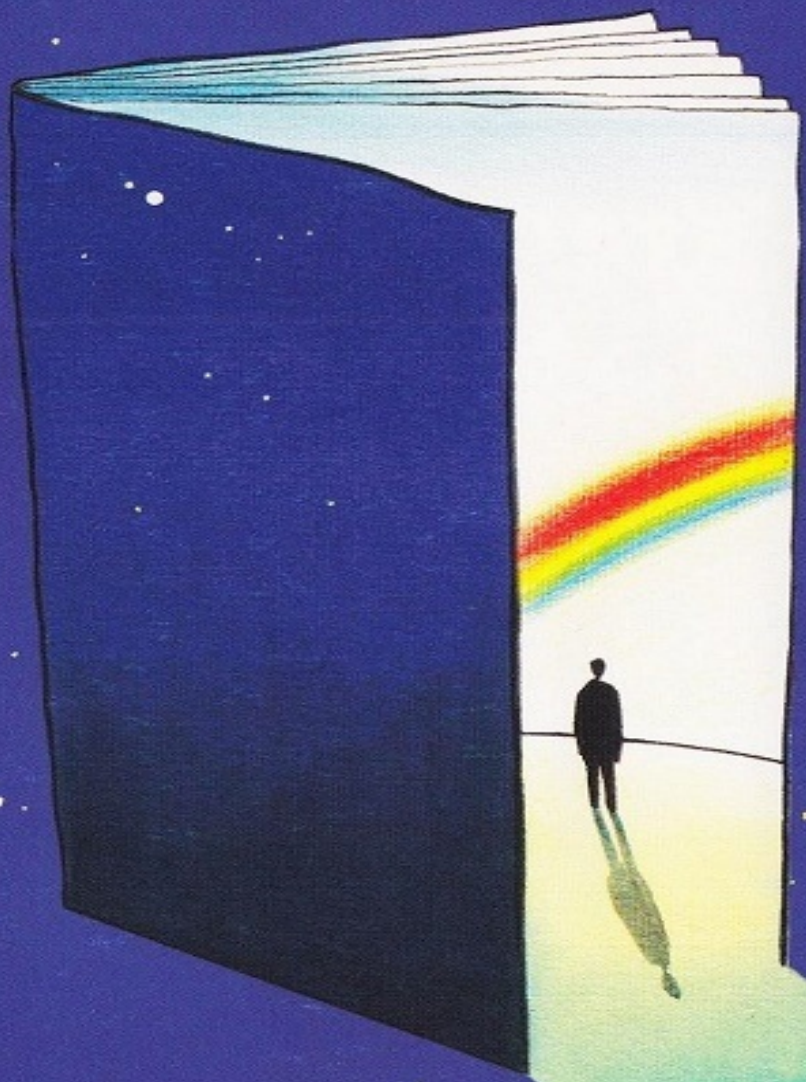
Felsefenin Kısa Tarihi'nin Yazarı

NIGEL WARBURTON

FELSEFEYE GİRİŞ

Felsefe hiç bu kadar anlaşılır olmamıştı!



ALFA | FELSEFE

2917 | ALFA | FELSEFE | 55
FELSEFEYE GİRİŞ

NIGEL WARBURTON (1962)

Felsefeyi popülerleştiren kitaplarıyla tanınan İngiliz filozof. Bristol Üniversitesinde lisans eğitimini tamamlayan Warburton, Cambridge Darwin College'da doktorasını yaptı. Bir süre Nottingham Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak çalıştıktan sonra 1994-2013 yılları arasında Open University'de çalıştı. Bir dizi çok satan felsefeye giriş kitabı yazdı: *Philosophy: The Classics* ve *Thinking From A to Z [A 'dan Z'ye Düşünmek], Virtual Philosopher* adlı weblog'unda ve *Prospect* dergisindeki "Philosophy Bites" adlı köşesinde yazılarını yayımlıyor. Warburton'in Alfa Felsefe dizisinden çıkan *Felsefenin Kısa Tarihi* çok satanlar listesindedir.

KEREM CANKOÇAK

Boğaziçi Üniversitesi Fizik Bölümünü bitirdikten sonra doktora çalışmaları için Stockholm'e gitti. 1992 yılından bu yana CERN'deki deneylerde çalışmalarını sürdürmektedir. Halen İstanbul Teknik Üniversitesi Fizik Mühendisliği Bölümünde doçent olarak görevine devam eden Kerem Cankoçak'ın editörlük ve çevirmenliğini yaptığı çok sayıda kitabın yanı sıra çeşitli dergilerde popüler bilim yazıları yayımlanmıştır.

MEHMET ATA ARSLAN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisansına devam eden M. Ata Arslan, Alfa Yayınevinden yayımlanan Michael Friedman'ın *Kant ve Kesin Bilimler* ve Bertrand Russell'ın *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* kitapları başta olmak üzere birçok kitabın redaksiyonunu üstlenmiştir.

Felsefeye Giriş
© 2015, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Philosophy: The Basics
© 1992, 1995, 1999, 2004, 2013, Nigel Warburton

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kapak Görseli Selçuk Demirel
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-241-3
1. Basım: Şubat 2016

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
ÇiftehavuzlarYolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

NIGEL WARBURTON

FELSEFEYE GİRİŞ

Felsefe hiç bu kadar anlaşılır olmamıştı!

Çeviri
Mehmet Ata Arslan & Kerem Cankoçak

Annem için

ÖNSÖZ

Çeşitli bölümlerin taslaklarını okuyup yorumda bulunan veya yardımı dokunan herkese teşekkür ederim. Özellikle, Alexandra Alexandri, Gunnar Amason, Jennifer Burgess, Inga Burrows, Eric Butcher, Michael Camille, Simon Christmas, Lesley Cohen, Emma Cotter, Tim Crane, Sue Derry-Penz, Angie Doran, Adrian Driscoll, David Edmonds, Goober Fox, Jonathan Hourigan, Rosalind Hursthouse, Paul Jefferis, Maria Kaşmirli, John Kimbell, Stephen Law, Robin Le Poidevin, Georgia Mason, Hugh Mellor, Alex Miller, Anna Motz, Penny Nettle, Alex Orenstein, Andrew Pyle, Abigail Reed, Anita Roy, Ron Santoni, Helen Simms, Jennifer Trusted, Phillip Vasili, Stephanie Warburton, Tessa Watt, Jonathan Wolff, Kira Zurawska'ya ve de yayıncının isimsiz okuyucularına müteşekkirim.

Nigel Warburton
www.nigelwarburton.com
www.virtualphilosopher.com
www.philosophybites.com
www.twitter.com/philosophybites

GİRİŞ

Felsefe nedir? Bu, oldukça meşhur ve yanıtlaması da bir o kadar zor bir sorudur. Bu soruya verilebilecek en kolay yanıtlardan biri, felsefenin felsefecilerin yaptığı şey olduğunu söylemek ve ardından Platon, Aristoteles, Descartes, Hume, Kant, Russell, Wittgenstein, Sartre ve de diğer meşhur filozofların metinlerine işaret etmektir. Gelgelelim bu yanıt, henüz bu düşünürlerden birini okumamış ve felsefeyle temas kurmaya yeni başlamış biri için çok da kullanışlı değildir. Nitekim onları okumuş olsanız bile, bu düşünürlerin nerelerde ortaklaştığını görebilmek yine de zor olabilir; şüphesiz hepsinin paylaştığı böyle bir anlamlı ortaklaşmadan bahsedilebilirse eğer. Bu soruya cevap oluşturmak üzere oluşturulan bir başka yaklaşım ise, felsefenin Grekçedeki sözcük karşılığı olan "bilgelik sevgisi"nden türediğine işaret etmektir. Ancak bu, felsefenin filozofların yaptığı şey olduğunu söylemeye kıyasla hem daha muğlak hem de daha az yardımcıdır. Dolayısıyla felsefenin ne olduğuna ilişkin daha genel yorumlara ihtiyaç vardır.

Felsefe bir etkinliktir: o, belirli türden sorular üzerine bir düşünme biçimidir. Onun en ayırt edici özelliği mantıksal argümanlar kullanıyor olmasıdır. Filozoflar genelde argümanlarla iş yaparlar: ya onları icat ederler ya başkalarının icat ettiklerini eleştirirler ya da her ikisini birden yaparlar. Bunun yanı sıra onlar, kavramları inceler ve açıklarlar. "Felsefe" sözcüğü, birinin hayata ilişkin genel bakış açısını anlatmak ya da gizemciliğin bazı biçimlerine gönderimde bulunmak üzere, çoğunlukla bundan çok daha geniş anlamda kullanılır. Benim sözcüğü burada kullanmam ise söz konusu geniş anlamıyla olmayacak: Amacım, Antik Yunanlarla başlayan ve yirminci yüzyılda ağırlıklı olarak Avrupa, Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda'da gelişen düşünce geleneğinde kilit nitelikteki tartışma alanlarını aydınlatmak olacak. Bu gelenek, içinde bulunduğumuz yüzyılda da iyi bir şekilde devam etmeye hazır görünmekte.

Bu geleneğin içinde çalışan filozoflar ne türden şeyleri tartışırlar? Genellikle, çoğumuzun neredeyse her zaman sorgulamadan kabul ettiği inançları incelerler. Onlar, diğer bir deyişle "hayatın anlamıyla" ilgili sorulara kafa yorarlar: din, doğru ile yanlış, siyaset, gerçekliğin doğası, zihin, bilim, sanat ve sayısız başka konu hakkında sorular. Örneğin pek çok insan, öldürmek yanlıştır gibi temel inançlarını sorgulamadan yaşamaya devam eder. Ama öldürmek neden yanlıştır? Hangi gerekçelendirme bize, öldürmenin yanlış olduğunu söyler? Öldürmek her koşulda yanlış mıdır? O halde nefsi müdafaaya ne demeli? Ya da hayvanları acı çektirmeden öldürmeye? Ayrıca, "yanlış" demekle ne kastediyorum? Bunlar felsefi sorulardır. İnançlarımızın çoğu sorgulandığında sağlam temellere sahip olduğu görülür ama bazı inançlar için bunun tam aksi geçerlidir. Felsefeyle uğraşmak, yalnızca önyargılarımız üzerine daha berrak düşünmeye değil, aynı zamanda tam olarak neye inandığımızı açıklığa kavuşturmaya da yardımcıdır. Zamanla meseleleri geniş bir pencereden tutarlı bir biçimde tartışma kabiliyetini geliştirir; aktarılabilir, kullanışlı bir meziyet.

FELSEFE VE TARİHİ

Sokrates'in zamanından beri tarih birçok büyük filozofa tanıklık etti. Bunların bir kısmını açılış paragrafında dile getirmiştim. Bir felsefeye giriş kitabı meseleye tarihsel yaklaşıp, söz konusu filozofları kronolojik olarak sıralayarak felsefeye yaptıkları katkıları inceleyebilir. Fakat bu kitapta ben, bunun yerine, konu-temelli yaklaşımı kullanacağım: tarihe yönelmekten ziyade belirli felsefi sorulara odaklanan bir yaklaşım. Felsefe tarihi kendi içinde etkileyici ve önemli bir alandır; ayrıca felsefe klasiklerinin birçoğu aynı zamanda muazzam edebiyat çalışmalarıdır: Platon'un Sokratik diyalogları, René Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı, David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sı ve Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü gibi örneklerden de anlaşılacağı üzere, bu gibi eserlerin tümü, hangi standarda göre olursa olsun, ilgi uyandırıcıdır. Felsefe tarihi üzerine çalışmak büyük bir öneme sahip olmakla birlikte, benim buradaki hedefim sizlere yalın biçimde felsefi sorunlar üzerine bazı filozofların ne düşündüğünü açıklamaktan ziyade, bu sorunlar üzerine kendi başınıza düşünmenizin araç gereçlerini size vermektir. Zira bu sorunlar yalnızca filozofları ilgilendirmez: onlar, insan olmanın doğal sonucu olarak belirirler ve daha önce hiçbir felsefe kitabı açmamış biri de bunlar üzerine kendiliğinden düşünür.

Herhangi bir ciddi felsefe çalışması tarihsel ve konu-temelli çalışmanın bileşimini içerir; çünkü daha önceki filozofların argümanlarını ve hatalarını bilmemek, konuya ilişkin temelli bir katkı yapabilme umudunun ortadan kalkması demektir. Tarihin bilgisi olmadan filozoflar asla ilerleyemezlerdi: daha önce yapıldığının farkında olmadan, aynı hataları tekrarlayıp dururlardı. Buna ek olarak, birçok filozof kendi kuramını kendinden öncekilerin çalışmalarındaki yanlışları görerek geliştirir. Ancak bunun gibi kısa kitaplarda her bir özgün düşünürün çetrefilli çalışmalarının hakkını vermek imkânsızdır. Her bir bölümün ardından belirtilen Ek Kaynaklar, burada tartışılan sorunlara daha geniş, tarihsel bir çerçeveden bakmaya yardımcı olacaktır.

NEDEN FELSEFE ÇALIŞMALI?

Filozofların yapıp durdukları şey kılı kırk yaran biçimde oturup sözcüklerin anlamları üzerine tartışmak olduğu için, zaman zaman felsefe çalışmanın tamamıyla anlamsız olduğu söylenir. Filozoflar herhangi bir sonuca ulaşır görünmezler ve topluma da nerdeyse hiçbir katkıları yoktur. Tartıştıkları sorunlar hâlâ, Antik Yunanların ilgilendikleriyle aynıdır. Felsefe, öyle görünmekte ki, hiçbir şeyi değiştirmez ve her şeyi olduğu gibi bırakır.

O halde felsefe çalışmanın ne kıymeti vardır? Hatta hayatımızın temel kabullerini sorgulamak tehlikeli bile olabilir: sonunda, fazla sorgulamak sonucunda felç olmuşçasına, herhangi bir şey yapma gücünü yitirmiş hissedebiliriz. Elbette bir filozofun karikatürü, Oxford ya da Cambridge'in salonundaki rahat bir koltukta çok soyut düşüncelerle başa çıkmak konusunda başarılı, ama pratik sorunların üstesinden gelmekte bir o kadar başarısız birinin tasviridir: Öyle biri ki bu, Hegel felsefesinin en zorlu pasajını açıklayabilir, ancak bir yumurtayı pişirmeyi bile beceremez.

SORUŞTURULMUŞ HAYAT

Felsefeyle meşgul olmak için önemli nedenlerden biri, onun varoluşumuzun anlamı hakkında temel sorularla ilgileniyor olmasıdır. Çoğumuz hayatımızın belirli bir anında kendimize felsefenin temel sorularını yöneltiriz. Neden buradayız? Tanrı'nın var olduğunu gösteren herhangi bir kanıt var mı? Hayatımızın belirli bir amacı var mı? Bir şeyi doğru ya da yanlış yapan nedir? Yasayı çiğnediğimizde haklı olmamız mümkün müdür? Hayatlarımız sadece birer rüya olabilir mi? Zihin, bedenden farklı mıdır ya da yalnızca fiziksel

varlıklar mıyız? Bilim nasıl ilerler? Hayvanlar haklara sahip midir? Sanat nedir? Ve benzeri sorular.

Felsefe çalışan birçok insan, her birimizin bu tür soruları soruşturmasının önemli olduğuna inanır. Hatta bazıları, soruşturulmamış bir yaşantının yaşamaya değer olmadığını iddia eder. Temelinde yatan ilkelerin soruşturulmadığı tekdüze bir varoluşu sürdürmek, daha önce hiç bakımdan geçmemiş bir arabayı kullanmaya benzeyebilir. Arabanızın şimdiye kadar hiç aksamamış olması sebebiyle frenlerine, direksiyonuna ve motoruna güvenmekte haklı olabilirsiniz, ancak buna güvenmekte tamamıyla haksız da olabilirsiniz; fren pedalları hatalı olabilir ve en çok ihtiyacınız olan anda arızalanabilir. Buna benzer olarak yaşamınızın temelini oluşturan ilkeler bütünüyle güvenilir olabilir, fakat bu ilkeleri soruşturana dek bundan emin olamazsınız.

Bununla birlikte, hayatınızın temelini oluşturan kabullerin güvenilirliğinden gerçek anlamda şüphe etmiyor olsanız dahi, düşünce gücünüzü işletmeyerek yaşamınızı yoksullaştırıyor olabilirsiniz. Birçok insan bu temel soruları sormayı ya çok fazla uğraş isteyen ya da kendilerine sormaktan çekinecek kadar rahatsız edici bulur: onlar, mutlu ve ön yargılarıyla rahat olabilirler. Fakat bunun dışındaki insanlar, zorlu felsefi sorulara cevap aramak konusunda güçlü bir arzuya sahiptirler.

DÜŞÜNMEYİ ÖĞRENMEK

Felsefeyle meşgul olmak için bir başka neden de, onun birçok farklı konuya ilişkin daha açık düşünme yolunu iyi bir biçimde sağlıyor olmasıdır. Felsefi düşünme yöntemleri, içinde bulunulan çeşitli durumlarda kullanışlı olabilir. Bir bakış açısının lehine ve aleyhine olan argümanları incelemek ve de bunun akabinde bir sonuca varmak, yaşamın diğer alanlarına uygulanabilir beceriler açığa çıkarır. Felsefeyle uğraşan birçok kişi felsefi becerilerini; hukuk, bilgisayar programcılığı, yönetim danışmanlığı, kamu görevi ve gazetecilik gibi farklı mesleklere uygulayabilir; düşüncenin açıklığının önemli bir kazanç olduğu tüm alanlar için de bu geçerlidir. Bunun yanı sıra filozoflar, insan varoluşunun doğasına ilişkin edindikleri kavrayışları sanat için de kullanırlar: bazı filozoflar; roman yazan, eleştirmen, şair, film-yapımcısı ve oyun yazan olarak da başarıyı yakalamışlardır.

HAZ

Felsefe çalışmak için bir başka gerekçelendirme de, onun, birçokları için oldukça keyifli bir etkinlik olabilmesidir. Felsefenin böyle bir savunusu için söylenmesi gereken bazı şeyler vardır. Bunun tehlikesi, felsefe etkinliğini çapraz bulmaca çözmekle eşdeğer bir duruma indirgendiği bir gerekçelendirme olarak anlaşılabilir olmasıdır. Zaman zaman bazı filozofların konuya yaklaşımı şuna benzer: bazı uzman filozoflar için, bir son noktaymışçasına muğlak mantıksal bulmacaları çözmek ve bunları yalnızca belirli bir kesime hitap eden dergilerde yayımlatmak saplantı haline gelir. Bir diğer uç durumda da, üniversitelerde çalışan bazı filozoflar kendilerini "iş"in bir parçası olarak görür ve genelde sıradan olan çalışmalarını “yükselmek" ve (basılı yayımların niceliğinin terfi almak adına belirleyici bir faktör olduğu durumda) terfi alabilmek adına yayımlarlar. Hazzı, isimlerini kâğıt üzerinde görmekten, gelirlerindeki artıştan ve terfiyle birlikte gelen prestijden deneyimlerler. Neyse ki felsefe, bundan daha üst bir perdeden yükselir.

FELSEFE ZOR MUDUR?

Felsefe genellikle zor bir alan olarak tanımlanır. Onunla ilgili, bazılarından sakınılabilir olmakla birlikte, türlü türlü zorluklar mevcuttur.

Kuşkusuz, uzman filozofların uğraştığı birçok sorunun oldukça yüksek bir mertebede soyut düşünceyi gerektirdiği bir gerçektir. Gelgelelim, neredeyse tüm entelektüel uğraşlar için de aynısı geçerlidir: Bu anlamda bakıldığında felsefenin; fizik, edebiyat eleştirisi, bilgisayar programlama, jeoloji, matematik ya da tarihten hiçbir farkı yoktur. Bunlar ve diğer çalışma alanlarında olduğu gibi konuya esaslı bir katkı yapmanın zorluğu, sıradan insanların bilgisinin bu disiplinlerde ilerleme kaydedebileceği ya da onların bu disiplinlerin temel yöntemlerini öğrenmelerine mani olabileceği yönünde bir gerekçe olarak görülmemelidir.

Bunun yanı sıra, felsefenin, bertaraf edilebilir ikinci türden bir zorluğu daha vardır. Filozoflar her zaman iyi yazarlar değildirler. Birçoğu fikirlerini açık bir biçimde aktarabilme kabiliyetinden oldukça yoksundur. Bunun sebebi; bazen, filozofların, yalnızca küçük bir kesim olan uzman okuyucular tarafından anlaşılmayı hedefliyor olmasından; bazen de buna aşina olmayan insanların yalnızca kafasını karıştıran, gereksiz denilebilecek kadar karmaşık bir dil kullanmalarından kaynaklıdır. Özel terimler, filozofların belirli kavramları her

seferinde yeniden açıklama ihtiyacını ortadan kaldırmak konusunda yardımcı olabilir. Ancak, uzman filozoflar arasında söz konusu özel terimleri kendileri için kullanma eğilimi vardır; birçoğu mükemmelen iyi İngilizce karşılığı olmasına rağmen Latince tabirler kullanır. Alışılmadık sözcüklerle bezenmiş bir paragraf ve alışılagelmiş sözcüklerin alışılmadık bir biçimde kullanılması göz korkutucu olabilir. Öyle görünmekte ki bazı filozoflar kendi icat ettikleri bir dilde konuşur ve yazarlar. Bu durum, felsefenin gerçekte olduğundan çok daha zor bir mecra olarak görünmesine sebep olabilir. Nitekim böyle bir dil, ikinci sınıf filozofların ardına gizlendiği bir perde de olabilir.

Bu kitapta gereksiz bir mesleki dil kullanmaktan sakındığım gibi, ilerledikçe karşınıza çıkacak olan tüm özel terimleri de açıkladım. Bu yaklaşım her bölümün sonunda önerilen bazı daha zor felsefi metinlerin anlaşılması için ihtiyaç duyulan temel felsefi sözcük dağarcığını size verecektir.

FELSEFENİN SINIRLARI

Bazı felsefe öğrencileri felsefeye ilişkin pek de mantıklı olmayan yüksek beklentilere sahiptirler. Onların felsefeden beklediği şey, onun insana ilişkin bütünlüklü ve detaylı bir resim çizmesidir. Onlar; felsefenin, hayatın anlamı üzerindeki örtüyü kaldıracağını ve karmaşık varoluşlarımızın her bir yönünü açıklayacağını düşünürler. Ancak felsefeyle meşgul olmak, her ne kadar hayatımıza ilişkin temel soruları aydınlatabilse de, -böyle bir şeyden söz etmek mümkünse- bize hayatın bütünlüklü bir resmini veremez. Felsefeyle uğraşmak; sanat, edebiyat, tarih, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, siyaset ve bilimle uğraşmaya bir alternatif değildir. Bu birbirinden farklı alanların her biri, insan yaşamının ayrı ayrı yönlerini kuşatır ve her biri farklı türden kavrayışlar sağlar. Herhangi bir kimsenin yaşamındaki bazı görünümler felsefi ve belki de başka türden analize de meydan okur. Dolayısıyla felsefeden çok da fazla şey beklememek önemlidir.

BU KİTABI NASIL KULLANMALI

Felsefenin bir etkinlik olduğunu daha önceden vurgulamıştım. Bu yüzden bu kitap edilgin bir şekilde okunmamalıdır. Burada kullanılan argümanları ezberlemek şüphesiz mümkündür; fakat bunu yapmak filozofların birçoğunun temel argümanlarının sağlam bir bilgisini sağlayabilse de, felsefe yapmanın kendisini vermeyecektir. İdeal bir okur bu kitaba; eleştirel, sık sık argümanları

sorgulayan ve karşı-argümanları düşünür nitelikte bir okuma gerçekleştirmelidir. Bu kitapta yapmaya çalıştığım, düşünceye bir alternatif sunmak değil, onu harekete geçirici uyarıyı sağlamaktır. Eğer eleştirel bir okuma yaparsanız, şüphesiz uzlaşmadığınız birçok yer bulacak ve ilerledikçe kendi inançlarınızı açıklığa kavuşturmuş olacaksınız.

Her ne kadar tüm bölümleri daha önce hiç felsefeyle uğraşmamış birinin anlayacağı şekilde yazmaya çaba göstermiş olsam da, yine de bazı bölümler diğerlerine göre daha zor olacaktır. Çoğu insan Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu üzerine, bu iki uçtan birinde yer alarak düşünmüştür; dolayısıyla Tanrı'yla ilgili bölümü takip etmesi görece daha kolaydır. Diğer taraftan, filozof olmayan çok az kişi, Gerçeklik ve Zihin Bölümleri ile Doğru ve Yanlış Bölümünün daha soyut kısımlarında işaret edilen bazı konulara ilişkin detaylı düşüncelere sahiptir. Bu bölümleri, özellikle de Zihin Bölümünü, okuması biraz daha fazla zaman alabilir. Benim önerim; bölüm bölüm ilerleyip, farklı argümanların birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamadan, detayların içine gömüldüğünüz bir ağır okuma yapmak yerine, bölümlere şöyle bir göz attıktan sonra ilginç bulduğunuz belirli yerlere geri dönmeniz.

Bu kitabın içerebileceği fakat içermediği bir konu da var; o da besbelli Mantıktır. Bu konuyu dışarıda bıraktım, çünkü bu uzunlukta ve tarzdaki bir kitapta tatmin edici bir biçimde işlenemeyecek kadar teknik bir konu.

Öğrenciler bu kitabı, derslerde öğrendiklerini pekiştirmek ve makale yazmak konusunda yardımcı bulabilirler: Her bir konuya temel felsefi yaklaşımların bir özetini, onların bir dizi eleştirisiyle birlikte veriyorum. Buradan da kolaylıkla makale konusu belirlemek için yararlanılabilir.

EK KAYNAKLAR

Bu kitabı tamamlayıcı makale ve alıntılar, *Philosophy: Basic Readings* (2. baskı Londra: Routledge, 2004). *Philosophy: Basic Reading* elinizde tuttuğunuz kitapla aynı yapıya sahiptir. *Western Philosophy: An Anthology,* (ed. John Gottingham Oxford: Blackwell, 1996) daha çok tarihsel bir odağa sahip okumalar seçkisidir. Thomas Nagel'ın *What Does It All Mean*? (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1987) *[Her Şey Ne Anlama Geliyor,* çev: Hakan Gündoğdu, Paradigma Yay., 2004] adlı eseri iyi bir felsefeye giriş kitabıdır. Stephen Law'un *The Philosophy Gym: 25 Short Adventures in Thinking* (Londra: Review, 2003) adlı eseri konuya ilişkin daha geleneksel yaklaşımların yanı sıra diyaloglar ve hikâyelerin kullanıldığı canlı ve de ilginç bir giriş sunmakta. Stephen Law'un her ne kadar

gençler için yazmış olsa da kaleme aldığı iki kitap oldukça iyidir: *The Philosophy Files* (Londra: Orion, 2002; Amerika'da *Philosophy Rocks* adıyla yayımlandı) *[Felsefe Dosyaları,* çev: Nüket Kantürk, Popcore Yay., 2007] ve *The Outer Limits* (Londra: Orion, 2003). Simon Blackburn'ün *Think* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2001) adlı kitabı bazı bölümleri daha zorlayıcı olsa da, okunması gereken bir eserdir. Bryan Magee'nin *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1987) [*Büyük Filozoflar,* çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 2001] adlı eseri felsefe tarihine iyi bir giriş kitabıdır. Kitap, günümüz filozoflarının büyük filozoflar üzerine konuşmalarından oluşmaktadır ve aynı adı taşıyan BBC'de yayınlanan televizyon serisinden ortaya çıkmıştır. Benim bir diğer kitabım *Philosophy: The Classics* (3. basım, Abingdon: Routledge, 2006) Platon'un *Devlet*'inden Rawls'un *Adalet Kuramı*'na kadar 27 farklı filozofun temel eserlerini konu almaktadır. Edward Craig'in *Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2002) adlı kitabı da bazı klasik eserleri konu edinir.

A Dictionary of Philosophy (ed. Antony Flew, Londra: Pan, 1979) adlı kitabı tıpkı A. R. Lacey'in *A Dictionary of Philosophy* (Londra: Routledge, 1976) adlı eseri gibi başvurulabilecek kullanışlı bir kitaptır. *The Blackwell Companion to Philosophy*, (ed. Nicholas Bunnin ve E. P. Tsui-James, Oxford: Blackwell, 1996) felsefenin merkezi alanlarına bir giriş sağlar ve önemli düşünürlerin seçkisini verir. İyi bir kütüphaneye erişim olanağınız varsa *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig, Londra: Routledge, 1998) kesinlikle başvurulmaya değer bir kitaptır. Bu kitap, detaylı ve güncel girdilerin olduğu, felsefedeki tüm merkezi konuları içerir.

Editörlüğünü Stephen Law'un üstlendiği *Royal Institute of Philosophy*'nin dergisi *Think,* yılda üç kez yayımlanmaktadır. İlgi çekici ve geniş bir yelpazede makaleler içeren bu dergiyle ilgili daha detaylı bilgiye www.royalinstitutephilosophy.org/think adresinden ulaşabilirsiniz. *The Philosophers' Magazine* felsefeyle ilgilenenler için bir diğer önemli yayınıdır. Daha ayrıntılı bilgilere www.philosophers.co.uk adresinden ulaşılabilir. Filozofların argümanları kullanma yöntemleriyle ilgilenenler için *Thinking from A to Z* (3. basım, Londra: Routledge, 2007) *[A'dan Z'ye Düşünmek,* çev: Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, 2006] adlı kitabım da dahil olmak üzere bu konuya ilişkin, Anthony Weston'ın *A Rulebook for Arguments* (2. basım, Indianapolis, Ind.: Hackett, 2001), Anne Thomson'ın *Critical Reasoning* (2. basım, Londra: Routledge, 2001) ve Alec Fisher'ın *Critical Thinking: An Introduction* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2001) gibi çok sayıda kitap vardır. Michael

Clark'ın *Paradoxes from A to Z* (Londra: Routledge, 2002) adlı kitabı da oldukça iyidir. Bir diğer kitabım *Philosophy: The Essential Study Guide* (Londra: Routledge, 2004) felsefede temel çalışma becerilerini konu edinir.

Açık bir dille yazmak ve bunun neden önemli olduğuna ilişkin bir okuma için *The Penguin Essays of George Orwell* (Londra: Penguin, 1990) adlı kitapta yer alan George Orwell'ın "Politics and the English Language" adlı denemesi oldukça iyidir. Buna konuyla ilgili daha pratik öneriler için Ernest Gowers'ın *The Complete Plain Words* (Londra: Penguin, 1962) ve Diane Collinson, Gillian Kirkup, Robin Kyd ve Lynne Slocombe'nin *Plain English* (2. basım, Milton Keynes: Open Üniversitesi Yayınları, 1992) kitaplarına bakınız. *The Basic of Essay Writing* (Abingdon: Routledge, 2006) adlı kitabım ise beşeri bilimlerdeki yazılara ilişkin genel bir giriş sunmaktadır.

İNTERNET KAYNAKLARI

Halihazırda, video, ses ve görüntüleri de içeren sayısız pek çok mükemmel çevrimiçi felsefe kaynağı var. www.philosophythebasics.com sayfasında bu içeriklerin bir dizisinin erişim adreslerini verdim. Ayrıca ilgi çekici felsefi çevrimiçi malzemeler için beni www.twitter.com/phliosophybites adresinden Twitter'da takip edebilirsiniz.

1

TANRI

Tanrı var mıdır? Bu, birçoğumuzun yaşamının bazı anlarında dönüp kendine sorduğu temel sorulardan biridir. Her birimizin bu soruya verdiği cevap, yalnızca nasıl davrandığımızı değil, aynı zamanda dünyayı nasıl anlayıp, yorumladığımızı ve geleceğe dair beklentilerimizi de etkiler. Eğer Tanrı varsa insan varoluşu bir amaca sahip olabilir ve hatta sonsuz yaşamı umut edebilir. Aksi takdirde, insanın kendi yaşantısına kendisinin herhangi bir anlam kazandırması gerekir: dış bir nedenin onlara anlam vermediği bu durumda, ölüm de, muhtemelen, bir son nokta olacaktır.

Filozoflar ilgilerini dine yönelttiklerinde, genellikle, TanıTnın varoluşunu destekleyen ve de karşı çıkan çeşitli argümanları incelerler. Onlar kanıtları ölçüp biçerek argümanların yapısını ve çıkarımlarını yakından incelerler. Bununla birlikte filozoflar, insanların Tanrı hakkında düşünme biçimlerinin anlamlı olup olmadığım anlamak adına, inanç ve dini inanç gibi kavranılan da incelerler.

Din felsefesinin büyük bir bölümü için başlangıç noktası, Teizm olarak bilinen, Tanrı'nın doğası gibi oldukça genel bir görüştür. Bu görüşe göre; tek bir Tanrı vardır, O her şeye kadir ve her şeyi bilendir ve en yüce yardımseverdir (mutlak iyi olandır). Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerin çoğu bu düşüncelerde mutabıktır. Bu bölümde benim yapacağımsa Hıristiyanların Tanrı'ya ilişkin bakış açısına odaklanmak olacak; ki buna rağmen argümanların birçoğu eşit düzeyde diğer Teist dinlere uygulanabilirken, bazı argümanlar da her çeşit dinle ilişkili olacak.

Ancak, Teistler tarafından betimlenen bu Tanrı gerçekten de var mıdır? O'nun var olduğunu kanıtlayabilir miyiz? Makul bir insan, ateizmin penceresinden bakıp böyle bir Tanrı'nın var olmadığına mı inanmalıdır? Ya da

inancın askıya alındığı (ya da ne de olsa birileri betimler deyip bir köşede oturulduğu) agnostisizm mi uygun yaklaşımdır? Tanrı'nın varoluşunu ispatlamaya çalışan birçok farklı argüman vardır. Bu bölümde, bu argümanların en önemlilerini ele alacağım.

TASARIM ARGÜMANI

Tanrı'nın varoluşuna ilişkin en sık kullanılan argüman, zaman zaman Teleolojik Argüman (köken olarak "amaç" anlamına gelen Yunancadaki *telos* sözcüğünden gelir) olarak da adlandırılan Tasarım Argümanıdır. Bu argüman, doğal dünyada etrafımıza baktığımızda, kaçınılmaz olarak, her şeyin gerçekleştirdiği işleve uygun olduğunu göreceğimizi ifade eder: her şeyin tasarlanmış olduğuna dair kanıtları kendinde taşır. Dolayısıyla bu, bir Yaratıcının varoluşunu bize gösteriyor olmalıdır. Örneğin, insan gözünü inceleyecek olursak, en küçük parçalarının tümünün birbirine uyduğunu, her bir parçanın yapıldığı görme amacına uygun olarak akıllıca yerleştirildiğini görürüz.

William Paley (1743-1805) gibi Tasarım Argümanı destekçilerine göre, göz ve benzeri doğal nesnelerin karmaşıklığı ve verimliliği, tüm bu nesnelerin Tanrı tarafından tasarlandığının ispatı olmalıdır. Başka türlü nasıl olurdu da, halihazırda var oldukları gibi var olurlardı? Böylece onlara göre, nasıl bir saate baktığımızda onun bir saatçi tarafından tasarlandığını söyleyebiliyorsak, tıpkı buna benzer biçimde, "göz"e baktığımızda da onun bir tür İlahi Saatçi tarafından tasarlanıyor olduğunu söyleyebilmeliyiz. Öyle ki Tanrı, sanki bilerek ve isteyerek, dünyaya kendi varoluşunun kanıtlarını bırakmıştır.

Bu, etkiden yola çıkarak nedeni ortaya koyan bir argüman: etkiye (saat ya da göze) bakarak ve onun tetkikinden yola çıkarak, onu var eden nedeni (bir saatçi ya da bir İlahi Saatçi) söylemeye çalışmaktır. Söz konusu argüman, saat gibi tasarlanmış bir nesne ile göz gibi doğal bir nesnenin, birçok yönden benzerliğe sahip olduğu fikrine sırtını yaslar. Bu türden bir argüman iki şeyin birbirine olan benzerliğinde temellenen analojik bir argümandır. Analojik argümanlar, bazı yönleriyle birbirine benzeyen iki şeyin, aynı şekilde diğer yönleriyle de birbirine benzeyeceği ilkesine dayanır.

Tasarım Argümanını kabul edenlere göre, baktığımız her yerde, özellikle de doğal dünyada -ağaçlarda, falezlerde, hayvanlarda, yıldızlarda veya baktığımız her neyse onda- Tanrı'nın varoluşunun daha ileri olumlamalarını görebiliriz. Bu şeyler (doğa nesneleri) bir saate kıyasla çok daha ustaca inşa edildikleri için, İlahi Saatçi de, buna paralel olarak, normal bir saatçiye kıyasla çok daha zeki

olmalıdır. İlahi saatçi o kadar güçlü ve akıllıdır ki, onun Teistlerin geleneksel anlayışındaki Tanrı olduğunu varsaymak anlaşılmaz bir şey değildir.

Ancak, Tasarım Argümanına karşı, bir kısmı filozof David Hume'un (1711-1776) ölümünden sonra yayımlanan *Doğal Dinler Üzerine Diyaloglar [Dialogues Concerning Natural Religion]* adlı kitabında ve onun bir diğer kitabı olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın *[Enquiry Concerning Human Understanding]* XI. Bölümünde yükselen çok güçlü argümanlar vardır.

TASARIM ARGÜMANININ ELEŞTİRİSİ

ANALOJİNİN GÜÇSÜZLÜĞÜ

Tasarım Argümanına yöneltilen itirazlardan biri, onun yetersiz bir analojiye dayanıyor olmasıdır: o, doğal nesneler ile insan eliyle tasarlanmış olduğunu bildiğimiz nesneler arasında belirgin bir benzerlik olduğunu kendine zemin alır. Fakat, aynı örneği yine kullanacak olursak, insan gözünün gerçek anlamıyla bir saate benzediğini söylemek pek de mümkün değildir. Analojik argümanlar karşılaştırılan iki şey arasında güçlü bir benzerlik olduğu fikrine dayanır. Eğer söz konusu benzerlik zayıf ise, buna paralel olarak karşılaştırılmalarından türetilebilecek olan sonuçlar da aynı oranda zayıftır. Böylece, örneğin, bir kol saati ile bir cep saati, bir saatçi tarafından tasarlandığı varsayabilecek kadar birbirleriyle belirgin bir biçimde benzerlikler taşırken; her ne kadar bir saat ile bir göz arasında bazı benzerlikler olsa da -her ikisi de grifttir ve bazı işlevleri yerine getirir- ikisi arasında yalnızca muğlak bir benzerlik vardır ve dolayısıyla göz ile saat arasındaki analojiyi temel alan her çıkarım da buna paralel olarak muğlak bir sonuçtur.

Bu eleştiriye karşın bir Teist, gözün yalnızca şans eseri ortaya çıktığı fikrinden daha ziyade, onun yüce bir varlık tarafından tasarlandığı iddiasını yine de korumaya devam edebilir.

EVRİM

Gelgelelim ilahi bir saatçinin varoluşu, hayvanların ve bitkilerin yerine getirdikleri işlevlere nasıl bu kadar iyi uyum sağlayabildiğinin tek olası açıklaması değildir. Özellikle Charles Darwin'in (1809-1882) *Türlerin Kökeni [The Origin of Species,* 1859] adlı kitabında açıkladığı doğal seçilimle evrim

kuramı, bu olguya ilişkin, genel kabul gören alternatif bir açıklama sunar. Darwin, en uygun olanın hayatta kaldığı bir süreçte, çevresine en çok uygunluk gösteren hayvanlar ile bitkilerin neden yaşadığını ve özelliklerini kendinden sonrakilere nasıl aktardığını göstermiştir. Ardından gelen bilim insanları ise, miras alınan genler üzerinden evrim mekanizmasını açıklamayı başarmışlardır. Bu süreç, hayvan ve bitki âlemlerindeki böylesine olağanüstü çevresel uyumun, Tanrı kavramıyla karşılamaya ihtiyaç duymadan, nasıl ortaya çıktığını açıklar.

Kuşkusuz Darwin'in evrim kuramı hiçbir açıdan Tanrı'nın varoluşunun aksine bir şey *kanıtlamaz;* hatta birçok Hıristiyan; evrim kuramını, bitkilerin, hayvanların ve insanoğlunun mevcut konumlarına nasıl geldiklerinin en iyi açıklaması olarak kabul eder: onlar, evrim mekanizmasının Tanrı tarafından yaratıldığına inanırlar. Yine de Darwin'in kuramı, Tasarım Argümanının gücünü, onunla aynı sonuçlara Tanrı'yı herhangi bir şeyin nedeni olarak göstermeden varabildiği için zayıflatır. Biyolojik uyum mekanizması üzerine böylesi bir kuramın var olması, Tasarım Argümanının, Tanrı'nın var olduğunun mutlak bir ispatı olmasının önüne geçer.

ÇIKARIMDAKİ SINIRLAMALAR

Şimdiye kadar bahsi geçen tüm itirazlara karşın, Tasarım Argümanını hâlâ ikna edici buluyor olsanız bile, bu argümanın eşsiz, her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi olan bir Tanrı varoluşunu ispatlamadığını fark etmeniz gerekir. Yakından bir inceleme argümanın birçok yönden sınırlı olduğunu gösteriyor.

Bu sınırlamalardan ilki, Tasarım Argümanının tektanrıcılığı (yalnızca tek bir Tanrı'nın olduğu görüşünü) desteklemek konusunda tamamıyla başarısız olmasıdır. Eğer dünya ve içindeki her şeyin, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde tasarım ürünü olduğunu kabul ediyor olsak bile, tüm bunların tek bir Tanrı tarafından tasarlandığına inanmanızı gerektirecek hiçbir neden yoktur. Neden küçük bir tanrı grubunun birlikte çalışarak tasarladığı bir şey olmasın ki? Ne de olsa en büyük ölçekteki, karmaşık insan yapımı gökdelenler, piramitler, uzay roketleri ve benzeri şeyler tek tek bireylerin oluşturduğu gruplar tarafından inşa edildi; dolayısıyla burada yatan analojiyi mantıksal sonucuna erdirirsek, bizi götüreceği yer dünyanın da bir grup tanrının birlikte tasarladığı bir şey olduğuna inanmak olacaktır.

İkinci olarak, bu argüman Tasarımcının (ya da tasarımcıların) zorunlu olarak her şeye kadir olduğu sonucunu çıkarmaz. Bununla birlikte evrenin birçok "tasarım hatası"na sahip olduğunu söylemek akla yatkın bir iddiadır:

mesela, insan gözü miyopluğa ve ileri yaşlarda katarakta meyillidir; bu durumda, her şeye kadir bir Yaratıcının mümkün dünyaların en iyisini yaratmak istediğini söylemek gerçekten de zor. Böylesi bir gözlem, bazı insanlarda, evrenin Tasarımcısının her şeye kadir olduğu fikri bir yana, görece güçsüz bir Tanrı ya da tanrıların, hatta muhtemelen genç bir tanrının kendi gücünü sınadığı fikrini uyandırabilir. Belki de Tasarımcı, evreni yarattıktan hemen sonra ölmüş ve evrenin kendi ahenginde işlemesine izin vermiş olabilir. Tasarım Argümanı, en az Teistlerin betimlediği Tanrı'nın varoluşu için olduğu kadar, bahsi geçen çıkarımlar için de kanıt sunar. Bu sebepten ötürü Tasarım Argümanı tek başına herhangi bir başka Tanrı ya da tanrıların yerine, Teistlerin Tanrısının var olduğunu ispatlamaz.

En nihayetinde Tasarımcının her şeyi bilen ve mutlak iyi olduğu düşüncesi, birçokları tarafından dünyadaki kötülük dolayısıyla geçersiz bir çıkarım olarak görülür. Dünyadaki bu kötülük; insanın acımasızlığı, cinayet ve işkenceden doğal afetler ile hastalıklardan kaynaklanan acıya kadar uzanır. Eğer Tasarım Argümanının görmemizi istediği biçimde Tanrı'nın elinin her şeye değdiğini görmemiz beklenirse, pek çok insan gördüklerinde yardımsever bir Tanrı'nın olduğunu kabul etmekte güçlük çekecektir. Her şeyi bilen Tanrı, kuşkusuz, kötülüğün var olduğunu bilir, her şeye kadir olan Tanrı onun ortaya çıkmasına engel olur ve mutlak iyi olan Tanrı bu kötülüğün var olmasını istemez. Fakat kötülük belirmeye devam etmekte. Teistlerin Tanrısına inanmakta karşımıza çıkan bu ciddi zorluk, filozoflar tarafından tartışılagelmiştir. Bu zorluk, Kötülük Sorunu olarak bilinir. Daha sonraki bölümde, Kötülük Sorununu, onu çözmeye ilişkin bazı girişimlerle birlikte daha detaylı bir biçimde inceleyeceğiz.

Yukarıda yürüttüğümüz tartışmadan da anlaşılacağı üzere Tasarım Argümanı bize, en iyi ihtimalle, dünyanın ve her şeyin bir şey ya da biri tarafından tasarlandığı, oldukça sınırlı, çıkarımını verebilir. Bunun ötesine geçebilmek bu argümandan mantıksal olarak çıkarılabilecek olanı aşmakla mümkündür.

İNCE AYAR ARGÜMANI

Bazı son dönem düşünürler, Tasarım Argümanına karşı yöneltilen oldukça güçlü argümanlara rağmen, Tasarım Argümanının başka bir biçimi olan Antropik [İnsancıl] İlkeyi savunmaya çalıştılar. Bu görüş, dünyanın, insanın yaşaması ve gelişmesi için uygun bir yer olma olasılığının çok küçük olmasını temel alarak, onun ancak ilahi bir mimarın işi olabileceği sonucuna varır.

Antropik İlke, insanoğlunun evrimleştiği ve hayatta kaldığı gerçeğini Tanrı'nın varoluşu için bir ispat olarak görür. Tanrı, evrenimizdeki maddi koşulları kontrol etmiş ve onlara, böylesi bir yaşam formunun evrim geçirmesine izin verecek şekilde ince bir ayar vermiştir. Bu görüş, evrenin başlangıcında yaşamın oluşması için gerekli başlangıç koşullarının oldukça sınırlı olduğunu ortaya koyan bilimsel araştırmalardan da destek alır.

İNCE AYAR ARGÜMANININ ELEŞTİRİSİ

PİYANGO İTİRAZI

İnce Ayardan türeyen bu argümana yapılan büyük bir itiraz vardır. Bir milli piyango bileti aldığınızı tahayyül edin. Milyonlarca bilet arasından yalnızca bir bilet büyük ikramiyeyi kazanacaktır. İstatistiksel olarak düşünüldüğünde kazanma olasılığınız oldukça küçüktür. Fakat buna rağmen yine de büyük ikramiyeyi kazanma ihtimaliniz var. Öyle ki, eğer kazanırsanız bu, talih kuşunun size konmuş olmasından daha fazla bir şey ifade etmeyecektir: Milyonlarca bilet arasından sizin biletinizin büyük ikramiyeyi kazanan bilet olması gerçeği, bunun rastgele bir seçimden daha fazla bir şey olduğu anlamına gelmez. Ancak, batıl inançlara sahip biriyseniz piyangoyu kazanmış olduğunuz gerçeğine her türlü anlamı yükleyip bunu yapabilirsiniz. Fakat bir şey, her ne kadar istatistiksel olarak pek mümkün görünmese bile, yine de gerçekleşebilir. İnce Ayar Argümanı savunucularının yaptığı hata pek olası görünmeyen bir şeyin gerçekleşmesi durumunda, bunun doğal olarak ortaya çıktığı açıklamasından daha makul bir açıklamanın olması gerektiğini düşünüyor olmalarıdır. Evrenin bu parçasındaki (dünyadaki) mevcudiyetimiz, doğaüstü nedenlere başvurmadan da yetkin bir biçimde açıklanabilir. Bizim türümüzün varlığının tam da belirebileceği koşullara sahip bir evrenin içinde olmamız, başka bir yerde ortaya çıkma şansımızın olmaması dolayısıyla pek de şaşırtıcı değildir. Bundan ötürü, evrenin bizim varoluşumuza uygun koşullara sahip olan parçasında olmamız gerçeği, onun Tanrı'nın tasarımı olduğunun ispatı olamaz. Buna ek olarak, İnce Ayar Argümanı, yukarıda ele aldığım Tasarım Argümanının geleneksel versiyonlarına yöneltilen eleştiriler karşısında da savunmasızdır.

İLK NEDEN ARGÜMANI

Tasarım Argümanı ile onun bir başka türü olan İnce Ayar Argümanı dünyanın doğrudan gözlemine dayanır. Buna karşın bazen Kozmolojik Argüman olarak da adlandırılan İlk Neden Argümanı ise evrenin nasıl olduğuna ilişkin olgulara dayanmayıp, yalnızca evrenin var olduğuna ilişkin empirik olguyu temel alır.

İlk Neden Argümanına göre, mutlak olarak her şey kendisinden önce gelen bir şeyin sonucudur: hiçbir şey bir neden olmadan varoluşa gelmez. Evrenin var olduğunu biliyor olduğumuz için, onun halihazırdaki haline gelmesine peşi sıra gerçekleşen neden ve etkiler zincirinin yol açtığını hiç şüphesiz varsayabiliriz. Bu zinciri en geriye kadar takip edecek olursak, bulacağımız şey asıl neden, eş deyişle ilk neden olacaktır. İlk Neden Argümanının bahsettiği bu ilk neden Tanrı'dır.

Ancak, Tasarım Argümanına olduğu gibi, bu argümana da yöneltilen bir dizi eleştiri mevcuttur.

İLK NEDEN ARGÜMANININ ELEŞTİRİSİ

KENDİNDE ÇELİŞİK OLMASI

İlk Neden Argümanı, bir şeye bir başka şeyin neden olduğu kabulüyle başlar, fakat hemen ardından Tanrı'nın ilk neden olduğunu söyleyerek söz konusu kabulüyle çelişir. O, hem nedensiz nedenin olamayacağını hem de tek bir nedensiz nedenin, yani Tanrı'nın var olduğunu iddia eder. Bu argüman, "O halde, Tanrı'ya neden olan nedir?" sorusunu da beraberinde getirir. İlk Neden Argümanınca ikna olmuş biri bu soruya, onların *her şeyin* bir nedene sahip olduğunu söylemediklerini, aslında Tanrı dışında her şeyin bir nedene sahip olduğunu söyledikleri şeklinde bir cevap verebilir. Fakat bu cevap daha iyi değildir. Eğer neden ve etkiler dizisi bir yerde duracaksa, bu neden Tanrı olsun ki? Bu neden ve etkiler dizisi, neden daha fazla geriye gitmek yerine, evrenin ortaya çıkmasından başlamasın?

BİR İSPAT OLMAMASI

İlk Neden Argümanı etki ve nedenlerin ebedi bir geri dönüşünün, eş deyişle sonsuza kadar süregelen bir geriye gidişin mümkün olamayacağını kabul eder. O, tüm diğer şeylerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan bir ilk neden olduğunu iddia eder. Fakat bunun böyle olması gerçekten de zorunlu mudur?

Buna benzer bir argümanı gelecek için kurmuş olsaydık, kendisinden sonra bir şey olmayan ve dolayısıyla başka bir şeyin nedeni olmayan bir son etkinin var olduğunu kabul ederdik. Öyleyse, her ne kadar tahayyül etmesi güç dahi olsa, tıpkı herhangi bir sayıya 1 ekleyebileceğimiz için en büyük sayının mümkün olmaması gibi, sonsuza kadar -geleceğe doğru- ilerleyen nedenler ve etkiler zincirini düşünmek de akla yatkındır. Sonsuza dek ileriye doğru uzayıp giden neden ve etkiler zincirine sahip olmak mümkünse eğer, o halde bu zincir neden geçmişe doğru sonsuz bir şekilde uzamasın?

ÇIKARIMDAKİ SINIRLAMALAR

Argümana yöneltilmiş olan her iki eleştiriye de cevap oluşturulabilse dahi, bu, ilk neden olarak karşılığını bulan Tanrı'nın Teistler tarafından betimlenen Tanrı olduğunu ispatlamaz. Tıpkı Tasarım Argümanında olduğu gibi İlk Neden Argümanından çıkarılabilecek çıkarımlar konusunda da ciddi sınırlamalar vardır.

Öncelikle, ilk nedenin halihazırda içinde bulunduğumuz evrenle sonuçlanan nedenler ve etkiler dizisini yaratabilmek ve de harekete geçirmek için muhtemelen olağanüstü kudretli olduğu doğrudur. Dolayısıyla İlk Neden Argümanının her şeye kadir olmasa da, oldukça kudretli bir Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bazı gerekçelendirmeleri bize verdiği söylenebilir.

Gelgelelim bu argüman, her şeyi bilen ya da mutlak iyi olan Tanrı'ya dair hiçbir kanıt sunmaz. Bir ilk neden olarak Tanrı'nın söz konusu her iki sıfata da ihtiyacı yoktur. Ve, Tasarım Argümanına benzer şekilde, İlk Neden Argümanının savunucuları da her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan Tanrı'nın neden dünyadaki bu kadar kötülüğe göz yumduğu sorusuna yanıt veremezler.

ONTOLOJİK ARGÜMAN

Ontolojik Argüman, sırtını hiçbir şekilde kanıta yaslamaması bakımından, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bahsi geçen her iki argümandan da fazlasıyla farklıdır. Daha önce değindiğimiz gibi Tasarım Argümanı dünyanın, nesnelerin ve canlıların doğasına ilişkin kanıtlarda temellenir; ilk Neden Argümanı ise Tasarım Argümanına kıyasla daha az kanıta ihtiyaç duyar; o, yalnızca hiçbir şeyin var olmaması yerine bazı şeylerin var olduğu gözlemini esas alır. Halbuki Ontolojik Argüman, Tanrı'nın varoluşunun zorunluluğunun tam da Tanrı

tanımının en üstün varlık anlamını taşıması kaynaklı olduğunu gösterme girişimidir. Bu çıkarım, deneyime *önsel (prior)* olduğu için *a priori* bir argüman olarak da bilinir.

Ontolojik Argümanın tanımına göre Tanrı, tahayyül edilebilir en mükemmel varlıktır ya da Aziz Anselmus'un (1033-1109) argümana ilişkin ünlü formülasyonunda olduğu gibi "kendisinden daha büyük bir şeyin kavranamadığı varlıktır." Tanrı'nın mükemmelliğinin ya da büyüklüğünün veçhelerinden biri onun varoluşudur. Mükemmel bir varlık, var olmaması durumunda şüphesiz mükemmel olamaz. Neticede, tıpkı üçgenin tanımı gereği iç açıları toplamının 180 derece olması gibi, Tanrı'nın var olduğu sonucunun da Tanrı tanımında zorunlu olarak mevcut olduğu varsayılır.

Meditasyorılar'ın beşincisinde René Descartes (1596-1650) da dahil olmak üzere birçok filozof tarafından kullanılan bu argüman, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin çok az kişiyi ikna etmiştir; fakat yine de bu argümanda tam olarak neyin yanlış olduğunu görmek kolay değildir.

ONTOLOJİK ARGÜMANIN ELEŞTİRİSİ

SAÇMA SONUÇLAR

Ontolojik Argümana karşı yöneltilen ortak eleştirilerden biri, onun her türden şeyi varoluşa gelebilecek türden tanımlamamıza olanak tanıyor olmasıdır. Örneğin, hiç zorlanmadan, mükemmel bir kumsal, mükemmel bir vahşi doğa ve benzeri şeylere sahip mükemmel bir ada tahayyül edebiliriz, fakat bu tahayyülü gerçekleştiriyor olmamızdan bu mükemmel adanın gerçekten bir yerlerde var olduğu sonucu çıkmaz. Dolayısıyla, Ontolojik Argüman böylesine saçma bir çıkarımı gerekçelendirebilir göründüğü için, kolaylıkla kötü bir argüman olarak değerlendirilebilir. Bu durumda ya argümanın yapısı tamamıyla geçersizdir ya da onun başlangıçtaki kabullerinden biri yanlıştır; aksi takdirde Ontolojik Argümandan açıkça saçma olan böylesi sonuçların ortaya çıkması pek de mümkün olmazdı.

Ontolojik Argümanı savunan biri, bu itiraza karşı, her ne kadar mükemmel bir adanın tanımı gereği var olduğunu söylemek açıkça saçma olsa da, aynı durumun Tanrı tanımı için geçerli olmayıp, onun tanımının zorunlu olarak Tanrı'nın varoluşunu içerdiği şeklinde bir yanıt verebilir. Bu, mükemmel adaların, mükemmel arabaların, mükemmel günlerin ya da her neyse onun,

yalnızca tikel türden bir şeyin mükemmel bir örneği olmasındandır. Oysa Tanrı bu durumda bir istisnadır: Tanrı yalnızca bir türün mükemmel bir örneği değil, fakat her şeyin en mükemmelidir.

Ancak, bu pek de makul olmayan argüman kabul edilse bile, Ontolojik Argümanı savunan herhangi birinin karşı karşıya gelmesi gereken bir başka eleştiri daha vardır. Bu eleştiri ilk kez Immanuel Kant (1724-1804) tarafından ortaya konmuştur.

VAROLUŞ BİR ÖZELLİK DEĞİLDİR

Bekâr biri, evlenmemiş biri olarak tanımlanabilir. Evlenmemiş olmak, bir bekârın *temel* özelliğidir. Bu durumda, "bekârlar vardır" dersem bekârların bir başka özelliğini vermiş olmam. Varoluş, evlenmemiş olma özelliğiyle aynı türden bir şey değildir: Bekâr kavramının içeriği bekâr olan herhangi birinin var olup var olmamasından bağımsız olarak aynı kalsa da, herhangi birinin evlenmemiş olması için, onun ilkin var olması gerekir.

Eğer aynı düşünceye Ontolojik Argüman için de başvuracak olursak, argümanın yanlışlığının, Tanrı'nın varoluşunu tıpkı her şeyi bilen ya da her şeye kadir cinsinden bir özellikmiş gibi ele alınması olduğunu görürüz. Oysa Tanrı var olmadan her şeyi bilen ya da her şeye kadir olamaz, dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir tanımını yapmak onun zaten var olduğunu varsaymak olacaktır. Varoluşu, herhangi bir şeyin şu ya da bu özelliklere sahip olabilmesinin önkoşulu olarak görmek, onu, mükemmel bir varlığın bir başka temel özelliği olarak görme yanlışına düşmektir.

Peki ya tek boynuzlu at gibi kurgusal varlıklara ne demeli? Şüphesiz, tek boynuzlu atın, dört ayağa ve tek boynuza sahip olması gibi özelliklerinden, o gerçekten var olmasa da bahsedebiliriz. Dolayısıyla, "Tek boynuzlu atlar, tek boynuzludur" türünden bir cümlenin esasen ne anlama geldiğinin yanıtı, "Tek boynuzlu atlar var olsaydı eğer, onların tek boynuzlu olacağıdır." Başka bir deyişle, "Tek boynuzlu atlar, tek boynuzludur" ifadesi temelde hipotetik (koşullu) bir ifadedir. Bundan ötürü tek boynuzlu atların var olmaması, varoluşun bir özellik olmadığı görüşü için bir sorun yaratmaz.

KÖTÜLÜK

Ontolojik Argüman kabul edilse bile, onun çıkarımlarından en az birinin yanlış olduğunu gösteren birçok bulgu vardır. Kötülüğün dünyadaki mevcudiyeti

Tanrı'nın mutlak iyi olduğu fikriyle çelişir görünür. Bu görüşe ilişkin oluşturulabilecek muhtemel yanıtları Kötülük Sorunu Bölümünde ele alacağım.

TANRI'NIN BİLGİSİ, KANITI VE VAROLUŞU

Buraya kadar ele aldığımız Tanrı'nın varoluşuna ilişkin tüm argümanlar *ispatlar* olarak sunulmuştur. Söz konusu argümanların tümü Tanrı'nın varoluşunun bilgisini vermeyi amaçlar.

Bu bağlamda ele alınan Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgi, bir tür gerçek ve gerekçelendirilmiş inanç olarak tanımlanabilir. Eğer Tanrı'nın var olduğunun bilgisine sahip olsaydık, bu durumda Tanrı'nın gerçekten var olduğu doğru olurdu. Fakat bunun için Tanrı'nın var olduğuna dair inancımızın da aynı şekilde gerekçelendirilmesi gerekir: o, doğru türden bir bulguyu temel almalıdır. Gerekçelendirilmemiş fakat doğru olan inançlar pekâlâ mümkündür: Örneğin, içinde bulunduğum günün Salı olduğuna, bugünün gazetesi kabul ettiğim gazetede öyle yazması dolayısıyla inanabilirim. Fakat aslında, bir şekilde Salı günü çıkmış eski bir gazeteye bakıyorumdur. Bugünün Salı olduğuna inansam da (ki, gerçekten de öyledir), beni bugünün Perşembe olduğu yanılgısına düşürebilecek eski bir gazeteyi elimde tutuyor olabileceğim pekâlâ muhtemel olduğundan, inancımı güvenilir bir yoldan elde etmiş olmam. Dolayısıyla yanlışlıkla bugünün Salı olduğu bilgisine sahip olduğumu düşünmeme rağmen, aslında bu bilgiye sahip değilimdir.

Tanrı'nın varoluşuna dair şimdiye değin incelediğimiz tüm argümanlar bir dizi itirazı beraberinde getirdiler. Bu itirazların sağlam olup olmadıklarına karar vermek sizin işiniz. Elbette bu itirazlar söz konusu argümanların Tanrı'nın varoluşunun *ispatları* olup olmadıkları konusunda kuşku uyandırabilir; fakat gerçekten de Tanrı'nın var *olmadığı* -bu türden bir gerçekliğin, gerekçelendirilmiş inancının- bilgisine sahip olabilir miyiz? Bir başka deyişle, Teistler tarafından betimlenen Tanrı'nın varoluşunun kesin olarak aksini ispatlayabilecek herhangi bir argüman var mıdır?

Hiç şüphesiz, yardımsever bir Tanrı'nın varoluşunun karşısında duran, daha önce Tasarım, İlk Neden ve Ontolojik Argümanın eleştirisi olarak söz ettiğim çok güçlü bir argüman vardır. Bu argüman Kötülük Sorunu olarak bilinir.

KÖTÜLÜK SORUNU

Dünyada kötülük vardır: Bu, inkâr edilemez. Yalnızca Nazilerin Yahudi

soykırımını, Pol Pot'un Kamboçya'daki katliamını ya da yaygın işkence uygulamalarını düşünün. Bunların hepsi ahlaki kötülüğün ya da acımasızlığın örnekleridir: insanoğlu başka insanlara her ne sebeple olursa olsun acı çektirmektedir. İnsanoğlunun insanlara acımasızlığının yanı sıra bir de hayvanlara uyguladığı acımasızlık söz konusudur. Bununla birlikte doğal ya da metafiziksel kötülük olarak bilinen bir başka türden kötülük daha mevcuttur: depremler, salgın hastalıklar ve kıtlık bunun örnekleridir.

Doğal kötülük, her ne kadar insanın yetersizliği ya da ihtiyatsızlığı dolayısıyla daha vahim olabilse de, doğal nedenlere sahiptir. "Kötülük" sözcüğü, genellikle bilinçli bir acımasızlığa gönderimde bulunduğu için insanın acı çekmesine yol açan bu türden doğa olaylarına ilişkin en uygun kullanım olmayabilir. Yine de, ister bu olaylara "doğal kötülük" diyelim istersek de başka bir ad verelim, yardımsever bir Tanrı'ya inançtan söz edilebilecekse eğer, salgın hastalık ve doğal afetler gibi şeylerin varoluşunun kuşkusuz açıklığa kavuşturulması gerekir. İnsanoğlunu önemseyen bir Tanrı neden çocukların yakalanabileceği lösemi ya da sıtma gibi hastalıkları yaratmış olsun? Böylesi bir Tanrı depremlerin ve tsunamilerin gerçekleşmesine neden müsaade etsin?

Bu kadar kötülüğün var olduğu bir durumda, insan nasıl mutlak iyi bir Tanrı'nın var olduğuna içtenlikle inanabilir ki? Her şeyi bilen Tanrı kötülüğün var olduğunu bilir; her şeye kadir bir Tanrı onun ortaya çıkmasına engel olabilir ve mutlak iyi bir Tanrı kötülüğün var olmasını istemez. Fakat buna rağmen kötülük gerçekleşmeye devam etmekte. İşte Kötülük Sorunu budur; yani Tanrı'nın sözde sıfatlarının inkâr edilemez kötülük olgusuyla nasıl bağdaştırılabileceğini açıklama sorunudur. Bu, Teistlerin Tanrı'sına inanmaktaki en ciddi güçlüğü meydana getirir. Kötülük Sorunu birçok insanı ya Tanrı'nın var olduğu inancının tümden inkârına ya da en azından onun yardımsever, her şeyi bilen ve her şeye kadir olduğu düşüncesini yeniden gözden geçirmeye götürmüştür.

