THOMAS NAGEL
Çeviren: Selin Aktuyun

Yarasa Olmak Neye Benzer

?

Ve Benzeri Ölümcül Sorular



SAY

"Hepimizin yarasaların deneyim sahibi olduğuna inandığımızı varsayıyorum. Ne de olsa onlar memelidir ve farelerin, güvercinlerin veya balinaların deneyimlerinden daha fazla deneyime sahip olduklarından şüphe yoktur. Yarasalar bizimle diğer türlere göre daha yakın akraba olmalarına rağmen, yine de bizimkinden o kadar farklı bir faaliyet yelpazesi ve duyusal aygıt sunarlar ki, ortaya koymak istediğim sorun son derece canlıdır (ancak kesinlikle başka türlerle de ortaya çıkabilirdi). Felsefi düşüncenin faydası olmadan bile, telaşlı bir yarasayla kapalı bir alanda biraz zaman geçirmiş olan herkes, temelde *yabancı* bir yaşam biçimiyle karşılaşmanın ne olduğunu bilir."

Eğitimini Harvard, Oxford, Cornell gibi saygın üniversitelerde tamamlamış, halen New York Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk profesörü olan Thomas Nagel bu kitapta ölümden cinsel davranışlara, toplumsal eşitsizlikten, savaş ve katliamlara karşı tutumumuza, bilinç, özgürlük ve değerle ilgili felsefi problemlere kendi özgün ve yalın üslûbuyla hem teorik hem de kişisel bir anlayış sunmayı amaçlamıştır.

internet satış
saykitap.com
45 TL
ISBN 978-605-02-0865-8
9 786050 208658
SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com
facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik

THOMAS NAGEL
Yarasa Olmak Neye Benzer ?

Yarasa Olmak Neye Benzer?

Thomas Nagel 1937 yılında Belgrad'da, Alman-Yahudi bir ailede doğdu; 1939'da ailesiyle birlikte ABD'ye göç etti. Cornell ve Oxford Üniversitelerinde felsefe eğitimi aldıktan sonra Harvard Üniversitesi'nde felsefe doktorası yaptı. Kaliforniya, Berkeley ve Princeton Üniversitelerinde çalışan Nagel akademik çalışmalarına New York Üniversitesi'nde devam etmektedir. The View From Nowhere (1986), *Equality and Partiality* (1991), *The Last Word* (1997) ile *Zihin ve Evren* (2012) eserlerinden bazılarıdır.

Selin Aktuyun 1981 yılında İstanbul'da doğdu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Çevirileri arasında John Stuart Mill, *Faydacılık*; Francis Bacon, *Yeni Atlantis;* Martin Cohen, *Felsefi Masallar;* Brian Boone, *Etik 101* bulunmaktadır, halen serbest çevirmen ve editör olarak çalışmaktadır.

Yarasa Olmak Neye Benzer?

THOMAS NAGEL

İngilizceden çeviren:
Selin Aktuyun

say

Say Yayınları
Felsefe

Yarasa Olmak Neye Benzer / Thomas Nagel
Özgün adı: *Mortal Questions*

© Cambridge University Press 1979
Bu çeviri Cambridge University Press aracılığıyla yayımlanmıştır.

Türkçe yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0865-8
Sertifika no: 10962

İngilizceden çeviren: Selin Aktuyun
Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu
Editör: Güçlü Ateşoğlu
Kapak ve sayfa tasarımı: Gülizar Ç. Çetinkaya

Baskı: Akoğul Basım
Maltepe Mah. Davutpaşa Cad.
Güven İş Merkezi No. 83 2B 378
Zeytinburnu / İstanbul
Tel.: (0212) 501 21 44
Matbaa sertifika no: 46841

1. baskı: Say Yayınları, 2021

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari
www.instagram.com/sayyayincilik

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İçindekiler

Önsöz 9
Kaynaklar 15

1 ÖLÜM 17
2 ABSÜRD 29
3 AHLAKİ TALİH 45
4 CİNSEL SAPKINLIK 63
5 SAVAŞ VE KATLİAM 81
6 KAMUSAL YAŞAMDA ZALİMLİK 109
7 TERCİH POLİTİKASI 129
8 EŞİTLİK 147
9 DEĞERİN PARÇALANMASI 175
10 BİYOLOJİ HARİÇ ETİK 193
11 BEYNİN İKİYE AYRILMASI VE BİLİNÇ BİRLİĞİ 199
12 YARASA OLMAK NEYE BENZER? 221
13 PANPSİŞİZM 241
14 ÖZNEL VE NESNEL 259

Dizin 281

Pesimist ve kuşkucu babam
WALTER NAGEL'A

Önsöz

Felsefe muazzam bir konu çeşitliliğine sahiptir, ancak ilgilendiği şeylerin bir kısmını daima yaşamın ölümlülüğü oluşturmuştur: Nasıl anlamalı ve nasıl yaşamalı. Bu denemeler yaşam hakkındadır: Yaşamın sonu, anlamı, değeri ve bilincin metafiziği hakkında. Konulardan bazıları analitik filozoflar tarafından fazla ilgi görmemiştir, çünkü bunlar hakkında net ve kesin olmak ve felsefi olarak ele almak için yeterince soyut olan bu soruları bir olgular ve duygular karışımından ayırmak zordur. Bu tür problemlere, teorik olduğu kadar kişisel anlamayı da hedefleyen ve teorik sonuçları kendini-bilme çerçevesine dahil ederek ikisini birleştirmeyi amaçlayan felsefi bir yöntemle saldırılmalıdır. Bu risklidir. Konuyla ilgili büyük sorular kolaylıkla büyük, hatalı cevaplara yol açar.

Her teorik alan, aşırılık ve bastırma, hayal gücü ve katılık, açık sözlülük ve kesinlik arasında bir rekabetle karşı karşıyadır. Birinin aşırılıklarından kaçarken diğerinin aşırılıklarına düşmek kolaydır. Büyük üsluba bağlılık, katılık taleplerinde sabırsızlığa neden olabilir ve anlaşılmaz olana karşı bir hoşgörüye yol açabilir. Bir geleneğin kusurları onun erdemlerini yansıtma eğiliminde olduğundan, analitik felsefedeki problem tam tersi olmuştur. İngiliz-Amerikan felsefesinin büyük sorulardan kaçındığını söylemek tam olarak doğru olmaz. Evvela, alanın merkezinde yer alan metafizik, epistemoloji ve dil felsefesindeki sorunlardan daha derin ve daha önemli hiçbir sorun yoktur. Ayrıca, analitik birlik bilinmeyen bölgeleri keşfetmeye yönelik son girişimlere oldukça misafirperver

davranmıştır. Yine de, saçmalama korkusunun güçlü bir engelleyici etkisi oldu. Mantıksal Pozitivizmin çöküşünden çok sonra, analitik filozoflar ihtiyatla ilerlemeye ve kendilerini en son teknik donanımla doldurmaya yöneldiler.

Belirli standartlara ve yöntemlere bağlılığın, bu yöntemlere uygun problemler üzerinde yoğunlaşmaya yol açması anlaşılabilir bir durumdur. Bu tamamen rasyonel bir stratejik seçim olabilir. Ancak çoğu zaman meşru soruları mevcut çözüm yöntemleri açısından tanımlama eğilimi eşlik eder. Bu alışkanlık sadece akademik konularda değil, aynı zamanda –Realizm veya Pragmatizm adı altında devam eden– politik ve toplumsal sorunların tartışılmasında da ortaya çıkar. Bir tür teselli sağlar –kişi gerçek ve önemli sorunları görmezden gelme olasılığından kurtulur– ama bu herhangi bir alanda, özellikle de felsefede çılgıncadır. Halihazırda var olan araştırma prosedürleri açısından sorulamayan sorularla başa çıkmak için yeni yöntemler ve bunların uygun standartlarının geliştirilmesi gerektiğinde ilginç şeyler olur. Bazen yöntemler geliştirilinceye kadar sorular tam olarak anlaşılamayabilir. Müphem, belirsiz veya asılsız iddialarda bulunmaktan kaçınmaya çalışmak ve yüksek kanıt ve argüman standartlarını sürdürmek önemlidir. Ancak, bazı şeyleri düzenli tutmayı zorlaştıran diğer değerler de önemlidir.

Kendi felsefi sempatim ve antipatim kolayca ifade edilebilir. Sorunlara çözümlere olduğundan, sezgilere argümanlara olduğundan ve çoğulcu uyumsuzluğa sistematik uyuma olduğundan daha fazla güvenmek gerektiğine inanıyorum. Sadelik ve zarafet hiçbir zaman felsefi bir teorinin doğru olduğunu düşünmek için bir neden değildir: Tam tersine, genellikle onun yanlış olduğunu düşünmek için bir gerekçedir. Sezgisel olarak kabul edilemez bir sonuç için yıkıcı bir argüman verildiğinde, kişi argümanda muhtemelen tespit edilemeyen bir yanlışlık olduğunu varsaymalıdır, ancak sezginin kaynağının

yanlış tanımlanmış olması da mümkündür. Argümanlar veya sistemli teorik değerlendirmeler, sezgisel olarak akla yatkın olmayan sonuçlara yol açıyorsa veya bir soruna düzgün bir çözüm sorunun hâlâ orada olduğu kanaatini ortadan kaldırmıyorsa ya da bir sorunun gerçek olmadığının ispatı bizi hâlâ bu soruyu sormaya itiyorsa, o zaman argümanda bir sorun vardır ve üzerinde daha fazla çalışılması gerekir. Çoğu zaman problemin yeniden formüle edilmesi gerekir, çünkü orijinal formülleştirmeye yeterli bir cevap, problemin *anlamını* ortadan kaldırmakta başarısız olur. Felsefede, çözülmemiş bir sorunun sezgisel duyusuna büyük saygı duymak daima akla yatkındır, çünkü felsefede yöntemlerimiz her zaman sorgulanır ve bu, herhangi bir noktada onlardan vazgeçmeye hazır olmanın bir yoludur.

Felsefi pratik hakkındaki bu görüşleri birbirine bağlayan şey, bir anlayış oluşturmak için felsefenin *ikna etme*si gerektiği varsayımıdır. Bu, bize söylenecek tutarlı bir dizi şey sağlamaktan ziyade, inancı üretmesi veya yok etmesi gerektiği anlamına gelir. Ve inanç, söyleyişten farklı olarak, ne kadar motive olursa olsun, iradenin kontrolü altında olmamalıdır. İstemsiz olmalıdır.

Elbette inanç genellikle irade tarafından kontrol edilir; hatta baskı altına alınabilir. Bunun açık örnekleri politik ve dinîdir. Ancak tutsak edilmiş bir zihin, tamamen entelektüel bağlamlarda daha incelikli biçimlerde bulunur. En güçlü güdülerinden biri, inancın kendisine duyulan basit açlıktır. Bu durumdan mustarip kişiler kendilerini ilgilendiren bir konuda herhangi bir süre boyunca fikir sahibi olmamaya tahammül etmekte zorlanırlar. Rahatsızlık duymadan benimsenebilecek bir alternatif olduğunda fikirlerini kolayca değiştirebilirler, ancak askıya alınmış bir hüküm durumunda olmaktan hoşlanmazlar.

Bu, kendini farklı şekillerde ifade edebilir, hepsi konuyla il-

gili iyi bir şekilde temsil edilir. Biri, her şey hakkında sonuçlar üreten sistematik teorilere bağlılıktır. Bir diğeri, doğru alternatifle yanlış olan arasında bir seçim yapmaya zorlayan net ikiliklere olan tutkudur. Bir diğeri, bir görüşü benimseme eğilimidir, çünkü konuyla ilgili akla gelebilecek tüm diğer görüşler reddedilmiştir. Sadece inanç için duyulan aşırı iştah, onun bu tür gerekçelerle benimsenmesini motive edecektir. Son çare olarak, kanaatleri olmadan rahatsız olanlar ama aynı zamanda neyin doğru olduğunu anlayamayanlar, neye inanacağımıza karar vermemize gerek kalmaması için, tartışma alanında hiçbir doğru ya da yanlış olmadığına karar vererek kaçabilirler, ancak tutarlı olduğu sürece neyi beğendiğimizi söylemeye karar verebilir ya da gözlemci ama tarafsız bir şekilde yanıltıcı teorik rakiplerin savaşının üzerinde süzülebiliriz.

Felsefede yüzeysellikten kaçınmak, başka hiçbir yerde olmadığı kadar zordur. Sorunların zorluğunun hakkını vermekten uzak çözümlere ulaşmak çok kolaydır. Yapılabilecek tek şey, cevaplar için bir arzuya, açıklanamayan sezgileri bir kenara atma isteksizliği göstermeden uzun sürelere tolerans göstermeye ve makul açık ifade ve inandırıcı argüman standartlarına bağlı kalmaya çalışmaktır.

Bazı felsefi problemlerin çözümü olmayabilir. Bunun en derin ve en eski olanlar için geçerli olduğundan şüpheleniyorum. Bunlar bize anlayışımızın sınırlarını gösterirler. Bu durumda, elde edebileceğimiz kavrayış sorunu terk etmek yerine sorunu güçlü bir şekilde kavramaya ve her yeni çözüm girişiminin ve daha önceki girişimlerin başarısızlığını anlamaya bağlıdır. (Bu yüzden görüşleri hiç kimse tarafından kabul edilmeyen Platon ve Berkeley gibi filozofların eserlerini inceliyoruz.) Çözülemeyen problemler bu yüzden gerçek dışı değildir.

Bu yazıların hem içsel hem de dışsal kaynakları vardır. Birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, bireysel insan yaşamının bakış açısına ve bunun daha kişisel olmayan gerçeklik

kavramlarıyla ilişkisi sorununa yönelik bir ilgiyle bir arada tutulurlar. 14. Bölümde genel olarak tartışılan bu sorun, felsefede etikten metafiziğe kadar her yerde karşımıza çıkmaktadır. Öznelliğin nesnel bir dünyadaki yeriyle ilgili aynı ilgi zihin felsefesi, absürd, ahlaki talih ve diğer makalelerin arkasındaki güdüdür. Felsefe hakkında düşünmeye başladığımdan beri, üzerinde çalıştığım sorunları ve ulaşmak istediğim anlayışı belirlemek bu ilgimin merkezini oluşturdu.

Bu makalelerin bazıları, Amerika Birleşik Devletleri suçlu bir şekilde yürütülen bir suç savaşına girerken yazılmıştır. Bu, teorik arayışlarımın absürdlüğüne dair yüksek bir his yarattı. Yurttaşlık duyguları zayıf olan bizler için bile yurttaşlık şaşırtıcı derecede güçlü bir bağdır. Gazeteyi her gün öfke ve dehşetle okuyoruz ve bu, başka bir ülkenin suçlarını okumaktan farklıdır. Bu duygular, 1960'ların sonlarında filozofların kamusal meseleler üzerine ciddi profesyonel çalışmalarının artmasına yol açtı.

Ancak, kamu politikasının felsefi eleştirisinin üretilmesine farklı bir tür absürdlük eklenir. Ahlaki yargı ve ahlaki teori kesinlikle kamusal meselelere uygulanır, ancak bunlar özellikle etkisizdir. Güçlü çıkarlar söz konusu olduğunda, ne kadar ikna edici olursa olsun nezakete, insanlığa, merhamete veya adalete hitap eden argümanlarla herhangi bir şeyi değiştirmek çok zordur. Bu düşünceler aynı zamanda daha ilkel ahlaki duygular olan onur, intikam ve güce duyulan saygıyla rekabet etmek zorundadır. Bunların zamanımızda önemi, siyasi bir argümanda saldırganlığı kınamayı ve özgeciliği veya insanlığı teşvik etmeyi akıllıca yapmaz, çünkü onurun korunması genellikle insanlığa karşı bir saldırı ve direniş kapasitesi gerektirir. Tabii ki bu kavram esnektir ve sonunda belirli nezaket gereksinimlerini içerecek şekilde genişleyebilir. Ancak şimdiki zamanda ve yerde ahlaki bilincin genel biçimi bu değildir.

Dolayısıyla, bir kamu hizmeti biçimi olarak etik teori ko-

nusunda karamsarım. Ahlaki argümanın yapılanlar üzerinde etkili olabileceği koşullar oldukça özeldir ve benim tarafımdan çok da iyi anlaşılmamıştır. (Bunların, Nietzsche'den bu yana filozoflar tarafından oldukça ihmal edilen önemli ama işlenmemiş konular olan ahlakın tarihi ve psikolojisi aracılığıyla araştırılması gerekir.) Bir uygulamanın adaletsizliğinin ya da bir politikanın yanlışlığının apaçık bir şekilde ortaya konulması kesinlikle yeterli değildir. İnsanlar dinlemeye hazır olmalıdır ve bu argümanla belirlenmez. Bunu yalnızca en güncel kamusal meseleler üzerine yazılan felsefi yazıların teorik kaldığını ve pratik etkileriyle ölçülemeyeceğini vurgulamak için söylüyorum. Etkisiz olması muhtemeldir ve teorik olarak toplumun sorunlarıyla ilgisi olmayan bir çalışmadan daha az derinse, yalnızca ilgisinin aleniliğinden dolayı üstün bir önem iddiasında bulunamaz. Dünyayı değiştirmek mi yoksa onu anlamak mı daha önemli bilmiyorum ama felsefe en iyi şekilde, olayların gidişatına değil, anlamaya olan katkısına göre değerlendirilir.

Kaynaklar

13. ve 14. Bölümler ilk kez burada yayımlanmaktadır. 1-12. Bölümlerin orijinal versiyonları aşağıda listelenen yerlerde yayımlandı. Bazı başlık değişiklikleri de dahil olmak üzere çeşitli tashihler yapılmıştır.

1 *Nous*, IV, Sayı 1, Şubat, 1970. Wayne State University Press'in izniyle yeniden basılmıştır.

2 *Journal of Philosophy*, LXVIII, Sayı 20, 21 Ekim 21 1971.

3 *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt L, 1976. Bu, Bernard Williams'ın aynı adlı makalesine bir cevaptı.

4 *Journal of Philosophy*, LXVI, Sayı 1, 16 Ocak 1969.

5 *Philosophy & Public Affairs*, I, Sayı 2, Kış 1972, R.B. Brandt ve R.M. Hare tarafından verilen cevaplarla birlikte.

6 *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

7 *Philosophy & Public Affairs*, II, Sayı 4, Yaz 1973.

8 1977'de Stanford Üniversitesi'nde Tanner Lecture olarak verildi ve *Critica*'da (1978) yayımlandı. Tanner Lecture Trust'ın izniyle yayımlanmıştır.

9 *Knowledge, Value and Belief*, ed. H. Tristram Engelhardt Jr ve Daniel Callahan, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics and the Life sciences, New York, 1977.

10 *Morality as a Biological Phenomenon*, ed. G.S. Stent, Dahlem Konferenzen, Berlin, 1978.

11 *Synthese*, XX, 1971.

12 *Philosophical Review*, LXXXIII, Ekim 1974.

1
Ölüm

Ölüm, varlığımızın sarih ve kalıcı sonuysa, ölmenin kötü bir şey olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.

Bu konuyla ilgili belirgin bir anlaşmazlık vardır: Bazı insanlar ölümün korkunç olduğunu düşünüyor; diğerleriyse kendi ölümlerinin ne erken ne de acı verici olmayacağını ümit etmelerine rağmen *haddizatında* ölüme itirazları yoktur. İlk kategoridekiler, ikincidekilerin apaçık olanı görmediklerini düşünmeye eğilimliyken, ikincidekiler birinci kategoridekilerin bir tür karışıklığa kurban gittiklerini varsayarlar. Bir yandan bu hayatın sahip olduğumuz tek şey olduğu ve kaybının maruz kalacağımız en büyük kayıp olduğu söylenebilir. Öte yandan, ölümün özneyi bu varsayılan kayıptan mahrum bıraktığına itiraz eder ve ölümün yaşamını sürdüren kişi için tasavvur edilemez bir koşul olmadığını fark edersek, ölümün olumlu veya olumsuz hiçbir değeri olmadığını, sadece bir boşluk olduğunu göreceğiz.

Herhangi bir biçimde ölümsüz olup olmadığımız sorusunu bir kenara bırakmak istediğimden, bu tartışmadaki "ölüm" kelimesini ve kökteşlerini, bilinçli yaşamın herhangi bir biçimiyle desteklenmeyen *kalıcı* ölüm anlamına gelecek şekilde kullanacağım. Ölümün bizatihi bir kötülük olup olmadığını ve öyleyse şayet ne kadar büyük bir kötülük ve ne tür bir şey olabileceğini sormak istiyorum. Soru, bir biçimde

ölümsüzlüğe inananların bile ilgisini çekmeli, çünkü kişinin ölümsüzlüğe yönelik tutumu kısmen kişinin ölüme yönelik tutumuna bağlı olmalıdır.

Ölüm tümüyle kötüyse, bu olumlu özellikleri yüzünden değil, sadece bizi mahrum bıraktığı şey yüzündendir. Yaşamın içerdiği tüm iyilikleri sona erdirdiği için, ölümün kötü olduğu yönündeki doğal görüşü kuşatan zorluklarla başa çıkmaya çalışacağım. Algı, arzu, eylem ve düşünce gibi bazılarının insan hayatını oluşturacak kadar genel olduğunu gözlemlemek dışında bu iyilikleri/vasıfları hesaba katmamıza gerek yok. Mutluluğun olduğu kadar sefaletin de koşulları oldukları ve yeterli miktarda daha özel kötülüklerin bunlardan daha ağır basabileceği gerçeğine rağmen, geniş ölçüde kendi başlarına müthiş faydalar olarak kabul edilirler. Bence, kişinin başından korkunç deneyimler geçse bile, en basitinden yaşıyor olmasının yine de iyi olduğu iddiasıyla kastedilen budur. Durum kabaca şu: Kişi deneyimlediğinde hayatı daha iyi hale getiren unsurlar olduğu gibi; deneyimlendiğinde hayatı daha da kötüleştiren başka unsurlar da vardır. Ancak bunlar bir kenara bırakıldığında geriye kalan sadece *nötr* değildir: Kesinlikle olumludur. Bu nedenle, deneyimlenen kötü unsurlar çok olduğunda ve iyi olanlar kendi başlarına kötü olanlara ağır basamayacak kadar yetersiz olsalar bile hayat yaşamaya değer. İlave olumlu ağırlık, içeriğinden bağımsız olarak deneyimin kendisi tarafından sağlanır.

Bir insanın yaşamının veya ölümünün başkaları için sahip olabileceği değerini veya onun nesnel değerini değil, yalnızca bunun öznesi olan kişi için sahip olduğu değeri tartışacağım. Bana öyle geliyor ki bu temel ve en büyük zorlukları gösteren durumdur. Sadece iki gözlem ekleyeyim. Birincisi, yaşamın değeri ve içeriği sadece organik olarak hayatta kalmaya bağlı değildir: Neredeyse herkes için yirmi yıl sonra yeniden uyanmayacaksa birden ölmekle birden komaya girmek arasında (diğer

şeyler eşit olduğunda) bir fark yoktur. İkincisi, çoğu iyilik gibi, bu da zamanla katmerlenir: Fazla azdan daha iyidir. Eklenen miktarların dünyevi olarak sürekli olması (sürekliliğin toplumsal avantajları olsa da) gerekmez. İnsanlar canlılığa uzun vadeli ara verilmesi veya dondurulma olasılığını cazip bulur, bunu basitçe şimdiki yaşamlarının bir *devamı* olarak saydıkları için bilinçli yaşamlarını kaldığı yerden devam ettirebilirler. Bu teknikler mükemmelleştirilirse, dışarıdan üç yüz yıllık bir uyku süresi olarak görülen şey, özne tarafından deneyimlerinin karakterinde keskin bir süreksizlikten başka bir şey olarak deneyimlenmeyebilir. Bunun kendi içinde dezavantajları olduğunu elbette inkâr etmiyorum. Bu süreçte aile ve arkadaşlar ölmüş olabilir, konuşulan dil değişmiş olabilir; böyle bir durumda toplumsal, coğrafi ve kültürel aşinalığın rahatlığı kalmamış olurdu. Bununla birlikte, bu sıkıntılar kesintili de olsa varoluşun devamının esas avantajını ortadan kaldırmaz.

Yaşamın neden iyi olduğundan ölümün neden kötü olduğuna dönersek, durum tamamen farklıdır. Esasen, teferruatlarıyla ilgili problemler olsa da, hayatta arzu edilebilir bulduğumuz şeyler belirli durumlar, koşullar veya eylem tipleridir. *Yaşıyor olma*nın, belli bir şeyler *yapma*nın, belli deneyimlere sahip olmanın iyi olduğunu düşünüyoruz. Ancak ölüm kötüyse, tatsız olan ölü olma durumu ya da var olmama veyahut da bilinçsiz olma durumundan ziyade *yaşam*ın *kaybı*dır.[1] Bu asimetri önemlidir. Hayatta olmak güzelse, bu avantaj bir kişiye hayatının her noktasında atfedilebilir. Schubert'ten daha uzun yaşadığı için daha fazlasına sahip olması Bach için iyidir. Yine de ölüm, şimdiye kadar Shakespeare'in Proust'tan daha büyük bir kısmını aldığı bir kötülük değildir. Ölüm bir dezavantajsa, bir insanın bunun ıstırabını ne zaman çektiğini söylemek kolay değildir.

1 Bazen gerçekten de önemsediğimiz şeyin ölüm süreci olduğu ileri sürülmektedir. Ama ardından ölüm gelmiyorsa ölmeye gerçekten itiraz etmemeliyim.

Uzun süreli var olmamayı gerektirdiği için, sadece ölüme karşı çıkmadığımıza dair iki belirti daha var. Birincisi, daha önce de belirtildiği gibi, çoğumuz yaşamın *geçici* olarak durdurulmasını, azımsanmayacak sürelerde olsa bile başlı başına bir talihsizlik olarak görmeyiz. İnsanların bilinçli yaşam sürelerini azaltmadan dondurulabilmeleri durumunda, geçici olarak dolaşımdan çıkmış olanlara acımak yersizdir. İkincisi, hiçbirimiz biz doğmadan (veya rahme düşmeden) önce var değildik ve çok az kişi bunu bir talihsizlik olarak görür. Daha sonra bununla ilgili söyleyecek daha çok şeyim olacak.

Ölümün talihsiz bir *durum* olarak kabul edilmemesi, ölüm korkusunun kökeniyle ilgili tuhaf ama oldukça yaygın bir önermeyi reddetmemize yol açar. Sıklıkla ölüme itiraz edenlerin, ölü *olma*nın nasıl bir şey olduğunu hayal etmeye çalışmakla hata yaptıkları söylenir. Bu işin mantıksal olarak imkânsız olduğunun farkına varamamanın (hayal edilecek hiçbir şeyin olmadığı bilindik nedenden ötürü), ölümün gizemli ve bu nedenle dehşet verici bir olası *durum* olduğu inancına yol açtığı iddia edilmektedir. Ancak bu teşhis açıkça yanlıştır, çünkü ölü olduğunu hayal etmek için tamamen bilinçsiz olduğunu hayal etmek imkânsızdır (ancak her iki durumda da, dışarıdan kendini hayal etmek yeterince kolaydır). Yine de ölüme karşı olan insanlar genellikle bilinç kaybına (uyanık olunan toplam yaşamdan önemli bir kesintiye neden olmadığı sürece) karşı değildirler.

Ölmenin kötü olduğu görüşünü anlamamız gerekiyorsa, yaşamın iyi olduğu ve ölüme karşılık gelenin yoksunluk veya kayıp olduğunda temellendirilmelidir herhangi bir olumlu özellik nedeniyle değil, ortadan kaldırdığı şeyin arzu edilirliği nedeniyle kötüdür. Şimdi bu hipotezin ortaya çıkardığı ciddi zorluklara, genel olarak kayıp, yoksunluk ve özellikle ölümle ilgili zorluklara yönelmeliyiz.

Esasen, üç tip problem vardır. Birincisi, bir insan için ona

kesin bir şekilde nahoş olmayan *herhangi bir* şeyin onun için kötü olup olmadığından şüphe duyulabilir: Özellikle, sadece muhtemel iyiliklerin yoksunluğundan veya yokluğundan ibaret olan ve birinin bu yoksunluğu *umursama*sına bağlı olmayan kötülükler olduğundan şüphe edilebilir. İkincisi, ölüm durumunda, varsayılan talihsizliğin bir özneye nasıl tahsis edileceği konusunda birtakım özel zorluklar vardır. Hem öznenin *kim* olduğu hem de *ne zaman* başına geleceği konusunda şüphe mevcuttur. Bir kişi var olduğu sürece henüz ölmemiştir ve öldükten sonra artık yoktur; bu yüzden ölüm, eğer bir talihsizlikse, bu talihsiz özneye yüklenebileceği bir zaman yok gibi görünüyor. Üçüncü zorluk tipiyse, öldükten sonra ve doğmadan önce var olmama durumları arasında yukarıda belirtilen asimetriyle ilgilidir. İkincisi kötü değilse, ilki nasıl kötü olabilir?

Bunların ölümü kötülük olarak saymaya yönelik geçerli itirazlar olarak kabul edilmesi halinde, varsayılan diğer birçok kötülük için de geçerli olacakları bilinmelidir. İlk itiraz türü genel olarak, bilmediğiniz şeyin size zarar veremeyeceği ortak düşüncesiyle ifade edilir. Bir insan dostları tarafından ihanete uğramış, arkasından alay edilmiş ve yüzüne karşı kibarca davranan insanlar tarafından hor görülmüş olsa bile, sonuçta acı çekmediği sürece hiçbiri onun için bir talihsizlik olarak sayılamaz. Bu, bir insanın vasiyeti tenfiz memuru tarafından göz ardı edilirse ya da ölümünden sonra şöhretini borçlu olduğu tüm edebi eserlerin gerçekte 28 yaşında Meksika'da ölen kardeşi tarafından yazıldığı inancı yerleşirse, o kişinin bundan incinmeyeceği anlamına gelir. Bu bana iyi ve kötü hakkındaki hangi varsayımların bu sert kısıtlamalara yol açtığını sormaya değer göründü.

Tüm bu sorular zamanla ilgili. Bir kişinin belirli bir zamanda sadece o zamanki durumundan dolayı sahip olduğu basit bir tür (bazı hazlar ve acılar da dahil) iyilik ve kötülük vardır.

Ama bu bir insan için iyi ya da kötü olarak değerlendirdiğimiz her şey için doğru değildir. Genellikle bir şeyin talihsizlik olup olmadığını söylemek için tarihini bilmemiz gerekir; bu fenalaşma, yoksunluk ve zarar görme gibi rahatsızlıklar için geçerlidir. Bazen deneyimlenen *durum* nispeten önemsizdir – kuşkonmaz bitkileriyle iletişim kurma yönteminin keyifli arayışında hayatını boşa harcayan bir adam durumunda olduğu gibi. Tüm iyiliklerin ve kötülüklerin geçici olarak başa gelebilir durumlar olması gerektiğini düşünen biri, elbette daha karmaşık iyiliklerin ve kötülüklerin neden olduğu haz veya acıya işaret ederek zor durumları sıraya sokmaya çalışabilir. Kayıp, ihanet, aldatma ve alay konusu olma bu görüşe göre kötüdür, çünkü insanlar bunları öğrendiklerinde acı çekerler. Ancak bunun yerine, bu durumlara doğrudan uyum sağlamak için insani değer fikirlerimizin nasıl oluşturulması gerektiği sorulmalıdır. Böyle bir izahın yararı, bu talihsizliklerin ortaya çıkmasının *neden* ıstıraba sebep olduğunu –akla uygun bir şekilde– açıklamamızı sağlayabilmesidir. Doğal görüşe göre, ihanetin ortaya çıkması bizi mutsuz kılar, çünkü ihanete uğramak kötüdür –ihanet kötü olduğu için değil, bizi mutsuz eden ortaya çıkmasıdır.

Bu yüzden bana, en iyi ve en kötü talihin öznesi olarak, sadece o anın kategorik durumundan ziyade, kendi tarihiyle ve kendi imkânlarıyla tanımlanan bir kişinin konumu keşfetmeye değer görünüyor –ve bu öznenin bir yer ve zaman sekansında tam olarak yeri saptanabilse de, aynı şey başına gelen iyilikler ve kötülükler için geçerli değildir.[2]

Bu fikirler, şiddeti ölüme yakın bir yoksunluk örneğiyle açıklanabilir. Zeki bir kişinin, onu mutlu bir bebeğin zihinsel durumuna *indirgeyen* ve kendisinde geriye kalan arzuların bir bakıcı tarafından karşılanabileceği, böylece kaygısız bir du-

2 Genelde onun hakkında söylenebilecek şeyler kesinlikle doğru değildir. Örneğin, Abraham Lincoln XIV. Louis'den daha uzundu. Ama ne zaman?

rumda olduğu bir beyin hasarı aldığını varsayalım. Böyle bir gelişme, sadece arkadaşları ve ilişkileri ya da toplum için değil, aynı zamanda ve öncelikle kişinin kendisi için de ciddi bir talihsizlik olarak kabul edilir. Bu, mutlu bir bebeğin talihsiz olduğu anlamına gelmez. Talihsizliğin öznesi, bu duruma düşen zeki yetişkindir. Acıdığımız kişinin, –her ne kadar kendi durumuna aldırmıyor olsa da– aslında artık var olduğunun söylenip söylenemeyeceği konusunda bir şüphe vardır.

Böyle bir insanın talihsizlikten mustarip olduğu görüşü, ölümle ilgili olarak ortaya atılan aynı itirazlara açıktır. O kendi durumuna aldırmıyor. Aslında, daha büyük olması dışında üç aylıkken olduğuyla aynı durumdadır. Eğer o zaman ona acımadıysak, neden şimdi ona acıyoruz; her halükârda, orada acınacak kim var? Zeki yetişkin ortadan kayboldu ve bizim de önceden olduğumuz gibi böyle bir yaratık için mutluluk, dolu bir mideden ve kuru bir bezden oluşuyor.

Eğer bu itirazlar geçersizse, bunun nedeni, bir talihsizliğin öznesiyle onu oluşturan koşullar arasındaki zamansal ilişki hakkında yanlış bir varsayıma bel bağlanmasıdır. Eğer biz önce sadece büyük boy bir bebeğe odaklanmak yerine, onun olduğu kişiyi ve şu anda *olabileceği* kişiyi düşünürsek, o zaman bu duruma indirgenmesi ve doğal yetişkin gelişiminin kesilmesi tamamen anlaşılabilir bir felaket oluşturur.

Bu vaka bizi, bir insanın başına gelebilecek iyilikleri ve kötülükleri, belirli zamanlarda ona atfedilebilecek ilişkisel olmayan özelliklerle sınırlamanın keyfî olduğuna ikna etmelidir. Görüldüğü gibi, bu kısıtlama sadece bu tür bariz dejenerasyon vakalarını değil, aynı zamanda başarı ve başarısızlıkla ilgili ve karakterin işlendiği bir yaşamın diğer özellikleri hakkında önemli olan şeyleri de kapsamaktadır. Yine de daha ileri gidebileceğimize inanıyorum. İndirgenemez bir şekilde ilişkisel olan iyiler ve kötüler vardır; bunlar, olağan türünün mekânsal ve zamansal sınırları olan bir kişiyle arasındaki ilişkilerin

özellikleri ve onun ne uzayda ne de zamanda denk gelmeyeceği durumlardır. Bir insanın hayatına, bedeninin ve zihninin sınırları içinde gerçekleşmeyen pek çok şey dahildir ve onun başına gelenler hayatının sınırları içinde gerçekleşmeyen çok şey içerebilir. Bu sınırlar genellikle aldatılma, hor görülme veya ihanete uğrama talihsizlikleriyle çakışmaktadır. (Bu doğruysa, ölüm döşeğinde verilen sözü tutmamanın neden yanlış olduğuna dair basit bir açıklama vardır. Ölmüş olanın incinmesi. Belirli amaçlar için, zamanı başka bir mesafe türü olarak görmek mümkündür). Zihinsel dejenerasyon vakası bize gerçeklikle olası alternatifler arasındaki karşıtlığa bağlı bir kötülüğü gösterir. Bir insan iyiliğin ve kötülüğün öznesidir, çünkü karşılanabilecek veya karşılanamayacak umutları ya da acı çekme ve keyif alma kapasitesi nedeniyle gerçekleştirilebilecek veya gerçekleştirilemeyecek olasılıkları vardır. Ölüm bir kötülükse, bu terimlerle açıklanmalıdır ve onu yaşamın içinde bulmanın imkânsızlığı bizi rahatsız etmemelidir.

Bir insan öldüğünde cesediyle kalırız ve bir ceset bir eşyanın başına gelebilecek bir tür aksilikten mustarip olsa da, ona acımamız için uygun bir nesne değildir. Ancak insan öyledir. Hayatını kaybetti ve eğer ölmeseydi yaşamaya ve yaşamda iyi olan her şeye sahip olmaya devam ederdi. Demans durumunda önerilen ölüm uygulamasını ele alırsak, bundan mustarip olan bireyin mekânsal ve zamansal kaybından çektiği ıstırap yeterince açık olmasına rağmen, talihsizliğin kendisinin bu kadar kolay bulunamayacağını söyleyebiliriz. Kişi bu durumdan sadece yaşamının sona ermesi ve bunu daha fazla sürdürmeyeceği için memnun olmalıdır. Bu *olgu*, geçmişteki veya şimdiki durumundan ziyade, eğer varsa, talihsizliğini teşkil eder. Bununla birlikte, bir kayıp varsa, birinin acı çekmesi gerekir ve kaybın kendisinin olmasa bile *onun* bir varoluşa ve belirli mekânsal ve zamansal bir konuma sahip olması gerekir. Beethoven'in hiç çocuğu olmadığı gerçeği, onun için

bir pişmanlık nedeni veya dünya için üzücü bir şey olabilir, ancak asla sahip olmadığı çocuklar için bir talihsizlik olarak tanımlanamaz. Bence hepimiz doğmuş olduğumuz için şanslıyız. Fakat iyi ve kötü bir embriyoya veya hatta bir çift bağlı olmayan üreme hücresine bağlanmadıkça doğmamanın bir talihsizlik olduğu söylenemez. (Bu, kürtaj ve doğum kontrolünün cinayetle ilgili olup olmadığına karar verirken dikkate alınması gereken bir etkendir.)

Bu yaklaşım aynı zamanda Lucretius'un işaret ettiği zamansal asimetri sorununa da bir çözüm sağlar. Kimsenin kendi doğumundan önceki sonsuzluğu düşünmeyi rahatsız edici bulmadığını gözlemledi ve doğumdan önceki boşluğun bir yansıması olduğu için ölümden korkmanın mantıksız olduğunu göstermek için bunu ele aldı. Ancak bu doğru değildir ve ikisi arasındaki fark, onları farklı şekilde görmenin neden makul olduğunu açıklamaktadır. Bir insanın hem doğumundan önceki hem de ölümünden sonraki zamanın, var olmadığı zamanlar olduğu doğrudur. Ancak ölümünden sonraki zaman, ölümünün onu mahrum bıraktığı zamandır. Eğer ölmemiş olsaydı, o zaman onun hayatta olacağı zamandı. Bu nedenle, her ölüm, o anda ya da daha erken bir noktada ölmemiş olsaydı kurbanının sürdüreceği yaşamın kaybına yol açar. Onu kaybetmek yerine sahip olmanın ne getireceğini gayet iyi biliyoruz ve kaybedeni tanımlamakta da hiçbir zorluk yoktur.

Fakat bir insanın doğumundan önceki zamanın, doğduğundan daha önceki bir zamanda doğmuş olsaydı yaşayacağı zaman olduğunu söyleyemeyiz. Prematüre doğumun izin verdiği kısa marjı bir kenara koyarsak, daha erken doğmuş *olamaz*dı: Aslında ondan çok daha erken doğan başka biri olurdu. Bu nedenle doğumundan önceki zaman, doğumunun ardından onun yaşamını engelleyen bir zaman değildir. Doğumu meydana geldiğinde, herhangi bir hayatın kaybını gerektirmez.

Zamanın yönü, insanlara veya diğer canlılara olasılıklar belirlemede çok önemlidir. Tek bir kişinin farklı olası yaşamları ortak bir başlangıçtan farklı sapmalara ayrılabilir, ancak farklı başlangıçlardan ortak bir sonuçta birleşmek mümkün değildir. (İkincisi, bir bireyin farklı olası yaşamlarını değil, yaşamları birebir aynı sonuçlara sahip olan bir dizi belirli olası bireyi temsil eder.) Kimliği saptanabilen bir birey göz önüne alındığında, devam eden varlığı için sayısız olasılık hayal edilebilir ve onun süresiz olarak var olmasının ne olacağını açıkça kavrayabiliriz. Bunun gerçekleşmeyeceği kaçınılmaz olsa da, bu olasılık hâlâ onun için bir iyiliğin devamıdır, eğer yaşam iyiyse, biz de olduğu gibi alırız.[3]

Bu nedenle bize, bu olasılığın gerçekleşmemesinin her durumda bir talihsizlik olup olmadığı veya bunun doğal ola-

3 Doğum öncesi ve ölümden sonra var olmama konusundaki tutumlarımız arasındaki basit farkı açıklamak için çok sofistike olduğundan yukarıdaki argümandan rahatsız olduğumu itiraf ediyorum. Bu nedenle, ölümün kötülüğü nedeniyle, onu olasılıkların yoksunluğu olarak değerlendiren bir analizle önemli bir şeyin ihmal edilmesinden kuşkulanıyorum. Kuşkum Robert Nozick'in şu önermesiyle destekleniyor. İnsanların, doğumlarından çok daha önce var olmuş bireysel sporlardan geliştiğini keşfetmeyi hayal edebiliyorduk. Bu fantezide doğum hiçbir zaman doğal olarak sporun varlığının kalıcı sonlanışından yüz yıl önce gerçekleşmez. Ama sonra bu sporların erken kuluçkadan çıkışını tetiklemenin bir yolunu keşfediyoruz ve onlardan önce binlerce yıllık aktif yaşamı olan insanlar doğuyor. Böyle bir durum göz önüne alındığında, birinin *kendisi*nin binlerce yıl önce var olduğunu hayal etmesi mümkün olurdu. Sporun özdeşliği verili olduğunda bile, bunun gerçekten aynı kişi olup olmayacağı sorusunu bir kenara bırakırsak, bunun sonucu olarak, bir kişinin belirli bir zamandaki doğumu onu, daha önceki yıllardaki olası yaşamından mahrum *bırakabilir*. Şimdi, çok geç doğarak bu kişi tüm bu olası yıllardan yoksun bırakılmasından pişmanlık duyulacak olsa da, hissettiği, birçok insanın ölümle ilgili hissettiğinden farklı olacaktır. Gelecekteki kalıcı hiçlik *umudu*yla ilgili bir şeyin reddedilen olasılıkların analizi açısından ele alınmadığı sonucuna varıyorum. Öyleyse, o zaman Lucretius'un argümanı hâlâ bir cevap bekliyor. Kendi hayatımıza karşı olan tutumumuzda geçmiş ve gelecek arasındaki farkın genel olarak ele alınması gerektiğinden kuşkulanıyorum. Örneğin geçmiş ve gelecekteki acıya karşı tutumlarımız çok farklı. Derek Parfit'nin bu konudaki yayımlanmamış yazıları bu zorluğu bana açıkça gösterdi.

rak neyin umulduğuna bağlı olup olmadığı sorusu kalmıştır. Bana öyle geliyor ki, en ciddi zorluk ölümün her zaman kötü olduğu görüşüdür. Deneyimlenmemiş veya kişinin yaşamında kesin bir zamana belirlenmemiş talihsizliği kabul etmeye karşı itirazları bertaraf edebilsek bile, hâlâ bir olasılığın gerçekleşmemesinin bir talihsizlik (veya olasılık kötüyse, iyi talih) olmasının *ne kadar* olası olması gerektiğine dair bazı sınırlar koymalıyız. Keats'in 24 yaşındaki ölümü genellikle trajik olarak kabul edilir ama 82 yaşında ölen Tolstoy'unki değil. Her ikisi de sonsuza dek ölü olacak olsa da, Keats'in ölümü onu, Tolstoy'a imkân tanınan uzun yıllardan mahrum bıraktı; bu yüzden (sınırsız miktarlar arasındaki matematiksel karşılaştırmada standart olarak kullanılmasa da) açık bir şekilde Keats'in kaybı daha büyüktür. Ancak bu, Tolstoy'un kaybının önemsiz olduğunu göstermez. Belki de sadece kaçınılmaz olana gereksiz bir şekilde eklenen kötülüklere karşı bir itiraz olarak kayda geçiriyoruz; 24'ünde ölmenin 82'sinde ölmekten daha kötü olması, 82'sinde ve hatta 806'sında ölmenin korkunç bir şey olmadığı anlamına gelmez. Soru, ölümlülük gibi, türler için normal olan herhangi bir sınırlamayı talihsizlik olarak kabul edip edemeyeceğimizdir. Körlük veya neredeyse-körlük bir köstebek için bir talihsizlik değildir, eğer bu insan ırkı için doğal bir durum olsaydı, bir insan için de bir talihsizlik olmazdı.

Sorun şu ki, yaşam bizi ölümün mahrum bıraktığı iyiliklere alıştırıyor. Bir köstebeğin görebilmeyi takdir edemediği gibi biz de halihazırda onları takdir edebiliyoruz. İyilik olarak konumları hakkındaki şüpheleri bir kenara bırakırsak ve miktarlarının kısmen sürelerinin bir işlevi olduğunu kabul edersek, sorulacak olan, ölüm ne zaman gerçekleşirse gerçekleşsin, kurbanını bu konuyla ilgili olarak yaşamın olası devamından mahrum bıraktığı söylenebilir mi sorusudur.

Müphem bir durum. Dışarıdan bakıldığında insanlar do-

ğal bir yaşam süresine sahiptir ve yüz yıldan fazla yaşayamazlar. Öte yandan, bir insanın kendi deneyimi hakkındaki duygusu, bu doğal sınır fikrini içermez. Onun varlığı, geçmişte bu kadar katlanılır bulduğu olağan iyilik ve kötülük karışımını içeren, esasen sınırlanmamış bir olası geleceği tanımlar. Kendisini doğal, tarihi ve toplumsal olayların bir araya gelmesiyle dünyaya belli bir sebep olmadan sunulan, belirsiz ve esasen sınırlı bir geleceği olmayan bir *yaşam*ın öznesi olarak bulur. Bu şekilde bakıldığında ölüm, her ne kadar kaçınılmaz olsa da, süresiz olarak geniş kapsamlı olası iyiliklerin aniden feshedilmesidir. Normalliğin bununla hiçbir ilgisi yok gibi görünüyor, nihayetinde birkaç yıl içinde hepimiz kaçınılmaz olarak öleceğiz, yine de bu bizzat daha uzun yaşamanın iyi olmayacağı anlamına gelemez. Diyelim ki hepimiz kaçınılmaz olarak *acı* içinde –altı ay süren fiziksel acı içinde– öleceğiz. Kaçınılmazlık *bu* ihtimali daha az tatsız yapar mı? Ve neden yoksunluk için farklı olsun ki? Normal yaşam süresi bin yıl olsaydı, 80 yaşındaki ölüm bir trajedi olurdu. Zaten olduğu gibi ama sadece daha yaygın bir trajedi olurdu. Sahip olmanın iyi olacağı yaşam miktarının bir sınırı yoksa, o zaman hepimizi bekleyen kötü bir son vardır.

2
Absürd

Çoğu insan hayatın absürd/saçma olduğunu düşünür ve bazıları bunu etkili bir biçimde ve sürekli olarak hisseder. Yine de bu kanaati savunmak için sunulan nedenler çoğunlukla yetersizdir: Gerçekten de hayatın neden absürd olduğunu *açıklayamadılar*. O zaman neden böyle olduğuna dair doğal bir açıklama öne sürüyorlar?

I

Bazı örnekleri ele alalım. Sıklıkla, şimdi yaptığımız hiçbir şeyin bir milyon yıl içinde bir önemi kalmayacağı söyleniyor. Fakat eğer bu doğruysa, o zaman aynı nedenle, bir milyon yıl içinde olacak hiçbir şeyin de artık önemi yoktur. Özellikle, bir milyon yıl içinde şimdi yaptığımız hiçbir şeyin bir önemi kalmayacağından artık önemli değildir. Dahası, şimdi yaptığımız şey bir milyon yıl içinde önemli olsa bile, mevcut endişelerimizi absürd olmaktan nasıl koruyabiliriz? Eğer onların önemi şimdi bunu başarmak için yeterli değilse, bundan bir milyon yıl sonra önemli olmasının nasıl bir yardımı olabilir?

Şimdi yaptığımız bir şeyin bir milyon yıl içinde önemli olup olmayacağı, ancak onun bir milyon yıl içindeki önemi, dönemine bağlıysa önemli bir fark yaratabilir. Yine de bir milyon yıl içinde şimdi olan her şeyin bir önemi olacağını inkâr etmek, bu iddiayı kanıtlanmış farz etmektir; çünkü bu an-

lamda, bir kişinin şimdi (örneğin) mutlu ya da sefil durumda olup olmadığının bu dönemdeki önemini bilmeden bir milyon yıl içinde önemli olup olmayacağını bilemez.

