve sizin nasıl bir tedavi yolu izleyeceğinizle ilgili kararlarınıza dair, inancı ilgilendirecek sonuçlar sağlayabilecek bir araştırma başlatması için de gidersiniz. Oysa bir araştırmayı her zaman bu iki görevi yerine getirecek güven durumuna erişmek amacıyla yürütmezsiniz. Bazen araştırmanızın tek gerekçesi meraktır. Ancak bu durumda bile sonuçta elde edilecek güven durumunun bu iki görevi yerine getirebilmesini beklersiniz. Salt araştırmadan ortaya çıkan güven

durumunun bile –çoğunlukla menfaate dair bir karar-almada kullanılması mümkün olmasa da- böyle bir kullanımı olmasını bekleriz.

Durum böyleyse, bir epistemolojinin uygunluğunun, bir hipotezin doğruluk-değeri ile ilgili merakınızın hangi ölçüde giderilmiş sayacağınızla ilgili sezgilerinize ne derece cevap verebildiğinden daha fazla bir ölçütle değerlendirilmesi gerekir. Bir epistemolojinin uygunluğu aynı zamanda iyi karar-almayla ilgili sezgilere ne kadar iyi cevap verdiği ve özellikle de, makulleştirilmiş kanaatin iyi karar-almadaki rolüne göre değerlendirilmelidir. Buna göre, bir epistemoloji, kendisinin ikili rolüne (merak giderme ve karar-almada rehberlik etme) uygun güven-derecelendirmeye dair getirdiği kısıtlamaların kapsamına bakılarak uygun olarak değerlendirilmelidir.

Ancak bu durumda, P v Q'ya içinde yer alan ayrı önermelerden daha fazla güvenmek gerektiğine dair sunduğum gibi bir argüman, haklı bir şekilde epistemik alan dışındaki mülahazalara yönelmekle suçlanamaz. Aksine, bu argüman tam da bir epistemolojinin uygunluğuyla ilgili son derece önemli bir konuya yönelmiş olur: işaret edilen şartlar altında, bu, P v Q'ya içindeki ayrı önermelerin herhangi birinden daha fazla güvenmenizi gerektirmeyen herhangi bir epistemolojinin yalnızca makulleştirilemeyen bir tercihi –yalnızca karar-almaya rehberlik etmeye uygun olmayan bir kanaati- onaylayabileceğini gösterir. Bu da, böyle bir epistemolojinin hassas bir açıdan kendi davetini yerine getirmede yetersiz kaldığını gösterdiği anlamına gelir.

Şüphesiz ki, eğer bizler karar vermekten yoksun varlıklar olsaydık –kanaatlerimiz karar-almamızı bilgilendirecek hiçbir gerekçeye sahip olmasaydı- teklif ettiğim argüman pek ala keskinliğini yitirebilirdi. Ancak, aynı sebepten ötürü, bilimi umursamıyor olsaydık, belli bir epistemolojik doktrinin, delil sağlayarak desteklemeye muktedir ampirik teorilerle uyumsuz oluşu bizi etkilemezdi. Oysa kimse uygun bir epistemolojiyi, bunun iyi bilimsel pratiklerle nasıl uyuşacağıyla ilgilenmeksizin geliştirebileceğimizi savunamaz. Üzerinde düşünülmüş iyi pratiklerle nasıl uyuşacağını dikkate almaksızın uygun bir epistemoloji geliştirebileceğimizi savunmak artık makul değildir. Epistemolojinin karşı karşıya olduğu vazife kendi kendine cevaplandıracağı ve başvuracağı küçük sezgi grupları bulmak değildir. Onun vazifesi rasyonel insan uğraşlarının geniş anlatısına katkıda bulunmanın veya bununla uyumlu olmanın bir yolunu bulmaktır. Bu, bence, Mütevazi Bayesciliğin kendisine –ve onu mümkün kılan, epistemolojiye Bayesci yaklaşımın- dikkat çekici bir katkı sağladığı bir vazifedir.

## IV

Pek tabii epistemolojiye dair Bayesci yaklaşımın, kendisinin aşırı dar olduğuna dair suçlamaya cevap vermesi gerekir. Konu Dışı Olma İtirazı, yalnızca bir kişinin derecelenmiş güven durumlarının uygunluğuna odaklanması sebebiyle, Bayesci yaklaşımı bilgi felsefecilerinin hali hazırda ilgilendiği –ve tarih boyunca da ilgilenegeldikleri- inanca yönelik tavra (doxastic attitude) sırtını dönmekle suçlar: bu da kategorik inançtır. Böyle yaparak (suçlama devam eder), Bayesci yaklaşım bilgi felsefecilerini en çok ilgilendiren araştırmalara –kategorik inancın kendileriyle gerekçelendirildiği koşulların araştırılmasına, bir kişinin bilgiye (bilgi olarak sayılan kategorik inanca) sahip olmasının koşullarının araştırmasına- yönelmemiş olur. Bayesci yaklaşım yalnızca konuyu değiştirmektedir.

Ancak dikkat edilecek olursa, burada güven derecelerinin durumunun uygunluğuna dair bir araştırmanın, neden kategorik inançların uygunluğuna dair bir araştırmayla

alakasız olduğunun düşünülmesi gerektiği açık olmaktan uzaktır. Kategorik inanç hakkında güveni düşündüğümüz gibi düşünmediğimiz doğrudur. Ancak güven açık bir şekilde derecelere mahal verirken, bir hipoteze ya inandığınızı ya da inanmadığınızı düşünmeye eğilimliyizdir –*tertium non datur* (üçüncü halin imkansızlığı). Ancak hipotezlere güvenmenizle alakalı durumların inançlarla alakalı durumlara çevrildiğini düşünmeye engel teşkil edecek bir şey yoktur. Milyonerlerle ilgili nasıl düşündüğümüzü düşünün. Ya milyonersindir ya da değil diye düşünürüz, bu dereceyle ilgili bir husus değildir. Yine de milyoner olmak servetle ilgili bir durumdur ve servet derecelendirilebilir bir unsurdur. Sizi yeterince servet sahibi olduğunuz durumda milyoner kabul ederiz. Böyle olunca kategorik inancın güvene benzer bir ilişkiyi barındırdığını savunmak tabiidir. Bir hipoteze ya kategorik olarak inanıyor ya da inanmıyor olmanıza rağmen, kategorik inanç da dereceye mahal veren bir güven durumudur. Sizin P'ye kategorik olarak inandığınızı (kısaca "P'ye inanmayı") P'nin doğruluğuna yeterince güvendiğiniz durumda kabul ederiz.

Ve eğer bu doğruysa, epistemolojiye yönelik Bayesci yaklaşım, yalnızca epistemolojinin kıyılarında değil, merkezinde iş görür demektir. Eğer bu doğruysa inanç sadece işlenmemiş durumdaki bir güvendir. Güven durumlarının uygunluğuna dair Bayesci araştırma, yalnızca farklı bir tanım altında yapılan inançlara dair bir araştırmadır ve onun sonuçları bizim için daha tanıdık olan epistemolojik kaygılarla ilgili güvenilir bir iddiaya sahiptir.

Derecelendirilmiş güven durumlarının uygunluğuna dair Bayesci araştırmayı, kategorik inançlarla ilgili geleneksel epistemolojik araştırmayla uzlaştırmadaki esas problem, ilkinin ikincisiyle alakasız oluşu değildir. Bilakis burada çok daha ciddi bir problem bulunmaktadır, Bayesci araştırma, kategorik inanç kavramının anlaşılırlığının ta kendisine temel bir meydan okumadır.

Bunu anlamak için, bir kimsenin nasıl kategorik inancın bir güven derecesi olduğunu fark edebileceğinin –bir kimsenin nasıl kategorik inançtan bahsetmeyi hipotezlere güvenmekten bahsetmeye çevirebileceğinin- göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun için başlangıçta iki makul yol bulunmaktadır.

Bunlardan ilki inanca dair *Kesinlik Görüşü*nü benimsemek, inançtan bahsetmeyi en üst derecede güvenden, kesinlikten bahsetmek olarak tanımlamaktır: P'ye inanmak P'den emin olmak demektir. Pek tabii, P'nin doğruluğundan en yüksek şekilde mutmain sayılmanız için ancak ve ancak doğru olduğuna daha fazla güven duyduğunuz başka bir hipotezin olmaması gerekir. Ve Bayesci içgörü göz önünde tutulduğunda bu (güven ve seçim durumunuzu eleştiriye açmak pahasına), P'nin doğruluğundan ancak üzerine bahse gireceğiniz başka bir hipotez –hatta bir totoloji- olmadığında emin olduğunuz anlamına gelir. Ancak bu durumda Kesinlik Görüşü bizim (güven ve seçim durumumuzu eleştiriye açmak pahasına) inandığımız her şeyin doğruluğuna olan emniyetimizin, totolojinin doğruluğuna bahse girdiğimizde duyacağımız kesinlikle aynı olmasını gerektirir. Dahası (olasılığı 1 olan birleştirilmiş hipotezlerden müteşekkil bir kümenin neticesi de 1 olduğundan), inandığımız *her şeyin* doğru olduğundan emin olmamız gerekir –ve bunlar için totoloji üzerine girdiğimiz bahisle aynı emniyeti duymamız icap eder. Eğer inanç gerçekte böyle büyük bir bağlanmayı gerektiriyorsa, makul olarak inanabileceğimiz nadide bir azınlık –makul olarak inandığımızı sandığımızdan çok daha azı- vardır demektir.

Diğer alternatif, belli doğruluk eşiğinin üzerindeki güven miktarına sahip olan bir hipoteze inanmayı düşünmektir –ki bu durumda P'nin doğruluğuna olan güveniniz bu eşikten yukarıda olmalı, P'nin olduğundan emin olmak zorunda değilsiniz ama P'ye olan güveninizin değil-P'den çok olması gerekir. Ancak bu alternatif, inanca dair *Güven* Eşiği Görüşü, daha başarılı olmayacaktır.

Bir inanç kümesinin *saçma olana indirgenmesinin* bu inançlar kümesinin–onun mantıksal olarak çelişki içerdiğine dair- eleştirisi olması temel bir hakikat gibi görünmektedir. Buna göre, kategorik inançla ilgili *Tümdengelime Dayalı İkna Gücü*nün savunduğu şu ilke temel bir hakikat gibi görünmektedir:

Kategorik olarak inandığınız hipotezler kümesi şu şartları sağlamazsa rasyonel eleştiriye açıktır:

(i) o, kümenin tüm mantıksal neticelerini içerir, ve

(ii) onda hiçbir çelişki içerilmemektedir.

Ancak Tümdengelime Dayalı İkna Gücü, Güven Eşiği görüşüyle oldukça uyumsuzdur. Bir milyon biletin olduğu ve yalnızca bir biletin kazanacağı hilesiz bir piyangoya katıldığınızı hayal edin.[21] Şimdi, hipotezler kümesini düşünün, [piyangodaki tüm biletler kaybetmeyecektir, 1 numaralı bilet kaybedecektir, 2 numaralı bilet kaybedecektir, ... , 1,000,000 numaralı bilet kaybedecektir]. İşte size, Tümdengelime Dayalı İkna Gücünü ihlal etmeden kategorik olarak inanamayacağınız bir hipotezler kümesi: çünkü küme mantıksal olarak çelişki içermektedir. Oysa, Güven Eşiği Görüşünün ışığında bu, yalnızca herhangi bir eleştiriye davetiye çıkarmaksızın inanacağınız bir hipotezler kümesi değil, aynı zamanda da inanmaktan başka seçeneğinizin olmadığı (tanım gereği inanacaksınızdır) bir hipotezler kümesidir (eşiğin herhangi bir makul düzenlenmesinden ileri gelir). Bu, her elemanı için en az 0.999999'a –makul bir şekilde düşünebileceğimiz herhangi bir eşikten daha yüksek- denk bir güven derecenizin olacağı (eğer olmasaydı güven derecelendirmenizi eleştiriye maruz bırakmış olurdunuz) bir kümedir. Buradan çıkan ders açıktır: bunu düşündüğümüz sürece, kümedeki hipotezlere çok güven duymuş olsanız bile, kümedeki tüm hipotezlere kategorik olarak inandığınızda inanç kümenizi eleştiriye açık hale getirmiş olursunuz –doğrusu, en azından bunların tümüne kategorik olarak inanmamanın *size açık* olduğunu düşündüğümüz sürece bu böyledir. O halde inancın bir eşiğin üzerinde olan güven durumu olmadığı sonucuna ulaşmamız gerekir.[22]

Neticede inançla ilgili olarak ne Kesinlik Görüşü ne de Güven Eşiği Görüşü doğru değil gibi görünür. İnançtan bahsetmek güvenden bahsetmek olarak tanımlanamaz. Bunun sebebi hipotezlere güven tayin etmenizle ilgili olguların inançla ilgili olgulara dönüştürülemiyor olmasıdır. İnanç güveninin bir durumu değildir. Buradan çıkarılacak dersin Konu Dışı Olma İtirazının sürdürülebilirliği olduğu düşünülebilir. Konu Dışı Olma İtirazı bir Bayescinin, bir bilgi felsefecisine öğreteceği hiçbir şeyin olmadığını iddia eder. Buradan gördüklerimizden yola çıkılarak bu iddianın doğru olduğu düşünülebilir: bilgi felsefecilerini en çok ilgilendiren inanç ve bilgi sorusuna gelindiğinde Bayescilik bize hiçbir tavsiyede bulunamaz.

Öyle de olsa, konu dışı olma suçlaması yine de tutmayacaktır. İnancın bir güven durumu olmadığına dair salt gerçek, Bayesciliğin inançların uygunluğuna dair söyleyecek sözü olmadığını göstermez. Neticede, hiçbir bahis bir güven durumu değildir, ancak Bayesci İçgörü göz önünde bulundurulduğu taktirde, Bayesciliğin en azından

bazı bahis türleri hakkında söyleyeceği pek çok şeyin olduğu açıktır. Bununla birlikte, başka bir suçlama pekala tutar –ancak bu suçlama biraz daha farklı bir yönde gider.

Mütevazi Bayesciliğin rasyonel karar-alma sahasına uygun olduğunu onayladığımızı varsayalım. Bu da, rasyonel karar-almaya, inanca dair veriyi sağlayanın, güven dereceleri (güven derecelendirmeleri biçiminde olsa bile) olduğunu onayladığımızı (tam da geleneksel karar teorisi gibi) varsaymaktır.[23] O halde, inanç bir güven durumu olmadığından, rasyonel karar-alma açısından inandığınız şeyin ne olduğunun kesinlikle hiç önemi yoktur –inançlarınızın uygunluğuyla ilgilenen bir epistemoloji de kesinlikle sonuçsuzdur. İnanca dair verinin uygunluğunu teminat altına almak istediğinizde, metodolojik içgörü için yönelmek zorunda olduğunuz, güven-derecelendirmelerinin uygunluğunu teminat altına almaya yönelmiş bir epistemolojidir. Eğer karar-almanız aklın taleplerini karşılayacaksa, güven derecelendirmelerinizi dikkate almak zorunda kalacaksınızdır. Doğruluk değerine bir kararın neticesinin dayandığı her P hipotezi için, hangi hipotezlere P'den daha fazla, hangilerine daha az güven duyacağınıza karar vermek için elinizden gelenin en iyisini yapmak zorundasınızdır. Elinizden gelen en iyi şekilde ve aklın müsaade ettiği ölçüde P'ye ne kadar güven duyacağınıza aşağı yukarı karar vermeniz gerekecektir.

Ancak burada kilit bir soru gündeme gelir. Bir kere bunların tümünü yaptığınızda (bir kere P'yi elinizden gelen en iyi şekilde derecelendirdiğinizde ve güven-derecelerinin uygunluğuyla ilgilenen bir epistemolojinin sizden P ile ilgili yapmanızı talep ettiklerinizi yaptığınızda) şimdi bizi şöyle söylemeye sevk edecek olan nedir (şöyle demiş olsaydık ne *kastetmiş* olabilirdik, şöyle demekle ne bulmaya çalışmış olabilirdik): "Pekala, P'nin doğruluğuna ne kadar güven duyduğunuza en iyi şekilde karar verdiniz. Amma velakin P'ye *inanıyor* musunuz?"

Pek tabii, bunun doğal bir cevabı vardır: "Neden, güven derecelendirmeleri ve rasyonel tercihler değil de inançlarla ilgili bir metodolojiye ulaşma konusunda bir arzuyla yönlendiriliyoruz?"[24] Ancak ne kadar doğal olursa olsun bu cevap işe yaramayacaktır. Bize söylenmesi gereken şey, *hangi* inanca, tam olarak inanca götüren hangi metodoloji ile ulaştığımız ve (hayatlarımızı yalnızca araştırmacı olmak bakımından düşünürsek) bunun bizim hayatımızı idare etmemizde nasıl bir etki meydana getireceğidir. Neticede kategorik inançla ilgili söylenebilecek olan en iyi ihtimalle onun bir güven durumu olmadığı ve karar-almaya veya bizim karar-alma araştırmamıza hizmet etmekle hiçbir ilgisi olmadığıysa denebilir ki, bu belki de kategorik inancın hiçbir şey olmamasından kaynaklanmaktadır: kategorik inanç günü gelip geçmiş demode bir kavramdır. Eğer bu doğruysa –Richard Jeffrey (Bayescilerin büyük çoğunluğuyla beraber), Bayesci yaklaşımı epistemolojide işler hale getirmekle "Ramsey sıradan bir kavramın (inancın) iliğini alıp, onu daha uygun bir görüşü beslemek için kullandı" şeklinde düşünmekte haklıysa[25]- o zaman P'ye ne kadar güven duyacağınıza aşağı yukarı karar verdiğinizde, P ile ilgili gireceğiniz daha fazla kanaat hesaplaşması kalmaz.

Ve eğer durum gerçekten de böyleyse, Konu Dışı Olma İtirazı hakikaten de doğrulanmış olur –ama olabilecek en ironik şekilde. Hakikaten de Bayesciliğin gerekçelendirilmiş kategorik inanç çalışmasına katkı sağlayabileceği hiçbir şey yoktur. Ama bu sadece "kategorik inanç" ifadesine karşılık gelecek hiç bir şeyin olma*masından* kaynaklanır.

# V

Ancak, yine de, üzerinde konuşulması gereken, güven-derecelendirmelerinin açıkça yakalayamayacağı, bir şeylerin –kategorik inançla ilgili eski mülahazalarımızda umursadığımız ve kullanageldiğimiz bir şeylerin- kaldığını hissetmemek zordur. Son bölümde girişilecek iş bu şeyin ne olduğudur –eski kategorik inanç kavramının kemiklerinde Ramsey'nin gözünden kaçan özün ne olduğunu göstermektir.

Mütevazi Bayecilik, hakikaten de bir şeylerin –kategorik inançla ilgili konuşmalarımızda hakkında konuşmak üzere kullandığımız bir şeylerin- kaldığını teslim eder. Ancak yine de Mütevazi Bayescilik, kategorik inanç hakkındaki konuşmalarımızın hep bununla ilgili *olageldiğini* iddia etmez. Mütevazi Bayescilik'in bir önceki bölümden çıkarttığı ders, bizim naif kategorik inanç kavramımızın son derece karmaşık olduğudur. Kesinlik ve Güven Eşiği görüşleri başarılı olmadığı takdirde başarılı olacak yeni bir inanç tanımını ortaya atmak mümkün olamaz. Naif kategorik inanç kavramımıza uygun bir kategorik inanç tanımı ortaya atmak, açıkça tutarlı olarak başarılması mümkün olmayan bir iştir.

Benim aşağıda tanımını (Mütevazi Bayescilik adına) yapacağım kavram bizim naif inanç kavrayışımızı yakalama, hatta onun yerini alma anlamına gelmez –sadece onun çöküşünün ardından kalan birtakım işleri üstlenmeye girişir. Bu duruma dikkat çekmek (ve yanlış anlaşılmaların önüne geçmek) için tanımını yapacağım şeye "inanç" demeyeceğim. "İnanç" ifadesi çok yakından güven kavramına bağlı. İşte bu bağ kategorik inanca dair naif kavramımızın başına dert açan şeyin ta kendisidir. Bunun yerine çok daha esnek bir ıstılahi kavramı kullanacağım, "kabul" (acceptance).

Çok daha esnek olduğunu söyledim çünkü gündelik kullanımımız "kabul etmenin" güvenle bağlantılı olmayan pek çok kullanımını ihtiva eder. Mesela, biz P'yi kabulümüzün, argümanın, tamamıyla P'nin doğruluğuna herhangi bir miktarda (çok azı da dahil olmak üzere) güven duymakla uygun olması sebebiyle olduğunu düşünüyoruz. Böylece, "P'nin olduğunu kabul etme" olarak isimlendireceğim şeyin P'ye (diyelim ki) çok az güven duymakla uyumlu olduğu sonucunun meydana gelmesi gerekirse, gündelik kullanımdan kaynaklanan, bu sebeple sezgiye zarar verdiğim anlamına gelecek bir tartışmanın ortaya çıkmayacağını umuyorum. Bu umudumda isabetli değilsem, o zaman sezgilerinin zarar gördüğünü düşünen okuyucunun benim kabulle ilgili konuşmalarımı Mütevazi-Bayesci-kabulle değiştirmesini ya da kendi arzusunca yeni bir kavramı kullanmasını istirham ediyorum. Burada, benim tercih edeceğim tutumun ne olacağı ilgi konusudur, kullandığım sıfatın ne olduğu değil. Bu, araştırmamızı yürütürken çok büyük dikkat sarf ettiğimiz bir tutumdur, inanç üzerine konuşmak için kullandığımız alışılagelmiş konuşma biçimi olan da bu tutumdur, ve sadece güven-derecelendirmelerinden bahsetmenin karşılık gelemeyeceği de yine bu tutumdur. Ve bu kendisine başvurmak suretiyle güçlü teorilere olan ilgimizi anlamlı kıldığımız, böylece de Teori İtirazına (Theory Objection) cevap veren bir tutumdur.

Tercihimi kendisinden yana kullandığım bu tutum, aynı zamanda bu çalışmanın kendisinde de sergilediğim tutumdur. Bu çalışmayı kaleme almakla, bir grup kategorik iddiayı dile getiriyorum. Ben bu kategorik iddiaları belli bir bağlamda yapıyorum –ve siz de onları benim bu kategorik iddiaları yaptığım belli bağlamda anlıyorsunuz: araştırmanın bağlamında. Araştırma bağlamını özel kılan, araştırma bağlamında iddialar oluşturmanın esas amacının mesela, komedi bağlamında olduğu gibi neşelendirici,

eğlendirici ya da şoke edici olmak olmayışıdır. Bir kimsenin araştırma bağlamında P hipotezini iddia ettiğini anladığımızda, P'yi özel bir süzgeçten geçirdiğini de anlarız. İddia etmiş olduğu şeyi son derece bilinçli bir şekilde iddia ettiğini anlarız. Bu da, anladığımız şekliyle şöyledir, P'yi ya da onun olumsuzunu iddia etme veya bunlardan hiçbirini iddia etmeme seçenekleri arasından bu kişi P'yi iddia etmeyi seçmiştir. Ve anlarız ki, buna karar kılmakla bu kişi, P'yi iddia etmekle neye ulaşmayı bekliyorsa (bu şan olsun, destekleyici değerlendirmeler olsun, yalnızca bir gülümseme olsun), yine de yalnızca bir amaca sahip olarak P'yi iddia etmeyi (değil-P'yi iddia etmeye ya da her ikisini de iddia etmemeye karşı olacak şekilde) tercih edebilir: amaç doğruyu iddia etmektir (P'ye bağlı olduğu için).

"P'yi kabul" ifadesiyle anlamak istediğim P karşısındaki bu tutumdur. Bu da, belirtmek isterim ki yalnızca bir kişinin P'yi araştırma bağlamında iddia etmeyi istemesi durumunda P'yi kabulüdür: bu da yalnızca bir karar problemiyle karşı karşıya kalındığında, kişinin P'yi iddia etmek, değil-P'yi iddia etmek ve bu ikisini birden terk etmekten başka seçeneği olmadığında, P'yi tercih edeceği durumda, doğruyu iddia etmenin (P'ye bağlı olduğu için) bu kişinin tek amacı olmasıdır.

*Bu, kendisine araştırmanın yürütülmesinde çok büyük dikkat sarf ettiğimiz bir tutumdur.* "Kabul etme" bu şekilde anlaşıldığında, bizim için insanların neyi tercih ettiğinin de büyük önemi olduğu açıktır. İnsanların neyi iddia etmeyi istediklerine ve bunu iddia etmeyi istemelerinin uygunluğuna çok büyük ilgi gösteririz. Kitapları, makaleleri ve dersleri ortaya çıkarma ve ince eleyip sık dokuma konusunda harcadığımız zaman ve enerji de araştırma bağlamında iddia etme pratiğiyle ne denli meşgul olduğumuzu ispatlar. Dahası, "kabul etmenin" bu manası göz önünde bulundurulduğunda, açıktır ki P'yi kabul edişinizin farklılığı bu pratikle meşgul olmanızın şeklini de belirler: ancak ve ancak P'yi kabul etmeniz durumunda P'yi araştırma bağlamında iddia etmeyi isteyeceksinizdir.

*Bu, bizim inançtan bahsetmek için kullanageldiğimiz naif konuşma tutumudur.* Haklı olarak şöyle denebilir, kategorik inancın bir güven durumu olduğunu söylemek ne kadar tabii ise, aynı şekilde, araştırma bağlamında, bir kimsenin P'yi iddia etmek istemesinin yalnızca P'ye inanması durumunda olacağını savunmak da tabiidir.

*Bu, yalnızca güven-derecelendirmelerinden bahsetmenin kendisini karşılayamayacağı bir tutumdur.* Tarifini yapmış olduğum kabul tutumu güven durumları olarak tanımlanmaya müsait değildir ve büyük oranda aynı gerekçelerden ötürü naif kategorik inanç kavramımız da öyledir. Kabul kesinlik olarak tanımlanamaz, çünkü biz araştırma bağlamında doğruluğundan emin olmadığımız hipotezleri iddia etmeyi isteriz (ve bunu istemekle haklı olduğumuzu düşünürüz). Kabul, araştırma bağlamında neyi iddia etmek istediğimizin tutarlılığı çok önemsediğimiz bir şey olduğu için, epeyce alçak bir eşiğin üzerindeki güven durumu olarak da tanımlanamaz. Burada tanımladığım kabul tutumu yalnızca bir eşiğin üzerindeki güven durumu olarak tanımlandığı vakit, isabetli olduğumuzu açıkça iddia ettiğimiz bir milyon biletin katıldığı bir çekilişte, bu biletin kaybedeceğini açık bir şekilde iddia etmekten hiçbir çekince duymazdık. Ancak bu araştırma bağlamında içimizden herhangi bir kimsenin yapmaya hazırlıklı olduğu bir şey değildir.[26]

*Bu, kendisine başvurmak suretiyle güçlü teorilere olan ilgimizi anlamlı kıldığımız,* böylece de *Teori İtirazına cevap veren bir tutumdur.* Tanımladığım manadaki kabul güvenden ayrı tutuluyor *olduğuna (is)* göre herhangi bir güçlü teorinin yanlışlığına

güven duymaktan başka bir çaremiz olmaması bizim böyle bir teoriyi kabulümüzü dışarıda bırakmaz. Tanımladığım manada kabul bir güven durumu değildir. Yanlış olduğundan son derece emin olduğumuz bir teoriyi bile kabul edebileceğimiz –bu da onu araştırma bağlamında iddia etmeyi istemektir- kavramında çelişkili bir şey yoktur.

Esasında, bu kavramda çelişki olmaması bir yana, kabulün tanımının kendisi aslında bir kimsenin aynı zamanda yanlışlığından emin olduğu bir teoriyi kabul etmekle nasıl *rasyonel* olabileceğini de ortaya koyar. Bunu anlamak için, doğruluğu iddia etmekteki amaca kısaca bir göz atalım. Doğruluk yalnızca dünyanın hatadan-ari, kapsamlı bir hikayesidir: her P hipotezi için o, ya P'ye ya değil-P'ye sebebiyet verir ve hiçbir yanlışa sebebiyet vermez. Böyle olunca, doğruyu iddia etme amacı, *kısaca* kimsenin makul bir biçimde elde etmeyi bekleyemeyeceği bir şey olur. Oysa bu, her şeye rağmen, peşine düşeceğimiz bir amaçtır: doğruyu iddia etmeyi amaçladığımızda, elimizden geldiği ölçüde hatadan-ari hikayenin bir parçasını iddia etmeyi amaçlamış oluruz. Bu amacın peşine düşmekle geniş kapsamlı olma ve hatadan kaçınma arzusu çatışma içine girmek zorunda kalır. Kendi dünya hikayemize neyi ekleyeceğimizi seçerken, daha zayıfı yerine daha güçlü bir iddiayı tercih edip etmeme seçimi sıklıkla ortaya çıkar, hatta, seçim *ya* hatadan kaçınma arzumuzu boşa çıkarma riskimizi artırmak pahasına geniş kapsamlı olma arzumuzu yerine getirmemiz, ya da geniş kapsamlı olma arzusuna galebe çalıp hata yapma riskinden kaçınmamız şeklindedir. Rasyonel kabulü elde etmenin bir metodolojisi ("kabulün" hali hazırdaki anlamında) bu çatışan arzular arasındaki pazarlıkların müzakeresinin metodolojisi olacaktır.[27]

Şimdi, mühim bir ampirik teori söz konusu olduğunda onu dünyaya dair teorimize eklemek için gerekli görülen alış veriş açıktır: büyük bir ampirik teoriye ancak yüksek bir hata riski taşıma pahasına erişilebilecektir. Bu duruma verilebilecek tamamen rasyonel bir tepki, böyle bir teoriyi iddia etmekle meydana gelebilecek hata riskinden geri çekilme olabilir, buna uygun olacak şekilde, sözlü ya da yazılı bir şekilde böyle teorileri iddia etmekten kaçınılabilir. Ancak tamamen rasyonel olan başka bir tepki, sözü geçen böyle teorileri sözlü ve yazılı şekilde iddia etmenin muhtemel sakıncalarını bir kenara bırakıp, buna uygun olacak şekilde, böyle büyük bir teoriyi iddia etmekle bir kimsenin kazanacağı geniş kapsamlılığın, hata riskini işin içerisine sokmasına değeceğine karar verilmesi olabilir. İkinci tepkiyi veren bir kimsenin, ki ben pek çoğumuzun bunu yapacağını sanıyorum, bu teori göz önünde bulundurulduğunda tek amacı doğruyu iddia etmek olduğunda, böyle bir teoriyi iddia etmeyi tercih etmekle tamamen rasyonel olmayacağını iddia etmek için herhangi bir gerekçe yoktur. Burada sunulan "kabul" anlayışına göre, onun böyle bir teoriyi kabul etmesinin tamamen rasyonel olmadığını varsaymak için bir gerekçe bulunmamaktadır. Büyük teorilerin yalnızca olası olmayışlarının, onları neden kabulün nesnesi olmaktan alıkoyması gerektiğine dair bir gerekçe de yoktur.

Eğer bu doğruysa, Mütevazi Bayesciliğin sınırları dahilinde Teori İtirazına apaçık bir cevap vermenin bir yolunu bulmuşuz demektir. Biz güçlü teorileri, kabulün cazibeli nesneleri olarak (en azından güçlü oldukları sürece) görürüz –araştırma bağlamında iddia etmek için cazibeli nesneler olarak. Onların (haklı olarak) olası olmadıklarını düşünüyor oluşumuz, onları kabulümüzün önünde engel teşkil etmez. Kabul bir güven durumu değildir. Onları kabul etmekle, doğruluklarından emin olmayız. Aksine, onları doğru kabul etmekle, onları araştırma bağlamında iddia etmeye dair bir istekli-lik benimsemekten öteye gitmiş olmayız.

Pek tabii, bu cevabı mümkün kılan, kategorik inanca dair (güven derecesi olarak anlaşılan) naif kavrayışımızın kendi başına yapabileceğini düşündüğümüz işi yapmak için, iki farklı kavram arasındaki işi bölmemiz gerektiğinin kabulüdür: bizim araştırma bağlamında iddia etmeyi istediğimizle ilgili olan bir kavram (kabul etme) ve bahisler arasında tercih ettiğimizle ilgili olan bir kavram (güven). Ancak ilki söz konusu olduğunda Tümdengelime Dayalı İkna Gücü (Deductive Cogency) düzgün bir şekilde düzenleyici bir ideal olarak kabul edilebilir; ancak ikincisi söz konusu olduğunda Mütevazi Bayesci düzenleyici ideal, düzgün bir şekilde düzenleyici bir ideal olarak kabul edilebilir. Ancak bunların birbirinden ayrı oldukları düşünülse de, kabul etme ve güven tamamen ayrı alanlarla meşgul olmazlar. Ancak birinin, nihai olarak geniş kapsamlı olma ile hatadan-kaçınma arasındaki alış-verişte nasıl müzakere yapacağımızı en ince detaylarına kadar anlatmak arzusundan ötürü şu kadarını söylemek doğru olacaktır: belli bir hipotezi kabul ederken yaptığımız hata riski değerlendirmesinin uygunluğu, hipotezin yanlış olduğuna ne kadar güvenmeniz gerektiğinin değerlendirilmesinin uygunluğundan ne eksiktir ne de fazla. Dolayısıyla güven-derecelendirmelerindeki Bayesci olasılık kısıtlaması herhangi bir rasyonel kabul etme açıklamasında sağlam bir yere sahip olacaktır.[28]

Bunlar söylendikten sonra, bu iş bölümünün, rasyonel (gerekçelendirilmiş) inanç teorisini zora sokan üç soruyla kendi yolumuzu görmemiz için sağladığı malzemeleri dile getirmeye değer.

Bunların ilki, Güven Eşiği Görüşüne dair tartışmada bir türünden istifade ettiğim Bahis Paradoksudur (Paradox of the Lottery). Bunun, hilesiz olduğundan neredeyse emin olduğunuz, içlerinden yalnızca birinin kazanacağı bir milyon biletlik bir bahisle karşı karşıya kaldığınız örnek olduğunu hatırlayın. Bahisteki her bir bilet için, bunun kaybedeceğine dair tüm hipotezler söz konusu olduğunda, aşağı yukarı 0.999999'a denk gelen güven derecelerine sahip olmak isteyeceksinizdir. Her biletin kaybetmeyeceği hipotezine dair güven dereceniz ise 1'e yakındır. Bahsi geçen hipotezlere (haklı olarak) yüksek güven dereceleri vermenize rağmen, bununla inanç grubunuzu, bunların hepsine inandığınız takdirde –tutarsız bir inanç grubunu meydana getirmelerinden ötürü- eleştiriye açık hale getirmiş olursunuz.

İnancın kesinlikten yoksun güven derecesi olarak düşünülmesi şartıyla, bunun bir paradoks olduğu şüphe kabul etmez. Akıl aynı anda (a) her bir bilet için, onun kaybedeceğine inanmanızı (çünkü sizin her bilete bu kadar güven duymanızı talep eder) (b) her bir bilet için onun kaybedeceğine inanmamanızı (çünkü bu durumda sahip olacağınız inançlar kümesi tutarsız olacaktır) talep eder gibi görünür. Ancak benim teklif ettiğim gibi işi bölmekle paradoks havası ortadan kalkmış olur. Mütevazi Bayescilik yalnızca her biletle ilgili, onun kaybedeceğinden son derece mutmain olmanızı talep eder. Doğru bir şekilde anlaşıldığında, Tümdengelime Dayalı İkna Gücü yalnızca araştırma bağlamında her bir bilet için, onun kaybedeceğine inanmayı iddia etmeye isteksiz olmanızı (yani kabul etmemenizi) gerektirir. Bu kabul etme bir güven derecesi olmadığı için, bu iki talep arasında çatışma yoktur.

İkinci soru ise Giriş (Preface) Paradoksudur.[29] Kendi yazmış olduğunuz mühim meseleleri ele alan bir kitabı okuduğunuzu varsayın. Okurken, her bir cümle için onun doğru olduğunu bildiğinizi iddia ediyorsunuz demektir. Bu cümleler kümesi, mantıksal olarak hepsinin birbirine bağlı olması anlamına gelir. Dolayısıyla Tümdengelime Dayalı İkna Gücü bu bağlanmaya inanmanızı gerektirir. Ancak kitabınızın ne denli iddialı olduğu ve insan olarak hata yapmaya ne denli müsait olduğunuz üzerine kafa

yordukça, kitabınızdaki her cümlenin tüm detaylarına dek doğru olması olasılığının oldukça düşük olduğunu teslim edersiniz –bu kitabınızda bir hatanın gizlenmesinden bile daha düşük bir olasılıktır. Hal böyle olunca, bu cümlelerin en azından birinin hatalı olduğuna inanmak makul görünen tek şeymiş gibi görünür. Ancak birtakım hataların *pek ala* kaldığı görüşünü benimsemekle çelişki içeren bir inanç kümesini kabul etmiş olursunuz, "Kitabımdaki her cümle doğrudur ve en az bir tanesi hatalıdır.". Böyle yapmakla Tümdengelime Dayalı İkna Gücünü ihlal etmiş olursunuz.

Giriş Paradoksunu, paradoks havasına teslim eden (yine) inancın bir eşiğin üzerindeki güven durumu olduğuna dair naif kabuldür. İnanç bu şekilde düşünüldüğünde ve Tümdengelime Dayalı İkna Gücünün sizden kitapta yazdığınız her cümlenin doğru olmasını talep ettiğini (hep yaptığı gibi) gördüğünüzde, onu kitapta yazdığınız her şeyin doğru olduğuna *güveniyor* olmanızı talep ediyor gibi okursunuz. Ve bu, bu şartlar altında, Mütevazi Bayesciliğin sizin güven dereceleriniz üzerindeki talebiyle aşikar biçimde çatışan bir gerekliliktir.

Ama, (burada tarif edildiği gibi) kabul etmeyi yönetmek olarak yeniden yapılandırıldığında, Tümdengelime Dayalı İkna Gücü'nün kitabınızda yazdığınız her şeyin doğru olduğunu kabul etmeniz gerektiğine dair ihtarı sizin güven durumunuza dair bir şey söylemez. Bu sadece, araştırma bağlamında kitapta yazdığınız her şeyin doğru olduğunu iddia etmekten imtina etmemeniz gerektiğini söyler. Evet, kitapta yazdığınız her şeyin doğru olduğunun yanlış olduğundan son derece emin olmakta mutlaka ki haklısınız. Ne var ki, araştırma bağlamında yanlışlığından son derece emin olduğunuz bir şeyi iddia etmeyi istediğinizi varsaymakta da hiçbir çelişki yoktur.

Doğrusu, bunu varsaymakta hiçbir çelişki olmadığı gibi, daha önce (Teori İtirazına cevap verirken) izah ettiğim gibi bu, araştırma bağlamında, yanlışlığından son derece emin olduğunuz bir şeyi iddia etmeyi neden istiyor *olabileceğinizin* çok iyi bir sebebi gibi görünür: iddialı teoriler ucuza elde edilemezler. Neticede, kitabınızın iyi olduğunu, içerisindeki girişten sonraki iddiaların birbirleriyle son derece iyi bağlandığını varsaymak iddialı bir teoridir. Ve eğer böyleyse, aynı argüman kabul edilir: bu teorinin doğru olduğunu iddia etmekle yanlış olduğunu (yani bazı hatalar içerdiğini) iddia etmek ve ikisini de iddia etmemek arasındaki seçime bakılırsa (yazılı ve sözlü olarak bu teorilerin iddiasından vazgeçmeye hazır olmadığınız sürece) yapılması gereken rasyonel şey onun doğru olduğunu iddia etmektir. Sizin için rasyonel olan kitabınızda iddia ettiğiniz her şeyin doğru olduğunu iddia etmektir.

Bu iddiayı yapmakta küstahça bir şey olmadığına dikkat edin. İçeriğinin tamamı sizin olan bir kitap yazmakla hata riskini aldığınızı itiraf etmekte serbestsiniz. Doğrusu, kitabınızın önsözü, kitabın genel doğasına ve/veya ortaya çıkış sebebine ayrılacak olmasıyla beraber, kitabınızın hatadan berî olmadığından çokça mutmain olduğunuzu itiraf etmek için tamı tamına uygun yerdir. Önsözde, takip eden sayfalarda bazı hatalar yapmış olmanızın olası olduğunu kabul etmeniz ve size yardımlarından dolayı teşekkür ettiğiniz herkesi de böyle hatalardan sorumlu tutulmaktan azade kılmanız son derece uygundur –ve Tümdengelime Dayalı İkna Gücünün talepleriyle de uyumludur. Mütevazi Bayescilik tarafından tanımlandığı şekliyle kabul etme bir güven durumu değildir. Dolayısıyla, Tümdengelime Dayalı İkna Gücü ne son derece mutmain olmanızı ne de kitabınızın birtakım hatalar içerdiği hususunda son derece mutmain olmanızı engeller. O yalnızca kitabın tümünde iddia ettiğinizi önsözde reddetmenizi men eder: o sizi yalnızca kitabınızın hatalı olduğunu açıkça iddia etmekten men eder.[30]

Bizim kabul etme tanımımızın başka bir çıkış noktası, onun üçüncü bir soruyla başa çıkabilmek için sunduğu muntazam yoldur: bilim tarihine bakarak elde edilen karamsar tümevarıma göre hiç bir bilimsel teorinin doğruluğuna meşru bir şekilde inanılamaz. Düşünce dizgesi şu şekildedir. Eğer bilim, tıp ya da tarihin (bu liste uzar gider) tarihine bakarsanız bulacağınız şey önceden doğru olduğuna inanılan ama sonrasında keşfedilen bilgi neticesinde yanlış oldukları gösterilen teoriler olacaktır. Böylece *bizim* teorilerimizin de henüz keşfedilmemiş bilgiler ışığında yanlış olduklarının fark edileceğine inanmamız son derece makuldür. Hal böyle olunca, hali hazırdaki teorilerimize nasıl olup da inanabileceğimizi anlamak zordur. Onların yanlış olduklarına inanmak için son derece güçlü bir sebebimiz vardır.[31]

Naif kategorik inanç kavramımız göz önünde bulundurulduğunda bu soru makuldür. Ama Mütevazi Bayescilik tarafından teklif edilen iş bölümüne ona göre şu cevabı vermemiz mümkündür. Karamsar tümevarım şu kadarıyla doğrudur: araştırma tarihi, hali hazırdaki teorilerimizin yanlış olduğuna dair hipotezimiz için mükemmel bir tümevarımsal delil sağlar. Bu da, bu tarihin bize, sunduğu teorilerin yanlış olduğundan emin olmak için mükemmel gerekçeler vermesidir. Ancak P'nin yanlış olduğuna dair mükemmel gerekçelere sahip olduğumuzu söylememiz P'yi kabul etmememiz için mükemmel gerekçelere sahip olduğumuz anlamına gelmez –bu P'yi araştırma bağlamında iddia etmeye isteksiz olmaktır. Tam tersi. Biz iddialı teorilerimizin yanlış olduğundan emin olmak için bağımsız bir gerekçeyi çoktan kabul ettik. (Bunlar dünyaya dair o kadar çok şey söylemektedir ki öyle ya da böyle hatalı olmaları kuvvetle muhtemeldir.) Ve onları, aynı zamanda doğru kabul etmekle rasyonel oluşumuzla, bunu nasıl uzlaştıracağımızı gördük. P'yi kabul etmek, P'nin doğruluğundan emin olmak *anlamına* gelmez; P'yi araştırma bağlamında iddia etmeye istekli olmak anlamına gelir. Ve iddialı teorileri ortaya atmak ancak yanlış olması kuvvetle muhtemel olan bir şeyleri iddia ediyor olmak pahasına mümkündür.

Pek tabii, bunların hepsi Konu Dışı Olma İtirazını tam olarak alt etmeye yetmez. Mütevazi Bayescilik çerçevesinde, çağdaş bilgi felsefecilerinin kategorik inançlarımızın uygunluğuyla ilgili soruları uygun ifade (ve birtakım yeni, çekici cevaplar) bulabilse dahi, bunların bilgiyle ilgili sorularının da aynı şekilde uygun hale getirilebilip getirilemeyeceği hala gündemde olan bir sorudur. En azından bu kadarı cevap niyetine emin bir şekilde söylenebilir.

"S, P'nin olduğunu bilir" önermesinin analizine hasredilmiş epistemoloji literatürüne dayanarak hüküm vermek gerekirse, bilgi felsefecilerinin çoğunluğu bilgiyi sadece birtakım epistemik şartları karşılayan doğru inanç olarak düşünürler. Gerekçelendirme bazı önemli açılardan feshedilmez (çürütülmez) olduğunda veya failin söz konusu doğru inanca sahip olması (bazı önemli açılardan) tesadüfi değilse inanç gerekçelendirilmiştir. Genel anlamda bu kanıya sahip filozoflar bunun, bir kişinin, bir kişinin P olduğunu bildiğini bilmesinin yahut P olduğunu bildiğine inanmasının aynı zamanda şartı olmadığını savunurlar. Böyle anlaşıldığı vakit bilgi, kesinlik-olarak-bilgiden, yani Descartes'tan çok uzaklaşmış olur. Hal böyle olunca, modern "S, P'nin olduğunu biliyor" analizlerinin, bu analizlerde (burada tanımlandığı şekliyle) "kabul etmeyi" "inancın" yerine geçirme fikrine sadık kalmaya nasıl yönlendirilebileceklerini anlamak zordur. Bu da, bir kişinin olasılık dışı gördüğü bir önermeyi bilebileceği fikrine sadık kalabilecek şeyin ne olduğunu anlamanın zor olduğu anlamına gelir.

# VI

Böylelikle Mütevazi Bayescilikle ilgili tüm delillerimi ortaya koymuş oluyorum. İki umudum var. Bunların ilki, şimdiye kadar, en azından, epistemolojiye dair Bayesci yaklaşımın, çoğu zaman ifade edildiğinden çok daha sağlam olduğunu tesis edebilmiş olduğumdur. Bununla, umuyorum ki Bayesci yaklaşımın (kanıya dair getirmiş olduğu çokça bilinen kesin ve son derece talepkar matematiksel kısıtlamasına rağmen) bizim gibi insanların –mantıksal ve matematiksel yetkinlik bakımından kısıtlı, kararlarında belirsizliğe düşen ve çoklukla daha fazla kesinliğe ulaşmada teminat olacak, yeterince iyi bir delilden yoksun kişilerin- kanılarına, bunlara büyük kısıtlamalar getirse de uydurulabilecek şekilde işlenebileceğine dair delillerimi sunmak hususunda belli bir yol kat ettim. İkinci umudum ise, bir manada tercihlerimiz üzerine derin düşünmekle bulunacak önemli bir epistemik içgörünün olduğu fikrinin –ki bu, burada ifade etmeye çalıştığım Bayesci yaklaşım için son derece merkezidir- ne denli verimli olduğunu aktarabilmiş olmamdır.[32]

# NOTLAR

1 "Bayesian" kelimesini Türkçe metinde Bayesci olarak kullandık. Bu kelimenin "Bayesianism" gibi versiyonlarını da aynı şekilde türettik (Bayescilik gibi). Metinde oldukça geniş biçimde tartışılacak olan bu yaklaşım, en genel anlamda Ingiliz matematikçi Thomas Bayes'in (1702-1761) adıyla anılan olasılık ve istatistiğe dayalı bir takım metotları ifade etmek için kullanılmaktadır. [ç.n.]

2 Metinde sıkça geçecek olan degree of *confidence* terkibini "güven derecesi" olarak çevirdik. Bir kişiye sıfat olduğunda *confident* kelimesini "mutmain" ve "güvenen" kelimeleriyle karşıladık. Burada akılda tutulması gereken her iki kelimenin de bir hipotezin doğruluğu için belli oranda güven duyulmasını ifade ettiğidir. Ancak bu güven yüzde yüz olmayabilir. Bir hipotezin doğruluğu ile ilgili yüzde yüz güven duyulan durumlarda metinde *sure* ve *certain* kelimeleri kullanılıyor, biz bu kelimelerin her ikisini de, daha uygun birer tercüme bulamadığımız için "emin" olarak karşıladık. Bu durumda, gündelik Türkçe kullanımda her zaman böyle olmamakla beraber, metinde kullanıldığı şekliyle, emin kelimesinin mutmainden daha güçlü bir güveni ifade ettiğini göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır. (ç.n.)

3 P ve Q herhangi birer hipotezken Kolmogorov aksiyomları şunları kabul eder:

$P(P) \geq 0$;

P totoloji olduğu zaman, $P(P) = 1$ ve

P ve Q karşılıklı olarak birbirini dışladığında, $P(P \vee Q) = P(P) + P(Q)$

4 Mesela, bkz. Ellery Eells, *Rational Desicion and Causality* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1982), 41 ve devamı.

5 Mesela, bkz. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, (Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1986), 326-328.

6 Mesela, bkz. John Pollock, *Contemporary Epistemological Theories* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1986), 110; Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1993), 140-141; Richard Foley, *Working without a Net* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1993), 158-162, 174-175.

7 Mesela Harold Jeffrey'nin kitabında, *Theory of Probability*, 3. basım, (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1961), 33-34, şu şekilde yazıyor (vurgular ona ait):

Eğer bir hipoteze değil de diğerine inanmak için herhangi bir sebep yoksa olasılıklar eşittir ... *olasılıkların eşit olduğunu söylemek alternatifler arasında seçim yapabilmek için hiçbir iyi gerekçemizin olmadığını söylemektir* ... Onları eşit almamız gerektiğine dair kural dünyanın halihazırdaki tertibiyle ilgili bir inancın ifadesi olmadığı gibi geçmiş deneyimlerimizden gelen bir çıkarım da değildir; bu yalnızca bilgisizliği ifade etmenin biçimsel yoludur.

8 Bu iddianın bir müdafaası için benim kitabıma bkz. *Decision Theory as Philosophy* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1996), 45-62. Iddia, Bayesci tasdik teorisinde merkezi olan, delilin uygunluk kavramının bir ifadesidir. Mesela, bkz. Wesley C. Salmon, "Confirmation and Relevance", *The Concept of Evidence* içerisinde, Peter Achinstein (ed.) (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1973), 95-123; Paul Horwich, *Probability and Evidence* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1982).

9 Bkz. Pollock, *Contemporary Epistemological Theories*, 110-111.

10 Bu itiraz Clark Glymour'a aittir. Bkz. *Theory and Evidence* (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1980) 83-84. Ayrıca bkz. Richard Millar, *Fact and Method* (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1987), 319-323.

11 Bkz. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, (Cambridge, Mass.: Harvard Üniversite Yayınları, 1981), 255.

12 Mesela bkz. Paul Horwich, *Probability and Evidence,* 12'de şöyle yazıyor:

Bayesci yaklaşım, daha belirgin bir biçimde, şu temel ilkeye dayanır: (B) Ideal olarak rasyonel olan bir kimsenin inanç derecesi olasılık teorisinin matematiksel ilkeleriyle uyum içerisindedir...

13 Mesela, bkz. Alvin Plantinga, *Warront: The Current Debate*, 132-146.

14 Peki neden şu şekildeki daha güçlü iddiayı tercih etmiyoruz: bir kimsenin totolojiyle ilgili güven derecesini ya en üst düzeyde olduğunda ya da mazur görülebilecek şekilde en üst düzeyde olmadığında rasyonel sayacağız. Neden böyle olmadığını görmek için bir kişinin P'nin olmasına birden bire gelen bir istekle en yüksek güven derecesini verdiğini varsayalım: buna en yüksek güven derecesini vermek için hiçbir sebebi olmamasına rağmen böyle yapıyor. Tesadüf bu ya P bir totoloji olmuş olsun, bu şartlar altında onun güvenini rasyonel saymak istediğimizden kuşkuluyum.

15 Benzer bir cevap cümlesi için bkz. Brad Armendt, "Dutch Books, Additivity and Utility Theory", *Philosophical Topics* 21 (1993): 1-20, 4.

16 Bu kısım, *Decision Theory as Philosophy* sayfa 21'de savunduğum düzenleyici idealin yüzeysel bir şekilde yeniden kaleme alınmış halidir. Bunun diğer geleneksel olmayan Bayesci rakipleriyle nasıl karşılaştırıldığını görmek için bkz. 23-31.

17 Bu Bayesci Içgörünün ifadesinin öncülleri, Frank Ramsey'nin etik olarak tarafsız önerme tanımında ve Leonard Savage'ın kişisel olasılık tanımında yer almaktadır. Bkz. Frank P. Ramsey, "Truth and Probability", *Foundatitions of Mathematics and Other Logical Essays*'in içinde, Richard Braithwaite (ed.) (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1931), 156-198, ve ayrıca bkz. David H. Mellor (ed.), *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1990): bkz. Leonard J. Savage, *The Foundations of Statistics*, 2. basım, (New York: Dover, 1972), 31.

18 Böyle bir açıklamayı *Decision Theory as Philosophy* kitabımda, bölüm 1'de teklif ediyorum.

19 Mesela bkz. Hilary Putnam'ın *Philosophical Papers*'ının ilk cildinde yer alan "Probability and Confirmation" kısmı (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1975); Ian Hacking, "Slightly More Realistic Probability", *Philosophy of Science* 34, (1967): 311-325, özellikle 316.

20 Mesela, bkz. David Christensen, "Dutch-book Arguments Depragmatized: Epistemic Consistency for Paptial Believers", *Journal of Philosophy* 93 (1996): 450-479, özellikle 455-456.

21 Daha ileri bir tartışma Henry Kyburg'a atfedilen piyango paradoksudur, bkz. *Probability and the Logic of Rational Belief* (Middletown: Wesleyan Üniversite Yayınları, 1961), 197. Filozoflar arasında istisnasız, inancın tabiatıyla ilgili (benim burada yaptığım gibi) bir soru sormaktansa, rasyonel inancı yöneten kurallarla ilgili bir soru sormak oldukça yaygındır. Ancak bkz. Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1973), s. 118, o, piyango paradoksunda, inancın güven dereceleri olarak tanımlanmasını reddetmenin gerekçesinin olduğunu düşünür. Pek çoklarının (içlerinde Kyburg da vardır) paradoksun Tümdengelime Dayalı Ikna Gücü ilkesini terk etmeye gerekçe sağladığını da düşündüğünün altı çizilmelidir. Mesela, bkz. Henry Kyburg, "Conjuctivitis", *Introduction, Acceptance and Rational Belief* içinde, ed. Marshall Swain (Dordrecht: Reidel, 1970); Richard Foley, "The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief", *American Philosophical Quarterly* 29 (1992): 111-124.

22 Güven Eşiği Görüşünün bazı savunucuları bu düşünceleri umursamazlar. Onlar buna, Güven Eşiği Görüşü saçmaya indirgeme (*reductio*) argümanlarını topyekun göz ardı etmeye elverişli olsaydı durumun farklı olacağını söyleyerek cevap verirler. Doğrusu bu gerçekten de kabul edilebilir olmazdı. Oysa görüşün böyle bir iddiası yoktur. Tam tersi Güven Eşiği Görüşünde az sayıdaki hipotezin saçmaya indirgenmesi çok ciddi eleştiriye sebebiyet verebilir, bu da inanç eşiğini geçecek kadar yüksek olan tüm hipotezleri derecelendiren güven derecelendirmeleri hakkındaki olasılık kısıtlamalarıyla tutarlı bir yolun olmadığını gösterir. Mesela, on hipotezin saçmaya indirgenmesi bir kimsenin bunlardan herhangi birine, içlerinden en az bir başkasına 0.9'dan daha az güven derecesi vermek zorunda kalmaksızın, 0.9'dan daha fazla güven derecesi veremeyeceğini gösterir. Ancak çok sayıdaki hipotezin varlığını gerektiren saçmaya indirgemeler (mesela bizi piyangodaki her biletin kaybedeceğine inanmamamız gerektiğine ikna etmeye çalışan saçmaya indirgeme) eleştirel keskinlikten yoksundur, çünkü bu, söz konusu hipotezlerin her birine güvenimizin inanç eşiğini geçtiği böyle bir saçmaya indirgeme olmasıyla uyumludur. Ancak bu filozoflar bu tip saçmaya indirgemelerin her şekilde güçsüz olduğunu söylemek isterler. (Bu düşünce hattı bana birbirlerinden bağımsız olarak Ruth Weintraub ve Scott Sturgeon tarafından kabul ettirildi.

Ancak bu cevap gerçekten uygun mudur? Varsayın ki beni ciddi bir kazayla neticelenen bir olaylar kronolojisi ortaya çıkarmakla suçluyorsunuz. Ortaya çıkardığım kronoloji şu biçimde olsun: "8:00'da A olayı meydana geldi. A olayının meydana gelmesinden sonra, B olayı meydana geldi. B olayının meydana gelmesinden sonra, C olayı meydana geldi... Y olayının meydana gelmesinden sonra, Z olayı meydana geldi. Z olayının meydana gelmesinden sonra, A olayı meydana geldi." Bana, x'ten-sonra-y-meydana geldi ilişkisinin dönüşlü olmayıp geçişli olduğunu kabul edip etmediğimi soruyorsunuz. Pek tabii kabul ediyorum. "O halde nasıl" diye soruyorsunuz "nasıl olup da bunun kazaya sebebiyet veren olayların kronolojisi olduğunu savunabiliyorsun? (Haklı olarak) kabul ettiğin şey göz önünde bulundurulursa, kronolojin mantıksal olarak bir çelişki içerir –yani, kendisinden sonra ortaya çıkan bir olayın olduğu ve kendisinden sonra başka bir olayın ortaya çıkmadığı bir olay (A olayı) vardır."

Ortaya koyduğunuz saçmaya indirgemenin eleştirel keskinliğinden başka bir soru olamaz: bu, ortaya koyduğum kronolojinin temel uygunsuzluğunu açığa çıkarır. Bu uygunsuzluğun, saçmaya indirgemenin onun çelişkisini ortaya çıkarmak için 29 hipoteze ihtiyaç duyması gerçeğiyle de ortadan kaldırılması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu, yani kronolojimin uygunluğu, bu çelişkinin çıkarsanabilir oluşunun yirmi dokuz hipotezden her birinin doğruluğuna yüksek derecede güven duymam (0.96'dan fazla) –ki bu, Güven Eşiği Görüşünün ışığında inanç olarak nitelendirilebilecek bir güven derecesidir– ve duymak konusunda tamamen teminat altında olmamla uyumlu olması olgusuyla da hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz. Yirmi dokuz hipotezin her birine bu denli güven duymam konusunda teminat altında oluşumun sizin saçmaya indirgemenizle uyumlu olduğunu size gösterebilseydim bile bu sizin eleştirinizi yumuşatmaya yaramazdı. Bundan çıkan kaçınılmaz sonuç, yalnızca görece az sayıdaki hipotezlere dair saçmaya indirgemelerin eleştirel keskinliğe sahip olduğu (ve böylece Tümdengelime Dayalı İkna Gücü ilkesinin çok güçlü olduğu) fikrinin ikna edici olmadığıdır: piyango örneğinin inancın gerçek olduğuna dair Güven Eşiği görüşünü zor duruma soktuğu yer burasıdır.

23 Tam olarak şöyle bir fiili düşünün ki dışlayıcı ve kapsayıcı hipotezlerden oluşan bir kümedeki her hipotez için, eğer hipotez doğruysa, onu takip edecek bir sonuç tayin etsin. Bu Geleneksel Bayesci karar teorisinin–ve bunun birden fazla türü vardır; Bkz. Peter Fishburn, "Subjective Expected Utility: A review of Normative Theories", *Theory ond Decision* 13 (1981): 129–199– temel özelliğidir, o bir kimsenin fiiller üzerindeki tercihlerine (böyle anlaşılan) getirilen kısıtlamalardan müteşekkil, içlerinden herhangi birinin ihlalinin, tercihlerini, onların rasyonel olmadığına dair suçlamaya açık hale getirecek olan küçük bir küme ortaya koyar. Ve böylece kişi bu kısıtlamaları kanaat ve değerlendirme durumunu şu üç mühim şartı sağlamadığı sürece tatmin edemez:

o, olasılığa dair Kolmogorov aksiyomlarına uygun belli bir güven tayinine sahip olmalıdır;

onun için sonuçların faydası –onları tercih etmesindeki yoğunluk– çizgisel dönüşüme uygun sayısal bir fayda tayini ile ele geçirilebilmelidir; ve

bir fiilin umulan faydası bir kişi için tam olarak onun sonuçlarının toplamı olarak olçüldüğünde, her sonucun faydası, fiilin sonuca sahip oluşunun dayandığı güven derecesinin doğruluğuyla olçüldüğünde, kişi bir fiili diğerine yalnızca ikincisi daha büyük bir umulan faydaya sahip olduğunda tercih etmelidir.

Geleneksel Bayesci karar teorisinin en etkili türü Leonard Savage'ın *The Foundotion of Stotistics* kitabında bulunur. Patrick Maher, kitabı Betting on Theories'de Savage'ın teorisinin bir savunusunu ve sunumunu ortaya koyar. Ayrıca bkz. Peter Fishburn, *Utility Theory for Decision Moking* (New York: Wiley, 1970), böl. 14. Özellikle felsefi çevrelerde etkili olan başka bir teori için bkz. Richard Jeffrey, *The Logic of Decision*, 2. baskı, (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1983).

Mütevazi Bayesciliğin rasyonel karar-alma sahasına uygun olduğunu onaylamak, dolayısıyla, Mütevazi Bayesci düzenleyici idealin birinci olduğu, ikinci ve üçüncü şartların olduğunu onaylamaktır. Bu, aynı zamanda uygun şekilde zayıflatılmış Geleneksel Bayesci karar teorisinin uygun hale getirilebileceğini kabul etmektir. Bunu yapmanın bir yolunun savunması için bkz. Maher, *Betting on Theories*. Bir diğeri için benim kitabıma bkz. *Decision Theory as Philosophy*, böl. 1.

24 Bkz. Robert Nozick, *Philosophicol Explonotions* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1981), 255.

25 Richard Jeffrey, "Dracula Meets Wolfman: Acceptance vs. Partial Belief", *Induction, Acceptonce ond Rotionol Belief* içerisinde, Swain (ed.), 157–85; bkz. 172.

26 Tanımladığım şekliyle kabulün de güven durumu olarak tanımlanabilir olmaması ufak bir şaşkınlığa sebebiyet verebilir. Daha önce kategorik inancın bir güven derecesi olamayacağını tartışırken, inanca yönelik Kesinlik ve Güven Eşiği Görüşlerinin neden doğru olamayacaklarını göstermek için araştırma bağlamında iddia etmek istediğimizin ne olduğunu tanımlamada kategorik inancın oynadığı role üstü kapalı bir şekilde imada bulunmuştum.

27 Neyi kabul etmek gerektiğini belirlemede, hem geniş kapsamlı olmayı hem de hatadan kaçınmayı aradığımıza dair görüş Isaac Levi'nin çalışmasında merkezi rol oynar. Daha yeni bir örnek için bkz. *The Fixation of Belief and Its Undoing* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1991). Ancak Levi görüşün bir türünü, Kesinlik Görüşünden daha fazla savunulur olmayan, kabulün kesinliğin bir durumu olduğunu müdafaa eder. (Ona göre, en üst düzeydeki güven gerekli, ama yeterli olmayan bir kabul şartıdır.) Dolaysıyla, benim bakış açımdan, Levi'nin rasyonel metodolojiye doğru bir yaklaşım getirdiği (hakikaten de buna öncülük ettiği) ama onu yanlış şeye uyguladığı söylenebilir. Daha yakın zamanlarda, Patrick Maher da geniş kapsamlı olma ve hatadan kaçınmayı rasyonel kabulün amaçları olarak yorumlamıştır; kitabına bkz. *Betting on Theories*. Ancak benim *Decision Theory as Philosophy*'de (110n) açıkladığım gibi onun kabul açıklaması Bayesciliğin yukarıda ifade edilen inancın makuliyetine dair meydan okumasıyla uygun düşmemektedir.

28 Aslında, müzakerenin iki (ya da daha fazla) istenen şeyin doğrudan ölçülüp tartıldığı bir şey olarak anlaşılması gerektiğini düşünmüyorum. Daha ziyade, müzakerenin kabul ettiğimiz hipotezlerin doğruluğunu tartışma şeklimize yansıdığını düşünüyorum. Bkz. *Decision Theory as Philosophy*, böl. 4. Müzakerenin, fayda olarak epistemik değerlerle birlikte bir karar problemi olarak ortaya çıktığı iki görüş için bkz. Isaac Levy, *Gambling with Truth* (New York: Knopf, 1967), ve Patrick Maher, *Betting on Theories*.

29 D. C. Makinson, "The Paradox of the Preface", *Analysis* 25: 205-207.

30 Pek tabii bir yazarın önsözde kitabının yanlış olduğunu açıkça iddia etmesinin, kitabın geri kalanında söylediklerini geri alması anlamına *gelmiş olacağı* kimsenin itiraz etmeyeceği bir husustur. Doğrusu, bir okuyucuların tepkisinin, yazar eğer açıkça hatanın var olduğunu iddia etmeye hazırsa bunu düzeltmek için neden vakit harcamadığını sorgulamak olacağını tahmin etmek de zor değildir.

31 Mesela, bkz. Bas Van Fraassen, "Empiricism and the Philosophy of Science", *Images of Science* içerisinde, Paul M. Churchland ve Clifford A. Hooker (ed.), (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1985), 294. Richard Miller, *Fact and Method*, (Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1987), 166-167.

32 Bu makale benim *Decision Theory as Philosophy* kitabımda savunduğum görüş için yeni bir motivasyon (ve ufak bir revizyon) teklif etmektedir. Bazı paragraflar bu eserden veya onun oluşum sürecinde kaleme aldığım diğer çalışmalardan alınmıştır. Joan Weiner'a bu makalenin çeşitli taslaklarına yaptığı yorumlar için, ve Scott Sturgeon'a hem son taslağa yaptığı yorumlar hem de çalışmanın ilgilendiği meselelerle ilgili geniş tartışmalar için teşekkür etmek isterim. Bu makale üzerine çalıştığım dönemlerin bir kısmında American Council of Learned Societies'de kıdemli öğretim üyesi, Londra Üniversitesi, İleri Çalışmalar Okulu Felsefe Programında misafir öğretim üyesi ve Boliasco'daki Ligurian Study Center for the Humanities and Arts'da davetliydim. Her üç kuruma da gönülden teşekkür ediyorum. Ayrıca, bu makalenin çeşitli versiyonlarını St. Andrews Üniversitesi'nde, Edinburgh Üniversitesi'nde, Cincinnati Üniversitesi 34. Yıllık Felsefe Kolokyumu'nda, Bled Muğlaklık (Vagueness) Konferansı'nda (Slovenya), Chicago Illinois Üniversitesi'nde, Inland Northwest Felsefe Konferansı'nda ve Londra Birkbeck Kolej'de okuma (ve dinleyicilerin tepkilerinden istifade etme) fırsatı bulduğumu da belirtmek isterim.

16. BÖLÜM

Louise M. Antony

# BEDENLEŞME VE EPİSTEMOLOJİ

Çeviren: Hacer Ergin

Analitik epistemoloji, az ya da çok tüm bilen kişilerin birbirine benzediğini varsayar. Daha açık söylemek gerekirse, analitik epistemoloji, bilginin (ve buna bağlı fenomenlerin), bir insanı diğerinden gerçekten ayırt eden özelliklerin çeşitlerini dikkate almaksızın tanımlanabildiğini ve karakterize edilebildiğini varsayar. Bu, içsel ve dışsal özelliklerin her ikisi için de –biyolojik cinsiyet için olduğu kadar kültürel kimlik için de- geçerlidir. Bu, analitik epistemolojinin, bu gibi faktörlerin bilgi ile ilişkili olduğunu inkâr etmesi anlamına gelmez. Bir kişinin kadın mı erkek mi, zengin mi fakir mi olduğunun, o kişinin sahip olduğu deneyimlerin çeşitlerinin, düşüncelerinin türlerinin, düşünme ve deneyimleme imkanlarının vb. üzerinde ciddi etkilerinin olduğu, yani bir kimsenin inançlarının bu etkenlerin bir sonucu olarak kısmen değişiklik göstereceği, analitik bilgi kuramcıları tarafından kolayca kabul edilecektir (ya da edilmelidir). Aynı şekilde bir kimsenin sahip olduğu inançlarına dair teminatının tabiatı ve derecesi de değişiklik gösterecektir: Mesela bir kadın, doğumun acılı olduğuna dair bir önermenin, bir erkek için (en azından şimdilik) erişilemez olan teminatının hem türüne hem derecesine sahiptir.

Fakat (bahsedilenlerden) hiçbirinin, epistemoloji için gerçekten önemli olmadığı varsayılır, çünkü bunların hiçbiri bilginin ne *olduğu* sorusu açısından birşey ifade etmez. Üzerinde konuştuğumuz farklılıkların tamamı, bilişsel mekanizmanın *girdilerindeki* farklılıklara katkıda bulunmaktadır, ki bu farklılıklar her şeyden öte çıktılarda farklılıklara yol açabilir; fakat, epistemolojinin *mekanizmanın* kendisi ile ilgilendiği iddia edilecektir. Belki bir erkek, bir kadının deneyimine sahip olamaz ve sonuç olarak, belki bir erkek bir kadının yapabildiği şeylerden bazılarını asla bilemeyecektir. Yine de eğer erkek bir şekilde kadının durumuna konulabilirse -eğer erkeğin mekanizması için kadının almış olduğu girdilerin aynısı sağlanabilirse- o zaman erkek de bu durumda kadının bildiği şeyin aynısını bilebilir ve bilecektir. Bilen kişinin bilişsel mekanizmasına ait niteliklerin ortaya koyulmasıyla tek başına fiziksel olarak anlaşılamayacak

olmasından dolayı bu tür özelliklerin tümü, analitik felsefenin amaçlarından dolayı "bağlam" özelliklerine güvenli şekilde indirgenirler.