Teistler Kötülük Sorununa, burada üçünü ele alacağımız, bir dizi çözüm önermişlerdir. Tanrı'nın varoluşunun nasıl olup da kötülükle bağdaştığını açıklamaya çalışan böylesi girişimleri genellikle teodiseler[1] olarak bilinir.

KÖTÜLÜK SORUNUNUN ÇÖZÜMÜNE İLİŞKİN GİRİŞİMLER

AZİZLİK

Bazı insanlar kötülüğün dünyadaki mevcudiyetinin, açıkça iyi bir şey olmasa da, daha büyük bir ahlaki iyiliğin ortaya çıkmasının gerekçesi olduğu için var olması gerektiğini savunmuşlardır. Keza Rahibe Teresa'nın ihtiyacı olanlara gösterdiği yardımdaki büyük ahlaki iyilik, yoksulluk ve salgın hastalıklar olmadan mümkün olmayacaktı. Savaş, işkence ve acımasızlık olmadan hiçbir aziz ya da kahraman var olamazdı. Kötülük, bu türden daha büyük iyiliklerin insanların acısı karşısında sözümona zaferine imkân verir. Gelgelelim Kötülük Sorununa karşı geliştirilen böylesi bir çözüm en azından iki itirazı beraberinde getirir. Bunlardan ilki çekilen acıların derecesinin ve boyutunun, azizler ile kahramanların ahlaki olarak en muazzam iyi eylemlerini sergileyebilmesi için gerekli olandan çok daha büyük olmasıdır. Böylesi bir argümanı kullanarak Nazilerin toplama kamplarında milyonlarca insanın korkunç ölümlerini gerekçelendirebilmek fazlasıyla güçtür. Bununla birlikte, çekilen acıların birçoğu fark edilmeden ve kayıt edilmeden geçip gittiği için böylesi bir yaklaşımla açıklanamaz: bazı durumlarda acı çeken kişi, böylesi bir durumda ahlaki gelişmeye muktedir yegâne kişidir ve kişideki bu ahlaki gelişmenin, acının en üst düzeyde olduğu durumlarda gerçekleşmesi neredeyse imkânsızdır.

İkincisi de, büyük kötülüklerin olduğu bir dünyanın, daha az kötünün olduğu ve bunun sonucu olarak daha az azizin ve kahramanların olduğu bir dünyaya tercih edilebilir olacağının kesin olmamasıdır. Şüphesiz, örneğin, tedavisi olmayan bir hastalığın pençesindeki genç bir çocuğun ıstırabını, buna tanıklık edenleri ahlaki olarak daha iyi insanlar yapacağının gerekçesi olarak ileri sürmekte oldukça saldırgan bir yan vardır. Mutlak iyi bir Tanrı ahlaki gelişimimize yardımcı olması için böylesi yöntemleri gerçekten kullanır mıydı?

SANATSAL ANALOJİ

Bazı insanlar dünya ile bir sanat yapıtı arasında bir analoji olduğunu ileri sürerler. Baştan sona bir uyum gösteren müzik parçaları, genellikle, bilahare ayrıştırılmış düzensizlikleri de içerir; bir tablo daha aydınlık renklere sahip olduğu gibi büyük karanlık bölümlere de sahiptir. Argüman, bunlara benzer olarak, kötülüğün dünyadaki bütünsel uyumun ve güzelliğin bir parçası olduğunu iddia eder. Bu bakış açısı da beraberinde en az iki itirazı getirir.

Bu itirazlardan ilki, her şeyden önce ona inanmanın zor olmasıdır. Mesela Somme Muharebesindeki sahipsiz topraklardaki dikenli tellerde acı çekerek ölen insanların dünyadaki bütünsel uyuma ne tür bir katkıda bulunduğunu anlamak oldukça güçtür. Bir sanat yapıtıyla kurulan analojiyi Tanrı'nın bu kadar

kötülüğe izin vermesinin gerçek açıklaması olarak görmek; kötülüğü anlayabilme olanağının, salt insani kavrayışın ötesinde olduğunu ve kötülüğün tatmin edici bir biçimde açıklanamayacağını kabul etmekle neredeyse eşdeğerdir. Bu durumda uyum, yalnızca Tanrı'nın gözüyle görülebilen ve takdir edilebilen bir şey olur. Eğer Teistlerin mutlak iyi olan Tanrı'dan kastettikleri buysa, bu durumda "iyi" sözcüğünün buradaki kullanımı bizim alışılmış kullanımımızdan fazlasıyla farklı bir anlama karşılık gelir.

İkinci itiraz ise, bu kadar acıya salt estetik amaçlar için -bir sanat yapıtını takdir etme biçiminin aynı şekilde ona uygulanabilmesi için-müsamaha gösteren bir Tanrı'nın Teistlerce betimlenen mutlak iyi olan ilahi varlıktan daha ziyade sadist bir varlık olarak görünmesidir. Eğer acı çekmenin rolü söz konusu estetik amaçlar ise, o halde Tanrı, kalabalığın üstüne bir bomba atıp patlamanın ve kanın yarattığı güzelliğe hayran kalan bir psikopata rahatsız edici bir şekilde benzemektedir. Birçokları için sanat yapıtı ile dünya arasında kurulan bu türden bir analoji Tanrı'nın yardımseverliği lehine bir argüman olmaktan daha ziyade, onun *aleyhine* olan bir argüman olarak daha başarılı olur.

ÖZGÜR İRADE SAVUNUSU

Kötülük Sorununun çözümüne ilişkin en önemli girişimlerden biri Özgür İrade Savunusudur. Bu düşünceye göre Tanrı insanoğluna özgür irade, eş deyişle kendimizle ilgili ne yapabileceğimizi seçebilme kabiliyeti vermiştir. Eğer özgür iradeye sahip olmasaydık tıpkı kendi seçimlerini yapamayan robotlar ya da otomatlar gibi olurduk. Özgür İrade Savunusunu kabul edenlere göre kötülük yapma olanağını içimizde taşıyor olmamız özgür iradeye sahip olmanın zorunlu bir sonucudur; aksi takdirde gerçek anlamda özgür iradeden söz edilemez. Onlara göre akabinde bazen kötülüğü beraberinde getiren insanoğlunun özgür iradeye sahip olduğu bir dünya, insan eyleminin önceden belirlendiği ve insanın tıpkı bir robot gibi iyi olanı yapmaya programlandığı bir dünyaya kıyasla daha tercih edilebilirdir. Gerçekten de, bu biçimde önceden programlanmış varlıklar olsaydık, ahlaki iyilik ne yaptığımızla ilgili bir seçim yapmaya bağlı olduğu için, eylemlerimizin ahlaken iyi olduğunu dahi söyleyemezdik. Kötülük Sorununun çözümüne yönelik oluşturulan bu argüman için de bir dizi itiraz mevcuttur.

ÖZGÜR İRADE SAVUNUSUNUN ELEŞTİRİSİ

İKİ BASİT KABULDE BULUNMASI

Özgür İrade Savunusunun esas kabulü özgür iradeyi ve kötülük olanağını içinde barındıran bir dünyanın, robot-benzeri insanların hiçbir kötü eylemde bulunmadıkları bir dünyaya tercih edilir olmasıdır. Fakat bu, gerçekten de böyle midir? Acı çekmek öylesine kötü olabilir ki, birçok insan, tercih edebilmeleri halinde, hiç kuşku duymadan herkesin yalnızca iyi olanı eylemeye önceden programlandığı bir dünyayı ıstıraplarla dolu bir dünyaya yeğlerdi. Hatta bu önceden programlanmış varlıklar, öyle olmamalarına rağmen, özgür iradeye sahip olduklarına inanacak şekilde tasarlanmış olabilirlerdi: böylelikle onlar, özgür olduklarını düşünmenin getirdiği tüm faydalara sahip, fakat onun hiçbir sakıncasının olmadığı bir durumda, özgür iradeye sahip oldukları yanılsamasına kapılabilirlerdi.

Bu durum, Özgür İrade Savunusunun ikinci kabulünü, yani bizim gerçekten özgür iradeye sahip olduğumuzu ve özgür irade yanılsamasına kapılmadığımızı bizlere hissettirir. Bazı psikologlar, kişinin aldığı her kararın ya da yaptığı her seçimin daha önce içinde bulunduğu bazı koşulların bir sonucu olarak ortaya çıktığına inanır; dolayısıyla kişi kendini özgür dahi hissetse, aslında o, geçmişinde olan şeyler ve genetik yolla aktarılan eğilimler tarafından tümüyle belirlenmiştir. Bunun bahsedildiği gibi olmadığından kesin olarak emin olamayız.

Bununla birlikte, birçok filozofun Özgür İrade Savunusunun yanında yer alarak, insanların bir bakıma özgür iradeye sahip olduklarına inandığına ve özgür iradenin genellikle insan olmanın özü olarak kabul edildiğine işaret etmek gerekir.

ÖZGÜR İRADE FAKAT KÖTÜLÜK OLMADAN

Eğer Tanrı her şeye kadir ise, o halde özgür iradenin olduğu ve buna rağmen kötülüğün olmadığı bir dünyayı yaratmak herhalde onun kudretinde olurdu. Aslında böylesi bir dünyayı tahayyül etmek pek de zor değildir. Özgür iradeye sahip olmak her zaman bizlere kötü olanı eyleme olanağını verse de, bunun bir gerçeklik kazanması için hiçbir sebep yoktur. Herkesin özgür iradeye sahip olması, fakat kötüye meyil eden davranışlardan her zaman uzak durmayı tercih etmesi mantıksal olarak mümkündür.

Özgür İrade Savunusunu kabul edenler buna, muhtemelen, söz konusu durumda gerçek anlamda özgür iradeden bahsedilemeyeceği yanıtını verirlerdi.

Bu tartışmaya açıktır.

TANRI MÜDAHALE EDEBİLİRDİ

Teistler genellikle Tanrı'nın dünyaya müdahale edebileceğine ve aslında mucizeler yaratarak ona müdahale ettiğine inanırlar. Eğer Tanrı zaman zaman dünyaya müdahale edebiliyorsa, o halde O neden, inançsız biri için görece küçük "numaralar" olabilecek, stigmata (insanların ellerinde, tıpkı İsa'nın ellerindeki gibi çivi izleri) yaratmak ya da suyu şaraba dönüştürmek gibi şeyler yapmayı tercih etmez? Tanrı dünyaya müdahale edebiliyorsa eğer, o halde neden Yahudi Soykırımına, İkinci Dünya Savaşının gerçekleşmesine ya da AIDS salgınının yayılmasına engel olmak için müdahale etmedi?

Teistler bu karşı çıkışa da, yine, Tanrı'nın herhangi bir müdahalesi söz konusu olduğunda gerçek anlamda özgür iradeye sahip olmamızdan bahsedilemeyeceği yanıtını verebilirler. Fakat böylesine bir yanıt, birçok Teistin inandığı Tanrı'nın bir yanını, eş deyişle ilahi müdahalesinin zaman zaman gerçekleştiğini inkâr etmek olur.

DOĞAL KÖTÜLÜĞÜ AÇIKLAMAZ

Özgür irade Savunusuna karşı yöneltilen en büyük eleştirilerden biri, onun en iyi ihtimalle ahlaki kötülüğün varoluşunu, yani insan eliyle gerçekleşen kötülüğü gerekçelendirebiliyor olmasıdır. Özgür iradeye sahip olmak ile depremler, salgın hastalıklar, volkanik patlamalar vb gibi doğal kötülükler arasında, Âdem ile Havva'nın Tanrı'nın güvenine olan ihanetleri sonucu cennetten dünyaya Düşüşlerinin tüm bu kötülükleri beraberinde getirdiği gibi bir öğreti kabul edilmediği müddetçe, makul hiçbir bağlantı yoktur. Düşüş Öğretisi dünyadaki tüm kötülüklerden insanoğlunu mesul tutar. Ancak böylesi bir öğreti, yalnızca Yahudiliğin ve/veya Hıristiyanlığın Tanrısı'nın varoluşuna inanmakta olan biri için kabul edilebilir olacaktır.

Doğal kötülüğün daha makul başka açıklamaları vardır, bu açıklamalardan biri de, doğa yasalarındaki düzenliliğin zaman zaman gerçekleşmesine sebep olduğu afetlere ağır basan büyük bir faydası olduğudur.

FAYDALI DOĞA YASALARI

Doğadaki düzenlilik olmadan dünyamız yalnızca kaostan ibaret olur ve

hiçbirimiz eylemlerimizin ne gibi sonuçlar doğuracağını öngöremezdik. Örneğin, futbol topuna vurduğumuzda bazen ileriye doğru gidiyor bazen de ayağımıza yapışıp kalıyor olsaydı eğer, herhangi bir anda bir topa vurduğumuzda ne olacağını öngörmekte büyük zorluk yaşardık. Böylesi bir düzen eksikliğinin dünyadaki diğer durumlarda söz konusu olması yaşamın kendisini olanaksız hale getirebilirdi. Gündelik yaşam gibi bilim de, doğada düzenin olmasına, eş deyişle benzer nedenlerin benzer etkileri doğurmasına fazlasıyla bağlıdır.

Bazı Teistler doğadaki düzenliliğin bizim için genellikle faydalı olması ve de doğa yasalarının, her ne kadar talihsiz yan etkilere sahip olsa da, düzenli bir biçimde süregelmesini, doğal kötülüğün açıklaması olarak kabul ederler. Bu düzenliliğin baştan sona tüm faydalı etkilerinin, onun yarattığı zararlı etkilere çok daha ağır bastığı iddia edilir. Fakat bu argüman da, en az iki yönden eksik kalır.

Bunlardan ilki, bu argümanın her şeye kadir bir Tanrı'nın hiçbir zaman herhangi bir doğal kötülüğü beraberinde getirmeyecek doğa yasalarını neden yaratmadığını açıklayamıyor olmasıdır. Bu itiraza karşın, Tanrı'nın bile doğa yasalarına bağlı olduğu yanıtı verilebilir; fakat böylesi bir yaklaşım da, Tanrı'nın gerçek anlamda her şeye kadir olmadığını varsaymak olacaktır.

Bu argümanın ikinci eksikliği de, onun, Tanrı'nın dünyaya mucizeler yaratmak suretiyle neden daha sık müdahale etmediğini hâlâ açıklayamıyor olmasıdır. Tanrı dünyaya hiçbir müdahalede bulunmuyorsa eğer, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Teistlerin Tanrı'ya olan inancının büyük bir kısmını oluşturan Tanrı'nın dünyaya müdahale edebilirliği, ortadan kalkmış olur.

MUCİZELERDEN GELEN ARGÜMAN

Kötülük Sorunu ve onu çözme girişimleri üzerine konuşurken, Teistlerin, genellikle, Tanrı'nın nadiren de olsa mucizeler yarattığına inandıklarından bahsetmiştim: Hıristiyan geleneğinde Yeniden Diriliş, beş ekmeği ve iki balığı kutsayarak beş bin kişinin doyurulması, Lazarus'un öldükten sonra hayata geri döndürülmesi vb,Tanrı'nın yarattığı mucizelerdendir. Bunların tümü İsa'nın eliyle gerçekleştiği iddia edilen mucizelerdir; fakat Hıristiyanlık ve diğer dinler, mucizelerin meydana gelmeye devam ettiklerini iddia ederler. Burada hesaba katmamız gereken bir diğer şey, mucizelerin meydana gelmiş olduğu iddiasının, Tanrı'nın varoluşuna inanmak için yeterli kanıt sağlayıp sağlamadığıdır.

Mucize, kurulu bir doğa yasasının yıkılarak, normal seyrinde devam eden

olaylara bir tür ilahi müdahale olarak tanımlanabilir. Doğa yasasından kasıt, belirli şeylerin davranışları hakkında yapılan genellemelerdir: örneğin, yukarıdan serbest bırakılan ağırlıklar yere düşer, hiç kimse öldükten sonra hayata geri dönemez vb. Bu türden doğa yasaları, çok sayıda gözleme dayanır.

Mucizelerin, daha en başından salt olağandışı oluşumlardan ayırt edilmesi gerekir. Buna göre bir kimse, yüksek bir köprüden aşağıya atlayarak intihar etmeyi deneyebilir ve öyle ki, etmenlerin sıra dışı bir bileşimi, örneğin rüzgâr koşulları veya intihar eden kişinin kıyafetinin paraşüt etkisinde bulunması vb, -daha önce olduğu gibi- intihar eden kişinin hayatta kalmasını sağlayabilir. Bu her ne kadar, fazlasıyla sıra dışı ve belki de bir gazete tarafından "bir mucize" olarak nitelendirilebilecek bir olay olsa da, benim sözcüğü burada kullandığım anlamıyla bir mucize değildir, intihar eden bu kişinin, nasıl hayatta kaldığının tatmin edici bilimsel bir açıklaması yapılabilir: bu olay, hiçbir doğa yasası çiğnenmediği ve bildiğimiz kadarıyla hiçbir ilahi müdahale gerçekleşmediği için, mucizevi değil, yalnızca olağandışı bir olaydır. Fakat, köprüden atlayan kişi gizemli bir biçimde yerden sekip tekrar köprünün üzerine gelmiş olsaydı, o halde bu, hiç şüphesiz bir mucize olurdu.

Birçok din, Tanrı'nın mucizeler yarattığını ve bu mucizelerin gerçekleştiğine dair anlatıların, Tanrı'nın varoluşunun doğrulaması olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte, anlatılan mucizeleri esas alan böylesi bir Tanrı inancına karşı güçlü argümanlar vardır.

HUME, MUCİZELER ÜZERİNE

David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın *[Enquiry Concerning Human Understanding]* X. Bölümünde, rasyonel bir insanın bir mucize anlatısına, mucizeyi anlatan kişinin yanılmasından daha büyük bir mucize meydana gelmediği müddetçe, hiçbir zaman inanmaması gerektiğini söyler. Bunun olması, yani mucizeyi anlatan kişinin yanıldığını kabul etmesi daha az olasıdır. Bu durumda biz, bir yöntem olarak, her zaman daha az mucizevi olana inanmayı tercih etmeliyiz. Hume burada kasıtlı bir biçimde "mucize"nin anlamıyla oynamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bir mucize tam anlamıyla, bir doğa yasasının Tanrı'nın neden olduğu farz edilen ihlalidir. Ancak Hume daha az mucizevi olan her neyse ona inanmak gerekir derken, "mucize" sözcüğünü gündelik dildeki anlamıyla, eş deyişle yalnızca sıradan ve alışılmışın dışında olan bir şey olarak kullanır.

Hume, her ne kadar ilkece mucizelerin gerçekleşebileceğini söylese de,

Tanrı'ya inancı esas alan yeterince güvenilir hiçbir mucize anlatısının katiyen mevcut olmadığını düşünür. O, bu görüşü destekleyen, bir dizi güçlü argüman kullanmıştır.

MUCİZELER HEP İHTİMAL DIŞIDIR

Hume, her şeyden önce, herhangi bir doğa yasasını tutan kanıtı inceler. Bir şeyin doğa yasası olarak kabul edilebilmesi için, -örneğin, hiç kimsenin öldükten sonra dinlememesi gibi- onu doğrulayan mümkün en yüksek miktarda kanıtın olması gerekir.

Bilge bir insan inandığı şeylerin temeline her zaman mevcut kanıtları alır. Ve herhangi bir mucize anlatısı söz konusu olduğunda, onun meydana geldiğine ilişkin kanıtlardan çok, meydana gelmediğine yönelik kanıtlar mevcuttur. Bu, tam olarak, doğanın yerleşik yasalarının çiğnenmesini içeren mucizelerin bir sonucudur. Dolayısıyla bu argümanı esas alan bilge bir kişi, bir mucizenin meydana geldiğine ilişkin bir anlatıya inanmakta her zaman olağanüstü gönülsüz olmalıdır. Birinin öldükten sonra dirilmesi mantıksal olarak her zaman mümkündür, fakat bunun hiçbir zaman böyle olmadığını destekleyen büyük bir miktarda kanıt vardır. Böylece, Yeniden Dirilişin meydana gelmiş olma olasılığını mutlak olarak dışarıda bırakamasak da, Hume'a göre, böylesi bir mucizenin vuku bulduğuna inanmak konusunda olağanüstü gönülsüz olmalıyız.

Hume bu çıkarımı daha ikna edici kılabilmek için, birkaç argüman daha ortaya koymuştur.

PSİKOLOJİK ETMENLER

Psikolojik etmenler, mucizelerin meydana geldiği konusunda insanın kendi kendini kandırmasına ve hatta bu konuda fiilen sahtekârlık yapmasına sebep olabilir. Örneğin, şaşkınlık ve merakın hoş duygular olduğu iyi gözlemlenmiş bir olgudur. Bu türden kurgusal inançlardaki eğlenceden deneyimlenen haz, bizleri yüksek derecede ihtimal dışı olan şeylere -örneğin UFO görmek, Mars'ta akıllı bir yaşam formunun varoluşunun ispatına, hayalet hikâyelerinin ise ölümden sonra yaşamın mümkün olduğuna bizi inandırması gibi- inanmaya güçlü bir şekilde meyillendirir. Buna benzer olarak, birçoğumuzun alenen ya da gizlice buna benzer anlatıların doğru olmasını istemesi sebebiyle, mucize anlatılarına inanmaya eğilimi vardır.

Bunun yanı sıra, bir nevi peygamber olduğunuzu düşündürecek şekilde, bir

mucizeye tanıklık ediyor olma fikri de oldukça cezbedicidir. Birçok insan, başkalarının, bir mucizeye tanıklık etmiş olduğunu iddia edene duyduğu saygıya ihsan olmaktan büyük keyif alır. Bu onları, yalnızca olağandışı olayları Tanrı'nın mevcudiyetini açığa çıkaran mucizeler olarak yorumlamaya sevk edebilir. Hatta bu, onları, mucizevi olaylar hakkında düzmece hikâyeler uydurmaya bile götürebilir.

DİNLERİ ORTADAN KALDIRMAK

Mucizelerin var olduğu bütün büyük dinlerce iddia edilmiştir. Bu dinlerin her biri tarafından var olduğu kabul edilen mucizelerin tümü, benzer türden ve benzer sayıda kanıtlara sahiptir. Nitekim Mucizeden Gelen Argüman güvenilir olsaydı, her bir dinin farklı tanrılarının varoluşunu ispatlardı. Fakat açıktır ki, tüm bu dinlerin tanrıları aynı anda var olamaz: Hıristiyanlığın tek Tanrısı *ile* birçok Hindu Tanrısının aynı anda var olduğu doğru olamaz. Dolayısıyla farklı dinler tarafından gerçekleştiği iddia edilen mucizeler, birbirlerine karşı birer ispat olarak, belirli bir Tanrı'nın ya da tanrıların varoluşunu ortadan kaldırır.

Bu etmenlerin bileşimi, rasyonel bir insanı her zaman mucizelerin meydana geldiğine ilişkin anlatılara inanmak konusunda tereddütte bırakacaktır. Doğal bir açıklama, kendi içinde ihtimal dışı bile olsa, mucizevi bir açıklamadan her zaman daha uygundur. Bir mucize anlatısı, şüphesiz bu sebeplerden dolayı, hiçbir zaman Tanrı'nın varoluşunun ispatı olamaz.

Bu argümanlar, diğer insanların mucizeler üzerine olan anlatılarıyla sınırlı değildir. Eğer bizler de kendimizi, düşüncenin olağandışı durumuna, yani bir mucizeye tanıklık eder halde bulursak, bunlar da başvurulabilecek mucize anlatıları olacaktır. Hepimizin hayal ettiği, yanlış hatırladığı ya da gerçekten orada olmayan şeyleri gördüğünü düşünmüş olduğu durumlar vardır. Bir mucizeye tanıklık ettiğimizi düşündüğümüz her durumda, duyularımızın bizi yanıltmış olduğu gerçeği, bir mucizenin gerçekten meydana geldiği fikrinden çok daha fazla akla yatkındır. Aksi takdirde, yalnızca olağandışı bir duruma tanıklık etmemiz durumunda, yukarıda bahsi geçen psikolojik etmenlerin de bir sonucu olarak, onun bir mucize olduğunu düşünürdük.

Hiç şüphesiz, bir mucizeye tanıklık ettiğini düşünen herhangi birisi, haklı olarak, bu deneyimi oldukça ciddiye alacaktır. Fakat bu türden şeyler hakkında yanılmak o kadar kolaydır ki, böylesi bir deneyim hiçbir zaman Tanrı'nın varoluşunun inandırıcı bir ispatı olarak hesaba katılamaz.

KUMARBAZ ARGÜMANI: PASCAL'IN BAHİSİ

Şu ana kadar incelemiş olduğumuz Tanrı'nın varoluşunun lehine ve aleyhine olan argümanların tümü, hep, Tanrı'nın var olup var olmadığını ispatlama çabasındaydı. Söz konusu argümanların hepsi, Tanrı'nın varoluşunun ya da var olmayışının sözümona bilgisini bizlere vermeye çalışır. Filozof ve matematikçi Blaise Pascal'ın (1623-1662) metinlerinden elde edilen ve genellikle "Pascal'ın Bahisi" olarak bilinen Kumarbaz Argümanı, bu argümanların tümünden çok farklıdır. Kumarbaz Argümanının amacı Tanrı'nın var olduğunu ispatlamaktan ziyade, akıllı bir kumarbazın Tanrı'nın var olduğuna bahse girmek için her türlü yeterli sebebe sahip olduğunu göstermektir.

Bu argüman, bir agnostiğin, eş deyişle Tanrı'nın var olup olmadığına karar verebilmek için yeterli kanıt olmadığına inanan birinin konumundan hareket eder. Buna karşı olarak bir ateist, genellikle, Tanrı'nın var olmadığını gösteren kesin kanıtlar bulunduğuna inanır.

Kumarbaz Argümanı şöyle devam eder: Bizler, Tanrı'nın ne var olduğunu ne de var olmadığını bildiğimiz için, bir kumarbazın yarış koşulmadan veya kartlar masaya çevrilmeden önceki haliyle aynı konumdayız dır. Bundan dolayı olasılıkları hesap etmemiz gerekir. Fakat bir agnostik için Tanrı'nın var olması ile O'nun var olmaması ihtimali tamamıyla eşdeğer görünebilir. Agnostiğin eylem biçimi, arada bir yerde durup, ne Tanrı'nın var olduğuna ilişkin ne de var olmadığına ilişkin karar vermektir. Gelgelelim Kumarbaz Argümanı, yapılacak en rasyonel hareketin, kaybetme şansını en asgari düzeyde tutarak, mümkün en büyük ödülü kazanma şansını hedeflemek olduğunu söyler: başka bir deyişle, olası kazanımlarımızı en azami seviyede tutarken, olası kayıplarımızı da en asgari seviyede tutmalıyız. Kumarbaz Argümanına göre bunu yapmanın en iyi yolu, Tanrı'ya inanmaktır.

Burada olası dört sonuç vardır. Eğer Tanrı'nın varoluşuna bahse girer ve kazanırsak (yani, Tanrı var ise), bu durumda en büyük ödülü, eş deyişle ebedi yaşamı kazanırız. Bu ihtimale bahse girmemiz ve kaybetmemiz halinde Tanrı'nın var olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek, bahsi kazanmamız durumunda elde edeceğimiz ebedi yaşama kıyasla ödenmesi gereken çok küçük bir bedeldir: bazı dünyevi hazlardan mahrum kalabilir, saatlerinizi ibadet ederek harcayabilir ve hayatımızı bir yanılsamanın etrafında biçimlendirebiliriz. Bununla birlikte, Tanrı'nın var olmadığına bahse girmeye karar verirsek ve bu bahsi kazanırsak, bu durumda yanılsamadan uzak bir yaşam (en azından Tanrı'nın var olduğu yanılsamasından uzak bir yaşam) ve de ilahi bir ceza korkusu olmadan yaşamın

getirdiği hazlardan keyif almak mümkün hale gelir. Fakat bu ihtimale bahse girer ve kaybedersek (yani Tanrı aslında varsa), ebedi bir yaşama sahip olma şansını elimizden kaçırmış ve hatta sonsuz azaba mahkûm edilme riskini kendimiz için olası hale getirmiş olabiliriz.

Pascal, tıpkı kumarbazların bu seçeneklerle karşı karşıya kaldığında yaptığı gibi, bizlerin de Tanrı'nın var olduğuna inanmayı seçmemizin yapılacak en akıllıca hareket olduğunu söyler. Bu durumda, Tanrı'nın var olduğu inancımız doğruluk arz ettiği takdirde, ebedi yaşama hak kazanmaya yaklaşırız. Tanrı'nın var olması üzerine kumar oynayıp yanılmamız halinde kaybedeceğimiz şey, Tanrı'ya inanmayı seçmemiz ve yanılmamız halinde kaybedeceğimize kıyasla çok küçüktür. Bundan dolayı eğer olası kazanımlarımızın en üst düzeyde ve olası kayıplarımızın da en asgari seviyede olmasını istiyorsak Tanrı'nın varoluşuna inanmamız gerekir.

KUMARBAZ ARGÜMANININ ELEŞTİRİSİ

İNANMAYA KARAR VEREMEMEK

Kumarbaz Argümanını kabul etsek bile, istediğimiz şeye inanabilmemizin mümkün olmaması bizim için sorun teşkil etmeye devam eder. Bizler öylece kalkıp bir şeye inanmaya karar veremeyiz. Yarın kalktığımda domuzların uçabildiğine, Londra'nın Mısır'ın başkenti olduğuna ya da her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan Tanrı'nın var olduğuna inanmaya karar veremem. Onlara inanmadan önce bu şeylerin gerçekten öyle oldukları konusunda ikna olmam gerekir. Ancak Kumarbaz Argümanı, Tanrı'nın var olduğuna ilişkin ikna edici hiçbir kanıt ya da buna benzer herhangi bir şey sunmaz: O, sadece, bir kumarbazla aynı gerekçelere sahip olarak, Tanrı'ya inanmam için yeterli sebebim olduğunu söyler. Fakat burada karşı kaşıya kaldığım sorun, bir şeye inanmam için, onun doğru olduğuna inanma gerekliliğimdir.

Bu durum meseleye ilişkin duygularımıza ters düşse bile, kendimizi Tanrı'nın var olduğuna nasıl inandırabileceğimiz sorununa Pascal'ın sunduğu bir çözüm vardır. Pascal'a göre bunu yapmanın yolu, zaten Tanrı'ya inanıyormuşçasına hareket etmektir: kiliseye gitmek, uygun duaların sözlerini söylemek vs. Pascal, Tanrı'ya inancın gerekliliklerini görünüşte yerine getirirsek, çok kısa süre içerisinde O'na olan inancımızın gerçeklik kazanmaya başlayacağını söyler. Başka bir deyişle, bilerek ve isteyerek inançları meydana

getirmenin dolaylı yolları vardır.

UYGUNSUZ ARGÜMAN

Sonsuza değin süregelen bir yaşama sahip olabilme şansı için Tanrı'nın var olduğu bahsine tutuşmak ve ardından haklı olmamız halinde kazanacağımız ödülü düşünerek Tanrı'ya olan inancımıza gerçeklik kazandıracak şekilde kendimizi kandırmak, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin sorunun ele almışı için uygunsuz bir yaklaşım gibi görünmektedir. Keza, filozof ve psikolog William James (1842-1910) daha ileri giderek, Tanrı'nın yerinde olması halinde, kendisine söz konusu yöntemi temel alarak inanan insanların cennete gitmelerine mani olmaktan büyük bir keyif alacağını söyler. Kumarbaz Argümanının sunduğu bu yöntem, içtenlikten uzak ve tamamıyla kişisel çıkar temelli görünmektedir.

TANRI'YA REALİZM DIŞINDAN BAKMAK

Tanrı'ya ilişkin realizm dışı görüşler, geleneksel Teizme tartışmalı bir alternatif sunmaktadır. Realist olmayanlar, Tanrı'nın insanoğlundan bağımsız var olan bir şey olarak düşünülmesinin yanlış olduğunu iddia ederler, inanç dilinin hakiki anlamı, nesnel olarak var olan herhangi bir varlığı betimlemek değil, daha ziyade, kendimize ait tüm ahlaki ve tinsel değerlerin ideal birliğini temsil etmenin ve bu değerlerin bizlerden talep ettiklerini gösterme yoludur. Başka bir deyişle, bu türden bir realizm dışı görüşü savunan kişi Tanrı'ya inandığını iddia ederse, bununla kastettiği geleneksel Teistlerin tasvir ettiği türden bir Tanrı ya da Tanrı'nın bizlerden farklı bir âlemde bir varlık olarak gerçekten var olduğuna inandığı değildir. Bunun yerine realizm dışı görüşü savunanların Tanrı'ya inanmaktan anladıkları, kendilerini belirli bir dizi ahlaki ve tinsel değerlere adamak ve din dilinin bu değerleri temsil etmekte özellikle güçlü bir yol sağladığıdır. Realizm dışı görüşü savunanların en tanınmışlarından biri olan Don Cupitt'in (1934-) deyişiyle "Tanrı'dan söz etmek, yönelmemiz ve erişmemiz gereken ahlaki ve tinsel değerlerden söz etmektir."

Realist olmayanlara göre, orada tıpkı bir gezegen ya da *yeti* (Tibet'te yaşadığı varsayılan korkunç kardan adam) gibi öylece keşfedilmeyi bekleyen bir şey olarak Tanrı'nın var olduğuna inananlar mitolojik düşüncenin kıskacına yakalanmışlardır. Onlar için dini dilin hakiki anlamı, kendimize en yüksek insan ideallerini göstermektir. Bu, birçok farklı dinin nasıl ortaya çıktığını

açıklamaktadır: tüm bu dinler, farklı kültürel değerlerin somutlaşması olarak gelişir, fakat onlar bir anlamda aynı türden etkinliğin parçalarıdırlar.

TANRI'YA İLİŞKİN REALİZM DIŞI GÖRÜŞLERİN ELEŞTİRİSİ

GİZİL ATEİZM

Tanrı'ya ilişkin realizm dışı görüşlere yöneltilen temel eleştiri, onun, ateizmin yeterince gizlenememiş bir türü olmasıdır. Tanrı'nın yalnızca insani değerlerin bütünü olduğunu söylemek, geleneksel anlamda kavranan Tanrı'nın var olmadığını söylemekle eşdeğerdir; dini dil, yalnızca Tanrı'nın olmadığı bir dünyada değerler üzerine konuşmak için kullanışlı bir yol sunar. Bu, realist olmayanların Tanrı'nın nesnel bir varoluşa sahip olduğu fikrini reddettikleri ve buna rağmen dini dile ve de ritüele bağlanmayı istedikleri için ikiyüzlü bir yaklaşım gibi görünebilir. Bunun yerine Tanrı'nın gerçekten var olmadığına inanmanın sonucu olarak, bir ateist olmak daha sahici görünmektedir.

DİNÎ ÖĞRETİYE İLİŞKİN ÇIKARIMLAR

Tanrı'nın varoluşu sorusuna ilişkin realizm dışı yaklaşıma yöneltilen bir diğer eleştiri de, onun dini öğretilerde ciddi çıkarımlara yol açtığıdır. Örneğin Teistlerin çoğu cennetin varoluşuna inanır; fakat Tanrı gerçekten var değilse o zaman cennet de (ya da bu bağlamda cehennem de) büyük ihtimalle yoktur. Buna benzer olarak, realist bir anlamda Tanrı var değilse mucizelerin makul bir açıklamasının ortaya konması oldukça zorlaşır. Yine de, mucizelerin olası olduğu inancı, birçok Teist için merkezi bir konum teşkil eder. Tanrı'nın varoluşu sorusuna ilişkin realizm dışı bir konum edinmek, birçok temel dini inancın radikal bir biçimde gözden geçirilmesini gerektirir. Bununla beraber bu durumun kendisi, realizm dışı yaklaşımın altını oymayı gerektirmez: eğer bir kimse böylesi radikal gözden geçirmeleri kabul etmeye hazırsa, bunu tutarlı bir şekilde yerine getirebilir. Burada esas olan, realizm dışı bakış açısının mevcut temel dini öğretilerin büyük bir yenilenmesini gerektirmesidir ki, birçok insan böyle bir yenilenmeyi gerçekleştirmeye hazır değildir.

İNANÇ

Buraya kadar incelediğimiz Tanrı'nın varoluşuna ilişkin tüm argümanlar, aynı zamanda eleştirilerin öznesi haline geldiler. Bu argümanlara yöneltilen söz konusu eleştiriler zorunlu olarak kesinlik içermez. Bu eleştirilere yöneltebileceğiniz karşı-eleştiriler bulabilirsiniz. Fakat, uygun karşı-eleştiriler geliştiremezseniz bu, Tanrı inancını tümden reddetmeniz gerektiği anlamına mı gelir? Ateistler bu soruya evet yanıtını verirlerdi. Agnostikler ise bu soru karşısında "ispatlanmamış" yargısına geri dönerlerdi. Ancak dini inanca sahip kimseler, farklı argümanları ölçüp biçen felsefi yaklaşımın, uygun olmayan bir tavır olduğunu pek tabii iddia edebilirler. Onlara göre Tanrı inancı, soyut entelektüel spekülasyonlarla ilgili değildir, bu inanç daha ziyade Tanrı'ya olan kişisel bağlılıktır. Bu, tamamıyla inançla ilgili bir meseledir ve aklın yerinde kullanımıyla hiçbir bağı yoktur.

İnanç güvenmeyi gerektirir. Nitekim bir dağa tırmanıyor ve ipimin yeterince dayanıklı olduğuna inanıyorsam her ne kadar ipin beni tutacak kadar sağlam olduğundan ancak düştükten sonra emin olabilsem de, ipimin ayağımın kayıp düşmem halinde beni tutacağına güveniyorum demektir. Öyle ki, bazı insanlar için Tanrı'ya olan inanç, tıpkı ipin dayanıklılığına olan inanç gibidir: Tanrı'nın var olduğuna ve de tek tek her bir bireyi önemsediğine dair hiçbir mutlak ispat yoktur; fakat inananlar Tanrı'nın kuşkusuz var olduğuna ve yaşantısını buna göre sürdürdüğüne güvenirler.

Dini inancı benimseyen bir konum pek çok insana cezbedici gelir. Bu tutum, buraya kadar ele aldığımız türden argümanları konunun dışında bırakır. Bununla birlikte dini inanç en uç haliyle, insanları, bakış açılarına karşı yöneltilen kanıtları görmek konusunda tamamıyla kör edebilir: öyle ki bu durum, rasyonel bir tavırdan daha çok inatçılığı beraberinde getirebilir.

Tanrı'nın varoluşuna böylesi bir inanç tavrını edinme eğiliminiz varsa bunun yaratacağı tehlikeler nelerdir?

İNANCIN TEHLİKELERİ

İnanç, daha önce de belirttiğim üzere, yetersiz kanıtları kendine esas alır. Tanrı'nın var olduğunu gösterebilecek yeterli bir kanıtımız olsaydı bu durumda inancın kendisine daha az ihtiyaç duyardık: Bu durumda, Tanrı'nın var olduğu bilgisine doğrudan sahip olurduk. Tanrı'nın varoluşuna dair kesin bir yargıda bulunabilmek için kanıtların yetersiz olması, inançlı bir kimsenin inancında yanılma olasılığını her an mümkün kılar. Ve, tıpkı mucizelerin meydana geldiği inancında olduğu gibi, bir dizi psikolojik etmen insanları Tanrı'ya inanmaya

yönlendirebilir.

Söz konusu psikolojik etmenlere verilebilecek bir örnek, her şeye kadir bir varlığın bizleri kolluyor olduğu inancının yarattığı güven hissinin, inkâr edilemeyecek kadar cezbedici olmasıdır. Bu etmenler, bazı insanların Tanrı'ya olan inanca kendilerini adamaları konusunda teşvik edici olabilir. Hiç şüphesiz bu durum onların inancının yanlış yere yöneldiğini zorunlu olarak ima etmez; bu en yalın haliyle, onların inancının güvensizliğin ve de hüsnükuruntunun bir bileşimi olabileceği anlamına gelir.

Hume'un da belirttiği üzere insanoğlu, alışılmışın dışında olayların meydana geldiği inancının yarattığı merak ve şaşkınlık duygularından büyük bir haz alır. Tanrı'ya olan inancın doğru bir biçimde ihtiva edilebilmesi için, hakiki bir inancı, Tanrı'nın var olduğu inancının yarattığı şaşkınlık ve meraktan doğan, haz temelli inançtan ayırt etmek büyük bir önem taşır.

Bu psikolojik etmenler, kendimizi Tanrı'ya olan inanca adamak konusunda daha ihtiyatlı davranmamamızın gerekçesi olarak görülmelidir: Nitekim, kişinin inanç alanına yönelme arzusunun yanılgıyı beraberinde getirmesi olasıdır. En nihayetinde, her inanan kendi inancının uygun ve de hakiki olup olmadığını sorgulamak zorundadır.

ÖLÜM

Herhangi bir türden Tanrı'nın varoluşuna inanan insanların pek çoğu, bununla birlikte ölümden sonra yaşamın olduğuna da inanır. Keza bazı ateistler de buna dahildir, fakat ateistlerin çoğu ölümden sonra yaşama inanmazlar. Eğer ölümden sonra yaşama inanıyorsanız, şüphesiz bu yaşamın ebedi ıstıraptan ziyade güzel bir yaşamı beraberinde getireceği düşüncesiyle, kendi ölümünüzden korkmak için ölümden sonraki yaşama inanmayan birine kıyasla daha az sebebiniz vardır. Her halükârda, ölümden sonra yaşama inananlar için ölüm, her şeyin sonu değildir.

ÖLÜM KORKUSU İRRASYONEL MİDİR?

Ölüm, neredeyse her birimizde mevcut olan bir korkudur ve Tanrı ile ölümden sonraki yaşam inancı, yaşamları dayanılmaz ya da acılarla dolu insanlar için bir teselli olabilir. Bununla birlikte bazı filozoflar, ölüm nihai bir son nokta teşkil etse dahi, korkacak hiçbir şeyimizin olmadığını söylerler. Diğerleriyse, sonlu bir varoluşun ebedi bir varoluşa tercih edilebileceği savunusu üzerinde

düşüncelerini temellendirirler.

Keza Epikuros (MÖ 341-271), ölümden korkmak için hiçbir sebebimizin olmadığını bizlere göstermeye çalışmıştır. Ölüm korkusu, öldükten sonra kendi ölümümüzün matemini tutacağımıza dair çelişik bir düşünceden ortaya çıkar. Oysa yaşarken ölüm yoktur; öldüğümüzdeyse artık var olmayacağımıza göre, zarar göremeyiz. Böylece ya yaşıyoruzdur ve ölüm bize zarar veremez ya da ölüyüzdür ve zarar görebilmek için mevcut değilizdir. Buna ek olarak, Epikuros'a göre doğmadan önceki var olmayışımızın ebediliğinin kaygısını genellikle yaşamayız; dolayısıyla ona göre ölümden sonra var olmayışımızın ebediliği hakkında da kaygılanmamız için hiçbir neden yoktur. Böylece Epikuros, ölüm korkusunun irrasyonel olduğu çıkarımında bulunur. Şüphesiz Epikuros'un bu düşüncesi, ölüm sürecinden ve bu sürece eşlik eden ıstıraptan korkmanın mükemmelen rasyonel olabilmesine aykırı bir şey ifade etmez.

EPİKUROS ELEŞTİRİSİ

ÖLDÜKTEN SONRA HERHANGİ BİR YAŞAMIN KÖTÜ OLMAYACAĞINI VARSAYMASI

Epikuros, öldükten sonra herhangi bir yaşamın kötü olmayacağını varsayar. Onun her iki argümanı da, var olmayışımızın korkusu hakkında argümanlardır. Epikuros'un söz konusu argümanları, korkuyu, öldükten sonra olabileceklerin dışında bırakır. Öldükten sonra bir yaşam varsa bu yaşamın kendisinden korkulmasının tamamıyla rasyonel olabileceği durumlar mümkündür. Örneğin, ebediyen kükürdün içerisine atılıp haşlanarak ve elinde üç dişli mızrak tutan küçük şeytanlar tarafından dürtülerek yaşamını sürdürme olasılığı mümkün olabilir. Ciddiyetle öne sürülen bir başka olasılık da, ölümsüzlüğün en nihayetinde sıkıcı olabileceğidir; korkmamız için oldukça iyi bir neden.

ÖLÜMSÜZLÜK SIKICI MI OLURDU?

İnsan etkinliklerinin çoğu anlamını tekrar edilemez olmaları gerçeğinden alır. Bizler halihazırda olduğumuz insana biçim veren seçimler yapar ve kararlar veririz. Bir ormandaki ışık ve gölge örüntülerinin dolayımsız deneyiminin bizlerde yarattığı keyif, kısmen, bu deneyimin belki de asla tekrar göremeyeceğimiz kısa süreli etkisi gerçeğinden kaynaklanır. Ölümlü oluşumuz,

belki de bir geleceğe sahip olamayacağımız gerçekliğini akla getirerek, *şimdinin* kıymetini bilmeye bizleri götürür. Yaptığımız seçimlerin örüntüsü ve başımıza gelen şeyler, bizlere kişisel tarihimizi verir. Bununla birlikte, öldükten sonra sonsuza değin yaşayacaksak bu durumda anlamın bu kaynağı (bir şeyin anlamlı olmasının onun tekrarlanamazlığından ötürü olması) bir noktadan sonra bizler için mümkün olmayacaktır. Her şeyi yapmak ve tekrarlamak için bolca zaman hep var olacaktır. Bernard Williams (1929-2003) bu durumda ölümsüzlüğün sıkıcı ve de en nihayetinde anlamsız olacağını söyler. Ölüm olgusu ve onun nihai oluşu, hayatlarımıza sahip oldukları anlamları büyük oranda kazandıran şeydir.

ÖLÜMSÜZLÜĞÜN SIKICILIĞININ ELEŞTİRİSİ

ÖLÜMDEN SONRAKİ YAŞAMIN MEVCUT YAŞAM GİBİ OLDUĞUNU VARSAYMAK

Her bir şeyi yapabilecek zamana sahip olma ve de bu dünyada deneyimlediğimiz her şeyin öteki dünyada da deneyimizin konusu olacağı düşüncesi anlamın yitimi ve bıkkınlığın nedenidir. Bununla birlikte, yardımsever bir Tanrı, muhtemelen, bizlerin ölümden sonraki yaşamda sıkılmasını istemezdi; bu sebeple böylesi bir Tanrı varsa eğer, ölümden sonraki yaşamın mevcut dünyadaki yaşamdan tahayyül edilemeyecek kadar farklı olacağından emin olabiliriz.

Eğer bu böyleyse, bu durumda, zamana tâbi sonlu varoluşlar olarak biçimlenmiş olmamız ve de bir gün öleceğimiz bilgisine vakıf olmamız, *bizlerin* ölümden sonraki böylesi bir yaşamı sürdürebilip sürdüremeyeceğimiz sorusuna haklılık kazandırır. Benim ne olduğum sınırlı zamanımı nasıl geçireceğime karar vermemle sıkı sıkıya bağlı olduğu için, *kendi adıma* böylesi bir yaşamdan hangi anlamda söz edebilirim? Eğer bu soruya verilecek yanıt, bunun Tanrı'nın üstesinden geleceği bir şey olduğunu söylemek olursa, o halde bu, inancın yanlış yöne gitme olasılığını da beraberinde getirerek, tekrar inanca başvurmak olacaktır.

SONUÇ

Bu bölümde, Tanrı'nın varoluşunun lehinde ve aleyhinde olan geleneksel

argümanların çoğunu ele aldık. Bununla birlikte Teistlerin her şeye kadir, her şeyi bilen ve en yüksek mertebede yardımsever olan bir Tanrı inancını sürdürebilmeleri için hesaplaşmaları gereken ciddi eleştiriler olduğunu gördük. Bu eleştirilerle hesaplaşmanın bir yolu, Tanrı'ya sıklıkla atfedilen sıfatları yeniden gözden geçirmektir: Belki de Tanrı, tümüyle yardımsever değildir; belki de O'nun kudretinin ya da bilgisinin sınırları vardır. Ancak bu yolu tercih etmek, geleneksel Tanrı açıklamasını reddetmek olacaktır. Gelgelelim birçok insan için bu, Tanrı'ya olan inancı tümden reddetmekten daha kabul edilebilir bir çözümdür.

EK KAYNAKLAR

J. L. Mackie'nin *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Yayınları, 1982) adlı kitabını şiddetle öneriyorum. Mackie'nin bu kitabı oldukça açık, ustaca yazılmış ve de fazlasıyla ufuk açıcı. Bununla birlikte bu kitapta, bizim bu bölümde konu edindiğimiz meselelerin çoğunu detaylı bir biçimde ele almış. Brian Davies'in *An Introduction to the Philosohy of Religion* (2. basım, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1993) adlı kitabı bir Dominikan rahibi tarafından kaleme alınmış olup, bu alan için geniş kapsamlı bir giriş kitabıdır. Beverly ve Brian Clack'in *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity, 1998) adlı kitabı bu alana ilişkin işinize yarayabilecek bir başka giriş kitabıdır. Julian Baggini'nin *Atheism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2003) adlı kitabı Tanrı'nın olmadığı yaşamın olumlu bir açıklamasını sunuyor. Robin Le Poidevin'in *Arguing for Atheism* (Londra: Routledge, 1996) *[Ateizm,* çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2003] adlı kitabı da zamanın doğası gibi bazı önemli metafizik alanları ilginç ve geniş bir pencereden sunan bir giriş kitabı.

David Hume'un öldükten sonra, ilk kez 1779'da yayımlanan *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı kitabı, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin Tasarım Argümanına olağanüstü ve aralıksız eleştiriler içerir. 18. yüzyıla ait metinlerin bazı bölümlerini anlamak oldukça zor olabilir, fakat başlıca argümanlar esprili ve akılda kalıcı örneklerle birlikte takip etmesi fazlasıyla kolay bir yapı sergilemekte. David Hume'un *Dialogues and Natural History of Religion [Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 1995] adlı kitabının en iyi edisyonu için *bkz.* Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları World's Classics, 1993. Hume'un bu kitabının başlıca meselelerine kısa ve öz bir girişi *Philosophy: The Classics* (2. basım, Londra: Routledge, 2001) adlı kitabımda kaleme aldım.

Don Cupitt,Teizme karşı sunduğu realizm dışı alternatifin anahatlarını *The Sea of Faith* (Londra: BBC Books, 1984) adlı kitabının son bölümünde ve *Taking Leave of God* (Londra: SCM Yayınları, 2001) adlı kitabında çizmekte.

Ateizmi savunan son dönem popüler kitapları arasında Richard Dawkins'in tartışmalı kitabı *The God Delusion* (Londra: Bantam Yayınları, 2006) *[Tanrı Yanılgısı,* çev: Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2007] ve Sam Harris'in *Letter to a Christian Nation*'ı (New York: Knopf, 2006) gösterilebilir. Tartışmanın diğer tarafında, Alister McGrath'in *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism* (Londra: SPCK Publishing, 2011) adlı kitabı ateistlerin Hıristiyan bir perspektiften dine yönelttikleri eleştirilere işaret eder.

2

DOĞRU VE YANLIŞ

Bir eylemi doğru ya da yanlış yapan nedir? Bir kimsenin bir şeyi yapması ya da yapmaması gerekir derken neyi kastetmekteyiz? Nasıl yaşamalıyız? Başkalarına nasıl davranmalıyız? Bunların tümü, filozofların binlerce yıl tartıştıkları temel sorulardır. İşkence, cinayet, zorbalık, kölelik, tecavüz ve hırsızlığın yanlış olduğunu söyleyemezsek onları engelleme çabamızı nasıl gerekçelendirebiliriz? Ahlakilik salt önyargıyla ilgili bir mesele midir, yoksa ahlaki inançlarımız sağlam nedenlere sahip olabilir mi? Felsefenin bu türden sorulara cevap aradığı alanı, genellikle etik ya da ahlak felsefesi olarak bilinir; ben bu kitapta her iki ifadeyi de kullanacağım.

Felsefenin, insanların neyin doğru ve de neyin yanlış olduğuyla ilgili temel önyargılarını değiştirebilecek yetkinlikte olduğu konusunda şüpheciyim. Fredrich Nietzsche'nin (1844-1900) *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında da işaret ettiği gibi, ahlak filozoflarının pek çoğu, "yüreğin süzgecinden geçirilmiş ve soyutlanmış bir arzunun" gerekçelendirmesini bizlere sunarlar. Başka bir deyişle, bu filozoflar, kişisel olmayan mantıksal akıl yürütmenin işe karıştığı karmaşık analizleri ortaya koyar gibi görünür, fakat en nihayetinde kendilerinde mevcut olan önyargıların doğru olduğunu göstermeye girişirler. Tüm bunlara rağmen ahlak felsefesi, gerçek ahlaki meselelerle cebelleşirken, bizlere içgörü sağlayabilir: Ahlak felsefesi, ahlakilikle ilgili oldukça genel bazı inançların içeriklerine açıklık kazandırabilir ve bu inançların tutarlı bir biçimde nasıl hayata geçirilebileceklerini gösterebilir. Bu bölümde üç tür ahlak kuramını inceleyeceğim: görev-temelli, sonuççu ve erdem-temelli kuramlar. İlkin bu üç kuramın, temel özelliklerinin anahatlarını çizip, ardından gerçek yaşamda karşılaşılabilecek bir duruma nasıl uygulanabileceklerini göstereceğim. Hemen akabinde, meta-etik olarak bilinen, ahlak dilinin anlamıyla ilgili daha soyut

felsefi sorunlara yöneleceğim.

GÖREV-TEMELLİ KURAMLAR

Görev-temelli ahlak kuramları her birimizin belirli görevleri[2] -yapmamız ve yapmamamız gereken eylemler- olduğuna vurgu yapar ve ahlaki eylemin, getireceği sonuç her ne olursa olsun, görevimizi yerine getirmekle eşdeğer olduğunu söyler. Söz konusu bu düşünce, diğer bir deyişle bazı eylemlerin ortaya çıkardıkları sonuçtan bağımsız olarak mutlak doğru veya yanlış olması fikri, görev-temelli (aynı zamanda deontolojik olarak bilinen) ahlak kuramlarını, sonuççu ahlak kuramlarından ayırır. Burada görev-temelli iki kuramı ele alacağım: Hıristiyan etiği ve Kantçı etik.

HIRİSTİYAN ETİĞİ

Batı'nın ahlak anlayışına Yahudi-Hıristiyan öğretisi egemen olagelmiştir: ahlakın ne olduğuna ilişkin tüm kavrayışımız dini öğretiler tarafından şekillenmiş olup; ateist ahlak kuramları bile bu tartışmaların içine çekilmiştir. On Emir, çeşitli görevler ile yasaklanmış eylemlerin listesini verir. Bu görevler, beraberinde getirdikleri sonuçlar her ne olursa olsun yerine getirilmelidir: Onlar, mutlak görevlerdir. İncil'in Tanrı'nın kelamı olduğuna inanan birisi, "doğru" ve "yanlış"m anlamı üzerine hiçbir kuşkuya sahip olmayacaktır: "doğru" Tanrı'nın iradesi anlamına gelirken, "yanlış" da Tanrı'nın iradesine karşı olan her şey anlamına gelir. Böylesi bir inanan için ahlak, dışsal otoritenin, eş deyişle Tanrı'nın mutlak emirlerini yerine getirme meselesidir. Örneğin öldürmek her zaman yanlıştır; çünkü On Emirde günah olduğu açıkça vurgulanır. Bu, belirli bir kişiyi -örneğin Hitler'i- öldürmenin, birçok kişinin hayatını kurtarabilecek olması halinde bile böyledir. Bu bir nevi basitleştirmedir: Aslında teologlar, örneğin savaş gibi istisnai koşullar söz konusu olduğunda, öldürmenin ahlaken onaylanıp onaylanamayacağı hakkında tartışırlar.

Hıristiyan ahlakı, uygulamada yalnızca On Emire uymaktan çok daha karmaşıktır: O bunun yanı sıra, İsa'nın öğretilerini ve özellikle de Yeni Ahit'in "Komşunu sev" emrini hayata geçirmeyi gerektirir. Bununla birlikte bu ahlakın özü, bir yap'lar ve yapraa'lar sistemidir. Aynısı bir dini esas alan birçok ahlak sistemi için de geçerlidir.

Birçok insan, Tanrı'nın var olmaması durumunda ahlak diye bir şeyden söz edilemeyeceğini düşünür: Rus roman yazarı Dostoyevski'nin söylediği gibi

"Tanrı yoksa o halde her şey mubahtır." Yine de, yalnızca Tanrı'nın iradesini esas alan ahlak kuramlarına en azından üç büyük itiraz vardır.

HIRİSTİYAN ETİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

TANRI'NIN İRADESİ NEDİR?

Hıristiyan etiğinin karşılaştığı ilk güçlük, Tanrı'nın iradesinin gerçekten ne olduğunu ortaya koyamıyor olmasıdır. Tanrı'nın bizlerden yapmamızı istediği şeyleri nasıl kesin olarak bilebiliriz? Hıristiyanlar bu soruya genellikle "İncil'e bak" cevabını verirler. Fakat İncil birçok yoruma açık olduğu gibi, bu yorumlar da çoğu zaman çelişiktir: Bunun için Yaradılış Kitabının [Genesis] tüm sözlerini doğrudan doğruya kabul edip, dünyanın yedi günde yaratılmış olduğuna inananlar ile bunun bir metafor olduğunu düşünenler arasındaki ya da savaş durumunda bazen insanları öldürmenin kabul edilebilir olduğunu düşünenler ile "Öldürmemelisin" emrinin koşulsuz ve mutlak olduğunu düşünenler arasındaki farkı düşünebilirsiniz.

EUTHYPHRON İKİLEMİ

Bir ikilem, yalnızca iki alternatifin bulunduğu ve her iki alternatifin de arzu edilemez olduğu bir duruma karşılık gelir. Buradaki ikilem, ilk kez Platon'un *Euthyphron* diyalogunda ortaya koyduğu ikilemdir. Ahlakın Tanrı'nın emirlerini yerine getirilmesi dolayısıyla elde edilen bir şey olduğuna inanan birisinin yaşadığı ikilem şudur: Tanrı, emrettiği ve sevdiği eylemleri, ahlaken iyi olduğu için mi emreder ve sever? Yoksa Tanrı'nın emretmesi ya da sevmesi mi, emrettiği ve sevdiği eylemleri ahlaken iyi yapar?

İlk seçeneği düşünün. Eğer Tanrı, emrettiği ve sevdiği eylem ahlaken iyi olduğu için emrediyor ve seviyorsa, bu durumda ahlaki olan Tanrı'dan bağımsız bir anlam kazanır. Tanrı, böylesi bir durumda evrende önceden beri var olan ahlaki değerlere yalnızca tepki verir: Bu değerleri yaratmak yerine onları keşfeder. Böylesi bir bakış açısıyla, Tanrı her ne kadar ahlak üzerine, biz insanların sınırlı aklıyla dünyadan azar azar edineceği bilgiden daha güvenilir bir bilgi sunsa da, Tanrı'nın bahsi dahi geçmeyen bir ahlak tanımından söz etmek mümkün hale gelir. Dolayısıyla bu görüşe göre Tanrı, ahlakın kaynağı değildir.

İkinci seçenek ise, Hıristiyan etiğini savunanlar için muhtemelen ilk seçeneğe kıyasla daha bile az cezbedicidir. Tanrı, doğru ile yanlışı sadece emirleri ya da onayı üzerinden yaratıyorsa, bu durumda ahlak adeta keyfi bir şeymiş gibi görünür. Tanrı ilkece cinayeti ahlaken takdire şayan ilan edebilir ve bu durumda cinayet ahlaka uygun hale gelebilirdi. Tanrı'nın emirlerinin bir sistemi olarak ahlakı savunan birisi buna, Tanrı'nın iyi olduğu ve O'nun böyle bir şeyin insanoğlunun başına gelmesini istemeyeceği için cinayeti hiçbir zaman ahlaken takdire şayan ilan etmeyeceği yanıtını verebilir. Fakat burada "iyi"yle kastedilen "ahlaken iyi" ise, bundan, "Tanrı iyidir" yargısının "Tanrı, kendi kendini onaylar" anlamını da verebileceği sonucu çıkar. Bu, açıktır ki, inanan birinin "Tanrı iyidir" dediği zaman kastettiği şey olamaz.

TANRI'NIN VAROLUŞUNU VARSAYMASI

Bununla birlikte, Hıristiyan etiğine yöneltilen çok daha ciddi bir itiraz daha vardır; o da, söz konusu etik anlayışının Tanrı'nın gerçekten var olduğunu ve de O'nun yardımsever olduğunu önceden varsaymasıdır. Tanrı yardımsever olmasaydı eğer, O'nun iradesine uygun düşen eylemler nasıl ahlaken iyi kabul edilebilirdi? 1. Bölümde de gördüğümüz üzere, ne Tanrı'nın varoluşu ne de O'nun yardımseverliği mutlak kabul edilebilirdir.

Görev-temelli ahlak kuramlarının hepsi Tanrı'nın varoluşuna dayanmaz. Her ne kadar, en önemli görev-temelli ahlak kuramı Protestan Hıristiyan geleneğinden oldukça güçlü bir biçimde etkilenmişse ve Kant'ın kendisi Hıristiyanlığa bütünüyle bağlı olsa da, ahlakı en genel hatlarıyla birçok ateistin cezbedici bulacağı şekilde tanımlayan Immanuel Kant'ın (1724-1804) kuramıdır.

KANTÇI ETİK

GEREKÇELER

Immanuel Kant "Ahlaki bir eylem nedir?" sorusuyla ilgileniyordu. Kant'ın bu soruya verdiği cevap felsefede çok büyük öneme sahiptir. Burada, onun esas özelliklerinin anahatlarını çizeceğim.

Kant için ahlaki bir eylemin, kişinin salt eğilimi, hissi ya da bir çıkan olması dolayısıyla değil de, bir görev anlayışıyla ortaya konduğu apaçıktır. Bundan

dolayı, örneğin ihtiyacı olanlara fazlasıyla merhamet hissettiğim için bir yardım kuruluşuna bağış yapmış olmam, Kant'a göre, zorunlu olarak ahlaki bir eylemde bulunduğum anlamına gelmez: Eğer eylemim, bir görev anlayışı yerine merhamet hissim üzerinden şekilleniyorsa, bu durumda o, *ahlaki* bir eylem değildir. Benzer şekilde, arkadaşlarım arasında saygınlığımın artacağını düşünerek bir yardım kuruluşuna bağışta bulunuyorsam, yine *ahlaki* bir eylemde bulunmuyorum, sadece sosyal statü kazanmak için uğraşıyorum demektir.

Dolayısıyla Kant için bir eylemin gerekçesi, eylemin kendisinden ve onun sonuçlarından çok daha fazla önemlidir. Ona göre birinin ahlaki bir eylemde bulunup bulunmadığını bilebilmek için, eylemi gerçekleştirenin niyetini bilmek gerekir. Bu durumda Merhametli İnsanın yardıma muhtaç birine yardım edip etmediğini bilmek yeterli değildir. Bu merhamet sahibi insan, eylemini kendi-çıkarı için yerine getiriyor olabilir ya da eylemi yerine getirmek uğruna çektiği zorlukların ardından bir mükafat bekliyor olabilir. Bunların haricinde o bunu vicdanının sızladığını hissettiği için de yapmış olabilir: Fakat bu da, eylemin gerekçesinin bir görev anlayışından ziyade, hissi olduğu anlamına gelir.

Diğer ahlak filozoflarının birçoğu da, salt kendi çıkarını gözetmenin ahlaki bir eylemin gerekçesi olamayacağı konusunda Kant'la hemfikirdir. Bununla birlikte birçokları da, eylemin ahlaki bir eylem olup olmadığı değerlendirmesinin Kant'ın iddia ettiği gibi kişinin merhamet gibi bir duygu hissedip hissetmemesinden bağımsız olduğu fikrine karşı çıkarlar. Nitekim Kant için, ahlaki bir eylemin kabul edilebilir yegâne gerekçesi, bir görev anlayışı olabilir.