Hayatlarımızın absürdlüğünü ifade etmek istediğimizde, genellikle uzay veya zamanla ilgili konuşuruz: Bizler evrenin sonsuz genişliğinde küçücük zerreleriz; hayatlarımız kozmik zaman ölçeğinde değil jeolojik zaman ölçeğinde bile sadece anlardan ibarettir; hepimiz her an öleceğiz. Ama elbette bu apaçık olguların hiçbiri, eğer absürdse hayatı absürd *kılan* şey olamaz. Diyelim ki sonsuza dek yaşadık; eğer yetmiş yıl süren bir hayat absürdse sonsuza kadar süren bir hayat sonsuz absürd mü olur? Ve eğer şu anki boyutumuz göz önüne alındığında hayatlarımız absürdse, evreni tamamen doldursak (biz daha büyük olduğumuzda ya da evren daha küçük olduğunda) neden daha az absürd olur? Ufacıklığımız ve kısacıklığımız üzerine düşünmenin, hayatın anlamsız olduğu duygusuyla yakından bağlantılı olduğu görülmektedir; ancak bağlantının ne olduğu açık değil.

Bir diğer yetersiz argümansa, nasıl olsa öleceğimiz için tüm gerekçelendirme zincirlerinin havada kalması gerektiğidir: Bir insan giyim, barınma, eğlence ve beslenmeyi karşılayacak parayı kazanmak için, kendini yıllarca geçindirmek için, hatta belki bir aile kurmak ve iyi bir kariyer için okur ve çalışır –peki sonunda ne için? Bunların hepsi hiçbir yere götürmeyen ayrıntılı bir yolculuktur. (Kişinin diğer insanların yaşamları üzerinde bir etkisi olacaktır, ancak onlar da öleceği için bu sadece sorunu yeniden üretir.)

Bu argümanın birkaç cevabı var. Birincisi, yaşam her biri bir amaç olarak dizinin bir sonraki üyesi olan bir eylemler dizisinden oluşmaz. Gerekçelendirme zincirleri yaşam içinde defalarca sona erer ve sürecin bir bütün olarak haklı çıkarılıp çıkarılamayacağı, bu son-noktaların kesinliği üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Baş ağrısı için aspirin almayı

makul bulmak, hayran olunan bir ressamın sergisine katılmak veya bir çocuğun elini sıcak sobaya değdirmesine engel olmak için başka bir gerekçelendirme gerekmez. Bu eylemleri anlamlı kılmak için daha geniş bir içeriğe veya başka bir amaca gerek yoktur.

Hatta eğer biri, yaşamda yaygın olarak kendini-gerekçelendirme olarak görülen her şeyi sürdürmek için başka bir gerekçe sunmak istese bile, bu gerekçenin de bir yerde sona ermesi gerekir. Eğer kendisinin dışında ki, bu da gerekçelendirilmiştir, başka bir şey açısından gerekçelendirilmedikçe *hiçbir* şey gerekçelendirilemez, bu durumda da sonsuz bir gerileme oluşur ve hiçbir gerekçelendirme zinciri tamamlanamaz. Dahası, sınırlı bir nedenler zinciri hiçbir şeyi gerekçelendiremezse, her bir halkasının kendi dışında bir şeyle gerekçelendirilmesi gereken sonsuz bir zincirle ne yapılabilir?

Gerekçelendirmenin bir yerde sona ermesi gerektiğinden, yaşamın içinde göründükleri yerde sona erdiklerini inkâr ederek –veya birçoğunu içerecek şekilde, genellikle önemsiz sıradan eylemlerin gerekçelerini tek bir yaşam şeması altında ele almaya çalışarak– hiçbir şey kazanılmaz. Bundan daha kolay tatmin olabiliriz. Aslında, gerekçelendirme sürecini yanlış temsil etmesiyle, argüman anlamsız bir talebi ortaya koyar. Hayatta mevcut nedenlerin eksik olduğu konusunda ısrar ediyor, ancak böylece sona eren tüm nedenlerin de eksik olduğunu gösteriyor. Bu, herhangi bir nedeni ortaya koymayı da imkânsız hale getiriyor.

Bu nedenle absürdlük için öne sürülen standart argümanlar, argüman olarak başarısız görünüyor. Yine de, ifade edilmesi zor olan, ancak temelde doğru olan bir şeyi açıklamaya çalıştıklarına inanıyorum.

II

Sıradan yaşamda, bir durum, talep veya istekle gerçeklik arasında göze çarpan bir tutarsızlık içerdiğinde absürddür: Biri çoktan geçmişte kalmış bir hareketi desteklemek için karmaşık bir konuşma yapar; adı çıkmış bir suçlu büyük bir hayırsever vakfın başkanlığına getirilir; telefondaki otomatik telesekretere aşkınızı ilan edersiniz; şövalye ilan edilirken pantolonunuz düşer.

Bir kişi kendini absürd bir durumda bulduğunda, genellikle isteklerini değiştirerek veya gerçekliği onlarla daha uyumlu hale getirerek veya kendisini bu durumdan tamamen çıkararak bu durumu değiştirmeye çalışır. Kendimizi bizim için açık bir absürdlük olan bir pozisyondan kurtarmaya her zaman istekli ya da muktedir değiliz. Bununla birlikte, bu absürdlüğü ortadan kaldıracak bir değişiklik hayal etmek –uygulayabilecek olsak da olmasak da– genellikle mümkündür. Bir bütün olarak yaşamın absürdlüğü duygusu, belki de bulanık bir şekilde, insan yaşamının sürekliliğinden ayrılamaz ve absürdlüğünü kaçınılmaz kılan, hayatın kendisinden kaçıştan uzak tutan şişirilmiş bir talep veya özlemi algıladığımızda ortaya çıkar.

Pek çok insanın yaşamı, geleneksel nedenlerle kendi özel istekleri, koşulları ve kişisel ilişkileriyle ilgili olarak geçici veya kalıcı bir biçimde absürddür. Bununla birlikte, felsefi bir absürdlük duygusu varsa, bu, evrensel bir şeyin algılanmasından –talep ve gerçekliğin kaçınılmaz olarak hepimizde çatıştığına duyulan saygı– ortaya çıkmalıdır. Bu durumun, hayatlarımızı ciddiye alışımızla keyfî veya şüpheye düştüğümüz her şeye dair sürekli olasılık arasındaki çatışmayla sağlandığını iddia edeceğim.

İnsani hayatlarımızı enerji ve dikkat olmadan ya da bazı şeyleri diğerlerinden daha ciddiye aldığımızı gösteren seçimler yapmadan yaşayamayız. Yine de, yaşamlarımızın belirli

biçiminin dışında, ciddiyetin gereksiz göründüğü bir bakış açısına da sahibiz. Bu iki kaçınılmaz bakış açısı içimizde çatışıyor ve hayatı absürd yapan da bu. Absürd, çünkü çözülemeyeceğini bildiğimiz şüpheleri görmezden geliyoruz ve buna rağmen neredeyse sınırsız ciddiyetle yaşamaya devam ediyoruz.

Bu analiz iki açıdan savunmayı gerektirir: Birincisi, ciddiyetin önlenemezliği konusunda; ikincisiyse şüphenin kaçınılmazlığı konusunda.

Ciddi hayatlar sürüp sürmediğimizi ve öncelikle şöhret, haz, erdemler, şatafat, zafer, güzellik, adalet, bilgi, selamet veya sadece hayatta kalmakla ilgilenip ilgilenmediğimizi ciddiye alıyoruz. Diğer insanları ciddiye alır ve kendimizi onlara adarsak, bu sadece sorunu arttırır. İnsan hayatı çaba, planlar, hesaplama, başarı ve başarısızlıkla doludur: Hayatlarımızı farklı derecelerde tembellik ve enerjiyle *sürdürüyoruz*.

Geri adım atamaz ve süreci düşünemezsek farklı olurdu, öz-bilinç olmadan dürtüden dürtüye yönelirdik. Fakat insanlar sadece dürtüyle hareket etmezler. İhtiyatlılar, düşünüyorlar, sonuçları tartıyorlar, yaptıkları şeyin yapmaya değer olup olmadığını soruyorlar. Yaşamları sadece zamansal yapıyla birlikte daha büyük faaliyetlerde bir arada asılı olan belirli seçeneklerle dolu değildir: Aynı zamanda en yaygın terimlerle neyin peşinde koşulup neyden kaçınılacağına, çeşitli hedefler arasındaki önceliklerin ne olacağına ve ne tür bir insan olmak ya da olmamak istediklerine karar verirler. Bazı insanlar zaman zaman büyük kararlar alarak bu tür seçimlerle karşı karşıya kalırlar; bazıları da sadece yaşadıkları sürecin üzerine düşünerek sayısız küçük kararın sonucunu alırlar. Kiminle evleneceklerine, hangi mesleği seçeceklerine, Şehir Kulübüne mi yoksa Direnişe mi katılacaklarına karar verirler; ya da neden satış elemanı veya akademisyen ya da taksi şoförü olarak çalışmaya devam ettiklerini merak edebilirler ve daha sonra

belirli bir sonuca varmayan bir derin düşünme sürecinin ardından düşünmeyi bırakabilirler.

Her ne kadar hayatın onları sunduğu acil ihtiyaçlara göre hareket etmek için harekete geçmeye güdülenmiş olsalar da, genel alışkanlıklar sistemine ve bu tür güdülerin yer aldığı bir yaşam biçimine bağlı kalarak –ya da belki sadece hayata tutunarak– sürecin devam etmesine izin verirler. Detaylara muazzam miktarda enerji, risk ve hesaplama harcıyorlar. Sıradan bir bireyin görünüşü, sağlığı, cinsel yaşamı, duygusal dürüstlüğü, toplumsal faydası, kendini bilmesi, ailesi, meslektaşları ve arkadaşlarıyla ilişkilerinin niteliği, işini ne kadar iyi yaptığı, dünyayı ve dünyada olup bitenleri anlayıp anlamadığı üzerine nasıl ter döktüğünü düşünün. İnsan yaşamını yönetmek, herkesin on yıllarca yoğun bir şekilde ilgilendiği tam zamanlı bir meşguliyettir.

Bu olgu o kadar apaçıktır ki, onu olağanüstü ve önemli bulmak zordur. Her birimiz kendi hayatımızı yaşıyoruz –günün yirmi dört saati kendimizle yaşıyoruz. Başka ne yapılması gerekiyor –bir başkasının hayatını yaşamak mı? Yine de insanlar geri adım atmak ve kendilerine bakmak için özel bir kapasiteye ve bir karıncanın kum yığınına karşı mücadelesini izlemekten ileri gelen tarafsız bir hayretle bağlı oldukları yaşamlara sahiptir. Oldukça spesifik ve nevi şahsına münhasır konumlarından kaçabilecekleri yanılsamasını geliştirmeden, onu *sub specie aeternitatis* (*ebedi bakış açısı*) olarak görebilirler –ve bu görünüm ilk elde ayıltıcı ve tuhaftır.

Kritik geri adım, zincirde yine başka bir gerekçelendirme isteyerek ve almakta başarısız olarak atılmaz. Bu hücum hattına olan itirazlar halihazırda ortaya konuldu; gerekçelendirme sona erdi. Ancak bu, kesin bir şekilde nesnesiyle evrensel şüphe sağlayan şeydir. Bir adım geri çekilip, seçimlerimizi kontrol eden ve rasyonellik iddialarımızı destekleyen tüm gerekçelendirme ve eleştiri sisteminin, asla sorgulamadığımız,

döngüsellik olmadan nasıl savunacağımızı bilmememiz gereken ve sorgulandıktan sonra bile uymaya devam edeceğimiz cevaplara ve alışkanlıklara dayandığını anlamalıyız.

Nedensiz ve gerekli bir neden olmadan yaptığımız ya da istediğimiz şeyler –bizim için neyin neden olduğunu ve neyin olmadığını tanımlayan şeyler– kuşkuculuğumuzun başlangıç noktalarıdır. Kendimize dışarıdan bakarız ve amaçlarımızın ve arayışlarımızın tüm olumsallığı ve özgüllüğü netleşir. Ancak bu görüşü kabul ettiğimizde ve yaptıklarımızı keyfî olarak tanımladığımızda, bu bizi hayattan koparmaz ve absürdlüğümüzü ortaya serer: Böyle bir dışsal bakışın bizim tarafımızdan kabul edilebileceği olgusunda değil, ama nihai endişelerini soğukkanlı bir şekilde karşılayabilen kişiler olmayı bırakmadan kendimizin de kabul edebileceği olgusunda.

III

Kişi geri adım atmanın imkânsız olduğu daha geniş nihai kaygılar arayarak bu konumdan kaçmaya çalışabilir –bu absürdlüğün sonucudur, çünkü ciddiye aldığımız şey küçük, önemsiz ve bireysel bir şeydir. Hayatlarına anlam kazandırmak isteyenler genellikle kendilerinden daha büyük bir şeyin rolünü ya da işlevini tahayyül etmektedirler. Dolayısıyla topluma, devlete, devrime, tarihsel ilerlemeye, bilimin veya dinin gelişmesine ve Tanrı'nın yüceliğine hizmette bir doyum ararlar.

Ancak, bazı daha büyük girişimlerdeki bir rol, o girişimin kendisi önemli olmadığı sürece önem arz etmez. Ve onun önemi bize anlayabileceğimiz şekilde karşılık vermeli ya da bize aradığımızı verecekmiş gibi bile görünmeyecek. Çok sıska olmadan önce bizi pirzolaya dönüştürmeyi planlayan, insan etiyle beslenen diğer canlılara yiyecek sağlamak için yetiştirildiğimizi öğrenirsek –insan ırkının hayvan yetiştiricileri tarafından tam olarak bu amaçla geliştirildiğini öğrenmiş

olsak bile– bu iki nedenden ötürü hayatlarımızı hâlâ anlamlı kılmayacaktır. İlk olarak, diğer varlıkların yaşamlarının önemi konusu bizim için hâlâ bilinmezliğini koruyacak; ikincisi, bu yiyecek rolünün hayatlarımızı onlar için anlamlı kılacağını kabul etsek de, onları bizim için nasıl anlamlı kılacağı muammadır.

Hiç kuşkusuz, daha yüksek bir varlığa verilen olağan hizmet biçimi bundan farklıdır. Kişi, örneğin tavukların coq au vin'in[4] ihtişamını paylaşmadıkları gibi Tanrı'nın yüceliğini görmeli ve paylaşmalıdır. Aynı şey bir devlete, bir harekete veya bir devrime hizmet etmek için de geçerlidir. İnsanlar, daha büyük bir şeyin parçası olduklarında, bunun onların da bir parçası olduğunu hissedebilirler. Kendilerine özgü olan şeyler hakkında daha az endişe duyuyorlar, ancak daha büyük girişimlerde alacakları rolleri bulmak için kendilerini yeteri kadar özdeşleştiriyorlar.

Bununla birlikte, daha büyük herhangi bir amaçtan, bireysel yaşamın amaçlarıyla aynı şekilde ve aynı nedenlerle şüpheye düşülebilir. Bireysel yaşamın ayrıntıları arasında onu daha erken bulmak gibi nihai bir gerekçelendirme bulmak kadar meşrudur. Ancak bu, onları sona erdirmekten memnun olduğumuzda –daha ötesine bakmayı gerekli bulmadığımızda–gerekçelendirilmelerinin de sona erdiği olgusunu değiştirmez. Eğer bireysel yaşamın amaçlarından geri adım atabilir ve onlar hususunda şüphe edebilirsek, aynı zamanda insanlık tarihinin veya bilimin ilerlemesinden veya bir toplumun başarısından veya Tanrı'nın krallığından, gücünden ve yüceliğinden da geri adım atabilir ve tüm bunları aynı şekilde sorgulamaya başlarız. Bize anlam, gerekçe, önem kazandırıyormuş gibi görünen şey, bunu belirli bir noktadan sonra başka nedene ihtiyacımız olmadığı olgusundan dolayı yapar.

4 Kırmızı şarap, mantar ve baharatlarla pişirilen Fransız tavuk yemeği. (çev.)

Bireysel yaşamın sınırlı amaçları açısından şüpheyi kaçınılmaz kılan şey, aynı zamanda, yaşamın anlamlı olduğu duygusunu teşvik eden daha büyük bir amaç açısından da onu kaçınılmaz kılar. Temel şüphe bir kez başladı mı, artık dinlenmeye bırakılamaz.

Camus, *Sisifos Söyleni*'nde, absürdün dünyanın bizim anlam taleplerimizi karşılamada başarısız olduğu için ortaya çıktığını iddia eder. Bu, eğer taleplerimiz farklı olsaydı dünyanın bu talepleri karşılayabileceğini öne sürüyor. Ancak şimdi durumun böyle olmadığını görüyoruz. Hakkında çözümsüz şüphelerin ortaya çıkamayacağı, (bizi içeren) düşünülebilir herhangi bir dünya mevcut değil gibi görünüyor. Sonuç olarak, durumumuzun absürdlüğü, beklentilerimizle dünya arasındaki bir ihtilaftan değil, kendi içimizdeki bir ihtilaftan kaynaklanır.

IV

Bu şüphelerin hissedilmesi gereken bakış açısının mevcut olmadığına itiraz edilebilir, eğer araştırmamız gereken doğal tepkiler hakkında bir yargıya varmak için herhangi bir temelden yoksun olarak önerilen geri adımı atarsak, bir gizemin içine düşeceğiz. Neyin önemli olduğuna dair alışılagelmiş standartlarımızı korursak, hayatımızda yaptığımız şeyin önemi hakkındaki sorular da alışılagelmiş bir şekilde cevaplanabilir olacaktır. Ama yapmazsak, o zaman bu sorular bizim için hiçbir şey ifade etmez, çünkü neyin önemli olduğu fikrinin artık içeriği olmadığından hiçbir şeyin olmadığı fikrinin de içeriği yoktur.

Ancak bu itiraz, geri adımın doğasını yanlış anlıyor. Bize *gerçekte* neyin önemli olduğuna dair bir anlayış vermemesi gerekiyor, böylece buna karşılık olarak yaşamlarımızın önemsiz olduğunu görüyoruz. Bu derin düşünceler boyunca asla hayatımıza yön veren sıradan standartları terk etmiyoruz.

Onları sadece işleyiş halindeyken gözlemliyoruz ve eğer aklımıza takılırlarsa onları sadece kendilerine atıfta bulunarak, beyhude bir şekilde savunabileceğimizi kabul ediyoruz. Bir araya getirilme şeklimiz nedeniyle onlara bağlı kalıyoruz; bize önemli veya ciddi ya da değerli görünen şeyler, eğer farklı bir şekilde oluşturulmuş olsaydık öyle görünmezlerdi.

Sıradan yaşamda elbette, absürdün tezat oluşturabileceği bazı ciddiyet, önem veya uyum standartlarına sahip olmadıkça bir durumu absürd olarak değerlendirmeyiz. Bu tezat, absürdlüğün felsefi akıl yürütmesinde kastedilmez ve bunun, bu tür yargıların ifade edilmesi için kavramı uygunsuz kıldığı düşünülebilir. Bununla birlikte, felsefi akıl yürütme, onu daha sıradan durumların doğal bir uzantısı yapan başka bir zıtlığa dayandığından, böyle değildir. Sadece yaşamın taleplerini alternatif, ağır basan standartların uygulanabileceği bir bağlamdan ziyade, *hiçbir* standardın keşfedilemediği daha geniş bir bağlamla karşılaştırarak onlardan ayrılır.

V

Bu açıdan, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi, absürdün felsefi algılanması epistemolojik kuşkuculuğa benzer. Her iki durumda da nihai, felsefi şüphe, her ne kadar diğer kesinliklerle bir karşıtlığın kastedildiği bir kanıt veya gerekçelendirme sistemi içindeki şüphe örneklerinden kestirim yoluyla ulaşılsa da, su götürmez kesinliklerle çelişmez. Her iki durumda da sınırlılığımız, düşüncede bu sınırlamaları aşma kapasitesiyle birleşir (böylece onlar sınırlamalar ve kaçınılmazlıklar olarak görürler).

Kuşkuculuk, hakkında bilgi sahibi olduğumuzu iddia ettiğimiz dünyaya kendimizi dahil ettiğimizde başlar. Bazı kanıt türlerinin bizi, inancın gerekçelerinin belirli noktalarda sona ermesine izin vermekten memnun olduğumuza, başkalarının inkârını bilmeden veya inanmak için gerekçelerimiz olmadan

bile birçok şeyi bildiğimizi hissettiğimize ikna ettiğini fark ederiz, eğer bu doğruysa, bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyi de yanlış yapar. Örneğin, rüya görmediğimi bildiğimi iddia etmek için yeterli gerekçem olmamasına rağmen, bir kâğıt parçasına baktığımı biliyorum ve eğer rüya görüyorsam o zaman bir kâğıt parçasına bakmıyorum. Burada, görünüşün gerçeklikten nasıl farklılaşabileceğine dair sıradan bir kavrayış dünyamızı büyük ölçüde sorgusuz sualsiz kabul ettiğimizi göstermek için kullanılıyor; rüya görmediğimize dair kesinlik, şüpheye düşülen görünüşler açısından döngüsel olmadıkça haklı gösterilemez. Rüya görüyor olabileceğimi öne sürmek biraz zoraki olsa da, olasılık yalnızca açıklayıcıdır. Bilgi iddialarımızın, kimi uyumsuz alternatifleri dışlama gereği duymamamıza bağlı olduğunu ve rüya görüyor olma olasılığının veya tümüyle bir halüsinasyon olasılığının, çoğunu tasavvur bile edemediğimiz sınırsız olasılıkların temsilcileri olduğunu ortaya koymaktadır.[5]

Tüm inanç, kanıt ve gerekçelendirme sistemimize dair soyut bakış açımızdan geri adım attığımızda ve sadece iddia olmalarına rağmen, dünyayı büyük ölçüde sorgusuz sualsiz kabul etmede işe yaradığını gördükten sonra, tüm bu görünümleri alternatif bir gerçeklikle karşılaştıracak bir konumda *değiliz*. Alışılagelmiş tepkilerimizden kurtulamayız ve eğer yapabilseydik, bu bizi herhangi türde bir gerçekliği kavrama imkânından mahrum bırakırdı.

Bu pratik alanda da aynıdır. Geri adım atıp da neyin gerçekten nesnel olarak önemli olduğunu gördüğümüz yeni bir bakış açısına çıkmayız. Tüm kararlarımızın ve kesinliklerin göz ardı etmeye zahmet etmediğimiz pek çok şey olduğu için

5 Dış dünya hakkındaki kuşkuculukla ilgili söylemlerin geniş çapta çürütüldüğünün düşünüldüğünün farkındayım, ancak Berkeley'deyken Thompson Clarke'ın bu konudaki büyük ölçüde yayımlanmamış fikirlerine maruz kaldığımdan beri bunun reddedilemez olduğuna ikna oldum.

mümkün olduğunu görürken, yaşamı büyük ölçüde sorgusuz sualsiz kabul etmeye devam ediyoruz.

Hem epistemolojik kuşkuculuğa hem de absürd duygusuna, kabul ettiğimiz kanıt ve gerekçelendirme sistemleri içinde ortaya çıkan ilk şüphelerle ulaşılabilir ve alışılagelmiş kavramlarımızı tahrif etmeden ifade edilebilir. Sadece neden altımızda bir zemin olduğuna inanmamız gerektiğini değil, aynı zamanda neden duyularımızın kanıtlarına inanmamız gerektiğini de sorabiliriz –ve bir noktada çerçevelenebilir sorular cevaplardan daha kalıcı olacaktır. Benzer şekilde, sadece neden aspirin almamız gerektiğini değil, neden kendi rahatlığımızdan dolayı sorun yaşamamız gerektiğini de sorabiliriz. Aslında bu son soruya cevap beklemeden aspirini almamız, bunun gerçek dışı bir soru olduğunu göstermez. Diğer sorunun da cevabını beklemeden, altımızda bir taban olduğuna inanmaya devam edeceğiz. Her iki durumda da kuşkucu şüpheler yaratan bu desteklenmemiş doğal güvendir; bu yüzden onları çözmek için kullanılamaz.

Felsefi kuşkuculuk, alışılagelmiş inançlarımızdan vazgeçmemize neden olmaz, ama onlara tuhaf bir tat verir. Onların hakikatinin, inanmak için dayanağımızın olmadığı olasılıklarla bağdaşmadığını kabul ettikten sonra –bir yandan da sorguladığımız o inançların temellerinden ayrı olarak– aşina olduğumuz kanaatlerimize kesin bir ironi ve teslimiyet içinde geri dönüyoruz. Bağlı oldukları doğal tepkilerden vazgeçemediğimizde, başka biriyle kaçıp sonra geri dönmeye karar veren bir eş gibi onları geri kabul ediyoruz; ama biz onları farklı bir şekilde ele alıyoruz (her iki durumda da yeni tutumun eskisinden daha aşağı olması gerekmiyor).

Aynı durum, kendi hayatımıza ve genel olarak insan hayatına gösterdiğimiz ciddiyeti sorguladığımızda ve kendimize ön-varsayımlar olmadan baktıktan sonra da geçerlidir. Sonrasında ironiyle dolu bir ciddiyet içinde de olsa, gerektiği gibi

yaşamımıza dönüyoruz. Bu ironi absürdden kaçmamızı sağlamaz. Homurdanmanın faydası yoktur: Yaptığımız her şeye "Hayat anlamsızdır; hayat anlamsız..." eşlik ederken. Yaşamaya, çalışmaya ve çabalamaya devam ederken, ne söylersek söyleyelim eylemde kendimizi ciddiye alıyoruz.

Eylemde olduğu gibi inançta da bizi idame ettiren akıl ya da gerekçelendirme değil, bunlardan daha temel bir şeydir; çünkü ortaya çıkan nedenlere ikna olduktan sonra bile aynı şekilde devam ederiz.[6] Tamamen akla güvenmeye çalışırsak ve bunu çok zorlarsak, yaşamlarımız ve inançlarımız çökecektir –dünyayı ve yaşamı sorgusuz sualsiz kabul etmenin atalet gücü bir şekilde kaybedilirse gerçekten ortaya çıkabilecek bir delilik biçimidir bu. Bu konudaki kontrolümüzü kaybedersek, akıl onu bize geri vermeyecektir.

VI

Kendimize, bedenimizde kaplayabildiğimizden daha geniş bir perspektiften baktığımızda, kendi hayatlarımızın seyircileri oluruz. Kendi hayatlarımızın salt izleyicileri olarak çok şey yapamayız, bu nedenle yaşamlarımızı yönetmeye devam ediyoruz ve kendimizi aynı zamanda yabancı bir dinin ritüeli gibi, bir meraktan başka bir şey olarak görmediğimiz şeye adıyoruz.

Bu, absürdlüğün doğal ifadesini neden tartışmanın başladığı o kötü argümanlarda bulduğunu açıklıyor. Boyutumu-

6 Hume'un İnceleme'de ünlü bir pasajda (Birinci Kitap, IV. Bölüm, 7. Kitap) söylediği gibi: "Ne mutlu ki, akıl bu bulutları dağıtmaya yetmezken doğanın kendisi bu amaca yetiyor ve beni bu felsefi melankoliden ve hezeyandan kurtarıyor, ya zihnin bu eğilimini gevşeterek ya da kimi meşguliyetlerle ve tüm bu kuruntuları yok eden duyularımdaki canlı izlenimlerle. Akşam yemeği yerim, tavla oynarım, sohbet ederim ve arkadaşlarımla neşelenirim; üç-dört saatlik eğlenceden sonraysa, bu spekülasyonlara geri döndüğümde, bunlar o kadar soğuk, gergin ve gülünç görünürler ki, içimden onlarla ilgili daha fazla bir şeye girişmek gelmez."

zun küçüklüğüne, kısa ömrümüze ve tüm insanlığın sonunda bir iz bırakmadan yok olacağı gerçeğine yapılan atıflar, kendimize dışarıdan bakmamıza ve yaşamımızın belirli formunu merak uyandırıcı ve hafiften şaşırtıcı bulmamıza izin veren geri adımın metaforlarıdır. Bir nebulanın [bulutsu] bakış açısını taklit ederek, kendimizi ön-varsayımlarımız olmadan, keyfî, nevi şahsına münhasır, dünyanın son derece spesifik sakinleri, sayısız olası yaşam formundan biri olarak görme kapasitesini gösteriyoruz.

Yaşamlarımızın absürdlüğünün pişmanlık duyulacak ve mümkünse kaçılacak bir şey olup olmadığı sorusuna geçmeden önce, izin verin bundan kaçınmak için neyden vazgeçilmesi gerektiğini düşüneyim.

Neden bir farenin yaşamı absürd değildir? Ayın yörüngesi de absürd değildir, ancak bu hiçbir çaba veya amaç içermez. Ancak bir farenin hayatta kalmak için çalışması gerekir. Yine de absürd değildir, çünkü kendisinin sadece bir fare olduğunu görmesini sağlayacak öz-bilince ve kendini-aşma kapasitesine sahip değildir. Böyle bir şey *olsaydı*, yaşamı absürd bir hal alırdı, çünkü öz-farkındalığı onu fare olmaktan çıkarmaz ve onun faresel/farece çabalarının üstüne çıkmasını sağlamazdı. Yeni-keşfedilmiş öz-bilincini yanında getirerek, cevap veremeyeceği şüphelerle ve aynı zamanda terk edemediği amaçlarla dolu, yavan ama hummalı yaşamına geri dönmek zorunda kalacaktı.

Transendental adımın biz insanlar için doğal olduğu düşünülürse, bu adımı atmayı reddederek ve tamamen dünyevi yaşantımızın içinde kalarak absürdlükten kaçınabilir miyiz? Başka bir deyişle, bilinçli olarak reddedemeyiz, çünkü bunu yapmak için benimsemeyi reddettiğimiz bakış açısının farkında olmamız gerekir. Konuyla ilgili öz-bilinçten kaçınmanın tek yolu, ya ona asla ulaşmamak ya da onu unutmaktır –ki bunların hiçbirine iradeyle ulaşılamaz. Öte yandan, ab-

sürdün diğer bileşenini yok etmek için çaba sarf etmek mümkündür –insan hayatının keyfî ve önemsiz göründüğü evrensel bakış açısıyla olabildiğince bütünüyle özdeşleşmek için kişinin dünyevi, bireysel insan hayatını terk etmesiyle (Bu, kimi Doğu dinlerinin ideali gibi görünüyor). Eğer kişi başarılı olursa, bu yüksek farkındalığı yorucu bir dünyevi hayata taşımak zorunda kalmayacak ve absürdlük azalacaktır.

Bununla birlikte, bu kendini-zayıf düşürme/soldurma çabanın, irade-gücünün, çileciliğin ve benzerlerinin bir sonucu olduğu ölçüde, kişinin kendini bir birey olarak ciddiye almasını gerektirir –ki bu kişi, yaratık/kul ve absürd olmaktan kaçınmak için hatırı sayılır zorluklar almaya istekli olur. Böylece, kişi ruhanilik hedefini çok şiddetli bir şekilde izleyerek zayıflatabilir. Yine de, eğer birisi, ihtiyaçlarının peşinden gitmeyi merkezî bilinçli bir amaç haline getirmeden, kendi bireysel, hayvan doğasının bu dürtüye sürüklenmesine ve tepki vermesine izin verirse, o zaman önemli ölçüde ayrışma pahasına çoğundan daha az absürd bir hayat yaşayabilirdi. Elbette anlamlı bir hayat da olmazdı ama bu, gayretli bir şekilde dünyevi hedeflerin peşinden koşulmasına aşkın bir farkındalığın dahil edilmesini içermez. Ve bu absürdlüğün temel koşuludur –ikna edilmemiş aşkın bir bilincin, insan yaşamı gibi içkin, sınırlı bir girişimin zulmüne uğraması.

Son kaçış intihardır; ancak herhangi bir aceleci çözümü benimsemeden önce, varoluşumuzun absürdlüğünün gerçekten bize bir çözüm bulunması gereken bir *problem* sunup sunmadığını dikkatlice düşünmek akıllıca olacaktır –*ilk bakışta* felaketle başa çıkmanın bir yolu. Camus'nün meseleye yaklaştığı tutum kesinlikle budur ve hepimizin daha küçük ölçekte absürd durumlardan kaçmaya istekli olduğumuz olgusundan destek alır.

Camus –eşit oranda iyi gerekçelerle değil– intiharı ve gerçeklerden kaçış olarak gördüğü diğer çözümleri reddeder.

Önerdiği şey meydan okuma ya da küçümsemedir. İtirazlarımıza sağır olan dünyayı yumruklayarak ve buna rağmen yaşamaya devam ederek haysiyetimizi kurtarabileceğimize inanıyor gibi görünüyor. Bu hayatlarımızı absürd olmaktan çıkarmayacak, ama onlara belli bir asalet kazandıracak.[7]

Bu bana romantik ve biraz da kendine-acıma gibi geliyor. Bizim absürdlüğümüz ne bu kadar çok sıkıntıyı ne de bu kadar meydan okumayı gerektiriyor. Farklı bir yoldan romantizme düşme riski altında, absürdlüğün bizimle ilgili en insani şeylerden biri olduğunu iddia ediyorum: En gelişmiş ve ilginç özelliklerimizin bir tezahürü. Epistemolojideki kuşkuculuk gibi, bu da ancak belirli bir kavrayışa –düşüncede kendimizi aşma kapasitesine–sahip olduğumuz için mümkündür.

Eğer absürd duygusu, hakiki durumumuzu algılamanın bir yoluysa (gerçi algı ortaya çıkana kadar durum absürd olmasa da) o zaman kızmak ya da ondan kaçmak için hangi nedene ihtiyaç duyabiliriz? Epistemolojik kuşkuculuk kapasitesi gibi, bu da insani sınırlarımızı anlama yeteneğinden kaynaklanır. Biz bunu yapmadıkça bunun bir ıstırap konusu olması gerekmez. Cesur ya da gururlu hissetmemize imkân sağlayan kadere meydan okuyan bir küçümsemeyi uyandırmasına da gerek yoktur. Bu tür dramatik davranışlar, gizli olarak yapılsa bile, durumun kozmik önemsizliğini takdir etmedeki başarısızlığa ihanet eder. Eğer *sub specie aeternitatis*'ten (*ebedi bakış açısı*) herhangi bir şeyin önemli olduğuna inanmak için bir neden yoksa, o zaman bu da önemli değildir ve absürd hayatlarımıza kahramanlık veya umutsuzluk yerine ironiyle yaklaşabiliriz.

---

7 "Güçsüz ve asi tanrıların proleteri olan Sisifos, sefil durumunun tüm derecesini bilir: Onun inişi sırasında düşündüğü şey budur. İşkencesini oluşturan açıklık, aynı zamanda zaferini taçlandırıyor. Küçümsemeyle üstesinden gelinemeyecek bir kader yoktur" (*The Myth of Sisyphus*, İng. Çev. Justin O'Brien, Vintage, New York, 1959, s. 90; ilk baskı, Gallimard, Paris, 1942) [*Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İstanbul, 2019. (çev.)].

3
Ahlaki Talih

Kant, iyi ya da kötü talihin, ne bir kişi ve eylemleri hakkındaki ahlaki yargımızı ne de onun kendisi hakkındaki ahlaki değerlendirmemizi etkilememesi gerektiğine inanıyordu.

İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları bir araya getirme olarak) kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir.[8]

8 *Foundations of the Metaphysics of Morals*, İlk Bölüm, üçüncü paragraf [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2020. Alıntıda bu çeviri kullanılmıştır. (çev.)].

Muhtemelen kötü niyet için de aynı şeyi söylerdi: Kötü amaçlarını gerçekleştirip gerçekleştirmediği ahlaki açıdan önemsizdir. Ve eğer kötü bir sonuç doğuracağı için kınanacak bir davranış biçimi, şans eseri iyi sonuçlansa da savunulamaz. Ahlaki risk olamaz. Bu görüş yanlış gibi görünmektedir, ancak tatmin edici bir çözüme sahip olmadığımız ahlaki sorumlulukla ilgili temel bir probleme cevap olarak ortaya çıkmaktadır.

Sorun, ahlaki yargının olağan koşullarından çıkar. Derin düşünmeden önce, insanların kendi hatası olmayan ya da kontrolleri dışındaki etkenlerden kaynaklanan nedenlerle ahlaki olarak değerlendirilemeyeceği sezgisel olarak akla yatkındır. Böyle bir yargı, bir şeyin iyi veya kötü bir şey ya da durum olarak değerlendirilmesinden farklıdır. İkincisi, ahlaki yargıya ek olarak mevcut olabilir, ancak birini eylemlerinden dolayı suçladığımızda, yalnızca onların gerçekleşmesinin ya da varlığının kötü olduğunu söylemiyoruz: Onun kötü olduğunu söyleyerek o *kişi*yi yargılıyoruz, bu onun varoluşunun kötü olmasından farklıdır. Bu tür bir yargı, yalnızca belirli bir tür amacı ele alır. Nedenini tam olarak açıklayamadan, ne kadar iyi veya kötü olursa olsun eylemin veya dayandığı nedenin kişinin kontrolü altında olmadığının keşfedilmesiyle ahlaki değerlendirmenin uygunluğunun kolayca zayıflatıldığını hissediyoruz. Diğer değerlendirmeler kalırken, bu temelini kaybetmiş görünüyor. Dolayısıyla, istemsiz hareket, fiziksel güç veya koşulların bilgisizliğinden kaynaklanan açık bir kontrol yokluğu, ahlaki yargı açısından yapılanları mazur gösterir. Ancak yaptığımız şey, bunlardan çok daha fazla açıdan kontrolümüz altında olmayanlara –Kant'ın deyimiyle neyin iyi ya da kötü niyet tarafından üretilmediğine– bağlıdır. Ve bu genellikle olumlu ya da olumsuz çok daha geniş aralıktaki dış etkilerin, ahlaki yargı açısından yapılanları mazur gösterdiği düşünülmez.

Kant'ın zihnindeki durum tipiyle başlayarak birkaç örnek vereyim. Neredeyse her zaman yapmaya çalıştığımız şeyde başarılı olup olmamamız, bir dereceye kadar kontrolümüz dışındaki etkenlere bağlıdır. Bu cinayet, fedakârlık, devrim, başkalarının uğruna belirli çıkarların feda edilmesi gibi neredeyse ahlaki açıdan önemli herhangi bir eylem için geçerlidir. Yapılan ve ahlaki olarak yargılanan, kısmen dış etkenler tarafından belirlenir. Ne kadar pek değerli iyi niyet kendi başına doğru olsa da, birini yanan bir binadan kurtarmakla onu kurtarmaya çalışırken on ikinci kattaki bir pencereden düşürmek arasında ahlaki açıdan önemli bir fark vardır. Benzer şekilde, dikkatsiz araba kullanmakla kazara birini öldürmek arasında da ahlaki açıdan önemli bir fark vardır. Nihayetinde dikkatsiz bir sürücünün bir yayaya çarpıp çarpmaması, dikkatsiz bir şekilde kırmızı ışıkta geçtiği noktada yayanın varlığına bağlıdır. Yaptıklarımız, karşılaştığımız fırsatlar ve seçimlerle de sınırlıdır ve bunlar büyük ölçüde kontrolümüz dışındaki etkenler tarafından belirlenir. Almanya'da Naziler hiç iktidara gelmemiş olsaydı, toplama kampında subay olan biri sessiz ve zararsız bir yaşam sürdürebilirdi. Ve Arjantin'de sessiz ve zararsız bir yaşam sürdüren biri, 1930'da ticari nedenlerle Almanya'dan ayrılmasaydı, bir toplama kampında subay olabilirdi.

Bunlar ve diğer örnekler hakkında ileride daha fazlasını söyleyeceğim. Genel bir noktayı açıklamak için onları burada ortaya koydum. Bir kişinin yaptığı şeyin önemli bir tarafı onun kontrolü dışındaki etkenlere bağlı olduğunda, biz yine de ona bu açıdan ahlaki yargının nesnesi olarak davranmaya devam ediyoruz, buna ahlaki talih denilebilir. Böyle bir talih iyi ya da kötü olabilir. Ve Kant'ın olasılığını inkâr etmesine neden olan bu fenomenin ortaya çıkardığı sorun, burada tanımlanan geniş alandaki dış etkilerin, tanıdık mazeret koşullarının daha dar alanında olduğu gibi, ahlaki değerlendirmeyi

zayıflatacak şekilde yakından incelenmesidir. Kontrol koşulu sürekli uygulanırsa, yapmayı doğal bulduğumuz ahlaki değerlendirmelerin çoğunu aşındırmakla tehdit eder. İnsanların ahlaki olarak yargılandığı şeyler, onların kontrolleri dışındaki şeyler tarafından ilk bakışta fark ettiğimizden daha fazla şekilde belirlenir. Ve görünüşte hatanın veya sorumluluğun doğal gerekliliği olan bu olgular ışığında uygulandığında, birkaç ön-reflektif ahlaki yargıya dokunmadan kalır. Nihayetinde, bir kişinin yaptığı hiçbir şey ya da neredeyse hiçbir şey onun kontrolü altında görünmüyor.

Öyleyse neden kontrol koşulunun hatalı olduğu, bunun başlangıçta makul bir hipotez olduğu ve açık karşı-örneklerle reddedildiği sonucuna varmayalım? Bu durumda, daha geniş koşuldan türetilen, sıradan ahlaki yargıların çoğunun veya tümünün gayrimeşru olduğu şeklindeki kabul edilemez sonuca varmadan, *belirli* ahlaki yargıları gerçekten zayıflatan denetim eksikliği türlerini seçen daha rafine bir koşul aranabilir.

Bu kaçışı dışlayan şey, teorik bir varsayımla değil, felsefi bir problemle uğraşıyor olmamızdır. Kontrolün koşulu, kendisini yalnızca belirli açık vakalardan bir genelleme olarak göstermez. Orijinal dizinin ötesine genişletildiği daha ileri durumlarda *doğru* görünür. Kontrolün olmadığı yeni yolları göz önünde bulundurarak ahlaki değerlendirmenin altını oyduğumuzda, sadece verili genel hipotezi izlediğimizde neyin takip *edebileceği*ni keşfetmiyoruz, aynı zamanda kontrol noksanlığının bu durumlarda da geçerli olduğuna gerçekten ikna oluyoruz. Ahlaki yargının erozyona uğraması, aşırı basit bir teorinin saçma sonucu olarak değil, olguların daha eksiksiz ve kesin bir açıklaması göz önünde bulundurularak uygulandığında, alışılagelmiş ahlaki değerlendirme fikrinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, sonuçların kabul edilemezliğinden ahlaki sorumluluğun koşullarının

farklı bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu ileri sürmek hatalı olur. Ahlaki talihin paradoksal olduğu görüşü *hatalı*, etik veya mantıksal değil, sezgisel olarak kabul edilebilir ahlaki yargı koşullarının hepsini zayıflatmakla tehdit ettiği yollardan birinin algılanmasıdır.

Bu, felsefenin başka bir alanı olan bilgi teorisindeki duruma benzer. Tamamen doğal görünen ve bilgi iddialarına meydan okumak ve savunmak için alışılagelmiş prosedürlerin dışında gelişen koşullar da, tutarlı bir şekilde uygulandığında bu tür iddiaların tümünün altını oymakla tehdit eder. Kuşkucu argümanların çoğu şu niteliğe sahiptir: Yanlış anlaşılmayla ulaşılan, keyfî olarak katı bilgi standartlarının dayatılmasına tâbi olmazlar, ancak alışılagelmiş standartların tutarlı bir şekilde uygulanmasından kaçınılmaz olarak gelişiyor gibi görünürler.[9] Epistemolojik kuşkuculuk, inançlarımızın ve onların gerçeklikle olan ilişkisinin kontrolümüz dışındaki etkenlere bağlı olduğu şeklinde değerlendirilmesinden kaynaklandığı için esaslı bir paralellik de vardır. İç ve dış nedenler inançlarımızı üretir. Hatalardan kaçınmak için bu süreçleri dikkatli bir incelemeye tâbi tutabiliriz, ancak bu bir sonraki seviyede vardığımız sonuçlar da kısmen doğrudan kontrol etmediğimiz etkilerden kaynaklanmaktadır. Soruşturmayı ne kadar ileri götürürsek götürelim aynı şey geçerli olacaktır. Eninde sonunda inançlarımız her zaman kontrolümüz dışındaki etkenlerden kaynaklanmaktadır ve bu etkenleri başkalarının insafına kalmadan kuşatmanın imkânsızlığı bizi bir şey bilip bilmediğimizden şüphe etmeye götürür. Görünüşe göre, inançlarımızdan herhangi biri doğruysa, bu bilgiden çok biyolojik talihtir.

Ahlaki talih böyledir, çünkü ahlaki değerlendirmenin doğal nesnelerinin kontrolümüz dışında olduğu veya kontrolü-

9 Bkz. Thompson Clarke, "The Legacy of Skepticism", *Journal of Philosophy*, LXIX, Sayı 20, 9 Kasım 1972, s. 754-69.

müz dışında olan şeylerden etkilendiği çeşitli hususlar varken, yargılarımız üzerindeki kontrolümüzü kaybetmeden bu olgular üzerinde düşünemeyiz.

Ahlaki değerlendirmenin doğal nesnelerinin rahatsız edici bir şekilde talihin öznesi olmasının kabaca dört yolu vardır. Birincisi, kurucu talih fenomenidir –nasıl bir insansınız, bu sadece kasıtlı olarak ne yaptığınızla değil, eğilimleriniz, yetenekleriniz ve mizacınızla ilgili bir sorudur. Diğer bir kategoriyse, kişinin içinde bulunduğu koşullardaki talihidir –kişinin karşılaştığı problemler ve durumlar. Diğer ikisi eylemin nedenleri ve sonuçlarıyla ilgilidir: Bir eylemin önceki koşullar tarafından nasıl belirlendiği konusundaki talih ve kişinin eylemlerinin ve planlarının ortaya çıkış biçimindeki talih. Hepsi ortak bir sorunu ortaya koyuyor. Birinin kontrolü altında olan bir parçayla ilgili olarak herhangi bir şey için daha kusurlu ya da daha değerli olamayacağı fikrine karşı çıkıyorlar. Bir kişinin kontrolünde olmayan meseleler için ya da üzerinde kısmen kontrolünün olduğu sonuçların etkileri için o kişinin itibarını sarsmak ya da sarfınazar etmek irrasyonel görünmektedir. Bu tür şeyler eylemin koşullarını yaratabilir, ancak eylem yalnızca bu koşulların ötesine geçtiği ve sadece onlardan kaynaklanmadığı ölçüde yargılanabilir.

Öncelikle, işlerin gidişatında iyi ve kötü talihe bakalım. Yukarıda alıntılanan pasajda, Kant'ın aklında bunun bir örneği vardır, ancak kategori geniş bir yelpazeyi kapsar. Yanlışlıkla bir çocuğa çarpan kamyon şoförünü, kendini resme adamak için karısını ve beş çocuğunu terk eden sanatçıyı[10] ve daha da

10 Gauguin'in yaşamı üzerine örneklenen böyle bir durum, Bernard Williams tarafından *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt L, 1976, s. 115-35'de yayımlanan "Moral Luck" adlı makalesinde tartışılmıştır (Bu makalenin orijinal versiyonu bir cevaptı). Başarı ya da başarısızlık önceden tahmin edilemese de, Gauguin'in bu kararıyla ilgili geçmişe dönük en temel duygularının yeteneğinin gelişimiyle belirleneceğine işaret ediyor. Williams'la olan anlaşmazlığım, onun açıklamasının, bu tür geçmişe dönük tutumların

büyük başarı ve başarısızlık olasılıklarının olduğu diğer durumları içerir. Şoför, eğer ki kendisinin hiçbir kusuru yoksa, olaydaki rolü nedeniyle kendini kötü hissetse de kendini suçlamak zorunda kalmayacaktır. Bu nedenle, bu fail-pişmanlık[11] örneği yine de bir *ahlaki* kötü talih durumu değildir. Bununla birlikte, şoför, eğer küçücük bir ihmalkârlık nedeniyle bile suçluysa –örneğin son zamanlarda frenlerini kontrol ettirmediyse– böylece bu ihmal çocuğun ölümünde pay sahibiyse, sadece kendini kötü hissetmekle kalmayacaktır. Bu ölüm için kendini suçlayacaktır. Ve bunu ahlaki talihin bir örneği yapan şey, bir çocuğa çarpmamak için aniden ve şiddetle frene basmasını gerektirecek hiçbir durumun ortaya çıkmaması halinde, kendini, ihmalkârlığı yüzünden yalnızca azıcık suçlamak zorunda kalacağıdır. Yine de her iki durumda da *ihmalkârlık* aynıdır ve bir çocuğun yoluna çıkıp çıkmayacağı konusunda şoförün hiçbir kontrolü yoktur.