Böylece, analitik bilgi kuramcıları, ancak ve ancak, "S" "p"yi bildiğinde neyin doğru olduğunu keşfettiklerinde, onların neye benzediği ya da hangi konumda bulunduklarına bakmaksızın, her bilen için geçerli olan birşey bulmuş olacaklardır. Bu yüzden biz, Lorraine Code'u takip ederek böyle bir varsayımla hareket eden çalışmaya "*S-p'yi-biliyor*" epistemolojisi diyebilirdik.[1] Ancak ben ona "Kartezyen" epistemoloji diyeceğim. Böyle olmasının nedeni, bu epistemoloji türüne göre bilenlerin tamamen bedensizleşmiş-saf Kartezyen benlikler olmasıdır. Kartezyen epistemolojinin dikkate almadığı bütün bu özelliklerin hepsine, bir bilenin "bedenlenmesi" olarak atıfta bulunacağım.

Bu makalede böylece anlaşılmış Kartezyen epistemolojiye dair çeşitli yeni itirazları inceleyeceğim ve tartışacağım. Benim odak noktam feminist epistemoloji olacak. Fakat feminist filozoflar, Kartezyen epistemolojinin en görünür ve en sesi çıkan eleştirmenleri olmakla birlikte, yalnız değildir. Richard Nisbett gibi psikologların ve Stephen Stich gibi ampirik fikirli analitik filozofların da itirazları vardır ve ben bunlar hakkında da bir şeyler söyleyeceğim. Bu eleştirmenlerin tümü, kendilerini, "ana akım" epistemolojinin radikal muhalifleri konumunda göstermeye eğilimli olsalar da[2] ben, onların yaptıkları eleştirilerin, özellikle dışsalcılık ve doğallaştırılmış epistemoloji gibi birtakım ana akım gelişmelerle uyumlu olduklarını gösterme niyetindeyim.

## BİLENLER, BİLME VE BUNLARLA İLGİLİ TEORİLER

Şimdi, bir kişinin, Kartezyen epistemolojiyi eleştirebileceği iki farklı yöntem arasındaki bir ayrımı belirterek başlayalım. Birinci yöntem, Kartezyen epistemolojinin tanımlayıcı varsayımının aksine, bedenleşmenin bilginin ne olduğunu ya da bilenlerin nasıl bildiğini önemsediğini iddia etmek olacaktır. Mesela, bilişsel kapasitelerde cinsiyet farklılıkları olduğu ortaya çıktığında ya da bir kimsenin dili onun kavram dağarcığını belirlediğinde veyahut da epistemik kurallar bir kültürden diğerine ciddi farklılık gösterdiğinde, bu yöntem söz konusudur. Eğer bedenleşmenin, bu şekilde epistemik fenomenleri etkilediği ortaya çıksaydı, bedenleşmenin, epistemoloji üzerinde "temel-düzeyde" etkilerinin olduğunu söylerdim.

Fakat Kartezyen epistemolojiyi eleştirmenin başka ikinci bir yolu var ki bu da bedenleşmenin, bir kimsenin bilgi *hakkında teori kurma* yöntemini dikkate aldığını, dolayısıyla özelde, Kartezyen epistemolojinin onu savunan teorisyenlerin rastlantısal ve evrensel olmayan bedenleşme özelliklerini yansıttığını tartışmaktır. Bu tip etkileri "meta-düzey" etkiler olarak isimlendireceğim.

Bu ayrımın takdir edilmesi, kadınların, erkeklerden farklı düşündüğü görüşünü kendisine dayanak noktası yapan bir alan[3] olan feminist epistemoloji hakkında yaygın bir yanlış anlamanın önlenmesine yardım edecektir. Bazı feminist bilgi kuramcıları

1 Lorraine Code, "Taking Subjectivity into Account", *Feminist Epistemologies* içinde, ed. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter (New York: Routledge, Chapman ve Hall, 1993), s. 15.

2 Örneğin bkz. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", Alcoff ve Potter'ın içinde, *Feminist Epistemologies*, 1-4 ve Stephen Stich, "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity", *Synthese* 74 (1988): 391-413.

3 Bkz. Susan Hack, "Knowledge and Propaganda: Reflections of an Old Feminist", *Partisan Review* 4 (1993): 556-564.

(sıklıkla onlara atfedilen oldukça basit görüşlere sahip olmamalarına rağmen) buna inanırlar, fakat bir kısmı, belki çoğunluğu böyle yapmaz. Feminist epistemoloji içerisindeki hâkim görüş, alandaki erkek egemenliğinin genellikle, insan bilgisinin bozuk ve eksik bir resmi olarak sonuçlanmasıdır. Örneğin, pek çok feminist bilgi kuramcısı, erkeklerin, katı nesnelliğin epistemik bir normunu desteklemeye kadınlardan daha uygun olduğuna inanır. Fakat aynı kuramcılar, herhangi bir insan bilen için uygun olmayan böyle bir norma da inanırlar.[4] Bir başka deyişle feminist bilgi kuramcıları, daha çok epistemolojinin bedenleşmesinin potansiyel meta-etkilerini araştırmakla ilgilenirler. Onlar içerisinde önemli ölçüde daha az olan bir topluluk ise zemin-seviyesi etkilerinin varoluşunu göstermekle ilgilenir.

Yüksek düzeyde bir uyuma sahip olan feminist epistemolojinin nedenleri, feministin dikkatini ilk etapta analitik epistemolojiye yönelten şeylerin çeşitleri ile ilişkili olmak zorundadır. Feminist hareketin ikinci dalgası olarak isimlendirilen dönem boyunca, akademideki pek çok kadın, disiplinleri hakkında sivri sorular sormaya başladı: Bu alanda neden bu kadar az kadın var? Kadınların aktiviteleri, başarıları ve ilgileri, niçin bilimsel tutumda bu kadar az kabul edildi? Neden bu sorular daha önce sorulmadı?[5] Belki de Batı felsefe geleneğine bu şekilde yaklaşırken feministlerin gözüne ilk çarpan şey onun feminen olanı hor görmesidir.[6] Büyük filozoflar tarafından kadınlar büyük oranda görmezden gelinse de, her ne zaman tartışılmış *olsak*, karalanırız. Şaşırtıcı bir biçimde felsefecinin çoğu kez başka bir yerde tam bireylik için hayati olduğunu düşündüğü birtakım özellikleri, kadınlar için açık bir şekilde inkâr etmesini içeren hareket, tanım gereği bizi, daha az insan yapar. Bu yüzden "insan"ı düşünen hayvan olarak tanımlayan Aristoteles, "etkin olmak için (gereken) güçten yoksun olması" bakımından kadın aklının noksan olduğunu iddia etmektedir.[7] "Erkeğin" sivil anlaşma vasıtası ile doğal güç ilişkilerinin sınırını aşabileceğini düşünen Locke, karı-koca arasındaki bir anlaşmazlık durumunda, "daha muktedir ve daha güçlü olduğu için doğal olarak erkeğin payına düşer" kuralını açık bulmaktadır.[8] Özgürlüğü, insanlığın ayırt edici işareti olarak kabul eden Rousseau, kadın (pasif ve zayıf) ve erkeğin (aktif ve güçlü) farklı mizaçlarından hareket eden, "kadın, erkek tarafından memnun edilir ve erkeğin egemenliği altına alınır" düşüncesine sahiptir.[9] Belki de bütün bunların en bilineni, ahlak

4 Örneğin bkz. Evelyn Fox Keller, "Gender and Science", *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metophysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Sandra Harding ve Merrill Hinttika (Dordrecht: Reidel 1983), 187-205.

5 Bu soru, Sandra Harding'in makalesinin konusudur, "Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?", Harding ve Hinttikka'nın içinde, *Discovering Reality*, 311-324.

6 Ben açıkça aksini soylemediğim sürece, odak noktamı, ("Batı geleneği" olarak atıfta bulunduğum) bu geleneğin öcülleri ile birlikte, analitik geleneğin içerisinde yapılan felsefi çalışma ile sınırlandıracağım. Ben, analitik geleneği, tarihsel olarak, kabaca, yirminci yuzyılın başlarından beri, Ingilizce konuşulan dunyada (Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda, Birleşik Krallık ve ABD'de) egemen olan felsefi düşünme olarak karakterize ediyorum. (Bu yüzden, Rorty'nin aksine ben, Amerikan pragmatizminin, Analitik gelenek için olduğunu iddia ediyorum.) Ben, eğer kadınların rolu hakkındaki hikayeler çok farklı olsaydı çok şaşıracak olmama rağmen Batılı olmayan gelenekler hakkında hiçbir iddiada bulunmuyorum. Aristotle, *Politics, Philosophy of Woman*'ın içinde, 3. baskı, ed. Mary Mahowald (Indianapolis: Hackett, 1994), 31.

7 Aristotle, *Politics, Philosophy of Woman*'ın içinde, 3. baskı, ed. Mary Mahowald (Indianapolis: Hackett, 1994), 31.

8 John Locke, *Two Treotises of Government*, Mahowald'ın içinde, Philosophy of Woman, 72.

9 Jean-Jacques Rousseau, *The Emile*, Mahowald'ın içinde, Philosophy of Woman, 89.

anlayışının özünü, kategorik imperatif anlayışından hareketle ortaya koyan Kant'ın "Ben, dişilerin, prensiplere yeterliliği olduğuna pek inanmıyorum" demesidir.[10]

Saydıklarımız yeterince kötüydü, fakat felsefede alanındaki feministler, felsefi kadın düşmanlığının, daha sinsi bir şekle büründüğünü fark ettiler. Açık bir şekilde sadece kadın aklı ve özerkliği reddedilmedi –bu tarz suçlamalarla doğrudan yüzyüze gelinmeli ve çürütülmeli- fakat biz, feminen özellikler ile haksız zıtlıklara bağlı olan değerli yetenekler, karakterler ve süreçlerin tavsifi ile dolaylı bir şekilde hakarete uğradık. Felsefeciler, bilginin güvenilirliğinin duyular yoluyla elde edildiği gibi konular hakkında çağlar boyunca karşıt görüşte olmuş olsalar da şu kadarı doğrudur: her ne zaman, herhangi bir epistemik farkı açıklamak için bir dikotomi kullanılacak olsa, yüksek değerli ifade, çok kuvvetli bir şekilde erkekler ve maskülenlik ile ilişkilendirilmiş olan olacaktır. Yunanlılar için, biçim ve biçimsizlik arasındaki fark, açık bir şekilde kadın ve erkek arasındaki fark ile ilişkilendirilmiştir ve (bu fark), yasa ile yönetilen, açıkça ifade edilmiş, akılcı, düşünsel ve sonsuz olanın maskülen; asi, biçimsiz, maddî ve geçici olanın ise feminen olduğu şeklindeki Batı düşüncesine hâkim olan birtakım geniş çağrışım kümesinin temelini atmıştır.[11]

Felsefedeki pek çok feminist, her tarafa nüfuz eden kadın düşmanlığının, epistemolojinin içeriğinde ve özellikle de bilmenin doğası ve bilen hakkındaki kabul edilmiş görüşlerimizde derin izler bırakmış olduğundan şüphelenmeye başladılar. Felsefenin "metodolojisi" üzerine derinlemesine düşündüğümüz zaman, bu şüphe sadece artar. Felsefecinin "düşünce deneyimleri"nin "sonuçları" hakkındaki "sezgileri"nde felsefenin içe bakış ve hayal gücüne güveni, bireysel felsefecilerin kendilerine has belirleyici özelliklerine müdahele etmek için çok yer bırakıyor. İnsanlar genel olarak, düşüncelerini etkileyen faktörlerin tamamen farkında değildirler. Bu yüzden onlar, sadece içe bakış yoluyla, kendi yargılarının insan durumunun evrensel özelliklerini ya da yalnızca kendi durumlarının şarta bağlı özelliklerini yansıtıp yansıtmadığını söylemek için iyi bir pozisyonda değildirler. Teorisyenler arasında çok fazla homojenlik olduğu durumlarda da tehlike artar: grup içerisindeki mutabakat, gerçekte ne ise o, yani onların ortak benzerliklerinin yapay bir olgusu olarak bilineceği yerde, üyelerinin yargılarının objektif olduğuna dair yanlış bir işaret görevi görür. Homojen grup daha da özel kılındığında hata riski artar, çünkü özel olma psikolojisinin karakteristiği sebebiyle bu kişiler kendilerini tipik ya da normal – "insanlığın" "dikkat edilmemiş" durumu- olarak düşünürler (düşünün: bir mutfağın, kıyafet şeklinin ya da müzik tarzının etnik sayılmasını belirleyen nedir?). Özel olanların kendilerini normalleştirme eğilimleri,

10 Immanuel Kant, "Of the Distinction of the Beautiful and the Sublime in the Interrelations of the Two Sexes", Mahowald'ın içinde, *Philosophy of Woman*, 105. Doğrusu ben, Kant'ın niteliği ivedililkle eklemesine işaret etmeliyim, "ve ben bununla kimseyi gücendirmeyerek, erkeklerin içinde bunların çok az olduğunu umuyorum." Fakat birisi bundan Kant'ın, kadın ve erkek güçleri arasında kategorik bir fark iddia etme niyetinde olmadığını varsaymamalıdır, bunun için o, çok açık bir şekilde şunu söyler: "Kadınlar, kötüden doğru olmadığı için değil, çirkin olduğu için kaçınacaklardır; ve onlar için erdemli eylemler gibi şeyler ahlaken güzel anlamına geliyor."

11 Bütün üzücü hikaye, Geneiveve Lloyd tarafından, onun önemli kitabında, The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy, anlatıldı ve analiz edildi. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Ayrıca bakınız Lynda Lange, "Woman Is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction", ve Elizabeth V. Spelman, "Aristotle and the Politicization of Soul", Harding ve Hintikka'nın her ikisinin içerisinde, Discovering Reality, sırasıyla 1-15 ve 17-30. Bakınız Iris Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), özellikle 4. Bölüm, "The Idea of Impartiality and the Civic Public".

farklılık karşısında hassas bir tutum sergilemelerine yol açar, son olarak bahsedilen durumda birinden farklı olmak normdan sapmak olarak ele alınır ve bu sebeple de bir kusur sayılır.[12] Filozofların birtakım özellikleri –mesela aklı- insanlığın tanımlayıcı özelliği yaparken, neredeyse parantez içine alırcasına kadınların buna sahip olmadıklarını belirtmelerinde, böyle bir sürecin etkili olmuş olması gerektiği oldukça makul görünmektedir. İronik olansa, böyle bir felsefe yapmanın iddialarında açıkça evrensellik taahhütünde bulunuyor olmasıdır –buradaki hile evrenselin muhtemel aksi örnekleri dışarıda bırakacak şekilde tanımlanmasıdır.

O halde, bedensel farklılığın yersiz olmasının, teorisyenin özel şekillendirilmiş pozisyonunun evrensel olmayan özelliklerini yansıtabileceği öncülünü (savunan) epistemolojik bir program olan Kartezyen epistemoloji hakkında feministlerin niçin şüpheci olmaya eğimli olduklarını anlayabiliriz. Dikkat etmek gerekir ki, bu tutum herhangi bir kimsenin önemli bilişsel evrensellerin *olup olmadığı* sorusuna dair tutumundan tamamen bağımsızdır –feministler temelde, bilgi hakkındaki sorular söz konusu olduğunda, bedenleşmedeki farklılıkların konuyla ilgisini göz önünde bulundurmakta dahi başarısız bir tutumdan kaynaklanan kuramsallaştırmaların sonuçlarıyla ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda, Stephen Stich'in, on yılı aşkın bir süredir, analitik epistemolojinin metodolojisi hakkında oldukça benzer endişeleri ifade etmiş olmasına işaret edilmesi değerlidir. Örneğin o, "Yansıtıcı Denge, Analitik Epistemoloji ve Zihinsel Çeşitlilik Problemi"nde, şunu düşünmek için her türlü neden olduğunu iddia etmektedir: insanların bilişsel mekanizmalarının ve stratejilerinin repertuarı, biyolojik olarak belirlenmiş ve tür içerisindeki her bireye dağılmış olsa bile, bizim araştırdığımız yöntemlerden ve çevresel değişkenlerin, özellikle kültürel olanların sonucu olan süreç bilgisinden hareketle epistemolojik olarak önemli olan farklılıkların bulunması için son derece büyük bir saha bulunmaktadır. Stich, bu tür farklılıkların olma ihtimalini şu şekilde savunur:

> Bu ihtimal epistemolojinin en önemli sorularından birine bir aciliyet kazandırır. Eğer kendileri aracılığıyla, insan zihninin/beyninin, kendi bilişsel durumlarını düzenlediği ve yeniden düzenlediği pek çok yöntem varsa ve eğer farklı kültürler, düşünme işini farklı şekillerde ele alabilirse ve de alıyorsa, *bu yollardan hangisini tercih etmeliyiz?*"[13]

Stich'in bu soruyu sorması, büyük ölçüde onun yararınadır. O, bu makalede, analitik epistemolojinin metodolojik olarak iki ana dayanak noktası olan yansıtıcı denge ve felsefi analizin meşruluğuna meydan okuyarak devam eder.

O zamandan beri, Stich'in daha evvelden savunduğu, sadece birer ihtimal olan tasarımlarının, aslında hakikat olabileceğine dair veriler ortaya çıktı. Richard Nisbett ve arkadaşları[14] ve Weinberg, Nichols ve Stich[15] tarafından yapılan çalışmalar, epistemik alışkanlıklar ve epistemik sezgiler söz konusu olduğunda, hem kültürel arkaplandan hem de sosyo-ekonomik sınıftan (sadece Stich'in çalışmalarında) kaynaklanan önemli farklılıkların olduğuna işaret etmektedir. Geniş kapsamlı bir dizi deneyde, Nisbett ve

12 Bakınız Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), özellikle 4. Bölüm, "The Idea of Impartiality and the Civic Public".

13 Stich, "Reflective Equilibrium", 393.

14 Richard Nisbett, Incheol Choi, Kaiping Peng ve Ara Norenzayan, "Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition", yakında çıkacak olan *Psychologicol Review*'in içinde.

15 Jonathan Weinberg, Shaun Nichols ve Stephen Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions", yakında çıkacak olan *Philosophical Topics*'in içinde.

meslektaşları, "Batılılar"ın (ABD'de yetişmiş Avrupa kökenli bireyler tarafından temsil edilen) ve "Doğu Asyalılar"ın (Çin, Japonya ya da Kore'de yetişen insanlar ya da ABD'ye göç eden Doğu Asyalı birinci ya da ikinci nesil), dikkat ve kontrol gerektiren görevlerde, açıklama ve çıkarım yapmada ve tahminde bulunmada sistematik bir şekilde farklı yollar takip ettiklerini buldular. Nisbett ve diğerleri, bulduklarını şu şekilde özetlediler:

> Biz, Doğu Asyalıların daha *bütüncül (holistic)* olduklarını tespit ettik, tüm alanı göz önünde bulunduruyor ve nedenselliği ona atfediyorlar, kategorileri ve formal mantığı nispeten daha az kullanıyorlar ve "diyalektik" akıl yürütmeye itimat ediyorlar Batılılar ise daha *analitikler*, öncelikle nesneye ve ve onun ait olduğu kategorilere dikkat ediyorlar ve onun davranışını anlamak için, formal mantık dahil olmak üzere kuralları kullanıyorlar.[16]

Nisbett ve diğerleri, bu bilişsel farklılıkların, ağırlıklı olarak bir yönden Antik Yunan diğer taraftan Antik Çin'in entelektüel sistemlerinden etkilenen çağdaş toplumların sosyal yapılarındaki farklılıklara atfedilebilir olduğunu hipotezleştirdiler. Onlara göre Yunan etkisindeki toplumlar, bireysel güce vurgu yapıp tartışmayı kıymetli gördüler. Çin etkisindeki toplumlar, fail olmayı bir bütün olarak sosyal müştereğe yerleştirip mutabakatı kıymetli gördüler. Farklı sosyal normlar ve bu farklı dünya görüşleri ve değer yargılarından kaynaklanan davranış modelleri, insanların dünyayı nasıl gördüğünü ve onunla alakalı nasıl akıl yürüttüğünü de etkiledi.

Weinberg, Nichols ve Stich bunu ve beraberinde ya analitik epistemolojiden çeşitli miktarda düşünce deneyimleri ile sunulan farklı sosyo-ekonomik grupların ya da farklı kültürel arka planlardan bireylerin olduğu birtakım çalışmaların yanı sıra kültürel farklılıklar hakkında olan diğer çalışmaları takip ettiler. Bu takip sürecini, kimileri içselcilik-dışsalcılık tartışmalarına değinerek kimileri de verilen inancın teminatı ve doğruluğu arasında alışılmadık bir tutarsızlık olan çeşitli Gettier tipi durumları ile ilgilenerek yürüttüler. Weinberg ve diğerleri tarafından elde edilen sonuçlar, Nisbett ve diğerleri tarafından elde edilen sonuçlar kadar net bir şekilde ifade edilmedi, fakat benimkiler ile onların amaçları için önemli olan husus, farklılıkların var olmasıdır.[17] Analitik epistemoloji, bütün katılımcıları arasında hem çeşitliliğin varlığını gizleyen hem de bizim "bilen" kavramımız için ne tür bir çeşitliliğin ifade edilmesi hususunda ihtiyaç duyulan bir tartışmayı engelleyen sezginin tekdüzeliğini savunmaktadır.

Bu bölümün amacı, daha önce de söylediğim gibi, Kartezyen epistemolojiye dair bedenleşmenin meta-etkilerini ileri süren eleştiriler ile temel-etkilerini ileri süren diğer eleştirileri ayırt etmekti. Eğer bir kişinin, bilmenin kendi başına bu tür özelliklere göre çeşitlilik göstereceğini düşünmek için hiçbir sebebi olmasa bile; bu kişinin, bilgi hakkındaki kuramlaştırmanın, kuramcının yapısının özelliklerinden etkilenebileceğini düşünmek için güzel bir nedeni olabileceği iddiasını tam olarak kavramayı başardığımı umuyorum. Fakat ben aynı zamanda, felsefenin belirli bir durumunda, maskülen önyargıların, bilişsel farklılığın varlığı halinde (ona karşı) kötü muameleye yol açacağının varsayılabileceğini iddia ediyorum. Özellikle, araştırma gruplarının her ikisinde de yer almayan biri olarak ben, onların değiştirmekle ilgilendiği bilişsel tekdüzeliğin varsayımları için bir açıklama (getiren) önerileri tartışıyorum. Ben, onların ve sizin

16 Nisbett ve diğerleri, "Culture and Systems of Thought", 2.

17 Naomi Scheman, Gettier durumları hakkındaki yargıların, birinin sosyal konumundan etkilenebileceği ihtimalini sezdi. Bakınız "Feminist Epistemology", *Metaphilosophy* (1995): 177-189, özellikle 187-189.

değerlendirmeniz için, içinde ayrımcılık olan, özellikle de maskülen ayrımcılığı içeren yöntemler hakkındaki bu feminist spekülasyonların, kuramlaştırmanın biçimini değiştirebileceğini arz ediyorum.

Bu bölümü, zihindeki cinsiyet farklılıkları konusu hakkında bir şey söylemeden sonlandıramam. Yukarıda belirttiğim gibi, feminist epistemoloji, sıklıkla görüş ayrılığı tezinin basit bir şekline -*Erkekler Mars'tan, kadınlar Venüs'ten* epistemolojik teşbihinin bir çeşidiymiş gibi- bağlı olarak kategorize edilir. Fakat feminist epistemoloji aslında varsayılmış cinsiyet farklılıklarını çok fazla önemsememesine rağmen "öğrenme yöntemleri"nde cinsiyet farklılıklarının var olduğunu göstermek için felsefenin dışında hatırı sayılır bir literatür gelişmiştir. Bu tarz çalışmaların çoğu, Carol Gilligan'ın etkileyici ahlaki muhakeme çalışmaları tarafından teşvik edilmiştir. Lawrence Kohlberg'in ahlâkî gelişim testinin performansında, önemli bir cinsiyet farkı olarak neyi ortaya çıkardığından esinlenerek, o (Carol Gilligan), ahlâkî muhakemedeki "farklı bir ifade"nin -Kohlberg'in, en yüksek ve en iyi biçimi olarak standartlaştırdığı "ifade"nin- varlığı ile desteklediğini iddia ettiği pek çok çalışma üretti. Gilligan, çalışmalarının, belirtilen sistematik görüş ayrılığını sergilediğini iddia etti: Erkekler, neredeyse cebir problemleri gibi problematik durumları düşünmede, soyut ilkelere itiraz yoluyla, ahlâkî ikilemleri ellerinde tutmaya eğilimli olurlarken; kadınlar daha bütüncül ve bağlamsal olarak düşünmeye ve durumu pek çok farklı bakış açısından anlamaya çalışmaya daha eğilimlidirler. Gilligan, erkek yaklaşımını "adalet perspektifi", kadın yaklaşımını ise "himaye perspektifi" olarak isimlendirmiştir. Kohlberg'in adalet perspektifinin gelişimi üzerindeki özel odak noktası, kaçınılmaz bir şekilde himaye perspektifinin kötülenmesi, yanlış tanımlanması ve basitçe göz ardı edilmesini sağlamıştır.[18]

Sonradan, bazı psikologlar, genel olarak bilme türleri açısından kadınlar ve erkekler arasındaki farkların varlığını gösterdiklerini iddia etmişlerdir.[19] Bununla birlikte eleştiriler bol miktarda bulunur. L. J. Walker, Kohlberg ölçeğini kullanan çalışmaların bir meta-analizinde, cinsiyet farklılıklarının çok da önemli olmadığını buldu[20] ve bilişteki cinsiyet farklılıklarına dair literatürün Mary Brabekk ve Ann Lorned tarafından yeniden gözden geçirilmesi, ayırıcı bir şekildeki kadın bilme yöntemi için çok az destek buldu.[21] Belki de Nisbett'in verisi ışığında, bilişte cinsiyet etkilerinin çok az olduğunu bulmak şaşırtıcı ve ironiktir çünkü Nisbett, feministlerin cinsiyetler arasında bulmayı tahmin ettiği ve farklılıkları açıklamak için çok benzer mekanizmaları varsaydıkları kültürlerarasılığın, farklılıkların sadece bir çeşidi olduğunu bulmuştur. Nisbett kendisi bazen küçük cinsiyet etkileri bulmuştur. Fakat bunlardan hiçbirisi çok önemli değildir ve bunlar, kültürel etkiler ile karşılaştırıldığında küçük etkilerdir.[22] Bu yüzden onların görüşlerinin aksi veriler, hâkim kültürel ortamın cinsiyetten kaynaklanan farklılıkları hiçe sayabileceğini göstermektedir onların verisi, yaygın kültürel ortamın, cinsiyetten kaynaklanan farklılıkları, ezici bir yenilgiye uğratabileceğini ileri sürmektedir – bu etkilerin ister biyolojik olduğu varsayılsın ister sosyal.

---

18 Carol Gilligan, *In o Different Voice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982).

19 En bilinen ornek pasaj, Mary Belenky, Blithe Clinchy, Nacny Goldberger ve Jill Tarule, *Women's Woys of Knowing: The Development of Self, Voice and Mind* (New York: Basic, 1986).

20 L. J. Walker, "Sex Differences in the Development of Moral Reasoning: A Critical Review", *Child Development* 55, 677-691.

21 Mary M. Brabeck ve Ann G. Larned, "What We Do Not Know about Women's Ways of Knowing", *Women, Men and Gender: Ongoing Debotes*'in içinde, ed. Mary Roth Walsh (New Haven: Yale University Press, 1997).

22 Kişisel yazışmalar.

Bu durumda cinsiyetin, epistemolojinin kuramlaştırılmasında etkisi olmuş olduğunu varsayarak şunu sorarız: Bu etkinin doğası nedir ve eğer varsa bu konuda biz ne yapmalıyız? İkinci soruyu cevaplamak için cinsiyetin, kuramsallaştırmayı etkilediği yöntemler konusunda bizim biraz daha net olmaya ihtiyacımız var. Her şeyden önce, felsefe yapanlar kümesinin *homojenliğinin* bozuk bir kuramsallaştırmaya yol açtığına dair iddiayı, bunun sorumlusunun, onların *erkekliği* olduğuna dair iddiadan ayırma ihtiyacı duyuyoruz. Bu ikinci iddia da ikiye ayrılıyor, ama öncesinde ilk iddia ile ilgili birkaç şey söylemem gerekiyor.

Bazı feminist epistemologlar, Helen Longino bunlar arasında en öne çıkan isimdir, felsefenin –ya da bu bağlamda herhangi bir alanın- erkekliği probleminin, onun *erkek* olmasından kaynaklanmadığını, ancak onun homojen olmasının neticesi olduğunu savunur. Longino'ya göre, bir grup araştırmacı birbirine çok benzer olduğunda, bir çeşit yanlılık ortaya çıkacaktır. Longino'ya göre bunun sebebi, herkesin aynı şeye inanması durumunda inancın, ihtilafa ya da ampirik teste tabi olması olasılığının önemli ölçüde az olmasıdır. Bakış açısı ve ilginin çeşitliliği, üretimin ve yeni fikirlerin test edilmesini teşvik eden ve yetersiz teoriler üzerine erken yakınlaşmaya engel olan temel gerilimler üretir. Şimdi, Kartezyen epistemolojinin varsayımlarından biri, bilmenin olmasıdır. Bu, diğer şeylerin yanı sıra tarafsızlık ve akılcılık gibi epistemik normların, ilk etapta, bireysel bilenlere uygulandığı anlamına gelir; bu, bireylerin, onların inançlarının ve düşüncelerinin nesnel ya da nesnel olmayan, rasyonel ya da irrasyonel, gerekçelendirilmiş ya da gerekçelendirilmemiş olarak değerlendirilmesidir. Longino, bu varsayıma itiraz etmektedir. Ona göre, nesnellik ve gerekçelendirme, esasen *toplumsaldır.* Longino'ya göre nesnellik, bireysel bilenlerin bir özelliği değildir ve olamaz. Çünkü sosyal ilişkinin üretken baskılarından izole edilen bilenler, herhangi bir epistemik konumun kısıtlamalarının üstesinden gelmek için gerekli olan test türlerine, inançlarını tabi tutamazlar. Nesnellik, bu yüzden, bireysel bir norm olmaktan ziyade sosyal bir normdur; nesnellik, düzgün bir şekilde oluşturulmuş epistemik topluluğun bir özelliğidir. Longino'nun, temelde, bireyler yerine toplumları kapsayan genel empirik metodu genişleten görüşü, *sosyal ampirizm* olarak adlandırılır.[23]

Longino'nun bakış açısına göre, eğer bizim teorisyenler topluluğumuzun tamamı, onların hepsinin erkek olması gibi kadınlardan oluşsaydı, bu durum da aksi durum kadar kötü sonuçlara sahip olurdu (ancak muhtemelen bu durumdaki kötü sonuçlar diğerinden başka bir şekilde ortaya çıkardı). Bunun sebebi, daha önce açıkladığım üzere, sözkonusu durumun zarar verici bir homojenlik olmasıdır. Herhangi bir feminist epistemologun, homojenliğin kendi başına problem olduğuna katılmayacağı konusunda şüpheliyim –hepimiz çoğulculuktan yanayız ve Longino'nun ortaya koyduğuna benzer gerekçelere dayanıyoruz. Fakat bazı feminist teorisyenler, homojenliğin tek başına bir problem olmadığını düşünmektedir. Bu durumda erkeksilik de bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden ikinci iddiaya dönelim.

23 Helen Longino, *Science as Social Knowledge* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990). Epistemik normlar, toplum içerisindeki bireylerden ziyade, öncelikli olarak bütün toplumlara uygulanarak anlaşılmalıdır görüşünün diğer önemli savunucuları Mirriam Solomon ve Elizabeth Anderson'dur. Bakınız Solomon'un *Social Empiricism* (Cambrdige, Mass.: MIT Press Bradford Books, 2001) ve Anderson'un "Knowlegde, Human Interests and Objectivity in Feminist Epistemology", *Philosophical Topics* 23 (1995): 27-58.

Söylenmesi gereken bir şey, cinsiyetin, kuramlaştırmada çeşitliliğin bir parametresi olduğudur. Söylenmesi gereken bir başka şey ise cinsiyetle olan çeşitliliğin kuramlaştırmadaki çeşitlilikle nasıl ilgili olduğudur. Olasılıkların ayrıştırılması için ben sizi, feminist literatür içerisinde tek aday olmamasına rağmen güncel olan bir ayrımla tanıştırayım: Cinsiyet vs. biyolojik cinsiyet. İnceliklerden ve tartışmalardan ayrı olarak düşünerek bu ayrım şöyledir: Biyolojik cinsiyet, genleri, endokrinoloji ve morfolojiyi içeren bir organizmanın fiziksel bir özelliğidir. İnsan türü cinsiyet açısından büyük oranda iki şekillidir, fakat bütünüyle böyle değildir ve esas itibariyle cinsiyet, genetik olarak belirlenmiştir. Cinsiyet, genellikle cinselliğe atanandır, fakat durum daima böyle değildir. Biyolojik dişiler "kadın" cinsiyetine atanır ve biyolojik erkekler "erkek" cinsiyetine atanır. Biyolojik cinsiyetin, cinsiyeti ne ölçüde belirlediği tartışmalı bir sorudur. 2002'de ABD'de cinsiyet rolleri, sistemimizin bir parçası olarak görünmektedir. Örneğin, erkekler savaşlarda savaşır ve kadınlar savaşmaz. Belki de bu olgu, erkekleri saldırgan eylemlere girişme konusunda hevesli kılan, kadınlarınsa bunlardan kaçınmalarına yol açan biyolojik farklılıkların kaçınılmaz değilse de öngörülebilir neticesidir; ama belki de bu zorunlu olmayan, toplumsal olarak müzakere edilmiş mutabakatların bir neticesidir (kadınların çanta taşıyıp da erkeklerin taşımamasında kesinlikle geçerli olduğu gibi). Her iki şekilde de bir mekanizma, yürürlükteki cinsiyet genellemesini elinde tutmaktadır ve bu, cinsiyetin, birinin savaşta savaşabilme ihtimali üzerinde bir etkisi olduğu doğrusunun güvenilir olması için yeterlidir. Şimdi mekanizmanın birinci türünü –sonucun sosyal anlaşmanın arabuluculuğu olmadan elde edildiği türünü- özcü (*essentialist*) mekanizma olarak ve ikinci türünü de sosyal yapılandırmacı (ya da kısaca yapılandırmacı) mekanizma olarak adlandıralım.[24]

Şimdi biz, cinsiyetin epistemolojiyi etkilediği iddiasının özcü versiyonuna karşı yapılandırmacıyı ayırt edebiliriz. Özcü versiyon, kuramcının biyolojijk cinsiyetinin, kuramcının deneyimlerinden, eğitiminden, kültürel arka planından veya sosyal pozisyonundan bağımsız olarak, kuramlaştırmanın bazı yönlerinde belirgin bir etksi olduğunu söyler. Eğer bazı kuramcıların iddia ettiği gibi, cenin beynindeki erkek cinsiyet karakterini açığa çıkaran hormon etkisi, matematikte erkeklerin kadınlardan daha iyi olmasına sebep oluyorsa bu, doğru olabilir; eğer bu, doğruysa, o halde biz, erkek kuramcıların matematiksel teoriler geliştirmede kadınlardan daha becerikli olmalarını bekleyebiliriz. Yapılandırmacı versiyon, kuramcının biyolojik cinsiyetinin, belki de sadece kuramcının biyolojik cinsiyeti ile ilgili olan belli bir toplumsal rolü, kuramcının ele geçirmesinin etkileri yoluyla kuramlaştırmayı etkilediğini söyler. Eğer bazı kuramcıların iddia ettiği gibi, erkekler kadınlara göre matematik çalışmak için daha fazla sosyal teşvik ve destek alıyorlarsa bu, doğru olabilir; eğer bu, doğruysa biz, hala erkek kuramcıların matematik teoriler geliştirmede kadınlardan daha zeki olduklarını umabiliriz. Açıkça örneklerimin de gösterdiği gibi kuramlaştırmanın içeriğinde ya da biçiminde cinsiyet farklılıkları hakkındaki kaba gerçekler, özcü ve yapısalcı hipotezler arasında bu farkların niçin var olduğunu belirleyemez. Buna karar vermek için, şimdiye kadar incelediklerimizden farklı kanıt ve argümanlara ihtiyacımız vardır.

Epistemolojide kuramlaştırma üzerinde cinsiyetin iddia edilen etkilerinden biri de daha önce tartıştığım üzere filozoflarla ilgili olan eğilimdir, çünkü onların tamamı erkektir veya farklılıkları görmezden gelmiş ya da yermişlerdir. Bunu açıklamak için benim önerdiğim mekanizma, yapısalcıdır. Ben birinin, erkek olmakla kibirli olmak

24 Bunlar ve ilgili ayrımların daha kesin ve ayrıntılı anlatımı için bakınız Sally Haslanger, "Ontology and Social Construction", *Philosophicol Topics* 23 (1995): 95-125.

arasında biyolojik bir ilişki olduğunu söyleyen özcü bir mekanizma önerebileceğini varsayıyorum, fakat feminist eleştirmenlerin aklında böyle bir şey yoktur. Feminist iddia, erkek egemen toplumlarda (ve toplumların nasıl erkek egemen olduklarını bir an için kenara bırakalım), erkekliğin sosyal ayrıcalıkla ilişkili olması ve sosyal ayrıcalığın da bir tür kibir üretmesidir. Eğer bu, bir mekanizmaysa, cinsiyet doğrudan, o ya da bu şekilde cinsiyetli bir bedene sahip olmanın etkilerinden ziyade cinsiyeti inşa eden sosyal rolü ele geçirmenin etkileri yoluyla kuramlaştırma ile ilgilidir.

Cinsiyetin kuramlaştırmayı etkilediği yöntemin yapılandırmacı açıklamasının bir çeşidi, feminist epistemolojide neredeyse bütün çalışmaların merkezinde yer alır; bu, kadın ve erkek düşüncesinin yöntemi arasında (şu an söyleyebileceğim üzere) özsel farklılıklar olduğunu söyleyen fikrin feministlere cazip gelmediğine dair benim daha önceki iddiamı tekrarlamanın sadece başka bir yoludur. Feminist epistemologların çoğunluğu -gerçekten benim tanıdıklarımdan her biri- Kartezyen epistemolojiye karşı özcü olmayan yapısalcı eleştiriler sunmaktadır. Nisbett ve onun meslektaşları ile Weinberg, Nichols ve Stich'in, kültürel farklılıklar için, belgelerinde özcü açıklamalardan ziyade yapısalcının tarafını tuttukları dikkatten kaçmamalıdır. Diğer taraftan, Weinberg, Nichols ve Stich'in, Kartezyen epistemoloji (olarak adlandırdığım) programa getirdikleri itiraz, farklılıkların varlığı için getirilen açıklama gözetilmeksizin ele alınmalıdır. Onun, kültürel olarak kökleşmiş alışkanlıklar ya da sinir sistemindeki farklılıklar olup olmadığı, epistemik konulardaki yargıları ya da bilişsel görevlerdeki performansta gözlenen farklılıkları açıklar. Epistemoloji, bütün bilenlerin benzer olmadığı ortaya çıkarsa ne söylemek gerektiğini, hesaplamak zorundadır.

Epistemolojide kuramlaştırmanın yapısalcı açıklamalarını savunan pek çok feminist filozof vardır. Bu şekildeki önemli bir kuramsal tür de *bakış açısı teorisidir.* Bakış açısı teorisi, Marksist düşünce kökenlidir ve Nancy Hartsock, Sandra Harding, Robin May Schott, Naomi Scheman ve bell hooks (Gloria Jean Watking) gibi kuramcılar tarafından feminist amaçlara adapte edilmiştir.[25] Irk ve feminist kuramcısı olan bell hooks, ırk ve cinsiyet hesaplarının her ikisini de ele alan bir bakış açısı teorisi geliştirdi[26] ve Marilyn Frye, lezbiyen bakış açısnı savundu.[27] Bakış açısı teorilerinin tümü, şunu söyler: Sosyal olarak tabakalaşmış bir toplumda, farklı sosyal pozisyonlar, ayırt edici epistemik pozisyonlara sebep olur ve bazıları, diğerlerinden daha iyidir. Özellikle, ezilen bir grubun bir üyesinin epistemik pozisyonu, en azından prensipte, zulmedenin epistemik seviyesine karşı üstündür. Bunun nedeni, zulmedenlerin nesnel olarak doğru olmayabilen (ve tipik olarak da doğru olmayan) kendi üstün konumlarını haklı çıkardıkları ve rasyonalize ettikleri tabakalaşmanın nedenleri hakkında doğru bir hikâye inşa edilmesinde ve projelendirilmesinde menfaatlerinin olmasıdır. Ezilen grup üyeleri, hayatta kalmak için bu hikâyeyi anlamaya ve hatta bunun doğru olduğuna inandıklarını iddia etmeye ihtiyaç duyacaklardır. Fakat onları ezenlerin aksine, ezilen grup üyelerinin bu hikâyeyi doğru olarak kabul etmek için hiçbir sebepleri yoktur.

25 Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", Harding ve Hintikka'nın içinde, *Discovering Reality*, 283-310; Sandra Harding, "Rethinking Standpoint Epistemology: 'What Is Strong Objectivity?' *Feminist Epistemologies*'in içinde, 49-82; Robin May Schott, "Resurrecting Embodiment: Toward a Feminist Materializm", *A Mind of One's Own: Feminist Essoys on Reoson ond Objectivity*'nin içinde, ed. Louise M. Antony ve Charlotte Witt (Boulder: Westview, 1993); Naomi Scheman, "Feminist Epistemology".

26 Bell Hooks, *Feminist Theory: From Morgin to Center* (Boston: South End, 1984).

27 Marilyn Frye, "To be and Be Seen: The Politics of Reality", *The Politics of Reality*'nin içinde (Freedom, Calif.: Crossing, 1983), 152-174.

Aynı zamanda, eğer ezilen bireyler, aktiviteleri, toplumun günlük yaşamının merkezi olan bir grubun üyeleri (Marksist versiyonda işçiler; feminist versiyonda kadınlar) ise o halde onlar, gerçekte kimin kime bağlı olduğunu ve benzerini görmek ve sosyal mekanizmanın gerçek işleyişlerini gözlemlemek için daha iyi bir seçeneğe sahiptirler. Eğer ezilen bireyler, tabakalı bir toplumun içerisinde yer alan bireyler olarak, kendi durumlarına dair eleştirel bir farkındalık geliştirebilirlerse, o halde onların, ayrıcalıklı bir bakış açısı elde etmiş olduğu söylenebilir. (Süreç, geleneksel bakış açısı teorisindeki "sınıf bilinci"nin inşa edilme sürecidir ve feminist bakış açısı teorisindeki "bilinçliliği artırma" sürecidir.)

Feministler, bakış açısı kuramcıları tarafından varsayılan mekanizmaların bazen sunulduğu gibi çok düzenli ve çok acımasız çalıştığına ikna edilmemiş olsalar bile, marjinalliğin birtakım epistemik ayrıcalıklar bahşettiği fikri, pek çok feminist tarafından kabul edilen bir fikirdir. Pek çok feminist kuramcı, marjinalin epistemik bakış açılarının teklif ettiği içgörülerin, ayrıcalıklı pozisyonları işgal edenler için ulaşılabilir olmadığını (ya da kolayca ulaşılabilir olmadığını) kabul etmektedir. Fakat aynı zamanda onlar, marjinalliğin, eğitime erişilebilirliğe indirgenmekten psikopatolojinin riskinin yükseltilmesine kadar her şeyi kapsayan kesin epistemik maliyetler içerdiğini de kabul etmektedirler.[28] Pragmatik ve politik bir açıdan yaklaşıldığında, bakış açısı teorisi ile ilgili bir diğer sorun, onun ya marjinal bireylerin tecrübesini sahiplenmeye (mesela bir beyaz kadının, kendi konumunu desteklemek için, bir siyahi kadının günlüğünün nüfuzunu "ödünç alması") ya da bu tecrübeyi romantikleştirmeye izin verir gibi görünmesidir. Bu yöntemlerden biriyle muamele edilen bireyin deneyimine yapılan bireysel haksızlığın yanı sıra, benimseme ve romantikleştirme, marjinal kişinin bakış açısında gerçekleşen epistemik avantajları etkisiz hale getirir, çünkü bu, her bir durumda, gerçekten oyunun içerisinde yer alan marjinal olmayan insanın epistemik seviyesidir.

Standart bir şekilde bakış açısı teorisi olarak sınıflandırılmamasına rağmen, bakış açısı teorileri ile, bileşik ya da tabakalı bir toplumda yer alan bireyin konumunun sistematik epistemik sonuçlara sahip olduğu fikrini paylaşan diğer bakış açıları vardır. Bunlardan Evelyn Fox Keller ve Naomi Scheman'ın her ikisi tarafından benimsenen bakış açısına göre, hürmete layık bir şekilde yapılandırılmış bir ailenin içerisindeki bir bebeğin konumu, bir kişinin diğer insanlarla ve dış dünya ile olan ilişkisine dair nihâî bakış açısı için sonuçlara sahip olan (benlik kavramını) yaratır.[29] Bu bakış açısı, psiko analitik teorinin soyundan gelen "nesne ilişkileri teorisi"ne yaklaşmaktadır. Bu teoride, erkek ve kız çocukların her ikisi de cinsiyet kimliklerini kendi kendilerine inşa etmek zorundadırlar ve bunu yapmak için ebeveynlerini rol model olarak almaktadırlar. Ancak, ataerkil bir toplumda, kadınlar çocuk bakımından neredeyse tek başına sorumludur (birçok durumda, bu kadın, çocuğun annesi olacak, fakat eğer anne değilse, genellikle diğer bazı kadınlar olacaktır.) Bu, erkekler bunun tam tersini yapmak zorundayken, kızların basitçe bakıcı yetişkin olarak tanımlanarak kadın olma duygusu ile gelişebileceği anlamına gelmektedir–erkek olmak hiçbir biçimde benim kadın bakıcı olmam gibi değildir. Keller ve Scheman'a göre değişik sonuçlar vardır. Keller, erkeklerin, kendileri dışında tecrübe ettikleri her şeye karşı patolojik bir ayrım hissi geliştirdiklerini savunur –onların bir erkek kimliği oluşturmak için, kendileri ve

28 Örneğin, bakınız Bat-Ami Bar On, "Marginality and Epistemic Privilege", Alcoff ve Potter'ın içinde, *Feminist Epistemologies*, 83-100.

29 Keller, "Gender and Science" ve Scheman, "Feminist Epistemology".

onların kadın bakıcıları arasında çizmeye ihtiyaç duydukları psişik dışlayıcı bir bariyer. Keller bunun, gerçekten bilimsel araştırmayı engelleyen nesnellilk kavramının azizlik mertebesine yükselmesine yol açtığını savunur –daha iyisi, o, doğa ile bir sempatik ve simbiyotik bir ilişki geliştirmeyi savunur.[30] Scheman'a göre, erkeğin kadının zıttı olarak tanımlanma süreci, erkeklerin kendilerini içinde bulduğu feminenliğin herhangi bir izini inkâr etmek ya da aşağılamak için güçlü bir ihtiyaçla büyüdüğü anlamına geliyor. Bu, aldatma ve sahtelik hakkındaki kaygıların beslendiği şüphecilik gibi problemlerle birlikte sapkın bir cazibe ile ve kadınla ilişkilendirilen duyu ve duygular gibi kabiliyetlere güvensizliğe eğilim ile sonuçlanmaktadır.

Feministlere, felsefenin erkekliğinin epistemolojiyi bozduğunu düşündüren bir başka durum ise bizler gibi varlıkların gündelik varoluşlarının detaylarıyla ilgilidir. Ataerkil toplumlarda cinsiyet rollerinin içeriğinin büyük bir kısmı, "bakım" işinin atanması ile ilgilidir. Ev işi, yemek pişirme, çocuk bakımı ve hastanın bakımını içeren belirli bazı işler, geleneksel olarak kadınlara düşer ve bu durum, kadınlar ile vücut, maddî şeyler, somut ve gündelik olanla kurulan bağlantı birliklerinin modeli ile uyumludur. Felsefi düşünmenin içeriği, bu bölünmeyi, felsefi soruların son derece soyut bir yolla şekillendirdiği sonuçla birlikte ve araştırmanın altındaki kavramların somut örneklemelerine biraz dikkat çekilmesi ile birlikte yansıtır.

Kartezyen bilen, bir paradigma durumunu sağlar. Bilen, kesinlikle cinsiyetsiz olarak gerçekten bir vücudu olmadan ve belirli bir konumu olmadan düşünülür. Şimdi bu makalenin başlangıcına işaret ederek bir kimsenin, bilenlerin aslında Kartezyen benlikler olduklarını söyleyen Kartezyen epistemologlarla hemfikir olmasının gerekli olmadığını –onların gerçekten de bir insanın bilmek için bedene ihtiyacı olmadığına inanmalarının lüzumu olmadığını ifade etmek isterim. Fakat burada bedenleşme hakkındaki detayların ya da bir kimsenin bedenleştiği durumun, ehemmiyetli fenomenler ve ilişkilere etki etmedikleri varsayılmaktadır. Bizler de pekâlâ Kartezyen benlikler olabilirdik –ya da kavanozdaki beyinler olabilirdik- ve gerekçelendirme de bilgi de önceden ne idiyse o olmaya devam ederdi.

Şimdi benim düşünceme göre epistemolojinin bu düşünme yöntemine karşı ilk ve en yıkıcı itiraz, (kesinlikle en erkek olan!) Quine'ın, epistemoloji içerisindeki akılcı yeniden inşa etme programına olan hücumundan geldi. Quine'ın vurgusu, deneyimin ışığı altında bilgi arayışı ve inancı gözden geçirme konusunda nasıl yol almamız gerektiğini anlamaya yönelik –normatif bir epistemoloji içerisindeki- herhangi bir girişimin, bizim bilgi arayan davranışımızın başarılı olduğu durumları empirik bir şekilde araştırarak başlamak zorunda olmasınadır.

Böyle bir araştırmanın ilk açıklığa kavuşturacağı gerçek, bilgi-arayışı açısından bizlerin bedenleşmiş varlıklar oluşumuzun ve nasıl bedenleştiğimizin bilinmesinin çok önemli olduğudur. Sonsuz olan, beslenmeye ya da dinlenmeye ihtiyaç duymayan, epistemik risklere müsamaha göstermesi için herhangi bir gerekçesi olmayan ve bu yüzden tümevarımsal mantığın hiçbir çeşidine ihtiyaç duymayan bir varlık düşünün. Diğer taraftan biz, sıkı kısıtlamalar altında faaliyet gösteriyoruz –kesinlik tamamen işin içine girmeden çok önce karar vermemiz gerekiyor, eğer böyle olmasaydı hayattayken elde ettiğimiz sonuçları yayınladığımızı görmek nasip olmazdı. Verilen bu şeyler ışığında, Quine'a göre, normatif bir epistemoloji geliştirmenin en iyi yolu,

30 *A Feeling fort he Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (San Francisco: Freeman, 1983) 'in içinde yer alan Barbara McClintock'un uygulamasının açıklamasına bakınız.

bizim gibi varlıkların aşmak zorunda olduğu bu tarz kısıtlamaların ciddi bir şekilde kaldırılması ve neyi öğrenebileceğimizi öğrenmede bizi başarılı kılacak stratejilerin keşfedilmesidir.

Bazı feminist kuramcılar, bunda, bilmenin çeşitli yönlerinin ihmaline yol açan Kartezyen epistemolojideki yetersizliklerin giderilmesi için ve bizden ısrarla toplumsal değişmenin desteklenmesi ile ilgilenmemizi isteyen epistemolojik soruların üzerine eğilmek için güzel bir sistem olarak Quine'ın "doğallaştırılmış epistemolojisi"ni buldular.[31] (Quine'ın, teorisinin bu özel uygulamasına asla göz yummayacağı söylenmelidir.) Örneğin, feministlere göre bilmenin sosyal boyutlarının daha iyi anlaşılmasına büyük bir ihtiyaç vardır. Tabiki de Longino ve diğer sosyal empiristler, bu gereksinimin birazını karşılıyorlardı. Fakat özellikle bizim tanıklık yapma ya da bir başkasını tanık gösterme pratiğimiz hakkında başka da sorular mevcuttur. İnsanın epistemik pratiğinin hayati bir unsuru olan bu tanıklık, bilgi hakkındaki doğallaştırma yaklaşımından kaynaklanan bir içgörüdür, fakat tanıklığın neleri içerdiği konusunda bizi eğitmek için en çok uğraşanlar, feministler olmuştur. Özellikle üç yazar, Annette Baier, Lorraine Code ve Karen Jones, diğer insanlarla olan epistemik sorumluluğumuzun sosyal ve ahlâkî boyutlarına (dair) anlayışımızı, güçlendirdiler. Bunu, Baier ve Jones, şahitlikte *kanıtın* rolünü vurgulayarak ve Code *epistemik sorumluluk* kavramını keşfederek, gerçekleştirdiler.[32] Allison Jaggar genel olarak duyguların epistemik önemini savunurken, iyi bir bilmenin duygulardan arındırılmış olması gerektiği fikrinin itibarını sarsmaya çalıştı.[33]

Bilgiye, bilgi gerçekte olduğu gibidir şeklinde bakmanın önemi hakkında aynı anlayışla uyarlanan başka bir kuramsal çerçeve, *yerleşik bilgi* çalışmasıdır. Burada önde gelen fikir, bilmenin ortaya çıktığı durumdan "bilen"in soyutlanmasının verimli olamayacağıdır, aslında bilgi, bileni ve bilenin çevresini içeren bileşik bir fenomendir.[34]

Açıklamak istediğim son eleştiri, baskıcı hiyerarşilerin tanıtımında ve meşrulaştırılmasında bilimin oynadığı rolle ilgilidir. Feministler ve diğer ilericiler, şimdiye kadar, bilimin, cinsiyetçi, ırkçı ya da sınıfçı teorilere, küçük bir meşruiyet ile ya da hiçbir meşruiyet olmaksızın, otorite verdiği çok sayıda durumu belgelediler.[35] Bilimsel otorite tarafından inşa edilen mekanizmaları anlamak ve uzman olmayanların sesleri ile bağıntılı süreçlerin zaman zaman susturulması, gerçekten, herhangi bir feminist epistemolojinin gündemindeki büyük bir öğedir. Aslında bu, belki de bedenleşmenin epis-

31 Jane Duran, *Toward o Feminist Epistemology* (Lanham, Md. Rowman & Littlefield, 1991); Lynne Hankinson Nelson, *Who Knows? From Quine to o Feminist Empiricism* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); ve Louise Antony, "Quine as Feminist: the Radical Import of Naturalized Epistemology", Antony ve Witt'in içinde.

32 Bakınız Annette Baier, "Trust and Anti-Trust", *Ethics* 96 (1986): 231-260; Lorraine Code, *Whot Can She Know? Feminist Theory ond the Construction of Knowledge* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991); Karen Jones, "The Politics of Credibility" *A Mind of One's Own*'un içinde, gelecek 2. Baskı.

33 Alison Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Women, Knowledge ond Reality*'nin içinde, ed. Ann Gary ve Marilyn Pearsall, 2. Baskı. (New York: Routledge), 166-190.

34 Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Sciense Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Simions, Cyborgs ond Women: The Reinvention of Noture*'ın içinde (New York: Routledge, 1991) ve Mirriam Solomon, "Situatedness and Specificity", Symposium on Situated Cognition, Eastern APA Meetings, Atlanta, 29 Aralık 1996.

35 Çok küçük bir örnek: Barbara Ehrenreich ve Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Yeors of the Experts' Advice to Women* (New York: Doubleday, 1989); Ruth Hubbard, *The Politics of Women's Biology* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1992); ve Leon Kamin, *The Science ond Politics of IQ* (Mahwah, N.J.: Erlbaum, 1974).

temoloji üzerinde birleşme ve çözülme açısından etkileri hakkında düşünmenin en iyi yolu olabilir. Özsel olarak bedenleşmiş failleri bedenleşmeden yoksun bir şekilde ele alma şeklindeki Kartezyen teşebbüs, çok açık bir biçimde bağıntısız bir epistemolojiye –bilgiyi yalnızca soyut terimlerde bulan bir epistemoloji yapma yöntemine- yol açmaktadır. Bağıntısız epistemolojiye ihtiyaç olmadığını söylemiyorum. Ben, gerçekten, gayretli bir şekilde Kartezyen yaklaşımın, herhangi bir epistemolojik projenin gerekli bir bileşeni olduğunu savunuyorum. Fakat bunun, bizim ihtiyacımız olanın tamamı olmadığı asla unutulmamalıdır, bu, felsefenin kendine has ilgisi ve güzelliği haricinde bizim sıradan, somutlaşan yaşamlarımız tarafından ortaya atılan gerçek soruları cevaplamak için gereklidir.

# 17. BÖLÜM

Noah Lemos

# EPİSTEMOLOJİ VE AHLAK

Çeviren: İlhami Çıtır

Ahlak felsefesi, geniş anlamıyla hangi eylemlerin ahlaki olarak doğru ya da yanlış, hangi türden şeylerin kendi başına (intrinsically) iyi ya da kötü ve hangi karakter özelliklerinin erdemler ya da erdemsizlikler olduğuyla ilgilenir. Bu meseleler hakkında bilgiye ya da gerekçelendirilmiş inanca sahip olup olmadığımız ve sahipsek nasıl sahip olduğumuz, ahlak epistemolojisinin temel bir konusudur. Bu makalede, ahlak epistemolojisinde ortaya çıkan bazı temel problemleri ve bu problemlerin çözüm önerilerini özetlemeye çalıştım. Bu makale dört bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, ahlaki şüpheciliğin bazı temel argümanlarını ele alır. İkinci bölüm, ahlak epistemolojisi ve ahlak felsefesine nereden başlanması gerektiğine dair bazı görüşleri değerlendirir. Üçüncü bölüm, ahlaki ve değerlendirici (evaluative) inançların epistemik gerekçelendirmesinin yapısı ve kaynağıyla ilişkili olmaları sebebiyle bağdaşımcılık (coherentism) ve güvenilirci temelciliği de (reliabilist foundationalism) içine alacak şekilde temelcilikle ilgilidir. Son bölüm, ahlak felsefesi ve ahlak epistemolojisine nereden başlanması gerektiği problemine ve daha özel olarak ise, genel ahlaki prensipleri ve tikel ahlaki yargıları keşfetmek ve değerlendirmek için ahlaki inançlarımızın "dışarıda bırakılması" gerektiğini savunan görüşe tekrar geri döner. Problemlerin bu özeti ve çözüm arayışları, asla eksiksiz ya da kapsamlı değildir. Daha da önemlisi, önerilen çözümler pek çok durumda, bu makalenin boyutlarının ötesindeki meselelerin daha geniş incelenmesine bağlı olan, en nihayetinde geçici çözümlerdir. Dolayısıyla örneğin, ahlaki temelciliğin ahlak epistemolojisinde nihai olarak yeterli bir görüş olup olmadığı, temelciliğin bu makalede bahis konusu yapılmayan çeşitli itirazlara karşı genel olarak savunulup savunulamayacağına bağlı olacaktır. Herhangi bir araştırma ya da özette olduğu gibi, konu alanının derinliği ve genişliği arasında, genellikle biri lehine diğerinden ödün verme söz konusudur. İkisi arasında orta yolun nerede bulunacağı, Aristoteles'in söyleyebileceği gibi basirete kalmıştır, bu yüzden kör noktalar için peşinen özür diliyorum. Bu uyarıdan sonra şimdi ahlaki şüpheciliğe dönelim.

## AHLAKİ ŞÜPHECİLİK

Bazı ahlaki inançların bilgi örnekleri olup olmadığı ya da epistemik gerekçelendirmeye sahip olup olmadıkları derinlemesine tartışılır. Ayrıca, ahlaki bilginin destekçileri arasında bile, bu bilginin nasıl mümkün olduğu ve onun kaynaklarının ne olabileceği hakkında açık bir uzlaşma yoktur. Bununla birlikte, bu durum sadece ahlaki inançlara özgü değildir. Aynı şey elbette dışsal dünya ve başka zihinlerle ilgili inançlar için de söylenebilir. Bazı filozoflar, dışsal dünya ve başka zihinler hakkında herhangi bir şey bilebileceğimizi reddeder. Böylesi bir bilgiye sahip olduklarını düşünenler arasında ise, bu tür şeyleri nasıl bildiğimizle ilgili açık bir anlaşma yoktur. Ahlak epistemolojisiyle ilgilendiğimiz için genel şüpheciliği örneğin ahlak, başka zihinler ve dışsal dünya gibi belirli bir alandaki şüphecilikten ayıralım. Genel şüpheciliğin, herhangi bir türde bilginin ve epistemik olarak gerekçelendirilmiş inancın olmadığını savunan görüş olduğunu varsayalım. Ahlaki şüphecilik, tersine, ahlaki bilginin ve epistemik olarak gerekçelendirilmiş ahlaki inançların olmadığını savunan görüştür. Elbette, eğer genel şüphecilik doğruysa, bu durumda ahlaki şüpheciliğin de doğru olduğu sonucu çıkacaktır. Ancak ahlaki şüpheciliğe bağlanan pek çok kişi, genel şüpheci değildir ve ahlaki şüpheciliğin dışsal dünya ve başka zihinler gibi diğer alanlardaki şüphecilikten daha yaygın olduğu görülür. Pek çok ahlaki şüpheci, ahlaki bilgi ve gerekçelendirmeye özgü bir problemin olduğunu düşünür ve bu görüşlerini desteklemekte çeşitli düşünceler geliştirirler. Ahlaki şüpheciliğe göre, en önemli argümanlar arasında uzlaşmazlık argümanı ve açıklayıcılık koşuluna başvuran argüman vardır. İlk argümanla başlayalım.

Bazı ahlaki şüpheciler, çeşitli ahlaki bakış açılarını ve özel kültürlerin tutumlarını aşan ahlaki doğruların bir bilgisi olduğu görüşüne meydan okurlar. Onlar bu meydan okumayı, derin ve çözülemez ahlaki uzlaşmazlık olarak görünen şeylere dikkat çekerek yaparlar.[1] Kölelik, tek eşlilik, bebek öldürme ve cenaze töreniyle ilgili ahlaki inançlar, kültürler arasında farklılık arz eder. Kendi toplumumuzda kürtaj, idam cezası ve homoseksüelliğin cevazı konusunda derin uzlaşmazlıklar vardır. Böylesi uzlaşmazlıklar derin ve kapsamlı olmakla kalmaz, çözüme de dirençli görünürler. Şüpheciye göre bu uzlaşmazlıkların en iyi açıklaması, belirli bir kültürün tutumlarını aşan objektif ahlaki doğrular ve ahlaki olguların olduğu zannından ziyade, ahlaki tutumların basitçe çocuk yetiştirme tarzı ve sosyalleşmedeki farklılıkları ifade etmesidir. İnsanlar ahlaki davranışlarını, objektif ahlaki doğruları kavramaları sebebiyle değil, onların yetişme tarzı ve sosyalleşmeleri sebebiyle devam ettirir. Bu görüşler, sıklıkla ahlaki bilginin objektif ahlaki olguları yargılamakta bir güvenilirliği gerektireceği görüşüyle ilişkilendirilir. Ancak uzlaşma eksikliği, objektif ahlaki konular hakkındaki güvenilirlik eksikliğinin göstergesi olarak kabul edilir. Şüpheci, görsel bildirimlerdeki yaygın farklılıklar dikkate alındığında, insanların şekil ve boyutun objektif nitelikleriyle ilgili algısal yetilerinin güvenilirliğinden şüphe etmek için gerekçemiz olduğu gibi, ahlaki yargılardaki yaygın uzlaşmazlığın da, insanların ahlaki yargılarının güvenilirliğinden şüphe etmek için bir sebep teşkil ettiğini iddia eder. Basit şekilde, insanlar ahlaki konular hakkında güvenilir değilse, o halde onların ahlaki bilgiden yoksun olduklarını düşünmek için sebep vardır.

Ahlaki bilginin varlığını savunan ahlaki bilişselci, bu tarz argümanlara çeşitli cevaplar verir.[2] Birincisi; objektif ahlaki doğru yargılarının güvenilir olmayan yargıçları olduğumuz ve ahlaki bilginin olmadığı iddiaları, ahlaki uzlaşmazlığın düşünülebilir bir düzeyi dikkate alındığında, makul görünebilir. Ancak bu uzlaşmazlığın hangi

düzeyde olduğu ve ona ne kadar yakın olduğumuz açık olmaktan uzaktır. Özellikle uzlaşmazlığın boyutlarına odaklanırsak, uzlaşmazlık argümanı daha makul görünür. Ancak ahlaki bilişselci, haklı bir şekilde, bize mevcut ahlaki uzlaşmanın geniş boyutunu hatırlatır. O, uluslararası toplum tarafından geniş oranda kabul edilen Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmesi ve öldürme, hırsızlık, saldırı ve tecavüze karşı yasaklamaların geniş ölçüde kabul görmesi gibi hususlara işaret edebilir. O, kültürümüz içindeki bilinen sıradan ahlaki gerçeklere ve nadiren telaffuz ettiğimiz, ancak hepimizin inandığı ya da inanmaya yatkın olduğu başka bilinen gerçeklere de işaret edebilir. Bunlar, kişinin trafikte ters yöne girmemesi, yayalara çarpmaması ve bir iş adamının sekreterinin karnını deşmemesi gerektiği gibi ahlaki gerçekleri içerir. Ayrıca bilişselci, farklı sosyal şartlara aynı genel ahlaki prensibin uygulanmasını kapsadığı sürece, bazı ahlaki uzlaşmazlık örneklerinin yalnızca zahiren uzlaşmazlık olduğunu belirtebilir. Örneğin, faydayı maksimize etme ve bütünün iyiliğini artırma gibi ahlaki prensipler, onlardan daha az çetin bir çevrede yaşayanların bu şekildeki bir pratiğini gerekçelendirmeksizin, çetin çevre şartlarında yaşayan Eskimoların çocuk öldürme pratiklerini gerekçelendirebilir. Farklı cenaze töreni pratikleri, saygı gösterme prensibiyle tutarlı ve onu destekleyen pratikler olduğu halde, bir insana saygı göstermenin farklı geleneksel ya da örfi yollarını yansıtabilir.

Bilişselci, geniş ahlaki uzlaşma alanına işaret etmenin yanında, ahlaki uzlaşmazlığı da ahlaki bilginin olmamasını gerektirmeyecek bir şekilde açıklayabilir. Algısal durumlardaki uzlaşmazlık örnekleri, algısal hatanın nasıl ortaya çıktığının bir açıklaması verildiğinde, algının genel güvenilmezliğini desteklemez. Algısal bildirimlerin zayıf ışık, uzaklık, göz hastalığı gibi belirli şartlar altında farklı olduğu gerçeği, algının genellikle güvenilir olmadığı ya da algısal bilginin olmadığı görüşünü desteklemez. Dolayısıyla ahlaki bilişselci, ahlaki inançlar için ayrıca bir "hata teorisi" geliştirebilir. Örneğin o, birtakım ahlaki inançların, Tanrı ya da tanrıların emirleri, eylem ve planların sonuçları ve bir insanın doğası gibi ahlakla ilgili olmayan (nonmoral) olgular hakkındaki yanlış inançlara dayandığını belirtebilir. Ahlakla ilgili olmayan olgular hakkındaki uzlaşmazlık ve yanlışlar, ahlaki uzlaşmazlık ve yanlışlara sebep olabilir ve çoğu kez olmuştur. Ancak böylesi uzlaşmazlıklar, genel ahlaki prensiplerin ve tikel ahlaki iddiaların bilgisinin olmadığına işaret etmez. Bilişselci, bazı durumlarda ahlaki uzlaşmazlığın, taraflardan biri ya da ikisinin de bencillik, tarafgirlik ve partizanlık gibi hususlar tarafından etkilendiği olgusuyla açıklanabileceğine de işaret edebilir. Bu gibi hususlar, kişinin ahlaki yargısını, uzlaşmazlık ve yanlışa sebep olacak şekilde etkileyebilir. Bunun da ötesinde, ahlaki bilişselci, ahlaki şüpheciliği destekleyen kapsamlı bir güvenilmezliği kabul etmeksizin, belirli ahlaki konular hakkında pek çok insanın gerçekten güvenilir olmadığını da kabul edebilir. O, bir kişinin *ahlakla ilgili olmayan* olguların belirli bir alanıyla ilgili güvenilir olmaması sebebiyle, o kişinin bu tür olguların bütününe dair güvenilir olmadığı sonucuna varmanın zor olacağına işaret edebilir. Çeşitli biyolojik, astronomik, teolojik gerçekler hakkında güvenilir olmayan bir yargıya sahip olan Presokratik bir filozof, başka insanların varlığı, onların düşünceleri ve duyguları, çevresindeki orta boy nesnelerin şekil ve boyutları gibi ahlakla ilgili olmayan pek çok konuda son derece güvenilir olabilir. Böylece dağıtımcı adalet, vergi politikaları, sağlık hizmetleri gibi politik durumlarla ilgili ahlaki konular hakkında çok güvenilir olmayan bazı insanlar, kaldırımda yürümek ya da ters yola girmemek gibi daha sıradan ahlaki konular hakkında oldukça güvenilir olabilir. Ahlakla ilgili olmayan bazı konular hakkındaki güvenilmezliğin, bu konuların bütünü hakkında bir güvenil-

mezliği gerektirmediği gibi, bir takım ahlaki konu hakkındaki güvenilmezlik de, onların tamamı hakkındaki bir güvenilmezliği gerektirmez.