Kant'ın eylemin sonuçlarından ziyade, eylemin gerekçelerine bu kadar fazla odaklanmasının sebeplerinden biri, onun, bütün insanların ahlaklı olabileceğine inanıyor olmasıdır. Mantıksal olarak, yalnızca kontrolümüzün olduğu şeyler üzerinden ahlaken sorumlu tutulabileceğimize göre -ya da Kant'ın deyişiyle “yapılmalı yapılabiliri gerektirdiğine" göre- ve eylemlerin sonuçları genellikle bizim kontrolümüzün dışında olduğu için, bu sonuçlar ahlak açısından hayati olamaz. Örneğin boğulmak üzere olan bir çocuğu kurtarmaya çalışıyorsam, fakat kazara çocuğun boğulmasına sebebiyet verdiysem, eş deyişle görev anlayışımdan dolayı eylediysem, bu eylemim doğru türden gerekçelere sahip olduğu için, yine de ahlaki bir eylem olarak kabul edilebilir: bu durumda eylemim her ne kadar çocuğun boğulması trajik sonucunu beraberinde getirse de, bu sonucun yapmış olduğum şeyin ahlaki değeriyle hiçbir ilgisi yoktur.

Buna benzer olarak, duygusal tepkilerimiz üzerinde zorunlu olarak

bütünüyle kontrole sahip olmadığımızdan, bunlar da ahlak için temel olamazlar. Kant, eğer bilinçli bir varlık olarak tüm insanlar ahlaklı olmaya uygunsa o halde, ahlakın tamamıyla iradeye ve özellikle de görev anlayışımıza bağlı olduğunu söyler.

MAKSİMLER

Kant, herhangi bir eylemin ardında duran niyetleri *maksim* olarak tanımlar. Maksim eylemin altında yatan genel ilkedir. Örneğin Merhametli İnsan "Eğer çektiğin zorlukların ardından ödüllendirileceğini düşünüyorsan, yardıma muhtaç olanlara her zaman yardım et" maksimini eylemlerinin zeminine oturtmuş olabilir. Keza o, "Yardıma muhtaç olanlara merhamet hissettiğin zaman yardım et" maksimiyle de eyliyor olabilir. Gelgelelim Merhametli İnsanın davranışı ahlaki olsaydı eğer, bu durumda o muhtemelen "Yardıma muhtaç olanlara, bu senin görevin olduğu için, her zaman yardım et" maksimine göre eyliyor olurdu.

KATEGORİK İMPERATİF (KESİN BUYRUK)

Kant, rasyonel bir varlık olarak insanoğlunun, belirli görevleri olduğuna inanır. Bu görevler *kategoriktir*: diğer bir deyişle bunlar, "Her zaman doğruyu söylemelisin" ya da "Asla birini öldürmemelisin" türünden mutlak ve koşulsuz görevlerdir. Bu görevler, onları yerine getirmenin sonuçları ne olursa olsun her zaman geçerlidir. Kant ahlakın, Kesin Buyrukların (Kategorik İmperatiflerin) bir sistemi olduğunu düşünür: belirli bir biçimde eylemeni emreden buyruklar. Bu, Kant etiğinin en ayırt edici yönlerinden biridir. Kant, kategorik görevler ile *hipotetik* (*koşullu*) görevleri karşılaştırır. Hipotetik (koşullu) bir görev, "Saygı duyulmak istiyorsan bu durumda doğruyu söylemelisin" ya da "Hapishaneye girmek istemiyorsan, hiç kimseyi öldürmemelisin" türünden görevlerdir. Koşullu görevler, belirli bir hedefi gerçekleştirmeyi ya da belirli bir şeyden sakınmayı istemen halinde, sana neyi yapıp neyi yapmaman gerektiğini söyler. Kant'a göre, yalnızca bir temel Kesin Buyruk (Kategorik Impératif) vardır: "Öyle eyle ki, hareketinin maksiminin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını *isteyebil*." Burada Kant'ın "istemek"le kastettiği "rasyonel olanı istemektir." Başka bir deyişle, Kategorik İmperatifin (Kesin Buyruğun) ifade ettiği şey, yalnızca herkes için rasyonel olarak geçerli olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemektir. Bu ilke, evrenselleştirebilirlik ilkesi olarak bilinir.

Kant her ne kadar, Kategorik İmperatifin bir dizi farklı türünü vermiş olsa da bu, aralarında en önemli olandır ve de son derece etkili olmuştur. Bunu daha detaylı olarak inceleyeceğiz.

EVRENSELLEŞTİREBİLİRLİK

Kant, bir eylemin ahlaki olabilmesi için, onun temelini oluşturan maksimin evrenselleştirilebilir olması gerektiğini düşünür. Onun, aynı koşullar altındaki herkes için bağlayıcı bir maksim olması gerekir. Kendinizi bir istisna olarak görmeyip, tarafsız olmanız gerekir. Bu bakımdan, örneğin "İstediğin şeyi satın alamayacak kadar fakirsen, her zaman hırsızlık yap" maksimini esas alarak eyleyip, bir kitap çaldıysanız, bu maksim sizin durumunuzdaki herkes için geçerli olur.

Şüphesiz bu, evrenselleştirilebilir olan her maksimin, her ne olursa olsun, evrenselleştirilebilir olduğu için ahlaki bir maksim olduğu anlamına gelmez. "Kendinden uzun boylu birini gördüğünde, ona her zaman dilini çıkar" gibi abes birçok maksimin, her ne kadar ahlakla az ya da hiç ilgisi olmasa da, kolaylıkla evrenselleştirilebileceği açıktır. Daha önceki paragrafta hırsızlık yapmak hakkında kullanmış olduğum maksim gibi birtakım evrenselleştirilebilir maksimler, yine ahlaki olmayan maksimler olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu bu evrenselleştirilebilirlik ilkesi, Hıristiyanlığın Altın Kuralı olan "Başkalarına, onların sana yapmalarını isteyeceği şeyleri yap"ın biraz daha farklı bir türüdür. Birisi "Her zaman, başkalarının zararına bir asalak olarak yaşa" maksimine göre eylerse, bu kimsenin eylemi, onun maksiminin evrenselleştirilebilir olması imkânsız olduğu için, ahlaki bir eylem olmayacaktır. Böyle bir maksim "Peki, ya herkes asalak olsaydı ne olurdu?" sorusunu beraberinde getirir. Ve herkes asalak olsaydı eğer, bu durumda geriye asalakların yaşayabileceği hiç kimse kalmazdı. Bu maksim, Kant'ın sınavından geçemediği için ahlaki bir maksim olamaz.

Diğer taraftan, "Asla bebeklere işkence etme" maksimini oldukça kolay evrenselleştirebiliriz. Her ne kadar bu maksime uymayanlar olabilse de, herkesin bu buyruğa uymasının olası ve arzu edilebilir olduğu açıktır. Bebeklere işkence ederek bu maksime uymayanlar, ahlaki olmayan bir biçimde eylemiş olurlar. Bunun gibi maksimlerle Kant'ın evrenselleştirilebilirlik ilkesi, açıktır ki, birçok insanın doğru ve yanlışa ilişkin en doğrudan sezgilerine karşılık gelen bir yanıt verir.

ARAÇLAR VE AMAÇLAR

Kant'ın Kategorik İmperatifinin (Kesin Buyruğunun) bir diğer türü, "Diğer insanlara hiçbir zaman bir amacın aracı olarak değil, her zaman kendinde amaç olarak davran"dır. Bu, diğer insanları *kullanmamamız* fakat onları her zaman insanlıklarıyla, eş deyişle her bir bireyin kendi iradesi ve arzuları olduğu olgusuyla tanımamız gerektiğini söylemenin bir başka yoludur. Eğer birisi size yalnızca ona bir iş verebileceğinizi bildiği için iyi davranıyorsa, bu durumda o, söz konusu işi alabilmek için size kendinde bir amaç ya da bir insan olarak değil, bir araç olarak bakıyordun Bununla birlikte, eğer birisi sizi sevdiği için iyi davranıyorsa, bunun da kuşkusuz ahlakla hiçbir ilgisi yoktur.

KANT ETİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

İÇERİKSİZLİĞİ

Kant'ın ahlak kuramı ve özellikle onun ahlaki yargıların evrenselleştirilebilir olması ilkesi, zaman zaman içeriksiz olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Bu eleştiriye göre Kant'ın ahlak kuramı, gerçekten ahlaki kararlarda bulunması gereken birine herhangi bir faydada bulunmaz, yalnızca ahlaki yargıların yapısını gösterdiği genel bir çerçeve sunar. Kant'ın etiği, ne yapmaları gerektiğine karar vermeye çalışan insanlara neredeyse hiç yardımcı olmaz.

Fakat bu eleştiri, Kategorik İmperatifin bizlere başka insanları kendinde amaç olarak görmemiz ve asla yalnızca araç olarak davranmamız gerektiğini söyleyen türünü ihmal eder. Kant'ın bu formülasyonu, şüphesiz kendi ahlak kuramına bir içerik kazandırır. Gelgelelim, evrenselleştirebildik savı ve araçlar/amaçlar formülasyonunun bir bileşimiyle bile Kant'ın kuramı birçok ahlaki soruna tatmin edici çözümler sağlamaz.

Örneğin Kant'ın kuramı görevler arasındaki çatışmaların üstesinden kolaylıkla gelemez. Sözgelimi, her zaman doğruyu söylemek ve aynı zamanda, arkadaşlarımı korumak gibi iki farklı görevim söz konusu olduğunda ve de bu iki görev birbirleriyle çeliştiği takdirde Kant'ın kuramı ne yapmam gerektiği konusunda bana hiçbir şekilde yol göstermez. Keza elinde bir balta tutan çıldırmış bir adam bana arkadaşlarımın nerede olduğunu sorarsa, ilk eğilimim ona bir yalan söylemek olacaktır. Doğruyu söylemek arkadaşlarımı koruma görevini ihlal etmem anlamına gelecektir. Fakat diğer taraftan da, Kant'a göre, böylesi özel bir durumda bile yalan söylemek, ahlak dışı bir eylem olacaktır:

Yalan söylememek gibi mutlak bir görevim vardır.

EVRENSELLEŞTİRİLEBİLİR AHLAK DIŞI EYLEMLER

Kant'ın kuramıyla ilişkili olarak bazı insanların gördüğü bir başka zayıflık da, kuramın bazı ahlak dışı eylemlerin gerçekleşmesine açıkça izin veriyor görünmesidir. Sözgelimi "Sana karşı duran herkesi öldür" gibi bir maksim, öyle görünmektedir ki, oldukça tutarlı bir biçimde evrenselleştirilebilir. Ancak buna rağmen, söz konusu maksimin ahlak dışı olduğu çok açıktır.

Fakat bu türden bir eleştiri Kant'ın bir eleştirisini sunmayı başaramaz: Çünkü bu eleştiri, eleştirisinin temeliyle açıkça çelişen, Kategorik İmperatifin (Kesin Buyruğun) araçlar/amaçlar türünü yok sayar. Sana karşı duran bir insanı öldürmek, onu kendinde bir amaç olarak görmek olamaz: Bu, o insanın çıkarlarını gözetmekte başarısız olmak anlamına gelir.

MAKUL OLMAYAN YÖNLER

Kant'ın etik kuramı her ne kadar birçok yönüyle -özellikle, başka insanların çıkarlarına saygı gösterme fikriyle- makul olsa da, yine de birtakım makul olmayan yönlere sahiptir. Bu kuram ilkin, elinde balta olan çıldırmış bir adama yalan söyleyip arkadaşlarınızın izini sürmesine engel olmak yerine ona arkadaşlarınızın yerini söylemeniz benzeri bazı saçma eylemleri gerekçelendirir gibi görünmektedir.

İkinci olarak; Kant'ın kuramının, merhamet, duygudaşlık ve acıma gibi duygulara biçtiği rol yetersiz görünmektedir. Kant bu türden duyguları ahlaktan bağımsızmışçasına, bir kenara iter: Ahlaki eyleme uygun düşen tek gerekçe bir görev anlayışıdır. Bazılarının bakış açısında yardıma muhtaç bir kimseye merhamet göstermek kıymetli görülebilirken, Kant için bu duygunun ahlakla hiçbir ilişkisi olmaması dolayısıyla bunun tam aksi geçerlidir. Kant'ın bu düşüncesine karşı olan birçok insan, merhamet, duygudaşlık, suçluluk ve vicdan azabı gibi kendine has ahlaki duygular olduğunu ve bu duyguları Kant'ın yapmaya giriştiği gibi, ahlaktan ayırmaya çalışmanın ahlaki davranmanın merkezi bir yönünün yok sayılması anlamına geleceğini düşünür.

Üçüncü olarak, bu kuram, eylemlerin sonuçlarını hiçbir şekilde hesaba katmaz. Bu, yetersizliği veya ehliyetsizliği nedeniyle istemeyerek bir dizi ölüme sebep olan iyi niyetli ahmakların, Kant'ın kuramına göre, ahlaken suçsuz oldukları anlamına gelir. Nitekim bu ahmaklar, esasen niyetleri dolayısıyla

yargılanacaklardır. Bununla birlikte bazı durumlarda eylemlerin sonuçları, eylemin ahlaki değerini belirlemekle oldukça ilişkili görünür: Kedinizi bir mikro dalga fırında kurutmaya çalışan iyi niyetli bir bebek bakıcısı hakkında nasıl hissedeceğinizi bir düşünün. Ancak bu noktada Kant'a adil davranmak gerekirse, onun birtakım yetersizlik veya ehliyetsizlikleri suçlanmanın gerekçesi olarak kabul ettiği söylenmelidir.

Deontolojik kuramlara yöneltilen bu son türden eleştiriyi ikna edici bulanlar, sonuççuluk olarak bilinen etik kuramının cazibesine çok muhtemelen kapılacaklardır.

SONUÇÇULUK

"Sonuççu" sözcüğü, bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu yargılamak için eylemi sergileyen kişinin niyetine değil, bunun yerine eylemin sonuçlarına bakan etik kuramlarını tanımlamak için kullanılır. Kant'ın yalan söylemenin, sonuçları dolayısıyla elde edilebilecek olan olası yararlar ne olursa olsun, her zaman ahlaken yanlış olduğunu söylediği yerde, bir sonuççu yalan söylemeyi verdiği sonuca ya da vermesi beklenen sonuca göre yargılar.

FAYDACILIK

Faydacılık, sonuççu etik kuramının en çok bilinen türüdür. Onun en tanınmış savunucuları Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill'dir (1806-1873). Faydacılık insani tüm eylemlerin en nihai amacının (bir anlamda) mutluluk olduğu varsayımına dayanır. Böyle bir bakış açısı *hedonizm [hazcılık]* olarak bilinir.

Bir faydacı, "iyi"yi "herkes için en büyük mutluluğu getirecek olan şey" olarak tanımlar. Bu, En Büyük Mutluluk İlkesi ya da Fayda İlkesi olarak da bilinir. Bir faydacı için herhangi bir durumda doğru eylem, olası çok çeşitli eylem tarzlarının mümkün sonuçları incelenerek hesaplanabilir. En büyük mutluluğu getirmeye en yakın olan (ya da en azından mutluluğun mutsuzluğa üstün geldiği en iyi dengeyi kuran) hangisiyse, o bu koşullar altında doğru eylemdir.

Faydacılık, belirli bir eylemin kesin sonuçlarını öngörmek genellikle imkânsız olmasa da, olağanüstü zor olduğu için, eylemin mümkün sonuçlarıyla uğraşmak zorundadır: örneğin, insanlara hakaret etmek onları genellikle mutsuz hissettirir; fakat hakaret ettiğiniz kişi hakaret edilmekten büyük keyif

alan bir mazoşist de olabilir.

Faydacılığın diğer etik yaklaşımların bazılarına kıyasla avantajlarından biri, onun ahlakın soruşturma alanına ilişkin, hayvanları da dahil ederek, açık bir yöntem sunabiliyor olmasıdır. Hayvanların da acı çekebildikleri ve haz duyabildiklerinin kabul edilmesi şartıyla, onların esenliğinin de faydacı hesaba dahil edilmesi olası hale gelir. Zira hayvanlar söz konusu bu hesaba doğrudan dahil olmasalar bile, onların aşikâr bir biçimde acı çekiyor olmaları gerçeğinin hayvan-severler üzerinde bir etkide bulunuyor olması, onların esenliğinin dolaylı olarak bu değerlendirmeye dahil edilmesine izin verir. Sözgelimi, ben ve benim gibi insanlar, dana eti üretiminde buzağıların acı çektiği bilgisi dolayısıyla derin bir üzüntü duyuyorsa, bu durumda bizlerin mutsuzluğu ile dana eti tüketenlerin aldığı olası hazlar, dana eti üretiminin ahlaki olduğuna karar verilebilmesi için, karşılaştırılmaya ihtiyaç duyar. 3. Bölümde, insan-olmayan hayvanların ahlaki konumlarına ilişkin sorunlar daha bütünlüklü incelenmiştir.

FAYDACILIĞIN ELEŞTİRİSİ

HESAPLAMADAKİ GÜÇLÜKLER

Faydacılık, ilkece cezbedici bir kuram gibi görünmekle birlikte, onu pratiğe dökmeye çalıştığınızda karşınıza çıkan birçok güçlük vardır.

Mutluluğu ölçmek ve farklı insanların duyduğu mutlulukları mukayese edebilmek olağanüstü zordur. Bir sadistin deneyimlediği büyük hazzın, kurbanının çektiği ıstıraba çok daha ağır basıp basmadığına kim karar verebilir? Ya da bir futbol taraftarının desteklediği takımın olağanüstü bir gol atması esnasında deneyimlediği haz ile bir opera meraklısının en sevdiği aryayı dinlerken keyiften deneyimlediği ürperti nasıl kıyaslanabilir? Ve bunlar, cinsellik ile yemek-içmek gibi daha fiziksel haz duyularıyla nasıl karşılaştırılabilir?

Bentham, ilkece bu türden kıyaslamaların yapılabileceğini düşünür. Ona göre, mutluluğun kaynağı, konunun dışındadır. Keza mutluluk, sadece olağanüstü keyif veren zihinsel bir durumdur: haz duymak ve acı çekmemek. Mutluluk verici duygular her ne kadar farklı yoğunluklarda ortaya çıksa da, her biri aynı türdendir ve dolayısıyla, nereden kaynaklandıklarına bakılmadan, her birine faydacı hesaplamalarda ağırlık verilmesi gerekir. Bentham, "felisifik

hesap" dediği şeyle; yoğunluk, etki süresi, başka hazları ortaya çıkarma eğilimi vs gibi özellikleri hesaba katarak hazlar arasında kıyas yapabilmenin yönergelerini oluşturur. Hatta bu aritmetiğe hayvanları da dahil etmeye hazırlanmıştır. Ancak, bunu yapmak, farklı türlerin ve aynı tür içindeki birbirinden farklı hayvanların acıları ile hazlarının, şüphesiz bu duyguların kesin bir ölçütünü bulabileceğimizi varsayarak, ölçülmesi gibi ciddi bir güçlüğü beraberinde getirir. Bizler, bir pitonun küçük bir antilobu yavaşça canlı canlı yutarken duyduğu haz ile antilop tarafından hissedilen acıyı nasıl kıyaslayabiliriz? Peki, ya bir sivrisineğin, kurbanında yarattığı küçük şişlikten duyduğu hazza ne demeli?

Mill, Bentham'ın bu yaklaşımını eksik bulur: Bunun yerine, yüksek ile aşağı hazlar olarak adlandırdıkları arasında bir ayrım yapmayı önerir. Ona göre, yüksek hazları, ki bunlar genellikle entelektüel hazlardır, gerçek anlamıyla deneyimlemiş birisi, özünde fiziksel olan aşağı hazlara doğrudan tercih eder. Mill'in şemasında, yüksek hazlar mutluluğun hesaplanmasında aşağı hazlara göre daha çok hesaba katılır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak Mill hazları, nicelikleriyle olduğu kadar niteliklerine göre de değerlendirir. Zira Mill, Sokrates'in hazlarının bir budalanınkine göre çok daha yüksek olduğu temelinde, bedbaht fakat bilge bir Sokrates'in mutlu ama cahil bir budalaya kuşkusuz tercih edilebileceğini söyler.

Gelgelelim Mill'in bu düşüncesi kulağa oldukça elitist gelmektedir. Bu, entelektüellerin kendi özel tercihlerini, ilgi alanlarını ve de bulunduğu sosyal sınıfın değerlerini gerekçelendirmesidir. Bununla birlikte mutluluğun göreceli miktarım hesaplamanın oldukça güç olduğu olgusu değişmeden kalır. Ve şüphesiz, bu sorun Mill'in yüksek ile aşağı hazlar arasında yaptığı ayrımı kabul etsek bile, tamamıyla çözülmeden kalmaya devam eder.

Hesaplamadaki daha temel bir güçlük, belirli bir eylemin etkileri olarak hesaba katılacak şeylerin ne olduğunu karar verirken ortaya çıkar. Bir kimse, bir çocuğa yaramazlık yaptığı için tokat atarsa, bu eylemin ahlaki bir eylem olup olmadığı sorusu tamamıyla eylemin sonuçlarına bağlı olurdu. Fakat yaramazlık eden bir çocuğa tokat atma eyleminin anlık etkilerini mi, yoksa bu eylemin uzun vadede yaratacağı etkileri mi hesaba katmalıyız? Eğer uzun vadede yaratacağı etkileri hesaba katmamız gerekirse, bu durumda, ceza eğitiminin bir sonucu olarak olası tehlikeli durumlardan çocuğun kendini sakınması dolayısıyla, onun mutluluğu elde ettiği durumlar ile çocuğun duygusal gelişimi ve hatta belki de bu eylemin tokat atılan çocuğun kendi çocuklarına olan etkileri arasında bir denge kurmamızı gerektiren bir durumla karşı karşıya

kalabiliriz. Herhangi bir eylemin etkileri geleceğe doğru bütünüyle uzatılabilir ve bu etkilerin belirli bir durma noktası neredeyse yok gibidir.

SORUNLU ÖRNEKLER

Faydacılığa yöneltilen itirazlardan bir diğeri de, bunun normalde ahlak dışı sayılabilecek birçok eylemi haklı çıkartabileceği düşüncesidir. Örneğin, masum birini halka açık bir yerde idam etmenin caydırıcı bir eylem olmak suretiyle şiddet içeren suçları azaltacak doğrudan faydalı bir etkiye sahip olduğu ve dolayısıyla acıdan daha çok hazza sebebiyet verdiği gösterilebilirse, bu durumda faydacı ahlakı savunucusu, masum bir insanın idam edilmesinin ahlaki olarak yapılması gereken doğru şey olduğunu söylemek zorunda kalacaktır. Fakat böylesi bir çıkarım adalet anlayışımıza bütünüyle aykırıdır. Bununla birlikte ondan elde edilen bazı çıkarımların iğrenme duygusu uyandırması, şüphesiz, faydacılık kuramının yanlış olduğunun ispatı olamaz. Nitekim faydacılığın ateşli bir savunucusu, büyük ihtimalle söz konusu çıkarımı seve seve kabul eder. Gelgelelim böylesi nahoş sonuçlar, faydacılığı tamamıyla tatmin edici bir ahlak kuramı olarak kabul etmek konusunda bizleri endişelendirmelidir.

Mutluluğun olağanüstü keyif verici zihinsel bir durum olduğuna inanan Bentham gibi faydacılar, kendilerini yöneltilen bir başka itirazla daha karşı karşıya kalırlar. Onların kuramı, ruh halini değiştiren ekstazi gibi bir uyuşturucunun gizlice su şebekelerine karıştırılması durumunda, şüphesiz bu uyuşturucunun topyekûn herkesin duyduğu hazzı artırması şartıyla, dünyanın ahlaken daha iyi bir yer olacağını iddia eder. Buna rağmen birçoğumuz, daha az keyif veren anların olduğu fakat bu anlara nasıl ulaşabileceğimizi seçebildiğimiz bir yaşamın, uyuşturulmuş bir yaşama tercih edilebilir olduğunu ve de su şebekelerine uyuşturucu karıştıran birinin ahlaksızca bir şey yaptığını düşünecektir.

Kimi zaman, buna benzer bir itiraz Robert Nozick (1938-2002) tarafından ortaya atılan Deneyim Makinesi adlı düşünce deneyiyle yapılır. Hayal edin ki, en çok arzuladığınız her deneyimi yaşadığınız yanılsamasını sizlere verebilecek olan teknolojik olarak oldukça ileri bir sanal gerçeklik makinesine bağlı olma seçeneğine sahipsiniz. Bu makineye yalnızca tüm yaşamınız boyunca bağlı olmayı tercih edebilirsiniz; bununla birlikte Deneyim Makinesine bir kere bağlanmanız halinde, ona bağlı olduğunuzu kesinlikle fark edemezsiniz. Bu makine size, keyif verici zihinsel durumların geniş bir yelpazesini sunabilse de, birçok insan, böylesi bir hayali dünyada yaşamayı tercih etmeyeceklerini

söyleyecektir. Söz konusu bu insanlar, mutluluğu nasıl elde edildiğine bakmadan aramazlar: buna göre mutluluk, salt zihinsel durumlarla ilgili bir mesele değil, fakat buna ek olarak bu zihinsel durumların nasıl elde edildiğiyle de ilgilidir. Nitekim, Deneyim Makinelerine herkesin bağlı olduğu bir dünyada, makinelerin yaşattığı hoş deneyimlerin, mevcut dünyadaki deneyimlerden ahlaken üstün olduğunu söylemek hiç de akla yatkın değildir. Gelgeldim Bentham'ın bakış açısına göre makinelere bağlı bir dünya, ahlaken mevcut dünyadan üstün olmalıdır; zira Bentham için keyif verici zihinsel durumların elde edilme yöntemleri hiç de önemli değildir.

Faydacının karşılaştığı bir başka güçlüğü düşünün. Kant'ın, beraberinde getireceği sonuçlar her ne olursa olsun verdiğimiz sözü tutmamız gerekir dediği yerde, faydacılar her bir durum için verilen sözü tutmanın ya da yerine getirmemenin ortaya çıkaracağı olası mutluluğu hesaba katar ve buna göre hareket ederler. Buna göre faydacılar, aldıkları borcun borç verenler tarafından unutulması ve hatta belki de hiç hatırlanmaması durumunda, borç aldıkları paranın geri ödenmemesinin ahlaken doğru olduğu sonucuna varabilirler. Borçluların zenginliklerinin artması sebebiyle yükselen mutlulukları, başkalarını aldatmış olmaları dolayısıyla hissettikleri mutsuzluğa oldukça ağır basabilir. Ve bu durumda, borç verenler verdiklerini hatırlamadıkları için, büyük ihtimalle çok az ya da hiç mutsuzluk duymayacaklardır.

Ancak, böylesi durumlarda kişisel ahlaklılık, insanlar arasında kurulan ilişkilerin önemli bir yanı gibi görünür. Şüphesiz pek çokları; doğruyu söylemenin, diğer insanlarla ticari ilişkilerimizde dürüst olmanın, alınan borcu geri ödemenin ve benzeri şeylerin ahlaki davranışın merkezi örnekleri olduğunu görürler. Bu türden insanlar için faydacılık, mutlak görevler kavramını reddettiği için, uygun ya da yeterli bir ahlak kuramı değildir.

NEGATİF FAYDACILIK

Faydacılık, herhangi bir koşulda doğru eylemin, baştan sona en büyük mutluluğu ortaya çıkaran eylem olduğu kabulüne sırtını yaslar. Fakat belki de bu kabul, mutluluğa çok fazla vurgu yapmaktadır. Acı ve ıstıraptan sakınmak, mutluluğun mutsuzluğa ağır bastığı bir dengeyi kurmaktan çok daha önemli bir amaçtır. Hiç kimsenin bilhassa mutlu olmadığı, fakat bununla birlikte kimsenin olağanüstü acılar çekmediği bir dünya, bazı insanların mutsuzluğu olabilecek en uç noktalarda yaşadığı fakat bu insanların ıstırabının birçok insanın deneyimlediği büyük hoşnutluk ve mutlulukla dengelendiği bir dünyaya göre

kesinlikle daha cezbedici değil midir?

Bu itirazı karşılayabilmenin bir yolu faydacı ahlakta değişiklik yaparak, çoğunlukla negatif faydacılık olarak bilinen versiyonuna dönüştürmektir. Negatif faydacılığın temel ilkesi, herhangi bir durumda en iyi eylemin, en yüksek sayıda insan için mutluluğun mutsuzluğa ağır bastığı en iyi dengeyi kurabilen eylem değil, fakat herkes için en asgari seviyede mutsuzluğu ortaya çıkaran eylem olduğudur. Sözgelimi zengin bir negatif faydacı tüm parasını yoksul, büyük acılar çeken ve bu hediye karşısında acıları büyük ölçüde dinecek olan oldukça hasta birine vermek ile bu hediye karşısında mutluluğunu bir derece daha artıracak kısmen mutlu bin kişiye dağıtmak arasında kararsız kalabilir. Bu durumda tipik bir faydacı, olabilecek en büyük sayıda insan için hazzın acıya üstün geldiği dengeyi en iyi şekilde hangi eylemin kuracağını hesaplarken; bir negatif faydacı aynı durumda, yalnızca ıstırabı en asgari seviyeye indirmekle ilgilenir. Bundan dolayı tipik bir faydacı, muhtemelen, olası en yüksek sayıda insanın mutluluğunu en yüksek mertebeye çıkaracağı için, parayı bin kişiye dağıtmayı; negatif faydacı da, ıstırabı en asgari seviyeye çekeceği için oldukça hasta olan kişiye vermeyi tercih edecektir.

Ancak bu türden negatif faydacılık da, tipik faydacılığın karşılaştığı hesaplamadan doğan birçok güçlükle karşı karşıya kalır. Bununla birlikte o, kendinden kaynaklı eleştirileri de beraberinde getirir.

NEGATİF FAYDACILIĞIN ELEŞTİRİSİ

TÜM YAŞAMLARIN YOK EDİLMESİ

Dünyadaki tüm ıstırabı ortadan kaldırmanın en iyi yolu, bütün duygu sahibi canlıların yaşamına son vermektir. Eğer acı çekebilecek hiçbir canlı yoksa, bu durumda acının kendisi de olmayacaktır. Nitekim bunu acısız bir yolla, belki de büyük bir atom bombasıyla, yapmak mümkün olsaydı, o halde bu, negatif faydacılığın ilkesine göre ahlaken doğru bir eylem olurdu. Keza bu süreç belirli bir oranda acıya sebep olsa bile, acıyı ortadan kaldırmanın uzun vadeli faydaları, bu süreçte yaşanan acıya muhtemelen ağır basacaktır. Ancak bu çıkarımı kabul etmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bundan sakınmak için negatif faydacılığın en azından yeniden formüle edilmeye ihtiyacı vardır.

KURAL FAYDACILIĞI

Bazı filozoflar (aynı zamanda eylem faydacılığı olarak bilinen) tipik faydacılığın birçok nahoş sonuca yol açtığı itirazından kaçabilmek için, kural faydacılığı olarak bilinen yeni bir versiyonu önerirler. Bu kuramın, eylem faydacılığının en iyi yönleri ile deontolojik etiğin en iyi yanlarını birleştirdiği varsayılır.

Kural faydacıları, her bir eylemin ayrı ayrı sonuçlarını değerlendirmek yerine, en çok sayıda insan için en büyük mutluluğu getirme eğiliminde olan eylem türlerine ilişkin genel kuralları benimserler. Örneğin, genelde masum insanları cezalandırmak mutluluktan daha çok mutsuzluğu beraberinde getireceği için, kural faydacıları, her ne kadar masum bir insanı cezalandırmanın mutsuzluktan daha çok mutluluğu ortaya çıkardığı belirli durumlar-örneğin şiddet içeren suçlara karşı caydırıcı bir etkide bulunması- söz konusu olsa da, "hiçbir zaman bir masumu cezalandırma" kuralını benimseyecektir. Benzer şekilde bir kural faydacısı verilen sözü yerine getirmeyi, genellikle mutluluğun mutsuzluğa üstün geldiği bir dengeyi yarattığı için, savunacaktır.

Kural faydacılığı, ahlaki bir karar vermeniz gerektiği bir durumla karşı karşıya kaldığınızda, her seferinde karmaşık bir hesap yapmanız gerekliliğini ortadan kaldıran büyük bir pratik yarara sahiptir. Bununla birlikte, verdiğiniz bir sözü tutmamanın, onu yerine getirdiğinizde elde edeceğiniz mutluluktan daha büyük olacağını bildiğiniz bir durumda, temel ahlaki yaklaşımlarınızın bir faydacı bakış açısına dayanması koşuluyla, her bir tekil durumu kendi değerleriyle ele almak yerine kurala yapışıp kalmak aykırı bir davranış gibi görünmektedir.

ERDEM KURAMI

Erdem kuramı, büyük bir ölçüde Aristoteles'in *Nikorrıakhos'a Etik* kitabına dayanır ve bunun sonucu olarak zaman zaman yeni-Aristotelesçilik olarak adlandırılır. Genellikle belirli eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığına odaklanan Rantçılar ile faydacıların aksine erdem kuramcıları, karaktere odaklanır ve bireyin yaşamıyla bir bütün olarak ilgilenir. Erdem kuramcıları için merkezi soru "Nasıl yaşamalıyım?" sorusudur. Onların bu soruya verdiği yanıt şudur: Erdemlere sahip olmaya çalışarak. İnsanoğlu olarak gelişmenin ve kendini gerçekleştirmenin tek yolu erdemlere sahip olmaktır.

KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRMEK

Aristoteles'e göre herkes kendini gerçekleştirmek ister. Onun kendini gerçekleştirmek sözcüğünü karşıladığı Grekçe terim *eudaimonia*'dır. Bu terim zaman zaman "mutluluk" olarak da çevrilir; fakat bu çeviri Aristoteles, sözgelimi, *eudaimonia*'ya erişilmeden de, büyük fiziksel hazların deneyimlenebileceğini düşündüğü için kafa karıştırıcı olabilir. *Eudaimonia* yalnızca, kendinizi bulduğunuz saatten saate değişen belirli durumlara değil, fakat bütün bir yaşama karşılık gelir. Belki de "hakiki mutluluk", *eudaimonia* için daha iyi bir çeviri olabilir; fakat bu da onun, sanki başarılı bir şekilde yaşamı sürdürebilmekten ziyade, erişilebilecek keyif verici zihinsel bir durum olduğu izlenimini uyandırır. Aristoteles tıpkı gerekli şekilde ilgilenildiği takdirde bir kiraz ağacının önce büyüyeceği, daha sonra çiçek açacağı ve en nihayetinde meyve vereceği gibi, belirli yaşama biçimlerinin de, tıpkı bunun gibi insanın kendini gerçekleştirmesini destekleyeceğine inanır.

ERDEMLER

Aristoteles insanoğlu için kendini gerçekleştirme yolunun erdemlere sahip olmak olduğunu iddia eder. Fakat erdem nedir? O, davranış ile duygunun bir örüntüsüdür: uygun durumlarda belli biçimlerde eyleme, arzulama ve hissetme eğilimidir. Aristoteles, Kant'ın aksine, uygun duyguları deneyimlemenin iyi bir yaşam sürme sanatının merkezini oluşturduğunu düşünür. Erdem, düşünülmeden yerine getirilen bir alışkanlık değildir; fakat o, bundan ziyade, içinde bulunulan duruma uygun karşılığı akli bir yargıyla vermektir.

Nitekim cömertlik erdemine sahip bir kimse, uygun durumlarda, cömertçe eyler ve hisseder. Bu, içinde bulunulan durum karşısında verilen tepkinin yerinde olduğuna ilişkin bir yargıyı gerektirir. Eğer Merhametli Kimsenin bulunduğu duruma, erdemli bir insanı koyduğumuz takdirde, yol kenarına terk edilmiş biri için hem merhamet duyar hem de ona şefkatli bir biçimde davranır. Bu adama, yalnızca ileride kendisi için getireceği birtakım yararları hesap ederek yardım eden Merhametli biri, cömertlik kişinin kendine getireceği yaran düşünmeden vermesi ya da yardım etmesi anlamına geldiği için, erdemli bir biçimde eyliyor olamaz.

Gelgelelim cesaret erdemine sahip Merhametli kişi hırsızların talihsiz bir adama saldırdığına tanıklık ederse, bu durumda o, her korkunun üstesinden gelip hırsızlarla yüzleşecektir. Zira cesur olmak bir yanıyla, korkuları alt edebilme kabiliyetine sahip olmak anlamına gelir.

Erdem kuramcılarına göre, cömertlik ve cesaret gibi erdemler, her insanın

iyi bir yaşama sahip olması için ihtiyacı olan kişilik özellikleridir. Bu, kulağa sanki erdemli bir insan, erdemlerin bulunduğu bir çantadan geliştirmek istediği erdemleri çıkarıp seçebilirmiş ya da tek bir erdemi en yüksek derecede kendinde barındıran biri, erdemli bir insan olabilirmiş gibi gelebilir. Ancak bu, meseleyi yanlış anlamış olmak demektir. Aristoteles için erdemli insan, tüm erdemlerin bir ahengine sahip kimsedir: Onlar, erdemli bir insanın yaşamının kumaşını oluşturmalıdırlar.

ERDEM KURAMININ ELEŞTİRİSİ

HANGİ ERDEMLERİ BENİMSEMEMİZ GEREKİR?

Erdem kuramının beraberinde getirdiği büyük bir güçlük, hangi davranış, arzu ve duygu kalıplarının erdemler olarak hesaba katılacağını belirleyememektir. Erdem kuramcılarının bu soruna yanıtı, insanın kendini gerçekleştirmesi için ihtiyaç duydukları davranış, arzu ve duygular olacaktır. Erdem kuramcıları genellikle; yardımseverlik, dürüstlük, cesaret, cömertlik, sadakat vb türden erdemlerin bir listesini oluştururlar. Bununla birlikte, bu erdemleri ayrıntılı olarak incelerler. Fakat onların listeleri arasında tamamıyla bir örtüşme olmadığından, bu listeye nelerin eklenmesi gerektiği konusunda tartışmaya hep yer vardır. Ve bir şeyin hangi zeminde erdem olarak tanımlandığı her zaman açık değildir.

Buradaki tehlike, erdem kuramcılarının kendi önyargılarını ve tercih ettikleri yaşama biçimlerini erdemler olarak; sevmedikleri faaliyetleri de kötü alışkanlıklar olarak yeniden tanımlamalarıdır. Güzel yemek ve şaraptan hoşlanan birisi, damak tadının incelikle uyarılmasının insanoğlu için iyi bir yaşamın temel parçası olduğunu ve dolayısıyla güzel yemeğe ve şaraba âşık olmanın pekâlâ bir erdem olduğunu iddia edebilir. Bir monogamist tek bir cinsel partnere sadakati erdem olarak görebilirken; çokeşli bir erdem kuramcısı cinsel özgürlüğün erdem olduğunu temellendirebilir. Böylece erdem kuramı, önyargıların gizlice içeri sokulmasına yardımcı olan entelektüel bir duman perdesi olarak kullanılabilir. Dahası, erdem kuramcısı belirli bir toplumda erdem olarak kabul edilen davranış, arzulama ve duygulanım tarzlarını benimserse, bu durumda erdem kuramının kendisi, söz konusu toplumu ahlaki temeller üzerinde değiştirme amacını kendinde pek taşımayan, özünde muhafazakâr bir kuram gibi görünür.

İNSAN DOĞASI

Erdem kuramına yöneltilen bir diğer eleştiri de, onun insan doğası gibi bir şeyin var olduğu ve dolayısıyla tüm insanoğluna karşılık gelen bazı genel davranış ve duygu tarzları bulunduğu ön-kabulünde bulunuyor olmasıdır. Gelgelelim bu görüşe, insan doğasının var olduğunun kabul etmenin ciddi bir hata olduğunu düşünen birçok filozof karşı çıkmıştır. Bu konuya Doğalcılık Bölümünde tekrar geri döneceğim.

Erdem kuramcılarının yaptığı bir başka varsayım da, tek tek her bir bireyin karakterinin görece değişmez olduğunu kabul etmesidir; sözgelimi onlar için cömert bir kimse, birçok farklı durum karşısında cömert davranmaya devam eder. Oysa son dönem yapılan psikolojik araştırmalar, içinde bulunduğumuz şartların bizleri, düşündüğümüzden çok daha fazla etkilediğini gösteriyor; birçok yönüyle çevremiz, biz bunun farkına varmasak da, büyük ölçüde davranışlarımızı etkilemektedir. Örneğin insanlar bir fırından tüten taze ekmek kokusu duydukları zaman, bir hırdavat dükkânının önünde durdukları zamana göre çok daha cömert olma eğilimindedirler. Eğer davranışlarımız, böylesi durumlar veya şartlar tarafından bu kadar kolay etkileniyorsa, bu, erdem kuramcılarının fazlasıyla methettiği erdemli insanın gerçekten mümkün olup olmadığına ilişkin birtakım şüpheler doğurur. Bizler çoğunlukla farkında olduğumuzdan çok daha fazla içinde bulunduğu şartlara veya durumlara bağlı canlılar olabiliriz ve bu da, önceden belirlenmiş erdemleri ahlakın temelini oluşturmak bakımından, erdem kuramcılarının birçoğunun düşündüğünün aksine, daha az güvenilir ilkeler haline getirir.

UYGULAMALI ETİK

Bu bölümde şimdiye kadar üç temel etik kuramının anahatlarını verdim. Bunların, etik kuramının yegâne türleri olmadığı fakat bunlar arasında en önemlileri oldukları açıktır. Şimdi de, filozofların kuramlarını hayali kararlardan ziyade, gerçek kararları fiilen nasıl uyguladıklarına bir göz atalım. Bu alan, pratik ya da uygulamalı etik olarak bilinir. Uygulamalı etiğe ilişkin düşünce tarzlarını resmedebilmek için, ötanazi ya da diğer adıyla ölme hakkına ilişkin etik meseleye yoğunlaşacağız.

ÖTANAZİ

Ötanazi genellikle ölme hakkı olarak tanımlanır. Ötanazinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği meselesi genellikle, çok yaşlı ve kronik hasta olup, özellikle büyük acılar çeken insanlar üzerinden mevzu bahis olur. Sözgelimi acılar içerisinde bir insanın, zahmete değer bir yaşam sürdürme ihtimali yoksa, onun bağlı olduğu yaşam destek ünitesini kapatmak, hatta belki de ölümcül bir ilaç vermek, ahlaken kabul edilebilir midir? Bu, doktorların sıklıkla karşılaşmak zorunda olduğu pratik etik bir sorudur.

Uygulamalı etiğin büyük çoğunluğunda olduğu gibi, ötanaziyle ilişkili olarak ortaya çıkan felsefi soruların tümü de, ahlaki sorular değildir. Her şeyden önce, ötanazi türleri arasında yapabileceğimiz bir dizi önemli ayrım bulunur. İlkin, hastanın ölmek istediği ve ayrıca bunu dile getirdiği gönüllü ötanazi vardır. Bu, bir bakıma yardım edilmiş intiharın bir biçimidir. İkincisi, hastanın ölmek istemediği ve bu isteğinin göz ardı edildiği gönülsüz[3] ötanazi söz konusudur. Bu, hepsi için olmasa da birçok durum için cinayetle eşdeğerdir. Üçüncü olarak da, hastanın bilincinin yerinde olmadığı ya da herhangi bir isteğini dile getiremediği irade-dışı[4] ötanazi vardır. Burada odaklanacağımız ise, gönüllü ötanazinin ahlakiliği meselesi olacak.

Bir bireyin benimsediği genel etik kuramı hiç şüphesiz, onun belirli sorulara verdiği yanıtı belirler. Öyle ki, bu bölümün başında anahatları çizilen görev-temelli etik kuramını kabul eden bir Hıristiyan, ötanaziye ilişkin soruları yanıtlamak konusunda John Stuart Mill'in sonuççu kuramını, eş deyişle faydacılığı kabul eden birine göre farklı bir yol izleyecektir. Bir Hıristiyan muhtemelen "Öldürmemelisin" Emriyle çelişir göründüğü için gönüllü ötanazinin ahlaki gerekçelendirmesi hakkında şüphelere sahip olacaktır. Gelgelelim durum bu kadar da kolay değildir. Bu Emir ile Yeni Ahit'in komşunu sev Emri arasında bir çelişki olabilir. Eğer birisi büyük acılar içerisindeyse ve de ölmek istiyorsa, onun yaşamına son vermeye yardımcı olmak bir sevgi eylemi olabilir. Bir Hıristiyan, bu iki Emir arasından hangisini daha kuvvetli olduğunu karar vermeli ve buna göre eylemelidir.

Buna benzer olarak, Kant'ın etik kuramını benimseyen bir kimse, hiçbir zaman öldürme görevine bağlılık hissedebilir. Birisini öldürmek, Kant'ın bizim diğer insanları bir amacın araçları olarak değil, fakat kendinde amaç olarak görmememiz ve onların insanlıklarına saygı duymamız gerektiği görüşüne karşı görünür. Bununla beraber, Kategorik İmperatifin (Kesin Buyruğun) yine bu versiyonu gönüllü ötanazi söz konusu olduğunda, eğer hastanın istediği buysa ve buna rağmen yardım görmeden bunu yerine getiremiyorsa, birisinin

yaşamına son vermek *için* ahlaki bir gerekçelendirme sağlayabilir.

Bir faydacı, bu meseleyi oldukça farklı bir pencereden görecektir. Bir faydacı için güçlük, görevlerin birbirleriyle çelişkisi değil, fakat daha ziyade çok çeşitli olası eylem tarzlarının etkilerini hesap etmek olacaktır. Bu durumda, hangi eylem tarzı en çok sayıda insan için en büyük miktarda mutluluğu beraberinde getiriyor ya da en azından mutluluğun mutsuzluğa ağır bastığı en iyi dengeyi kuruyorsa, o, ahlaki açıdan doğru olan eylem olacaktır. Faydacı, hasta için doğabilecek sonuçları düşünür. Eğer hasta yaşamaya devam ederse, o büyük bir acı deneyimleyecek ve zaten kısa süre içerisinde ölecektir. Hastaya ötanazi uygulandığında, tüm mutlu olma kapasitesinin son bulacağı gibi, çektiği acı da dinecektir. Ancak bunlar, hesaba katılması gereken yegâne etkiler değildir. Bununla birlikte bir dizi yan-etkiler de söz konusudur. Sözgelimi, ötanazi sonucu hastanın ölmesi, hastanın yakınları arasında üzüntüye sebep olabilir. Ayrıca, ötanazinin uygulanması yasanın çiğnenmesini de gerektirebilir; dolayısıyla hastanın ölmesine yardımcı olan kişi hakkında kovuşturma başlatılma riski doğabilir. Bu da, genel olarak yasanın çiğnenmesinin ahlakiliğine ilişkin sorulara yol açar.

Tek bir ötanazi eyleminin uygulanmasının beraberinde getirdiği bir diğer yan-etki de, ilkesiz doktorların hastalarını, bunun hastanın dileği olduğu kisvesi altında, öldürmelerini kolaylaştırabilmesidir. Tüm ötanazi türlerinin aleyhtarları, sıklıkla, Hitler'in imha tekniklerinin ilkin gönülsüz ötanazi programının kurbanları üzerinde denendiğine işaret ederler. Belki de gönüllü her bireysel ötanazi eylemi, birilerinin gönülsüz bir ötanazi politikası getirmesini kolaylaştırmaktadır. Bir faydacı, belirli bir ötanazi eyleminin ahlaken gerekçelendirilebilir ya da gerekçelendirilemez olduğuna karar verebilmek içim, eylemin bu türden olası sonuçlarını da hesaba katar.

Bir erdem kuramcısı, ötanazi eylemini uygulayan insanın karakterini ön plana çıkararak, ötanazi meselesine biraz daha farklı biçimde yaklaşır. Her ne kadar başka bir insanı öldürmek genellikle, adalet ve hayırseverlik erdemlerine karşıt olsa da, ölümün diğer insan için faydalı olduğu gönüllü ötanazinin özel bir durumunda hayırseverlik erdemi buna izin verir. Gelgelelim adalet erdemi, bu özel durumda bile, buna karşı durabilir. Bir erdem kuramcısı davranışın katı kurallarına sırtını yaslamaz; fakat o, özel durumların detayları konusunda duyarlıdır.

Pratik etik soruna ilişkin bu kısa tartışmanın da resmettiği gibi, ne yapmamız gerektiği hakkında kolay yanıtlara pek az rastlanır. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, sıklıkla ahlaki yargılarda bulunmak durumundayızdır.

Genetik ile teknolojideki çağdaş gelişmeler, sürekli olarak yaşama ve ölüme ilişkin yeni etik soruları ortaya çıkarmaktadır. Tıp biliminde *yapay* döllenme imkânının artması ve de genetik mühendisliğindeki gelişmeler, sözgelimi, tahayyül edilemeyecek ölçüde kişisel bilginin erişimine ve gözetlenmesine olanak tanıyan bilgisayar bilimi alanındaki teknolojik atılımlarda olduğu gibi, birtakım zorlu etik sorunları beraberinde getirir. Keza AIDS salgını, birisinin HIV virüsü testini yapmaya zorlanmasının ne zaman kabul edilebilir olduğu hakkında, geniş çapta etik sorunları beraberinde getirir. Olası yaklaşımların aydınlatılmasında bu türden sorunlar yalnızca kullanışlı olabilir. Gerçek ahlak tartışmalarına en yardımcı felsefi katkı, genellikle, bir ahlak kuramının uygulaması biçimine bürünmemiş olandır. Filozoflar bu türden tartışmalardaki, ahlaktan ziyade mantıksal noktalara bağlı olan akıl yürütmenin hatalarını tespit etmek konusunda başarılı olabilmektedirler. Buna rağmen, etik kararların verdiğimiz en zorlu ve en önemli kararlar olduğu olgusu değişmeden kalır. Seçimlerimizin sorumluluğu en nihayetinde her birimizin içinde yatar.

ETİK VE META-ETİK

Şimdiye kadar incelemiş olduğumuz üç tür etik kuram -görev-temelli, sonuççu ve erdem kuramı-birinci dereceden kuramların örnekleridir. Bu da demek oluyor ki onlar, nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin kuramlardır. Bununla birlikte ahlak filozofları ikinci dereceden sorularla da ilgilenirler: Bunlar, ne yapmamız gerektiğine değil, fakat etik kuramlarının statüsü hakkında sorulardır. Etik kuramlarını konu edinen bu kuramsallaştırma, genellikle meta-etik olarak bilinir. "Ahlaki bağlamda "doğru"nun anlamı nedir?" sorusu tipik bir meta-etik sorusudur. Burada meta-etik kuramlarının üçüyle ilgileneceğim: etik doğalcılık, ahlaki görecelilik ve duyguculuk.

DOĞALCILIK

20. yüzyılın en kapsamlı tartışılan meta-etik sorularından biri, doğalcı (natüralist) etik olarak adlandırılan kuramların kabul edilebilir olup olmadıkları sorusudur. Doğalcı bir etik kuramı, ahlaki yargıların bilimsel olarak keşfedilebilen olgulardan -genellikle insan doğasına ilişkin olgulardan- türediği varsayımına dayanır.

Faydacı etik insan doğasına ilişkin bir betimlemeden, nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir görüşe geçiş yapar. İdeal olarak faydacılık, neyin doğru ve

neyin yanlış olduğunu gösterebilmek için, her bir insanın mutluluğunun niteliği ve niceliğinin bilimsel bir ölçümünü kullanacaktır. Buna karşın Kantçı etik, insan psikolojisiyle pek de yakından ilişkili değildir: Kategorik görevlerimiz sözümona, psikolojik değil mantıksal değerlendirmelerin bir sonucudur.

DOĞALCILIĞIN ELEŞTİRİSİ

OLGU/DEĞER AYRIMI

Birçok filozof doğalcı etik kuramlarının tümünün bir hatayı temel aldığına inanır: olgular ile değerlerin temelde birbirinden farklı türden şeyler olduğunun farkına varmaktaki başarısızlık. Doğalcılığa karşı çıkanlar, yani doğalcılık karşıtları, olgusal hiçbir betimlemenin asla herhangi bir değer yargısına doğrudan yol açmayacağını söylerler; olgudan değer yargısına geçişte her zaman ek argümanlara ihtiyaç vardır. Bu, zaman zaman, ahlak filozoflarının "olan"dan "olması gereken"e ilişkin tartışmalara sıklıkla ek argümanlar kullanmadan geçtiğine işaret eden ilk isim olan David Hume'un ardından Hume Yasası olarak da adlandırılır.

Doğalcılık karşıtları olgulardan değere ya da bir diğer deyişle "olan"dan "olması gereken"e pürüzsüz bir geçiş için gerekli olan ek argümana sahip olmanın imkânsız olduğuna vurgu yaparlar. Olgu ve değer birbirinden farklı alanlar olup, sözgelimi insan mutluluğu ile ahlaki değer arasında hiçbir mantıksal bağ yoktur. Doğalcılık karşıtları, bahsi geçen olgulardan değerlere geçme yanlışını tanımlarken, bir yanılgının kötü bir argüman türüne karşılık geldiği, G. E. Moore'un (1873-1958) Doğalcı Yanılgı terimini zaman zaman kullanırlar.

Doğalcılık karşıtlarının bulundukları konumu desteklemek için kullandığı bir başka argüman da Açık Soru Argümanı olarak bilinir.

AÇIK SORU ARGÜMANI

İlk kez G. E. Moore tarafından kullanılan bu argüman, insanların ahlaka ilişkin var olan inançlarına açıklık kazandırma yolundan başka bir şey değildir. Açık Soru Argümanı, birçoğumuzun "iyi" ya da "doğru" gibi ahlaki terimler üzerine düşünürken, zaten doğalcı yaklaşımı reddettiğimizi göstermenin bir yoludur.

Argüman kısaca şöyledir: İlk olarak, ardından etik sonuçların gelmesi

gereken herhangi bir olgu cümlesini ele alalım. Örneğin, Merhametli İnsanın kendisi için mümkün olan tüm seçimler arasından soyguna uğramış bir adama yardım etmeyi seçmesi, en çok sayıda insan için en büyük mutluluğu beraberinde getiren bir olgu olabilir. Etik doğalcılığın bir biçimi olan faydacı bir analize göre, soyguna uğramış bir adama yardım etmek, tam da onun bir olgu olması sebebiyle, mantıksal olarak bakıldığında ahlaken iyi bir eylem olmak durumundadır. Bununla birlikte, Açık Soru Argümanını kullanan bir doğalcılık karşıtı, "Bu eylemin en çok sayıda insan için en çok mutluluğu vermesi pek muhtemeldir; fakat bu onun ahlaken doğru eylem olduğu anlamına mı gelir?" gibisinden bir soruda mantıksal olarak tutarsız hiçbir yanın olmadığına işaret eder. Eğer doğalcılığın bu türü doğru olsaydı, söz konusu soruyu sormaya gerek bile kalmaz, cevap oldukça açık olurdu. Fakat doğalcılığın bu türünün doğruluğu mutlak olmadığı için doğalcılık karşıtlarına göre bu soru açık bir soru olarak kalmaya devam eder.

Bir doğalcılık karşıtı, aynı türden soruların, doğal niteliklere ilişkin bir tasvirin doğrudan etik bir sonuca yol açtığı her durum için sorutabileceğim iddia eder. Açık Soru Argümanı doğalcılık karşıtlarının "Hiçbir 'olan'dan 'olması gereken' çıkmaz" sloganını desteklemek için kullandıkları bir yoldur.

Gelgelelim, Açık Soru Argümanı "olan"dan "olması gerekeni" türetemeyeceğinizi kesin olarak ispatlamaz. Bazı filozoflar, toplumsal pratiklerin bu geçişin gerçekleştirilebileceğini gösterdiğine işaret ederler. Sözgelimi birisine 10 pound ödeyeceğime söz vermişsem, bu durumda "Sana 10 pound ödeyeceğime söz veriyorum," sözlerini dile getirecek olmam bir olguya karşılık gelecektir. Bununla birlikte bu sözü içtenlikle veriyorsam eğer, bu kişiye 10 pound ödeyecek olmam beni ahlaki bir yükümlülük altına koyar. Bu da, "olan"dan “olması gereken"in türetilemeyeceğine ilişkin görüşe karşı bir örnek gibi görünür.

İNSAN DOĞASI YOKTUR

Diğer filozoflar, örneğin Jean-Paul Sartre (1905-1980) *Varoluşçuluk ve Hümanizm*[5] adlı dersinde, doğalcı etiği (en azından ahlakın insan doğasına ilişkin olgular tarafından belirlendiğini söyleyen türünü) farklı bir açıdan eleştirir. Bu filozoflar, erdem kuramının yaptığı gibi insan doğası gibi bir şeyi varsaymanın yanlış olduğunu düşünürler. Onlara göre, insan doğası gibi bir varsayım, kendini-aldatmanın ve her birimizin sahip olduğu büyük sorumluluğun inkârının bir biçimidir. Hepimiz kendimize ait bir değerler

kümesi oluşturmak durumundayız ve bununla birlikte etik sorulara verilebilecek hiçbir kolay yanıt yoktur. Ne yapmamız gerektiğini dünyanın bilimsel bir tasvirinden çıkaramayız fakat yine de her birimiz ahlaki kararlar vermek durumundayızdır. Bizim dışımızdan gelen sabit yönergeler olmadan bu tür değer yargılarında bulunmamız gerekliliği insan olmanın bir yanıdır. Etikte doğalcılık, kendimiz için seçme özgürlüğünün kendini aldatırcasına yok sayılmasından başka bir şey değildir.

AHLAKİ GÖRECİLİK

Değişik toplumlardaki insanların doğru ve yanlışa ilişkin farklı alışkanlıklara ve fikirlere sahip oldukları su götürmez bir gerçektir. Her ne kadar bu konuya ilişkin görüşlerde kayda değer bir örtüşme olsa da, hangi eylemlerin doğru ve hangi eylemlerin yanlış olduğu hakkında yeryüzünde bir fikir birliği yoktur. Eğer mekândan mekâna ve çağdan çağa ahlak anlayışlarının ne kadar çok değiştiğini göz önünde bulundurursanız, mutlak hiçbir ahlaki olgunun olmadığını, fakat bunun yerine ahlakın her zaman içinde büyüdüğünüz topluma göreceli olduğunu düşünmek cezbedici olabilir. Dolayısıyla bu görüşe göre, kölelik, Antik Yunanların pek çoğu için ahlaken kabul edilebilir, fakat günümüz Avrupalıların birçoğu için kabul edilemez olduğu için, kölelik Antik Yunanlar için ahlaken doğruyken, günümüz Avrupalıları için yanlış olacaktır. Ahlakı, yalnızca belirli bir zamanda belirli bir toplumun sahip olduğu değerler bütünü olarak betimleyen bu görüş ahlaki görecelilik olarak bilinir. Bu, ahlaki yargıların doğasına ilişkin meta-etik bir görüştür. Ahlaki yargılar yalnızca belirli bir topluma göreceli olarak doğru veya yanlış olarak değerlendirilebilir. Mutlak hiçbir ahlaki yargı yoktur: Bütün ahlaki yargılar görecelidir. Ahlaki görecelilik, sözgelimi ahlakın Tanrı'nın insanlığa olan emirlerine bağlı olduğuna inananların, eş deyişle bazı eylemlerin mutlak doğru ya da yanlış olduğu görüşüyle tam bir tezat oluşturur.

Görececiler (rölativistler), genellikle, ahlakın söz konusu türden ele alınışını, ahlak göreceli olduğu için, diğer toplumların alışkanlıklarına yargıda bulunulacak tarafsız bir zemin olmaması dolayısıyla hiçbir zaman müdahale etmemiz gerektiği inancıyla eşleştirirler. Bu görüş, özellikle antropologlar arasında, belki de kısmen Batılı değerlerin kaba ithalini ilk elden tecrübe ettikleri için, yaygınlık kazanmıştır. Ahlaki görecelilik, diğer toplumlara karşı nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen bu ek bileşenle birlikte genellikle normatif görecelilik olarak adlandırılır.

AHLAKİ GÖRECİLİĞİN ELEŞTİRİSİ

GÖRECECİLER TUTARSIZ MIDIR?

Ahlaki görececiler tüm ahlaki yargıların göreceli olduğunu iddia ederken, aynı zamanda bizlerden, ahlaki görecelilik kuramının bizatihi kendisinin *mutlak* doğru olduğuna inanmamızı istemeleri, onların zaman zaman tutarsız olmakla suçlanmalarına sebep olur. Bu, yalnızca doğrunun da göreceli olduğunu düşünen bir ahlaki görececi için, eş deyişle mutlak doğru diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve de doğruların yalnızca belirli toplumlara göreceli olduğunu düşünen birisi için ciddi bir sorun yaratır. Bu türden bir görececi hiçbir şekilde bir kuramın *mutlak* doğru olduğunu savunamaz.

Bununla beraber normatif görececiler, tutarsızlık suçlamasına hiç şüphesiz açıktırlar. Onlar hem bütün ahlaki yargıların içinde bulunulan topluma göreceli olduğuna *ve* hem de toplumların hiçbir şekilde birbirlerine müdahale etmemeleri gerektiğine inanırlar. Ancak normatif göreceliliğin temel önermesiyle tamamıyla bağdaşmayan bu ikinci inanç, kuşkusuz mutlak ahlaki bir yargıya örnek oluşturur. Bu, normatif göreceliliğin başına bela bir eleştiridir.

NEYE TOPLUM DENİR?

Ahlaki görececiler, genellikle neye bir toplum denileceği konusunda muğlaktırlar. Sözgelimi günümüz Britanya'sında eğlendirici ve dinlendirici amaçlar için yasaklı uyuşturucuların kullanılmasının ahlaken kabul edilebilir olduğuna inanan alt-kültürlerin üyeleri hiç şüphesiz vardır. Bu durumda ahlaki bir görececi hangi noktada, bu alt-kültürün üyelerinin bir toplum olarak ayırt edilebileceğini ve dolayısıyla diğer kültürlerin eleştirilerinden muaf kalan kendilerine ait bir ahlaka sahip olduklarını söyleyebilir? Bu sorunun net bir yanıtı yoktur.

BİR TOPLUMUN AHLAKÎ DEĞERLERİNİN ELEŞTİRİLEMEMESİ

Her ne kadar ahlaki göreceliliğe yöneltilen ilk eleştiriye cevap oluşturulabilse dahi, karşılanması gereken bir başka güçlük daha vardır. O, bir toplumun merkezi değerlerinin ahlaken eleştirilmesi olanağını tamamen ortadan kaldırır gibi görünür. Eğer ahlaki yargılar toplumun merkezi değerleri olarak tanımlanırsa, o halde bu merkezi değerleri eleştiren hiç kimse eleştirisinin

temeline *ahlaki* argümanları alamaz. Ağırlıklı olarak, kadınların oy kullanmasına izin verilmemesi gerektiğini düşünen bir toplumda kadınlar için oy kullanma hakkını savunan birisi, bu toplumun değerlerine göreceli olarak ahlak dışı bir şey yapmış olur.

DUYGUCULUK

Bir başka önemli meta-etik kuram da, duyguculuk ya da bilişsel olmayan yaklaşım[6] olarak bilinir. Duygucular, örneğin A. J. Ayer'in (1910-1988), *Dil, Doğru ve Mantık [Language, Truth and Logic*] adlı kitabının 6. Bölümünde yazdığı gibi, tüm ahlaki ifadelerin bütünüyle anlamsız olduklarını iddia eder. Onlar hiçbir şekilde olguları ifade etmezler; ifade ettikleri şeyse sadece konuşanın duygulandır. Ahlaki yargılar hiçbir gerçek anlama sahip değillerdir: Onlar yalnızca; homurdanma, iç çekme ya da kahkaha atma gibi, duyguların dışavurumlarıdırlar.

Dolayısıyla, bir kimse "İşkence yanlıştır" ya da "Doğruyu söylemelisin" dediğinde doğruyu-söylemek veya işkence hakkındaki duygularını göstermekten biraz daha fazla bir şey yapar. Bu kimsenin söylediği şey ne doğru ne de yanlıştır: Onun yaptığı, işkenceden söz edilirken Yuuh! ya da doğruyu-söylemek söz konusu olduğunda Yaşasıın! diye bağırmaktan pek farklı değildir. Nitekim duyguculuk zaman zaman Yuuh/Yaşasıın kuramı olarak da adlandırılır. Nasıl, birisi "Yuuh!" ya da "Yaşasıın!" diye bağırdığında sadece ne hissettiğini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda başkalarını da teşvik etmeye çalışıyorsa, aynı şekilde ahlaki ifadeleri dile getiren birisi de, genellikle, insanları o mesele hakkında kendisi gibi düşünmeye ikna etmek için uğraşır.