Aynı şey daha yüksek ihmalkârlık seviyelerinde de geçerlidir. Biri epey içkiliyken arabasıyla kaldırıma çıkarsa, kaldırımda hiçbir yaya olmaması durumunda kendini ahlaki açıdan talihli sayabilir. Yayaların olması durumunda, onların ölümlerinden sorumlu olacak ve muhtemelen cinayetten yargılanacaktı. Ama kimseye zarar vermediğinde, ki tamamen aynı pervasızlığı göstermesine rağmen, yasal olarak çok daha az ciddi bir suç işlemiş olacak ve kesinlikle kendini daha az şiddetli bir şekilde suçlayacak ve başkaları tarafından da çok

---

neden ahlaki olarak adlandırılabileceğini açıklayamamasıdır. Başarı, Gauguin'in kendisini başkalarına haklı göstermesine izin vermiyor, ancak yine de en temel duygularını belirliyorsa, bu, yalnızca en temel duygularının ahlaki olması gerekmediğini gösterir. Bu, ahlakın talihe bağlı olduğunu göstermez. Geriye dönük yargı eğer ahlaki olsaydı, önceden verilmiş varsayımsal bir yargının hakikati anlamına gelirdi, "Eğer ailemi terk edersem ve büyük bir ressam olursam, başarıyla haklı çıkmış olurum; ama eğer büyük bir ressam olmazsam, bu durumda eylemim affedilemez olacaktır."

11 Williams'ın deyişiyle (*a.g.e.*).

daha az şiddetli bir şekilde suçlanacaktır. Başka bir hukuki örneği ele alacak olursak, cinayete teşebbüsün cezası başarılı bir cinayetten daha azdır, ancak her iki durumda da saldırganın niyet ve güdüleri benzer olabilir. Suçluluk derecesi, kurbanın kurşun-geçirmez bir yelek giyip giymediğine veya bir kuşun merminin yoluna çıkıp çıkmadığına –kontrolünün ötesinde meselelere– bağlı olabilir.

Nihayetinde, yaygın bir şekilde kamusal ve özel yaşamda belirsizlik altında karar verilen durumlar mevcuttur. Anna Karenina Vronsky'ye kaçar, Gauguin ailesini terk eder, Chamberlain Münih anlaşmasını imzalar, Aralıkçılar komutaları altındaki birlikleri çara karşı isyan etmeye ikna eder, Amerikan kolonileri Britanya'dan bağımsızlıklarını ilan eder –siz de iki kişi arasında bir çöpçatanlık girişiminde bulunursunuz. Tüm bu durumlarda, o anda bilinenlerin ışığında verilecek bir kararın mümkün olması gerektiğini hissetmek caziptir, bu da işler nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın sitem etmeyi uygunsuz hale getirecektir. Ama bu doğru değil; biri böyle davrandığında hayatını ya da ahlaki konumunu eline alır, çünkü işlerin nasıl sonuçlanacağını onun ne yaptığı belirler. Kararı o sırada bilinebilecekler açısından değerlendirmek *de* mümkün ama bu hikâyenin sonu değil. Aralıkçılar, 1825'te I. Nicholas'ı devirmeyi ve anayasal bir rejim kurmayı başarsalardı kahraman olurlardı. Gerçekleştiği üzere, sadece başarısız olup bedelini ödemekle kalmadılar, aynı zamanda onların peşinden gelmeye ikna ettikleri birliklere verilen korkunç cezaların da sorumluluğunu taşıdılar. Amerikan Devrimi daha fazla baskıya neden olan kanlı bir başarısızlıkla sonuçlansaydı, bu durumda Jefferson, Franklin ve Washington yine de asil bir girişimde bulunmuş olacaklardı ve darağacına giderken bundan pişmanlık bile duymayacaklardı, ama aynı zamanda yurttaşlarının başlarına gelenlere neden oldukları için kendilerini suçlamak zorunda kalacaklardı. (Belki de reform uğruna verilen barışçıl çabalar

eninde sonunda başarıya ulaşırdı.) Hitler Sudetenland'ı işgal ettikten sonra kalp krizinden ölmüş ve böylece Avrupa'yı istila edip milyonlarca insanı öldürmemiş olsaydı, Chamberlain'in Münih'teki eylemi, ki yine de Çeklere halihazırda tam bir ihanet olsa da, onun herkesçe tanınan bir kişi olmasını sağlayacak bu büyük ahlaki felaket meydana gelmezdi.[12]

Çoğu zor seçimde sonuç kesin olarak öngörülemez. Seçime dair bir tür değerlendirme önceden mümkündür, ancak başka bir tür için sonuç beklenmelidir, çünkü ne yapıldığını sonuç belirler. Niyet, güdü veya ilgideki aynı derecede kusur veya tahmin edilebilirlik, karar noktasının ötesinde ne olduğuna bağlı olarak olumlu veya olumsuz geniş bir yargı çeşitliliğiyle uyumludur. Herhangi bir sonucun yokluğunda var olabilecek *kasıt / taammüt*, ahlaki yargının temellerini sarsmaz. Fiili sonuçlar, ihmalden siyasi tercihlere kadar geniş bir kesin etik davalar sınıfında suçluluk veya itibarı etkiler.

Bunların geçici tutumun ifadelerinden ziyade özgün ahlaki yargılar olduğu, ahlaki hükmün sonuçlara nasıl bağlı olacağı birinin önceden söyleyebildiği olgusundan anlaşılmaktadır. Bir kişi, tedbirsizlik ederek bebek küvetteyken suyu açık bırakırsa, merdivenlerden çıkıp banyoya doğru ilerlediğinde eğer bebek boğulmuşsa korkunç bir şey yaptığını, ancak boğulmadıysa sadece dikkatsizlik yaptığını anlayacaktır. Otoriter bir rejime karşı şiddetli bir devrim başlatan biri, eğer başaramazsa boşuna çekilmiş birçok ıstıraptan sorumlu olacağını, ancak başarılı olursa sonuç tarafından haklı çıkarılacağını bilir. Demek istediğim, *herhangi* bir eylemin geçmişe dönük olarak tarih tarafından haklı çıkarılabileceği değildir. Bazı şeyler kendi başlarına o kadar kötü veya o kadar risklidir ki, hiçbir

12 Tarihsel gerekçelendirme konusunda büyüleyici ama ahlaki açıdan nahoş bir tartışma için bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947; İngilizceye *Humanism and Terror* [*Hümanizm ve Terör*] olarak çevrilmiştir (Beacon Press, Boston, 1969).

sonuç onları düzeltemez. Bununla birlikte, ahlaki yargı sonuca bağlı olduğunda nesnel ve zamansızdır ve başarı ya da başarısızlığın ürettiği bir bakış açısı değişikliğine bağlı değildir. Olgudan sonraki yargı, önceden verilebilecek varsayımsal bir yargıdan kaynaklanır ve fail tarafından olduğu kadar başkası tarafından da kolayca verilebilir.

Sorumluluğu kontrole bağımlı kılan bakış açısından, tüm bunlar absürd görünüyor. Bir çocuğun birinin arabasının önüne fırlamasına veya bir kuşun birinin silahından çıkan merminin menziline girmesine bağlı olarak az ya da çok suçlu olmak nasıl mümkün olabilir? Belki de yapılan şeyin, failin zihin durumundan ya da niyetinden daha fazlasına bağlı olduğu doğrudur. Öyleyse sorun şu ki, ahlaki değerlendirmeyi geniş anlamda insanların yaptıklarına dayandırmak neden irrasyonel olsun? Bu, onları kaderin katkılarından olduğu kadar, –başlangıçta bazı katkılarda bulundukları için– kendi katkılarından da sorumlu tutmak anlamına gelir. İhmalkârlık veya teşebbüs vakalarına bakarsak, örüntünün, genel olarak suçluluğun zihinsel veya kasıtlı hatanın ürününe ve sonucun ciddiyetine karşılık geldiği görülmektedir. Belirsizlik altındaki karar durumları bu şekilde daha zor açıklanabilir, çünkü sonuca bağlı olarak genel yargının olumludan olumsuza bile kayabileceği görülmektedir. Ancak burada da seçimin ardından meydana gelen olayların o sırada sadece mümkün olan etkilerini çıkarmak ve ahlaki değerlendirmeyi olasılıklar ışığında fiili karar üzerine yoğunlaştırmak rasyonel görünmektedir. Eğer ahlaki yargılamanın nesnesi *kişi*yse, o zaman daha geniş anlamda yaptıklarından dolayı onu sorumlu tutmak, uygulamada yasal olan ancak ahlaki bir konum olarak irrasyonel görünen katı bir sorumluluğa benzer.

Böyle bir düşünce çizgisinin sonucu, her eylemi ahlaki açıdan özüne indirgemektir, saf iradenin içsel eylemi güdü ve niyetle değerlendirilir. Adam Smith, *The Theory of Moral Senti-*

ments'ta[13] böyle bir pozisyonu savunur, ancak bunun fiili yargılarımıza ters düştüğünü belirtir.

> Bu temel ilkenin doğruluğuna ikna olsak da soyut olarak düşündüğümüzde, belli başlı örneklere de baktığımızda herhangi bir eylemin sonuçlarının hislerimiz üzerinde büyük etkisi olduğunu görürüz ki bir eylemin fazilet mi kabahat mi olduğuna duygularımız sayesinde karar veririz ve oluşan neticeler bu konudaki hislerimizi ya güçlendirirler ya da zayıflatırlar. Her ne kadar bu doğruyu göz önünde bulundurmamız gerektiğini biliyor olsak da hiçbir zaman duygularımızı tümüyle bu kurala uygun düşecek şekilde ayarlamayız.[14]

Joel Feinberg, ahlaki sorumluluk alanını iç dünyayla sınırlamanın onu talihten muaf tutamayacağına da işaret ediyor. Tıpkı bir öksürük nöbeti gibi, failin kontrolü dışındaki etkenler, silahından çıkan bir merminin yoluna olabileceği gibi kesinlikle kararlarına da müdahale edebilir.[15] Bununla birlikte, ahlaki değerlendirmenin kapsamını daraltma eğilimi yaygındır ve kendisini etkilerin üzerindeki etkisiyle sınırlamaz. Deyim yerindeyse, kurucu talihi ayırarak, iradeyi diğer yönden izole etmeye çalışır. Şimdi bunun üzerine düşünelim.

Kant, iradenin kontrolü altında olmayan mizaç ve kişilik niteliklerinin ahlakın konusu dışında olduğunda özellikle ısrarcıydı. Sempati ya da soğukluk gibi nitelikler, ahlaki gerekliliklere itaatin az ya da çok zor olduğu arka planı sağlayabilir, ancak kendileri ahlaki değerlendirmenin nesnesi olamazlar

---

13 *Ahlaki Duygular Kuramı*, Çev. Derman Kızılay, Pinhan Yay., İstanbul, 2018. Alıntıda bu çeviri kullanılmıştır. (çev.)

14 Cilt II, 3. Bölüm, "Giriş", 5. paragraf.

15 "Problematic Responsibility in Law and Morals", Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

ve –iradenin görev güdüsüyle belirlenmesine ilişkin– emin değerlendirmeye çok daha iyi müdahale edebilir. Bu, seçimi etkileyen karakter durumları olan, ancak kasıtlı olarak belirli şekillerde hareket etme eğilimleri tarafından kesinlikle tüketilmeyen pek çok erdemin ve kötülüğün ahlaki yargısını ortadan kaldırır. Bir kişi açgözlü, kıskanç, korkak, mesafeli, cimri, nezaketsiz, kibirli veya kendini beğenmiş olabilir, ancak muazzam bir iradi çabayla mükemmel bir şekilde *davranabilir*. Bu kötülüklere sahip olmak, belirli koşullar altında belirli duygulara sahip olamamak ve kötü davranmak için kendiliğinden gelişen güçlü dürtülere sahip olmaktır. Kişi dürtülerini kontrol etse bile, yine de kötülüğe sahiptir. Kıskanç bir kişi, başkalarının büyük başarılarından nefret eder. Onları samimi bir şekilde tebrik etse ve başarılarını karalamak ya da kötülemek için hiçbir şey yapmasa bile ahlaki açıdan kıskanç olmakla ayıplanır. Aynı şekilde, kibir de gösterilmek zorunda değildir. Kendi başarılarının, yeteneklerinin, güzelliğinin, zekâsının veya erdeminin büyüklüğü üzerine gizli bir tatmin duyamayan birisinde tamamen mevcuttur. Böyle bir nitelik bir dereceye kadar önceki seçimlerin ürünü olabilir; bir dereceye kadar da mevcut eylemlerle değiştirilmeye tâbi olabilir. Ancak bu büyük oranda kurucu kötü talih meselesidir. Yine de insanlar bu tür nitelikler için ahlaki açıdan ayıplanır ve başkalarına iradenin kontrolü dışında eşit derecede saygı duyulur: Onlar *nasıl* olduklarına göre değerlendirilirler.

Bu, Kant'a göre tutarsız görünmektedir; çünkü erdem herkese emredilmiştir ve bu nedenle prensipte herkes için mümkün olmalıdır. Bazıları için diğerlerinden daha kolay olsa da, kişinin mizacı nasıl olursa olsun doğru seçimler yaparak bunu başarması mümkün olmalıdır.[16] Kişi cömert bir ruha sa-

16 "... doğa şu ya da bu insanın kalbine genel olarak pek az duygudaşlık koymuşsa, başkaca dürüst bir insan olan o, mizaç olarak soğuksa ve belki de kendi acılarına karşı ona özel bir sabır ve dayanma gücü bağışlanmış oldu-

hip olmak isteyebilir veya böyle bir ruha sahip olmadığı için pişmanlık duyabilir, ancak iradenin kontrolünde olmayan bir nitelik için kendini veya bir başkasını ayıplamanın bir anlamı yoktur. Kınama, böyle olmamak gerektiğini ima eder, ne kadar talihsiz olunduğunu değil. Yine de, Kant'ın vardığı sonuç sezgisel olarak kabul edilemezliğini korur. Bu ahlaki yargıların irrasyonel olduğuna ikna olabiliriz, ancak tartışma biter bitmez istemsiz olarak yeniden ortaya çıkarlar. Konu başındaki örüntü budur.

Dikkate alınması gereken üçüncü kategori, kişinin içinde bulunduğu koşullardaki talihtir, şimdi kısaca bundan bahsedeceğim. Uğraşmamız gereken şeyler, karşılaştığımız ahlaki testler önemli ölçüde kontrolümüz dışındaki etkenlerle belirlenir. Tehlikeli bir durumda korkakça ya da kahramanca davranmak birinin hakikati olabilir, ancak hiç böyle bir durum ortaya çıkmadığında bu kişi de bir şekilde kendini sivriltme şansına ya da utanma ihtimaline sahip olmayacak ve ahlaki sicili farklı olacaktır.[17]

Bunun bariz bir örneği politiktir. Nazi Almanyası'nın sıradan yurttaşları, rejime karşı çıkarak kahramanca davranma fırsatına sahiplerdi. Aynı zamanda kötü bir şekilde davranma fırsatı da buldular ve çoğu bu testi geçemedikleri için suçludur. Ancak bu diğer ülke yurttaşlarının maruz kalmadığı bir

---

ğundan, aynı şeyleri başka insanlarda da varsaydığı, hatta beklediği için, başkalarının acılarına ilgisizse; eğer doğa (doğrusu, en kötü ürünü olmayan) böyle bir insanı, özellikle insan dostu olarak yaratmamışsa; acaba o, yine de, kendine iyilikli bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha yüksek bir değer vermesini sağlayacak bir kaynak kendinde bulamaz mıydı? (*Foundations of the Metaphysics of Morals*, 1. Bölüm, 11. paragraf).

17 Bkz. Thomas Gray, "Elegy Written in a Country Churchyard": "Dilsiz utanç verici bir Milton burada yatarken / Bir Cromwell, ülkesinin kanıyla suçsuz." İkincil ahlaki talihin alışılmadık bir örneği, birinin kendi hatası olmadan yüz yüze kalabileceği ancak ona yapacak yanlış hiçbir şey bırakmayan bir tür ahlaki ikilemdir. Bkz. 5. Bölüm ve Bernard Williams, "Ethical Consistency", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt XXXIX, 1965, tekrar basım *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, s. 166-86.

testtir ve bunun sonucu olarak onlar veya başkaları benzer koşullarda Almanlar kadar kötü davranabilecek olsalar bile, basitçe öyle davranmadılar ve bu nedenle de benzer şekilde suçlu değillerdir. Yine insan burada ahlaki açıdan kaderin insafına kalmıştır ve bunun üzerine düşünmek irrasyonel görünebilir, ancak sıradan ahlaki tutumlarımız onsuz tanınmaz hale gelir. İnsanları, sadece koşullar farklı olsaydı yapacakları şey için değil, gerçekte yaptıkları veya yapmadıkları şeyler için yargılıyoruz.[18]

Fiili olanın bu ahlaki belirleme biçimi de paradoksaldır, ancak paradoksun sorumluluk kavramının ne kadar derinlerine gömüldüğünü görmeye başlayabiliriz. Bir kişi sadece yaptıklarından ahlaki olarak sorumlu olabilir; ama yaptığı şey, yapmadığı çok şeyden kaynaklanmaktadır; bu nedenle ne olduğundan ve neyden sorumlu olmadığından ahlaki olarak sorumlu değildir. (Bu bir çelişki değil, ama bir paradokstur.)

Sorumluluk ve kontrolle ilgili bu problemlerle daha da tanıdık bir problem olan irade özgürlüğü arasında bir bağlantı olduğu aşikârdır. Bu, ele almak istediğim son ahlaki talih türüdür, ancak bu makale kapsamında diğer türlerle bağlantısını belirtmekten daha fazlasını yapamam.

Kişi, kendi kontrolü dışındaki etkenlerden dolayı eylemlerinin sonuçlarından veya iradesine tâbi olmayan mizacına

---

18 Tesadüfî şans, bireysel davranış dışındaki durumlara da genişletilebilir. Örneğin, Vietnam Savaşı sırasında, ülkelerinin eylemlerine başından beri şiddetle karşı çıkan ABD vatandaşları bile çoğu kez bu suçlarla uzlaşmış gibi hissettiler. Bunlardan sorumlu bile değildiler; olanları durdurmak için yapabilecekleri muhtemelen hiçbir şey yoktu, bu yüzden bu töhmet altında kalma hissi anlaşılmaz görünebilir. Ancak birinin kendi ülkesinin suçlarını başka bir ülkenin suçlarına baktığı şekilde görmesi neredeyse imkânsızdır, her iki durumda da onları durdurma gücünden eşit derecede yoksun olmanın bir önemi yoktur. Biri bunlardan birinin yurttaşıdır ve eylemleriyle (sadece kaçınılamayan vergiler yoluyla bile olsa) birinin diğerlerinde olmayan bir bağlantısı vardır. Bu, kişinin ülkesinden utanmasını ve 1960'larda Amerikalı olduğu için ahlaki olarak kötü talihin kurbanı hissetmesini mümkün kılar.

bağlı eylemlerinin öncüllerinden ya da ahlaki tercihlerini ortaya çıkaran koşullardan sorumlu tutulamazsa, bu durumda *bu eylemler* iradenin kontrolü dışındaki önceki koşulların ürünüyse, o halde iradenin kendisinin bunlardan arındırılmış eylemlerinden nasıl sorumlu olabilir?

Hakiki faillik alanı ve dolayısıyla meşru ahlaki yargı alanı, yapılan bu dikkatli inceleme altında uzantısı olmayan bir noktaya kadar küçülüyor gibi görünüyor. Her şey, failin kontrolü dahilinde olmayan, eylemin öncülü ve ardılı olan etkenlerin birleşik etkisinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Onlardan sorumlu tutulamayacağı için, –gerçi bu şekilde yer değiştiren ahlaki tutumların estetik veya diğer değerlendirici benzerlerini ele almak mümkün olarak kalsa da– sonuçlarından da sorumlu tutulamaz.

Elbette, tartışmaları düşünmeyi bıraktığımız anda, gerçekten de kabul edilemez gibi görünse de onu pişkinlikle karşılamak ve sonuçları kabul etmeyi reddetmek de mümkündür. Hiç kuşkusuz, onu çevreleyen belirli koşullar farklı olsaydı, o zaman kötü bir niyetten talihsiz sonuçlar doğmazdı ve ciddi olarak hiçbir suçlu eylem gerçekleştirilmezdi; ancak koşullar farklı *olmadığı* ve fail *aslında* özellikle zalimce bir cinayeti gerçekleştirmeyi başardığından, yaptığı şey *bu*dur ve sorumlu olduğu şey de budur. Benzer şekilde, belirli öncül koşullar farklı olsaydı, failin asla böyle bir şeyi yapacak türden bir kişi haline gelmeyeceğini kabul edebiliriz; ama o (bu önceki koşulların kaçınılmaz sonucu olarak) olduğu gibi pis bir herife, böyle bir cinayeti işleyen kişiye dönüştüğü için suçlandığı şey budur. Her iki durumda da kişi fiili olarak ne yaptığından sorumludur –hatta ne yaptığı önemli bir şekilde kişinin kontrolünde olmayan şeylere bağlı olsa bile. Ahlaki yargılarımıza ilişkin bu uyumcu açıklama, birinin ne yaptığının belirlenmesinin bir parçası olarak olağan sorumluluk koşullarına –zorlama, cehalet veya istemsiz hareketin noksanlığı– yer

bırakacaktır, ama onun yapmadığı büyük bir şeyin etkisini dışlamadığı anlaşılmaktadır.[19]

Bu çözümde yanlış olan tek şey, kuşkucu problemlerin nasıl ortaya çıktığını açıklamadaki başarısızlığıdır; çünkü bunlar, keyfî bir dışsal gerekliliğin dayatılmasından değil, ahlaki yargının doğasından kaynaklanmaktadır. Birinin ne yaptığına dair sıradan bir fikir, ondan sadece gerçekleşen herhangi bir şeyi çıkarmanın –bu tür bir çıkarmanın nihai sonucu olarak hiçbir şey kalmamış olsa bile– nasıl gerekli görünebileceğini açıklamalıdır. Ve bilgiye dair alışılagelmiş fikirdeki şey, öznenin kontrolü dahilinde olmayan inanç üzerindeki herhangi bir etkiyle zayıflatıldığını açıklamalıdır; böylece otonom aklın imkânsız bir temeli olmadan bilgi de imkânsız görünür. Ama epistemolojiyi bir kenara bırakıp eyleme, karaktere ve ahlaki değerlendirmeye odaklanalım.

Artık problemin açığa çıktığına inanıyorum, çünkü eylemde bulunan ve ahlaki yargının nesnesi olan benlik, eylemlerinin ve dürtülerinin olaylar sınıfı tarafından soğurulmasıyla çözülme tehdidi altındadır. Bir kişiye dair ahlaki yargı, onun başına gelenlerin değil, onun yargılanmasıdır. Yalnızca gerçekleşen belirli bir olayın veya durumun talihli, talihsiz, hatta korkunç olduğunu söylemez. Bu, dünyanın veya dünyanın bir parçası olarak bireyin durumunun bir değerlendirmesi değildir. Sadece farklı olsaydı, hiç var olmasaydı veya yaptığı bazı şeyleri yapmamış olsaydı daha iyi olacağını düşünmüyoruz. Onun varlığından veya karakter özelliklerinden ziyade *onu* yargılıyoruz. Onun kontrolü altında olmayan şeyin etkisine yoğunlaşmanın sonucu, bu sorumlu benliğin, sadece

19 Epistemolojide karşılık gelen konum, bilginin belirli şekillerde oluşturulmuş hakiki inançlardan oluşması ve sürecin tüm yönlerinin fiili veya potansiyel olarak bilenin kontrolü altında olmasını gerektirmemesi olabilir. Hem bu inançların doğruluğu hem de ulaşıldıkları süreç bu nedenle önemli ölçüde talihe bağlı olacaktır. Nobel Ödülü, akıl yürütmeleri ne kadar zekice olursa olsun, yanlış yola saptığı ortaya çıkan kişilere verilmez.

gerçekleşen olayların sırasına göre yutulmuş, ortadan kaybolmuş gibi görünmesini sağlamaktır.

Bununla birlikte, bir kişinin bu ahlaki tutumların nesnesi olması gerektiğine dair aklımızda ne var? Faillik kavramı kolaylıkla zayıflatılırken, ona olumlu bir tanımlama vermek çok zordur. Buna Özgür İrade literatüründen aşinayız.

Bir anlamda bu sorunun çözümünün olmadığına inanıyorum, çünkü faillik fikrindeki bir şey eylemlerin olay olmasıyla veya insanların şey olmasıyla uyumsuzdur. Ancak birinin ne yaptığının dışsal belirleyicileri sonuçlara, karaktere ve seçimin kendisi üzerindeki etkilerine göre yavaş yavaş açığa çıktıkça, eylemlerin olaylar ve insanlarla ilgili şeyler olduğu giderek açık hale gelir. Sonunda sorumlu benliğe atfedilebilecek hiçbir şey kalmaz ve bize de kınanabilen veya kutlanabilen, ancak suçlanmayan veya övülmeyen daha büyük olaylar dizisinin bir kısmından başka hiçbir şey kalmaz.

Gerçi bu şekilde zayıflatılan etkin benlik fikrini tanımlayamasam da kaynakları hakkında bir şeyler söylemek mümkündür. Kendimizle ilgili duygularımızla başkaları hakkındaki duygularımız arasında yakın bir bağlantı vardır. Suçluluk ve kızgınlık, utanç ve aşağılama, gurur ve hayranlık aynı ahlaki tutumların içsel ve dışsal yönleridir. Basitçe kendimizi dünyanın bir parçası olarak göremiyoruz ve içeriden [bakışla] biz olanla olmayan, ne yaptığımız ve başımıza ne geldiği, kişiliğimizin ve tesadüfî engelin ne olduğu arasındaki sınır hakkında kabaca bir fikrimiz var. Esasen aynı içsel benlik anlayışını başkalarına da uygularız. Kendimiz hakkında gurur, utanç, suçluluk, pişmanlık ve failî vicdan azabı hissederiz. Eylemlerimizi ve karakterlerimizi –gerçi öyle olabilse de– sadece talihli ya da talihsiz bölümler olarak görmüyoruz. Nihayetinde –ne olduğumuza ve ne yaptığımıza dair–dışsal değerlendirici bir bakış açısına sahip olamayız. Ve bu, kendi varlığımızdan veya doğamızdan veya yapmamız gereken seçimlerden ya da

eylemlerimize sahip oldukları sonuçları veren koşullardan sorumlu olmadığımızı görsek bile geçerliliğini korur. Bu eylemler bizim olarak kalır ve bizi varoluşumuzdan çıkardığını iddia eden nedenler ikna edici olmasına rağmen biz kendimiz olarak kalırız.

Ahlaki yargıda –cazibelerinden veya faydalarından ziyade *onları* yargıladığımızda–başkalarına doğru genişlettiğimiz bu içsel görüştür. Kendimizi dışsal değerlendirmeyle sınırlandırmayı reddetmeyi başkalarına doğru genişletiriz ve kendimizi onlarla bağdaştırırız. Ancak her iki durumda da bu, insanların ve onlarla ilgili her şeyin, ayrılamayacakları ve içerikten başka bir şey olmadıkları bir dünyaya acımasızca dahil edilmesine karşı çıkar. Dışsal görüş, kendisini direndiğimiz şeyle aynı zamanda bize dayatır. Bunun gerçekleşmesinin bir yolu, ne olduğunun çıkarılmasıyla yaptıklarımızın kademeli olarak aşınmasıdır.[20]

20 P.F. Strawson'ın nesnel tutum ve kişisel tepkisel tutumlar arasındaki çatışmaya ilişkin tartışmasına bkz. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 1962, tekrar basım *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, ed. P.F. Strawson, Oxford University Press, Londra, 1968 ve P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londra, 1974.

4
Cinsel Sapkınlık

Sahip olduğumuz cinsel sapkınlık kavramı olgusundan seks hakkında öğrenilecek bir şey var. Bu fikri incelemek, anlaşılmaz olmakla suçlanmasına karşı savunmak ve insan cinselliğinin sapkınlıkları kabul etme niteliğinin tam olarak ne olduğunu söylemeye çalışmak istiyorum. Konseptin tümüyle uygulanabilir olması için karşılanması gereken bazı genel koşullarla başlayayım. Bunlar, herhangi bir özel çözümleme varsayılmadan kabul edilebilir.

İlk olarak, herhangi bir cinsel sapkınlık varsa, ki her ne kadar bu doğal/doğal olmayan ayrımının açıklanması elbette asıl sorun olsa da, bunların bir anlamda doğal olmayan cinsel arzular veya uygulamalar olması gerekecektir. İkinci olarak, ayak fetişizmi, hayvanlarla cinsel ilişki ve sadizm gibi bazı uygulamalar sapkınlık olacak; yalın cinsel ilişki gibi diğer uygulamalar olmayacaktır; ki hâlâ diğerleri hakkındaki tartışma sürmektedir. Üçüncüsü, eğer sapkınlıklar varsa, bunlar sadece eğilimden değil, başka nedenlerle benimsenen doğal olmayan uygulamalardan ziyade doğal olmayan cinsel *eğilimler* olacaktır. Bu nedenle doğum kontrolü, cinsel ve üreme işlevlerinin kasıtlı olarak saptırılması olarak düşünülse bile, belirgin bir şekilde *cinsel* sapkınlık olarak tanımlanamaz. Cinsel sapkınlık, doğal olmayan bir *cinsel* tercihi ifade eden davranışta kendini göstermelidir. Gerçi doğum kontrol araç-

larının kullanımına odaklanan bir fetişizm biçimi olsa da, bu onların kullanımının olağan açıklaması değildir.

Cinsiyet ve üreme arasındaki bağlantının cinsel sapkınlıkla hiçbir ilgisi yoktur. İkincisi, fizyolojik değil, psikolojik bir ilgi kavramıdır ve hepsi çeşitli şekillerde yoldan sapabilen üreme işlevlerine sahip olan bitkiler bir yana, alt seviyedeki hayvanlara da uygulamadığımız bir kavramdır. (Çekirdeksiz/tohumsuz portakalları düşünün.) Daha üst seviye hayvanları sapkın olarak görmeye hazır olduğumuza göre bunun nedeni, insanlarla anatomik değil, psikolojik benzerlikleridir. Dahası, insanlarda üreme işlevinden her sapmış cinselliği bir sapkınlık olarak kabul etmiyoruz: Kısırlık, düşük yapma, doğum kontrolü, kürtaj gibi.

Cinsel sapkınlık kavramı ne toplumsal olarak onaylanmama ne de gelenek olarak tanımlanabilir. Zinanın ve evlilik dışı ilişkinin onaylanmadığı tüm toplumları gözünüzün önüne getirin. Bunlar doğaya aykırı uygulamalar olarak görülmeseler de, başka açılardan sakıncalı olarak değerlendirildiler. Doğaya aykırı olarak kabul edilen şey hiç kuşkusuz kültürden kültüre değişir, ancak sınıflandırma salt bir onaylamama veya hoşnutsuzluk ifadesi değildir. Aslında, sıklıkla onaylamamanın *zemin*i olarak görülür ve bu, sınıflandırmanın bağımsız bir içeriğe sahip olduğunu gösterir.

Cinsel arzu ve insani cinsel etkileşimler teorisine dayanan cinsel sapkınlığın psikolojik bir açıklamasını sunacağım. Bu çözüme yaklaşmak için önce, herhangi bir cinsel sapkınlığın varlığı ve hatta belki de terimin önemi hakkındaki kuşkuculuğu haklı çıkaracak karşıt bir konumu ele alacağım. Kuşkucu argüman aşağıdaki gibidir:

"Cinsel arzu, tıpkı açlık ve susuzluk gibi istek/iştah duyduğumuz şeylerden biridir. Bu nedenle, bazıları diğerlerinden daha yaygın olan çeşitli nesneleri olabilir, ancak hiçbir şekilde 'doğal' değildir. Bir istek/iştah, tatminin bir derece-

ye kadar sınırlandırılabildiği organlar ve erojen bölgeler ve bu tatminin özünü oluşturan özel duyusal hazlar aracılığıyla cinsel olarak tanımlanır. Bu, ilke olarak herhangi bir şeyin cinsel haz üretmesi gerektiği ve buna yönelik kasıtlı olmayan, cinsel olarak yüklü bir arzunun ortaya çıkması gerektiği için (başka hiçbir şey olmasa bile şartlandırmanın bir sonucu olarak), çok farklı amaçların, eylemlerin ve arzuların cinsel olarak kabul edilmesini sağlar. Bu arzuların bazılarıyla empati kuramayabiliriz ve bazılarına, örneğin sadizm gibi, konuyla ilgili olmayan gerekçelerle karşı çıkılabilir, ancak bunların cinsellik ölçütlerini karşıladıklarını gözlemledikten sonra, bu noktada söylenecek başka bir şey yoktur. Ya cinseldirler ya da değildirler: Cinsellik kusurları, sapkınlıkları ya da başka herhangi bir nitelendirmeyi kabul etmez –bu bir sevgi türü değildir."

Alınan radikal tutum muhtemelen budur. Psikolojik bir açıklamayı savunmanın maliyetinin cinsel arzunun bir istek/iştah olduğunu reddetmek olabileceğini öne sürüyor. Ancak bu savunma hattı makul olduğu ölçüde, bizi kuşkuculuğun dayandığı basit istek/iştah resminden şüphe duymaya sevk etmelidir. Belki de açlık gibi standart istekler/iştahlar bu anlamda, en azından insani modelde saf iştah olarak sınıflandırılamaz.

Gastronomik sapkınlık olarak nitelendirilebilecek herhangi bir şey hayal edebiliyor muyuz? Açlık ve yemek, tıpkı seks gibi biyolojik bir işleve hizmet eder ve aynı zamanda içsel yaşamımızda önemli bir rol oynar. Besleyici olmayan maddelere duyulan iştahın sapkınlık olarak tanımlanmasının pek de cazip olmadığını unutmayın: Bir kişi kâğıt, kum, odun veya pamuk yemeyi seviyorsa bu kişinin iştahının muhtemelen *sapkınca* olduğunu düşünmemeliyiz. Bunlar sadece pek tuhaf ve pek sağlıksız zevklerdir: Sapkınlıklardan beklediğimiz psikolojik karmaşıklıktan yoksundurlar. (Halihazırda cinsel bir

sapkınlık olan koprofili[21] göz ardı edilebilir.) Öte yandan, bir kişi yemek kitaplarını veya içinde yemek resimleri olan dergileri yemeyi seviyorsa ve bunları sıradan yemeklere tercih ediyorsa –ya da acıktığında en sevdiği restorandan edindiği bir peçeteyi veya kül tablasını okşayarak doyum arıyorsa– o zaman sapkınlık kavramı uygun görünebilir (buna gastronomik fetişizm demek doğaldır). Gastronomik açıdan sapkın bir kişiyi, yalnızca bir huniden gırtlağına zorla yemek boca ederek yiyebilen ya da yaşayan bir hayvan olarak yaşamak için yiyebilen biri olarak tanımlamak doğal olurdu. Buna yardımcı olan şey, arzunun hizmet ettiği biyolojik işlevin nesnesinin uygunsuzluğundan ziyade, arzunun kendisinin kendine özgülüğüdür/tuhaflığıdır. Biyolojik işlevinin yanı sıra önemli bir psikolojik yapıya sahip olan bir istek/iştah bile sapkınlıklara sahip olabilir.

Açlık durumunda psikolojik karmaşıklık, kendisini ifade eden eylemlerle sağlanır. Açlık sadece yemek yemekle bastırılabilecek rahatsız edici bir his değildir; dış dünyanın yenilebilir kısımlarına karşı bir tutum, daha çok onlara özel yollarla muamele etme arzusudur. Mideye indirme yöntemi: Çiğneme, tadını alma, yutma, dokusunu ve kokusunu beğenme, yiyeceğin dirençsizliği ve kontrol edilebilirliği de bu bağıntının önemli bileşenlerindendir (canlı yediğimiz tek hayvan zavallı yumuşakçalardır). Gıdayla kurduğumuz ilişki aynı zamanda boyutlarımıza da bağlıdır: Yemeğimizin üzerinde yaşamıyoruz veya yaprak bitleri ya da solucanlar gibi içine giremeyiz. Bu özelliklerin bazıları diğerlerinden daha merkezîdir, ancak yeme üzerine yeterli bir fenomenoloji, onu dış dünyayla kurulan bir ilişki ve o dünyanın parçalarını karakteristik bir şefkatle sahiplenmenin bir yolu olarak ele almalıdır. Eğer açlığın doğal bir ifadesi olan insan ve yiyecek arasındaki doğrudan

21 Dışkıdan cinsel haz duyma. (çev.)

ilişkiyi zayıflatırsa, bu durumda yeme arzusunun yer değiştirmesi ya da ciddi bir şekilde kısıtlanması sapkınlık olarak tanımlanabilir. Bu, gastronomik fetişizmi, röntgenciliği, teşhirciliği ve hatta gastronomik sadizmi ve mazoşizmi tasavvur etmenin neden kolay olduğunu açıklıyor. Ki bu sapkınlıklardan bazıları oldukça yaygındır.

Açlık gibi bir isteğin/iştahın sapkınlıklarını tahayyül edebiliyorsak, cinsel sapkınlık kavramını anlamamız da mümkün olmalı. Cinsel arzunun bir iştah olduğunu ima etmek istemiyorum –sadece iştah olması sapkınlıkları kabul etmeye engel değildir. Açlık gibi bir cinsel arzunun da karakteristik nesnesi olarak dış dünyadaki bir şeyle belirli bir ilişkisi vardır; sadece bu durumda omletten çok bir kişidir ve ilişki oldukça karmaşıktır. Bu ek karmaşıklık, buna karşılık gelen karmaşık sapkınlıklar için alan sağlar.

Cinsel arzunun başka bireylerle ilgili bir duygu olduğu olgusu, psikolojik kapsamına dair dindar bir görüşü teşvik edebilir –bu tam anlamıyla aşk gibi başka bir tutumun dışavurumudur ve [cinsellik] kendi başına gerçekleştiğinde kusurlu veya insanlık dışıdır. (Böyle bir görüşün aşırı Platoncu versiyonu, cinsel uygulamaların hepsinin prensipte başaramayacakları bir şeyi ifade etme çabası olduğudur: Bu, bir anlamda hepsini sapkınlık yapar.) Ancak cinsel arzu, fenomenolojik analiz için bir koşul olarak başka bir şeye bağlanmak zorunda kalmadan da yeterince karmaşıktır. Seks ekonomik, toplumsal, özgecil olmak üzere çeşitli işlevlere hizmet edebilir, ancak aynı zamanda kişiler arasında bir ilişki olarak kendi kapsamına da sahiptir.

Cinsel cazibenin nesnesi, kendisini çekici kılan özellikleri aşan belirli bir bireydir. Gözleri, saçları, endamı, gülüşü, zekâsı gibi farklı nedenlerle farklı kişiler tek bir kişiye çekildiklerinde, yine de arzularının nesnesinin aynı olduğunu hissediyoruz. Sevgililerin farklı cinsel yönelimleri varsa, örneğin

bu yönelim hem erkekleri hem de kadınları içeriyorsa, o sevgililerde bunun böyle olduğunu hissetme eğilimi bile vardır. Kişiye özgü farklı çekici özellikler tek bir temel duygunun işleyişi için elverişli koşullar sağlıyor gibi görünmekte ve farklı amaçların tümü onun ifadesini sağlamaktadır. Kişiye yönelik cinsel tutumumuza çekici bulduğumuz özelliklerle yaklaşırız, ancak bu özellikler o tutumun nesneleri değildir.

Bu, omlet durumundan oldukça farklıdır. Biri kabarıklığını, diğeri mantarlı olmasını, bir başkası aroması ve görselliğin eşsiz birleşimi olmak üzere omleti farklı insanlar farklı nedenlerle arzu edebilir; yine de transendental omleti onların sevgilerinin hakiki ortak nesnesi olarak kabul etmiyoruz. Bunun yerine, birkaç arzunun yanlışlıkla aynı nesnede birleştiğini söyleyebiliriz: Bu önemli özelliklere sahip herhangi bir omlet de işe yarar. Aynı beden yapısına ve sigara içme şekline sahip herhangi bir kişinin, bu özelliklerin ortaya çıkardığı belirli bir cinsel arzunun nesnesi olarak ikame edilebileceği de benzer şekilde doğru değildir. Yinelenebilir, ancak bu yalnızca eski arzunun başka birine aktarılması değil, belirli yeni bir nesneyle yeni bir cinsel çekim olacaktır. (Bu, yeni nesnenin farkında olmadan bir öncekiyle özdeşleştirildiği durumlarda bile geçerlidir.)

Bu noktanın önemi, cinsel çekiciliğin doğal gelişimini, psikolojik bir değiş tokuşun ne kadar karmaşık oluşturduğunu gördüğümüzde ortaya çıkacaktır. Nesnesi belirli bir kişi değil, belirli bir *tür*den bir kişi olsaydı, bu akıl almaz olurdu. Cazibe yalnızca başlangıçtır ve tatmin sadece bu cazibeyi ifade eden davranış ve temastan ibaret değildir, çok daha fazlasını içerir.

Bu konularla ilgili gördüğüm en iyi tartışma, kısmen Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde[22] ortaya çıkıyor. Sartre'ın cinsel arzu

22 *L'Etre et le Neatit*, Gallimard, Paris, 1943, İng. Çev. Hazel E. Barnes, Philosophical Library, New York, 1956 [*Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay., İstanbul, 2018. (çev.)].

ve aşk, nefret, sadizm, mazoşizm ve başkalarına karşı daha ileri tutumlara yönelik yaklaşımı, burada ne açıklayabileceğimiz ne de varsayabileceğimiz genel bir bilinç ve beden teorisine bağlıdır. O sapkınlığı tartışmaz ve kısmen bunun nedeni, cinsel arzuyu, vücut bulmuş bir bilincin başkalarının varlığıyla uzlaşmaya yönelik sürekli girişiminin bir biçimi olarak; sadizm ve mazoşizmi (daha kişisel olmayan sapmaları belirlenmiş değilse) ve diğerlerinin herhangi birinde olduğu gibi birkaç cinsel olmayan tutumu içeren, bu biçimde de başarısız olmaya mahkûm bir girişim olarak görmesinden dolayıdır. Sartre'a göre, diğerini başka bir özne olarak kendi dünyama dahil etme girişimleri, yani onu, aynı anda benim için bir nesne olarak ve benim onun için bir nesne olduğum bir başka özne olarak kavramak istikrarsızdır ve bu iki yönden birine veya diğerine doğru çökmeye mahkûmdur. Ya onu tamamen bir nesneye indirgerim, ki bu durumda onun öznelliği sahiplikten ya da temellükten kaçar ve ben onu nesneye vardırabilirim; ya da ben onun için sadece bir nesne olurum, bu durumda da artık onun öznelliğine uygun bir konumda değilimdir. Dahası, bu cephelerin hiçbiri sabit değildir; her biri sürekli olarak diğerine yol açma tehlikesi içindedir. Bu, prensipte cinsel arzunun derin amacına ulaşılamayacağı için *başarılı* bir cinsel ilişki diye bir şeyin olamayacağı sonucunu doğurur. Bu nedenle, bu görüşün başarılı veya tam ve başarısız veya kusurlu seks arasında temel bir ayrıma izin vermeyeceği ve bu nedenle sapkınlık kavramını kabul edemeyeceği muhtemel görünüyor.

Ne teorinin bu yönünü ne de metafizik temellerinin çoğunu benimsiyorum. Beni ilgilendiren, Sartre'ın girişiminin resmi. Cinsel arzunun nesnesi olan sahiplenme türünün "karşılıklı çifte vücut bulması" ile gerçekleştirildiğini ve bunun tipik olarak okşama/öpme şeklinde şu şekilde gerçekleştirildiğini söylüyor: "... başkasını, kendi tenini *kendi-için* ve *benim*

için gerçekleştirmeye sürüklemek üzere kendimi ten kılarım ve okşamalarım tenimi benim için hayata geçirdikleri ölçüde, tenim de başkası için *onu tende hayata geçiren ten* olur" (*Varlık ve Hiçlik*, s. 391; italikler Sartre'ın).[23] Söz konusu vücut bulma, çeşitli şekillerde, içinde somutlaştığı beden tarafından sular altında kalan bilincin tıkanması veya rahatsız edilmesi olarak tanımlanır.

Umarım daha anlaşılır bir dille önereceğim görüş bununla ilgilidir, ancak cinselliğin zaman zaman amacına ulaşmasına izin vermesi ve böylece sapkınlık kavramına bir dayanak sağlamasıyla Sartre'ınkinden farklıdır.

Cinsel arzu bir tür algıyı içerir, ancak nesnesinin tek bir algısını değil, çünkü karşılıklı arzu paradigmasında üst üste binmiş karşılıklı algıların –yalnızca cinsel nesnenin algıları değil, aynı zamanda kişinin kendi algısının da– karmaşık bir sistemi vardır. Dahası, bir başkasının cinsel farkındalığı ilk başta –sıradan duyusal algılamada olandan daha fazla– hatırı sayılır bir öz-farkındalık içerir. Deneyim, cinsel nesnenin görünüşü (ya da dokunuşu ya da her neyse) tarafından kendine bir saldırı olarak hissedilir.

Unsurların ayrılabileceği bir durumu ele alalım. Açıklık getirmek için, başlangıçta kendimizi bir mesafeden biraz yapay bir arzu durumuyla sınırlayacağız. Romeo ve Juliet diyebileceğimiz bir erkek ve bir kadının, duvarlarında fark edilmeden gözlemlemeye ve hatta karşılıklı fark edilmeden gözlemlemeye izin veren pek çok aynanın olduğu bir kokteyl salonunun zıt uçlarında olduklarını varsayalım. Her biri martinisini yudumluyor ve aynalarda diğer insanları inceliyor. Bir noktada Romeo, Juliet'i fark ediyor. Saçının tatlılığından ve martinisini yudumlarkenki çekingenliğinden bir şekilde etkileniyor ve bu onu cinsel olarak uyarıyor. Diyelim

23 Türkçe çevirisi kullanılmıştır (s. 501).

ki X, Y'yi cinsel arzusuyla her gördüğünde X, Y'yi *algılıyor*. (Y'nin bir kişi olması gerekmez ve X'in Y'ye ilişkin anlayışı görsel, dokunsal, koku alma vb veya tamamen hayali olabilir; mevcut örnekte görmeye odaklanacağız.) Başka bir deyişle, Romeo, Juliet'i sadece fark etmektense hisseder. Bu aşamada, uyarılmamış bir nesne tarafından uyarılır, bu yüzden Juliet'in kendini kavrayışından daha çok kendi bedeninin cinsel gücünü kavrar.

Bununla birlikte, artık Juliet'in Romeo'yu karşı duvardaki başka bir aynadan algıladığını varsayalım, ancak ikisi de diğeri tarafından görüldüğünü bilmiyor (ayna açıları dörtte üçlük bir görünüm sağlar). Romeo sonrasında Juliet'te cinsel uyarılmanın ince işaretlerini, ağır ağır göz süzüşünü, göz bebeklerinin büyümesini, mahcup bir şekilde yüzünün kızarışını vb fark etmeye başlar. Bu elbette Juliet'in bedensel varlığını pekiştirir ve Romeo bunu sadece fark etmez, aynı zamanda hisseder. Ancak Romeo'nun uyarılması yine de onun için tektir. Ama şimdi, doğrudan gözlerinin içine bakmadan Juliet'in baktığı yönü akıllıca hesaplayarak, Juliet'in bakışını karşı duvardaki aynadan kendisine yönelttiğini fark ediyor. Başka bir deyişle, Juliet'in onu hissettiğini fark eder ve dahası hisseder. Bu kesinlikle yeni bir gelişmedir, çünkü ona yalnızca kendi tepkileriyle değil, bir diğerinin gözleri ve tepkileriyle de somutlaşma duygusu verir. Dahası, bu Juliet'in baştaki algısından ayrılabilir; çünkü cinsel uyarılma, bir kişinin, yalnızca o kişinin algısından ziyade, diğer kişinin arzusunun algılanmasıyla algılandığını ve karşı hücuma uğradığını hissetmesiyle başlayabilir.

Ancak bir adım daha var. Diyelim ki Romeo'dan biraz daha ağır kalan Juliet, şimdi Romeo'nun onu hissettiğini hissediyor. Bu, Romeo'yu onun tarafından algılanmaktan kaynaklanan uyarılmanın farkına varacak ve uyarılacak bir konuma getirir. Onun Juliet'i algıladığını Juliet'in algıladığı-

nı algılıyor. Bu yine de başka bir uyarılma düzeyidir, çünkü onun üzerindeki etkisinin farkında olması ve bu etkinin kendisinden kaynaklandığının farkında olmasıyla cinselliğinin bilincine varır. Juliet de aynı adımı atıp onun kendisini algıladığını algıladığında, mantıksal olarak farklı olsalar da, daha fazla tekrarlamayı tahayyül etmek şöyle dursun, belirtmek de zorlaşır. Eğer her ikisi de yalnızsa, muhtemelen doğrudan birbirlerine bakacaklar ve işleyiş başka bir düzlemde devam edecektir. Fiziksel temas ve ilişki bu karmaşık görsel alışverişin doğal uzantılarıdır ve karşılıklı dokunma, görsel durumda mevcut olan tüm karmaşık farkındalıkları içerebilir, ancak çok daha geniş bir incelik ve keskinlik aralığında.