Ahlaki bilişselci, ahlaki yargı alışkanlıkları ve yatkınlıklarımız yanında, ahlaki inançlarımızın pek çoğunun da yetişme tarzımız tarafından derin bir şekilde etkilendiğini de kabul edebilir. Ancak o, aynı şeyin ahlakla ilgili olmayan inançlarımız ve yargı alışkanlıklarımız için de geçerli olduğunu belirtebilir. Bilim, tarih ve coğrafya hakkındaki inançlarımız, yetiştirilme tarzımız tarafından derin bir şekilde etkilenir ve yetiştirilme tarzımız ve sosyalleşmemiz, inançları eleştirel bir şekilde kanıt temelinde oluşturup oluşturmadığımız, mantık prensipleriyle az çok uyumlu olup olmadığımızı da içerecek şekilde, inançlarımızı oluşturma yatkınlıklarımızın çoğunu da etkiler. Bilim, tarih ve coğrafya hakkındaki inançlarımızın belirli bir kültürel çevre içindeki eğitim ve terbiyeyle kazanılması, onların bilgi örnekleri olmadıkları anlamına gelmez. Üstelik farklı kültürlerin bilim, tarih ya da coğrafya hakkında farklı görüşleri savundukları gerçeği, görüşlerimizin sadece kültür içindeki tutumlarımızı yansıttığı ve objektif bilimsel, tarihsel ve coğrafi doğruların olmadığı anlamına gelmez. Bu anlama geldiği kabul edilirse bu durumda, problemin en azından ahlakla ilgili özel bir problem olmadığı söylenebilir. Bu durumda objektif ahlaki doğrular, bilimsel ya da coğrafi doğrulardan daha kötü durumda olmayacaktır.

Ancak yine de ahlaki şüpheci, ahlaktaki ve örneğin bilimdeki uzlaşmazlıklar arasında bir farklılık olduğunu iddia eder. Ahlaki şüpheci, bilimdeki uzlaşmazlıkların, ahlaktaki uzlaşmazlıklarda yapılamayacak bir şekilde çözülebilir göründüğünü savunur. Bilimde örneğin uzlaşmazlıkları karara bağlayabilecek ya da en azından önemli ölçüde azaltabilecek olan kanıtlama metotları ve standartları vardır. Ahlaki şüpheci, bunun tersine, ahlaki uzlaşmazlıkların böylesi bir çözüm kabiliyetinin olmadığını iddia eder. Ahlakta ahlaki uzlaşmazlıkları çözmek için kişinin başvurabileceği pek çok metot ve standart vardır. Sadece iki örnek vermek gerekirse, kişi hedonist faydacılığın bir türüne ya da Kantçı insana saygı prensibine başvurabilir. Özellikle tartışmanın her bir tarafı, tercih ettiği ilkenin kendi ahlaki "sezgileri"yle tutarlı ve onun tarafından desteklendiğini düşündüğü zaman, hangi ahlaki standardın doğru olduğuna karar vermek zor görünmektedir. Kişinin genel prensip ve standartlarını desteklemek için kendi sezgilerine başvurması, farklı sezgilere ve farklı standartlara sahip olanlar karşısında basitçe sonucu öncül yapma (beg the question) safsatasına düştüğünü gösterir.

Ancak burada ahlaki bilişselci, ahlaki uzlaşmazlıkları farklı düzeylerde çözüme kavuşturmak istediğimize işaret edebilir. Aynı prensibe bağlananların durumu, ahlaki uzlaşmazlıkların çözülebileceği ya da en azından uzlaşmazlığın boyutunun önemli oranda daraltılabileceğine işaret etmez mi? Özel ahlaki standartlardaki uzlaşmalar dikkate alındığında, ahlaki uzlaşmazlıklar kesinlikle çözülebilir ya da en azından çözüme daha yakın görünür. Hangi standardın doğru olduğuna dair önemli uzlaşmazlıklar devam etse bile bu fazlasıyla doğru görünür.

Şimdi biz ahlakla ilgili olmayan alana tekrar döndüğümüzde, bilimin metot ve prensiplerinin ahlakla ilgili olmayan gerçekleri araştırmanın bir yolunu ifade ettiğini görürüz. Fakat bu alanda astroloji, kahinlik ve kutsal metinlere başvurma gibi şeyleri kapsayan alternatif metot ve prensipler vardır. Elbette bu diğer standartlara başvurular, bilimin standartlarına göre kesinlikle başarısızdır, fakat onların taraftarları, bu standartları, yerinde bulabilir ve bu suretle onları kendi kendine yeterli görebilir. Kahinin, kristal küresinin kendisine bakmanın güvenilir olduğunu söylediğini, kutsal metnin kendisinin hatadan münezzeh olduğunu beyan ettiğini varsayalım. Böylece

bilimin standartlarına bağlananlar ve bu diğer standartlara bağlananlar arasındaki uzlaşmazlık, faydacı ve Kantçı ahlak gibi farklı ahlaki standartlara bağlananlar arasındaki uzlaşmazlık kadar çözümsüz olabilir. Ahlaki bilişselci, bu noktada şu soruları sorabilir: ahlaki ya da ahlakla ilgili olmayan alanda olsun, böylesi tartışmaların çözümsüzlüğünün niçin sadece ahlakla ilgili bir bilgi sorunu için hayati olduğunu ya da ahlakın özel probleminin bir göstergesi olduğunu düşünmek zorundayız? Ahlaktaki çözülemez tartışmaların varlığı, ahlaki bilginin olmadığına işaret ederse, ahlakla ilgili olmayan alanda bilimsel bakış açısına sahip olanlar ve kutsal bir metne bağlı olanlar arasındaki çözülemez tartışmaların varlığı, bilimsel bilginin olmadığına işaret etmeyecek mi? Elbette çözülemez tartışmaların varlığından çıkarılacak dersin bu olduğu açık değildir.[3] Çelişik bir önermenin yanlış olduğunu kabul etmeyen biriyle bir tartışma yaptığımızı düşünelim. Bir argüman ortaya koyma çabası, tartışılan konuda bu noktayı yeterince uzağa atılmamışsa önceden varsayacağı için böyle bir tartışmayı çözüme kavuşturmanın yolu olmayacaktır. Temel mantıksal hususların ihmal edildiği böylesi tartışmalar kolayca çözüme kavuşturulamaz, en azından kısır döngü safsatasına düşmeksizin bu yapılamaz. Fakat bundan mantıksal bilginin olmadığı sonucunu çıkarmak zordur ya da bu ahlak için düşünülürse, o zaman ahlak özel bir problemle yüzleşmeyecektir. Bilim, ancak duyum algısı, hafıza, tümevarımsal ve tümdengelimsel (abductive) çıkarım güvenilir olursa bilgi üretir. Ancak bu kaynakların güvenilirliğinin, kısır döngü safsatasına düşmeyecek şekilde gösterilebileceği açık değildir ve böylesi kısır döngü safsatasına düşmeyen bir desteği talep eden felsefi şüpheciyle bir tartışmayı çözüme kavuşturma yolunun olmadığı görünür. Bir p bilgisi, kişinin kısır döngü safsatasına düşmeyen bir argüman oluşturacak bir konumda olmasını, inanç oluşturma şeklinin ya da inanç oluşturma prensiplerinin güvenilir olmasını gerektirirse, o halde tek kelimeyle bu koşulları yerine getirmekte başarılı olacak ahlaki inançlar oluşturma yolumuz yoktur. Niçin her surette bu koşulu kabul edelim ki?

Argümanın ikinci önemli kısmına dönelim. Bu argüman, ahlaki olguların ahlaki inançlarımızı ve gözlemlerimizi açıklamakta hiçbir şekilde rol oynamamaları sebebiyle, onlara inanmak için bir sebebimiz olmadığını iddia eder.[4] Burada "gözlemi" bilinçli bir akıl yürütmeye dayanmayan dolaysız bir yargı ya da inanç anlamında kullandık. Bu argümana göre, belirli bir türde olgular olduğuna inanmak için sebep ya da kanıta ancak bu tür olgular, inançlarımızın ve gözlemlerimizin nedensel açıklamasında bir rol oynarsa sahip oluruz. Ahlaki olgulara karşı bu argüman bazen "açıklayıcılık koşulu" olarak ifade edilen şeyi önceden varsayar. Bu koşulu ifade etmenin farklı yolları vardır. Ancak bu koşul aşağıdaki gibi ortaya konulabilir: p, q'ya inanmak için ancak q (ya da q ya neden olan bir şey) p'nin en iyi açıklamasının parçası olursa bir gerekçedir. Açıklayıcılık koşulunun algıyı içeren pek çok durumda karşılanmış olduğu görünür ve algısal sebepler, açıklayıcılık koşulunu yerine getirmiş görünür. Örneğin, Mary'nin karşısında bir masanın var olduğunu gözlemlediği olgusu, Mary'nin bir masanın var olduğuna inanması için bir sebeptir ve onun karşısında bir masa olduğu olgusunun, Mary'nin sahip olduğu tikel gözlemi açıkladığı ya da açıklamanın bir parçası olduğu görünür. Bunun tersine, ahlaki olguların olduğuna inanmak için sebeplere sahip olamayacağımız iddia edilir, çünkü bu iddiaya göre, ahlaki olgular ahlaki gözlemlerimizi ve inançlarımızı açıklamakta asla nedensel bir rol oynamamaktadır. Örneğin Jane'ın bir kediyi ateşe veren Albert'i görmek için köşeyi döndüğünü ve onda Albert'in eyleminin yanlış olduğu inancının oluştuğunu varsayalım. Jane'ın, Albert'in eyleminin yanlış olduğuna dair inancının Jane'ın objektif bir ahlaki olgu olduğuna inanması için

bir sebep teşkil etmeyeceği iddia edilir, çünkü biz onun sahip olduğu bu inancı, onun ahlaki eğitimi, psikolojik özgeçmişi ve "arka plan ahlak teorisi" (background moral theory) açısından açıklayabiliriz. Kısacası, biz objektif ahlaki olguların varlığına başvurmaksızın Jane'ın niçin bu inancı oluşturduğunu açıklayabiliriz. Jane'ın Albert'in eyleminin yanlış olduğuna inanması, onun ahlaki duyarlılığı hakkında bize bir şey söyler, ancak objektif ahlaki olguların var olduğuna inanmak için bir sebep yoktur.

Bu argümana cevap vermenin en azından iki yolu vardır. Birincisi; ahlaki olguların sebep açıklamalarında rol oynadığını iddia eder.[5] Örneğin biri, toplumdaki malların dağıtımının adaletsiz olmasının, bir devrimin ortaya çıkmasının en iyi açıklamasında bir unsur olduğunu iddia edebilir. Benzer şekilde, Hitlerin suçlarının, onun kötü olduğu olgusuyla açıklandığını ifade edebilir. Bu cevabı eleştirenler, örneğin, devrime sebep olanın adaletsizlik olgusu olmadığını, fakat geniş insan kitlelerinin toplumda devrime sebep olan adaletsizliğin olduğuna inanmasının basit bir şekilde psikolojik bir olgu olduğunu iddia edebilir. Benzer şekilde biri, Hitler'in, Yahudilerin kötü olduğuna ve saf ırkın önemine olan inancını tekrarlayarak, Hitler'in eylemlerinin onun hakkındaki çeşitli psikolojik olgularla açıklanabileceğini iddia edebilir. Alternatif ~~bir~~ şekilde biri, devrimin sebebinin adaletsizlik gibi ahlaki bir olgu değil, fakat zenginliğin birkaç kişinin elinde toplanması olgusu olduğunu savunabilir. Bu noktada biri, devrimi açıklamak için paylaşımın altında yatan ahlakla ilgisi olmayan olgulara işaret edebilir ki, bu olgulara "binaen" toplumda adaletsizlik vardır. Ahlaki olguların nedensel bir rol oynağını savunanlar, bu alternatif açıklamaların geçerliliğinin ahlaki açıklamaların altını oyduğunu mu yoksa onları tamamen konu dışı olarak mı gördüğünü sorgulayabilir.

İkinci bir cevap türü, açıklayıcılık koşulunun kendisine karşı çıkmaktır. Matematiksel ve modal bilgimizi düşünelim. Biz 2+3=5 ettiğini ve bunun zorunlu bir şekilde böyle olduğunu biliriz. Böylesi matematiksel ve modal gerçekler, bizim böylesi şeylere niçin inandığımızın nedensel açıklamasının bir parçası olarak görülmezler. Ya da bir şeyin aynı anda her tarafının kırmızı ve her tarafının yeşil olmasının imkânsız olduğu önermesini alalım. Bu modal iddianın, bizim ona niçin inandığımızın nedensel açıklaması içine dâhil olup olmadığı hiç de açık değildir. Şimdi biri, matematiksel önermeler için dolaysız gözlemsel kanıta sahip olduğumuz şeklinde itiraz edebilir. Fiziksel bir teoriyi destekleyen gözlemleri açıklarken bilim adamları genellikle matematiksel prensiplere başvururlar. Matematikçilerin bilimsel açıklamalarda genellikle bir role sahip olmaları sebebiyle, onların dolaysız gözleme dayalı kanıtı vardır. Fakat bu böyle olmasına rağmen matematiksel prensiplerimizin sadece uygun bir şekilde doğrulanmış ampirik genellemeler olduğu olgusu kabul edilmez. Matematiksel inançlarımız bizim için dolaysız gözleme dayalı kanıtın sağlayacağı şeyden daha büyük kesinlik düzeyine ve teminata (warrant) sahiptir. Matematiksel ve modal inançlarımızın çoğu, doğal bilimlerin açıklayıcı kanunlarının herhangi birinden çok daha fazla kesindir. Sonuç olarak, gözlemlediğimiz şeyden ve gözlemlediğimiz şeyin en iyi açıklamasında onların oynadığı rolden bağımsız olarak, böylesi önermeleri kabul etmek için sebep ve kanıtlara sahip olduğumuz görülür. Tekraren, 2+3'ün zorunlu bir şekilde 5 olduğu modal gerçeğinin en iyi açıklamasının bir parçası olarak düşünebileceğimiz herhangi bir O gözlemini alalım. O'yu 2+3=5 eder gerçeğine ya da hatta 2 ve 3 ün genellikle 5 ettiği gerçeğine başvurarak açıklayabildiğimiz görülür. Herhangi bir gözlemi modal iddiaya başvurmaksızın açıklayabildiğimiz ve en iyi açıklama, daha kuvvetli modal bir iddiaya başvurmayan bir açıklama olarak görüldüğü için modal iddia konusunda do-

laysız gözleme dayalı kanıta bile sahip değiliz. 2 ve 3'ün zorunlu bir şekilde 5 ettiği gibi modal gerçekler asla gözlemlerimizin nedensel açıklamalarıyla ilişkili görülmez. Kişinin gözlemlerini modal gerçeklere başvurmaksızın açıklayabilmesinin, onun modal bir şüpheci olmasını gerektirdiği iddia edilemez. Fakat eğer bu böyleyse, ahlaki olguların gözlemlerimizin açıklanmasında konu dışı bırakılması niçin ahlaki şüpheciliğin bir temel olarak alınmalıdır?[6]

Açıklayıcılık koşulunun kendisinin, gözlemlediğimiz şeyin nedensel açıklamaları içine dâhil edilip edilmediğini sorabiliriz. Kendi içinde o, gözlemlediğimiz şeyin nedensel bir açıklamasında bir rol oynarsa bu nedensel koşula inanmak için bir sebebe sahip olabiliriz. Fakat bunun böyle olduğu hiçbir suretle açık değildir. Açıklayıcı koşul, gözlemlediğimiz şeyin nedensel açıklamasında bir role sahip değilse, o halde açıklayıcılık koşulu kendi kendini fesh eder görünmektedir. En azından onun incelediğimiz şeyin nedensel açıklamalarıyla alakasızlığı, onun doğru olduğuna inanmak için bir sebebe sahip olmadığımızı gerektirdiği sürece bu böyledir. Elbette birinin açıklayıcı koşulu kabul ettiği şeklindeki psikolojik olgu, onun, niçin bir şeye sebepleri olduğu için inanıp diğerlerine inanmadığını açıklayabilir. Aynı şey, birinin ahlaki bir prensibi kabul etmesi şeklindeki psikolojik olgu için de geçerlidir. Yine de, ne açıklayıcılık koşulu ne de ahlaki prensip, yaptığımız gözlemleri oluşturmak için nedensel açıklamaların bir parçası olacaktır. Fakat bütün açıklamalar nedensel açıklama değildir. Açıklayıcılık koşulunu, bazı şeylerin niçin gerekçe olmadığını açıklayan bir prensip olarak görebiliriz. O, bazı şeylerin, bir önermeye inanmak için bir gerekçe olmanın normatif statüsüne niçin sahip olamayacağını açıklayabilir. Ancak ahlaki prensipler bu tarzda bir açıklayıcılık gücüne fazlasıyla sahip olacaktır. Fayda prensibi, bazı eylemlerin niçin *haklı* olmadığını açıklayabilir. Böylece açıklayıcılık koşulunu, hangi şartların inanmak için bir gerekçe olmayı karşılaması gerektiğini bize söyleyen normatif bir prensip olarak alırsak, o zaman açıklama konusunda onun rolü normatif ahlaki prensiplerden farklı olmayacaktır. O halde açıklayıcılık koşulu, ya bizim ona inanmak için bir sebebe sahip olmadığımızı iddia ettiği sürece kendi kendini fesheder ya da ahlaki prensiplerin de oynayabileceği türdeki bir rolden farklı olmayan açıklayıcı bir rol oynar.[7]

Son olarak, pek çok filozofun, ahlaki şüpheciliğin doğru olduğuna işaret eden ahlaki dilin analizini savunduklarını belirtmeliyiz. Ahlaki dilin bilişselci olmayan (noncongnitivist) analizi, ahlaki açıdan değer yükleyici yargıların doğruluk değerine sahip olmadığını, daha kesin bir dille konuşursak, bu yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu gösterir. Ahlaki yargılar doğruluk değerine sahip değilse, o halde, daha katı bir şekilde ifade edersek, onlar bilginin konusu olamazlar. Eğer P ancak doğruluk değerine sahip olduğunda, kişi p'ye inanmada epistemik açıdan gerekçelendirilmişse, o zaman hiç kimse, ahlaki bir cümleyi kabul etmede epistemik olarak gerekçelendirilemez. Ahlaktaki bilişselci olmayan yaklaşımın başlıca iki türü vardır: *duyguculuk (emotivism)* ve *buyrukçuluk (prescriptivism)*. Duyguculuk, en basit şekliyle, ahlaki ifadelerimizin sadece tutumlarımızın bir ifadesi olduğunu ve bu yüzden onların ne doğru ne de yanlış olduğunu iddia eder. Böylece biri, "öldürmek yanlıştır" dediğinde bu, "öldürmek! Yuh!" ifadesindekine benzer bir anlama gelir. Benzer şekilde biri, "kadirşinaslık iyidir" dediğinde, bu, "kadirşinaslık! Yaşasın!" gibi bir anlama gelir. Bu şekildeki duygusal ifadeler, doğruluk değerine sahip olmayıp sadece konuşanın tutumlarını ifade eder. Buyrukçuluk ise, ahlaki dilin eyleme rehberlik edici rolünü vurgular. Buyrukçuluğa göre biri, "öldürmek yanlıştır" dediğinde, o kişi insanların davranışlarını yönlendirmeye çalışmaktadır. Ahlaki dil, bu görüşe göre, en iyi şekilde emir kipleri yoluyla an-

laşılır. Bu durumda biri "öldürmek yanlıştır" dediğinde, "öldürme!" şeklinde bir şeyi kasteder. Aynı şekilde, biri "kadirşinaslık iyidir" dediğinde "kadirşinaslık göster!" şeklinde bir şeyi kasteder. Ahlaki dilin daha sofistike bilişselci olmayan analizi, yirminci yüzyılda A.J. Ayer, C.L. Steveson ve R. M. Hare gibi filozoflar tarafından geliştirildi. Bilişselci olmayanlar ya da onların çoğu, ahlaki ifadelerin makul olabileceğini ya da gerekçelendirilebileceğini inkar etmezler. Örneğin, Hare, emir bildirimlerinin makul olmayabileceğine dikkat çeker. "Kapıyı kapa!" ve "Kapıyı kapama!" gibi çatışan emirler vermek anlamsız olabilir. Bununla birlikte, anlamsızlığın bu türü epistemik değildir. Bilişselci olmayanlara göre, "bir kişi neyin doğru ya da yanlış olduğunu nasıl bilebilir?" sorusuna cevap vermeye gerek yoktur. Çünkü onların görüşüne göre, böyle bir bilgi imkânsızdır.

Bilişselci olmayan analizin popülerliğine rağmen ahlaki bilişselci inatla direnç göstermeye devam eder. Ahlaki bilişselciliği, bazı ahlaki önermelerin doğru ya da yanlış olduğunu ve bazı insanların onları kabul ederken epistemik açıdan gerekçelendirildiğini savunan görüş olarak kabul edelim. Ahlaki dilin günlük kullanımımızın bilişselci olmayan analizine karşı çıkan çeşitli düşünceler vardır. Birincisi; ahlaki yargıda bulunduğumuzda genel olarak bir şey *iddia ettiğimizi* ve bu yargı şeklinin genellikle bildirimsel (declerative) ve iddiacı (assertive) olduğunu kabul ederiz. Ahlaki bir yargı oluştururken, ahlaki dilin sıradan kullanıcısı, birinin "Yuh!" diyerek nefretini ya da "Yaşasın!" diye haykırarak sevincini ifade ettiği bir tarzda, sadece tutumlarını ifade etmiyor. Böylesi tutumlar, pek çok ahlaki yargıya eşlik edebilir, fakat ahlaki dilin sıradan kullanıcısı yargıda bulunduğunda aynı zamanda bu yargının konusunu tanımladığını ve açıkladığını kabul eder. İkincisi; biz ahlaki yargıların bazı formlarının çıkarımsal olarak geçerli olduğunu, bazılarının ise böyle olmadığını düşünürüz. Örneğin, aşağıdaki argümanı ele alalım: (i) çalmak yanlışsa, o halde başkalarını çalmaya teşvik etmek yanlıştır, (ii) çalmak yanlıştır, (iii) dolayısıyla çalmaya teşvik etmek de yanlıştır. Bu argüman, tümdengelimsel olarak geçerli görünür. Genellikle, biz geçerli bir tümdengelimsel argümanı, öncüllerinin mantıksal olarak sonucu gerektirdiği yargı olarak kabul ederiz. Fakat bilişsel olmayan yaklaşım doğruysa, bu durumda, bu argümanın öncüllerinin doğruluk değeri yoktur ve eğer öyleyse, öncüllerin ne şekilde mantıksal olarak sonucu gerektirdiğini görmek zordur. Üçüncüsü; (i)'de olduğu gibi, ahlaki yargılar şartlı yargılarda öncül olarak anlamlı bir şekilde bulunabilir. Fakat sadece buyruklar, emirler ya da tutumların ifadelerinin böylesi öncüllerin yerini anlamlı bir şekilde tutabileceği hiç de açık değildir. "Çalmazsan, o zaman...", ya da "çalmayı yuhlarsan, o halde ..." gibi ifadeler ne anlama gelecektir? Dördüncüsü; bizim günlük ahlaki inançlarımız, ahlaki bilişselciliğe bir bağlılığı yansıtıyor görünmektedir. Bir kişinin bazı durumlarda yaptığı şeyin yanlış olduğunu, bazı durumlarda ise yaptığından daha iyisinin olduğunu bilmesi gerektiğine inanırız. Aynı şekilde, bazı zamanlar bir kişinin yanlış ya da doğru olan şeyi bilme kapasitesinin eksik olduğuna inandığımızda onu ahlaki suçundan dolayı mazur görürüz. Ve herkesi mazur görmeksizin bu mazur görmenin insanların doğruyu ve yanlışı bilme kapasitelerinin olduğu şeklindeki sıradan varsayımı yansıttığını kabul ederiz.

Bilişselci olmayan yaklaşımın, ahlakta makul olduğunu düşündüğümüz gibi, onun epistemolojide de makul olduğunu düşünebiliriz. Pek çok filozof, epistemik kavramların *değerlendirici* kavramlar olduğunu iddia eder. Onlar, örneğin bir inancı bir bilgi örneği olarak ya da gerekçelendirilmiş bir inanç olarak kabul ettiğimizde, bu inancın pozitif bir değerlendirmesini yaptığımızı savunurlar. Aynı şekilde, bir inancın gerekçe-

lendirilmemiş ya da akla uygun olmadığını kabul ettiğimizde, onun negatif bir değerlendirmesini yapmış oluyoruz. Epistemik kavramlar değerlendirici ise ve biz biliyor olduğumuzu bilirsek ya da bazı şeylere inanmamızı epistemik olarak gerekçelendirirsek, o halde bizim bazı değerlendirici bilgilere sahip olduğumuz sonucu çıkar. "Bilgi" ve "epistemik gerekçelendirme" gibi epistemik kavramların bilişselci olmayan analizi, ahlaki kavramların bilişselci olmayan analizi kadar popülerliğe sahip değildir. Epistemik kavramların bilişselci olmayan bir analizi, "o ellerinin olduğunu bilir" ve "o kendi ismini bilir" gibi cümlelerin doğru olmamasını ya da "o dünyanın düz olduğunu bilir" ya da "o, 2'nin 3'e eşit olduğunu bilir" gibi cümlelerin yanlış olmamasını gerektirecektir. En saçma batıl inançlara dayalı bilgi iddiaları yanlış olmayacak ve mümkün olan en iyi kanıta dayalı gerekçelendirme iddiaları ise doğru olmayacaktır. Pek çok filozof için böylesi sonuçlar mantıksız görünür. Dahası p'yi bilmenin p'nin doğru olmasını gerektirdiğini düşünürsek, bir kişi asla bir şeyi bildiğini bilemez. Epistemik kavramların bilişselci olmayan bir analizi, epistemik bilgiyi ortadan kaldıracaktır. Son olarak, böylesi iddiaların mantıksızlığı, epistemik bilgiye sahip olmadığımızı düşünen filozoflarla sınırlı değildir, çünkü bizim biliyor olduğumuzu bildiğimizi inkâr eden pek çok şüpheci filozof, böylesi epistemik iddiaların gerçeklik değerinden yoksun olduğunu iddia etmez. Bazı şüpheciler bilgi iddialarının gerçeklik değerine sahip olduğuna inanırken, diğerleri bilgi iddialarının basit bir şekilde *yanlış* olduğuna inanır. Pek çok filozof, epistemik ve ahlaki terimlerin aynı gemide olduklarını ve epistemik bilişselci olmayan yaklaşımın daha makul olmadığını düşünecektir. Onlar şöyle sorabilir: niçin ahlak alanında bilişselci olmayan yaklaşımın daha makul olduğunu düşünmek zorundayız? Epistemik alanda bilişselci olmayan yaklaşımın mantıksızlığının yerine belki de bazıları bilişselci olmayan yaklaşımın epistemik ve ahlaki kavramların her ikisiyle de ilgili olarak haklı bir tutum olduğunu düşünebilir. Eğer bu doğruysa, epistemik bilgi iddialarının yüzleşmediği, sadece ahlaki bilgi iddialarının yüzleştiği özel bir problemin olduğunu düşünmek yanlış olacaktır.

## TİKELCİLİK VE GENİŞ MUHAKEMEYE DAYALI UYUM

Roderick Chisholm, ilk defa, epistemolojinin temel iki problemle meşgul olduğunu iddia etti. (A) Neyi biliriz? Bilgimizin boyutu nedir? Ve (B) Nasıl biliriz? Bilginin kriteri nedir? Chisholm, bilginin kriterini bilmekten bağımsız olarak, bilginin tikel örneklerini ayırt edebileceğimizi ve daha sonra bu tikel örnekleri bilginin kriterini oluşturmak ve değerlendirmek için kullanabileceğimizi iddia eden bir *tikelciydi*. Başka bir deyişle o, (A)'ya bir cevap vermekle başlayabileceğimizi ve ondan sonra (B)'ye bir cevap geliştirebileceğimizi savundu. Ayrıca bir "sağduyu" epistemoloğu olarak Chisholm, örneğin başka insanların var oldukları, onların düşündükleri, bedene sahip oldukları ve dün yaşamış oldukları gibi pek çok şeyi bildiğini sorgulamaksızın kabul etti. Üstelik kendi ve başkalarının böyle şeyleri biliyor olduklarını *bildiklerine* de kesin gözüyle baktı. Dolayısıyla o, bazı *epistemik* gerçekleri bildiğimizi ve yeterli bir epistemik teorinin böylesi gerçekleri bilmemiz için yeterli olması gerektiğini varsaydı.

Ahlak epistemolojisine döndüğümüzde nereden başlamalıyız? Chisholm'ün tikelciliğini takip edersek, ahlaki bilgi ve epistemik olarak gerekçelendirilmiş ahlaki inancın çeşitli örneklerini fark edebileceğimizi ileri sürebiliriz. Örneğin, öğleden sonra bankayı soymamam gerektiğini, sekreterimi şimdi öldürmemin benim için yanlış olacağını, gelecek ayın ev taksitini ödemem gerektiğini bildiğimi ve bunlara inanmayı gerekçelendirdiğimi ileri sürebilirim. Aynı zamanda çoğu insanın da böyle şeyleri bil-

diğini kabul edebilirim. Ahlaki bilginin böylesi basit sağduyuya ait kısımlarıyla birlikte, sözünde durmanın ve yalan söylememenin *ilk bakışta (prima facie)* bir vazife olduğu gibi çeşitli genel ahlaki ve değerlendirici iddiaları bildiğimizi ve onlara inanmayı gerekçelendirdiğimizi; bilgelik, haz ve ahlaki erdemle donatılmış bir yaşamın cehalet, acı ve kötülükle dolu bir yaşamdan kendi başına daha iyi olduğunu iddia edebiliriz. Bunların da ötesinde sadece böyle şeyleri bildiğimizi değil, onları biliyor olduğumuzu bildiğimizi de savunabiliriz. Onların ahlaki bilgi örnekleri olduklarını biliriz. Ayrıca daha sonra böylesi ahlaki bilgi örneklerini, ahlaki bilginin kriteri ya da teorisini oluşturmak ve değerlendirmekte kullanarak devam edebiliriz.

Ahlak filozofu da benzer şekilde davranabilir. Ahlak filozofunun ilk işi, bilgi ya da gerekçelendirme hakkında epistemolojik teoriler ya da kriter bulmak değildir. Ancak ahlak filozofunun en azından işlerinden biri, doğru eylemin kriterini keşfetmektir. Epistemolog, bir inancı gerekçelendirilmiş ya da bir bilgi örneği yapan şeyin ne olduğunu sorabildiği gibi, ahlak filozofu da neyin bir eylemi doğru, bir şeyi kendi başına iyi yaptığını sorabilir. Böylesi sorulara cevap verirken ahlak filozofu, Chisholm'ün epistemolojide benimsediğine benzer bir yaklaşımı benimseyebilir. O, doğru eylemin ve neyin kendi başına iyi olduğunun genel bir kriterini bilmekten bağımsız bir şekilde, doğru ya da yanlış eylem örneklerini ya da kendi başına iyi olan şeyin örneklerini kavrayabileceğimizi ve daha sonra böylesi bilgileri doğru eylemin ya da değerin kriterini oluşturmak ve değerlendirmekte kullanabileceğimizi iddia edebilir. Ahlak filozofunun ilk işinin epistemolojik kriter oluşturmak olmamasına rağmen, epistemolojik meseleler onun yakasını bırakmaz. Ahlak filozofuna bu tikel iddiaların niçin veri olarak alındığı sorulduğunda, onları bildiği ya da en azından onları kabul ederken epistemik olarak gerekçelendirdiği için böyle yapmanın makul olduğunu iddia edebilir. O, onların, veri olarak almayı makul hale getiren pozitif bir epistemik statüye sahip olduklarını savunabilir.

Epistemolojiye bu Chisholmcü yaklaşım, epistemoloji ve ahlakın her ikisinde ortak olan metodolojik bir yaklaşımın, yani *geniş muhakemeye dayalı uyum metodunun* tikel bir uygulaması olarak görülebilir.[8] Geniş muhakemeye dayalı uyum metodunda kişi (i) tikel düşünülmüş yargılar, (ii) genel prensipler hakkındaki inançlar ve (iii) genel arka plan teorileriyle başlar. Bu kişi, bu çeşitli unsurlar arasında tutarlı bir denge ya da "uyum" oluşturmaya çalışır. Bazı durumlarda bu, muhakemede daha makul görünen genel prensip lehine, belirli tikel yargıların bazılarını terk etmeyi ya da düzeltmeyi gerektirebilir. Başka durumlarda ise, tikel yargı lehine, genel prensipleri terk etmeyi ya da değiştirmeyi gerektirebilir. Epistemolog, inancını bilmek ya da gerekçelendirilmiş olmak için kendisinin neyi kabul ettiği hakkında tikel yargılarla başlayabilir. O, örneğin, "ellerimin olduğunu biliyorum" ve "kendimde dahil hepimiz kendi ismimizi biliriz" gibi tikel epistemik yargılarla başlayabilir. O, böylesi tikel epistemik yargıların yanında, "bir inanç, hafıza temelinde oluşturulursa, epistemik açıdan gerekçelendirilmiş olur" gibi genel bir prensibe inanmakla da başlayabilir. Benzer şekilde, ahlak filozofu da "sekreterimi öldürmek benim için yanlış olacaktır" ya da "hayır için daha fazla harcamalıyım" gibi tikel ahlaki yargıları veri olarak alabilir. O, "eğer bir eylem verilen sözü bozuyorsa, o halde bu eylem ilk bakışta yanlıştır" gibi çeşitli genel ahlaki yargılara da başvurabilir. Kapsamlı bir tutarlılık arama süreci içinde, epistemolog ya da ahlak filozofu, tikel ya da genel epistemik ve ahlaki inançlarını geliştirmeye ve neyin eylemleri doğru, inançları gerekçelendirilmiş yaptığını keşfetmeye çalışır.

Geniş muhakemeye dayalı uyum metodunu *dar muhakemeye dayalı uyum metoduyla* karşılaştırabiliriz. Sonrakinde sadece belirli özel bir alanda tutarlılık ararız.

Örneğin kişi, ahlaki alan dışındaki düşüncelerle ilişkisini ihmal ederek, tikel ahlaki yargılarıyla genel ahlaki prensipleri arasında bir tutarlılık arayabilir. Fakat geniş muhakemeye dayalı uyum metodunda kişi, kendisini sadece belirli bir alan içindeki inançlarla sınırlandırmaz. Bu kişi tikel yargılar, genel prensipler ve konuyla ilişkili olarak alınabilecek başka düşünceler arasında bir ahenk arar. Dolayısıyla geniş muhakemeye dayalı uyumda, ilişkinin dışında tutulduğu görülebilecek hiçbir şey yoktur. Böylece ekonomik teorinin prensipleri yanında, bu kişinin düşünceleri ve sosyal kurumların işleyişi de, tikel ahlaki yargılar ve genel ahlaki prensiplerle ilgili sorunlara uygulanabilir. Geniş muhakemeye dayalı uyumu tercih edilir kılan şey, onun konuyla ilgili görünen hiçbir şeyi hariçte tutmamasıdır.

Gördüğümüz gibi Chisholm, bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç örneklerini ayırt edebileceğimizi ve böylesi bilgiyi epistemik teoriler oluşturmak ve onları değerlendirmekte bir veri olarak kullanabileceğimizi iddia eder. Eğer ahlak epistemolojisinde bu tikelci yaklaşımı takip edersek, ahlaki bilgi örneklerini ve gerekçelendirilmiş ahlaki inancı anlayabileceğimiz ve bu gibi örnekleri ahlak epistemolojisinde kriter ya da teoriler geliştirmekte kullanabileceğimizi ileri sürebiliriz. Benzer şekilde, ahlak filozofu, doğru eylem ve iyinin örneklerini ayırt edebileceğimizi ve bu örnekleri doğruluğun ve iyiliğin kriterini oluşturmakta kullanabileceğimizi varsayabilir.

Tikelci bir yaklaşım, genel kriteri bilmekten bağımsız olarak, bilgi ve doğru eylem örneklerini tespit edebileceğimizi varsayar. Bazı eleştirmenler bu görüşü yetersiz bulur. Onlar, bilgi ve gerekçelendirmenin bir kriterine sahip olmadığımız sürece, tikel bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç örneklerini ayırt edemeyeceğimizi iddia eder. Benzer şekilde, doğru eylemin bir kriterine sahip olmadığımız sürece, doğru eylemin tikel örneklerini ayırt edemeyiz. Bu görüşü desteklemenin bir yolu, değerlendirici kavram ve niteliklerin *bağımlı olma/ard arda gelme* (supervenient) niteliğine sahip olduğu düşüncesidir. Örneğin William Alston'un aşağıdaki pasajını düşünelim:

Bir inancın gerekçelendirilmiş olduğunu kabul ettiğimizde onu belirli bir şekilde değerlendiririz. Ayrıca herhangi bir değerlendirici nitelik gibi epistemik gerekçelendirme de daha temel niteliklere dayanma pratiği olan değerlendirici bir niteliktir... Böylece S'nin p inancının gerekçelendirilmiş olduğuna dair inancımın gerekçelendirilmiş olması için, p'nin belirli bir niteliğe (Q) sahip olduğu ve Q'nun p'nin sahip olduğu gerekçelendirmeyi sağladığına dair S'nin inancı gibi belirli başka inançlarla gerekçelendirilmeliyim. (Bu son inancı formüle etmenin başka bir yolu şudur: Q'ya sahip bir inancın gerekçelendirildiği sonucuna ulaştıran geçerli bir epistemik prensibin olduğuna dair bir inanç.)[9]

Pek çok filozof, değerlendirici niteliklerin değerlendirici olmayan niteliklere dayandığını ya da *bağımlı olduğunu* (supervene) kabul eder. Bu görüşe göre bir şey, sahip olduğu değerlendirici olmayan özellikler "den dolayı" (veya "sayesinde") değerlendirici bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla eğer bir çilek iyiyse, o halde tatlı, sulu, kurtsuz vs. olmasından dolayı iyidir. Alston'un iddia ettiği gibi bağımlı olma tezinin ahlaki, estetik ve epistemik alanı da içeren bütün değerlendirici nitelikleri kuşattığı düşünülür. İki şeyin, onların altında yatan değerlendirici olmayan nitelikler farklı olmadığı sürece, değerlendirici niteliklerinin farklı olamayacağı görüşü, bağımlı olma teziyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bir çilek iyi, diğeri değilse, onların değerlendirici olmayan nitelikleri farklı olmalıdır. Değerlendirici nitelikleri, değer yükleyici olmayan niteliklere dayandıran bu tez, oldukça makuldür. Fakat Alston, belirli bir şeyin değerlendirici bir niteliğe sahip olduğu şeklindeki gerekçelendirilmiş inancın, bu değerlendirici niteliğin

bağımlı olduğu şeyi bize bildiren genel bir prensip içinde epistemik olarak gerekçelendirilmiş inancı gerektirdiğini iddia eder. Daha geniş olarak, tikel ahlaki ve epistemik olguların bilgisi, bağımlı olmanın genel ahlaki ve epistemik prensiplerine dayanacaktır. Genel prensiplerin bilgisinin, şeylerin değerlendirici olmayan nitelikleriyle birlikte olduğunu varsayarsak, bir kişi onun değerlendirici bir niteliğe sahip olduğunu bilmek için güçlü bir pozisyonda olacaktır. Ancak inancı, bağımlı olma genel prensiplerinde gerekçelendirmeyi, tikel değerlendirici yargılar için bir koşul yapmak, çok az insanın gerekçelendirilmiş tikel değerlendirici yargılara sahip olduğuna işaret eder görünmektedir. Bu, basitçe, çok az insanın inançlarını genel prensipler içinde gerekçelendirme zorunluluğu duyması sebebiyledir. Dolayısıyla, inancın böylesi genel prensiplerle gerekçelendirilmesinin gerçekten zorunlu olup olmadığını sorabiliriz.

Ben cevabın olumsuz olduğunu düşünüyorum. Birincisi, örneklendirme (exemplification) hakkındaki iddialarla, uygulama (application) hakkındaki iddiaları birbirine karıştırmamalıyız. Değerlendirici niteliklerin bağımlı olduğunu iddia ettiğimizde, onların değerlendirici olmayan niteliklerin örneklemi olmaları sayesinde örneklendirilmiş olduğunu iddia ederiz. Bu, Alston'un değerlendirici bir niteliğin uygulanması ya da atfedilmesinin, değerlendirici niteliğin bağımlı olduğu temel niteliğe dayandığı iddiasından farklıdır. Şeyler değerlendirici olmayan nitelikler sayesinde değerlendirici nitelikleri örneklendirmesi, değerlendirici niteliklerin bilgisi ya da atfedilmesinin (attribution) bunların altında yatan niteliklere ya da onların bilgisine dayanmasını gerektiğine işaret etmez. Dolayısıyla, bir kriterin bilgisinin tikel durumların bilgisinden epistemik olarak önce olması gerektiği iddiası, değerlendirici niteliklerin bağımlı olma karakterinden ortaya çıkmaz. İkincisi, bir bağımlı olma kriteri vasıtasıyla gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmaya bağlı olmaksızın başka bağımlı olan niteliklerin gerekçelendirilmiş atfedilmeleri olduğu makul görünür. Birçok filozof örneğin mantıksal özelliklerin, beynin durumları gibi fiziksel durumlara bağımlı olduğunu kabul eder. Ancak kendimizin ve başkalarının mantıksal nitelikleri mantığın bağımlı olduğu şeyin bilgisine mi dayanır? Elbette böyle değil.

Tikel değerlendirici olguları bilmek için bağımlı olmanın genel prensiplerini bilme koşulu, değerlendirmenin bağımlı olma doğasından ortaya çıkmaz. Bu, mantıksal özellikler gibi bağımlı olan niteliklerin başka türleriyle de uyumsuzdur. Son olarak o, değerlendirici ve ahlaki nitelikleri de içeren bağımlı olan niteliklerin bilgisinin fazlasıyla yüksek bir standardını dayatır. Böyle bir koşulu dayatmayan alternatif gerekçelendirme düşünceleri de vardır. Gerekçelendirme ve bilgi hakkındaki temelci (güvenilirlikçi temelciliği de kapsayan) ve bağdaşımcı teoriler böyle bir koşulu vaz etmezler. Bu yüzden bu teorilerin gerekçelendirilmiş ahlaki inanç ve ahlaki bilgi konusuyla nasıl ilgilendiklerini ele alalım.

## TEMELCİLİK VE BAĞDAŞIMCILIK (TUTARLILIKÇILIK)

Temelci gerekçelendirme ve bilgi teorileri, bilgi ve gerekçelendirmenin iki katmanlı bir yapı sergilediğini savunur. Bazı bilgi ve gerekçelendirme örnekleri çıkarımsal olmayan veya temeldir, diğer bazıları ise, pozitif epistemik statüsü, temel bilgi ya da gerekçelendirmeye dayanan ya da onlardan elde edilmiş çıkarımsal olan ya da temel olmayan örneklerdir. Temeldeki bu öğelerin, genellikle "temel" ya da "dolaysız" bilgi ya da temel olarak ve dolaysız bir şekilde gerekçelendirilmiş olduğu ifade edilir. Asıl ya da "temel" bir inanç, başka inançlardan pozitif bir şekilde elde edilmeyen ve onlara

bağlı olmayan bir epistemik gerekçelendirme düzeyine sahiptir. O, eğer varsa, başka inançlarla mantıksal ilişkisinden ve onlarla arasındaki tutarlılıktan elde edilebilen gerekçelendirmeden bağımsız bir gerekçelendirme düzeyine sahiptir. Temelciliğin pek çok farklı şekilleri vardır. *Katı* temelcilik, temel bilgi ya da gerekçelendirmenin kesinlik, şüphesizlik, yanlışlanamazlık ve feshedilemezlik (çürütülemezlik) gibi yüksek ve ayrıcalıklı bir epistemik statüye sahip olması gerektiğini iddia eder. Bu görüş, aynı şekilde, temel olmayan inançların, temeldeki unsurlarla gerekli ilişkileri taşıması gerektiğini de savunur. *Ilımlı* temelcilik ise bu iddiaların her ikisini de savunmaz. O, temel bilgi ya da gerekçelendirmenin kesin, şüphe edilemez vs. olması gerektiği ve temel olmayan bilgi ve gerekçelendirmenin ise, bu temeldeki unsurlardan ortaya çıkması gerektiği konusunda ısrar etmez. Başka bir deyişle, temel olmayan inançların pozitif epistemik statüsünün temel inançlarla zorunlu ilişkisinden elde edilmesi gerekmez. Çağdaş temelciler, ılımlı temelciliğin bir şeklini benimseme eğilimindedirler. Temelciler arasında temel ve dolaysız bilgi ya da gerekçelendirmenin kaynağı ve temeli hakkında çeşitli görüşler vardır. Bu görüşlerden başlıcaları şunlardır: (i) kendi kendini gerekçelendirme (ii) inançsal olmayan ya da önermesel olmayan deneyimler yoluyla gerekçelendirme (iii) güvenilir bir yetenek, süreç ya da "epistemik erdem"den yola çıkarak gerekçelendirme.

Ilımlı temelciler genellikle, temel gerekçelendirmenin feshedilebilir olduğunu, onun ilave kanıt ya da gerekçelendirilmiş inançlarla bazı durumlarda fesh edilebileceğini, hükümsüz kılınabileceğini ve altının oyulabileceğini iddia eder. Örneğin, önünde kırmızı bir nesne olduğuna dair inancının gerekçelendirmesini, bu nesnede parıldayan kırmızı bir ışık olduğuna dair ilave bir kanıtla kaybedebilirsin. Birinin temel olarak gerekçelendirerek inandığı şey, ek bir kanıt elde ettiğinde zamanla değişebilir. Bununla birlikte temel gerekçelendirmenin, feshedicilerin var oluğunu inkâr etme temeline pozitif olarak bağlı olmadığını yani bu temele dayanmadığını belirtmek önemlidir. Temel gerekçelendirme, feshedicisi olmayan gerekçelendirilmiş inancı gerektirmez ya da buna dayanmaz. Temelci gerekçelendirmenin, daha ziyade negatif olarak, kişinin, feshedicisi olmayan gerekçelendirilmiş inanca sahip olmamasına ya da feshedicilerin yokluğuna dayandığını söylememiz gerekir. Temelciliğin eleştirmenleri, çoğu zaman, bu önemli ayrımı göz ardı ederler.

Temelciliğin bir şeklini destekleyen ahlak epistemoloğuna açık olan geniş çeşitlilikte imkânlar vardır. Bazı temelci ahlak epistemologları, birtakım ahlaki ve değerlendirici önermelerin asıl ya da temel bilgi ve gerekçelendirme örnekleri olduklarını iddia eder. Bu düşüncenin tarihsel olarak önde gelen adayları, *ilk bakışta* ahlaki prensipleri ve neyin kendinde değere sahip olduğu hakkındaki önermeleri içerir. Örneğin W. D. Ross, bazı *ilk bakışta* ahlaki prensiplerin temel ahlaki bilgisine sahip olduğumuzu iddia eder:

> Bir sözü yerine getirme olarak ya da malların adil dağıtımını sağlama olarak ... bir eylem, ilk bakışta doğrudur, apaçıktır. Bu, yaşamımızın başlangıcından beri onun açık olması, başlangıçtan beri bu önermeye sahip olmamız anlamında bir apaçıklık değil, yeterli mantıksal olgunluğa ulaştığımızda ve önermeye yeterli dikkati verdiğimizde, herhangi bir kanıta ya da kendisinin ötesinde bir kanıta ihtiyaç duymaksızın apaçık olması anlamında bir apaçıklıktır. O, matematiksel bir aksiyomun ya da çıkarımın bir şeklinin geçerliliğinin apaçık olması gibi apaçıktır. Bu önermelerin doğruluğuna güvenme sebebimizle matematikteki doğrulara güvenme sebebi aynıdır... Her iki durumda da biz kanıtlanamayan, fakat kesinlikle kanıta da ihtiyaç duymayan önermelerle ilgileniyoruz.[10]

Ross, böylesi *ilk bakışta* prensiplerin kendiliğinden apaçık olduğunu ve onların kanıta dayalı gerekçelendirmeye bağlı olmadığını savunarak, bu prensiplerin temel ahlaki bilgi örnekleri olduklarını iddia eder. O, böylesi prensipleri, matematiğin aksiyomları ve mantığın temel prensipleriyle karşılaştırır ve "bu prensiplerin doğruluğuna olan inancımızın matematikteki aksiyomlara olan inancımızdakiyle aynı sebepleri içerdiğini" iddia eder. Ross'a göre, böylesi ahlaki prensiplerin kavranması akla dayalıdır ve dolayısıyla onlar temel apriori bilgi ya da gerekçelendirmenin bir şekli olarak kabul edilebilir. Benzer bir görüş, neyin kendi başına iyi olduğuna dair bilgimizle ilgilenen Bertrand Russell tarafından daha önce ifade edildi:

> Apriori bilginin tamamı, şimdiye kadar söz konusu ettiğimiz mantıksal türdeki apriori bilgiyle özdeş değildir. Belki de mantıksal olmayan apriori bilginin en önemli örneği, ahlaki değere dair bilgidir. Burada neyin faydalı ya da neyin erdemli olduğuna dair yargılardan bahsetmiyorum, çünkü böylesi yargılar empirik öncülleri gerektirir. Ben şeylerin kendinde arzulanabilirliğiyle ilgili yargılardan bahsediyorum. Örneğin, mutluluğun sefaletten, bilginin cehaletten, iyi niyetin nefretten vs. daha arzulanabilir olduğuna hükmederiz. Böylesi yargılar, en azından kısmen, dolaysız ve apriori olmalıdır. Mevcut bağlamda yalnızca, neyin asli değer olduğuna dair bilginin, mantığın apriori olduğuyla aynı anlamda, yani böylesi bir bilginin doğruluğunun deneyim tarafından ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olduğu anlamında apriori olduğunu fark etmek önemlidir.[11]

Bu pasajda Russel, Ross gibi, temel ve dolaysız ahlaki bilgiye sahip olduğumuzu savunur. Ross gibi, Russell da bu ahlaki bilginin temel apriori bilgi olduğunu iddia eder. Onların görüşleri rasyonalist temelciliğin bir şeklidir.

Ross'un ilk bakışta ahlaki prensipleri, matematiğin aksiyomları ve mantıksal prensiplerle karşılaştırmasının talihsiz bir sonucu, ahlaki prensiplerin de matematiksel aksiyomlar ve mantıksal prensiplerin sahip olduğu kesinlik ve feshedilemezlik gibi yüksek epistemik ayrıcalığa sahip olması gerektiğini iddia etmesidir. Pek çok kişi için böyle bir iddia makul görünmez. Çünkü kendi başına iyi hakkındaki Ross'un prensipleri ve çeşitli önermeleri, çok az kişiye 2+3=5, eğer p ise o halde p'dir gibi basit matematiksel ya da mantıksal aksiyomların kesinliğine ve feshedilemezliğine (çürütülemezliğe) sahip görünür. Fakat yine de Ross'un karşılaştırmasını, *ilk bakışta* prensiplerin kesin ve feshedilemez olduğunu iddia edecek şekilde kabul etmek zorunda değiliz. Biz Ross'u, basit bir şekilde, böylesi prensiplerin bilgisinin temel ve apriori olduğu sürece matematik ve mantığın aksiyomları gibi olduğunu iddia ediyor şeklinde kabul edebiliriz. Elbette bazı apriori bilgi ve gerekçelendirme tanımlarına göre, temel apriori bilgi ve gerekçelendirmenin kesin ve feshedilemez olması gerekir. Fakat tekrar edersek bu böyleyse o halde neyin kendinde iyi olduğu hakkında çok az *ilk bakışta* prensipler ya da ana iddialar temel a priori bilgi olacaktır. Ancak apriori bilgi ve gerekçelendirmenin böylesi bir açıklamasına itiraz yolu Ross'a açıktır. O, apriori bilgiyle ilgili ılımlı temelciliği benimseyebilir ve temel apriori bilginin kesin ve feshedilemez olması gerektiğini reddedebilir. Yakın dönemdeki birkaç yazar, böyle bir görüşü ileri sürmüştür.[12] Bu görüşün tarihsel örnekleri de ayırt edilebilir. Russel, sezgisel (intuitive) gerekçelendirmenin dereceli olduğunu ileri sürdü[13] ve A. C. Ewing, temel apriori gerekçelendirmenin ne kesinliğe sahip ne de feshedilemez olmak zorunda olduğunu iddia etti.[14] Ancak temel apriori inançların kesin ve feshedilemez olması gerektiği görüşünün en açık muhaliflerinden biri Thomas Reid'tir. Reid, kanıtlamasını sonuca ulaştırmış bir matematikçinin durumunu düşünmemizi ister. O, bu kanıtını yetkin bir hakem olarak gördüğü matematikçi bir arkadaşının incelemesine sunar. Reid "burada tekrar şunu

soracağım: onun arkadaşının yargısının –lehte ya da aleyhinde olmasına göre- onun kendi yargısına inancı geniş ölçüde artıracak mı yoksa azalacak mıdır? soracağım. Kesin surette etkileyecektir ve etkilemesi gerekir." diye yazar.[15] Reid'e göre matematikçinin sahip olduğu inancın gerekçelendirme düzeyi arkadaşının hakemliği tarafından etkilenir. O, bu sonucu kabul etmek için apriori bir temele sahip olsa bile, bu temelin sunduğu gerekçelendirme başkalarının tanıklığı tarafından yok edilebilir ya da feshedilebilir. Geçen örnekte Reid, bir argümanın sonucunu kabul etmek için kişinin sahip olduğu temel olmayan apriori gerekçelendirmeyle ilgilenir. Bununla birlikte benzer sonuçlar, çıkarımsal olmayan apriori inançların gerekçelendirme düzeyine de uygulanır. Reid, "ilk prensipler" hakkında sahiden bir uzlaşmazlığın mümkün olduğunu kabul eder. "İçten ve mütevazi bir insan, böyle bir durumda, ciddi bir inceleme yapmayı arzuladığı sürece, ilk prensip olarak kabul ettiği şeyde bile doğal olarak kendi yargılarından şüphe edecektir."[16] Ben Reid'in böylesi uzlaşmazlıkların bilgisinin, böylesi yargılara atfetmemiz gereken inancı zayıflattığını savunduğunu kabul ediyorum. Reid'e göre, bu durumda ampirik olan ya da apriori olmayan düşünceler, temel apriori gerekçelendirmeye sahip olan bazı şeylerin gerekçelendirmesini zayıflatabilir ya da feshedebilir. Elbette apriori gerekçelendirmeyi zayıflatan ya da çürüten sadece ampirik düşünceler değildir. Alvin Plantinga, her niteliğin tamamlayıcı bir şeye sahip olduğu gibi Russell'in paradokslarına sebep olan çeşitli varsayımlara dikkatimizi çeker.[17] Bu önermelerin her biri bizim için belirli bir makuliyet derecesine sahiptir, yine de bir kez onların işaret ettiği şeyi gördüğümüzde, bu varsayımların bir ya da daha fazlasına itiraz etmek bizim için makul hale gelir. Onlara inanmaya ilişkin gerekçelendirmemiz, onların işaret ettiği şeyi görerek zayıflatılır ya da feshedilir (çürütülür).

A priori konusunda ılımlı bir temelcilik, bazı ahlaki ve değerlendirici prensiplerin a priori olarak bilinebileceği görüşünün belirli türdeki bir eleştirisine cevap için bize fırsat verir. Biri, birçok filozofun böylesi prensipleri doğru olduğunu görmeksizin kavraması sebebiyle, onların a priori olarak bilinebilir olamayacağı şeklinde itiraz edebilir. Fakat ılımlı bir temelciliği benimsersek böylesi eleştiriler belirleyici olmazlar. P'ye inanmak için temel a priori gerekçelendirmeye sahip olmak bazıları için tamamen mümkünken p'yi düşünen başka bazıları için ona inanmak gerekçelendirilmemiş olabilir. Bunun sebebi, basit olarak p'ye itiraz edenlerin p'yi kabul edenler tarafından paylaşılmayan feshedici bir kanıta sahip (ya da sadece onların sahip olduklarını düşündükleri) olabilmesidir. Biz bu uzlaşmazlığın, her bir tarafın p'ye doğru tutumunda gerekçelendirilmediği ya da p'nin her bir taraf için temel apriori gerekçelendirmenin bir unsuru olamayacağını gerektirdiğini varsaymak zorunda değiliz. Üstelik a prioriyle ilgili ılımlı temelciliği benimsersek, temel bir şekilde gerekçelendirilmiş çatışan inançlara sahip olduklarında, iki insanın konuşacak hiçbir şeyin olmadığını ya da rasyonel tartışmanın sona ermesi gerektiğini savunmak zorunda kalmayız. Görüşünün sonuçlarını görerek, bir taraf her şeyi göz önünde tutarak ilk inançlarını terk etmeyi daha makul bulabilir. Muhtemelen bu, sezgisel olarak makul önermelerin Russell'in paradoksuna yol açtığını gören bir matematikçi için de böyle olacaktır.

Ilımlı temelcilik, ahlaki inançların gerekçelendirilmesinde belirli türdeki "tutarlılık"ın önemini kabul etmemize de müsaade edecektir. Birincisi, biri p'nin başka bir kanıt tarafından feshedilemeyeceğine inanırsa, o halde bu kişinin bu inancıyla diğer inançları arasında bir tutarlılık türüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu tutarlılık türü, feshedici bir şeyin yokluğunda bağlanılan negatif güvenin bir türüdür ve ılımlı temelcilikle uyumludur. İkincisi ve daha ilginç olanı tutarlılığın rolü, kişinin gerekçe-

lendirmesini kuvvetlendirmesi olacaktır. Bir kişi p'ye inanmak için apriori gerekçelendirmeye sahipse, bu kişinin p'ye inanmasının gerekçelendirme düzeyinin çok yüksek olmasına gerek yoktur. Kişinin p'ye olan inancının, diğer inandığı şeylerle tutarlı olduğu gerçeği, bu inanç diğerleriyle güvenilir açıklayıcı ve destekleyici bir ilişki içinde olduğu sürece, bu kişinin inancının sahip olduğu gerekçelendirme düzeyini ortaya çıkarabilir. Ilımlı apriori gerekçelendirme ve ılımlı temelcilik düşüncesindeki hiçbir şey tutarlılığın bu önemli rolünü genel olarak reddetmez.

Buraya kadar bazı ahlaki prensipleri ve kendinde değer hakkındaki iddiaların temel apriori gerekçelendirmeye sahip olduğunu ve böylesi şeyleri gerekçelendirmemizin kaynağının akıl olduğunu savunan rasyonalist temelciliğin çeşitlerini inceledik. Fakat başka olasılıkların da olduğunu belirtmeliyiz. Bu inançlar için temel bilgi ve gerekçelendirmeyi üreten akıldan ayrı, ahlaki bir yetinin olduğu iddia edilebilir. Böylesi bir görüş, bu inançları gerekçelendiren şeyin kaynağının aklın epistemik erdemleri değil, muhtemelen "bilinç" ya da "ahlaki yeti" gibi güvenilir yeti ya da epistemik erdemin diğer türleri olduğunu ileri sürebilir. Diğer bir olasılık, ahlaki ya da değer inançlarının belirli olgu durumlarının kapsamlı düşüncesine eşlik eden inançsal olmayan bazı deneyimler aracılığıyla temel olarak gerekçelendirilmesidir. Bazı filozoflar, duygusal deneyimlerin bu tür gerekçelendirici (justificatory) rol oynayabileceğini iddia eder.[18] Örneğin, Franz Brentano, kendinde değere ilişkin bilgimizin kaynağının sevgi, nefret ve tercihle ilgili "uygun" duyguların deneyimi olduğunu iddia eder. Brentano, "gerçekten ve tartışılmaz şekilde iyi olan şeye dair bilgimiz, bahis konusu yaptığımız deneyim türünden, (örneğin) bir sevginin uygun bir şekilde deneyimlendiği yerden ortaya çıkar." der.[19] Alexius Meinong benzer bir tavrı benimser. O şöyle der: " Ben 'gökyüzü mavidir' dediğimde ve daha sonra 'gökyüzü güzeldir' dediğimde her iki durumda da bir nitelik gökyüzüne atfedilmiş olur. İlk durumda niteliğin kavranışına bir düşünce eşlik ederken ikinci durumda bir duygu katılır."[20] Maz Scheler "bütün değer-a priorisinin (ahlaki a priori de dahil) fiili mekanı, ilk önce duyguda (özellikle sevgi ve nefrette) ortaya çıkan *değer bilişi* (value cognition) ya da *değer sezgisidir (value-intutition)*. Algı ve düşünmeyle sınırlandırılan bir ruh, değerlere mutlak şekilde kör olacaktır." şeklinde yazar.[21] Biz bu görüşlerin, bir kişi şeylerin belirli bir olgu durumunu (p) düşünüyorsa ve p'ye doğru pozitif duygusal deneyimin belirli bir türüne sahipse ve p'nin asli olarak iyi olduğu önermesi hakkında feshedici bir şeye sahip değilse, o halde bu kişinin p'nin asli olarak iyi olduğu inancını gerekçelendirdiğini iddia ettiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde, belirli negatif ya da "karşıt" duygular, şeylerin bazı olgu durumlarının kendi başına kötü olduğuna inanmak için bir gerekçelendirme kaynağı olabilir. Böylesine geniş bir empirik görüş, temel değer bilgimizin kaynağını akılda değil, duygularımızda konumlandıracaktır. Muhakkak ki böylesi duygusal deneyim yaklaşımlarını güvenilircilik ve epistemik erdem açıklamalarıyla birleştirmek mümkün olabilir ve duyguların sadece bu gerekçelendirme rolünü üstlenmenin ötesinde, erdemli ya da uygun şekilde işlev gören karakterin ürünleri veya bu karakterden neşet eden duygular olduğu iddia edilebilir.

Temel ahlaki inançların geleneksel adayları, kendi başına iyi olan şey hakkındaki bazı inançlar ve *ilk bakışta* doğruluk ve yanlışlığın prensiplerini kapsayan (fakat bununla sınırlı olmayan) kimi genel ahlaki prensipleri kapsar. Fakat gençlerin bir kediye işkence yaptığını görerek, onların eylemlerinin yanlış olduğuna hükmettiğimdeki gibi tikel ahlaki yargılar ya da "Smith'ten aldığım 5 doları ödemek zorundayım" "Sekreterimi şimdi öldürmek benim için yanlış olacaktır" şeklindeki yargılarım hakkındaki

durum nedir? Böylesi tikel yargılar epistemik olarak temel olabilir mi? Burada temelcilerin farklı cevaplar verdiği görülür. Üç olasılığı ayırt edebiliriz: (1) bütün tikel ahlaki inançların gerekçelendirilmesi, bazı genel ahlaki prensiplerde gerekçelendirilmiş inanca bağlıdır, (2) bütün tikel ahlaki inançların gerekçelendirilmesi, gerekçelendirilmiş ahlakla ilgili olmayan inanca bağlıdır, (3) bazı tikel ahlaki inançların gerekçelendirilmesi, ne genel ahlaki prensiplerde gerekçelendirilmiş inanca ne de ahlakla ilgili olmayan gerekçelendirilmiş inanca bağlıdır. Bazı temelciler, 1'i kabul edecektir. Onlar, Alston'ın, inancın bazı genel prensipleriyle gerekçelendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşüne itiraz etseler bile, hala bazı tikel ahlaki yargıların bazı genel ahlaki prensiplere (bu yalnızca *ilk bakışta* prensip olsa bile) inanma aracılığıyla gerekçelendirilmesi gerektiğini savunabilirler. Böylece örneğin tikel bir eylemin (A) yanlış olduğu inancını gerekçelendirmek için bir kişi bu inancı (i) A, F'ye sahiptir (F, burada ahlakla ilgisi olmayan bir özelliktir) ve (ii) F'ye sahip eylemler *ilk bakışta* yanlıştır şeklinde gerekçelendirebilir. A'nın yanlış olduğu inancı, bu başka inançlardan çıkarılmak zorunda değildir, ancak onlar ahlaki yargı için failin kanıtını oluştururlar ve onun gerekçelendirilmesi bu başka inançlardan elde edilir. Bu böyleyse, o halde tikel ahlaki yargılar epistemik açıdan temel değildir. Başka temelciler 1'e karşı çıkıp 2'yi kabul edebilirler. Onlar, örneğin bazı durumlarda tikel ahlaki yargıların güvenilir bilişsel süreç, yeti ya da epistemik erdemin ürünü olmasından dolayı gerekçelendirildiğini savunabilirler. Onlar, A'nın F'ye sahip olduğu şeklindeki ahlakla ilgili olmayan bir inancın bir "girdi" olduğunu ve A'nın yanlış olduğu inancının ise bir "çıktı" olduğunu ve böylece A'nın yanlış olduğu inancının, öznenin kanıta karşı çıkamayacağı yerde, güvenilir bilişsel süreç ve epistemik erdemin bir çıktısı olmasından dolayı gerekçelendirildiğini iddia ederler. Burada bu ahlaki inancın gerekçelendirilmesi, genel bir ahlaki prensip içinde gerekçelendirilmiş inanca bağlı değildir. Bu görüşe göre, genel ahlaki prensipler içindeki inanç, gerekçelendirilmiş tikel ahlaki inançlar için gerekli değildir. Bu görüşü benimseyen biri, bununla birlikte hala gerekçelendirilmiş tikel ahlaki yargıların gerekçelendirilmesinin (A, F'ye sahiptir ahlaki olmayan inancı gibi) başka inançlara bağlı olduğunu iddia edebilir. Böylece, örneğin, kediye işkence yapmak yanlıştır şeklindeki yargımın gerekçelendirilmesi, bu eylemin kedinin acı çekmesine sebep olduğu şeklindeki gerekçelendirilmiş inanca bağlıdır. Bu durumda, kediye işkence yapmanın yanlış olduğu inancım hala epistemik olarak temel inanç olmayacaktır.

Ancak bazı temelciler daha da ileri giderek, bazı tikel ahlaki yargıların pozitif epistemik statüsünün başka inançlardan elde edilemeyeceğini iddia eden 3'ü kabul edebilirler. Böylesi bir tutum, tikel ahlaki yargıları örneğin çeşitli gerekçelendirilmiş estetik yargılarla karşılaştırma yaparak inceleyecektir. Örneğin, dağda gezen birinin aniden muhteşem bir manzarayla karşılaştığını ve onda "bu güzeldir" inancının oluştuğunu düşünelim. Burada estetik açıdan değerlendirme yargısının gerekçelendirilmesinin failin inançlarına ve hatta bazı genel estetik prensiplerine değil, inancıyla ilgili olmayan algısal bir duruma dayandığı görülecektir. Estetik yargılar arasında oldukça ortak görülen bu tür durumlarda, fail estetik yargının dayandırılacağı değerlendirme içermeyen inançlar bile oluşturmaz. O, basit bir şekilde, deneyimi temelinde estetik açıdan değerlendirici yargılarda bulunur. Bazı temelciler, benzer bir şeyin ahlaki alanda da meydana gelebileceğini mümkün görürler. Birinin bir kediye işkence yapan çocukları gördüğü ya da yaşlı bir kadının buzlu kaldırımda düştüğünü gördüğü durumları düşünelim. Biri "bu yanlıştır" ve "ona yardım etmeliyim" yargılarının güvenilir bilişsel yeti ya da epistemik erdemin ürünü olmalarıyla gerekçelendirildiğini iddia edebilir.

Böylesi durumlarda "girdiler" inançlar değildir, daha çok onlar, kedinin acı çektiği ve kadının düştüğü sonucuna varan, inançla ilgisi olmayan algısal durumlardır. Bu tür durumlarda, temelci, kedinin acı çektiği ve yaşlı kadının düştüğü inancının gerekçelendirilebileceğini de inkâr etmek zorunda değildir. Böylece, o eylemin yanlışlığı için kanıt olan inançla ilgisiz algısal durumların kedinin acı çekmesi ve yaşlı kadının düşmesi için de bir kanıt olduğunu iddia edebilir. Hala o, basitçe birinin ahlaki inançlarını gerekçelendirmesinin, bu inançlara bağlı olduğunu iddia edecektir. Bu türden temelciler, böylesi tikel ahlaki yargıların epistemik olarak temel olduğunu savunacaktır.

Temelciliğin bütün bu türlerine yöneltilmiş eleştirilerin bir türü, inanca sebep olan sürecin güvenilir olduğuna inanç ya da en azından inanca sebep olan şartların güvenilir olduğuna inanç gerekçelendirilmedikçe, bir inancın gerekçelendirilmediği düşüncesini genel bir prensip olarak alır. Bu itiraza göre, birinin inancı akılda, bağımsız bir ahlaki yeti ya da duygusal deneyimde yerleşmiş olsun, inançları bu şartlarda oluşturma tarzının güvenilir olduğuna inanç gerekçelendirilirse bu temeldeki inanç gerekçelendirilmiş olur. Ayrıca bu itiraz, failin (i) C şartları altında oluşturduğu ahlaki inançlarının güvenilir olduğuna (doğru inancı ortaya çıkarması kuvvetle muhtemel) inandığını ve (ii) onun p'nin bu şartlar altındaki yolda oluşturulduğuna inandığını varsayar. O zaman fail (iii) p'nin doğru olmasının kuvvetle muhtemel olduğuna dair inancına ulaşacak bir konumda olacaktır. Bu itiraz, ilk olarak, birinin p'nin epistemik olarak onun sahip olduğu diğer inanç türlerine, (i) ve (ii), bağlı olduğuna dair inancını gerekçelendirmişse, bu halde sonuç olarak onun p inancına dair gerekçelendirmesinin temel olmadığını iddia eder. İkinci olarak, bu eleştiri, fail bu şekilde p'nin bu diğer inançlardan dolayı muhtemelen doğru olacağı sonucuna *varabilecekse,* bu durumda kişinin P'ye inancını gerekçelendirmesi tekrar temel değildir.[22]

Temelciler bu itirazlara çeşitli cevaplar verir. Birincisi; çoğu temelci, bu itirazın bağlandığı genel prensibi inkâr edecektir. Onlar, birinin p'ye inancını, ancak bu inancı sağlayan sürecin güvenilir olduğuna inanmakla gerekçelendirirse, gerekçelendirmiş olacağını kabul etmeyeceklerdir. Onlar, küçük çocuğun ve epistemik olarak deneyimsiz olanların, yetilerinin ya da inançlarını üreten sürecin güvenilirliği hakkında bir inanca sahip olmaksızın, hafızayla ilgili ya da algısal pek çok gerekçelendirilmiş inanca sahip olduğuna işaret edeceklerdir. Gerçekte onlar "güvenilirlik", "yeti", ya da "inanç oluşturma süreci" kavramlarına bile sahip değildir. Çoğu temelci, söz konusu bu prensibin küçük çocuklar ve epistemik açıdan deneyimsiz olanlar için gerekçelendirilmiş inanç ya da bilgi inkâr edildiği sürece, fazlasıyla güçlü olduğunu savunacaklardır. Onlar, bilgi ya da gerekçelendirmenin kişinin inancının güvenilir bir yeti ya da süreçten kaynaklanmasını gerektirdiğini iddia etmelerine rağmen ayrıca kişinin inancının böyle bir kaynağa sahip olduğu inancının gerekçelendirmesini gerektirmeyecektir. Üstelik onlar, tutarlılık teorisinin bazı çeşitlerinin benzer bir durumda olduğuna işaret edebilirler. Tutarlılıkçı için genel olarak birinin p inancı, inançların tutarlı bir yapısına ait olması açısından gerekçelendirilir ve inançların tutarlı bir yapısı, kişinin p inancının kaynağının güvenilir bir süreçte elde edildiği inancını içermek zorunda değildir. İkincisi, kişinin epistemik açıdan deneyimli olduğunu ve onun (i) C şartları altında ahlaki inanç oluşturma tarzının güvenilir olduğuna ve (ii) onun p'nin C şartları altında oluşturulduğu inancında olduğunu varsayalım. Bu onun p inancının temel olmadığını gerektirmeyecek midir? Bazı temelciler böyle olmadığını söyleyeceklerdir. Bir inancın temel olması için gerekçelendirmenin bazı çıkarımsal olmayan kaynaklara sahip olması yeterlidir. İlave destekleyici çıkarımın fail için elde edilebilir olduğu olgusu, onun p

inancının epistemik olarak böyle bir çıkarıma bağlı olmasını ve çıkarımsal olmayan bir kaynağa sahip olmamasını gerektirmez. Böyle bir çıkarımın elde edilebilirliği, böylece p inancının temel olduğuyla uzlaştırılabilir.