DUYGUCULUĞUN ELEŞTİRİSİ

AHLAKİ ARGÜMANLARIN İMKÂNSIZLIĞI

Duyguculuğa yöneltilen eleştirilerden birisi, onun doğru olması halinde, bütün ahlaki argümanların imkânsız hale geleceğidir. Elimizde ahlaki argümana en yakın şey iki insanın birbirlerine duygularını ifade etmesinden başka bir şey olmayacaktır: Birinin "Yuuh!" diğerinin ise "Yaşasıın!" diye bağırmasıyla eş değer. Oysa biz ahlaki meseleler söz konusu olduğunda ciddi tartışmalara ve de düşüncelere sahibiz, dolayısıyla duyguculuk yanlış olmak zorundadır.

Gelgelelim bir duygucu, bu eleştiriyi kuramın kendisine bir tehdit olarak görmeyecektir. Birçok farklı türden argüman sözümona ahlak tartışmalarında kullanılmıştır. Sözgelimi, gönüllü kürtajın ahlaken kabul edilebilir olup olmadığı türünden pratik etik bir sorunun tartışmasında, meselenin altında duran olgusal bir taraf da söz konusu olabilir. Bu olgusal yan, bir fetüsün hangi dönemde rahmin dışında hayatta kalmayı başarabileceğine ilişkin yapılan tartışmalar da olabilir. Bu, etik bir sorudan çok, bilimsel bir sorudur. Bununla birlikte, ahlaki tartışmalarla görünüşte ilişki kuran insanlar, "doğru", "yanlış", "sorumluluk" vb türden ahlaki sözcüklerin tanımlarıyla da ilgilenmiş olabilirler: Duygucu böyle bir tartışmanın anlamlı olabileceğini kabul edecektir. Nitekim yalnızca, "İnsanları öldürmek yanlıştır" gibisinden gerçek ahlaki yargılar duyguların dışavurumları olan yargılardır.

Bu durumda bir duygucu, ahlaki meselelere ilişkin birtakım anlamlı tartışmaların gerçekten ortaya çıktığını kabul edecektir: Tartışmaya iştirak edenler yalnızca gerçek ahlaki yargılarda bulunduklarında, tartışmanın kendisi duyguların anlamsız bir dışavurumu halini alır.

TEHLİKELİ SONUÇLAR

Duyguculuğa yöneltilen ikinci eleştiri de, onun doğru olduğu ortaya çıksa bile, tehlikeli sonuçları ortaya çıkarmasının pek muhtemel olmasıdır. Eğer herkes "Cinayet yanlıştır" gibi bir ifadenin "Cinayet, oley!" demekle eşdeğer olduğuna inanırsa, bu durumda tüm toplumun çökeceği düşünülür.

Keza Kantçı görüşte, ahlaki yargıların -kişisel olmayıp- herkes için geçerli olması, bireylere genel olarak kabul edilen ahlaki bir kodu kendisinde tutmak için iyi bir neden vermektedir. Ancak, ahlaki bir yargıda bulunurken tüm yaptığımız yalnızca duygularımızı dışa vurmaktan ibaretse, o halde, hangi ahlaki yargılarda bulunmayı seçtiğimizin pek de önemi yok gibi görünür: Öyle hissetmemiz halinde “Çocuklara işkence etmek doğrudur" gibi bir yargıda pekâlâ bulunabiliriz. Ve hiç kimse size, bu yargı hakkında kayda değer ahlaki bir argümanla karşı çıkamaz. Yapabilecekleri en iyi şey, meseleye ilişkin kendi ahlaki duygularını ifade etmek olabilir.

Ancak bu eleştiri doğrudan doğruya kuramın kendisine meydan okumadığı için, gerçek anlamıyla duyguculuk karşıtı bir argüman olmayı başaramaz: O, sadece duyguculuğun geniş kitlelerce doğru kabul edilmesi halinde, ki bu kuramın kendisinden ayrı bir meseledir, toplum için taşıdığı tehlikelere işaret eder.

SONUÇ

Burada yürüttüğümüz kısa tartışmadan da anlaşılacağı üzere, ahlak felsefesi ya da etik, felsefenin muazzam büyüklükte ve karmaşık bir alanıdır. Savaş sonrası İngiliz ve Amerikalı filozoflar meta-etik sorular üzerine odaklanmaya meyil ettiler. Gelgelelim son yıllarda bu filozofların ilgileri daha çok, ötanazi, kürtaj, embriyo çalışmaları, hayvan deneyleri ve diğer birçok konunun ahlakiliği gibi pratik etik sorunlara yönelmiştir. Felsefenin bu ya da başka ahlaki sorulara verebilecek kolay yanıtları olmasa da, o, bu türden soruların akıllıca tartışılabilmesi için gerekli olan sözcük dağarcığını ve çerçeveyi sağlar.

EK KAYNAKLAR

James Rachels'ın *The Elements of Moral Philosophy* (4. Baskı, Boston, Mass.: McGraw-Hill, 2003) adlı kitabı ahlak felsefesine mükemmel bir kısa giriş kitabıdır. Bu alana ilişkin bir başka değerli kitapsa, Simon Blackburn'ün ilk olarak *Being Good* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2002) başlığı altında yayımlanan *Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2003) adlı kitabıdır.

Richard Norman'ın *The Moral Philosophers* (2. basım, Oxford: Clarendon Yayınları, 1998) adlı eseri etiğin tarihine ilişkin oldukça iyi bir giriş kitabıdır: ayrıca bu kitap detaylı bir ek okuma önerisi de sunar.

Faydacılığa en iyi giriş kitabı editörlüğünü Jonathan Glover'ın üstlendiği *Utilitarianism and its Critics* (New York: Macmillan, 1990) adlı kitaptır. Bu kitap Bentham ve Millin en önemli metinlerinden alıntılardan son dönem faydacılığına ve onun diğer türlerine kadar pek çok düşünceye yer vermektedir. Kitabın bazı yerleri oldukça zorlu olmakla birlikte Glover'ın her bir bölüm için yazdığı girişler bunu kolaylaştırmak konusunda fazlasıyla yardımcıdır. Roger Crisp'in *Mill on Utilitarianism* (Londra: Routledge, Routledge Guidebook series, 1997) adlı eseri bu alana ilişkin bir başka olağanüstü kitaptır. J. J. C. Smart ve Bernard Williams'in *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1973) adlı kitapları faydacılığın klasik bir tartışmasını sunar.

Uygulamalı etik konusu üzerine, Jonathan Glover'ın *Causing Death and Saving Lives* (Londra: Penguin, 1977) ve Peter Singer'in *Practical Ethics* (3. Baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2011) *[Pratik Etik*, çev: Nedim Çatlı, İthaki Yay., 2015] adlı eserleri hem ilginç hem de nüfuz edilebilir

kitaplardır. Editörlüğünü Peter Singer'in üstlendiği *Applied Ethics* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1986) adlı kitap mükemmel bir denemeler seçkisi sunar. Peter Singer'in editörlüğünü yaptığı bir başka kitap olan *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991) etikteki geniş bir yelpazedeki konulara daha kapsamlı bir giriş kitabıdır. Michael Sandel'in *Justice: What's The Right Thing to Do*? (Londra: Allen Lane, 2009) *[Adalet,* çev: Mehmet Kocaoğlu, Big bang Yay., 2013] adlı kitabı yazarın faydacı yaklaşımı reddettiği ve de Aristotelesçiliğin bir biçimi lehinde tavır sergileyip bu görüşünü gerçek-yaşam olaylarını örnekleyerek desteklediği ahlak üzerine geniş kapsamlı bir kitap olmasının yanı sıra, oldukça da okunaklıdır. Anne Thomson'ın *Critical Reasoning in Ethics* (Londra: Routledge, 1999) adlı kitabı ahlaki meselelere eleştirel düşünmenin uygulanmasında fazlasıyla kullanışlı bir rehber kitaptır.

J. L. Mackie'nin *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Londra: Penguin, 1977) ve G. J. Wamock'ın *Contemporary Moral Philosophy* (Londra: Macmillan, 1967) adlı kitaplarının her ikisi de pek kolay kitaplar olmasa da, ahlak felsefesine giriş niteliğindeki bu kitaplar okunmaya fazlasıyla değerdir.

3

HAYVANLAR

Eski zamanlardan beri filozoflar, insanoğlunun hayvanlardan nasıl farklılık gösterdiği üzerine sorular soragelmişlerdir. Vejetaryenlik, ahlak temelinde yeni bir olgu değildir: Antik Yunan'da bazı insanlar et yemeyi reddetmişlerdi. Bununla birlikte birkaç bin yıl boyunca hâkim olan görüş hayvanların, insanların onlara uygun gördüğü şeyler için dünyada olduklarıdır; bu da hayvanları yemek için öldürmeyi, derilerinden kıyafet ve ayakkabı yapmayı, onları bilimsel ve ticari araştırmalarda denek olarak kullanmayı ve hatta balık tutmada, bazı avcılık biçimlerinde, sirklerde ve de boğa güreşinde olduğu gibi, eğlence amaçlı kullanmayı içermektedir. Gelgelelim 20. yüzyılın sonlarıyla birlikte hayvanların deneyimi ve insan olmayan canlılara nasıl davranılması gerektiğine ilişkin felsefi ilgide kayda değer bir artış görülür. Hayvanların refahına ilişkin sorunlar, sadece çiftçilik ya da bilimsel metodoloji hakkındaki pratik sorular olmaktan çıkıp, ahlak meselelerine giderek artan biçimde nüfuz eder görünmektedir.

ACI ÇEKEN HAYVANLAR

Köpek, kedi, boğa ya da şempanze gibi memelilerin, kendileri için hoş olmayan acılar duyabildiklerini fark edebilmek için hayal gücünü pek de zorlamaya gerek yoktur. Bu hayvanların tümü, fiziksel şiddet görmeleri halinde, inler, kendilerini bundan sakınacak eylemler sergiler ve birçok üzüntü emaresi gösterirler. Hiç şüphesiz insanların çoğunun aksine hayvanlar (belki de, temel işaret dili öğretilen birkaç şempanzenin yarattığı istisna dışında) deneyimlerini dille aktaramazlar; fakat davranışlarının makul açıklaması bariz bir şekilde onların da en az bizim kadar acı duyduklarını göstermektedir.

Dolayısıyla hayvanlara nasıl davranmamız gerektiği tartışmasının başlangıç noktasını, onların çoğunun ve belki de hepsinin acı çektiği kabulü oluşturur. Bu bakımdan onlar; masalar, taşlar ve arabalar gibi cansız nesnelerden ve de sinir sistemine sahip olmayan bitkilerden farklılık gösterir. Bu en temel başlangıç noktasını çok az insan inkâr edecektir, fakat tarihsel olarak bakıldığında en azından önemli filozoflardan biri, ki bu filozof bizatihi René Descartes'tır, tam da bunu yapmıştır.

HAYVANLARIN ACI ÇEKTİĞİNE İLİŞKİN GÖRÜŞÜN ELEŞTİRİSİ

'HAYVANLAR ACI DUYMAZ'

Descartes, çağdaşları gibi, insanoğlunun temelde diğer hayvanlardan farklılık gösterdiğine inanır. Ona göre, insanoğlunda bedenle karşılıklı etkileşim içinde olan bir ruh vardır. Bununla birlikte ne yazık ki Descartes, [insan olmayan] diğer hayvanların ruha sahip olduklarına inanmaz. Ona göre, onların görünür acı deneyimleri mekanikle açıklanabilir. Descartes, insan ve hayvan bedeninin çalışma biçiminin makinelere oldukça benzediğini düşünür. Onun düşüncesine göre, bu ikisi arasındaki ayrım, insan “makinelerinin" bedenle karşılıklı etkileşim halinde olan ruh tarafından yönetildiği halde, hayvanların salt makineler olmasıdır. Bu bakımdan, sözgelimi ayağı kapana kısılan bir köpeğin iniltisi, alarmı olan bir makinenin çalmasından pek de farksız değildir. Burada köpeğin iniltisi, gerçek acı deneyiminin bir göstergesi değildir. Bu, Descartes'ın, bilimin ilerlemesine katkıda bulunacağı için hayvanların denek olarak kullanılmasından, yani onların henüz hayattayken kesilip biçilmesinden huzursuzluk duymadığı anlamına gelir. O, bir insanın denek olarak kullanılmasını, insanın ruhu bunun sonucunda büyük ıstıraplar çekebileceği için, ahlaki bir zorbalık olarak değerlendirir. Fakat Descartes'a göre aynı edimin hayvanlar üzerinde uygulanmasında, ahlaken hiçbir yanlış yoktur.

DESCARTES'IN HAYVANLARIN ACISI BAĞLAMINDA ELEŞTİRİSİ

MAKUL OLMAYAN BİR KURAMI ESAS ALIYOR OLMASI

Descartes'ın hayvanların acısına ilişkin görüşü, zihnin doğasını bir tür beden "makinesi"ndeki “hayalet" gibi betimleyen, makul olmayan bir kurama sırtını yaslar (Kartezyen düalizm görüşü ileriki bölümlerde tartışılmış ve eleştirilmiştir).

Fizikalizmin (*bkz*. 7. Bölüm içinde Fizikalizm) bir biçimine, eş deyişle zihin ve deneyimin yalnızca bir bedene sahip olmaya bağlı kalmayıp daha ziyade bedenle deneyimleniyor oluşu fikrine inananlar için, hayvanların bizlerinkine benzer sinir sistemleri bulunduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, birilerinin hayvanların acı duyamayacağını düşünüyor olması oldukça mantıksız ve rahatsız edicidir. Nitekim zihin/ beden düalistleri bile, hayvanların zihne sahip olduklarına inanmaları halinde, hayvanların acı duyduğunu kabul edebilirler.

DARWINCİLİK DİĞER HAYVANLARLA BENZERLİKLERİ AÇIKLAR

Neyse ki, hayvanların acı duyamayacaklarını düşünen pek az insan vardır. Charles Darvvin'in evrim kuramı, insanoğlunun diğer hayvanlardan nasıl evrimleştiğinin açıklanması ve insanlar ile insan olmayan hayvanlar arasındaki yakın bağın vurgulanmasında olağanüstü öneme sahiptir. Darvvin'in fikirleri geniş çapta kabul görmeden önce, insanoğlunun diğer hayvanlardan kökten farklı olduğu düşüncesi daha yaygın bir görüştü.

Yine de bazı kimseler, insan-olmayan hayvanların dilleri olmadığı için bizatihi kendi fiili ve potansiyel acıları üzerine bizlerin yaptığı gibi düşünemeyeceklerine ve bundan dolayı onların ıstırabının insanların ıstırabından tamamıyla farklı olduğuna inanmaya devam eder. Gelgelelim bu düşünürler için, dili henüz öğrenmekte olan veya -belki de, tamamıyla felçli ya da beyninde başka türden hasar bulunması sebebiyle- dilleri olmayan insanların da söz konusu insan-olmayan hayvanlarla aynı konumda olup olmadıkları sorusu, yanıtlanması gereken bir soru olarak kalmaya devam eder.

HAYVANLARIN ISTIRABININ AHLAKLA İLİŞKİSİ

Hayvanların, özellikle de sinir sistemleri insanınkinden pek de farklılık göstermeyen memelilerin açıkça acı duydukları ve bundan hoşlanmadıkları göz önünde bulundurulursa, onu nasıl bir düşünce takip eder? Jeremy Bentham (*bkz*. 2. Bölüm) hayvanların ıstırabının bizim nasıl davranmamız gerektiğine dair her bir ahlaki değerlendirmeye dahil edilmesi gerektiğini düşünür. Onun

faydacılığı hazzı en yüksek seviyede, acıyı ise olabildiğince asgari düzeyde tutmamız gerektiği fikri üzerine bina edilir. Hayvanlar da acı duyabildikleri için, onların acısı da "felisifik hesap"a, eş deyişle muhtemel her tür eylemden doğan olası haz ve acının hesabına dahil edilmelidir.

Ancak Bentham'ın da fark ettiği üzere, insanların çoğu diğer hayvanlardan farklı biçimde haz ve acı duymaya müsaittir. Öyle ki, dil aracılığıyla acı deneyimi üzerine odaklanmamız durumunda, bizler, diğer hayvanlardan farklı olarak, eylemlerin olası neticeleriyle temas kurabilir ve bu neticeleri önceden kestirebiliriz. Bu, sözgelimi bir hapishane hücresinde işkenceyi bekleyen ve çekeceği acıyı öngörebilen bir insanın, benzer durumda olan bir hayvana göre, muhtemelen daha yoğun psikolojik ıstırap duyacağı anlamına gelir. Bu da, söz konusu konumdaki insanın duyduğu acının niceliğini, kendisiyle benzer konuma koyulan bir hayvana göre kat be kat artıracaktır.

Nitekim bu, hayvanların çektikleri ıstırabın hesaba katılmadığı anlamına gelmez; daha ziyade ıstırap duymanın insanlar üzerinde farklı bir yoğunluğu, süresi ve etkileri olabileceği anlamına gelir; bir eylemin gidişatının neticeleri olan haz ya da acının hesaplanmasında tüm sonuçlara ağırlık verilmesi gerekir. Buradan yola çıkarak bazı faydacılar, insanca yetiştirilmiş olmaları ve onlara en az acıyı verecek şekilde kesilmiş olmaları koşuluyla, diğer hayvanları yemenin ahlaken hiçbir yanlış tarafı olmadığını iddia ederler. İnsanların et yerken duyduğu haz ile hayvanların yetiştirilme ve kesilme sürecinde duyduğu tüm acıların kıyas edilmesi gerekir. Dolayısıyla, insanın duyduğu haz hayvanların duyduğu ıstıraba ağır basarsa, bu basit hesaba göre, et yemek gerekçelendirilebilir. Bu, aslında bizatihi Bentham'ın savunduğu görüştür.

HAYVANLARIN REFAHI

Ancak, gerçekte, büyük ölçekli çiftçilik, hayvanların refahını güvence altına almakta sık sık başarısız olur. Bununla birlikte bazı ülkelerde domuz, buzağı, tavuk, sığır gibi -açıkça acı çekmeye müsait olan- hayvanların oldukça sınırlı ve kalabalık mekânlarda tutuldukları ve de et, yumurta ya da süt ürünlerini olası en düşük fiyata üretmek uğruna hayvanların çektiği acıların önemsenmediği "fabrika çiftçiliği"ne müsaade edilir. Dolayısıyla, faydacı bir hesabın bu türden uygulamaları gerekçelendirebilmesi pek de muhtemel değildir.

TÜRCÜLÜK

Avustralyalı filozof Peter Singer (1946-), çağdaşlarından farklı olarak, hayvanların ihtiyaçlarının insanlarınkinden farklı görülmesini "türcülük" (bu sözcük ilk kez Richard Ryder tarafından kullanılmıştır) olarak addeder. Türcülük bir bakıma ırkçılığa benzer. Bu, sağlam temeller üzerine kurulu olmayan önyargılı ayrımcılığın bir biçimi ve en az ırkçılık kadar şiddetle kınanması ve de kaçınılması gereken bir şeydir. Irkçılar, genellikle, sergiledikleri eylemlerden de görüleceği üzere, baskı uyguladıkları topluluğun üyelerini umursamazlar. Onlar, çoğunlukla, bazı ırkların ıstırap çekmelerine sebep olmaktan memnuniyet duyarlar; zira onlara göre bu ırklar kendi ait oldukları ırktan bir şekilde aşağıdadır.

Türcülük, tıpkı ırkçılık gibi, diğerlerinin ayrıcalıklarının hiçbir şekilde hesaba katılmadığı ya da çok az hesaba katıldığı bir düşünme biçimini içerir; ki bu durumda, eş deyişle türcülük söz konusu olduğunda "diğerleri" insan-olmayan hayvanlardır. Türcülük ahlaki değerleri söz konusu bireyin ayrıcalıklarıyla değil, kendi türü açısından temellendirir. Türcülük karşıtlarının da ortaya koyduğu gibi bu, kendi türünün lehine irrasyonel bir önyargıdır.

Bununla birlikte türcülük karşıtlarının, tüm hayvanlara aynı biçimde davranılması gerektiği türünde bir iddiada bulunmadıklarını ayırt etmek oldukça önemlidir. Burada asıl önemli olan, insan-olmayan hayvanların, yaşanılan ve deneyimlenen hayatların özneleri olduğu temelinde, ayrıcalıklarını eşit bir şekilde göz önünde bulundurmaktır. Bu, sıklıkla bir türcülük karşıtının insan-olmayan bir hayvan ile bir insanın ayrıcalıklarının karşı karşıya geldiği bir durumda, yine önceliği insana vereceği şeklinde yorumlanır. Fakat bu, insanoğlunun yalnızca *homo sapiens* türünün bir üyesi olması temeline dayanmaz; daha ziyade o, sözgelimi bir insanın belirli türden psikolojik acı çekme kapasitesinin diğer türlerin üyelerine nazaran daha büyük olması hesabına dayanır.

TÜRCÜLÜK LEHİNE ARGÜMANLAR

HAYVANLAR İNSANLARIN YARARI İÇİN VARDIR

Türcülük, rengi belli olmayan ya da tarafsız bir sözcük değildir. Bu kavram, güçlü bir şekilde reddetmek anlamını da içerir. Bazı Hıristiyanlar, Tanrı'nın insanoğluna hayvanlar üzerinde hâkimiyet verdiğini ve dolayısıyla bizlerin, insan-olmayan hayvanlara insanlardan farklı davranmasının Tanrı'nın

bahşettiği bir hak olduğunu iddia ederler: Tanrı, hayvanları bir nevi bu sebepten ötürü dünyaya getirmiştir. Diğer bir deyişle, bazı Hıristiyanlar savundukları türcülüğün Kutsal Kitaba dayanan bir gerekçelendirmesi olduğunu, ve bunun da Tanrı'nın insanlık için planının bir parçası olduğunu düşünürler. Bu görüşü, Hıristiyan olmayan birçok kişi de benimsemiştir: Örneğin Aristoteles, hayvanların insanoğlu için var olduklarını düşünür; buna göre onlar yük hayvanı, taşıma ve yemek kaynağı oldukları ve de derilerinden olağanüstü ayakkabılar ve kıyafetler yapılabildiği için dünyadadırlar.

HAYVANLAR BİRBİRLERİNE SAYGI GÖSTERMEZLER

Türcülerin bulundukları konumu savunabilmek için zaman zaman kullandıkları bir başka argüman ise, hayvanların pek çoğunun birbirlerini avladıkları, öldürdükleri ve yedikleri için açıkça birbirlerine saygı duymadıklarıdır. Katil balinalar yavru fok balıklarını yiyorsa, bu durumda bizler, katil balinalara zarar vermekten neden endişe duyalım ki? Eğer hayvanlar birbirlerine zarar veriyor ya da birbirlerini öldürüyor ve de yiyorsa, bu durumda neden bizler de aynısını onlara yapamayalım?

Bu sorulara verilen yanıtlardan biri, insan-olmayan hayvanların bu tür eylemleri gerçekleştirmeden önce, mevcut seçenekleri değerlendirecek ve de rasyonel bir seçim yapacak şekilde düşünemedikleridir. Gelgelelim bizler bunu yapabiliriz, dolayısıyla da yapmalıyız. Buna ek olarak türcülük karşıtları, insanın et ya da balık tüketmeye ihtiyacı olmadığına da işaret edebilirler: birçok hayvanın böyle bir seçeneği yokken; bizler et ve balık tüketmeden de hayatta kalabiliriz. Nitekim bazıları, tıbbi verileri esas alarak, insanoğlu için, iyi dengelenmiş vejetaryen bir beslenme biçiminin, et içeren bir beslenme biçimine kıyasla ciddi oranda daha sağlıklı olduğunu düşünür. Daha sağlıklı bir yaşamın daha büyük mutluluk ve daha az acı getirmesi ve bununla birlikte kamusal sağlık hizmetlerine olan ihtiyacı ve talebi azaltması pek muhtemeldir; dolayısıyla belki de faydacı aklı yürütme bile vejetaryenliği et yemeye tercih edebilir. Bu argüman zaman zaman ekolojik argümanla, eş deyişle tarım ürünleri yetiştirmenin hayvanları büyütmeye kıyasla çok daha az $C0_2$salınımına sebep olacağını ve dolayısıyla bunun herkesin yararına olduğunu iddia eden argümanla birleştirilir.

ÇOCUKLARIMIZIN LEHİNE OLANLA KURULAN ANALOJİ

Bazı düşünürlerin türcülük lehine kullandıkları bir başka argüman da, ebeveynlerin bizatihi kendi çocuklarının ayrıcalıklarının diğerlerinin ayrıcalıklarıyla karşı karşıya geldiği durumda sahip oldukları önyargıyla kurulan bir analojiyi esas alır. Sözgelimi, bir anne, çocuğunun yaptığı iş görüşmesinde, her ne kadar bu, iş görüşmesine katılan diğer adayların başarısız olması anlamına gelse de, muvaffak olmasını isteyebilir. Kendi çocuğumuzun lehine bu türden tercihler doğru görünmektedir: Hatta başka çocukların yararına olanları, kendi çocuklarınınkinden üstün tutmaya her zaman hazır görünen bir ebeveyn hakkında endişe duyabiliriz. Kendi çocuklarımız için böylesine şişirilmiş bir ilginin ahlaken kabul edilebilir ve hatta belki de gerekli olduğunu düşünüyorsanız; bu durumda aynı akıl yürütmenin -kurulan analojiyle- kendi türümüzün üyelerine de uygulanabileceği görüşünü kabul etmeye hazır olabilirsiniz demektir. Argüman, kendi türümüzün üyelerine, genişletilmiş ailemizin üyeleri gibi (yani, sahip oldukları bir diğer anlamda) davranmayı ahlaken gerekçelendirir, ve dolayısıyla onları diğer hayvanlara göreceli olarak ayrıcalıklı sayar.

TÜRCÜLÜK KARŞITLIĞI

Türcülük karşıtlığı, insan-olmayan hayvanların, özellikle de memelilerin açıkça ayrıcalıkları olduğu fikrine dayanır. Sözgelimi bir taşın aksine, bir fare zarar görmemek ve bir şempanze de üzerinde deney yapılmamak gibi bir ayrıcalığa sahiptir. Bir farenin bacağı kapana kısıldığında acı çekeceğini; kafese kapatılmış ve üzerinde çeşitli ilaçlar denenen bir şempanzenin de büyük acılar duyacağını biliriz. Türcülük karşıtları, diğerlerinin ayrıcalıklarını gözetmenin, bir hayvanın yetilerine değil, yalnızca onun ayrıcalıkları bulunduğu olgusuna bağlı olduğuna inanır. Ayrıcalıkları olan bir hayvanın en önemli özelliği, onun acı çekmeye müsait olmasıdır; bu, ayrıcalıklara sahip olmanın bir önkoşuludur. Farz edelim ki, insan-olmayan hayvanların acı çekmemek gibi bir ayrıcalığa sahip olduklarını biliyoruz, bu durumda Peter Singer ve birçok türcülük karşıtına göre yapmamız gereken, vejetaryen (ya da mümkünse vegan) olmak ve hayvanlar üzerinde yapılan deneylerin pek çoğuna hatta mümkünse hepsine engel olmaktır. Buradaki asıl sınav, bir denek hayvanıyla aynı zihinsel kapasiteye sahip bir çocuk üzerinde, söz konusu hayvana uygulanan deneylerin aynısını uygulamaya hazır olup hazır olmadığımız sorusuna yanıt bulmaktır. Bununla birlikte, türcülerin insan-olmayan hayvanlara, insanlardan daha aşağı ve onlardan daha az saygıyı hak eder şekilde davranmak için kullandıkları

argümanları, pekâlâ son derece zeki uzaylıların insanları yemek için yetiştirmelerinin gerekçelendirmesi olarak kullanılabilir.

TÜRCÜLÜK KARŞITLIĞININ ELEŞTİRİSİ

ŞEMPANZE Mİ YOKSA İNSAN MI?

Yanmakta olan bir binada, tamamıyla aynı zihinsel kabiliyete sahip bir şempanze ile genç bir çocuğun mahsur kaldığını ve onlardan sadece birini kurtarabileceğinizi tahayyül edin. Çocuğu kurtarmak yerine, şempanzeyi kurtarmayı seçerseniz yanlış bir şey mi yapmış olursunuz? Birçok insan bu gibi düşünce deneylerinin, en azından pek çok kişinin kendi türümüzün üyeleri için, diğer türlerin üyelerinden daha çok endişelenmemiz gerektiğine ilişkin güçlü sezgileri olduğunu gösterdiğine inanır. Peki ya, çocukta beyin hasarı söz konusuysa ve şempanzenin zihinsel kabiliyeti çocuğunkinden çok daha üstünse?

Pek çokları, söz konusu şartlara rağmen, şempanzenin çocuktan evvel kurtarılmasını yanlış bulmaya devam edecektir. Şüphesiz türler arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, bahsi geçen insan kıyas edildiği hayvana göre daha sınırlı bir zihinsel kabiliyete sahip bile olsa, insanı seçmek sezgisel olarak her zaman doğru olan gibi görünür. Türcülük karşıtları bu sezgilerin bir bakıma yanlış olduğunu, eş deyişle bir şempanzenin varoluşunu sürdürme ayrıcalığını yeteri düzeyde göz önünde bulundurulması ve söz konusu şartlar altında bir şempanzeyi öldürmeye hazır bir kimsenin, şempanzeyle eşit ya da ondan daha aşağı zihinsel kapasiteye sahip bir çocuğa neden tamamıyla aynı şekilde davranmayacağı konusunda kesinlikle açık olması gerektiğini düşünürler.

HAYVANLARIN HAKLARI VAR MIDIR?

Bazı düşünürler, hayvanların varoluşunu sürdürmek ve de refaha ulaşmak gibi ayrıcalıkları olduğunu söylemekten daha öteye giderler; onlara göre, hayvanlar yasalarca kabul edilmesi (ki henüz kabul görmemiştir) ve hepimizin saygı duyması gereken, sözgelimi şiddet görmeme gibi, ahlaki haklara sahiptir. Gerçekten de bazı eleştirmenler, hayvanların refahına ilişkin kaygıları olan insanları, "hayvan hakları" hareketinin bir parçası olarak görürler.

HAYVAN HAKLARININ ELEŞTİRİSİ

HAKLAR GÖREVLERİ GEREKTİRİR

Buna karşın birçok filozof, insan-olmayan hayvanlara hakları varmış gibi davranmanın bir hata olduğunu iddia eder. Bunun sebebiyse, hakların görevleri gerektirmesidir. Haklarla birlikte gelen sorumlulukları üstlenmeye uygun olmadığınız müddetçe, ahlaki haklara sahip olamazsınız. Bununla birlikte insan-olmayan hayvanların görevleri olamaz. Zira onlar, dil yetileri olmadığı için, hiçbir hak kavramını kavrayamazlar. Hak kavramı, yalnızca diğerlerine olan görevlerimizi kabul edebildiğimiz ve de onları yerine getirebildiğimiz bir insan dünyasında anlama sahiptir. Keza haklar alanına dahil olabilmek için, ahlaki bir topluluğun bir üyesi olmaya yetkin ve bizatihi ahlaki eylemeye uygun olmalısınız. Gelgelelim bu argümanı kabul etseniz bile, bunun hayvanlara istediğiniz her şekilde davranabileceğiniz anlamına gelmediğine dikkat etmeniz gerekir. Hayvanların esenliğiyle ilgili büyük endişeleri olanların birçoğu, onların ahlaki haklara sahip olduğu fikrini tamamıyla reddeder; fakat bununla birlikte onlar, hayvanların refahı ve çektikleri ıstırabın bizleri büyük ölçüde ilgilendirmesi gerektiğini ve hayvanlara kötü davranmanın insanoğluna zarar vermenin dolaylı bir biçimi olduğunu düşünürler.

Hayvanların ahlaki haklara sahip oldukları fikrine yapılan bu saldırıya karşı, bazı insanların görevlere sahip olma kapasitesinin olmadığı ve dolayısıyla hiçbir hakka sahip olmadıkları söylenebilir. Sözgelimi kalıcı olarak bitkisel hayattaki biri haklara sahip olmaya devam eder; bununla birlikte pek çok insan, hamileliğin ileri aşamalarında anne karnındaki doğmamış çocukların ve konuşmayı henüz öğrenmemiş çocukların da haklara sahip olduğunu düşünür. Bu, trajik bir şekilde, entelektüel gelişimini herhangi bir ahlaki görevi anlayacak ve üstlenecek seviyeye getirme şansı olmayan bir çocuk için (sözgelimi ciddi beyin hasarına sahip çocuklar söz konusu olduğunda) de böyledir. Bu insanlar görevler üstlenemedikleri halde haklara sahiplerse, bu durumda hayvanların da haklarının olması pekâlâ mümkündür.

HAYVANLARA KARŞI DOLAYLI GÖREVLER

Hayvanlara nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin farklı bir yaklaşım temellerini, bizlerin hayvanlara karşı doğrudan hiçbir görevimizin olmadığı ve onların ayrıcalıklarını gözetmemiz gerekmediği fikrinde bulur. Bizlerin

hayvanlara karşı olan görünür görevleri aslında diğer insanlar üzerinden kurulan *dolaylı* görevlerdir. Bu, birçok durumda hayvanlara zarar vermenin yanlış olduğu, fakat bu yanlışlığın bizlerin hayvanlara karşı olan görevlerimizden dolayı değil, bizatihi kendimize ve diğer insanlara karşı olan görevlerimizden kaynaklı olduğu anlamına gelir. Bu düşünürlere göre akıl yürütme yeteneği, eylemden sorumlu olabilme, vb haklara sahip olmanın önkoşullarıdır. Hayvanlar, hakları kendilerinde barındırmayı sağlayabilmek için psikolojik ve ahlaki olarak yeterince gelişmemiştir.

Örneğin, Immanuel Kant için, hayvanlara zarar vermenin yanlış olmasının hayvanların duyduğu acıyla hiçbir alakası yoktur. Zira bunun yanlışlığının nedeni, kişiliğimize zarar vermesi ve onun diğer insanlarla kurduğumuz iyi bir ilişkiyi baltalamaya sebebiyet vermesidir. Buradaki iddia, sözgelimi acımasızca kendi köpeğini döven birisinin, aynı acımasızlığı insanoğluna göstereceğidir. Bu görüşe göre, acımasızlığı kesinlikle hoş karşılamamalıyız, fakat bunun sebebi acımasızlığın kendisinde herhangi bir kötülük olması değil, daha ziyade insan-olmayan hayvanlara acımasızca davranmaya müsait birisinin, aynı şekilde insanoğluna da bu şekilde davranabilecek olmasıdır. Hayvanlara acımasızca davranmak, bizatihi insanoğlunun ahlaki karakterine zarar verir. Kant için, köpeğin duyduğu acı, eylemin değerlendirilmesiyle doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Dolayısıyla köpeğe zarar vermeme görevimiz köpeğin kendisine dair değil, daha çok diğer insanlara olan görevimizdir.

DOLAYLI GÖREV GÖRÜŞÜNÜN ELEŞTİRİSİ

MAKUL OLMAMASI

Jeremy Bentham gibi bir faydacı için, hayvanlar tarafından duyulan acı hiç şüphesiz ahlaki eylemle ilişkilidir. Ona göre, hayvanların tecrübe ettiği acının ciddiye alınması gerekir. Dayanılmaz acılar içerisindeki bir hayvanı gören herhangi birisi için, tüm bu acılara sebebiyet vermenin ahlaken kötü olmasının kaynağını eylemin failinde yaratacağı etkide görmek pek de makul değildir. Bireyin üzerinde oluşan yıkıcı etkilerin de kötü olduğunu kabul edebiliriz, fakat birçok insan için hayvanın deneyimlediği acının bu durumla ilgisiz olduğu sarsılmaz bir sezgidir.

KANITLANMAMIŞ EMPİRİK BİR İDDİAYA DAYANIYOR OLMASI

Dolaylı görev görüşünün altında empirik bir iddia, yani hayvanlara karşı yapılan tüm acımasız davranışlar insanı diğer insanlara karşı gaddarlaştırır iddiası yatar. Gelgelelim bu görüş, çok da doğru olmayabilir. Eğer değilse, bu durumda Kant'ın yaklaşımını gerekçelendirmek oldukça zor olacaktır. Öyle ki hayvanlara karşı sergilenen acımasızlık yalnızca zaman zaman insan üzerinde böylesi bir etkiye sahipse, o halde buradan hayvanlara her zaman insanca davranmak gibi bir görevimiz olduğu sonucu çıkmaz. Sözgelimi, deneysel araştırmaların, dana ve buzağıların gün ışığına çıkmadığı, havasız ortamlarda hapsedildiği geleneksel büyükbaş çiftçiliğinin, insan-olmayan hayvanlara gösterilen acımasızlık bir yana, büyükbaş çiftçilerinin insanlarla olan etkileşimine yıkıcı bir etkisinin bulunmadığını göstermesi halinde, büyükbaş hayvancılığının acımasızlığına karşı sunulabilecek hiçbir dolaylı argüman kalmayacaktır.

SONUÇ

Felsefeyi eleştiren bazı insanlar, onun her şeyi olduğu gibi bırakan yararsız bir etkinlik olduğunu iddia ederler. Hayvanların refahına ilişkin felsefi soruşturma, fikirlerin topluma önemli etkide bulunduğu ve de birçok ülkenin bu anlamda yasalarını değiştirmesini sağlayan bir alandır.

Bir sonraki bölüm, insanların düşünme ve eyleme biçimlerini değiştiren felsefenin bir diğer alanına, eş deyişle siyaset felsefesine odaklanacaktır.

EK KAYNAKLAR

Rosalind Hursthouse'un, esasen açıköğretim felsefe dersi için yazılmış *Humans and Other Animais: An Introduction with Readings* (Londra: Routledge, 2000) adlı kitabı, bu bölümün konu edindiği birçok meseleye oldukça açık ve eleştirel bir bakış ve de bu alana ilişkin önemli düşünürlerin yerinde bir okumasını sunmaktadır. Hursthouse ayrıca erdem kuramının diğer hayvanlara davranış biçimimize ilişkin soruları nasıl aydınlatabileceğini araştırmaktadır.

Editörlüğünü Susan Armstrong ve Richard G. Botzler'in üstlendiği *The Animal Ethics Anthology* (2. Baskı, Londra: Routledge, 2008) adlı kitap hayvan etiği ve hayvan zihni üzerine geniş çapta bir antoloji sunar.

Peter Singer'ın *Practical Ethics* (3. Baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2011) *[Pratik Etik,* çev: Nedim Çatlı, İthaki Yay., 2015] türcülüğe ilişkin bir tartışmayı içermektedir.

Roger Scruton'ın *Animal Rights and Wrongs* (yeniden gözden geçirilmiş

baskısı, Londra: 2006) adlı kitabı hayvanların haklara sahip olduğu fikrinin eleştirisidir.

4

SİYASET

Eşitlik nedir? Özgürlük nedir? Bunlar zahmet göstermeye değer amaçlar mıdır? Bu amaçlara nasıl ulaşılabilir? Yasaları çiğneyenlerin özgürlüklerinin kısıtlanması nasıl gerekçelendirilebilir? Yasaları çiğnemeniz gereken durumlar söz konusu olabilir mi? Bunlar, herkes için önemli sorulardır. Siyaset filozofları bu sorulara açıklık kazandırmaya ve yanıt oluşturmaya çalışırlar. Siyaset felsefesi, etik, ekonomi, siyaset bilimi ve düşünceler tarihini kapsayan çok kapsamlı bir konudur. Siyaset filozofları, genellikle, kendilerinin içinde buldukları siyasi durumlara yanıt vermek üzere yazarlar. Bu alanda tarihsel arka planın bilgisi bir filozofun argümanlarını anlamak için, birçok alandan daha çok öneme sahiptir. Açıktır ki, bu kısa kitapta tarihsel sahnenin inşası için yer yoktur. Düşünceler tarihiyle ilgilenenler için bu bölümün sonundaki Ek Kaynaklar faydalı olacaktır.

Bu bölümde eşitlik, demokrasi, özgürlük, ceza ve sivil itaatsizlik gibi siyasete dair merkezi kavramlara yoğunlaşıp, bu kavramların yol açtığı felsefi sorunları inceleyeceğim.

EŞİTLİK

Eşitlik sıklıkla, hedef alınmaya değer siyasi bir amaç veya ülkü olarak sunulur. Eşitliğin herhangi bir biçimini savunanlar eşitlikçiler olarak bilinir. Bu eşitliğe ulaşmak için hareket ettirici etki genellikle ahlaki bir etkidir: Bu, Tanrı'nın gözünde hepimizin eşit olduğuna inanan Hıristiyan ahlakı ya da tüm insanlara eşit saygı gösterilmesinin rasyonelliğini savunan Kantçı inanç ya da herkese eşit davranmanın mutluluğu en üst seviyeye çıkarmanın yegâne yolu olduğunu söyleyen bir faydacı inanç olabilir. Eşitlikçiler, hükümetlerin ahlaki eşitlikten

yola çıkarak, hükmettikleri insanların yaşamlarında bir tür eşitlik sağlamaya doğru bir çaba göstermeleri gerektiğine inanır.

Fakat "eşitliği" nasıl anlamalıyız? Kuşkusuz insanların her bakımdan eşit olmaları asla mümkün değildir. Bireyler; zekâ, güzellik, atletik beceri, boy, saç rengi, doğum yeri, giyinme zevki vb birçok yönden farklılık gösterir. İnsanların her bakımdan mutlak eşit olmaları gerektiğini söylemek fazlasıyla saçma olurdu. Tamamıyla aynı olmanın neredeyse hiçbir cezbedici yanı yoktur. Eşitlikçiler klonlardan oluşan bir dünyayı öneriyor olamazlar. Bununla birlikte, her ne kadar eşitliğin aynılık anlamındaki açıkça saçma olan yorumunu bir kenara bıraksak da, bazı eşitlikçilik karşıtları onları tam da böylesi resmetmekte ısrarcıdırlar. Bu, rahatlıkla devrilebilecek kolay bir hedef yaratmanın, eş deyişle bir korkuluk[7] dikmenin iyi bir örneğidir. Onlar, insanların farklılaştığı önemli yönlere işaret ederek ya da insanların aynılığa çok yaklaşmayı başarabilmeleri halinde, yine bu durumdan önceki duruma hızlıca döneceklerini söyleyerek eşitlikçiliği çürüttüklerini zannederler. Gelgelelim böylesi bir saldırı ancak eşitlikçi kuramın bir karikatürüne karşı başarılı olur ve eşitlikçiliğin birçok türünü hasar görmeden bırakır.

O halde eşitlik, her bakımdan değil, belirli bakımlardan eşit olmak anlamına gelir. Dolayısıyla birisi kendini eşitlikçi olarak addediyorsa, bu durumda neyi kastettiğini anlamak oldukça önemlidir. Bir başka deyişle siyaset bağlamında kullanılan "eşitlik", daha eşit paylaşılması gerekenin ne olduğu ve onun kimler tarafından paylaşılacağının açıklaması yapılmadığı müddetçe neredeyse anlamsızdır. Eşitlikçilerin daha çok ilgilenmeleri gereken şeyler, paranın, istihdam imkânının ve siyasi gücün eşitçe ya da daha eşitçe dağıtılması olmalıdır. İnsanların zevkleri önemli ölçüde farklılık gösterse de, tüm bu şeyler uğruna yaşanılası ve tadı çıkarılabilir bir hayata önemli ölçüde katkıda bulunabilir. Bütün bu iyi şeylerin eşitçe dağıtılması, bütün insanlara duyulması gereken saygıda eşitliği sağlamanın bir yoludur.

PARANIN EŞİT DAĞITILMASI

Uç noktadaki bir eşitlikçi, paranın tüm yetişkinler arasında eşit dağıtılması ve herkesin tam olarak aynı gelire sahip olması gerektiğini savunabilir. Birçok toplumda para insanların yaşaması için zorunludur; bu insanlar para olmadan, yiyecek, barınak ya da giyecek edinemezler. Paranın yeniden dağıtılması, sözgelimi faydacı bir temelde, mutluluğu en üst seviyeye acıyı ise en asgari seviyeye getirmenin yolu olarak gerekçelendirilebilir.

PARANIN EŞİT DAĞITILMASININ ELEŞTİRİSİ

PRATİK VE UZUN ÖMÜRLÜ OLMAMASI

Paranın eşit dağıtılmasının erişilemez bir hedef olduğu fazlasıyla açıktır. Paranın bir şehirde eşit dağıtılmasının pratik zorluğu olağanüstü olacaktır; paranın tüm yetişkin insanlar arasında eşit dağıtılması lojistik bir kabusa dönüşecektir. Dolayısıyla gerçekçi olmak gerekirse, bu türden bir eşitlikçinin paranın eşit dağıtılmasına ilişkin besleyebileceği en iyi umut, belki de tüm yetişkinlere ödenecek sabit bir maaş belirlenmesi olacaktır.

Fakat refahın eşit dağıtılmasına oldukça yaklaşabilsek dahi, bu kısa süreli olacaktır. Farklı insanlar paralarını farklı şekillerde kullanacaktır; akıllı, düzenbaz ve güçlü olan, güçsüz, ahmak ve cahil olanın parasının üstüne hızlıca konacaktır. Bazı insanlar paralarını israf ederken, bazıları da biriktirecektir. Bazıları paralarını alır almaz kumarda çarçur edecek, bazılarıysa hırsızlık yaparak kendi paylarını artıracaktır. Refahın eşit dağıtılması gibi bir şeyden söz edebilmenin tek yolu, tepeden gelen zoraki bir müdahale olabilir. Hiç şüphesiz bu da, insanların yaşamını hoş olmayan bir şekilde ihlal etmek ve onların istediklerini yapma özgürlüklerini sınırlamak anlamına gelecektir.

FARKLI İNSANLAR FARKLI MİKTARLARI HAK EDERLER

Paranın eşit dağıtılmasına dair girişimlere yapılan bir diğer eleştiri de, farklı insanların, yaptıkları işin mahiyetine ve topluma sağladıkları katkıya göre finansal olarak farklı şekilde ödüllendirilmesi gerektiğidir. Bu sebepten ötürü, örneğin endüstrinin zengin liderlerinin kendi kendilerine ödedikleri büyük maaşları hak ettikleri, zira onların tüm ulusa görece daha büyük katkıları olduğu iddia edilir: Onlar, diğer insanların iş bulmalarını ve faaliyette bulundukları ülkenin genel ekonomik düzeyini yükseltmeyi mümkün kılarlar.

Onlar daha yüksek maaşları *hak etmeseler* bile, topluma olan faydalarının ekonomik maliyetine daha ağır bastığı yüksek maaşlara, yapılan işi etkili bir şekilde yerine getirilmesini teşvik edici bir araç olarak ihtiyaç olabilir: onlar olmadan herkes için çok daha az paylaşılacak şey olabilir. Yüksek ücret teşviki olmadan, hiç kimse işin gerektirdiklerini yerine getirmeye yetkin ve yeterli durumda olamaz.

Tam da bu noktada, eşitlikçiler ile bireylerin refah düzeylerindeki büyük eşitsizliklerin kabul edilebilir olduğuna inananlar arasındaki temel bir farkı

görmüş oluruz. Eşitlikçilerin pek çoğu için, bireylerin refah düzeyleri arasında yalnızca aşırı olmayan farkların kabul edilebilir olduğu ve ideal olarak bu farkların ihtiyaç bakımından, farklılıklara karşılık gelmesi gerektiği temel bir inançtır. Gelgelelim bu da, paranın eşit dağıtılması ilkesine yöneltilen bir başka eleştiriye zemin hazırlar.

FARKLI İNSANLAR FARKLI İHTİYAÇLARA SAHİPTİRLER

Bazı insanlar yaşamak için diğer insanlara göre daha çok paraya ihtiyaç duyarlar. Yaşamım sürdürme olanağı yalnızca her gün gördüğü oldukça pahalı tıbbi bakıma bağlı olan birisinin, toplam refahın bireyler arasında eşit paylaşıldığı bir toplumda, şüphesiz söz konusu toplum özellikle zengin bir toplum değilse, çok da uzun yaşaması muhtemel değildir. Bireysel ihtiyaca dayanan bir dağıtım yöntemi, ortak insanlığa saygı hedefine, paranın eşit dağıtılması yöntemine göre daha çok yaklaşacaktır.

YENİDEN DAĞITMA HAKKININ OLMAMASI

Bazı filozoflar, paranın yeniden dağıtılması hedefi ne kadar cezbedici olursa olsun, bunun bireylerin mülklerini koruma hakkını ihlal edeceğini ve bu ihlalin de her zaman ahlaken yanlış olduğunu düşünürler. Bu filozoflar hakların her zaman, örneğin faydacılık gibi tüm diğer düşüncelere ağır bastığını iddia eder. Robert Nozick (1938-2002) *Anarşi, Devlet ve Ütopya [Anarchy, State and Utopia]* adlı kitabında, bu pozisyonu alarak, yasal olarak elde edilen mülkü korumanın temel bir hak olduğuna vurgu yapar.

Gelgelelim bu türden filozoflar da, bu hakların tam olarak ne olduğu ve de nereden geldiğini söylemek gibi ciddi bir problemle baş başa kalırlar. Onlar, "haklar"la, her ne kadar adil bir toplumda onların kastettiği türden haklar yasal haklarla örtüşecek olsa da, yasal hakları ima etmezler: yasal haklar hükümet ya da uygun bir otoritenin ortaya koyduğu haklardır. Fakat burada filozofların bahsettiği haklar, idealinde yasalara biçim veren doğal haklardır. Bazı filozoflar bu türden doğal hakların olabileceği fikriyle sorun yaşarlar: Bentham'ın bu fikre "ayaklı saçmalık" diyerek karşı çıkışı meşhurdur. Devletin refahı yeniden dağıtmaya hakkının olmadığını savunan birisinin, doğal mülkiyet hakkının varoluşunu doğrudan kabul etmek yerine, en azından onun kaynağının ne olduğunu açıklayabilmesi gerekir. Doğal hakların savunucularının bunu başaramadıkları oldukça açıktır.

İSTİHDAM EDİLMEDE FIRSAT EŞİTLİĞİ

Birçok eşitlikçi, her ne kadar refahın eşit dağıtılması mümkün olmasa da, herkesin eşit fırsatlara sahip olması gerektiğine inanır. Eşitsizliğin oldukça fazla görüldüğü önemli alanlardan biri, istihdam edilmedir. İstihdam edilmedeki fırsat eşitliği, herkesin, yeteneklerinin göz ardı edilerek, dilediği işi yapmaya izni olduğu anlamına gelmez: Dişçi ya da cerrah olmak isteyen birisinin, göz ve el koordinasyonu ne kadar kötü olursa olsun, bu meslekleri icra etmeye izni olması fikri açıkça saçmadır. Dolayısıyla fırsat eşitliği, söz konusu işi yapmak için benzer kabiliyetlere ve yeteneklere sahip insanlar arasındaki fırsat eşitliği anlamına gelir. Bu, bazı insanların diğerlerinden daha iyi genetik potansiyele sahip olacak ya da daha iyi bir eğitim alacak kadar şanslı olması ve böylece görünürde eşit olan iş bulma piyasasında diğerlerine göre bir adım önde başlaması suretiyle, yine de, eşitsizce davranmanın bir biçimi olarak görülebilir. Gelgelelim istihdam edilmedeki fırsat eşitliği, genellikle, eğitim alma eşitliği gibi daha büyük eşitlik türlerine geçişin sadece bir yönüymüş gibi savunulur.

İstihdam edilmede fırsat eşitliği talebi, temelini büyük ölçüde, bazı mesleklerdeki ırkçı ve cinsiyetçi ayrımcılıkta bulur. Eşitlikçiler, benzer vasıflara sahip herkesin, istihdam edilmelerinde eşit değerlendirmelere tâbi olmaları gerektiğini söyler. Hiç kimse, ırkın ve cinsiyetin söz konusu işin yerine getirilmesi için gözetilmesi gereken vasıflar olduğu nadir durumlar dışında, ırkı veya cinsiyeti temelinde ayrılmamalıdır: Örneğin bir kadının sperm donörü olması imkânsızdır, dolayısıyla bu rol için kadın adayların dışarıda bırakılması fırsat eşitliği ilkesini ihlal etmek olmayacaktır.

Bazı eşitlikçiler, istihdam edilmede eşitlik talebinin de ötesine giderler: Onlara göre, belirli mesleklerde var olan dengesizliklerin, sözgelimi erkek hakimlerin kadın hakimlerden sayıca fazla olması probleminin, bertaraf edilmesi gerekir. Onların var olan dengesizlikleri çözme yöntemi pozitif ayrımcılık olarak bilinir.

POZİTİF AYRIMCILIK

Pozitif ayrımcılık, temel imkânları önceden sınırlanmış topluluklardaki insanların etkin olarak işe alınması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, pozitif ayrımcılar, bilerek ve isteyerek işe başvuranlara eşit bir şekilde davranmaz, eş deyişle kendilerine sıklıkla ayrımcılık uygulanan toplulukların insanlarından yana taraf olurlar. İnsanlara bu minvalde eşitsizce davranmanın amacı,

toplumun daha eşit bir toplum olma sürecini hızlandırmaktır; bu da yalnızca belirli mesleklerdeki dengesizliklerin giderilmesiyle değil, fakat aynı zamanda geleneksel anlamda daha az imtiyaza sahip grupların gençler tarafından örnek alınacak rol modeli olmaları sağlanarak mümkün olabilir.

Buna göre örneğin İngiltere'de, lisansını tamamlamış birçok kadının var olduğu olgusuna rağmen, üniversitelerde erkek akademisyen sayısı kadınlarınkinden fazladır. Pozitif ayrımcılığı savunan birisi bu durumun kendiliğinden değişmesini beklemek yerine, olumlu ve etkin bir biçimde hareket ederek, üniversite öğretim üyeliği için kadın adayların lehine ayrımcılık yapmamız gerektiğini savunur. Bu, aynı pozisyona başvuran ve de neredeyse eşit kabiliyete sahip bir erkek ile bir kadın aday arasından, kadın adayı seçmemiz gerektiği anlamına gelir. Fakat, pozitif ayrımcılığın savunucularının birçoğu daha da ileri giderek, kadın adayın erkek adaya göre işin gereklerini yerine getirmek konusunda daha yetersiz olması durumunda dahi, kadın adayı erkek olana yeğlememiz gerektiğini söyler. Pozitif ayrımcılık, geleneksel olarak ayrımcılığa uğramış topluluğun üyelerinin yüzdesi, bu grubun nüfus içindeki yüzdelerine az çok karşılık gelinceye kadar sürdürülecek geçici bir yöntemdir. Bu, bazı ülkelerde yasadışıyken, diğerlerinde yasanın gerektirdiğidir.

POZİTİF AYRIMCILIĞIN ELEŞTİRİSİ

EŞİTLİKÇİLİK KARŞITI OLMASI

Pozitif ayrımcılığın hedefleri eşitlikçi olabilir, fakat bazı insanlar onların bu hedeflere ulaşmak için sunduğu yöntemlerin adil olmadığını düşünür. Sağlam ve sadık bir eşitlikçi için istihdam edilmede eşit fırsat ilkesi, konuyla ilgisi bulunmayan temellerde yükselen her tür ayrımcılık biçiminden uzak durulması gerektiği anlamına gelir. İş başvurusunda bulunan adaylara farklı davranılmasının yegâne sebebi, onların söz konusu işle ilgili farklı özelliklerinin bulunması olabilir. Bununla birlikte pozitif ayrımcılığın biricik gerekçelendirmesinin dayandığı yer, birçok işte cinsiyet, cinsel tercih ya da etnik köken gibi ayrımların yapılan işin mahiyetiyle ilgisinin olmadığı kabulüdür. Dolayısıyla pozitif ayrımcılığın nihai sonucu ne kadar cezbedici olursa olsun, bir temel ilke olarak fırsat eşitliğine bağlı birisi için, kabul edilemez olmalıdır.

Pozitif ayrımcılığı savunan birisi buna, mevcut ilişkiler durumunun

dezavantajlı topluluğun üyeleri için, pozitif ayrımcılığın geniş çapta uygulandığı duruma göre çok daha adaletsiz olduğu yanıtını verir. Alternatif olarak böylesi uç bir uygulama, adayların işin gereklerini yerine getirebilmek için etnik köken ya da cinsiyet gibi niteliklerini olumlar; zira işe kısmen bu nitelikleri dolayısıyla alınan birisi geleneksel ayrımcılığa uğrayan bu grubun üyelerinin de söz konusu işi yerine getirebileceği konusunda rol model görevi oynayacaktır. Gelgelelim bu ikincisinin pozitif ayrımcılık olup olmadığı tartışmalıdır: Bu özellikler ya da nitelikler işle ilgiliyse, bu durumda personel seçerken bu nitelikleri göz önünde bulundurmak gerçek anlamıyla ayrımcılığın bir biçimi değil, daha ziyade belirli bir işi yerine getirmek için gerekli olan niteliklerin en önemlileri olarak gördüklerimizi düzenlemektir.

KIZGINLIK VE HINCA YOL AÇABİLİR

Her ne kadar pozitif ayrımcılığın amacı belirli meslekleri edinme olanağının eşit bir şekilde dağıtıldığı bir toplum yaratmak olsa da, pratikte, dezavantajlı toplulukların daha ileri düzeyde ayrımcılığa uğramasına sebep olabilir. Dışlanmış ve dezavantajlı bir gruptan gelmediği için belirli bir işi alamayan insanlar, işi büyük ölçüde cinsiyet ya da etnik kökenleri dolayısıyla alanlara, kızgınlık ve hatta hınç duyabilirler. Bu, işverenlerin edindikleri görevi açık bir şekilde yerine getirebilecek kapasitede olmayan adayları seçmesi halinde karşımıza çıkacak bir problemdir. Dolayısıyla bu kişiler, yalnızca işverenlerinin ve çalışma arkadaşlarının önyargılarını teyit etmekle kalmaz, aynı zamanda içinden geldikleri grubun üyelerine de kötü bir rol modeli oluştururlar. Daha da önemlisi uzun vadede bu durum, pozitif ayrımcılığın gerçekleştirmesi beklenen istihdam edinmede eşitlik hedefinin altını oyabilir. Gelgelelim bu eleştiri, pozitif ayrımcılık havada kaldığı için, işe alınacak olan adayın yeteneklerinin asgari standartları karşıladığından emin olarak bertaraf edilebilir.

SİYASİ EŞİTLİK: DEMOKRASİ

Eşitliğin peşine düştüğü bir başka alan da siyasi katılım alanıdır. Demokrasi, sıklıkla tüm yurttaşlara siyasi karar almada bir pay veren yöntem olarak anılır. Bununla birlikte "demokrasi" sözcüğü bir dizi farklı biçimde kullanılır. Nitekim birbiriyle çelişme potansiyeli olan iki demokrasi görüşü ön plana çıkar. Bunlardan ilki nüfusu bir araya getiren üyelerin devlet yönetimine genellikle oy kullanarak katılma şansının gerekliliğine vurgu yapar. İkincisiyse, insanlar

ayrıcalıklarının nereden kaynaklı olduklarını bilemeyecek kadar cahil olsalar dahi, onların gerçek ayrıcalıklarını yansıtacak demokratik bir devletin gerekliliğini vurgular. Burada ilk tür demokrasi anlayışına odaklanacağım.

Antik Yunan'da demokrasi, insanların/yurttaşların bir grup (oligarşi) ya da bir kişi (monarşi) tarafından değil, yurttaşlar tarafından yönetildiği bir kent-devletiydi. Atina genellikle bir demokrasi modeli olarak görülür, fakat kadınların, kölelerin ve yurttaş olmayanların kent-devletine katılma izni bulunmadığı bu demokraside, yönetime tüm insanların katıldığını düşünmek yanlış olacaktır. Hiçbir demokratik devlet himayesi altındaki *tüm* insanların oy kullanmasına izin vermez: Bu oy kullanmaya ehliyeti olmayan insanlara örnek olarak, genç çocuklar ve ciddi akıl hastaları gibi ne yaptıklarını anlama yetisi bulunmayan bir dizi insan gösterilebilir. Gelgelelim, günümüzde halkın büyük bir bölümünün siyasi katılımını reddeden bir devlet demokratik bir devlet olarak adlandırılmayacaktır.

DOĞRUDAN DEMOKRASİ

Eski demokratik devletler, doğrudan demokrasilerdi; eş deyişle oy verme hakkına sahip olanlar temsilciler seçmek yerine her konuyu tartışıp, oy kullanmaktaydılar. Doğrudan demokrasiler, az sayıda katılımcının ya da görece verilmesi gereken çok sayıda karar olmadığı durumlarda uygulanabilir. Geniş çaptaki meselelerle ilgili çok sayıda insanın oy kullanmasının beraberinde getireceği pratik zorluk, her ne kadar elektronik iletişim ağı en nihayetinde bunun mümkün olmasını olanaklı kılabilecek olsa da, olağanüstü büyüktür. Fakat bu zorluk giderilebilse dahi, doğrudan demokrasinin makul sonuçlarının ortaya çıkarabilmesi için, oy kullananların oy kullandıkları meseleleri oldukça iyi kavramaları gerekir ki, bunun da yapılabilmesi için programlı ve zaman gerektiren bir eğitime ihtiyaç vardır. Gelgelelim tüm yurttaşlardan ilgili meselelerin hepsini takip etmelerini ve bu konuların tümünü dair aynı seviyeye sahip olmalarını beklemek onlardan çok fazla şey beklemek olacaktır. Nitekim, bunun bir sonucu olarak, bugünün demokrasileri temsili demokrasilerdir.

TEMSİLİ DEMOKRASİ

Temsili bir demokraside seçimler, oy verenlerin en çok talep ettikleri temsilcileri seçmesiyle yapılır. Daha sonra bu temsilciler, demokratik birtakım ilkelerce belirlenebilen, gün be gün karar alma süreçleri içinde yer alırlar. Bu

türden seçimlerin yürütülebilmesi için çeşitli yollar vardır: bazıları çoğunluğun kararını esas alırken, bazıları da, örneğin İngiltere'de uygulanan gibi, seçmenlerin çoğunluğunu söz konusu partiye oy vermemesi halinde bile, en yüksek oyu alan partinin yönetimini esas alır.

Temsili demokrasiler, devletin halk tarafından yönetimini birtakım yollardan temin eder. Bu demokrasiler, halkın yönetimini halk tarafından seçildiği müddetçe temin edebilir. Gelgelelim bu temsilciler bir kez seçildiklerinde, belirli meselelere ilişkin yaklaşımlarının halkın istekleri tarafından sınırlandığını düşünmezler. Seçimlerin sık sık tekrar edilmesi, görevin kötüye kullanılmasına karşı bir güvence oluşturur: seçmenlerin isteklerine saygı göstermeyen temsilcilerin tekrar seçilmesi pek muhtemel değildir.

DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ

YANILSAMA

Bazı kuramcılar, özellikle de Kari Marx'tan (1818-1883) etkilenmiş olanlar, yukarıda çerçevesi çizilen demokrasi biçimlerine, siyasi karar alma mekanizmasına yalnızca katılımın sağlandığına dair bir yanılsama duygusu vermesi üzerinden saldırırlar. Onlara göre oy verme sürecinin kendisi halk tarafından yönetilmeyi garanti etmez. Bununla birlikte seçmenlerin bir kısmı, kendisi için en iyi olanın ne olduğunu kestiremeyebilir ya da maharetli retorikçiler tarafından aldatılabilir. Ve bunun yanında birçok seçimde aday olanlar, seçmenler için gerçek bir seçim yapma olanağı tanımaz. Siyasi anlayışları temelde ayrılmayan genellikle iki ya da üç aday arasından seçim yapılan bu türden bir demokrasinin neden göklere çıkarıldığını anlamak tam anlamıyla güçtür. Marksistler bunun, bizatihi ekonomik ilişkilerin sonucu olan mevcut iktidar ilişkilerinin salt yansıması olan "burjuva demokrasi"si olduğunu söylerler. Söz konusu iktidar ilişkilerine çare bulunmadığı müddetçe, insanlara oy kullanma şansı tanımak zaman kaybından başka bir şey değildir.

SEÇMENLER UZMAN DEĞİLDİR

En kayda değeri Platon'unki olmak üzere demokrasiye yöneltilen diğer eleştiriler, bu sistemin birçok seçmenin sahip olmadığı, oldukça fazla uzmanlık

gerektirdiği yönündedir. Bu bakımdan doğrudan demokrasinin, devlet çok az yeteneğe ya da bilgiye sahip insanların ellerinde olacağı için, oldukça yetersiz bir siyasi sistem olarak sonuçlanması pek olasıdır. Yolcular değil bizatihi kaptanın kendisi tekneyi yönetmelidir.