Normalde, tabii ki işler daha az kurallı bir şekilde –bazen büyük bir telaşla– olur, ancak bu örtüşen farklı cinsel algılar ve etkileşimler sisteminin bazı versiyonlarının, eksiksiz herhangi bir cinsel ilişkinin temel çerçevesi olduğuna inanıyorum ve bu bileşiğin sadece bir kısmını içeren ilişkiler önemli ölçüde eksiktir. Bu açıklama, genelliği sağlamak için olması gerektiği gibi yalnızca şematiktir. Her gerçek cinsel eylem, yalnızca kullanılan fiziksel tekniklere ve anatomik ayrıntılara değil, aynı zamanda katılımcıların kendileri ve birbirleriyle ilgili kavrayışlarının eylemde somutlaşan sayısız özelliklerine bağlı olarak psikolojik açıdan çok daha spesifik ve ayrıntılı olacaktır. (Örneğin, insanların toplumsal rollerini ve partnerlerinin toplumsal rollerini onlarla yatmak için sıklıkla dikkate aldıkları yeterince tanıdık bir gerçektir.)

Bununla birlikte genel şema önemlidir ve içerdiği karşılıklı farkındalık düzeylerinin çoğalması, insan etkileşimlerini simgeleyen bir tür karmaşıklığın bir örneğidir. Örneğin saldırganlığı düşünün. Birine kızarsam, ya öfkemin gözünden kendisini görmesini sağlayarak kendini suçlamasını ve gördüğünden hoşlanmamasını ya da öfkemi bir tehdit veya saldırı olarak algılamasını sağlayarak karşılıklı öfke ya da

korku üretmesini sağlayarak bunu hissetmesini isterim. Ne istediğim, öfkemin ayrıntılarına bağlı olacak olsa da, her iki durumda da bu öfkenin nesnesinin uyarılması arzusunu içerecektir. Bu başarı, nesnenin duygularına hükmetme yoluyla benim duygulanımımın tatmin edilmesini teşkil eder.

Böylesi bir düşünümsel karşılıklı tanımanın bir başka örneği de, birinin bu etkiyi yaratma amacını kabul etmesini sağlayarak bir başkasında bir inanç veya başka bir etki üretme amacını içeren anlam fenomeninde bulunabilir. (Bu sonuç, konumunu ayrıntılı olarak yeniden üretmeye çalışmayacağım H.P. Grice'ten[24] kaynaklanıyor.) Seks ilişkili bir yapıya sahiptir: Kişinin partnerinin uyarılma arzusunun farkına varmasıyla kişinin partnerinin uyarılması arzusunu içerir.

Bu karmaşıklıkların oluştuğu temel farkındalık ve uyarılma türlerini tanımlamak kolay değildir ve bu, bu tartışmada bir eksiklik olarak kalır. Bir bakıma, farkındalığın nesnesi kişinin kendi durumunda olduğu gibi diğerine karşı cinsel farkındalığıyla aynıdır, ancak bu iki farkındalık aynı olmayacak, kızgınlık hissetmekle bir başkasının öfkesini deneyimlemek arasındaki fark kadar büyük olacaktır. Cinsel algının tüm aşamaları, bir kişinin bedeniyle özdeşleşmesinin çeşitleridir. Algılanan şey, Aziz Paul ve Aziz Augustinus tarafından tiksintiyle kabul edilen bir fenomen olan, kişinin bedenini *nesneleştirme*si ya da ona *tutulma*sıdır; ikisi de "organlarımdaki günah yasası"nı kutsal iradenin egemenliğine ciddi bir tehdit olarak görüyordu.[25] Cinsel arzu ve bu arzunun dışavurumundaki istemsiz tepkinin kasıtlı kontrolle harmanlanması son derece önemlidir. Augustinus için, bedeninin ona karşı başlattığı devrim, ereksiyon ve uyarılmanın diğer istem dışı fiziksel bileşenleriyle sembolize edilir. Sartre da penisin kavrayabilen

24 "Meaning" *Philosophical Review*, LXVI, Sayı 3, Temmuz 1957, s. 377-88.

25 Bkz. Romalılar, VII, 23; ve *Confessions*, VIII. Kitap, V. paragraf [Augustinus, İtiraflar, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010. (çev.)].

bir organ olmadığı olgusunu vurguluyor. Ancak salt istemsizlik, diğer bedensel süreçleri de karakterize eder. Cinsel arzudaki istemsiz tepkiler kendiliğinden oluşan dürtülere boyun eğmeyle birleştirilir: Yalnızca kişinin nabzı ve vücut salgıları değil, aynı zamanda eylemleri de beden tarafından ele geçirilir; ideal olarak, sadece bu dürtülerin ifadesine rehberlik etmek için kasıtlı olarak kontrol gereklidir. Bu, açlık gibi bir istek/iştah için de bir dereceye kadar doğrudur, ancak oradaki ele geçirme daha sınırlı, daha az nüfuz eden ve daha az aşırıdır. Kişinin bütün bedeni arzuyla olduğu gibi açlıkla işba olmaz. Ancak bedene spesifik olarak cinsel tutulmanın en karakteristik özelliği, açlığın gıdayla spontane etkileşimlere yol açtığını anlattığımız karşılıklı algılar kompleksine uyma yeteneğidir; cinsel arzu, bedenleri aynı şekilde bağımsızlıklarını savunan diğer insanlarla kendiliğinden etkileşimlere yol açar, *onlarda* istemsiz tepkiler ve kendiliğinden dürtüler üretir. Bu tepkiler algılanır ve bunların algılanması da algılanır ve böylece bu algı da idrak edilmiş olur; her adımda kişinin kendi bedeni üzerindeki hâkimiyeti pekiştirilir ve cinsel partner fiziksel temas, penetrasyon ve sarıp sarmalamayla daha sahiplenilmiş bir hale gelir.

Bu nedenle arzu, yalnızca ötekinin evvelce var olan bir somutlaşmış örneğinin algılanması değil, ideal olarak onun daha sonraki somutlaşmasına bir katkıdır ve bu da esas öznenin kendisi hakkındaki algısını güçlendirir. Bu, partnerin uyarılmasının neden önemli olduğunu açıklar ama sadece uyarılmasının değil, aynı zamanda birinin arzusunun farkında olmasının uyarılmasında neden önemli olduğunu açıklar. Aynı zamanda, arzunun nesnesi olarak birliğe ve sahiplenmeye ilişkin duyguyu da açıklar: Fiziksel sahiplenme, yalnızca nesnenin bu arzuyu onaylamasıyla ya da kadın ya da erkeğin kendi özel uyarılmasında değil, cinsel nesnenin kişinin arzusunun imgesinde yaratılmasıyla sonuçlanmalıdır.

Bu yetişkin bir cinsel kapasitesinin doğru bir modeli olsa bile, bundan her sapmayı sapkınlık olarak tanımlamak da akla yatkın değildir. Örneğin, heteroseksüel ilişkideki partnerler özel heteroseksüel fantezilerden zevk alıyorlarsa, böylece gerçek partnerin tanınmasından kaçınıyorlarsa, bu, bu modelde kusurlu bir cinsel ilişki oluşturur. Bununla birlikte, bu genellikle bir sapkınlık olarak görülmez. Bu tür örnekler, sapkın ve sapkın olmayan cinsellik arasındaki basit bir ikilemin bu fenomeni layıkıyla organize etmek için çok kaba olduğunu göstermektedir.

Yine de, bilinen çeşitli sapmalar tam biçimlendirmenin budanmış veya eksik versiyonlarını oluşturur ve merkezî dürtü sapmaları olarak kabul edilebilir. Cinsel arzunun tam anlamıyla kişilerarası biçimini alması engellenirse, muhtemelen farklı bir tane bulabilir. Sapıklık kavramı, normal bir cinsel gelişimin etkilerinin çarpıtılarak bir kenara atıldığını ima eder. Bu nedensel durum hakkında söyleyecek çok az şeyim var. Ancak sapkınlıklar bir anlamda doğal değilse, potansiyel olarak var olan bir kapasitenin gelişimine müdahaleden kaynaklanmalıdır.

Bu durumu uygulamak zordur, çünkü herhangi birinin cinsel dürtülerinin kesin şeklini belirlemede çevresel etkenler rol oynar. Özellikle ilk deneyimler cinsel nesne seçimini belirlemektedir. Bazı nedensel etkileri saptırıcı ve diğerlerini sadece biçimlendirici olarak tanımlamak, insan cinselliğinin belirli genel yönlerinin belirli bir potansiyele sahip olduğunu, oysa insanlarda farklılık gösteren pek çok detayın belirsiz bir potansiyeli gerçekleştirdiğini, böylece bunların az çok doğal olarak adlandırılamayacağını öne sürmektir. Bu nedenle kesin potansiyele dahil edilenler çok önemlidir, ancak kesin ve belirsiz potansiyel arasındaki ayrım karanlıktadır. Açıkçası, tarif ettiğim kişilerarası cinsel farkındalık düzeylerini geliştiremeyen bir canlı, bunu yapamaması nedeniyle sapkın

olamaz. (Gerçi bir telefona fetişist bir bağlanma geliştirmeye koşullandırılmışsa, geniş anlamda bir tavuk bile sapkın olarak adlandırılabilir.) Ancak insanlar, engel olunmadığı sürece karşılıklı kişiler arası cinsel farkındalığın bir versiyonunu geliştirme eğiliminde olacaklarsa, tıkanıklık vakaları doğal olmayan veya sapkın olarak adlandırılabilir.

Bilinen kimi sapmalar bu şekilde tanımlanabilir. Narsistik uygulamalar ve hayvanlarla, bebeklerle ve cansız nesnelerle ilişki, cinsel duygunun ilk aşamasının kimi ilkel versiyonlarında takılıp kalmış gibi görünüyor. Nesne canlı değilse, deneyim tamamen kişinin kendi cinsel şekillenmesinin farkına indirgenir. Küçük çocuklar ve hayvanlar, ötekinin cisimleşmesinin farkına varılmasına izin verirler, ancak onun (nesnenin) cinsel benlik farkındalığının kaynağı olarak öznenin arzusunun cinsel nesnesi tarafından tanınmasına, yani karşılıklılığa engel oluştururlar. Röntgencilik ve teşhircilik de eksik ilişkilerdir. Teşhirci, karşılığında arzulanmaya gerek duymadan arzusunu göstermek ister; hatta başkalarının cinsel ilgisinden korkabilir bile. Öte yandan, bir röntgencinin nesnesi tarafından herhangi bir şekilde tanınması gerekmez: Röntgencinin uyarılması kesinlikle tanınma değildir.

Öte yandan, modelimizi iki parçalı heteroseksüel ilişki tarafından alınabilecek çeşitli biçimlere uygularsak, hiçbiri sapkınlık olarak nitelendiriliyor gibi görünmüyor. Bugünlerde oral-jenital temasa karşı çıkacak birini bulmak oldukça zor ve D.H. Lawrence ve Norman Mailer gibi saygın isimler tarafından sodominin erdemleri teşvik ediliyor. Genel olarak, bir erkekle bir kadın arasında onlara cinsel haz veren herhangi bir bedensel temasın, cinsel etkileşimin temel psikolojik içeriği olduğunu iddia ettiğim çok-düzeyli kişiler arası farkındalık sistemi için olası bir araç olduğu görülüyor. Böylece seks konusunda basmakalıp liberal bir söylev destekleniyor.

Sadizm, mazoşizm ve eşcinsellik gerçekten zor vakalardır.

İlk ikisi yaygın bir şekilde sapkınlık olarak görülüyor ve sonuncusu da tartışmalıdır. Her üç durumda da mesele kısmen nedensel etkenlere bağlıdır: Bu eğilimler sadece normal gelişmenin engellenmesinin mi sonucudur? Bu sorunun sorulduğu biçim bile "normal" sözcüğünden dolayı dolambaçlıdır. Saptırıcı bir etki için bağımsız bir ölçüte ihtiyacımız var gibi görünüyor ve elimizde böyle bir ölçüt yok.

Sadizm ve mazoşizmi sapkınlık olarak sınıflandırmak mümkün olabilir, çünkü bunlar kişiler arası karşılıklılıktan yoksundurlar. Sadizm, başkalarındaki pasif öz-farkındalığın çağrışımına odaklanır, ancak sadistin katılımının kendisi aktiftir ve gerekli anlamda bedensel bir tutku nesnesi olarak kendisinin farkına varmasını engelleyebilecek kasıtlı bir kontrolün sürdürülmesini gerektirir. De Sade, cinsel arzunun amacının kişinin partnerinde istemsiz tepkiler, özellikle işitilebilir olan istemsiz tepkiler uyandırmak olduğunu iddia etmişti. Acı çektirmek hiç şüphesiz bunu başarmanın en etkili yoludur, ancak kişinin kendi savunmasız doğallığından belirli bir şekilde vazgeçilmesini gerektirir. Öte yandan bir mazoşist, sadistin kendisine dayattığı aynı yetersizliği partnerine de empoze eder. Mazoşist, bir başkasının cinsel arzusunun nesnesi olarak tatmin edici bir somutlaşma bulamaz, sadece o kişinin kontrolünün nesnesi olarak bulur. Partnerinin tutkusuyla ilgili olarak değil, pasif olmayan failliğiyle ilgili olarak pasiftir. Ek olarak, kişinin acı ve fiziksel kısıtlanma gibi nesneleştirmeye maruz kalması cinsel uyarılmadan çok farklı bir türdür: Acı, insanların çözülmek yerine kasılmalarına neden olur. Bu açıklamalar genel olarak doğru olmayabilir. Ama doğru oldukları ölçüde sadizm ve mazoşizm, farkındalığın ikinci aşamasının –kişinin bir arzu nesnesi olarak farkındalığının– bozuklukları olacaktır.

Eşcinsellik, benzer bir şekilde fenomenolojik temellere dayalı bir sapkınlık olarak sınıflandırılamaz. Hiçbir şey aynı

cinsiyetten kişiler arasındaki kişiler arası algıların tamamını dışlamaz. Bu durumda mesele, eşcinselliğin, heteroseksüel gelişime yönelik doğal eğilimi engelleyen veya yerine geçen saptırıcı etkiler üretip üretmediğine bağlıdır. Ve bu etkiler, iri göğüslere, sarı saçlara veya koyu renkli gözlere yönelik bir beğeniye yol açanlardan daha saptırıcı olmalıdır. Bunlar aynı zamanda, insanların sapkın olmadan farklılaştığı cinsel tercih olasılıklarıdır.

Soru, heteroseksüelliğin, saptırılmamış erkek ve kadın cinsel eğilimlerinin doğal ifadesi olup olmadığıdır. Bu, ona nasıl yaklaşacağımı bilmediğim belirsiz bir soru. Erkek ve kadın cinselliği arasındaki pasif-agresif ayrımı çok fazla destek alıyor. Bizim kültürümüzde erkeğin uyarılması, algısal mübadeleyi başlatma eğilimindedir, genellikle erkek cinsel yaklaşımda bulunur, eylemin gidişatını büyük ölçüde o kontrol eder ve elbette kadın içine alırken o içe girendir. İki erkek veya iki kadın cinsel ilişkiye girdiğinde, ikisi de bu cinsel rollere bağlı kalamazlar. Ancak heteroseksüel ilişkide bunlarda büyük ölçüde sapmalar meydana gelir. Cinsel olarak agresif kadınlar ve pasif erkekler olabilir ve makul uzunluktaki heteroseksüel mübadelelerde geçici olarak rollerin tersine dönmesi de nadir değildir. Bu nedenlerden ötürü, tıpkı heteroseksüellik gibi sapkın biçimleri olsa da, eşcinselliğin bir sapkınlık olması gerektiği şüpheli görünüyor.

Şimdi sapkınlığın iyi, kötü ve ahlakla ilişkisi üzerine bazı açıklamalarla tamamlayayım. Sapkınlık kavramı bir anlamda değerlendirici olmakta başarısız olabilir, çünkü sapkınların bir şekilde başaramadığı ideal veya en azından yeterli cinsellik mefhumunu içeriyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, kavram geçerliyse, bir kişinin veya uygulamanın veya arzunun saptırıldığı yargısı, daha iyi seksin veya daha iyi bir seks modelinin mümkün olduğunu ima eden cinsel bir değerlendirme oluşturacaktır. Bu başlı başına çok zayıf bir iddiadır, çünkü

değerlendirme bizi pek de ilgilendirmeyen bir boyutta olabilir. (Gerçi hesaplamalarım doğruysa bu doğru olmayacak.)

Bununla birlikte, ahlaki bir değerlendirmenin olup olmadığı tamamen başka bir sorudur –cevabı hem ahlakın hem de sapkınlığın burada ele alınabileceğinden daha fazla anlaşılmasını gerektirir. Eylemlerin ve kişilerin ahlaki değerlendirmesi oldukça özel ve çok karmaşık bir konudur ve hiçbir şekilde kişilere ve onların faaliyetlerine ilişkin tüm değerlendirmelerimiz ahlaki değerlendirmeler değildir. İnsanların güzelliği, sağlığı veya zekâsı hakkında ahlaki olmayan değerlendirici yargılarda bulunuruz. Cinsellik değerlendirmeleri de bu açıdan benzer olabilir.

Dahası, ahlaki meseleler bir yana, sapkınlıklara karşı sapkın olmayan seksin zorunlu olarak *tercih edilmesi* gerektiği açık değildir. Cinsellik belirli sapkınlıklardan daha az zevkli olduğundan mükemmellik için en yüksek notu alan *seks* olabilir; ve eğer zevk çok önemli olarak kabul edilirse, rasyonel tercihi belirlemede cinsel mükemmellik düşüncelerinden ağır basabilir.

Bu, sapkınlık yargılarının değerlendirici içeriğiyle iyi ile kötü seks arasındaki oldukça yaygın *genel* ayrım arasındaki ilişki sorusunu gündeme getirir. İkinci ayrım genellikle cinsel eylemlerle sınırlıdır ve sınırlar dahilinde diğerine üstün gelir gibi görünür: Örneğin, eşcinselliğin bir sapkınlık olduğuna inanan biri bile daha iyi ve daha kötü eşcinsel seks arasındaki bir ayrımı kabul edebilir ve hatta iyi eşcinsel seksin sapkın olmayan seksten daha iyi bir seks olmasını da kabul edebilir. Eğer bu doğruysa, sapkınlık yargılarının herhangi bir şekilde geçerli olması durumunda, bunların olası *seks olarak* değerlendirmesinin yalnızca bir yönünü temsil ettiklerini destekler. Üstelik tek önemli husus da bu değildir: Sapkınlık oluşturmadığı aşikâr olan cinsel eksiklikler büyük endişe konusu olabilir.

Son olarak, sapkın seks o kadar da iyi olmasa bile, kötü seks genellikle hiç olmamasından daha iyidir. Bunda bir tartışma olmamalı: Yemek, müzik, edebiyat ve toplum gibi diğer önemli konular için de geçerli görünüyor. Nihayetinde, mevcut alternatifler arasından, mevcudiyetlerinin çevreye mi yoksa kendi karakterine mi bağlı olduğunu seçmek gerekir. Ve hiçbir şeyi seçmemenin rasyonel hale gelmesinden önce alternatiflerinin oldukça acımasız olması gerekir.

5
Savaş ve Katliam

Amerika Birleşik Devletleri ve müttefikleri tarafından Vietnam'da gerçekleştirilen zulümlere karşı oluşan kayıtsız tepkiden, savaş komutasının yürütülmesindeki ahlaki kısıtlamaların, ABD askerî politikasını oluşturmakla suçlananlar arasında olduğu kadar, halkın genelinde de pek az sempati doğurduğu sonucuna varılabilir.[26] Savaşın yürütülmesi üzerindeki kısıtlamalar savunulsa bile, bu genellikle yalnızca yasal gerekçelere dayanmaktadır: Bunların ahlaki temelleri genellikle yeterince anlaşılmamıştır. Bazı kısıtlamaların ne keyfî ne de yalnızca konvansiyonel olmadığını ve geçerliliğinin de sadece yararlılıklarına bağlı olmadığını öne sürmek istiyorum. Başka bir deyişle, şu anda resmî olarak yürürlükte olan sözleşmeler onu mükemmel bir şekilde ifade etmekten uzak olsa da, savaş kurallarının ahlaki bir temeli vardır.

I

Mylai katliamı gibi durumlarda neyin yanlış olduğunu açıklamak için ayrıntılı bir ahlak teorisi gerekmez, çünkü bu herhangi bir stratejik amaca hizmet etmemiş ve hizmet etmesi amaçlanmamıştı. Dahası, Amerika Birleşik Devletleri'nin

26 Bu makale 1971'de tamamlandı. ABD'nin doğrudan askerî müdahalesiyle Vietnam Savaşı 1961'den 1973'e kadar sürdü. Dolayısıyla şimdiki zamana kadar.

Hindiçin savaşına katılımı baştan tamamen yanlışsa, o zaman bu angajman onu izleyen *herhangi* bir önlem için –sadece her savaşta zulüm olan tedbirler için değil, aynı zamanda amaçları için de– bir gerekçe sunamaz.

Ancak bu savaş, daha önceki savaşların gidişatını da etkileyen daha genel türden tutumları ortaya çıkardı. Savaş sona erdikten sonra, savaşın nasıl yürütüleceği sorunuyla hâlâ karşı karşıya kalacağız ve bu savaşın belirli bir şekilde yürütülmesine neden olan tutumlar da ortadan kalkmayacak. Dahası, çok farklı nedenlerle ve çok farklı rakiplere karşı yapılan savaşlarda veya isyanlarda benzer problemler ortaya çıkabilir. Savaşta neye izin verilmeyeceği fikrini sıkı bir şekilde kavramak kolay değildir, çünkü bazı askerî eylemler bariz zulümler içerse de, diğer durumların değerlendirilmesi daha zordur ve bu kararların altında yatan genel ilkeler belirsizliğini korumaktadır. Böyle bir belirsizlik, gerekçesi daha açık olabilecek ölçütler lehine sağlam sezgilerin terk edilmesine yol açabilir. Böyle bir eğilime direnilecekse, kısıtlamaların şu andakinden daha iyi anlaşılmasını gerektirecektir.

Savaş harekâtından kaynaklanan en genel ahlaki problemi tartışmayı öneriyorum: Araçlar ve amaçlar problemi. Bir görüşe göre, izlemeye değer bir amacın hizmetinde bile –ve hatta sınırlamaya uymanın çok maliyetli olduğu durumlarda bile– yapılabilecekler konusunda sınırlar vardır. Bu tür sınırlamaların gücünü kabul eden bir kişi, kendisini keskin ahlaki ikilemlerde bulabilir. Örneğin, bir kişi bir esire işkence yaparak bir felaketi önlemek için gerekli bilgileri elde edebileceğine veya bir köyü bombalarla yok ederek bir terör eylemini durdurabileceğine inanabilir. Kişi herhangi bir önlemden elde edeceği kazanımların açıkça maliyetinden daha ağır basacağına inanıyorsa, ancak yine de bu önlemi benimsememesi gerektiğini düşünüyorsa, bu durumda iki farklı ahlaki neden kategorisi arasındaki çatışmanın ürettiği bir ikilem içindedir: *Faydacı* ve *mutlakıyetçi* kategoriler.

Faydacılık, ne *olacağı*na dair bir endişeye öncelik verirken, mutlakıyet, kişinin ne *yaptığı*yla ilgili bir endişeye öncelik verir. Aralarındaki çatışma, karşımıza çıkan alternatiflerin nadiren sadece *toplam sonuçlar* arasındaki seçimler olması nedeniyle ortaya çıkar: Bunlar aynı zamanda alternatif yollar veya alınacak önlemler arasındaki seçimlerdir. Seçeneklerden biri başka birine korkunç şeyler yapmak olduğunda, sorun temelden değişir; soru artık sadece hangi sonucun daha kötü olacağı değildir.

Bu tür ahlaki sezgilere karşı pek azımızın tamamen bağışıklığı vardır, ancak bazı insanlarda ya doğal olarak ya da öğretisel nedenlerle bir tür baskın olacak ve diğeri bastırılmış veya zayıf olacaktır. Ancak her iki nedenin de gücünü çok kuvvetli bir şekilde hissetmek tamamen mümkündür; bu durumda, belirli kriz durumlarındaki ahlaki ikilem keskin olacaktır ve her olası eylem ya da eylemsizlik şu ya da bu nedenle kabul edilemez görünebilir.

II

Her ne kadar incelemeyi önerdiğim ikilem bu olsa da, tartışmanın çoğu onun mutlakıyetçi bileşenine ayrılacaktır. Faydacı bileşende mukayesede kolaydır ve etik konusunda tam bir kuşkucu olmayan herkese doğal olarak çekici gelir. Faydacılık, bir kişinin bireysel olarak ya da kurumlar aracılığıyla iyiyi maksimize etmeye ve kötülüğü de en aza indirmeye çalışması gerektiğini (bu kategorilerin tanımının bu görüşün şematik olarak formülleştirmesine girmesi gerekmediğini) ve eğer daha azını yaparak büyük bir kötülüğü önleme olasılığıyla karşı karşıya kalınırsa, daha az kötü olanın seçilmesi gerektiğini söyler. Şüphesiz ki faydacılığın formülleştirilmesiyle ilgili sorunlar vardır ve bu konuda çok şey yazılmıştır, ancak amacı ahlaki olarak açıktır. Bununla birlikte, yapılan katkılara ve düzeltmelere rağmen, etik kurallarının büyük bir kısmını

hesaba katmamaya devam ediyor. Bir tür mutlakıyetçiliğin de hepsini açıklayabileceğini öne sürmüyorum, sadece mutlakıyetçiliğin incelenmesi, ahlaki fikirlerimizin karmaşıklığını ve belki de tutarsızlığını görmemize yol açacaktır.

Faydacılık, savaş harekâtı üzerindeki *kimi* kısıtlamaları kesinlikle haklı çıkarır. Çoğu insan için doğal görünen herhangi bir sınırlamaya bağlı kalmanın –özellikle bu sınırlama zaten geniş çapta kabul edilmişse– güçlü faydacı nedenleri vardır. Belirli bir çatışmadaki sonuçlarıyla haklı görünen istisnai bir önlem, korkunç uzun vadeli etkileri olan bir emsal oluşturabilir.[27] Savaşın, faydacı gerekçelerle bile asla meşrulaştırılamayacak kadar şiddet içerdiği iddia edilebilir –savaşa katılmayı reddetmenin sonuçları, bir vahşet ortaya konulmamış olsa bile asla savaşın kendisi kadar kötü olmayacaktır. Ya da daha sofistike bir şekilde, tutarlı bir biçimde askerî güce asla başvurmama şeklinde tek tip bir politika izlenirse, (bazı durumlarda barışçı politikanın belirli uygulamalarının, belirli bir faydacı karardan daha kötü sonuçları olsa bile) uzun vadede, her vakayı faydacı gerekçelerle karara bağlama politikasından daha az zarar vereceği iddia edilebilir. Ancak bu argümanları dikkate almayacağım, çünkü benim endişem fayda ve menfaat gerekçeleri başarısız olduğunda elde kalabilecek olan farklı türden gerekçelerdir.[28]

Son tahlilde, ikilemin daimi bir çözüme kavuşturulamayacağına inanıyorum. Mutlakıyetçilik ve faydacılık arasındaki

---

27 Ulusal çıkarlara ilişkin açık düşünceler genellikle aynı yöndedir: Nükleer silahların kullanılmasının makul kabul edilmemesi bu şekilde üstbelirlenmiş gibi görünmektedir.

28 Dahası, bu gerekçeler uluslararası meselelerde faydacı düşüncelerin uygunluğunu reddedenler için bile mevcut olmaları bakımından özel bir öneme sahiptir. Ulusunun askerî hedeflerini gerçekleştirmek için diğer ülkelerin askerleri ve sivillerine neler yapılabileceğine dair sınırlamaları kabul ederken, bir ülkenin genel olarak politikalarını belirlerken diğer ülke vatandaşlarının çıkarlarını dikkate alması gerektiğini reddedebilir.

her çatışma çözülmez bir ikilem yaratmasa da ve bana göre, ihlali destekleyen faydacı düşünceler despot bir şekilde ağır ve son derece kesin olmadıkça, mutlakıyetçi kısıtlamalara bağlı kalmak bana kesinlikle doğru görünmektedir –bununla birlikte, bu özel koşul karşılandığında mutlakıyetçi bir konuma bağlı kalmak imkânsız hale gelebilir. Bu nedenle, önereceğim şey bir miktar nitelikli bir mutlakıyetçilik savunmasıdır.Bunun, başka ilkelere indirgenemeyen veya geçersiz kılınamayan geçerli ve temel bir ahlaki yargı türünün altında olduğuna inanıyorum. Ve aynı derecede temel başka ilkeler olabilirken mutlakıyetçi sezgilerimize olan güvenimizi kaybetmemek özellikle önemlidir, çünkü bunlar genellikle büyük ölçekli cinayetler için faydacı savunma uçurumunun önündeki tek engeldir.

III

Yorumlama problemi yaratmayan bir mutlakıyetçi tutum barışseverliktir: Ne bir iyilik elde edilecek ne de bu şekilde bir kötülük önlenecek dahi olsa, bir kimsenin hiçbir koşulda başka bir kişiyi öldüremeyeceği görüşüdür. Tartışacağım mutlakıyetçi tutum türü farklıdır. Barışseverlik, bu çatışmada faydacı düşüncelerle arasına çok keskin bir çizgi çeker. Ancak, şiddetin niteliği ve yönü üzerinde belirli mutlak kısıtlamalara uyulduğu sürece, büyük ölçekte bile, açıkça haklı bir sebeple şiddete başvurulabileceğini öne süren başka görüşler de vardır. Çizgi biraz daha silik olsa da, yine de vardır.

Böyle bir görüşün çağdaş felsefi tartışmasını ilerletmek ve onu Roma Katolik ahlak teolojisindeki kapsamlı incelemesine aşina olmayanlara açıklamak için en çok çabayı gösteren filozof G.E.M. Anscombe'dur. Bayan Anscombe, 1958'de Oxford Üniversitesi'nden Harry Truman'a fahri doktora ödülü verilmesi vesilesiyle *Mr. Truman's Degree*[29] başlıklı bir broşür

29 (Özel basım.) Aynı zamanda bkz. "War and Murder", *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, ed. Walter Stein, The Merlin Press, Londra, 1961. Bu ma-

yayımladı. Broşürde, neden bu unvanla ödüllendirme kararına karşı çıktığını açıkladı, başarısız muhalefetinin hikâyesini anlattı ve Truman'ın Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atma kararının tarihi ve savaşta cinayetle, hoş görülebilir öldürme arasındaki fark üzerine bazı düşünceler sundu. Bir araç veya amaç olarak çok sayıda sivili kasten öldürme politikasının Truman'dan kaynaklanmadığını ve Hiroşima'dan önce bir süre II. Dünya Savaşı sırasında tüm taraflar arasında yaygın bir uygulama olduğunu belirtti. Müttefiklerin Alman şehirlerini konvansiyonel patlayıcılarla bombalamaları arasında atomik saldırılardan daha fazla sivili öldüren baskınlar ve aynısı Japonya'ya yapılan bazı yangın bombası baskınları için de geçerlidir.

Bir düşmanı teslim olmaya ikna etmek veya onun moralini bozmak için sivil halka saldırı politikası, medeni dünyada yaygın olarak kabul edilmiş görünüyor ve en azından riskler yeterince yüksekse, hâlâ da kabul ediliyor gibi görünüyor. Savaşmayanların –kadınlar, çocuklar, yaşlılar– yeterince kazançlı çıkılacaksa kasıtlı olarak öldürülmesine izin verildiğine dair ahlaki bir kanaati kanıtlar. Bu, yeterince değerli bir sonuca ulaştıracaksa herhangi bir yöntemin prensipte haklı çıkarılabileceği şeklindeki daha genel bir görüşten kaynaklanır. Böylesi bir tutum sadece daha gösterişli mevcut silah sistemlerinde değil, aynı zamanda HindiÇin'deki küresel olmayan savaşın günlük gidişatında da aşikârdır: Anti-personel silahlarının, napalmın ve hava bombardımanının gelişigüzel

---

kale bu iki denemeye baştan sona çok şey borçludur. Bunlar ve ilgili konular, *Paul Ramsey in The Just War*, Scribners, New York, 1968 bu eserde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ahlaki problemlerle ilgili son yazılar arasında, Jonathan Bennett, "Whatever the Consequences", *Analysis*, XXVI, Sayı 3, 1966, s. 83-102; Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", *Oxford Review*, V, 1967, s. 5-15 sayılabilir. Bayan Anscombe'un cevapları için bkz. "A Note on Mr. Bennett", *Analysis*, XXVI, Sayı 3, 1966, s. 208 ve "Who is Wronged?", *Oxford Review*, V, 1967, s. 16-7.

yıkımı; mahkûmlara yapılan zulüm; sivillerin kitlesel olarak tehciri; mahsullerin imhası ve benzeri. Mutlakıyetçi bir görüş, sonuçları ne olursa olsun belirli eylemlerin haklı gösterilemeyeceği görüşüne karşı çıkar. Bu eylemler arasında –zararsız olanların kasıtlı olarak öldürülmesi –cinayet vardır: Siviller, savaş esirleri ve sağlık personeli.

Mevcut savaşta bu tür önlemlerin kimi zaman üzücü olduğu söylense de, bunlar genellikle askerî gereklilik ve savaşta başarı veya başarısızlığın uzun vadeli sonuçlarının önemine atıfta bulunularak savunulmaktadır. Bu sonuççu savunmanın yetersizliğini kendi terimleriyle aktaracağım. (Bu, savaşa yönelik baskın ahlaki eleştiri biçimidir, çünkü bu, insanların "Buna değer mi?" diye sorduklarında kastettikleri şeyin bir parçasıdır.) Ben daha çok, bu tür eylemler için bu türden herhangi bir savunma önermenin uygunsuzluğunu hesaba katmakla ilgileniyorum.

Pek çok insan, bu konuda çok fazla şey söyleyemeden, ilk etapta belirli önlemler dikkate alındığında bir şeylerin ciddi şekilde ters gittiğini hissediyor. Temel hata, bazı korkunç önlemlerin genel yararının dezavantajlarından ağır bastığı noktadan ziyade burada yapılır ve benimsenir. Mutlakıyetçilik açıklaması bunu anlamamıza yardımcı olabilir. Silahsız mahkûmların veya sivillerin öldürülmesi gibi belirli şeylerin *yapılması*na izin verilmezse, bu durumda kimse bunları yapmazsa ne olacağına dair hiçbir tartışma, bunları yapmanın doğru olacağını gösteremez.

Mutlakıyet, elbette kişinin eylemlerinin sonuçlarını görmezden gelmesini gerektirmez. Faydacı akıl yürütmenin bir ikamesi olarak değil, üzerinde bir sınırlama işlevi görür. Bir mutlakıyetçiden, cinayete karşı böyle mutlak bir yasağı çiğnemesini gerektirmediği sürece, iyiliği maksimize etmeye ve kötülüğü en aza indirmeye çalışması beklenebilir. Ancak böyle bir çatışma ortaya çıktığında, yasaklama herhangi bir so-

nucun değerlendirilmesinden tamamen önceliklidir. Bu görüşün bazı sonuçları yeterince açıktır. Rehinelerin ve mahkûmların katledilmesi veya açlık, şarbon ve hıyarcıklı veba gibi bulaşıcı salgın hastalıklar veya toplu olarak yakma yoluyla düşman sivil nüfusu azaltmaya yönelik gelişigüzel girişimler gibi potansiyel olarak yararlı olabilecek bazı askerî önlemlerden vazgeçmemizi gerektiriyor. Bu, bu tür önlemlerin daha büyük kötülükleri önleyecekleri gerçeğiyle gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği konusunu tartışamayacağımız anlamına gelir, çünkü kasıtlı önlemler olarak herhangi bir sonuç açısından haklı gösterilemezler.

Bu yüzyılda gerçekleşen olaylara aşina olmayan biri, faydacı argümanların veya ulusal çıkar argümanlarının bu tür önlemlerin caydırıcı olmak bakımından kâfi geleceğini düşünebilir. Ancak, kullanımları ciddi bir ahlaki olasılık olarak görüldüğünde, bu tür düşüncelerin muazzam nüfus önleyici silahların benimsenmesini ve kullanılmasını önlemek için yetersiz olduğu ortaya çıktı. Aynısı, havadan müdahaleyle anti-gerilla savaşında kırsal sivil nüfusun parça parça yok edilmesi için de geçerlidir. Fayda ve ulusal çıkar hesaplamalarına kapı açıldığında, belirli sayıda kömürleşmiş bebeğin sorumlularının vicdanlarını rahatlatmak için özgürlüğün, barışın ve ekonomik refahın geleceği hakkındaki olağan spekülasyonlar gündeme getirilebilir.

Sadece bu nedenle, bu tür tartışmaların başlamasına izin veren zihinsel çerçevede neyin yanlış olduğuna karar vermek önemlidir. Ancak, faydayla gerçekten çatıştığı durumlarda mutlakıyetçiliği anlamak da önemlidir. Çekiciliğine rağmen paradoksal bir konumdur, çünkü kişinin sahip olduğu tek seçenek bu olduğunda, iki kötülükten daha az kötü olanı seçmekten kaçınmasını gerektirebilir. Ve ilaveten paradoksaldır, çünkü barışseverliğin aksine, kişinin bazı durumlarda insanlara korkunç şeyler yapmasına izin verirken başka durumlarda yapmasına izin vermez.

IV

Bu konumun arkasında neyin yattığını söylemeye geçmeden önce, bu noktada en iyi şekilde tartışılan nispeten teknik konular vardır.

Birincisi, mutlakıyetçi yasakların ne türde şeylere uygulanabileceğinin olabildiğince açık bir şekilde belirtilmesi önemlidir. İnsanlara kasten yaptığımız şeylerle ilgili olma koşulunu ciddiye almalıyız. Örneğin, ortada herhangi anlamsız bir durum olmadan masum bir kişinin ölümüne *yol açma*ya karşı mutlak bir yasak olamaz; çünkü bir kişi ne yaparsa yapsın, kendini sonuçta bazı masum insanların öleceği bir durumda bulabilir. Sadece ne yaparsa yapsın birinin öleceği vakaları kastetmiyorum, çünkü o biri şu ya da bu şekilde sonucu etkileyebilecek durumda değildir. Burada umulan çoğu masum insanın ölümüyle olan ilişkisidir. Daha ziyade aklımda, birinin er geç öleceği, ancak bu kişinin kim olduğu ve ne yaptığına bağlı olacağı bir durum var. Belli bir felaket tehdidi altındaki herkesi kurtarmak için çok az kaynağın (ilaç, cankurtaran botu) mevcut olması gibi, bazen bu durumların doğal nedenleri olabilir. Bazen, terörizmle mücadele etmenin tek yolunun, ortaya çıktığı topluma karşı terörist taktikler uygulamak olduğu zamanki gibi insan eliyle ortaya çıkan durumlardır. Bu gibi durumlarda kişi ne yaparsa yapsın, sonuçta bazı masum insanlar ölür. Mutlakıyetçi yasak, masum insanların ölümüyle sonuçlanacak bir şeyi yapmayı yasaklasaydı, bu tür durumlarda kimsenin yapabileceği hiçbir şeyin ahlaki açıdan hoş görülebilir olmaması sonucunu doğururdu.

Bununla birlikte, bu sorundan kaçınılır, çünkü mutlakıyetçiliğin yasakladığı şey, belirli *sonuçlar* elde etmek yerine insanlara belirli şeyler *yapmak*tır. Başkalarının yaptıklarının bir sonucu olarak kişinin başına gelen her şey, onlara yaptığı bir şey değildir. Katolik ahlak teolojisi bu ayrımı masum bir kişinin, kendi başına bir amaç veya bir araç olarak kasten

ölümüne neden olmak veya buna izin vermekle, kasıtlı olarak yaptığı başka bir şeyin yan etkisi olarak bunun gerçekleşmesi veya buna izin vermek arasında ahlaki açıdan bir ayrım olduğunu ileri süren çifte etki yasası olarak bilinen bir öğretide kesinleştirmeye çalışır. İkinci durumda, sonuç öngörülse bile, bu cinayet değildir ve mutlak yasaklama kapsamına girmez, ancak elbette başka nedenlerle (örneğin fayda nedenleri) hâlâ yanlış olabilir. Kısaca, ilke bazen bir kişinin eylemlerinin bir yan etkisi olarak, bir amaç veya araç olarak kasıtlı olarak meydana getirmesi veya buna izin vermesi kesinlikle yasak olan bir şeyi meydana getirmesine veya yan etkisi olarak izin vermesine izin verildiğini belirtir. Çifte etki yasası, savaşa veya devrime uygulandığında, mühimmat fabrikalarını bombalamanın veya düşman askerlere saldırmanın bir yan etkisi olarak belirli bir miktarda sivil katliamına izin verir. Ve buna bile, maliyet yalnızca kişinin hedefleriyle gerekçelendirilemeyecek kadar büyük olmaması durumunda izin verilebilir.

Bununla birlikte, belirli makul ahlaki yargıları açıklamadaki önemi ve kullanışlılığına rağmen, çifte etki yasasının mutlakıyetçi bir konumun sonuçları için genel olarak uygulanabilir bir test olduğuna inanmıyorum. Kendi uygulaması her zaman net olmadığı için, belirsizliğin gerekli olmadığı yerlerde belirsizlik getirir.

Örneğin HindiÇin'de gerillaların saklandığından şüphelenilen veya küçük silahlarla ateş alınan yerler olan kırsal köylere karşı hava bombardımanı, bombalama, napalm atma ve saçma veya iğne-püskürtmeli anti-personel silahlar kullanılıyor. Bu hava saldırılarında ölen ve yaralananların büyük çoğunluğunun, aralarında bazı savaşçılar da yakalansa bile, kadın ve çocuk olduğu rapor ediliyor. Ancak hükümet bu sivil kayıpları, silahlı bir düşmana karşı meşru bir saldırının neden olduğu üzücü bir yan etki olarak görüyor.

Bu bir safsata olarak kolaylıkla göz ardı edilebilir: Yirmi-

sinin gerilla olduğuna inanılan yüz nüfuslu bir köyü bombalayarak, yakarak veya havaya uçurarak, ne kadar çok kişiyi öldürürse istatistiksel olarak da gerillaların çoğunu öldürme ihtimali doğmuş olacak, o zaman yüz kişilik bir gruba saldırmak en basit şekliyle gerillaları yok etmenin bir *yolu* değil midir? Küçük bir köye yapılan hava saldırısında imkânsız olduğu gibi, gerillalar ile sivilleri ayırmaya zahmet etmezse, bu durumda bu gruptaki kişilerin, ki daha seçici yöntemler mevcut olsaydı öldürülmeye de değmeyecek olan ölümleri, yalnızca bir yan etki olarak görülemez.

Zorluk, bu argümanın eylemin belirli bir tanımına bağlı olmasıdır ve cevap, gerillalara karşı kullanılan araçlarla köydeki herkesi öldürmek değil, daha ziyade yirmi gerillanın bulunduğu *bölge*yi yok etmek için bombalamak olabilir. Eğer bölgede siviller de varsa, bu tür bir eylemin yan etkisi olarak öldürülmüş olurlar.[30]

Bunun gibi safsatalı/ahlak kurallarıyla ilgili problemler nedeniyle, bir kişinin insanlara ne yaptığıyla sadece yaptıklarının bir sonucu olarak onlara ne olduğu arasındaki orijinal, analiz edilmemiş ayrıma bağlı kalmayı tercih ederim. Çifte etki yasası birçok durumda bu ayrıma bir yaklaşım sağlar ve belki bundan daha iyi bir noktaya kadar da keskinleştirilebilir. Özellikle de insanlara yaptığımız bazı şeyler, yaptığımız diğer şeylerin bir sonucu olarak onlara olan şeyleri içerdiğinden kesinlikle orijinal ayrımın kendisinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Ancak bu tartışılana benzer bir durumda, köyün bombalanmasıyla köyün içindeki sivillerin katledilip sakat bırakıldığı açıktır. Hâlbuki hastalıktan mustarip iki kişiden birine mevcut tek ilacı vermekle biri diğerini öldürmez veya sonuç olarak ölse bile kasten ölmesine neden olmuş olmaz.

İkinci teknik nokta budur. Mutlakıyetçi sonuçlardan ziya-

30 Bu karşı argüman Rogers Albritton tarafından önerilmiştir.

de eylemlere odaklanmak, kötülükler kataloguna sadece yeni ve olağanüstü bir öğe eklemekle kalmaz. Başka bir deyişle, dünyadaki en kötü şeyin masum birinin kasten öldürülmesi olduğunu söylemez; çünkü böyle olsaydı, bu tür bir cinayeti, diğer cinayetleri engelleyeceği gerekçesiyle veya on bin kişiyi öldürmenin yüz bin kişinin daha ölümünü önleyeceği gerekçesiyle haklı gösterebilirdi. Bu tanıdık bir argümandır. Ancak buna izin verilirse, sonuçta cinayete karşı mutlak bir yasak yok demektir. Mutlakıyet, cinayetten ne pahasına olursa olsun *kaçınma*mızı gerektirir, ne pahasına olursa olsun onu *engelleme*mizi değil.

Faydacılığa girmeden, mutlakıyetçilikten daha az katı bir deontolojik pozisyonu benimsemek de mümkündür. Mutlakıyetçi olmadan kasıtlı ve kasıtsız öldürme arasındaki ayrımın ahlaki açıdan uygunluğunu kabul etmenin iki yolu vardır. İlkin, kötülükler katalogunda cinayeti özellikle kötü bir öğe olarak saymak, kazara ölüm veya kasıtlı olmayan öldürmeden çok daha kötüdür. Ancak diğeri, bir masumu kasten öldürmenin, ki çok büyük bir kötülüğü önlemenin tek yolu olmadığı sürece (diyelim ki elli masum insanın ölümü) kabul edilemez olduğunu söylemek olacaktır. Buna cinayet yasağının geçersiz kaldığı *eşik* diyelim. Açıktır ki, bu duruş mutlakıyetçi değildir, ama aynı zamanda eşiğin dezavantajıyla eşit olan bir cinayete de faydacı bir değer vermemeye de eşdeğer değildir. Bu kolayca görülebilir. Eğer bir cinayet elli kaza sonucu ölümün değersizliğine sahip olsaydı, faydacı gerekçelerle bir başka cinayeti önlemek için bir cinayet işlemeye ve ayrıca kırık bir kol gibi daha küçük bir kötülüğe de izin verilebilirdi. Daha da kötüsü, faydacı gerekçelerle, başka türlü önleyebileceğimiz kırk dokuz kaza sonucu ölüm pahasına bile olsa tek bir cinayeti önlememiz gerekecektir. Bunlar aslında eşikli cinayete karşı deontolojik bir yasağın sonuçları değildir, çünkü belirli bir tür eylemin meydana gelmesinin

kötü bir şey olduğunu ve bu nedenle engellenmesi gerektiğini söylemiyor, aksine herkese, belirli koşullar dışında bu tür eylemlerden *kaçınma*sını söylüyor. Aslında, bir sonuç olarak değerlendirilen bir cinayetin kaza sonucu ölümden daha fazla değersiz *olmadığı*nı kabul etmek, cinayete karşı deontolojik bir yasakla mükemmel bir şekilde uyumludur. Eşiklerin kabulü burada tartışılan çatışmaların şiddetini azaltacak olsa da, bunların ortadan kalkacağını veya temel karakterlerini değiştireceğini düşünmüyorum. Herhangi bir deontolojik gereksinimle eşiğinin biraz altındaki faydacı değerler arasındaki çatışmada ısrar ederler.

Son olarak, bir yanlış anlaşılmaya dayanan mutlakıyetçiliğe sıklıkla getirilen eleştiriye değinmeme izin verin. Bazen bu tür yasakların, dünyanın geri kalanına ne olursa olsun, kişinin kendi ahlaki saflığını korumak, ellerini temiz tutmak için birincil bir yükümlülük olan bir tür ahlaki kişisel çıkarına bağlı olduğu öne sürülür. Konum bu olursa, kişi kendi rahatına düşkünlük suçlamasıyla karşı karşıya kalabilir. Nihayetinde, bir insana ruhunun saflığını veya ellerinin temizliğini çok sayıda başka insanın hayatının veya refahının üzerine koyma hakkını veren nedir? Truman gibi bir kamu görevlisinin bu şekilde kendini ilk sıraya koyma hakkı olmadığı tartışılabilir; bu nedenle, alternatiflerin daha kötü olacağına ikna olursa bombaları atma emrini vermeli ve genel iyilik için başka tatsız şeyler yapması da gerektiğinden, bu ölümlerin yükünü kendi üzerine almalıdır.