Bilgi ve gerekçelendirmenin temelci ve ilgili güvenilirlikçi teorileri, ahlaki bilişselciliğe açık tek görüş değildir. Ahlak filozofları arasında tutarlılık teorileri önemli bir desteğe sahip olmuştur.[23] Gerekçelendirmenin tutarlılıkçı bir teorisi, genel olarak S'nin p'ye inanmasından çıkarılabilecek tek şeyin S'nin p inancının onun geri kalan inançlarıyla tutarlı olduğu olgusu olduğunu savunur. Tutarlılık teorileri bir inancın, bu şekilde anlaşıldığında, sadece failin diğer inançlarıyla tutarlı olması sebebiyle gerekçelendirildiğini iddia eder. Tutarlılık teorilerinin temel olarak iki önemli özelliği vardır. Birincisi; tutarlılık teorileri, herhangi bir temel ve kurucu inancın olduğunu kabul etmezler. İkincisi; onlar, kişinin gerekçelendirmesinin onun inançları ya da inançsal (doxastic) durumlarının bir fonksiyonu olduğunu iddia ettikleri sürece, inançsal gerekçelendirme teorileridir. Bazı temelciler, temel inançların en azından kısmen güvenilir inanç oluşturma sürecinin ürünü olarak gerekçelendirildiğini, diğer bazıları ise, bazı temel inançların duyum ve algısal durumlar aracılığıyla gerekçelendirildiğini iddia etmelerine rağmen tutarlılıkçı böylesi şeylerin gerekçelendirmenin kaynağı olduğunu inkâr eder. Elbette bu, tutarlılıkçıyı, kişinin duyumları ya da yetilerinin güvenilirliği hakkındaki inançlarının, onun gerekçelendirmesiyle ilişkili olabileceğini düşünmekten alıkoymaz.

Ahlak teorisinde tutarlılıkçı, kişinin, bir ahlaki önermeye inancını, sadece bu inancı diğer inançlarıyla tutarlı olduğunda gerekçelendirdiğini savunur. Bu diğer inançlar; insan doğası, sosyal kurumlar ve pratikler, ekonomik prensipler, eylemler ve politikalar vs. hakkındaki ahlakla ilgili olmayan inançlar olabileceği gibi, tikel durumlar ve genel ahlaki prensipler hakkındaki inançları da içerebilir. Gerekçelendirilmiş ahlaki inancın tutarlılık teorileri, kişinin genel bağımlılık (supervenience) kriterini bilmesi ya da hatta ona inanmasını şart koşmaz. Üstelik bu teoriler, kişinin p inancının, inancın tutarlı bir yapısının parçası olduğunu bilmesi ya da inanmasını ve p'nin kişinin inandığı başka şeylerden nasıl ortaya çıktığını anlaması ya da göstermesini şart koşmaz. Tutarlılıkçıya göre kişinin p inancının, inançların tutarlı bir yapısına ait olması gerekçelendirme için yeterlidir.

Tutarlılıkçı bir gerekçelendirme teorisini, geniş muhakemeye dayalı uyum metodundan ayırt etmek önemlidir. Sonuncusu, yukarıda işaret edildiği gibi, tikel yargıları, genel prensipler ve çeşitli arka plan inançları ve teorileri arasında bir tutarlılık arar. Geniş muhakemeye dayalı uyum metodunun kabul edilmesi, tutarlılıkçı gerekçelendirme teorisini kabul etmeye bağlı değildir. Bir kişi, tutarlılığın gerekçelendirmenin tek kaynağı olduğunu kabul etmeksizin tutarlılık aramaya değer verebilir. Böylece, örneğin kişi, algısal gözlemleriyle tutarlı açıklamalar aramanın bilim adamı için makul olduğunu kabul edebilir ve bununla birlikte bilim adamının algısal gözlemlerinin, inançsal olmayan algısal deneyimde temellendirilmiş olma, güvenilir algı yetisinden ortaya çıkma gibi bağdaşımdan başka bir gerekçelendirme kaynağına sahip olduğunu iddia edebilir.

Ne temelci ne de bağdaşımcı gerekçelendirme yaklaşımı, Alston'un önerdiği görüş türüne bağlanır. Temelci, bazı ahlaki ya da değerlendirmeci inançların temel olduğunu ve bağımlılığın genel prensipleri içinde gerekçelendirilmiş inanca bağlı olmadığını savunabilir. Benzer şekilde, bağdaşımcı, bağımlılığın genel prensiplerine inancı içermeksizin, bazı ahlaki inançların onların başka inançlarla tutarlılığı aracılığıyla gerekçelendirildiğini

iddia edebilir. Bu görüş ne Chisholm ve diğerlerinin benimsediği tikelci yaklaşımı bertaraf eder ne de geniş muhakemeye dayalı uyum metoduyla uzlaşmaz görünür.

Tutarlılık teorileri, temelci teoriler gibi, çeşitli itirazlarla karşılaşır. Aşağıdaki ortak itiraz türünü düşünelim. Aynı inançlara sahip iki insanı, A ve B'yi düşünelim. A'nın başının ağrıdığına inandığını ve onun bu inancının diğer inançlarıyla tutarlı olduğunu varsayalım. A kendisinin acı çektiği ve yakın zamanlarda aspirine gerek duyduğu vs. inancında olduğunu varsayalım. Diğer insanın, B'nin, A ile aynı inanç sistemine sahip olduğunu hayal edelim, böylece B, başının ağrıdığına, acı çektiğine ve son dönemlerde aspirine gerek duyduğuna vs. inanıyor. Fakat şimdi A'nın gerçekten böyle bir baş ağrısının olduğunu, B'nin ise olmadığını varsayalım. Her birinin baş ağrısının olduğu inancı eşit ölçüde inançlarının geri kalanıyla tutarlı olmasına rağmen pek çok filozof her birinin baş ağrısı olduğuna dair inançlarını eşit ölçüde gerekçelendirdiklerini düşünmez. Onlar, B'nin A'dan farklı olarak başının ağrıdığı inancını gerekçelendirmediğini ve belki de daha ihtiyatlı bir şekilde ifade edersek, A'nın diş ağrısı inancını B'den daha fazla gerekçelendirdiğini iddia edeceklerdir. Fakat bu iddialardan her biri de doğruysa, o halde A inançlarını sadece tutarlı olmasından başka bir şeyler aracılığıyla gerekçelendirmiştir, çünkü A ve B'nin inançları, *hipotez gereği* eşit ölçüde tutarlıdır. A'nın inancı daha fazla gerekçelendirilmişse, o halde sadece tutarlı olmaktan başka bir şey inancın gerekçelendirilmesiyle ilişkilidir. Tutarlılık teorileri, sıkça, "gerekçelendirmeyi bu dünyadan koparmakla" ve "gerekçelendirmenin bu dünyayla bağlantılı olmasına müsaade etmemekle" itham edilir. Bu örnek, bunun böyle olduğunu göstermek için verilmiştir. Tutarlılık teorileri gerekçelendirmenin bir sebebi ya da kaynağı olarak saydıkları, kişinin inançlarının çerçevesi dışında herhangi bir şeye izin vermezler. Onlar, duyum durumları ve algısal deneyimler ve iç gözlem ve hafıza gibi süreçlerin güvenilirliği gibi, inançsal olmayan durumlara öznenin inançlarını gerekçelendirmekle ilgisi olmayan şeyler olarak bakarlar.

Ahlak felsefesinde benzer itirazlar tutarlılıkçı gerekçelendirme teorilerine karşı yapılır. Örneğin, Hare'in aşağıdaki satırlarını düşünelim:

> "Ahlaki sezgilere başvurma bir ahlak sistemi için asla bir temel olarak alınmayacaktır. Günümüzdeki bazı düşünürlerin yaptığı gibi, onların ve çağdaşlarının çok emin gördükleri ahlaki görüşleri toplamak ve bu görüşlerden kaynaklı bir parça uzlaşmayla sunulabilecek görece basit metot ya da araçlar bulmak, yaşamın koşulları hakkında makul varsayımlar oluşturmak ve daha sonra bunun doğru olarak kabul etmemiz gereken bir ahlak sistemi olduğunu ileri sürmek kesinlikle mümkündür. Ancak onlar, kesinlikle bu iddiaları için argümana ve temeli olmayan ilk inançlarının ötesinde otoriteye sahip değildir. Ulaşılan "uyum", önyargı tarafından üretilmiş olan güçler ve ahlakın tek bir temelini oluşturabilecek muhakemenin ifadesi olmayan güçler arasındaki bir uyumdur. Bu şekilde belirlenmiş olan iki karşılıklı tutarsız sistem mümkündür. Bu durumun göstereceği bütün şey, onların destekçilerinin farklı ahlaki çevrelerde yetişmiş olduklarıdır.[24]

Bu itirazda Hare, sadece tutarlılığın gerekçelendirilmiş ve makul ahlaki inançları garanti etmek için yeterli olmadığını savunuyor görünmektedir. Çünkü bu inançlar ve ulaşılan uyum, sadece önyargıda temellenebilir. Hare'in bakış açısı, derin bir şekilde önyargılı, aşırı bencil ya da kötü bir şekilde yetiştirilmiş bir kişinin tutarlı ahlaki görüşleri savunabileceği ve yine de bu ahlaki inançların gerekçelendirilmemiş ve mantıksız olabileceğidir. Önceki "başağrısı" itirazında olduğu gibi, bu bakış açısı, sadece tutar-

lılığın ne ahlaki inançları makul ve gerekçelendirilmiş yapmak için yeterli olduğu ne de en azından inancın makullüğü ve gerekçelendirilmesiyle ilgili tek şey olduğudur.

Elbette yukarıda alıntılanan satırlarda Hare, sadece tutarlılıkçı gerekçelendirme teorilerine saldırmıyor. O, ahlak felsefesinde geniş muhakemeye dayalı uyum metodu gibi tutarlılık metotlarına da saldırıyor. Bununla birlikte, biri, geniş muhakemeye dayalı uyum metodu gibi tutarlılık metotlarının eleştirisini kabul etmeksizin Hare'in gerekçelendirmeye ilişkin tutarlılık teorilerini eleştirilerini kabul edebilir görünmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu, birinin tutarlılık metotlarının ahlaki inancın gerekçelendirilmesi ve makullüğü için tutarlılığın yeterli olduğunu savunmaya bağlı olmadığını düşünebilmesi sebebiyledir. Biri, her birinin kendi içinde "uyumlu" olduğu iki inanç grubunun, örneğin, inananların inançla ilgili olmayan durumları ya da inanç oluşturma süreçleri ve epistemik erdemleri gibi yalnızca tutarlılıktan başka faktörler sebebiyle onların gerekçelendirilmesi ve makullüğünün farklı olabileceğini iddia edebilir. Temelci teoriler, önyargı ve aşırı bencillik temelinde oluşturulmuş ahlaki bir görüşün, bu şekilde oluşturulmayan eşit ölçüde tutarlı bir ahlaki görüşle aynı pozitif epistemik statüye sahip olduğu görüşüne bağlanmayacaktır.

## TİKELCİLİĞE VE GENİŞ MUHAKEMEYE DAYALI UYUMA DİĞER İTİRAZLAR

Birçok filozof, Chisholm'ün geniş muhakemeye dayalı uyum metodunu ve tikelci yaklaşımını yetersiz bulur. Onlar, ikinci bölümde ileri sürülen itiraz türlerinden oldukça farklı bir şekilde, ahlaki kriteri keşfetmek ve değerlendirmekte sıradan ahlaki inançlarımızı ve "sezgilerimizi" veri olarak almanın kabul edilemez olduğunu düşünürler. Richard Brandt'ın aşağıdaki pasajını ele alalım:

> Ahlaki inançlarımızın kökeni hakkındaki çeşitli olgular, ahlakta sadece sezgilere başvurmaya engel olur. Normatif inançlarımız, yetiştiğimiz özel kültürel gelenek tarafından güçlü bir şekilde etkilenir ve bu inançlarımız farklı ebeveyn, öğretmen veya yaşıtlarımızdan öğrenme durumunda olursak farklı olacaktır. Üstelik bazı insanların ahlaki inançları, Peter Singer'in sözleriyle ifade edecek olursak, "uzak geçmişte kalmış olan terk edilmiş dini sistemlerden, çarpık cinsel görüşlerden ve bedensel fonksiyonlardan ya da grubun sosyal ve ekonomik şartlarda yaşamını devam ettirmesi için gerekli olan geleneklerden elde edilmiştir." Bizim yapmayı amaçladığımız şey, ona bir şekilde dışarıdan bakmak için kendi geleneğimizin dışına çıkmak ve onu, sadece bir zamanlar faydalı bir ahlaki geleneğin bir kalıntısı olan şeyi şu anda da gerekçelendirilebilir olan şeyden ayırarak değerlendirmektir. Sezgiler, bizim böyle yapmamızı engeller. O, sadece önyargıların yeniden karılmasından daha fazla bir şey olmayan içsel bir tutarlılık testidir.[25]

Brandt'ın eleştirileri, Hare'in yukarıdaki eleştirileriyle benzerdir. Yine Hare'dan bir pasaj aktaralım:

> Çatışmaya yol açan sezgilerimiz, yetişme tarzımız ve karar vermeye ilişkin geçmiş deneyimlerimizin ürünüdür. Onlar, kendinden gerekçelendirilmiş değildir: biz daima yetişme tarzımızın, sahip olabileceğimiz en iyi tarz olup olmadığını ya da geçmiş kararlarımızın haklı kararlar olup olmadığını sorgulayabiliriz. Eğer cevap olumluysa, o halde oluşturulan prensiplerin yeni bir duruma uygulanıp uygulanmayacağını, onların hepsi uygulanamazsa *hangisinin* uygulanması gerektiğini sorabiliriz. Bu sorulara cevap vermekte, sezgilerin kendisini kullanmak kısır döngüye düşmektir. Yetiş-

me tarzımızın oluşturduğu yatkınlıklarımızın doğruluğunu sorgularsak, bu sorgulamayı sonuca bağlamak için yatkınlıklarımızın kendisine başvuramayız.[26]

Brandt ve Hare'in her ikisi de, geniş muhakemeye dayalı uyum metoduna ve sıradan ahlaki inançlara ya da "sezgilere" başvurmaya itiraz eder. Brandt, böyle bir metodun "önyargıların yeniden karılmasından daha fazla bir şey olamayacağı" sebebiyle ona karşı çıkarken, Hare, elde edilen uyumun "önyargı tarafından oluşturulan kuvvetler arasındaki bir uyum" olduğundan yakınır. Ayrıca, gördüğümüz gibi, Hare, gösterilecek temeli veya argümanı olmayan ilk inançlarımıza başvurmaya itiraz eder. Brandt ve Hare'e göre çare ya da alternatif, ahlaki bir kriteri savunmak için ahlakla ilgili olmayan inançlara başvurarak, kendi ahlaki inançlarımızın "dışına çıkmaktır". Onların görüşlerine göre, ahlaki bir kriter için bağımsız bir argüman aramalıyız ki bu, ahlaki inançlarımızın herhangi birinin doğruluğunu önceden varsaymayacağımız anlamında bir bağımsızlıktır. Böylece biz, Brandt'ın "rasyonel" eylem ve arzu hakkındaki inançlara, Hare'in ise ahlaki terimlerin mantığı ve çeşitli empirik, ahlakla ilgili olmayan öncüller hakkındaki prensipleri de kapsayan çeşitli mantıksal prensipler hakkındaki inançlara başvurduğunu görürüz. Bu itirazlara daha yakından bakalım.

Niçin ahlaki bir kriteri destekleme ve değerlendirmeye çalışırken bütün ahlaki inançlarımızı bir kenara koymanın önemli olduğunu düşünmeliyiz? Onları dışarıda bırakmanın bir gerekçesi, ahlaki inanç ve sezgilerimizin epistemik olarak çoğu zaman güvenilir olmaması ve dolayısıyla eylem ve arzularımızın rasyonelliği, ahlaki terimlerin mantığı gibi epistemik olarak üstün olan ahlakla ilgili olmayan inançlarımıza başvurmanın daha iyi olacağıdır. Ancak ahlaki kriteri değerlendirmekte *bütün* ahlaki inançlarımızı dışarıda bırakmanın bir gerekçesi olarak bu düşünce fazlasıyla yetersiz görünür. Bazı ahlaki inançların, epistemik olarak kişinin ahlaki bir kriteri dayandırabileceği ahlakla ilgili olmayan inançlara bağlı olduğunda şüphe yoktur. Ancak bazı ahlaki inançlar böyle değildir. Ölüye eziyet etmemem gerektiği ve ebeveynime şu halde eziyet etmenin benim için yanlış olacağı gibi ahlaki inançları düşünelim. Böylesi inançlar, en az Brandt ve Hare'in başvuracağı ahlakla ilgili olmayan inançlar kadar epistemik olarak gerekçelendirilmiştir. Örneğin, faydacı bir kriteri savunurken Hare, bizden aşağıdaki iki önermeyi düşünmemizi ister: (i) eğer benim için x durumunun meydana gelmesinin gelmemesinden daha muhtemel olduğu durumdaysam, S'yi kesinlikle hemen tercih ederim ve (ii) eğer böyle bir durumdaysam x'in meydana gelmesinin gelmemesinden daha muhtemel olduğu S'yi kesinlikle tercih edeceğimdir. Hare (ii)'i bilmek için (i)'nin doğru olması gerektiğinin kavramsal bir doğru olduğunu iddia eder.[27] Ancak bu kavramsal doğru, ebeveynime şu halde eziyet etmemin yanlış olacağı önermesinden gerçekte daha fazla mı açıktır? Bu ahlaki önerme, yapmam için neyin rasyonel olacağı hakkındaki önermelerden daha az mı açıktır? Böylesi ahlaki inançların epistemik olarak aşağı derecede olmaması sebebiyle, bu gerekçe Brandt ve Hare tarafından onların dışarıda bırakılmasını desteklemek için yetersiz bir gerekçe olacaktır.

Elbette Hare, "gösterilecek temeli veya argümanı olmayan" ilk inançlarımıza ve sıradan ahlaki inançlarımıza bu başvurudan yakınır. Muhtemelen bu itiraz noktası, temellerin gösteriminin ya da argümanın yokluğunda, böylesi sıradan ahlaki inançların epistemik olarak gerekçelendirilmediğidir. Sıradan ahlaki inançlarımız gerekçelendirilmemişse, o halde, Hare'in görüşüne göre, ahlak teorimizi kum üzerine inşa ederiz. Bununla birlikte, biz bir inancı gerekçelendirme eylemi ve bir inancın gerekçelendirilmiş olması arasında ayrım yapmalıyız. İlki, inancına meydan okunduğunda, her zaman olmasa da, genellikle kişinin benimsediği bir eylemdir, ancak sonraki bir

durumdur. Bir inancı gerekçelendirmek, genellikle onun için bir argüman düzenlemeyi ve bir temel oluşturmayı içerir. Ancak bu, bir inancın gerekçelendirilmiş olması için zorunlu değildir. Asla bir temel sunmadığımız ya da savunmadığımız pek çok gerekçelendirilmiş inanca sahibiz. Ne temelci ne de bağdaşımcı görüşler, bir inancın gerekçelendirilmiş olması için kişinin bir argüman ya da temel sunmasını şart koşarlar. Gördüğümüz gibi temelci, ister kendinden gerekçelendirilmiş olsun, ister deneyim yoluyla ya da güvenilir bir bilişsel süreç veya entelektüel erdemin ürünü olsun, bazı ahlaki inançların temel olarak ya da dolaysız bir şekilde gerekçelendirildiğini savunur. Benzer şekilde bağdaşımcı, tutarlı bir inanç grubuna ait olmanın gerekçelendirme için yeterli olduğunu, ek olarak bu inanç için bir temel sağlamaya ya da bir argüman geliştirmeye ihtiyaç olmadığını iddia eder.

Yine de Brandt ve Hare'ın en ön yargılı ve tehlikeli ahlaki inançların bile tutarlı bir örgüde dokunabileceğinde haklı olduklarını düşünelim. Elbette bu, ahlaki inançlara özgü bir özellik değildir. Son derece kusurlu olan algısal inançlar ve bağnaz epistemik inançlar, yeterince maharetli ve sebatkar şekilde tutarlı bir örgü içinde dokunulabilir. Tek başına saf tutarlılığın makul ve gerekçelendirilmiş inancı, sırf tehlikeli bir önyargıdan ayıramayacağını kabul edelim. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, temelci tarafından bundan daha fazlası da ileri sürülebilir, çünkü o, tutarlılığı gerekçelendirme için yeterli olarak görmez ve tutarlı inanç sistemlerinin hepsinin epistemik olarak eşit düzeyde olduğunu kabul etmez.

Tek başına saf tutarlılığın, makul ve gerekçelendirilmiş inancı, sırf önyargıdan ayırt etmeyeceğini kabul ettiğimizi varsayalım. Böyle bir kabul, niçin ahlaki inançlarımızı "dışarıda bırakmamız" ve onları ahlaki kriter hakkında bilgiye veya gerekçelendirilmiş inanca ulaşmak için bir veri olarak kullanamamamız gerektiğine işaret edecektir? Belki de cevap aşağıdaki argüman aracılığıyla verilebilir:

A argümanı

Doğru olan inançları yanlış olanlardan ayırmak için, güvenilir bir şekilde oluşturulan inançları bu şekilde oluşturulmayanlardan ayırmalıyız.

Güvenilir bir şekilde oluşturulan inançları bu şekilde oluşturulmayanlardan ayırmak için, ya (a) ahlaki inançlarımızı veri olarak kullanabiliriz ya da (b) ahlaki doğruluğun bir kriterini bulmak için ahlaki inançlarımızı "dışarıda bırakabiliriz" ve daha sonra kişinin bu bağımsız bir şekilde oluşturulmuş kritere uygun olan ahlaki inançlar oluşturmasını sağlayan yatkınlıkları görebiliriz.

(a) kısır döngüdür.

O halde, doğru olan ahlaki inançları yanlış olanlardan ayırmak için (b)'yi takip etmeliyiz.

Eğer bu, ahlaki inançları veri olarak almaya karşı çıkmak için bir akıl yürütme tarzı ise, o ikna edici görünmez. İlk olarak (1). öncülü düşünelim. Doğru ve yanlış ahlaki inançları "ayırmak", hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu *bilmek* olarak anlaşılırsa, hem bir temelcinin ve hem de bir bağdaşımcının birinci öncülü kabul edeceği açık değildir. Her biri p'yi *bilmenin,* kişinin inancını güvenilir bir şekilde oluşturmasını gerektirdiğini kabul edebilir. Fakat ilave olarak, kişinin p inancını güvenilir bir şekilde oluşturduğunu bilmesi niçin gerekli olmalıdır? Ne bir temelci ne de bağdaşımcı bu koşula bağlanır.

İkincisi, S'nin p'yi bilmesinin S'nin p inancını güvenilir bir şekilde oluşturduğunu bilmesini gerektirdiğini düşünsek bile, ahlaki inançlarımızın dışına çıkmak, bizi

nasıl daha iyi bir konuma yerleştirecektir? Neyi yapmayı ve arzulamayı rasyonel yapacağı hakkındaki inançlar ya da ahlaki terimlerin ve çeşitli empirik öncüllerin mantığı hakkındaki inançlar gibi kendileriyle ahlaki kriteri savunabileceğimiz ahlakla ilgili olmayan inançları düşünelim. Elbette ahlaki kriterimizi ahlakla ilgili olmayan inançlarımız temelinde bilmek zorundaysak, onlar fazlasıyla bilinmelidir. Ancak p'yi bilmek için kişinin inancının güvenilir bir şekilde oluşturulduğunu bilmesi gerekliyse ve dolayısıyla bu, kısır döngüye düşmeyen bir argüman için böylesi inançların "dışına çıkmayı" gerektiriyorsa, o halde herhangi bir bilginin imkansız olacağı görülür. Çünkü S'nin p'yi bilmesi için S'nin p inancının güvenilir bir şekilde oluşturulduğunu da bilmesi gerekir ve onun bunu *q* ve *r* temelinde bildiğini varsayalım. Ancak *q*'yu bilmek için onun *q* inancının güvenilir bir şekilde oluşturulduğunu bilmesi ve bunu bilmek için de onu *s* ve *t* temelinde bilmesi gerekir vs. Bütün inançlarımızın ve bu inançları oluşturma yatkınlıklarımızın dışsal doğrulanmasında ısrar etmek, yerine getirilemeyecek bir koşulda ısrar etmektir.

S ancak, p inancının güvenilir bir şekilde meydana getirildiğini bilirse, p'yi bilir iddiasını bir kenara bırakalım. Yine de Brandt ve Hare'la birlikte ahlaki inançlar oluşturmakta yatkınlıklarımızın güvenilirliği sorununu ciddiye alabiliriz. Böylece biz 1. öncüle karşı çıksak bile, yine de, ahlaki inançlar oluşturmak için yatkınlıklarımızın güvenilir olduğunu nasıl bileceğimizi merak edebiliriz. Brandt ve Hare'in yaptığı gibi, yatkınlıklarımızın güvenilir olduğunu bilmenin tek yolunun ahlaki inançlar oluşturmak için yatkınlıklarımızın dışsal bir doğruluğunu göstermek ve onları "dışarıda bırakmak" olduğuna hükmedebilir miyiz? Fakat yine burada böylesi bir hareketin nasıl yardımcı olacağı açık değildir. Filozoflar ve muhakemeye dayanan düşünürler olarak, ahlaki kriterimizi dayandıracağımız ahlakla ilgili olmayan bu inançları üretme yatkınlıklarımızın güvenilirliğini de merak etmeyecek miyiz? Bu yatkınlıkların güvenilirliği hakkında geniş bir anlaşma olsa bile niçin ahlaki inançlar oluşturma yatkınlıklarımızın dışsal doğrulanmasında ısrar etmeliyiz ve başka yatkınlıkların güvenilirlikleri hakkındaki sorunları niçin reddetmeliyiz veya göz ardı etmeliyiz? Fakat inanç oluşturma yatkınlıklarımızın tamamının dışsal doğrulanması koşulunda ısrar edersek o zaman ne olacak? Bu talep nasıl karşılanacaktır?

Ancak belki de ahlaki inançlar oluşturma yatkınlıklarımızın dışsal bir doğrulanmasına gerek duymamıza rağmen, ahlaki kriterin kendisine dayandığı bu ahlakla ilgili olmayan inançlar oluşturma yatkınlıklarının güvenilirliğinin dışsal bir doğrulanmasına ihtiyaç olmadığı iddia edilecektir. Biri, ahlaki inançlarımız hakkındaki çeşitli gerçeklerin dışsal doğrulama ihtiyacını gerektirdiğini iddia edebilir. Fakat varsayılmış olan gerçekler nedir? Öğretmenler ve akranlarımız tarafından etkilenmesi sebebiyle ahlaki inançlarımızın böyle bir doğrulamasının araştırılması gerektiğinin iddia edildiğini varsayalım. Ancak muhakkak ki neyin yapmak için rasyonel olduğu hakkındaki inançlarımız, ahlaki terimlerin mantığı ve empirik inançlarımız da kültürümüz, yetişme tarzımız, öğretmenlerimiz ve akranlarımız tarafından etkilenir. Ancak ahlaki inançları oluşturma yollarından hangilerinin güvenilir olduğu hakkında bir anlaşmazlık olması sebebiyle, ahlaki inançlarımızın böylesi bir doğrulamasını aramamız gerektiğinin iddia edildiğini varsayalım. Ancak ahlakla ilgili olmayan inançlar oluşturma yollarımız üzerinde de anlaşmazlık yok mudur? Muhakkak ki algının, hafızanın ve hatta aklın kendisinin bile inanç oluşturma sürecinin güvenilirliğiyle ilgili şüpheci meydan okumalar vardır. Ahlaki inançlar oluşturma yeteneklerimizin güvenilirliğinin, bu yeteneklerimizin güvenilirliğini kendisiyle doğrulayabileceğimiz ahlakla ilgili ol-

mayan inançlar oluşturma yeteneklerimizin güvenilirliğinden daha düşük olduğunun iddia edildiğini varsayalım. Biz bu durumda, ahlaki kriterimizi, bu daha güvenilir yeteneklere dayandırmaya çalışmalıyız. Böyle bir cevap cazip görünür, ancak bir inanç oluşturma sürecinin güvenilirliğini değerlendirmenin tek yolu, Brandt ve Hare'in istedikleri türde, dışsal bir doğrulamaya dayandırmaksa, o halde ahlaki inanç oluşturma yeteneklerimizden gerçekten daha güvenilir olan algı, hafıza ve aklın böylesi bir doğrulamasının olmadığı durumlarda kişi nasıl bilebilir? Bir inanç oluşturma sürecinin güvenilirliğini değerlendirmenin bu tek meşru yolu, böyle bir dışsal doğrulama aracılığıylaysa, bu halde ahlaki ya da ahlakla ilgili olmayan inançları oluşturmanın özel yollarının böylesi doğrulamasının yokluğunda, ahlaki inanç oluşturmanın özel bir yolunun inanç oluşturma yatkınlıklarının başka türlerinden gerçekten daha az güvenilebilir olduğunu varsaymak için sebep yoktur. Bu düşüncelerin hiçbirinin ahlaki inanç oluşturma yatkınlıklarımızın dışsal bir doğrulaması gerekliliğine ve ahlakla ilgili olmayan inançlar oluşturma yatkınlıklarımıza geçiş vermeyi desteklediği açık değildir. Kuşkusuz filozoflar olarak biz de, en azından diğer yatkınlıkların güvenilirliği sorununu öne sürebiliriz.

İnançlar oluşturma şeklimizin güvenilir olduğunu nasıl bildiğimiz problemi, kesinlikle ahlak filozoflarına özgü bir problem değildir. Ahlaki inançlar oluşturma şeklimizin güvenilirliğini nasıl bildiğimiz problemi, genelde epistemolojinin aşina olduğu daha geniş sorunun tikel bir örneği olarak görülebilir. Örneğin Ernest Sosa, dikkatimizi Descartes'in "Üçüncü Meditasyon"undaki ikinci paragrafa çeker:

> "Düşünen bir varlık olduğumdan eminim. Buna bağlı olarak, bir şey hakkında emin olmak için gerekli olan şeyi de bilemez miyim? Bilginin bu ilk parçasında (düşünen varlık olduğumun kesin bilgisi) iddia ettiğim şeyin sadece açık ve seçik bir algısı vardır; ancak açık ve seçik bir şekilde algıladığım bir şeyin yanlış olduğu bir kez ortaya çıkarsa, bu açık ve seçiklik söz konusu meselenin gerçekliği konusunda beni emin kılmak için yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla şu halde bana, gerçekten açık ve seçik bir şekilde algıladığım her şeyin doğru olduğu, genel bir kural olarak konulabilirmiş gibi görünmektedir."[28]

Sosa, Descartes'in, kendisi için en apaçık olan şey hakkında bile çok güçlü bir varlığın onun yoldan çıkmasına sebep olabileceğini itiraf ettiğini belirtir. Kişi, bir şeyi açık ve seçik sezme yoluyla kesinliği elde etmek isterse, bu olasılıktan doğacak olan şüphe engellenmelidir ve bu yüzden Descartes, aldatmayan bir Tanrı'ya ulaştıracak teolojik muhakemeye başlar. Ancak Sosa, Descartes'in aldatmayan bir Tanrı'nın kanıtıyla sağlanan kesinlik olmaksızın bile, kendisinin kazanılmış pozitif bir gerekçelendirmeye sahip olduğunu düşündüğünü iddia eder. Sosa, Descartes'in "tamamen açık ve seçik şekilde algıladığım her şey doğrudur" kuralına varmasına sebep olan akıl yürütmesiyle ilgilenir. O, Descartes'in akıl yürütmesinin aşağıdaki şekilde anlaşılabileceğini tereddütlü bir şekilde ileri sürer.

B Argümanı

1. Veri: Düşündüğümü yüksek dereceli bir kesinlikle biliyorum.
2. Düşündüğümü açık ve seçik olarak seziyorum ve bu, düşünüyor olduğumun bilgisinin kaynağının tek ve her durumda en iyi açıklamasıdır.
3. Böylece düşündüğüme dair açık ve seçik sezgim, düşündüğümü nasıl ve niçin bildiğimi açıklayan şeydir.
4. Ancak açık ve seçik sezgim yanlışlanamaz bir şekilde güvenilir bir yetenek değilse, bu bilginin bir kaynağı olarak görev yapamaz.

5. Dolayısıyla sonuç olarak, açık ve seçik sezgim yanlışlanamaz bir şekilde güvenilir bir yetenek olmalıdır.

Sosa'nın belirttiği gibi, 1 ve 2'den 3'e geçiş, "birinin ilgili alandaki şeyler hakkındaki görüşüne tutarlılık verdiğini kabul edebileceği açıklayıcı bir tanımla ilgili çıkarımdır."[29] Sosa'nın bu argümanı çözümlediği gibi bu argümanda ilk öncülün bilgisinin, sonucun bilgisine dayanmadığını görmek önemlidir. Descartes'in ilk öncül bilgisi, onun açık ve seçik algıların güvenilir olduğu bilgisine epistemik olarak dayanıyormuş gibi görünmemektedir. Daha ziyade, Descartes'in bu sonucu kabul etmeye dair gerekçelendirmesi, bu açıklayıcı akıl yürütme çizgisinin sonucudur. Dolayısıyla bu argüman, öncüllerin bilgisinin sonuçların önceki bilgisine dayandırıldığı anlamında epistemik olarak döngüsel değildir.

Sosa, G. E. Moore'un ellere sahip olduğu algısının güvenilir olduğu sonucuna varmak için benzer bir akıl yürütme silsilesinden faydalandığını iddia ederek devam eder. Ancak Moore'un ilgisini bir kenara bırakalım ve ahlaki ve değerlendirici inançlar ve onları üreten süreçle ilgili benzer bir akıl yürütme çizgisi benimsenirse ne olacağını soralım. Hazla ve ahlaki ve entelektüel olarak erdemli eylemlerle bezenmiş bir yaşamın acıyla, ahlaki olarak erdemsiz eylem ve hatayla doldurulmuş bir yaşamdan kendi başına daha iyi olduğu şeklindeki p önermesini alalım. Daha sonra Ross gibi bir rasyonalistin (ya da rasyonalist bir Russell) sunabileceği aşağıdaki argümanı düşünelim.

C Argümanı

1. Veri: p'yi biliyorum ve p'nin zorunlu bir şekilde doğru olduğunu biliyorum.
2. p'yi ve p'nin zorunlu bir şekilde doğru olduğunu, rasyonel olarak seziyorum ve bu, p ve p'nin zorunlu bir şekilde doğru olduğu hakkındaki bilgimin kaynağının en iyi açıklamasıdır.
3. Böylece p ve p'nin zorunlu olarak doğru olduğu hakkındaki rasyonel sezgim, onları nasıl ve niçin bildiğimi açıklayan şeydir.
4. Ancak rasyonel sezgim güvenilir bir yetenek değilse, bu derecede gerekçelendirilmiş kesinliğin bir kaynağı olarak hizmet edemez.
5. Dolayısıyla sonuç olarak, rasyonel sezgim güvenilir bir kaynak ya da yetenek olmalıdır.

Kendinde değerin bilgisiyle birlikte, rasyonel sezginin böylesi prensiplerin bilgisinin en iyi açıklaması olduğunu savunmak için Ross, *ilk bakışta* vazifenin çeşitli prensiplerini veri olarak alabilir. Ancak bu akıl yürütme silsilesinde Ross'u ve genelde rasyonalistleri rasyonel sezginin yanlışlanamaz ve mükemmelen güvenilir olduğunu savunmaya zorlayacak hiçbir şey olmadığını belirtelim. Bu argüman silsilesinde onu a priori konusunda ılımlı temelciliğin bir şeklini benimsemekten veya yanlışlanamaz Kartezyen yeteneklere bağlanmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Elbette açıklayıcı bir tanım çıkarımında olduğu gibi birinin bu verinin daha iyi açıklamasını göz ardı etme olasılığı vardır. Bu durumda bazıları, bu verinin rasyonalistlerin önerdiğinden daha iyi açıklamalarının olduğunu iddia edebilir. Örneğin, bazıları, duygusal deneyimlerimizin p'yi nasıl bildiğimizin daha iyi açıklamaları olduğunu (böylesi duygusal deneyimin p'nin zorunlu olarak doğru olduğunu bilmemizi nasıl açıklayacağı belirsiz görünmesine rağmen) iddia edebilir. Böylesi noktaları bir kenara bırakalım, Brandt ve Hare'in bu argüman türünün "kısır döngü" olduğu, verinin daha iyi açıklamasının olmadığı şeklinde ortaya atacağı itirazlara bakalım. Onların görüşüne göre C argümanı, ilk öncülün değerlendirici inançların doğruluğunu önceden varsaydığı için Hare ve Brandt'ı rahatsız eden şeyin, karşıt verilerden hareket ederek bir kimsenin aynı şekilde

rasyonel sezgilerinin güvenilir olduğu sonucuna varabileceği olduğunu zannediyorum. p-olmayanı bildiğini ve p-olmayanın zorunlu olarak doğru olduğunu bildiğini veri olarak alan bir kişiyi, Jones, tahayyül edebiliriz. Ya da acıyla, ahlaki erdemsizlikle ve hatayla dolu bir yaşamın hazla, ahlaki eylemlerle ve entelektüel erdemlerle dolu bir yaşamdan kendi başına daha iyi olduğunu ve bunun zorunlu olarak doğru olduğunu iddia eden birini, Smith, tahayyül edebiliriz. Jones ve Smith C argümanındakine benzer bir şekilde akıl yürütebilir ve onların rasyonel sezgilerinin güvenilir olduğu sonucuna varabilirler. Hare'in ifade ettiği gibi, bu şekildeki akıl yürütme, kimin sezgilerinin güvenilir olduğuna dair onlar ve Ross arasındaki tartışmayı çözmeyecektir. Bu düşünce fazlasıyla doğru görünür. Ancak niçin C argümanının öncüllerini bilen birinin bu argüman temelinde sonuca ulaşamayacağını düşünmeliyiz ve niçin Jones ve Smith'in sonuçlarının epistemik olarak aynı düzeyde olduklarını varsaymalıyız? Kuşkusuz Jones ve Smith'in inançları, C argümanını kabul eden birinin inançları kadar içsel tutarlılık sergileyebilir. Ancak yinelemek gerekirse, tutarlılığın bir inançlar grubunun epistemik değeriyle ilgili tek husus olduğunu düşünmek zorunda değiliz. Ross'u diğerlerinden ayıracak şey, onun veriyi, p'yi ve p'nin zorunlu bir şekilde doğru olduğunu güvenilir rasyonel sezgi temelinde bilmesidir. Sosa'nın ifade ettiği gibi, "bizim pozisyonumuza ayrıcalık sağlayan şey, şayet böyle bir şey varsa, bu kendi kendine yetme olamaz. Bizim pozisyonumuz düzensizlik ya da batıl itikatlar ya da onların çeşitlerinden değil, daha ziyade bilişsel erdemler, algı ve güçlü düşünce ve benzerlerinden elde edilerek ayrıcalıklı olacaktır.[30] Bunun sonucu, Sosa'nın A argümanının 3. öncülünün yanlış olduğunu savunacağıdır. C argümanı bir ahlaki ya da değerlendirici inanç oluşturma yolumuzun güvenilirliğine ilişkin bağımsız bir argüman olmamasına rağmen birinci öncül böyle bir inancın doğruluğunu önceden varsaydığı sürece Sosa onun *kusurlu* olmadığını savunacaktır. Öncüllerin bilgisi verildiğinde bu akıl yürütme silsilesi yoluyla biri bu sonucu bilebilir ya da en azından bu sonuca inanmak için pozitif bir gerekçelendirmeye sahip olabilir. Başkaları ahlaki ve değerlendirici inançlar oluşturma yolları için benzer akıl yürütme silsilesi sunabilseler bile, bu böyle olmaya devam eder.

## NOTLAR

1 Mackie'nin bu minvaldeki iddiaları için bkz. J. L. Mackie *Ethics: Inventing Right ond Wrong* (New York: Penguin, 1977), 36.

2 Uzlaşmazlık argümanına karşı iki kayda değer cevap için bkz. Bruce Russell, "Two Forms of Ethical Skepticism", *EthicolTheory*, (ed. Louis Pojman (Belmont, Calif.: Wadsworth 1989), ve David Brink, *Moral Reolism ond the Foundotions of Ethics*, (New York: Cambridge University Press, 1989), 197-209.

3 Bu meselenin burada varılan sonucundan farklı bir sonuca varan iyi bir tartışma için bkz. Alan Gewirth, "Positive 'Ethics' and Normative 'Science'," *Philosophicol Review* 69 (1960).

4 Bkz. Gilbert Harman, *The Noture of Morality* (New York: Oxford University Press, 1977), 7.

5 Bkz. Nicholas Sturgeon, "Moral Explantions," *Morality, Reoson, ond Truth*, ed. D. Copp and D. Zimmerman (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1984), ve David Brink, *Moral Reolism ond the Foundotions of Ethics*, 7. Bölüm.

6 Açıklayıcılık koşuluna farklı yazarlar tarafından itiraz edilir. Bkz. Peter Achinstein, "Concepts of Evidence," *Mind* 87 (1978); Warren Quinn, "Truth and Explanation in Ethics," *Ethics* 96 (1986); John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1986). Örneğin, Achinstein, John'un belirli bir göğüs ağrısı olduğu, bu göğüs ağrısının olduğu herkesin öleceği gerçeğinin John'un öleceğine inanmak için bir sebep olduğunu belirtir. Ancak John'un öleceği gerçeği, onun göğüs ağrısının olduğu olgusunu ve benzer şekilde ağrısı olanların ölümlerini açıklamaz.

7 Bruce Russell "Two Forms of Ethical Skepticism" adlı nefis makalesinde bu argümana ulaşır. s. 464

8 Ahlakta bu geniş muhakemeye dayalı uyum metodu, açık bir şekilde şu çalışmada ifade edildi: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.:-Harvard University Press, 1971). Ayrıca bkz., Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *Journol of Philosophy* 76 (1979); Michael DePaul, "Reflective Equilibrium and Foundationalism," *Americon PhilosophicolQuorterly* 23 (1986); Stephen Stich, "Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity," *Synthese* 71 (1988); Ernest Sosa, "Equilibrium in Coherence?" *The Current Stote of the Coherence Theory*, ed. JohnBender (Dordrecht: Kluwer, 1989) içinde. Bu makale, Sosa'nın *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) adlı kitabında yeniden yayımlandı.

9 William Alston, "Two Types of Foundationalism," *Journol of Philosophy* 73 (1976): 170. Richard Hare, iyiliği bilmemizle ilgili benzer bir görüşü ifade eder. bkz. *The Longuoge of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 111, Hare şöyle yazar: "Belirli bir çileğin sahip olduğu betimsel niteliklerin tamamını ve 'iyi' kavramının anlamını bilirsek, o halde bir çileğin iyi bir çilek olup olmadığını söyleyebilmek için bilmemiz gereken başka ne vardır? Sayesinde bir çileğin iyi bir çilek olduğunu söyleyeceğimiz kriterin ne olduğunu, bir çileği iyi bir çilek yapan özelliklerin ne olduğunu ya da çileklerin iyiliklerinin standardının ne olduğunu bilmemiz gerekir. Büyük öncülün önceden verili olması gerekir.

10 W. D. Ross, *The Right ond the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), 29-30.

11 Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1912), 75-76.

12 Örneğin bkz. Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) 208; Donna Summerfield, "Modest *A Priori* Knowledge,"*Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991): 49-50; Tyler Burge, "Content Preservation,"*Philosophical Review* 102 (1993), 461; Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 6. Bölüm, özellikle 112; Jerold Katz, "What Mathematical Knowledge Could Be,"*Mind* 104 (1995).

13 Russel şöyle yazar: "Genel prensiplerin bütün durumlarında, alışılmış şeylerle ilgili tikel örneklerin genel prensiplerden daha açık olduğu görülebilir. Örneğin, çelişmezlik yasası hem belirli bir niteliğe sahip olan hem de olmayan hiçbir şeyin olamayacağını belirtir. Bu anlaşıldığı sürece açıktır, ancak bu, gördüğümüz belirli bir gülün hem kırmızı olacağı hem de kırmızı olmayan olamayacağı kadar açık değildir." (*Problems of Philosophy,* 112-113). Eğer genel prensip tikel örnekten daha az açık ise, o halde genel prensip maksimum düzeyde teminat altına alınmamıştır.

14 Ewing şöyle yazar: "Pek çok filozof 'sezgi' terimini kesin bilgi durumlarıyla sınırlandırmayı tercih eder. Ancak bir şeyin kendisini kişiye sezgisel olarak belirli bir derecede güvene layık olarak sunduğu, ancak kesinliğinin yetersiz olduğu ya da sezginin bir değere sahip olduğu ancak hatalı varsayımlar ve çıkarımlarla içinden çıkılmaz bir şekilde karıştırıldığı ve bozulduğu pek çok durum vardır" A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), 49, Ewing ekler: "Anlaşılan o ki, tartışmanın her iki tarafının yanlış olduğunu kesin olarak kanıtlamaksızın, bir tartışmacıyı kendisinin doğru ya da yanlış olup olmadığını daha iyi görebilecek ya da en azından kendi görüşleri hakkında şupheye düşebilecek bir pozisyona sokabilecek argümanlar olabilir". 50-51.

15 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969), 6. makale, 4. bölüm, 610.

16 Reid, VI. makale, 4. bölüm, 603-604.

17 Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 110.

18 Örneğin bkz. William Lycan, «Moral Facts and Moral Knowledge,»*Southern Journal of Philosophy* 24 Suppl. (1986), 89; John L. Pollock, "A Theory of Moral Reasoning," *Ethics* 96, (1986), 512-515.

19 Brentano, *The Origin of Our Knpwledge of Right and Wrong*, trans. Roderick Chisholm and Elizabeth Schneewind (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 24.

20 Alexius Meinong, *On Emotional Presentation*, trans. Marie-Luise Schubert (Evanston: Northwestern University Press, 1972), 28.

21 Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 68

22 Bu tür bir itiraz Walter Sinnott-Armstrong tarafından sunulur. Bkz. "Moral Skepticism and Justification," in *Moral Knowledge?: New Readings in Moral Epistemology*, ed. Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons (New York: Oxford University Press, 1995), 27-28.

23 Tutarlılık teorilerinin günümüzdeki iki savunucusu şunlardır: David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, 5. bölüm, and Geoffrey Sayre-McCord, "Coherentist Epistemology and Moral Theory," in *Moral Knowledge?*, 137-189, tutarlılık teorilerinin eleştirel bir tartışması için bkz. Noah Lemos, *Intrinsic Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 9. Bölüm.

24 Richard M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 12.

25 Richard Brandt, *A Theory of the Good ond the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 21-22.

26 Hare, *Moral Thinking*, 40.

27 Aynı yer, 95-96.

28 Rene Descartes, *The Philosophicol Writings Of Descortes*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murduch (Newyork: Cambridge University Press, 1975), vol. 2, 24.

29 Ernest Sosa, "Reflective Knowledge in the Best Circles," *Journol of Philosophy* (1997), 416.

30 Ernest Sosa, "Philosophical Skepticism and Epistemic Circularity," *Empricol Knowledge*, 2. Baskı, ed. Paul K. Moser (Lanham, Md.: Rowman&Littlefield, 1996), 325.

# 18. BÖLÜM

Philip L. Quinn

# DİN FELSEFESİNDE EPİSTEMOLOJİ

Çeviren: Hüseyin Taha Topaloğlu

DİN FELSEFESİNİN HEMEN HEMEN HER KONUSU, EPİSTEMOLOJİK SORULARIN ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Örnek olarak, bazı politik liberallerin, dini tartışmaların Amerikan demokrasisinin kamusal alanının dışında bırakılması gerektiği iddiası üzerine düşünün. Bu iddianın taraftarları sıklıkla onu, dini çatışmanın tüyler ürpertici sonuçlarını öne sürerek desteklemeye çalışırlar. Din ve siyaset birbirince karışınca neler oluyor bak, derler; Kuzey İrlanda, Lübnan, Bosna ve Keşmir'deki çatışmaları hatırlarlar. Yine de muhalifler bu söylemle harekete geçirilemeyecektir. Onlar bu tür dini tartışmaların, Amerika'daki kamusal alan içinde ortaya çıkabilecek yukarıdakilere benzer bir çatışma ile sonuçlanacağına inanmamızı gerektirecek sebeplere sahip olup olmadığımızı sorabilirler. İnancın sebeplerine dair bu soru şüphesiz epistemiktir ve bu soru, din felsefecilerinin üzerinde tartıştığı bir konuyla hiç şüphesiz alakalıdır.

Fakat bu soru, dini epistemolojiyle alakalı bir soru değildir. Sezgilerime dayanarak onun sosyal bilimler epistemolojisiyle alakalı bir soru olduğunu ileri sürüyorum. O, belirli bir tür sosyal çatışmanın günümüz Amerika'sında muhtemelen sıkça rastlanan politik şartlar altında yatan dini anlaşmazlıktan ortaya çıktığı inancına dair sebepleri sorgular. Bu soruya cevap bulma ile alakalı değerlendirmeler Sosyoloji, Siyaset Bilimi ve Tarih gibi deneye dayalı disiplinler tarafından şekillenecektir. Din felsefecilerinin, büyüleyici epistemolojik problemlere ilgi duymalarına rağmen, ilgi alanına nadiren giren epistemolojik sorular bu tür sorulardır ve dini epistemoloji soruları değildirler. Bu makaleyi makul sınırlar içinde tutmak için, bu tür soruları bir kenara bırakacağım ve sadece dini epistemoloji içindeki sorgulamalara odaklanacağım.

Dini epistemoloji nedir? Karakteristik dini inançların epistemolojisi olduğunu söylemek yeterince basittir; fakat dini inançların tanımı yapılmadığında bize yardımcı olmayacaktır. Aydınlatıcı bir dini inanç tanımı beklentisi ümit vadetmez; çünkü genel olarak ilim adamları, gerekli ve yeterli şartları taşıyan bir din tanımı yapmanın

mümkün olmadığında hemfikirlerdir. Din kavramı, genel görüşe göre, en iyi ihtimalle bir aile benzerliği kavramı, en kötü ihtimalle uygulandığı hayat tarzlarından bazılarını yoldan çıkaran Batılı bir külfettir. Neyse ki tartışma, mevcut bağlam içinde sadece bir inancın paradigma olarak dini oluşuyla sınırlandırılarak bu tanım sorunu es geçilebilecektir. Bu tür bir inanç, klasik tektanrıcılığın ilahı olarak anlaşılan Tanrı'nın varlığına inanmaktır. Diğer bir deyişle Tanrı, eğer böyle bir varlık varsa, tüm olumsal gerçekliğin Âlim, Kâdir ve Mükemmel yaratıcısıdır. Bu sınırlandırma uygundur; çünkü günümüz analitik din felsefesinin en mühim soruları Tanrı'nın varlığına inanmanın epistemik statüsüyle ilgilidir. Bu inanç rasyonel midir? Gerekçelendirilebilir mi? Bir bilgi anlamına gelir mi? Bu makalede değineceğim sorular bunlardır.

Şüphesiz bu tür sorular diğer geleneklerin en yüce dini varlıkları hakkında da sorulabilir. Tao'nun varlığına inanmak rasyonel midir? Budizm'in Nirvana'sına inanmak gerekçelendirilebilir mi? Monist Hinduizm'in Brahman inancı bilgi anlamına gelir mi? Bu inançların her hangi birinin epistemik statüsünü değerlendirmek için kullanıma uygun kaynakların bir şekilde Tanrı inancının epistemik statüsüne değer biçmek için kullandıklarımıza benzeyeceğini ve başka şekillerde onlardan farklı olduğunu varsaymak makul görünüyor. Bu sorulara teist olmayan dini epistemoloji içinde cevap vermek bu yüzden oldukça çetrefilli ve hassastır. Böyle yapmaya çalışmamak için bile iki neden öne sürebilirim: yeterlilik ve bir makalenin kabul edilebilir sınırlarını aşacak olması. Benim uzmanlığımın sınırlarına gelince, itiraf etmeliyim ki, teist olmayan dini inancın özünün epistemik statüsü ile alakalı görüş bildirmek için bu tür dini gelenekler hakkında yeterli bilgi sahibi değilim. Dahası, bazı teist olmayan gelenekler hakkında sahip olduğumdan daha fazla şey bilmiş olsaydım bile, teizm ve bu tür geleneklerin her ikisinin temel inançlarının epistemik statüsüyle alakalı konuların karmaşıklığının hakkını tek bir makalenin sınırları içinde vermek elimden gelmeyecekti. Bu yüzden bu makaleyle ilgilenen okuyucuları, Tanrı'nın varlığına inancın epistemik statüsü üzerine yapacağım tartışmamın, diğer geleneklerin yüce gerçekliklerine dair inançlarına taşınıp taşınamayacağı veya uygulanıp uygulanamayacağı yahut bunun hangi boyutlarda olabileceği noktasında ortaya çıkan soruları açıklamaya davet ediyorum. Çağdaş analitik dinî epistemolojide Tanrı'nın varlığına inancın epistemik statüsü hakkındaki ana tartışmaların oldukça şümullü bir tanımını vermekte başarılı olursam, memnun olacağım.

Tanrı'nın varlığını kanıtlama, uzunca bir süredir teist filozofların gündemindedir. Bu tür kanıtları oluşturma ve eleştiriye tabi tutma girişimleri, din felsefesi içinde doğal teoloji adıyla bilinen bir alan oluşturur. Doğal teolojinin tarihi ürünleri arasında; Anselm'in ontolojik argümanı ve Aquinas'ın beş kanıtı, ek olarak Hume'un kozmolojik ve düzen argümanlarını eleştirisi, Kant'ın ontolojik, kozmolojik ve teolojik argümanları tenkitleri vardır. Çağdaş din felsefecileri doğal teolojinin tarihi mirasının değerini tartışmaya; Tanrı'nın varlığına dair yeni argümanlar oluşturmaya ve eleştirmeye devam etmektedirler. Tartışmalar çoğu zaman epistemik bir boyuta sahiptir. Açıktır ki bir kanıt, sonucu için usavurumlu bir argüman, bununla beraber yine bir kanıt, bir tür bilişsel başarı olabilir. Daha açık olmak gerekirse, belki de bir kanıtın; sonucunun epistemik statüsünü, bu kanıtın yokluğundaki epistemik statüsünden yukarıya çıkarması gerekiyor. Veya daha büyük bir arzuyla, kanıt kavramının asli olarak matematiğe ait olduğunu hatırlarsak, belki de bir kanıttan talep edilen şey, sonucunda bilgi sunmasıdır ki eğer bu kendisinde yoksa sonucunda da olmayacaktır. Veya talep edilen şey, sonucunda kesinlik gibi bir yüksek epistemik statü bahşetmesidir. Fakat usavu-

rumlu bir argüman bu tür bir bilişsel fonksiyonu icra etmek için hangi epistemik şartları sağlamak zorundadır? Ve Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir argüman bu şartları sağlamada başarılı olabilir mi? Bu tür sorular bu makalenin ilk ana bölümünün odağı olacaktır.

Elbette doğal teoloji karşıtlığı da teizmin tarihi gelenekleri içine derinden işlemiştir. Bu geleneklerden biri Tanrı inancının aklın alanı dışında olduğu ve olması gerektiği, hatta akıl dışı olduğu ve olması gerektiğini savunan fideistlerden gelmektedir. Pascal ve Kierkegaard'ın çoğunlukla bu fideistlerden olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber doğal teoloji karşıtı olan fakat fideizmin irrasyonalitesinden imtina eden din felsefecileri de vardır. Dini epistemoloji içinde güncel tartışmalara önemli katkılarda bulunan bir grup din felsefecisi, Reformcu epistemologlar olarak bilinmektedir; çünkü onlar, köklerini Reformasyonun Kalvinist ekolünde ararlar. Reformcu epistemologlar Tanrı inancının, bazı koşullarda, doğal teolojinin argümanlarıyla veya farklı herhangi bir inançla desteklenmese bile kabul edilmek için oldukça yeterli bir epistemik statüye sahip olduğunu iddia eder. Şüphesiz bazıları, doğal teoloji girişimlerinin bir şekilde yanıltıcı, hatta belki biraz da dindışı olduğunu iddia edecek kadar ileri giderler. Fakat ne tür koşullar, inançları diğer inançlar tarafından desteklenmedikleri zaman bile inanılmaya değer hale getirir? Tanrı inancı, bu tür koşullar içinde tipik teist yaşantılarda vuku bulabilir mi? Bu gibi sorular makalenin ikinci ana bölümünün odağı olma görevini üstlenecektir.

Makale boyunca temel amacım okuyucuyu, son yıllarda analitik dini epistemolojinin merkezi olarak kabul ettiğim şeyde ne olduğu düşüncesine taşımak olacaktır. Bu gelişmeler hakkında kendime ait görüşlerim var. Bunlardan bazısı eleştiridir ve bunları cesaretle izah edeceğim. Fakat okuyucuları, görüşlerimi paylaşmalarına ikna etmekten daha çok, dini epistemolojinin bir süredir felsefenin en ilginç ve mümbit parçası olduğuna ve bütün epistemolojiye dair kapsamlı bir görüşe sahip olmayı isteyen birinin ilgilenmesi gerektiğine ikna etme hususunda istekliyim.

## I. DOĞAL TEOLOJİ İÇİNDE EPİSTEMOLOJİ

George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* adlı harika küçük kitabında okuyuculardan aşağıdaki argüman üzerinde düşünmelerini ister:

Ya hiçbir şey yoktur ya da Tanrı vardır.
Bazı şeyler vardır.
O halde Tanrı vardır.

Bu argüman, tümdengelimsel olarak geçerli bir ayrıştırıcı kıyastır. İkinci öncülü açık bir şekilde doğrudur. Argümanın ilk öncülü, sonucunun tümdengelimli sonucu olduğu için, eğer Tanrı varsa bu argüman sağlamdır. Farz edelim ki Tanrı vardır. O halde bu argüman Tanrı'nın varlığına dair tutarlı bir argümandır. Fakat bu Tanrının varlığına dair bir kanıt mıdır? Teist olan filozoflar bile muhtemelen böyle olduğunu reddederler. Eğer onlar haklıysa, tutarlılık zorunludur ama tümdengelimsel kanıt için yeter şart değildir.

Yeter şartı sağlamak için tutarlılığa ne eklemek gerekir? Mavrodes bunun epistemik bir şart olduğunu düşünür. Genel kanıt tanımımızın en öne çıkan özelliğinin "bir kanıtın keşfi ve inşasının bilişsel bir yükselme – epistemik başarı sunduğuna dair bir kanaat, bir bilgi-edinme projesi ile alakalı içsel ve zorunlu bir hadise" olduğunu öne sürer (Mavrodes 1970, 31). Bu düşüncesini iki adımda ayrıntılı bir şekilde anlatmaya çalışır.

İlk adım, ikna ediciliğin teknik tanımını yapmaktır. Bir argüman ancak ve ancak S kişisi onun tutarlı olduğunu bilirse *ikna edicidir*. Fakat aşağıdaki örneklerin gösterdiği gibi ikna edicilik delil için yeter değildir:

Ya Mars'ın uyduları yoktur ya da George W. Bush bir Cumhuriyetçidir.
Mars'ın bazı uyduları vardır.
O halde, George W. Bush bir Cumhuriyetçidir.

Çoğumuza göre bu argüman ikna edicidir; onun geçerli ve öncüllerinin doğru olduğunu biliriz. Fakat o çoğumuz için epistemik döngüsellikten mustariptir, çünkü ilk öncülünün doğruluğuna dair bilgimiz, sonucunun doğruluğuna dair bilgimize dayanmaktadır. Bu sebeple bizim için kognitif yükselme sunmaz. Epistemik döngüsellik problemi ile başa çıkmak için Mavrodes ikinci bir teknik kavram sunar. Bir argüman S kişisi için, ancak ve ancak S için ikna edici ise ve S, argümanın öncüllerinden her birini, argümanın sonucundan veya S'in sadece argümanın sonucundan çıkarsayarak bildiği diğer herhangi bir ifadeden çıkarmaksızın bilirse *inandırıcıdır*. O, "bir önermeyi ancak ve ancak S için inandırıcı bir argüman ile S'ye sunmada başarılı olursak, S'ye kanıtlayacağımızı" öne sürer (Mavrodes 1970, 35). Bu kanıt anlayışına göre, insanlara inandırıcı bir argüman sunduğumuzda onların bilgisini, halihazırda bildikleri şeyden daha ileri bir sonucun nasıl türetileceğini göstererek artırabiliriz ki bu sonuç en az bu sonucun türetildiği bilginin epistemik temelleri kadar iyi epistemik temele sahip olacaktır. Şüphesiz bu kognitif veya epistemik bir başarı sunacaktır.

Bu basit tanımdaki ufak düzeltmelere rağmen Mavrodes kanıtın ihtiyacı olan ne varsa onları sunar, şu anki tartışmanın amaçları için bunu kabul edelim. O halde bu bağlamda doğal teoloji argümanlarının kanıt olup olamayacağını sorabiliriz; eğer öyleyseler, onları kanıt olarak kabul eden kişiler ve gruplar için böylelerdir. Görünen o ki, bu tür sorular Tanrı'nın varlığına dair ontolojik ve kozmolojik argümanların son günlerdeki önemli örnekleri içinde Alvin Plantinga ve Willam L. Rowe tarafından yöneltilmiştir. Biz de, bu tür argümanların bu bağlamda herhangi biri için kanıt olma bakımından yetersiz kalsa bile, yine de daha az etkili bir tür bilişsel ve epistemik yükselme sunup sunamayacaklarını sorabiliriz. Mavrodes'in uygun bulduğu bu hayli teknik öneri arkasında yatan şey, bir kanıtın tümdengelimsel geçerli olarak bilinen bir argüman vasıtasıyla, sonucundan bağımsız öncüllerin bilgi içindeki yüksek epistemik statü içeriklerini bu sonuca aktardığına dair bir sezgidir. Fakat tümdengelimsel geçerli olarak bilinen, sonucundan bağımsız öncülleri tarafından sonucunu, bilgiye yaklaştıran bir epistemik statüye yükseltmek yerine, bir çeşit gerekçelendirme veya rasyonellik gibi daha zayıf bir epistemik statüye çıkaran Tanrı'nın varlığı lehine bir argüman varsayalım. Böyle bir argüman, Mavrodes'in ifade ettiği manada bir kanıt olmayacaksa bile; yine de bu fonksiyonu icra ettiği kişiler için kıymetli bir kognitif ve epistemik yükseliş olacaktır. Bundan dolayı, Plantinga ve Rowe tarafından ele alınan argümanların, herhangi biri için kanıt olmasalar bile, bu fonksiyonu icra edip etmediği dikkate almaya değerdir.

Plantinga'nın *Nature of Necessity* adlı eseri, Charles Hartshorne ve Norman Malcolm tarafından oluşturulan argümanların geliştirilmiş hali olan Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümanı ihtiva eder. Bu argüman aşağıdaki önermelere sahiptir:

Varlık *maksimum mükemmelliğe* sahiptir demek *varlık her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahiptir* anlamına gelir.

*Maksimum mükemmellik her şeyi bilmeyi, her şeye* gücü yetmeyi ve *ahlaki mükemmelliği* gerektirir.

*Maksimum mükemmellik* mümkün olduğunca örneklendirilmiştir.

Plantinga, bu öncüllerden, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi, mümkün her dünyada var olan ve bu özelliklere sahip olan bir varlığın, Tanrı'nın, gerçekte var olacağı sonucunu çıkartır. Eğer biçimsel durumların bir mümkün dünyadan başkasına değişmeyeceği varsayımını kabul edersek, bu argümanı tümdengelimsel geçerli olarak biliriz. Dahası, 7. ve 8. öncüller Plantinga'nın en yüksek iyi ve en yüksek mükemmelliği tanımlamasına dayanarak açıkça doğrudur. Bu yüzden 9. öncül argümanın tartışmalı öncülüdür. Plantinga bu öncülü doğru olarak bildiğini iddia etmemesine rağmen onun doğru olacağını düşündüğünü ve bu yüzden argümanının sağlam olduğunu iddia eder.

Yine de bu argümanın doğal teolojinin başarılı bir ürünü olmadığını kabul etmektedir. Problem, onun da kabul ettiği gibi epistemik döngüsellik veya onun işaret ettiği gibi diyalektik yetersizlik değildir. Plantinga, çoğumuz için (4) - (6) gibi bu kusurdan açık bir şekilde mustarip olmuş bir argümanı ele aldıktan sonra, kendi ontolojik argümanını kabul edenler için bu argüman da aynı şekilde mustarip olmak zorunda olduğunu kabul etmez. O, argümanın tartışmalı öncülünün, argümanı kabul edenler tarafından sadece sonuçtan çıkarılarak kabul edilişinin kesin olmadığına işaret eder. Elbette, argüman böyle bir kişi için diyalektik açıdan yetersiz ve epistemik açıdan döngüsel olacaktır. Plantinga'ya göre, yine de, ontolojik argümanının "onu kabul edenler tarafından diyalektik açıdan yetersiz olması gerekmez" (Plantinga 1974, 218).

Plantinga'nın problemi daha çok, doğal teolojinin başarılı bir ürününün öncüllerini neredeyse her aklı başında ve rasyonel kişi tarafından kabul edilen bir önermeler yığınından çıkarması ve argümanın tartışmalı öncülünün neredeyse her aklı başında ve rasyonel kişi tarafından kabul edilememesidir. Oldukça az sayıda rasyonel insan, daha temkinli olan diğerleri onu ne kabul ederek ne de reddederek agnostik kalırken, argümanı kabul etmez. Fakat bundan, Plantinga'nın çabucak gözlemlediği gibi, bu ontolojik argümanın tartışmalı öncülünü kabul etmenin irrasyonel veya yanlış olduğu sonucu çıkmaz. Bu açıdan argümanını Leibniz'in ayırt edilemezlerin özdeşliği kanununyla karşılaştırır. Bütün filozofların kabul ettiği ona dair bir argüman var gibi görünmüyor ve bazı filozoflar ona eleştiriler yöneltir veya onu reddeder. Bu şartlarda, eğer Leibniz kanununu ve kanuna yöneltilen eleştirileri dikkatlice ele aldığımızda; kanunun kabul ettiğimiz ve reddettiğimiz diğer önermeler ile ilişkilerini derinlemesine düşündüğümüzde; eğer hala onu, içinde bulunduğumuz epistemik doğrular için gerekli buluyorsak, bize göre onu kabul etmek rasyonel açıdan meşrudur. Plantinga aynı şeyin argümanının tartışmalı öncülü, maksimal mükemmellik mümkün olduğunca örneklendirilmiştir iddiası için de geçerli olduğunda ısrar eder. Ve bu yüzden argümanının son versiyonu ve çeşitleri hakkındaki nihai hükmü şudur: "Belki onların, sonuçlarını *kanıtladıkları* veya *inşa ettikleri* söylenemez. Fakat onların temel öncülünü kabul etmek rasyonel olduğu için, sonucu *kabul etmenin* rasyonel olduğunu kesin bir şekilde gösterirler" (Plantinga 1974, 221).

Bu yüzden Plantinga, argümanının öncüllerinden sonucuna, bilgi için elzem yüksek bir epistemik statü taşıdığını savunmaz. Diğer bir deyişle onun, Mavrodes'in izah ettiği anlamda Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olduğunu iddia etmez. Yine de, onun, kognitif ve epistemik bir başarı sunduğunu ısrarla savunur. Rasyonel açıdan meşru kabul edilmek anlamında öncüllerinden sonucuna rasyonelliğin pozitif epistemik statüsünü taşıdığında ısrarcıdır.