Buna benzer bir argüman, temsili demokrasiye saldırmak için de kullanılabilir. Seçmenlerin pek çoğu, belirli bir adayın yerinde ve sağlam bir değerlendirmesini yapacak durumda değildir. Bu insanlar siyasi hareketleri değerlendirecek konumda olmadıkları için, temsilcilerini, ne kadar iyi göründükleri ya da hoş bir gülüşe sahip olmaları gibi, konuyla ilişkisiz özelliklerden dolayı seçerler. Kimi zaman da kullandıkları oy, siyasi partilere ilişkin sahip oldukları sorgulanmamış önyargılar tarafından belirlenir. Bunun bir sonucu olarak, oldukça yüksek potansiyele sahip birçok temsilci seçilmeden kalırken, bu işe uygun olmayanlar da, sahip oldukları [siyasetle] ilişkisiz özellikleri sebebiyle seçilir.

Ancak bu kanıt, tersine çevrilerek, demokrasiyi tümden terk etmek yerine demokrasiye katılım için yurttaşların eğitilmesi gerektiği şeklinde kullanılabilir. Keza bu mümkün olmasa bile, temsili demokrasinin mevcut tüm alternatifleri arasından, halkın çıkarlarına en iyi hizmet edecek sistem olduğu düşüncesi doğruluğunu yitirmeyebilir.

DEMOKRASİ PARADOKSU

İdam cezasının barbarca olduğuna ve medeni bir devlette asla meydana gelmemesi gerektiğine inanıyorum. Sözgelimi idam cezasına ilişkin bir referandumda idam cezasının kaldırılması yönünde oy kullanır ve çoğunluk benim verdiğim kararın aksi yönünde seçimini yaparsa, bu durumda bir paradoksla karşı karşıya kalırım. Demokratik ilkelere bağlı birisi olarak, çoğunluğun kararının kabul edilmesi gerektiğine inanıyorum. İdam cezasının uygulanmasının yanlış olduğuna inanan bir birey olarak da, idam cezasına hiçbir zaman izin verilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla bu durumda, hem idam cezasının (çoğunluğun kararının sonucu olarak) olması gerektiğine hem de (kişisel inançlarım dolayısıyla) olmaması gerektiğine inanmış oluyorum. Fakat bu iki inanç birbiriyle bağdaşmıyor. Demokratik ilkelere bağlı herkesin, kendini bir azınlığın içinde bulduğunda, benzer bir paradoksla karşı karşıya kalması oldukça muhtemeldir.

Bu, demokrasi kavramının tümden altını oymaz, fakat vicdani karar ile çoğunluk kararı arasındaki çelişki ihtimaline dikkat çeker (bu konuya Sivil

İtaatsizlik Bölümünde değindim). Demokratik ilkelere bağlı herkes, bireysel inançlar ile kolektif inançlara verilen göreli ağırlık arasındaki dengeyi kurmak zorunda kalacaktır. Nitekim bu insanlar, “demokratik ilkelere bağlı olmanın" ne anlama geldiğini ayrıntılı biçimde açıklamak durumundadır.

ÖZGÜRLÜK

"Demokrasi" gibi "özgürlük" de, birçok farklı anlamda kullanılan bir sözcüktür. Siyasi bağlamda özgürlüğün iki temel anlamı vardır: negatif ve pozitif özgürlük. Bu iki tip özgürlük Isaiah Berlin'in (1909-1997) "Özgürlük Kavramı" [Two Concept of Liberty] adlı ünlü makalesinde tanımlanmış ve analiz edilmiştir.

NEGATİF ÖZGÜRLÜK

Özgürlüğün tanımlarından biri baskı ya da müdahalenin olmamasıdır. Müdahale, diğer insanların sizi belirli biçimde davranmaya zorlaması ya da belirli bir biçimde davranmanıza engel olmasıdır. Eğer hiç kimse size müdahale etmiyorsa, o halde özgürlüğün negatif anlamı bağlamında, özgürsünüz demektir.

Sözgelimi birisi sizi hapishaneye koymuş ve sizi orada tutuyorsa, bu durumda özgür değilsiniz demektir. Bu bakımdan, pasaportunuza el konulduğu için ülkeyi terk edemediğinizde ya da açık bir şekilde eşcinsel bir ilişki yaşama isteğinde olup, böyle davranmanız halinde hakkınızda kovuşturulma başlatılacak olduğunda özgür olmanızdan söz edilemez. Negatif özgürlük, engel ya da kısıtlamaya maruz kalmamaktır. Eğer hiç kimse sizi bir şey yapmaktan etkin bir biçimde alıkoymuyorsa, bu anlamda özgürsünüz demektir.

Hükümetlerin büyük bir çoğunluğu, bireylerin özgürlüğünü belirli ölçüde kısıtlar. Bu kısıtlamanın gerekçelendirmesiyse, genellikle toplumun tüm üyelerinin korunmaya ihtiyacı olduğudur. Eğer herkes yapmak isteği her şeyi yapmak konusunda tamamıyla özgür olsaydı, bu durumda en güçlü ve en acımasız olan amacına muhtemelen güçsüz olanı ezerek ulaşırdı. Bununla birlikte birçok liberal siyaset filozofu, hiç kimseye zarar vermemesi şartıyla, hükümetlerin müdahale edemeyeceği, bireye ait kutsal ve dokunulmaz bir özgürlük alanı olduğuna inanır. Örneğin John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine [On Liberty]* adlı kitabında da, bu süreçte hiç kimse zarar görmediği müddetçe, bireylerin, kendi "yaşam deneylerini" sürdürmesine devletin müdahalesi olmadan izin verilmesi gerektiği güçlü bir şekilde savunulur.

NEGATİF ÖZGÜRLÜĞÜN ELEŞTİRİSİ

ZARAR VERMEK OLARAK GÖRÜLECEK NEDİR?

Pratikte, neyin başka insanlara zarar vermek olarak görüleceğine karar vermek zor olabilir. Bu, sözgelimi başka insanların duygularına da zarar vermeyi kapsar mı? Eğer kapsarsa, bu durumda her türden "yaşam deneyi"nin birçok sayıda insanı gücendirebileceği için yasaklanması gerekir. Örneğin, aşırı namuslu bir aile, kapı komşuları olan doğacı çiftin hiçbir zaman kıyafet giymediği bilgisinden rahatsız olabilir. Ya da, yine aynı nedenle, doğacı çift birçok insanın kıyafet giydiği bilgisine sahip olmaları dolayısıyla gücenebilir. Bu durumda hem doğacı çift hem de aşırı namuslu aile, başkalarının yaşam tarzlarından zarar görmüş hissedebilir. Mill, gücenmenin veya rahatsız olmanın ciddi bir zarar olmadığına inanır, fakat rahatsız olmak ile zarar görmek arasına bir çizgi çekmek her zaman öyle kolay değildir; sözgelimi birçok insan için dinine küfredilmesi fiziksel olarak yaralanmaktan çok daha fazla zarar vericidir. Böyle düşünen insanların yanıldıklarını hangi temel üzerinden açıklayabiliriz ki?

POZİTİF ÖZGÜRLÜK

Bazı filozoflar negatif özgürlüğün, artırmak için uğraşmamız gereken bir özgürlük türü olduğu fikrine saldırırlar. Onlara göre pozitif özgürlük, çok daha önemli siyasi bir hedeftir. Pozitif özgürlük, kendi hayatınızı kontrol etmek üzere sahip olduğunuz özgürlüktür. Pozitif özgürlük bağlamında, kendi hayatınızı gerçekten kontrol edebildiğinizde özgür, fakat hiçbir bakımdan fiilen kısıtlanmamış olsanız bile aksi durum söz konusu olduğunda özgür değilsinizdir. Özgürlüğün pozitif fikrini savunanlarının pek çoğu, gerçek özgürlüğün, bireylerin ya da belki de devletlerin kendi yaşam tercihlerini yapmak suretiyle bir tür kendini-gerçekleştirmesinde yattığına inanır.

Örneğin birisi alkolikse ve sahip olduğu muhakeme yeteneğine aykırı davranıyorsa, bu insanın tüm parasını çılgınlar gibi içki âlemlerinde harcaması özgürlük olarak değerlendirilebilir mi? Bu, özellikle alkolik kimsenin ayık olduğu zamanlarda yaptıklarından pişman olması sebebiyle sezgisel olarak pek de makul görünmez. Bizler daha ziyade alkolik kimsenin içki tarafından kontrol edildiğini ve dürtülerinin kölesi olduğunu düşünme eğilimindeyizdir. Pozitif özgürlüğe göre alkolik insan her ne kadar sınırlamalara maruz kalmasa da gerçek anlamda özgür değildir.

Nitekim negatif özgürlüğü savunan biri için bile, alkolik birisi eylemlerinden tam anlamıyla sorumlu tutulamayacağı için, tıpkı çocuklara yapıldığı gibi eylemlerine müdahale edilmesi gerektiğini düşünür. Gelgelelim birisi hayatıyla ilgili hiç durmadan aptalca kararlar alıp, tüm yeteneklerini boşa harcıyorsa, bu durumda Mill'in ilkelerine göre, onu ikna etmeye yükümlü hissederiz, fakat onu daha iyi bir yaşama zorlamaya hiçbir zaman hakkımız yoktur. Böylesi bir davranış, tıpkı kontrolcü bir ebeveyn gibi davranarak, özgürce kendi kararlarını verebilecek ve hatalar yapabilecek yaşa gelmiş birisine gerekçelendirilemez babalık yapmanın bir biçimidir. Mill için, bir başkasına zarar vermediği ya da kendi başına eyleyecek zihinsel kapasiteye sahip olmadığı müddetçe, diğer yetişkinlerin yaşamlarına müdahale etmek onların "kendi iyilikleri" için kabul edilemezdir. Bu türden bir zorlama onların negatif özgürlüğünü sınırlamak anlamına gelir. Pozitif bir özgürlük ilkesini savunanlar, negatif özgürlüğü sınırlanmış böylesi bir insanın kendi potansiyelini gerçekleştirinceye ve aksi tutumlarının üstesinden gelinceye kadar gerçek anlamda özgür olmadığını iddia edebilir. Bu görüşten gerçek anlamda özgürlüğe erişmek için zorlamadan yana olan görüşe kaymamak için ince bir çizgi vardır.

Isaiah Berlin, pozitif özgürlük kavrayışının her türden adaletsiz zorlamaya serbestlik sağlayacak şekilde kullanılabileceğine dikkat çeker: Devlet yetkilileri, özgürlüğünüzü artırmak konusunda yardımcı oldukları temelinde, sizleri belirli biçimlerde hareket etmeye zorlamalarını gerekçelendirebilir. Şüphesiz Isaiah Berlin'in burada söylemeye çalıştığı şey, pozitif özgürlük kavramının tarihte sıklıkla suiistimal edildiğidir. Bu bakımdan pozitif özgürlük kavrayışının kendisinde bir yanlışlık yoktur; ancak tarihin bize gösterdiği gibi bu kavrayış yanlış kullanıldığında tehlikeli bir silaha dönüşebilir.

KONUŞMA ÖZGÜRLÜĞÜ

Totaliter bir rejim kendini, özgür ifadenin yokluğunda belli eder. Batılı toplumların pek çoğu, yurttaşlarının her türden görüşlerini ifade etme ve toplumsal tartışmalara herhangi bir yasaklama korkusu olmadan, katkıda bulanabilme özgürlüğüne sahip olmalarından gurur duyar. Fakat bu bağlamda kendini ifade etme özgürlüğü yine de tam anlamıyla özgür olmak değildir. Bu bakımdan, ister pornografiye ister karalamaya isterse de dine küfür etmeye karşı yasalar olsun, cezalandırılmadan yayımlayabileceğiniz ya da konuşabileceğiniz şeyler konusunda her zaman yasal sınırlamalar vardır.

Mill, konuşma özgürlüğünün birçok bağlamda hoş karşılanması için, ciddi

bir argüman ortaya atar. Konuşma özgürlüğünün sınırları, ifade edilen görüşün diğer insanları yalnızca rahatsız ettiği yerde değil, daha ziyade onlara zarar vermeye sebep olduğu yerde çizilmelidir. Eğer konuşma özgürlüğünü kötüye kullanıyor ve şiddeti teşvik ediyorsanız, bu durumda yasaklanmalısınız. Bu bakımdan Mill, başkalarına zarar verme riskini taşıdığınız noktaya kadar görüşlerinizi ifade etme özgürlüğüne sahip olmanız gerektiğini düşünür: İnsanları rahatsız etmek ya da gücendirmek bu bağlamda kabul edilebilirdir. Mill, özgürlüğü yasaktan ve sansürden korumak için bir dizi argüman kullanır. Burada bu argümanların yalnızca ikisine değineceğim.

İlkin Mill her yasak koyucunun yanılmazlığı varsayması gerektiğini düşünür. Bu, yasak koyucunun hiç kimsenin asla yanılmayacağını varsayması ya da kabul etmesi demektir. Fakat böylesi bir varsayım, hepimiz hata yaptığımız için yasak koyucu için oldukça saçmadır. Mill, yasak koymanın temel motivasyonunun, yasaklanan fikrin yanlışlığı inancı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla bu görüşe göre yasak koyucu, birtakım doğru ve potansiyel olarak önemli fikirlerin birçok kişi tarafından duyulmasına engel olma riskini beraberinde taşır.

İkinci olarak Mill, görüşlerin düzenli olarak birbirleriyle karşı karşıya gelmediği durumda, onların yalnızca ölü dogmalara dönüştüğünü düşünür. İfade edilen görüş yanlış olsa dahi, onun ortodoks görüşe karşı bir argüman oluşturduğu olgusu, bu görüşü savunanların inançlarını savunmaya ve açıklamaya itecektir. Bunun sonucunda, yalnızca bize doğru oldukları söylendiği için değil, daha ziyade onun lehine argümanları anladığımız için inançlara sahip oluruz. Sözgelimi, şimdiye kadar hayvanların çevrelerine gösterdikleri uyumun en iyi açıklaması olan Darwinci evrim kuramına inananlar, evrimi reddeden yaratılışçıların görüşlerinin yanlış olduğuna inanabilirler. Mill'in görüşüne göre, evrimcilerin kendi görüşlerine yaratılışçılar tarafından yöneltilen eleştirileri hoş karşılaması gerekir, zira bu eleştiriler onları evrimin en iyi açıklama olduğuna ilişkin nedenler bulmaya itecek ve bunu yaşayan bir inanç olarak korumalarına yardımcı olacaktır. Doğru ile yanlış arasındaki çatışmadan, doğru olan, eylemi daha büyük bir güçle etkileyecek şekilde zaferle ayrılacaktır. Ve bununla birlikte, inançlarımızın karşı görüşlerle mücadele süreci, her ne kadar karşı görüşlerin gücü onun destekçilerinin inancı kadar güçlü olmasa da, birçoğu doğruluğun bir öğesini içerdiği için, inançlarımızı daha iyi olacak şekilde yenilemek konusunda bizleri zorlayabilir.

MİLL'İN KONUŞMA ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİNİN ELEŞTİRİSİ

HER ZAMAN DOĞRUYA İLİŞKİN BİR MESELE OLMAMASI

Mill'in odak noktası, görüşleri yasaklamanın ya da sansürlemenin doğru veya yanlış olabileceği üzerinedir. Mill eserlerini on dokuzuncu yüzyılda kaleme almaktaydı. Gelgelelim yirmi birinci yüzyılda sansür için kullanılan argüman genellikle, yayınlanması yasaklanmış materyalin yanlış olduğu değil, daha ziyade tehlikeli olduğudur. Sözgelimi bir kimse kolayca ulaşılabilir kimyasallardan nasıl ölümcül bir bomba yapılacağına dair bir bilgiyi internet üzerinde paylaşırsa, bu durumda böylesi bir bilginin yasaklanmasının nedeni onun yanlış olması değil, daha ziyade bunun doğru ve tehlikeli olması olacaktır.

Mill böylesi itirazlara karşı, kendi konuşma özgürlüğü savunusunun, diğer insanların ifade edilen görüş sebebiyle zarar görme riski olduğu bir durumda sansüre izin verdiğine işaret ederek yanıt verebilir.

KONUŞMA ÖZGÜRLÜĞÜ HAKKI MI?

Mill'in konuşma özgürlüğüne ilişkin argümanları, sansürün *sonuçlarına* bakar. Buradaki tehlike ise, sonuççu bir kimsenin sansürlemenin açıkça fayda getirdiği durumlarda, sansürün meşru olduğunu kabul etmek durumunda olmasıdır. Diğer bir deyişle Mill'in argümanları bireylere konuşma özgürlüğü hakkı gibi bir şey sağlamaz. Onların göstermek iddiasında oldukları şey, ifade edilmiş görüş yanlış bile olsa, konuşma özgürlüğünün hoş karşılanmasıyla birlikte topluma oldukça yararlı sonuçlar sağlayacağıdır.

Argümanın daha güçlü bir yanı, hepimizin bir hakka, eş deyişle konuşma özgürlüğü gibi bir insan hakkına sahip olduğunu söylemesi olacaktır. Buna göre, devletlerin bir yurttaşın insanlığını tanıması, o yurttaşın dile getirmek istediği görüş her ne olursa olsun, bu görüşü ifade etmesine olanak tanır. Böylelikle, kişiyi susturmak, onun temel insan hakkını reddetmek anlamına gelecektir. Gelgelelim böylesi bir düşüncede de ciddi bir zorluk bulunur, ki o da insan haklarının nereden geldiğinin açık olmamasıdır. Dolayısıyla konuşma özgürlüğünün temel bir insan hakkı olduğu savunusunun birtakım temellen dilmelere ihtiyacı vardır. 1948 İnsan Haklan Evrensel Beyannamesinin 19. Maddesinde ifade özgürlüğünün belirtildiği doğrudur. Fakat bu, hakkın hangi temelde yükseldiği gibi felsefi bir soruya yanıt oluşturmaz.

ÖZGÜRLÜĞÜ ORTADAN KALDIRMAK: CEZA

Cezanın bir biçimi olarak özgürlüğün ortadan kaldırılmasının gerekçelendirmesi ne olabilir? Diğer bir deyişle, insanların kısıtlanması ve negatif özgürlüklerinin ellerinden alınması için ne gibi nedenler ortaya konabilir? Bir önceki bölümde de gördüğümüz üzere pozitif özgürlük fikri, bireylere bazı durumlarda müdahale etmeyi gerekçelendirmek için kullanılabilir: Bu insanlar gerçek özgürlüğe, ancak kendilerinin kendilerine karşı korunmasıyla ulaşabilirler.

Filozoflar, bireylerin devlet nezdinde cezalandırılmasını dört temel başlık altında gerekçelendirmeye çalışmışlardır: kısas olarak, caydırıcı olması bakımından, toplumu korumak açısından ve cezalandırılan kişinin ıslah edilmesi için. Bunlardan ilki genellikle deontolojik bir konumdan yola çıkarak, diğer üçüyse sonuççu temellerde savunulur.

KISAS OLARAK CEZA

Kısasçılık, en yalın haliyle, söz konusu bireyler ya da toplum için yararlı sonuçları olup olmadığına bakmaksızın, yasaları bilerek ve isteyerek çiğneyenlerin aldıkları cezayı hak ettikleri görüşüdür. Yasaları bilerek ve isteyerek çiğneyenler, acı çekmeyi hak ederler. Şüphesiz, yasayı çiğnemelerinin bütün sorumluluğunu üstlenemeyecek insanlar da vardır ve bu insanlar daha hafif cezayı hak ederler; bununla birlikte akıl sağlığı ciddi anlamda bozuk olan insanların söz konusu olduğu ayrıcalıklı durumlarda da, bu kişiler tedavi görme hakkına sahiptir. Ancak kısasçı kurama göre ceza, genellikle, yasadışı davranışa uygun karşılık olarak gerekçelendirilir. Bununla birlikte, cezanın ağırlığı işlenen suçun ağırlığının tam karşılığı olmalıdır. (*Lex talionis*[8] olarak da bilinen) en yalın biçimiyle "kısasa kısas" düşüncesi, işlenen suça tam olarak orantılı bir karşılık verilmesi gerektiğini söyler. Sözgelimi şantaj gibi birtakım suçlara karşılık olarak uygulanması gereken cezanın miktarını belirlemek zordur: Hakimden şantaj yapan kişiye altı ay şantaj cezası vermesini beklemek pek de akıl kârı değildir. Aynı durum, altın bir kol saati çalan yoksulluktan mustarip bir hırsızın işlediği suça tam karşılık olabilecek cezanın ne olacağını belirlemek konusundaki zorluk için de geçerlidir. Bu, yalnızca kısasa kısas ilkesinin beraberinde getirdiği sorunlardan biridir; kısasçılığın daha sofistike biçimlerinde cezanın işlenen suçun tam karşılığı olması gerekmez.

KISASÇILIĞIN ELEŞTİRİSİ

AŞAĞI DUYGULARA HİTAP ETMESİ

Kısasçılık gücünün çoğunu intikam duygusundan alır. Öç almak, zarara uğramış olmaya karşı verilebilecek çok temel insani bir tepkidir. Kısasçılık karşıtları bu duygunun ne kadar yaygın bir duygu olduğunu kabul etmekle birlikte, devlet nezdinde cezanın "kısasa kısas" ilkesinden daha sağlam bir ilke üzerinde kurulması gerektiğini düşünür. Ancak cezanın karma bir gerekçelendirmesini savunanlar, genellikle bu ilkeye kuramlarının bir öğesi olarak yer verirler.

ETKİLERİ GÖZ ARDI ETMESİ

Kısasçılığa yöneltilen temel eleştiri, bu uygulamanın, cezanın suçluda ya da toplumda yaratacağı etkilere neredeyse hiç dikkat etmemesidir. Cezanın caydırıcılığı, suçlunun ıslahı ve toplumun korunması gibi sorular burada göz ardı edilir. Kısasçı bir kimseye göre suçlular, bunun, onlar üzerinde yararlı bir etkisi olsun ya da olmasın, cezalandırılmayı hak ederler. Sonuççular buna, hiçbir eylemin, yararlı sonuçları olmadığı müddetçe ahlaken doğru olmadığı temelinde itiraz ederken, deontologlar buna bir eylemin ahlaken gerekçelendirmesi halinde, sonuçları ne olursa olsun doğru olduğu karşılığını verebilirler.

CAYDIRICILIK

Cezanın genel bir gerekçelendirmesi, onun, hem cezalandırılan bireylerin hem de yasayı çiğnemeleri halinde bunun cezai yaptırımı olacağının farkında olanların, yasayı çiğnemek konusunda cesaretini kırmasıdır. Bu argümana göre, hapse atılmanızın mümkün olduğunu bilmeniz halinde, bir soyguncu olarak kariyer edinmeniz, bununla ceza almadan kurtulabileceğinizi düşündüğünüz bir duruma göre çok daha az muhtemel olacaktır. Bu, cezayla ıslah olmayacakların bile cezalandırılmasını gerekçelendirir: Burada, cezanın işlenen suçun bir sonucu olarak görülmesi, bireyin değişimine ilişkin endişelerden çok daha önemlidir. Bu türden bir gerekçelendirme yalnızca cezanın sonuçlarına odaklanır. Özgürlüğünü kaybeden insanların çektiği acılar topluma sağlanan yararlar karşısında hafif kalır.

CAYDIRICILIĞIN ELEŞTİRİSİ

MASUM İNSANLARIN CEZALANDIRILMASI

Caydırıcı ceza kuramına yöneltilen ciddi eleştirilerden biri, en azından onun en yalın hali söz konusu olduğunda, herhangi bir suç işlememiş ya da bizatihi o suçu işlememiş masum birisini cezalandırmanın gerekçelendirilmesi olarak kullanılabilmesidir. Bazı durumlarda çoğu kimselerce belirli bir suçu işlediğine inanılan bir günah keçisini cezalandırmak, ki özellikle de kamuoyu cezaya kurban gidenin masum olduğu gerçeğinin farkında değilse, aynı suçu işlemeyi düşünen kişi üzerinde oldukça caydırıcı bir etkiye sahip olacaktır. Bu tür durumlarda öyle görünmektedir ki masum bir insanı cezalandırmayı gerekçelendiririz; bu da caydırıcılık kuramının pek de cazip olmayan bir sonucudur. Akla yatkın her caydırıcı ceza kuramı böylesi bir itirazla karşı karşıya gelecektir.

İŞE YARAMAMASI

Caydırıcı olarak cezayı eleştirenlerin bir kısmı, onun açıkça işe yaramadığını iddia ederler. İdam cezası gibi aşırı cezalar seri katilleri caydırmazken; kefalet ve kısa süreli tutukluluk gibi daha hafif cezalar da hırsızları caydırmaya yetmez.

Bu tür bir eleştiri gözlem verilerini esas alır. Ceza türü ile suç oranı arşındaki ilişkiyi çözümlemek, verilerin yorumlanmasını çarpıtabilecek birçok etmen olduğu için oldukça zordur. Bununla birlikte, cezanın çok az caydırıcı etkisi olduğu ya da hiçbir etkisi olmadığı kesin olarak gösterilebilirse, bu, cezanın söz konusu gerekçelendirmesine yıkıcı bir darbe vuracaktır.

TOPLUMUN KORUNMASI

Cezanın bir başka gerekçelendirmesi de, onun bahsi geçen yararlı sonuçlardan birinin, eş deyişle, yasaları çiğneme eğiliminde olan insanlardan toplumun korunması gerekliliğinin altını çizer. Eğer bir kimse haneye tecavüz ederse, bu kimse pekâlâ başka hanelere de tecavüz edebilir. Dolayısıyla devlet böylesi kimseleri aynı eylemi tekrarlamalarını engellemek gerekçesiyle hapse atabilir. Bu gerekçelendirme çoğunlukla tecavüz ya da cinayet gibi ağır suçların söz konusu olduğu durumlarda kullanılır.

TOPLUMUN KORUNMASI DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

YALNIZCA BAZI SUÇLARLA İLİŞKİLİ OLMASI

Tecavüz gibi bazı tür suçlar, aynı kişi tarafından tekrar tekrar işlenebilir. Böylesi durumlarda suçlunun özgürlüğünün kısıtlanması söz konusu suçun tekrar işlenmesi şansını en aza indirecektir. Gelgelelim diğer suçlar genellikle bir defaya mahsustur. Sözgelimi kocasına hayatı boyunca hınç duyan bir kadın en sonunda kocasının içeceğine zehir karıştırma cesareti gösterebilir. Bu kadın başka hiç kimseye tehdit oluşturmayabilir. Kadın ciddi bir suç işlemekle birlikte, onun bunu tekrarlaması neredeyse hiç mümkün değildir. Bu durumda, böylesi bir kadın için toplumun korunması, onun cezalandırılmasına yönelik bir gerekçelendirme sağlamaz. Ancak pratikte, aynı suçu tekrarlamayacak suçluları tespit etmek hiç de kolay değildir.

İŞE YARAMAMASI

Cezanın bu gerekçelendirmesine yöneltilen bir başka eleştiri de, suçluları hapse atmanın, onlar hapishanede birbirlerine cezadan yakayı kurtarma yollarını öğrettikleri için, toplumu yalnızca kısa vadede koruduğu ve uzun vadede fiilen daha tehlikeli bir toplumla sonuçlandığıdır. Dolayısıyla, her ciddi suç ömür boyu hapisle cezalandırılmadığı müddetçe, hapse atmanın toplumu koruması pek de beklenemez.

Bu da yine gözleme dayalı bir argümandır. Eğer bu argümanın iddia ettikleri doğruysa, bu durumda toplumun korunması ile suçluların alışkanlarının yeniden düzenlenmesi için birtakım girişimlerin birleştirilmesinin sağlam zeminleri vardır.

ISLAH ETMEK

Cezanın bir başka gerekçelendirmesi, cezanın yasayı çiğneyenlerin ıslah etmeye yönelik gücü olduğudur. Bu, cezanın suç işleyenlerin karakterlerini değiştirmesine yardım ettiği ve böylelikle serbest bırakıldıklarında artık suç işlemeyecekleri anlamına gelir. Bu görüşe göre, özgürlüğün kısıtlanması ya da elden alınması suçluları tedavi etmenin bir biçimi olarak işlev görür.

ISLAH ETME DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

YALNIZCA BAZI SUÇLULARLA İLİŞKİLİ OLMASI

Bazı suçluların ıslah edilmeye ihtiyacı yoktur. Bir defaya mahsus olmak suretiyle suç işleyenlerin, yasaları tekrar çiğneme ihtimalleri pek olmadığından bu türden bir gerekçelendirmeyle cezalandırılmaması gerekir. Bununla birlikte bazı suçluların ıslah edilmesi açıkça mümkün değildir: bu insanların da, kişiliklerinin değişmesinin olası olmadığını varsayarsak, cezalandırılmasının hiçbir anlamı yoktur. Bu, kendi içinde kurama yönelik bir eleştiri olmayıp, kuramdan çıkarılacak olanlara daha detaylı bir bakıştır. Bununla birlikte birçok insan da, bu çıkarımları kabul edilemez bulacaktır.

İŞE YARAMAMASI

Var olan cezalar suçluları ıslah etmek konusunda çok az işe yarar. Gelgelelim bütün ceza türleri bu bakımdan başarısız olmakla lanetlenmiş değildir. Böylesi bir empirik argüman, ıslah etmek amaçlı ceza fikrini, yalnızca ıslah etmek türünden girişimlerin asla başarılı olamayacağı gösterildiği zaman ortadan kaldırabilir. Yine de, cezanın yalnızca ıslah edici yönlerine odaklanan çok az gerekçelendirme vardır. En makul gerekçelendirmeler ıslah etmeyi, caydırma ve toplumun korunmasıyla birlikte, cezanın gerekçelendirmesinin bir öğesi olarak ele alır. Böylesi melez gerekçelendirmeler, genellikle sonuççu ahlak ilkelerine dayanır.

SİVİL İTAATSİZLİK

Buraya kadar incelememizin konusu, yasayı çiğneyenlerin cezalandırılmasının gerekçelendirmelerine bakmak oldu. Suçluların cezalandırılması için ayak basılan zeminler hep ahlaki zeminlerdi. Fakat bir yasayı çiğnemenin ahlaken kabul edilmesi de mümkün olabilir mi? Bu bölümde, yasayı çiğnemenin ahlaki temeller üzerinde gerekçelendirilen özel bir türünü ele alacağım: sivil itaatsizlik.

Bazı insanlar yasa çiğnemenin hiçbir zaman gerekçelendirilemeyeceğini düşünür: Eğer yasadan hoşnut değilseniz, onu değiştirmek için kampanya düzenlemek, mektup yazmak vb yasal alternatiflere başvurmanız gerekir. Gelgelelim bu tür yasal itirazların tamamıyla işe yaramaz olduğu birçok durum söz konusudur. Böylesi şartlarda sivil itaatsizlik olarak bilinen yasayı çiğneme

geleneği vardır. Sivil itaatsizlik, insanlar kendilerinden yasalara veya adaletsiz buldukları hükümet politikalarına itaat etmeleri istendiğini gördüklerinde meydana gelir.

Sivil itaatsizlik yasa ve hükümet politikasında önemli değişikliklerin olmasına yol açmıştır. Buna verilebilecek meşhur bir örnek İngiltere'deki kadınların oy kullanma hakkını savunan harekettir. Keza bu hareket, kadınlar için oy kullanma hakkını elde etme amacını, eylemcilerin kendilerini tren raylarına zincirlemesini de içeren bir sivil itaatsizlik kampanyasıyla kamusallaştırmayı başarmıştır. Sınırlı bir özgürleştirmeye, kısmen Birinci Dünya Savaşının toplumsal etkisinin de bir sonucu olarak, sonunda otuz yaş ve üstü kadınlara oy kullanma hakkı verilmesiyle, 1918'de ulaşıldı. Yine de, kadınlara oy kullanma hakkının tanınması gerektiğini savunan bu hareket, kadınların sözümona demokratik seçimlere katılmalarını yasaklayan adaletsiz yasanın değiştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Hem Mahatma Gandhi hem de Martin Luther King Jr. sivil itaatsizliğin ateşli savunucuları olmuşlardır. Gandhi, Hindistan'ın bağımsızlığını, en nihayetinde İngiliz Hükümdarlığının geri çekilmesiyle sonuçlanmasına sebep olan şiddet içermeyen yasadışı eylemlerle temin etmede çok büyük bir etkiye sahipti. Martin Luther King Jr.'ın ırksal önyargılara aynı yöntemlerle meydan okuması da, Amerikan'ın güney eyaletlerindeki siyahilerin temel insan haklarını kazanmalarına yardım etmiştir.

Sivil itaatsizliğe verilebilecek bir başka örnek, Vietnam Savaşı esnasında bazı Amerikalıların askere çağırılmalarına rağmen, savaşmayı reddetmesidir. Bazıları bunu, insan öldürmenin her türünün ahlaken yanlış olduğuna inandıkları ve dolayısıyla yasayı çiğnemeyi savaşmaya ve muhtemelen başka insanları öldürmeye yeğ tuttukları için yaptılar. Bütün savaşlara itiraz etmeyen diğerleriyse, Vietnam'daki savaşın ortada hiçbir iyi sebep yokken sivilleri büyük bir tehlike altına sokan, adaletsiz bir savaş olduğu duygusuna kapılmışlardı. Vietnam'da süregelen savaşa karşı tepkilerin büyümesi en nihayetinde Amerika Birleşik Devletlerinin geri çekilmesine yol açtı.

Sivil itaatsizlik geleneği, adaletsiz yasalara ya da hükümet politikalarına dikkat, çekmek üzere tasarlanan, yasayı şiddet içermeyen ve kamusal alanda çiğneme geleneğidir. Sivil itaatsizlik geleneği içinde hareket edenler, salt kişisel çıkarları için yasaları çiğnemezler; onlar bunu, adaletsiz bir yasaya veya ahlaken itiraz edilebilir hükümet politikalarına dikkat çekmek ve amaç edindikleri davalarının görünürlüğünü artırmak için yaparlar. Sivil itaatsizliğin, genellikle alenen ve kamusal alanda, tercihen gazetecilerin, fotoğrafçıların ve de

televizyoncuların mevcudiyetinde gerçekleşmesinin sebebi budur. Örneğin Vietnam Savaşı sırasında silah altına alma belgesini yırtıp atan, savaşmaktan ve ölmekten korktuğu için de ordudan saklanan bir Amerikan askeri, sivil itaatsizlik eylemi sergilemiş olmaz. Onun eylemi yalnızca kendini-koruma eylemidir. O, aynı eylemi kişisel güvenliğinin tehlikede olmasından korktuğu için değil, fakat bunu ahlaki temellerde gerçekleştirmesine rağmen gizlice yapıyor ve amacına aleniyet ve de kamusallık kazandırmıyorsa, eylemi yine sivil itaatsizlik eylemi olmak için yeterli olmayacaktır. Buna karşın, televizyon kameraları tarafından görüntülenirken, Amerika'nın Vietnam'a müdahalesini neden ahlak dışı bulduğuna dair düşüncelerini beyan eden ve ardından silah altına alma belgesini kamuya açık bir yerde yakan bir Amerikan askeri sivil itaatsizlik eylemi içinde olacaktır.

Sivil itaatsizliğin temel hedefi en nihayetinde yasanın yönetiminin temellerini tümüyle yıkmak değil, belirli yasaları ya da hükümet politikalarını değiştirmektir. Sivil itaatsizlik geleneğinde hareket edenler, genellikle şiddetin her türünden uzak dururlar. Bunu da yalnızca misillemeyi ve dolayısıyla çatışmayı teşvik etmek suretiyle amaçlarının mahiyetine zeval geleceği için değil, esasen yasayı çiğneme gerekçeleri, ahlaki temellerde yükseldiği için yaparlar. Nitekim ahlaki ilkelerin çoğu, başka insanlara zarar vermeye yalnızca sözgelimi nefsi müdafaa gibi özel durumlarda izin verir.

Teröristler ya da özgürlük savaşçıları (bunlardan hangisini kullanacağınız onların amaçlarına ne kadar yakınlık gösterdiğinize bağlıdır) siyasi sonuçlara erişmek için şiddet eylemlerine başvururlar. Bu gruplar da tıpkı sivil itaatsizlik eylemine dahil olanlar gibi, mevcut devlet ilişkilerinin, kişisel çıkarları için değil, fakat çoğunluğun yararına olacağını düşündükleri için değişmesini isterler. Ayrıldıkları noktaysa, bu değişimi getirmek için kullanmaya hazır oldukları yöntemlerdir.

SİVİL İTAATSİZLİĞİN ELEŞTİRİSİ

DEMOKRATİK OLMAMASI

Sivil itaatsizliğin bir tür demokrasi içinde meydana geldiği kabul edilse de, onun kendisi demokrasi dışı görünebilir. Demokratik yollarla seçilen temsilcilerin çoğu, belirli bir yasanın yürürlüğe girmesi ya da hükümet politikasının pratiğe dökülmesi için oy kullanıyorsa, o zaman buna karşı eylem düzenleyip yasayı

çiğnemek, özellikle de sivil itaatsizlik eylemi düzenleyenler bir azınlığı oluşturuyorsa, demokrasinin ruhuna aykırı görünmektedir. Şüphesiz, herkesin nahoş bulabileceği hükümet politikalarının olduğu gerçeği, demokratik bir devlette yaşamak için ödenmesi gereken küçük bir bedeldir. Eğer bir azınlığın düzenlediği sivil itaatsizlik eylemi etkili olursa, bu durumda o, birkaç kişiye çoğunluğun görüşlerini devirecek ve tersyüz edecek gücü verir gibi görünür. Bu da, onun son derece demokrasi dışı bir eylem olduğu izlenimini verir. Ancak sivil itaatsizlik eylemi etkisizse, o zaman da bu eylemi gerçekleştirmenin pek bir anlamı yoktur. Dolayısıyla bu görüşe göre, sivil itaatsizlik ya demokrasi dışı bir eylem ya da gereksiz bir eylemdir.

Buna karşın, sivil itaatsizlik eylemlerinin ahlaken kabul edilemez olan hükümet kararlarına ya da uygulamalarına dikkat çekme amacında olduklarının farkına varmak önemlidir. Sözgelimi, 1960'lar Amerika'sındaki İnsan Hakları hareketi, yasal zemini bulunan ırk ayrımcılığına karşı geniş çapta eylemler düzenleyerek, siyahi Amerikalılara uygulanan adil olmayan davranışları bütün dünyaya duyurmayı başarmıştır. Sivil itaatsizlik bu şekilde anlaşıldığında o, yasanın veya mevcut politikanın demokrasi dışı yollarla değil, daha ziyade çoğunluğun ya da onların temsilcilerinin belirli bir meseleye ilişkin tutundukları tavrı yeniden gözden geçirmelerine yol açma tekniğidir.

YASASIZLIĞA DOĞRU GİDEN KAYGAN BİR ZEMİN OLMASI

Sivil itaatsizliği yöneltilen bir başka itiraz, yasayı çiğnemeye teşvik ediyor olmasıdır ki, bu da uzun vadede, hükümetin gücünü ve yasayla yönetimi yıkmak suretiyle sivil itaatsizliğin beraberinde getireceği olası tüm yararlara daha ağır basan tehlikeler doğurur. Yasaya saygının altı, ahlaki temellerde bile olsa, bir kez oyulduğu zaman bunu genel bir yasasızlığın takip etme tehlikesi vardır.

Bu bir kaygan zemin argümanıdır, eş deyişle belirli bir kararı almaya yönelik bir adım attığınızda, sürecin geri dönülemez ve durdurulamaz şekilde ilerleyeceğini ve de çok açık bir biçimde cezbedici olmayan sonuçlar doğuracağını söyleyen argümandır. Tıpkı kaygan bir yokuşta adım attıktan sonra en aşağıya inene kadar durmanızın nerede imkânsız olması gibi, bazılarına göre, küçük çapta yasa çiğnemeyi mazur görür ya da kabul ederseniz, bu durumda o, hiç kimsenin yasaya saygı duymayacağı noktaya kadar ilerleyecektir. Gelgelelim bu türden bir argüman, nihai sonucu, kaçınılmaz olmadığı halde, kaçınılmaz gibi gösterebilir. Sivil itaatsizlik eylemlerinin yasaya

olan saygıyı ortadan kaldıracağı iddiasına inanmak için hiçbir neden yoktur; kaygan zemin metaforunu kullanmaya devam edecek olursak, belli bir noktada topuklarımızla yeri kazıp kendimize "İşte burası, daha ilerisi yok" diyememiz için hiçbir neden yoktur. Gerçekten de, bazı sivil itaatsizlik savunucuları, yasayla yönetimin altını kazımak bir yana, onların yaptıklarının yasaya derin bir saygı ihtiva ettiğini iddia ederler. Eğer bir kimse, adaletsiz olduğuna inandığı yasaya dikkat çekmek uğruna devlet nezdinde cezalandırılmaya hazırsa bu, onun, yasaların adaletli olması ve adaletli yasalara da saygı duyulması gerektiğine inanan bir tutum takındığı anlamına gelir. Bu da, bir yasayı kişisel çıkarlar için çiğnemekten oldukça farklıdır.

SONUÇ

Bu bölümde siyaset felsefesine ilişkin bir dizi merkezi meseleyi ele aldım. Bu meseleleri vurgulayacak temel soru, bireylerin devletle olan ilişkisi ve özellikle de devletin bireyler üzerinde kurduğu otoritenin kaynağı sorusudur. Ek Kaynaklar Bölümündeki okumalardan bu meselelere ilişkin daha detaylı bilgi edinebilirsiniz.

Bundan sonra gelen iki bölüm, çevremizdeki dünyaya ilişkin bilgimiz ve onu kavrayışımıza, duyularımız yoluyla neyi bilebileceğimiz sorusuna özel bir ilgi göstererek, odaklanmaktadır.

EK KAYNAKLAR

Siyaset felsefesi tarihiyle ilgilenenler için Quentin Skinner, Richard Tuck, William Thomas ve Peter Singer'ın ortak çalışması olan *Great Political Thinkers* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1992) adlı kitap Machiavelli, Hobbes, Mill ve Marx'ın çalışmalarına iyi bir giriş sunar. Derek Matravers ve Jonathan Pike'la ortak çalışmam olan *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill* (Londra: Routledge ve Open University, 2001) söz konusu filozofların en önemli çalışmalarına pratik bir rehber mahiyetindedir.

Jonathan Wolff'un *Political Philosophy: An Introduction* (2. Baskı, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1996) adlı kitabı da felsefenin bu alanına ilişkin geniş kapsamlı bir giriş kitabıdır.

Peter Singer'ın *Practical Ethics* (3. Baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2011) *[Pratik Etik,* çev: Nedim Çatlı, İthaki Yay., 2015] adlı kitabı, eşitlik ve istihdam edilmede eşitlik gibi tartışmaları da içeren 2. Bölümün

devamı olarak önerdiğim bir kitaptır. Peter Singer bu kitabında, hayvanlar için eşitlik konusunu da ele alır. Janet Radcliffe Richards'ın *The Sceptical Feminist* (2. Baskı, Londra: Penguin, 1994) adlı kitabı, kadınlarla ilgili ahlaki ve siyasi sorulara ilişkin, istihdam edilmede pozitif ayrımcılık meselesini de ele alarak, açık ve keskin bir felsefi analiz sunar.

Ross Harrison'ın *Democracy* (Londra: Routledge, 1993) adlı kitabı siyaset felsefesinin merkezi kavramlarına anlaşılır bir giriş kitabıdır. Harrison'ın bu kitabı, demokrasi tarihinin eleştirel bir incelemesini demokrasi kavramının günümüzdeki anlamının felsefi analiziyle birlikte verir.

Editörlüğünü David Miller'ın üstlendiği *Liberty* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, Oxford Readings in Politics and Government, 1991) adlı kitap, Isaiah Berlin'in "Two Concepts of Liberty" adlı makalesinin bir özetini de içerir. John Stuart Mill'in *On Liberty* (Londra: Penguin Classics, 1982) *[Özgürlük Üzerine,* çev: Tuncay Türk, Oda Yayınları, 2008] adlı kitabı liberalizmin klasik ifadesi niteliğindedir. Hem Berlin hem de Mill'in görüşlerini *Freedom: An Introduction with Readings* (Londra: Routledge ve Open University, 2000) adlı kitabımda tartışıyorum. Bununla birlikte konuşma özgürlüğü meselesini *Free Speech: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2009) adlı kitabımda ele alıyorum.

Editörlüğünü Hugo Adam Bedau'nun üstlendiği *Civil Disobedience in Focus* (Londra: Routledge, 1991) adlı kitap Martin Luther King Jr.'ın "Letter from Birmingham City Jail" adlı makalesi de dahil olmak üzere, konuyla ilgili makalelerin oldukça ilgi çekici bir seçkisidir.

Siyaset felsefesine daha detaylı ve daha ileri seviyede bir bakış atmak isteyenler için Will Kymlicka'nın *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2. Baskı, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2002) *[Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş,* çev: Ebru Kılıç, Bilgi Ün. Yay., 2004] adlı kitabı günümüz siyaset felsefesinde geçen ana eğilimlerin bir eleştirisini sunar. Bununla birlikte bu kitabın bazı bölümlerini kavramak oldukça zordur.

5

GÖRÜNÜŞ VE GERÇEKLİK

Dış dünyaya ilişkin temel bilgimiz sahip olduğumuz beş duyudan gelir: görme, duyma, dokunma, koklama ve tat alma. Birçoğumuz için görme duyusu kilit bir rol oynar. Dışarıda duran dünyanın neye benzediğini bilirim, zira onu görebilmekteyimdir. Görmekte olduğumun gerçekten orada olup olmadığından emin olamazsam eğer, genellikle ona uzanıp, dokunur ve bundan emin olurum. Görebildiğim, gerekirse dokunduğum ve hatta tadına baktığım için çorbamda bir sinek olduğunu bilirim. Fakat gördüğümü düşündüğüm ile fiilen önümde duran arasındaki ilişki nedir? Orada duran veya benim dışımda olanın ne olduğundan emin olabilir miyim? Rüya görüyor olabilir miyim? Nesneler hiç kimse onları gözlemediğinde de var olmaya devam ederler mi? Dış dünyanın doğrudan deneyimine sahip olabilir miyim? Bu soruların tümü, etrafımızı saran şeylerin bilgisini nasıl elde ettiğimize ilişkin sorulardır ve aynı zamanda felsefenin, bilgi kuramı ya da epistemoloji olarak bilinen dalma aittirler.

Bu bölümde, algı kuramları üzerine odaklanarak, bir dizi epistemolojik soruyu inceleyeceğiz.

SAĞDUYU REALİZMİ

Sağduyu realizmi, çoğunlukla, felsefeyle uğraşmamış insanların benimsediği bir görüştür. Bu görüşe göre, beş duyumuz aracılığıyla doğrudan bilgisine sahip olabileceğimiz, -evler, ağaçlar, arabalar, süs balıkları, çay kaşıkları, futbol topları, insan bedenleri, felsefe kitapları vb- fiziksel nesnelerden oluşan bir dünya vardır. Bu fiziksel nesneler, bizler onları algılasak da algılamasak da var olmaya devam ederler. Dahası, bu nesneler az ya da çok bizlere göründükleri gibidirler: Süs balıkları gerçekten turuncu ve futbol topları da gerçekten

yuvarlaktır. Bunun gerçekliği algılayan duyu organlarımızın -gözlerimizin, kulaklarımızın, dilimizin, derimizin ve burnumuzun- güvenilir olmasında yatar. Bu duyu organları bizlere, fiilen orada olanın gerçekçi bir resmini verirler.

Gelgelelim, bütün bir yaşamı sağduyu realizminin duyu algısına ilişkin varsayımlarını kabul ederek geçirmek mümkün olsa da, böylesi bir yaşam hiç de tatmin edici olmayacaktır. Sağduyu realizmi, duyuların güvenilirliğine ilişkin şüpheci argümanlar karşısında sağlam bir şekilde durmayı başaramaz. Burada, algıya ilişkin daha sofistike dört kuramı -temsilci realizm, idealizm, fenomenalizm ve nedensel realizm- incelemeden önce, sağduyu realizminin altını kazır gibi görünen bir dizi şüpheci argümanı ele alacağım.

DUYU VERİLERİ ÜZERİNE ŞÜPHECİLİK

Şüphecilik, hiçbir şeyi asla kesin olarak bilemeyeceğimizi, dünyaya ilişkin en temel inançlarımızdan bile her zaman kuşku duyabileceğimiz birtakım zeminler olduğunu söyleyen görüştür. Felsefede şüpheci argümanlar, dünyaya ilişkin bilgi edinmeye yönelik geleneksel yaklaşımlarımızın güvenilmez olduğunu ve gerçekten var olanın bilgisini bize temin etmediğini göstermeye çalışır. Sonraki bölümlerde şüpheci argümanlar, René Descartes'ın *Meditasyonlar*'inin ilkinde geçen argümanlara dayanmaktadır.

YANILSAMA ARGÜMANI

Yanılsama Argümanı, duyuların güvenilirliğini sorgulayan ve dolayısıyla sağduyu realizmini boşa çıkarmakla tehdit eden şüpheci bir argümandır. Duyularımıza genellikle güveniriz, fakat onların bizleri yanılttığı zamanlar da vardır. Sözgelimi, birçoğumuz, uzakta duran birinin arkadaşımız olduğunu sanıp, aslında tamamıyla yabancı birine el salladığımızı fark ettiğimiz, o utanç verici anı yaşamışızdır. Bununla birlikte, düzgün bir sopa, bir kısmı suya batırıldığında, eğri görünebilir; çok tatlı bir şeyin ardından bir elmayı ısırdığınızda elmanın tadı size ekşi gelebilir, belirli bir açıdan bakıldığında yuvarlak madeni bir para oval görünebilir; sıcak hava yolun hareket ediyor gibi görünmesine sebep olabilir, bir elbise loş ışıkta kızıl, güneş ışığında ise kırmızı görünebilir ya da Ay gökyüzüne yaklaştıkça daha geniş gözükebilir. Bu ve buna benzer duyusal yanılsamalar, duyuların her zaman güvenilir olmadığını gösterir: Öyle ki, dış dünya, gerçekte pek de göründüğü gibi değildir.

Yanılsama Argümanı, duyularımız zaman zaman bizleri yanılttığı için, belirli

bir durumda duyularımızın o an bizi yanıltmadığından asla emin olamayacağımızı söyler. Bu argüman şüpheci bir argümandır; zira o, duyuların bize dünyanın bilgisini verdiği kanısına kapılmış gündelik inancımıza -sağduyu realizmine- meydan okur.

YANILSAMA ARGÜMANININ ELEŞTİRİSİ

KESİNLİK DERECELERİ

Her ne kadar nesneleri uzaktan ya da alışılmadık koşullarda gördüğümde yanılabilsem de, şüphesiz, makul bir kuşkuya sahip olamayacağım birtakım gözlemlerim de vardır. Örneğin, masamda oturup bu bölümü yazıyor olduğumdan, elimde bir kalem tuttuğumdan ve önümde bir balya kâğıdın durduğundan ciddi anlamda kuşku duyamam. Aynı şekilde, bu kitabı kaleme alırken İngiltere yerine sözgelimi Japonya'da olduğum kuşkusuna da kapılamam. Bazı tartışmaya yer bırakmayan bilme durumları vardır ve bilme kavramımızın temeli bunlarda yatar. Bizler başka inançlardan, ancak bu türden bilgilerin mevcudiyetini esas alarak kuşku duyabiliriz: Tartışmaya yer bırakmayan bilme durumlarının yokluğunda, bilme kavramının kendisine sahip olmayacağımız gibi, tartışmalı inançlarla karşılaştıracağımız hiçbir şeyimiz olmaz.

Buna karşın bir şüpheci, kesin bilginin örnekleri gibi görünen şeyler hakkında da pekâlâ yanılabileceğimi söyleyecektir: Rüyalarda, aslında yatağımda uzanmış yatarken, uyanık olduğumu ve bu kitabı yazdığımı görebilirim. Dolayısıyla, yazarken rüyada ya da uyanık olduğumu nasıl ayırt edebilirim? Ya da Tokyo'da bir yerde uyurken rüyamda İngiltere'de uyanmadığımı nasıl söyleyebilirim? Açıkçası bundan daha garip rüyalar da gördüm. Rüya görme deneyimini kesin olarak uyanık olma deneyiminden ayırabilecek herhangi bir şey var mıdır?

RÜYA GÖRÜYOR OLABİLİR MİYİM?

HER ZAMAN RÜYA GÖRÜYOR OLAMAM

Bütün yaşamımın bir rüyadan ibaret olduğunu söylemek pek de bir anlam ifade etmez. Keza hep rüya görüyor olmam durumunda, rüya kavramının kendisine

sahip olmam mümkün olmazdı: U-yanık olmak kavramına sahip olmayacağım için, rüya görmenin bizatihi karşısında duran hiçbir şeyim de olmazdı. Bizim için sahtesi yapılmış bir banknot düşüncesi, ancak sahteleriyle karşılaştıracak gerçek banknotlar var olduğunda anlamlı olabilir, aynı şekilde bir rüya düşüncesi de, yalnızca kendisiyle karşılaştırabileceğimiz uyanık bir hayat söz konusu olduğunda anlamlı olabilir.

Bunların tümü doğru olmakla birlikte, şüphecilerin savunduğu düşünceyi ortadan kaldırmaz. Zira şüpheciler, her zaman rüya gördüğümüzü değil, daha ziyade belirli bir anda gerçekten rüya görüp görmediğimizin ayırdına varamayacağımızı iddia eder.

RÜYALAR FARKLIDIR

Rüya görüyor olabileceğim fikrine yöneltilen bir başka itiraz da, şu anda bu satırları yazıyor olmamı rüya deneyimi olarak tecrübe etmem ile uyanık olarak tecrübe etmem arasında oldukça büyük bir farklılık olduğu ve rüya görüp görmediğimizi, deneyimin niteliğine bakarak söyleyebileceğimiz itirazıdır. Rüyalar, uyanık olarak tecrübe edilmesi mümkün olmayan birçok olayı kendinde barındırır; bununla birlikte onlar, uyanıkken tecrübe ettiğim deneyimler kadar canlı değildir. Rüyalar; bulanık, tutarsız, kurgusal ve tuhaf olabilirler. Bununla birlikte, şüpheci argümanlar bütünüyle rüyaları uyanık halden ayırt etme yeteneğine bağlıdır: Aksi takdirde, aslında uyurken, rüyamda uyanık olduğumu görmüş olabileceğimi nasıl bilebilirdim? Bu anı, yalnızca gerçekten uyanık olduğumda tecrübe ettiğim deneyimi, rüyamda uyanık olduğumu tecrübe ettiğim deneyimden ayırt etmenin bir yoluna sahipsem eğer anlamlıdır.

Bu yanıtın gücü, büyük ölçüde bireyin rüya deneyimine bağlıdır. Bazı insanların rüyaları şaşırtıcı derecede uyanık hallerinden farklı olabilir. Gelgelelim birçok insan, gündelik deneyimlerinden ayırt edemedikleri birtakım rüyalar görmüştür ve bazılarının ise, uyanık olduklarında tecrübe ettikleri deneyim, özellikle alkol ya da uyuşturucunun etkisi altında olduklarında, fazlasıyla rüya benzeri bir nitelik kazanmıştır. Nitekim, uyanık olduğunu zannetme -rüya gören kimse, rüyasında uyandığını, yataktan kalktığını, giyindiğini ve kahvaltı ettiğini vb görebilir- deneyimi görece yaygındır. Bununla birlikte, rüya gören kişi, bu tür durumlarda, genellikle kendisine uyanık halde olup olmadığı sorusunu yöneltmez. "Şu an rüya mı görüyorum?" sorusu rüya gören kimse uyanıncaya kadar bununla ilişkisiz bir sorudur.

"RÜYA MI GÖRÜYORUM?" DİYE SORAMAM

En azından bir filozof, Norman Malcolm (1911-1990), rüya kavramının kendisinin, rüya esnasında "Rüya mı görüyorum?" sorusunu sormayı mantıksal olarak imkânsız kıldığını iddia etmiştir. Soru sormak, soru soran kişinin bilincinin yerinde olmasını gerektirir. Gelgelelim Malcolm'a göre, rüya gördüğümde, uykuda olduğum için tanım gereği bilincim yerinde değildir. Uykuda değilsem, rüya görüyor olamam. Bununla birlikte "Rüya mı görüyorum?" sorusunu sorabiliyorsam, uyuyor ve dolayısıyla rüya da görüyor olamam. Bu soruyu kendime yönelttiğime ilişkin bir rüya görüyor olabilirim, fakat bu da gerçek anlamda bu soruyu sormakla eş anlama gelmez.

Ancak rüya görmeye ilişkin araştırmalar bize, birçok insanın uyku esnasında farklı bilinç düzeylerinde olduğunu gösterir. Bununla birlikte bazı insanlar, berrak rüyalar olarak bilinen rüyalar görürler. Berrak bir rüya, rüya görenin rüya gördüğünün farkında olup rüya görmeye devam ettiği rüyadır. Bu türden rüyaların varoluşu, aynı anda hem rüya görüyor hem de bilinçli durumda olmanın mümkün olmayacağını söyleyen düşünceyi çürütür. Malcolm'un yaptığı hata, "rüya görmek" sözcüğünü alışılmış anlamının dışına çıkararak yeniden tanımlamaktı. Bir rüyanın zorunlu olarak bilinçli olmayan bir hal olduğunu söylemek oldukça yalın bir görüştür.

HALÜSİNASYON

Rüya görmüyor olsam dahi, halüsinasyon görüyor olabilirim. Birisi kahveme zihin-uyarıcı bir hap atmış ve gerçekten orada olmayan şeyleri görmeme sebep olmuş olabilir. Belki de, gerçekten elimde bir kalem tutmuyor veya güneşli bir günde gerçekten penceremin önünde oturmuyorumdur. Kahvemin içine hiç kimse halüsinojen bir madde (LSD) atmadıysa, belki de alkolizmin pençesine düştüğüm için halüsinasyon görmeye başlamışımdır. Gelgelelim bu olası bir durum gibi görünse de, tüm yaşamımı rahatça bu şekilde sürdürmem neredeyse imkânsızdır. Eğer oturmakta olduğum sandalye hayal gücümün bir ürünüyse, bu durumda o nasıl olur da benim ağırlığımı taşır? Buna verilebilecek yanıtlardan biri, daha en başta oturduğuma dair bir yanılsama içinde olduğumdur: Aslında taş bir zemin üzerinde uzanırken, halüsinasyona sebep olan bir uyuşturucu aldığım ya da koca bir Absent şişesini bitirdiğim için, kendimi rahat bir koltuğa oturmak üzereyken düşünebilirim.

KAVANOZ İÇİNDEKİ BEYİN Mİ?

Dış dünyaya ve benim onunla olan ilişkime dair bu türden şüpheciliğin en uç versiyonu, benim hiçbir şekilde bir bedene sahip olmadığımı hayal etmektir. Kimyasallarla dolu bir kavanozun içinde yüzen bir beyinden başka bir şey değilim. Kötü kalpli bir bilim insanı beynimi, duyusal deneyimlere sahip olduğum yanılsamasına düşecek şekilde, bağlamıştır. Bir başka deyişle bilim insanı bir tür deneyim makinesi yaratmıştır. Kendi düşüncelerime sahip olduğum müddetçe, ayağa kalkıp bir gazete almak için büfeye kadar yürüyebilirim. Ancak tüm bunlar, gerçekte, bilim insanının beynimdeki belirli sinirleri uyarması ve dolayısıyla bende bu eylemleri gerçekleştirdiğim yanılsamasını yaratmasıdır. Beş duyum aracılığıyla geldiğini düşündüğüm deneyimlerimin tümü, aslında kötü kalpli bilim insanının bedene sahip olmayan beynimi uyarmasının bir sonucudur. Bilim insanı, söz konusu bu deneyim makinesiyle gerçek hayatta sahip olabileceğim duyusal deneyimleri yaratabilir. Beynimdeki sinirlerin karmaşık bir şekilde uyarılması suretiyle, bilim insanı, bende televizyon izlediğim, maraton koştuğum, kitap yazdığım, makarna yediğim ya da buna benzer yanılsamalar yaratabilir. Bunu gerçekleştirmek, göründüğü kadar zor bir durum olmayabilir: Bilim insanları şimdiden "sanal gerçeklik" makineleri olarak bilinen bilgisayar simülasyonları üzerinde çalışmalar yapmaktadır.

Kötü kalpli bilim insanı hikâyesi, filozofların düşünce deneyi dedikleri şeye bir örnektir. Düşünce deneyleri, kavramlarımızın ve gündelik kabullerimizin belirli özelliklerini daha açık hale getirmek için kurulan hayali durumlardır. Bir düşünce deneyinde, tıpkı bilimsel bir deneyde olduğu gibi, filozoflar karmaşık detayları bir kenara bırakarak ve süreci kontrol ederek soruşturmaya tutulan kavramlar hakkında keşifler yaparlar. Düşünce deneyinin bu örneğiyse genellikle deneyimimizin nedenleri olarak gösterdiğimiz kabulleri gözler önüne sermek için tasarlanmıştır. Acaba deneyimimde, bu düşünce deneyinin gerçekliğin doğru bir resmini vermediğini, benim sadece bilim insanının laboratuvarının köşesinde duran bir kavanoz içindeki beyin olmadığımı gösterebilecek herhangi bir şey var mıdır?

HAFIZA VE MANTIK

Benim tam olarak kavanozdaki bir beyin olduğum fikri, şüpheciliğin uç bir biçimi gibi görünmekle beraber, kuşku duyulması gereken pek çok kabul daha

pekâlâ vardır. Şimdiye kadar ele aldığımız argümanların tümü hafızanın az ya da çok güvenilir olduğunu varsayar. Geçmişte kalan duyularımızın hatıralarının güvenilmez olduğunu söylediğimiz zaman, Dunların yalnızca hayal gücünün ya da istemlerimizin ürünleri olmadığını, gerçekten de birer anı olduğunu kabul ederiz. Bununla birlikte birtakım sözcükleri kullanan her argüman, bizim kullanılan sözcüklerin anlamlarını doğru hatırladığımızı varsayar. Oysa hafıza, duyularımızın şahitliği gibi, kötü bir şöhrete sahiptir ve güvenilmezdir. Tıpkı tüm deneyimlerimin, kötü kalpli bir bilim insanı tarafından uyarılan kavanoz içindeki bir beyinle bağdaşabilmesi gibi, Bertrand Russell'ın (1872-1970) da işaret ettiği üzere, hafıza da, içindeki herkesin eksiksiz "anılar" a ve tamamıyla gerçek-dışı geçmişlere sahip olduğu beş dakika önce varoluşa gelmiş bir dünya görüşüyle bağdaşır.

Gelgelelim, hafızanın güvenilirliğini ciddi anlamda sorgulamaya başlarsak, bu durumda kurabileceğimiz tüm iletişim biçimlerini imkânsız hale getirmiş oluruz: Sözcüklerin anlamlarına ilişkin anılarımızın genelde güvenilir olduğunu varsayamıyorsak, o zaman şüpheciliği tartışma olanağımız bile ortadan kalkar. Dahası, kötü kalpli bilim insanının bir kavanozdaki beyni manipüle ettiği düşünce deneyinin, sözcüklerin anlamlarının kendi seçtiği anlamlara geldiğine bizi inandırmak, bu bilim insanın büyük ihtimalle gücü dahilinde olacağı için, hafızanın güvenilirliğine ilişkin bir şüphecilik örneği sunduğu savunulabilir.

Şüphecilerin, pek de kuşku duymadıkları ikinci türden bir varsayım da mantığın güvenilirliğidir. Eğer şüpheciler, mantığın da gerçekten güvenilir olup olmadığını sorguluyor olsaydı, bu durumda savundukları konum temelsiz kalırdı.

Nitekim şüpheciler, mantığı esas alan argümanlar kullanırlar: Amaçları kendileriyle çelişmemektir. Gelgelelim onlar, kuşku duyulmayacak hiçbir şeyin olmadığını ispatlayan mantıksal argümanlar kullanırlarsa, o zaman bu, kullandıkları mantıksal argümanlardan da kuşku duyulabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla şüpheciler, birtakım argümanlar kullandıklarında, tutarlı olmaları gerekirse, kesinlikten yoksun olduğunu söyleyecekleri bir şeye, yani mantığa fazlasıyla bel bağlar görünürler.

Ancak bu itirazlar, Yanılsama Argümanına yanıt oluşturmaz, daha ziyade şüpheciliğin sınırları olduğunu ve bazı varsayımları aşırı şüphecilerin bile kabul etmesi gerektiğini söyler.