Ancak, ahlaki kişisel çıkarların ahlaki mutlakıyetçiliğin temelinde yattığı görüşünün arkasında iki kafa karışıklığı vardır. İlkin, kişinin ahlaki saflığını koruma ihtiyacının bir yükümlülüğün kaynağı olabileceğini ileri sürmek bir kafa karışıklığıdır; çünkü kişi cinayet işleyerek ahlaki saflığını veya dürüstlüğünü feda ederse, bunun nedeni *halihazırda* cinayetin yanlış bir şey olması olabilir. Cinayet işlemeye karşı çıkılma-

sının genel nedeni, nihayetinde sadece birini ahlaksız hale getirmesi olamaz. İkinci olarak, buna yeterince değecek bir amaç uğruna birinin ahlaki dürüstlüğünü haklı olarak feda edebileceği mefhumu tutarsızdır; çünkü eğer kişinin böyle bir fedakârlık yapması haklı gösterilseydi (veya hatta bunu yapması ahlaki olarak gerekli olsaydı), bu süreci benimseyerek ahlaki dürüstlüğünden fedakârlık etmiş olmayacaktı: Onu korumuş olacaktı.

Ahlaki mutlakıyetçilik, her bir kişiden her koşulda kendi ahlaki saflığını koruyacak şeyi yapmasını zorunlu kılan ahlaki teoriler arasında eşsiz değildir. Bu, faydacılık için veya doğruyla yanlışı birbirinden ayıran başka herhangi bir teori için de aynı derecede geçerlidir. Çeşitli koşullarda doğru hareket tarzını tanımlayan ve kişinin bu yolu benimsemesi gerektiğini iddia eden herhangi bir teori, *haddizatında*, kişinin ahlaki saflığını koruyacak olanı yapması gerektiğini ileri sürer, çünkü doğru eylem şekli kişinin bu koşullarda ahlaki saflığını koruyacak olmasıdır. Elbette faydacılık bu yolu benimsemek *gerektiğini* iddia etmez, ancak aynı şeyin mutlakıyetçilik için de geçerli olduğunu gördük.

V

Mutlakıyetçiliğin hatalı açıklamalarından kurtulmak, doğru bir açıklama üretmekten daha kolaydır. Meselenin olumlu bir açıklaması savaş, çatışma ve saldırganlığın insanlar arasındaki ilişkiler olduğu gözlemiyle başlamalıdır. Kişinin eyleminin genelin iyiliği üzerindeki genel etkisini değerlendirmenin yanlış olabileceği görüşü, bu eylemler başkalarıyla ilişkileri içerdiğinde öne çıkar. Bir insanın eylemleri genellikle doğrudan ilgilendiğinden daha fazla insanı etkiler ve bu etkiler doğal olarak onun kararlarında dikkate alınmalıdır. Ancak, insanlara nasıl *davranması* gerektiğini düzenleyen özel ilkeler varsa, bu, sadece toplam etkisinden ziyade, eylemin

yönlendirildiği belirli kişilere özel olarak dikkat gösterilmesini gerektirecektir.

Savaştaki mutlakıyetçi kısıtlamalar iki türde görünmektedir: Saldırganlığın veya şiddetin yöneltilebileceği kişilerin sınıfına ilişkin kısıtlamalar ve hedefin bu sınıfa girmesi durumunda saldırı tarzına getirilen kısıtlamalar. Ancak bunlar, herhangi bir kişiye düşmanca muamelenin, *o kişiyle ilgili* muameleyi uygun kılan bir şey açısından haklı gösterilmesi ilkesi altında birleştirilebilir. Düşmanlık kişisel bir ilişkidir ve hedefine uygun olmalıdır. Bu koşulun bir sonucu, bazı kişilerin savaşta düşmanca muameleye maruz kalmamasıdır, çünkü onlarla ilgili hiçbir şey böyle bir muameleyi haklı çıkarmaz. Diğerleri, yalnızca belirli koşullarda veya belirli arayışlarla meşgul olduklarında uygun düşmanlık hedefleri olacaktır. Ve düşmanca muamelenin uygun tarzı ve kapsamı, bu özel durumun gerekçelendirdiği şeye bağlı olacaktır.

Bu türden tutarlı bir görüş, bir başkasına karşı aşırı derecede düşmanca davranışın, ona bir kişi olarak davranmakla uyumlu olduğunu –hatta belki de kendi içinde bir amaç olduğunu– savunacaktır. Bu, ancak kişi onunla kavga etmeye başlar başlamaz ona bir kişi gibi davranmayı otomatik olarak bırakmazsa mümkündür. Başkalarına düşmanca, saldırgan veya kavgacı muamele, onlara daima insan gibi muamele etme koşulunu ihlal ediyorsa, düşmanca eylemler sınıfı *içinde* bu hesaba dair daha fazla ayrım yapmak zor olacaktır. Uluslararası ilişkiler düzeyinde bu bakış açısı, tam bir pasifizmin kabul edilmemesi halinde hiçbir tahakkümün engellenmesine gerek olmadığı ve eğer uygun görüldüğünde canımızın istediği gibi kıyım ve katliam yapabileceğimiz bir pozisyona yol açar. Böyle bir pozisyon genellikle savaş suçları tartışmalarında ortaya çıkar.

Ancak gerçek şu ki, sıradan insanlar, bireyler arasındaki fiziksel veya başka türlü çatışmalar konusunda buna inanmı-

yorlar ve uluslar arasındaki çatışmalar açısından bunun doğru olması için artık bir neden yoktur. Temiz mücadele ile kirli mücadele arasındaki ayrımın tamamen doğal bir kavrayışı var gibi görünüyor. Kirli bir savaş, kişinin düşmanlığını veya saldırganlığını doğru hedefine değil, daha savunmasız olabilecek ve bu yolla uygun hedefe dolaylı olarak saldırılabilecek çevresel bir hedefe yönlendirmektir. Bu bir yumruklaşma, bir seçim kampanyası, bir düello veya felsefi bir tartışmada da geçerlidir. Bu kavram tüm bu meselelerde uygulanacak kadar genelse, savaşta –hem bireysel olarak askerlerin hareketleri hem de ulusların hareketleri için– geçerli olmalıdır.

Bir kamu görevine aday olduğunuzu, rakibinizin seçilmesinin bir felaket olacağına ikna olduğunuzu, dar bir çıkar çevresine hizmet edecek ve onunla aynı fikirde olmayanların haklarını ciddi şekilde ihlal edecek vicdansız bir demagog olduğuna ve onu geleneksel yollarla yenemeyeceğinize ikna olduğunuzu varsayalım. Şimdi, karşımızda çeşitli alışılmadık şekillerde olasılıkların karşınıza çıktığını hayal edin: Onun cinsel yaşamı hakkında bilgi sahibi olursanız ve bu da kamuoyuna açıklanırsa bir skandal yaratarak seçmenleri kaçırır veya karısının alkolik olduğunu ya da gençliğinde yasaklı bir siyasi partiyle kısa bir süre bağlantılı olduğunu öğrenirseniz ve bu bilgiyi adaylığını geri çekmesi için ona şantaj yapmak için kullanılabileceğine inanıyorsanız veya seçim gününde destekçilerinizden oluşan bir ekibin, onun destekçilerinin önemli bir kısmının lastiklerini delik deşik etmesini sağlayabilirsiniz ya da sahte oylarla sandıkları doldurabilecek bir konumda olabilirsiniz veyahut da daha basit bir şekilde ona suikast düzenleyebilirsiniz. Bu şekilde çok büyük ölçüde arzu edilen sonuca ulaşacağı düşünüldüğünde, bu yöntemlerin nesi yanlış?

Elbette bunlarda yanlış olan birçok şey var: Bazıları yasalara aykırı, bazıları sizin de katılarak bağlı olduğunuz tah-

min edilen bir seçim sürecinin prosedürlerini ihlal ediyor, en önemlisi de bazıları geri tepebilir ve belirli kişisel meselelerin bir kampanyaya zorla dahil edilmesine izin vermemek için konuşulmamış bir anlaşmaya bağlı kalmak tüm siyasi adayların çıkarınadır. Ama hepsi bu kadar da değil. Buna ek olarak, bu önlemlerin, bu saldırı yöntemlerinin sizinle rakibiniz arasındaki meseleyle *alakasız* olduğunu, bunları ele alırken kendinizi, onu muhalefetinizin bir hedefi haline getiren şeye yönlendirmeyeceğinizi düşünüyoruz. Saldırınızı düşmanlığınızın gerçek hedefine değil, savunmasız olan çevresel hedeflere yönlendiriyor olacaksınız.

Aynı şey, herhangi bir düzenleme veya hukuk sisteminin çerçevesi dışındaki bir kavga veya tartışma için de geçerlidir. Fazla ücret istediği için bir taksi şoförüyle tartışırken aksanıyla alay etmek, lastiklerinden birini patlatmak veya ön camına sakız yapıştırmak uygun bir davranış değildir; hatta ırkınıza, siyasi görüşünüze veya dininize küfretse veya valizinizin içindekileri sokağa fırlatsa bile uygunsuz kalır.[31]

Bu tür kısıtlamaların önemi, durumun ciddiyetine göre değişebilir ve bir durumda gereksiz olan, daha aşırı bir durumda haklı gösterilebilir. Ancak hepsi tek bir ilkeden türetilmiştir: Düşmanlık veya saldırganlık gerçek hedefine yönlendirilmelidir. Bu, hem onu kışkırtan kişi veya kişilere yönelik olması gerektiği hem de onlar hakkında kışkırtıcı olanı daha spesifik olarak hedeflemesi gerektiği anlamına gelir. İkinci koşul, düşmanlığın uygun şekilde hangi biçimi alabileceğini belirleyecektir.

---

31 Öte yandan, biri size hakaret ederse ağzının ortasına yumruğu yapıştırmak neden alakasız olmaktan çok uygun görünüyor? Cevap, bizim kültürümüzde birinin ağzına yumruğu yapıştırmak bir hakarettir, sadece bir yaralama değil. Bu arada, bu, mutlakıyetçi bir kısıtlama altına tam olarak neyin düştüğünü ve neyin düşmediğini belirlemede sözleşmenin bir rol oynayabileceği tümüyle reddedilemez bir duyguyu ortaya çıkarır. Bu noktada Robert Fogelin'e teşekkür borçluyum.

Açıktır ki, birinin diğer insanlara nasıl bir ilişki kurması gerektiği bu ilkenin altında yatar, ancak bu fikrin ifade edilmesi zordur. Kabaca şuna inanıyorum: Bir kişinin başka birine kasıtlı olarak yaptığı her şey, onu bir özne olarak kabul etme niyetiyle bir özne olarak ona hedeflenmelidir. Durumdan ziyade *ona* karşı bir tutum almalı ve onu tanıyabilmeli ve kendisini onun hedefi olarak tanımlayabilmelidir. Böyle bir tutumun ortaya çıktığı prosedürlerin doğrudan kişiye hitap etmesi gerekli değildir. Örneğin ameliyat, bir kişisel yüzleşme biçimi değil, bir hastaya yüz yüze sunulabilen ve onun ihtiyaçlarına ve *ona* karşı bir tutumun doğal sonucuna karşılık olarak kabul edilebilen tıbbi tedavinin bir parçasıdır.

Düşmanca muamele, cerrahiden farklı olarak, zaten bir kişiye yöneliktir ve kişilerarası anlamını daha geniş bir bağlamdan almaz. Ancak düşmanca eylemler, saldırıya uğrayan kişiye karşı yalnızca sınırlı bir tutum alanının ifadesi veya uygulanması işlevi görebilir. Bu tutumlar, hedefler olarak, kişinin kendilerini haklı çıkardığı düşünülen belirli gerçek veya varsayılan özelliklerine veya eylemlerine sahiptir. Bu arka plan olmadığında, düşmanca veya saldırgan davranışlar artık mağdurun özne olarak kabul edilmesi amacını taşımaz. Bunun yerine, tamamen bürokratik bir işlem karakterine bürünür. Bu, kişinin düşmanlığının gerçek hedefi olmayan birine saldırması durumunda ortaya çıkar –gerçek hedef, kurban aracılığıyla saldırıya uğrayabilen başka biri olabilir veya kimse kimseye düşmanca bir tavır sergilemeyebilir, sadece istenen bir hedefe ulaşmak için en kolay mevcut yol kullanılıyor olabilir. Kişi kendini kurbanla hiç yüz yüze gelmiş veya ona hitap ederken bulmaz, ancak –cerrahi bir operasyonu çevreleyen daha geniş kişisel etkileşim bağlamı olmadan– onun üzerinde çalışırken bulur.

Mutlakıyet, fayda düşüncelerine göre öncelik iddiasını savunacaksa, ilgilendiği kişilere doğrudan kişilerarası bir kar-

şılığın sürdürülmesinin, hiçbir avantajın bundan vazgeçmeyi haklı çıkaramayacağı bir gereklilik olduğunu kabul etmelidir. Bu gereklilik, ancak ihlalini gerekçelendirecek herhangi bir hesaplamayı geçersiz kılarsa mutlaktır. Mutlakıyetçi bir konumu savunulamaz kılacak kadar aşırı koşullar da olabileceğini daha önce söylemiştim. Böyle bir durumda kişinin korkunç bir şey yapmaktan başka seçeneği olmadığı görülebilir. Bununla birlikte, bu tür durumlarda bile mutlakıyet, ihlal için *gerekçe* öne sürülemeyeceğinden gücünü korur. Diğer bir ifadeyle *düzeltilemez.*

Bunu açıklamak için deneysel bir çaba olarak, mutlakıyetçi sınırlamaları *mağdur*a yapılanları haklı çıkarma olasılığıyla ilişkilendirmeye çalışmama izin verin. Biri bir yangından veya batan bir gemiden birkaç kişiyi kurtarırken bir kişiyi geride bırakırsa, ona "Anlamalısın, diğerlerini kurtarmak için seni bırakmalıyım" *diyebilir*. Benzer şekilde, hiç istekli olmayan bir çocuğu sancılı bir ameliyata maruz bırakırsa, ona "Anlarsan, bunu sana yardım etmek için yaptığımın farkına varacaksın" diyebilir. *Hatta* biri, bir düşman askerini süngülerken, "Ya sen ya ben" diyebilir. Ancak bir tutukluya işkence ederken gerçekten kimse şunu söyleyemez, "Anlamalısın, tırnaklarını çekmek zorundayım; çünkü suç ortaklarının isimlerini bilmemiz kesinlikle çok önemli" veya Hiroşima kurbanlarına da, "Anlamalısınız, Japon hükümetini teslim olmaya yönlendirmek için sizi yakmalıyız" denemez.

Elbette bu bizi çok uzağa götürmez, çünkü bir faydacının yeterli olduğunu düşündüğü durumlarda kurbanlarına ikinci türden gerekçeler sunmaya istekli olması muhtemeldir. Bunlar, kurbanın makul bir insan olarak takdir etmesi beklenen, genel olarak dünya için gerçekten haklı gerekçelerdir. Bununla birlikte, bana göre bu görüşte yanlış bir şey var, çünkü başka birine korkunç bir şekilde davranmanın sizi onunla özel bir ilişkiye sokma olasılığını görmezden gelir ve bu da,

onunla olan ilişkinizin diğer özellikleri açısından savunulması gerekebilecek bir şeydir. Bu önerinin çok daha fazla geliştirilmesi gerekiyor; ancak, onları ihlal etmenin hiçbir gerekçesi olamayacağı için mutlak olan gerekliliklerin nasıl olabileceğini anlamamıza yardımcı olabilir. Bir kişinin bir başkasına yaptıklarının gerekçesinin, yalnızca genel olarak dünyaya değil, özel olarak kendisine sunulabilecek şekilde olması gerekiyorsa, bu önemli bir kısıtlama kaynağı olurdu.

Eğer bu açıklamayı derinleştirirsek, aşağıdaki satırlarda bazı sonuçlar almayı umuyorum. Mutlakıyet, kişinin kendisinin büyük bir dünyada başkalarıyla etkileşime giren küçük bir varlık olarak görülmesiyle ilişkilendirilir. İhtiyaç duyduğu gerekçeler öncelikle kişilerarasıdır. Faydacılık, kişinin kendisini çeşitli ilişkilerinin olduğu ya da hiç olmadığı sayısız başka varlığı kontrol edebileceği gibi, onlara faydaları dağıtan yardımsever bir bürokrat olarak görmesiyle ilişkilidir. İhtiyaç duyduğu gerekçeler öncelikle idari niteliktedir. İki ahlaki tutum arasındaki tartışma, bu iki kavramın göreceli önceliğine bağlı olabilir.[32]

VI

Zaman zaman bağlı kalınan savaş yöntemlerine getirilen kısıtlamalardan bazıları, ilgili tarafların karşılıklı çıkarlarıyla açıklanacaktır: silahlara ilişkin kısıtlamalar, mahkûmlara muamele vb. Ama hepsi bu kadar değil. Çatışma ve saldırganlık ilişkilerine uygulandığını ileri sürdüğüm açıklık ve belirginlik koşulları savaş için de geçerlidir. Savaş harekâtında iki tür mutlakıyetçi kısıtlama olduğunu söylemiştim: Düşmanlığın meşru hedeflerini sınırlayanlar ve hedef kabul edilebilir olsa

32 Son olarak, Robert Nozick'in öne sürdüğü farklı bir olasılıktan söz etmeliyim: Kasıtlı olarak bu veya başka bir nedenle verilmiş olsun ya da olmasın, bir başkasının felaketinden yararlanmaya karşı güçlü bir genel kanı vardır. Bu daha geniş ilke, gücüyle mutlakıyetçi konuma pekâlâ katkıda bulunabilir.

bile bunun karakterini sınırlayanlar. Bunların her biri hakkında bir şeyler söyleyeceğim. Açıkça anlaşılacağı gibi, benim çizdiğim ilke her durumda kesin bir cevap vermiyor.

Önce, nasıl bazı insanlara saldırı yapılmasına izin verildiği, ancak bazılarına da saldırıda bulunulmadığı anlamına geldiğine bakalım. Bulunduğunuz mevziiye el bombası atan birine makineli tüfekle karşılık vermenin ona insan muamelesi yapmak olduğunu iddia etmek paradoksal görünebilir. Yine de onunla olan bu ilişki doğrudan ve anlaşılırdır.[33] Saldırı, savunmasız olduğu ancak bu tehditle hiçbir ilgisi olmayan çevresel bir hedefe değil, özellikle tehlikeli bir düşmanın ortaya koyduğu tehdide yöneliktir. Örneğin, yanında duran eşini ve çocuklarını makineli tüfekle vurarak onu durdurabilir, böylece onun sizi havaya uçurma ve sizi esir alma amacından uzaklaştırabilirsiniz. Ama eşi ve çocukları sizin hayatınızı tehdit etmiyorsa, bu onlara intikam için bir araç muamelesi yapmak olur.

Ancak bu, sadece daha küçük ölçekte bir Hiroşima'dır. Kitle imha silahlarına yapılan itiraz –nükleer, termonükleer, biyolojik veya kimyasal– ayrım gözetmiyor oluşlarının onları düşmanca ilişkileri ifade etmenin doğrudan araçları olarak görerek tamamen yasaklamasıdır. Sivil halka saldırırken, ne askerî düşmana ne de sivillere onlara borçlu olunan asgari saygı gösterilir. Bu, hiç tehdit oluşturmayan insanlara yönelik doğrudan saldırı için açık bir şekilde doğrudur. Ancak size tehdit oluşturanlara, yani hükümete ve düşman askeri güçlerine yapılan saldırının niteliği için de geçerlidir. Saldırganlığınız, karşılaştığınızda haklı gösterebileceğiniz, onlar tarafından sunulan herhangi bir tehditten oldukça farklı bir güvenlik açığı alanına yöneliktir. Askerî kapasitelerini yok etmeyi amaçlamak yerine, dünyevi yaşam ve vatandaşlarının hayatı

33 Marshall Cohen bir keresinde, benim görüşüme göre, birine ateş etmenin ben-sen ilişkisi kurduğunu söylemişti.

yoluyla onlara nişan alıyorsunuz. Ve elbette bu tür suçları işlemek için hidrojen bombası gerekmez.

Meseleye bu şekilde bakmak, aynı zamanda, savaşanlarla savaşmayanlar arasındaki ayrımın önemini ve anlaşılırlığını ve ahlaki önemi karşısında sunulan eleştirilerin çoğunun ne kadar ilgisiz olduğunu anlamamıza da yardımcı olur. Mutlakıyetçi görüşe göre, masumun kasıtlı olarak öldürülmesi cinayettir ve savaşta masumun rolünü savaşmayanlar üstlenir. Bunun iki tür sorunu ortaya çıkardığı düşünülmüştür: Birincisi, modern savaşta, savaşanlar ve savaşmayanlar arasında bir ayrım yapmanın yaygın olarak tahayyül edilen zorluğu, ikincisiyse "masumiyet" kelimesinin çağrışımından kaynaklanan sorunlardır.

Önce ikinci soruyu ele alayım.[34] Mutlakıyetçi konumda, işletilen bu masumiyet kavramı ahlaki bir masumiyet değildir ve ahlaki suçluluğa da karşı değildir. Öyle olsaydı, düşman bir şehirde, hükümetinin kötü politikalarını destekleyen kötü ama savaşmayan bir kuaförü öldürmekte haklı ve derin bir pişmanlıkla ve kalbindeki sevgiden başka bir şey olmadan bize doğru bir tank süren ahlaki açıdan saf bir askerin öldürülmesinde de haksız olurduk. Ancak ahlaki masumiyetin bununla çok az ilgisi vardır, çünkü cinayetin tanımında "masum", "şu anda zararsız" anlamına gelir ve "suçlu"ya değil "zarar verme"ye karşıdır. Böyle bir analizin, savaşta çoğu zaman ölmeyi hak etmeyen insanları öldürmeyi meşru ve eğer varsa ölmeyi hak eden insanları öldürmeyi de gayrimeşru görmemizin bir sonucu olduğu unutulmamalıdır.

Bu yüzden savaşçıları, doğrudan tehdit veya zarar oluşturmaları temelinde savaşmayanlardan ayırmalıyız. Çizginin keskin olduğunu iddia etmiyorum, ancak bireyleri çizginin bir tarafına veya diğer tarafına yerleştirmek çoğu zaman bek-

34 Bu konuda söylediklerimi Anscombe'dan alıntıladım.

lendiği kadar zor değildir. Çocuklar, büyümelerine izin verildiğinde silahlı kuvvetlere katılabilecek olsalar bile savaşçı değildirler. Kadınlar, sırf çocuk doğurdukları veya askerlere yardım ettikleri için savaşçı değillerdir. Mühimmat kamyonlarının şoförlerinden ordu aşçılarına, sivil mühimmat işçilerinden çiftçilere kadar üniformalı veya üniformasız destek personeli daha sorunsaldır. Çatışmanın kovuşturulmasının, kendisini çevresel olana değil, tehlike nedenine yönlendirmesi koşulunu uygulayarak makul bir şekilde sınıflandırılabileceklerine inanıyorum. Bir ordunun ve mensuplarının sunduğu tehdit, yalnızca erkek olmalarından değil, silahlı olmalarından ve silahlarını belirli amaçlara ulaşmak için kullanmalarından ibarettir. Bu askerlerin silahlarına ve lojistiğine yapılan katkılar bu tehdide yapılan katkılardır; erkek olarak onların salt varoluşlarına katkılar değildir. Bu nedenle, bir insan olarak hayatta kalabilmek, bir asker olarak verimli çalışmanın gerekli bir koşulu olmasına rağmen, çiftçiler ve gıda tedarikçileri gibi, yalnızca insan oldukları için savaşçıların ihtiyaçlarına hizmet edenlere karşı bir saldırı düzenlemek yanlıştır.

Bu bizi ikinci kısıtlama grubuna getiriyor: Savaşçılara bile yapılabileceklerin sınırları. Bu sınırların net bir şekilde açıklanması daha zordur. Bazıları keyfî veya geleneksel olabilir ve bazılarının başka kaynaklardan türetilmesi gerekebilir; ama düşmanca ilişkilerde açıklık ve uygunluk koşulunun bunları önemli ölçüde açıkladığına inanıyorum.

Öncelikle, hem korunan savaşçı olmayanlar sınıfına hem de savaşçılara karşı kullanılabilecek önlemlerin kısıtlanmasını içeren bir durumu ele alalım. Her ne kadar Vietnam'da hükmü kalmamış bir kanuna dönüşmüş gibi görünse de, evrensel olarak tanınan savaş kurallarının bir hükmü de tıbbi personelin ve savaşta yaralananların özel statüsüdür. Sağlık görevlilerini görüldüğü yerde vurmak ve yaralı düşman askerinin ölmesine

izin vermek, başka bir gün savaşması için onu iyileştirmekten daha verimli olabilir. Ancak tıbbi yardım görevlisi olduğunu gösteren işareti olan birinin rahat bırakılması ve yaralılara bakmasına ve yaralıyı almasına izin verilmesi gerekiyor. Bunun, tıbbi müdahalenin özellikle bir savaş askerinin ihtiyaçlarına değil, tamamen genel insani ihtiyaçlara yönelik bir özen türü olduğuna inanıyorum, nihayetinde bizim askerle olan çatışmamız onun bir insan olarak varlığıyla çatışmak değildir.

Bu fikrin uygulanışını genişleterek, bazı özellikle zalim silahlara karşı yasaklar da haklı çıkarılabilir: Aç bırakma, zehirleme, bulaşıcı hastalıklar (yalnızca savaşçılara bulaştırılacaklarını varsayarak), rakibi sadece durdurmaktan ziyade sakatlamak, vücut bütünlüğünü bozmak veya işkence uygulamak için tasarlanmış silahlara karşı. Sanırım, bu tür silahların askere değil insana yönelik olduğunu iddia etmek safsata olmaz. Dumdum kurşunu etkisi. Örneğin, kullanıldıkları muharebe durumuyla başa çıkmak için gerekenden çok daha geniş bir alana yayılır. Savaşçıyla sivil insan arasındaki etkilerinde her türlü ayrı tutma girişimini saf dışı bırakır. Bu nedenle alev silahları ve napalm kullanımı da, hedef kim olursa olsun hayal edebileceğim her koşulda bir zulümdür. Yanıklar –diğer herhangi bir yara kategorisinden çok daha fazla bir şekilde– hem son derece ağrılı hem de son derece biçim bozucudur. Bu iyi bilinen gerçeğin, ABD silah politikasının belirlenmesinde (engelleyici) hiçbir rol oynamaması, kamu görevlileri arasında ahlaki duyarlılığın İspanyol Engizisyonu'ndan bu yana belirgin bir şekilde artmadığını göstermektedir.[35]

35 Bunun ötesinde kendimi kararsız hissediyorum. Ne de olsa sıradan mermiler de ölüme neden olabilir ve hiçbir şey bundan daha kalıcı değildir. Bizi öldürmeye çalışan kişileri öldürmeye çalışırken (sadece onları zorla durdurmaya çalışırken onların ölümlerine neden olmak dışında) neden haklı olduğumuzdan da hiç emin değilim. Kişiyi güçsüz bırakan gazların nispeten insancıl bir silah olduğu sıklıkla tartışılır (Vietnam'da olduğu gibi, yalnızca insanları vurmayı kolaylaştırmak için kullanılmadığında). Belki de bunlara yönelik kı-

Son olarak, düşmanlığın hakiki hedefine aynı uygunluk koşulu, bir düşman ülkeye yapılan saldırıların kapsamını sınırlamalıdır: Ekonomisi, tarımı, ulaşım sistemi vb. Askerî bir çatışmanın tarafları ordular veya hükümetler değil, bütünüyle uluslar olarak kabul edilse bile (bu genellikle büyük bir hatadır), bu, bir ulusun başka bir ulusun her yönüne veya unsuruna karşı savaşmasını haklı çıkarmaz. Bu, bireyler arasındaki bir çatışmada da doğru değildir ve uluslar bireylerden daha karmaşıktır, dolayısıyla aynı nedenler geçerlidir. Bir millet, tıpkı bir insan gibi, savaş sürerken sayısız başka arayışa girer ve bu açılardan ona düşman değildir.

Tartışmanın yükü, cinayetle ilgili mutlakıyetçiliğin, diğer kişilerle tüm ilişkileri yöneten ilkelerde, ister saldırganca ister cana yakın bir şekilde olsun bir temele sahip olmasıdır ve bu ilkelerin ve mutlakıyetçiliğin savaş hali için de geçerli olması, bunun sonucunda sonuçları ne olursa olsun kabul edilemez belirli önlemlerin alınmasıdır.[36] Savaşı romantikleştirmek istemiyorum. Ulusların çatıştıklarında, büyük cephaneliklerle çevrili, yerleşik gibi göründükleri ahlaki çukurda yuvarlanmak yerine, tipik olarak bireyler arasındaki şiddetli çatışmayı karakterize eden sınırlı barbarlık düzeyine yükselebileceklerini ileri sürmek yeterince ütopiktir.

---

sıtlamaların meşruiyeti, askerî gerginliğin artmasının tehlikelerine ve uluslar buna uymaya istekli olduğu sürece *herhangi bir* geleneksel kısıtlama kategorisini sürdürmenin büyük faydasına bağlı olmalıdır.

Argümanımı Lahey ve Cenevre Sözleşmeleri'nin ahlaki değişmezliğinin bir savunması olarak görmediğimi açıkça belirtmeme izin verin. Daha ziyade, kısmen ahlaki bir temele dayandıklarına ve değişikliklerin de ahlaki temelde değerlendirilmesi gerektiğine inanıyorum.

36 Burada izini sürmeyeceğim daha radikal bir sonuca varmak mümkündür. Belki de modern savaşın teknolojisi ve organizasyonu, kabul edilebilir bir kişiler arası ve hatta uluslararası düşmanlık biçimi olarak sürdürülmeyi imkânsız kılacak şekildedir. Belki de bunun için fazlasıyla kişiliksiz ve büyük ölçeklidir. Eğer öyleyse, mutlakıyetçilik, mevcut durum göz önüne alındığında, pratikte pasifizmi ima eder. Öte yandan, bir teknolojinin kendi kullanımını belirlediği şeklindeki zımni varsayım konusunda kuşkucuyum.

VII

Mutlakıyetçi konumun unsurlarını tanımladıktan sonra, şimdi onunla faydacılık arasındaki çatışmaya geri dönmeliyiz. Belli türden kirli taktikler, getireceği çıkarlar yeterince yüksek olduğunda kabul edilebilir hale gelse bile, cinayet ve işkence gibi yasaklanmış eylemlerin en ciddileri aşırı derecede güçlü bir gerekçelendirme gerektirmemelidir. Bu eylemlerin *hiçbir zaman* yapılmaması gerekir, çünkü sonuçta elde edilecek hiçbir menfaat, bir kişiye bu tür muameleyi *haklı gösteremez.*

Gerçek şu ki, bir mutlakıyetçi yasaklanmış bir yolu benimsemeyi reddetmenin faydacı maliyetinin çok yüksek olacağını bildiğinde veya buna inandığında, onu benimsemeyi reddetmeye devam edebilir, ancak ahlaki bir ikilemin tatmin edici bir şekilde çözüldüğünü hissetmekte zorlanacaktır. Aynı şey, mutlakıyetçiliğin gereklerini reddeden ve bunun yerine en kabul edilebilir sonuçları veren yolu benimseyen biri için de geçerli olabilir. Her iki durumda da, karşıt ilkenin ihlalini gerekçelendirmek için yetersiz nedenlerle hareket edildiğini hissetmek mümkündür. Ölümcül çatışma durumlarında, özellikle zayıf tarafın daha güçlü taraf tarafından imha edilme veya köleleştirme tehdidi altında olduğu durumlarda, vahşete başvurma argümanı güçlü ve ikilem de şiddetli olabilir.

Bu tür ikilemleri çözmemizi sağlayacak henüz kodlanmamış ilkeler olabilir. Ama olmayabilir de. Ahlaki sezginin bu iki biçiminin tek ve tutarlı bir ahlaki sistemde bir araya getirilemeyeceği ve dünyanın bize bir insanın alabileceği onurlu veya ahlaki bir yolun olmadığı durumlar sunabileceği şeklindeki kötümser seçenekle yüzleşmeliyiz, hiçbir yol yoktur ki suçluluktan ve kötülüğün sorumluluğundan muaf olsun.[37]

---

37 RM Hare, bu makaleye ("Rules of War and Moral Reasoning", *Philosophy & Public Affairs*, I, Sayı 2, Kış 1972, s. 167) cevabında, daha önce IV. Bölümdeki

Ahlaki çıkmaz sokak fikri tamamen anlaşılabilir bir fikirdir. Böyle bir duruma kişinin kendi hatası sonucu girmesi mümkündür ve insanlar bunu her zaman yapar. Örneğin, biri iki birbiriyle bağdaşmayan vaatte veya taahhütte bulunursa –örneğin iki kişiye birden bağlıysa– bu durumda seçebileceği doğru bir yol kalmaz, çünkü birine verdiği sözü en azından diğeri için bozması gerekir. Her şeyi tümüyle itiraf etmek de o kişinin kınanmasını engellemek için yeterli olmayacaktır. Ancak bu tür vakaların varlığı ahlaki açıdan rahatsız edici değildir, çünkü durumun kaçınılmaz olmadığını düşünüyoruz: Bu duruma düşmek için ilk etapta yanlış bir şey yapmak gerekir. Peki ya dünyada başına gelenler ya da bir başkasının eylemleri, masum bir insanla ahlaki açıdan tiksindirici eylemler arasında bir seçim yapıp onurunu koruyarak kaçması için hiçbir yol bırakmazsa? Sezgilerimiz bu fikre başkaldırıyor, çünkü böyle bir durumun oluşabilirliğinin ahlaki görüşlerimizde bir çelişki sergilemesi gerektiğini düşünüyoruz. Ancak birinin X eylemini yapabileceğini veya yapamayacağını söylemek kendi başına bir çelişki değildir ve her iki yolu da seçmesi yanlış olur. Bu sadece –böyle bir durumda yanlış olandan kaçınılması gerektiği ve böyle bir durumda da bunu yapmak imkânsız olduğu için, *yapabileceğimizi* kasteden varsayımla çelişir.[38] İnsan eyleminin sınırları göz önüne alındığında, dünyada karşı

---

iddiam olan mutlakıyetçiliğin belirli durumlarda yapılabilecek hiçbir şeyin ahlaki olarak kabul edilebilir olamayacağı sonucundan kaçınmak için formüle edilmesi gerektiğiyle, burada böyle bir olasılığı kabul etmem arasındaki bariz tutarsızlığa dikkat çekti. Aradaki fark, bu durumlardaki ahlaki tutarsızlık tek bir ilkenin uygulanmasından kaynaklanmaktadır, oysa burada açıklanan ikilemler temelde farklı iki ilke türü arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır.

38 Bu bana ilk olarak Christopher Boorse tarafından belirtildi. Bu noktaya ayrıca E.J. Lemmon'ın "Moral Dilemmas", *Philosophical Review*, LXXI, Nisan 1962, s. 150 adlı makalesinde de değinilmektedir.

karşıya gelinebilecek her ahlaki sorunun bir çözümü olduğunu varsaymak saflıktır. Dünyanın kötü bir yer olduğunu her zaman biliyorduk. Görünüşe göre şeytani bir yer de olabilir.

6
Kamusal Yaşamda Zalimlik

I

En büyük modern suçlar kamusal suçlardır. Geçmiş için de bir dereceye kadar aynı şey söylenebilir, ancak siyasi gücün büyümesi, özel suçluların, korsanların ve haydutların çabalarını gerçekten mütevazı gösteren bir katliam ve yağmalama ölçeğini ortaya çıkardı.

Kamu suçları, siyasi, askerî ve ekonomik kurumlarda yer alan kişiler tarafından işlenir. (Dinler siyasi olarak zayıf olduğu için, onlar adına işlenen suçlar artık nadirdir.) Yine de, suçlunun özgünlüğü Hitler, Mussolini veya Amin olmadığı sürece, suçlar tamamen kişinin kendisine atfedilebilir görünmüyor. Ünlü politik canavarlar, kamusal rollerinin sınırlarını aşacak kadar büyük ahlaki kişiliklere sahiptir; kişisel ahlaki nitelik olarak yaptıklarının tüm ağırlığını üstlenirler. Ama bunlar yine de istisnaidir. Sıradan askerler, cellatlar, gizli polisler ve bombardıman görevlileri her ne kadar rollerini ahlaki olarak içerseler de, çoğu savunma veya devlet bakanı ve hatta birçok başkan ve başbakan da öyledir. Bunlar görevliler veya memurlar olarak hareket ederler ve böylelikle bu bireyler yaptıklarından şaşırtıcı bir şekilde yalıtılmışlardır: Hem kendi görüşlerinde hem de çoğu gözlemcinin görüşüne göre yalıtılmışlardır. Söz konusu eylemlerin değeri hakkında şüphe duymasalar bile, bu faillerin rolleri veya makamları

tarafından üretilen kaygan bir ahlaki yüzeye sahip oldukları görülmektedir.

Bu, Vietnam Savaşı sırasında uygulanan politikanın daha ölümcül yönlerinden sorumlu olan birkaç Amerikan devlet adamı için kesinlikle doğrudur. Robert McNamara, Dünya Bankası'nın başkanıdır. McGeorge Bundy, Ford Vakfı'nın başkanıdır. Elliot Richardson, Vietnam barış anlaşmalarının imzalanmasından *sonra* devam eden, Kamboçya'nın tamamen yasadışı olarak bombalanması sırasında Nixon yönetiminde savunma bakanıydı. Daha sonra başsavcı oldu ve Nixon'ın, Beyaz Saray kayıtlarını talep ettiği için Archibald Cox'u kovma talebine uymak yerine bu görevden istifa ettiği için büyük beğeni topladı. Son derece ayırıcı olan onur duygusu ona çok iyi hizmet etti: O zamandan beri İngiltere büyükelçisi, ticaret bakanı ve genel olarak büyükelçi olarak hizmet etti ve onu görmeye devam edeceğiz. Kissinger, 1972'deki Noel bombalamasına ve ondan önceki her şeye rağmen, elbette çok saygın bir figürdür.

Önceden varsaydığım yargılar tartışmalıdır: Vietnam Savaşı sırasında yürütülen Amerikan politikasının suç olduğu konusunda herkes hemfikir değil. Ancak böyle düşünenler bile, bu suçlar işlendiklerindeki resmî rolleri nedeniyle suçları suçlulara bağlamakta zorlanabilir. Dünya Bankası başkanı kadar güçlü herhangi biriyle kişisel mukaveleye alışkın olmadığımız için, çok az sayıda eski savaş karşıtı gösterici bu seçkin figürlerden biriyle tanışmaktan biraz daha fazla rahatsızlık duyacaktır.

Bence sorun, kamusal rollerin ve görevlerin ahlaki etkileriyle ilgilidir. Kesinlikle, bu görevlerde bulunan bireylerin davranışları üzerinde derin bir etkiye sahiptirler, kısmen kısıtlayıcı ama önemli ölçüde özgürleştirici bir etki bu. Bazen büyük bir güç verirler, ancak bir piyade ya da polis sorgucusu durumunda olduğu gibi, bu gücü vermedikleri yerlerde bile,

güçlü bir çekiciliği olan ahlaki yalıtılmışlık hissi üretebilirler. Özel gereksinimlerden ve kimi olağan kısıtlamalardan kurtulma, kişinin yalnızca emirlere uyduğunu veya işini yaptığını veya sorumluluklarını yerine getirdiğini söyleyebilme imkânı, kişinin büyük kişisel olmayan güçlerin temsilcisi veya daha büyük kurumların hizmetkârı olduğu duygusu, onun için herhangi bir kişiden daha fazla baş döndürücü ve bazen de yozlaştırıcı bir karışım oluşturur.

Ancak, bir roldeki özel eylem statüsüne ilişkin bir şey olmadıkça bu böyle olmazdı. Roller, ahlaki kısıtlamalardan gayri meşru bir şekilde muaf olmayı teşvik ediyorsa, bunun nedeni onların ahlaki etkilerinin çarpıtılmış olmasıdır. Kamusal yaşamla ilgili mevcut ahlaki söylemin başka bir tuhaflığını ele alırsak çarpıklığı anlamaya yardımcı olacaktır: Resmî kısıtlama eksikliğini tamamlayan kişisel kısıtlamalara yapılan vurgu –kamusal sorumluluk ve sorumsuzluk olarak madalyonunun iki yüzüdür. Halka mal olmuş kişilerin güçlerini, kendilerini ve ailelerini zenginleştirmek veya cinsel iltimaslar elde etmek için açıkça kullanmamaları gerekiyor. Bu tür ilkel zevkler genellikle gizlenir veya reddedilir ve kamuya mal olmuş figürlerin kişisel doğruluğuna ve tarafsızlığına vurgu yapılır. Resmî görevlerin yerine getirilmesinde bu tür bir kişisel tarafsızlık, onların iyi ahlaki duruşlarını garanti altına alır ve onları kamusal alanda dikkate değer ölçüde özgür bırakır. Şüphesiz özel suçlar yaygındır, ancak kaçınılmaz olarak açığa çıktıklarında ceza ağır olabilir, çünkü büyük kamu gücü ve özgürlüğünü açığa çıkaran hassas bir ahlaki kısıtlama sınırı ihlal edilmiştir. Örneğin Spiro Agnew asla Ford Vakfı'nın başkanı olamayacak.

Değişim oldukça basit görünüyor. Kamusal gücün kullanılması, başkalarının uygulamalarıyla belirli kısıtlamalardan kurtarılmalıdır, ki bunlar öncelikle kişiseldir. Makam, ona sahip olan kişinin kişisel çıkarlarından korunduğu için,

o makamda resmî sıfatla yaptıkları da kişileştirilmemiş gibi görünüyor. Bu, kişisel ahlakın kendisine herhangi bir güçte uygulanmadığı ve kesinlikle onun ahlaki hesabına sayılamayacağı yanılsamasını besler. İşgal ettiği makam, kendisinin ve kişisel olmayan davranışlarının arasına girer.

Diğer şeylerin yanı sıra, böyle bir görüntü, hangi rolde olursa olsun iktidarın uygulanmasının, bireysel olarak kendini ifade etmenin en kişisel biçimlerinden biri ve tamamen kişisel haz için zengin bir kaynak olduğu gerçeğini gizler. İktidarın verdiği haz kolayca kabul edilemez, ancak en ilkel insani duygulardan –muhtemelen çocuksu köklere sahip olan– biridir. Buna yıllardır sahip olanlar bazen bunun önemini ancak emekli olmaları gerektiğinde anlarlar. Ciddi tavırlarına, kişisel olmayan konuşma şekillerine ve sınırlı fiziksel ifadelerine rağmen, kamusal gücün sahipleri bu güçle kişisel olarak yoğun bir şekilde ilgileniyorlar ve muhtemelen bundan çok keyif alıyorlar. Ancak bilinçli olarak kullanılıp kullanılmadığına bakılmaksızın, iktidarın uygulanması azaltılmış değil bağlı olduğu kurumlar ve makamlar tarafından geliştirilmiş birincil bir bireysel ifade biçimidir.

Bu nedenle, kamusal roller ve kamusal eylem hakkında ahlaki açıdan özel olanı söylemeye çalıştığımızda, bireylerin taleplerini nasıl değiştirdiklerine odaklanmalıyız. Eylemler, bir şehri yok etmeyi planlamaktan veya sadece bir emri uygulamak için ateş açmaktan ibaret olsun. Öyleyse, ahlaki durum, resmî bir yetkisi olmadan hareket ettiği durumdan farklıysa, bunun nedeni şartların farklı olması olabilir.

II

Roller ve makamlar çok büyük farklılıklar gösterdiğinden, bu konuyu genel hatlarıyla tartışmak zordur. Bununla birlikte, bireysel ahlak ve genel ahlak arasındaki kesikliğin doğası sorunu kısmen genel bir sorundur, çünkü cevap iki biçimden

biri olmalıdır. Ya genel ahlak bireysel ahlaktan türetilecek ya da türetilmeyecektir. Cevap durumdan duruma büyük ölçüde farklılık gösterecektir, ancak kamu ahlakının önemli bir unsuru özel bireyler için geçerli olan ahlaki gerekliliklerden türetilemiyorsa, muhtemelen birçok farklı örneğin ortak bir özelliğidir.

Sorunun içeriğini vermek için türetilebilirlik hakkında daha çok şey söylemek gerekir. İlginç olan soru, kamu ahlakının kendine has özelliklerinin, kamusal yaşamın özel koşullarına uygulandığında bariz ahlaki kesiklikler ortaya çıkaran, bireysel düzeyde halihazırda mevcut olan ilkelerle açıklanıp açıklanamayacağıdır. Öyleyse, o zaman kamu ahlakı aslidir ve özel ahlaktan türetilebilen önemsiz bir anlam taşımaz.[39] Bireyin kamusal rolünü tanımlayan koşullar altında bireysel ahlaktan doğal olarak ortaya çıkar.

Bu yine de iki şekilde farklı ahlaki gereklilikler doğurabilir. Ya genel ilkeler, kamusal eylem üzerinde ek kısıtlamalar getirebilir veya ilkeler, bir kamusal rol üstlenildiğinde belirli şartların uygulanmasına son verecek şekilde olabilir, çünkü bunların uygulanması için koşullar ortadan kalkmış olabilir. Veya değişiklik, ikisinin bir bileşimini içerebilir. İkinci tür değişim göz önüne alındığında, kamusal ahlak özelden türetilse bile, kamusal eylem üzerindeki ahlaki kısıtlamaların bireysel eylemdekinden daha zayıf olması mümkündür.

Türetilebilirliğin alternatifi, kamusal ahlakın bireysel ahlak üzerinde temellenmemesi ve bu nedenle belirli resmî rollerde veya görevlerde bulunan kişilerin bu temelde açıklanamayan şeyleri yapmalarının gerekli olması veya buna izin verilmesidir. Bu aynı zamanda iki şekilde de olabilir. Bireysel

39 Kamusal ahlak, bireysel ahlak biçiminin tüm gerçek önermelerini kapsayacak şekilde genişletilirse, "eğer birey X kamusal rolde hareket ediyorsa, Y yapabilir (veya yapmalı)" vb. Ancak bu, kamusal ve özel gereksinimlerin gerekçeleri arasında hiçbir bağlantı olmamasıyla uyumludur.

ahlakın serbest bıraktığı alanlarda kısıtlamalara maruz kalabilirler: Kamu görevlileri genel refah için, örneğin sıradan insanlardan daha yüksek endişe standartlarına tâbi olabilir. Ya da resmî rollerde bulunanların, bireysel ahlaki bakış açısından bakıldığında kabul edilemez olan şeyleri yapmalarına izin verilebilir veya hatta yapmaları istenebilir.

Hem türetilebilirlik hem de türetilemezlik, genel ahlaktaki kısıtlamaların eklenmesini veya kaldırılmasını açıklamak için resmî olarak uygundur; bu nedenle her ikisi de bu kesiklik görünümünü açıklayabilir. Aralarında karar vermenin tek yolu, hangi açıklama biçiminin altının daha makul bir şekilde doldurulabileceğini görmektir. Türetilebilirlik hipotezinin aşina olduğumuz bireysel ahlak kavramlarına dayanan bir versiyonuyla başlayacağım. Ancak bu açıklama her ne kadar iyi olsa da aynı zamanda bazı şeyleri de dışarıda bırakır. Bu nedenle, geri çevrilemezlik hipotezinde bana doğru görünen şeyi söylemeye devam edeceğim ve bu, kamu ahlakının özel koşullarının dayandığı alternatif temeli açıklamayı içerecektir.

Kamusal ahlak özelden türetilemese bile, bu onların birbirinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Her ikisi de, özel ve kamusal yaşamın büyük ölçüde farklılaşan koşullarında eylem için ilkelerin oluşturulmasına uygulandığında farklı sonuçlar veren ortak bir kaynaktan türetilebilir. Ne özel ahlak ne de genel ahlak nihaidir. Her ikisi de, genel ahlaki kısıtlamalar belirli eylem türlerine uygulandığında ortaya çıkar. Kamu ahlakı, ancak bu kısıtlamaların öncelikle bireysel olarak hareket eden kişilerin davranışlarını yöneten ilkelerin geliştirilmesi için uygulanması gerekirse ve doğrudan kamusal hayata uygulanamazsa, özelden türetilebilirdi. Bu durumda, özel ilkelere genel ahlak sınırlamalarından ve kamusal ilkelere de kamusal koşullara uygulandığı haliyle, yalnızca özel olanlardan ulaşılması gerekecektir. Ancak etiğin böyle bir yapıya sahip olduğunu düşünmek için *a priori* bir neden yoktur.

Aksi takdirde, kamusal ve özel ahlak, biri diğerinden türetilmeden ortak bir temeli paylaşabilir. Bunun hakkında ileride daha fazla şey söyleyeceğim. Öncelikle aralarındaki daha doğrudan bağlantıları araştırmak istiyorum.