Şüphe uyandıran sebepler yüzünden, Plantinga'nın, maksimal mükemmellik mümkün olduğunca örneklendirilmiştir öncülünü kabul etmenin rasyonel açıdan kabul edilebilir olmasının diyalektik açıdan yetersiz olmadığı anlamına geldiği iddiasına karşı çıkma taraftarıyım. Gerçeklikler ve içlerindeki zayıf imgesel çeşitlikler hakkındaki bilgimizden bağımsız ihtimallere dair önemli bilişsel erişimlere sahip olduğumuzdan şüphe duyuyorum. Destek için Tanrı'nın bilfiil varlığına başvurmadıkça -ki bu epistemik döngüselliğine sebep olur- maksimal mükemmellik mümkün olduğunca örneklendirilmiştir öncülünü savunmayı talep etmenin rasyonel olduğunu düşünme eğilimindeyim. Bu durumda bu öncülü kabul etmek bizim için rasyonel açıdan meşru değildir. Fakat tabii ki burada hata yapmış olabilirim. Ve her hâlükârda bu ihtilaf, Plantinga'nın tartışmalarından elde etmeyi arzu ettiğim iki temel epistemik dersi etkilemez. İlki, geçerli olduğu bilinen bir doğal teoloji argümanı tarafından başarılı bir şekilde öncüllerinden sonucuna ulaştırılan pozitif epistemik statüsünün ne olduğunu tam anlamıyla ortaya çıkarmak için gayret etmek her zaman sıkıntıya girmeye değerdir. İkincisi ise bir doğal teoloji argümanı bilgi için yüksek seviyeli bir koşul aktarmadığı için Mavrodes'in açıkladığı anlamda bir kanıt niteliği taşımasa dahi, öncüllerinden sonucuna bir takım pozitif epistemik statüler aktararak bir bilişsel yükselme sunabilir.

İlgisinin çoğunu Samuel Clarke tarafından savunulan bu tür bir argümana tahsis eden William L. Rowe'un *The Cosmological Argument* adlı eseri, "The Cosmological Argument as a Justification for Belief in God" başlıklı bir bölüm ile sonlanır. Rowe Mavrodes gibi, bir argümanın Tanrı'nın varlığına dair kanıt olarak değerlendirilecek ise epistemik şartları yerine getirmek zorunda olduğunda ısrar eder. Tanrı'nın varlığına dair kanıt olabilmenin beş şartını şöyle sıralar: "(i) Sonuç, Tanrı'nın var olduğunu kesin bir şekilde ileri sürer veya (oldukça açık bir şekilde) Tanrı'nın var olduğu anlamına gelir. (ii) Sonuç, argümanın öncüllerinden çıkmak zorundadır. (iii) Öncüller doğru olmak zorundadır. (iv) Argümanın öncüllerinin doğruluğu bilinmelidir. (v) Öncüller, sonuca dair herhangi bir bilgiden bağımsız bir şekilde bilinmek zorundadır" (Rowe 1975, 254). Ve listenin tamlığı hakkındaki şüphelerini açıkladığı dipnotta, bir argümanın bir kişi için; sadece eğer o kişi, sonucun öncülden çıktığını biliyorsa kanıt olabileceğini ekler. Açıkça (ii). ve (iii). şartlar, bir kanıtın sağlam bir argüman oluşunu garantiye almak; ve dipnotta sunulan şart ile beraber (iv). şart, bir kanıtın tutarlı bir argüman oluşunun bilinişini garantiye almak anlamına gelmektedir. Bu yüzden bu dört şartın yerine getirilmesi, Mavrodes'in tanımladığı şekilde bir kanıtın herkes için ikna edici bir argüman oluşunu garanti eder. (v). şart, Mavrodes ve Plantinga'nın endişe duyduğu epistemik döngüsellik ve diyalektik yetersizliği ortadan kaldırmak anlamına gelir. Sonuç olarak, tüm bu şartların yerine getirilmesi, Mavrodes'in belirlediği anlamda bir kanıtın herkes için, inandırıcı bir argüman oluşunu garanti altına alır. Mavrodes ve Rowe arasında temel fark, onların kişiye göre bilgiyi ele alış yollarında yatar. Gördüğümüz gibi, Mavrodes kişiye göreliği ikna edicilik, inandırıcılık ve kanıt tanımlamaları içinde bina eder. Rowe, yukarıda sıralamış olduğu bilgi ile ilgili şartların, herhangi biri tarafından yeterli görülmesi koşuluna bağlı kanıt oluş ile sadece belirli bir kişinin yeterli görmesi koşuluyla bu kişi için kanıt olmayı birbirinden ayırır.

Rowe, Clarke'ın geliştirdiği kozmolojik argüman türünün Tanrı'nın varlığına dair kanıt olmadığını ayrıntılı olarak kanıtlamaya çalışır. Ona göre problem, argümanın yeter sebep ilkesini öncüllerine dâhil etmiş olmasıdır. Bu ilkenin bir versiyonunun yanlışlığını savunduktan sonra, aşağıdaki ilkeyi elzem bir öncül olarak kullanıp bir kozmolojik argüman kurar:

Her varlık ya kendi zorunlu doğasından ya da başka varlıkların arızi etkisinden dolayı bir varlık sebebine sahiptir.

Hiç kimsenin bu öncül aleyhine inandırıcı bir argüman kuramamış olmasına rağmen öncülün destekçilerinin iddiaları ele alındığında, hiç birinin onun doğruluğunu bilmediklerini göstermeye çalışılır. Destekçileri haricinde hiç kimsenin, en azından Tanrı'nın muhtemel istisnai durumu haricinde hiç kimsenin, ilkenin doğruluğunu bilmediğini farz ederek; öncülü olduğu kozmolojik argümanın herhangi biri için, en azından Tanrı haricinde hiç kimse için, Tanrı'nın varlığı lehine delil olmadığı ve bu yüzden Tanrı'nın varlığına kanıt olmayacağı sonucuna ulaşırız.

Fakat Rowe, yeter sebep ilkesinin bu versiyonunun yanlışlığı gösterilmemiş olduğu için, bu öncüle sahip kozmolojik argümanın teizm lehine epistemik değer taşıyabileceğini iddia eder. Bize, "öncüllerinin veya sonuçlarının doğruluğunu bildiğimizi iddia edemediğimiz halde öncüllerine inanmak için sebeplerimiz olan; bu yüzden bizim için sonuçlarını kabul etmeyi oldukça makul kılan tümdengelimsel geçerli birçok argümanın olduğunu" hatırlatır (Rowe, 1975, 267). (10)'un öncülü olduğu kozmolojik argümanın bu tür bir argüman olduğunu iddia etmez. Buna rağmen, kitabını aşağıdaki uzlaştırıcı öneriyi teistlere sunarak sonlandırır: "Kozmolojik argümanın sonucunda, inancı için rasyonel bir gerekçelendirme arayan teiste tavsiyem, kozmolojik argümanın teizm için bir delil olduğu görüşünü terk etmekle isabetli davranacağı ve bunun yerine, kozmolojik argümanın, doğruluğunu göstermede muhtemelen başarısız olsa bile, teist inancın akla yatkınlığını gösterme ihtimalinin peşinde koşmasının daha iyi olacağıdır" (Rowe 1975, 269).

Maalesef Rowe, kendi kozmolojik argümanının teist inancın akla yatkın olduğunu gösteren bir tanım önermez. (10)'u dikkatlice ele alırsak, yine de, bir takım makul insanların onu reddedeceğini ve bazılarının ise onu kabul etme veya reddetme noktasında şüphede kalacağını düşünüyorum. Bu yüzden bana öyle geliyor ki rasyonel açıdan kabul edilebilirlik, bir kozmolojik argümanın (10)'un da dâhil olduğu öncüllerinden sonucuna akla yatkınlık aktarabildiğini varsaymanın makul olduğu en güçlü akla yatkınlık (anlayışıdır. Şüpheci anlayışımı paylaşanlar, elbette, (10) hakkında şüpheci kalmamız gerektiğini ve bu yüzden onu kabul etmemiz için gerekli olan rasyonel açıdan kabul edilebilirliğe sahip olmadığımızı düşünebilirler. Genel olarak kabul gören bir argümanın muhaliflerinin er ya da geç argümanın yanlış olduğu sonucuna varacakları düşüncesi eleştiriye açıktır.

Plantinga ve Rowe'un görüşleri arasında tek tek açıklamaya değer bir takım karşılaştırmalar vardır. Plantinga, kendisinin ve başka birinin ontolojik argümanının merkezi öncülünü bileceğini iddia etmez ve kanıt olmama ihtimalini kabul eder. Tersine, Rowe, hiçbir varlığın, en azından hiç bir insanın, argümanının temel öncülünü bilemeyeceğinde ısrarcıdır; ve bundan argümanının bir kanıt olmayacağı sonucuna ulaşır. Plantinga, argümanının temel öncülünü kabul etmenin rasyonel açıdan meşru olduğunda; bu yüzden argümanının sonucunu kabul etmenin de rasyonel açıdan meşru olduğunda ısrarcıdır. Rowe, yine tam tersine teistlerin, arzu ederlerse argümanın doğruluk ihtimalinin peşinde olabileceklerini; fakat argümanının temel öncülünü ve bu yüzden de sonucunu kabul etmenin akla yatkın olmadığını iddia eder. Yine de bu iki filozofun görüşleri arasında kayda değer bir yakınlık vardır ve bu bana iki savı destekler gibi geliyor. İlk olarak tümdengelimsel geçerli olsalar bile, ontolojik veya kozmolojik argümanların bilgi için zorunlu olan yüksek epistemik statüyü öncüllerinden sonuçlarına taşımış olduğuna dair inanç içinde olanlar için kanıt olacağını varsaymak makul

değildir. Ve ikinci olarak bu tür argümanlar bilişsel başarılardır; çünkü onlara aşina olan bir takım kişiler için bilgi açısından zorunlu olan kriterlere göre daha düşük nitelikte bir takım pozitif epistemik statüleri öncüllerinden sonuçlarına aktarmışlardır iddiası hem tamamıyla makul hem de daha ayrıntılı açıklamalar için yeterli niteliklere sahiptir.

Bu hususa dayalı tartışmam Mavrodes, Plantinga ve Rowe'a odaklandı; çünkü onların doğal teoloji içinde yükselen epistemolojik sorunlar hakkında çoğu filozoftan daha açık ve daha net olduklarını düşünüyorum. Fakat, ontolojik veya kozmolojik argüman haricinde doğal teolojiye yapılan diğer katkılar hakkında düşündüğümüzde elbette yine bir takım benzer sorunlar ortaya çıkıyor. Birkaçını kısaca gözden geçirmeme izin verin.

Tanrı'nın varlığına dair düzen argümanı David Hume'dan beri tümevarımlı bir argüman olarak sunula gelmiştir. Bu sebeple Tanrı'nın varlığına dair tutarlı tümevarımlı argümanın sonucuna ne tür bir pozitif epistemik statü verebileceği sorusunu araştırmak münasip olacaktır. Bu soruya kesin ve genel bir şekilde cevap verme noktasında önümüze iki engel dikilmiştir. İlk olarak filozoflar, tümevarımlı argüman için tümdengelimsel geçerlilik açısından benzerliğin nasıl açıklanacağı hususunda hem fikir değildirler. İkincisi, sonucunun doğruluğunu garanti eden sağlam tümdengelimli argümandan farklı olarak, sağlam tümevarımlı argümanlar, bilinen bir şeyin anlamını genişlettikleri için sonuçlarının doğruluklarını değil, sadece muhtemel olduklarını garanti edeceklerdir. Ve bu yüzden, teizm lehine sağlam bir tümevarımlı argümanın sonucunun epistemik statüsünün, argümanın öncüllerinin epistemik statüsünden daha düşük derecede olabileceği ortaya çıkar.

Bununla beraber Tanrı'nın varlığına dair tümevarımsal bir argümanın özel bir türünü inceleyerek; bu tip bir argümanın karşılaşabileceği epistemik problemlere dair öngörülerde bulunabiliriz. Son dönemde tasarlanan Tanrı'nın varlığına dair en etkili tümevarımlı argüman, Richard Swinburne'un *The Existence of God* adlı eserinde geniş bir şekilde formüle edilen Bayesçi argümandır. Bu argümanın nihai sonucu "bizim toplayekun delilimize göre teizmin daha muhtemel olduğudur" (Swinburne 1979, 291). Swinburne bu sonuca genellikle teizm lehine bilinç, ahlak, sezgi, tarih, mucizeler ve dini tecrübelerden ortaya çıkan argümanlarla beraber kozmolojik ve teleolojik argümanlar için öncül işlevi gören iddialar arasından bulduğu delillere Bayesçi çıkarımın uygulanmasıyla ulaşır. Ve ele aldığı delilin yapısına kötülüğün varlığını da dâhil eder. Bayesçi çıkarımlarında rol alan ihtimallere kesin sayısal değerler atamaya çalışmamasına rağmen, örnek olarak bir ihtimalin çok yüksek olduğunu ve diğerinin daha düşük olmasına karşın, çok fazla düşük olmayacağı veya bir ihtimalin diğerine göre oldukça fazla düşük olabileceğini iddia etmek gibi, niteliksel ve mukayeseli yargılarda bulunur.

Swinburne genellikle bu tür yargıları takdir edilmesi gereken şekilde diğer felsefi doktrinlerden uygun bulduğu argümanlarla destekler. En çarpıcı örnek ise onun basitlik değerlendirmelerine güvenidir. Totolojik kanıt üzerine bina edilmiş teizm olasılığının çoğunlukla onun ne kadar basit bir teori oluşuna göre değiştiğini ve teizmin bir dereceye kadar "oldukça basit bir teori olduğunu" savunur; çünkü o, "olabilecek en basit zatın varlığını postule eder" (Swinburne 1979, 282). Swinburne'un tartışmalarının diğer bir çarpıcı özelliği de kötülüğün varlığı hakkında ulaştığı ara sonuçtur. İyi bir C-tümervarımlı kanıtı, sonucunu, tersine olabileceği halinden daha olası kılan kanıt olarak tanımlar. Kötülüğün kanıtsal gücü hakkındaki iddiası şu şekildedir: "Bu nedenlerden ötürü kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığı aleyhine *sayılmaz*. Kötülüğün varlığından Tanrı'nın yokluğuna giden iyi bir C-tümevarımlı kanıt yoktur" (Swinburne 1979,

220). Bu iddianın gücü, üzerinde durulmayı hak ediyor. Swinburne yalnızca bildiğimiz kötülük kanıtına dayanarak Tanrı'nın var olmamasının var olmasına göre daha muhtemel olduğunu reddetmez; Tanrı'nın varlığı ihtimalinin bildiğimiz kötülük kanıtına dayanarak, bu kanıtın yokluğundaki ihtimalden daha az olmayacağını da iddia eder.

Bu yüzden tartışma gereği, Swinburne'ün Bayesçi argümanının, bir kimse tarafından tümdengelimsel geçerli olarak bilindiğini veya sadece bir takım küçük kusurları düzelterek böyle olabileceğini farz edelim. O halde, böyle bir kimse için öncüllerinin ne tür bir pozitif epistemik statüye sahip olduğunu ve nihai sonucuna ne tür bir epistemik statü verdiğini sorabiliriz. Swinburne'ün Bayesçi argümanının ihtimaller hakkındaki niteliksel ve mukayeseli yargıları desteklemek için başvurduğu basitlik ile ilgili iddialarını ve argümanın ara sonuçları arasında bulunan kötülüğün kanıtsal gücü hakkındaki iddialarını ayrıntılı bir şekilde incelediğimizde, Swinburne veya başka bir kimsenin argümanın tüm öncüllerinin doğruluğunu bilmesinin ihtimal dışı olduğu sonucuna varabileceğimizi düşünüyorum. Bu tür iddialar hakkında dikkatlice düşünen filozoflar, onların doğruluğuna karşı çıkarlar. Bu sebeple herhangi biri için Swinburne'un argümanının, nihai sonucunun kanıtı olması tam anlamıyla mümkün değilmiş gibi görünüyor. Şüphesiz Swinburne veya herhangi bir kimse açısından meşruluk veya ona yakın olan bir şeyin, argümanın en tartışmalı öncülünün sahip olduğu en yüksek epistemik statü olması muhtemeldir. Bu sebeple bazı insanlar için bu argümanın bilişsel başarısı, eğer varsa, nihai sonuca en iyi ihtimalle böyle bir statü vermesidir.

Swinburne, argümanını kümülatif durum argümanı biçiminde oluşturmamasına rağmen, teizm lehine bir kümülatif durum argümanı olarak düşünülebilir; çünkü argüman, çeşitli kaynaklardan gelen delillerden yararlanır. Bir çok filozof Tanrı'nın varlığına dair kümülatif durum argümanının, teistlerin son zamanlarda kullandığı en kuvvetli apolojetik strateji olduğunu düşünürler ve bu tür argümanlar daha fazla epistemolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olur. Bu sorunlardan bazıları basit bir örnekte ortaya çıkar. İnsanların, Plantinga'nın ontolojik ve Rowe'un kozmolojik argümanlarının her ikisinin de tümdengelimsel doğru olduğunu bildiğini ve her iki argümanın mühim önermelerini kabul etmenin epistemik haklarından olduğunu düşünün. Belki böyle kişiler için her argüman kendilerine ait öncüllerden ortak sonuca sadece rasyonel açıdan meşruluk aktarmasına rağmen; iki argüman beraberce bu sonuca, sonuç için bilgiyi güven altına alan bir koşulu veya bunun için ne gerekiyorsa onun gibi daha yüksek bir epistemik statü sağlar. Geçerli olduğu bilinen tümdengelimli bir argüman tarafından öncüllerden sonuca aktarılan şeyin epistemik bir niceliğe yükseldiğini varsayarsak, deyim yerindeyse bu durumda, böyle bir niceliğin iyi bir kümülatif durum argümanı bağlamında daha destekleyici olabileceğini hayal edebiliriz. Fakat bu bağlamda niceliksel düşüncenin kullanımıyla alakalı şüphelerimiz varsa bile, iyi kümülatif durum argümanlarının bir eşik fenomeninden faydalandığına yine de inanabiliriz. Belki ontolojik ve kozmolojik argümanlar, her argümanın en önemli öncülleri, alt eşiğin altında olmasına rağmen, ortak sonucu rasyonel gereklilik gibi yüksek bir epistemik statü kazanması amacıyla bu eşiğin üstüne çıkarmak için birlikte çalışırlar.

Örneğimdeki türden bir kümülatif durum argümanının işleyişi genellikle mecazlar ve metaforlara dayanarak tanımlanabilir. Örnek olarak, iyi bir kümülatif durum argümanını oluşturan argümanların her biri, üzerinde oturan kişinin ağırlığını taşıyan sağlam bir sandalyenin ayakları gibidir denilebilir. Bütün ayaklar bir aradayken ağırlığı taşıyabilir; fakat tek başlarına bunu yapamazlar. Benzer şekilde, iyi bir kümülatif argüman içindeki argümanlar, bir aradayken sonuca yüksek bir epistemik statü verdikleri

halde, tek başlarına daha düşük bir statüden fazlasını başaramazlar. Bu tıbbi bir teşhisin çalışma şekline benzer: çeşitli delil parçaları bir teşhis hipotezine, bir delil parçası tarafından desteklenmiş hipotezden daha büyük bir destekte bulunurlar. Bu tür bir şeyin William Whewell'in tümevarımların bilgi birlikteliği tartışmasında ima ettiği bir şey olduğunu düşünüyorum.

Fakat teizm lehine bir iyi kümülatif durum içinde işler biraz daha karmaşık olabilir; çünkü durumun çeşitli parçaları, bir sandalyenin ayaklarının birbirlerinden bağımsız bir şekilde ağırlığı kaldırmaları gibi, delilsel açıdan birbirlerinden bağımsız olmazlar. William P. Alston'un *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* adlı eserinde tartışılan bu tür bir kümülatif durum buna bir örnektir. Alston'un epistemolojiye yaklaşımı, inanç deneyimi kavramından yararlanmaktadır. Bir inanç deneyimi, inançları şekillendirme ve bu inançları, potansiyel yükleyici temin eden arkaplan sistemine göre epistemik açıdan ele alma şeklidir. Hristiyan Mistik Deneyimi (HMD) olarak adlandırdığı özel bir dini deneyimde, deneyimin girdileri öznenin, Tanrı'nın görünüşü olarak tanımladığı bir şeyin özneye sunumu ve ortaya çıkışını ihtiva eden dini tecrübeler; deneyimin çıktıları ise deneyim anında Tanrı'nın özneye kendini sunduğu veya özneye doğru bir takım eylemler içinde olduğuna dair inançlardır. Deneyimin çıktılarının yeterli yüksek epistemik statülere sahip olmaları şartıyla HMD sonucu oluşan yargılar Hristiyan teizmi lehinde iyi bir kümülatif duruma katkı sağlayacaktır. Fakat çıktıların epistemik statüleri kısmen, inançların HMD içindeki arka plan sisteminin epistemik statüsüne göre değişir. Ve Alston'a göre, bu arka plan sisteminin epistemik statüsüne gelince o, en azından bir dereceye kadar HMD'nin kendisi haricindeki başka kaynaklardan elde edilen epistemik temellere dayanacaktır. Alston, "Basit bir şekilde HMD'nin diğer kaynaklar tarafından sunulanlara tamamen bağımsız bir gerekçelendirme payı eklediğini varsayamayız. Durum bundan çok daha karmaşıktır" sonucuna varır (Alston 1991, 292).

Alston'un kitabı, HMD'nin, onunla meşgul olanlar tarafından rasyonel bir şekilde elde edildiğinin ve bundan dolayı çıktılarının *prima facie* gerekçelendirilmiş oldukları görüşünün detaylı bir savunusudur. Sadece kitabının son bölümünde kendi sonuçlarını dâhil etmeyi hayal ettiği Hristiyan inancı lehine bir kümülatif durum çeşidi tasarısı sunar. Böyle bir kümülatif durumdan ne tür epistemik faydalar ummaktadır? Kitabın sondan bir önceki sayfasında bir kimsenin inancı için şaşmaz, kesin veya değiştirilemez temelleri arama projesi hakkındaki şüphelerini açıkladıktan sonra şöyle bir öneride bulunuyor: "Belki insanoğlu için daha büyük bir arzu, her biri sorunlu olduğu ve hiçbiri, bir kimsenin inancını mutlak manada kesin kılmadığı halde, birbirlerini desteklemenin yanı sıra destek talep eden inançlara da yardım eden türlü sebeplere sahip olmaktır: böylece tüm kalabalığın bir araya gelmesiyle bu inançları doğru olarak kabul etmek için yeter sebebe sahip oluruz" (Alston 1991, 306). Alston'un bu önerisini betimlemek için kullandığı metafor şöyledir: Bu kaynakların her biri "kendi başlarına şüpheli olmalarına rağmen ve bir iplik gibi tek başına inancı güven altında tutmak için yeterli olmadıkları halde bir halat haline getirildiklerinde, beraberce bu iş için yeteri kadar güçlüdürler" (Alston 1991, 306). Hristiyan inancının doktrinlerini doğru olarak kabul etmek için yeterli sebebe sahip olmanın, bu doktrinlere inanmak için rasyonel açıdan meşruiyete sahip olma anlamına geldiğini kabul etmem sebebiyle, Alston'un iyi bir kümülatif durum argümanı için umduğu şeyin, Hristiyan inanç doktrinlerine, onlara en az rasyonel açıdan meşruluk kadar yüksek bir epistemik statü vererek güven altında tutacağı şey olduğunu düşünüyorum. Elbette iyi bir kümülatif

durum argümanı daha iyisini -eğer başarırsa çok daha iyisini- yapabilir; fakat şu anda yaptığı şey, yapması gerekenin en azıdır.

Bu tür veya başka bir tür kümülatif durum argümanının şu anda teistlere ve daha özelde, Hristiyanlara sunulacak en iyi apolojetik strateji olduğunu düşünenlerle aynı düşüncedeyim. Yine de Tanrı'nın varlığına inancın, çeşitli türlerde epistemik statülere sahip olabilmesi için oldukça çetrefilli bir şeye ihtiyaç duyulmasının gerekip gerekmediği merak edilebilir. Mavrodes'in sunduğu kanıt tanımını tartışıyorken, bir kanıtın sadece sunulduğu kişinin bilgisini genişletebileceği iddiasında bulunmaya dikkat ettim. Fakat böyle olmayabilir. Mavrodes'in tanımındaki hiçbir şey, bir kimseye onun hâlihazırda bildiği bir şeyi sunma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Benzer şekilde, bir kimse için hali hazırda rasyonel açıdan meşru olan belirli bir inanç, o kişi için öncüllerinden söz konusu inanca rasyonel açıdan meşruluğu aktaran türden bir argümanla sunulabilir. Bu kişiye bu tür bir argüman sunmak anlamsız bir şey olacaktır. Reform epistemolojisinin temel iddialarından biri teist inançların veya daha bariz bir şekilde açıkça Tanrı'nın varlığını şart koşan inançların, hem belirli şartlar altında hem de birçok teist için argümanların veya onların lehine önermesel delillerin yokluğunda bile rasyonel açıdan meşru olabileceğidir. Eğer bu doğru ise, o halde bu tür teistler için Tanrı'nın var olduğu sonucuna rasyonel açıdan meşruluk bahşetmekten daha fazlasını yapmayan argümanlar en iyi ihtimalle fuzulidir. Fakat bu iddia doğru mudur?

## II. REFORMCU EPİSTEMOLOJİ

Alston ve Mavrodes'in görüşlerinin sıklıkla Reformcu Epistemoloji ile yakınlık gösterdiği söylenegelmiş ve Nicholas Wolterstorff onun gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. (örnek olarak bkz. Wolterstorff 1976). Fakat Plantinga dini epistemoloji içindeki bu düşünce ekolünün çağdaş avukatlığına şüphesiz liderlik yapmıştır ve bu yüzden buradaki tartışmam özellikle onun çalışmaları üzerine yoğunlaşacaktır. Neredeyse bir çeyrek yüzyıl boyunca epistemoloji üzerine üç kitap ve çok sayıda makale yayınlamıştır; doğal olarak dini epistemoloji hakkındaki görüşleri bu süre boyunca sabit kalmamıştır. Görüşlerindeki gelişimin ilk dönemi boyunca, Plantinga teistik inançların belirli koşullarda ve herhangi bir önermesel kanıtın veya destekleyici argümanın yokluğunda bile gerekçelendirilmiş ve rasyonel olarak savunulabilir uygun bir temel inanç anlamında uygun temel olabileceğini, birçok teist için böyle olduğunu savunmaya odaklanmıştır. Ana projesinin sonraki safhasında güvence (warrant) tezini formüle eder ve savunur. Güvenceyi, yeterli derecede sunulduğunda doğru inancı bilgiye dönüştüren epistemik statü olarak tarif eder. Teist inancın ve tabii ki, Hristiyan inançlarının oldukça büyük bir kısmının temel inançlar olsa bile doğru inanç oldukları takdirde bilgi olmak için yeterli güvenceye sahip olabileceklerini ve büyük ihtimalle sahip olduklarını iddia eder.

Plantinga'nın güvence incelemesi üç cilt tutmuştur (Plantinga 1993a, 1993b, 2000). Dolayısıyla bu incelemenin karmaşık yapısını ve zenginliğinin gerçek değerini tek bir makalede sunmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden stratejim, Plantinga'nın uygun temelciliğinin daha basit olan erken dönem versiyonunu sunmak ve ona yöneltilen bir takım eleştirileri ayrıntılı bir şekilde tartışmak olacaktır. Bu doktrin için kullanacağım kaynak, Plantinga'nın etkileyici yazısı, "Reason and Belief in God" (Plantinga,1983) olacaktır. Bu doktrinini eleştirme girişimim (Quinn, 1985) Plantinga'nın eleştirilerime cevap verdiği bir yayınını (Plantinga, 1986) ihtiva eden bir tartışmayı ortaya çıkarmış; ben de bir karşı cevap yazmıştım (Quinn, 1993). Sonrasında William Hasker bu tartış-

manın sonuçları hakkında bir değerlendirme sunmuş (Hasker, 1998) ve Plantinga'nın güvence üzerine yazdığı üçlemesinin son cildinde (Plantinga, 2000) ihtilaflı konular üzerine daha detaylı düşünceler yer bulmuştu. Şu anki tartışmada, yukarıdaki münazarayı, tüm unsurlarını koruyabilmek ve birtakım önemli kısımları korumak adına yalnızca Plantinga'nın erken dönem doktrinlerine yöneltilen eleştirileri ele alacağım. Sonrasında, Plantinga'nın geç dönem güvence doktrinindeki dönüşümlerin gerekli kıldığı bu konular hakkındaki düşüncelerimize dair düzeltmelere değineceğim.

Bir inanç, bir kimse için aynı zaman dilimi içinde o kişi için başka bir inanç üzerine temellendirilmediği zaman temel inanç olur. Temel inançlar bir kişinin sahip olduğu inançsal yapının temellerindedir; önermesel delile veya ispata yönelik desteğe dayanmazlar. Oldukça açıktır ki duyu-algısal ve hafızaya dayanan inançlarımız basittir. Uygunluk elbette normatif bir kavramdır ve sahneye epistemik değerlendirmeyi çıkarır. Fakat uygun temel inançlarımız hangi pozitif epistemik statüye sahiptirler? Plantinga'nın erken dönemi boyunca cevabı, bu statünün bir gerekçelendirme türü olduğudur. "Reason and Belief in God" adlı çalışmanın ana bölümündeki uygun temelselliğin anlamı, onun son zamanlarda ifade ettiği şekliyle şudur: "bir inanç sadece basit olduğu zaman (bir kişi o inancı diğer önermelerin delilsel dayanak üzerinden kabul etmez)" o kişi için uygun temeldir; "ayrıca, o kimse inancı temel olarak sahiplenmede *gerekçe sahibidir* yani epistemik hakları dâhilindedir; sorumsuz değildir, inancını bu şekilde kabul ederken epistemik veya diğer tür görevlerini ihmal etmez" (Plantinga 2000, 178). Uygunluk, anlaşıldığı kadarıyla, bu makalenin önceki bölümünde önemli bir rol oynayan rasyonel açıdan meşruluğun bir türü olmaya çok yakındır. Sezgilerime dayanarak, şüpheci bir bakış benimsemedikçe, duyu-algısal ve hafızaya dayanan inançlarımızın çoğunun bu anlamda uygun temel inançlar olduğu görüşünü kabul etmiş görünürüz. Tanrı'nın varlığına veya Tanrı'nın varlığını açık bir şekilde işaret eden önermelere inanmak anlamında Tanrı'ya inanmak, herkes için uygun temel inanç mıdır?

Şüpheciliği bir kenara bırakırsak, bu sorunun cevabı sezgisel olarak açık bir şekilde evet gibi görünür. Kansas kırsalında izole bir Hristiyan toplumda yetişmekte olan bir kız çocuğu düşünelim. Hatırlayabildiği kadarıyla Tanrı'ya temel inanç olarak inanıyordur. Etrafındaki bütün yetişkinler Tanrı'ya inanmayı salık verirler ve o, bu inanca karşı hiçbir eleştiriyle karşılaşmamıştır. Büyüklere karşı çıkmama anlamında Tanrı'dan bir takım uyarılar olarak yorumladığı birkaç deneyimi dahi olmuştur. Onun durumu göz önüne alındığında Tanrı'ya bu şekilde inanmasının, onun epistemik hakları içinde olmadığına, sorumsuz olduğuna ve bazı görevlerini ihlal ettiğine hükmetmemiz aşırı olacaktır. Elbette, büyüdüğünde ve yaşam şartları değiştiğinde, Tanrı inancına karşı ciddi eleştirilerle karşılaşabilecek ve bu durum, inancını onun için uygun temel inanç olmaktan bile çıkarabilecektir.

Uygun temelselcilik ile kişinin bu şekilde inancını savunduğu şartlar arasındaki ilişkiyi akılda tutmak önemlidir. Plantinga, aşağıdaki inançları uygun temel inançlar kılan birtakım şartların bulunduğuna kanidir:

Tanrı benimle konuşuyor.

Tanrı, yapmış olduğum şeyi uygun bulmaz.

Plantinga bu tür şartların kısmi bir tanımını şu satırlarda sunar: "Bir kişi İncil'i okuduktan sonra, Tanrı'nın kendisiyle konuştuğuna dair derin bir sezginin etkisinde kalabilir. Değersiz ya da yanlış yahut günah olduğunu bildiğim bir şey yaptıktan sonra, Tanrı'nın nazarında kendimi suçlu hissedebilirim ve *Tanrı'nın, yaptığım şeyi uygun bulmadığı* inancını oluşturabilirim" (Plantinga 1983, 80). Bu şartlarda, (11) ve (12) gibi

inançların dışındakiler yine de uygun temel inanç olmayacaktır. Eğer takdire değer veya erdemli olduğunu bildiğim bazı şeyler yapıyorsam ve Tanrı'nın benden memnun olduğunu hissediyorsam; fakat temel olarak Tanrı'nın yapmış olduğum şeyleri onaylamadığına inanıyorsam, bu inanç benim için uygun temel inanç olmayacaktır. Ve eğer Tanrı'nın komşu kavimlere karşı bir soykırım savaşı açmak için İsrailoğulları'na buyruk verdiği Eski Ahit'teki kıssalardan birini okursam ve tiksintiyle titrersem, bu durumda Tanrı'nın benimle konuştuğu inancım, bazı gerekçeleri temel bir şekilde ileri sürmekten kendimi alıkoyamazsam da, uygun temel inanç olmayacaktır.

Plantinga'nın bahsettiği (11) ve (12) gibi inançların uygun temel inanç olduğu şartların tecrübeye dayanan bir unsur içerdiğini vurgulamak gerekir. Hatta onların fenomenolojisini keşfetmekten bahseder. Bu yüzden ona bu tür inançların, uygun temel inançlar olduğunda, bu türden tecrübelere dayandıkları; önceki paragrafta sunduğum örneklerdeki gibi yeterince uygun olmamalarına rağmen temel oldukları zaman, onlara yeterli derecede dayanak olmayan deneyimlere rağmen temel kabul edildikleri varsayımını atfetmek adil görünür. Eğer bu doğruysa, uygun temel teist inançların dayandığı deneyimler bir anlamda onlar için önermesel olmayan delillerdir. Bu bilgiler ışığında görünen Plantinga'nın düşüncesi, uygun temel teist inançların daima herhangi bir tür delilsel destekten yoksun oldukları değildir. Daha mütevazı bir iddia olarak teist inançların temel olmaları yüzünden diğer inançların kanıtsal desteğinden mahrum olsalar bile, yine de uygun temel inançların oluş şartlarının var olduğudur.

Fakat şüpheci karşı koyuşları yok sayıp huzur içinde oturmalı ve teist inançların Kansas'taki genç teistimiz için veya Plantinga'nın bir tür yanlı tanımlamalarının şartları içinde uygun temel inançlar olduğu kanaatine tutunmalı mıyız? Öncelikle, bu sorunun cevabı açık değildir. Descartes'in yaptığı gibi, gözden geçirilmiş inançlarımızı, şüpheci karşı koyuşları yok saymak yerine onlara karşı durabilecek sarsılmaz temeller üzerine koyma amacıyla yeniden inşa projesi yürütebileceğimiz umuduyla başlayabiliriz. Bu tür sarsılmaz temelleri güvence altına almanın bir yolu, uygun temelsellik için sağlam bir kriterde ısrar etmek olacaktır. Bu klasik temelcilikten ödünç alınan bir yaklaşımdır. Plantinga'ya göre, klasik temelciler aşağıdaki kriteri kullanırlar:

> Bir p önermesi S kişisi için t zamanda, ancak ve ancak S kişisi için t zamanda apaçık veya değiştirilemez veya duyulara açık olursa uygun temeldir.

Tanrı'nın var olduğu inancının bu kriteri sağlayamadığı oldukça açıktır; o ne kendiliğinden açık ne değiştirilemez ne de insanoğlunun hayatı boyunca herhangi bir zamanda duyulara açık olacaktır. Klasik temelciler için, eğer teist inançlara rasyonel ve gerekçeli şekilde sahip olunacaksa, onların önermesel kanıtlar ve argümanlar ile desteklenmeleri gerekir. Kuşkusuz bu benzerlikleri sebebiyle uygun temel olarak kabul ettiğimiz duyu-algısal ve hafızaya dayanan inançlarımızın çoğu için de geçerlidir; çünkü onlar da klasik temelcilerin uygun temelselliğinin kriterlerini karşılamada başarısızlardır. Yine de, eğer klasik temelciler Kartezyen türde bir yeniden inşacı projeyle meşgulseler, bu kendi başına nihai bir eleştiri değildir. Klasik temelciler bu tür duyu-algısal ve hafızaya dayanan önermeleri, kriteri sağlayan diğer önermeler üzerine temellendirmeye çalışabilirler; bu rolün geleneksel adayları, belirli bir zamanda öznenin nasıl görünür kılındığı ile alakalı önermelerdir. Eğer bu proje başarısız olursa, her ne kadar böyle olacağına inanmamıza sebep olan modern felsefeden neşet etmiş kötümser bir çıkarım olarak görünüyorsa da, klasik temelcilerin, dini inançlarımız kadar sahip olduğumuz çoğu duyu-algısal ve hafızaya dayanan inançların da şüpheci meydan okumalara karşı duramayacağı sonucuna ulaşacakları açıktır.

Klasik temelcilerin kriteri aleyhine daha kesin bir argüman var mıdır? Plantinga kendi kriterlerine göre (13)'ün hiç birimiz için uygun temel olmadığını gözlemlemiştir; o ne kendiliğinden açık ne değiştirilemez ne de insanoğlu için duyulara açıktır. O ilk bakışta, bu durumdan klasik temelciliğin kendine referansla tutarsız olduğu ve bu yüzden kabul edilmesinin imkânsız olduğu sonucunun doğrudan çıkacağı fikrini sorgusuz sualsiz kabul etmiş görünür. Ben aynı fikirde değilim. Klasik temelci, (13)'ün uygun temel olmayacağını kabullenebilir ve tümevarımsal şekilde kriterini karşılayan örneklerden yola çıkarak kriteri lehinde konuşmaya devam edebilir. Son zamanlarda bu girişimi klasik temelci için uygun kabul eden Plantinga, "onun, gerekçelendirilmiş inancın kriterini, gerekçelendirilmiş ve gerekçelendirilmemiş inançları bir araya toplayıp, onlar için en uygun kriteri bularak geliştirmeyi teklif ettiğini" (Plantinga 2000, 95) düşünür. Fakat o, klasik temelcinin başarılı bir sona ulaşmak amacıyla işleteceği bu yöntemi sürdürme umudunun sönük olduğunu iddia eder. Başarı önündeki en büyük engel bizim genç Kansas teistimizin Tanrı inancı gibi örneklerin varlığıdır. Eğer gerekçelendirmenin ve uygun temelselliğinin epistemik haklar dâhilinde olmadığını ve epistemik görevlerin ihmal edilmemesi olarak anlaşıldığını aklımızda tutarsak, Kansaslı teistimizin Tanrı inancının gerekçelendirilmemiş ve uygun temel olmada başarısız olduğu düşüncesini oldukça mantıksız buluruz. Duyu-algısal ve hafızaya dayanan inançlarımızın çoğunun (13)'ü karşılamayacağıyla ilgili yakın bir hükme varacağız. Bu yüzden eğer klasik temelci, önyargı sonucu oluşmuş gerekçelendirilmiş ve gerekçelendirilmemiş inanç örneklerine dayanmadığı müddetçe çabasının sonuçları (13) için tümevarımsal bir destek olmayacaktır. Ve eğer onun, (13) için bu tür destekler bulmada başarısız olursa, başka ne şekilde (13)'ü başarılı bir şekilde savunabileceğini görmek zordur. Böyle bir argümanın yokluğunda (13), klasik temelci için gerekçelendirilmemiş olacaktır; çünkü ya o, (13)'ü, gerekçelendirmekte başarısız olan önermeler üzerine temellendirmiştir; ya da (13)'ü, kendi kriterlerini karşılamadığı için uygun temel olmadığı halde temel olarak kabul eder.

Bence netice, klasik temelciliğin kriterinin Tanrı inancının asla uygun temel olmayacağını göstermek adına kullanılamayacağıdır. Fakat bu, teist inancın belirli şartlar altında uygun temel olacağını gösterir mi? Eğer teist, uygun temelsellik için, Tanrı inancının belirli şartlar içinde uygun temel olduğuna dair bir kriteri gerekçelendirebilmesi, klasik temelciliğin başarısız olduğu yerde başarılı olmak suretiyle, teist inancın bu şartlar içinde muhtemelen uygun temel inanç olduğunu göstermek anlamına gelecektir. Bu yüzden uygun temelsellik için bir kriterin nasıl gerekçelendirileceğini sorgulayabiliriz.

Plantinga'nın cevabı, klasik temelciyi görevlendirmeyi arzu ettiğini görmüş olduğumuz bir tür tümevarımsal yöntemi kullanabileceğimizdir. Şöyle der:

> İnanç ve şart örneklerini, ilkinin ikincisi içinde açıkça uygun temel olacağı ve kesinlikle uygun temel *olmayacağı* şekilde bir araya getirmek zorundayız. Sonrasında uygun temelsellik için gerekli ve yeterli şartlara dair hipotezler kurmak ve bu hipotezleri yukarıdaki örneklere başvurarak test etmek zorundayız (Plantinga 1983, 76).

İlk veri kümesinde toplanan örnek kümesine başvuralım. Plantinga ilk veri kümesinin "teoriye göre ve argümanın baskısı altında değişebilir olması gerektiğini" fark eder (Plantinga 1983, 76). Tıpkı bilimde teorik hipotezleri empirik veriler ile test ettiğimiz zaman, "bozuk veri noktaları" olarak tanımladığımız şeyleri bazen atabildiğimiz gibi felsefede de kriter iddiasındaki hipotezleri sezgisel verilere karşı test ettiğimizde bazen ilk kümeden bazı verileri eleyebiliriz. Çünkü ilk veri kümesinin tutarsız veya böyle

değilse bile noksan olduğunu keşfedebiliriz yahut ilk kümedeki verinin az bir kısmıyla çeliştiği halde çoğunu izah eden bir hipotezi savunabiliriz; hipotezin teorik meziyetleri onu kabul etmeyi ve çelişen verileri reddetmeyi gerekçelendirir sonucuna ulaşabiliriz.

Plantinga, Hristiyanların bazı şartlarda ilk veri kümelerine dâhil edilmesi gereken açık bir şekilde uygun temel inanç örnekleri içindeki Tanrı inancına tutunacaklarını var sayar. O, "Hristiyan, tabii olarak Tanrı inancının tamamen uygun ve rasyonel olduğunu varsayacaktır; eğer bu inancını diğer tür önermelere dayanarak kabul etmezse, kendi için temel ve aynı şekilde uygun olduğu sonucuna ulaşacaktır" der (Plantinga 1983, 77). Bütün Hristiyanların, Tanrı inancının daima uygun temel inanç olup olmaması hususunda hem fikir olacağından şüpheliyim. Yine de, çoğu Hristiyanın Tanrı inancını çeşitli şartlar içinde uygun temel olarak kabul ettiğini ve bu yüzden ilgili örnekleri ilk veri kümelerine dâhil ettiklerini varsaymaya razıyım. Fakat bu tavizi ne izleyecektir?

Plantinga'nın aslında, belirli şartlar içinde uygun temel olan Tanrı inancını ihtiva eden ilk veri kümesindeki örneklere karşı uygun temelsellik için gerekli ve yeterli şartlar hakkındaki hipotezleri teste tabi tutma sürecini uzun uzadıya ele aldığı hiçbir yer yoktur. O sadece bu tür bir çalışmanın sonucunun, teist inançların bazı şartlar altında uygun temel inançlar olduğuna dair bir kriterin gerekçelendirilmesi olacağını farz eder görünmektedir. Bence bu varsayım en iyi halde erken doğmuştur. Hasker tarafından betimlenen senaryoya bakalım. İlk veri kümesi uygun temel teist inançları ihtiva eden bir kimse, ilk küme içindeki çoğu veri tarafından uyulan ama küme içindeki teist inançlar tarafından uyulmayan, uygun temelsellik için gerekli şartları tesis eder. Bunun üzerine biraz düşününce, bu gerekli şartı doğrulayan teorik değerlendirmelerin veri arasındaki teistik inanç örneklerini destekleyen sezgiden daha ağır geldiği sonucuna varır. Bu yüzden bu örnekleri ilk kümeden elimine etmeye başlar ve bu sayede revize edilmiş veri kümesindeki her şeye açıklama getirmesine rağmen teist inançların hiçbir zaman uygun temel inançlar olmayacağına hükmeden bir kritere ulaşır. Hasker'in ulaştığı sonuç şudur: "Uygun temelsellik için bir kriter ortaya koymak gerçekten zorunludur; birkaç örneği ayrıntılarıyla gösterip bunların sadece eninde sonunda ortaya çıkacak bir kriter tarafından korunacaklarını varsaymak yetersizdir" (Hasker 1998, 54). Aynı fikirdeyim. Önceden söylediğim gibi teist inançların bazı şartlarda uygun temel inançlar olduğuna dair uygun temelsellik için bir kriter gerekçelendirme girişiminin başarısına "sadece bu girişim tamamlandıktan sonra" (Quinn 1993, 21) hükmedebiliriz.

Sonuç olarak, bence Plantinga, teist inancın belirli şartlarda uygun temel olduğuna dair bir kriteri gerekçelendirerek, hatta gerekçelendirilmek zorunda olan bir yöntemi tarif ederek teist inancın uygun temel olduğunu göstermemiştir. Kanımca hususi örnekler hakkındaki sezgiler, Tanrı inancının bazı şartlarda uygun temel olduğuna dair iddianın yegâne dayanağı olmaya devam etmektedirler.

Yine de Tanrı inancının Kansaslı genç teistimiz için uygun temel inanç olduğuna kesinlikle ikna olmuş durumdayım. Fakat daha önce söylediğim gibi o, inancına karşı bir eleştiriyle karşılaşmamıştır. Kültürümüzde eğitimli yetişkin teistlerin çoğu bu tür eleştirilerle karşılaşmıştır. Tanrı inancı onlar için uygun temel inanç olmaya devam etmiş midir, yoksa eleştiriler bu durumu değiştirmeye yardımcı olmuş mudur?

Epistemik çürütme konusunun çetrefilli yapısını çözmek için son zamanlarda büyük çaba harcanmıştır. Yine de, şu anki tartışmanın amacı açısından tek bir anlayış yeterli olacaktır. Bir kişinin bir önermeyi ve inancının uygun temel inanç olduğunu aynı anda kabul etmesinin rasyonel ve gerekçelendirilmiş olmadığı bir durumda önerme,

uygun temel inanç için potansiyel bir çürütücü olacaktır. Böyle bir çelişki durumunda, kişi bu potansiyel tehlikeyi kabul etmede rasyonel ise ve gerekçelere sahipse, Tanrı inancını gerçekten temel inanç olarak kabul etse bile, böyle bir kabul o kimse için rasyonel ve gerekçelendirilmiş olmayacaktır. Bu durumda, potansiyel çürütücü gerçek bir çürütücü olur ve uygun temel teist inanç çürütülmüş olur. Eğer, tam tersine, böyle bir çelişki içindeki kişinin basit şekilde teist inancını kabul etmesi rasyonel ve gerekçeli ise, o halde potansiyel çürütücüyü kabul etmek rasyonel ve gerekçelendirilmiş olmayacaktır. Bu durumda potansiyel çürütücünün kendisi çürütülmüş olur ve teist inanç uygun temel inanç olarak kalmaya devam eder. Kültürümüzdeki eğitimli yetişkin teistler uygun temel inançlara karşı birçok kaynaktan gelen potansiyel çürütücülerin farkındadırlar; en göze çarpanları teist inanca dair sosyal hayattaki yansıtma açıklamaları, dünyayı bürüyen kötülük ve dini çeşitlilik fenomenidir. Bu tür potansiyel çürütücüler, tek başlarına veya bir arada, gerçekten uygun temel teist inancı çürütebilirler mi?

Açık bir şekilde, uygun temel teist inanca karşı en güçlü potansiyel çürütücü aşağıdaki önermedir:

Tanrı yoktur.

Yansıtma açıklamalarının ve kötülüklerin farkında olanlar için bunların (14)'ü kabul etmeyi ne derecede desteklediği veya gerekçelendirdiğiyle alakalı olarak Plantinga'yla aramızda keskin bir fikir ayrılığı vardır. İhtilaf ettiğimiz bu meselelerin çözülmemiş kaldığını ve bu yüzden şu anki tartışma içinde yeniden ele alınmayı hak ettiklerini düşünüyorum.

İlk olarak kötülükleri düşünelim. Plantiga'nın, (14) için öncüllerden gelen bu dünyadaki kötülüğün varlığına veya miktarına dair tümdengelimsel bir kanıt olmadığı görüşünü paylaşıyorum; ancak mühim ve fakat çözülmemiş bir kanıtsal kötülük probleminin olup olmadığı hususunda ondan farklı düşünüyorum. İlk iddiam şuydu: "Bir parça deneyimlerimden biraz da şahit olduklarımdan, kâinattaki doğal kötülüğün miktarı ve çeşitliliği hakkında bildiklerim, (14)'de ifade edilen önermeyi benim için kuvvetli bir şekilde onaylıyor" (Quinn 1985, 481). Şu anda doğal kötülüğün (14)'ü *büyük olasılıkla* onaylaması hususunda eskisine göre daha temkinliyim; ama onun bu tür bir kötülük tarafından onaylandığına hala inanıyorum. Plantinga'nın karşı argümanı ise şu şekildeydi: "Görebildiğim kadarıyla, hiçbir teoloji karşıtı işe yarayan ve gelişmekte olan bir ihtimaliyetçi kötülük probleminin başarılı ve güçlü bir şeklini öne sürmemiştir ve böyle bir şey olamayacağını düşünmek için iyi sebeplerin varlığına inanıyorum" (Plantinga 1986, 309). Kâinattaki doğal kötülüğün miktarı ve çeşitliliği göz önünde tutularak (14)'ün kuvvetle muhtemel var olduğu gösterilemese bile ve hiç şüphesiz, bu tür bir kötülüğe (14)'ün ihtimal dâhilinde olmadığı açığa çıksa bile, doğrulamanın olasılığa dayanmak anlamına gelmek zorunda olduğu var sayılmadıkça (14)'ün bu kötülük tarafından doğrulanmadığı sonucuna ulaşılamaz. Plantinga'nın bu varsayımını kabul etmiyorum. Bilim felsefesi içindeki Carnapçı geleneğin, genel olarak kabul gören bir ihtimaliyetçi tasdik teorisi ortaya koymadaki başarısızlığının bana bu varsayımı kabul etmemem için yeterli sebebi verdiğini düşünüyorum. Dahası (14)'ün dünyadaki doğal kötülük tarafından doğrulandığına dair iddia, sınanmak zorunda olan doğrulamaya dair felsefi teorilere karşın benim ilk veri kümemde bulunmaktadır. Ve bildiğim kadarıyla ilk kümemden bu iddiayı elemine etmemi gerektirecek kadar başka tür muazzam meziyetleri olan hiçbir ihtimaliyetçi tasdik teorisi yoktur. Bu yüzden dünyadaki doğal kötülüğün, Tanrı'nın varlığının aleyhine olduğunu ve (14)'ü desteklemek adına gerekçelendirici bir gücünün olduğunu düşünmeye

devam ediyorum. Yine de, (14)'ün benim toplam delilim tarafından teyit edildiğini iddia etmiyorum. Şu ana kadar tüm söylediklerim (14)'ün toplam delilim tarafından tamamen doğrulanmamasıyla uyumludur.

Teizm hakkında Feuerbach, Marx, Freud, Durkheim ve diğer taraftarları tarafından sunulan yansıtma açıklamalarına bakalım. Bu tür açıklamalara göre, insan psikolojisinde çoğunlukla introspektif farkındalıktan gizlenmiş; çok çeşitli şartlar altında idealize edilmiş bir insan doğası, baba figürü veya sosyal grup anlayışını oluşturan ve sonrasında bu anlayışı temsil eden bir varlığı postule ederek onları dış dünyaya yansıtan bir mekanizma vardır. Dini inancın oluşumu ve sürekliliği tamamen bu mekanizmanın işleyişine göre açıklanmaktadır; bu mekanizma tarafından postule edilen türden bir varlıkla temas ve etkileşimin teist inanç açısından açıklayıcı bir rolü yoktur. Bu tür bir varlık tesadüfen var olsa bile, açıklamada işe yaramayacaktır. Eğer yansıtıcı açıklamalar, diğer iyi teorilerden daha fazla açıklanmamış anomaliler bırakmadan, teist inançları çok çeşitli durumlar içinde yeterli bir şekilde açıklayabilirse bu durumda postule edilmiş varlığın gerçekte var olmadığı; çünkü teist inançlara dair en uygun bilimsel açıklamada herhangi bir rol üstlenmediği sonucunu desteklemek adına, alışılagelmiş şekilde, Ockham usturasına başvurulabilir.

Bizim tartışmamızda, Plantinga yansıtma teorisine karşı oldukça önemsemez bir tavır takınmıştı. Ona göre, "Freud'un dinin psikolojik kökenine ilişkin yavan spekülasyonlarını ve Marx'ın onun sosyal rolü hakkındaki baştan savma iddialarını (14) için, yani Tanrı'nın yokluğu lehine bir argüman veya neden olarak kabul etmek makul değildir; böyle bakıldığında bunlar ancak genetik safsataya ilişkin ders kitabı örnekleri sunabilir (ki bu bile çok zor olsa gerek)" (Plantinga 1986, 308). Bence Plantinga'nın yargısı, en naif tabirle son derece acımasızdır. Benim cevabım ise şuydu: "Yansıtma hipotezlerinin bir takım dini inançları açıklamada bir yere kadar gerçek ama sınırlı bir başarı yakaladıklarına inanıyorum ve bu başarının kendi kültürümüz içindeki entelektüel açıdan tecrübeli yetişkin teistlere (14)'ün doğru olduğunu düşünmeleri için önemli bir gerekçe verdiğini düşünüyorum" (Quinn 1993, 42). Yansıtma açıklamalarının sınırlı başarısı tarafından sunulan gerekçeyi şu anda herhangi bir retorik mübalağa imasından kaçınmak için aslî yerine önemli olarak tanımlamayı istemekle beraber aynı düşüncedeyim.

Yansıtma açıklamalarının, bazı örneklerde teist inançlar için kesinlikle en iyi açıklamaları sunuyor olması bana oldukça makul görünüyor. Geleneksel teistler bile onları iki hususta oldukça ilgi çekici bulmalıdırlar: Tanrı'yı özellikle haşin ve şefkatsiz bir tiran olarak tasvir eden teist inançlarda ve komşusunu kendisi gibi sevmeyi buyuran inançlardan sistematik bir şekilde ayrılan yaşam tarzlarının rasyonelleştirilmesinde kullanılan teist inançlarda. Bu yüzden bence yansıtma açıklamaları bir tür tümevarımsal desteğe sahiptir. Ayrıca Hasker'in iddia ettiği gibi, başarılı oldukları ölçüde, "teist inançların dini tecrübe tarafından çıkarımsal olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş olduğu iddiasını" etkisiz kılacaklardır (Hasker 1998, 62). Örnek olarak, eğer Tanrı'nın benimle konuştuğuna dair temel inancım sadece İncil okurken yaşadığım bir deneyime dayanıyorsa; bir yansıtma mekanizmasının, (tezinin) deneyimimi ve inancımı açıkladığı ve bu deneyimimin inancım için yeterince dayanak olmadığına dair sebeplere sahip olduğum ölçüde inancımın bu şartlar altında uygun temel olmadığı sonucuna ulaşırım. Dolayısıyla yansıtma açıklamalarının başarısının da Tanrı'nın varlığı aleyhine delil olduğunu ve (14)'ün desteklenmesinde gerekçelendirici bir güce sahip olduğunu düşünüyorum.

Yine de dengeli bir resim teistik inançlara dair yansıtma açıklamalarının hâlihazırda çeşitli yönlerden sınırlı bir başarıya sahip olduğunu gösterebilir. Yansıtma açıklamaları

arayışı Newton mekaniğinin açıklayıcı gücüyle eşdeğer bir teori ortaya koymamıştır. Ama bu sosyal bilimlerde beklenilen bir şey değildir ve biz Aristoteles'in konunun izin verdiğinden fazlasının sorulmaması hakkındaki uyarısını takip etmeliyiz. Ek olarak, bazı yansıtma görüşleri, eleştirilere karşı aşırı derecede zayıf kalan daha büyük kuramsal sistemlerin içine yerleştirilmiştir. Örnek olarak Freud'un bilimsel açıklamalar içeren birçok iddiası Adolf Grünbaum gibi eleştirmenler tarafından geçersiz kılınmıştır. Dahası, yansıtma teorisyenleri genel ve birleşik bir yansıtma mekanizması ve süreci ortaya koyamamışlardır. Anlaşılan o ki keşfedilmeyi bekleyen bu tür mekanizmalar vardır. Şu anda kapsamı geniş yansıtıcı açıklamaların ortaya çıkması ihtimal dâhilinde değildir. Şimdiye kadar yansıtıcı açıklamaların teist inançların tamamını başarılı bir şekilde kapsayacağı kesinlikle gösterilmemiştir; aslında, sezgilerime dayanarak, bir şekilde bunu yapılabileceğini söylemek de zordur. Fakat sınırlılıklarına rağmen, yansıtıcı düşüncelerin bir takım başarılara ve bu yüzden gerçek bir kanıtsal güce sahip olduğuna inanmayı sürdürüyorum.

Tartışmamızda, Plantinga ve ben dini çeşitlilik problemiyle alakalı düşüncelerimizi paylaşmadık, fakat farkında olanlar için bu problemin, uygun temel teist inanca karşı potansiyel bir çürütücü kaynağı olduğu görüşünü paylaştığımız açıktır. Theravada Budizmi ve Advaita Hinduizmi gibi teist olmayan dinlerin, deneysel dayanaklar ve felsefi argümanlar tarafından teist dinler kadar iyi desteklenmiş olduğu görülmektedir. Bir kimsenin sahip olduğu teist inancın bu tür teist olmayan rakiplerine göre daha üstün olduğunu düşünmesine yol açacak bağımsız sebeplerin yokluğunda; bu tür teist olmayan inançlar elenmemiş rakipleri olarak kalmaya devam ederler. Bundan dolayı, bu tür teist olmayan inançların temel akideleri, teist inançlar için potansiyel bozguncudur.

Alston'un HMD'yi tecrübe etmenin mantıkiliği ve Hristiyan deneyimsel dini eylemlerinin biricikliğinin savunusu için dini çeşitliliğe en büyük tehlike olarak yaklaşmasını önemli buluyorum. Eğer HMD'ye dair pozitif epistemik değerlendirme açısından elimizde olan yegâne kayda değer dayanak, HMD'nin sosyal yerleşikliği ve güvenilmez olduğunun henüz gösterilmemiş olduğuysa, Alston'a göre dini çeşitlilik HMD'nin epistemik statüsünü alarm veren bir dereceye düşürecektir. Sosyal yerleşikliğe ve güvenilemez olduğuna dair delil yoksunluğuna göre elenmemiş rakiplerin epistemik açıdan eşit statüde olduğunu var sayarsak; en makul hipotez, her durumda sosyal yerleşikliğin, sosyal açıdan arzu edilen tavır ve eylemlerin kültürel olarak temsil edilme yolu olmasıdır ki bu durumda "bu tür herhangi bir eylemin gerekçelendirici etkisi toptan ortadan kalkacaktır" (Alston 1991, 276). Toptan yok oluşa engel olan şey, Alston'a göre, eylemlerin her birinin önemli bir kendini idame ettirme gücüne sahip olmasıdır. Böyle olsa bile, HMD'nin epistemik açıdan rakiplerine tercih edilirliğine dair epistemik açıdan önemli bağımsız sebeplerin olmadığı var sayıldığında Alston'un iddia etmeye hazır olduğu şey, dini çeşitlilik göz önüne alındığında "HMD'nin gerekçelendirici etkisinin önemli ölçüde zayıflamasına rağmen hiçbir şekilde ortadan kalkmadığıdır" (Alston 1991, 270). Sonuç olarak eleştirmenlerin yüzleşmesi gereken şey önemli ölçüde zayıflamasına rağmen, HMD ile meşgul olmanın rasyonel olduğudur.

Kanaatimce dini tecrübeye dayalı inanç eyleminin durumu ile temel teist inançların durumu arasında, Alston'un düşündüğü gibi, benzerlikler vardır. Teist olmayan dini inançları içeren dini çeşitlik, dini çeşitliliği yeteri kadar farkında olanlar için temel teist inançların gerekçelendirilişini zayıflatır ve potansiyel bozgunculanının gerekçelendirilişini güçlendirir. Ben ayrıca, dini çeşitliliğin Tanrı'nın varlığı aleyhine delil olduğu ve (14)'ü destekleyen bir takım gerekçelendirme güçlerine sahip olduğu

sonucuna varıyorum. Bu durumda elbette, epistemik parite itibariyle, dini çeşitlilik, rakip teist olmayan dinlerin mutlaklığı ve yüceliğine karşı bir delil olacaktır ve onların çürütücüleri için de bir gerekçelendirme gücü oluşturacaktır.

Bazı insanlar için ne kötülük, ne yansıtıcı açıklamalar, ne de dini tecrübenin kendilerini, uygun temel teist inançlara karşı bir çürütücü olarak kabul etmelerini rasyonel ve gerekçelendirilmiş hale getirebilir. Fakat potansiyel bir çürütücünün epistemik statüsünü, bir araya gelerek veya bu olmazsa beraberce çalışarak gerçek bir çürütücü olmak için gereken alt eşiğin üzerine çıkarırlar. Teist inanç argümanları gibi eleştiriler de prensip olarak bir kümülatif durum oluşturabilirler ve bu durum uygun temel teist inancın çürütülmesiyle sonuçlanabilir.

Bizim kültürümüz içinde tam anlamıyla veya genel olarak Tanrı inancı temel olan kaç eğitimli yetişkin teistin, uygun temel teist inanca karşı gerçek çürütücülere sahip olduğunu söyleyebilmemiz mümkün görünmüyor. Bu tür çürütücülerin çoğu, bu kişilerin Tanrı inancına dayanak olan deneyim türleri gibi faktörlere bağlıdır. Musa'nın yanan çalılardan onunla konuşan bir ses duyduğunda sahip olduğu deneyiminin, sıradan bir teistin Kutsal Kitabı okurken Tanrının onunla konuştuğu duygusuna kapıldığı andaki deneyimden daha kuvvetli bir şekilde uygun temel teist inancını çürütülmeye karşı dirençli kılması muhtemeldir. Fakat Plantinga'yla anlaşmazlığımızı daha açık hale getirecek bir şeyler söylemenin mümkün olduğunu düşünüyorum. O, teist inançlara karşı tekil eleştirilere yok denecek kadar az gerekçelendirme gücü atfeder ve uygun temel teist inancı çürütmek için bir araya gelmelerinin neredeyse imkânsız olduğunu peşinen kabul etmeye pek yakın durur. Hasker'in "oldukça fazla sayıda teist, Plantinga'nın bu probleme yaklaşımına ikna olmada başarısızlığa uğrayacaktır" ifadesindeki (Hasker 1998, 62) şüphesini paylaşıyorum. Bence bu makalede ele alınan teist inanca yöneltilmiş üç eleştiriden her biri, kendi başlarına dikkate değer gerekçelendirme güçlerine sahiptir ve onların, çoğu zaman uygun temel Tanrı inancını çürütmek için birleştiğine inanıyorum. Bu yüzden Plantinga, uygun temel teist inancı gerçekten çürütülmüş yetişkin eğitimli teist sayısının benim düşündüğümden çok daha az olduğuna inanır. Buradan hareketle ben, sadece bu makalenin önceki bölümünde tartışılmış türden doğal teoloji argümanlarını ihtiva eden bir kümülatif argüman tarafından desteklenirse Tanrı inancı rasyonel ve gerekçelendirilmiş kişi sayısının Plantinga'nın inandığından oldukça fazla olacağına inanıyorum. Eğer inançları gerekçelendirilmiş ve rasyonel olacaksa, bu kişilerin bu argümanlara ihtiyacı vardır veya en azından bu tür argümanlara sahip uzmanların şahitliğine ihtiyaç duyarlar. Onlar için, Tanrı inancı yalnızca kısmen bu tür argümanlara veya bu tür argümanlar hakkındaki şahitliğe dayanırsa gerekçelendirilmiş ve rasyonel olacaktır; bundan dolayı da Tanrı inancı temel inanç ve daha ziyade uygun temel inanç değildir.

Plantinga sonraki döneminde dikkatini güvence üzerine yoğunlaştırdığında, buraya kadar ele alınmış olan gerekçelendirme açısından uygun temelsellikle güvence açısından uygun temelselliği birbirinden ayırmıştır. Bir inanç yalnızca bir kişi belirli bir zamanda o inancı temel olarak kabul ettiyse o kişi için o zamanda uygun temel olur ve bu durumda inanç bu şekilde kabul edilerek o kişi için güvence altına alınmış olur. Ayrıca genel güvence anlayışını, özel bir güvence anlayışı veya teorisiyle doğru inanca yeteri kadar eklendiğinde bilgiyi verecek şekilde detaylandırır. Bu teorinin temel iddiasına göre "Bir inanç, başarılı bir şekilde hakikate ulaşmayı hedefleyen bir plan uyarınca, S kişisi için eğer sadece, S'nin bilişsel yetilerine uygun ortamda düzgün çalışan bilişsel yetiler (işlev bozukluğu olmamak kaydıyla) tarafından üretildiyse güvenceye

sahiptir" (Plantinga 2000, 156). Bir inanç bu şartları sağladığında ve güvenceye sahip olduğunda, sahip olduğu güvencenin derecesi, bu bir bakıma doğrudan orantılıdır, ait olduğu inancın güç ve sağlamlığına bağlıdır.

Plantinga için, eğer bir teist inanç doğru ise ve temel inanç olarak kabul ediliyorsa, bu durumda o, büyük ihtimalle teminat sahibidir. Kabataslak bir şekilde, argümanı aşağıdaki yolu izler. Eğer teist inanç doğru ise, o halde Tanrı bizi yarattı ve bu da bizim Tanrıyı bilebileceğimiz anlamına gelir. Eğer böyle ise Tanrı'nın bizi gerçek teist inançlara sahip olacak şekilde yarattığını düşünmek doğaldır. Eğer durum buysa, bilişsel yetiler gerçekten bir Tanrı inancı ürettiğinde, Tanrı'nın bize bu yetileri bahşettiğine ve bizi, bu yetilerin başarılı bir şekilde hakikate ulaşmayı amaçlayan bir plan ile uyum içinde düzgün çalışabileceği bir ortama yerleştirdiğine inanmak doğaldır. Fakat eğer durum buysa bizim teist inancımız güvenceye sahip olur. Elbette bu argüman bir kanıt değildir. Plantinga'nın da kabul ettiği gibi, tümdengelimsel açıdan geçerli bile değildir ve teist inançlarımızın; günaha girmiş ırkımız tarafından sebep olunan hasar sebebiyle tekleyen bilişsel yetilerimiz tarafından oluşturulma ihtimalini dışarı bırakmaz. Yine de ona göre teist inançların, temel inanç olarak kabul edildikleri zaman bile, kesinlikle güvenceye sahip olması daha olasıdır. Ve benzer bir argüman onu, eğer teist inanç yanlışsa, ve fakat temel inanç olarak kabul edildiyse, o halde muhtemelen güvenceye sahip değildir sonucuna götürür.

Eğer Plantinga'nın bu iki husus hakkındaki yargısı doğru ise, bu diyalektik durum şu hale dönüşür. Teist perspektif içinden, sonuca dair bir düzvarım argüman vardır ki bu, teist inançların muhtemelen güvence sahibi olduğudur. Fakat bu argüman bir ateist natüraliste yöneltilirse, diyalektik açıdan yetersiz olacaktır; çünkü argüman savı kanıtsar. Aynı şekilde, ateist doğacının perspektifinden, sonuca dair düzvarım bir argüman vardır ki bu, teist inançların muhtemelen teminat sahibi olmadığıdır. Fakat bu bir teiste yöneltilirse, bu argüman da diyalektik açıdan yetersiz olacaktır; çünkü savı kanıtsar. Ve bu iki düzvarım argümanın her ikisi, eğer en başından ne teizmi ne de ateist natüralizmi kabul eden kişilere veya temel teist inançların güvence sahibi olduğunu veya güvenceden yoksun olduğunu düşünmek için sebepler arayan kişilere yöneltilirse diyalektik açıdan güdük kalacaktır ki bu argümanlar teizmin doğruluğu veya yanlışlığı iddialarından bağımsızdır.

Plantinga, teminat üzerine yazdığı üçlemesinin son cildinin girişinde okuyucuya eşzamanlı olarak iki proje ile meşgul olduğunu anlatır. "İlki, inanandan inanmayana herkese hitap eder; Hristiyan inancının epistemolojisine dair devam eden genel tartışmalara katkı sağlamayı hedefler; spesifik Hristiyan inancının öncüllerine ve ön-varsayımlarına başvurmaz. Ben, bu genel noktadan hareketle, Hristiyan inancının gerekçelendirilmekten ve rasyonellikten yoksun olduğunu düşünmeyi gerektirecek en ufak bir sebebin -en azından Hristiyan inancının *gerçek-dışılığını* varsaymayı gerektirecek bir sebebin- olmadığını iddia edeceğim" (Plantinga 2000, xiii). Bu genel projenin sınırları içinde, Plantinga için temel teist inancın teminata sahip olduğu sonucuna ulaşmak amacıyla düzvarım argümanından faydalanmak açıkça gayrimeşru olacaktır. Kitabın diğer projesi, Hristiyan felsefesi içinde bir alıştırma, Hristiyan perspektifinden felsefi sorulara cevap verme çabasıdır. Bu projenin sınırları içinde, düzvarım argümanından meşru bir şekilde faydalanabilmiştir.