DÜŞÜNÜYORUM ÖYLEYSE VARIM

Eğer her şeyden kuşku duyabilirsem, emin olabileceğim hiçbir şey yok mudur? Bu soruya verilen en bilindik ve en önemli yanıt Descartes tarafından verilmiştir. Descartes'a göre tüm deneyimlerim birisi ya da beni sürekli aldatmakta olan bir şeyin -Descartes kötü kalpli bir bilim insanı yerine kötü bir şeytan fikrini kullanır- ürünleri olsa bile, kandırılma olgusunun bizatihi kendisi bana kesin olan bir şeyi gösterir. Bu bana, var olmasaydım beni aldatanın aldatacak hiçbir şeyi olmayacağı için, var olduğumu gösterir. Bu argüman, "Düşünüyorum, öyleyse varım" anlamına gelen Latincedeki "Cogito ergo sum"dan yola çıkarak genellikle Cogito Argümanı olarak bilinir.

COGİTO ELEŞTİRİSİ

Bazı insanlar Cogito Argümanını ikna edici bulurlar. Gelgelelim bu argümanın ortaya koyduğu çıkarımlar oldukça sınırlıdır. Düşünüyor olduğum olgusunun var olduğumun ispatı olarak kabul etsem bile bu, düşünen bir şey olmam dışında, ne olduğuma ilişkin hiçbir şey söylemez.

Aslında, A. J. Ayer de dahil olmak üzere bazı filozoflar, bu çıkarımın bile çok ileri gittiğini öne sürerler. Onlara göre Descartes, "Düşünüyorum" ifadesini kullanarak hata eder: Descartes şüpheci yaklaşımında tutarlı olsaydı, "Düşünüyorum" yerine "Düşünceler vardır" derdi. O, düşüncelerin olmasının koşulu olarak, düşünen birinin olması gerektiği varsayımında bulunur. Gelgelelim bu da kuşkuya açıktır. Belki de düşünceler, düşünenlerden bağımsız olarak var olabilirler. Ya da dilimizin yapısı, bizi, düşüncelerin var olabilmesi için düşünen birine ihtiyaç olduğuna inanmaya sürüklüyor olabilir. "Düşünüyorum"daki "Ben", tıpkı "Yağmur yağıyor" ifadesinde olduğu gibi hiçbir şeye gönderimde bulunması gerekmez.

TEMSİLCİ REALİZM

Sağduyu realizminin konumunu tartışmaya başladığımız noktadan bu yana epeyce yol katettik. Duyulara ve rüya görüyor olup olamayacağım sorusuna ilişkin, şüpheci argümanları incelerken, bu türden felsefi kuşkunun kapsamını ve sınırlarını gördük. Bu süreçte sağduyu realizminin sınırlarının ne olduğunu keşfettik. Bununla birlikte Yanılsama Argümanı, duyuların bize dış dünyanın doğasına ilişkin, neredeyse her seferinde, doğru bilgi verdiği varsayımının makul olmadığını gösterdi. Duyularımızın bizleri kolaylıkla yanıltabileceği gerçeği, nesnelerin gerçekten bizlere göründüğü gibi olduğunu savunan görüşe

duyulan güveni azaltmak için yeterli olmalıdır.

Temsilci realizm, sağduyu realizminin yeniden uyarlanmış bir versiyonudur. O; tüm algının, dış dünyanın içkin temsillerinin farkındalığının bir sonucu olduğunu iddia ettiği için *temsilci* olarak adlandırılır. Buna göre, bir martıyı görmem, sağduyu realizminin savunduğu gibi duyularım aracılığıyla dolaysız bir şekilde gerçekleşmez. Kuşla doğrudan doğruya duyusal herhangi bir bağlantım yoktur. Daha ziyade, martının zihinsel bir temsiliyle, eş deyişle onun içsel bir resmiyle karşı karşıyayımdır. Görsel deneyimim, her ne kadar bu deneyime sebep olan martının kendisi olsa da, doğrudan doğruya martıya ilişkin değildir; daha ziyade duyularımın martı için ürettiği temsilin deneyimidir.

Temsilci realizm, Yanılsama Argümanın yönelttiği eleştirilere bir cevap oluşturur. Renk örneğini ele alalım. Bir elbise, farklı ışık altında kırmızıdan siyaha kadar oldukça farklı renklerde görünebilir. Elbisenin yapılmış olduğu kumaşın ipliklerini daha yakından inceleyecek olursak, muhtemelen onların birçok rengin karışımı olduğunu görürüz. Onun nasıl algılandığı, aynı zamanda onu algılayana ya da gözlemleyene de bağlıdır: Renk körü olan birisi, onu pekâlâ benim gördüğümden daha farklı görebilir. Bütün bu gözlemlerin ışığında, elbisenin gerçekten kırmızı olduğunu söylemek pek bir anlam ifade etmez: Onun kırmızılığı, algılayanın kendisinden bağımsız değildir. Temsilci realizm bu türden olguları açıklayabilmek için birincil ve ikincil nitelikler dedikleri kavramları ortaya atarlar.

BİRİNCİL VE İKİNCİL NİTELİKLER

John Locke (1632-1704) da birincil ve ikincil nitelikler kavramını kullanır. Birincil nitelikler, nesnenin, algılandığı koşullardan ve algılanıp algılanmamasından bağımsız olarak, sahip olduğu nitelikleridir. Birincil nitelikler, büyüklük, şekil ve hareket gibi nitelikleri içerir. Tüm nesneler ne kadar küçük olurlarsa olsunlar bu niteliklere sahiptir ve Locke'a göre bu niteliklere ilişkin zihinsel temsillerimiz nesnenin kendisindeki niteliklere oldukça benzerdir. Nitekim bilim, özellikle fiziksel nesnelerin birincil nitelikleriyle ilgilenir. Nesnenin birincil nitelikleri dolayısıyla belirlenen yapısı, onun ikincil niteliklerini deneyimlemeyi olanaklı kılar.

İkincil nitelikler arasında, renk, koku, ve tat sayılabilir. Bu nitelikler, gerçekte algıladığımız nesnelerin nitelikleriymiş gibi görünebilir, dolayısıyla kırmızılık bir şekilde kırmızı elbiseye ait bir nitelikmiş gibi durur. Oysa kırmızılık aslında, normal koşullar altındaki normal bir gözlemleyende kırmızı

bir imge üretme gücüdür. Kırmızılık, kırmızı bir elbisenin, şeklinin ona ait bir nitelik olması gibi, bir parçası değildir. İkincil niteliklere ilişkin fikirler, nesnenin kendisiyle örtüşmez; fakat onlar daha ziyade sahip olduğumuz duyusal sistemin kısmen de olsa ürünüdürler. Temsilci realistlere göre, kırmızı bir elbise gördüğümüzde, imgenin kendisine asıl yol açan kırmızı elbiseyle bir şekilde örtüşen zihinsel bir imgeye sahip oluruz. Kırmızı elbisenin imgedeki kırmızılığı (elbisenin ikincil niteliği), elbisenin kendisinin gerçek nitelikleriyle benzemez; gelgelelim elbisenin imgedeki şekli (birincil niteliği) elbisenin kendisindeki niteliklere çoğunlukla benzer.

TEMSİLCİ REALİZMİN ELEŞTİRİSİ

KAFANIN İÇİNDEKİ ALGILAYAN

Temsilci realizme yöneltilen eleştirilerden biri, onun algıyı anlama sorununu bir adım geriye götürüyor görünmesidir. Temsilci realizme göre, bir şeyi algıladığımız zaman bunu bir tür zihinsel temsil aracılığıyla yaparız. Dolayısıyla bana doğru gelen birini görmek, bunu konu edinen bir filmi izlemeye benzer. Fakat eğer durum böyleyse, o zaman film izlerken ekranda beliren görüntüleri yorumlamak ne anlama gelir? Bu, kafamın içinde oturan küçük bir insanın olup biteni yorumlamasına benzer. Ve muhtemelen bu küçük insanın kafasında da daha küçük bir insan, onun yorumladığı şeyi yorumlar ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Gelgelelim kafamın içinde sonsuz sayıda küçük yorumcunun, Latincedeki adıyla *homunculi*'lerin olması pek muhtemel değildir.

GERÇEK DÜNYA BİLİNEMEZDİR

Temsilci realizme yöneltilen en büyük eleştiri, onun gerçek dünyayı bilinemez ya da daha ziyade yalnızca dolaylı yoldan bilinebilir kılmasıdır. Deneyimleyebileceğimiz şeylerin tamamı dış dünyaya ilişkin zihinsel temsillerimizden ibarettir, ve bu temsilleri dünyanın kendisiyle mukayese edebilmemizin herhangi bir yolu yoktur. Öyle ki, sanki her birimiz asla dışarı çıkmaya iznimizin olmadığı özel bir sinemada, kapana kısılmışızdır. Ekranda çeşitli filmler görürüz ve bu filmlerin gerçek dünyayı olduğu gibi -ya da en azından temsil edildiklerini gördüğümüz nesnelerin birincil nitelikleri yoluyla- gösterdiğini varsayarız. Fakat kapana kısıldığımız sinemadan dışarı çıkıp

varsayımımıza bakamayacağımız için, filmlerde gösterilen dünya ile gerçek dünya arasında ne kadar benzerlik olduğundan asla emin olamayız.

Bu, temsilci realizme özgü bir sorundur; zira bu kuram, nesnelerin birincil niteliklerinin bizim zihnimizdeki temsillerinin, dış dünyadaki nesnenin kendisinde bulunan gerçek niteliklere benzer olduğunu söyler. Fakat bunun doğruluğunu sınayacak herhangi bir yola ve yönteme sahip değilsek eğer, ona inanmak için de hiçbir sebebimiz yoktur. Buna göre, madeni bir paranın zihnimdeki temsili yuvarlaksa, bu temsilin madeni paranın gerçek şekliyle uyuşup uyuşmadığını kontrol etmemin hiçbir yolu yoktur. Ben, duyularım aracılığıyla edindiğim verilerle sınırlanmışımdır ve bu veriler de, zihinsel temsillerimle iş gördüğü için, madeni paranın kendisine ait gerçek özelliklere ilişkin dolaysız bilgiye sahip olmam hiçbir zaman mümkün değildir.

İDEALİZM

İdealizm, temsilci realizm için söz konusu olan birtakım güçlüklerin bertaraf edildiği bir kuramdır. İdealizm de tıpkı temsilci realizm gibi duyusal girdileri, dünyaya ilişkin deneyimimizin temel malzemesi olarak kabul eder. Dolayısıyla o da, tüm deneyimimizin dünyanın değil, zihinsel temsillerimizin deneyimi olduğu fikrini esas alır. Bununla birlikte idealizm, temsilci realizmden bir adım öteye gider. Ona göre, dış dünyanın var olduğunu söylemek, -temsilci realizme yöneltilen eleştirilerde de gördüğümüz üzere- dış dünya bilinemez olduğu için, hiçbir gerekçelendirmeye sahip değildir.

Bu düşünce, kulağa oldukça saçma gelir. Nasıl olurda birisi kalkıp, dış dünyaya ilişkin konuşmak konusunda yanıldığımızı ciddi ciddi savunabilir? Zira mevcut tüm kanıtlar, bunun aksini göstermektedir. Bir idealist buna karşı, fiziksel nesnelerin -St. Paul Katedralinin, masamın, diğer insanların vb şeylerin- yalnızca algılandıkları zaman var oldukları yanıtını verecektir. Deneyimimizin ötesinde gerçek bir dünya olduğu fikrini ifade etmemize hiç gerek yoktur: Bilebileceklerimiz deneyimlerimizden ibarettir. Bununla birlikte, "Gitar-benzeri görsel bir deneyimi tecrübe ediyorum" demek yerine "Gitarımı görüyorum" demek daha uygun olsa da, bir idealist ikinci ifadenin birincinin bir tür kısaltması olduğunu söyleyecektir. "Gitarım" sözcüğü, algılarımdan bağımsız var olan fiziksel nesnelere değil de, duyu deneyimlerinin tekrar eden örüntüsüne gönderimde bulunmanın kısa bir yoludur. Hepimiz kendimize ait sinemalarda film izlemek üzere kapatılmışızdır, fakat sinemanın dışında da gerçek bir dünya yoktur. Dahası sinemayı terk edemeyiz, çünkü dışarıda hiçbir

şey yoktur. Dolayısıyla filmler bizlerin yegâne gerçekliğidir. Ekrana hiç kimse bakmadığı zaman, projektörün ışığı söner, fakat film projektör aracılığıyla oynamaya devam eder. Ekrana her baktığımda, projektörün ışığı yeniden yanar ve film kaldığı yerden aynı şekilde devam eder.

İdealist için bundan çıkarılacak sonuçlardan biri, nesnelerin yalnızca algılandıkları müddetçe var olduklarıdır. Bir nesne, bana ait sinemanın ekranında yansıtılmadığı zaman, artık var olmaz. idealistlerin en meşhuru Piskopos George Berkeley (1685-1753) "*esse est percipi*", yani "var olmak algılanmaktır" der. Buna göre, - o anda başka hiç kimsenin bu şeyleri algılamıyor olması şartıyla- bir odayı terk ettiğimde oda var olmayı sürdürmez ama gözlerimi kapattığımda dünya kaybolur ya da gözümü kırptığım her an, orada olan her neyse, artık orada olmaz.

İDEALİZMİN ELEŞTİRİSİ

HALÜSİNASYONLAR VE RÜYALAR

İlk bakışta bu algı kuramı, halüsinasyonlar ve rüyalarla başa çıkmak konusunda güçlük yaşayabilir gibi görünür. Deneyimlerimizin tümü, yalnızca fikirlerimizden ibaretse, bu durumda gerçeklik ile hayali birbirinden nasıl ayırt edebiliriz?

Gelgelelim bir idealist buna açıklama getirebilir. İdealiste göre gerçek fiziksel nesneler, duyusal bilginin tekrar eden örüntüsüdür. Gitarım, bir duyusal bilgi örüntüsünün, öngörülebilir şekilde tekrar etmesinden başka bir şey değildir. Benim görsel gitar deneyimlerim, dokunarak edindiğim gitar deneyimlerimle örtüşür: Gitarımın duvarda asılı olduğunu görürüm ve daha sonra ona gider dokunurum. Gitar deneyimlerim, düzenli bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Eğer bir gitar halüsinasyonu görüyor olsaydım, o zaman deneyimlerim arasında bu türden bir ilişki bulunmazdı: Belki, gitarımı çalmaya gittiğimde, dokunarak elde etmem beklenen deneyimlere sahip olmam. Belki de görsel gitar deneyimlerim, tamamıyla öngörülmedik şekillerde gelişir: Gitarım gözümün önünde maddileştikten sonra, dağılıp yok olabilir.

Buna benzer olarak bir idealist, rüyalar ile uyanık olma hali arasındaki farkı duyu deneyimlerinin birbirleriyle kurdukları farklı bağlantıları gözeterek, ayırt edebileceğimizi söyler. Diğer bir deyişle, deneyimimizin bir halüsinasyon mu, yoksa bir rüya mı ya da bir gerçek yaşam deneyimi mi olup olmadığını ortaya

koyan yalnızca deneyimin dolayımsız doğası değil, aynı zamanda onun diğer deneyimlerle olan ilişkisi, eş deyişle deneyimin genel bağlamıdır.

SOLİPSİZME YOL AÇMASI

İdealist algı kuramına yöneltilen önemli eleştirilerden biri de, onun solipsizme (tek-benciliğe), yani var olan tek şeyin benim zihnim olduğunu ve geriye kalan her şeyinse benim yaratımım olduğunu söyleyen görüşe yol açıyor görünmesidir. Eğer deneyimleyebileceğim şeyler yalnızca bana ait düşünceler ya da fikirlerse, bu, fiziksel nesnelerin var olmadığı görüşünü beraberinde getirmekle beraber, başka insanların var olmadığını söylemek anlamına gelir (*bkz*. 7. Bölüm, "Diğer Zihinler" alt başlığı). Başka insanların varoluşuna ilişkin sahip olduğum kanıtlar, fiziksel nesneler için, yani duyusal bilginin tekrar eden örüntüleri için sahip olduğum kanıtlar kadardır. Fakat bu durumda, gerçek fiziksel nesnelerin deneyimime sebep olduğu fikrini dışarıda bıraktığımız için, belki de hiçbir şey, zihnimdeki bir fikir olmak dışında var olmaz. Ya da belki, tüm dünya ve içindeki her şey zihnimin bir yaratısıdır. Belki de benim dışımda hiç kimse yoktur. Sinema örneğini ele alarak konuşursak, belki de bana ait olan sinemam ve içindeki film seçkisi var olan yegâne şeydir. Başka sinemalar olmadığı gibi, sinemamın dışında da hiçbir şey yoktur.

Bir kuramın solipsizme yol açıyor olması, neden ona yöneltilecek bir eleştiri olsun ki? Bu soruya verilebilecek yanıtlardan biri, solipsizmin savunulabilir bir felsefi konumdan ziyade, zihinsel bir hastalığa ya da megalomanlığın bir biçimine daha yakın olmasıdır. Belki de daha ikna edici bir cevap, Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik [Being and Nothingness]* adlı kitabında bulunabilir; buna göre, akla gelebilecek neredeyse tüm eylemlerimiz, benden başka zihinlerin de var olduğunu varsayacak tarzda şekillenir. Diğer bir deyişle solipsizm bizlerin, istediğimiz takdirde kolaylıkla kabul edebileceği bir düşünce türü değildir: Başka insanların var olduğunu kabul etmeye o kadar alışmışızdır ki, tutarlı bir solipsist gibi davranmak pek de anlaşılır değildir. Utanç ve mahcubiyet gibi sosyal duyguları ele alın. Örneğin, birini kapı deliğinden dikizlemek gibi, yaparken görülmemeyi tercih ettiğim bir eylem esnasında yakalandığımda, muhtemelen bundan utanç duyarım. Gelgelelim bir solipsist olsaydım, utanç duymak benim için anlamsız olurdu. Bununla birlikte utanç kavramının kendisi de, boş ve anlamsız bir sözcükten ibaret olurdu. Zira bir solipsist olarak, var olan tek zihin olduğuma ve beni yargılayabilecek hiç kimsenin olmadığına inanırdım. Benzer şekilde mahcubiyet duymak da bir solipsist için saçmadır.

Çünkü kendimden mahcup hissedebileceğim hiç kimse yoktur. Deneyimlerimizin ötesinde bir dünyanın var olduğu inancına bağlılığımızın derecesi, solipsizme yol açan felsefi bir konumun makul oluşunu ortadan kaldırmak için yeterlidir.

EN BASİT AÇIKLAMA

İdealizmi başka temellerde de eleştirmek mümkündür. Her ne kadar idealizmin, ulaşabileceğimiz yegâne şeyin kendi duyu deneyimlerimiz olduğu düşüncesiyle uzlaşsak da, söz konusu bu deneyimlere neyin sebep olduğunu ve neden böylesi düzenli bir örüntüye sahip olduklarını yine de bilmek isteyebiliriz. Neden duyu deneyimlerimiz, gündelik dilde "fiziksel nesneler" dediğimiz şeylere kolaylıkla karşılık gelebilir? Buna verilebilecek en doğrudan ve en açık yanıt, fiziksel nesnelerin dış dünyada gerçekten var olduğu ve onların, kendilerine ilişkin duyu deneyimlerimizin önkoşulu olduğudur. Samuel Johnson'ın (1709-1784), Georges Berkeley'in idealizmine yanıt oluşturmak için, büyük bir taşı tekmeledikten sonra "işte, onu böyle çürütürüm" demesi tam da bu anlama gelmektedir.

Berkeley, duyu deneyimlerimize fiziksel nesnelerin değil, Tanrı'nın yol açtığını iddia eder. Tanrı bizlere, düzenlenmiş duyu deneyimi vermiştir. Tanrı, tüm nesneleri her an algılar, bu sebeple insanlar tarafından algılanmasa dahi, dünya var olmaya devam eder. Ancak, 1. Bölümde de gördüğümüz üzere, Tanrı'nın varoluşuna kesin gözüyle bakılamaz. Birçok insan için, deneyimlerimize sebep olanın ne olduğuna dair bir açıklama olarak gerçek fiziksel nesnelerin varoluşu, çok daha rahatlıkla kabul edilebilir bir varsayım olacaktır.

İdealist, bir şeyin var olması için onun algılanması gerektiğine inanır. Bunun inanç olmasının bir sebebi, aksinin söz konusu olduğu durumu sınamanın ya da kontrol etmenin mantıksal olarak imkânsız olmasıdır: Hiç kimse, onu algılayan birisi olmadığında gitarımın var olmayı bıraktığı gözleminde bulunamaz; zira bu gözlemi yapabilmek için onu algılayan birisinin olması gerekir. Durum böyle olsa bile, gitarımın algılanmadığında da var olmaya devam ettiği gerçeğine işaret eden birçok kanıt vardır. Sabah uyandığımda, gitarımın duvarda asılı olmaya devam etmesinin en yalın açıklaması, onu kimsenin hareket ettirmemiş, ödünç almamış ya da çalmamış olması ve gece boyunca algılanmadan var olmaya devam etmesidir. Olguculuk kuramı idealizmin, bu oldukça anlaşılır hipotezi hesaba katan, bir gelişimidir.

FENOMENALİZM

İdealizm gibi, fenomenalizm de bizim dolayımsız bir şekilde, asla dış dünyaya değil, fakat yalnızca duyu deneyimine erişebileceğimiz fikrini esas alan bir algı kuramıdır. Fenomenalizmin idealizmden ayrıldığı noktaysa, onun fiziksel nesneleri hesaba katma şeklidir. İdealistlerin fiziksel nesne kavramının duyu deneyimleri topluluğunun bir kısaltması olduğunu söylediği yerde, John Stuart Mill gibi fenomenalistler fiziksel nesnelerin tamamen fiili ya da *mümkün* duyu deneyimlerinin örüntüsüyle açıklanabileceklerini düşünür. Gitarıma ilişkin duyu deneyiminin imkânı, ben ona bakmadığım ya da dokunmadığım zaman da devam eder. Fenomenalistler, fiziksel nesnelerin bütün betimlemelerinin, fiili ya da koşullu (hipotetik) duyu deneyimine ilişkin betimlemelere çevrilebileceğine inanır.

Fenomenalist, kendi sinemasında kapanı kısılmış, film izleyen birisine benzer. Fakat o, ekranda temsil edilen şeylerin, ekrana yansıtılmadıklarında var olmadığına inanan bir idealistten farklı olarak, bu nesnelerin o an ekrana yansıtılmıyor bile olsa mümkün bir deneyim olarak var olmaya devam ettiğini düşünür. Dahası fenomenalist, ekranda beliren ya da belirebilecek olan her şeyin, fiziksel nesnelere gönderimde bulunulmadan, duyu deneyiminin diliyle betimlenebileceğine inanır.

Fenomenalizm aşağıda takip eden bölümlerde olduğu gibi eleştirilebilir.

FENOMENALİZMİN ELEŞTİRİSİ

NESNELERİ BETİMLEMENİN ZORLUĞU

"Gitarım, yatak odamdaki duvarda, algılanmadan, asılı durmaktadır" gibi bir fiziksel nesne cümlesini sadece duyu deneyimleri yoluyla ifade etmek olağanüstü güçtür. Hatta fiziksel nesneleri bu şekilde betimleme girişimlerinin tümü başarısız olmuştur.

SOLİPSİZM VE ÖZEL DİL ARGÜMANI

İdealizm gibi fenomenalizm de, solipsizme yol açar görünmektedir: diğer insanlar yalnızca sahip olabileceğim fiili ya da mümkün algısal deneyimlerdir. Şu ana kadar solipsizme yöneltilen bazı itirazları inceledik; Özel Dil Argümanı, ilkin Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) *Felsefi Soruşturmalar [Philosophical*

Investigations] adlı kitabında kullanılan bir argüman olup, fenomenalizmin bu yönü için bir başka itiraz ortaya koyar.

Fenomenalizm, her bir insanın tikel duyumsamalarım, yalnızca kendi dolayımsız deneyimleri üzerinden tanımlayıp adlandırabileceğini varsayar. Duyumsamanın söz konusu tanımlanışı ve yeniden tanımlanışı, genel fiziksel nesnelerin varoluşuna değil, özel deneyime dayanır. Özel Dil Argümanı, duyumsamaların bu türden özel adlandırmaları ve yeniden tanımlamalarının mümkün olamayacağını söyleyerek, fenomenalizmi eleştirir.

Dil bütünüyle kurallara ve kurallar da onların uygulanmış olup olmadıklarını sınama yollarının olmasına bağlıdır. Sözgelimi bir fenomenalistin bir kırmızı duyumsamasına sahip olduğunu varsayalım: O, bu duyumsamanın, kendisinin "kırmızı" olarak adlandırdığı diğer duyumsamalarla aynı renkte olduğunu nasıl sınayabilir? Fenomenalistin bunu sınamanın hiçbir yolu yoktur, zira fenomenalist için onun kırmızı olması ile onun kırmızı olduğunu düşünmesi arasında neredeyse hiç ortaklık yoktur. Bu, tıpkı birisinin bir trenin saatini, trenin gerçek zaman çizelgesine bakmak yerine, yine trenin saatine ilişkin kendi hafızasını yoklayarak hatırlamaya çalışmasına benzer. Bu, ortaklaşmanın olmadığı özel bir sınama yöntemi olmakla birlikte, "kırmızı" sözcüğünün kamusal kullanımının doğruluğundan emin olmak için kullanılamaz. Dolayısıyla, bir fenomenalistin deneyimini kendi kendini doğrulayan dilde betimleyebileceği varsayımı yanlış bir varsayımdır.

NEDENSEL REALİZM

Nedensel realizm, duyu deneyimlerimize dış dünyadaki fiziksel nesnelerin neden olduğunu varsayar. Nedensel realizm, kendine başlangıç noktası olarak, duyularımızın temel biyolojik işlevinin çevremizde yolumuzu bulmaya yardım etmek olduğu gözlemini alır. Buna göre, çevremize ilişkin inançlara duyularımız aracılığıyla erişiriz. Nedensel realizme göre, gitarımı gördüğümde aslında olan şey, gitarımdan yansıyan ışık ışınlarının retinam ve beynimin birtakım bölümleri üzerinde etkilere neden olmasıdır. Bu da, beni, görmekte olduğum şeye ilişkin belirli inançlara sahip olmaya götürür. Dolayısıyla inançlara sahip olma deneyimi, gitarımı görme deneyimidir.

Algısal inançları edinme yolu, onları herhangi bir yoldan edinemeyeceğimiz için, oldukça önemlidir. Benim için gitarımı gerçekten görüyor olmamda, ona ilişkin inançlarımın nedeninin gitarım olması özsel bir durum ifade eder. Görme deneyimindeki uygun nedensel bağlantı, nesneden gelen ışık ışınlarının

retinama yansıması ve ardından bu bilginin beynimde işlenmesidir. Sözgelimi, uyuşturucunun etkisinde yalnızca halüsinasyon görüyorsam, bu durumda gitarımı görüyor olmam. Bu bakımdan inançlarımın nedeni, gitardan ziyade uyuşturucu olacaktır.

Görme edimi, çevremizi saran şeylerin bilgisini elde etmekle ilgili bir meseledir. Temsilci realizm gibi, nedensel realizm de, deneyimlenip deneyimlenmese dahi var olmaya devam eden bir dış dünyanın gerçekliğini varsayar. Bununla birlikte o, duyu organlarımız aracılığıyla elde ettiğimiz inançların genellikle doğru olduklarını kabul eder; bundan dolayıdır ki duyu alıcılarımız, evrim sürecindeki doğal seçilimin bir sonucu olarak şu an oldukları gibidir: Onlar, çevremiz hakkında bize doğru bilgi verme eğilimindedir.

Nedensel realizmin, ona rakip diğer algı kuramları karşısındaki bir diğer büyük avantajı, var olan bilgimizin algıladığımız şeyleri etkilemesi olgusunu kolaylıkla açıklayabiliyor olmasıdır. Bilgi edinme sürecinde, sınıflandırma sistemimiz ve var olan bilgimiz, gelen bilgiyi nasıl ele alacağımızı ve bu gelen bilgi yığınından hangilerini seçeceğimizi ve de yorumlayacağımızı doğrudan belirler. Bu konuya, bir sonraki bölümün alt başlıklarından biri olan "Gözlem" bölümünde tekrar döneceğiz.

NEDENSEL REALİZMİN ELEŞTİRİSİ

GÖRME DENEYİMİ

Nedensel realizme yöneltilen temel eleştiri, onun bir şeyi gerçekten görmenin ne olduğunu tatmin edici bir şekilde açıklayamaması, eş deyişle görmenin niteliksel yönünü es geçmesidir. O, algılama deneyimini, bilgi toplamanın bir biçimine indirger. Gelgelelim nedensel realizm, şu ana kadar ortaya atılan algı kuramları arasında en tatmin edici olanıdır.

GERÇEK DÜNYAYI VARSAYMASI

Nedensel realizm, insanların onu algılamasından bağımsız olarak var olan bir dış dünya varsayımında bulunur. Bu, metafizik bir varsayım, bir diğer deyişle gerçekliğin doğasına ilişkin bir varsayım olarak bilinir. İdealizme yakın olan birisi, bu metafiziksel varsayımı kabul edilemez bulacaktır. Gelgelelim, pek çoğumuz bizden bağımsız bir gerçek dünyanın var olduğu inancına bağlı

olduğumuz için, nedensel realizmin gerçek dünya varsayımı ona yöneltilecek bir eleştiriden ziyade, onun lehine olan bir varsayım gibi görünür.

SONUÇ

Bu bölümde dış dünyaya ve onunla olan ilişkimize dair bazı önemli felsefi kuramları inceledik. Bir sonraki bölüm, dünyayı bilmenin özel bir yoluna, eş deyişle bilimsel soruşturmaya odaklanır.

EK KAYNAKLAR

René Descartes'ın şüpheci argümanları *Meditasyonlar*'ın ilkinde, Cogito argümanıysa ikincisinin hemen başında ortaya konur. Bunların her ikisi de, editörlüğünü John Cottingham ve Bernard Williams'in üstlendiği ve aynı zamanda önsözlerinin bulunduğu *Descartes: Meditations on First Philosophy* (gözden geçirilmiş baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1996) *[Meditasyonlar,* çev: Çiğdem Dürüşken, Alfa Felsefe, 2015] adlı kitapta bulunabilir. Descartes felsefesine açık ara farkla en iyi giriş kitabı, daha önce de önermiş olduğum, editörlüğünü Bryan Magee'nin üstlendiği Bernard Williams'in *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1987) adlı söyleşi kitabıdır.

Stephen Priest'in *The British Empiricists* (Harmondsworth: Penguin, 1990) adlı kitabı bu bölümde ele alınan pek çok konuyu içermektedir.

Adam Morton'ın *A Guide Through the Theory of Knowledge* (2. Baskı Oxford: Blackwell, 1997) adlı eseri epistemolojiye açık ve anlaşılır bir giriş kitabıdır. A. J. Ayer'in *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin, 1956) adlı eseri biraz eski bir kitap olsa da, oldukça faydalıdır.

Bertrand Russell'ın *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1912) [*Felsefe Sorunları,* çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., 1994] adlı kitabı hâlâ okunmaya değerdir: Üniversitede felsefe bölümü okumayı düşünenlere fazlasıyla önerilen bu kitap, özellikle epistemolojik sorulara odaklanan kısa bir giriş kitabıdır.

6

BİLİM

Bilim bize; aya insan gönderme, veremi tedavi etme; atom bombasını, otomobili, uçağı, televizyonu, bilgisayarları ve gündelik yaşamın doğasını değiştiren sayısız aygıtı icat etme olanağı tanımıştır. Bilimsel yöntem, genellikle, doğal dünyanın işleyişini öngörebilmenin ve keşfetmenin en etkili yolu olarak kabul edilir. Bununla birlikte bilimsel icatların tümü insanoğluna fayda sağlamamıştır; hiç şüphesiz bilimsel ilerlemeler, insan hayatını geliştirmenin yanında, onu yok etmek için de kullanılmıştır. Gelgelelim bilimin olanaklı kıldığı, doğal dünyayı işleme ve manipüle etmedeki başarıyı inkâr etmek oldukça güç olacaktır. Bilim; büyücülük, sihir, batıl inanç ve salt geleneğin onunla kıyaslandığında fazlasıyla önemsiz olduğu yerde, oldukça önemli sonuçlara yol açmıştır.

Bilimsel yöntem, bilgiye erişmenin, eski yöntemlerle kıyaslandığında, büyük bir ilerleyişini ihtiva eder. Tarihsel olarak bakıldığında bilim, "otoritenin ortaya koyduğu gerçekliğin" yerini alır. Otoritenin ortaya koyduğu gerçeklik, birçok önemli otoritenin görüşlerinin, -özellikle de Antik Yunan filozofu Aristoteles'in (MÖ 384-322) yaşayan eserleri ve Kilise öğretilerinin- iddia edilen şeyin kendisinden dolayı değil, daha ziyade iddiayı ortan kişiden dolayı doğru kabul edilmesidir. Buna karşın bilimsel yöntem, herhangi bir iddiada bulunmadan önce, sonuçların sınanması ve detaylı gözlemlerin yapılması ihtiyacına ağırlık verir.

Fakat bu bilimsel yöntem dediğimiz şey nedir? Acaba o, hepimizin inandığı kadar güvenilir midir? Bilim nasıl ilerler? Bunlar tam da bilim filozoflarının soracağı türden sorulardır. Biz de burada, bilimsel yöntemin doğasına ilişkin birtakım genel soruları ele alacağız.

YALIN BİLİMSEL YÖNTEM GÖRÜŞÜ

Yalın, fakat bir o kadar da yaygın olan bilimsel yöntem görüşü aşağıdaki gibidir. Bilim insanı, dünyanın bazı yönlerine, örneğin suyu ısıtmanın etkisine ilişkin birçok gözlem yaparak işe başlar. Bununla birlikte söz konusu gözlemler mümkün mertebede nesnel olmalıdır: Bilim insanı, verileri kaydederken tarafsız ve önyargısız olmayı amaçlar. Bilim insanının, gözlemlere dayanan büyük miktarda veri topladıktan sonra yapacağı şey, çıkan sonuçların örüntüsünü açıklayan bir kuram yaratmaktır. Söz konusu kuram, iyi bir kuramsa, hem olan biteni açıklayacak hem de gelecekte olması muhtemel olanı öngörecektir. Gelgelelim bu öngörüler, gelecekte ortaya çıkan sonuçlarla örtüşmüyorsa, o zaman bilim insanı genellikle kuramını bu sonuçlarla uyuşacak şekilde yeniler ve yeniden düzenler. Zira doğal dünyada büyük çapta bir düzenlilik olduğundan, bilimsel öngörüler çok hassas olabilir.

Sözgelimi bir bilim insanı, normal koşullar altında, suyu 100°C'ye kadar ısıtıp, suyun kaynamaya ve buharlaşmaya başladığını gözlemleyebilir. Daha sonrasında o, suyun farklı sıcaklık ve basınç altındaki davranışlarına ilişkin bir dizi gözlem daha yapabilir. Bilim insanı bu gözlemleri temel alarak, suyun, sıcaklık ve basınçla ilişkisi bağlamında kaynama noktasına ilişkin bir kuram ortaya atar. Bu kuram, iyi bir kuramsa, yalnızca bilim insanının yaptığı belirli gözlemleri açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda suyun farklı sıcaklık ve basınçlar altında davranışına ilişkin tüm gözlemleri açıklayacak ve öngörecektir. Bu görüşe göre bilimsel yöntem gözlemle başlar, ardından kuramı inşa eder ve böylece öngörme yeteneğiyle bir genelleme (ya da evrensel bir açıklama) üretir. Eğer bu genelleme, iyi bir genellemeyse, bir doğa yasası olarak kabul görecektir. Bu bakımdan bilim, aynı sınamaları tekrar etmek isteyen herkesin teyit edebileceği nesnel sonuçlar üretir.

Bu bilimsel yöntem görüşü, bilim insanları arasında bile şaşırtıcı derecede yaygındır. Buna rağmen bu görüş, birçok bakımdan yetersizdir. Bu yetersizliklerin en önemlileriyse, onun gözlemin doğası ve tümevarımsal argümana ilişkin varsayımlarıdır.

YALIN GÖRÜŞÜN ELEŞTİRİSİ

GÖZLEM

Bilimsel yöntem görüşü, daha önce gördüğümüz üzere, bilim insanlarının söz

konusu gözlemleri açıklayan kuramlar formüle etmeden önce, tarafsız gözlemler yaparak işe başladığını söyler. Gelgelelim bu, gözlemin gerçekten ne olduğuna dair kusurlu ve yanlış bir betimlemedir: Yalın görüş, mevcut bilgimiz ve beklentilerimizin gözlemlerimizi etkilemediğini ve böylece tamamıyla önyargısız gözlemler yapmanın mümkün olduğu varsayımında bulunur.

Bir önceki bölümde algı meselesini tartışırken ifade ettiğim üzere, görme edimi yalnızca retina üzerinde bir imgeye ya da görüntüye sahip olmak değildir. Ya da filozof N. R. Hanson'ın (1924-1967) ifade edişiyle, "Görmede, gözyuvarına yansıyandan her zaman daha fazla şey vardır." Görmek üzere olduğumuz şeye ilişkin mevcut bilgimiz ve beklentilerimiz fiilen gördüğümüzü etkiler. Örneğin, bir telefon santralinin kablolarına baktığım zaman, farklı farklı renklerdeki kabloların bir karmaşasını gördüğüm yerde, aynı şeye bakan bir telefon mühendisi, kablo bağlantılarının düzenli bir örüntüsünü görecektir. Telefon mühendisinin ardalandaki inançları, onun fiilen gördüğü şeyi etkiler. Söz konusu durumda, telefon mühendisi ile benim aynı görsel deneyime sahip olup, ardından bu deneyimi farklı şekillerde yorumlamamızdan bahsedilemez; zira görsel deneyim, nedensel realist kuramın da altını çizdiği gibi, gördüğümüz şeye ilişkin mevcut inançlarımızdan ayrı tutulamaz.

Bununla ilgili bir başka örnek olarak, eğitimli bir fizikçinin elektron mikroskobuna bakması ile bilimsel bir geçmişe sahip olmayan birisinin aynı cihaza bakması arasındaki farkı düşünün. Fizikçi mikroskobun değişik parçaları arasındaki ilişkiyi çözecek ve bu aletin kıymetini ve de onunla neler yapılacağını anlayacaktır. Bilimsel geçmişe sahip olmayan kişi içinse bu alet, muhtemelen metal ve kablo parçalarının anlamsız ve gizemli bir biçimde birleşmesinden başka bir şey ifade etmeyecektir.

Hiç şüphesiz, farklı gözlemcilerin gördükleri şeylerde büyük bir ortaklaşma söz konusudur; aksi takdirde iletişimin kendisi imkânsız hale gelirdi. Fakat yalın bilimsel yöntem görüşü, gözleme ilişkin bu önemli gerçeği göz ardı eder: Gördüklerimiz retinamızdaki salt imgelere ya da görüntülere indirgenemez. Gördüğümüz şeyler genellikle "zihinsel yapı" olarak adlandırılan şeye, eş deyişle mevcut bilgimize ve beklentilerimize ve dolayısıyla kültürel gelişimimize bağlıdır.

Bununla birlikte, inançlarımızdan etkilenmeyi inatla reddeden birtakım gözlemler olduğunu vurgulamaya gerek dahi yoktur. Her ne kadar Ay'ın ufka yaklaştığı zaman, tam tepemizde olduğu zamana göre daha büyük olmadığını bilsem de, onu daha büyük görmeme mani olamam. Ay'a dair algısal deneyimim, söz konusu durumda, benim bilincinde olduğum inançlardan

etkilenmeden kalır. Kuşkusuz Ay'ı, "daha büyük olduğunu" söylemek yerine, "daha büyük göründüğünü" söyleyerek betimlerim, ki bu da kuramı gerektirir; fakat bu, algısal deneyimimin inançlarımın etkisinden sıyrılabildiği bir örnek gibi görünür. Bunun bize gösterdiği şey, bildiklerimiz ile gördüklerimiz arasındaki ilişkinin zaman zaman düşünüldüğü kadar doğrudan olmadığıdır: Ardalanda duran bilgi, bizim, şeyleri her zaman farklı görmemize neden olmaz. Bu, zihinsel yapımız çoğu durumda gördüklerimizi bariz bir şekilde etkilediği için, yalın bilim görüşüne karşı geliştirilen argümana zarar vermez.

GÖZLEM ÖNERMELERİ

Yalın görüşün göz ardı ettiği, bilimsel bağlamda gözlemin bir diğer önemli özelliğiyse, gözlem önermelerinin doğasıdır. Bilim insanı belirli gözlemleri dille ifade etmek zorundadır. Fakat bilim insanının bu gözlem önermelerini kurmak için kullandığı dil, her zaman kendisinden ayıramadığı kuramsal varsayımları içerir. Tamamıyla tarafsız gözlem önermesi diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir: Gözlem önermeleri "kuram yüklü"dür. Sözgelimi, "Çıplak kabloya dokundu ve elektrik akımına kapıldı" gibi gündelik ve sıradan bir önerme bile, elektrik diye bir şeyin var olduğu ve onun zarar verebileceği varsayımında bulunur. Konuşmacı "elektrik" sözcüğünü kullanarak, kabloya dokunan kişinin deneyimlediği acının nedenleriyle ilgili bütüncül bir kuramı önceden varsayar. Bu önermeyi tamamıyla anlamak, elektrik ve fizyolojiye dair kuramları anlamayı gerektirir. Kuramsal varsayımlar, olayın betimlenişinde işe karışırlar. Diğer bir deyişle, gözlem önermeleri deneyimlerimizi belirli bir biçimde sınıflandırır; fakat bu, deneyimlerimizi sınıflandırmanın yegâne yolu değildir.

Öte yandan bilimde kurulan "maddenin moleküler yapısı sıcaklıktan etkilenir" tarzında bir gözlem önermesi ise çok daha karmaşık kuramları önceden varsayar. Kuram her zaman ilksel olandır: Bundan dolayı yalın bilimsel yöntem görüşü, tarafsız gözlemin kuramdan önce geldiğini söyleyerek yanlışa düşer. Gördükleriniz genellikle bildiklerinize bağlıdır ve onları betimlemek için seçtiğiniz sözcükler her zaman gördüğünüz şeyin doğasına ilişkin bir kuramı varsayar. Gözlemin doğasına dair bu iki olgu; nesnel, önyargısız ve tarafsız gözlem fikrinin altını oyması kaçınılmaz olan olgulardır.

SEÇİM

Gözleme ilişkin vurgulanması gereken bir başka nokta, bilim insanlarının "gözlemi" tek tek her bir fenomeni her açıdan ölçüp biçerek yapmadığıdır. Zira bu, fiziksel açıdan imkânsız olurdu. Dolayısıyla bilim insanları, ele aldıkları durumların hangi yönlerine odaklanacaklarını seçerler. Bu seçim de, kuram-bağlantılı kararları içerir.

TÜMEVARIM PROBLEMİ

Yalın bilimsel yöntem görüşüne, tümdengelimden ziyade tümevarıma dayandığı için, yöneltilen bir başka itiraz daha vardır. Tümevarım ile tümdengelim iki farklı argümandır. Tümevarımsal bir argüman, çoğunlukla belirli sayıda özgün gözleme dayanan bir genellemeyi ihtiva eder. Buna göre, postu olan hayvanlara ilişkin çok sayıda gözlemin ardından, posta sahip tüm hayvanların vivipar (yani, yumurtlamak yerine yavrulayan hayvanlar) olduğu çıkarımında bulunmuş olsaydım, tümevarımsal bir argüman kullanıyor olurdum. Diğer yandan tümdengelimsel bir argüman, belirli öncüllerle başlar ve bu öncülleri takip eden mantıksal bir çıkarım yapar. Örneğin, "Tüm kuşlar hayvandır" ve "Bütün kuğular kuştur" öncüllerinden, "Öyleyse bütün kuğular hayvandır" çıkarımında bulunabilirim: Bu, tümdengelimsel bir argümandır.

Tümdengelimsel argümanlar doğruluk değerini korurlar. Bu, tümdengelimsel argümanların öncüllerinin doğru olması halinde, çıkarımlarının da doğru *olacağı* anlamına gelir. Dolayısıyla, öncülleri kabul edip, çıkarımı reddettiğinizde kendinizle çelişmiş olursunuz. Bu bakımdan, hem "Bütün kuşlar hayvandır" hem de "Bütün kuğular kuştur" öncüllerinin her ikisi de doğruysa, o halde bütün kuğuların hayvan olduğu çıkarımı da doğru olmak zorundadır. Buna karşın, doğru öncüllere sahip tümevarımsal argümanların çıkanınla doğru ya da yanlış olabilir. Her ne kadar postu olan hayvanlara ilişkin yaptığım tüm gözlemler doğru ve bu hayvanların tümü vivipar olup, onlara ilişkin binlerce kez gözlem yapmış olsam dahi, posta sahip bütün hayvanların vivipar olduğu çıkarımım yine de yanlış olabilir. Aslına bakılırsa, ördek gagalı omitorengin (posta sahip olup, yumurtlayan kendine has bir hayvan) varoluşu, bunun yanlış bir genelleme olduğunu zaten gösterir.

Gelgelelim bu türden tümevarımsal argümanları sürekli kullanıyoruz. Sözgelimi; sayısız kere kahve içtim, fakat hiçbir zaman kahveden zehirlenmedim, dolayısıyla tümevarımsal argümana dayanarak gelecekte içeceğim kahvelerin de beni zehirlemeyeceğini varsayıyorum. Deneyimlerime göre geceleri hep gündüzler takip etti, bu bakımdan bunun hep böyle devam

edeceğini varsayıyorum. Birçok kez yağmur altında durduğumda ıslandığımı gözlemledim; dolayısıyla gelecekte de yağmur yağdığında geçmişteki gibi ıslanacağımı varsayıp, mümkün olduğunca yağmurdan korunmaya çalışırım. Verdiğim tüm bu örnekler, tümevarım örnekleridir. Nitekim tüm yaşamımız, tümevarımın çevremize ve eylemlerimizin olası sonuçlarına ilişkin oldukça güvenilir öngörüler sağladığı gerçeğine bağlıdır. Tümevarım ilkesi olmasaydı çevremizle kurduğumuz ilişki, tamamıyla kaotik olurdu: Geleceğin de geçmiş gibi olacağı varsayımında bulunmak için hiçbir sağlam zeminimiz olmazdı. Tüketeceğimiz gıdanın bizi besleyeceğini mi yoksa zehirleyeceğini mi asla bilemezdik; attığımız her adımda bastığımız zeminin bizi kaldıracağını mı yoksa boşluğa mı açılacağını bilmemiz mümkün dahi olmazdı. Dolayısıyla çevremize dair öngördüğümüz bütün düzenlilik kuşkuya açık hale gelirdi.

Tümevarımın yaşamlarımızda oynadığı bu merkezi role karşın, tümevarım ilkesinin tamamıyla güvenilir olmadığı sarsılmaz gerçeğiyle karşı karşıyayızdır. Daha önce gördüğümüz üzere tümevarımsal argüman, bütün posta sahip hayvanların vivipar olup olmadığına ilişkin yanlış bir yanıt verebilir. Onun çıkarımları, doğru öncüllere sahip tümdengelimsel argümanların çıkarımları kadar güvenilir değildir. Bertrand Russell, bu noktaya temas etmek için, her sabah, bir önceki gün karnı doyurulduğu için bugün de besleneceğini düşünerek uyanan bir tavuk örneğini verir. Bu tavuk, bir sabah yalnızca çiftçi tarafından boynu koparılacak bir tavuk olarak uyanır. Tavuk, çok sayıda gözleme dayanan tümevarımsal bir argüman kullanmıştır. Tümevarıma bu kadar bel bağlayarak, bizler de bu tavuk gibi budalalık mı etmekteyiz? Tümevarıma olan inancımızı ifade ederken, kendimizi nasıl gerekçelendirebiliriz? Bu, David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*'de *[Treatise Concerning Human Nature],* ifade ettiği bir problem, yani Tümevarım Problemidir. Böylesine güvenilmez bir argüman yöntemini esas almayı nasıl olur da gerekçelendirebiliriz? Bu, tümevarımın, en azından yukarıda anahatları çizilen yalın kuram bağlamında, bilimsel yöntemde kilit bir rolü olduğu için, bilim felsefesine özgü bir problemdir.

EN İYİ AÇIKLAMADAN ÇIKARSAMA YAPMASI

Bütün tümevarımsal argümanlar, yukarıda anahatları belirtilen argümanın bir biçimi değildir. Tümdengelimsel-olmayan bir başka önemli tartışma tarzı, En İyi Açıklamadan Çıkarsama Yapma ya da daha az bilinen adıyla geri çıkarımdır. Bu türden bir argümanda, salt geçmiş gözlemlerimizi esas alarak geleceğe dair genel öngörülerde bulunmayız. Bunun yerine, eğer varsa, bir tür açıklama

olarak hipotezin aklı yatkınlığını değerlendiririz. Buna göre en iyi hipotez, daha fazla açıklama sunan hipotezdir. Sözgelimi eve döndüğümde, bir fareye ait iç organları mutfağımda görüyor ve kedimi, tam da onu beslememi beklediği saatte, halinden memnun bir şekilde derin bir uykuda buluyorsam, benim yokluğumda evde nelerin olduğuna dair en iyi açıklama, kedimin bir fareyi yakalayıp yediği ve ardından uykuya daldığı olacaktır. Olayın böyle gerçekleştiğine dair kanıtım vardır, fakat bundan bizatihi bu sonucu *çıkarmam*: Ne olduğuna ilişkin başka olası açıklamalar da vardır.

Örneğin, başka bir kedi içeriye girip, bir farenin iç organlarını mutfağıma bırakmış olabilir. Ya da eşim, kafamı karıştırmaya çalışarak, evdeki farelerden birini öldürmüş ve farenin iç organlarını kedimi fail göstermek amacıyla mutfakta bırakmış olabilir. Gelgelelim benim çıkarımın, mevcut koşullarda akla daha yatkın olan o olduğu için, kedimin fareyi öldürüp yediğidir. Zira bu çıkarımda bulunmamın sebebi, var olan diğer hipotezlerin iç organları açıklarken, kedimin halinden memnun bir şekilde uykuda olmasını açıklayamamasıdır. Bu tarz akıl yürütme, hem bilimde hem de gündelik yaşamda oldukça büyük öneme sahiptir. Ancak yukarıdaki örneğin de gösterdiği gibi, o tamamıyla güvenilir değildir. Nitekim aynı kanıta ilişkin her daim olası başka açıklamalar mevcuttur. Keza eşim, kedimi farenin ölümünün faili gösterdiği gün olarak, onun tam da tembel olduğu ve böylece genellikle yemek yediği saatte uykuya daldığı bir gün seçmiş olabilir. Bu bakımdan, Geri Çıkarım Argümanından elde edilen sonuç, geçerli bir tümdengelimsel argümanda olduğu gibi, zorunlu olarak öncüllerden çıkmaz. Gelgelelim bu da, herhangi bir koşulda neyin ve neden en iyi açıklama olarak hesaba katılacağına ilişkin her türden soruyu ortaya çıkarır.

Filozoflar En İyi Açıklamadan Çıkarsamanın tümevarımın tanımlanmış en iyi biçimi olup olmadığı konusunda aynı fikirde değillerdir. Ancak filozofların tümü, böylesi bir argümanın öncüllerinin doğruluğunun, çıkarımın doğruluğunu mutlak olarak temin etmeyeceği konusunda hem fikirdirler. Dolayısıyla, En İyi Açıklamadan Çıkarsama ya da Geri Çıkarım Argümanı, tümdengelimsel argümanların sağladığı güvenirliklerin hiçbirine sahip değildir. Bu, söz konusu argümanın eleştirisi değildir. Zira bizler, bu türden akıl yürütmeye tam da şartların tümdengelimi kullanmayı olanaksız kıldığı, sözgelimi bir şeyin açıklamasını ya da nedenini anlamaya çalıştığımız ve durumun mevcut haline gelmesi için birden fazla açıklamanın olduğu zamanlarda, başvururuz.

TÜMEVARIM PROBLEMİNİN BİR BAŞKA YÖNÜ

Buraya kadar Tümevarım Problemini, sanki geçmiş temelinde geleceğe ilişkin genellemeleri gerekçelendirme sorunuymuş gibi ele aldık. Fakat Tümevarım Probleminin henüz değinmediğimiz bir başka yönü daha vardır. Bu da, geçmiş temelinde bina edebileceğimiz, hepsi mevcut verilerle tutarlı olan, sayısız genelleme olduğu olgusundan kaynaklanır. Gelgelelim bu farklı genellemelerin her biri geleceğe ilişkin tamamıyla değişik öngörüler sunabilir. Bu, filozof Nelson Goodman'ın (1906-1998) "yeşavi"[9] örneğinde oldukça iyi bir şekilde ortaya konur. Bu örnek zorlama ve uydurma gibi görünebilir fakat önemli bir noktayı ifade etmektedir.

Goodman, "yeşavi" sözcüğünü uydurarak Tümevarım Probleminin bu ikinci yönünü ortaya koyar. "Yeşavi" icat edilmiş bir renk sözcüğüdür. Buna göre, bir şey 2000 yılından önce incelenmiş ve yeşil olduğu bulunmuşsa ya da incelenmemişse ve maviyse, o zaman yeşavidir. Goodman 2000'den önce eserlerini kaleme almaktaydı: Aşağıdaki tartışmada Goodman'ın örneğinin bugün için de geçerli olması için "2000" yılını "2100" olarak değiştirdim. "Bütün zümrütlerin yeşil olduğu" genellemesinin doğru olduğunu gösteren çok sayıda deneyime sahibiz. Fakat mevcut kanıtlar (gözlemlerin 2100 yılından önce yapıldığını varsayarsak) "Bütün zümrütlerin yeşavi olduğu" görüşüyle de aynı ölçüde tutarlıdır. Bundan dolayı, ister tüm zümrütlerin yeşil olduğunu isterse de tümünün yeşavi olduğunu söyleyelim, bu 2100 yılından sonra zümrütlere ilişkin yapacağımız gözlemlerle ilgili öngörüleri etkileyecektir. Bütün zümrütlerin yeşavi olduğunu söylersek, bu durumda 2100 yılından sonra incelenecek bazı zümrütlerin mavi olacağı öngörüsünde bulunuruz. 2100 yılından önce incelenmiş olanlar yeşil renginde ve 2100 yılından önce incelenmemiş olanlar ise mavi görünecektir. Bununla birlikte, bunu yapmamız daha muhtemel olduğundan, bütün zümrütlerin yeşil olduğunu söyler ve her incelendiklerinde yeşil görüneceği öngörüsünde bulunuruz.

Bu örneğin bize gösterdiği şey, tümevarım temelinde yaptığımız öngörülerin eldeki kanıtları kullanarak bulunabileceğimiz yegâne öngörüler olmadığıdır. Dolayısıyla hem tümevarım temelinde yaptığımız öngörülerin yüzde yüz güvenilir olmamasıyla hem de onların biriktirdiğimiz kanıtlarla tutarlı yegâne öngörüler olmadığı sonucuyla baş başa kalırız.

TÜMEVARIM PROBLEMİNİ ÇÖZME GİRİŞİMLERİ

İŞE YARAR GÖRÜNMESİ

Tümevarım Problemine karşı oluşturulabilecek yanıtlardan biri, tümevarıma itimat etmenin yalnızca yaygın olmadığı, fakat aynı zamanda oldukça verimli olduğuna işaret etmektir: Tümevarım, doğal dünyanın işleyişini öngörebilmek ve ondaki düzenlilikleri keşfedilmek açısından olağanüstü kullanışlıdır. Daha önce belirttiğimiz üzere, bilim bize Ay'a insan gönderme olanağı tanır; dolayısıyla bilim tümevarım ilkesini temeline alıyorsa, bu durumda tümevarıma olan inancımızı gerekçelendirmek için oldukça fazla kanıta sahibizdir. Şüphesiz, Güneş'in ertesi gün doğmama ya da Russell'ın tavuk örneğinde olduğu gibi boynumuzun vurulacağı bir güne uyanma olasılığı her zaman vardır, fakat buna rağmen tümevarım sahip olduğumuz en iyi yöntemdir. Bu bakımdan hiçbir argüman biçimi, geleceği öngörmek konusunda tümevarım ilkesinden daha fazla yardımcı olmaz.

Tümevarım ilkesinin bu savunusuna yöneltilen eleştirilerden biri, savunun bizatihi kendisinin tümevarıma dayanıyor olmasıdır. Diğer bir deyişle o, iflah olmaz dairesel bir argümandır. Buna göre, tümevarım argümanı ile tümevarımın birçok yönden geçmişte başarılı olmasının gelecekte de başarılı olacağının göstergesi olduğu iddiasıyla eşdeğerdir. Fakat bu iddianın kendisi, tümevarım temelinde bir dizi belirli örneğe dayanan bir genelleme ve dolayısıyla tümevarımsal bir argümandır. Tümevarımsal bir argüman, tümevarımın tatmin edici bir gerekçelendirmesini veremez: Bu, ispatlamaya çalıştığınız şeyi, eş deyişle tümevarımın gerekçelendirmesini önceden varsaymak suretiyle, mevcut soruya verilen cevabı kanıtlamış olmayı farz etmek olacaktır.

EVRİM

Tümel önermeler, eş deyişle "Bütün ..." diye başlayan "Bütün kuğular beyazdır" türünden önermeler, bir topluluğu meydana getiren tikellerin birbirlerine benzediğini varsayar. Söz konusu durumda, her bir kuğunun, bir topluluğu meydana getirmelerinin anlamlı olabilmesi için, sahip olduğu bir benzerlik olmalıdır. Ancak "yeşavi" örneğinde de gördüğümüz üzere, dünyadaki şeyleri sınıflandırmanın ya da bu şeylere özellikler atfetmenin birden fazla yolu vardır. Dünya'ya inen uzaylıların bizlerin halihazırda kullandığı kategorilerden farklı kategoriler kullanmaları ve bu bakımdan bizlerden oldukça farklı tümevarımsal öngörülere sahip olmaları pekâlâ olasıdır.

Yine de, "yeşavi" örneğinin de işaret ettiği gibi, bazı genellemeler diğerlerine göre bizlere daha doğal görünebilir. Buna getirebilecek en makul açıklama evrimci bir açıklamadır: İnsanoğlu, deneyimini ona göre şekillendirdiği, genetik olarak programlanmış bir kategoriler topluluğuyla dünyaya gelir. Bir tür olarak bizler, doğal seçilim süreciyle birlikte etrafımızdaki dünyayı kafi biçimde öngörebildiğimiz tümevarımsal genellemeler yapma eğilimi kazanmışızdır. Tam da tümevarımsal olarak akıl yürüttüğümüz zaman bu eğilimler işlemeye başlar: Dünyaya ilişkin deneyimimizi güvenilir öngörülere götürecek şekilde bir araya getirmek gibi doğal bir eğilimimiz vardır. Tümevarımın bu açıklaması, ona olan güvenimizi gerekçelendirip gerekçelendirmemesi de, bizim tümevarımsal argümanlara neden güvendiğimizin ve bunu yapmamızın genellikle neden doğru olduğunu oldukça iyi bir şekilde ifade eder.

OLASILIK

Tümevarım Problemine oluşturulmaya çalışılan bir başka yanıt, her ne kadar tümevarımsal bir argümanın sonucunun yüzde yüz doğru olduğunu hiçbir zaman gösteremesek de, bu sonucun büyük ihtimalle doğru olduğunu gösterebilecek olmamızdır. Bilimin keşfettiği doğa yasalarının mutlak geçerli oldukları ispatlanmamıştır. Gelgeldim bu yasaları onaylamak için ne kadar çok gözlem yaparsak o kadar çok yasanın doğruluğuna yaklaşırız. Bu cevap zaman zaman olasılıkçılık olarak adlandırılır. Güneş'in yarın da doğacağını mutlak olarak söyleyemeyiz, fakat bunun yüksek ihtimalle gerçekleşeceği yargısında bulunabiliriz.

Bununla birlikte, buna yöneltilen bir itiraz, olasılığın bizatihi kendisinin değişebilen bir şey olduğuna işaret eder. Gelecekte ortaya çıkacak bir olayın olasılığının değerlendirilmesi, onun geçmişte ne sıklıkta gerçekleştiğine bağlıdır. Fakat gelecekte olacak olanın olasılığına ilişkin varsayılan gerekçelendirmenin kendisi, tümevarımsaldır. Dolayısıyla bu, tümevarıma olan güvenimizi gerekçelendirirken tümevarımın kendisini esas aldığı için, dairesel bir argümandır.

YANLIŞLAMACILIK: KESTİRİM VE ÇÜRÜTME

Tümevarım Probleminden ya da en azından onun bilimsel yöntem konusunu etkilemesinden kurtulmaya ilişkin sunulan bir başka yol, tümevarımın bilimsel yöntemin dayanağı olduğu fikrini reddetmektir. Kari Popper (1902-1994)

tarafından geliştirilen bilim felsefesi, eş deyişle yanlışlamacılık tam da bunu yapar. Yanlışlamacılar, yalın bilim görüşünün yanlış olduğunu iddia ederler. Bilim insanları işe gözlemler yaparak değil, kuramla başlarlar. Bilimsel kuramlar ve doğa yasaları olarak adlandırılan şeyler doğruluk iddiasında değillerdir; daha ziyade onlar, doğal dünyanın birçok yönüne ilişkin bir analiz sunma yönünde spekülatif girişimlerdir. Bilimsel kuramlar kestirimlerdir; diğer bir deyişle kendilerinden önceki kuramları geliştirmek için tasarlanan iyi temellendirilmiş tahminlerdir.

Bu kestirimler daha sonra deneysel sınamaların konusu olurlar. Bununla birlikte bu sınamalar oldukça spesifik bir hedefe sahiptir. Bu hedef, söz konusu kestirimin doğruluğundan ziyade, onun yanlışlığını ispatlamaktır. Bilim, kuramların doğruluğunu ispatlama girişimleriyle değil, onları yanlışlama girişimiyle iş görür. Yanlışlığı gösterilen her kuram dışarıda bırakılır ya da en azından yeniden düzenlenir. Böylece bilim, kestirim ve çürütme yoluyla ilerler. Herhangi bir kuramın mutlak doğru olduğundan emin olamayız; dolayısıyla her kuram ilkece yanlışlanabilirdir. Bu görüş, bilim tarihinde tanıklık edilen gelişmeye uygun düşer görünmektedir: Ptolemaiosçu evren görüşü, eş deyişle Dünya'yı evrenin merkezine alan görüş, Kopernikçi görüş tarafından; Newton fiziği de Einstein'ınki tarafından aşılır.

Yanlışlamanın yalın bilim görüşü karşısında en azından bir büyük avantajı söz konusudur. Bu avantaj da, bir kuramı doğrulamak için yaptığımız gözlemlerin sayısı ne olursa olsun, tüm bunların kuramın gelecekteki bütün gözlemleri için de geçerli olacağına dair yüzde yüz kesinlik sunamaması, fakat bunun tam aksine tek bir yanlışlama örneğinin kuramın yetersiz olduğunu gösterecek gücü olmasıdır. Bu, tümel önermelerin bir özelliğidir. Eğer "Bütün kuğular beyazdır" diyorsam, siyah bir kuğuya dair tek bir gözlem kuramımın yanlış olduğunu ispatlamaya yetecektir. Hatta iki milyon beyaz kuğu gözlemlemiş olsam bile, göreceğim bir sonraki kuğu hâlâ siyah olabilir: Başka bir deyişle, bir genellemenin aksini ispatlamak, onu ispatlamaktan çok daha kolaydır.

YANLIŞLANABİLİRLİK

Yanlışlamacılık, aynı zamanda, kullanışlı bilimsel varsayımlar ile bilimle ilişkisi olmayan varsayımlar arasında ayrım ortaya koymanın bir yolunu sunar. Bir kuramın kullanışlılığının sınanması, o kuramın yanlışlanabilirlik derecesiyle yapılır. Bir kuram, onu yanlışlayacak hiçbir gözlem bulunmadığında bilim için

kullanışsız olmasının yanı sıra bilimsel bir varsayım olmaktan da uzaktır. Sözgelimi "İspanya'da yağmur, genellikle ovalara düşer" varsayımını yanlışlayabilecek sınamalar yapmak göreli olarak kolayken, "Bugün yağmur yağacak veya yağmayacak" önermesini yanlışlayabilecek hiçbir olası gözlem yoktur. İkinci önerme tanımı gereği doğrudur ve dolayısıyla empirik gözlemle hiçbir ilgisi yoktur: O, bilimsel bir varsayım değildir.