Amacımın bir kısmı, siyasi, diplomatik veya askerî yetki savunucuları, yani görevin sorumlulukları içinde kendilerini gizleyen kişiler tarafından kolayca çarpıtılabilen olguların doğru bir açıklamasını vermektir. Ahlaki sınırlamaların belirli kamu kararlarına uygulanmasını reddeden bir kişi, çok güçlü bir ahlaki iddiada bulunuyordur. Ancak özel ve kamusal arasında ahlaki bir kesiklik fikrinde bir şeyler var ve çarpıtmaları anlamak için bunun ne olduğunu bilmemiz gerekiyor.

III

Resmî rollerin bazı ahlaki özellikleri, yükümlülük teorisiyle açıklanabilir. Kamusal veya resmî bir rol üstlenen kişi, özel bir işleve ve genellikle özel bir grubun çıkarlarına hizmet etme yükümlülüğünü üstlenir. Daha kişisel yükümlülükler gibi, bu da başka nedenlerin ona yöneltilebileceği iddiasını sınırlar. E.M. Forster'ın şu sözünü hatırlayalım: "Neden olma (yol açma) fikrinden nefret ediyorum ve eğer ülkeme ihanet etmekle dostuma ihanet etmek arasında bir seçim yapmak zorunda kalırsam, umarım ülkeme ihanet etme cesaretine sahip olurum."[40] Bahsettiği devlet dairesi değil, ancak orada da benzer sorunlar ortaya çıkabilir. Bir asker, yargıç veya gardiyan rolü gibi katı bir şekilde tanımlanmış bir rolde, bu kişinin yalnızca çok kısıtlı bir dizi değerlendirmeyle ne yapmaya karar vereceği varsayılır ve neredeyse tüm genel değerlendirmeler hariç tutulur. Daha açık bir şekilde, diğer kamu kurumları, buralardaki makamların işgalcilerini belirli hususlarda sınırlar ve onları insanlığın iyiliği gibi diğer hususlardan aza-

40 "What I Believe", *Two Cheers for Democracy*, Edward Arnold, Londra, 1939.

de kılar. Hatta bazen bu halk figürleri, sanki başka herhangi bir şeyi düşünmeleri bir sorumluluk ihlali olacakmış gibi, kararlarına ulaşmada yalnızca ulusal veya devletin çıkarını dikkate almak zorunda olduklarını söyler ve buna inanırlar.

Seçim üzerindeki bu bariz kısıtlamanın kısmen kabul edilmesi kolaydır, çünkü diğer yönden bakıldığında, tersi durumda külfetli olabilecek kısıtlamaları kaldırır. Ancak bu kadar mutlak olan herhangi bir görüş hatalıdır: Bağlı oldukları böylesi aşırı yükümlülükler veya görevler yoktur. Orduya katılmakla komutan tarafından verilecek herhangi bir emre itaat etme yükümlülüğü üstlenilemez. Mafya tetikçisi olarak sözleşme imzalayıp, borçlu kumarbazları öldürme yükümlülüğünün altına girilmesi mümkün değildir. Başkalarının çıkarlarını tamamen hiçe sayarak, kendi çocuklarının çıkarlarına hizmet etme taahhüdünde bulunmak bile mümkün değildir. Devlete olan yükümlülüklerin de ahlaki bağlamlarından kaynaklanan sınırları vardır.

Her bir yükümlülük veya taahhüt, özel bir amaca yönelik olarak güdülenmiş genel eylem fonunun bir kısmını kendine ayırır. Hayat böyledir, her insanın zamanı, gücü ve enerjisi sınırlıdır. Bir kişinin üstlenebileceği yükümlülük türleri ve bunların sınırları, bu fonu tahsis etmenin ne kadar makul olduğuna ve bireylere bunu esasen dengesiz yollarla tahsis etmek için ne kadar özgürlük gerektiğine bağlıdır. Bu kişisel yükümlülükler için geçerli olduğu gibi, kamusal olanlar için de geçerlidir.

Özel hayatta, insanların özel ilişkiler ve bağlılıklar kurmalarına ve güvenebilecekleriyle özel düzenlemeler yapmalarına izin vereceksek, bir miktar münhasırlık gereklidir. Benzer nedenlerle, daha büyük gruplar karşılıklı yarar için işbirliği yapabilmeli veya coğrafi bir tanımı olabilecek toplumsal birimler oluşturabilmelidir. Ve bu tür kooperatif birimlerinin örgütlenmesinde kurumları, rolleri ve makamları içermesi ve

buralardaki bireylerin –refahı arttırarak, düşmanlara karşı savunarak vb– özel şekillerde grubun çıkarlarına hizmet etme yükümlülüklerini üstlenmeleri doğaldır. Büyük ölçekli toplumsal düzenlemeler, bir dereceye kadar, daha bireysel yükümlülüklerin ve taahhütlerin uzantıları olarak görülebilir.

Kurumsal bir rolün verdiği ilave yetkinin, öncelikle o kurum ve o kurumun bileşenlerinin yararına kullanılması gerekebilir. Genel olarak insanlığın çıkarları üzerinde daha az hak iddiasına sahiptir. Ancak bu, doğrudan veya dolaylı olarak başkalarına zarar verme yasağının buna uygun olarak gevşetildiği anlamına gelmez. Sırf binlerce insanı öldürme gücüne sahipsiniz diye ve sadece belli bir ülkenin savunma bakanı olduğunuz için, özel olarak o ülkeye hizmet etme yükümlülüklerinizden kaynaklanmayan, söz konusu gücün kullanımına ilişkin hiçbir kısıtlama altında olmamanız gerektiği anlamına gelmez. Özel yükümlülükleri yerine getirirken fazlaca serbestlik sağlanmasını gerektiren aynı akıl yürütme, daha büyük güçleri üzerindeki yetersiz kısıtlamalara sahip kamu taahhütlerine de izin vermeyecektir. Kamusal yükümlülükler de özel yükümlülükler gibi işlediğine göre, kamusal rollerdeki bireylerin başkalarına muamelede geleneksel ahlaki gerekliliklerden kurtulduklarını veya kamusal hayatta amacın araçları haklı çıkardığını düşünmek için hiçbir neden yoktur.

IV

Şimdi böyle bir açıklamanın neyi atladığını söyleyeyim. Kamusal eylemin ahlaki olarak kişisel olmaması abartılabilir ve suiistimal edilebilir, ancak bunda genel bir yükümlülük teorisinin açıklayamayacağı bir şey vardır. Böyle bir teori, kamusal yükümlülüklerin *içeriğ*inin özel yükümlülüklerden neden sistematik olarak farklı olduğunu açıklamada başarısız olur. Kamusal eylem için uygun kişisel olmama halinin iki yönü vardır: Hem sonuçlara yönelik endişenin artması

hem de daha katı bir tarafsızlık gerekliliği anlamına gelir. Genellikle özel şahıslar için hariç tutulan yöntemleri garanti eder ve bazen acımasızlığa izin verir. Bu, ancak ahlaki teorinin, kamusal yükümlülüklerin bağlı olduğu rolleri yaratan kamu kurumlarına doğrudan uygulanmasıyla açıklanabilir.[41] Kamusal ve özel hayat arasındaki farkı hesaba katmak için daha önce bahsedilen bir noktaya geri dönmeliyiz: Kamusal ahlak, farklı kaynaklardan geldikleri için değil, her biri ortak bir kaynaktan bağımsız olarak türetilmiş unsurlar içerdiği için özelden türetilemez olabilir.[42]

Ahlak her düzeyde karmaşıktır. Temel iddiam, kişisel olmayan yönlerin, kurumların değerlendirilmesinde bireysel eylemlerin değerlendirilmesinden daha belirgin olduğudur ve sonuç olarak, kurumların tasarımı, orada makam sahibi olanların ne yapacaklarını özel bireylerinkinden farklı ilkelerle belirlemesi gereken rolleri içerebilir. Bununla birlikte, bu, bireysel ahlakın da altında yatan nihai değerlendirmelerle ahlaki olarak haklı çıkarılacaktır. Bu görüşü yalnızca ana hatlarıyla ve çoğunlukla ifade ettiği ahlaki görüşleri savunmadan sunacağım. Benim temel iddiam, kamusal yaşamda kabul edilebilir acımasızlık derecesinin –kamusal aktörlerin ellerini kirletme biçimlerinin– kamusal eylemin gerçekleştirildiği kurumların ahlaki özelliklerine bağlı olduğudur.

Ahlakın içeriği iki şeyle alakalıdır: Ne olacağıyla ve kişinin ne yaptığıyla.[43] Eylemin ilkeleri ilki tarafından belirlendiği sürece, sonuç odaklı veya sonuççu olacak ve olabilecek

41 Söylediklerim, en büyük ve en güçlü kurumlar, devlet ve onun failleri açısından ifade edilecek. Ancak üniversiteler, siyasi partiler, hayır kurumları ve devrimci hareketler dahil çok çeşitli kamu kurumları vardır. Ulus-devletler hakkında söyleyeceklerimin çoğu, bir dereceye kadar bu durumlar için de geçerlidir. Onlar da bir tür genel ahlak kapsamına giriyorlar.

42 "Libertarianism without Foundations", *Yale Law Journal*, LXXXV, 1975, s. 139-40. Bu burada söylediğim şeyi geri alıyor.

43 Bu ayrımı 5. Bölümde ele aldım.

en iyi genel sonuçları desteklememizi gerektirecektir. İkincisi tarafından belirlendikleri ölçüde de, sonuçların etkisi, kullanılacak araçlar üzerindeki belirli kısıtlamalarla ve ayrıca kişinin her zaman en iyi sonuçların peşine düşmesi gerekliliğinin gevşetilmesiyle sınırlanacaktır. Ahlakın eylem merkezli yönleri, başkalarına karşı yaptığı her şeyde sürekli olarak genel iyiliğe katkıda bulunma ihtiyacı duymaksızın, kendi yaşamları için herkese ayrılan alanın yanı sıra, haklarını ihlal eden belirli şekillerde muameleye karşı engelleri içerir. Bu tür hükümler eylem merkezli olarak tanımlanır, çünkü herkes için geçerli olmakla birlikte her bir kişiden talep ettikleri şey, en iyi genel durumu inceleyen ve her bir kişiye ona katkıda bulunmak için yapabileceği her şeyi emreden kişisel olmayan sonuççu bakış açısına değil, kendi bakış açısına bağlıdır.

Ahlakın bu iki yönü arasındaki etkileşim ve çatışma özel hayatta aşina olunan bir durumdur. Ciddi sıkıntılı durumlar dışında, onlara fayda sağlamak için gerekliliklerden ziyade, başkalarına zarar vermeye veya müdahale etmeye karşı kısıtlamaları vurgulayan belirli bir dengeyle sonuçlanırlar. Çoğunlukla, başkalarına zarar vermediğimiz sürece, yaşamlarımızı sürdürme ve bazı insanlarla belirli bağlar kurma konusunda bizi özgür bırakır.

Aynı ikili anlayışı kamu kurum ve faaliyetlerine uyguladığımızda sonuçlar farklıdır. Bunun birkaç nedeni var. Kurumlar kişi değildir ve özel hayatları yoktur ve kurumsal roller genellikle makamları işgal edenlerin hayatlarını tamamen özümser. Kamu kurumları, belirli bireylerin veya ailelerin amaçlarından daha büyük amaçlara hizmet etmek üzere tasarlanmıştır. Kitlelerin çıkarlarını gözetme eğilimindedirler (sınırlayıcı bir durum bir dünya hükümetininki olabilir, ancak çoğu gerçek kurum, evrensel seçmenlerden daha azına sahiptir). Ayrıca, kamu eylemleri birçok aktöre ve alt kuruma yayılmıştır; hem icrada hem de kararda bir iş bölümü vardır.

Bütün bunlar, sonuçların ahlakı ile eylemlerin ahlakı arasında farklı bir dengeyle sonuçlanır. Bu iki tür ahlaki kısıtlama, kamusal yaşamda farklı şekilde ifade edilir ve her ikisi de daha kişisel olmayan biçimler alır.

Araçlar üzerindeki aynı fail-merkezli kısıtlamalardan bazıları, özel eylemler için olduğu gibi kamu eylemleri için de geçerli olacaktır. Ancak bazıları daha zayıf olacaktır ve bireyler için izin verilmeyen zorlayıcı, manipülatif veya engelleyici yöntemlerin kamu tarafından kullanılmasına izin verecektir. Bireyin, genel olarak en iyi sonuçları elde etmeye yönelik daimi talepten bağımsız olarak kendi hayatını sürdürme hakkına ilişkin bazı kamusal benzerlikler vardır, ancak bu, devletlerin kendi vatandaşlarıyla olan ilişkilerinden ziyade birbirleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkar: Devletler –dünyanın geri kalanı için ne pahasına olursa olsun– dış anlaşmazlıklarda tarafsız kalabilir ve meşru olarak kendi halklarını kayırabilirler.

Kamu görevlilerinin veya kurumlarının, muhatap oldukları bireylere karşı kıyaslanabilir bir rahatına düşkünlük veya iltimas hakkı yoktur. Kamu ahlakının belki de en önemli eylem-merkezli özelliği, nüfusu oluşturan insanlara eşit davranmanın özel bir gereklilik olmasıdır. Kamu politikaları ve eylemleri özel politikalardan çok daha tarafsız olmak zorundadır, çünkü bunlar genellikle belirli türden güçlerin tekelini kullanırlar ve onların durumunda, bireysel yaşamları şekillendiren kişisel bağlılık ve eğilimlere yer bırakmak için hiçbir neden yoktur.[44]

Sonuçlarla ilgili olarak, genel ahlak, bunlara göre daha ağır bir şekilde özelden farklı olacaktır. Bu, aksi takdirde kısıtlayı-

44 Muazzam güce sahip bir dev, hayatlarını etkileyebileceği milyonlarca sıradan insan arasında benzersiz olsaydı, öncelikle kişisel olmayan gerekçelerle hareket etmek zorunda kalır mıydı? Şüpheliyim. Muhtemelen ona yönelik bazı taleplerin olduğu bir özel hayatı da olacaktı. Devlet, böyle bir deve bildiğimiz en yakın şeydir ve benzer şekilde engellenmiş de değildir.

cı etkileri olacak olan, önceden açıklanan belirli eylem-merkezli kısıtlamaların ve izinlerin zayıflamasının bir sonucudur. Araçlarla ilgili daha fazla serbestlik, amacı büyük ölçekte arzu edilen belirli sonuçları üretmek olan kurumları tasarlamayı ve sorumluluğu esas olarak bu sonuçları ilerletmek olan kurumlardaki rolleri tanımlamayı meşru kılar. Uygun sınırlar içinde, kamu kararları haklı olarak özel kararlardan daha sonuççu olacaktır. Ayrıca dikkate alınması gereken daha büyük sonuçları da olacaktır.

Sonuççu nedenlerin öne çıkacağını söylemek, ne tür sonuçların önemli olduğunu söylemek değildir. Bu üzerinde iyi çalışılmış bir alandır ve eşitlik, özgürlük, özerklik ve bireysel hakların yanı sıra genel mutluluk düzeyini iyiye ilişkin sonuççu bir bakış açısıyla tartışmaktan kaçınacağım. Hatırlanması gereken nokta, sonuççu değerlerin faydacı olması gerekmediğidir; sosyal kurumların sonuççu bir değerlendirmesi, kendi içlerinde refah, özgürlük ve bireyselliğe değer vermenin yanı sıra son derece eşitlikçi olabilir. Ayrıca, bir toplumun üyelerine, sonuççu taleplerden bağımsız olarak kendi hayatlarını sürdürme fırsatı vermek, sonuççu bir toplumsal hesaplaşmada sayılması gereken faydalardan biridir. Ancak burada eksiksiz bir kamusal değerler sistemi sunmaya çalışmayacağım, çünkü sonuççu değerlendirmelerin, tarafsızlıkla birlikte, kamu kurumlarının ahlaki değerlendirilmesinde ve meşrulaştırılmasında özel bir rol oynadığına dair daha soyut iddiayla ilgileniyorum.

Kamusal ahlaktan bu iki sapmanın kamusal eylemin değerlendirilmesi üzerindeki etkisi karmaşık olacaktır. Bunun nedeni, kamu ahlakının kısıtlamalarının bir bütün olarak tüm kamu eylemlerine veya tüm kamu görevlerine aynı şekilde uygulanmamasıdır. Kamu kurumunun kendisi karmaşık ve bölünmüş olduğu için, buna karşılık gelen bir etik iş bölümü veya etik uzmanlaşma vardır. Kamu ahlakının farklı yönleri

farklı makam sahiplerinin elindedir. Bu, genel koşullar yanlış bir şekilde belirli bir rolün sınırlarıyla tanımlanabileceğinden, kamu ahlakının olduğundan daha sonuççu veya daha az kısıtlayıcı olduğu yanılsamasını yaratabilir. Ama aslında bu sınırlar genellikle, onsuz gayri meşru olacak daha büyük bir kurumsal yapıyı varsayar. (En bariz örnek, mahkemeler tarafından uygulanan anayasal korunmanın sınırlandırılmasının yasama kararlarına sağladığı meşruiyettir.)

Bu oldukça karmaşık güzergâh, sonuç-odaklı ve eylem-odaklı ahlak dengesi, makam sahipleri özel hayatta uygun olmayan şeyleri yapabilen kamu kurumlarının tasarımını haklı çıkaracaktır. Bazı sapmalar bariz bir şekilde sonuççu olacaktır: Diğerleri, kamu ahlakının gayri şahsiliğini başka şekillerde ifade edecektir. Eylem-merkezli kısıtlamalar yok olmayacak: Araçlar üzerinde hâlâ kısıtlamalar olacak. Ancak bu kısıtlamalar, sonuçlara göre bireyler için olduğundan daha zayıf olabilir.

Rawls'ın "Two Concepts of Rules"ta[45] belirttiği bir noktayı basitçe uyarladım. Faydacılığın, bazı durumlarda faydacı akıl yürütmeyi dışlayan uygulamaları haklı çıkarabileceğini savunmuştu. Faydacılıktan daha karmaşık bir ahlakın, bunun değerlendirmesine doğrudan uygulandığında ve eylemin gerçekleştiği kurumların değerlendirmesi yoluyla dolaylı olarak uygulandığında, insan davranışı üzerinde farklı etkileri olacağını savunuyorum. Bu ahlakın ayrıntıları burada açıklanamaz, ancak özelliklerinin çoğu, faydacılığın altında yatandan farklı bir ahlaki evrensellik fikrine bağlıdır. Faydacı değerlendirme, temel olarak, *tüm* bireylerin görüşlerini birleştiren genel bir bakış açısından bir şeyin kabul edilebilir olup olmadığına karar verir. Kombinasyon yöntemi temelde çoğunlukçudur. Alternatifi, her bireyin bakış açısını özünde

45 *Philosophical Review*, LXIV, 1955, s. 3-32.

temsil eden şematik bir bakış açısından bir şeyin kabul edilebilir olup olmadığını sormaktır. Buradaki kombinasyon yöntemi, bir oybirliği biçimidir, çünkü şematik açıdan kabul edilebilirlik, her bir kişi için kabul edilebilirliği temsil eder. Bu ahlaki kavramların her ikisi de herkesi eşit saydığını iddia edebilir, ancak bunlar çok farklıdır. Benim kendi görüşüm, ahlakın herkes tarafından kabul edilebilirliğe değil, herkesin kabul edilebilirliğine dayanması gerektiğidir. Sorun, bu karşıt ahlaki anlayışları ifade eden iki bakış açısını tanımlamaktır.[46]

Bu temel kısıtlamaların sosyal kurumlara ve bireysel davranışlara ayrı ayrı uygulanmasının, birey ve toplum arasında, içinde bireysel ve toplumsal ideallerin ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğu ahlaki bir işbölümü sağladığı da söylenebilir. Kamu ahlakının kişisel olmayan hayırseverliği, özel ahlakta bireyciliğin kabul edilebilir olduğu bir arka plan sağlamayı amaçlamaktadır. Özel bireycilik ve kamusal hayırseverliğin toplumsal olarak uyumlu olup olmadığı veya aralarındaki gerilimin bunu istikrarsız bir ahlaki anlayış ve istikrarsız bir toplumsal ideal haline getirip getirmediği baskılayıcı ve zor bir sorudur.

V

Alanlarında uzmanlaştıkları için, tüm kamu kurumları genel sonuçlara eşit derecede duyarlı değildir. Önemli bir istisna, en azından mahkemelerin bireysel hakları hem kamusal hem de özel tecavüzlere karşı korumak üzere tasarlandığı bir toplumda, yargıdır. Ne kurumun kendisi ne de tanımladığı roller –yargıç, jüri üyesi, savcı– genel sonuçlarla ilgili bir kaygının egemenliğinde değildir. Daha dar gerekçelerle hareket ederler. Bir dereceye kadar, bu temel daralmanın ken-

46 Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; ayrıca bkz. aşağıda 8. Bölüm [*Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yay., 2018. (çev.)].

disi, böyle bir kurumun genel etkileri hakkında sonuççu akıl yürütme tarafından haklı çıkarılır. Ancak mahkemeler aynı zamanda devletin –kişisel olmayan ama sonuççu da olmayan– eylem-merkezli ahlaki kısıtlamalarını da somutlaştırır. Daha da önemlisi, bireysel olarak yurttaşlarla ciddi ilişkilerde tarafsızlığı sağlamaları gerekiyor. Ve diğer kamu kurumları tarafından kullanılabilecek araçlara sınırlar koyarak, bu kurumlara, bu sınırlar içinde sonuçlara ulaşmaya daha fazla yoğunlaşma özgürlüğü verirler.

Bu sınırların özel hayatta uygulananlardan farklı olduğu yönündeki müspet iddiayı örneklendirmek için, bilinen iki kamu eylemi örneğini ele almama izin verin: Vergilendirme ve zorunlu askerlik. Her ikisi de toplumumuzda yasama organı tarafından dayatılır ve bu nedenle nüfus tarafından dolaylı olarak rıza gösterildiği düşünülebilir. Askere alınan veya gelir vergisi ödeyen herkesin, oy verdiği veya belirli kamu hizmetlerini kabul ettiği gerekçesiyle buna rıza gösterdiğini öne sürmenin umutsuz bir tedbir olduğuna inanıyorum. Bu tür bir yasama eylemini haklı çıkarmak için rızaya gerek yoktur, çünkü yasama organı, sonuççu gerekçelerle bu tür kararları verme yetkisi ahlaki olarak başka şekillerde de haklı olan bir kurumdur. Seçmenlere karşı periyodik olarak hesap verebilirliği, kurumun meşruiyetine katkıda bulunan bir özelliğidir (bir diğeri hakların anayasal olarak korunmasıdır), ancak her vatandaşın eylemlerine rıza gösterdiğini ima ederek değil.[47] Özellikle bu eylemler zorlayıcı olduğunda, rıza savunması inandırıcı değildir.

Bazıları vergilendirmeyi bir hırsızlık biçimi, zorunlu askerliğiyse bir kölelik biçimi olarak tanımlar –aslında bazıları vergilendirmeyi de kölelik ya da en azından zorla çalıştırma

47 Bu meşruiyet kavramı için bkz. Thomas M. Scanlon, "Nozick on Rights, Liberty, and Property", *Philosophy & Public Affairs*, VI, Sayı 1, 1976, s. 17-20.

olarak tanımlamayı tercih eder.[48] Bu tanımlara karşı çok şey söylenebilir, ancak bu konumuzun dışında. Uygun sınırlar içinde, bu tür uygulamalar hükümetler tarafından yapıldığında adı ne olursa olsun kabul edilebilir. Yılda 2000 dolar geliri olan biri, yılda 100.000 dolar geliri olan birine silah çekip cüzdanını gasp ediyorsa bu hırsızlıktır. Eğer federal hükümet ikinci kişinin maaşının bir kısmını keserse (vergi kaçakçılığına karşı yasaları silah gücüyle hapis tehdidiyle uygular) ve bir kısmını birinci kişiye refah ödemeleri, gıda yardımları veya ücretsiz sağlık hizmeti şeklinde verirse, işte bu vergilendirmedir. İlk durum, (benim görüşüme göre) zahmete değecek bir sonuca ulaşmak için zorlayıcı araçların izin verilmeyen bir kullanımıdır. İkinci durumda araçlar meşrudur, çünkü belirli sonuçları teşvik etmek için tasarlanmış bir kurum tarafından kişisel olmayan bir şekilde dayatılırlar. Bu tür genel dağıtım yöntemleri, bir özel girişim biçimi olarak hırsızlığa ve ayrıca bireysel hayır işlerine tercih edilir. Bu, yalnızca adil ve verimli olması nedeniyle değil, aynı zamanda hem hırsızlığın hem de hayırseverliğin, bireyler arasındaki ilişkilerde (veya bunların eksikliğinde) rahatsızlıklar doğurması –ve otomatik, resmi olarak dayatılan bir vergilendirme sisteminin yapmayacağı şekilde kişilerin bireysel iradelerini de içermesi– nedeniyle de doğrudur. Eşitlikçi bir refah devletinde vergilendirmeyle elde edilen sonuçlar, ne bireysel kamulaştırma hakkı ne de bir hayır işiyle üretilemez. Dolayısıyla vergilendirme, kamu ahlakının özel ahlaktan değil, doğrudan kamu kurumlarına ve ikincil olarak bu kurumlar içindeki eylemlere uygulanan kişisel olmayan sonuççu değerlendirmelerden türetildiği bir durum sağlar. Her biri özel ahlakın gereklerini karşılayan çok sayıda bireysel eylemin toplamına dayalı bir yeniden dağıtım

48 Örn. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, s. 169-74 [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015. (çev.)].

şeklindeki vergilendirme sistemini analiz etmenin bir yolu yoktur.

Zorunlu askerlik durumunda, zorlama aşırıdır ve kişinin yapmaya zorlandığı şey de öyledir. Sizi öldürmeye çalışan insanları öldürmeye çalışmanız söylenir ve bunun alternatifi de hapis cezasıdır. Savaşmaktan tamamen ayrı olarak, askerlik hizmeti olağandışı özgürlük kısıtlamaları içerir. Zorunlu askerliğin ne zaman kabul edilebilir olduğu ve hangi muafiyetlere izin verilmesi gerektiği konusunda anlaşmaya varılsa bile, bu, özel olarak dayatılması düşünülemeyecek bir tür zorlamadır. A, eğer B onlara parasını vermeyi tercih ederse, her ikisini de soyan bir serseri çetesiyle savaşmasına yardım etmesi için B'yi zorlayamaz. Yine, kamu ahlakının daha kişisel olmayan bakış açısı farklı bir sonuç verir.

Ancak her şeye izin verilmez. Bireylere yönelik muameleye ilişkin kısıtlamalar, kamusal bir bakış açısıyla işlemeye devam etmektedir ve tamamen mahkemeler tarafından uygulanamazlar. Kamu politikasında çizilmesi en zor çizgilerden biri, amacın araçları haklı çıkarmak için nerede durduğunu tanımlayan çizgidir. Sonuçlar kamu ahlakının tek temeli olsaydı, yeterince büyük çıkarların hizmetinde işkence ve katliam da dahil olmak üzere her şeyi haklı çıkarmak mümkün olurdu. Sınırlar belirli anayasal korumalar dahilinde çizilsin veya çizilmesin, bireysel ahlakın en güçlü kısıtlamaları, son derece güçlü sonuççu nedenlerle bile alenen meşrulaştırılabilecek şeyleri sınırlamaya devam edecektir.

VI

Bu, kamusal ve özel ahlak arasındaki süreklilikler ve süreksizlikler hakkındaki tartışmamı tamamlıyor. Kamu ahlakının bazı özel özelliklerinin, bireylerin belirli seçimler yaparken esas aldıkları gerekçeleri sınırlandırmak için atabilecekleri adımları da açıklayan bir yükümlülük teorisiyle

açıklanabileceğini savundum. Kamu görevlileri, makamlarının geliştirmek için planlanmış çıkarlara hizmet etmek ve onlara az ya da çok, iyi tanımlanmış şekillerde hizmet etmek için özel yükümlülükleri kabul ederler. Bunu yaparken, hem kişisel çıkarları hem de kurumla veya kurumdaki rolleriyle ilgili olmayan daha genel olan diğer etkenleri göz önünde bulundurma haklarını göreceli olarak azaltırlar.

Bununla birlikte, kamusal yükümlülüklerin özel karakterinin –hem sonuçlara hem de tarafsızlığa verdikleri önemin– kamusal eylemin göreli gayrişahsîliğini yansıttığını da ileri sürdüm: Ölçeği, bireysellikten yoksunluğu, kurumsal yapısı. Yükümlülük teorisi, bir birey kamusal bir rol üstlendiğinde meydana gelen değişimin yalnızca bir kısmını açıklar. Ne sonuççuluğun önemini ne de eylem-merkezli nedenlerin gücündeki ve karakterindeki değişimi açıklamaz. Bu farklılıkları, temel ahlaki kısıtlamaların kamu kurumlarına ve dolayısıyla bireylerin üstlenebilecekleri kamu işlevlerine doğrudan uygulanmasının bir sonucu olarak açıklamaya çalıştım.

Kamu ahlakının bu kaynaklarının her ikisi de, kurumsal çıkarlara hizmet ediyor olsa bile, bir kamu görevlisinin görevini yerine getirirken yapabileceklerine sınırlar getirir. Üç nedenden dolayı bu sınırları unutmak kolaydır. İlk olarak, kamu gücünün özel kazanç için kullanılmasına yönelik kısıtlamalar, resmi olarak yapılan her şeyi ahlaki kınamadan izole eden ahlaki bir tampon gibi görünebilir. İkinci olarak, bir kamu görevi sahibinin belirli bir gruba karşı bir yükümlülük üstlenmesi, o grubun çıkarları dışında hiçbir şeyi dikkate almamak zorunda olduğu fikrini besleyebilir. Üçüncüsü, kamu kurumlarının kişisel olmayan ahlakı ve kamusal eylemlerin karmaşıklığı göz önüne alındığında kaçınılmaz olarak ortaya çıkan ahlaki uzmanlaşma, doğal olarak, görev tanımları öncelikle sonuççu olan birçok rolün kurulmasına yol açar. Bu rolleri meşru kılmak için gerekli olan bağlama dikkat edilmeme-

si, her zamankinden daha büyük amaçlarla meşrulaştırıldığı düşünülen araçlar üzerindeki tüm sınırların reddedilmesine yol açabilir. Bunların hepsinin yanlış olduğunu savundum. Bunların *ahlaki* görüşler olduğunu hatırlamak önemlidir: Belirli koşullarda belirli bir davranış tipine izin verilebilir olduğu görüşü, ahlaki argümanla eleştirilmeli ve savunulmalıdır.

Son olarak, kamusal roller üstlenen bireylere dönelim. Kamu ahlakı, esasen özelden türetilebilir olmasa bile, bireyler için geçerlidir. İçlerinden biri kamusal bir rol üstlenirse, yapabilecekleri konusunda belirli yükümlülükleri, belirli kısıtlamaları ve belirli sınırlamaları kabul eder. Herhangi bir yükümlülükte olduğu gibi, bu adım da kabul ettiği diğer yükümlülükler veya ilkelerle bağdaşmayan şekillerde hareket etmesinin talep edilmesi riskini içerir. Yine de bazen harekete geçmek zorunda kalacaktır. Ama bazen, eğer hatırlayabilirse, genel ahlakın kendisinin koyduğu sınırların aşıldığını ve kendisinden bir cinayet işlemesinin veya haksız bir savaşa girmesinin istendiğini görecektir. Bu noktada reddetmenin ve mümkünse direnişin yerini hiçbir şey tutamaz. Kamu ahlakının kişisel olmayan karakterine ve sorumluluğun bölündüğü kurumlara karmaşık olarak uygulanmasına rağmen, bize sadece bu kurumların nasıl tasarlanacağını değil, aynı zamanda bu kurumların içindeki insanların nasıl hareket etmesi gerektiğini de söyler. Görevini yerine getirirken kamuya karşı yanlışlar yapan biri, bireysel bir suç işlemiş biri kadar suçlu olabilir. Bazen sorumluluğu, hizmet ettiği kurumun ahlaki kusurları tarafından kısmen absorbe edilmiş olabilir; ama bu bahanenin inandırıcılığı, oyuncunun gücü ve bağımsızlığıyla ters orantılıdır. Ne yazık ki bu, genellikle rüşvet almaktan çok daha kötüsünü yapan eski kamu görevlilerine yaptığımız muameleye yansımamaktadır.

7
Tercih Politikası

Şu anda, belirli işleri bulmanın veya belirli eğitim kurumlarına kabul edilmenin bir siyah veya bir kadın için beyaz bir erkeğe göre daha kolay olduğu veya yaygın olarak daha kolay olduğu düşünülüyor. Bu doğru olsun ya da olmasın, birçok kişi bunun doğru olması gerektiğini düşünüyor ve birçok kişi de olmaması gerektiğini düşünüyor. Mesele şudur: Bir siyah veya bir kadın, bir hukuk fakültesine veya tıp fakültesine kabul edilirse veya akademik ya da idari bir göreve atanırsa, diğer yönlerden daha nitelikli beyaz bir erkeğe tercih edilirse[49] bu durumda tercihli bir politika peşinde koşmak veya bir kotayı doldurmak adaletsiz midir? Beyaz adam haksızlığa uğradığından şikâyet edebilir mi? Bu tür uygulamaların adil olup olmadığını araştırmak önemlidir, çünkü eğer adil değillerse toplumsal fayda temelinde savunmak çok daha zordur. Tercih politikalarının ki, adalet açısından bir gerekliliği olma-

49 Beyaz adamın "diğer yönlerden daha nitelikli" olduğunu söylemekle, örneğin pozisyon için benzer niteliklere sahip bir siyah aday olsaydı, aslında seçilen siyah adaya tercih edilerek seçilirdi demek istiyorum; ya da seçim, ilgili niteliklere sahip iki beyaz erkek aday arasında olsaydı, bu aday seçilirdi. Keza bu iki beyaz veya iki siyah kadın için de aynıdır (Niteliklerin benzerliğini belirlemenin her zaman kolay olmayabileceğinin ve bazı durumlarda kimlik bilgilerinin benzerliğinin niteliklerdeki bir farklılığa dair kanıt sunabileceğinin farkındayım –çünkü örneğin, bir kişinin bu kimlik bilgilerini elde etmek için daha ciddi engelleri aşması gerekir).

masına rağmen, ciddi anlamda haksız da olmadıklarını ileri süreceğim –çünkü çıktıkları sistem ırk veya cinsiyet ayrımcılığıyla ilgili olmayan nedenlerle zaten adaletsizdir.

I

Amerika Birleşik Devletleri'nde mevcut duruma aşağıdaki adımlarla ulaştık. İlk olarak ve çok uzun olmayan bir süre önce, siyahların ve kadınların arzu edilen pozisyonlara kabul edilmelerinin önündeki kasıtlı engellerin kaldırılması gerektiği yaygın olarak kabul edildi. Bunların kaldırılması hiçbir şekilde tamamlanmış değildir ve örneğin bazı eğitim kurumları, bir süre daha kadınların kabulüne ilişkin sınırlayıcı kotaları koruyabilir. Ancak kasıtlı ayrımcılık yaygın olarak kınanmaktadır.

İkinci olarak, açık engeller olmasa bile, bilinçli veya bilinçsizce desteklenmiş ayrımcılığın olabileceği kabul edildi ve bu, tarafsızlık konusunda bilinçli çabalara, ayrımcılığa uğrayan sınıfa ait adayların dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini sağladı ve aksi takdirde saptanamayan önyargıların seçimleri etkileyebileceğinin kanıtı olarak, istenen pozisyonlardaki siyahların ve kadınların oranlarına dikkat edilmesini sağladı. (İlgili bir diğer değerlendirme de, bir grup için performansı iyi öngören ölçütlerin, başka bir grup için performansı zayıf öngören ölçütler olabileceği ve böylece bu ölçütlerin sürekli olarak kullanılmasının gizli bir eşitsizliği ortaya çıkarabileceğiydi.)

Üçüncü adım, bir toplumsal sistemin, bu konumlara yönelik ayrımcı engeller kaldırıldıktan sonra bile, farklı ırkların veya cinsiyetlerin eşit fırsatlara veya arzu edilen konumlara eşit erişimine engel olmaya devam edebileceğinin anlaşılmasıyla geldi. Mevcut fırsatları kullanma veya mevcut pozisyonlar için rekabet etme kapasitesinde toplumsal olarak neden olunan eşitsizlik devam edebilir, çünkü toplum sistematik olarak bir gruba diğerine göre belirli eğitimsel, sosyal

veya ekonomik avantajlardan daha fazlasını sağlar. Bu tür avantajlar, okullara girişte veya iş arayışında kişinin rekabetçi konumunu geliştirir. Son zamanlarda birçok alanda yaygın kasıtlı ayrımcılığın olduğu yerlerde, daha önce dışlanan grubun yeni açılan pozisyonlara erişim sağlamada göreceli zorluk yaşaması şaşırtıcı değildir ve bu zorluğu en azından kısmen geçmişteki ayrımcılığın yarattığı dezavantajlar açısından açıklamak makuldür. Bu, özel eğitim programları veya mali destek veya gündüz bakım merkezleri veya çıraklık veya özel ders şeklinde telafi edici önlemlerin benimsenmesine yol açar. Bu tür önlemler, ya doğrudan mağdurları oldukları için ya da diğer üyelerinin çoğu ayrımcılığa uğrayan bir grup ya da topluluğa üyeliğin bir sonucu olarak mahrum bırakıldıkları için ırk veya cinsel ayrımcılığa bağlı olarak nitelikleri düşürülmüş kişileri nitelemek için tasarlanmıştır. Bu etki türlerinin ikincisi çok şeyi kapsar ve toplumsal katkının önemini saptamak her zaman kolay değildir. Bununla birlikte, etkileri tipik olarak özsaygı, özgüven, motivasyon ve hırs gibi değerlerin kaybını içerir –bunların tümü rekabetçi başarıya katkıda bulunur ve hiçbiri özel eğitim programlarıyla kolayca düzeltilemez. Bu tür etkileri toplumsal adaletsizlik yaratmış olsa bile, toplumun bunları ortadan kaldırması zor olabilir.

Telafi edici programlara yönelik bu tür bir gerekçelendirme başka bir soruyu gündeme getirmektedir. Telafi edilen dezavantajların toplumsal adaletsizliğin ürünü olduğu iddiasına dayanıyorsa, toplumsal adaletsizliğin katkısının gerçekte ne kadar büyük olduğu ve durumun ne ölçüde adaletsizlik içermeyen toplumsal nedenlere veya toplumsal değil de biyolojik nedenlere bağlı olduğu önemli hale gelir. Eğer toplumun telafi edici önlemler konusundaki sorumluluğunun yalnızca toplumsal adaletsizliğin neden olduğu dezavantajlara uzandığına inanılırsa, ortalama IQ'daki ırksal farklılıkların derecesindeki genetik etkiye veya erkekler ve kadınlar arasındaki

duygusal ya da entelektüel özelliklerdeki istatistiksel farklılıklara doğuştan gelen katkıya politik önem atfedilecektir. Ayrıca, toplumsal olarak üretilen eşitsizlikler arasında, adaletsizce üretilenlerle, adil toplumsal düzenlemelerin yalnızca tesadüfî sonuçları olanlar arasında çok önemli bir ayrım olduğuna inanılırsa, o zaman bu çizginin tam olarak nereye düştüğüne karar vermek çok önemli olacaktır: Örneğin, bir dezavantajın haksız bir şekilde uygulandığını ve bu nedenle tazminatın hak edildiğini savunurken belirli niyetlere atıfta bulunulmalıdır. Ama şimdilik bu konuları bir kenara bırakayım.

Dördüncü aşama, resmî olarak herkese açık olan pozisyonlara erişimde zorluklar yaratan, haksız yere neden olunan bazı dezavantajların özel hazırlık veya iyileştirme eğitimi programlarıyla aşılamayacağının kabul edilmesiyle gelir. Daha sonra iki alternatifle karşı karşıya kalınır. Toplumsal adaletsizliğin etkilerinin, sadece performansa bağlı nitelikler temelinde doldurulan bu arzu edilen pozisyonlara erişimde bir dezavantaj sağlamasına izin verilebilir. Veya diğer durumlarda ve diğer zamanlarda (ve muhtemelen diğer kişilere karşı) haksız ayrımcılık nedeniyle en azından kısmen nitelikleri daha düşük olanların erişimini kolaylaştıracak bir tercihli seçim sistemi oluşturulabilir. Bu zor bir seçimdir ve ideal olarak, daha doğrudan bir düzeltme yöntemi kullanmak, toplumsal sistemin bir bölümündeki eşitsizliği farklı bir noktada ters bir eşitsizlik getirerek dengelemekten çok daha iyidir. Bir bütün olarak toplum, karmaşık etkileri olan ciddi adaletsizlikler içeriyorsa, o toplumdaki tek bir kurumun, rekabete dayalı kabul veya istihdam ölçütlerini, bu kurum söz konusu olduğunda adaletsizliğin etkilerini geçersiz kılacak şekilde ayarlamasının hiçbir yolu yoktur. Bu, pozisyonların yalnızca performansla ilgili ölçütlere göre doldurulması gerektiği görüşüne hitap eder ve eğer bu, başka yerlerdeki adaletsiz muamelenin etkilerini artırma veya genişletme eğilimindeyse, çare, kuru-

mun belirli görevlerinde verimini, üretkenliğini veya etkinliğini feda edecek alakasız atama veya kabul ölçütlerinin getirilmesinden ziyade nitelik farklılıklarına daha doğrudan bir saldırıda bulunmak olmalıdır.

Bu nedenle, bu dördüncü aşamada geniş bir görüş ayrılığı buluyoruz. Bazıları, bireyler arasındaki adil olmayan ama *telafi edilebilir* fırsat eşitsizlikleriyle bir kez ilgilenildikten sonra, kısa vadede daha fazla meşru bir şey yapılamayacağına inanıyor: Telafi edilemeyenler adil değildir, ancak onları ters ayrımcılıkla dengelemek için atılacak adımlar da adil olmayacaktır, çünkü onlar alakasız ölçütler kullanmalıdır. Öte yandan, bazıları bu gibi durumlarda genellikle başarı performansıyla ilgili ölçütlere bağlı kalmayı kabul edilemez buluyor ve daha kötü durumda olan gruplar için farklı kabul veya işe alma standartlarının, geçmişteki adaletsizliklerin yarattığı fırsat eşitsizliklerini yaklaşık bir şekilde telafi ettikleri için haklı olduğuna inanıyorlar.

Ancak bu noktada, ikilemi çözme ve tercihli standartlar argümanını beşinci aşamaya geçerek güçlendirme eğilimi de vardır. Performans tahminine ilişkin ölçütler ihlal edilemez değilse, adaletsizliğin neden olduğu dezavantajları veya başka yollardan kaynaklanan dezavantajları telafi etmek için bunları ihlal edip etmediğinin önemi olmayabilir. Irksal ya da cinsel farklılıkların toplumsal olarak ne dereceye kadar üretildiği sorusunu çözmeye gerek yoktur, çünkü normalde niteliklerdeki farklılıklarla bağıntılı olan ödül farklılıkları doğal adaletin sonucu değildir. Bunlar, işverenlerin pozisyonları doldurmaya ve görevlerin verimli bir şekilde yerine getirilmesine çalıştıkları rekabetçi bir sistemde ortaya çıkarlar. Belirli yetenekler, verimlilik açısından bir işi yerine getirmekle ilgili olabilir, ancak adalet açısından ilgili değildirler, çünkü kişinin işle birlikte gelen ödülleri hak ettiğine dair hiçbir gösterge sunmazlar. Belirli bir pozisyonda başarıyı sağlayan ni-

telikler, deneyimler ve kazanımlar, rekabetçi bir ekonomide bu pozisyonda bulunmanın getirdiği ödüllerin muhtemelen kendi başına hak edildiği anlamına gelmezler.

Sonuç olarak, toplumumuzun en çok ödüllendirdiği mesleklerde başarıya ulaştıran yönlerden kadınlar veya siyahiler, *her ne sebeple olursa olsun*, daha az nitelikliyse, o zaman bu dezavantajı, verimliliğin izin verdiği sınırlar içinde, bu gruplar için uygun şekilde farklı standartlara sahip olarak ve böylece arzu edilen konumlara erişimlerini diğerlerininkiyle daha uyumlu hale getirerek telafi etmek adil olacaktır. Bu görüşe göre, tercihli muamele, yalnızca geçmişteki adaletsizliğin etkileriyle başa çıkmak için uyarlanmamalıdır.

Ancak bunun istikrarlı bir konum olmadığı açıktır; Çünkü telafi edilmeye yeterli görülmek için bir adaletsizliğin nedeninin toplumsal olması koşulunu terk edersek, o zaman telafi edici tedbirleri iyi tanımlanmış ırksal veya cinsel gruplarla sınırlamak için hiçbir neden yoktur. Telafi edici seçim prosedürleri, bu tür gruplar içinde olduğu kadar bu gruplar arasında da bireysel olarak uygulanmalıdır–her bir kişiye ırkına, cinsiyetine veya niteliklerine bakılmaksızın, verimlilik tarafından belirlenen sınırlar dahilinde arzu edilen pozisyonlara eşit erişim hakkı verilir. Bu, örneğin, işi yapmalarını sağlayan bazı minimum standartları sağlayan tüm adaylar arasından hukuk ve tıp fakültelerine kabullerin rastgele seçilmesini gerektirebilir. Farklı yeteneklerin farklı ödülleri hak etmediği ilkesine göre hareket edecek olsaydık, bu, tercihli muamele taraftarlarının talep ettiğinden çok daha fazla eşitlik getirirdi.

Amerika Birleşik Devletleri'nde böylesine radikal bir yolun benimsenme olasılığı yoktur, ancak bunun ırksal veya cinsel adaletsizlikle nasıl başa çıkılacağına dair belirli bir görüşten doğal olarak çıkıyor gibi görünmesi önemli bir şeyi ortaya koymaktadır. Irklar veya cinsiyetler arasındaki (ne şekilde üretilirse üretilsin) niteliklerdeki eşitsizlikten kaynak-

lanan avantajlardaki eşitsizlikle uğraşmaya çalıştığımızda, eşitsizlikleri azaltma girişimlerine karşılık sistemin her fırsatta maliyetleri artıran ve engeller yaratan bir özelliğiyle karşı karşıya kalırız. Mücadele etmemiz gereken birincil adaletsizliğin bu özelliğin kendisinde yattığıyla ve şu anda ırksal ya da cinsel adaletsizlik olarak algıladığımız şeyin en kötü yönlerinden bazılarının, yalnızca farklı ödüllerin büyük sosyal adaletsizliğinin göze çarpan tezahürleri olduğu olasılığıyla yüzleşmeliyiz.

II

Herhangi bir toplumun ödüllendirdiği kapasitelerdeki farklılıklar, hangi nedenle olursa olsun, ırk, din veya sosyal köken gibi diğer özelliklerle gözle görülür bir şekilde ilişkilendirilirse, bu durumda liberal bir fırsat eşitliği sistemi, ırksal veya dinî veya sınıf adaletsizliğini destekliyor görünümü verecektir. Ancak böyle bir bağıntının olmadığı yerde, fırsat eşitliği yoluyla adaletin ortaya çıkması söz konusu olabilir. Yine de her iki durumda da adaletsizlik vardır ve bu, ödül programında yatmaktadır.

Liberal eşit muamele fikri, insanların bu fırsatları kullanmak için yetenek veya eğitim açısından eşit niteliklere sahip olmaları durumunda eşit fırsatlara sahip olmasını talep eder. İnsanların hiç de eşit olmadığı özelliklere göre eşit muamelenin görelileştirilmesini talep ederek, sosyal düzenin doğa ve geçmiş tarafından üretilen ilk ayrımları yansıtacağını ve muhtemelen büyüteceğini garanti eder. Bu nedenle, liberalizm, ilgili farklılıklara ilişkin liyakate dayalı anlayışla birlikte aşina olunan eşit muamele ilkesinin, doğa tarafından dağıtılan eşitsizliklerle ve sosyal sistemin olağan işleyişiyle mücadele edemeyecek kadar zayıf göründüğü gerekçesiyle son yıllarda artan bir saldırıya maruz kalmıştır.