Plantinga'nın genel projesine odaklandığımızda Tanrı inancına karşı tanıdık eleştirileri, teminat açısından uygun temel inanç olan teist inançlar için potansiyel bozguncu kaynakları olarak anlamalıyız. Plantinga teist ön-varsayımlara dayanmadan, en

başından teizmin gerçek-dışılığını varsayanlar haricindeki potansiyel çürütücülerin, tek başlarına veya bir arada, güvence bakımından uygun temel teist inancı çürütmek için yeterince güvenceye sahip olmadıklarını gösterme işini kendi üzerine almıştır. Ve bu yüzden bazı tanıdık konulara yeniden dönmüştür. Freud müzakeresinin sonunda -ki bu müzakere onun önceki açıklamalarından daha inceliklidir- Tanrı inancının güvenceden yoksun olduğu iddiasının sahip olduğu nedenin "yalnızca kendi ateizmine bağlı olduğu" sonucuna varır (Plantinga 2000, 198). Kötülük problemine ayrılmış bir bölüm "eğer bir ateolog en başından Hristiyan inancının yanlışlığını varsayarsa, kötülüğün Hristiyan inancı için bir çürütücü üreteceği iddiasında olabilir" düşüncesiyle sonuçlanır (Plantinga 2000, 492). Plantinga dini çeşitlilik problemine de açık bir şekilde değinir. Dini çeşitliliğin gerçekliğinin farkında olmanın teist inancın sahip olduğu gücü azaltarak güvencenin değerini düşürdüğünü kabul ettikten sonra, bu durumların "Hristiyan inancına karşı bir çürütücü olmayacağı veya olması gerekmeyeceği" sonucuna varır (Plantinga 2000, 457). Bana öyle geliyor ki Plantinga'nın bu problemlere yaklaşımındaki tek büyük boşluk, potansiyel çürütücülerin, aksi durumda güvenceye göre uygun temel inanç olmaya devam edecek teist inancı çürütmek için yeterince güçlü bir kümülatif durum oluşturma amacıyla bir araya gelmesiyle alakalı değerlendirmelerindeki başarısızlıktır. Bu meseleyi şu şekilde ele almak bana makul geliyor: Bilhassa büyük kötülüklerin farkındalığı, din çeşitliliğin farkındalığıyla bir araya geldiğinde, en azından bazı insanlar için, sahip oldukları teist inancın -temel inanç olarak kabul edildiğinde- kesinliğini, güvenceye göre uygun temel inanç olma derecesinden aşağıya çekecektir. Bunu söyleyerek en başından teizmin yanlışlığını mı var sayıyorum? Böyle düşünmüyorum. Teist inançların temel inanç olarak kabul edildiklerinde, asla güvence sahibi olamayacağını iddia etmiyorum.

Plantinga'nın güvence altına alınmış Hristiyan inancı üzerine yazdığı kitap bu makale yazılıyorken basıldığından, basılı literatürde çokça tartışılamamıştır. Fakat onun genel projesi eleştirmenleri muhtemelen cezbedecek görünüyor. Kullanabilecekleri çeşitli stratejiler vardır. Plantinga'nın güvence teorisine itiraz edebilirler veya kitapta bazı potansiyel çürütücülere verilen cevaplardaki teist ön varsayımların örtük olduğunu ileri sürebilirler. Bununla birlikte, en umut vadeden eleştiri girişimi, teizmin yanlışlığını varsaymadan, potansiyel çürütücülerin bazılarının bireysel olarak biraz güvenceye sahip olduğunu, bir araya gelerek birçok durumda güvence bakımından uygun temel inanç olan teist inancı çürütmek için yeterince güvenceye sahip olacaklarını iddia etmek olacaktır. Bu tür durumlarda, Tanrı inancı, eğer sadece doğal teolojiden argümanlar içeren kümülatif bir argüman tarafından desteklenirse bilgi olmak için yeterince güvenceye sahip olacaktır, ki böyle bir durumda o, kısmen öncüllerine dayanacak ve bu yüzden temel ve daha ziyade uygun temel inanç olmayacaktır.

Fakat Plantinga'nın kitabı 500 sayfadan uzundur ve argümanları çetrefillidir. Bu eleştirel stratejinin ona yüklediğim görevi yerine getirebileceği iddiasını haklı çıkarmak için gerekli olan ayrıntılı ilgiyi bu argümanlara tek bir makalede vermek mümkün olmayacaktır. Bu yüzden okuyucularıma dini epistemolojideki tartışmanın son dönemdeki nihai noktasına kadar rehberlik ettikten sonra, sizi, Plantinga'nın kendi genel projesinin uygulamasını sorgulamaya ve bu projenin sizin için başarıya ulaşıp ulaşmadığı hakkında hükme varmaya davet ederek bitirmek zorundayım.

## KAYNAKLAR


Alston, William P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Hasker, William (1998). "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate." *Faith and Philosophy* **15**, no. 1: 52-67.

Mavrodes, George I. (1970). *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York: Random House.

Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon.

––. (1983). "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 16-93.

––. (1986). "The Foundations of Theism: A Reply." *Faith and Philosophy 3*, no. 3: 298-313.

––. (1993a). *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.

––. (1993b). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.

––. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

Quinn, Philip L. (1985). "In Search of the Foundations of Theism." *Faith and Philosophy 2*, no. 4: 469-486.

––. (1993). "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga." In *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

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

Swinburne, Richard (1979). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon.

Wolterstorff, Nicholas (1976). *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

19. BÖLÜM

# BİLGİYE İLİŞKİN FORMEL PROBLEMLER

Roy Sorensen

Çeviren: Mehmet Ata Az

'Arthur' adlı çizgi filmin bir bölümünde Arthur'un kız kardeşi DW, Arthur'u ispiyonlamakla tehdit eder. Arthur'un buna cevabı, DW'nin kendisini ispiyonlaması durumunda o da DW'nin kendisini ispiyonladığını söyleyeceği şeklinde olacaktır. DW'nin buna karşılığı ise, kız kardeşinin onu ispiyonladığını söylediğini söyleyeceği şeklindedir. Bu durumda Arthur pes eder.

Arthur ve DW karşılıklı cevaba sonsuz bir şekilde devam edebilirlerdi. Birbirlerinin sırrını ifşası, düzenli şekilde karmaşıklaşmıştır. Bu uzun karşılıklı ifşa ediş süreci, ihbar amaçlı olarak birini ele vermenin kendisinin bir ihbar olmasındandır. Bu sonuç, söz konusu kuralın başka bir uygulanmasının girdisi olabilir. Tıpkı geniş kristallerin, onların büyümesini yönlendiren modellerin tekrarıyla anlaşılması veya karmaşık epistemolojik bir olgunun onların tekrarlanan yapısı aracılığıyla anlaşılması gibi.

## 1. TEKRARIN KAÇINILMAZLIĞI

Bir olgu açık uçlu olduğunda, tekrar için bir alternatif bulunmamaktadır. Müşterek bilgiyi göz önünde bulunduralım. Göbeğindeki pircing dikkatimi çektiğinde, senin göbeğinde pirsingin olduğunu bildiğimi bilirsin. Bu da bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Ancak senin pirsingini düşünmek için sadece sınırlı kaynaklara sahip olmamız nedeniyle, sonuçların girdiler olmasını sağlayan müşterek bilgiye sahip olmamız gerekir.

İngiliz, İngilizceyi oluşturan sınırsız cümlelerin manasını bilir, çünkü İngilizcenin her bir cümlesi sınırlı basit bir sözcüğe ek olarak söz konusu bu terimleri bir cümleye dönüştürecek sınırlı bir sürü kuralla meydana getirilebilir. Mesela, İngilizcedeki bu kurallardan biri, eğer S bildirimsel bir cümle ise bu durumda "S'nin bir cümle olduğu bilinmektedir'. Kuralı bu ikinci cümleye uygulamak, 'S'in bilindiği bilinmektedir' cümlesini götürür. Sınırsız sayıdaki 'Bilinmektedir ki' şeklindeki cümleciklerden oluşan cümleler, bu şekildeki döngüyle oluşturulabilir.

Dilbilgisellik, doğruluk için yeterli değildir. 'Bilinmektedir ki, S' cümlesi doğru olmaksızın 'S' doğru olabilir. Her zaman doğru sonuçları doğru girdilerden sağlayan kuralları elde etmek için tümdengelim sistemine ihtiyaç duyarız.

Standart mantık (ilk düzenleme, mantığı özdeşlikle tahmin eder), iyi anlaşılan bir tümdengelim sistemidir. Ancak, 'bilme'nin izin veriyor gibi göründüğü özel çıkarımları yakalayacak kadar güçlü değildir. Mesela, Arthur'un tehdidi hakkında şart oluşturmak için kaynaklara sahip olmak isteriz. Eğer annesinin ispiyonlamak ile ilgili bir kuralı varsa, bu durumda Arthur'un annesi DW'nin Arthur'u ispiyonladığı anda onun söz konusu kuralı ihlal ettiğini bilecektir. Arthur'un kız kardeşinin kuralı ihlal ettiğini söylemesine gerek kalmayacaktır. Gerçekte Arthur'un karşı çıkışı lüzumsuz olmaktan daha kötü olacaktır. Zira davranışın kendisi kural ihlali olduğu kolayca sezilebilir ve bu da Arthur'u zor duruma düşürecektir -belki de çifte zorluk-, riyakar olmaktan kaynaklanan bir zorluk. DW, onun tehdidini devam ettirmesinin makul bir gerekçesi olmayacağını görebilmelidir. Arthur da kız kardeşinin öngörüsünü sezebilmelidir ve buna bağlı olarak da beyhude uyarıyla kendini zahmete sokmamalıdır.

Düşünürler, bilgi mantığını ekonomi ve oyun teorilerine uygulamaya çalıştılar (Bacharach 1997). Tüm bunlardan sonra, müşterek bilgi strateji yapımında, düzenlerde ve sosyal kurumlarda güçlü bir rol oynamaktadır. Epistemik mantık, soru-cevap modelleri oluşturmada bilgisayar mühendislerinin de dikkatini çekmiştir (Meyer ve van der Hoek 1995). Dil filozofları, epistemik mantığı belirsizliğe uygulamışlardır (Williamson 1994). Mümkün uygulamaların genişliği, olasılık teorisinin uygulanış biçimleri göz önünde bulundurulduğunda daha da büyür.

## 2. BİLGİ VE ZORUNLULUK ARASINDAKİ ANALOJİ

Bilgiyi somutlaşmış ilkelere atfetmek için bizim kurallarımız, matematiksel kanıtlamaları formüle etmek için yeterli olanları aşmaktadır. Çıkarımın modellerini doğrulamak istersek, standart mantığa ilave çıkarımsal kurallar eklememiz gerekecektir. Sonuç olarak ortaya çıkan *tamamlayıcı* mantık, teoremler setinin sistemini genişletecektir. (Olağandışı mantığın, teoremler setini küçültmenin zıt etkilerine sahiptir.)

Şu ana kadar yüzlerce tamamlayıcı mantık önerileri yapılmıştır. Bunlar arasında en etkili olanı, modal mantıklardır. Bunların da en başarılı olanı, zorunlu ve imkân ile ilgilenendirilgili olandır. Zorunluluk mantığı, Aristo'ya kadar geri gider. Durgunluk ve şüphecilikten sonra 1950 ve 1960'lı yıllardaki mantıkçılar, zorunluluk mantığına kesin bir anlam vermeyi başardılar. Bazılarının kalmasına rağmen, bu önde gelen mantıkçıların başarıları sayesinde şüphecilerin çoğu önemini yitirmiştir.

Bu önde gelenlerin bazıları (en dikkate değeri Jaakko Hintikka) başarılarını genişletme fırsatını aramaya girişmişlerdir. Zorunluluk için yapılanın bilgi için de yapılabileceğine inanmışlardır. Onların bu iyimserliğinin temelinde, bilgi ve zorunluluk arasında bulunan ve çokça takdir edilen analoji bulunmaktadır.

Bilgi ve zorunluluk arasındaki benzerliğin bir kısmı çıkarımsal kurallar aşamasındadır. İlk bakışta, şu şekilde bir paralellik bulunmaktadır: Bilgi ve zorunluluğun her biri doğruluğu gerektirmektedir. Her biri, bağlacı ve maddi şartları dağıtıp bir araya getirmektedir. Aynı şekilde her biri, yinelemektedir. Bu da, diğer bir ifade ile, eğer bir önerme zorunlu ise zorunlu bir şekilde zorunlu olduğudur. Ve eğer bir önerme biliniyorsa, onun bilindiği bilinmektedir. Zorunlu bir önermenin mantıksal sonucunun kendisi de zorunludur. Bu sonuçlandırma ilkesinin sınırlı bir formu, bilgi için gerek-

lidir: Eğer birisi p'yi biliyorsa ve p'nin q'yu gerektirdiğini biliyorsa, bu durumda söz konusu kişi q'yu bilir.

Aynı şekilde bilgi ve zorunluluk, *de dicto/de re* ayırımları gibi sözdizimsel benzerlikler sergilemektedir. Sonuç olarak, sözdizimsel belirsizlikler epistemik hataya dair bizi önceden uyarma zorunluluğu gerektirmektedir.

"-ebilmek" bildiren modal kavramlar, aletik imkan ve epistemik imkan arasında muğlak olarak bulunurlar. Bir matematikçi Goldbach'ın tahmininin doğru olabileceğini söylediğinde, onun bu ifadesi müşfik bir şekilde aletik olarak mümkün olduğu yani Goldbach'ın tahmininin doğru olduğu söylenemez. Aletik olarak mümkün, matematiksel doğru, zorunlu bir doğrudur. Ancak matematikçi Goldbach'ın tahmininin doğruluğu hususunda taahhütte bulunmamaktadır. Aksine şöyle bir şeyi kast etmektedir: 'Bildiğimiz kadarıyla, Goldbach'ın tahmini doğrudur.'

Aletik ve epistemik 'imkân'ların anlamına ilişkin benzerliğinin temelinde rasyonel semantik bulunmaktadır. Hem bilgi hem de zorunluluk, şansı dışlamaktadır. Eğer p'yi bilirsem, p'nin doğru olduğuna dair inancım tesadüfi olmayacaktır (Unger 1968). İnanç, doğru olmak *zorundadır,* zira alternatifler delilim sayesinde bertaraf edilmişlerdir (veya güvenilirler için inancın kaynağı, yöntem ve süreçtir). Eğer, delilimin p ile uygunluğunun yanlışlığı gösterilebilirse, bu durumda benim p'yi bilmediğimi göstermiş olurlar. Şüpheciler, benim delilime karşın zekice bir karşıt açıklama geliştirerek bu stratejiyi yaygınlaştırmışlardır.

Tamamlayıcı bir mantık, epistemik mantık olmadan epistemik meseleleri izaha kavuşturabilir. Olumsal doğruların bilinemez olduğu şeklindeki eski bir argümanı göz önünde bulunduralım: 'Zorunlu bir şekilde, bilgi doğruyu ima eder. Olumsal bir doğru, muhtemelen yanlıştır. Bundan dolayı, hiçbir olumsal doğru bilinmemektedir.' Bu argüman şu çıkarıma dayanmaktadır: $\Box(Kp \rightarrow p)$ bundan dolayı $(Kp \rightarrow \Box p)$. Bundan dolayı bu, yanlış bir şekilde sonucun zorunluluğundan ardılın zorunluluğuna geçmiştir. Ortaçağ mantıkçıları, aynı yanlışın özgür iradenin ön bilgi ile imkansız kılındığına inananlar tarafından tekrarlandığına vurgu yapmışlardır. İskoç bayan garson, maceracı turistin 'O, yahni siparişi verecektir' önermesinin zorunlu bir doğru olduğu bilgisi olmaksızın yahni siparişi vereceğini bilebilir. Zorunluluğun mantığı burada tamamen işe yarar. Buna karşın bir epistemik mantık kendi kurallarını burada öğretebilir mi?

## 3. KOKARCA KANITI VE SÜRPRİZ-TEST PARADOKSU

Epistemik mantıkçıların hırsı, KT sisteminin arkaplanına karşı izah edilebilir. Deontik S4 modal sisteminin bu epistemik analojisi şu çıkarımları izin vermektedir:

| KI: p | KDE: K(pq) | KD: K(p & q) | | |
|---|---|---|---|---|
| $Kp$ | $Kp \rightarrow Kq$ | $Kp$ & $Kq$ | | |
| KEI: $Kp$ | [*(P & Q)* → R olduğu yerde | KK: $Kp$ | KE: $Kp$ | |
| Kq | *mantığın bir doğrusudur*] | $KKp$ | $p$ | Kr |

Her ne kadar söz konusu sistemde bazı tartışmalı ilkeler bulunsa da, tartışmasız olan KE ('Bilgi, doğruyu ima eder') ve KD ('Bilgi birleşim üzerinden sınıflanır'), Frederic Fitch'in bazı önermelerin bilinemeyeceğinde dair basit argümanı için yeterli olmaktadırlar.

1. K(p & Kp) varsayalım

2. Kp & KKp 1, KD
3. Kp 2, KE (ikinci birleşimden)
4. Kp & Kp 2, 3 birleşim ile birinci birleşimin ayırımı ve daha sonra da giriş birleşimi
5. K(p & Kp) 1, 4 *reductio ad absurdum*

Bütün varsayımlar bertaraf edildiğinden dolayı sonuç zorunlu bir şekilde doğrudur. (Zorunlu doğru için bir şemayı; boş zamanında 'p'nin değerlerini yazabilirsin.) İdealizm, mantıksal pozitivizm ve diğer doğrulamacı felsefeler, bütün doğruların bilinebilir olduğunu ima ederler. Şaşırtıcı bir şekilde onların, bu bir avuç epistemik mantık tarafından reddedildikleri görünmektedir. (Bu basit argümandan kaçma çabalarının değerlendirmesi için bkz. Williamson 2000'in 12. Böl.)

'Kp' sembolü, yerinde bir ifadeyle kabadır. Elbette ki, bu üstünkörü sembolleştirme, bilginin bir bileni ve söz konusu bilenin bilgisinin de zamanla farklılık gösterdiğini ifade etmede başarısız olmaktadır. Ancak bu daha az bilgilendirici sembolde argüman geçerli olduğundan dolayı, söz konusu argüman daha ayrıntılı sembolde de geçerli olacaktır. Alakasız detayları tanıtmak yanıltıcıdır. Kanıt, göründüğü üzere güçlüdür. Sert zımpara kağıdı bazı modelleme projelerinde yumuşak zımpara kağıdından daha iyidir.

İnce bir taneciğin sembolü, sürpriz-test paradoksunu örneklemek için gerçekten gereklidir. Öğretmen, gelecek hafta sürpriz bir test olacağını duyurur. Arthur zeki bir öğrencidir ve sürpriz bir testin olmasının imkânsız olduğunu iddia etmektedir: 'Herkes dersin Pazartesi, Çarşamba ve Cuma günleri olacağını bilir. Eğer test Cuma günü olursa, testi Perşembe gününden tahmin edebilirim. Doalyısıyla, Cuma günü yapılacak bir test sürpriz olmayacaktır. Peki, Çarşamba günü test yapılabilir mi? Son mümkün gün olacağından dolayı, Cuma günü için yapılan akıl yürütme Çarşamba gününü elemek için de kullanılabilir. Bu da geriye Pazartesinin tek mümkün test günü olmasını bırakmaktadır. Yapılan tüm bu akıl yürütmelere Pazar günü sahip olacağımdan dolayı, Pazartesi günü yapılacak test de sürpriz olmayacaktır. Bundan dolayı, sürpriz bir testin yapılması imkansız olacaktır.' Öğretmen: Arthur'a ne söyleyeceğiz? Böyle bir durumda Bayan Brute'un sözleri akla gelir: 'Kanaatimce bayım, senin safsatan, makul bir şekilde sahip olması gerektiğini düşündüğün tüm etkileri haizdir: Şaşırtmaktadır ama ikna etmemektedir.' (John Van-brughs'un The *Provok'd Wife* eserinden.) Yine de argümanın *neresinin* yanlış olduğunu bilmek istiyoruz.

W. V. Quine (1953), sorunu yanlış bir öncül olarak teşhis etmiştir. Duyurunun kendisi absürt bir sonuca götürmektedir – sadece duyurunun *bilgisi* absürt bir sonuca ulaştırmaktadır. Bundan dolayı Quine, Arthur'un argümanını, Arthur'un öğretmenin duyurusunun doğru olduğunu *bildiği* anlamındaki varsayımın *indirgenmesi* olarak ele alır.

Eğer Arthur öğretmenine güvenemeyecekse kime güvenecektir? Arthur'un duyuruyu bildiğini inkâr etmenin tek yolu, tanıklık aracılığıyla bilgiyi elde ettiğimizi veya geleceğin bilgisine sahip olabileceğimizi inkar etmektir. Sürpriz test paradoksu bilgi bağlamında değil de gerekçelendirilmiş inanç bağlamında förmüle edilebildiğinden dolayı inkarın gerekçelendirmeyi da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekecektir. Gerçekte, Quine'in daha sonradan kaleme aldığı 'Epistemology Naturalized' adlı çalışmasında eleyiciliği (eliminativism) kapsamaktadır. Bilginin tutarlı bir düşünce olduğunu kabul eden ('Az ya da hiçbir şeyin bilinemeyeceğini' istediğinden dolayı) şüpheciden farklı olarak Quine, epistemik normatifliğe hiç bir şekilde yer vermemektedir. Quine'i *The Skeptical Inquirer* (Şüpheli Soruşturmalar) yönetim kuruluna dahil etmek, feminist Gloria Steinem'i *Playboy* yönetimine dahil etmeye benzemektedir.

Bildiğimiz sanılan şeylerden daha fazlasını bildiğimize inananlar, paradoksal *'reducito'*ya meydan okumayı tercih ederler. Ancak söz konusu duyurunun bazı bilinemez unsurlar içerdiğinin kabul edilmesi gerekir. Bunu görebilmek için, '$Ka_1M$' nin 'Arthur Salı günü, testin Pazartesi günü olacağını bilir' ve '$Ka_2W$' nin 'Arthur Salı günü, testin Çarşamba günü olacağını bilir' ve '$Ka_3F$' nin ise 'Arthur Çarşamba günü, testin Cuma günü olacağını bilir' önermelerini okumuş olsunlar. Daha sonra öğretmenin duyurusu şu şekildeki bir ayırık önerme olarak sembolize edilebilir:

(A): $(M \& Ka_1.M)$ veya $(W \& Ka_2.W)$ veya $(F \& Ka_3.F)$

Söz konusu bu ayırımların her biri kişisel olarak Arthur'a gore bilinemezdir. Bununla birlikte, bilinemeyen önermenlerin bir ayırımın kendisi bilinebilir olabilir. Şuna tanıklık et: 'Ya yıldızlar çifttir ve kimse bunu bilmemektedir ya da yıldızların sayısı tektir ve kimse bunu bilmemektedir.' Arthur bunu bilebilir. Aynı şekilde öğretmenin duyurusunu da bilebilir.

Paradoksal argüman, öznenin hafta boyunca duyuruyu bilmeye devam edeceğini varsayar. Crispin Wright ve Aidan Sudbury bunu çıkarım kuralı, 'geçiçi muhafaza ilkesi', olarak formüle ederler ki bu kural, bir önermenin daha erken zamanda bilinebilmesi durumunda söz konusu önermenin belirli bir zamanda da bilineceği şeklinde bir çıkarsamaya imkan tanır. Bu prensip KT'nin içinde bulunduğu şartlara uygulandığında Arthur'un eleme argümanını doğrulayabiliriz (Sorensen 1988, 289-90).

Arthu'un öncüllerine meydan okumadaki isteksizliğimiz göz önünde bulundurulduğunda, onun paradoksal sonucundan sakınmanın tek yolu çıkarım kuralını reddetmektir. Bunu yapmanın en doğal stratejisi, tümdengelimde kullanılan en tartışmalı çıkarım kuralına meydan okumaktır. Arthur'un argümanı belirli senaryolarda ne bileciğine dair tahminleri içermektedir. Söz konusu bu tahminler KK ilkesinden çıkarsanmıştır. Ancak KK'ye karşı, bilşsel hataların ve noksanlıkların bir derlemesini içeren karşıt argümanlar bulunmaktadır. Belki de bunlar praktikte işe yarayabilirler. Peki bunlar, teoride de işe yarabilirler mi? Tüm bunlardan sonra sürpriz testin durumu ideal düşünürler arasında ortaya çıkabilir.

İlk bakışta, ideal düşünürlere başvurmak aynı şekilde geçici muhafaza ilkesine yapılacak her hangi bir meydan okumayı da bertaraf edecektir. İdealist düşünürler, hiç bir zaman unutmazlar. Bununla birlikte bilgiyi kaybetmenin farklı yolları da bulunmaktadır. Bu bağlamda Arthur'un Perşembe gününe ilişkin tahminini göz önünde bulunduralım. Bu aşamada Arthur, aynı anda hem testin yapılmayacağını hem de sürpriz bir testin yapılacağını bilemez. Çünkü bu, şunu ima edecektir:

Test Cuma günü olacaktır ve Arthur testin yapılacağını Cuma gününden önce bilmemektedir.

Her ne kadar (B) tutarlı ve diğerleri tarafından bilinebilse de, (B) Arthur tarafından bilenemez (Fitch'in yukarıda zikredilen delilini hatırlayalım). Yine de, öğretmen Cuma günü sürpriz bir test yapabilir, zira geçen Çarşamba gününde olmasını beklemek, Perşembe günündeki Arthur'u duyurunun aslına dair (A) bilgisini kaybetmeye zorlayacaktır.

Bilgi, herhangi bir şey unutmaksızın kaybedilebilir. Bu, bireysel olarak bilinebilen ve hatta eş zamanlı mümkün olan ancak eş zamanlı bilinebilir olmayan önermelerin bulunmasının bir sonucudur. Eğer bu ilişkili bilinemeyenlerden biri bilinir olursa, onun ortağı bilinmez olarak değerlendirilir.

Eş zamanlı bilinebilirlik meselesi, farklı insanlar için daha çok bekelenen bir şekilde ortaya çıkar. Şu dilekçe, 1985 yılının Kasım ayında *Proceeding of the American Philosop-*

*hical Association*'de basılmıştır: 'Teklif edilen adaylar, aday gösterilmeye kabul edilmiş olmalıdır. Kesin cevabı vermeden önce onlara diğer adayların kim olduğu söylenmiş olmalıdır' (278). Bu çalışmanın karşıtı olanlar, teklifin çelişkili olduğu hususunda itiraz etmişlerdir: Eğer bir aday diğer tüm adayların kim olduğunu bilirse, bu durumda geriye kalan adaylar diğer adayların kim olduğunu bilmeyebilir. Bir adayı bilgilendirmek diğer adayları bilgilendirmekle çelişmektedir. Benzer şekilde, Cuma günü yapılacak test senaryosunda, sadece daha sonraki Arthur pahasına daha önceki Arthur bilgilendirilebilir.

Aslında, her bir adaya, diğer adaylara ilişkin önbilgi veren dilekçe tamamen çelişkili değildir. Dilekçe, tamamen başka adayların olmadığını ima etmektedir. Anarşist, tutarlı bir şekilde söz konusu dilekçeyi teyit edebilir. Sürpriz test paradoksu ise buna benzememektedir. Öğretmenin duyurusu, olabilecek herhangi bir testin sürpriz bir test olacağı şeklinde değildir. Aksine öğretmen, sürpriz bir testin olacağını söylemektedir.

Unutmayalım ki Arthur'un *annesi*, sürpriz bir testin olacağına dair *bilgisini* kaybetmemesi gerekir. Anne, testin yapılmasıyla şaşıracaklar arasından bulunmayacağından dolayı, kesintisiz duyuru bilgisinin ona atfedilmesine karşı mantıksal bir gereklilik bulunmamaktadır. (B), Arthur için bilinmeyen hususdur, ancak annesi için ise bilinmeyen bir husus değildir.

Arthur ve annesi arasındaki bu epistemik asimetrik ilişki, aynı delile ve çıkarım kuralları-na sahip olmaları durumunda ideal düşünürlerin bunu kabul etmesi gerektiği şeklindeki ilkeyle çelişmektedir. Onların uzlaşmazlığı, onların rasyonel olarak inanılabilir önermelere dair farklı anlayışlara sahip olmalarıyla açıklanmalıdır.

## 4. İSPAT YOLUYLA BİLGİ

Filozoflar, sürpriz test paradoksunu muhtelif meselelerle ilişkilendirmeye çalıştılar: mantıksal fatalism, oyun teorisinde karma stratejiler, Gödel'in eksiklik teoremi, önsöz paradoksu, Moore problemi ve özellikle de yalancı paradoksu. Richard Montague ve David Kaplan (1960), öğretmenin duyurusunun özgönderimsel forma sahip olup olmadığını tartışmışlardır, 'Ya test Cuma günü olacaktır ve Cuma gününden önce bunu bilemeyeceksin ya test Çarşamba günü olacaktır ve bunu Çarşamba gününden önce bilemeyeceksin ya test Pazartesi günü olacak ve bunu Pazartesi gününden önce bilemeyeceksin ya da bu *duyurunun yanlış olduğu bilinecektir*.'

Testin yapılacağı gün sayısı azalabilir de artabilir de – hatta sonsuza kadar artabilir (Sorensen 1999). Aksine, Kaplan ve Montague, alternatifler *sıfıra* indiğinde paradoksun cüretli iddiasının açığa çıktığını tartışırlar. Eğer öğretmen 'Bu duyurunun yanlış olduğu bilinmiştir' şeklinde bir açıklamada bulunursa, Arthur duyuruya dair kesin bir delile sahip olacaktır. Duyurunun yanlış olduğunu varsayalım. Daha sonra bunun yanlışlığı bilinmiştir. Eğer biliniyorsa, o doğrudur. Dolayısıyla duyuru yanlış olmayacaktır. Bundan dolayı da, duyuru doğru olacaktır. Ancak delil, bilgi sağlayamamaktadır. Zira sağlaması durumunda, duyuru doğru ve yine de yanlış olacaktır.

Kaplan ve Montague'nun duyuruya ilişkin yorumları, paradoksun asli sorularının amacına sadık olmadığı görünmektedir. Ki bu da düşüncesizliktir! (A) gibi söz konusu formülasyonun, Fitch'in deliline bağlı olan cümleleri kullandığını göz önünde bulunduralım. Bu da paradoksu, güvenli bir şekilde yalancı paradoksun konumundan uzak bir yere yerleştirir. Kaplan ve Montague, zoraki bir şekilde paradoksu yeniden konumlandırmaktadırlar. Kötü şöhretli yalancı paradoksa yakınlaşarak ateşle oynamış olurlar.

Yalancı paradoksu üzerine yapılan çoğu deney bir fedakarlıkla sonuçlanmıştır. Halen bu, piromani'yi tamamen bastırma aşırı ihtiyatlığıdır. Georg Cantor'un çapraz argümanı, Kurt Gödel'in eksiklik teoremi ve Alan Turing'in durma teoreminin tamamı hemen yukarda zikredilen 'özgönderimsel paradoksu'n ateşiyle gerekçelendirilmişlerdir. Söz konusu bu büyük düşünürlerin her biri, yanmadan alevlere yaklaşabilmişlerdir.

Aslında, *kötü* bir şekilde yanmamışlardır. Cantor, bütün kümelerin kümesinin kendi kendisinin üyesi olmadığı şeklindeki Bertrand Russell'ın paradoksu tarafından yakılmıştır (1918, 260-62). Gödel, içinde yanıp tutuştuğu geçmek bilmeyen, nevrotik endişeleri olduğunu düşünmeye çok yaklaşmıştı. Biz her halükarda Kaplan ve Montegue'nin közlerinin izini takip edelim.

Söz konusu bu yol, daha önceden alevlenmiş olabilir. Bilen paradoksu, çok yakın şekilde Jean Buridan'ın sofizmi ile yakından ilişkilidir: 'Tam da bu cümleye inanmıyorum.' Buridan'ın cümlesine inanmak, kendini baltalamaktır. Engelleyici inançla, cümle kendi doğrusunu teminat altına alır. Cümlenin doğrusunun farkında olabilmek için ona inanmak gerekmektedir. Yine de, 'Ben tam da bu cümleye inanmıyorum'a ilişkin sağlam bir duruş oluşturamıyorum. Ona inanıp inanmadığımı bilmiyorum.

Gözlemleyen psikolog, ona inanıp inanmadığımı bilebilir, zira *o* cümleye inandığında söz konusu cümle yanlış olmamaktadır. Çünkü cümle *benim* inançlarım hakkındadır, onun değil. Bu paradoksun kişisel tabiatı, 'Hiç kimse tam da bu cümleye inanmamaktadır' cümlesinin evrensel versiyonları tarafından paylaşılmamaktadır.

Bilen paradoksunun kişisel versiyonları var mıdır?

KS: Roy Sorensen, tam da bu cümlenin da yanlış olduğunu bilmektedir.

KA: Tony Anderson, tam da bu cümlenin yanlış olduğunu bilmektedir.

Eğer KS'yi biliyorsam, bunu, onu bilmediğim sonucu takip edecektir. Dolayısıyla, KS'yi bilemem. Peki, diğerleri KS'yi bilebilirler mi? KS'ye ilişkin bilgiye sahip olduklarını iddia etmeleri onlar için doğrudan kendi kendilerini ilga etmek değildir. Onlar, KS'yi bilmediğime dair bilgiyi elde edebilmek için KS'yi bilmediğim şeklindeki önceki argümanı kullanmada özgür görünmektedirler. Bu bağlamda, Tony Anderson (1983, 349), KS'yi bildiğini düşünmektedir. Tony Anderson, aynı şekilde, kendisi bilememesine rağmen KA'yı bildiğimi düşünmektedir. Bundan dolayı, Thomas Tymoczko (1984, 443) ve Raymond Smullyan (1982, 99-100) gibi diğer yorumcular da bilen hakkında aynı şeyi yapmaktadırlar.

Buna katılmıyorum. Doğru, KA'yı bildiğimi iddia ederek *doğrudan* kendimi engellemiyorum, ancak *dolaylı* bir şekilde kendimi engellemiş oluyorum. Eğer KA'yı biliyorsam, Tony Anderson da KS'yi biliyordur. Çünkü bizim epistemik durumumuz simetriktir. Ancak Tony Anderson'un KA'yı bildiğini biliyorsam, ben de KS'yi biliyorum demektir. KS'yi bilemediğimden dolayı, Tony Anderson'un KS'yi bildiğini de bilemem. Bundan dolayı da, KA'yı bilmem. Buridan'ın 'Bu cümleye inanmıyorum'undan farklı olarak, bilen cümle kişisel paradoksu genelleştirmemektedir.

Yorumcular, Moore'un problemi hususunda 'İnsanların 206 kemiği vardır ancak ben buna inanmıyorum' önermesinin iki farklı yorumunu dikkatli bir şekilde birbirinden ayırırlar (Williams 1979). Birinci ayırım, ihmal yanlışına karşılık gelirken, 'p & Bp', ikincisi ise yapma yanlışına karşılık, 'p & Bp', gelmektedir. Birinin tutarlı bir şekilde 'p & B p' ye inanamayacağına dair kanıtlar, birinin tutarlı bir şekilde 'p & Bp' ye inanamayacağına dair kantılardan daha az kaynak gerektirmektedir. Bu da 'p & Bp'

yi daha güçlü ve ilginç kılmaktadır. Daha fazla farklılıklar, inanç yönetecisi yinelediğinde ortaya çıkar (Sorensen 2000). 'İnsanların 206 kemiği bulunmaktadır ancak ben inanıyorum ki, inanıyorum ki, inanıyorum ki ... insanların 206 kemiği olmadığına inanıyorum' önermesi inanılacak bir şey değildir. Ancak, 'İnsanların 206 kemiği vardır ama mevzu bahis olan benim buna inanmam, buna inanmam ... insanların 206 kemiği olduğuna inanmam değildir'e inanılabilir bir şeydir.

Aynı şekilde Bilen paradoksuna dahil olan olumsuzlama durumuna dikkat etmek denemeye değerdir.

KC: Bu cümlenin yanlış olduğu bilinmektedir.

Bununla birlikte bazı yorumcular (Smullyan ve Tymockyo gibi), bilen paradoksunun *ihmal edici* çeşidine düşerler.

KO: Hiç kimse tam da bu cümleyi bilmemektedir.

Onların olumsuzlamayı tarihsel olmayan konumlandırmaları, paradoksal iddianın içeriğini hafifleterek paradoksu iyileştirmiştir. Tüm bunlar sonucunda şüpheci, herhangi bir bilginin varlığını inkar ederek orjinal KC versiyonundan kaçmaktadır. Ancak bilginin yokluğu, KC'nin doğruluğunu gerektirecektir.

Bilen paradoksunu çözüme kavuşturmanın en etkili yolu, gizlenmiş bir hiyerarşik yapıyı bilgiye yüklemektir. Bu görüş, Charles Person'un (1974) yalancı paradoksu çözümüne dayanmaktadır. Bundaki temel fikir, 'doğru'nun dizimsel terim olduğudur; *burada, ben* ve dün gibi. Tıpkı her kullanıcının kullanımında 'ben' teriminin anlamının değişen bir yapıya sahip olması gibi, aynı şekilde 'doğru'nun her yeni kullanımında da 'doğru'nun anlamı değişen bir anlamı vardır. Yalancı paradoksu kafa karıştırıcıdır, zira biz L'yi değil de M'yi doğrulamak istiyoruz:

L: L doğru değildir.

M: L doğru değildir.

Bu tutarsız görünmektedir, zira L ve M aynı cümle türünün farklı şekilleridir. Onlar, aynı cümleye referansta bulunmaktadırlar. Bununla birlikte, L'nin söylenişi 'doğru'nun anlamını değiştiriyorsa, tutarsızlığın varlığına gerek kalmamaktadır.

Tyler Burge (1984), hiyerarşik yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Burge onu, doğru-yönelimli önermesel tutumları gerektiren bulmacalara kadar genişletir. Onun bilen paradoksuna ilişkin çözümü 'bilen'in, 'doğru'nun dizimselliğini devraldığı şeklindedir. Onun hakkındaki akıl yürütmemiz sırasında 'Bu, bilinmemektedir' yankısı şeklinde bize göründüğünde, aslında biz düşünüyor gibi göründüğümüz düşünceden farklı bir düşünceyi düşünmekteyiz. Diğer bir ifadeyle KM, tam olarak KL'in söylediğini tekrarlamamaktadır:

KL: KL bilinmemektedir.

KM: KL bilinmemektedir.

KL hakkındaki akli çıkarım olan argümandan hareketle KM'i çıkarsadığımızda, zekice bir kelime oyunu yapmış oluruz. Bundan dolayı 'Hiç kimse bu cümleyi bilmemektedir$_1$'i bilebiliriz$_2$.

Muğlaklığın postulatları epistemolojistler tarafından şüpheyle ele alınmıştır. Algı ayırıcıları, uzun bir süredir şüphecilerle yapılan ('bilme'nin güçlü ve zayıf anlamını içeren) tartışmaların lafzi anlaşmazlıklar olduğunu iddia etmişlerdir. Ayırıcılar, din ile bilim arasındaki gerilimi, 'Büyük Kanyon'u bir nehrin meydana getirdiğini biliyorum'

ile 'Howe Mağarası'nı Tanrı'nın yaptığını biliyorum' önermelerindeki 'bilme'nin farklı anlamlarda kullanıldığını iddia ederek çözmeye çalışmışlardır. Ancak bu tür basit bir çözüm, semantik varlıkların artışının bedeli olarak ortaya çıkmıştır. 'Bilme'nin sayısını ve çeşitlerini minimize eden semantik teoriler, tutumluluk temelinde daha tercihe şayandır.

Eleştirmenler, hiyerarşik muğlaklığın mevcudiyeti hususunda şüphe duyarlar. Ancak hiyerarşik muğlaklıklar mevcut olsalar bile, hiyerarşinin aşama$_1$'sına güvenip dikkatimizi yoğunlaştırarak bileni tek anlamlı bir şekilde formule etmekten bizi alıkoyan nedir? Biri şu şekilde cevap verebilir: "Çelişkiye neden olacak olan, birinin 'Hiç kimse bu cümleyi bilemez$_1$' önermesini bilmesidir$_1$." Ancak bu sert yanıt, sadece asli paradoksu alt simgelerle süsler. Hiyerarşik yaklaşımın, söz konusu cümleyi yasaklamak için bağımsız rasyonel bir açıklama bulması gerekir. Aynı şekilde bu yasaklama, varoluşsal bir genelleme kullanan bilen paradoksunun varyasyonlarını kapsamalıdır. 'Bu açıklama, hiç bir aşamada bilinmemektedir' cümlesinin bozuk yapıda olduğunu söylemeleri gerekir. Farz edelim ki, cümleleri yasaklama işine girdik, neden ilk aşamada bilen cümlenin kendisini yasaklamıyoruz ki? Neden bilginin$_n$ gelişen gövdesine mahkûm kalıyoruz ki?

Yasaklamak formüle edilebilse bile, bilen paradoksunun bir varyasyonunu durdurmada başarısız olacaktır. Bu varyasyon, Lewis Caroll'un *Through the Looking-Glass*'ındaki, ikizlerin çekişmesine bianaen isimlendirilen iki cümlesini gerektirecektir:

Tweedledee: Tweeldledum bilinmemektdir.

Tweedledum: Tweedledee bilinmemektedir.

Şimdi bunu şu şekilde gerekçelendirebiliriz:

1. Asıl mevzu, Tweedledee ve Tweedledum'un bilinmesi değildir, çünkü bilgi doğruyu ima etmektedir ve bu cümlelerden her biri bir diğerinin bilinmez olduğunu söylemektedir.
2. Her iki cümle simetrik olduğundan dolayı, biri bilinmez iken bir diğerinin bilinir olması söz konusu olamaz.
3. Bundan dolayı, her ikisi de bilinmezdir.

Eğer bu argüman sonuca dair bilgi verirse, bu durumda biri Tweedledee'nin doğru ve Tweedledum'un da doğru olduğunu bilir. Ancak bu, birinci öncül ile çelişmektedir.

Bizim kolonlama yaşımızda, Tweedledee ve Tweedledum şu şekilde genelleştirilebilir:

Açıklama 2, bilinmemektedir.

Açıklama 3, bilinmemektedir.

n-1. n açıklaması, bilinmemektedir.

n. Açıklama 1, bilinmemektedir.

Eğer açıklamalardan hiç biri doğru değilse, açıklama 1 bilinmektedir ve dolayısıyla da doğrudur. Çelişki. Böylece en azından açıklamalardan biri doğrudur. Açıklamalar simetrik olduğundan dolayı, bazılarının doğru bazılarının yanlış olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla, tüm açıklamalar doğrudur. Ancak bu akli çıkarım bana, tüm açıklamaların doğru olduğu bilgisini veriyorsa, bu durumda, açıklama 1 yanlıştır. Çelişki.

Tweedledee ve Tweedledum yanlız, kendi kendini gerektiren KO bilene nazaran iki avantaja sahiptir. Bunlardan ilki, doğrudan özgönderimsellik bulunmamaktadır. Ki, bu avantaj önemsizdir. Matematikte ve gündelik dilde 'Bu cümle İngilizcedir' gibi

birçok masum özgenderimsel açıklamalar bulunmaktadır. Özgenderimsel, cümlelerin sonsuz silsilesini kullanan bilenin bir varyasyonu tarafından tamamen bertaraf edilmiştir (Sorensen 1998, 150-51). Her halükarda, özgönderimselin etkisi Gödel'in numaralandırmasıyla taklit edilebilir.

Tweedledee ve Tweedledum'un en önemli avantajı, hiyerarşik yaklaşımın uygulanamaz olmasıdır. Tweedledee ve Tweedledum parallel bir şekilde ileri sürülmüşlerdir. Bundan dolayı da her ikisinin düzey açısından farklılıkları olamaz.

Tweedledee ve Tweedledum'un üstünlüğü, bizim KO'nun bireysel meziyetlerine ilişkin minnettarlığımıza halel getirmemesi gerekir. KO, Gödel'in eksiklik teoreminde kullanıdığı cümle türünde bir benzerlik meydana getirmektedir. Kabaca, Gödel'in cümlesi şunu söylemektedir: 'Tam da bu cümle, bu sistemde kanıtlanamaz.' Eğer bu cümle kanıtlanabilirse yanlış olacaktır. Böylece söz konusu cümlenin bu sistemde, açıklamanın doğruluğuna dair kanıttan yoksun olmasına rağmen doğru olduğunu görürüz. Bundan dolayı, David Hilbert'in formalizm programının aksine kanıtlanamaz doğrular bulunmaktadır. Dahası, Gödel'in cümlesinin doğru olduğunu *biliriz* ve tüm matematiksel bilgilerin tek bir sistemdeki kanıta dayandığı ilkesine karşıt bir örneğe sahibiz. (Bir sistemin Gödel cümlesi, diğer bir sistemin teoremi olabilir.)

Muhtemelen bilen paradoksu, zıttını açıklar. Belki de 'Bu cümle bilinmemektedir' önermesi kanıtlanabilir ama bilinmeyen bir önermedir. Kanıtlayan kişi, sonuca inanmamaması durumunda bilgiyi elde etmede başarısız olabilir. Galileo'un, doğal sayılar kadar onların karesi bulunmaktadır şeklindeki basit delilini göz önünde bulunduralım. O basit bir şekilde, biri bir diğerine denk gelecek şekilde iki dizi düzenlemiştir:

| | |
|---|---|
| Doğal sayılar: | 1, 2, 3, 4 ... |
| Doğal sayıların kareleri: | 4, 9, 16 ... |

Şimdi bu, iki sonsuzun toplamının büyüklükte denk olduğunu nasıl kanıtladığına dair bir standart ders kitabı açıklamasıdır. Ancak Galelio, argümanı sadece meraktan dolayı geliştirmiştir. O, parçanın bütün kadar büyük olabileceğini inanılması zor bir şey olarak görmüştür. Gerolamo Sacchiri, *Euclides ab Omni Naevo Vindicatus*'u 1733 yılında basmıştır. O, Öklitçi-olmayan geometrinin karekteristik teoremlerinin çıkarımlarını ele almaktadır. Ancak Sacchiri kendini, Öklidçi geometrinin *reducito ad absurdum* yöntemi doğrultusunda eşsiz bir şekilde doğru olduğunu kanıtlamaya adamıştır.

Bilen ile ilgili sorun, KO'ya inanılmaması tamamen psikolojik bir durum değildir.

KO: Hiç kimse tamda bu cümleyi bilmemektedir.

Biri, yetkin bir şekilde kanıtı takip ederek KO'ya inanmayı başarabilse bile, hala bilgiden yoksun olacaktır. Yine de inanma ve yetkin kanıtlamanın bilmede başarısız olduğu yolları dikkate almamız gerekmektedir.

Meta-argümansal ilkeler, kanıt ile bilgiyi mağlup edebilirler. Öncülleri ve güçlü bir argümanın sonucunu, aynı zamanda kanıtın her bir aşamasını kabul eden kişiyi göz önünde bulunduralım. Onun halen, *bir yerlerde* bir hata olduğuna dair makul (ama yanlış) endişesi olabilir.

Düşünen kişi onları kabul etmezse bile, meta-argümansal ilkeler bilgiyi mağlup edebilir. Orta ilginçlikte bir teoremin kanıtını keşfeden sıradan bir matematikçiyi göz önünde bulunduralım. Söz konusu kanıt, orta düzey bir dergi tarafından basılmaya kabul edilmiştir. Ancak, editor metnin son okumasını yaparken şu şekilde bir hakem notuyla karşılaşır: 'Yazarın kanıtında bir yanlışlık var, zira Fermat'ın son teoremini

gerektirmektedir.' Daha sonra editor, gerekliliği bazı uzmanlara onaylatmıştır. Sonuç olarak editör, yazarın kanıtını kabul etmemiştir. Yazardan çalışmasını tekrar kontrol etmesini istemiştir.

Buradaki sorun, yazarın vardığı sonucun absürtlük içermesi değildir. Editor ve uzmanlar, Fermat'ın son teoreminin doğru olduğunu bilmektedirler. Tüm bunlardan sonra Andrew Wiles, yakın bir tarihte, söz konusu teoremin doğruluğunu tüm dünyaya ilan etmiştir. Editor bu durumu, alışık olmadık bir şekilde yazarın Fermat'ın teoreminden daha basit bir kanıtı keşfettiği şeklinde açıklamıştır.

Yazar, makalesiyle ilgili editörün tümavarımsal mülahazasını reddetmektedir. 'Bu matematiktir!' Yazar, kendisinin sadece sıradan bir matematikçi olduğunu kabul etmektedir. Editörün kabul ettiği üzere, son hakemin raporu olmasaydı yazar yetersiz bulunmayacaktı. Bundan dolayı, başarılı olmamakla birlikte özgüveni olan yazar saygılı bir şekilde kanıtını ikinci bir defa gözden geçirmeyi reddetmiştir.

Sıradan matematikçinin kurgusunu tamamlamak için, uzmanların son kertede yazarın özgün kanıtının sağlamlığını onayladıklarını varsayalım. Sıradan matematikçi neredeyse mucizevi bir şekilde, Fermat'ın son teoreminin daha basit kanıtı olan bir ön-teoremi kanıtlamıştır. Soru: Özgüveni olan yazar, matematiksel temellendirmesine karşı bir yumuşama olmadan önce temellendirmesinin kabul edileceği bilgisine sahip miydi?

Yazar tek başına direndiğinde, kendi kanıtından bilgi elde etmede başarısız olduğunu iddia ediyorum. Her ne kadar yazar, kendi kanıtına dair şüphe barındırmasa da, bu şüphelere sahip olması gerekirdi. Asıl problem, kanıtını gözden geçirmeyi reddetmesi değildir. Hakemin raporu ulaşmadan önce sonucunu bildiği şüphelidir. Bilgiyi çürütmek için bizatihi yanıltıcı delile sahip olmaya gerek yoktur.

KO kanıtını ele alıp inceleyen kişilerin, kanıtın bir yerinde hata olduğuna dair endişelerinin olması gerekir. Ki endişeye de kapılmaktadırlar. Kendilerine bilen paradoksu anlatılan öğrenciler, onu paradoks olarak addetmişlerdir. Uzmanlar da aynı kaygılara sahiptirler. Kanıtların etkileyici bir şekilde teknik ele alınışlarını gözlemleyelim (Grim 1988, 1993). Araştırmacılar da aynı şekilde, olması gerektiği üzere endişeye düşmüşlerdir. Ancak söz konusu bu formel araştırmalar, hiç bir hataya teslim olmamışlardır. Aksine, bilen paradoksu üzerine yapılan mantıki çalışma sadece kanıtın güvenirliliğini daha da arttırmıştır. Rahatsız edici çıkarım daha kesin, düzenli ve genel olmuştur.

Belki de sonuçsuz kanıtların olması durumunda ummamız gereken şey budur. Başarısızlığımız bizi, beyhude akıl yürütme kıskacında olmakla ortaya çıkan şüphelerimizi sonuna kadar takip etmeğe yöneltecektir. Bir bataklıkta debelenmekteyiz. Söz konusu bu debelenmemiz, derinliği arttırmakla birlikte ümidi de azaltmaktadır.

Bilen paradoksuna dair çözümümde bir terslik bulunmaktadır (ki bu güçlü ama epistemik anlamda sonuçsuz bir kanıttır). Söz konusu bu sonuçsuz çözümün doğruluğunun *bilinmesi* durumunda, bilen cümlenin güçlü bir kanıtı olduğunu bilirdik; bundan dolayı da, bilen cümleye ilişkin bilgi sahibi oluruz. 'Hiç kimse, tam da bu cümleyi bilemez' önermesini, hiç kimsenin bilemeyeceğini kanıtlağımızdan dolayı, bilen paradoksuna ilişkin sonuçsuz çözümün doğru olduğunu bildiğimiz şeklindeki öncülü reddetmemiz gerekmektedir.

Belki de en azından rasyonel bir şekilde çözüme inanabiliriz. Bu geriye çekilme durumu, Buridan'ın cümlesinin normatif versiyonu için söz konusu değildir:

BR: Hiç kimse rasyonel olarak bu cümleye inanmamaktadır.

BR'ye rasyonel olarak inanan kişi, tam da bu inanç ile B'nin yanlışlığını kanıtlayacaktır. Bundan dolayı, hiç kimse rasyonel şekilde BR'ye inanmamaktadır. Ancak, daha sonra BR'ye ilişkin kanıta sahip olduğumuz anlaşılmaktadır. Genel olarak, kanıtın rasyonel inanç için yeterli olduğu düşünülmüştür. Bilen de söz konusu olduğu üzere söz konusu çözüm, B'ye ilişkin kanıtın güçlü olmakla birlikte BR için rasyonel inanç oluşturamayacağıdır. Bu çözüm, BR kanıtının bulunduğu şeklindeki herhangi bir meta-kanıta uygulanabilir.

Belki de bilen paradoksunun üstünde bir meta-paradoks bulunmaktadır. Normal şartlarda, bir paradoksa ilişkin çözüm ya bilinebilir ya da rayonel olarak ona inanılır. Bilen paradoksuna ilişkin sonuçsuz çözümün belki de kendisi bilenemez ve inanılamazdır. Buradaki sorun, çözümü anlamak değildir. Kanıt bize, kanıtın güçlü olduğunu neden bilemeyeceğimizin basit ve kesin bir açıklamasını sunmaktadır. Buradaki sorun, zayıf zihnimizin görev için yetersiz olması değildir. Paradox, tüm mümkün bilenler için evrenseldir.

Evrensel paradokslar, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri üzerine biyolojik tasarımlarda bulunan meta-felsefeler tarafından engellenmiştir. Arthur Schopenhaur, insan zihninin iradeye hizmet edecek şekilde tasarlandığına inanmıştır. Bundan dolayı da, 'bazı insan zihinlerinin, ... saf, nesnel şekilde görevini ifa etmek için olsa bile ... yeteneğini terketmesi oldukça anormal bir durumdur. Ancak bu amaç için tasarlanmış uzuvlar tarafından oluşturulmamış sanatın, şiirin ve felsefenin kaynağı tam da budur.' (*Essays and Aphorisms,* 127). Paradokslar, sadece, akli yoldan sapmışlığın septomlarıdır. Bu konu, zihnin büyük bir kısmının modüler bir yapıya sahip olduğunu belirten bilgi kümesiyle desteklenmiştir. Colin McGinn, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* adlı eserinde bu hususları birleştirmiştir. O, felsefi problemlerin türsel-spesifik bilişsel hatalardan dolayı ortaya çıktıklarını düşünmektedir. Bu durumda, felsefi problemler nesnel problemler olmayacaktır. Mamafih, bilen paradoksu, McGinn'in yaklaşımına direnebilir.

Galileo'nun kanıtını merakın geliştirilmesi olarak önermesi gibi, ben de sonuçsuz çözümü bilen paradoksu için merakın geliştirilmesi olarak öneriyorum. Önermenin doğruluğunun bilinebileceğini iddia etmiyorum. Zira sonuçsuz çözüme inanmanın rasyonel olup olmadığını bile bilmiyorum. Aynı şekilde gelecekte birinin onu bilebileceğini de iddia etmiyorum. Tamamen, çözümü anlamayı ve halen nasıl oluyor da bana ve diğerlerine ulaşılamaz olabilmeyi becerdiğini anlamayı iddia ediyorum. Son olarak, çözümün ilginç olduğunu ileri sürüyorum. Kanıtla neyin öğrenebileceğine ilişkin önemli bir sınırlamayı önermeye ek olarak, bilen paradoksunun orada iyice anlaşılan ancak tamamen çözümlenemeyen felsefi bir problemin bulunma ihtimalini izaha kavuşturduğunu öneriyorum.

Kişisel yazışmalarında Patrick Grim, beni akli tevazuluğumu daha da derinleştirmeye davet etmektedir:

U: U önermesi, aynı anda hem doğru hem de anlaşılmış değildir.

Eğer U önermesi yanlış ise, U önermesi doğrudur. Dolayısıyla da, doğru olmak zorundadır. Ama eğer U önermesi doğru ise, U önermesi anlaşılmamıştır. Bundan dolayı Grim, hiç kimsenin anlamadığı teoremi kanıtlamış gibi görünmektedir!

Kanıt ile anlamak arasındaki sıkışmanın bazı emsalleri vardır. Bilgisayarlar, anlamadıkları kanıtları geliştirirler. Zombie matematikçilerin de aynı şeyi yaptıkları tahay-

yul edilebilir. Daha gerçekçi bir ifadeyle biri, yaptığı fiilin tabiatını yanlış anlayabilir. Biri tamamen oyun oynuyor izlenimi altında bir teoremi çözebilir.

Bu aşamada, birçok kişi bir şeylerden şüphelendiğini iddia edebilir. Grim'in önermesi ile bilen önermesinin tamamen ayırıcı yalancı önermeler olduğunu söyleyeceklerdir. 'A'nın daha çok bilgi, inanç ya da anlamak gibi önermesel tutum olduğu bazı durumlarda', onun kişisel tavra dayalı ayırımı 'Bu, ya doğrudur ya da A-ed'dir derken, yalancı önerme 'Bu doğru değildir' demektedir. Eğer yalancı önerme, gerçek önermeleri açıklamada başarısız olursa, onun ayırıcı versiyonları da aynı şekilde gerçek önermeleri açıklamada başarısız olacaklardır. Böyle olması durumunda, bizim kanıtlarımız *-yok olacaktır-* uçup gideceklerdir.

Aynı şekilde paradoks da uçup gidecek midir? Paradokslar, önermelerden oluşmak zorundadır. Başka şekilde nasıl çelişki elde edebiliriz ki? Eğer bilen cümlesi, bir önermeyi açıklamıyorsa, bir paradoksa da yönlendirmeyecektir. Muhtemelen, tüm bunlar göstermektedir ki, ilgimizi paradokslara çeken şey, sözde-paradokslara olan uygun ilgileri de motive etmesidir.

## 5. EPİSTEMİK KAPANIŞ

Mantıksal açıklamanın bilgi üretme yeterliliğini küçümsediğimizi belirtmek istiyorum. Mesela, Thomas Tymockzko'un (1984, 449) 'Tamlık İlkesi'ni redddiyorum: 'Herhangi bir A cümlesi için, (x) (mantıksal olarak 'A' → xin 503Ay1 bildiini kan1tlar)'. Kanaatimce sıradan bir matematikçinin durumu, Tymockzko'nun önerdiği nitelikli versiyonlar için bile bağımsız bir karşıt-örnektir. Bilen paradoksuna ilişkin sonuçsuz çözüm, p'yi kanıtlamanın öncüllerin sonucu gerektirdiği şeklindeki kanıtlayıcı bilgiyi her zaman verdiğini reddetmektedir.

Sonuçsuz çözüm, Stephen Maitzen'in (1998) bilenin, epistemik tamlık ilkesinin inkarıyla çözüme kavuştuğu düşüncesiyle karşılaştırılmalıdır:

EC: Eğer x, p'yi bilirse ve p'nin de q'yu gerektirdiğini bilirse bu durumda x, q'yu bilir.

Maitzen, 'Hiç kimse bu cümleyi bilmemektedir'in argümanının öncüllerini bildiğimizi ve bu öncüllerin sonucu gerektirdiğini de bildiğimizi, ancak halen 'Hiç kimse bu cümleyi bilmemektedir'in sonucunu bilmede başarısız olduğumuzu söylemektedir.

Mitzen'in çözümü, formel aldatmacalara karşı korumasızdır. Aksiomlar, birinin sıfır öncüllerden aksiomları çıkarsamaya imkan sağlayan çıkarsama kuralları tarafından taklit edilebilirler. Bilen paradoksunun öncülleri için bu geçici olanları kullanan 'doğal çıkarımda bulunma'nın bir sistemini göz önünde bulunduralım. Bu sistemde bilen cümle, öncüller olmadan çıkarsanabilir. Yine de tamlık ilkesine bile ihtiyaç duyulmayacaktır.

Bu sistemin yapay geçici etkisi, onu, bilenin a priori versiyonuna sınırlandırmakla azaltılabilir:

AP: Bu cümle, a priori doğru değildir.

Eğer AP yanlış ise, bu durumda o doğrudur. Dolayısıyla, o doğru olmak zorundadır. Ancak eğer doğru ise, bu durumda AP a priori olmayacaktır. Eğer boş kümeden çıkarımda bulunabilirlilik öncelik için yeterli olursa, AP a priori olacaktır. Ancak AP, onun a priori olmadığını gerektirdiğinden dolayı, çıkarımda bulunabilirlilik (Leibniz ve Ferege'in hoşuna giden) ilkesini reddetmemiz gerekmektedir.

Bilen paradoksuna ilişkin sonuçsuz çözümü, çıkarsama kurallarının lehine olacak şekilde öncüllerin değişiminden etkilenmemiştir. p'yi kanıtlamanın her zaman p hakkında bilgi verdiğini reddediyorum. Söz konusu bu red de, sıfır öncül argümanlarına kadar genişlemektedir. Sonuçsuz çözüm, epistemik tamlık ilkesine nazaran etkisizdir.

## 6. ŞÜPHECİLERİN ÇIKARSAMA KURALLARINA MEYDAN OKUMA

Epistemik tamlığın reddi, epistemoloji tarihindeki hayati bir gelişme ile ilişkilendirilir. 1960'lardaki epistemik mantığın yükselişinden önce, şüpheci argüman çoğunlukla öncüllerinden dolayı bazen de türsel hataların yapılmasından dolayı eleştirilere maruz kaldı. Mesela, Rene Descartes 'Düşünüyorum'un hiçbir şekilde kendisinden şüphe edilemeyeceği iddiasıyla şüphecilerin hiçbir şeyin kesin olmadığı şeklindeki öncüllerini reddetmiştir. Bu önermenin, tüm bilgilerimizin temellendirilebilmesi için bir zemin oluşturduğunu ileri sürmüştür. Fenomenistler, duyu bilgilerinin kesin olduğunu ve duyu bilgileri üzerine daha geniş bilgilerin kurulabileceğini, her zaman değişken temellerin bile kurulabileceğini iddia etmişlerdir.

Epistemik mantığın gelişiminden sonra, epistemolojistler detaylı bir şekilde yeni bir strateji geliştirmişlerdir: İçsel çıkarsama kurallarını eleştirmek. Stratejinin rayonelliği, apaçık olmasıdır. Çıkarımsal kuralların en güçlüsü, bir önermeden hareketle çıkarılandır. Ne kadar çok önermeden çıkarılırsa, hata riski o kadar artar. Bundan dolayı şüpheciler (bilgi atfını aşırı derecede iyimserlik olarak niteleyenler), güçlü çıkarım kurallarına yönelmişlerdir. Mesela, eğer KK ilkesi doğru ise, bu durumda biri, düşünen kişinin bildiğini sandığı şeyi aslında bilmediğini göstererek onun bilgi iddiasını çürütebilir. KK ilkesini çürütmek, kısmen şüphecinin şüphesini giderecektir.

Epistemik tamlık ilkesini çürütmek, çok daha büyük anti-şüpheci etki vaadetmektedir. Fred Dretske (1970), bunu hayvanat bahçesinde kalemden zebraya bakan kişi örneğiyle izaha kavuşturmaktadır. Eğer söz konusu kişi, baktığı hayvanın bir zebra olduğunu bilirse, baktığı hayvan ustaca zebra gibi boyanmış bir katır olamayacaktır. Ancak bakan kişi, baktığı hayvanın ustaca boyanmış bir katır olmadığını bilmediğinden dolayı, şüpheci, kişinin kendisine baktığı hayvanın zebra olduğunu bilemeyeceği şeklinde bir sonucuna varacaktır. Böylece Dretske, eğer kişi bilirse, bildiği şeyin bilinen mantıksal sonucunu da bilir şeklindeki temel ilkeye itiraz etmektedir.

Jonathan Vogel (1990), hayvanat bahçesindeki kişinin baktığı hayvanın boyanmış bir katır olmadığını bilmede başarısız olduğu şeklindeki Dretske'in sezgisini yok sayar. Zira hayvanat bahçeleri, gerçek türleri barındıracak şekilde tesis edilmişlerdir. Bu temel bilgi, boyanmış katır endişesini bertaraf etmektedir. Çoğu epistemolojist, Vogel'in itirazını destekleyecektir.

Epistemolojistler, tuhaf gereklilikleri kapsayan örneklere çok açık olmuşlardır. Eğer kişi baktığı hayvanın zebra olduğunu bilirse, kendisinin hayvanat bahçesinde olması rüya olmayacaktır. Benzer aşikarlıkta o, tamamen halüsinasyon görecek şekilde tasarlanmış -hayvanat bahçesinde zebraya baktığını düşününen- kutu içindeki bir beyin olmayacaktır. Peki, hayvanat bahçesinde bulunan kişi, rüya görmediğini biliyor mu? Aynı şekilde, garip fikirli bilim adamlarının oyuncağı olup halüsinasyon gören bir kişi olmadığını da biliyor mu? Hayvanat bahçesindeki kişi, bu ihtimalleri reddedecek konumda değildir. Şüpheci ve anti-tamlıkçı stratejistler, söz konusu kişinin bu tür egzotik hipotezlerin yanlış olduğunu bilmede başarısız olduğu sonucuna varmışlardır.

Eski bir anti-şüpheci stratejisi kişinin, tuhaf gerekliliklere dair bilgi sahibi olduğu hususunda ısrar etmektir. Dretske bunu, dogmatizm olması nedeniyle eleştirmektedir. Norman Malcom'un masanın üstünde mürekkep şişesinin bulundğu bilgisini ustaca nasıl kullandığını ele alalım. Professor Malcom, masanın üstünde mürekkep şişesinin olmadığını gösterecek her türlü delili reddetmektedir. Özellikle de Malcom, şu karşıt argümanlardan biri kullanılarak kendisinin yanlışlığının kanıtlanabileceğini reddetmektedir: Onun eli görünüşte bir nesnenin üzerinden geçiyormuş gibi, aniden kendini bahçedeki bir ağacın altında bulması, diğer gözlemciler tarafından aksinin iddia edilmesi veya hatta kendisine masanın üstünde mürekkep şişesinin olmadığını gösteren bir fotoğraf gösterilmesi:

> (Bu) olağanüstü olayların, sadece, burada mürekkep şişesinin olmadığına dair delil olabileceklerini kabul etmek *zorunda* değilim: aslında kabul *etmeyeceğim*. Birazdan, burada bir mürekkep şişesinin olmadığını gösterecek, benim tarafımdan *delil* olarak adlandırılabilecek, hiç bir şey bulunmamaktadır. Gelecekteki hiç bir tecrübe veya araştırma bana yanlış olduğumu kanıtlayamacaktır (1963, 67-68).

Epistemik ilkeyi zayıflatmak, kesinlikle Malcom'un inatçılığına nazaran daha tercihe şayandır.

Ancak, şüpheci hipotezin açık bir şekilde inkâr edemeyeceği sezgiyi halen muhafaza eden tamamlamayı reddedecek başka bir alternatif bulunmaktadır. Bir bütün olarak bilgi, bilginin belirgin türleri halen kapanmamış olsa bile, tümdengelimsel olarak kapatılabilir. Şimdi, güçlü bilgi ile işe yaramaz bilgiyi birbirinden ayıralım (Sorensen 1988b). Bilgiyi elde etmenin normal amacı, çıkarım vasıtasıyla daha fazla bilgiye ulaşmaktır. Sigortanın attığını veya genel bir elektrik kesintisinin olduğunu biliyorsam, daha sonra da komşumun elektriği olduğunu öğrenirsem, sigortanın attığı çıkarımında bulunmamı sağlayacaktır. Benim ayırıma ilişkin bilgim, belirli ayırımın yanlış olduğu şeklindeki haberi sürdürecektir. İşe yaramaz bilgi, bu tür güçlü niteliğe sahip değidir. Eğer sigortanın attığını biliyorsam, ya sigortanın attığını ya da tüm elektrik sisteminin eş zamanlı bir şekilde bozulduğu şeklinde titizce bir çıkarımda bulanabilirim. Normal tür çıkarımlarda bulunmak için kullanmasam bile bu karmaşık önermeyi biliyorum. Mesela, eğer sigortanın atmadığına dair beklenmedik delile sahip olursam, tüm elektrik sistemin eş zamanlı bir şekilde bozulduğu çıkarımında bulunmayacağım. Aksine, karmaşık önermeyi göz ardı edeceğim.

İşe yaramaz bilgi, en iyi şekilde Gettier'in karşıt-örneği aracılığıyla bilinir. Eğer Simith, Jones'un bir Ford marka arabaya sahip olduğunu biliyorsa, her ne kadar ikinci ayrıma inanacak en ufak bir delile sahip olmazsa bile o, 'Ya Jones bir Ford marka arabaya sahiptir veya Brown Barcelona'dadır' şeklinde bir çıkarımda bulunabilir. Ayrımı bilmesi gerçeğine rağmen, yine de onu iddia etmek yanlış bir davranış olacaktır. Zira söz konusu ayırım, ilk ayırımı olumsuzlamaya nazaran güçlenmez ve onun farklı bir şeyi kast ettiğini iddia etmek aksi bir şeyi varsaymaktadır. Gettier'in bilgilerinin iddia edilemezliği, epistemolojistlerin neden onları gözden kaçırdığını açıklamaya yardım ettiğini ileri sürmektedir; onlar, bizim olağan şekilde bildiğimizi söyleyebileceğimiz türden ifadeler değillerdir. Aynı şekilde bu, Gettier'in karşıt-örneğini öğrencilere öğretmedeki pedagojik problemi de açıklamaktadır.

Malcom, masanın üstünde bir mürekkep şişesinin bulunduğunu bildiğinden dolayı, masanın üstünde bir mürekkep şişesinin bulunmadığına dair ileri sürülebilecek her türlü kanıtın yanlış kanıt olduğunu (önemsiz bir şekilde) bilmektedir. Ancak bu

şartın bilgisi, delilin gerçek elde edilişini sürdüremeyecektir. Doğru, yanıltıcı bilgiye dair bazı şartların bilgisi var olmaya devam edecektir. Akşam haberlerinde meteoroloji uzmanı emin bir şekilde yarın öğleden sonranın yağmurlu olacağını söylediğinde insanlar, sabah hava güneşli olduğunda öğleden sonranın yağmurlu olup olmayacağına dair delilin yanıltıcı olacağı şeklinde bir çıkarımda bulunacaklardır. İnsanlar, her ne kadar sabahın güneşli olduğunu bilseler bile bu şarta bağlı kalmaktadırlar. Malcom, tam tersine, kendi şartını önemsiz bir şekilde çıkarsamıştır. p'nin mutlak doğru olduğu gerçeğinden hareketle, analitik bir şekilde bunu, p aleyhindeki her hangi bir delilin yanlış delil olacağı sonucu takip edecektir. Ancak bu, *modus ponens* çıkarımı aracılığıyla yeni bilgi elde etmek için kullanılamayacak olan tamamen 'yanlış bir bilgi'dir.