Bir önermenin daha fazla yanlışlanabilir olması, onu bilim için daha kullanışlı kılar. Gelgelelim birçok önerme, muğlak şekillerde ifade edildikleri için, nasıl sınanmaları ve sonuçlarının nasıl yorumlanması gerektiğini belirlemek oldukça güçtür. Oysa cüretkâr, yanlışlanabilir bir önermenin, kolayca, ya yanlış olduğu ya da yanlışlama girişimine direniyor olduğu gösterilebilir. Her iki durum da bilimin ilerlemesine yardımcı olacaktır: Yanlışlanmışsa, kolay kolay çürütülemeyecek bir varsayımın gelişmesine katkıda bulunacağı için; yanlışlama girişimlerine direniyorsa da ikna edici bir kuram sağlayacağı ve yeni kuramların onu geliştirmek zorunda bırakacağı için faydalıdır.

Çoğunluğun bilimsel kabul ettiği varsayımların, yakından incelendiklerinde sınanamaz oldukları ortaya çıkar: Onları yanlışlayacak hiçbir olası gözlem yoktur. Bu düşünceye ilişkin tartışmalı bir örnek psikanaliz söz konusu olduğunda belirir. Bazı yanlışlamacılar, psikanalistlerin ortaya attığı iddiaların pek çoğunun mantıksal olarak yanlışlanabilir olmadığını ve dolayısıyla psikanalizin bilimsel olmadığını düşünür. Buna göre, bir psikanalist belli bir hastanın rüyasının aslında çözüme kavuşturulmamış cinsel çatışmalarının dışavurumu olduğunu söylüyorsa, onun bu iddiasını yanlışlayabilecek olası hiçbir gözlem yoktur. Devamında hasta bu tür cinsel çatışmalarının olmadığını söylese dahi, psikanalist hastanın bir şeyleri bastırdığını ifade ederek iddiasını sürdürecektir. Hasta, psikanalistin yorumunun doğru olduğunu kabul ederse, o zaman bu durumda da iddianın doğruluğunun onaylanmasından bahsetmiş oluruz. Dolayısıyla yanlışlamacılara göre bu, hiçbir şekilde gerçek bir bilimsel varsayım olmayıp, sözde-bilimsel bir varsayımdır. Gelgelelim bir kuram, salt bu bağlamda bilimsel olmadığı için tamamıyla değersiz sayılamaz. Popper, psikanalizin iddialarından pek çoğunun en nihayetinde sınanabilir hale geleceğini fakat bilimsellik-öncesi biçimlerinin bilimsel varsayımlar olarak görülmemesi gerektiğini düşünür.

Bilimin sınanamayan varsayımlardan sakınmasının nedeni, bu varsayımların bilimin ilerleyişine ket vurmasıdır: Onları çürütmek imkân dahilinde değilse, bu durumda onların yerine daha iyi kuramlar getirmenin

hiçbir yolu yoktur. Böyle bir durumda, bilimin ilerleyişinin ayırt edici özelliği olan kestirim ve çürütme süreci engellenmiş olur. Bilim hatalar yoluyla, yanlışlanan ve yerlerine daha iyileri getirilen kuramlar sayesinde ilerler. Bu anlamda bilimde, belli bir ölçüde deneme ve yanılma vardır. Bilim insanları, varsayımları yanlışlayıp yanlışlayamayacaklarını denerler, yanlışlayabilirlerse, yine aynı muameleye tâbi kalacak olan yeni bir kuramla onu değiştirirler. Yerine bir diğeri getirilen varsayımların -yanlışların- tümü dünyaya ilişkin bilgimizi artırır. Buna karşın, mantıksal olarak yanlışlanabilir olmayan kuramlar, bu biçimleriyle bilim insanın pek işine yaramazlar.

Devrim yaratan bilimsel kuramların çoğu, köklerini cesur ve yaratıcı kestirimlerde bulur. Popper'in kuramı, yeni kuramlar düşünen ve tasarlayan yaratıcı hayal gücüne önemine vurgu yapar. Bu bakımdan o, bilimdeki yaratıcılığa ilişkin, bilimsel kuramları gözlemler temelinde mantıksal tümdengelimlerle inşa eden yalın görüşten daha makul bir açıklamadır.

YANLIŞLAMACILIĞIN ELEŞTİRİSİ

DOĞRULAMANIN ROLÜ

Yanlışlamacılığa yöneltilen eleştirilerden biri, onun bilimde varsayımların doğrulanması rolünü hesaba katmakta başarısız olmasıdır. O, varsayımları yanlışlama girişimleri üzerine odaklanırken, başarılı öngörülerin bir şeyin bilimsel bir kuram olarak kabul edilip edilmeyeceğine olan etkilerini göz ardı eder. Örneğin, atmosfer basıncıyla ilişkili olarak sürekli değişmekte olan suyun kaynama sıcaklığına dair, deneyle desteklenmiş, bir varsayım ortaya attığım takdirde, o zaman bu varsayım bana, suyun farklı basınçlarda hangi sıcaklıkta kaynayacağıyla ilgili bir dizi öngörüde bulunma imkânı verir. Nitekim söz konusu varsayım, dağcıların yüksek irtifada güzel bir bardak çay içemeyecekleri -yerinde ve tutarlı- öngörüsünde bulunmamı sağlayabilir; zira dağcıların bulunduğu ortamda su, 100°C'nin altında bir sıcaklıkta kaynayacak ve dolayısıyla bu da, çay yapraklarının düzgün bir şekilde demini bırakamamasına yol açacaktır. Öngörülerimin doğru çıkması durumunda, bu, kuramıma pozitif bir destek sağlar. Yukarıda betimlenen türde bir yanlışlamacılık, bilimin bu yönünü ihmal eder. Varsayımlar temelinde yapılan başarılı öngörüler, özellikle de bunlar alışılmadık ve özgün varsayımlar ise, bilimsel gelişmede önemli bir rol oynarlar.

Gelgelelim, bu eleştiri yanlışlamacılığı zayıflatmaz: tek bir yanlışlayım gözlemin mantıksal gücü yine de sayısız doğrulayıcı gözlemden daha büyüktür. Yine de yanlışlamacılık, varsayımları doğrulamanın oynadığı rolü az da olsa kabul edecek şekilde uyarlanmaya ihtiyaç duyar.

İNSANİ HATA

Yanlışlamacılık, bir kuramın tek bir yanlışlamasının olduğu durumda, o kuramın hükmünü yitireceğini savunur görünür. Gelgelelim pratikte, herhangi bir bilimsel deneye ya da çalışmaya ilişkin birçok unsur söz konusu olduğu gibi, onun sonuçlarının yanlış yorumlanması ve bu sonuçlarda hata yapılması genellikle oldukça olasıdır. Nitekim ölçüm aletleri arızalanabilir veya veri depolama yöntemleri güvenilir olmayabilir. Dolayısıyla bilim insanlarının, bir kuramın altına oyar görünen tek bir gözlem nedeniyle, nüfuzlarının kolayca ortadan kalkmaması gerekir.

Popper, bununla aynı fikirde olurdu. Zira bu, yanlışlamacılık için ciddi bir problem değildir. Mantıksal bir bakış açısıyla bakıldığında, tek bir yanlışlama örneğinin ilkece, bir kuramı çürütebileceği açıktır. Ancak Popper, bilim insanlarının, görünüşte yanlışlayım olan bir durumla karşı karşıya kalır kalmaz kuramlarını terk etmeleri gerektiğini söylemez: Onlar, şüpheci olmalı ve olası her hatanın kaynağını araştırmalıdırlar.

TARİHSEL GERÇEKLİĞE AYKIRI OLMASI

Yanlışlamacılık, bilim tarihindeki önemli gelişmelerin çoğunu layıkıyla açıklayamaz. Kopemik Devrimi, eş deyişle Güneş'in evrenin merkezi olduğunu ve Dünya ile diğer gezegenlerinse onun çevresinde döndükleri kabulü, yanlışlayım örneklerin mevcudiyetinin bilim tarihindeki büyük isimlerin varsayımlarını reddetmeye götürmediği gerçeğini gösterir. Evrenin doğasına ilişkin bilimsel modeldeki değişme, çürütmenin takip ettiği bir varsayım süreciyle meydana gelmez. Kuram, fiziğin yüzyıllar süren gelişimi ardından, gözlemler karşısında layıkıyla sınanabilmiştir.

Buna benzer olarak Isaac Newton'ın (1642-1727) kütleçekim kuramı da, Ay'ın yörüngesine ilişkin gözlemler tarafından, ancak onun kuramı tanındıktan sonra açıkça yanlışlanmıştı. Bu gözlemlerin yanıltıcı oldukları ancak çok sonraları anlaşılabildi. Bu aşikâr çürütmeye karşın, Newton ve diğerleri kütleçekim kuramına sadık kaldılar ve bu da bilimin gelişmesine önemli katkılar

sağladı. Buna rağmen Popper'in yanlışlamacılık modeline göre, Newton'ın kuramının yanlışlanmış olması nedeniyle terk edilmesi gerekirdi.

Bu iki örneğin de bize gösterdiği gibi, yanlışlamacılık kuramı bilim tarihinin gerçekliğiyle her daim örtüşmez. Yanlışlamacılık, bilimsel kuramların nasıl aşıldıklarını layıkıyla açıklayabilmek için en azından yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duyar. Thomas Kuhn'a (1922-1995) göre, bilim tarihinin dönüm noktası olan anlarında gerçekte olan şey, yeni bir paradigmanın geliştirilmesi, eş deyişle yürürlükte olan bilimin çerçevesine yeni bir şekil verilmesidir. Bilim tarihindeki bu önemli anlarda, ona karşı olan kanıtın büyüklüğü dolayısıyla çürütülen bir paradigmanın dışarıda bırakılması gibi rasyonel bir karar söz konusu değildir. Yeni paradigmalar, kendisine kadar olan bilimin işleyiş biçimine ilişkin varsayımları kökünden kazırlar: Bu paradigmalar, yeni varsayımlar oluşturur, mevcut verilere yeni yorumlar getirir ve çözülmesi gereken yepyeni problematikler ortaya atarlar. Bu bakımdan, yeni paradigmanın gerekçelendirmesi kendini eski paradigmanın çerçevesinde bulmaz. Bilim, kestirim ve çürütmeyle değil, bir dizi paradigma değişimiyle ilerler.

BİLİMCİLİK

Cüretkâr iddialar, genellikle bilimin faaliyet alanına ilişkin ortaya konur. Nitekim bazıları bilimin, insan hayatı için önemli olan her şeyi açıklayabileceğine bile kanaat getirirler. Onlara göre, bir şey bilimsel olarak açıklanamıyorsa, o, hiçbir şekilde açıklanamaz. Keza bazı filozoflar, felsefenin kendisinin bilimin bir kolu olduğunu bile ilan etmişlerdir. Buna benzer bir fikirler, edebiyat ve müzik çalışmaları dahil olmak üzere, diğer akademik alanlar için de ortaya atılmıştır. “Bilimcilik" sözcüğü genellikle, kibirli bir biçimde, bu türden görüşlere gönderimde bulunmak için kullanılır.

BİLİMCİLİĞİN ELEŞTİRİSİ

AÇIKLAMA İFADESİNİN ANLAMINI FAKİRLEŞTİRMESİ

Bilim insanlarının amaçladıkları açıklama türü, genel geçerliktir. Buna göre bilim insanları, olup bitenlere uygulanabilecek yasa-benzeri genellemeler arayışındadır. Fakat bilim, sözgelimi iki insan arasındaki belirli bir ilişkiyi; psikolojik yanıtlar, genetik aktarım, çocukluktan kalma şartlanmalarla doğru

bir şekilde açıklayabilse de, yaşanılarak edinilen deneyimleri, örneğin bir roman yazan ya da şairin bir deneyci psikologa göre çok daha rahatlıkla ifade edebileceği âşık olmak (ya da olmamak) gibi bir deneyimi dışarıda bırakır. Buna benzer olarak, dinleyici olarak bir müzik parçasını anlamaya çalışanların, müzikologların harmoniye ilişkin karmaşık analizlerine ya da psikologların müzik dinlemekten neden hoşlandığımızı açıklamasına genellikle ihtiyaçları yoktur. Bilimsel açıklamalar çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte, bize dair her şeyi ifade etmezler. Bilimciliğe yöneltilen temel eleştiri, onun bilimsel açıklamalara fazla değer biçmesidir.

SONUÇ

Bu bölümde, Tümevarım Problemi ile bilimsel yöntemin yanlışlamacı açıklamasına odaklandım. Bilimi icra eden bilim insanlarının yapmakta oldukları şeye ilişkin felsefi çıkarımların farkında olmaları gerekmese de, birçoğu bilimsel ilerlemenin yanlışlamacı açıklamasından etkilenmiştir. Her ne kadar felsefe zorunlu olarak bilim insanlarının çalışmalarını etkilemese de, o, hiç şüphesiz, onların yaptıkları işi anlama tarzlarını değiştirebilir.

EK KAYNAKLAR

A. F. Chalmers'ın *What Is This Thing Called Science*? (3. Baskı, Milton Keynes: Open University Press, 1999) *[Bilim Dedikleri*, çev: Hüsamettin Arslan, Vadi Yay., 1997] adlı eseri bu alana ilişkin açık bir dile sahip, cezbedici ve olağanüstü bir giriş kitabıdır. Bu kitap çağdaş bilim felsefesindeki önemli meselelerin çoğuna anlaşılır bir tarzda yer verir. G. G. Hempel'ın *Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966) *[Doğa Bilimi Felsefesi*, çev: Cengiz İskender Özkan, Talip Kabadayı, Nobel Yay., 2015] adlı kitabı ile Samir Okasha'nın *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002) adlı eseri de oldukça faydalı kaynaklardır.

Bryan Magee'nin *Popper* (Londra: Fontana, 1973) adlı kitabı Kari Popper'in çalışmalarına iyi bir giriş niteliği taşır. Thomas S. Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* (gözden geçirilmiş 3. Baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1996) *[Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* Kırmızı Yayınları, çev: Nilüfer Kuyaş, 2011] adlı kitabı bilim felsefesine önemli katkıları buluna, etkileyici ve anlaşılır bir kitaptır.

John Losee'nin *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (3. Baskı,

Oxford: Oxford University Press, 1993) *[Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş,* çev: Elif Derviş, Dost Kitabevi, 2008] adlı kitabı, bilim felsefesi tarihine ilişkin oldukça ilginç ve açık bir dille yazılmış bir çalışmadır.

7

ZİHİN

Zihin nedir? Fiziksel olmayan ruhlara sahip miyiz? Düşünce, yalnızca fiziksel maddenin bir yönü, beyinde uyarılan sinirlerin bir yan ürünü müdür? Başka insanların, yalnızca gelişmiş robotlar olmadıklarından nasıl emin olabiliriz? Onların gerçekten bilinç sahibi varlıklar olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Tüm bu sorular, zihin felsefesine ilişkin sorulardır.

ZİHİN FELSEFESİ VE PSİKOLOJİ

Zihin felsefesi ile psikolojinin, her ne kadar birbirleriyle ilişkili olsalar da, ayırt edilmesi gerekir. Psikoloji, insan davranışına ve düşüncesine ilişkin bilimsel çalışmadır: O, genellikle deneysel koşullar altında, insanlara ilişkin gözleme dayanır. Buna karşın zihin felsefesi, deneysel bir konu değildir: O, fiilen bilimsel gözlemler yapmayı gerektirmez. Felsefe, kavramlarımızın incelenmesi üzerine odaklanır.

Zihin filozofları, zihin üzerine düşünmemizin bir sonucu olarak ortaya çıkan kavramsal problemlerle ilgilenir. Bununla birlikte bir psikolog, sözgelimi şizofreni gibi zihinsel bir bozukluk söz konusu olduğunda, hastalarını inceleyip onlar üzerinde testler uygulayarak, meseleye yoğunlaşır. Oysa bir filozof, böylesi bir durumda, "Zihin nedir?" ya da "'Akıl hastalığıyla neyi kastediyoruz?" gibi kavramsal sorular sorar. Bu türden sorular, yalnızca hastalığın bizatihi kendisinin incelenmesiyle yanıtlanamaz: Onlar bizlerden, ifade edilirken içerdikleri sözcüklerin açıklamasını ve analizini talep ederler.

Bu durumu açıklığa kavuşturmak için başka bir örneği ele alalım. Sözgelimi, insan düşüncesini araştıran bir nöropsikolog, beyindeki sinirlerin uyarılma biçimleri ve örüntülerine ilişkin gözlemler yapabilir. Fakat bir zihin filozofu,

beyindeki bu sinirlerin etkinliğinin düşünmeye eş değer olup olmadığı ya da düşünce kavramımızın fiziksel bir oluşuma indirgenemeyecek bir özelliğinin bulunup bulunmadığına ilişkin daha temel kavramsal sorular sorar. Ya da daha geleneksel bir ifadeyle onun sorduğu soru, "Bedenlerimizden ayrı zihinlere sahip miyiz?" sorusudur.

Bu bölümde, özellikle zihnin fiziksel bir açıklamasının yeterli olup olmadığı ve başka insanların zihinlerinin bilgisine erişip erişemeyeceğimiz soruları etrafında şekillenen, zihin felsefesine ilişkin merkezi tartışmaları inceleyeceğiz.

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Kendimizi ve dünyayı betimlerken, genellikle fiziksel ile zihinsel yönler arasında bir ayrım ortaya koyarız. Zihinsel yönler sözgelimi; düşünmek, hissetmek, karar vermek, rüya görmek, hayal etmek, arzu etmek vb şeylerden meydana gelir. Bununla birlikte fiziksel yönler; ayaklar, uzuvlar, beyinlerimiz, bir bardak çay, Empire State Binası ve benzeri şeylerden oluşur.

Örneğin tenis oynamak gibi bir aktivitede bulunduğumuzda, hem zihinsel hem de fiziksel yönlerimizi kullanırız: Oyunun kuralları üzerine düşünür, rakibimizin bir sonraki hamlesini tahmin etmeye çalışır ve bedenimizi hareket ettiririz. Fakat zihin ile beden arasında gerçek bir ayrım söz konusu mudur, yoksa bu, sadece kendimizden bahsedebilmenin en uygun yolu mudur? Zihin ile beden arasındaki gerçek ilişkiyi açıklama problemi Zihin-Beden Problemi olarak bilinir.

Her birimizin hem bir zihne hem de bir bedene sahip olmasının yanı sıra, zihin ile bedenin ayrı şeyler olduğuna inananlara zihin-beden düalistleri denir. Zihinsel olanın fiziksel olanla bir bakıma aynı olduğuna, bizlerin yalnızca etten kemikten varlıklar olduğumuza ve zihin tözüne sahip olmadığımıza inananlara da fizikalistler denir.

ZOMBİLER

Bu konuya ilişkin söylenebilecek çok şey var. Sözgelimi bedeninizin, her bir molekülüne kadar örtüşen, mükemmel bir kopyasını yapabilmenin mümkün olduğunu tahayyül edin. Bu durumda bir fizikalist, yapay ikizinizin tıpkı sizin gibi bir bilinç durumuna sahip olacağını söyleyecektir. Buna karşın bir düalist, yapay ikizinizle fiziksel olarak hiçbir farkınız bulunmasa da, zihinsel anlamda farkınız olabileceği fikrine sıcak bakacaktır. Daha uç bir durumda, yapay ikiziniz

sizinle aynı şekilde hareket edebilir ya da sizinle aynı dile ve aynı aksana sahip şekilde size benzer yorumlar yapabilir; fakat bu durumda o, gerçek anlamda bir iç yaşantıya sahip değildir. İkiziniz bir tür zombi olabilir. Bu zombi, sözgelimi canı yandığında "Ah!" diye bağırmak gibi, her şeyi tıpkı sizin yaptığınız gibi yapmakta ve tepki vermekteyken, aslında acı duygusunu gerçekten deneyimlemez.

Bu, hiç şüphesiz zorlama bir örnek olmakla beraber, kimsenin de bu türden zombilerin olduğunu iddia ettiği yoktur. Buradaki amaç, fizikalistler ile düalistlerin varsayımlarının ne kadar ayrıştığını ortaya çıkarmaktır. Düalistlere göre, ilkece, zihin ile beden birbirinden ayrılabilir. Onlar için söz konusu düşünce deneyi anlam ifade edebilir. Fakat fizikalistler için bu türden zombilerin olması olanaklı değildir: Zira onlara göre, molekülü molekülüne sizinle aynı yapıya sahip birisi, sizin sahip olduğunuz iç yaşantıya sahip olacağı gibi, bilinç deneyimi de sizinkinden farksız olacaktır.

DÜALİZM

Daha önce görmüş olduğumuz üzere düalizm, fiziksel olmayan, eş deyişle zihinsel bir tözün varoluşuna inancı ihtiva eder. Bir düalist, zihin ile bedenin birbirini karşılıklı olarak etkileyen, fakat iki farklı töz olduğuna inanır. Düşünme gibi zihinsel süreçler, sözgelimi beyin hücrelerinin işleyişi gibi fiziksel olanlardan farklıdır; zihinsel süreçler bedende değil, zihnin bizatihi kendisinde ortaya çıkarlar. Dolayısıyla zihin, canlı beyin değildir.

Zihin-beden düalizmi, birçokları tarafından, özellikle de bedensel ölümün ardından ya bir ruh dünyasında ya da yeni bir bedende dünyaya yeniden gelmek suretiyle hayatta kalmanın olası olduğunu düşünenler tarafından benimsenmiş bir görüştür. Her iki görüş de, insanoğlunun salt fiziksel varlık olmadığını, fakat daha ziyade en önemli parçasının fiziksel-olmayan zihninin ya da dini bağlamda kullanılan şekliyle ifade edecek olursak, ruhunun olduğunu önceden varsayar. René Descartes, muhtemelen şimdiye kadar dünyaya gelmiş en meşhur zihin-beden düalistidir: Nitekim onun düalizmine, yine onun adından türetilen "Kartezyen" düalizm adı verilir.

Düalizmin doğru olduğuna inanmak için güçlü bir gerekçe, birçoğumuzun sadece fiziksel bir şeyin, sözgelimi beynin, bilinç adını verdiğimiz karmaşık duygu ve düşünce örüntülerine nasıl neden olabildiğini anlamakta yaşadığı güçlüktür. Salt fiziksel olan bir şey, nasıl olur da melankoli duyabilir ya da bir resim karşısında hayranlık hissine kapılabilir? Bu türden sorular, Zihin-Beden

Problemine bir çözüm oluşturacak ilk olanak olarak ortaya çıkar. Gelgelelim bir kuram olarak düalizme yöneltilen bir dizi güçlü eleştiri vardır.

DÜALİZMİN ELEŞTİRİSİ

BİLİMSEL OLARAK SORUŞTURULAMAZ OLMASI

Zihin-beden düalizmine zaman zaman yöneltilen eleştirilerden biri, onun zihnin doğasını anlamamıza gerçek anlamda yardımcı olmamasıdır. Onun tüm söylediği, her birimizin düşünen, hayal kuran, deneyimleyen vb, fiziksel-olmayan bir töze sahip olduğudur. Fakat fizikalistlerin iddia ettiği üzere, fiziksel-olmayan bir zihin doğrudan doğruya soruşturulamaz: Özellikle de bilimsel olarak soruşturulamaz, zira bilim yalnızca fiziksel dünyayla çalışır. Dolayısıyla inceleyebileceğimiz yegâne şey, onun dünyaya olan etkileridir.

Düalist bu eleştiriye karşı, zihni içebakış yoluyla, eş deyişle bizatihi kendi düşüncelerimizi ele almak suretiyle gözlemleyebileceğimiz yanıtını verebilir. Bu bakımdan bizler zihni fiziksel dünyaya gösterdiği etkiler dolayısıyla araştırabilir ve hatta araştırmaktayızdır. Birçok bilim, gözlemlenen etkilerin nedenlerinden anlam çıkarmakla iş yapar; dolayısıyla fiziksel-olmayan bir zihnin soruşturulmasına dair bir örnek de bu türden bir yaklaşım sergilemek olacaktır. Bununla birlikte zihin-beden düalizmi en azından, fizikalizmin bir başka bedende yeniden doğuş fikrini sunmadan açıklayamadığı, bedensel ölümden sonra hayatta kalmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamak gibi bir artıya sahiptir.

EVRİM

İnsanoğlunun daha basit yaşam formlarından evrimleştiği genellikle kabul edilir. Fakat bir düalist, insanoğlunun evrimini açıklamak konusunda oldukça fazla güçlük yaşar. İnsanoğlunun ve muhtemelen diğer bazı gelişmiş hayvanların aksine, amip gibi fazlasıyla basit yaşam formlarının zihinleri yoktur. O halde amipler, zihne sahip canlıların ortaya çıkmasının nasıl zemini oldular? Söz konusu zihin tözü birdenbire nereden geldi? Ve zihnin evrimi ile beynin evrimi arasında neden bu kadar paralellik mevcuttur?

Bir düalistin bu eleştiriye yanıt oluşturabilmesinin bir yolu, oldukça sınırlı da olsa amiplerin de zihne sahip olduğunu ve zihnin hayvan bedenine paralel

olarak evrimleştiğini söylemek olacaktır. Ya da düalist daha da ileri giderek, fiziksel şeylerin tümünün, belli türde bir zihne sahip olduklarını söyleyebilir: Bu son görüş, panpsişizm olarak bilinir. Panpsişistlere göre taşlar bile oldukça ilkel zihinlere sahiptir, insanın zihinsel yetisinin gelişimi, böylece, onun fiziksel tözlerin bir kombinasyonu olması ve dolayısıyla basit zihinlerin daha karmaşık bir zihin yaratmak üzere birbirleriyle iç içe geçtiği şeklinde açıklanabilir. Gelgelelim bu türden bir yaklaşım, insanoğlu ile cansız dünya olarak adlandırdığımız şey arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı için, çok az sayıda düalist tarafından benimsenir.

ETKİLEŞİM

Düalistin karşı karşıya kaldığı en ciddi güçlük, zihin ve beden gibi iki ayrı tözün nasıl olup da etkileşebildiğim açıklamaktır. Düalistin bakış açısına göre, sözgelimi ilkin bir düşünceye sahip olmam ve ardından bu düşüncenin bedensel bir harekete yol açmasında anlaşılmayacak hiçbir yan yoktur. Örneğin, burnumu kaşımayı düşünebilir ve ardından parmağımı burnuma doğru hareket ettirerek onu kaşırım. Fakat düalist için burada söz konusu olan güçlük, saf zihinsel düşüncenin nasıl olup da fiziksel kaşıma hareketine yol açabileceğini açıklamaktır.

Bu güçlük, beyindeki olaylar ile zihinsel olayların birbirine yakinen bağlı olduğu gerçeğinin ortaya çıkmasıyla birlikte daha sık telaffuz edilir hale gelmiştir. Sözgelimi, beyne verilecek ağır hasarların zihinsel bozukluğa yol açtığı gün gibi ortadayken, bedenden ayrı zihin düşüncesini ifade etme gereksinimini neden duyalım? Zihin ile beden gerçekten iki ayrı şeyse, o halde beyinle arasındaki paralellik nereden kaynaklanmaktadır?

TEMEL BİR BİLİMSEL İLKEYLE ÇELİŞMESİ

Zihin ile beden arasındaki etkileşimi açıklamadaki bir başka güçlük, onun bilimin temel bir ilkesiyle çelişir görünmesidir. Bilim insanlarının çoğu, özellikle de fizikalist olanlar, bir nesnedeki her bir değişimin, değişime öncel olan fiziksel bir olayla açıklanabileceğini varsayar: Bütün fiziksel olayların nedenlerinin kendisi de fizikseldir. Sözgelimi bir kimsenin beynindeki bir sinir hücresi (nöron) ateşlenirse, nöropsikolog bunun altında fiziksel bir neden arayacaktır. Fakat zihnin bir etkinliği olan saf düşünce, eylemin kendisine yol açarsa, bu durumda bazı zihinsel olayların, doğrudan doğruya fiziksel olaylara

yol açması gerekir. Dolayısıyla düalistler, bilimin oldukça temel bir varsayımını yeniden gözden geçirmek ve bunu gerekçelendirmekle yükümlü kalırlar. Şüphesiz düalistler, söz konusu gerekçelendirmeyi düalizmin kendi içinde tutarlı ve doğru olması temelinde yapabileceklerini düşünebilirler; fakat buna dair herhangi bir kuşku varsa, yanlış olanın, şimdiye kadar yapılan bilimsel araştırmalarda oldukça verimli sonuçlar veren söz konusu bilimsel varsayımda değil, düalizm kuramının bizatihi kendisinde olduğunu düşünmek akla daha yatkın görünmektedir.

ETKİLEŞİMSİZ DÜALİZM

ZİHİN-BEDEN PARALELİZMİ

Düalistin zihin-beden etkileşiminin nasıl mümkün olabileceğini açıklamaya ilişkin problemlerden sıyrılabilmesinin bir yolu, böyle bir etkileşimin olduğunu tümden reddetmektir. Bazı düalistlere göre, her birimizde hem zihin hem de beden var olmakla birlikte, bu ikisi arasında gerçek anlamda bir etkileşim yoktur. Kısmen tuhaf olan bu düşünce, psiko-fiziksel paralelizm olarak bilinir. Zihin ve beden aynı zamanı gösterecek şekilde kurulmuş iki saat gibi birbirlerine paralel bir işleyiş içerisindedir. Birisi ayağıma bastığında acı duyarım; fakat bu, bedenimden zihnime gönderilen bir mesaj dolayısıyla gerçekleşmez. Daha ziyade bu, Tanrı'nın benim birbirinden bağımsız iki yanımı paralel şekilde işleyecek şekilde ayarlamış olması (ya da oldukça şaşırtıcı kozmolojik rastlantı) sebebiyle gerçekleşir. Birisi ayağıma bastığı zaman, olay zihnimde acı duymama sebep olacak şekilde düzenlenmiştir, fakat söz konusu olay bir diğerinin nedeni değildir: Burada olan şey, yalnızca her iki olayında peşi sıra gerçekleşmesidir.

ARANEDENCİLİK

Psiko-fiziksel paralelizme benzer tuhaflıkta, zihin ile bedenin nasıl etkileştiğini bir başka açıklama girişimi de aranedencilik olarak bilinir. Paralelizm zihin ile beden arasındaki aşikâr bağın bir yanılsama olduğunu söylediği yerde, aranedencilik böylesi bir bağın gerçekten var olduğunu kabul eder; fakat bunun Tanrı'nın müdahalesinin bir sonucu olduğunu iddia eder. Tanrı zihin ile beden arasındaki bağlantıyı sağlayan varlıktır; eş deyişle O, ayağımın incinmesi ile acı

duymamın ya da burnumu kaşıma kararım ile elimi burnuma doğru hareket ettirmem arasındaki ilişkiyi temin edendir.

En azından en makul biçimleriyle zihin-beden paralelizmi ve aranedencilik için söz konusu olan temel bir problem, her ikisinin de Tanrı'nın var olduğunu varsaymasıdır ki, 1. Bölümde de gördüğümüz üzere, bu hiçbir şekilde apaçık ve kesin değildir. Dahası, Teistler bile her iki kuramın da biraz zorlama olduğunu düşünecektir.

EPİFENOMENALİZM

Zihin-beden etkileşimi problemine üçüncü bir yaklaşım da epifenomenalizm olarak bilinir. Bu görüşe göre, bedende gerçekleşen olaylar zihinsel olayların nedeni olsa bile, zihinsel olaylar hiçbir zaman ne fiziksel olaylara ne de diğer zihinsel olaylara yol açar. Zihin, bu durumda, bir epifenomendir: Diğer bir deyişle o, bedeni hiçbir şekilde doğrudan etkilemeyen bir şeydir. Epifenomenalist, görünüşte onun üzerine olan düşüncem dolayısıyla elimi kaldırabilme yeteneğimin, bir yanılsama olduğunu ifade eder. Bununla birlikte elimi kaldırıyor oluşum, yalnızca düşüncenin tetikleyebilir göründüğü saf fiziksel bir eylemdir. Gelgelelim tüm zihinsel olayların nedeni doğrudan doğruya fiziksel olaylar olsa da; hiçbir zihinsel olay, fiziksel olaylara yol açmaz.

Paralelizm ve aranedencilik gibi epifenomenalizm de bir zihin kuramı olarak neredeyse hiç akla yatkın değildir. O, bazı yanıtlar vermekle beraber, birçok zorlu soruyu da gündeme getirir. Epifenomenalizmin ortaya çıkardığı önemli problemlerden biri, onun özgür iradeyi imkânsız hale getirmesidir: Gerçekte, eylemde bulunmayı hiçbir zaman seçemeyiz, sadece seçimlerimiz sonucunda eylediğimiz yanılsamasına düşeriz. Fakat niçin nedensellik tek bir yönde, eş deyişle fiziksel nedenlerin zihinsel etkilerde bulunması şeklinde gelişir de, aksi hiçbir zaman mümkün olmaz?

FİZİKALİZM

Zihin-beden düalizmini, onun bir dizi eleştirisini ve çeşitleri versiyonlarını incelememizin ardından, şimdi bir de fizikalizme bakalım. Fizikalizm, zihinsel olayların tamamıyla fiziksel olaylar, genellikle de beyinde gerçekleşen olaylar bağlamında açıklanabileceğini söyleyen görüştür. İki tür temel tözün bulunduğunu söyleyen zihin-beden düalizminden farklı olarak fizikalizm, monizmin bir biçimidir: Buna göre tek bir tür töz mevcuttur, o da fiziksel

tözdür. Fizikalizmin düalizmle karşılaştırıldığında gösterdiği doğrudan bir avantaj, onun zihne dair bilimsel çalışma için bir program öneriyor olmasıdır. Nitekim, zihinsel bir olayın tamamıyla fiziksel bir betimlemesini vermek en azından kuramsal olarak olanaklıdır.

Fizikalist filozoflar, belirli beyin hallerinin düşüncelerle tam olarak nasıl örtüştüğünü keşfetmeye çalışmazlar: Bu, daha ziyade nöropsikologların ve diğer bilim insanlarının görevidir. Bu filozoflar, genelde, tüm zihinsel olayların fiziksel olduğunu ve dolayısıyla düalizmin yanlışlığını ispatlamakla ilgilenirler.

Bununla birlikte fizikalizmin, bazılarının diğerlerinden daha çok eleştiriye açık olduğu, çeşitli türleri vardır.

TİP-ÖZDEŞLİĞİ KURAMI

Fizikalizmin bu türü zihinsel olaylar ile fiziksel olayların birebir özdeş olduğunu ifade eder. Sözgelimi hava durumuna ilişkin bir düşünce, beynin salt belirli bir halidir. Beynin söz konusu belirli hali ne zaman ortaya çıkarsa, o zaman biz bunu hava durumuna ilişkin bir düşünceye sahip olmak diye betimleyebiliriz. Bu, tip-özdeşliği kuramı olarak bilinir. Belirli bir tipte bütün fiziksel haller, aynı zamanda belirli bir tipte zihinsel hallerdir.

Bu görüşü daha açık kılabilmek için, "su" ve "H_2O" terimlerinin her ikisinin de nasıl aynı töze gönderimde bulunduğunu ele alın. "Su" sözcüğünü gündelik yaşantıda, "H_2O"yu ise bilimsel bağlamda kullanırız. Bununla birlikte her ne kadar iki terim de aynı şeye gönderimde bulunsa da, aralarında anlam bakımından ufak bir fark vardır: "Su" sözcüğü tözün ıslaklık ve buna benzer temel özelliklerine dikkat çekmek için kullanılırken; "H_2O" terimi onun kimyasal bileşimini ortaya çıkarmak için kullanılır. Çok az insan viskisine katmak üzere bir sürahi H_2O ister, fakat yine de su H_2O'dur: Onlar bir ve aynı şeydir.

Benzer şekilde, bir şimşek çakması, aynı zamanda belirli bir tür elektrik boşalmasıdır. Söz konusu olayı betimlerken, "şimşek çakması"nı mı yoksa "elektrik boşalmasını mı kullanacağımız bir fırtınaya yakalanmamıza veya olup biteni daha bilimsel açıklamamıza bağlıdır. Söz konusu fenomenin nedenine ilişkin bilimsel analizin farkında olmadan, gündelik dildeki karşılığı olan "şimşek" sözcüğünü kullanabiliriz. Bu da, tıpkı suyun kimyasal bileşenlerinin farkında olmadan, "su" terimini kullanarak, ıslanmanın nasıl bir şey olduğunu anlayabilmemize benzer.

Zihin/beyin özdeşliği kuramına geri dönecek olursak, "hava durumuna

ilişkin bir düşünce" ile "beynin belirli bir hali" tam olarak aynı şeye gönderimde bulunmanın farklı iki yolu olabilir. Her iki ifade de özdeş bir olayı betimler, fakat bu ifadelerin anlamları bir şekilde birbirinden farklılık gösterir. Bu şeyi betimlemek için birçoğumuz zihinsel ifadeyi, eş deyişle "hava durumuna ilişkin bir düşünce"yi kullanacaktır; fakat tip-özdeşliği kuramına göre bir bilim insanı, ilkece, beynin bu düşünce olan halinin detaylı bir analizini verebilir. Dahası bir tip-özdeşliği kuramcısı, bu tip bütün düşüncelerin beynin bu aynı tipteki halleri olduğunu söyleyecektir. Bu zihin kuramının bir avantajı, onun nöropsikologların araştırabileceği türden şeylere, eş deyişle çeşitli düşünce tiplerine karşılık gelen beynin fiziksel hallerine işaret etmesidir. Gelgelelim tip-özdeşliği kuramına yöneltilen birtakım itirazlar mevcuttur.

TİP-ÖZDEŞLİĞİ KURAMININ ELEŞTİRİSİ

BEYİN SÜREÇLERİNİN BİLGİSİNİN OLMAMASI

Bizler her ne kadar düşüncelerimizin doğrudan bilgisine sahip olsak da, pek çoğumuzun beyin süreçlerine ilişkin herhangi bir bilgisi yoktur.

Bazıları bu yorumu, fizikalizme yönelik bir itiraz olarak görür: Düşünce, bir beyin süreciyle aynı şey olamaz; zira nörofizyolojiye ilişkin hiçbir şey bilmeden de, düşünce hakkında bilgi sahibi olunabilir. Hepimiz kendi düşüncelerimize erişmek gibi bir ayrıcalığa sahibiz: bu da bilinçli düşüncelerimizin ne olduğunu herkesten daha iyi bildiğimiz anlamına gelir; fakat beynin halleri için aynı şey geçerli değildir. Fakat düşünceler ile beynin halleri özdeşse, bu durumda onların aynı özellikleri paylaşmaları gerekir.

Ancak bu itiraz fizikalist için ciddi bir sorun teşkil etmez. Suyun kimyasal bileşenlerine dair hiçbir şey bilmiyor olabiliriz, fakat bu bizi, "su" kavramını anlamaktan ve onu içtiğimizde tadını tanımaktan alıkoymaz. Buna benzer olarak bütün düşünceler beynin süreçleri olabilir; ancak düşünürlerin kendi düşüncelerini anlamak ve kavramak için, onlardan söz konusu beyin süreçlerinin doğasını bütünüyle anlamalarını beklemek için hiçbir neden yoktur.

DÜŞÜNCELERİN VE BEYNİN HALLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Kız kardeşime ilişkin bir düşünce ile belirli bir beyin hali özdeşse, bu durumda

düşüncenin söz konusu beyin haliyle tam olarak aynı konumda olması gerekir. Fakat bu, biraz tuhaf görünmektedir: zira düşünceler, bu türden belirli konumlara sahip değil görünürler. Yine de tip-özdeşliği kuramının bir sonucu olarak düşünce böylesi konumlara sahip olmalıdır. Parlak bir ışığa bakmamın ardında yeşil bir floresan görüntüsüne sahip olursam eğer, bu görüntünün belirli bir büyüklüğü, parlak bir rengi ve özgün bir şekli olur; fakat beyin halim büyük ihtimalle bunlardan oldukça farklı olacaktır. O halde, görüntü nasıl olur da beynin belirli bir haliyle özdeş olabilir?

BÜTÜN DÜŞÜNCELER BİR ŞEY HAKKINDADIR

Bütün düşünceler bir şey hakkındadır: Herhangi bir şey üzerine bir düşünceye sahip olmak imkânsızdır. "Paris en çok sevdiğim şehirdir" diye düşündüğümde, düşüncemin kendisi gerçek dünyadaki bir mekânla ilişkilidir. Gelgelelim beyin süreçleri ve halleri bir şey hakkında görünmezler: Onlar, dışarıda duran herhangi bir şeyle, düşüncelerin kurduğu biçimde, bir ilişkiye sahip görünmezler.

QUALIA NEDİR?

Tip fizikalizmi, Zihin-Beden Problemini çözmeye yönelik birçok girişim gibi, bilinç deneyimini hesaba katmakta, eş deyişle belirli bir halde olmanın gerçekte ne olduğunu açıklamakta başarısız olması dolayısıyla genellikle eleştirilir. Bilinci betimlemek zor bir şey olabilir; fakat onun duyumları, duyguları, acıyı, neşeyi, arzuyu vb içerdiği kesinlikle söylenebilir. Latincedeki *qualia* sözcüğü, zaman zaman bilince dair bu türden şeylerin tümünü ifade edecek genel bir terim olarak kullanılır. Her ne kadar "su" ile "H_2O"yu aynı şeyin iki farklı betimlemesi olarak kullanabilsek de, “New York'u ilk görüşüme dair hatıramı" bu şekilde "belirli bir beyin hali" olarak ifade edebilmek hiç de kolay değildir. Buradaki fark, ikinci durumda ilgilendiğimiz şeyin cansız nesne olmamasından kaynaklanır: bu bilinç deneyiminde belirli türden bir duygu vardır. Gelgelelim söz konusu düşünceyi salt bir beyin haline indirgemek, onun nasıl olanaklı olabildiğine dair hiçbir açıklama vermemektedir. O, bilinç ve düşünmekle ilişkili olan en temel fenomeni, eş deyişle *qualia*'nın varoluşunu göz ardı eder. Bunu biraz daha anlaşılır kılmak için, korkunç bir acının bütünüyle fiziksel yönleri - sinir hücrelerinin hareketleri vb- ile bu acının fiili ıstırabı arasındaki farkı düşünün: fiziksel betimleme, acı deneyiminin gerçekten ne olduğunu

kavramakta bütünüyle başarısızdır.

BİREYSEL FARKLILIKLAR

Tip-özdeşliği kuramına yöneltilen bir başka eleştiri, onun sözgelimi hava durumuna ilişkin düşüncelerin tümünün, düşünceler farklı insanlara ait olsa bile, aynı tipte beyin halleri olması gerektiğinde ısrar etmesidir. Ancak farklı insanların beyinlerinin, işlev görmelerinde çok az farklılık olduğuna ve dolayısıyla farklı insanlardaki farklı beyin hallerinin benzer bir düşünceyi ortaya çıkarabileceğine inanmak için yeterli nedenler olabilir.

Bu eleştiri bile, düşüncelerin muntazam şekilde ayrılabileceğini, eş deyişle bir düşüncenin nerede başlayıp bittiği ve diğerinin nereden başladığını söyleyebileceğimizi önceden varsayar. Tip-özdeşliği kuramının temel varsayımlarından biri, iki insanın tamamıyla aynı tipte düşüncelere sahip olabileceğidir. Daha yakından incelendiğinde bu, şüphe uyandıran bir varsayım gibi görünmektedir. Hem siz hem de ben, karanlık gökyüzünün güzel göründüğünü düşünüp, bunu özdeş sözcüklerle ifade edebiliriz. Her ikimizde bulutların belirli biçimde Ay tarafından aydınlatıldığına dikkat çekebiliriz. Gelgelelim bu, bizim zorunlu olarak aynı tipte bir düşünceyi düşündüğümüz anlamına mı gelir?

Gökyüzünün güzelliğine ilişkin, şüphesiz sizinkinden farklı olan, benim düşüncem, geceleri gökyüzünü deneyimlemiş olduğum tüm anlardan kolaylıkla ayrıştırılamaz. Buna ek olarak *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'ün [Nineteen Eighty-Four]* yazarının mahlas kullandığına inanıyorsam ve siz de Eric Blair'in bir mahlas kullandığına inanıyorsanız, bu durumda aynı tipte bir düşünceyi mi paylaşmış oluruz? Şüphesiz inançlarımızı ifade ederken, edebiyat çevresinde genellikle George Orwell olarak tanınan, aynı kişiye gönderimde bulunuruz. Fakat bu türden sorulara yanıt vermek o kadar da kolay değildir. Bütün bunların gösterdiği şey, zihinsel yaşantılarımızı muntazam parçalara bölmenin ve bu parçaların her birinin, başka insanların zihinsel yaşantılarının parçalarıyla kıyaslayabilmenin güçlüğüdür. İki insanın aynı tipte düşüncelere sahip olduğunu belirlemek imkânsızsa, bu durumda tip-özdeşliği fizikalizmi bir zihin kuramı olarak pek de makul değildir.

ÖRNEK ÖZDEŞLİĞİ KURAMI

Tip-özdeşliği kuramına yöneltilen bu eleştirilerin bazılarından sıyrılmanın bir

yolunu örnek özdeşliği kuramı sağlar. Fizikalizmin bir başka biçimi olan örnek özdeşliği kuramı, tıpkı tip özdeşliği kuramı gibi, bütün düşüncelerin beynin halleriyle özdeş olduğunu ifade eder. Gelgelelim o, tip özdeşliği kuramının aksine, aynı tipteki düşüncelerin tümünün, beynin aynı tipteki halleriyle özdeş olması gerekmediğini söyler. Örnek özdeşliği kuramı, "tip" ile "örnek" arasındaki temel ayrımı kullanır, ki bu ayrımda ancak en kolay birtakım örnekler aracılığıyla anlaşılabilir. *Savaş ve Barış [War and Peace]* kitabının tüm kopyaları belirli bir *tip*'in *(Savaş ve Barış* romanının) *örnekleridir* ya da Volkswagen'in bir "Vosvos"una sahipseniz, belirli bir tipin bir örneğine (bir "Vosvos" otomobile) sahipsiniz demektir. Tip türdür; örnek ise türün tekil kopyasıdır. Örnek özdeşliği kuramının söylediği şey, belirli bir düşünce tipinin tekil örneklerinin zorunlu olarak tamı tamına aynı tipte fiziksel haller olmadığıdır.

Dolayısıyla bugün "Bertrand Russell bir filozoftur" diye düşünmem, aynı düşünceyi önceki gün düşünmemden farklı bir beyin hali ihtiva edebilir. Benzer olarak, sizin de bu düşünceyi düşünmeniz için, benim her iki gün içerisinde bulunduğum beyin hallerinden birinde olmanız gerekmez.

Gelgelelim örnek özdeşliği kuramı, en azından bir büyük eleştiriye açıktır.

ÖRNEK ÖZDEŞLİĞİ KURAMININ ELEŞTİRİSİ

AYNI BEYİN HALLERİ FARKLI DÜŞÜNCELER OLABİLİR

Bu yalın örnek özdeşliği kuramı, iki insanın en küçük molekülüne kadar fiziksel olarak özdeş olabileceğini ve buna rağmen zihinsel olarak tamamen farklılık gösterebileceğini savunur görünür. Bu da, zihinsel olanı fiziksel olandan fazlasıyla bağımsız olarak ele almak anlamına gelir. Dahası bu, fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki ilişkiyi tamamıyla gizil kılmaktadır: öyle ki zihin-beden düalizminden bile daha çok.

Bununla birlikte örnek özdeşliği kuramcıları, kuramlarına ikincil kavramını dahil ederler. Buna göre bir şeyin bir özelliği diğer bir özelliğe, eğer bu özelliğin varoluşu diğerini gerektiriyorsa, *ikincildir*[10] (tam anlamıyla, ondan sonra gelendir). Sözgelimi güzelliğin (onun bedene ilişkin olduğunu varsayacak olursak) fiziksel özelliklerin ardılı olduğu söylenebilir: İki insan fiziksel olarak özdeşse, o zaman birinin güzel, diğerininse güzel olmaması imkânsızdır. Fakat bu, bütün güzel insanların birbirleriyle özdeş olduğu anlamına gelmez; daha

ziyade hücresi hücresine aynı olan iki insandan birinin güzel, diğerininse güzel olmamasının imkânsız olduğu anlamına gelir. Örnek özdeşliği kuramını, zihinsel özelliklerin fiziksel olanlara ikincil olduğu fikrini dahil ederek, yeniden uyarlarsak eğer, bu durumda o, fiziksel özelliklerin aynı kaldığını ve dolayısıyla zihinsel özelliklerin de değişemeyeceğini söyleyecektir. Başka bir deyişle, iki insan tamamıyla aynı beyin hali içindeyse, bu durumda onlar aynı zihinsel deneyime sahip olurlar. Ancak bu, iki insan aynı zihinsel deneyime sahip olduğu için, aynı beyin haline sahip olmaları gerektiği anlamına gelmez.

DAVRANIŞÇILIK

Davranışçılık, Zihin-Beden Probleminin çözümüne ilişkin, şimdiye kadar incelemiş olduğumuz düalist ve fizikalist kuramlardan daha farklı bir yol sunar. Davranışçılar, zihnin varoluşunu tümden reddederler. Gelin, davranışçıların birçoğu için aşikâr olan şeyin, eş deyişle zihnin reddini nasıl gerekçelendirdiklerine daha yakından bakalım.

Davranışçıya göre bir kimseyi acı çeken ya da öfkelenmiş biri olarak betimlediğimizde, söz konusu kişinin zihinsel deneyiminin bir betimlemesini yapmış olmayız. Daha ziyade bu, o kişinin koşullu durumlarda toplum içindeki fiili ya da potansiyel davranışına ilişkin bir betimlemedir. Diğer bir deyişle bu, kişinin herhangi bir durumda davranış eğilimlerinin bir betimlemesidir. Acı içinde olmak acının yoğunluğuna bağlı olarak irkilme, inleme, ağlama, çığlık atma vb eğilimlere sahip olmaktır. Öfkelenmekse, bağırma, ayağını yere vurma ve insanlara kabaca cevap verme eğiliminde bulunmaktır. Her ne kadar zihinsel hallerimizden bahsediyor olsak da, davranışçıya göre bu, davranışlarımızı ve belirli şekillerde davranma eğilimlerimizi betimlemenin kestirme bir yolundan başka bir şey değildir. Zihinsel davranışımızı betimlemenin bu kestirme yolu, zihnin bedenden ayrı bir şey olduğu inancına kapılmamızı da beraberinde getirir. Meşhur davranışçı filozof Gilbert Ryle (1900-1976), bu düalist görüşü hayalet, zihin; makine de beden anlamına gelecek şekilde, "makine içindeki hayalet dogması" olarak adlandırır.

Davranışçıya göre Zihin-Beden Problemi gerçek değil, farazi bir problemdir. Buna göre, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamakta hiçbir güçlük yoktur; zira zihinsel deneyim, kolaylıkla davranış tarzlarıyla açıklanabilir. Dolayısıyla davranışçılar, problemi çözmek yerine, onu tamamen ortadan kaldırmak iddiasındadırlar.

DAVRANIŞÇILIĞIN ELEŞTİRİSİ

MIŞ GİBİ YAPMASI

Davranışçılığa zaman zaman yöneltilen eleştirilerden biri, onun, gerçekten acı duyan birisi ile acı duyuyormuş gibi yapan bir kimse arasında bir ayrım yapmakta başarısız olduğudur. Zihinsel olana dair bahsi geçen her şey, davranış betimlemelerine indirgenirse, bu durumda iyi rol kesen biri ile gerçekten ıstırap içindeki bir kimse arasında ayrım yapmanın olanağı ortadan kalkar.

Bir davranışçı bu itiraza karşın, acı içerisindeymiş gibi davranan kimsenin eğilimlerinin, gerçekten acı duyan birinden farklı şekilde ele alınması gerektiği cevabını verebilir. Her ne kadar onların davranışı, görünüşte gerçekten acı duyan biriyle benzer dursa da, kuşkusuz belirli koşullar altında ayrım gösterecektir. Sözgelimi acı içerisindeymiş gibi davranan birisini acıya eşlik eden vücut ısısında değişme, terleme vb psikolojik etkileri gösterebilmesi pek de muhtemel değildir. Dahası söz konusu kişinin, ağrı kesici ilaçlara karşı vereceği tepki, gerçekten acı içindeki birisinden oldukça farklı olacaktır: Mış gibi yapan kişinin ağrı kesici ilacın ne zaman etkisini göstermeye başladığını söylemesi mümkün olmayacaktır; fakat gerçekten acı duyan kimse, vücudundaki acının dinmeye başladığını gözlemleyebildiği için, ilacın ne zaman etki gösterdiğini fark edebilecektir.

QUALIA

Davranışçılığa yöneltilen bir başka eleştiri, onun belirli bir zihinsel halde olmanın gerçekten neye benzediğine ve ne hissettirdiğine dair herhangi bir şey söylemiyor olmasıdır. Davranışçılık bütün zihinsel olayları davranışsal eğilimlere indirgeyerek, *qualia*'yı formülün dışında bırakır. Bu bakımdan, davranışçılığın gerçekten acı içinde olma deneyimini çığlık atma, irkilme ve "Acı içindeyim" demeye indirgiyor olması, kendisine yöneltilecek büyük bir eleştirinin şüphesiz aynı zamanda kaynağıdır. Gerçek anlamda acı duymak diye bir şey vardır ve bu, zihinsel yaşantının temel bir parçasıdır; fakat buna rağmen davranışçılık bunu tümüyle göz ardı eder.

İNANÇLARIMI NASIL BİLİRİM?

Davranışçılığa göre, inançlarımı bilme ya da öğrenme yöntemim başka

insanların inançlarını bilme yöntemimle, ki bu yöntem davranışın gözlemidir, birebir aynıdır. Gelgelelim bu, gerçekte olanı eksik resmetmektedir. Söylediklerimi dinleyerek ve birçok farklı durumda yaptıklarımı seyrederek gerçekte neye inandığıma ilişkin ilginç keşifler yapabilecek olmam doğru bir varsayım olabilir. Fakat cinayet işlemenin yanlış olduğuna ya da İngiltere'de yaşıyor olduğuma inanmak için, davranışım üzerine gözlemlerde bulunmaya ihtiyacım yoktur. Tüm bu şeyleri, kendi davranışlarımı soruşturan özel bir dedektif olmam gerekmeden de bilirim. Dolayısıyla davranışçılık, kendini-bilme ile başka insanların inançlarım keşfetme yolları arasındaki farkın tatmin edici bir açıklamasını vermez.

Bu eleştiriye verilebilecek olan olası bir yanıt, kendi içime baktığım zaman sözgelimi işkencenin gaddarca olduğuna inanıp inanmadığımı görmek için, kendime "Birisinin işkence gördüğünü bilirsem buna karşı tutumum ne olurdu?" sorusunu yöneltmek olacaktır. Bu soruya vereceğim cevap, işkenceye ilişkin tutum ve eğilimlerimi bana gösterecektir. Bu doğruysa eğer, o zaman davranışçının kişinin kendi durumu ile başkasının durumunu bilmesi arasında önemli bir fark olmadığı varsayımı gerekçelendirilmiş olur. Gelgeldim, bu kendi içine dönüş ya da içebakış hareketine ilişkin analiz pek de ikna edici değildir: O, kendi içime döndüğüm zaman, yaptığımı hissettiğim şeyle uyuşmaz.

FELÇLİNİN ACISI

Davranışçılık, tamamıyla soruşturmasının konusu olan bireyin, fiili ya da potansiyel tepkilerini esas aldığı için, bundan davranışçı analizin bütünüyle felçli olan insanların zihinsel deneyime sahip olamayacağını savunduğu sonucu çıkarılabilir. Onlar, hareket edemiyor ve hiçbir zaman da hareket edemeyecekse, bu durumda nasıl herhangi bir davranışta bulunabilirler ki? Bu durumda davranışçı, acıya dair hiçbir davranış sergilemedikleri için, bütünüyle felçli olan insanların acı duyamayacaklarını söylemek zorunda kalacaktır. Oysa felç geçirmiş ve ardından tekrar hareket edebilme kabiliyetini geri kazanmış insanlardan biliyoruz ki, felçli insanlar genellikle oldukça zengin zihinsel deneyimlere sahip olmakla birlikte, acıyı deneyimleme kapasitesine de hiç kuşkusuz sahiptirler.

İNANÇLAR DAVRANIŞA NEDEN OLABİLİR

Davranışçılığa yöneltilen bir başka eleştiri, onun bir kişinin inançlarının o

kişinin davranışlarının nedeni olabileceği ihtimalini göz ardı etmesidir. Davranışçı analize göre, birinin yağmurluğunu giymesinin nedeni, o kişinin yağmur yağdığına olan inancı değildir. Daha ziyade, inancın kendisini temin eden esas şey bir yağmurluğu giyme eğilimidir. Zihinsel olaylar davranışa neden olamazlar; zira onlar, davranıştan bağımsız var olmazlar: Davranışçılığa göre, zihinsel olaylar yalnızca belirli biçimlerde davranma eğilimleridirler. Fakat zihinsel olaylarımızın, en azından bazı durumlarda, davranışa yol açtığı hiç kuşkusuz doğrudur. Yağmurluğumu giyerim *çünkü* yağmurun yağmak üzere olduğunu düşünürüm. Gelgelelim bir davranışçı, yağmurun yağmak üzere olduğuna dair inancımı bile davranışımın bir açıklaması olarak kullanamaz; çünkü inancım, gerçekte, söz konusu davranışım ve belirli biçimlerde davranış eğilimim tarafından tesis edilmiştir: eylem ile inanç birbirinden ayrılabilir şeyler değildir.

İŞLEVSELCİLİK

İşlevselcilik, Zihin-Beden Problemine ilişkin son dönemlerde geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Bu kuram, zihinsel hallerin işlevsel rolüne odaklanır: Bu da pratikte, girdilere, çıktılara ve içsel haller arasındaki ilişkiye yoğunlaştığı anlamına gelir.

Bir işlevselci, herhangi bir zihinsel hali, onun diğer zihinsel hallerle özgün ilişkileri ve davranışa gösterdiği etkiler bağlamında tanımlar. Dolayısıyla hava durumuna ilişkin bir düşünce, onun, diğer düşüncelerle ve davranışla olan ilişkileri, eş deyişle söz konusu düşünceme yol açan şeyin ne olduğu, onun benim diğer düşüncelerimle ilişkisi ve bu düşüncenin eylememe yol açtığı davranış yönünden açıklanır. Bu bakımdan işlevselcilik, davranışçılığa ait birtakım anlayışlardan -sözgelimi zihinsel etkinliğin, genellikle davranışsal eğilimlerle çok yakından ilişkili olduğu fikrinden- yararlanmakla birlikte, davranışçılıktan farklı olarak, zihinsel olayların davranışın fiili nedenleri olmasına olanak tanır.

İşlevselcilik, bir bilgisayar ile onun programı arasındaki ilişkinin bir karşılaştırması aracılığıyla daha kolay anlaşılabilir. Bilgisayarlardan bahsedildiğinde, donanım ile yazılım arasında bir ayrım ortaya koymak kullanışlı ve pratiktir. Bir bilgisayarın donanımı onun aslında parçalarını oluşturan şeylerdir: transistörler, elektrik devreleri, silikon çipler, ekran, klavye vs. Diğer taraftan yazılımsa, bilgisayar donanımının yürüttüğü program ve işlemler sistemidir. Yazılım, genellikle bir dizi farklı sistemde kullanılacak

şekilde uyarlanabilir. Bununla birlikte yazılım, bilgisayar donanımının fiziksel olarak bir dizi farklı şekilde yürütülebilen, fakat her seferinde aynı sonuca erişen karmaşık bir yönergeler ve komutlar sistemidir.

Bir zihin kuramı olarak işlevselcilik, düşüncenin donanımından daha çok, onun yazılımıyla ilgilenir. Nitekim o, bu bakımdan davranışçılığa benzer. Buna karşın fizikalizm, donanım -insan beyninin- birtakım parçaları ile belirli bir yazılım paketi -insan düşüncesi- arasındaki ilişkiyi göstermeye uğraşır. İşlevselcilik, her ne kadar fizikalizmin birçok türüyle açık bir şekilde bağdaşsa da, düşüncenin donanımıyla ilgili bir kuram değildir: O, ne türden fiziksel sistemlerin, zihinsel programları işlettiğine dair görüş bildirmez. Onun temel meselesi, farklı düşünce ve davranış türleri arasında meydana gelen ilişkileri açıklığa kavuşturmaktır.

İŞLEVSELCİLİĞİN ELEŞTİRİSİ

QUALIA: BİLGİSİYARLAR VE İNSANLAR

İşlevselcilik, filozoflar arasında oldukça revaçta olan bir zihin kuramı olmakla beraber, ona sıklıkla yöneltilen bir eleştiri, işlevselciliğin bilinç deneyimini ve duyumsamaları, eş deyişle acı çekmenin, mutlu olmanın, hava durumu üzerine düşünmenin nasıl bir şey olduğunu açıklamak konusunda yetersiz kaldığıdır.

Benzer bir itiraz, genellikle bilgisayarların da zihinlere sahip olabileceği görüşüne yapılır. Sözgelimi çağdaş filozof John Searle, insanın bir hikâyeyi anlaması ile bir bilgisayarın “anlaması" arasında farkı gösterebilmek için bir düşünce deneyi kullanır. Bir odaya kapatıldığınızı tahayyül edin. Çince bilmiyor ve anlamıyorsunuz. Kapı aralığından üzerinde Çince karakterler basılı olan çeşitli kartlar geliyor. Kapalı bulunduğunuz odadaki masada, bir kitap ile üzerinde başka başka Çince karakterlerin bulunduğu bir yığın kart bulunmaktadır. Göreviniz kapı aralığından gelen Çince karaktere sahip kartı, kitaptaki bir Çince karakterle eşleştirmektir. Ardından kitap size onunla eşleşen bir başka Çince karaktere sahip kart gösterecektir. Sizin yapmanız gereken, kitabın gösterdiği bu kartı masanın üzerindeki kart yığını arasından bulmak ve kapı aralığından geri yollamaktır. Dışarıdan bakıldığında, Çince bir hikâyeyle ilgili soruları yanıtlıyormuşsunuz gibi görünür. Kapı aralığından gelen kartlar Çince yazılmış sorulardır ve geri yolladığınız kartlar da yine Çince yazılmış cevaplarınızdır. Her ne kadar Çince anlamıyor olsanız da, dışarıdan

bakıldığında, öyle görünmektedir ki, söz konusu Çince hikâyeyi anlamakta ve size yöneltilen sorulara anlaşılır yanıtlar vermektesinizdir. Fakat esasında bu hikâyeyi anlayabilecek hiçbir deneyime sahip değilsinizdir: sadece sizin için anlamsız olan karakterleri ustalıkla yönetip beceriyle kullanmaktasınız.

Sözümona "akıllı" bilgisayar programı da, sizin Searle'ün "Çin Odası" düşünce deneyindeki halinizle aynı durumdadır. O da, sizin gibi sembollerin gerçekten neye gönderimde bulunduklarını anlamadan başarılı bir şekilde kullanmaktadır. Bu sebeple, işlevselciliği yukarıda ele aldığımız bilgisayar analojisiyle düşünürsek eğer, onun bize zihnin bütün bir resmini vermediği görülür. O, anlamayı sembollerin başarılı bir şekilde kullanılması ve yönetilmesiyle eşdeğer tuttuğu için, onun gerçekliğini yakalayamaz.

ÖTEKİ ZİHİNLER

Buraya kadar Zihin-Beden Problemini çözmeye yönelik önemli girişimlerin pek çoğunu inceledik. Daha önce gördüğümüz üzere, hiçbir zihin kuramı tamamıyla tatmin edici değildir. Şimdi zihin felsefesine ilişkin bir başka meseleye, Öteki Zihinler Problemine odaklanalım. Öteki insanların düşündüğünü, hissettiğini ve benim gibi bilinç sahibi varlıklar olduğunu nasıl bilirim? Acı duyduğum anı kesin olarak bilirim, fakat başka birisinin acı duyduğundan nasıl emin olabilirim? Yaşamımı sürdürürken öteki insanların, hissi varlıklar oldukları ve benimkine oldukça benzer deneyimlere vakıf olabildiklerini varsayarım. Ancak bunu kesin olarak bilebilir miyim? Zira, öteki insanların, aslında olmadıkları halde, içsel bir yaşama sahipmişçesine tepki vermeye programlanmış robotlar ya da zaman zaman ifade edildiği biçimiyle otomatlar olduklarını pekâlâ düşünebilirim.