İnsanların doğal yeteneklerinin bir sonucu olarak payları-

na düşen ödülleri hak ettikleri görüşüne yönelik bu eleştiri, sosyal kurumlar dışında hiç kimsenin hiçbir şeyi hak etmediği fikrine dayanmamaktadır;[50] çünkü hiç kimse bir şeyi hak etmiyorsa, o zaman hiçbir eşitsizlik hak etmeye aykırı değildir ve hak etme eşitlik için hiçbir argüman sağlamaz. Ancak birçok fayda ve dezavantaj için, alıcının belirli özellikleri hak ettiği şeyle ilgilidir. İnsanlar ilgili yönlerden eşitse, bu bile tek başına faydayı onlara eşit olarak dağıtmak için bir sebep teşkil eder.[51]

İlgili özellikler, fayda veya dezavantaja göre değişecektir ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hak etmeyle ilgili değerlendirmelerin ağırlığı da değişecektir. Aslında bazen hak etme, ne yapılması gerektiğini belirlemede oldukça önemsiz bir husus olabilir. Ancak, merkezî bir duruma atıfta bulunarak, (tabii ki insanların bu tür faydaları *alıp almayacağı*nı belirlemelerine rağmen) farklı yeteneklerin genellikle insanların ekonomik ve sosyal faydaları *hak edip etmedikleri*ni belirleyen özellikler arasında olmadığını iddia etmek istiyorum. Aslında, neredeyse tüm özellikler, insanların bu boyutta hak ettikleriyle ilgisizdir ve bu nedenle çoğu insan eşit muamele görmeyi hak eder.[52] Belki de çabadaki gönüllü farklılıkların veya davranıştaki ahlaki farklılıkların ekonomik ve sosyal hak

---

50 Rawls bunu kendi görüşünün temeli olarak görüyor gibi görünmektedir. O sistemin adaletini ölçmek için kullanılabilecek kurumsallaşma-öncesi bir kavram olarak değil, sadece adil bir sistem tarafından yapılan dağıtımlar bağlamında pozitif hak etmeden bahsetmenin mantıklı olduğuna inanıyor. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, s. 310-3 [*Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yay., 2018. (çev.)].

51 Esasen bu görüş Bernard Williams tarafından ileri sürülmüştür. "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, (ikinci dizi), ed. P. Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell, Oxford, 1964, s. 110-31.

52 Bu, çılgınlıkta hak etme diye bir şey olmadığı için hiçbir şeyin alakalı olmadığı bir durumdan farklıdır. Bu durumda, insanların hiçbir ilgili özellik açısından farklı olmaması, onlara eşit muamele edildiğine dair bir karine oluşturmaz. Onlara nasıl muamele edileceğinin belirlenmesini tamamen başka değerlendirmelere bırakacaktır.

etme üzerinde bir etkisi vardır. Ancak bunlar, çoğu insanın, ödüllerdeki bu çok geniş farklılıkları haklı çıkaracak kadar farklı olmadığı özelliklerdir.[53] Burada bu iddiaları veya hak etme kavramının meşruiyetini savunmaya çalışmayacağım. Bu şeyler bir anlam ifade etmiyorsa, argümanın geri kalanı da anlamsızdır.

İnsanların kimi açılardan eşit veya eşit olmayan bir şekilde hak ettiği bir sonuç, hikâyenin sonu değildir. Her şeyden önce hak etme, örneğin özgürlük veya hatta verimlilik yoluyla geçersiz kılınabilir. Bazı durumlarda eşitlik karinesi oldukça zayıftır ve ondan kopmak için fazla bir şey gerekmez. Bu, söz konusu menfaat küçükse veya geçici olarak sınırlandırılmışsa ve öznenin hayatında önemli bir değeri temsil etmiyorsa böyle olacaktır.

İkincisi, bir eşitsizlik hak etmeye aykırı olsa da, hiç kimse onun ortadan kaldırılmasından fayda sağlayamaz: Yapılabilecek tek şey, onun varlığından haksız yere çıkar sağlayanların durumunu daha da kötüleştirmektir. Hak etmenin adil dağılımları belirlemede çok önemli bir etken olduğuna inanılsa bile, kimsenin aleyhine olmayan eşitsizliklere itiraz edilmesi gerekmez. Başka bir deyişle, eşitlikçi bir hak etme görüşü açısından Rawls'ın Fark İlkesi gibi bir şeyi kabul etmek mümkündür[54] (Mümkün diyorum. Gerekli olmayabilir. Bazıları, eşit muameleyi daha katı bir gereklilik olarak gör-

53 Hak etmediğimiz hiçbir şeyin *sonuçlarını* hak ettiğimiz söylenemez. Bir kişinin zekâsını hak etmediği doğrudur ve ben onun üstün zekânın sağlayabileceği ödülleri hak etmediğini iddia ettim. Bununla birlikte ne karakterinin kötü ahlakını ne de ortalamanın üzerinde çalışma isteğini hak etmiyor, ancak muhtemelen bu niteliklerden kaynaklanan cezaları veya ödülleri hak ediyor. Bu meselelere dair aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, 7. Bölüm [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015. (çev.)].

54 Rawls, *Theory of Justice*, s. 75-30 [*Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yay., 2018. (çev.)].

dükleri için Fark İlkesini reddedebilir).

Üçüncüsü (ve mevcut tartışma için en önemlisi), belirli bir avantajın dağılımında göreli hak etmenin belirlenmesi, her durumda *hak etme* sorununu çözmez, çünkü dağılımı birincininkine bağlı olan başka avantajlar ve dezavantajlar olabilir ve hak etmenin belirlenmesiyle ilgili özelliklerin bir avantajdan diğerine mutlaka aynı olması gerekmez.

Bu, incelenen durumla ilgilidir. Farklı yeteneklere sahip insanların farklı ekonomik ve sosyal ödülleri hak etmediğini söyledim. Bununla birlikte, bu yetenekleri kullanmak ve geliştirmek için farklı fırsatları hak edebilirler.[55] Toplumsal veya ekonomik mekanizmalar veya doğal insani tepkiler yoluyla iki farklı tür faydanın dağılımı bu şekilde bağlantılı olduğunda, faydalardan en az biri açısından hak etme koşullarına aykırı bir dağıtımdan kaçınmak mümkün olmayabilir. Bu, adaletsizliğin tamamen önlenemeyeceği bir ikilem olacaktır. O zaman, bir avantajın dağıtımındaki adalete, otomatik olarak onunla birlikte gelen bir diğerinin dağıtımındaki adalete göre öncelik verilmesi gerekebilir.

Tartışılan durumda, eğitim ve mesleki fırsatların dağıtımındaki adaletle ekonomik ve sosyal ödüllerin dağıtımındaki adalet arasında bir çatışma olduğu görülmektedir. Başarılı olma olasılığı eşit olanlara eşit fırsatlar verilmesinin lehine, verimlilikten daha fazla bir şeye dayanan bir varsayım vardır. Ancak ekonomik eşitlik lehine olan karine oldukça güçlüyse, ondan ayrılma gerekçesi de daha güçlü olmalıdır. Dolayısıyla adil "eğitim"le adil ekonomik dağıtım çatıştığında, bazen birinciyi ikincisine feda etmek gerekli olacaktır.

---

55 Ya yetenek farklılıkları bu açılardan hak etmenin derecesiyle ilgili olduğu için ya da insanlar yetenekleriyle orantılı olarak eşit fırsatlara layık oldukları için; ama büyük ihtimalle ikincisi.

III

Irk ve cinsel ayrımcılık hakkında düşünürken, ekonomik adaletin önceliğe sahip olduğu görüşü, bazılarını belirli bir grubun nüfus içindeki temsiliyle orantılı kabul edilme kotalarını tercih etmeye yönlendirebilir. Mesleklerdeki az sayıda kadın ya da siyahî ne açıklarsa açıklasın, mesleğin diğer mensuplarının payına düşen mali ve sosyal faydalardan daha azına sahip oldukları sonucuna varılmıştır ve bu farklılıkların nedeni onları haklı çıkaramaz. Dolayısıyla adil olan, daha fazla kadının ve siyahın mesleklere kabul edilmesi gerektiği şeklindeymiş gibi görünebilir.

Bu çözümdeki sorun, adaletsizliği tam olarak tespit etmemesi, yalnızca daha belirgin semptomlarından biri olan ırksal veya cinsel açıdan çarpık ekonomik dağılımı düzeltmeye çalışmasıdır. Durumu, ırksal tezahürleriyle gördüğümüzde adaletsiz olarak algılamamız mümkün hale geliyor, çünkü ırk, artık zihnimizde adaletsizlikle ilişkilendirilen bir konudur. Ancak, karşılaştırılabilir oranlar elde etmek için uygun şekilde ayarlanmış aynı farklı ödüller sistemini siyahlar sınıfına veya kadınlar sınıfına aktarmakla pek az şey kazanılır. İnsanları belirli niteliklere sahip oldukları için farklı şekilde ödüllendirmek adaletsizse, beyaz bir adamla siyah bir adam veya iki siyah erkek veya iki beyaz kadın veya iki siyah kadın arasında bir ayrım yapılması da eşit derecede adaletsizdir. Liyakate dayalı bir sistemin adaletsiz ödül programlarına (eğer gerçekten adaletsizlerse), doğrudan ırksal veya cinsel tezahürlerine yönelerek saldırmanın hiçbir yolu yoktur.

Çoğu toplumda ödül, talebin bir işlevidir ve en çok talep edilen insani özelliklerin çoğu, büyük ölçüde *doğuştan gelen kabiliyetler*den veya *yetenekler*den kaynaklanır. Toplumumuzdaki en büyük adaletsizliğin ırka veya cinsiyete bağlı değil, entelektüel olduğuna inanıyorum. Bazı insanların diğerlerinden daha zeki olmasının adaletsiz olduğunu söylemiyorum.

Toplumun insanları basitçe zekâlarına göre farklı şekillerde ödüllendirdiğini de söylemiyorum; ki genellikle ödüllendirmez. Ancak, üstün zekâ gerektiren görevler için, gerektirmeyenlere göre ortalama olarak çok daha büyük ödüller sağlar. Piyasa ekonomisine sahip teknolojik olarak gelişmiş bir toplumda işler böyle yürür. Bu, akıllı insanların aptal insanlardan daha fazla para kazanma fırsatını *hak ettiğ*ine dair bir toplumsal yargıyı yansıtmaz. Daha yüksek eğitim fırsatlarını hak edebilirler, ancak bu nedenle onunla birlikte gelen maddi zenginliği hak etmiyorlar. Aynı şey toplumun güzelliğe, atletik ve müzikal yeteneğe vb'ne verdiği farklı ödüller için de söylenebilir. Ancak zekâ ve onun eğitim yoluyla gelişimi, özellikle önemli ve yaygın bir örnek sağlar.

Mevcut ödül programında genel bir reform, adaletsiz olsalar bile kabul veya atama politikalarıyla çalışan bireysel eğitim kurumlarının veya ticari kurumların gücünün ötesindedir. Rekabetçi bir ekonomi, üstün eğitim ve yeteneklere sahip olanları ödüllendirmek zorundadır: Bunu yapmayı reddetmek, herhangi bir ticari işletmeyi zayıf bir rekabet konumuna düşürecektir. Ve tıp veya hukuk fakültesinde başarılı olanlar, okulların kabul ölçütleri ne olursa olsun, başarılı olmayanlardan daha fazla [para] kazanma eğiliminde olacaktır. Adaletsiz olan, başarıyı öngören ölçütlere dayalı atama veya kabul prosedürleri değil, başarının sonucunda ne olduğudur.

Tamamen adil bir çözüm mevcut değildir. Farklı fayda ve dezavantajların dağılımında neyin hak edildiğini farklı etkenler belirliyorsa ve ilgili etkenler olmasa da birkaç farklı avantajın dağılımı bazen bağlantılıysa, bu durumda kaçınılmaz olarak bazı açılardan adaletsizlik oluşacaktır ve bundan kaçınan bir dağıtım ilkesini ikame etmek imkânsız olabilir.

Adalet, maddi avantajlar, kültürel fırsatlar ve kurumsal otorite arasındaki otomatik bağlantıları azaltmaya çalışmamızı gerektirebilir. Ancak bu tür değişiklikler, ancak sosyal

sistemdeki, vergilendirme sistemindeki ve maaş yapısındaki büyük değişikliklerle gerçekleştirilebilir. Kolejlerin ve üniversitelerin, hatta bankaların, hukuk firmalarının ve işletmelerin kabul veya işe alma politikalarını değiştirerek gerçekleştirilemezler.

Kabul veya atamadaki telafi edici tedbirler, ancak dağıtım sisteminin genel liyakate dayalı karakterinden farklı etkenler tarafından haksız yere neden olunan belirli dezavantajları telafi ettikleri ölçüde adalet temelinde savunulabilir. Bu tür katkıların doğrulanması veya tahmin edilmesi zordur; muhtemelen ezilen gruptaki bireyler arasında farklılık gösterirler. Tercihli muamele için bir gerekçe mevcut olsa bile, bir yükümlülük oluşturacak kadar güçlü olmayabilir, çünkü çoğulcu bir toplumun bir unsurunun, başka bir unsur nedeniyle, hatta bir bütün olarak toplum için adaletsizliğe karşı ayrımcı önlemler almak zorunda olduğu şüphelidir.

IV

Bu düşünceler, farklı grupların üyeleri arasındaki eşit olmayan niteliklerin kaynağı hakkında oldukça kesin varsayımlar olmadan, ırksal veya cinsel kotaların dayatılması için adalet temelinde bir argüman oluşturmanın zor olacağını göstermektedir. Varsayımlar ne kadar spekülatif olursa, argüman da o kadar zayıf olur.

Ancak bu makalenin başında sorulan soruya dönersek mesele farklıdır. Soru, tercihli muamelenin adalet tarafından *gerekli* olup olmadığı değil, adaletle *uyumlu* olup olmadığıydı. Bu soruya farklı bir cevap verebiliriz. Yönlendirildiğimiz farklı ödüller hakkındaki düşünceler doğruysa, tercihli muamelenin ciddi şekilde adaletsiz olması gerekmez ve adalet tarafından değil, sosyal fayda değerlendirmeleri tarafından garanti edilebilir. Entelektüel fırsatların dağıtımıyla ilgili standartlardan ayrılmanın *başlı başına* bir tür adaletsizlik ol-

duğunu kabul etmenin *ciddi* bir adaletsizlik doğurmadığını söylüyorum. Ancak bunun ciddiyeti azalır, çünkü entelektüel fırsatların dağıtımıyla ilgili etkenlerin, onunla birlikte gelen maddi faydaların dağıtımıyla bir ilgisi yoktur.

Bir menfaatin ilgili gerekçelerle tahsisi, bu gerekçelerle alakası olmayan diğer, daha önemli menfaatlerin tahsisini de beraberinde getiriyorsa, bu gerekçelerden ayrılmanın adalete karşı ciddi bir suç teşkil etmesi gerekmez. Bu iki nedenden dolayı böyle olabilir. İlk olarak, menfaat bakımından ilgili olarak eşit kişilere eşit muamele yapılacağı varsayımı başlangıçta çok güçlü olmayabilir. İkincisi, bu varsayıma bağlı kalmanın adaleti, onunla bağlantılı diğer dağılımın adaletsizliği tarafından gölgede bırakılabilir. Sonuç olarak, dramatik olmayan sosyal fayda nedenleriyle "ilgili" gerekçelerden ayrılmak veya daha aşikâr ve su katılmamış adaletsizlik örneklerini haklı çıkarmayacak meşru kurumsal amaçlara hizmet etmek kabul edilebilir. Doğal olarak, alışılmış yöntemden sapma, başarılı olma becerisini doğru ölçüt olarak görmeye alışkın olanlara adaletsiz görünecektir, ancak bu görünüm bir yanılsama olabilir. Bu, alışılmış yöntemin ne kadar adaletsiz olduğuna ve adaletsizliği düzeltmeseler bile, ondan uzaklaşma nedenlerinin yeterince iyi olup olmadığına bağlıdır.

Elbette sorun, iyi bir nedenin ne olduğunu söylemektir. Örneğin, bir işyerindeki iç uyumu korumak için tasarlanmış sıradan ırksal veya cinsel ayrımcılığı haklı çıkaracak bir argüman üretmek istemiyorum. Farklı beceriler için farklı ekonomik ödüller sisteminin adaletsiz olduğunu düşünen biri bile, eğer bireylerin yüksek düzeyde ödüllendirilmiş pozisyonlara atanmasında standart ırksal, dinsel veya cinsel ayrım bir etken olsaydı, muhtemelen bunu *ek* bir adaletsizlik olarak görürdü.

Sistematik olarak yapılan ırksal veya cinsel ayrımcılığı bu kadar istisnai derecede adaletsiz kılan şeyin yalnızca kısmi

bir açıklamasını sunabilirim. Toplumsal olarak hiçbir avantajı yoktur ve insanların doğuştan sahip olduğu bir özelliğe azaltılmış bir değer duygusu verir.[56] Toplumsal dezavantajların doğuştan gelen bir özelliğe sistematik olarak bağlanmasının psikolojik bir sonucu, hem o özelliğe sahip olanların hem de diğerlerinin onu, bu özelliğe sahip olanlara duyulan saygıyı azaltan temel ve önemli bir özellik olarak görmeye başlamasıdır.[57] Bununla birlikte, karakteristik olmayanlar karşılaştırma yoluyla açık bir itibar kazanırlar ve böylece düzenleme, bazılarının en temel kişisel çıkarlarını diğerlerinin çıkarları için feda eder ve feda edilenler de en altta yer alır. (Çünkü düşük zekâya bağlı sosyal ve ekonomik dezavantajlar için de benzer şeyler söylenebilir, bu da büyük bir adaletsizliktir.)

Tersine ayrımcılığın bu sonuçlara sahip olması gerekmez ve sosyal avantajları olabilir. Örneğin, siyah toplumun sağlık ihtiyaçlarının başka türlü karşılanamayacağı için siyah doktorların sayısında önemli bir artışın arzu edildiğini varsayalım. Ve farz edin ki, siyahî başvuru sahipleri arasındaki mevcut ortalama tıp öncesi nitelikler düzeyinde, farklı kabul standartlarını benimsemeden arzu edilen mutlak siyah doktor sayısını sağlamak için toplam tıp fakültesine kayıt sayısında büyük bir genişleme gerektireceğini varsayalım. Böyle bir genişleme, ya maliyeti nedeniyle ya da toplumun gerektirdiğinden çok daha fazla, siyah ve beyaz toplam doktor arzı

56 Bunun ve burada tartışılan diğer birçok konunun ayrıntılı ve derinlemesine bir ele alınışı için bkz. Owen M. Fiss, "A Theory of Fair Employment Laws", *University of Chicago Law Review*, XXXVIII, Kış 1971, s. 235-314.

57 Bu etki, birkaç tuhaflıkla sınırlı, kendine özgü bir ayrımcı uygulama tarafından üretilemez. Bazı insanlar solak biriyle hiçbir iletişimde bulunmayacağına karar verirse, solaklar dahil herkes bunu önemsiz bir özelliğe aptalca bir itiraz olarak görür. Ancak herkes solak olmaktan kaçınırsa, solaklık kendi öz-farkındalıklarının güçlü bir bileşeni haline gelecek ve ayrımcılığa uğrayanlar kendi özlerinden dolayı horlandıklarını hissedeceklerdi. İnsanların özü olarak gördükleri şey, neye hayran olduklarından ve ne için hor görüldüklerinden bağımsız değildir.

üreteceği için kabul edilemez olabilir. Bu, adalet temelinde değil, sosyal fayda temelinde tercihli kabuller için güçlü bir argümandır. (Ayrıca, daha önce erişilemeyen konumlardaki örneklerin görünürlüğünün diğer siyahların özlemleri ve beklentileri üzerinde yararlı bir etkisi vardır.)

Geri çevrilen nitelikli beyaz başvuru sahipleri açısından, diğer yöndeki argüman, standart ırk ayrımcılığına karşı argüman kadar güçlü değildir. Beyazların bir grup olarak öz-saygısı böyle bir uygulama tarafından tehlikeye atılmaz, çünkü durum yalnızca genel olarak sahip oldukları sosyal hâkimiyetlerinden dolayı ortaya çıkar ve uygulamanın amacı beyazları dışlamak değil, yalnızca siyahlara fayda sağlamaktır. Ayrıca, bazılarının çıkarları diğerlerinin çıkarları için feda edilse de, kurban edilenler daha iyi durumda olanlardır ve yardım edilenler de en kötü durumda olanlardır.[58] Politika, hem grup üyelerinin öz-saygısı hem de toplumun sağlığı ve bütünlüğü için yıkıcı sonuçlar doğuracak şekilde toplumsal konumu son derece bastırılmış olan bir grubu desteklemek için tasarlanmıştır.[59]

Dolayısıyla, ciddi bir toplumsal kötülüğü azaltmak için tercihli bir kabul veya atama politikası benimsenirse ve özellikle talihsiz bir toplumsal konumda bulunan bir grubu kayırıyorsa ve eğer bu nedenlerle adaletin kendisi tarafından gerektirilmeyen liyakate dayalı bir sistemden ayrılıyorsa, tercihli uygulama muhtemelen adaletsiz değildir.[60]

---

58 Rawls'ın dağıtıcı adalet hakkındaki eşitlikçi varsayımları kabul edilirse, bu tercih edilen bir fedakârlık yönüdür. Rawls, *Theory of Justice*, s. 100-3.

59 Bu nedenle, bazılarının korktuğu gibi, toplumun tüm ırksal, dinî ve etnik alt grupları için asgari veya azami kotaların dayatılmasına yönelik ilk adım değildir.

60 Adam Morton, geliştirmeye çalışmayacağım ilginç bir alternatif önerdi, yani uygulama sosyal fayda tarafından değil, gelecekte daha adil bir duruma katkıda bulunacağı için adildir. Düşünülen bu uygulama kendi içinde adaletsiz olabilir, ancak kendi-kendini-yenileyebilen bir kalıbın ortadan kaldırılması yoluyla uzun vadede adalete daha büyük katkısı garanti edilir.

Ancak maliyetsiz de değildir. Uygulanan politika nedeniyle gözden kaçırılan daha nitelikli kişilerde kaçınılmaz olarak kızgınlık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda nitelikleri temelinde arzu edilen bir pozisyonu elde edemeyecek olanların, tercihli politika nedeniyle istedikleri pozisyonu daha az nitelikli birine kaptırmış olabileceklerini hissetmelerine de yol açar. Benzer şekilde, böyle bir uygulama, ondan fayda gördüğünü bilenlerin öz-saygıları için pek bir şey yapamaz ama ayrıcalıklı gruptaki, ayrımcı politikanın yokluğunda bile konumlarını kazanacak olan, ancak bu politikadan yararlananlar arasında olmadıklarından emin olamayanların öz-saygılarını tehdit edebilir. Bu da bazı kurumları politikaları hakkında yalan söylemeye ya da standart kabul ölçütlerinin ayrımcı karakterine ilişkin belirsiz retorik bulutların arkasına saklanmaya yöneltmiştir. Bu tür bir gizleme mümkündür ve hatta bir noktaya kadar haklı görülebilir, ancak maliyetlerden tamamen kaçınılamaz ve tercihli politikalar ancak büyük toplumsal kötülüklerin ortadan kaldırılmasına katkıda bulundukları sürece hoş görülebilir.

V

Irksal ve cinsel adaletsizlik azaldığında, karşılaştırılabilir çaba için çok farklı şekilde ödüllendirilen akıllıların ve aptalların büyük adaletsizliğiyle baş başa kalacağız. Farklı ekonomik ve sosyal ödüller sisteminin sistematik bir cinsel veya ırksal yansıması olmasa bile bu bir adaletsizlik olurdu. Ve eğer farklı mesleklere ve eğitim başarılarına verilen toplumsal itibar ve ekonomik avantajlar çok daha birörnek olsaydı, eğitimde ya da işte ırksal, etnik ya da cinsel kalıplar hakkında çok daha az endişe duyulurdu. Şu anda, Çin modelinde en azından toplam sosyal kontrolde devasa bir artış olmadan, profesyonel statüyü toplumsal itibar ve ekonomik ödülden ayırmanın hiçbir yolu yoktur. Belki birileri, zeki ve zeki olma-

yan, yetenekli ve yeteneksiz, hatta güzel ve çirkin arasındaki toplumsal olarak üretilen eşitsizlikleri (özellikle ekonomik olanları), fırsatların, ürünlerin ve hizmetlerin mevcudiyetini sınırlamadan ve iş veya yaşam tarzı seçiminde artan baskıya veya azalan özgürlüğe başvurmadan azaltmanın bir yolunu keşfedecektir. Ancak böyle bir Ütopyacı çözümün yokluğunda, özgürlüğü eşitlikle dengelemek gibi aşina olduğumuz görev bize düşecektir.

8
Eşitlik

I

Baştan doğru farz ederek eşitliğin esas toplumsal değerini tartışmak zordur. Eşitlik, fayda ve özgürlük gibi diğer değerler açısından bir noktaya kadar savunulabilir. Ancak en zor sorulardan bazıları, bunlarla çeliştiğinde sorulur.

Çağdaş politik tartışma, dört tür eşitliği tanımlar: Politik, yasal, toplumsal ve ekonomik. İlk üçü biçimsel terimlerle tanımlanamaz. Her bir yetişkine bir oy ve kamu görevinde bulunma hakkı vererek siyasi eşitlik garanti edilmez. Herkese jürili yargılama hakkı, yaralanmalar için dava açma hakkı ve avukat tutma hakkı verilerek yasal eşitlik garanti edilmez. Toplumsal eşitlik, unvanların ve sınıf hareketliliğinin önündeki resmî engellerin kaldırılmasıyla üretilmez. Siyasi iktidar, yasal koruma, toplumsal itibar ve öz-saygı konularındaki büyük maddi eşitsizlikler bu biçimsel koşullarla uyumludur. Her türden gerçek eşitliğin ekonomik etkenlere duyarlı olduğu yaygın bir görüştür. Resmi kurumlar herkese asgari bir sosyal statü garanti edebilirken, servet ve gelirdeki büyük farklılıklar –ki kalıtsal da olabilir– bunun üzerinde büyük farklar yaratacaktır.

Dolayısıyla, ekonomik eşitlik sorunu diğerlerinden ayrılamaz ve bu, sorunu karmaşıklaştırır, çünkü diğer eşitlik türlerinin değeri çok farklı türde olabilir. Biraz paradoksal bir

şekilde ifade etmek gerekirse, değerleri kesinlikle eşitlikçi olmayabilir. Tarafsız bir şekilde korunması gereken ve sağlam bir eşitlik önlemi olmaksızın korunamayan, kanun tarafından adil muamele görme hakkı gibi belirli haklara bağlı olabilir. Haklar geniş anlamda eşitlikçidir, çünkü herkesin onlara sahip olması gerekir; ama bu bir adil dağıtım meselesi değildir. Bireysel hakların eşit şekilde korunmasının, genellikle faydadan ve avantajların dağılımında eşitlikten bağımsız bir değer olduğu düşünülür. Daha sonra bu değerler arasındaki ilişki hakkında yorum yapacağım, ama şimdilik onların farklılıklarını ele alalım. Bu, siyasi, yasal ve sosyal eşitliğin korunması için gerekli olduğu gerekçesiyle ekonomik eşitliğin savunulmasının –genel olarak çıkarlara sahip olmada– *başlı başına* eşitliğin bir savunması olmayabileceği anlamına gelir. Yine de ikincisi, büyük önem taşıyan bir başka ahlaki fikirdir. Geçerliliği, ekonomik eşitliği kendi başına iyi olarak desteklemek için bağımsız bir neden sağlayacaktır. Büyük ekonomik eşitsizliklerin siyasi, yasal ve sosyal eşitliği tehdit etmesi *imkânsız olsaydı*, çok daha az itiraz edilebilirdi. Ama yine de onlarla ilgili bir sorun olabilir.

Diğer eşitlik türleriyle ilişkisine dayanan argümanlara ek olarak, ekonomik eşitliğin kendisi için fayda temelinde en az bir eşitlikçi olmayan, araçsal argüman vardır. Azalan marjinal fayda ilkesi, birçok mal için belirli bir ilave artışın, halihazırda önemli miktarda mal sahibi olan biri için, daha azına sahip olan birine göre daha az değere sahip olduğunu belirtir.[61] Dolayısıyla, böyle bir malın toplam miktarı ve alıcıların sayısı sabit kaldığında, bunun eşit dağılımı her zaman daha az eşit olandan daha fazla toplam faydaya sahip olacaktır.

Bu, belirli maliyetlere karşı dengelenmelidir. İlk olarak, eşitsizliği azaltma girişimleri, çalışma ve yatırım teşviklerini

61 Bu, kuş şakımalarının kayıtları veya korku çizgi romanları gibi ilginin büyük ölçüde değiştiği şeyler için kesinlikle geçerli değildir.

etkileyerek mevcut toplam mal miktarını da azaltabilir. Örneğin, artan oranlı bir gelir vergisi ve azalan marjinal fayda, hizmetleri en çok talep görenlerin emeğini satın almayı daha pahalı hale getirir. Belli bir noktanın ötesindeki eşitlik arayışı, genel faydayı ve hatta toplumdaki herkesin refahını feda edebilir.

İkincisi, eşitliğin teşvik edilmesi sakıncalı yöntemler gerektirebilir. Ilımlı bir eşitliği elde etmek için bile, miras özgürlüğü de dahil olmak üzere ekonomik özgürlüğü kısıtlamak gerekir. Daha fazla eşitlik, sonuçta işin özel sözleşmeler yerine kamu idaresi tarafından sağlanması da dahil olmak üzere daha genel zorlayıcı tekniklerle sağlanabilir. Bu maliyetlerin bazıları sadece faydacı gerekçelerle değil, bireysel hakları ihlal ettikleri için de kabul edilemez olabilir. Eşitlik hedefine karşı çıkanlar, menfaatlerin eşit olmayan bir şekilde dağılımı, birbirlerinin haklarını ihlal etmeyen kişilerin serbest etkileşimlerinden ve anlaşmalarından kaynaklanıyorsa, sonuçların en kötü durumda olanlar için aşırı zorluk içermediği sürece sakıncalı olmadığını iddia edebilir.

II

Dolayısıyla eşitliğin araçsal değeri ve değersizliği hakkında söylenecek çok şey olsa da, onun içsel değeri sorunu bundan ayrı değildir. Ancak bu sorunun cevabı, hangi araçsal maliyetlerin kabul edilebilir olduğunu belirler. Eşitlik kendi içinde iyiyse, o zaman onu üretmek belirli bir miktar verimsizliğe ve özgürlüğün kaybolmasına değebilir.

Eşitliğin içsel değeriyle ilgili toplulukçu ve bireyci olmak üzere iki tür argüman vardır. Toplulukçu argümana göre, eşitlik bir bütün olarak değerlendirilen bir toplum için iyidir. Üyeleri arasında doğru türden ilişkilerin ve onlarda sağlıklı kardeşlik tutumlarının, arzularının ve duygudaşlıklarının oluşmasının bir koşuludur. Bu görüş, eşitliğin değerini top-

lumsal ve bireysel bir ideal açısından analiz eder. Öte yandan bireyci görüş, eşitliği doğru bir *dağıtım* ilkesi olarak –bu çıkarlar az ya da çok ne olursa olsun, farklı insanların çatışan ihtiyaçlarını ve çıkarlarını karşılamanın doğru yolu olarak– savunur. Herhangi özel bir arzu türünün veya herhangi özel bir kişilerarası ilişki türünün arzu edilebilirliğini varsaymaz. Daha ziyade, bunlar ne olursa olsun, topluluk ve kardeşlik mülklerini içersin veya içermesin, insani mülkün dağılımında eşitliği destekler.

Her ne kadar toplulukçu argüman çok etkili olsa da, ben sadece bireyci olanı araştıracağım, çünkü bu tür argümanların başarılı olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünüyorum. Bana makul görünen liberal eşitlikçilik için ahlaki bir temel sağlayacaktır. Ancak böyle bir argümanım yok. Bu makale, böyle bir argümanın alması gereken biçimin ne olması gerektiği, başlangıç noktalarının ne olması gerektiği ve neyin üstesinden gelinmesi gerektiği üzerine bir tartışmadır.

Eşitlik tercihi, en iyi ihtimalle, bir toplumsal seçim teorisinin veya çok sayıda insanı içeren seçimin bir bileşenidir. Savunulması, çatışabileceği diğer değerlerin reddedilmesini gerektirmez. Bununla birlikte, belirli diğer değerleri baskın kılan toplumsal tercih teorileri tarafından dışlanır. Eşitlikçilik bir zamanlar aristokrat teorilere karşı çıkmış olabilir, ancak şimdi teorik tartışmalarda iki aristokratik olmayan değerin taraftarları tarafından karşı çıkılıyor: Fayda ve bireysel haklar. Eşitliğin, bunları değiştirmeden, bir dereceye kadar bunlara direnebilecek bir değere sahip olduğunun nasıl gösterilebileceğini görmek için bu anlaşmazlığı inceleyeceğim.

Böyle bir ilkenin en yaygın temeliyle ilgilensem de, daha uzmanlaşmış bir eşitlikçi görüşü, John Rawls'ın konumunu tartışarak başlayacağım.[62] Dağıtıcı tercihlerden ziyade özel-

62 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

likle temel sosyal kurumların tasarımına uygulanır ve muhtemelen başka durumlara da genişletilemez. Ancak bu alandaki en gelişmiş liberal eşitlikçi görüştür ve eşitlikle ilgili pek çok tartışma buna odaklanır. Bu yüzden başlangıçta eşitlik, fayda ve haklar arasındaki karşıtlığı onun konumu açısından ortaya koyacağım. Daha sonra kendi eşitlikçi görüşümün onunkinden nasıl farklı olduğunu açıklayacağım.

Rawls'ın teorisi, diğer faydaların dağılımındaki eşitlikten ziyade siyasi ve kişisel özgürlüklerin eşit korunmasına daha fazla önem verir. Bununla birlikte, bu açıdan son derece de eşitlikçidir. Temel özgürlüklerde eşitlik bir kez güvence altına alındığında, genel mülkler için dağıtım ilkesi, eşitsizliklerin yalnızca toplumdaki en kötü durumdaki gruba fayda sağlıyorsa (örneğin daha yüksek üretkenlik ve istihdam sağlayarak) haklı çıkarılacağıdır.

Bu sözde Fark İlkesi, tahsisi doğrudan belirlemek için değil, sadece malların tahsisini etkileyen ekonomik ve toplumsal kurumların değerlendirilmesi için kullanılır. Herhangi birinin durumunun daha iyi olması iyi bir şey olarak kabul edilirken, durumu daha kötü olanların durumunu iyileştirmenin değeri, daha iyi durumda olanların durumunu iyileştirme değerinden daha önceliklidir. Bu, büyük ölçüde ilgili iyileştirme miktarlarından ve ayrıca göreli insan sayısından bağımsızdır. Bu nedenle, bin yoksul insanı biraz daha iyi duruma getirmekle iki bin orta sınıf insanı önemli ölçüde daha iyi duruma getirmek arasında bir seçim yapılsaydı, ilk seçenek tercih edilirdi. Bu amaç için insanların refahının –sadece şu andaki refahının değil– genel yaşam beklentileri açısından değerlendirildiği de eklenmelidir.

Bu, hayal edebileceğimiz en radikali olmasa da çok güçlü bir eşitlikçi ilkedir. İyileştirmenin genel değerine, en kötü duruma öncelik veren bir koşul eklenerek oluşturulur. Daha eşitlikçi bir konum, bazı eşitsizliklerin en kötü durumda olanlara

fayda sağlasa bile kötü olduğunu savunur, böylece eşitsizlikler yeterince azaltılırsa *herkes*in daha kötü durumda olduğu bir durum tercih edilebilir. Argüman bireyci kaldığı sürece, böyle bir konum ancak ekonomik ve sosyal eşitlik arasındaki bağlantıdan kaynaklanan nedenlerle çekici görünebilir.[63]

Daha sonra Rawls'ın bu görüşe ilişkin argümanlarını tartışacağım ve bazı ek argümanlar sunacağım, ama önce onun doğal olarak karşı olduğu ve savunulması gereken iki konum hakkında bir şeyler söylememe izin verin. Bunlar, eşitliğe içkin bir değer vermeyen, ancak izlenmesi veya korunması hatırı sayılır bir eşitsizliğin kabul edilmesini gerektirebilecek diğer değerleri kabul eden konumlardır. Bu değerler, daha önce de söylediğim gibi, fayda ve bireysel haklardır.

Faydacı bir bakış açısından, daha azı için daha fazla faydadan ya da daha az insan için daha fazla insan için olacak faydadan vazgeçmenin bir anlamı yoktur, çünkü en kötü durumda olanların edinecekleri fayda daha fazla olacaktır. Nasıl dağıtılırsa dağıtılsın, iyi olanın daha fazlasına ve kötü olanın da daha azına sahip olmak daha iyidir.

Bir bireysel haklar teorisine göre, sadece dağıtımdaki eşitsizliklerin gelişmesini önlemek için insanların kazanabileceklerini koruma veya miras bırakma özgürlüğüne müdahale etmek yanlıştır. Büyük kötülükleri önlemek için bireysel özgürlüğü sınırlamak kabul edilebilir, ancak eşitsizlik bunlardan biri değildir. Eşitsizlikler, bir kişinin diğerine karşı yaptığı yanlışlardan kaynaklanmıyorsa yanlış değildir. Onları önlemenin tek yolu, bireysel hakları, başka hiç kimsenin haklarını

63 Argüman, ücret farklılıklarının teşvik ettiği maddi üretkenliğin bir sonucu olarak en alt sınıfın refahındaki iyileşmelerin yalnızca görünür olduğu olacaktır: Özsaygılarına verilen zarar, maddi kazançlardan daha ağır basmaktadır. Hatta en kötü durumda olanlara gerçekten fayda sağlayan eşitsizlikler bile topluluk veya kardeşlik gibi dağıtıcı olmayan değerleri yok edebilir. Bkz. Christopher Ake, "Justice as Equality", *Philosophy & Public Affairs*, V, Sayı 1, Güz 1975, s. 69-89, özellikle s. 76-7.

ihlal etmeyen özgür eylem türüyle sınırlandırmaksa, kabul edilmelidirler.

Her iki teori türü de dağıtıcı eşitliğin peşinden gitmenin maliyetlerine işaret eder ve bu maliyetlerden daha ağır basan bağımsız bir değere sahip olduğunu reddeder. Daha spesifik olarak, eşitlik arayışı, bazı bireylerin hak veya çıkarlarının diğerlerinin daha az önemli çıkarları için gayrimeşru bir şekilde feda edilmesini gerektirir. Bu iki teori de birbirine kökten zıttır. Eşitlikçilikle birlikte, farklı insanların çıkarları arasındaki çatışmaların nasıl çözüleceği konusunda temelde farklı görüşlerden oluşan bir üçlü oluştururlar.

III

Aralarındaki anlaşmazlığın mahiyeti nedir? Sorunun ortaya çıktığı birimler bireysel kişiler, bireysel insan yaşamlarıdır. Her birinin dikkate alınması gereken bir talebi vardır. Bir bakıma, meselenin merkezinde bu taleplerin farklılığı yer almaktadır. Soru, (a) en kötü durumda olanın önceden bir hak talebinde bulunup bulunmadığı, veya (b) bu talebin uygulanması, en kötü durumda olanlar arasında olmayan, bunun yerine daha az eşitlikçi bir politika benimsenirse önemli ölçüde daha fazla fayda sağlayacak olan diğerlerinin daha büyük talebini görmezden gelip gelmeyeceği, veya (c) diğer kişilerin özgürlük taleplerini ve haklarının korunmasını ihlal edip etmeyeceğidir.

Şimdi bu, eşitliğin değeriyle ilgili bir tartışmaya benziyor. Ancak, insanlara nasıl davranılıp davranılmaması gerektiği konusunda değil, *nasıl* eşit davranılması gerektiği konusunda bir anlaşmazlık olarak da görülebilir. Üç görüş de kişiler arasında ahlaki eşitlik varsayımını paylaşır, ancak yorumlarında farklılık gösterir. Yeterince soyut bir düzeyde tüm kişilerin ahlaki iddialarının aynı olduğu konusunda hemfikirdirler,

ancak bunların ne olduğu konusunda anlaşamazlar.[64]

Hak savunucusu, onları, başkalarının doğrudan müdahalesi olmaksızın belirli şeyleri yapma özgürlüğüne yerleştirir. Faydacı bunları, hangi durumların en iyi olduğuna ve hangi eylemlerin veya politikaların doğru olduğuna karar vermek için kullanılan fayda hesaplamasında her kişinin çıkarlarının tam olarak sayılması şartına yerleştirir. Eşitlikçi, onları fiilî veya olası avantajlar konusunda eşit bir talepte bulur. Çoğu sosyal teori bu kategorilerden birine tam olarak girmese de, ahlaki eşitliğin bir yorumuna öncelik ve diğerlerine ikincil statü vermesine rağmen mesele şiddetini korumaktadır.

Ahlaki eşitliğin her üç yorumu da, her bir kişinin bakış açısına temel açılardan eşit ağırlık vermeye çalışır. Bu, aydınlanmış bir etiğin işareti olarak bile tanımlanabilir, ancak bunu paylaşmayan bazı teoriler hâlâ etik olarak nitelendirilebilir. Dağıtıcı eşitlik hakkındaki görüşlerin karşıtlığı, ahlaki eşitliğin bu temel şartının doğru yorumlanması konusunda bir anlaşmazlık olarak kabul edilebilirse, bu, karşıt konumların ölçülebileceği ortak bir referans sağlar. Sadece karşılıklı uyumsuzluklarını kaydetmek yerine, gerekçelerinin niteliğini karşılaştırmak mümkün olmalıdır.

Her bir kişinin bakış açısına eşit ağırlık vermenin ne anlama geldiği, bu bakış açısı için ahlaki olarak neyin gerekli olduğuna, her birimizin içinde eşit ağırlık verilmesi gereken şeyin ne olduğuna bağlıdır. Ayrıca ağırlıkların nasıl birleştirildiğine de bağlıdır. Ve cevabın bu iki yönü birbirine bağlıdır. Bu bakış açısıyla pozisyonların her birini ele alalım.

---

64 Soruna bu şekilde bakmam bana Rawls'ın bir önerisiyle tavsiye edildi. (kişisel görüşme, 31 Ocak 1976): "Kişilere eşit muamele ile onların eşit muamele görme hakkı arasında bir ayrım yaptığımızı varsayalım. (Burada kişiler *ahlaki* kişilerdir.) İkincisi daha temeldir: Özgün Konumun, ilkeler üzerinde anlaştıklarında ve bir tür eşit muamele *biçimi* üzerinde anlaşacaklarını varsaydıklarında ikinci ahlaki kişileri temsil ettiğini varsayalım. Daha ne gerekiyor?"

IV

Faydacılığın ahlaki eşitliği bir tür çoğunluk kuralıdır: Her kişinin çıkarları bir kez sayılır, ancak bazıları diğerlerinden ağır basabilir. Sonucu belirleyen aslında *insanlar*ın çoğunluğu değil, yoğunluğu için uygun şekilde ağırlaştırılmış çıkarların çoğunluğudur. Kişiler, her birine çıkarlarının büyüklüğüyle orantılı olarak ağırlıklı bir "oy" verilmesi anlamında eşittir. Bu, bir azınlığın çıkarlarının bazen çoğunluğun çıkarlarından daha ağır basabileceği anlamına gelse de, temel fikir çoğunlukçudur, çünkü her bireye aynı (değişken) ağırlık verilir ve sonuç en büyük toplam tarafından belirlenir.

En basit versiyonda, bir kişinin tüm ilgi alanları veya tercihleri sayılır ve onun için neyin ağır bastığına bağlı olarak göreceli bir değer verilir. Ancak çeşitli değişiklikler önerilmiştir. Faydacılıkla ilgili dile getirilen şüphe, kötü arzuların (örneğin sadist veya bağnaz arzuların) tatminini olumlu olarak saymasıdır. Mill, yüksek ve düşük hazlar arasında bir ayrım yaptı ve birincisine öncelik verdi. (Acılar için karşılık gelen bir ayrım olabilir mi?) Son zamanlarda, Thomas Scanlon faydacı veya eşitlikçi herhangi bir dağıtım ilkesinin, kabul edilemez sonuçlardan kaçınmak için yalnızca öznel tercihten farklı, bazı nesnel çıkar, ihtiyaç veya aciliyet standartlarını kullanması gerektiğini savundu. Amaç, tüm insanlar üzerinde bir miktar faydanın toplamını maksimize etmek olsa bile, bu miktarın herkes için adil bir şekilde geçerli olan tek bir ölçüsünü seçmek gerekir ve salt tercih iyi bir ölçüt değildir. "Birinin inandığı tanrıya bir anıt inşa etmek için düzgün bir diyetten vazgeçmeye istekli olması, kendi projesinde başkalarından yardım talep etmesinin, yeterince yemek için yardım talebinde bulunmakla (başkalarından istenen fedakârlıkların aynı olacağını varsaysak bile) aynı güce sahip olduğu anlamına gelmez."[65]

---

65 T.M. Scanlon, "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, LXXII, Sayı 19, 6 Kasım 1975, s. 659-60.

Bir nesnellik standardı getirilse bile, ahlaki olarak ilgili çıkarların kapsamı hâlâ oldukça geniş olabilir ve kişiden kişiye değişiklik gösterecektir. Ahlaki talep sahibi olarak bir birey, aşağı yukarı tam bir kişi olmaya devam eder. Öte yandan, herhangi birinin iddiası, prensipte başkalarının iddiaları tarafından tamamen geçersiz kılınabilir. Nihai sonuçta, belirli bir bireyin talepleri, bu sonuca ulaşmak için kullanılan çoğunlukçu hesaplamada sayılmış olmalarına rağmen neredeyse hiç karşılanmayabilir.

Faydacılık, bireysel ahlaki iddialara cömert bir bakış açısı getirir ve bunları toplu olarak birleştirir. Ortaya çıkan değerleri genel sonuçların veya durumların değerlendirilmesine uygular ve ikincil bir sonuç olarak bundan eylemlerin değerlendirilmesini türetir. Biri, tüm bireysel çıkarları birleştiren bir bakış açısından en iyi görünen sonuçları teşvik etme eğiliminde olan şeyi yapmaktır. Faydacılığın ahlaki eşitliği, her bir kişinin çıkarlarının toplamda neyin en iyi olacağını belirlemeye aynı şekilde katkıda bulunmasına izin vermekten ibarettir.

V

Haklar hem yapı hem de içerik olarak çok farklıdır. Çoğunlukçu veya başka bir şekilde toplu değillerdir ve genel sonuçların bir değerlendirmesini sağlamazlar. Bunun yerine, eylemlerin kabul edilebilirliğini doğrudan belirlerler. Bu anlayışa göre kişilerin ahlaki eşitliği, belirli şekillerde müdahale edilmemesi için birbirlerine karşı eşit talepleridir. Her bir kişiye, diğer kişi tarafından belirli açılardan eşit muamele edilmelidir.

Bir anlamda, bu talepler hiçbir şekilde birleştirilmez. Bunlara bireysel olarak saygı gösterilmelidir. Herkesin yapabilecekleri şeyler, başkalarının haklarını ihlal etmeyecek şeylerle sınırlıdır. Bu sınırı her bir kişinin bakış açısının yönü belirlediğinden, koşul bir nevi oybirliği gerekliliğidir.

Haklar mutlak olabilir ya da önlenebilecek zarar seviyesinde önemli bir eşiğe ulaşıldığında hakların geçersiz kılınmasına izin verilebilir. Ancak nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar, uygulandıkları her durumda bunlara saygı gösterilmelidir. Herkese, başkalarının ona nasıl davranabileceği konusunda sınırlı bir veto hakkı tanırlar.

Bu tür bir oybirliği koşulu, ancak bir kişinin diğerine yapabileceğini sınırlayan haklar için mümkündür. Bu anlamda belirli şeylere *sahip olma* hakları olamaz –tıbbi bakım hakkı ya da iyi bir yaşam standardı, hatta yaşam hakkı. Hakların dili, bazen belirli insani şeylerin özel önemini belirtmek için bu şekilde kullanılır. Ancak bu tür taleplerin gerçek ahlaki temelinin, daha acil olanın daha az acil olan bireysel ihtiyaçlara göre önceliği olduğuna inanıyorum ve bu esasen eşitlikçi bir ilkedir. Ayrımları korumak için "hak" terimini yalnızca sahibine bir tür veto yetkisi veren bir talep için kullanacağım, böylece herkesin hakkı varsa, bu, bu bakımdan eyleme oybirliğiyle kabul edilebilirlik koşulu getirir. Bu anlamda kelimesi kelimesine bir yaşam hakkı olamaz, çünkü olası herhangi bir eylem şeklinin, birinin veya diğerinin ölümüne yol açacağı durumlar vardır ve herkesin hayatta kalma hakkı olsaydı, bu durumlarda hiçbir şeye izin verilmezdi.[66]

Düşündüğüm türden haklar bu sorundan kaçar, çünkü onlar fail-merkezlidir. Örneğin, öldürülmeme hakkı, herkesin sizin öldürülmemenizi sağlamak için gerekeni yaptığı bir hak değildir. Bu sadece öldürülmeme hakkıdır ve diğer insanların sizi öldürmeme göreviyle bağlantılıdır.

Böyle bir etik, hak ihlallerinin en aza indirilmesini emretmez. Bu, sonuçların değerlendirilmesinde onları yalnızca

66 Hiçbir şeye izin verilmeyen durumlar olabilir –olası her eylem şeklinin yanlış olduğu gerçek ahlaki ikilemler. Ancak bunlar, tek bir ilkenin uygulanmasından değil, yalnızca farklı ahlaki ilkelerin çatışmasından kaynaklanır. Yukarıdaki 5. Bölüme bkz.