Bilginin amacı, fiili yönlendirmek ve yeni bilgi üretmektir. Eğer biri bilgiyi, bu rollerlerle derinden ilişkilendirirse, bizim işe yaramaz bilgimizi kavramsal çelişki olarak ele alacaktır. Epistemolojistler, bilyologların esnekliğini örnek almaları gerekir. Genler, organizmanın fenotipine katkısına ve yeni genlerin oluşumuna bağlı olarak tanımlanırlar. Ancak bu, işe yaramayan DNA ihtimalini engellememektedir. Biyologlar, bu işe yaramaz DNA'nın, birçok organizmanın çekirdeğinde bulunan genetik durumların büyük bir kısmını oluşturturduğunu keşfetmişlerdir. Psikologlar kafamızın, hiçbir psikolojik sürece dâhil olmayan ve davranışa neden olmayan simgelerle dolu olduğunu keşfedebilirler. Zihinsel muhteviyata ilişkin benzer teorilerin, 'işe yaramaz simgeler'e mahal açmalaları gerekmektedir (Shapiro 1997).

Her hangi bir bilgi, 'koruyucu' şartların zayıf zeminini oluşturmaktadır. Eğer kasiyere doğru miktarda bozukluk verdiğimi biliyorsam, kasiyerin eksik bozukluk verdiğime dair itirazlarında haksız olduğunu bilirim. Ama eğer gerçekten de kasiyer itiraz ederse, 'doğru miktarda bozukluk verdim'e ilişkin bilgim sarsılacaktır. Zira, 'Eğer kasiyer itiraz ederse o, itirazlarında haksızdır'a ilişkin tek dayanağım bu bilgiydi. Dolayısıyla, haklı olduğuma dair dayanağımı kaybettiğim anda, aynı şekilde şartlı bilgiyi de kaybetmiş olurum.

Biz, sadece emin bir şekilde bildiğimiz şeyleri iddia etme hakkına sahibiz. Bu da normalde, şüpheci hipotezleri reddetmeye yetkin olmadığımız anlamına gelmektedir. Zira bu tür bir inkâr, onlara karşı zayıflatıcı delillere sahip olduğumuzu varsayar. Sahip oldğumuzu varsaydığımız delil türleri, reddedilen şüpheci hipotezlerle açıklığa kavuşturulabilir. Dün gece evrenin iki kat genişlediği hipotezini düşünelim. Hipotezler, yöneticiler ve diğer doğrusal ölçümlerden elde edilen delilleri başarılı bir şekilde etkisizleştirmiştir. Ancak o, yüzey ölçümü ve hacim gibi geometrik ilişkilerden elde edilen delilleri göz ardı etmektedir. Konuyla ilgili fiziği öğrendiğin anda, gece genleşmesi hipotezlerini doğru bir şekilde reddetme pozisyonunda olursun. Bilimsel bilginin arkaplanı, üniversite öğrencileri ve diğer amatörlerce geliştirilen alışılmışın dışındaki şüpheci hipotezleri reddetmeye hemen hemen her zaman yeterlidir. İyi düşünülmüş şüpheci hipotezler, nadirdir ve bunlar her daim felsefi araştırmalara derinlemesine dalan bir araştırmacının işidir.

Bu parlatılmış önemli iddialar güçlü bir şekilde reddedilebilirler mi? Bir kaç filozof, kendini çimdiklemek gibi basit testler ile rüya şüpheciliğini reddedebileceğini düşünmektedir (Nelson 1966). J. L. Austin (1962, 48-49), tecrübenin salt açıklığının onu rüya gördüğü hipotezini reddetmesini sağladığını ifade etmektedir. Daha genel bir şekilde, güçlü bir reddedişe ilişkin ümit, teknik engellerin tesbit edilmesine dayanmaktadır. Daniel Dennett'in (1991, 3-10) kendisinin kutudaki bir beyin olmadığına dair delilini göz önünde bulunduralım. O, nörologların tecrübenin gelişim seyrini kontrol

edemeyen pasif bir halisünasyon ayarlayabileceklerini kabul etmektedir. Ancak aktif halisünasyonlar kontrol edilemez yapıdadırlar, zira onlar kombinasyonel patlamaları içermektedirler. Dennett, her ne zaman bir fiil gerçekleştirdiğinde, o başka tür olaylar sunacaktır. Bundan dolayı da Dennett, gönüllü bir şekilde parmağını hareket ettirme tecrübesinin, kutu içindeki bir beyin olduğu hipotezini bertaraf ettiğini düşünmektedir. Dennett ve diğer açık sözlü kişiler iddialarını, son kertede yetersiz delil üzerine bina ediyor olabilirler. Ancak onların şüpheci hipotezleri reddedişleri, iddia edilebilirlilik için sağlam şartları oluşturmaktadır.

Çoğu filozof, zeki şüphecilerin bizim delillerimizi kolay bir şekilde etkisiz bırakacak hipotezleri geliştirebileceklerini düşünmektedir. İyi düşünülmüş hipotezler, şüphecilerin istedikleri sonucu elde edebilecek aşamaya yaklaşmışlardır. Yeteri kadar bilgili olmayan biri, açık bir şekilde onları reddedebilir. Bununla birlikte biz, şüphecilerin hipotezlerinin yanlış olduğunu ve konuşma dilindeki bazı belirli imaları iptal eden şüpheci hipotezleri bilinçli bir şekilde inkâr edebilecek bilgiye sahibiz.

Şüpheci hipotezlerin gücü hakkında konuşanlar, genelde zor durumlar karşısında soğukkanlılığını koruyamayadıkları hususunda kendilerinden şüphe edilenlerdir. Bu durumda, hüsnükuruntuyu kontrol edebilmek için bilginin hangi durumlarda *istenmediği* durumlarına odaklanmalıyız. İsimsiz numaradan aranan bir felsefe profesörünü tanıyorum. Arayan kişi, arama sırasında yarınki sınavın sorularını okumaya başlar. Bu durum karşısında profesör, yarınki sınavda hangi sorularının sorulacağını bilen başka birinin olduğunu öğrenmiştir. O, bu tür bilmenin onu gece boyunca yeni sorular hazırlamaya mecbur bırakacağından dolayı, başka birinin yarınki sınav sorularını bildiğini bilmemeyi tercih etmiştir. Professorün iki bin yıllık şüpheci hipotezlere ilişkin bilgisi, onu bu tür bilgiye karşı rahatlatmamaktadır.

Diğer inkâr edenleri muhafaza etmek için çaba sarf etmeliyiz. Günlükler engellenmiştir. Mesajar şifrelenmiştir. Perdeler çekilmiştir. Buna rağmen yine de bizim sırlarımız hassastır. Diğerlerinin, bizim bilmemelerini tercih ettiğimiz şeylerden daha fazlasını bilmelerinin inkârı tamamen bir hüsnükuruntudur. Bu şartlar altında, şüpheci hipotezlerin gücü, nesnel bir şekilde ortaya çıkmıştır.

## 7. İLGİLİ ALTERNATİFLER VE TAMLAYICI ENDİŞE

Tamlamayı reddedenler söz konuyu ilkeyi, aşırı genelleme olarak resmederler. Özne p'yi bildiğinde, öznenin delili p'ye ilişkin tüm *ilgili* alternatifleri bertaraf etmelidir. p ile ilgili bir alternatif, sadece karşıt bir önermedir. İlgili bir alternatif, konuşmacıların ilgileriyle uyuşandır. Bundan dolayı 'bilmek', diğer mutlak terimlerin bağlamsal inceliklerine sahiptir: *açık, boş, sonuçsuz, temiz vb.*

İlgili alternatifler teorisinin geliştiricileri, bir alternatifi ilgili yapanın ne olduğunu sormuşlardır. Aynı şekilde, bir alternatifi bertaraf etmek için kaç delile ihtiyaç duyulduğunu da sormuşlardır (Tümevarım yeterli midir yoksa tümdengelimsel bir şekilde delil alternatifin yanlışlığını gerektirmeli midir?). Bunlara bağlı olarak üçüncü soruyu sormak istiyorum: Her bir alternatifin kademeli bir şekilde delil tarafından elenmesi yeterli midir yoksa delil *tüm* alternatiflerin elendiğine dair daha fazla teminatta mı bulunması gerekir?

Söz konusu bu üçüncü soru, gerçekte her bir alternatifin öznenin delilince bertaraf etmesine rağmen halen delilin tüm alternatifleri eleyip elemediğine dair endişe var olmaya devam ettiğinde ortaya çıkar.

Amatör bir geometricinin, altıyüzlü ve sekizyüzlü üçboyutlu şekillerin çift yönlü (şöyleki, bir yüzeye bakan bütün yan yana olanların merkezi düz çizgilerle bağlanırlarsa, çizgiler diğerlerinin kenarlarını şekillendirecektir) olduklarını kanıtladığını varsayalım. O, on iki yüzlü şeklin ve yirmi yüzlü şeklin aynı şekilde çift yönlü ilişkili olduklarını kanıtlamıştır. Üçüncü olarak da, dört yüzlü şeklin kendi kendinin çift yönlüsü olduğunu kanıtlamıştır. Amatör geometrici, bu beş şeklin her birinin Platonik üç boyutlu şekiller olduğunu bilir (çokyüzlü bir şekil, düz çizgiler ile -yani eşit yan açılar ve eşit içters açılar ile- çizilmiştir.). O, daha başka Platonik üç boyutlu şekillerin olup olmadığı hususunda emin değildir, ama şu çıkarımlarda bulunmaktadır:

1. Dörtyüzlü şekil, çift yönlü olan Platonik üç boyutlu bir şekildir.
2. Sekizyüzlü şekil, çift yönlü olan Platonik üç boyutlu bir şekildir.
3. Altıyüzlü şekil, çift yönlü olan Platonik üç boyutlu bir şekildir.
4. Onikiyüzlü şekil, çift yönlü olan Platonik üç boyutlu bir şekildir.
5. Yirmiyüzlü şekil, çift yönlü olan Platonik üç boyutlu bir şekildir.
6. Bundan dolayı, tüm Platonik üç boyutlu şekillerin çift yönü bulunmaktadır.

Aristo'nun dilinde bu, 'mükemmel bir çıkarım' – söz konusu durumların tamamının göz önünde bulundurmasından hareketle yapılmış bir çıkarımdır. Çünkü tam da beş tane Platonik üç boyutlu şekil bulunmaktadır. Amatör geometrici, Platonik üç boyutlu şekilleri kayda alışının tamamlandığını bilmediğinden dolayı, Platonik üç boyutlu şekillerin tamamının çift yönlü olduğunu bilmemektedir. Bununla birlikte, onun öncüllerini destekleyen üç delili, mümkün olabilecek bütün karşıt-önekleri bertaraf etmektedir.

Mantıksal atomculuk döneminde Bertrand Russell (1918-235), Ludwig Wittgenstein'ın evrensel genellemeleri uzun birleşimler olarak analiz etme önerisiyle ilgili tamlık kaygısını dile getirmiştir. Wittgenstein'a göre 'Bütün lezbiyenler feministtir' önermesi, femizmi her bir lezbiyene atfeden şu ifadelerle eşdeğerdedir: 'Andrea bir lezbiyendir ve bir feministtir, Babette bir lezbiyendir ve bir feministtir, Cynthia bir lezbiyendir ve feministtir ...' Russell, bu bağlaca itiraz etmektedir, ancak 'Bütün lezbiyenler feministtir' önermesinin 'ki bu da, var olan bütün lezbiyenler için geçerlidir' şeklindeki bir cümleyi içermesi durumunda iddiası doğru olacaktır. Ancak bu önermenin kendisi evrensel bir genellemedir, bundan dolayı da analiz döngüsel olacaktır.

Tamlık kaygısı, 'açık ve 'boş' gibi mutlak terimler için geçerli değildir. Söz konusu bu noksan terimler, sadece Fs'nin yokluğunda uygulanırlar. 'bilmek' ve 'kesin' gibi epistemik mutlak terimlerin, fazladan gereklilikleri bulunmaktadır. Ayrıca daha fazla Fs'nin bulunması anlamındaki varoluşsal genellemenin hariç tutulması gerekmektedir.

Bilgi durumunda ise, "kendisini p için alternatif olarak vasıflandırmayan p' nin daha fazla alternatifleri bulunmaktadır." Zira varoluşsal genelleme, p için bir karşıtlık teşkil etmez. Bu, alternatifler hakkındadır ama kendisi bir alternatif değildir. Eğer o, bir alternatif olsaydı, tamlık kaygısı sonsuz bir döngüye neden olurdu. İyi ki, yukardaki çıkarıma 'Daha fazla Platonik üç boyutlu şekiller bulunmamaktadır' önermesinin eklenmesi, bizim sonuç bilgisine ilişkin açlığımızı gidermektedir.

David Amstrong'un (1997, 196-201) doğruluk üretici teorisi, Bertrand Russell'ın (1918, 236-241), evrensel genellemeleri doğru yapan 'bütünsel gerçekler'in var olduğuna dair varsayamını değerlendirir. Armstrong'un güvenirlikçi arkadaşları, evrensel genellemenin sahip olabileceği herhangi özel bir zorluğun olmadığını düşünmemektedirler. Alvin Goldman, bilgiye dair kendi alternatifinin meziyetlerini özetlerken şunu dile getirmiştir:

Doğru bir tanımlama, konuşanların, esas olandan genişletilmiş olanın kullanımına nasıl geldiklerini açıklayabilmelidir. Bunu akılda tutarak, elektronik gözlü kapının senin geldiğini (ya da en azından *birşeyin* yaklaştığını) nasıl 'bildiği' veya senin 'geldiğini' gördüğünü açıklamanın cezbediliğini ele alalım. Metaforun çekiciliği, teorim bağlamında çok kolay bir şekilde açıklanabilir: Kapı, bir şeyin önünde bulunması ile önünde bir şeyin bulunmasını ayırabilecek güvenilir bir mekanizması vardır (1976, 790-791).

Eğer mekanik satıcılar, duman algılayıcalar ve kurutucular, tamlık kaygılarını giderebiliyorlarsa, bu durumda hayvanlar, çocuklar ve bilim adamları da giderebilirler.

Tamlık kaygısını gideren hayvanlar ile gideremeyen hayvanlar arasında ayırım yapabiliriz. Fido, evdeki her odayı kontrol ederek sahibinin evde olmadığını öğrendiğini farz edelim. Misafir bir köpek olan Misafir, Fido ile birliktedir. Misafir, evdeki her odanın Fido'nun sahibince kullanılmadığını bilmektedir. Ancak Misafir, eve aşina olmadığından dolayı, evin her odasının kontrol edildiğini bilmemektedir. Bununla birlikte sadece Fido, sahibinin evde olmadığını bilmektedir.

Fido, ev araştırmasını tamamlamakla ilgili herhangi bilinçi bir endişeye ihtiyaç duymamaktadır. Köpekler, yeni alanları keşfetme mizacına sahiptirler, bu da onlara teferruatlı bir araştırma için bilginin altyapısını hazırlamaktadır. Köpek bir eve ilk girdiğinde, tıpkı bizde olduğu gibi, merak duygusuyla etrafta dolaşır. Evin her odasını kontrol etmeyi ve evin her tarafına göz atmayı severiz. Söz konusu bu merak, her ne kadar başlangıç araştırması ilgi çekecek şekilde sonuçlanmamış ve faydacı bir yaklaşımla gerçekleştirilmemiş olsa da daha sonra evde bir şey aradığımızda bize faydalı olabilir. (KK ilkesinin müdahil olduğuyla ilgili endişeyi gidermek için köpeklerin bilgi kavramından yoksun olduklarını, dolayısıyla da onların bildiklerini bilemeyeceklerini varsayalım).

Tamlık kaygısı bilgiye bir gereklilik eklediğinden dolayı, bazıları bunun yeni bir şüpheci tehdid olduğu konusunda endişeye kapılabilirler. Peter Unger (1975) tarafından savunulan eski tehdide göre, biri ancak nadiren tüm alternatifleri bertaraf edecek konumda olabilir, dolayısıyla da söz konusu kişi çok az bilgiye sahiptir. Yeni tehdid ise, birinin nadiren daha fazla alternatiflerin bulunduğu anlamındaki varoluşsal genellemeyi bertaraf edecek konumda olduğudur. Sonuç olarak, eğer eski tehdit vuku bulsa bile, yeni tehdit yine de bilgi iddiasını bertaraf edebilir.

Bertrand Russell, genel önermelerin epistemolijisini ele alırken şüpheci dürtüleri kapsamada sorunlar yaşamaktadır. O ilkin, çıkarsamada bulunmaksızın bazı genel önermeleri bilmemiz şartıyla genel önermelerin bilgisine sahip olduğumuzu iddia etmektedir. Çünkü birinin genel sonucun bilgisini elde edebilmesi için bir genel önermenin bilgisine sahip olması gerekir. Ancak genel önermelerin temel bilgisinin tamamını tecrübeden hareketle elde edemeyiz. Zira tecrübeden, ancak çıkarım yoluyla bilgi elde edilebilir. Öyleyse, bu bilgi nasıl elde edilmektedir? Russell'ın şüpheleri daha da artmaktadır:

Kanaatimce, bu tür bilginin olağan yaşamdaki elde ediliş şekli –veya daha ziyade bu tür bilgiye sahip olduğumuz inancı– çok tuhafır. Bununla kast ettiğim şey, bizim alışkanlığa bağlı olarak, son derece şüpheli olan genel önermeleri varsaymamızdır: Mesela, biri, odada bulunanları sayarsa, odada bulunan herkesi gördüğünün varsayılması gibi; ki bu bir genel önermedir ve masanın altında birilerinin bulunması ihtimal dâhilindedir. Ancak bu tür şeyden farklı olarak, genel önermelerin herhangi bir empirik doğrulamasıyla, buna benzer varsayım türlerine sahip olursun: görmediğin şey orada değildir. Elbette bunu, bu tarzda çok açık şekilde ortaya koymayacaksın; belirli sınırlamalar ve bazı nitelemelerle, bir şeyin senin duyularına açık olmaması durumunda onu yok saymayı var

sayacaksın. Ki bu, bir genel önermedir ve ancak bu tür önermeler ile sıradan yollarla elde edilebilen olağan empirik sonuçlara varabilirsin (1918, 235-236).

Russell'ın, tabii seçim ile elde edilen kaynakları hafife aldığı kanaatindeyim. Bir organizmanın ayrıntılı algılayışı, üretken başarısını arttırmaktadır. Bundan dolayı, tüm algılayanların Russell'ın çok bilinmez bulduğu önermenin içkin bilgisine sahip olmasını ummalıyız.

Şüphecilerin tehdidlerine karşı en sağlam yaklaşım, bizim sıradan bilginin özelliklerini daha dikkatli incelememizdir. Bu da hızlı bir şekilde, tamlık kaygısının çoğunlukla bir sayım olmaksızın giderilebileceğini ortaya çıkarmaktadır. Bir biyolog, bir tür için artık bir yaşam alanı olmadığını bilerek söz konusu türün tükendiğini bilebilir. Termometrenin ne kadar hassas ölçtüğünü veya en az ile en fazla derecelerin ne olduğunu bilmeden Fahrenhayt termometresinde çocuğumun 101 derece ateşinin olduğunu bilebilirim. Dolayısıyla, tüm alternatifleri bertaraf edebilmek için ilgili alternatiflerin neler olduğunu bilmek zorunda değilim. Zira alternatifleri bertaraf etmek, özelliklerden ziyade türler ile gerçekleşebilir. 101 dereceyi görmek, tüm daha yüksek olan dereceler ile daha düşük dereceleri bertaraf etmektedir.

## 8. BENZEMEZLİĞİN YANSILAMALARI

'Zorunluluk' epistemik olmayan apaçık bir terimdir. Bunun sonucu olarak, basit bir şekilde alternatif modal olasılıkları dışlamaktadır. Daha fazla olasılıkların olduğu anlamındaki varoluşsal genellemeyi dışlamaya gerek bulunmamaktadır.

Bu da, bilgi ile zorunluluk arasındaki analojiyi bozmaktadır. Söz konusu bu bozulmayı, epistemik semantik ile izaha kavuşturabiliriz. Epistemik semantikte modal olasılık, buna uygun bir şekilde epistemik olasılığın evrensel formu olarak açıklanmıştır. Özellikle de bir açıklama, ancak ve ancak her bir rasyonel inanç sisteminde doğru ise zorunlu doğrudur. Rasyonel inanç sistemi, bütünlük ve tutarlılık gibi belirli ihtiyaçları (desiderata) karşılayan bir idealleştirmedir. (Söz konusu bu ihtiyaçlar, Brian Ellis (1979, 33-42) zorunluluğu tanımladığında, artık kontrol altına alınamayacak duruma gelmiştir. Herhangi bir modal sistem, eğer biri 'rasyonel inanç'ın evvelki anlamı hususunda net değilse, rasyonel inanç bağlamında tanımlanabilir. Epistemik semantiğin epistemik karekteri, sentaktik alıştırması sırasında kaybolduğundan dolayı, bunlar zorunluluğun *epistemik* izahları değillerdir. Dolayısıyla dikkatimi epistemik izahlarla sınırlandıracağım.)

Epistemik zorunluluk tamlığı gerektirdiğinden dolayı, onun modal (alethic) zorunluluktan daha dar olmasını beklemeliyiz. Zorunlu olan şey, zorunlu bir şekilde zorunludur anlamındaki $S_4$ ilkesini ($\Box \rightarrow \Box\Box p$) göz önünde bulunduralım. Bu başarısız olacaktır, zira birinin tüm rasyonel sistemleri kontrol edip etmediğine ilişkin bir inkâr bulunabilir. Her bir inanç sisteminin p'yi bulundurduğunu ve Harvey'in rasyonel bir inanç sistemine sahip olduğunu farz edelim. Harvey'in tüm inanç sistemlerini incelediğini bilmeksizin p'yi ihtiva etmek için her bir inanç sistemi Harvey tarafından bilinebilir. Böylece, p her bir inanç sisteminin üyesi olması nedeniyle $\Box p$ var olmaya devam etmesine rağmen, $\Box p$ Harvey'nin inanç sisteminin bir parçası değildir. Bunun sonucu olarak, $\Box\Box p$ doğru olmaksızın $\Box p$ doğrudur. Ve bu da $S_4$ ile çelişmektedir.

Tamlık kaygısı, esnek terim olan 'belirleme'yi de etkilemektedir. Bir önerme, ancak ve ancak belirsizliklerden ari ise belirlenmiştir. Eğer belirsizlikler metafiziksel ise, 'belirleme' zorunluluk gibi hareket edecektir. Ancak belirsizlikler epistemik ise, bu durumda da 'belirleme' bilgi gibi hareket edecektir.

Bu farklılık, son zamanlardaki muğlaklığın değer belirleyici (supervaluationist) ile epistemistlerin çabalarını zayıflatmaktadır.

Değer belirleyicilere göre, muğlak bir ifade, ancak ve ancak bazı kesinleştirme süreçlerinde doğruluğu ortaya çıkarsa ve diğer kesinleştirme süreçlerinde yanlışlığı ortaya çıkarsa doğruluk-değerinden mahrumdur. Eğer muğlak bir ifadenin, tüm kesinleştirme süreçlerinde doğruluğu ortaya çıkarsa, bu durumda o açık bir şekilde doğrudur. Bu da, eğer John'un kel olup olmamada sınırda olsa bile 'Ya John keldir ya da değildir' önermesinin nasıl doğru olabileceğini açıklamaktadır. Her iki ayırım da doğru değildir, ancak ayırımın tamamı kesinleştirme süreçlerinin tamamında doğrudur – dolayısıyla da doğrudur.

Epistemistlere göre, hangi kavramları kullandığımıza bağlı olarak muğlaklık sadece inkarın özel bir türüdür: 12:15 'öğle suları'nın sınırıdır, zira 'öğle suları'nın 12:15'i kapsayıp kapsamadığını söylemenin imkanı yoktur. Çünkü herkes bilir ki, kullanıma göre 'öğle suları 12:15'tir' ifadesinin doğru olabiliceğini ve 'öğle suları 12:15'tir' ifadesinin yanlış olabileceğini bilir. Bundan dolayı, 'öğle suları 12:15'tir' ifadesi *gizli* doğruluk-değerine sahiptir.

Öyle görünüyor ki, doğruluk değeri belirlemecilik ve epistemisizm, kominizm ve kapitalizm kadar birbirlerinden farklıdırlar. Ancak barış-sağlayıcılar, (McGee ve McLauglin 1995), bir uzlaşı arayışında olmuşlardır. Saldırgan epistemist Timothy Willamson bile, her iki pozisyonun daha üst derecedeki muğlaklık için izomorfik sonuçlar doğurduğunu iddia etmiştir:

> İlk bakışta, doğruluk değeri belirleyicisi için, dilin tüm kesinleştiricilerinin konuşmacının onun semantiği hakkında belirlediğiyle (kabul edilebilir kesinlik) uyumlu olmasına göre kesinlik doğruluktur. Epistemist için ise, doğru olandan ayırt edilemeyen dilin tüm kesin yorumlarına göre kesinlik doğruluktur. Her iki durumda da, yorumu değiştirmemiz gibi kesin sabit olan her şeyi kabul ediyoruz (Williamson 1999, 128).

'Tüm kabul edilebilir kesinleştirmelere göre doğru' olma düşüncesi ile 'ayırt edilemeyen tüm kesinleştirmelere göre doğru' analojik bir şekilde zorunluluğa çalışırlar. Modal mantık bulma çabası, muğlaklık bağlamında 'kesin bir şekilde doğru'yu nasıl kullandığımızla uyumludur. Williamson'a göre söz konusu bu arayış, 'kesin bir şekilde doğru'nun ne anlama geldiğine dair ihtilaflı soruyu sormaksızın sürdürülebilir. Zira semantiğin temelini oluşturanlar, yapısal rakipler değildir.

Değer belirleyicilerin 'tüm makul kesinleştirmeler bağlamında doğru' anlayışları hususunda, zorunluluk gibi hareket ettiğini kabul ediyorum. Eğer 'öğle suları'nın sadece 10 kesinleştiricisi bulunuyorsa ve '12:10 öğle sularıdır' ifadesi bunlardan her biri bağlamında doğruluğu ortaya çıkarsa, bu durumda ('kesinlik'e ilişkin söz konusu doğruluk değerini belirleme açıklaması), '12:10 öğle sularıdır' ifadesi kesinlikle doğrudur.

Peki, 'tüm ayırt edilemez kesinleştirmeler bağlamında doğru' ifadesi ne olacak? Eğer 'öğle sularıdır'ın sadece 10 kesinleştirmesi bulunuyorsa ve bunların tamamında '12:10 öğle sularıdır' ifadesinin bilenebilir doğru olduğu ortaya çıkarsa '12:10 öğle sularıdır' ifadesi bilenebilir doğru mudur?

Buradaki zorluk, hiç kimsenin 'öğle suları'nın daha fazla kesinleştiricisi bulunduğu anlamındaki tüm varoluşsal genellemeleri berataraf edecek pozisyonda olmamasıdır. Belki de, 'öğle suları'nın her bir kesinleştiricisi, '12:10 öğle suları' ifadesini doğru kılan bir kesinleştirici olarak bilinmektedir. Mamafih, eğer belirleme setinin tamamlandığını bilmek münkün değilse, hiç kimse '12:10 öğle sularıdır' olduğunu bilemeyecektir.

Söz konusu bu belirsizlik, 'kabul edilebilir kesinleştirme'nin muğlaklığından kaynaklanabilir. 'öğle suları'nın bazı yorumları açık bir şekilde kabul edilebilirken, diğerleri ise kabul edilemezdir. Her ikisinin arasında kalanlar, 'kabul edilebilir kesinleştirmeler'in sınırdaki durumları olan yorumlardır.

Değer belirlemeciliği ile epistemizm, her bir kesinleştirmeyi kontrol edip etmediğimizi (muğlaklık nedeniyle) bilemediğimiz zaman farklılaşmaktadırlar. Ancak her bir kesinleştirme, ifadeyi doğru kılmak için bireysel bir şekilde bilinebilir. Bu şartlar altında, doğruluk değeri belirlemecilik, ifadenin kesin bir şekilde doğru olduğunu ima ederken, epistemisizm ise ifadenin (doğru olduğu halde) kesin olmadığını ima etmektedir. Böylece, Williamson'un aksine, epistemisizm ve doğruluk değeri belirlemecilik, birinci derece muğlaklığa ve daha üst derecedeki muğlaklığa ilişkin birbiriyle bağdaşmayan hükümlerde bulunurlar.

## 9. RASYONELLİK VE EKSİKLİK

Tamlık kaygısı, Rudolf Carnap 'ın (1950, 211) tam delil şartının gerekliliği aracılığıyla rasyonelliği de etkilemiştir. Söz konusu şartın asıl amacı, birinin kendisinden hareketle tutarlı bir şekilde tümevarımsal argümanlar ortaya koyacağı bir bakış açısı temin etmektir. Farz edelim ki, uzun saçlı insanların yüzde 99'u kadın ve makinistlerin de yüzde 99'u erkektir. Makinistlerin yüzde 99'unun erkek olduğu öncülünden hareketle Pat'in erkek olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Uzun saçlı insanların yüzde 99'unun erkek olmamasından hareketle de Pat'in kadın olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Ancak her iki çıkarımsal iddiada bulunmaman gerekmektedir. Zira her bir argüman, var olan delili doğru ifade etmede başarısız olmaktadır. Tam delil şartı, birinin çıkarımının var olan tüm delillere dayalı olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Carnap'ın tam delil şartı, zorlayıcı bir delildir. Ancak bazen, var olan delilin ne olduğu hususunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Var olan bu delil, aklın en üstün delili midir? Kitabın kapağında olan tanıtım yazısı, kitabın kalitesinin bir kanıtı mıdır? Biz sorunlu, çelişkili veya ihtilaflı sözde delili bertaraf etme konusunda kararsızız.

Birinin, şanslı bir şekilde argümanını tüm delillere dayandırabildiğini ama söz konusu bu delillerin olması gereken tüm deliller olup olmadığını bilebilecek konumda olmadığını varsayalım. Bu kişinin varmış olduğu sonuç, tam delil şartını karşılamış oluyor mu?

İrrasyonel bir sonuç, tesadüfen var olan tüm delillere dayandırılmış olabilir. Mesela, keyfi bir şekilde su çubuğuyla su arayanın tavsiyesini reddeden dogmatikleri düşünelim. Neyse ki dogmatikler için, çubukla su aramak suyun yerini tesbit etmede bir delil değildir. Bununla birlikte dogmatikler, irrasyonel olmaya devam etmektedirler.

Aynı şekilde tamlık kaygısı, pratik aklı da etkilemiştir. Pratik kıyas, istatiksel kıyasla aynı özelliğe sahiptir. Pratik kıyası ileri sürebilmek için, birinin dikkate alacağı akli deliller üzerine derinlemesine düşünmesi gerekir. Tutarsızlıktan ari olan tek bakış açısı, var olan tüm ilgili delillerin dikkate alınmasıdır. Donald Davidson, bunu itidallik ilkesi olarak isimlendirir (1970, 41). O, iradenin zayıflığını bu ilkenin ihlali olarak analiz etmiştir. Bununla birlikte, paralel bir soru sorulabilir. İtidalli failin, var olan tüm ilgili delilleri göz önünde bulundurduğunu bilmesi gerekir mi? Veya onun gerçekten de var olan ilgili tüm delilleri göz önünde bulundurması yeterli midir?

## 10. İDEALLEŞTİRMENİN SEMAVİ ÖNYARGISI

Epistemolijistler, rasyonelliğin bilgiyle olan ilişkisi hususunda farklılaşmışlardır. Yakın tarihteki 'aşağıdan yıkarıya' epistemolojistler, aklın önemini azaltmışlardır (Dretske 1991). Bilgiyi rasyonellik-öncesi çocuk ve hayvanlara atfetme eğilimimize uyan bilgi anlayışını desteklemişlerdir. Geleneksel 'yukarıdan aşağı' epistemolojistler ise, bu tür bir atfı, metoforik ve önemsiz olarak görmüşlerdir. Yukardan aşağı'ya bilen paradigması bilimcidir.

Epistemik mantık, yukardan aşağıya doğru gelişmiştir. Olağan bilenler, mükemmel rasyonel faillerin noksan benzerleri olarak resmedilmişlerdir. Mesela Jaakko Hintikka, kendi epistemik mantığını geliştirmek için model teoriyi kullanır. Bu da otomatik bir şekilde bilenleri, mükemmel şekilde tutarlı, tam ve kendi epistemik durumlarının farkında olanlar olarak ifade etmektedir.

Eleştimenler, bilgi adına ortaya çıkan sonucun olağan kullanımı karşılamada başarısız olmasından şikâyet etmişlerdir. Mesela, Hintikka'nın doksastik mantığı, inancın birleşimlerden oluştuğu ilkesini desteklemektedir: (Bp & Bq) B (p & q). Söz konusu bu ilke, daha geniş ölçeğe uygulandığında işlevi zayıflamaktadır. D. C. Mackinson'ın (1965) önsöz paradoksunda, bir yazar kitaptaki her bir iddiasının doğruluğuna inanmaktadır. Ancak yazar kendisini yanılabilir olarak gördüğünden dolayı, iddialarının tüm birleşiminin yanlış olduğuna inanmaktadır. Eğer (Bp & Bq) B (p & q) kabul ederse, kitabındaki tüm iddialar arasındaki ilişkinin yanlışlığına hem inanacaktır hem de inanmayacaktır. Bu bağlamda, birçok filozof (Bp & Bq) B (p & q) denklemini reddecektir ve müşterek bir şekilde tutarsız inançlara sahip olmanın rasyonel olabileceği şeklinde sonuca varacaklardır.

Hintikka'nın idealleştirmesi, aynı zamanda, epistemik mantığın izaha kavuşturması umulan bazı fenomenlerin açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Mesela, döngüsel muhakeme neden kötüdür? Eğer sonuç bir öncül olarak ortaya çıkıyorsa, argüman otomatik olarak geçerlidir. Bundan dolayı standart mantık, söz konusu sorunu geçersizlik olarak açıklayamaz. Geçerçekte o, Sectus Empiricus'un tüm geçerli argümanların döngüsel olduğu iddiasını bertaraf edecek kaynaklardan mahrumdur. Öyle görünüyor ki, epistemik mantık bu meydan okumayla yüzleşecek kaynaklara sahip olmalıdır.

Bununla birlikte Hintikka'nın epistemik mantığı bize birkaç seçenek bırakmaktadır. Çıkarımın bilgilendiriciliği, hedefteki düşünürlerin öncüllere olan inançları ile sonuca olan inançsızlıkları arasındaki tutarsızlığın yansıması olarak açıklanamaz. Zira Hintikka'nın düşünürleri mükemmel şekilde tutarlıdırlar. Aynı şekilde çıkarımın bilgilendiriciliği, sonuçların açıklığa kavuşturulma süreci olarak da anlaşılamaz. Hintikka'nın düşünürleri, inandıkları şeyin tüm mantıksal sonuçlarına inanmaktadırlar.

Bilgiye ilişkin model-teorik yaklaşım, görmeye dair erken dönem geometrik teorileri andırmaktadır. Söz konusu bu teoriler, gözü bir nokta olarak ele almışlardır. Noktanın basit olmasından dolayı, gözün bu tür bir teoriyle ilişkili bir yapıya sahip olması söz konusu olamaz. Bunun sonucu olarak da, görme üzerine çalışan erken dönem araştırmacılarının hiç biri gözleri ayrıntılı bir şekilde inceleme ihtiyacı duymamıştır.

İdealleştirme, mükemmelleşme eğilimindedir. Ancak bu bir önyargı da olabilir. Crispin Wiright ve Aidan Sudbury'nin akılda geçiçi tutma ilkesinin (Eğer biliyorsan, bilmeye devam edersin) sürpriz-test paradoksunun esas yönünü oluşturduğuna dair önerilerini hatırlayalım. Onlar, paradoksun çözümünün söz konusu ilkeyi reddetmek

olduğunu önermişlerdi. Bu öneri eksiktir, zira akılda geçiçi tutmaya taahhütte bulunmaktan sakınan paradoksunun farklı versiyonları bulunmaktadır (Sorenson 1988, 320-321). Ama daha şaşırtıcı bir şekilde, sürpriz-test paradoksunun bariz bir şekilde ilkenin *muğalata* yönüne dayanan bir versiyonu bulunmaktadır. Öğrencilerin uzun bir aradan sonra bir araya geldiklerini farz edelim. Mezun öğrenciler, pardoksal sürpriz-testin olduğu ders hakkında konuşmaktalar. Mezun öğrencilerden biri, öğretmenin aynı zamanda yakın geçmişte unutulan bir testi duyurduğunu hatırlamıştır. Söz konusu bu test, tüm öğrencilerin unutacağı en son günde olacaktır. Mezun öğrenciler, testin yapıldığını hatırlamaktadırlar ancak ne zaman yapıldığını hatırlayamamaktadırlar. Daha sonra öğrencilerden biri, testin son ders gününde olması gerektiği sonucuna varır. Zira son gün, yakın geçmişte unutulan gündür. Ama diğer mezun bir öğrenci ise, hafızadan hareketle test gününü tesbit edebiliyorlarsa, gerçekte test gününü hatırladıklarını, bundan dolayı da yakın geçmişte unutulan günün test günü olamayacağına dikkat çekmiştir. Biri de, test gününün en son ders gününden bir önceki gün olduğunu ileri sürmüştür. Bu çıkarımın kendini başarısız kılan yapısı hemencecik kendini eleverir. Dolayısıyla son günden bir önceki gün de elenecektir. Her bir alternatif, benzer bir yaklaşımla elenmiştir.

Sürpriz testin geçmişle ilgili bu versiyonunun öğretici birkaç özelliği bulunmaktadır. Mezun öğreci versiyonu, her türlü Aristocu kaygıyı -paradoksun geçmişin belirsiz olduğu sonucuna götüreceği- gidermektedir (Weiss 1952). Sürpriz bir testin olduğu şeklindeki pratik hususla ilgili kaygılar bertaraf edilmiştir, zira bu tür geçmişe yönelik hatırlamama eylem odaklı değildir. Ayrıca, idealleştirme ile ilgili de bir ders bulunmaktadır. İdeal düşünürün bir tarifi olarak da epistemik mantığı resmedemeyiz. Çünkü düşünürler, farklı amaçlar için farklı şekillerde idealize edilebilirler. Mezun öğrenci versiyonunda, mezun olanların unutmadığını farz ederek failleri idealize edemeyiz. Dolayısıyla tüm bulmaca, epistemik eksiklik olgusundan kaynaklanmaktadır.

Epistemolojistler, genellikle dinç bir bakış açısıyla bilginin gelişimini ele alırlar. Bununla birlikte, bizim dahili kütüphanemiz hem kaybetmekle hem de kazanmakla yüzleşmektedir. Bazı kayıplar acıdır ancak diğerleri ise yararlıdır. Tıp sayesinde, insanoğlunun tahmini olarak sadece 17 yılını büyüme sürecinde harcadığını biliyoruz. Bunu da, bir ömür boyu performanstaki ve sağlıktaki aşamalı bozulma takip etmektedir. Rasyonel tıp, bu kaçınılmaz düşüşün akıllı yönetimine bağlıdır. Beyin ise, benzer bir melankolik genellemeye maruz kalan diğer bir organdır. Bu daha geniş bakış açısını formüle etmeye çalışan epistemik bir mantıkçı, Profesör Hintikka'dan farklı ilkeler kullanacaktır.

Amaçlara göre değişen idealleştirmenin göreceliği göz önünde bulundurulduğunda, epistemik mantıkla ilgili çoğulcu bir tutum benimsememiz gerekebilir. Ayrıca, bilgiyi atfetmede çok sayıda kurallar bulunduğu ihtimali de bulunmaktadır. Epistemik mantığın akibeti, kısmen psikologların sorumluluğundadır.

Epistemik mantıkçılar, tümdengelimsel bir sistemin çıkarımları onaylamak dışında başka işlevlerde bulunabildiği gerçeğiyle kendilerini avutabilirler. Hatta yanlış anlaşılmış epistemik mantık bile, şüphecilerin ve hasımların akli temellendirmelerini yeniden yapılandırmada bir araç olabilir. Metodolojik solipsizm doktrini, düşünürün kendi zihninin içsel özelliklerine göre tamamen anlaşılabileceğini ileri sürmektedir. Çevresi, sadece zihnini etkilediği ölçüde psikolojik olarak onunla ilişkilidir. Her ne kadar mantıksal özellikler, her hangi bir şeyden sıradan bir şekilde çıkarılabilse de (ve bundan dolayı zihnin içsel özellikleri olarak bozulmuş bir şekilde nitelenirler), metodolojik solipsizmin *ruhu*, onun inançlarının doğruluk değeri ile birlikte çıkarımlarının geçerliliğini de inkâr etmemizi önermektedir. Yorumlayıcı amaçlar için önemli olan dış görünüşlerdir.

## KAYNAKLAR


Anderson, C. Anthony (1983). "The Paradox of the Knower." *Journol of Philosophy* 80: 338–355.

Armstrong, David (1997). *A World of Stotes of Affoirs*. Cambridge: Cambridge University Press.

Austin, J. L. (1962). *Sense ond Sensibilio*. Oxford: Oxford University Press.

Bacharach, M. O. L. et al. (1997). *Epistemic Logic ond the Theory of Gomes ond Decisions*. Boston: Kluwer.

Boh, Ivan (1993). *Epistemic Logic in the Loter Middle Ages*. London: Routledge.

Burge, Tyler (1984). "Epistemic Paradox." *Journol of Philosophy* 81, no. 1: 5–29.

———. (1978a). "Buridan and Epistemic Paradox." *Philosophicol Studies* 34: 21–35. Carnap, Rudolph (1950). *The Logicol Foundotions of Probobility*. Chicago: University of Chicago Press.

Davidson, Donald (1970). "How Is Weakness of Will Possible?" in *Morol Concepts*, ed. Joel Feinberg. *Oxford Reodings in Philosophy*. New York: Oxford University Press. Dennett, Daniel (1991). *Consciousness Exploined*. Boston: Little, Brown.

Dretske, Fred (1970). "Epistemic Operators." *Journol of Philosophy* 67: 1007–1023.

———. (1991). "Two Conceptions of Knowledge: Rational vs. Reliable Belief." Grazer *Philosophiche Studien* 4: 15–30.

Ellis, Brian (1979). *Rotionol Belief Systems*. Totawa, N.J.: Rowman & Littlefield.

Fitch, Frederic (1963). "A Logical Analysis of Some Value Concepts." *Journol of Symbolic Logic* 28, no.2: 135–142.

Goldman, Alvin (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journol of Philosophy* 1976: 771–791.

Grim, Patrick (1988). "Truth, Omniscience, and the Knower." *Philosophicol Studies* 54: 9–41.

———. (1993). "Operators in the Paradox of the Knower." *Synthese* 94, no.3: 409–428. Hintikka, Jaakko (1962). *Knowledge ond Belief*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. Hocutt, Max O. (1972). "Is Epistemic Logic Possible?" *Notre Dome Journol of Formol Logic* 13, no. 4: 433–453.

Kaplan, David, and Richard Montague (1960). "A Paradox Regained." *Notre Dome Journol of Formol Logic* 1: 79–90.

Makinson, D. C. (1965). "The Paradox of the Preface." *Anolysis* 25: 205–207.

Maitzen, Stephen (1998). "The Knower Paradox and Epistemic Closure." *Synthese* 114: 337–354.

Malcolm, Norman (1963). *Knowledge ond Certointy*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

McGee, Vann, and Brian McLaughlin (1995). "Distinctions without a Difference." *Southern Journol of Philosophy* 33 (Suppl): 203–251.

McGinn, Colin (1993). *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell.

Meyer, John-Jules Ch., and W. van der Hoek (1995). *Epistemic Logic for AI ond Computer Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nelson, John (1966). "Can One Tell That He Is Awake by Pinching Himself?" *Philosophicol Studies* 17: 81–84.

Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. *Cambridge*, Mass.: Harvard University Press.

Parsons, Charles (1974). "The Liar Paradox." *Journal of Philosophical Logic* 3: 381–412. Quine, W. V. (1953). "On a So-called Paradox." *Mind* 62, no. 245: 65–67.

———. (1969). "Epistemology Naturalized." *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Read, Stephen (1995). *Thinking about Logic*. New York: Oxford University Press.

Reicher, G. M. (1969). "Perceptual Recognition as a Function of the Meaningfulness of the Stimulus Material." *Journol of Experimentol Psychology* 81: 275–280.

Russell, Bertrand (1918). "The Philosophy of Logical Atomism." in *Logic ond Knowledge*, ed. Robert Marsh. London: Great Britain, 1956. 177–281.

Schopenhaur, Arthur (1970). *Essoys and Aphorisms*. New York: Penguin.

Smullyan, Raymond (1982). *Alice in Puzzle-Lond*. New York: Morrow.

Shapiro, Lawrence (1997). "Junk Representations." *British Journol for the Philosophy of Science* 48, no. 3: 345–361.

Sorensen, Roy (1988a). *Blindspots*. Oxford: Clarendon.

———. (1988b). "Dogmatism, Junk Knowledge, and Conditionals." *Philosophicol Quorterly* 38 (Oct.): 433–454.

———. (1996). "Modal Bloopers: Why Believable Impossibilities Are Necessary." *Americon Philosophical Quorterly* 33, no. 1. (July): 247–261. Repr. in *The Philosopher's Annuol* 1996, ed. Patrick Grim, Kenneth Baynes, and Gary Mar. Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1998, vol. 19.

———. (1998). "Yablo's Paradox and Kindred Infinite Liars." *Mind* 107 (Jan.): 137–155.

———. (1999). "Infinite 'Backward' Induction Arguments." *Pocific Philosophicol Quarterly* 80, no. 3: 278–283.

———. (2001). *Vogueness ond Contradiction*. Oxford: Oxford University Press. Tymoczko, Thomas (1984). "An Unsolved Puzzle about Knowledge." *Philosophicol Quorterly* 34: 437–458.

Unger, Peter (1968). "An Analysis of Factual Knowledge." *Journal of Philosophy* 65, no. 6:157–170.

———. (1975). *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon.

Vogel, Jonathan (1990). "Are There Counterexamples to the Closure Principle?" in *Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism*, ed. Michael D. Roth and Glenn Ross. Dordrecht: Kluwer. 13–27.

Weiss, Paul (1952). "The Prediction Paradox." *Mind* 61: 265–269.

Wheeler, D. D. (1970). "Processes in Word Recognition." *Cognitive Psychology* 1: 59–85.

Williams, John (1979). "Moore's Problem: One or Two?" *Analysis* 39: 141–142. Williamson, Timothy (1994). *Vogueness*. London: Routledge.

———. (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

20. BÖLÜM

Paul K. Moser

# EPİSTEMOLOJİ BİYOGRAFİSİ

## GENEL ÇALIŞMALAR


Achinstein, Peter, ed. *The Concept of Evidence*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Alcoff, Linda, and Elizabeth Potter, eds. *Feminist Epistemologies*. London: Routledge, 1993.

Almeder, Robert. *Blind Realism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

Alston, William P. *Epistemic Justification*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

---. "Meta-Ethics and Meta-Epistemology." In *Values and Morals*, pp. 275–297. Edited by A. I. Goldman and J. Kim. Dordrecht: Reidel, 1978.

---. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

---. "The Role of Reason in the Regulation of Belief." In *Rationality in the Calvinian Tradition*, pp. 135–170. Edited by N. Wolterstorff et al. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

Antony, Louise, and Charlotte Witt, eds. *A Mind of One's Own*. Boulder, Colo.: Westview, 1992.

Armstrong, David M. *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Audi, Robert. *The Architecture of Reason*. New York: Oxford University Press, 2001.

---. *Epistemology*. London: Routledge, 1998.

---. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.

---. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

---, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; 2d ed., 1999.

Aune, Bruce. *Knowledge, Mind, and Nature*. New York: Random House, 1967.

———. *Knowledge of the External World*. London: Routledge, 1991.

Axtell, Guy, ed. *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.

Ayer, A. J. *Probability and Evidence*. New York: Columbia University Press, 1972.

———. *The Problem of Knowledge*. Baltimore: Penguin, 1956.

Baergen, Ralph. *Contemporary Epistemology*. New York: Harcourt Brace, 1995.

BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Butchvarov, Panayot. *The Concept of Knowledge*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970.

Campbell, Richmond. *Illusions of Paradox: A Feminist Epistemology Naturalized*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

Carruthers, Peter. *Human Knowledge and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Cassam, Quassim, ed. *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Chisholm, Roderick M. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

———. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

———. *Theory of Knowledge*, 1st ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966; 2d ed., 1977; 3d ed., 1989.

Chisholm, Roderick, and Robert Swartz, eds. *Empirical Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.

Clay, Marjorie, and Keith Lehrer, eds. *Knowledge and Skepticism*. Boulder, Colo.: Westview, 1989.

Coady, C. A. J. *Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Code, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: Brown University Press/ University Press of New England, 1987.

Coffa, J. Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Cornman, James W. *Perception, Common Sense, and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975.

Craig, Edward. *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985.

———, ed. *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Dancy, Jonathan, and Ernest Sosa, eds. *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1992.

Danto, Arthur. *Analytical Philosophy of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

DePaul, Michael, and William Ramsey, eds. *Rethinking Intuition*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

DeVries, Willem, and Timm Triplett. *Knowledge, Mind, and the Given*. Indianapolis: Hackett, 2000.

Dicker, Georges. *Perceptual Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1980.

Dretske, Fred I. *Seeing ond Knowing*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Fairweather, Abrol, and Linda Zagzebski, eds. *Virtue Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2001.

Fales, Evan. *A Defense of the Given*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

Feldman, Richard and Earl Conee. "Evidentialism." *Philosophicol Studies* 48 (1985): 15–34.

Reprinted in P. K. Moser and Arnold vander Nat, eds., *Humon Knowledge,* pp. 334–345. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Firth, Roderick. *In Defense of Rodicol Empiricism*. Edited by John Troyer. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

Foley, Richard. *Intellectuol Trust in Oneself ond Others*. New York: Cambridge University Press, 2001.

———. *The Theory of Epistemic Rotionolity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

———. *Working Without o Net*. New York: Oxford University Press, 1993.

French, Peter, et al., eds. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, *Studies in Epistemology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Fumerton, Richard. *Metophysicol ond Epistemologicol Problems of Perception*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985.

———. *Metoepistemology ond Skepticism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.

Gardner, Howard. *The Mind's New Science*. New York: Basic, 1985; expanded ed., 1987.

Ginet, Carl. "The Justification of Belief: A Primer." In *Knowledge ond Mind*. Edited by C. Ginet and S. Shoemaker. Oxford: Oxford University Press, 1983.

———. *Knowledge, Perception, ond Memory*. Dordrecht: Reidel, 1975.

Goldman, Alvin I. *Epistemology ond Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

———. *Knowledge in o Sociol World*. New York: Oxford University Press, 1999.

———. *Lioisons*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

———. *Pothwoys of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001.

Greco, John. "Two Kinds of Intellectual Virtue." *Philosophy ond Phenomenologicol Reseorch* 60 (2000): 179–184.

———. "Virtue Epistemology and the Relevant Sense of 'Relevant Responsibility'." *Southern Journol of Philosophy* 32 (1993): 61–77.

———. "Virtues and Vices in Virtue Epistemology." *Conodion Journol of Philosophy* 23 (1993): 413–432.

Greco, John, and Ernest Sosa, eds. *The Blockwell Guide to Epistemology*. Malden, Mass.: Blackwell, 1999.

Griffiths, A. P., ed. *Knowledge ond Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Grossmann, Reinhardt. *The Fourth Woy*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Haack, Susan. *Evidence ond Inquiry*. Oxford: Blackwell, 1994.

———. "Theories of Knowledge: An Analytic Framework." *Proceedings of the Aristotelion Society* 83 (1983): 143–157.

Hamlyn, D. W. *The Theory of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971.

Harman, Gilbert. *Chonge In View*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.

———. *Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

Hetherington, Stephen. *Epistemology's Porodox*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

Hill, Thomas. *Contemporory Theories of Knowledge*. New York: Macmillan, 1961.

Hintikka, Jaakko. *Knowledge ond Belief*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962.

———. *Knowledge ond the Known,* 2d ed. Dordrecht: Kluwer, 1991.

Hirsch, Eli. *Dividing Reolity*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hirst, R.J., ed. *Perception ond the External World*. New York: Macmillan, 1965.

Jeffrey, Richard C. *The Logic of Decision,* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Kaplan, Mark. *Decision Theory as Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Kitcher, Philip. *The Advancement of Science*. New York: Oxford University Press, 1993.

Kornblith, Hilary, ed. *Epistemology: Internolism ond Externolism*. Malden, Mass.: Blackwell, 2001.

Kulp, Christopher, ed. *Realism/Antirealism ond Epistemology*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997.

Kvanvig, Jonathan. *The Intellectual Virtues ond the Life of the Mind*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

———, ed. *Warront in Contemporory Epistemology*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

Lehrer, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon, 1974.

———. *Self-Trust*. Oxford: Clarendon, 1997.

———. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

Levi, Isaac. *The Enterprise of Knowledge*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980.

Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge ond Voluotion*. LaSalle, Ill.: Open Court, 1946.

Lycan, William. *Judgment ond Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Malcolm, Norman. *Knowledge ond Certainty*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.

McGinn, Colin. *Knowledge ond Reolity: Selected Essoys*. Oxford: Clarendon, 1999.

Meyers, Robert. *The Likelihood of Knowledge*. Dordrecht: Kluwer, 1988.

Montmarquet, James. *Epistemic Virtue ond Doxostic Responsibility*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993.

Moser, Paul K. *Empiricol Justificotion*. Dordrecht: Reidel, 1985.

———. *Knowledge ond Evidence*. New York: Cambridge University Press, 1989.

———. *Philosophy ofter Objectivity*. New York: Oxford University Press, 1993.

———. "Epistemology (1900–Present)." In John Canfield, ed., *Routledge History of Philosophy*, vol. 10, *Philosophy of the English Speoking World in the 20th Century*. London: Routledge, 1996.

———, ed. *Empiricol Knowledge*, 2d ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

———, ed. *Rotionolity in Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Moser, Paul K., J. D. Trout, and D. H. Mulder. *The Theory of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1998.

Moser, Paul K., and Arnold VanderNat, eds. *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 1987; 2d ed., 1995; 3d ed., 2002.

Nagel, Ernest, and Richard Brandt, eds. *Meaning and Knowledge*. New York: Harcourt, Brace & World, 1965.

Pappas, G. S., ed. *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1979.

Pappas, G. S. and Marshall Swain, eds. *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

———. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Pollock, John L. *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1986; 2d ed. (with J. Cruz), 1999.

———. *Knowledge and Justification*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.

Popper, Karl. *Objective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Quine, W. V. *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Quine, W. V., and J. S. Ullian, *The Web of Belief*, 2d ed. New York: Random House, 1978.

Roth, Michael, and Leon Galis, eds. *Knowing: Essays in the Analysis of Knowledge*. New York: Random House, 1970.

Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon & Schuster, 1948.

Schlesinger, George N. *The Range of Epistemic Logic*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1985.

Schmitt, Frederick. *Knowledge and Belief*. London: Routledge, 1992.

———, ed. *Sociolizing Epistemology*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994.

Sellars, Wilfrid. *Science, Perception, and Reality*. Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1991.

———. *The Metaphysics of Epistemology*. Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1989.

Shope, Robert. "The Conditional Fallacy in Contemporary Philosophy." *Journal of Philosophy* 75 (1978): 397–413.

Sintonen, Matti, ed. *Knowledge and Inquiry: Essays on Jaakko Hintikka's Epistemology and Philosophy of Science*. Amsterdam: Rodopi, 1997.

Sorensen, Roy. *Thought Experiments*. New York: Oxford University Press, 1998.

Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective*. New York: Cambridge University Press, 1991.

———, ed., *Knowledge and Justification*. Aldershot, U.K.: Dartmouth, 1994.

Sosa, Ernest, and Jaegwon Kim, eds. *Epistemology*. Malden, Mass.: Blackwell, 2000.

Stalnaker, Robert C. *Inquiry*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.

Steup, Matthias, ed. *Knowledge, Truth, and Duty*. New York: Oxford University Press, 2001.

Stich, Stephen. *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

Stroll, Avrum, ed. *Epistemology*. New York: Harper & Row, 1967.

Stroud, Barry. *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press, 2000.

Swain, Marshall. *Reasons and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.

Swartz, R.J., ed. *Perceiving, Sensing, and Knowing*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Tomberlin, James, ed. *Philosophical Perspectives*, vol. 2, *Epistemology*. Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1988.

---, ed. *Philosophical Perspectives*, vol. 13, Epistemology. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1999.

Williams, Michael. *Problems of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001.

## A PRİORİ BİLGİ

Benacerraf, Paul, and Hilary Putnam, eds. *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964.

Bennett, Jonathan. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Blackburn, Simon, ed. *Meaning, Reference, and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

BonJour, Laurence. *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of "A Priori" Justification*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Casullo, Albert, ed. *A Priori Knowledge*. Aldershot, U.K.: Ashgate, 1999.

---. *A Priori Justification*. New York: Oxford University Press, forthcoming.

---. "Actuality and the A Priori". *Australasian Journal of Philosophy* 66 (1988): 390- 402.

---. "Necessity, Certainty, and the 'A Priori'." *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988): 43-66.

---. "Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge." *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988): 187-213.

Harris, J. F., and R. H. Severens, eds. *Analyticity: Selected Readings*. Chicago: Quadrangle, 1970.

Kitcher, Philip. *The Nature of Mathematical Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1983.

---. "A Priori Knowledge." *Philosophical Review* 76 (1980): 3-23.

---. "Apriority and Necessity." *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980): 89-101.

Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

---. "Identity and Necessity." In *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, pp. 66-101. Edited by S. P. Schwartz. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.

---. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge and Valuation*, chaps. 3-6. La Salle, Ill.: Open Court, 1946.

---. *Mind and the World Order*, chaps. 7-9. New York: Scribner's, 1929.

---. "A Pragmatic Conception of the A Priori." *Journal of Philosophy* 20 (1923): 169- 177. Reprinted in *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, pp. 231-239. Edited by J. D. Goheen and J. L. Mothershead. Stanford: Stanford University Press, 1970.

Moser, Paul K., ed. *A Priori Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Pap, Arthur. *The A Priori in Physical Theory*. New York: King's Crown, 1946.

---. *Semantics and Necessary Truth*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958.

Pasch, Alan. *Experience and the Analytic: A Reconsideration of Empiricism*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Price, H. H. *Thinking and Experience*, 2d ed. London: Hutchinson, 1969.

Putnam, Hilary. "The Analytic and the Synthetic." In Putnam, *Mind, Language, and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2, pp. 33-69. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

---. "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine." In *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4, pp. 423-441. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979.

---. "There Is at Least One A Priori Truth." *Erkenntnis* 13 (1978): 153-70. Reprinted in Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, Vol. 3, pp. 98-114. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

---. " 'Two Dogmas' Revisited." In Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, pp. 87-97. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Quine, W. V. "Carnap and Logical Truth." In Quine, *The Ways of Paradox*, pp. 100-125. New York: Random House, 1966.

---. "The Ground of Logical Truth." In Quine, *Philosophy of Logic*, chap. 7. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.

---. "Truth by Convention." In Quine, *The Ways of Paradox*, pp. 70-99. New York: Random House, 1966.

---. "Two Dogmas of Empiricism." In Quine, *From a Logical Point of View*, 2d ed. New York: Harper & Row, 1963.

---. "Two Dogmas in Retrospect." *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991): 265-274.

Resnik, M. D. *Frege and the Philosophy of Mathematics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980.

Rosenthal, Sandra. *The Pragmatic A Priori: A Study in the Epistemology of C. I. Lewis*. St. Louis, Green, 1976.

Sleigh, R. C., ed. *Necessary Truth*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972.

Steiner, Mark. *Mathematical Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1975.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3d ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978.

Wright, Crispin. *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

## EPİSTEMİK TEMELCİLİK

Almeder, Robert F. "Basic Knowledge and Justification." *Canadian Journal of Philosophy* 13 (1983): 115-28.

Alston, William P. *Epistemic Justification*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

---. "Plantinga's Religious Epistemology." In *Alvin Plantinga*, pp. 287-309. Edited by J. E. Tomberlin and P. van Inwagen. Dordrecht: Reidel, 1985.

---. "Some Remarks on Chisholm's Epistemology." *Noûs* 14 (1980): 565-586.

Annis, David B. "Epistemic Foundationalism." *Philosophical Studies* 31 (1977): 345–352.

Armstrong, David M. *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Audi, Robert. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Ayer, A. J. "Basic Propositions." In *Philosophical Analysis*, pp. 60–74. Edited by M. Black. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1950. Reprinted in Ayer, *Philosophical Essays*. London: Macmillan, 1965.

———. *The Foundations of Empirical Knowledge*. New York: Macmillan, 1940.

BonJour, Laurence. "Externalist Theories of Empirical Knowledge." In *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5: *Studies in Epistemology*, pp. 53–74. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

———. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Chisholm, Roderick. "The Directly Evident." In *Justification and Knowledge*, pp. 115–127. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

———. "On the Nature of Empirical Evidence." In *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 253–278. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. *Theory of Knowledge*, 1st ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966; 2d ed., 1977; 3d ed., 1989.

———. "Theory of Knowledge in America." In Chisholm, *The Foundations of Knowing*, pp. 109–196. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

———. "A Version of Foundationalism." In Chisholm, *The Foundations of Knowing*, pp. 3–32. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Churchland, Paul M. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, chap. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Cornman, James W. "Foundational versus Nonfoundational Theories of Empirical Justification." *American Philosophical Quarterly* 14 (1977); 287–297. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 229–252. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. *Skepticism, Justification, and Explanation*. Dordrecht: Reidel, 1980.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, chaps. 4 and 5. Oxford: Blackwell, 1985.

DePaul Michael, ed. *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.

Foley, Richard. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

———. *Working without a Net*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Fumerton, Richard. *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.

———. *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*, chap. 2. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985.

Goldman, Alan H. *Empirical Knowledge*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1988.

———. "Epistemic Foundationalism and the Replaceability of Ordinary Language." *Journal of Philosophy* 79 (1982): 136–154.

Heidelberger, Herbert. "Chisholm's Epistemic Principles." *Noûs* 3 (1969): 73–82.

Heil, John. "Foundationalism and Epistemic Rationality." *Philosophical Studies* 42 (1982): 179–188.

Kornblith, Hilary. "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory." *Journal of Philosophy* 72 (1980): 597–612. Reprinted in *Naturalizing Epistemology*, pp. 115–128. Edited by H. Kornblith. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge and Valuation*, chaps. 7 and 8. LaSalle, Ill.: Open Court, 1946.

———. "The Given Element in Empirical Knowledge." *Philosophical Review* 61 (1952): 168–175.

———. *Mind and the World Order*. New York: Scribner's, 1929.

McGrew, Timothy. *The Foundations of Knowledge*. Lanham, Md.: Littlefield Adams, 1995.

Moser, Paul K. "A Defense of Epistemic Intuitionism." *Metaphilosophy* 15 (1984): 196–209.

———. *Empirical Justification*, chaps. 4 and 5. Dordrecht: Reidel, 1985.

———. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. *Philosophy after Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Pastin, Mark. "Lewis' Radical Foundationalism." *Noûs* 9 (1975): 407–420.

———. "Modest Foundationalism and Self-Warrant." In *American Philosophical Quarterly Monograph Series, No. 9: Studies in Epistemology*, pp. 141–149. Edited by N. Rescher. Oxford: Blackwell, 1975. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 279–288. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1986; 2d ed. (with J. Cruz), 1999.

———. *Knowledge and Justification*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.

———. "A Plethora of Epistemological Theories." In *Justification and Knowledge*, pp. 93–113. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

Quinton, Anthony. "The Foundations of Knowledge." In *British Analytic Philosophy*, pp. 55–86. Edited by Bernard Williams and Alan Montefiore. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

———. *The Nature of Things*, chap. 8. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, part 2. New York: Simon & Schuster, 1948.

———. *An Inquiry into Meaning and Truth*, chaps. 9 and 10. New York: Norton, 1940.

———. "On Verification." *Proceedings of the Aristotelian Society* 38 (1937–1938), 1–15.

Scheffler, Israel. *Science and Subjectivity*, 2d ed., chaps. 2 and 5. Indianapolis: Hackett, 1982.

Sellars, Wilfrid. "Does Empirical Knowledge Have a Foundation?" in *Empiricism and the Philosophy of Mind. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, pp. 293–300. Edited by H. Feigl and M. Scriven. Minneapolis: University of Minnesota Press,1956. Reprinted in Sellars, *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Strawson, Peter F. "Does Knowledge Have Foundations?." In *Teorema, Mono. 1: Conocimientoy Creencia*, pp. 99–110. Universidad de Valencia, 1974.

Swain, Marshall. "Cornman's Theory of Justification." *Philosophical Studies* 41 (1982): 129–148.

---. *Reasons and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.

Van Cleve, James. "Epistemic Supervenience and the Circle of Belief." *The Monist* 68 (1985): 90–104.

---. "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle." *Philosophical Review* 88 (1979): 55–91.

## EPİSTEMİK BAĞDAŞIMCILIK

Audi, Robert. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Bender, John, ed. *The Current State of the Coherence Theory*. Dordrecht: Kluwer, 1989.

Blanshard, Brand. *The Nature of Thought*, vol. 2, chaps. 25–27. London: Allen & Unwin, 1939.

BonJour, Laurence. "The Coherence Theory of Empirical Knowledge." *Philosophical Studies* 30 (1976): 281–312.

---. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, chaps. 8 and 9. Oxford: Blackwell, 1985.

---. "On Coherence Theories of Justification: Can an Empiricist be a Coherentist?." *American Philosophical Quarterly* 21 (1984): 359–365.

Davidson, Donald. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." In *Kant oder Hegel*, pp. 423–438. Edited by Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

Firth, Roderick. "Coherence, Certainty, and Epistemic Priority." *Journal of Philosophy* 61 (1964), 545–557.

Harman, Gilbert. *Change In View*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.

---. "Knowledge, Inference, and Explanation." *American Philosophical Quarterly* 5 (1968): 164–173.

---. "Knowledge, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 67 (1970): 841–855.

---. *Thought*, chap. 8. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

Lehrer, Keith. "Justification, Explanation, and Induction." In *Induction, Acceptance, and Rational Belief*, pp. 100–33. Edited by M. Swain. Dordrecht: Reidel, 1970.

---. *Knowledge*, chaps. 7 and 8. Oxford: Clarendon, 1974.

---. "The Knowledge Cycle." *Noû s* 11 (1977): 17–26.

---. "Knowledge, Truth, and Ontology." In *Language and Ontology: Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium*, pp. 201–211. Edited by W. Leinfellneret al. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1982.

---. "Self-Profile." In *Keith Lehrer*, pp. 3–104. Edited by R. J. Bogdan. Dordrecht: Reidel, 1981.

---. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

Lehrer, Keith, and Stewart Cohen. "Justification, Truth, and Coherence." *Synthese* 55 (1983): 191–208.

Lemos, Noah. "Coherence and Epistemic Priority." *Philosophical Studies* 41 (1982): 299–316.

Moser, Paul K. *Empirical Justification*, chap. 3. Dordrecht: Reidel, 1985.

———. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Pastin, Mark. "Social and Anti-Social Justification: A Study of Lehrer's Epistemology." In *Keith Lehrer*, pp. 205–222. Dordrecht: Reidel, 1981.

Rescher, Nicholas. "Blanshard and the Coherence Theory of Truth." In *The Philosophy of Brand Blanshard*, pp. 574–588. Edited by P. Schilpp. LaSalle, Ill.: Open Court, 1980.

———. *Cognitive Systematization*. Oxford: Blackwell, 1979.

———. *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Clarendon, 1973.

———. "Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization." *Journal of Philosophy* 71 (1974): 695–708.

———. *A System of Pragmatic Idealism*, 3 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991–1994.

———. "Truth as Ideal Coherence." *Review of Metaphysics* 38 (1985): 795–806.

Sellars, Wilfrid. "Epistemic Principles." In *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, pp. 332–348. Edited by H.-N. Castaneda. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

———. "Givenness and Explanatory Coherence." *Journal of Philosophy* 70 (1973): 612–624.

———. "More on Givenness and Explanatory Coherence." In *Justification and Knowledge*, pp. 169–181. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

Sosa, Ernest. "Circular Coherence and Absurd Foundations." In *A Companion to Inquiries into Truth and Interpretation*. Edited by E. Lepore. Oxford: Blackwell, 1985.

———. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

## EPİSTEMİK BAĞLAMCILIK

Airaksinen, Timo. "Contextualism: A New Theory of Epistemic Justification." *Philosophia* 12 (1982): 37–50.

Annis, David. "The Social and Cultural Component of Epistemic Justification: A Reply." *Philosophia* 12 (1982): 51–55.

Morawetz, Thomas. *Wittgenstein and Knowledge*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1978.

Moser, Paul K. *Empirical Justification*, chap. 2. Dordrecht: Reidel, 1985.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, chap. 7. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

———. "From Epistemology to Hermeneutics." In *Acta Philosophica Fennica*, vol. 30, *The Logic and Epistemology of Scientific Change*. Edited by I. Niiniluoto and R. Tuomela. Amsterdam: North-Holland, 1978.

Schmitt, Frederick, ed. *Socializing Epistemology*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994.

Shiner, Roger. "Wittgenstein and the Foundations of Knowledge." *Proceedings of the Aristotelian Society* 78 (1977–78): 103–124.

Sosa, Ernest. "On Groundless Belief." *Synthese* 43 (1979): 453–460.

Williams, Michael. "Coherence, Justification, and Truth." *Review of Metophysics* 34 (1980): 243–272.

———. *Groundless Belief*. Oxford: Blackwell, 1977; 2d ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

———. *Unnatural Doubts*. Oxford: Blackwell, 1991.

Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright. Oxford: Blackwell, 1969.

## EPİSTEMİK GÜVENİLİRCİLİK

Armstrong, David M. *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

———. "Self-Profile." In *D. M. Armstrong*, pp. 30–37. Edited by R. Bogdan. Dordrecht: Reidel, 1984.