Bu düşünce, paranoyanın bir biçimine çok benzer görünmekle birlikte, esasında filozofların büyük bir ilgi gösterdiği ciddi bir sorudur. Ona dair bir çalışma, kendi deneyimlerimizi bilme biçimimiz ile öteki insanların deneyimlerini bilme biçimimiz arasında oldukça önemli farkları ortaya çıkarır.

DAVRANIŞÇILIK İÇİN BİR PROBLEM DEĞİLDİR

Öteki insanların deneyimine ilişkin söz konusu kuşkulara yanıt vermenin en yaygın yoluna bakmadan önce, Öteki Zihinler Probleminin davranışçılar için bir sorun mahiyeti taşımadığına işaret etmek yerinde olacaktır. Bir davranışçı için, onların davranışlarını temel kabul ederek öteki insanların da zihinsel

deneyimlere sahip olduklarını söylemek, davranışçı için zihin belirli durumlarda belirli biçimlerde davranma eğilimi anlamına geldiğinden, açıktır ki uygundur. Bununla birlikte bu düşünce, davranışçılara ilişkin biraz ayıp bir fıkrayı akla getirir: İki davranışçı birbirleriyle sevişirler ve ardından biri diğerine "Bu senin için olağanüstüydü; peki benim için nasıldı?" diye sorar.

ANALOJİ ESASLI ARGÜMANLAR

Öteki insanların bilinç sahibi varlıklar olduğuna dair kuşkuya verilebilecek en açık yanıt Analoji Esaslı Argümandır. 1. Bölümde Tanrı'nın varoluşuna ilişkin Tasarım Argümanını incelerken gördüğümüz üzere, analojiyi esas alan bir argüman birbirlerine oldukça benzer iki şeyin kıyası üzerine bina edilir. Bir şey birtakım yönleri bakımından diğer şeyle aynıysa eğer, onların geriye kalan yönleri bakımından da aynı olacağı varsayılır.

Öteki insanlar birçok önemli yönden benimle benzerlik gösterirler: Hepimiz aynı türün üyeleriyiz ve en nihayetinde oldukça benzer bedenlere sahibiz; buna ek olarak fazlasıyla benzer şekilde davranırız. Dayanılmaz bir acı içerisinde olduğumda bağırır veya çığlık atarım ve insan türünün pek çok üyesi de, acı deneyimine sahip olmalarını beklediğim durumlarda benzer tepkiler verirler. Analoji esaslı argüman, bizatihi benim ile öteki insanlar arasındaki beden ve davranış açısından var olan benzerliklerin, öteki insanların da tıpkı benim gibi bilinç sahibi varlıklar olduğu sonucunu çıkarmak için yeterli olduğunu iddia eder.

ANALOJİ ESASLI ARGÜMANIN ELEŞTİRİSİ

BİR İSPAT DEĞİL

Analoji Esaslı Argüman, öteki insanların zihinlere sahip olduğuna dair kesin bir ispat sunmaz. Analojiyi esas alan argümanlar, çok sayıda kanıta ve veriye ihtiyaç duyarlar. Fakat analoji esaslı bu argüman söz konusu olduğunda, belirli bir beden ve davranış türü ile belirli bir bilinç türü arasındaki ilişkiye tanıklık ettiğim tek bir örnek vardır; o da, kendimdir.

Bunun yanı sıra, öteki insanların beden ve davranışlarının benimkinden ayrıldığı birçok yön vardır. Öyle ki, bu farklılıklar, söz konusu benzerliklerden daha önemli olabilir: Analojiyi esas alan argümanı kullanarak, benim ile öteki

insanlar arasındaki beden ve davranış açısından farklılıkların, zihinsel deneyim tiplerimiz bakımından muhtemel bir farklılığa işaret ettiğini ispatlayabilirim. Bununla birlikte analoji esaslı argümanlar, tümevarımsal olmaları dolayısıyla, ortaya koydukları sonuçlara ilişkin yalnızca mutlak olmayan kanıtlar sunabilirler: Onlar, herhangi bir şeyi kesin olarak kanıtlayamaz. Dolayısıyla, bu türden bir argüman en iyi ihtimalle, ancak öteki insanların da zihinleri bulunduğunu, kesin olmamakla birlikte, gösterebilir. O, tümdengelimsel bir ispat değildir, ancak daha önce Bilim Bölümünde de gördüğümüz üzere, her ne kadar Güneş'in yarın tekrar doğacağına dair hiçbir mutlak ispat olmasa da, onun tekrar doğacağını düşünmek için sağlam temellere sahibiz.

DOĞRULANAMAMASI

Bununla beraber, “O, acı içerisindedir" türünde bir ifadenin doğru ya da aynı nedenden dolayı yanlış olduğunu kesin olarak gösterebilmek için herhangi bir yolu yok gibi görünür. Bir kimse çığlık atıyor diye, bundan onun, benim dayanılmaz acılar içerisindeyken sahip olduğum deneyimin aynısını yaşadığı sonucu çıkmaz. Hatta onlar, herhangi bir deneyime dahi sahip olmayabilirler. Onların deneyimine dair herhangi bir sözlü beyan hiçbir zaman güvenilir değildir: Zira bir robot da benzer şartlarda ikna edici yanıtlar vermeye programlanmış olabilir. Bu kişinin acı deneyimine sahip olduğu fikrini doğrulayacak ya da çürütecek hiçbir olası gözlem yoktur. Şüphesiz, bir kimsenin çığlık atıyor olduğu olgusu, bununla fiilen karşılaştığımız durumlarda, bu kişinin acı duyduğundan emin olmamız için yeterli olacaktır. Fakat, mantıksal perspektiften bakıldığında, çığlık atma eğilimi (her ne kadar insanların çoğu bunun güvenilir *olduğunu* kabul edecek olsa da) acının mutlak ispatı olamaz.

Kuşkusuz, öteki insanların bilinç sahibi varlıklar olmadıklarını varsaymanın biraz zorlama olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla, öteki insanların zihinleri olduğundan o kadar emin olabiliriz ki, bu durumun kesin bir ispatına ihtiyaç bile duymayız; keza pek çoğumuz bu varsayımı esas alarak hareket eder. 5. Bölümde görmüş olduğumuz üzere solipsizm savunulabilir bir konum değildir.

SONUÇ

Bu bölümde; düalizm, fizikalizm ve Öteki Zihinle Problemine yoğunlaştık. Bunlar, zihin felsefesinde merkezi konulardır. Felsefe düşüncenin doğası üzerine fazlasıyla eğildiği için, birçok filozof, özellikle de zihin felsefesinde

uzmanlaşanlar, bu bölümde ele alınan soruların hemen her felsefi sorunun kökünde yer aldığını düşünür. Şüphesiz yirminci yüzyılın en parlak filozoflarının çoğu, enerjilerinin çoğunu zihin felsefesine ilişkin sorulara ayırmıştır. Bunun bir sonucu olarak, bu alana ilişkin pek çok metin oldukça karmaşık ve teknik metinlerdir. Aşağıda listesi verilen kitaplar, zihin felsefesine ilişkin içinden çıkılması zor metinlerde size rehberlik edecek niteliktedir.

EK KAYNAKLAR

Görsellerinin Howard Selina'ya ait olduğu David Papineau'nun *Introducing Consciousness* (Cambridge: Icon Books, 2000) adlı kitabı, zihin felsefesinin önemli meselelerine ilişkin eğlenceli ve anlaşılır bir bakış sunar. Yine, Robert Kirk'ün *Mind and Body* (Chesham: Acumen, 2003) adlı eseri ile George Graham'in *Philosophy of Mind: An Introduction* (2. Baskı, Oxford: Blackwell, 1998) adlı kitabı da bu konulan kapsayan oldukça iyi giriş kitaplarıdır. Tim Crane'in *Mechanical Mind* (2. Baskı, Londra: Routledge, 2003) adlı kitabı, zihnin bir bilgisayar gibi olup olmadığına dair meseleyi zihin felsefesinin merkezi sorularıyla birleştirerek ele almaktadır.

Editörlüğünü Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett'in üstlendiği *The Mind's I* (Londra: Penguin, 1982) *[Aklın G'özü,* çev. Füsun Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009] adlı kitap, zihin hakkında felsefi fikirleri ele alan makale, meditasyon ve kısa hikâyelerin ilginç ve eğlenceli bir seçkisini sunar. Bu kitapta John Searle'ün bilgisayarların gerçekten düşünüp düşünmediğini tartıştığı "Minds, Brains, and Programs" [Zihinler, Beyinler ve Programlar] adlı makalesini de bulabilirsiniz. Editörlüğünü William Lyons'ın üstlendiği *Modem Philosophy of Mind* (Londra: J. M. Dent, Everyman, 1995) adlı kitap da oldukça yararlı bir okumalar seçkisi sunar.

Zihin felsefesine dair çok sayıda çevrimiçi kaynak mevcuttur. Filozof David Chalmers'ın idaresinde oldukça faydalı, zihin felsefesine ilişkin son dönem çalışmalarının bibliyografisini de içeren bir internet sitesi mevcuttur: www.u.arizona.edu/chalmers.

8

SANAT

Sanat galerilerini gezen, roman ve şiir okuyan, tiyatro oyunları ya da bale izleyen, film seyretmeye sinemaya giden veya müzik dinleyen insanların çoğu, zaman zaman sanatın ne olduğunu merak etmiştir. Nitekim bu, sanat felsefesinin üzerine bina edildiği temel sorudur. Bu bölüm, sanat nedir sorusuna verilen bazı yanıtları ele almaktadır. Bunun yanı sıra, bu bölüm, sanat eleştirisinin doğasına ilişkin bir dizi felsefi soruyu da incelemektedir.

Film ve fotoğrafçılık gibi yeni sanat biçimlerini ortaya çıkmış olması ve sanat galerilerinin bir yığın tuğla ya da bir küme karton koli benzeri şeyleri sergiliyor olduğu gerçeği, bizi sanat dediğimiz şeyin sınırları üzerine düşünmeye zorlar. Şüphesiz sanat, farklı zamanlarda farklı kültürler için farklı şeyler ifade etmiştir: O, içinde üretildiği kültür için merkezi öneme sahip olan inançların, korkuların ve arzuların ete kemiğe bürünmüş hali olmasının yanı sıra ritüel, din ve eğlence amaçlı da kullanılmıştır. Eski zamanlarda sanatın ne olduğu sorusuna verilen cevap çok daha açık durmaktadır. Fakat şimdilerde, neredeyse her şeyin bir sanat eseri olabildiği noktaya gelmiş gibi görünmekteyiz. Durum böyleyse, bir nesneyi, bir metni ya da bir müzik parçasını diğerlerinden daha ayrı kılan ve onu sanat olarak adlandırmamıza sebep olan nedir?

SANAT TANIMLANABİLİR Mİ?

Sanat eserleri arasında uçsuz bucaksız bir çeşitlilik vardır: Resimlerin, tiyatro oyunlarının, filmlerin, romanların, müzik parçalarının ve dansın ortaklaştığı çok az şey varmış gibi görünebilir. Nitekim bu durum, bazı filozofları, sanatın hiçbir şekilde tanımlanamaz olduğunu düşünmeye itmiştir. Onlara göre, sanat eserleri arasında oldukça fazla çeşitlilik olması ve hepsini kapsayan tatmin edici

bir tanım ortaya koymanın olanaksız görünmesinden dolayı, ortak bir payda bulmaya çalışmak tamamıyla hatadır. Keza bu düşüncelerini desteklemek için, Ludwig Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar [Philosophical Investigations*I adlı kitabındaki bir kavram olan, aile benzerliği fikrini kullanırlar.

AİLE BENZERLİĞİ GÖRÜŞÜ

Babanıza biraz benziyor olabilirsiniz ve babanız da kendi kız kardeşine benzeyebilir. Gelgelelim, sizin babanızın kız kardeşine neredeyse hiç benzemiyor olmanız pekâlâ olasıdır. Diğer bir deyişle, bir ailenin farklı üyeleri arasında, hepsinin paylaştığı gözlemlenebilir herhangi bir özellik olmadan, örtüşen benzerlikler olabilir. Buna benzer olarak pek çok oyun da birbirleriyle benzerlik gösterir, fakat tek kişilik kart oyunu, satranç, rugby ve disk atma arasında ortaklık bulabilmek oldukça zordur.

Sanatın farklı türleri arasındaki benzerlikler de, bu tipte olabilir: Bazı sanat eserleri arasındaki aşikâr benzerliklere karşın, hepsinin paylaştığı ortak bir payda ya da gözlemlenebilir özellikler olmayabilir. Eğer durum böyleyse, sanatın genel bir tanımını yapmaya çalışmak beyhude bir uğraştır. Sahip olabileceğimiz en iyi şey, roman, film veya senfoni türünden bir sanat biçiminin tanımıdır.

AİLE BENZERLİĞİ GÖRÜŞÜNÜN ELEŞTİRİSİ

Aile benzerliği görüşünün yanlış olduğunu ispatlamanın bir yolu, sanatın tatmin edici bir tanımını ortaya koymaktır. Aşağıda bunu gerçekleştirmeye ilişkin bir dizi girişimi ele alacağız. Her şeyden önce, aile benzerliği örneğinde bile, bir ailenin her bir üyesinin paylaştığı bir şey olduğuna, eş deyişle her birinin genetik olarak birbirleriyle bağlantılı olduğu olgusuna işaret etmekte yarar vardır. Keza tüm oyunlar da, oyuncuların ya da seyircilerin pratik-olmayan ilgisini çekme potansiyeli bakımından birbirleriyle benzerlik gösterirler. Her ne kadar söz konusu oyun tanımı, -sözgelimi, oyunlar ile öpüşmek ya da müzik dinlemek arasında bir ayrım yapmak bakımından pek de yardımcı olmamasından dolayı- muğlak ve tamamıyla tatmin edici olmasa da, daha detaylı ve makul bir tanımı ortaya koyabilmek için bizlere kapı aralar. Bu, oyunlar için yapılabilirse eğer, aynı şeyin sanat eserleri için de yapılabilme olasılığını ortadan kaldıracak hiçbir neden yoktur. Kuşkusuz, tüm sanat eserlerinin ortak paydası, özellikle ilginç ya da önemli olmayabilir; ancak böylesi

bir ortak paydanın bulunma olasılığı, bundan bağımsız olarak, pekâlâ vardır. Öyleyse, sanatı tanımlamaya yönelik bazı girişimleri ele alalım. İncelememizin konusu anlamlı form kuramı, idealist kuram ve kurumsal sanat kuramı etrafında şekillenecek.

ANLAMLI FORM KURAMI

Anlamlı form kuramı, yirminci yüzyılın erken döneminde oldukça popülerdi ve özellikle sanat eleştirmeni Clive Bell (1881-1964) ve onun tüm gerçek sanat eserlerinin seyirci, dinleyici ya da okuyucuda estetik bir duygu yarattığı varsayımıyla başlayan *Sanat [Art]* adlı kitabıyla yakından ilişkiliydi. Estetik duygu, gündelik yaşantıda edinilen duygulardan farklıdır: Onun farkı, pratik ilgi veya endişelerle hiçbir ilgisinin bulunmamasıdır.

Sanat eseri nasıl bir şeydir ki, insanın, gündelik yaşantıdaki deneyimden farklı bir deneyim edinmesine yol açar? Neden sanat eserleri söz konusu estetik duyguyu uyandırır? Bell'in yanıtı, tüm gerçek sanat eserlerinin, onun türettiği bir kavram olan, "anlamlı form" diye bilinen bir niteliği paylaştığıdır. Anlamlı form, parçalar arasındaki belirli bir ilişkidir ve bir sanat eserinin, konu edindiği şeyden ziyade, yapısının ayıncı özellikleriyle ilgilidir. Her ne kadar bu kuram, genellikle yalnızca görsel sanatlara uygulansa da, o sanatın her türü için kullanılabilen bir tanım olabilir.

Sözgelimi Van Gogh'un eski bir çift bot tablosuna sanat eseri niteliği kazandıran şeyin ne olduğu sorusunu ele alan bir anlamlı form kuramcısı, tablodaki renkler ve kıvrımlar bileşiminin anlamlı form oluşturduğuna ve dolayısıyla duyarlı eleştirmenlerde estetik duyguyu ortaya çıkardığına işaret edecektir.

Anlamlı form, bir sanat eserinde duyarlı eleştirmenlerin sezgisel olarak tanıyabileceği tanımlanamaz bir özelliktir. Ne yazık ki, duyarsız eleştirmenler anlamlı formu takdir etme kabiliyetinden yoksundur. Bell, ilerleyen kısımlarda değineceğimiz kurumsal sanat kuramcılarından farklı olarak, sanatın değer ifade eden bir şey olduğuna inanır: Bu da, bir şeyi sanat eseri olarak addetmenin, yalnızca onu sınıflandırmakla ilgili bir mesele olmadığı, fakat aynı zamanda bir değere sahip bulunduğunu söylemek olduğu anlamına gelir. Bütün gerçek sanat eserleri, hangi yaşta ya da hangi kültüre ait olursa olsun, anlamlı forma sahiptir.

ANLAMLI FORM KURAMININ ELEŞTİRİSİ

DAİRESELLİK

Anlamlı form kuramının temel argümanı, her iki merkezi kavramının da tanımlanabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyuyor olması sebebiyle, dairesel görünür. Anlamlı form, bir sanat eserindeki, estetik duyguyu uyandıran, söz konusu biçimsel özelliklerdir. Fakat estetik duygu da, yalnızca anlamlı formun mevcudiyeti dolayısıyla hissedilen duygu olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan o, sanat eserinin ne olduğuna ilişkin tatmin edici bir tanım değildir. Tanımdaki bu dairesellikten kurtulamazsak eğer, bu durumda anlamlı form kuramı, hiçbir şey söylemeyen bir kuram olmaya devam eder. Dolayısıyla estetik duyguyu anlamlı formdan, anlamlı formu da estetik duygudan bağımsız şekilde tanımlaya ihtiyacımız vardır. Bu iki kavram arasındaki ayrım, söz konusu kavramların birbirlerinden bağımsız özgün kriterleri bulunarak yapılmadığı müddetçe, kuram daireselliğe mahkûm kalacaktır. Bu bir nevi, sözlükte "Evet" sözcüğünün karşılığını "'Hayır'ın zıt anlamlısı" olarak, ardından "Hayır" sözcüğünün karşılığını da "'Evet'in zıt anlamlısı" olarak bulmaya benzer.

ÇÜRÜTÜLEMEZLİK

Bu kurama yöneltilen bir başka itiraz da, onun çürütülemez olmasıdır. Anlamlı form kuramının varsayımlarından biri, sanatı hakikaten deneyimleyen herkesin gerçek sanat eserlerini takdir ettiklerinde tek bir duyguyu hissettikleridir. Gelgelelim bu, imkânsız olmasa bile ispatlaması olağanüstü güç bir şeydir.

Bir kimse, bir sanat eserinin deneyimine bütünüyle vakıf olduğunu fakat söz konusu estetik duyguyu hissetmediğini iddia ederse, bu durumda Bell bu kişinin yanıldığını söyleyecektir: O, ya sanat eserinin deneyimine bütünüyle vakıf olamamıştır ya da duyarlı bir eleştirmen değildir. Fakat bu, tam da kuramın ispatlaması gereken şeyi varsaymaktan, eş deyişle tek bir estetik duygunun var olduğunu ve onun gerçek sanat eserleri tarafından üretildiğini söylemekten başka bir şey değildir. Bu yüzden kuram, çürütülemez görünür. Nitekim birçok filozof da, olası gözlemlerin bütününün onu doğrulayacağı için mantıksal olarak çürütülmesi imkânsız olan bir kuramın tamamıyla anlamsız olduğuna inanır.

Benzer olarak, duyarlı bir eleştirmende estetik duyguyu uyandırmamasına rağmen o şeyi bir sanat eseri olarak nitelendirirsek eğer, o zaman bir anlamlı

form kuramcısı onun gerçek bir sanat eseri olmadığını iddia edecektir. Yine burada da, anlamlı form kuramcısının bu konuda yanıldığını ispatlayabilecek olası herhangi bir gözlem yoktur.

İDEALİST KURAM

R. G. Collingvvood (1889-1943) tarafından *Sanatın İlkeleri [The Principles of Art]* adlı kitapta ikna edici bir biçimde ortaya konan idealist sanat kuramı, gerçek sanat eserini fiziksel-olmayan addetmesi dolayısıyla diğer sanat kuramlarından ayrılır: Sanat eseri, sanatçının zihnindeki bir fikir ya da duygudur. Bu fikre, yaratıcı fiziksel bir ifade kazandırılır ve sanatçının belirli bir sanatsal araçla ilişkisi sonucu bu fikir değişime uğrar; fakat sanat eserinin kendisi sanatçının zihninde kalmaya devam eder. İdealist kuramın bazı türlerinde, ifade edilen duygunun samimi bir duygu olmasına özel bir vurgu yapılır. Bu da kurama, değer biçici güçlü bir unsur katar.

İdealist kuram sanatı, zanaattan ayırır. Zira sanat eserleri hiçbir amaca hizmet etmezler. Onlar, sanatçının yağlı boya ya da sözcükler gibi belirli bir araçla müdahalesi sonucu ortaya çıkar. Buna karşın zanaat nesneleri, belirli bir amaç için yaratılırlar ve zanaatkâr söz konusu nesneyi, onu meydana getirdiği süreç içerisinde tasarlamak yerine, işe daha en başında bir plana sahip olarak başlar. Sözgelimi, Picasso'nun yaptığı bir resim, belirli hiçbir amaca hizmet etmediği gibi, büyük ihtimalle önceden bütünüyle planlanmış da değildir. Oysa, halihazırda oturduğum masanın oldukça bariz bir işlevi vardır ve o, var olmadan önce bu işlevi yerine getirmek için planlanıp tasarlanmıştır. Picasso'nun resmi bir sanat eseri, masa da bir zanaat eseridir. Bu, sanat eserlerinin, zanaat unsurlarını içermediğini söylemek anlamına gelmez: Açıktır ki birçok önemli sanat eseri, bu türden zanaat unsurlarını içerir. Nitekim Collingwood da, sanat ve zanaatın birbirlerini karşılıklı olarak dışarıda bırakan kategoriler olmadığını söyler. Sanat eseri, daha ziyade, herhangi bir amacın bir aracı olmayandır.

İdealist kuram, gerçek sanat eserleri ile salt eğlence için olan sanatı (insanları eğlendirmek ya da belirli duyguları uyandırmak amacıyla yapılan sanatı) karşı karşıya getirir. Gerçek sanat, hiçbir amaca sahip olmayandır: O, kendi için ve kendinde bir amaçtır. Eğlence için sanatsa, zanaattır ve dolayısıyla gerçek sanattan aşağıdır. Aynı şekilde salt dini sanat da, idealist kuramca zanaat kabul edilir; zira o, belirli bir amaca hizmet etmek için yapılmıştır.

İDEALİST KURAMIN ELEŞTİRİSİ

TUHAFLIK

İdealist kurama yöneltilen temel itiraz, onun sanat eserlerini fiziksel nesnelerden ziyade, zihindeki fikirler olarak kabul etmesindeki tuhaflıktır. Bu demek oluyor ki, bir sanat galerisine gittiğimizde gördüğümüz şey, sanatçının gerçek yaratımlarının izlerinden başka bir şey değildir. Bu görüşü kabul etmek her ne kadar zor olsa da, o, sanat eseri olarak adlandırabileceğimiz tek bir fiziksel nesnenin olmadığı edebi ve müzikal sanat eserlerinden bahsedildiği durumlarda daha akla yatkın bir görüştür.

FAZLASIYLA KISITLAYICI

Bu kurama yöneltilen bir diğer itiraz, onun oldukça kısıtlayıcı olmasıdır: O, kabul görmüş birçok sanat eserini, gerçek sanat olarak değil, yalnızca zanaat eseri olarak kategorileştirir görünür. Sözgelimi birçok önemli portre, portredeki kişinin görünüşünün bir kaydını tutmak amacıyla resmedilmiş ve birçok muazzam oyun da eğlendirmek üzere yazılmıştır. Bu, onların belirli bir amacı yerine getirmek için yaratılmaları dolayısıyla, sanat eseri olarak nitelendirilemeyecekleri anlamına mı gelir? Peki, ya geleneksel Güzel Sanatlardan biri olan mimariye ne demeli? Birçok bina belirli bir amaca hizmet etmek için yaratılmıştır ve bu kurama göre onların hiçbiri sanat eseri olarak değerlendirilemez.

KURUMSAL KURAM

Kurumsal sanat kuramı, çağdaş filozof George Dickie (1936-) gibi yazarlar tarafından, Shakespeare'in *Macbeth*'i, Beethoven'in *Beşinci Senfonisi*, bir yığın tuğla, Duchamp'ın 'Pisuar'ı, T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke*'si *[The Waste Land]* ve William Klein'ın fotoğraflarının sanat eseri olarak nitelendirilebileceğini göstermek amacıyla son dönemlerde ortaya konan bir girişimdir. Bu kurama göre, tüm bunların ortaklaştığı iki şey mevcuttur.

Bu ortaklaşmalardan ilki, bu saydığımız şeylerin tümünün insan elinden çıkma sanat eserleri olmasıdır. "Sanat eseri" burada oldukça sınırsız ve serbest bir anlama gelecek şekilde kullanılır; deniz kenarındaki dalgaların sürüklediği bir odun parçası bile, birisinin onu bir sanat galerisinde sergilemesi halinde bir

sanat eseri olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte odun parçasını insanların ona belirli bir biçimde bakmalarını sağlamak üzere bir sanat galerisine koymak, onun üzerinde çalışmak olarak görülür. Gelgelelim sanat eserinin bu tanımı o kadar başıboştur ki, sanat kavramına hiçbir önemli katkıda bulunmaz.

İkincisi ve daha önemlisiyse, onların hepsine sanat dünyasının üyelerince, eş deyişle galeri sahipleri, yayıncılar, yapımcılar, menajerler ya da sanatçılar tarafından sanat eseri statüsü verilmiş olmasıdır. Yeterli otoriteye sahip bu insanların söz konusu olduğu her durumda, tüm bunlar, sanat eseri olarak kutsanmıştır. Onlar, bu eserleri "beğeni konusu olmaya aday" gösterirler.

Bu, açıkça dairesel bir iddia olmakla beraber, sanat eserlerini yalnızca birtakım insanların sanat eseri diye adlandırdıkları bir şey olarak tanımlamak gibi görünür. Bununla birlikte sanat dünyasının üyelerinin bir şeyi sanat eseri olarak adlandırmak için herhangi bir seremoni gerçekleştirmeleri gerekmez ve hatta onlar onu sanat eseri olarak kabul etmeye bile ihtiyaç duymazlar; esere, sanat olarak yaklaşmaları yeterli olacaktır. Kurumsal kuram, bu durumda, toplumumuzdaki bazı bireylerin ve toplulukların herhangi bir şeyi, yalnızca onu sanat olarak addetmek ya da daha ziyade eseri yayınlamak, sergilemek veya icra etmek suretiyle "kutsayarak" bir sanat eserine dönüştürme kabiliyeti olduğunu söyler. Sanatçıların bizatihi kendileri de söz konusu sanat dünyasının pekâlâ üyeleri olabilirler. Bu seçkinler topluluğunun tüm üyeleri, Kral Midas'ın dokunduğu her şeyi altına dönüştürmesine benzer bir kabiliyete sahiptir.

KURUMSAL KURAMIN ELEŞTİRİSİ

İYİ İLE KÖTÜ SANAT ARASINDA BİR AYRIM ORTAYA KOYMAZ

Kurumsal kuram, en yüzeysel ve sıradan nesneleri bile sanat eserleri olarak addetmeyi gerekçelendirir göründüğü için, zaman zaman yetersiz bir kuram olmakla eleştirilir. Buna göre, sanat dünyasının bir üyesi olsaydım eğer, ayakkabımın sol tekini, bir sanat galerisinde sergileyerek, sanat eserine pekâlâ dönüştürebilirdim.

Kurumsal kuramın, neredeyse her şeyin sanat eseri olarak nitelendirilebilmesine müsaade ettiği kuşkusuz doğrudur. Fakat herhangi bir şeyi sanat eseri olarak kutsamak, onun ne *iyi* bir eser olduğu anlamına ne de yine aynı sebeplerden ötürü *kötü* bir eser olduğu anlamına gelir. Kurumsal kuram, nesneyi sınıflandırıcı anlamda bir sanat eseri yapar. Diğer bir deyişle o,

nesneyi sanat eseri olarak adlandırdığımız şeyler sınıfına koyar. Bu, bizim "sanat" sözcüğünü genellikle, yalnızca bir şeyi sınıflandırmak için değil, aynı zamanda türünün iyi bir örneği anlamına gelecek şekilde kullanmamızdan farklılık gösterir. Bazen sanat sözcüğünü, açıkça sanat eseri olmayan şeyler hakkında mecazen konuşurken, sözgelimi "bu omlet, bir sanat eseri" derken de kullanırız. Kurumsal kuram, bir omlet ya da başka bir şey için değer biçici anlamda kullanılan "sanat" sözcüğüne ilişkin hiçbir şey söylemez. O, yalnızca - iyi, kötü ya ne iyi ne de kötü- tüm sanat eserlerinin ortaklaşması hakkında bir kuramdır. Bu bakımdan o, "sanatı" yalnızca sınıflandırıcı anlamda ele alır. Dolayısıyla sanat dünyasının üyelerinin, Kral Midas'ın dokunuşuna sahip olduğu benzetmesi oldukça yersizdir. Altın değerli bir şeydir; fakat kurumsal kurama göre, bir sanat eserinin değer ifade eden herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur.

Gelgelelim "Sanat nedir?" sorusunu soran pek çok insan, yalnızca sanat eseri olarak adlandırılanın ne olduğuyla ilgilenmez, bunun yanı sıra neden bazı nesnelere diğerlerinden daha çok değer verdiğimizi de bilmek ister. Hem anlamlı form kuramı hem de idealist kuram, kısmen değer biçici kuramlardır: Bu kuramlara göre, bir şeyi sanat eseri olarak adlandırmak, onun bir bakıma iyi bir eser olduğunu söylemek anlamına da gelir; zira o, ya anlamlı bir forma ya da bir duygunun samimi bir sanatsal ifadesine veya dışavurumuna sahiptir. Bununla birlikte, kurumsal kuram, sanata dair değer biçici sorulara ilişkin bir yanıt verme girişiminden kaçınır. Bu kuram neyin sanat olarak nitelendirilebileceğine ilişkin olağanüstü açıktır. Bazıları bunu, kurumsal kuramın en büyük gücü, diğerleriyse en önemli kusuru olarak görür.

DAİRESELLİK

Birçok insan, kurumsal kuramın dairesel olduğunu düşünür. En yalın ifadesiyle bu kuram, belirli bir topluluğun -sanat dünyasının- sanat demeyi seçtiği her şeyin sanat olduğunu söyler görünür. Söz konusu insanları bu topluluğun üyeleri yapan şey, onların bir nesneyi sanat statüsüne yükseltme kapasitesidir. "Sanat eseri" ile "sanat dünyasının üyesi" ifadelerinin her biri, bir diğerinin karşılığı olacak şekilde tanımlanmıştır.

Bununla birlikte, kurumsal kuramın bir savunucusu, kuramın, her ne kadar bir bakıma dairesel olabilse de, *kısır* bir dairesellik sergilemediğine işaret edecektir. Kurumsal kuram, daha önceki paragrafta iddia edildiği gibi, bilgi vermeyen bir kuram değildir. Kurumsal kuramın savunucularının, sanat

dünyasının doğasına, onun tarihine ve çeşitli faaliyetlerine ilişkin söyleyecek çok şeyi vardır. Yine de bu kuram, diğer kuramların pek çoğuna nazaran daha az bilgi verir görünür. Bu, kısmen, sanat dünyasının üyelerinin, neden bazı şeylere sanat eseri statüsü verirken, diğerlerini bu statünün dışında tuttuklarına dair herhangi bir açıklama sunmaması dolayısıyla böyledir.

SANAT DÜNYASI NE TÜR KRİTERLER KULLANIR?

Kurumsal kurama yöneltilen belki de en ciddi itiraz, çağdaş filozof ve sanat yazarı Richard Wollheim (1923-2003) tarafından yapılmıştır: sanat dünyasının üyelerinin herhangi bir şeyi sanat eseri olarak nitelendirme gücünün bulunduğunu kabul etsek bile, onların bazı şeyleri sanat olarak adlandırıp, diğerleriniyse bunun dışında tutmak için somut nedenlere sahip olmaları gerekir. Onların yaptıkları işin arkasında herhangi bir mantık yoksa eğer, bu durumda sanat kategorisi bizlerde neden bir ilgi uyandırsın ki? Ve onların, bu ayrımı yapmak için nedenleri varsa eğer, o zaman söz konusu nedenler, sanat olanı ya da olmayanı belirleyen şeyler olmalıdır. Söz konusu bu nedenlerin incelenmesi, kurumsal kuramdan kat be kat ilgi çekici ve bilgi verici olacaktır. Bu nedenleri belirleyebilirsek eğer, o halde kurumsal kuramın kendisi gereksiz olacaktır.

Gelgelelim kurumsal kuram, en azından bizlere, kültürel anlamda bir şeyi sanat eseri yapanın ne olduğunu birtakım zamansız ölçütlerden ziyade, belirli zamanların sosyal kurumları aracılığıyla anlatır. Bununla birlikte sanatın tanımına ilişkin son dönemdeki kuramlaştırmalar, sanatın tarihsel yönlerine vurgu yapma eğilimindedir.

SANAT VE EVRİM

Bazı filozoflar, sanatın ne olduğu sorusuna ilişkin yanıt ararken, işe uzun bir tarihsel perspektif çizerek başlarlar. Onlar, insan evriminin en uzun dönemi olan, Pleistosen döneme dönüp bakarak, sanatın güdülerden ortaya çıktığına ve sanatın biyolojik temellerinin, onun ne olduğu ve neden tüm insan kültürleri için önemli olduğu sorularına ışık tutacağına işaret ederler. Sözgelimi Deniş Dutton (1944-2010) "sanat güdüsü"nün, örneğin yuvarlak tepeleri, suyu ve ağaçları resmeden manzara resimlerinin, neden geniş kesimlerce beğenildiğini ve takdir edildiğini açıklayan evrensel bir fenomen olduğunu söyler: zira bu, resmedilen çevrenin ilk insanlara gösterdiği konukseverlik sebebiyle böyledir.

Buradaki düşünce, böylesi görüntülerin ya da manzaraların tercih edilmesinin insan evriminin uzun Pleistosen dönemi boyunca hayatta kalma şansını artırdığı ve dolayısıyla insanların bu manzaraları tercih edecek şekilde evrimleştiğidir.

Evrimsel kuram, bunun yanı sıra sanatçılara ve sanat eserlerine, pratik hiçbir yararı ve kullanımını olmamalarına rağmen, neden bu kadar yüksek değer biçildiğinin de bir açıklamasını verebilir. Onlar, erkek tavuskuşunun kuyruğuna benzerler; göz alıcı renkler onun yaratıcısının/ona sahip olanın enerjisini ve cesaretini gösteren işaretlerdir. Tavuskuşunun oldukça büyük ve güzel kuyruğu, avcıların onu yakalamasını kolaylaştırdığı için ona büyük bir yük olmakla beraber, olası eşlerine ne kadar sağlıklı ve dinç olduğunu gösterir. Buna benzer olarak, sanat eserleri yaratmanın da doğrudan doğruya pratik hiçbir amacı yoktur; fakat onları yaratanlar, onun sayesinde, ustalıklarını ve yeteneklerini gösterirler. Sanatçılar da tıpkı gösterişli kuyruklara sahip tavuskuşları gibi, her ne kadar gerçekleştirdikleri etkinlik pratik bir kullanıma sahip olmasa da, cinsel seçilim açısından bir avantaja sahiptir.

EVRİMSEL SANAT KURAMININ ELEŞTİRİSİ

ALTERNATİF AÇIKLAMALARIN YAPILABİLMESİ

Sanatın, süregelen kültürler boyunca, evrenselliğini koruyabilmesinin biyolojik birtakım açıklamaları olduğu akla yatkın bir düşünce olmakla birlikte, en az yukarıda söz ettiğimiz açıklama kadar makul, gerçek genetik seçilim sürecinin çok sayıda açıklaması mevcuttur. Sözgelimi, birçok insanın neden yuvarlak tepelerin, ağaçların ve suyun olduğu manzaraları çekici bulduğu sorusunu ele alın. Bu, onlar konuksever çevreler oldukları için böyle olabilir, fakat bunun sebebi, benzer şekilde yuvarlak tepenin şeklinin annenin göğüslerinin dış hatlarını tanımayı tetiklemesi de olabilir. Belki de beslenmenin, annenin göğüslerinin kıvrımlarıyla ilişkili olduğunun güdüsel (ya da öğrenilen) tanınması, bizleri manzaradaki kıvrımları takdir etmeye götürüyor olabilir. Bununla birlikte, halihazırda bizlerde mevcut olan özgün güdülere nasıl sahip olduğumuza ilişkin söz konusu bu açıklama ile diğer karşıt açıklamalar arasında karar vermemizi sağlayacak olan doğrudan hiçbir sınama yoktur. Bu, sanatı beğenmemizde genetik unsurların etkisinin olduğunu reddetmek değil, yalnızca söz konusu beğeninin nasıl ortaya çıktığına ilişkin verilen belirli açıklamaların

soruşturulmasıdır.

SANAT ELEŞTİRİSİ

Sanatlara ilişkin felsefi tartışmaları konu alan bir diğer önemli alan da, sanata dair birçok türde yazmanın yöntemlerine ve gerekçelendirmelerine odaklanır. Bu alanda merkezi tartışmalardan biri, bir sanatçının ifade edilmiş niyetlerinin, bir sanat eserinin eleştirel yorumuyla ne kadar ilgili olduğu hakkındadır.

YÖNELİMCİLİK KARŞITLIĞI

Yönelimcilik karşıtları bizim yalnızca, sanat eserinin kendisinde ete kemiğe bürünen yönelimlere dikkat etmemiz gerektiğini söylerler. Günlüklerden toplanmış şeyler, sanatçıyla yapılmış röportajlar, sanatsal manifestolar vb doğrudan doğruya gerçek eleştirel yorumlama eylemiyle ilgili değildir. Bu türden malumatlar, daha ziyade sanatçının psikolojisine ilişkin çalışmalar için uygundur. Psikoloji, kendi içerisinde oldukça zengin ve ilgi çekici bir alan olup, bizlere sanat eserinin kökeni hakkında çok şey söyleyebilir. Fakat bir eserin kökeninin, onun anlamıyla ya da ifade ettiği şeyle karıştırılmamasına dikkat edilmelidir. Eleştirinin, yalnızca sanat eserine *içsel* olan (eş deyişle onda içerilen) verilerle iş yapması gerekir. Sanatçının zihninde olana ilişkin kişisel ifadeler, sanat eserine *dışsal* şeylerdir ve dolayısıyla gerçek eleştiriyle hiçbir ilgileri yoktur. 1940'larda yazan, William Wimsatt (1907-1975) ve Monroe Beardsley (1915-1980) gibi eleştirmenlerden oluşan yönelimcilik karşıtları, söz konusu dışsal verilere dayanma yanlışına Yönelimsellik Hatası adını verirler.

Yönelimcilik karşıtı görüş edebi metinlerin yakından okuması ve sanat eserlerinin detaylı incelenmesi gerektiğini savunur. O, bir bakıma sanat eserlerinin kamusal olduğu ve bu eserler bir kez ortaya konduktan sonra, sanatçıların onları yorumlama gücünün herhangi bir kimseden daha fazla olmaması gerektiği fikrine dayanır.

Buna benzer bir iddia son dönemlerde Roland Barthes (1915-1980) gibi, yazarın ölümünü, mecazi anlamda ilan eden düşünürler tarafından ortaya atılmıştır. Bununla kastettikleri şey, edebi bir metnin kamusallaştığı anda, artık yalnızca okurun yorumuna açık olmasıdır: Dolayısıyla yazar, ortaya koyduğu eseri yorumlama ayrıcalığına sahip kimse olarak ele alınmamalıdır. Bu görüşün sonuçlarından biri, edebi metinlerin onları üreten yazarlardan daha önemli olduğu ve eleştirinin rolünün arttığı sonucudur. Metinlerin anlamı, yazarın

yönelimlerinden çok, okurun yorumları sonucu oluşur. Yönelimcilik karşıtı görüş, bu bakımdan, bir eserin hangi yönlerinin, onun eleştirel değerlendirmesiyle ilgili olduğuna ilişkin bir iddiadır.

YÖNELİMCİLİK KARŞITLIĞININ ELEŞTİRİSİ

HATALI YÖNELİM GÖRÜŞÜ

Yönelimcilik karşıtlarının savunduğu konuma yöneltilen eleştirilerden biri, onun yönelimlerin ne olduğuna ilişkin yanlış bir görüşü esas almasıdır. O, yönelimlere, herhangi bir şey yapmamızdan hemen önce beliren zihinsel olaylar olarak bakar. Aslında birçok filozof da, yönelimlerin bir şeyleri yapma biçimimize sıklıkla eşlik ettiğine inanır: Yönelimler, eylemlerin kendilerinden kolay kolay ayrılabilir şeyler değildir. Dolayısıyla, ışığı açma yönelimine sahip olduğum zaman, elektrik düğmesine hemen ulaşmadan önce ortaya çıkan zihinsel bir olaya sahip değilimdir: Yönelim, elektrik düğmesine dokunmamla aynı anda ortaya çıkabilir ve elektrik düğmesine erişme eyleminin bizatihi kendisi yönelimi ete kemiğe büründüren şeydir.

Gelgelelim bu, yönelimcilik karşıtı olabilecek tatmin edici bir argüman değildir; zira yönelimcilik karşıtlarının itiraz ettiği şey, yalnızca eleştiriyi yönelimlere dayandırmak değil, fakat daha ziyade onu sanat eserine *dışsal* herhangi bir şeye dayandırmaktır. Hatta yönelimcilik karşıtları sanat eserimde fiilen ete kemiğe bürünen yönelimleri sanat eleştirisiyle birlikte ele almaktan mutluluk duyar.

İRONİ

Yönelimcilik karşıtlığına yöneltilen daha ciddi itiraz, ironi benzeri sanatsal araçların bir sanatçının yönelimlerini takdir etmeyi gerektirdiğine vurgu yapar. Birçok durumda sanatsal araçlar, dışsal türden yönelimler olacaktır.

İroni, bir şeyi söylerken veya tasvir ederken, söylenen şeyin tam tersi anlama gelecek şeyi kastetmektir. Sözgelimi bir arkadaşınız "Ne de güzel bir gün" dediği zaman, bunun tam olarak kastettiği şey mi olduğu, yoksa ironi mi yaptığı açık olmayabilir. Buna karar vermenin bir yolu, bu türden bir ifadeyi söylendiği bağlam içinde değerlendirmektir; sözgelimi arkadaşınız "Ne de güzel bir gün" dediğinde sağanak yağmur yağıyorsa, bunu anlarsınız. Bir başka yolsa

ses tonuna dikkat kesilmektir. Fakat söz konusu her iki yöntem de karar verebilmek için yeterli veri sunmuyorsa, bundan emin olmanın kolay yolu, ifadeyi kullanan kişiye ironi yapıp yapmadığını sormaktır: dolayısıyla bu da, dışsal türden yönelimlere başvurmak anlamına gelir.

Sanatta ironinin bazı kullanım biçimlerinde, sanat eserine dışsal olan veriler, onun ne anlama geldiğine karar vermede olağanüstü yardımcı olabilir. Dolayısıyla sanat eserine ilişkin bu bilgi kaynağını tamamıyla dışarıda bırakmak oldukça mantıksız görünmektedir. Bir yönelimcilik karşıtı muhtemelen buna karşılık, ironinin, eserin yakından bir incelemesiyle kolayca anlaşılamaması halinde, onun eleştirinin kendisiyle bir ilgisi yoktur; zira eleştiri, kamusal olanla uğraşır. Sanatçının dışsal yönelimlerine dayanan her ironi, meseleye ilişkin oldukça önemli gizil mesajlar gibidir.

BİR SANAT ELEŞTİRİSİ OLARAK ÇOK DAR OLMASI

Yönelimcilik karşıtlığına yöneltilen üçüncü itiraz, onun sanat eleştirisinin ne olduğuna ilişkin oldukça dar bir görüş belirtiyor olmasıdır. İyi sanat eleştirisi, var olan tüm verilerden, onlar sanat eserine ister içsel isterse de dışsal olsunlar, faydalanacaktır. Eleştirel yorumları desteklemek için hangi verilerin kullanılabileceğini belirleyen sınırlayıcı bazı kurallar koymak, eleştirmeni aşırı derecede sınırlamak olur.

PERFORMANS, YORUM, ÖZGÜNLÜK

Sanat eserlerinin performansı, sanat eleştirisi pratiğinde ortaya çıkanlara benzer felsefi zorluklara yol açabilir. Her performans, eserin yeni bir yorumudur. Bununla birlikte, herhangi bir sanat eseri oldukça eski bir dönemden kalmaysa belirli güçlükler su yüzüne çıkar. Burada, bunun bir örneği olarak, geçmiş yüzyıllarda ortaya konan müzik parçalarının yeniden performansını ele alacağım, fakat benim verdiğime benzer örnekler Shakespeare'in oyunlarının tarihsel açıdan doğru ve hatasız performansları için de verilebilir.

PERFORMANS OLARAK TARİHSEL ÖZGÜNLÜK

Müzisyenlerin tarihsel olarak özgün sesler üretme girişiminde bulundukları konser ve kayıtların sayısında, son yıllarda büyük bir artış olmuştur. Bu,

genellikle, modern enstrümanların yerine, müzik parçasının yazıldığı döneme ait enstrümanların kullanılmasıyla gerçekleştirilmeye çalışılır. Sözgelimi Bach'ın "Brandenburg Konçertolarının" tarihsel olarak özgün bir performansını sergilemek isteyen bir orkestra, modern enstrümanlardan uzak durup, Bach'ın zamanındaki karakteristik sese ve sınırlılıklara sahip enstrümanları kullanacaktır. Orkestra şefi, Bach'ın zamanına özgü tempo ve tarz yorumunu keşfedebilmek için olabildiğince çok sayıda tarihsel araştırmaya başvuracaktır. Böyle bir performansın amacı Bach'ın ilk dinleyicilerinin duydukları sesleri olabildiğince yakından yeniden üretmektir.

Böylesi performanslar, bir müzik tarihçisinde büyük bir ilgi uyandırmakla birlikte, bir sanat eserinin farklı performanslarının statüsüne ilişkin bir dizi önemli felsefi soruya yol açar. Bu türden performansları betimlemek için "özgün" sözcüğünü kullanmak, bir bakıma modern zamanın enstrümanlarıyla gerçekleştirilen performansın özgün olmadığını söylemek anlamına gelir: Dahası o, "özgün" performansların bariz bir şekilde daha iyi olduğunu ima eder. Gelgelelim bu da, müzik performanslarının bu türden tarihsel özgünlüğü hedefleyip hedeflememesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarır. Müziğin böyle bir amaca sahip olması gerektiğini söyleyen görüşe karşı bir dizi itiraz mevcuttur.

PERFORMANS OLARAK TARİHSEL ÖZGÜNLÜĞÜN ELEŞTİRİSİ

ZAMANDA YOLCULUK KURGUSU

Özgün performans hareketine yöneltilen eleştirilerden biri, tarihsel olarak özgün performansa asla erişilemeyeceğidir. Böylesi bir hareketin motivasyonu, zamanda geriye gidip bestecinin duymuş olabileceği sesleri duymak gibi naif bir girişimdir. Fakat, "özgün" performans savunucularının unuttukları şey, her ne kadar geçmiş bir dönemde kullanılan enstrümanları başarıyla yeniden üretebilsek de, o günden bu güne bestelenmiş ve icra edilmiş parçaların hiçbir zaman bir kalemde silinemeyeceğidir. Diğer bir deyişle, biz müziği tarihsel olarak özgün kulaklarla asla dinleyemeyiz. Nitekim bugün Bach dinlerken, onun zamanından bu yana müzikteki önemli ve büyük gelişmelerin farkında olarak dinliyoruz; bunun yanı sıra bizler modern tekniklerle çalınan modern enstrümanların seslerine de aşinayız. Atonal müziği biliyor ve modern piyanonun sesini klavsenin sesinden çok daha iyi tanıyoruz. Dolayısıyla Bach'ın müziği, günümüz dinleyicileri için, onun kendi zamanının dinleyicilerinden

tamamıyla farklı bir öneme ve anlama sahiptir.

MÜZİĞİN YORUMLANMASI BAKIMINDAN EN YALIN GÖRÜŞ OLMASI

Tarihsel olarak özgün performansı amaçlayan bu görüşe yönelik bir diğer eleştiri, onun, müziğin yorumlanması bakımından olabilecek en basit görüşü ortaya koyduğudur. Bu görüş, belirli bir performansın iyi bir performans olup olmadığı yargısına, ilgili diğer sanatsal etmenlerden ziyade, salt tarihsel etmenlere dayanarak varır. O, performans sergileyenin bir müzik parçasına ilişkin yaratıcı yorumda bulunabilmesinin olanaklarını sınırlar. Söz konusu en yalın görüş, müzik performansının bir müzesini yaratır. Zira o, her yeni nesle ait performans sergileyenlerin elinden, belirli bir tarihsel eserin güncel ve zorlu bir yorumunda bulunma olasılığını alır.

TARİHSEL YORUMLAR O RUHU YAKALAYAMAYABİLİRLER

Müzik parçasının tarihsel bakımdan doğru icrasına dönük abartılı çabalar, genellikle müzik eserinin yorumunun kıymetini azaltır. Temel kaygısı tarih olan performans sergileyen bir kimse, bestecinin eserinin hakkını veremeyebilir: Zira bestecinin eserini orijinaliyle birebir yeniden üretmek yerine, onun ruhunu yakalamaya çalışan duyarlı bir yorum hakkında söylenecek çok daha fazla şey vardır. Nitekim bu da, farklı türde bir özgünlüktür: O, "özgünlüğü" salt tarihsel açıdan uygun olmaktan ziyade, "sanatsal içtenlik" benzeri bir şey anlamına gelecek şekilde ele alan yorumun özgünlüğüdür.

SAHTE ESERLER VE SANATSAL DEĞER

Özgünlüğe ilişkin, felsefi problemlere yol açan, bir başka soru da, orijinal tablonun, mükemmel bir sahtesinden daha büyük bir sanatsal değere sahip olup olmadığıdır. Burada yalnızca resimlerin sahtelerini ele alacağım, fakat bir heykel, bir resim vb gibi fiziksel bir nesne olan her tür sanat eserinin de pekâlâ sahtesi yapılabilir. Romanlar, şiirler ve senfonilerin kopyaları, sahte olarak değerlendirilmez. Gelgelelim orijinal elyazmalarının sahteleri yapılabilir ve belirli bir yazar ya da bestecinin tarzıyla yazılmış taklitler gerçek eserler olarak aktarılabilir.

Hemen başta, sahtecilik türleri arasındaki ayrımı ortaya koymakta oldukça

yarar vardır. Sahteciliğin iki temel türü, mükemmel kopya ve meşhur bir sanatçının tarzında yapılmış resimdir. *Mona Lisa*'nın kusursuz bir kopyası bu ilk sahtecilik türüne örnek teşkil ederken, sahtekâr Van Meegeren'in Vermeer tarzı yaptığı ve birçok sanat uzmanını aldatan resimleri -orijinali olmayan ve dolayısıyla orijinal eserden kopyalanmayan resimleri- ikinci türden sahtecilik örneğidir. Açıktır ki, bir oyunun, romanın ya da şiirin gerçek elyazmaları ancak ilk türden sahtecilikle kopyalanabilir. Gelgelelim örneğin Shakespeare'in oyunlarının ikinci türden sahteleri, yazarın tarzını oldukça iyi bir şekilde taklit eden biri tarafından yapılabilir.

Sahtelerin de kendi başlarına anlamlı ve önemli sanat eserleri olarak değerlendirmeleri gerekmez mi? Sahtekâr, çalışmasını, sanat uzmanlarını gerçek sanatçının elinden çıkmış olduğuna ikna edecek kadar başarıyla üretmişse, bu durumda hiç şüphesiz söz konusu sahtekâr, gerçek sanatçı kadar yeteneklidir ve dolayısıyla ona sanatçıyla eşdeğer biçimde davranılması gerekir. Bu konumun lehine ve aleyhine olan argümanlar mevcuttur.

FİYAT, SNOPLUK, KUTSAL EMANETLER

İnsanların sahte olanlardan çok orijinallere değer vermelerini sağlayan şey, belki de yalnızca sanat dünyasının finansal endişeleri ya da bir resmin değerinin ne olduğuna ilişkin takıntısıdır. Her bir tablonun yalnızca tek bir kopyası olsaydı eğer, o zaman sanat mezatçıları, bu tabloların hepsini eşsiz birer nesne olarak oldukça yüksek fiyatlara satabilirdi. Bu, zaman zaman adını meşhur bir sanat müzayedesinden alan "Sotheby Etkisi" olarak adlandırılır. Bir resmin çok sayıda kopyası varsa eğer, bu durumda her kopyanın fiyatı, özellikle de orijinal eser kopyalarından statü bakımından pek farklı görülmediğinde, düşmeye meyillidir. Bu, esasında resimleri basılı eserlerle aynı kefeye koymak anlamına gelecektir.

Ya da orijinal tablolara kopyalardan daha fazla değer verilmesinin sebebi yalnızca sanat dünyasının finansal yönleri olmayıp, belki de sanat koleksiyoncularının snopluğudur. Koleksiyoncular eşsiz nesnelere sahip olmaya bayılırlar: Onlar için, Constable tarafından yapılmış eskizin mükemmel bir kopyasından ziyade onun orijinaline, sanatsal değerinden dolayı değil, fakat salt snopluktan, sahip olmak çok daha önemli olabilir.

Eserlerin orijinallerine sahip olmak için bir diğer gerekçe, onların kutsal emanetler olarak cazibesiyle ilgilidir. Kutsal emanetler uzun geçmişleri dolayısıyla büyüleyicidirler: Sözgelimi İsa'nın çarmıha gerildiği "Kutsal Haç"tan

çok küçük bir parçanın, İsa'nın bedeniyle doğrudan temas kurduğuna inanılan, hepsi birbirine benzeyen diğer haçlara kıyasla kendine has bir büyüsü olacaktır. Buna benzer olarak Van Gogh'un orijinal bir tablosuna da fazlasıyla değer biçilebilir; zira söz konusu tablo, büyük ressam Van Gogh'un dokunduğu, özen gösterdiği, sanatsal kabiliyetlerini sergilediği bir nesnedir.

Fiyat, snop değerin ve kutsal emanet olarak değerin gerçek sanatsal değerle neredeyse hiç ilişkisi yoktur. Bunlardan ilki, eserin nadir olması, koleksiyoncuların beğenilerindeki değişiklikler ve sanat tüccarlarının manipülasyonuyla ilgilidir; İkincisi toplumsal rekabetle, üçüncüsüyse nesnelere yaklaşma biçimimizle, eş deyişle psikolojiyle ilgilidir. Bu üç etmen, çoğunluğun neden orijinal sanat eserlerini iyi sahtelerine tercih ettiğini açıklayabilirse eğer, bu durumda iyi sahtelerin *sanatsal olarak* orijinaller kadar değerli oldukları söylenebilir. Gelgelelim bu türden bir görüşe karşı oldukça güçlü argümanlar vardır.

MÜKEMMEL SAHTE ESERLER

Orijinalleri sahtelerine tercih etmemizin sebeplerinden biri, sahte olanın gerçekten o eserin mükemmel bir örneği olduğundan asla emin olamamamızdır. Nitekim bir Van Gogh tablosunun sahte bir örneğinin, halihazırdaki sanat uzmanlarını kandıracak kadar iyi olması, onun gelecekteki uzmanları da kandıracağı anlamına gelmez. Orijinal ile sahte olan arasındaki fark sonraki süreçlerde görünür hale gelmekteyse, bu durumda sahte olan bir örneğin mükemmel olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz. Dolayısıyla mükemmel bir sahtenin orijinalle aynı sanatsal değere sahip olduğuna inansak bile, hangi sahte eser örneği ele alınırsa alınsın, o sahtenin kusursuz bir kopya olduğundan emin olamayız.

Bu görüşe karşın, bir eserin orijinali ile sahtesi arasında ortaya çıkacak olan farklıların genellikle çok küçük olacağına dikkat çekmek gerekir. Bu farklılıkların genellikle bir tablonun sanatsal değerine ilişkin görüşümüzü kökten değiştireceğini varsaymak oldukça mantıksızdır.

SANAT ESERLERİNE KARŞI SANATÇILAR

Sözgelimi bir kimse Cézanne'ın orijinal tablosunun bizatihi kendisinden hiç kimse tarafından ayırt edilemez bir örneğini yapmayı başarsa bile, bu başarı Cézanne'ın kendisinin gerçekleştirdiğinden oldukça farklı bir başarı olacaktır.

Cézanne'ın başarısına verdiğimiz değerin önemli bir kısmı, yalnızca onun kendine has güzel bir tablo ortaya koyması değil, fakat daha ziyade orijinal bir tarzda oldukça çeşitli tablolar yaratmasıdır. Orijinalliği, tıpkı yaşamı boyunca ortaya koyduğu farklı resimlerin eklemlenerek her bir eserindeki imgeleri anlamamıza katkıda bulunması gibi, başarısının da bir parçasıdır. Cézanne'ın sanatsal başarısına yalnızca, onun her bir tablosunu ortaya koyduğu eserler bütünü bağlamında ele alırsak doğru bir değer biçebiliriz.

Buna göre, bir sahtekâr Cézanne'ın sahip olduğu mekanik becerilere sahip olsa da, Cézanne'ın başarısı, bir zanaatkar olarak kendinde barındırdığı yeteneklere indirgenemez. Köle gibi orijinal eserleri kopyalaması düşünüldüğünde sahtekâr kişi, Cézanne'ın olduğu tarzda orijinal olamayıp, asla ondan daha büyük bir ressam olmayı da hayal edemeyecektir.

Gerçek tabloların fiili kopyaları yerine, Cézanne tarzında sahte bir eserin üretildiği durumda (ikinci tipte sahtecilik), sahtekâr kişinin sanatsal yeteneklerini Cézanne'inkiyle kıyaslamak için daha çok zemin söz konusudur. Fakat böyle bir durumda bile söz konusu sahtekâr kişi yeni bir tarz yaratmak yerine, var olan bir tarzı kopyalıyor olacaktır; ki bizler orijinal sanatçının yaratıcılığına bir taklitçinin yeteneklerinden daha çok değer verme eğilimindeyizdir. Nitekim yaratıcılık, sanatsal değerin oldukça önemli bir yanını ihtiva eder.

Bunun bize gösterdiği şey, sahtekâr bir kimseyi sırf, oldukça iyi ve ikna edici sahte bir eser ortaya koyabilme kabiliyetine sahip diye, gerçek sanatçıyla eşdeğer tutmamamız gerektiğidir. Fakat orijinal bir tablonun bir kopyası aracılığıyla bile Cezanne'ın sanatsal değerini kavrayabiliriz. Dolayısıyla bu, sahtelerin sanatsal değerine karşı değil, sahtekâr kimselerin sanatsal yeteneklerine ve başarılarına karşı olan bir argümandır. Kopya bize, Cezanne'ın dehasına dair deliller sunacaktır; sahtekâr kimseninkine ilişkin değil.

AHLAKİ ARGÜMAN

Sahteler söz konusu olduğunda esasen yanlış olan, doğaları gereği izleyicileri aldatma yönünde bir girişimde bulunmalarıdır. Sahte bir eser aldatma niyeti olmadığı müddetçe sahte bir eser değildir: O, bir kopya ya da başka bir sanatçının tarzıyla resmetme deneyidir, eş deyişle pastiş olarak bilinen şeydir. Sahteler, kısmen aldatmayı -ya da yalan söylemeyi- ihtiva etmeleri dolayısıyla, orijinallerinden aşağıdırlar. Gelgelelim ahlaki sorular ile sanatsal soruları birbirinden ayırmakta yarar olabilir: Aldatıcı ve sahte olmakla birlikte dahice olmayı başarabilen bir eser, yine de bir sanat eseri olarak oldukça etkileyici olabilir.

SONUÇ

Bu bölümde sanatın tanımından, sahteciliğin estetiğine kadar sanat ve sanat eleştirisi üzerine olan felsefe tartışmalarını gözden geçirdim. Ortalıkta birçok sanatçı, eleştirmen ve konuyla ilgilenenler tarafından sanat hakkında söylenmiş mantıksız ve tutarsız fikirler dolaşmaktadır. Felsefi tutarlılık ve açık argümantasyon ısrarı sanat hakkındaki fikirleri geliştirebilir. Felsefenin tüm alanlarında olduğu gibi, bu konuda da net argümanların zor konular hakkında ikna edici yanıtlar sağlayacağı şüpheli olsa da, bunun olma olasılığını artırır.

EK KAYNAKLAR

Sanat felsefesine genel bir giriş için üç kaynak önerebilirim: Colin Lyas'nın *Aesthetics* (Londra: Routledge, 1997), Noël Carroll'ın *Philosophy of Art: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 1999) *[Sanat Felsefesi*, çev: Güliz Korkmaz Tirkeş, Ütopya Yay., 2012] ve Gordon Graham'in *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics* (2. baskı, Londra: Routledge, 2000) kitapları. Benim kendi kitabım, *Sanat Sorunu [The Art Question]* (Londra: Routledge, 2003), sanatın tanımı üzerine yoğunlaşır. Matthew Kieran'ın *Revealing Art: Why Art Matters* (Londra: Routledge, 2004) adlı eseri de oldukça tatmin edicidir. Daha ileri düzeyde okumalar için Jerrold Levinson'ın editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Aesthetics* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2003) kitabına bakılabilir. Denis Dutton'ın *The Art Instinct* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2009) kitabıysa evrensel sanat güdüsünün biyolojik kökenleri üzerine güzel bir çalışma.

Editörlüğünü Alex Neill ve Aaron Ridley'in yürüttüğü *Arguing About Art* (3. Baskı, Londra: Routledge, 2007), sanat felsefesinin güncel tartışmalarını kapsayan bir derleme. Bu yazarlar aynı zamanda *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern* (New York: McGraw-Hill, 1995) başlıklı daha kapsamlı bir derleme eser de ortaya koydular. Terry Eagleton'ın *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983) *[Edebiyat Kuramı,* çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., 1999] kitabı, Anglo-Amerikan geleneğinden çok Kıta Avrupası geleneğinde de olsa, edebiyat felsefesine ilişkin ilginç tartışmaları kapsıyor. İlkel müziğin özgünlüğüne ilişkin tartışmaların yer aldığı ve Nicholas Kenyon'ın editörlüğünü yaptığı *Authenticity and Early Music* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1988) kitabı çok güzel. *Sahtecilik üzerineyse,* Denis Dutton'ın *The Forger's Art* (Berkeley, California: California Üniversitesi Yayınları, 1983) harika

kitabını öneririm.

[←]

1.İyiliğin olabilmesi için kötülüğün var olması gerektiğini savunan felsefeler -çn.

[←]

2. Türkçedeki kimi Kant çevirilerinde "duty" kavramı "ödev" olarak çevrilmektedir. Ancak ödev sözcüğünün *duty* kavramını karşılamadığını düşündüğümüzden *(örn.* bir insan kendini "görevlendirebilir" ama "ödevlendiremez") bu terimi *görev* olarak Türkçeleştirdik -çn.

[←]

3. *İng.* Involuntary -çn.

[←]

4.*İng.* Non-voluntary -çn.

[←]

5. *L'existentialisme est un humanisme,* Les Editions Nagel, 1946 -çn.

[←]

6. *İng.* Non-cognitivism -çn.

[←]

7.İngilizcesi *straw man* olan bu sözcük, aynı zamanda karşı olunan argümanı zayıflatıp istenilen biçime sokmak ve bu yeni biçime saldırarak o argümanı çürütmek anlamına gelir -çn.

[←]

8. Göze göz, dişe diş anlamına gelen Latince kökenli sözcük -çn.

[←]

9. Goodman'ın İngilizcedeki *green* ve *blue* sözcüklerinin bir bileşimi olarak uydurduğu *grue* sözcüğünü "yeşavi" olarak karşılamayı doğru bulduk -çn.

[←]

10. İngilizce karşılığı *supervenient* olan bu sözcük, bir şeyin ardından ona ek olarak doğrudan belirmek ya da ortaya çıkmak anlamına gelir -çn.