Audi, Robert. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BonJour, Laurence. "Externalist Theories of Empirical Knowledge." In *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, *Studies in Epistemology*, pp. 53–73. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Cohen, Stewart. "Justification and Truth." *Philosophical Studies* 46 (1984): 279–295.

Dretske, Fred I. "Conclusive Reasons." *Australasian Journal of Philosophy* 49 (1971): 1–22. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 41–60. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. "The Pragmatic Dimension of Knowledge." *Philosophical Studies* 40 (1981): 363– 378.

———. *Knowledge and the Flow of Information*, chaps. 4 and 5. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981.

———. "Precis of *Knowledge and the Flow of Information*." *Behavioral and Brain Sciences* 6 (1983): 55–63.

Feldman, Richard. "Reliability and Justification." *The Monist* 68 (1985): 159–174.

Feldman, Richard and Earl Conee. "Evidentialism." *Philosophical Studies* 48 (1985): 15–34.

Firth, Roderick. "Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental." In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55 (1981): 5–23.

Foley, Richard. "What's Wrong with Reliabilism?" *The Monist* 68 (1985): 188–202.

Friedman, Michael. "Truth and Confirmation." *Journal of Philosophy* 76 (1979): 361–382. Reprinted in *Naturalizing Epistemology*, pp. 147–168. Edited by H. Kornblith. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

Ginet, Carl. "*Contra* Reliabilism." *The Monist* 68 (1985): 175–187.

Goldman, Alvin I. "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73 (1976): 771–791. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 120–145. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

---. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

---. "The Internalist Conception of Justification." In *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 5, *Studies in Epistemology*, pp. 27–52. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

---. *Liaisons*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

---. "What Is Justified Belief?" In *Justification and Knowledge*, pp. 1–23. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

Heil, John. "Reliability and Epistemic Merit." *Australasian Journal of Philosophy* 62 (1984): 327–338.

Kornblith, Hilary. "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory." *Journal of Philosophy* 72 (1980): 597–612.

---. "Ever Since Descartes." *The Monist* 68 (1985): 264–276.

---. "Justified Belief and Epistemically Responsible Action." *Philosophical Review* 92 (1983): 33–48.

---. "The Psychological Turn." *Australasian Journal of Philosophy* 60 (1982): 238–253.

---, ed. *Naturalizing Epistemology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.

Kvanvig, Johathan. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

Lycan William G. "Armstrong's Theory of Knowing." In *D. M. Armstrong*, pp. 139–160. Edited by R. Bogdan. Dordrecht: Reidel, 1984.

---. *Judgment and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Montmarquet, James. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993.

Moser, Paul K. *Empirical Justification*, chap. 4 and appendix. Dordrecht: Reidel, 1985.

---. "Knowledge without Evidence." *Philosophia* 15 (1985): 109–116.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*, chap. 3. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Pappas, George S. "Non-Inferential Knowledge." *Philosophia* 12 (1982): 81–98.

Pastin, Mark. "Knowledge and Reliability: A Critical Study of D. M. Armstrong's *Belief, Truth, and Knowledge*." *Metaphilosophy* 9 (1978): 150–162.

---. "The Multi-perspectival Theory of Knowledge." In *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 5, *Studies in Epistemology*, pp. 97–111. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1986; 2d ed. (with J. Cruz), 1999.

---. "Reliability and Justified Belief." *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984): 103– 114.

Schmitt, Frederick F. "Justification as Reliable Indication or Reliable Process." *Philosophical Studies* 40 (1981): 409–417.

---. *Knowledge and Belief*. London: Routledge, 1992.

---. "Knowledge as Tracking." *Topoi* 4 (1985): 73–80.

---. "Knowledge, Justification, and Reliability." *Synthese* 55 (1983): 209–229.

---. "Reliability, Objectivity, and the Background of Justification." *Australosian Journal of Philosophy* 62 (1984): 1-15.

Shope, Robert K. "Cognitive Abilities, Conditionals, and Knowledge: A Response to Nozick." *Journal of Philosophy* 81 (1984): 29-47.

Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Swain, Marshall. "Justification and the Basis of Belief." In *Justification and Knowledge*, pp. 25-49. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

---. "Justification and Reliable Belief." *Philosophical Studies* 40 (1981): 389-407.

--- "Justification, Reasons, and Reliability." *Synthese* 64 (1985): 69-92.

---. *Reasons and Knowledge*, chap. 4. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.

Van Cleve, James. "Reliability, Justification, and the Problem of Induction." In *Midwest Studies in Philosophy, vol. 9*, pp. 555-567. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

## DOĞALLAŞTIRILMIŞ EPİSTEMOLOJİ

Almeder, Robert. *Harmless Naturalism*. Chicago: Open Court, 1998.

---. "On Naturalizing Epistemology." *American Philosophical Quarterly* 27 (1990): 263- 279.

Bogen, James. "Traditional Epistemology and Naturalistic Replies to its Skeptical Critics." *Synthese* 64 (1985): 195-223.

Boyd, Richard. "Scientific Realism and Naturalistic Epistemology." In *PSA* 80 (1982), vol. 2. East Lansing, Mich.: Philosophy of Science Association.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, chap. 15. Oxford: Blackwell, 1985.

Devitt, Michael. *Realism and Truth*, chap. 5. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984; 2d ed., 1991.

Goldman, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

---. "Epistemology and the Psychology of Belief." *The Monist* 61 (1978): 525-535.

---. "Epistemology and the Theory of Problem Solving." *Synthese* 55 (1983): 21-48.

---. *Liaisons*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

---. "The Relation between Epistemology and Psychology." *Synthese* 64 (1985): 29- 68.

---. "Varieties of Cognitive Appraisal." *Noû s* 13 (1979): 23-38.

Haack, Susan. "The Relevance of Psychology to Epistemology." *Metaphilosophy* 6 (1975): 161-176.

Kitcher, Philip. "The Naturalists Return." *Philosophical Review* 101 (1992): 53-114.

Kornblith, Hilary, ed. *Naturalizing Epistemology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985; 2d ed., 1994.

Lycan, William G. "Epistemic Value." *Synthese* 64 (1985): 137-164.

Moser, Paul K., and David Yandell. "Against Naturalizing Rationality." In Gerhard

Preyer and Georg Peter, eds. *The Contextualization of Rationality*, pp. 81-94. Paderborn: Mentis, 2000.

Putnam, Hilary. "Why Reason Can't Be Naturalized." In Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, pp. 229–247. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Quine, W. V. "The Nature of Natural Knowledge." In *Mind and Language: Wolfson College Lectures*, pp. 67–81. Edited by S. Guttenplan. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, chap. 5. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

Siegel, Harvey. "Empirical Psychology, Naturalized Epistemology, and First Philosophy." *Philosophy of Science* 51 (1984): 667–676.

———. "Justification, Discovery, and the Naturalizing of Epistemology." *Philosophy of Science* 47 (1980): 297–321.

———. "Naturalism, Instrumental Rationality, and the Normativity of Epistemology." In Gerhard Preyer and Georg Peter, eds. *The Contextualization of Rationality*, pp. 95– 107. Paderborn: Mentis, 2000.

Sosa, Ernest. "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized." *Synthese* 55 (1983): 49–72.

Stroud, Barry. "The Significance of Naturalized Epistemology." In *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 6, *Analytic Philosophy*, pp. 455–471. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. Reprinted in *Naturalizing Epistemology*, pp. 71–89. Edited by H. Kornblith. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

———. *The Significance of Philosophical Scepticism*, chap. 6. Oxford: Clarendon, 1984.

Swain, Marshall. "Epistemics and Epistemology." *Journal of Philosophy* 75 (1978): 523–525.

## GETTİER SORUNU

Audi, Robert. "Defeated Knowledge, Reliability, and Justification." In *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, *Studies in Epistemology*, pp. 75–95. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Chisholm, Roderick M. "Knowledge as Justified True Belief." In Chisholm, *The Foundations of Knowing*, pp. 43–49. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, chap. 2. Oxford: Blackwell, 1985.

Dretske, Fred I. "Conclusive Reasons." *Australasian Journal of Philosophy* 49 (1971): 1– 22.

Feldman, Richard. "An Alleged Defect in Gettier Counter-Examples." *Australasian Journal of Philosophy* 52 (1974): 68–69.

Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?." *Analysis* 23 (1963): 121–123.

Goldman, Alvin. "A Causal Theory of Knowing." *Journol of Philosophy* 64 (1967): 357– 372. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 67–86. Edited by G. S.

Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73 (1976): 771–791. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 120–45.

Harman, Gilbert. "Knowledge, Inference, and Explanation." *American Philosophical Quarterly* 5 (1968): 164–173.

———. "Knowledge, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 67 (1970): 841–855.

———. "Reasoning and Evidence One Does Not Possess." In *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 5, *Studies in Epistemology*, pp. 163–182. Edited by P. French et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

———. *Thought*, chaps. 7–9. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

Kaplan, Mark. "It's Not What You Know That Counts." *Journal of Philosophy* 82 (1985): 350–363.

Klein, Peter D. "Knowledge, Causality, and Defeasibility." *Journal of Philosophy* 73 (1976): 792–812.

———. "A Proposed Definition of Propositional Knowledge." *Journal of Philosophy* 68 (1971): 471–482.

———. "Misleading Evidence and the Restoration of Justification." *Philosophical Studies* 37 (1980): 81–89.

———. "Real Knowledge." *Synthese* 55 (1983): 143–164.

Lehrer, Keith. "The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge." In *Justification and Knowledge*, pp. 65–78. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

———. *Knowledge*, chap. 9. Oxford: Clarendon, 1974.

———. "Self-Profile." In *Keith Lehrer*, pp. 3–104. Edited by R. Bogdan. Dordrecht: Reidel, 1981.

———. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

Moser, Paul K. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. "Propositional Knowledge." *Philosophical Studies* 52 (1987): 91–114. Reprinted in Ernest Sosa, ed., *Knowledge and Justification*, vol. 1, pp. 99–124. Aldershort, U.K.: Dartmouth, 1994.

Roth, Michael D, and Leon Galis, eds. *Knowing: Essays in the Analysis of Knowledge*. New York: Random House, 1970.

Shope, Robert K. *The Analysis of Knowing*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

———. "Knowledge and Falsity." *Philosophical Studies* 36 (1979): 389–405.

———. "Knowledge as Justified Belief in a True, Justified Proposition." *Philosophy Research Archives* 5 (1979): 1–36.

Slaght, Ralph. "Is Justified True Belief Knowledge?: A Selective Critical Survey of Recent Work." *Philosophy Research Archives* 3 (1977): 1–135.

Sosa, Ernest. "How Do You Know?." *American Philosophical Quarterly* 11 (1974): 113–122. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 184–205. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. "Epistemic Presupposition." In *Justification and Knowledge*, pp. 79–92. Edited by G. S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.

Swain, Marshall. "Epistemic Defeasibility." *American Philosophical Quarterly* 11 (1974): 15–25. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 160–183. Edited by G. S. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

———. "Knowledge, Causality, and Justification." *Journal of Philosophy* 69 (1972): 291–300. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 87–99.

———. *Reasons and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.

---. "Reasons, Causes, and Knowledge." *Journal of Philosophy* 75 (1978): 229–249.

Thalberg, Irving. "In Defense of Justified True Belief." *Journal of Philosophy* 66 (1969):794–803.

Williams, Michael. "Inference, Justification, and the Analysis of Knowledge." *Journal of Philosophy* 75 (1978): 249–263.

## EPİSTEMOLOJİK ŞÜPHECİLİK

Amico, Robert. *The Problem of the Criterion*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1993.

Brueckner, Anthony L. "Skepticism and Epistemic Closure." *Philosophical Topics* 13 (1985): 89–117.

Burnyeat, Myles, ed. *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Butchvarov, Panayot. *Skepticism about the External World*. New York: Oxford University Press, 1998.

Chisholm, Roderick M. "The Problem of the Criterion." In Chisholm, *The Foundations of Knowing*, pp. 61–75. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Clay, Marjorie, and Keith Lehrer, eds. *Knowledge and Skepticism*. Boulder, Colo.: Westview, 1989.

Cornman, James W. *Skepticism, Justification, and Explanation*. Dordrecht: Reidel, 1980.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, chap. 1. Oxford: Blackwell, 1985.

DeRose, Keith, and Ted Warfield, eds. *Skepticism*. New York: Oxford University Press, 1999.

Floridi, Luciano. *Scepticism and the Foundation of Epistemology*. Leiden: Brill, 1996.

Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Foley, Richard. *Working without a Net*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

---. Review of Peter Klein's *Certainty: A Refutation of Scepticism*. *Philosophy & Phenomenological Research* 4 (1984).

Fumerton, Richard. *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.

Greco, John. *Putting Skeptics in their Place*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Hilpinen, Risto. "Skepticism and Justification." *Synthese* 55 (1983): 165–174.

Huemer, Michael. *Skepticism and the Veil of Perception*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.

Johnson, Oliver. "Ignorance and Irrationality: A Study in Contemporary Scepticism." *Philosophy Research Archives* 5 (1979): 368–417.

---. *Skepticism and Cognitivism*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Klein, Peter D. *Certainty: A Refutation of Scepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

---. "Real Knowledge." *Synthese* 55 (1983): 143–164.

Lehrer, Keith. *Knowledge*, chap. 10. Oxford: Clarendon, 1974.

---. "The Problem of Knowledge and Skepticism." In James Cornman, Keith Lehrer and George Pappas, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*, 3d ed., chap. 2. New York: Macmillan, 1982.

---. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colo.: Westview, 1990.

---. "Why Not Scepticism?" *Philosophical Forum* 2 (1971): 283–298. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 346–363.

Luper-Foy, Steven, ed. *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1986.

Moser, Paul K. "Justified Doubt without Certainty." *Pacific Philosophical Quarterly* 65 (1984): 97–104.

---. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

---. *Philosophy After Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

---. "Skepticism Undone?" In *The Philosophy of Ernest Sosa*. Edited by John Greco. Cambridge, Mass.: Blackwell, 2002.

Naess, Arne. *Skepticism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Nathan, N. M. L. *The Price of Doubt*. London: Routledge, 2001.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*, chap. 3. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Oakley, I. T. "An Argument for Skepticism Concerning Justified Belief." *American Philosophical Quarterly* 13 (1976): 221–228.

O'Connor, D. J., and Brian Carr. *Introduction to the Theory of Knowledge*, chap. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Odegard, Douglas. "Chisholm's Approach to Scepticism." *Metaphilosophy* 12 (1981): 7–12.

---. *Knowledge and Skepticism*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1983.

Pappas, George. "Some Forms of Epistemological Scepticism." In *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 309–316. Edited by G. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

Rescher, Nicholas. *Scepticism: A Critical Reappraisal*. Oxford: Blackwell, 1979.

Roth, M. D., and G. Ross, eds. *Doubting*. Dordrecht: Kluwer, 1990.

Slote, Michael. *Reason and Scepticism*. New York: Humanities, 1970.

Sosa, Ernest, and Enrique Villanueva, eds. *Skepticism*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 2000.

Strawson, Peter F. *Skepticism and Naturalism*. New York: Columbia University Press, 1985.

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon, 1984.

---. "The Significance of Scepticism." In *Transcendental Arguments and Science*. Edited by P. Bieri et al. Dordrecht: Reidel, 1979.

---. "Skepticism and the Possibility of Knowledge." *Journal of Philosophy* 81 (1984): 545–551.

Unger, Peter. "A Defense of Skepticism." *Philosophical Review* 80 (1971): 198–218. Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, pp. 317–336. Edited by G. Pappas and M. Swain. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

---. *Ignorance*. Oxford: Clarendon, 1976.

---. "Two Types of Scepticism." *Philosophical Studies* 25 (1974): 77–96.

Vinci, Thomas. Critical Notice of Peter Klein's *Certainty: A Refutation of Scepticism*. *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984): 125–145.

Watkins, John. *Science and Scepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Williams, Michael. *Unnatural Doubts*. Oxford: Blackwell, 1991.

Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright. Oxford: Blackwell, 1969.

Woods, Michael. "Scepticism and Natural Knowledge." *Proceedings of the Aristotelian Society* 54 (1980): 231–248.

# SÖZLÜK

Hasan Yücel Başdemir

***Articulation Project – AP:*** Açıklama Projesi

***naturalistic epistemology:*** doğallaştırılmış epistemoloji, naturalist epistemoloji

***representativeness heuristic:*** temsil kısayolu

***warranted/unwarranted:*** teminat altına alınmış/ alınmamış, güvence altına alınmış/güvence altına alınmamış

***causal theory:*** sebebe dayanma düşüncesi

***a priori propositions:*** a priori önermeler

***abductive inference:*** eksik çıkarım, en iyi açıklamaya indirgeyen çıkarım

***abductive principle:*** abdüktif ilke

***acceptability:*** geçerlilik

***accessibility requirement:*** erişilebilirlik koşulu

***accurate:*** aslına uygun

***acknowledge as much:*** aynı miktarda onaylamak

***acquaintance:*** tanışıklık, aşinalık

***acquainted:*** tanışık olma, aşina olma

***adequate grasp:*** yeterli kavrayış

***adequate indication:*** uygun emare, yeterli emare

***adverbial theory of perception:*** belirteççi algı teorisi

***agent relibialism:*** fail güvenilirciliği

***alethic:*** aletik, doğru

***all-knowingness:*** tümünü bilme

***intellectual seeming:*** akli gibi görünme

***analogical justification:*** analojik veya benzerliğe dayalı gerekçelendirme

***analogy with perception:*** algı ile ilgili analoji

***analogy:*** benzerliğe dayalı akıl yürütme, analoji, temsil (Eski Türkçe)

***analysandum:*** analiz edilen şey

***analysis of knowledge:*** bilgi çözümlemesi

***appearances:*** görünüşler

***apprehend:*** kavrama

***approximate cardinalities:*** takribi küme elemanları

***approximate:*** tahmini, takribi

***argumental proof:*** argumental kanıtlama

***aspectual perception:*** görünüşsel algı

***assent:*** tasdik

***associationism:*** çağrışımcılık

***back-up principle:*** destek ilkesi

***background moral theory:*** arka plan ahlak teorisi

***basing relation:*** dayandırma ilişkisi

***Bayesian insight:*** Bayesci içgörü

***Bayesian:*** Bayesci

***Bayesianism:*** Bayesianizm

***Bayesians:*** Bayes taraftarları

***beg the question:*** sonucu öncül yapma

***behavioral proof:*** davranışsal kanıtlama

***belief-grounding process:*** inanç temellendirme süreci

***belief:*** inanç

***bootstraps problem:*** kendi başına çabalama problemi

***bounded rationality:*** kısıtlı rasyonellik

***brain in a vat - BIV:*** kavanozdaki beyin

***categorical imperative:*** koşulsuz buyruk, kesin buyruk

***causal condition:*** sebebe veya neden dayanma koşulu

***causal inertness:*** nedensel hareketsizlik

***causal responsibility:*** sebep gösterme sorumluluğu

***causal theories:*** sebebe dayanma teorileri

***causal theory of perception:*** nedensel algı teorisi

***caused true belief:*** nedenleştirilmiş doğru inanç

***certainty:*** kesinlik

***circular causal chain:*** döngüsel neden zinciri

***circular causation:*** döngüsel nedensellik

***circularity problem:*** döngüsellik problemi

***closure principle:*** kapalılık ilkesi, kapanma ilkesi

***cogency of opinion:*** kanaatin ikna ediciliği

***cogency principle:*** inandırıcılık ilkesi

***cogent:*** ikna edici

***cognition:*** biliş

***cognitive endowment:*** bilişsel donanım

***cognitive faculties:*** bilişsel yetiler

***cognitive lapses:*** bişisel hatalar

***cognitive source:*** bilişsel kaynak

***cognitive:*** bilişsel, kofnitif

***cognizer:*** algılayan kişinin

***coherence theory of truth:*** doğrulukla ilgili tutarlılık açıklamaları

***coherence:*** bağdaşma, tutarlı

***coherentism:*** bağdaşımcılık, tutarlılıkcılık

***colleteral reasoning:*** tamamlayıcı veya ikincil akıl yürütme

***common sense:*** sağduyu, ortak kanaat, genel algı

***commonsensism:*** sağduyuculuk

***complete justification:*** tam gerekçelendirme

***component:*** unsur

***conceptual deficiency:*** kavramsal eksiklik, kusurluluk

***conclusive justification:*** kesin sonuca götüren gerekçelendirme

***conclusive reasons:*** sonuca götüren nedenler

***conditional analyses:*** şartlı çözümleme

***conditional:*** koşul, koşullu, şartlı, farazi.

***confidence threshold view:*** güven eşiği görüşü

***confirmation theory:*** onaylama teorisi

***confirmation:*** onaylama, teyit etme, doğrulama

***confirmatory experience:*** onaylayıcı deneyim

***confirmatory inference:*** onaylayıcı, teyit edici veya doğrulayıcı çıkarım

***conjunction rule:*** bitişiklik kuralı

***conjunction:*** bitişik önerme

***connectionism:*** irtibatçılık

***consequentialism:*** sonuççuluk

***context-independent method:*** bağlamdan bağımsız yöntem

***contextualism:*** bağlamcılık

***contingent empirical propositions:*** olumsal deneysel önermeler

***contingent:*** olumsal

***contrastivism:*** karşıtlıkçılık

***controversy:*** ihtilaf

***contrastive focusing:*** karşıt odaklanma

***conviction degree:*** inanma veya ikna derecesi

***correspondence theory of truth:*** doğruluğun tekabüliyet veya karşılık gelme teorisi

***correspondence theory:*** karşılık gelme veya tekabüliyet teorisi

***corroboration:*** desteklenme

***criterion of adequacy:*** yeterlilik veya uygunluk kriteri

***deducibility:*** çıkarılabilirlik

***deduction:*** tümdengelim, kıyas (Eski Türkçe)

***deductive cogency:*** tümdengelime dayalı ikna gücü

***deductive transmission principle for knowledge:*** tümdengelimsel bilgi aktarım ilkesi

***defeasibility condition:*** feshedilebilirlik koşulu

***defeasibility:*** feshedilebilirlik, sarsılabilirlik, çürütülebilirlik

***defeater:*** çürütucü, sarsıcı, feshedici

***deficiency:*** eksiklik, kusurluluk

***degree of probability:*** olasılık derecesi

***demonstration:*** kanıtlama

***demonstrative testimony:*** kanıtlayıcı tanıklık, gösterme yoluyla tanıklık

***deontologism:*** deontolojizm

***direct awareness:*** doğrudan farkındalık

***disanalogy:*** benzemezlik, benzeşmezlik

***discriminative dependence:*** ayırt edici bağlılık

***discriminatory powers:*** temyiz edici kuvveler

***discursive knowledge:*** soylemsel bilgi, diskursif bilgi

***disjunction:*** ayrık, ayrıklık, ayrık onerme

***disjunctive (either-or) proposition:*** ayrık şartlı önerme

***disjunctive requirement:*** ayrık koşul

***disjunctivism:*** ayrıkçılık

***dispositional analysis:*** yatkınlık analizi

***dispositional:*** yatkın, fıtrî, yapısal

***dispositionally:*** yatkınlık olarak, yapısal olarak

***disquotation principle:*** alıntılamama ilkesi

***distinctive:*** ayırt edici

***doxastic attitude:*** inanca yönelik tavır

***doxastic:*** inançsal

***doxastic voluntarism:*** doksastik iradecilik

***eliminative naturalism:*** eleyici naturalizm

***eliminativism:*** eleyicilik

***embodiment:*** bedenleşme, tecessüm

***emotivism:*** duyguculuk

***empirical disconfirmation:*** empirik yanlışlama

***empirizim:*** deneycilik

***entailment principle:*** gerektirme ilkesi

***episodically inferential:*** zaman dilimine dayalı olarak çıkarımsal

***epistemic certainty:*** epistemik kesinlik

***epistemic chain:*** epistemik zincir

***epistemic conservatism:*** epistemik muhafazakarlık

***epistemic dependence:*** epistemik bağlılık

***epistemic intuition:*** epistemik sezgi

***epistemic overdetermination:*** epistemik aşırı belirlenim

***epistemic peer:*** epistemik akran

***epistemic probability:*** epistemik olasılık, ihtimal

***epistemic regress argument:*** epistemik geriye gitme veya teselsül argümanı

***epistemic virtue:*** epistemik erdem

***epistemological infinitism:*** epistemolojik sonsuzculuk

***epistemologist:*** epistemolog

***epistemological duties:*** epistemolojik yükümlulukler

***equality of strength thesis:*** güç eşitliği tezi

***error-conducive:*** hataya sevkedici

essential condition: temel koşul

***essential truth:*** ozsel doğruluk, temel doğruluk

***essentialism:*** özcülük

***ethical cognitivism:*** ahlaki bilişselcilik

***evidence:*** kanıt, delil

***evidential underdetermination:*** delile dayalı eksik belirlenim

***evidentialism:*** delilcilik, kanıtçılık

***experience:*** deneyim, tecrübe

***experiential process properties:*** deneyimsel süreç özellikleri

***experiential state properties:*** deneyimsel durum özellikleri

***experientialism:*** deneyimcilik, deneyimselcilik

***explanation:*** şerh, açıklama

***explanationism:*** açıklamacılık, şerhcilik

***explanatory adequacy:*** açıklayıcı yeterlilik

***explanatory requirement:*** açıklayıcı koşul

***explanatory scientism:*** açıklayıcı bilimcilik

***expressivism:*** dışavurumculuk

***externalism:*** dışsalcılık

***externalities:*** dışsallıklar

***faith:*** iman

***fallibilism:*** yanılabilircilik

***fallibility:*** yanılabilirlik

***falsification:*** yanlışlama

***family of heuristics:*** kısayollar ailesi

***ferocious explanationism:*** aşırı açıklamacılık, şerhcilik

***foundationalism:*** temelcilik

***functional dependence:*** işlevsel başlılık

***general-purpose intelligence:*** genel-amaçlı zeka

***generality problem:*** genelleme sorunu, genellik sorunu

***generative inference:*** uretici çıkarım

***generative source:*** üretici kaynak

***genuine:*** özgün, içten

***Goldbach's conjecture:*** Goldbach varsayımı

***good reason:*** iyi veya sağlam gerekçe

***grue paradox:*** yevi paradoksu (yeşil-mavi)

***habituation-recovery:*** sönme-canlanma

***hallucination:*** sanrı, hayal görme, halusinasyon

***hasty generalization:*** aceleci genelleştirme

***holism:*** bütünsel

***holistic:*** bütüncül

***homely argument:*** sadelik tezi

***imagination:*** muhayyile, hayal gücü

***imaging:*** tayahhül, görüntüleme

***imagistic information:*** hayali malumat

***immediacy:*** aracısızlık

***impossibility of error:*** hatanın imkansızlığı

***incognito:*** bilinmeyen, bilişdışı

***incoherence:*** bağdaşmazlık

***incompatibility:*** Bağdaşmazlık

***incorrigible:*** değiştirilemez

***indefeasibility:*** feshedilemezlik, çürütülemezlik, sarsılmazlık

***indefeasible:*** feshedilemez, çürütülemez, sarsılmaz

***indicator reliabilism:*** gösterge güvenilirciliği

***induction:*** tümevarım, istikra (Eski Türkçe)

***inductive transmission:*** tümevarımsal aktarım

***infallibilism:*** yanılmazlık

***inferential enhancement:*** çıkarımsal artırım

***inferential extension:*** çıkarımsal genişle(t)me

***inferential justification:*** çıkarımsal gerekçelendirme

***inferential strengthening:*** çıkarımsal guçlendirme

***inferential:*** çıkarımsal

***infinite series of knowings:*** sonsuz bilmeler serisi

***infinitism:*** sonsuzculuk (bilginin sonsuz sebep zinciri ile gerekçelendirilebileceği düşüncesi)

***information:*** malumat, haber, bilgi

***informational character of perception:*** algının bilgilendirici veya malumat verici karakteri

***informed history:*** bilgilendirilmiş tarih

***initial premises:*** ilk önculler, başlangıç onculleri

***innate:*** doğuştan

***insight:*** içgörü, kavrayış

***insight:*** kavrayış, iç görü

***instantial reasoning:*** somutlaştırıcı akıl yürütme

***instrumental epistemic rationality:*** araçsal epistemik akılcılık

***instrumental rationality:*** araçsal akılcılık

***instrumental rationality:*** araçsal akılcılık/ rasyonellik

***instrumentalism:*** araçsalcılık

***intelectual:*** zihinsel

***intellect:*** zeka

***intellectual duties:*** zihinsel veya akli yükümlülukler

***intellectual power:*** entelektüel güç, zeka gücü

***intellectual requirement:*** akli gereklilik

***intellectual virtues:*** zihinsel erdemler

***intentional objects:*** yönelimsel nesneler

***intentionality:*** yonelimsellik

***internalism:*** içselcilik

***intrinsic character:*** özsel veya asli karakter

***intrinsically:*** kendi başına

***introspectable:*** içebakışa tabi olabilen

***introspection:*** içebakış

***introspective consciousness:*** içebakışsal bilinç

***intuitionism:*** sezgicilik

***intuitive seeming:*** sezgisel görünme

***invariantism:*** değişmezcilik

***involuntariness of belief:*** inançların gayr-ı iradiliği

***inward vision:*** iç görüş

***irrealizm:*** gerçek dışılık

***irreducible:*** indirgenemez

***irrefutability:*** çürütulemezlik

***isolation problem:*** yalıtım problemi

***justification skepticism:*** gerekçelendirme kuşkuculuğu

***justification-explaining chain (JEC):*** gerekçelendirme-açıklama zinciri (GAZ)

***justification:*** gerekçelendirme

***justificational conditions:*** gerekçe sağlayan koşullar

***justificational dependence:*** gerekçelendirmesel bağlılık

***justificatory chains:*** gerekçelendirici zincirler

***justified inference:*** gerekçelendirilmiş çıkarım

***justified true belief:*** gerekçelendirilmiş doğru inanç

***justifiedly believing:*** gerekçeli şekilde inanma

***justifiedness:*** gerekçelendirilmişlik

***knowing that:*** -dığını bilme, olduğunu bilme.

***knowledge by acquaintance:*** tanışıklık yoluyla bilgi

***knowledge skepticism:*** bilgi kuşkuculuğu

***knowledge-qua-certainty:*** kesinlik-olarak-bilgiden

***knowledge-that:*** -dığı bilgisi, olduğu bilgisi.

***known entailment:*** bilinenler silsilesi

***law of evidence:*** delil hukuku

***logical acumen:*** mantıksal yetkinlik, mantıksal zeka

***memorial hallucination:*** belleksel sanrı

***memorial justification:*** belleksel gerekçelendirme

***memory:*** bellek, hafıza

***mental episode:*** zihinsel zaman dilimi

***metaepistemic instrumentalism:*** meta-epistemik araçsalcılık

***minimal principle of contradiction:*** minimal çelişki ilkesinin (MÇI )

***minimalist accounts of truth:*** doğrulukla ilgili minimalist açıklamalar

***misleading defeater:*** yanıltan sarsıcı, yanıltan feshedici

***modest Bayesianism:*** mütevazi Bayescilik

***moral requirement:*** ahlaki gereklilik

***reflective knowledge:*** muhakemeye veya refleksiyona dayalı bilgi

***naive comprehension axiom:*** sezgisel kapsama aksiyomu

***naive realism:*** naif gerçekçilik

***naturalism:*** doğalcılık, naturalizm

***naturalized epistemology:*** doğallaştırılmış epistemoloji

***necessary truth:*** zorunlu doğruluk

***negation:*** değilleme

***negative epistemic dependence:*** negatif epistemik bağlılık

***neural substrate:*** sinirsel köken

***non-entailing grounds:*** gerektirici olmayan temeller

***noncausal-perceptual explanation:*** nedensel olmayan algısal açıklaması

***noncognitivism:*** bilişselsizcilik, bilişselci-olmayışçılık

***nondoxastic states:*** inançsal olmayan durumlar

***nonpropositional knowledge:*** önermesel olmayan bilgi

***nonreductive:*** indirgemeci olmayan

***objectual belief:*** nesnesel inanç

***objectual perception:*** nesnesel algı

***occurent:*** şu anda oluşan

***occurrently:*** şu anda oluşuyor gibi, olay olarak

***omniscience:*** her şeyi bilme

***overriding and undermining defeaters:*** geçersiz kılan ve zayıflatan çürütücüler

***overriding defeater:*** geçersiz kılan çürütücü

***overriding factors:*** ağır basan türde etkenler

***paradox of the lottery:*** bahis paradoksu

***particularist approach:*** tikelci yaklaşım

***peer disagreement:*** akran uyuşmazlığı

***perception:*** algı

***percepts:*** algılananlar

***perceptual realism:*** algısal gerçekçilik

***pervasive error:*** her yere nüfuz etmiş hata

***phenomenal conservatism:*** fenomenal muhafazakarlık

***philogiston:*** flojiston, yanıcı bir madde türü

***phlogiston theory:*** flojiston teorisi

***phonemic:*** sesbirimsel

***possibility:*** olanaklılık, imkan

***possible situations:*** olanaklı veya mümkün durumlar

***pragmatic theory of truth:*** doğrulukla ilgili pragmatik açıklama

***pragmatism:*** pragmatizm

***prescriptivism:*** buyrukçuluk

***presumption:*** varsayma, varsayım

***presuppositional dependence:*** ön kabule dayalı bağlılık

***principle of testimony-based justification:*** tanıklığa dayalı gerekçelendirme ilkesi

***privileged access:*** ayrıcalıklı erişim

***probabilistic inference:*** olasılıkçı çıkarım, olasılıklı çıkarım

***problem of too many minds:*** birçok zihinler problemi

***process reliabilism:*** süreç güvenilirciliği

***proper functionalism:*** uygun işlevselcilik

***property ascriptive propositions:*** özellik atfedici onerme

***property content:*** özellik içeriği

***proposional belief:*** önermesel inanç

***propositional knowledge:*** önermesel bilgi

***propositional testimony:*** önermesel tanıklık

***provability:*** kanıtlanabilirlik

***prudential:*** ihtiyatlı, sağduyusal, basiretli

***psycholinguistic:*** psiko-dilbilimci

***pure reason:*** saf akıl

***pure understanding:*** saf anlama

***quasi-logical:*** yarı mantıksal

***quasi-perceptual:*** algı benzeri

***rational reflection:*** rasyonel refleksiyon

***rationale:*** akli gerekçe

***rationalism:*** akılcılık, rasyonalizm

***ready access:*** hızlı erişim

***reason to believe:*** inanma nedeni

***reason-seeking coherence:*** sebep arayan tutarlılık

***rebuttal:*** aksini kanıtlama

***recalling:*** geri çağırma

***recognitional knowledge:*** tanımaya dayalı bilgi

***recollection:*** anımsama

***reductio of a set of beliefs:*** inanç setinin saçma olana indirgenmesi

***reductio:*** saçmaya indirgeme

***reductive:*** Indirgemeci

***redundancy accounts of truth:*** doğrulukla ilgili gereksizlik veya aşırılık açıklamaları

***reflection:*** muhakeme, mülahaza, refleksiyon

***reflective equilibrium method:*** muhakemeye dayalı uyum veya denge metodu

***reformed epistemology:*** duzeltilmiş epistemoloji, reformcu epistemoloji

***refutation:*** çürütme

***regress problem:*** geriye gitme problemi, teselsül problemi

***regress:*** teselsül, gerileme, geri gitme

***relativism:*** görecilik

***relativity:*** görelilik

***relevant alternatives:*** ilgili alternatifler, uygun alternatifler

***reliabilism:*** güvenilircilik

***reliabilist foundationalism:*** güvenilirci temelcilik

***reliabilistic justification:*** güvenilirlikçi gerekçelendirme

***reliability:*** güvenilirlik

***reliable grounding:*** güvenilir temellendirme

***reliable-process description:*** güvenilir süreç tasviri

***reliably grounded true belief:*** güvenilir şekilde temellendirilmiş doğru inanç

***reliably:*** guvenli şekilde

***remembering:*** hatırlama

***replacement pragmatism:*** ikameci pragmatizm

***replacement thesis:*** yer değiştirme tezi

***representation:*** temsil, simge, açıklama

***representational:*** temsil edici

***representationalism:*** temsilcilik

***repression:*** bastırma (psikoloji)

***restricted infallibility:*** sınırlandırılmış yanılmazlık

***retentional source:*** akılda tutucu kaynak

***rigorous proof:*** titiz kanıtlama

***rote learning method:*** ezberleme

***scientism:*** bilimcilik

***self-evident:*** kendiliğinden açık, apaçık

***self-consciousness:*** kendilik-bilinci, kendini bilme,

***self-correcting process:*** kendi kendini doğrulayan sureç

***self-deception:*** kendini aldatma

***self-defeating:*** kendi kendini fesh etme, çürütme

***self-directed:*** kendine-yöneltilmiş

***self-evident proposition:*** kendinden apaçık onerme

***self-grounding beliefs:*** kendini temellendiren inançlar

***self-image:*** kendilik imajı, kendimize ait tahayyul, tasavvur

***self-knowledge:*** kendime ait bilgi

***self-supporting:*** kendi kendine yeterli, kendi kendini destekleyen

***sensation and theory:*** duyum ve düşünce

***sensation:*** duyum

***sense of memorial familiarity:*** belleksel aşinalık hissi

***sense-datum:*** duyu verisi

***sensing:*** duyumsama

***sensus divinitatis:*** ilahi duyu

***sight:*** görme gücü

***simple perception:*** basit algı

***situational justification:*** durumsal gerekçelendirme

***situationalism:*** durumsalcılık

***skeptic:*** şüpheci, kuşkucu, septik

***skepticism:*** kuşkuculuk, şüphecilik

***source conditions:*** kaynak koşulları

***source neutral:*** kaynağa karşı nötr

***source-sensitive defeater:*** kaynağa duyarlı çürütücü

***specification problem:*** belirleme problemi

***state of mind:*** zihin durumu

***strength condition:*** güçlülük koşulu

***strong doctrine of privileged access:*** güçlü ayrıcalıklı erişim tezi

***structurally inferential:*** yapısal olarak çıkarımsal

***structure-dependent:*** yapı-bağımlı

***structure-independent:*** yapıdan bağımsız

***subject:*** özne, konu

***subjunctive conditionals:*** ek koşullar

***substance:*** töz, cevher

***subsumptive inference:*** alta koymalı çıkarım

***synthetic propositions:*** sentetik önermeler

***tactual experience:*** dokunma deneyimi

***temporal immediacy:*** zamansal aracısızlık

***tertium non datur:*** üçüncü halin imkansızlığı

***testimony:*** tanıklık, şahitlik, başkasının ifadesi

***testimony-based justification:*** tanıklığa dayalı gerekçelendirme

***deontological conception of justification:*** deontolojik gerekçelendirme

***guidance conception of justification:*** rehberlik gerekçelendirme anlayışı

***irrelevance objection:*** konu dışı olma itirazı

***nonaccidentality requirement:*** rastlantısal olmayan gereklilik/koşul

***problem of criterion:*** ölçüt sorunu

***reliable-indicator analysis:*** güvenilir gösterge çözümlemesi

***theory of appearing:*** tezahür teorisi, görünme teorisi

***thesis of infallibility:*** yanılmazlık tezi

***thesis of omniscience:*** her şeyi bilme tezi

***transmission conditions:*** aktarım koşulları

***transmission principles:*** aktarım ilkeleri

***transmissional grounding:*** aktarımsal temellendirme

***true identity statements:*** doğru özdeşlik ifadeleri

***truth conditions:*** doğruluk koşulları

***truth-conducive:*** doğruya sevkedici

***truth-conducive:*** doğruya yardımcı

***truth-conduciveness:*** doğruya-sevkedicilik

***unanalyzable knowledge:*** analiz edilemez bilgi

***uncertainty:*** kesinsizlik, kesin olmama, kesinliğin yokluğu

***undefesiability:*** sarsılmazlık, feshedilemezlik

***underdetermination problem:*** eksik ispat problemi

***undermining (or undercutting) factors:*** temel oyucu veya zayıflatıcı etkenler

***uniformity principle:*** tam benzerlik ilkesi

***universal proposition:*** tümel önerme

***unrevisability thesis:*** revize edilemezlik tezi

***vague conviction:*** müphem veya belirsiz kanaat

***value cognition:*** değer bilişi

***value-intutition:*** değer sezgisi

***verification:*** doğrulama

***verity principle:*** doğrulama ilkesi

***vindicated:*** kanıtlanmış

***virtual knowledge:*** sanal bilgi

***virtue perspectivism:*** erdem perspectivizmi

***virtue epistemology:*** erdem epistemolojisi

***visual experience principle:*** görsel deneyim ilkesi

***visual justification principle:*** görsel gerekçelendirme ilkesi

***warrant:*** teminat, garanti, güvence

***warranted truth:*** teminat altına alınmış doğruluk

# DİZİN

## A


Açıklamacılık 11, 36, 375, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 393, 395
açıklayıcı erdemler 389
ahlak felsefesi 439
Ahlaki şüphecilik 440
akılcılık 29, 30, 31, 33, 37, 432, 540, 542
aksiyom 110
algı 20, 21, 27, 29, 32, 53, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 91, 92, 95, 96, 100, 122, 133, 135, 138, 168, 227, 231, 233, 235, 251, 253, 257, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 282, 283, 327, 457, 463, 465, 537, 538, 542, 543
algısal inanç 282
Alston, William 83, 89, 195, 245, 306, 308, 352, 449, 450, 455, 457, 466, 478, 479, 486, 490, 517, 524
analitik epistemoloji 425
Anderson, Tony 140, 432, 497, 515
Annis, David 215, 220, 524, 527
Anselm 470
anti-realizm 300
a posteriori 19, 20, 105, 110, 113, 116, 117, 119, 125, 134, 138, 545
a posteriori bilgi 113
a priori 19, 20, 26, 32, 87, 88, 91, 95, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 158, 176, 207, 210, 227, 228, 244, 294, 295, 296, 452, 453, 454, 464, 503, 537
a priori bilgi 32, 87, 91, 103, 104, 105, 106, 110, 112, 113, 115, 117, 124, 149, 452
a priori doğruluk 107
a priori gerekçelendirme 88, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 124, 126, 129, 135, 137, 138, 139, 144, 244
a priori önerme 106
Aquinas, Thomas 470
arazi 248, 259
Aristoteles 20, 265, 271, 272, 274, 284, 285, 289, 330, 427, 439, 486
Armstrong, David 53, 75, 143, 195, 211, 220, 287, 467, 508, 515, 517, 524, 528, 529
Audi, Robert 32, 44, 75, 81, 195, 286, 318, 352, 517, 524, 526, 528, 531
Ayer, A. J. 44, 75, 141, 143, 200, 206, 220, 356, 446, 518, 524


## B


Bacon, Francis 24, 360

bağdaşım 97, 98, 99, 100, 216, 217, 218, 219, 220, 331
bağdaşımcılık 21, 23, 33, 34, 99, 100, 219, 228, 244, 266, 272, 273, 274, 328, 395, 439, 538
bağlamcılık 23, 538
Baier, Annette 437
basitlik 121, 128, 155, 187, 188, 334, 382, 383, 385, 393, 476, 477
Bayesci 153, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 419, 420, 421, 423, 538
Bayesian 36, 420, 538
Bayesianizm 362, 363, 364, 538
Bealer, George 135, 136, 144, 145
belirlenmemişlik 369
belirsizlik 369, 512
bellek 73, 541
Benacerraf, Paul 104, 129, 143, 522
Bentham, Jeremy 387
Berkeley, George 148, 525, 533, 534
beyin 53, 56, 72, 126, 148, 160, 162, 269, 278, 283, 299, 300, 504, 506, 507, 538
bilimsel bilgi 35, 355, 357, 363, 364, 365, 372
bilimsel yöntem 359, 363
bilinç 32, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 210, 454, 476, 541
bilişsel bilim 149, 150, 159, 386
bilişsel erdem 61
bilişsel erdemler 61, 465
Bonjour, Laurence 33, 53, 97, 108, 123, 135, 145, 223
Brabeck, Mary 431
Braine, David 60, 75
Brandt, Richard 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 468, 521
Brentano, Franz 27, 454, 467
Bromberger, Sylvain 384, 396
Burge,Tyler 142, 244, 306, 307, 308, 467, 498, 515
Buridan, Jean 497, 501, 515
Butchvarov, Panayot 110, 111, 141, 518, 533

## C

Cantor, Georg 497
Carnap, Rudolf 356, 357, 360, 361, 362, 373, 512, 515, 518, 523
Carnap, Rudolph 356, 357, 360, 361, 362, 373, 512, 515, 518, 523
Carneades 312
Castaneda, Hector Neri 55, 56, 57, 68, 75, 527
Chisholm, Roderick 20, 27, 44, 71, 75, 140, 141, 142, 143, 219, 220, 238, 244, 289, 334, 335, 336, 339, 340, 342, 345, 346, 350, 352, 353, 394, 396, 447, 448, 449, 458, 459, 467, 518, 524, 525, 531, 533, 534
Chomsky, Noam 156, 157, 159, 171
Clarke, Samuel 474
Clifford, William K. 334, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 350, 352, 424
Code, Lorraine 61, 75, 274, 288, 426, 437, 518
Cohen, L. Jonathan 39, 40, 41, 42, 43, 70, 73, 75, 220, 222, 264, 287, 324, 527, 528
Cohen, Steward 73, 220, 264, 287, 324, 527, 528
Cornman, James 382, 383, 393, 396, 518, 524, 526, 533, 534
Cosmides, Leda 153, 154, 159
Cowey, Fiona 158

## Ç

çelişki 400, 403, 411, 415, 417, 422, 484, 503, 506, 541
çıkarım 35, 36, 59, 85, 86, 87, 89, 90, 121, 126, 127, 154, 164, 204, 214, 231, 251, 261, 262, 264, 281, 282, 319, 348, 375, 378, 379, 383, 385, 391, 392, 393, 394, 420, 430, 443, 481, 495, 496, 498, 499, 501, 504, 505, 508, 509, 537, 538, 540, 541, 542, 543
çıkarıma dayanmayan 20, 21, 50
çıkarım kuralları 262
çıkarımsal olmayan 86, 90, 100, 110, 133, 134, 136, 144, 145, 205, 206, 207, 210, 222, 299, 394, 395, 450, 453, 456, 457, 485
çıkarımsal olmayan gerekçelendirme 205
çürütülemezlik 104, 115, 124, 451, 540, 541

## D

dairesel akıl yürütme 328
Dalmiya, Vrinda 274, 288
Darwin, Charles 369
Davidson, Donald 61, 73, 75, 301, 306, 307, 308, 512, 515, 526
Dawkins, Richard 169

Dehaene, Stanislas 160, 162, 171
deneycilik 19, 357, 360, 539
deneysel bilgi 20
deneysel kanıt 32
Dennett, Daniel 378
Descartes, Rene 20, 21, 24, 34, 42, 88, 155, 171, 176, 205, 213, 223, 226, 230, 232, 264, 266, 269, 271, 278, 288, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 304, 306, 308, 313, 314, 327, 360, 388, 418, 463, 464, 468, 481, 504, 529
dışsalcılık 22, 33, 89, 213, 229, 236, 240, 242, 299, 300, 306, 426, 430, 540
dini çeşitlilik 484, 486, 487, 489
dini epistemoloji 469, 470, 479
diskursif 69, 72, 73, 74, 539
doğallaştırılmış epistemoloji 174, 426, 537, 541
doğal teoloji 470, 471, 472, 474, 476, 487
doğru inanç 20, 31, 32, 44, 53, 63, 64, 93, 149, 159, 165, 173, 175, 200, 201, 248, 283, 285, 293, 324, 346, 362, 418, 479, 538, 541, 543
doğruluk 20, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 54, 55, 57, 65, 68, 69, 71, 104, 105, 107, 117, 118, 119, 129, 132, 137, 149, 162, 163, 165, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 206, 208, 213, 214, 217, 219, 222, 225, 231, 235, 259, 266, 283, 295, 306, 316, 324, 334, 356, 357, 359, 385, 386, 387, 388, 400, 401, 404, 405, 406, 409, 411, 445, 446, 454, 475, 492, 508, 511, 512, 514, 539, 541, 544
doğruluk değeri 71, 118, 119, 137, 324, 446, 511, 512, 514
doğuştan 145, 156, 158, 159, 160, 162, 241, 260, 265, 267, 317, 540
doksastik 36, 274, 339, 340, 341, 513, 539
doksastik iradecilik 340, 341, 539
Dretske, Fred 39, 40, 75, 83, 148, 195, 287, 318, 319, 323, 324, 325, 326, 504, 505, 513, 515, 519, 528, 531
Duhem, Pierre 262
Durkheim, Emile 485
duyguculuk 445, 539
düşünsel denge 387

## E

eksik belirlenim 155, 156, 539
eleyici 24, 25, 26, 30, 539
Ellis, Brian 510, 515
empirik bilgi 103
en iyi açıklama 391, 444
entelektüel erdem 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 278, 279, 285, 286
entelektüel sorumluluk 274
epistemik amaç 183
epistemik başarı 349, 471
epistemik döngüsellik 472, 473, 474
epistemik erdem 451, 454, 539
epistemik kapanış 246
epistemik mantık 493, 494, 513, 514
epistemik otonomi 88
epistemik sorumluluk 437
epistemolojik başarı 346, 351
erdem epistemolojisi 266, 544
erdem perspektivizmi 266
erdem teorisi 283
erişilebilirlik 224, 537
erişim bağdaşımcılığı 219
erişim içselciliği 24, 208, 209
Ewing, A. C. 452, 467

## F

Fairweather, Abrol 60, 65, 77, 78, 79, 519
feminist epistemoloji 426
feshedici 56, 453, 454, 539, 541
feshedilemezlik 451, 452, 540, 544
Feuerbach, Ludwig 485
Fitch, Frederic 37, 493, 495, 496, 515
Fodor, Jerry 159
Foley, Richard 29, 32, 33, 173, 195, 201, 217, 220, 289, 420, 421, 519, 524, 528, 533
Frege, Gottlob 356, 360, 371, 523
Freud, Sigmund 485, 486, 489

## G

Galileo 500, 502
genelleme sorunu 52
genellik sorunu 235, 238, 540
gerçekçilik 228, 541, 542
gerekçelendirilmiş doğru inanç 20, 31, 173, 200, 283, 293, 324, 541
gerekçelendirilmiş inanç 91, 100, 176, 177, 189, 190, 191, 192, 193, 200, 201, 207, 211, 262, 449, 456, 494
gerekçelendirme 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 44,

47, 48, 62, 67, 68, 69, 70, 72, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 135, 137, 138, 139, 142, 144, 145, 149, 156, 158, 159, 174, 175, 176, 177, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 261, 266, 267, 268, 269, 275, 278, 279, 283, 293, 294, 297, 306, 315, 318, 351, 368, 383, 386, 387, 389, 390, 394, 395, 402, 432, 436, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 459, 460, 461, 472, 475, 478, 480, 483, 486, 487, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544
geri gidiş 31, 203, 328
Gettier, Edmund 7, 12, 22, 23, 32, 34, 45, 46, 47, 49, 52, 57, 59, 62, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 173, 174, 175, 176, 193, 240, 244, 245, 246, 264, 278, 282, 283, 284, 285, 287, 306, 308, 319, 320, 430, 505, 531, 532
gettier karşı örnekleri 45
Gigerenzer, Gerd 153, 154
Gilligan, Carol 431
Glymour, Clark 361, 373, 391, 396, 420
Goldman, Alvin I. 26, 32, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 76, 130, 131, 144, 145, 147, 158, 159, 162, 163, 166, 169, 170, 171, 172, 175, 195, 205, 211, 213, 220, 222, 241, 244, 245, 246, 249, 263, 287, 288, 355, 373, 394, 396, 420, 508, 515, 517, 519, 525, 529, 530, 532
Goodman, Nelson 155, 221, 222, 262, 386, 390, 396
gösterge 23, 32, 53, 54, 252, 291, 292, 540, 544
Grim, Patrick 502, 503, 515, 516
Grünbaum, Adolf 486
güven 36, 51, 179, 191, 254, 258, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 421, 422, 423, 424, 477, 478, 538
güvence 29, 145, 173, 176, 181, 189, 190, 193, 212, 225, 238, 239, 240, 293, 294, 295, 297, 298, 304, 311, 375, 479, 480, 481, 487, 488, 489, 537, 544
güvenilircilik 23, 60, 175, 211, 212, 213, 214, 222, 224, 231, 232, 234, 236, 238, 239, 269, 270, 283, 394, 454, 543
güvenilirci temelcilik 543
güvenilirlik 29, 52, 54, 55, 90, 91, 165, 175, 211, 212, 213, 231, 233, 234, 235, 236, 241, 243, 269, 270, 279, 329, 331, 440, 456, 543

## H

Haack, Susan 214, 219, 221, 519, 530
Hacking, Ian 387, 388, 389, 396, 421
hafıza 20, 29, 32, 81, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 100, 114, 136, 138, 168, 209, 210, 212, 227, 228, 251, 265, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 283, 371, 393, 443, 448, 458, 463, 541
Hall, Richard J. 4, 141, 142, 220, 244, 289, 311, 335, 337, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 352, 353, 396, 426, 515, 518, 522, 523, 524
Harding, Sandra 427, 428, 434
Hare, Richard M. 446, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 468
Harman, Gilbert 46, 47, 51, 59, 76, 141, 144, 380, 382, 383, 388, 391, 392, 395, 396, 421, 466, 520, 526, 532
Hartshorne, Charles 332, 472
Hartsock, Nancy 434
Hasker, William 479, 480, 483, 485, 487, 490
Hempel, Carl 119, 120, 141, 143, 356, 357, 360, 361, 373, 375, 396
Hilbert, David 356, 360, 500
Hilpinen, Risto 60, 71, 76, 533
Hintikka, Jaakko 428, 434, 492, 513, 514, 515, 520, 521
Hirschi, Travis 164
Holmes, Justice 165, 378
Hume, David 86, 89, 221, 222, 279, 280, 281, 282, 470, 476

## İ

içebakış 20, 29, 127, 138, 541
içebakışsal bilgi 127
içselcilik 22, 23, 33, 89, 175, 218, 229, 240, 242, 244, 430, 541
idealizm 494

ihtimaliyet 36
ilgili alternatifler 507
inanç 20, 21, 22, 26, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 51, 52, 53, 54, 57, 61, 63, 64, 66, 72, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 110, 115, 116, 117, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 144, 147, 149, 150, 151, 155, 159, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 198, 200, 201, 204, 206, 207, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 248, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 274, 276, 279, 282, 283, 285, 293, 294, 295, 298, 301, 303, 304, 306, 307, 317, 319, 324, 331, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 353, 355, 359, 362, 366, 367, 379, 380, 381, 382, 386, 388, 390, 393, 394, 395, 410, 411, 413, 414, 416, 417, 418, 421, 422, 443, 446, 448, 449, 450, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 469, 470, 475, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 494, 498, 502, 503, 510, 538, 541, 542, 543
istatistiksel çıkarım 393
işlevselcilik 542
iz sürme 33, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 259, 263

## J

Jaggar, Allison 437
James, William 78, 221, 270, 287, 295, 309, 334, 347, 348, 352, 353, 382, 518, 520, 522, 524, 526, 529, 530, 533, 534
Jeffrey, Richard 362, 373, 412, 420, 423, 520
Johnson, Charles R. 47, 76, 335, 337, 340, 341, 346, 347, 348, 352, 353, 534
Jones, Karen 22, 45, 46, 385, 437, 465, 505

## K

Kahneman, Daniel 151, 152, 154
kanıt 20, 21, 29, 43, 52, 59, 62, 70, 71, 118, 120, 132, 133, 136, 156, 160, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 210, 224, 225, 228, 232, 240, 281, 282, 292, 295, 296, 306, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 328, 361, 391, 433, 442, 451, 453, 456, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 479, 484, 488, 500, 505, 539
Kant, Immanuel 19, 20, 44, 103, 104, 105, 106, 107, 117, 119, 140, 141, 142, 148, 427, 428, 470, 502, 518, 522, 526
kapanış ilkesi 246
kapanma ilkesi 34, 148, 315, 317, 320, 321, 538
Kaplan, David 36, 399, 400, 496, 497, 515, 520, 532
karar teorisi 412
karşıt odaklanma 39, 538
kartezyen 10, 33, 34, 36, 96, 176, 205, 206, 232, 238, 242, 247, 248, 249, 254, 255, 256, 263, 299, 306, 314, 315, 316, 327, 426, 429, 430, 432, 434, 436, 437, 438, 464, 481
kartezyen cin 238
kategorik 166, 402, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 423, 428
kavanozdaki beyin 436, 538
Keller, Evelyn Fox 427, 435, 436
kesinlik 21, 55, 106, 110, 163, 181, 191, 315, 341, 362, 414, 418, 437, 444, 451, 452, 463, 470, 511, 538, 539
Kim, Jaegwon 147, 376, 396, 517, 521
Kitcher, Philip 35, 104, 110, 111, 112, 124, 140, 141, 142, 143, 160, 169, 240, 246, 355, 359, 370, 371, 373, 384, 396, 397, 520, 522, 530
Klein, Peter 23, 34, 48, 58, 63, 76, 204, 221, 311, 532, 533, 534, 535
Kohlberg, Lawrance 431
kontenjan 59, 87, 103, 105, 107, 108, 110, 118, 137, 139
Kornblith, Hilary 76, 147, 520, 525, 529, 531
kötü cin 96, 232, 257, 269, 270, 283
Kripke, Saul 105, 110, 112, 119, 140, 142, 522
Kuhn, Thomas 358, 368, 369, 370, 373
kusursuzluk 274
kuşkuculuk 23, 543

## L

Larned, Ann 431

Laudan, Larry 358, 365, 373
Lehrer, Keith 41, 42, 45, 47, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 69, 70, 73, 74, 77, 97, 206, 221, 287, 289, 311, 314, 379, 383, 393, 394, 396, 518, 520, 525, 526, 527, 532, 533, 534
Leibniz, Gottfried 109, 141, 171, 473, 503
Lewis, David 20, 215, 221, 246, 307, 324, 352, 499, 520, 523, 525
Lipton, Peter 382, 384, 385, 390, 392, 396
Little, Daniel 169, 515
Locke, John 159, 246, 333, 334, 335, 339, 347, 348, 351, 352, 427
Longino, Helen 432, 437
Lycan, William 35, 36, 144, 375, 382, 383, 386, 387, 388, 390, 392, 394, 395, 396, 467, 520, 529, 531

## M

Mackie, J. L. 241, 242, 246, 466
Maddy, Penelope 132, 133, 134, 140, 144
Maitzen, Stephen 503, 515
Makinson, D. C. 424, 515
Malcolm, Norman 311, 472, 515, 520
mantıksal pozitivizm 494
Martin, C. B. 4, 140, 301, 302, 306, 307, 308, 381, 396
Marx, Karl 169, 485
matematiksel bilgi 129, 132
matematiksel doğruluk 129
matematiksel inanç 133
matematiksel önerme 121
matematiksel tanımlar 128
Mavrodes, George I. 471, 472, 473, 474, 476, 479, 490
McGinn, Colin 143, 502, 515, 520
Meinong, Alexius 454, 467
Menon 34, 138
metodolojik solipsizm 514
Mill, John Stuart 119, 128, 143, 160, 377, 392
Milton, John 165
Mischel, Walter 164
modal bilgi 444
modal şüphecilik 109
Modus Ponens 150, 386
Montague, Richard 496, 515
Montmarquet, James 61, 270, 271, 272, 274, 287, 520, 529
Moore, G. E. 27, 28, 314, 322, 464, 496, 497, 516

## N

naturalizm 26, 130, 541
nedensel bilgi 129, 130, 133, 174
Neurath, Otto 367
Newton, John 358, 372, 377, 486
Nisbett, Richard 153, 164, 426, 429, 430, 431, 434
normatiflik 201
Nozick, Robert 55, 69, 77, 78, 148, 195, 236, 237, 238, 239, 246, 263, 320, 322, 421, 423, 516, 529, 530, 534

## O

olasılık 150, 151, 152, 153, 210, 238, 304, 315, 330, 331, 361, 362, 363, 364, 399, 400, 401, 405, 406, 416, 418, 420, 421, 422, 454, 492, 510, 539
olumsal 90, 91, 193, 206, 207, 252, 261, 470, 493, 538
onaylama 355, 390, 538

## Ö

önermesel bilgi 64

## P

Pappas, George 49, 76, 77, 78, 144, 220, 245, 287, 394, 521, 524, 525, 527, 528, 529, 530, 532, 533, 534, 535
Park, Roger 164, 165
Parsons, Charles 516
Pascal bahsi 180
Pascal, Blaise 178, 180, 186, 188, 387, 471
Paxson, Thomas, Jr. 56, 77
Peirce, Charles 332, 382, 388, 389
Plantinga, Alvin 7, 32, 37, 58, 62, 63, 64, 71, 75, 77, 78, 83, 135, 136, 144, 145, 176, 195, 200, 212, 221, 238, 239, 244, 246, 263, 287, 352, 397, 420, 421, 453, 467, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 521, 524
Platon 20, 39, 44, 197, 394
politik teori 165
Popper, Karl 42, 43, 78, 360, 521
pozitivizm 494
pragmatik 24, 26, 28, 36, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 360, 369, 542

pratik bilgi 119
psikoloji 25, 32, 149, 164, 171, 377, 543
Putnam, Hilary 104, 111, 112, 115, 116, 117, 124, 129, 140, 141, 142, 143, 221, 222, 296, 299, 300, 306, 307, 309, 357, 365, 373, 421, 522, 523, 531
Pyrrhon 264, 288, 329, 332, 533

## Q

Quine, W. V. 25, 30, 88, 105, 121, 122, 123, 128, 129, 130, 133, 140, 141, 143, 144, 147, 159, 262, 379, 380, 382, 394, 397, 436, 437, 494, 516, 521, 523, 531
Quinton, Anthony 106, 107, 141, 525

## R

Radford, Colin 40, 41, 42, 68, 78, 311
Railton, Peter 377, 397
Ramsey, Frank 412, 413, 421, 518
rastlantısal 32, 50, 250, 426, 544
rasyonalizm 122, 123, 124, 158, 542
rasyonel inanç 149, 150, 151, 176, 177, 181, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 193, 346, 502, 510
rasyonellik 29, 30, 33, 149, 154, 173, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 192, 193, 194, 202, 222, 378, 472, 513, 538, 540
Rawls, John 386, 397, 466
realizm 34, 122, 300, 305, 307, 355, 357, 545
reflective equilibrium 426, 429, 466
Reichenbach, Hans 360
Reid, Thomas 27, 89, 452, 453, 467
Ross, Lee 164, 313, 451, 452, 464, 465, 466, 516, 534
Ross, W. D. 164, 313, 451, 452, 464, 465, 466, 516, 534
Rousseau, Jean Jacques 427
Rowe, William 472, 474, 475, 476, 477, 490
Russell, Bertrand 20, 25, 30, 45, 78, 87, 142, 207, 221, 249, 352, 356, 360, 371, 379, 397, 452, 453, 464, 466, 497, 508, 509, 510, 516, 521, 525

## S

Sacchiri, Gerolamo 500
sağduyu 27, 28, 29, 30, 164, 214, 215, 230, 304, 345, 447, 538
sarsıcı 56, 58, 64, 539, 541
sarsılabilirlik 56, 57, 58, 539
sarsılmazlık 57, 58, 59, 540, 544
Schauer, Frederick 165
Scheler, Max 454, 467
Scheman, Naomi 430, 434, 435, 436
Schmitt, Frederick 51, 78, 244, 521, 528, 530
Schopenhaur, Arthur 502, 516
Schott, Robin May 434
Scriven, Michael 377, 397, 526
Sellars, Wilfrid 207, 221, 382, 394, 397, 521, 526, 527
Semmelweis, Ignaz 392
sentetik a priori 105, 106, 136
sentetik önerme 103, 543
Sextus Empiricus 312, 327
sezgi 27, 29, 43, 81, 86, 114, 131, 132, 268, 269, 273, 274, 283, 409, 465, 467, 476, 539
Shope, Robert 20, 22, 31, 32, 39, 40, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 521, 530, 532
Simon, Herbert 154, 171, 378, 397, 521, 522, 525
Smullyan, Raymond 497, 498, 516
Solovay, R. M. 132, 133
sonsuzculuk 35, 539, 540
sonuca götüren neden 32
sonucu öncül yapma 121, 442, 538
Sosa, Ernest 22, 33, 34, 46, 55, 60, 61, 62, 74, 78, 79, 96, 97, 135, 136, 144, 145, 195, 219, 221, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 286, 287, 288, 289, 306, 309, 330, 463, 464, 465, 466, 468, 518, 519, 521, 526, 527, 528, 530, 531, 532, 534
sosyal epistemoloji 162, 170
sosyal psikoloji 164
soyut bütünler 69
söylemsel 69, 72, 73, 74, 135, 539
Stalnaker, Robert 65, 78, 521
Stich, Stephen 171, 387, 389, 397, 426, 429, 430, 434, 466, 521
Sudbury, Aidan 495, 513
süreç güvenilirciliği 23, 542
Swen, Blaine A. 37
Swinburne, Richard 101, 107, 140, 141, 476, 477, 490

## Ş

şahitlik 85, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 100, 101, 114, 168, 252, 543
şerhçilik 23
şüphecilik 29, 34, 121, 209, 214, 215, 276, 277, 287, 294, 296, 306, 312, 314, 321, 369, 372, 382, 436, 440, 543

## T

tanıklık 29, 30, 114, 437, 494, 495, 539, 542, 543
tanışıklık 19, 537, 541
tasdik 34, 94, 101, 104, 107, 120, 128, 129, 145, 311, 312, 313, 314, 315, 322, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 383, 384, 390, 391, 420, 484, 537
teizm 470, 475, 476, 477, 478
temelcilik 20, 24, 34, 202, 203, 204, 205, 213, 219, 266, 267, 268, 272, 273, 274, 328, 451, 453, 454, 540, 543
temel inanç 181, 204, 455, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 487, 488, 489
temel olmayan 32, 81, 90, 101, 144, 329, 450, 451, 453
temel olmayan önerme 329
Temel önerme 329
teminat 25, 32, 33, 35, 37, 147, 148, 149, 208, 213, 218, 223, 304, 329, 330, 331, 366, 367, 400, 404, 412, 419, 422, 467, 488, 497, 537, 544
teminat altına alınmış 25, 147, 149, 537, 544
teminat altına alınmış inanç 149
teselsül 31, 109, 203, 204, 205, 219, 293, 394, 539, 542, 552
Thagard, Paul 380, 382, 395, 397
tikelcilik 447
Tolliver, Joseph 392
Tooby, John 153, 154, 159
Turing, Alan 497
tutarlılık 32, 216, 262, 266, 267, 268, 270, 275, 277, 288, 299, 306, 448, 449, 453, 456, 457, 459, 464, 465, 467, 471, 510, 538, 542
tümdengelim 37, 378, 492, 539
tümevarım 37, 228, 358, 386, 418, 540
Tversky, Amos 151, 152, 154
Tymoczko, Thomas 497, 516

## U

Unger, Peter 49, 50, 311, 493, 509, 516, 535
Uygun işlevselcilik 212

## V

Van Cleve, James 295, 306, 307, 309, 526, 530
van Fraassen, Bas 365, 377, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 393
Vogel, Jonathan 264, 321, 504, 516

## W

Walker, L. J. 431
Whewell, William 478
White, Alan R. 43, 66, 68, 78
Williamson, Timothy 492, 494, 511, 512, 516
Wittgenstein, Ludwig 141, 291, 296, 309, 508, 522, 523, 527, 528, 535
Wolterstorff, Nicholas 479, 490, 517
Wright, Crispin 495, 523, 528, 535

## Y

yalancı paradoksu 496, 498
yatkınlık 34, 41, 177, 249, 400, 475, 539
yeterlik 255, 263
yeterli neden 53

## Z

Zagzebski, Linda 40, 60, 62, 65, 77, 78, 79, 244, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 285, 286, 287, 288, 289, 490, 519
zayıflatıcı 131, 144, 506, 544
zihin 34, 65, 66, 98, 100, 156, 207, 208, 264, 265, 277, 281, 296, 297, 300, 301, 303, 304, 305, 307, 340, 347, 543
zihin durumları 65, 296, 303, 304, 305
zorunlu doğrular 107, 108, 109, 206, 207
zorunlu doğruluk 54, 541
zorunluluk 104, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 137, 141, 255, 492, 493, 510, 511

Oxford

# Epistemoloji

Editör
Paul K. Moser

***Oxford Epistemoloji***, günümüzde bilgi felsefesi alanındaki çalışmalara öncülük eden on dokuz akademisyenin makalelerinden ve problemlere göre düzenlenmiş bir epistemoloji kaynakçasından oluşur. Bu makaleler, epistemolojinin ana noktalarını ve önemli sorunlarını ince ayrıntılarına kadar ele alır. Kavramlara duyarlı filozofların ellerinde bilginin doğası, kaynağı ve alanına odaklanılmakta; bilginin sınırları ve tanımın unsurları başta olmak üzere disiplinin tüm sorunlarını çözümleme yöntemiyle incelenmektedir. Tüm bu çaba, epistemolojinin şu can alıcı sorusuna cevap verebilmek içindir: Yüksek seviyede güvenli bir bilme standardı oluşturabilir miyiz?

Bu elbette mümkün, ama bunun yüksek bir maliyeti var: Bilme süreçlerimizde bizi doğruluğa götürecek olan veya yanıltması muhtemel olan durumların dökümünü ince ayrıntılarına kadar ortaya koyabilmek; kanıtların ve bilme süreçlerinin güvenilirliğinden emin olmak.

Bunları yapmak kolay olmayacak, çünkü her cevap, başka bir soruyu ortaya çıkaracak ve her soru da büyüleyici bir çeşitlilik ve karmaşa yaratacaktır. Moser, bu karmaşanın ardında derin bir akılcı birlik yattığını ve çözümlerin, bu birliğin dinamizminde ortaya çıktığı söyler.




ADRES
yayınları

/LiberteYayinGrubu
/liberteyayinevi
www.liberte.com.tr

ISBN: 978-975-2500-59-4
9 789752 500594