özellikle ciddi kötülükler olarak saymak olur. Bunun yerine haklar eylemi doğrudan sınırlandırır: Her bir kişinin, hak ihlallerinin toplam sayısını, birkaçını kendisi ihlal ederek dolaylı olarak azaltabilse bile, başkalarının haklarını doğrudan ihlal etmesi yasaktır. Bu tür fail-merkezli kısıtlamaları hesaba katmak zordur. Onlar hakkında yorum yoluyla söylenecek bir şey, hak ihlallerini en aza indirecek her şeyi yapmamızı gerektiren ilkelerden daha yüksek bir ahlaki dokunulmazlığı temsil ettikleridir; çünkü eğer prensip bu olsaydı, hak ihlali her zaman yanlış olmazdı. Diğer birkaç cinayeti önlemek için bile öldürülmeme hakkının ahlaki iddiası, cinayeti yalnızca büyük bir kötülük sayan iddiadan daha güçlüdür, çünkü birincisi, ikincisinin izin vereceği cinayetleri yasaklar. İkincisi, birincisinden daha fazla cinayetin önlenmesini sağlasa da bu doğrudur. Ancak bu, fail-merkezli hakları açıklamaya yönelik çok ileri gitmez. Ciddi bir hesap, yalnızca korunan çıkarları değil, aynı zamanda çok arzu edilen sonuçlara ulaşmak için bile belirli şekillerde davranmamaya zorlandığı kişiyle fail arasındaki ilişkiyi de dikkate almalıdır. Ne olduğuyla ilgili meselenin aksine, kişinin kime ne yaptığıyla ilgili mesele, yeterince anlaşılmayan önemli bir etik kaynağıdır.

Hakların sonuçlardan ziyade ilk aşamada bir değerlendirme verdiğini not ettikten sonra, bireysel ahlaki iddiaları faydacılıktan daha dar bir şekilde tanımladığını ve farklı şekilde birleştirdiğini görebiliriz. Bir faydacı, herkesin eylemlerine rehberlik edecek olan faydacı yargılarda bulunmak için tüm bireylerin görüşlerinin birleştirildiği kişisel olmayan bir bakış açısı inşa eder. Bir hak savunucusu için, her bir kişi için dokunulmaz olan haklar, başka herhangi bir kişinin kendisine yapabileceklerine doğrudan ve *bağımsız* bir sınır sunar. Herkes için ortak bir amaç sağlayan tek bir bakış açısı kombinasyonu yoktur, ancak her birimiz eylemlerimizi belirli açılardan başka hiç kimse için kabul edilemez bir aralıkla sınırlandırmalı-

yız. Genel anlamda hiçbir hakkı ihlal etmediği için yapılabileceklerin kapsamı oldukça geniştir.

Bu nedenle haklar ahlakı sınırlı, hatta minimal bir ahlak olma eğilimindedir. İnsan yaşamının büyük bir bölümünü ahlaki kısıtlamaların veya gereksinimlerin yönetiminden muaf tutar.Bu nedenle, desteklenmediği takdirde doğal olarak, sınırlı hükümetin siyasi teorilerine ve en aşırı uçtaysa minimal devletin liberter teorisine yol açar. Genel refahın tüm yönlerini teşvik etmek için hükümetin geniş ölçekli eylemlerinin gerekçesi, çok daha zengin bir ahlaki gereksinimler dizisini gerektirir.[67]

Bu türden sınırlandırılmış bir ahlak, aynı zamanda, bir konunun her iki tarafındaki insan sayısının sayılmaması sonucunu da doğurur. Tamamen oybirliğiyle oluşturulmuş bir ahlakta, önemli olan tek sayı birdir. Ahlaki kabul edilebilirlik, her bir kişinin bakış açısından belirli bir açıdan kabul edilebilirlikse, diğer açılardan bir eylem tarzı ilgili kişilerin tümü için olmasa da çoğu için açıkça daha kabul edilebilir olsa bile, başka ahlaki gerekliliğe ihtiyaç duymaz.[68]

O halde hakların ahlaki eşitliği, her bir kişiye başka hiç

---

67 Ahlakın *kapsamı*yla ilgili mesele, etik teorisinin en derin meselelerinden biridir. Birçoğu etiğin her şeyi yutmasına ve herhangi bir zamanda herhangi bir kişi için izin verilen tek bir ideal seçim veya küçük bir eşit derecede ideal alternatifler dizisi bırakmasını faydacılığa karşı bir itiraz olarak hissetmiştir. Bu itirazı öne sürenler, etik sınırlar çizildikten sonra bireysel eğilime bırakılması gereken seçeneklerin boyutu ve şekli konusunda farklılık gösterirler.

68 John Taurek son zamanlardaki makalesinde esas olarak bu konumu savunmuştur. "Should the Numbers Count?", *Philosophy & Public Affairs*, VI, Sayı 4, Yaz 1977, s. 293-316. Bir kişinin hayatını kurtarmakla beş kişininkini kurtarmak arasında bir seçim yapıldığında, kişinin beş kişiyi kurtarmasının gerekmediğini savunur: Kişi ya birini ya da beşini kurtarabilir. Bunu öne sürmesinin nedeni en az bir bakış açısına göre bu beş kişiyi kurtarmanın daha iyi bir seçim olmadığına inanmasıdır. Taurek, bazı ahlaki gerekliliklerin özel haklardan ve yükümlülüklerden kaynaklandığına inanmaktadır, ancak temel çıkar çatışmalarının olduğu bu gibi durumlarda, evrensel olarak kabul edilebilir bir koşul tanımlamak imkânsızdır ve bu nedenle seçim herhangi bir ahlaki gerekliliğe tâbi değildir.

kimsenin doğrudan müdahale edemeyeceği aynı çıkar alanını vermekten ibarettir.

VI

İşin tuhafı eşitlikçilik, daha az eşitlikçi teorilerden herhangi birine göre daha belirsiz bir ahlaki eşitlik anlayışına dayanmaktadır. Her kişinin bakış açısının bir haklar teorisinden çok daha zengin bir versiyonunu kullanır. Bu açıdan faydacılığa daha yakındır. Ayrıca, ilk olarak eylemlerden ziyade sonuçların değerlendirilmesine uygulanması bakımından, biçimsel olarak faydacılığı andırır. Ancak tüm bakış açılarını çoğunlukçu bir yöntemle birleştirmez. Bunun yerine, ihtiyaçlar arasında bir öncelik sırası kurar ve sayıya bakmaksızın en acil olana öncelik verir. Bu açıdan haklar teorisine daha yakındır.

Burada hangi ahlaki eşitlik kavramı iş başındadır, yani herkese hangi eşit ahlaki hak verilir ve bu talepler nasıl birleştirilir? Her bireyin iddiasının karmaşık bir biçimi vardır: Az ya da çok tüm ihtiyaçlarını ve çıkarlarını içerir, ancak göreceli bir aciliyet veya önem sırasına göre. Bu, hangisinin çıkarlarının önce tatmin edileceğini ve diğerlerinin çıkarlarından önce mi sonra mı olacağını belirler. Oybirliğine yakın bir şey gibi geliyor. Bir düzenleme, önce herkesin en temel iddiaları açısından, ardından herkesin bir sonraki en temel iddiaları açısından vs kabul edilebilir olmalıdır. Bir hak teorisinin aksine, bireysel talepler, bir kişiye nasıl davranılabileceğine ilişkin belirli kısıtlamalarla sınırlı değildir. Bir kişiye ne olabileceğiyle ilgilenirler ve uygun öncelik sırasına göre en temel talihsizliklerden korunmaktan çok daha fazlasını içerirler. Bu, en temel düzeyde bile çıkar çatışmaları yaratabileceğinden ve bu nedenle oybirliği sağlanamayacağından, öncelik sırasının tüm çatışmaları çözmeyeceği anlamına gelir. Bunun yerine, kişi ona mümkün olduğunca yaklaşmaktan hoşnut olmalıdır.

Bu fikrin geliştirilmesindeki sorunlardan biri öncelik sıra-

sının tanımıdır: Her bir kişinin taleplerini yorumlarken tek, nesnel bir aciliyet standardının mı kullanılması gerektiği, yoksa çıkarlarının, onların göreli önemine ilişkin kendi tahminine göre mi sıralanması gerektiği. Ayrıca nesnellik sorununa ek olarak, bir de ölçek sorunu var. Ahlaki eşitlik kişiler arası eşitlik olduğu için, sıralanacak bireysel çıkarlar anlık tercihler, arzular ve deneyimler olamaz. Bunlar, bir bütün olarak bireyin yaşamının tüm yönlerini karşılamalıdır: Sağlık, beslenme, özgürlük, çalışma, eğitim, öz-saygı, sevgi, zevk. Eşitlikçi sosyal politikanın belirlenmesi, aralarında bir seçim yapılmasını gerektirir ve maddi avantajlara mı yoksa bireysel özgürlük ve kendini gerçekleştirmeye mi öncelik verildiğine bağlı olarak sonuçlar çok farklı olacaktır.

Ama bu soruları bir kenara bırakalım. Eşitlikçi bir öncelik sisteminin temel özelliği, daha kötü durumdakilerin refahına yönelik iyileştirmeleri, daha iyi durumdakilerin refahına yönelik iyileştirmelerden daha acil saymasıdır. Kimin daha kötü, kimin daha iyi durumda olduğuna ve bunun ne ölçüde olduğuna karar vermek için bu diğer soruların cevaplanması gerekir; fakat bir sistemi eşitlikçi yapan şey, sayılara veya genel faydaya bakılmaksızın genel yaşam beklentileri en altta olanların taleplerine verdiği önceliktir. Daha acil talebi olan her birey, böyle bir görüşün en basit versiyonunda, daha az acil bir talebi olan her bireye göre önceliğe sahiptir. Eşitlikçiliğin ahlaki eşitliği, genel olarak neyin en iyi olacağını belirlerken, aynı aciliyet sistemine tâbi olan her bir kişinin çıkarlarını hesaba katmaktan ibarettir.

VII

Karşılaştığımız üç ahlaki eşitlik kavramının son derece farklı olduğu açıktır. Her bir kişinin ahlaki eşitlik talebini farklı tanımlarlar ve bu tür taleplerden farklı şekillerde pratik sonuçlar çıkarırlar. Bunlar birbirlerine kökten karşıt görünü-

yorlar ve aralarında nasıl karar verileceğini görmek çok zor.

Kendi görüşüm, buna mecbur olmadığımız yönünde. Makul bir toplumsal ahlak, hepsinin yarattığı etkiyi yaratacaktır. Bu, faydacılar veya hakların egemenliğine inananlar tarafından kesinlikle kabul edilemez. Ancak liberal eşitlikçiliği savunmak için ahlaki eşitliğin haklara veya faydacılığa yol açacağı şeklinde yorumlanamayacağını göstermek gerekli değildir. Eşitlikçi bir yorumun da kabul edilebilir olduğunu göstermek yeterlidir. Sonuç, bu tamamen farklı değerlerin nasıl birleştirildiğine bağlıdır.

Benim kendi görüşüm Rawls'ınkinden biraz farklı olsa da, neden başka bir açıklamaya ihtiyaç duyduğumu açıklamak için onun argümanlarını ele alarak başlayacağım.[69] Kendi konumu için iki tür argüman sunar. Biri sezgiseldir ve sıradan ahlaki akıl yürütme alanına aittir. Diğeri teoriktir ve Rawls'ın kendi toplumsal sözleşme versiyonunu geliştirdiği ve Orijinal Konum olarak adlandırdığı yapıya bağlıdır. İlk argümanın öne çıkan iki örneğiyle başlayacağım ve ardından teorik yapının kısa bir değerlendirmesine geçeceğim.

Rawls'ın tekrar tekrar vurguladığı bir nokta, refahı etkileyen doğal ve sosyal olasılıkları –yetenek, erken yaştaki çevre, sınıfsal geçmiş– kendilerinin hak edilmediğidir. Dolayısıyla bunlardan kaynaklanan fayda farklılıkları ahlaki olarak keyfîdir.[70] Yalnızca bu seçenek en şanssız olanı daha da kötü duruma düşürecekse haklı çıkarılabilirler. Bu durumda herkes eşitsizliklerden yararlanır, dolayısıyla bazılarına sağlanan ekstra fayda bunun bir aracı olarak haklı çıkar. İster haklara ister faydaya dayalı olsun, daha az eşitlikçi bir dağıtım ilkesi, sosyal ve doğal olasılıkların, ne herkesin yararlandığı ne de daha fazlasını hak edenlerin daha fazlasını hak ettiği için hak-

69 Yorumlarımdan bazıları için bkz. "Rawls on Justice", *Philosophical Review*, LXXXIII, 1973, s. 220-33.

70 Rawls, *Theory of Justice*, s. 74, 104.

lı eşitsizlikler üretmesine izin verir.

Diğer nokta özellikle faydacılığa yöneliktir. Rawls, faydacılığın toplumsal seçim problemlerine –birçok bireyin çıkarlarının dahil olduğu problemlere– tek bir bireye uygun bir karar verme yöntemi uygulandığını ileri sürer.[71] Tek bir kişi, daha büyük faydalar karşılığında belirli dezavantajları kabul edebilir. Ancak, bir kişi dezavantajlara maruz kaldığında ve diğeri fayda sağladığında bunun bir telafisi mümkün değildir.

Görebildiğim kadarıyla, bu argümanların hiçbiri belirleyici değil. İlki, eşitsizliklerin gerekçelendirilmesi gerektiğini, onlara izin verilmesine karşı bir karinenin olduğunu varsayar. Sadece bu bile, aksi gerekçelendirilmedikçe hak edilmemiş eşitsizliklerin haksız bir anlamda ahlaki olarak keyfî olduğu anlamına gelir. Sadece lehte veya aleyhte hiçbir sebep olmaması anlamında keyfî olsaydı, hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymazlardı ve bunlardan kaçınma amacı herhangi bir kişinin haklarını ihlal etmek için hiçbir neden sağlayamazdı. Her halükarda faydacının, sisteminin izin verdiği eşitsizlikleri savunmak için bir gerekçesi vardır: Avantajların toplamı, eşitsizlik olmadığında olacağından daha fazladır. Ancak bir eşitsizlik yalnızca herkese fayda sağlıyorsa kabul edilebilir olsa bile, bu Fark İlkesi kadar güçlü bir şey anlamına gelmez. Eşitlikten birden fazla sapma bir dereceye kadar herkese fayda sağlayabilir ve en uygun olanı en kötüye tercih etmek için belirli bir eşitlikçi varsayımı gerektirir.

İkinci argüman, yakın zamanda Derek Parfit tarafından meydan okunan bir faydacılık tanısına dayanıyor.[72] Ancak tanı doğru olsa bile bu eşitlik için bir argüman sağlamaz, çün-

71 Rawls, *Theory of Justice*, s. 27, 187.

72 Later Selves and Moral Principles", *Philosophy & Personal Relations*, ed. A. Montefiore, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973. Parfit, faydacılığın, ayrı bireylerin bir kitle kişisinde birleştirilmesinden ziyade, bireylerin zamansal olarak genişleyen deneyimsel diziler halinde çözülmesini ifade edebileceğini öne sürüyor.

kü bu toplama yönteminin neden birçok bireyin deneyimleri için kabul edilebilir olmadığını söylemez. Kesinlikle, yalnızca bireysel durumun genişletilmesiyle haklı gösterilemez, ancak *ilk bakışta* daha iyi bir alternatifle yer değiştirmeyi gerektirecek kadar çekici gelir. Yalnızca, iyi olanın daha fazlasının daha azdan daha iyi olduğunu ve kötü olanın daha azının daha çoktan daha iyi olduğunu söyler. Birisi, bireysel tercih ilkesini toplumsal duruma genişleterek, bu sonuca varmadan bu sonucu kabul edebilir. İlkenin iki durumda da aynı veya farklı olacağını düşünmek için özel bir neden yoktur.

Faydacılıkta kişisel telafinin özel bir önemi yoktur. Yalnızca, iyiliklerin ve kötülüklerin sınırsız bir toplamını kabul etmeyi *genel olarak* reddetmenin arka planına –bir istisna sağladığı bir arka plana– karşı önem kazanır. Bu arka plan bağımsız olarak gerekçelendirilmelidir. Kendi başına, içsel telafi olasılığı eşitlikçi teorileri ne destekler ne de zayıflatır. *Eğer* yalnızca eşitlikçi bir teori kabul edilirse, yaşamların içinde değil, yalnızca yaşamların arasında uygulanması gerektiğini öne sürer. Herhangi bir dağıtım ilkesinin üzerinde çalışması gereken birimler olarak bireysel deneyimlerden ziyade bireysel insan hayatlarını ele almanın bir nedenidir. Ancak bu işleve eşitlikçi görüşler kadar eşitlik karşıtı görüşler için de hizmet edilebilir. Bu, Rawls'ın argümanının tersidir: İnsan yaşamına hiçbir özel dağıtım ilkesi uygulanmamalıdır; çünkü bu topluma uygun olan seçim ilkesini bireye genişletmek olacaktır. Bu koşul yerine getirildiği takdirde içsel telafi, dağıtım ilkelerine göre tarafsızdır.

Şimdi, Rawls'ın sözleşmeci argümanını kısaca ele almama izin verin. Teorisinin sosyal kurumların ahlakıyla ilgili olduğunu vurgulamasına rağmen, eşitlik hakkındaki genel fikirlerinin daha geniş bir şekilde uygulanabileceğini düşünüyorum. Özgün Konum, yani onun toplumsal sözleşme versiyonu her bir kişiye, insanlar arasındaki farklılıklardan

soyutlayan, ancak insani çıkarların ana kategorilerine izin veren şematik bir bakış açısı atfeden inşa edilmiş bir oybirliği koşuludur. Bireyin, herhangi biri olma şansının eşit olduğunu veya belirli bir durumda olma şansının o durumdaki insan sayısıyla orantılı olduğunu varsaymadan herhangi biri olabileceği varsayımıyla toplumsal kurumların değerlendirilmesi için ilkeleri seçmesi beklenir.

Ortaya çıkan seçim, genel olarak paylaşılan öncelikleri ortaya çıkarır ve ilgili kişilerin sayısına bakılmaksızın bu önceliklere göre sıralanan çıkarları birleştirir. Bu tür öncelikler temelinde oybirliğiyle seçilen ilkeler, her bir kişiye en acil ihtiyaçlarının diğerlerinin daha az acil ihtiyaçlarından önce karşılanması için aynı talepte bulunur. Daha fazla bireyin sahip olduğu ihtiyaçlardan ziyade, hayatlarını bir bütün olarak ele alarak daha acil ihtiyaçları olan bireylere öncelik verilir.

Özgün Konumda hüküm süren belirsizlik ve cehalet koşulları altında rasyonel seçimin Rawls'ın söylediği şey olup olmayacağı veya hatta bu koşullar altında herhangi bir seçimin rasyonel olup olmayacağı konusunda çok fazla tartışma yaşanmıştır. Ama bundan önce başka bir soru mevcuttur. Bu koşullar altında kabul edilmesinin rasyonel olacağı şeyin neden kabul edileceği neyin doğru olduğunu belirler?

Bu soruyla daha spesifik olarak, eşitlikçi sonuçtan sorumlu olan Orijinal Konumun özelliklerine odaklanalım. Bunlar iki tanedir. Birincisi, seçimin oybirliğiyle yapılması gerektiği ve bu nedenle herkesin kendi iyi anlayışı veya toplumdaki konumu hakkında tüm bilgilerden yoksun bırakılması gerektiğidir. Diğeriyse tarafların toplumda herhangi biri olma konusunda eşit şansları varmış gibi seçim yapmalarına izin verilmemesidir; çünkü olasılıklar hakkında herhangi bir bilginin yokluğunda Rawls'a göre Yetersiz Neden İlkesini kullanarak bazılarını keyfî olarak atamak rasyonel değildir. Orijinal Konum, yapay ikameler eklenmeden bilgilerin çı-

karılmasıyla oluşturulur. Bu, doğrudan genel olarak en kötü durumda olanları tercih eden ve temel özgürlüklerde daha da katı bir eşitlik dayatan ilkelere yol açan maksimin seçim stratejisiyle sonuçlanır.

Farz edelim ki, Rawls bu koşullar altında neyi seçmenin mantıklı olacağı konusunda haklı olsun. O halde, toplumda herhangi biri olmak için eşit şansa sahip olduğu varsayımı olmaksızın, cehalet koşullarında oybirliğiyle yapılan bir seçimin neden ahlaki kısıtlamaları doğru bir şekilde ifade ettiğini sormalıyız. Diğer yapıların da tüm insanları ahlaki olarak eşit sayma iddiası vardır. Bu cehalet altındaki oybirliği koşullarını doğru yapan nedir? Sayıların sayılmadığını[73] ve aciliyetin geçerli olduğunu garanti ediyorlar, ama sorun bu. Bunu çözmek için daha temel bir argüman türü gereklidir.

VIII

Temel soru, sonuçlar hakkında değerlendirici hükümler verilirken farklı bakış açılarının birleşimine bir tür oybirliğinin dahil edilip edilmeyeceğidir. Bu, her ikisi de sonuçlarla ilgilenen eşitlikçi ve faydacı teoriler arasındaki bir meseledir. Hak teorileri her ikisine de karşıdır, çünkü bir tür oybirliği koşulu kullanmalarına rağmen bu sonuçlardan çok eylemlerin kabul edilebilirliği koşuludur. Sonuçların değerlendirilmesinde uygulanan oybirliği açısından ahlaki eşitliğin bir yorumunu savunurken, bu nedenle faydacılığın veya hak teorilerinin veya her ikisinin de etik hakkındaki tüm gerçeği temsil ettiğine katılmıyorum.

---

73 Fark İlkesi bireylere değil de sosyal sınıflara uygulandığından, en kötü durumdakiler veya diğer gruplar içindeki çıkar çatışmaları bir dizi ortalama beklenti içine gömülmüştür. Bu, ortalama olarak hangi politikanın kendisine en çok fayda sağladığını belirlemede sayıların bir anlamda bir sosyal sınıf *içinde* önemli olduğu anlamına gelir. Ancak, iddialarının aciliyetinde sınıflar arasındaki önceliği belirlemede sayılar dikkate alınmaz. Bu nedenle, bu sosyal adalet anlayışının sorunları daha bireysel olarak uyarlanmış bir eşitlikçiliğin sorunlarına benzer.

Daha önce de söylediğim gibi, eşitlikçi değerlerin kabul edilmesi diğerlerinin tamamen dışlanması anlamına gelmez. Eşitlikçiler, faydadan bağımsız ağırlığa izin verebilir ve liberal eşitlikçiler, eşitlik ve diğer amaçlara ulaşmak için kullanılabilecek araçları sınırlayan belirli hakların önemini standart olarak kabul ederler.[74] Hakların var olduğuna ve ahlakın bu fail-merkezli yönünün çok önemli olduğuna inanıyorum. Bireysel hakların tanınması, bir kişinin ne yapabileceğine ilişkin olarak başkalarının taleplerini tartarken oybirliğiyle kabul edilebilirlik şartını kabul etmenin bir yoludur. Ancak sadece haklara dayalı bir teori, içerdiği çıkarlar en temel olanlar arasında olsa bile ahlaki açıdan ilgili olan çok fazla şeyi dışarıda bırakır. Genel sonuçların değerine ağırlık vermeyen ahlaki bir görüş doğru olamaz.[75]

Sonuçların değerlendirilmesinde oybirliği konusuna dönelim. Böyle bir ölçütün özü, dahil olan veya etkilenen her bir kişi için önemli bir anlamda kabul edilebilir bir sonuç elde etmek adına, her bir kişinin bakış açısını ayrı ayrı dahil etmek için ahlaki bir değerlendirme üzerine çalışmaktır. Çıkar çatışmasının olduğu yerde, hiçbir sonuç herkes için tamamen kabul edilebilir olamaz. Ancak, her bir sonucu, en kabul edilemez olan kişi için en az kabul edilemez olanı bulmaya çalışmak adına her bir bakış açısından değerlendirmek mümkündür. Bu, birisi için başka herhangi bir alternatifin, bu alternatifin herkes için olduğundan daha kabul edilemez olacağı anlamına gelir. Bu anlamda tercih edilen alternatif, her bir ki-

74 Böyle bir görüş Ronald Dworkin tarafından *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977 kitabında savunulmaktadır [*Hakları Ciddiye Almak*, Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitabevi, 2007. (çev.)].

75 Bununla ilgili daha fazla bilgi için bkz. "Libertarianism without Foundations", *Yale Law Journal*, LXXXV, 1975. Robert Nozick'in incelemesi için bkz. *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974 [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015. (çev.)].

şinin bakış açısından ayrı ayrı ele alındığında en az kabul edilebilir olandır. Rakamlar ne olursa olsun, en kötü durumda olanlara mutlak öncelik veren radikal bir eşitlikçi politika, bu anlamda her zaman en az kabul edilemez alternatifi seçmekten kaynaklanacaktır.

Bu bireysel kabul edilebilirlik ideali, bireylerin bakış açılarını hepsinden farklı tek bir toplu bakış açısında birleştirerek özel bir ahlaki bakış açısı oluşturan toplu ideale temelden karşıtlık içindedir. Bu, faydacılıkta onları toplayarak yapılır. Hem ayrı hem de toplu yöntemler herkesi tam ve eşit olarak sayar. Aralarındaki fark, ikincisinin bireysel bakış açılarının ötesine geçerek, ki onlara dayalı olsa da herhangi birinden daha kapsamlı bir şeye geçmesidir. İlki ele alınan bireylerin bakış açılarına daha yakın durur.

Eşitliğin cazibesinin altında yatan şey, her birey için bu kabul edilebilirlik idealidir. Küçük sayıları içeren bir durumda bile nasıl çalıştığını görebiliriz. Diyelim ki biri normal ve oldukça mutlu olan diğeriyse acı verici bir engelden mustarip iki çocuğum var. Bunları sırasıyla birinci çocuk ve ikinci çocuk olarak adlandıralım. Varsayalım ki iş değiştirmek üzereyim. Bu durumda diyelim ki ikinci çocuğun özel tıbbi tedavi ve eğitim görebileceği pahalı bir şehre taşınmakla –ancak ailenin yaşam standardının daha düşük olacağı ve mahallenin ilk çocuk için tatsız ve tehlikeli olacağı bir yer– spora ve doğaya özel ilgisi olan ilk çocuğun özgür ve iyi bir yaşam sürebileceği hoş bir yarı kırsal banliyöye taşınmak arasında karar vermem gerekiyor. Bu, herkes için zor bir seçimdir. Eşitliğin değerini test etmek için olayın şu özelliği de taşıdığını varsayıyorum: İlk çocuğun banliyöye taşınmasının kazancı, ikinci çocuğun şehre taşınmasının kazancından çok daha fazladır. Nihayetinde ikinci çocuk da ailenin düşük yaşam standardından ve nahoş çevreden zarar görecektir. Ve eğitimiyle ve tedavisiyle ilgili faydalar onu mutlu etmeyecek, sadece daha az sefil ya-

pacaktır. İlk çocuk içinse, mutlu bir yaşamla nahoş bir yaşam arasında seçim yapılır. Durumun bir özelliği olarak, diğer çocuk lehine bir seçim yapılırsa, her iki çocuğun da kaybını önemli ölçüde telafi etmenin bir yolu olmadığını eklememe izin verin. Ailenin kaynakları kısıtlıdır ve iki çocuğun da diğeri için önemli bir değere dönüştürülebilecek başka bir şeyden vazgeçmesi söz konusu değildir.

Eğer bu kişi şehre taşınmayı seçerse, bu eşitlikçi bir karar olacaktır. Ona sağlayabileceğimiz yarar her ne kadar birinci çocuğa sağlayabileceğimiz yarardan daha az olsa da, ikinci çocuğa yarar sağlamak daha acildir. Bu aciliyet mutlaka belirleyici değildir. Eşitlik tek değer olmadığı için diğer değerlendirmelere göre daha ağır basabilir. Ama bu bir etkendir ve ikinci çocuğun daha kötü durumda olmasına bağlıdır. Durumundaki bir gelişme, ilk çocuğun durumundaki eşit veya biraz daha büyük bir gelişmeden daha önemlidir.

Diyelim ki duruma üçüncü bir çocuk daha eklendi, mutlu, sağlıklı bir çocuk daha ve bölünmez şeylerin paylaştırılmasında aynı seçimle karşı karşıyayım. İkinci çocuğa yarar sağlamanın daha büyük aciliyeti devam ediyor. Üçüncü çocuğun eklenmesiyle bu etkenin esasen değişmediğine inanıyorum. Bu durumda ikinci çocuğa yarar sağlamak, sadece iki çocuk varken olduğu gibi çok daha acil olmaya devam ediyor.[76]

Aciliyet ölçüsüyle ilgili temel nokta, bireylerin durumlarının ikili karşılaştırmasıyla yapılmasıdır. En basit yöntem,

76 Bu düşüncelerin zaman içinde herhangi bir kişisel özdeşlik fikrine *bağlı* olmadığını, ancak böyle bir fikri kullanabildiklerini unutmayın. Onları anımsatmak için gereken tek şey, her seferinde kişiler arasında bir ayrımdır. Dağıtıcı eşitlik dürtüsü, iki kişinin sahip olduğu iki deneyimle bir kişinin sahip olduğu iki deneyimi ayırt edebildiğimiz sürece ortaya çıkar. Zaman içinde kişisel özdeşliğin ölçütleri, yalnızca üzerinde bir dağıtım ilkesinin işlediği birimlerin büyüklüğünü belirler. Parfit'nin dağıtıcı adaletiyle kişisel özdeşlik arasındaki ilişkiye ilişkin açıklamasında yanlış olduğunu düşündüğüm şey kısaca budur.

durumu daha kötü olan birinin durumundaki herhangi bir iyileşmeyi, daha iyi durumda olan birinin durumundaki herhangi bir iyileşmeden daha acil olarak saymak olacaktır; ama bu özellikle akla yatkın değildir. Alttaki çok küçük iyileştirmelere kıyasla, ölçekte biraz daha yüksek olan büyük iyileştirmelere daha fazla aciliyet vermek daha makuldür. Böyle değiştirilmiş bir ilke, her bir bakış açısından en az kabul edilemez olan alternatifi seçmek olarak tanımlanabilir. Bu yöntem, çok sayıda insanı içeren toplumsal seçim problemlerine genişletilebilir. Rakamlar sayılmadığı sürece, uygun bir aciliyet ölçüsüyle tanımlanan bir tür oybirliği ölçütü olarak kalır. O zaman eşitliği haklı çıkarma sorunu, ilgili her kişi için kabul edilebilir sonuçların peşinde koşmayı haklı çıkarma sorunu haline gelir.

Bu sorunun tartışmasına geçmeden önce, çözülse bile doğru bir eşitlikçi teori için temel sağlamayacağını neden düşündüğümü söylememe izin verin. Bana öyle geliyor ki hiçbir makul teori, rakamların alaka düzeyini tamamen ortadan kaldıramaz. Bazı aciliyet eşitsizlikleri o kadar büyük olabilir ki, sayılar ne olursa olsun öncelikler devam eder. Ama eğer seçim çok yoksul ve muhtaç olanlar için şiddetli sıkıntıları önlemekle daha iyi durumda olan ama yine de geçim için mücadele edenler için daha az şiddetli ama yine de önemli sıkıntıları önlemek arasındaysa, o zaman benim için bu rakamların sayılmadığına inanmak çok zor ve her ne kadar daha iyi durumda olanlardan daha çok varsa da bu aciliyet önceliği daha da kötüye gider. Bunun, eşitliğin faydadan daha ağır bastığı bir durum olduğu ileri sürülebilir. Ancak eşitlikçi aciliyetin kendisi sayılara bu şekilde duyarlıysa, herhangi bir oybirliği ölçütü bu görüşün temelini açıklayamıyor gibi görünüyor. Alternatif bir temel de öne sürülmüyor.

IX

Yapı olarak Rawls'ınkine benzeyen daha uzlaşmaz bir görüş için, bireysel olarak en az kabul edilemez olan alternatifi bulmak adına neden bireysel ikili karşılaştırmanın rekabet eden çıkarlar arasında karar vermenin iyi bir yolu olduğuna dair bir açıklamaya ihtiyacımız var. Bireysel iddiaları birleştirmenin bu yöntemini haklı çıkarmak için ne gerekir? Bence bu soruyu cevaplamanın tek yolu bir başkasına sormaktır: Ahlakın kaynağı nedir? Ahlaki akıl yürütmede başkalarının çıkarları bizi nasıl güvence altına alır ve bu onların bir arada düşünülmesi gereken bir yol olduğu anlamına mı gelir?

Bu soruya bir cevap öneren ilgili diğer ahlaki nedenlerin kaynağı hakkında bir görüşüm var. Görüş, *The Possibility of Altruism*'de[77] [*Altruizmin Olasılığı*] savunduğumdan çok farklı değil ve ben burada sadece onun taslağını yapacağım. Ahlaki akıl yürütmenin genel biçiminin kendinizi başkalarının yerine koymak olduğuna inanıyorum. Bu, kişisel ve kişisel olmayan bakış açılarından, yani yaşamınızın içinden ve dışından, tutumlarınız arasında radikal bir uyumsuzluktan kaçınmak için gerekli olan kendiniz için kişisel olmayan bir ilgiye karşılık gelen kişisel olmayan bir ilginin kabulüne yol açar. Kişisel kaygılar kendiniz ve yaşamınızla ilgili olarak devam ettiği için bazı önemli eşitsizlikler de devam eder: Bunlar, kendilerine karşılık gelen kişisel olmayanlar tarafından değiştirilmemeli veya mahsup edilmemelidir.[78] (Ayrıca kişi genellikle yakın olduğu belirli diğerlerinin çıkarlarıyla da kişisel olarak ilgilenir.) Ancak, ek olarak, diğer tüm bireylerin çıkarlarına tekabül eden paralel bir kişisel olmayan ilgiyle de ahlaki nedenler elde ederiz. Kendimizi uyumlu hissetmemiz oluşan baskılar altında kısıtlandığımız kişisel olmayan ilgi kadar

77 *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

78 Bu açıdan benim şimdiki görüşüm, *The Possibility of Altruism*'dekinden farklıdır.

güçlü veya zayıf, kapsamlı veya sınırlı olacaktır. Bir anlamda komşunuzu kendiniz gibi sevmeniz gerekir: Ama ancak kendinize dışarıdan, adil bir tarafsızlıkla baktığınız zaman kendinizi sevdiğiniz kadar.

Süreç, her bireye ayrı ayrı uygulanır ve bireysel yaşamlara karşılık gelen bir dizi ilgi sağlar. Bir kişinin nesnel çıkarlarıyla öznel olarak algılanan çıkarları veya istekleri arasında farklılıklar olabilir, ancak bunun dışında, talepleri kişisel olmayan nedenler alanına tıpkı bir bireyinki gibi değişmeden girer. Bireyinkinden kopuk değildir ve diğerleriyle birlikte büyük bir hazneye dahil olur. Etiğin kişisel olmayan ilgisi, kişinin kendisi ve bireyler olarak diğer herkes için kişisel olmayan bir ilgidir. Kişinin kendi yaşamı ve çıkarları için kişisel olmayan bir ilginin zorunlu olarak genelleştirilmesinden türer ve genelleme özgün olanın bireysel biçimini korur.

Bu nedenle, sonuçların kişisel olmayan ilgisi bölünmüştür: Her insan için ayrı bir ilgiyi içerir ve dünyaya tek bir kapsamlı bakış açısından bakmak yerine, her insanın ayrı ayrı ve bireysel olarak dünyaya bakışıyla gerçekleşir. Kişi kendini onların bir yığını haline getirmektense, hayal gücüne dayanarak dünyadaki tüm insanlara bölünmelidir.

Bu bana öyle geliyor ki, ikili karşılaştırmayı, çelişen taleplerle başa çıkmanın doğal yolu haline getiriyor. Sonuç olarak, seçilen politikanın tatmini eşitlemek yerine en üst düzeye çıkarmaya çalışacağı durumlar olabilir, ancak bu yalnızca tüm bireylerin eşit yararlanma şansına sahip olduğu veya en azından bariz bir şekilde eşit olmayan bir şansa sahip olmadığı durumlarda olacaktır.[79] En temel düzeyde, birçok farklı bakış açısından aynı anda seçim yapmanın yolu, onları bozulmadan korumak ve en acil bireysel taleplere öncelik vermektir.

---

79 Fırsatların eşitliğinin, fiili sonuçların eşitsizliğinin yerini alacak kadar gerçek sayılabileceği sorusunu bir kenara bırakıyorum. Belki de bu sadece belirli türdeki sonuçlar ve fırsatları belirlemenin belirli yolları için geçerlidir.

Dediğim gibi, eşitlik yalnızca bir değerdir ve bu yalnızca bir seçim yöntemidir. Radikal bir haklar sistemini anladığımız gibi kökten eşitlikçi bir sistemi de anlayabiliriz, ancak ikisinin de doğru olmadığını varsayıyorum. Fayda meşru bir değerdir ve bağlı olduğu çoğunlukçu ya da yığınsal bakış açısı, aynı anda çok sayıda farklı insanın çatışan çıkarlarını değerlendirmenin kabul edilebilir bir yoludur. Yine de eşitlikçi değerlerin her bir bakış açısıyla ayrı bir değerlendirme açısından açıklanması, anlamaya yönelik bir adımdır ve bu değerlerin mutlak olduğu anlamına gelmiyorsa, bu mutlaka sakıncalı olduğu anlamına gelmez.

9
Değerin Parçalanması

Değerin parçalanmasıyla kararın tekliği arasındaki eşitsizliğin yarattığı bazı sorunları tartışmak istiyorum. Bu sorunlar pratik çatışmalar şeklinde ortaya çıkar ve genellikle ahlaki bileşenlere sahiptir.

Pratik bir çatışma ile sadece zor bir kararı kastetmiyorum. Kararlar birkaç nedenden dolayı zor olabilir: Çünkü farklı taraflardaki düşünceler oldukça dengelidir; çünkü olgular belirsizdir; çünkü olası eylem biçimlerinin farklı sonuçlarının olasılığı bilinmemektedir. Hangisinin daha etkili olacağı belirsiz olduğu bir durumda kemoterapi ile cerrahi müdahale arasındaki zor bir seçim pratik çatışmayla kastettiğim şeyin bir örneği değildir; çünkü olgularla ilgili belirsizlik dışındaki nedenlerle kıyaslanamaz olan değerler arasındaki çatışmayı içermez. Alternatif eylem biçimlerinin sonuçlarından oldukça emin olunsa bile ya da olasılık dağılımları hakkında ve artılarıyla eksilerini nasıl ayırt edileceği bilinse bile, hatta onlar eşit olarak dengelenmiş bulunsa bile yine de onlar tek bir değerlendirici yargıda bir araya getirilemez. Eşit bir denge, karşılaştırılabilir nicelikler gerektirir.

En güçlü çatışma durumları, iki veya daha fazla uyumsuz eylem veya eylemsizlik için belirleyici desteğin olduğu gerçek ikilemlerdir. Bu durumda yine de bir karar gerekli olacak ancak bu zorunlu olarak keyfî görünecektir. İki seçim çok

eşit bir şekilde dengelendiğinde, birinin hangi seçimi yaptığı önemli değildir ve keyfilik de sorun olmaktan çıkar. Ancak her biri belirleyici ve yeterli görünen nedenlerle doğru göründüğünde keyfilik, nedenlerin gerekli olduğu yerde nedenlerin olmaması anlamına gelir, çünkü her iki seçenek de bazı nedenlere karşı, bunların *ağır bastığını* iddia edemeden hareket etmek anlamına gelecektir.

Temel çatışmaya yol açan beş ana değer türü vardır. Çatışmalar aralarında olduğu kadar içlerinde de ortaya çıkabilir, ancak ikincisi özellikle zordur. (Gruba kişisel çıkarları dahil etmedim; onlar diğerleriyle de çatışabilir.)

İlk olarak, diğer kişi veya kurumlara karşı belirli yükümlülükler vardır: Hastalara, kişinin ailesine, çalıştığı hastaneye veya üniversiteye, içinde bulunduğu topluluğa veya ülkeye karşı yükümlülükler. Bu tür yükümlülükler, ya kasıtlı bir taahhütle ya da söz konusu kişi ya da kurumla olan bazı özel ilişkilerle üstlenilmelidir. İlişkinin gönüllü olması gerekmese de, bunların varlığı her iki durumda da öznenin başkalarıyla ilişkisine bağlıdır. (Küçük çocuklar ebeveynlerini veya vasilerini seçme özgürlüğüne sahip olmasalar da, ebeveyn bakımı karşılıklı gelecek kaygısı yükümlülüğü doğurur.)

Bir sonraki kategori, herkesin ya belirli şeyleri yapmak ya da belirli şekillerde muamele görmemek için sahip olduğu genel haklardan kaynaklanan eylem üzerindeki kısıtlamalardır. Belirli türdeki özgürlük hakları veya saldırıya uğramama ya da baskı altına alınmama hakkı, başkalarının müdahale etmeme, saldırıya uğramama veya baskı uygulamama konusunda üstlendiği belirli yükümlülüklere bağlı değildir. Aksine, tamamen geneldirler ve diğerlerinin yapabileceklerini, bu diğerleri kim olursa olsun kısıtlarlar. Bu nedenle, bir doktorun hastalarına karşı hem belirli yükümlülükleri hem de herhangi birini belirli şekillerde tedavi etmek için genel görevleri vardır.

Üçüncü kategori, teknik açıdan fayda olarak adlandırılan kategoridir. Bu, refahın bileşenlerinin özel yükümlülüklere veya genel haklara bağlı olup olmadığına bakılmaksızın, kişinin yaptığının herkesin refahı üzerindeki etkilerini dikkate alan düşüncedir. Fayda, yalnızca failin özel bir ilişkisi olduğu veya özel bir taahhütte bulunduğu kişilere değil, tüm insanlara (veya tüm hissedebilir varlıklara) karşı fayda ve zararın tüm yönlerini içerir. Tıbbi araştırma ve eğitimin genel faydaları açıkça bu başlık altında yer almaktadır.

Dördüncü kategori, mükemmeliyetçi amaçlar veya değerler kategorisidir. Bununla, belirli başarıların veya yaratımların onları deneyimleyen veya kullanan bireyler için değerlerinden ayrı olarak içsel değerini kastediyorum. Örnek olarak belki de bilimsel keşfin, sanatsal yaratımın, uzay keşfinin içsel değeri verilebilir. Bu arayışlar, elbette doğrudan bunlara dahil olan bireylerin ve belirli izleyicilerin çıkarlarına hizmet eder. Ancak genel olarak, bu tür amaçların peşinde koşmak yalnızca bu çıkarlar açısından haklı görülmez. Özgün bir değere sahip oldukları düşünülür, bu nedenle, örneğin matematik veya astronomide çok az insan onları anlamaya başlasa ve pratik etkileri olmasa bile, temel ilerlemeler elde etmek önemlidir. Türün bir yerinde böyle bir anlayışın salt varlığı, birçokları tarafından önemli fedakârlıklara değer olarak görülür. Doğal olarak, bu tür bir değerin ne olduğu konusunda görüşler farklıdır. Herkes, Ay'a veya Mars'a ulaşmanın mevcut maliyetini haklı çıkarmak için gerekli içsel değere sahip olduğu veya anlaşılmaz ya da zor orkestra eserlerinin icra edilmesinin, onlardan hoşlanan bireyler için değerinden başka bir değeri olduğu konusunda hemfikir olmayacaktır. Ancak insanların yaptığı birçok şey, bu tür mükemmeliyetçi değerler dikkate alınmadan haklı gösterilemez veya anlaşılamaz.

Son kategori, kişinin kendi projelerine veya taahhütlerine olan bağlılığıdır ve bu, her ne sebeple olursa olsun ilk etapta

bir değerdir. Everest'e tırmanmaya veya Aristoteles'in *Metafizik*'ini tercüme etmeye veya *Well-Tempered Clavier*'i[80] çalmakta ustalaşmaya ya da bir amino asit sentezlemeye başladıysanız, o zaman bu projenin daha ileri takibi bir kez başladıktan sonra dikkate değer bir önem kazanır.[81] Bu kısmen, daha önceki zaman ve enerji yatırımını haklı çıkarma ve bunun boşa gitmesine izin vermeme meselesidir. Kısmen başladığı işi bitiren türden bir insan olma arzusudur. Ancak nedeni ne olursa olsun, projelerimiz bir kez üstlenildiklerinde önceden yapılması gerekmeyen özerk taleplerde bulunur. *Well-Tempered Clavier*'de ustalaşmaya kararlı biri "sinemaya gidemem, pratik yapmalıyım" diyebilir; ama *Well-Tempered Clavier*'de ustalaşmak zorunda olduğunu söylemesi tuhaf olurdu.

Bu taahhütler kişisel çıkarla karıştırılmamalıdır, çünkü kişisel çıkar kişinin tüm çıkarlarının ve arzularının (veya en azından kişinin ortadan kaldırmak istemediği arzuların) zaman içinde bütünleşik olarak yerine getirilmesini amaçlar. Özel taahhütler, amaçları doğrultusunda bu şekilde tanımlanan kişisel çıkarlara aykırı olabilir. Kendi çıkarları için üstlenilmeleri gerekmez ve arayışları kesinlikle kişisel çıkar tarafından kontrol edilmek zorunda değildir.

Yükümlülükler, haklar, fayda, mükemmeliyetçi amaçlar ve özel taahhütler –bu değerler sürekli olarak kararlarımıza dahil olur ve bunlar arasındaki ve içindeki çatışmalar tıbbi araştırmalarda, siyasette, kişisel yaşamda veya eylem gerekçelerinin yapay olarak sınırlandırılmadığı her yerde ortaya çıkar. Bunlar arasında bir öncelikler sistemi belirlemek ne anlama gelir? Daha basit bir ahlaki anlayış, karar dengesi kişisel tercihe veya takdire bırakılmış kısa bir açık yasaklar ve emirler listesi gibi bir çözüme izin verebilir, ancak bu kadar karı-

80 Johann Sebastian Bach tarafından yazılmış prelüde (çev.).

81 Bkz. Gilbert Harman, "Practical Reasoning", *Review of Metaphysics*, XXIX, 1976, s. 432-63.

şık bir koleksiyonla işlemeyecektir. Biri bunları düzenlemeyi deneyebilir. Örneğin: Asla genel hakları ihlal etmemek ve yalnızca herhangi birinin haklarının ihlaline yol açmayacak özel yükümlülükleri üstlenmek; hakların ve yükümlülüklerin kısıtlamalar tarafından serbest bırakıldığı eylem aralığında faydayı en üst düzeye çıkarmak; faydanın çeşitli politikalar tarafından eşit olarak sağlanacağı durumlarda seçimi mükemmeliyetçi amaçlara göre belirlemek ve son olarak, herhangi bir şeyde kararsız kalındığında kişisel taahhüt veya hatta basit tercih temelinde karar vermek.

Böyle bir karar verme yöntemi, seçilen belirli düzen nedeniyle değil mutlaklığı nedeniyle saçmadır. Verdiğim sıralama keyfî değil, çünkü bu tür değerlerde bir dereceye kadar göreli katılığı yansıtıyor. Ancak yükümlülüklerin asla haklardan daha ağır basamayacağını veya bu faydanın ne kadar büyük olursa olsun hiçbir zaman yükümlülükten daha ağır basamayacağını düşünmek saçmadır.

Ancak, ağır basma fikrini ciddiye alırsak ve çatışma koşullarında kararı rasyonelleştirmenin bir yöntemi olarak sıralamaya bir alternatif düşünmeye çalışırsak, aranacak şey tüm bu görünüşte farklı değerlendirmelerin ölçülebileceği, eklenebileceği ve dengelenebileceği tek bir ölçek gibi görünüyor. Faydacılık böyle bir teorinin en iyi örneğidir ve hak ve yükümlülüklerin faydaya göre görünür önceliğini faydacı terimlerle açıklamak için ilginç girişimlerde bulunulmuştur. Aynı şey mükemmeliyetçi hedefler ve kişisel taahhütler için de denenebilir. Bu tür açıklamaların başarısız ya da en iyi ihtimalle kısmen başarılı olduğunu düşünmemin nedeni, yalnızca sezgisel olarak kabul edilemez bulduğum belirli ahlaki sonuçları öne sürmeleri değildir (çünkü teoride yeni bir iyileştirmenin bu pürüzlerin çoğunu ortadan kaldırabileceği her zaman düşünülebilir). Tersine, benim şüphemin nedeni teoriktir: Değerin kaynağının bir bütün olduğuna –yalnızca

dünyaya uygulanmasında görünürdeki çokluğu gösterdiğine– inanmıyorum. Değerin temelde farklı türde kaynaklara sahip olduğuna ve bunların değerlerin türlere göre sınıflandırılmasında yansıtıldığına inanıyorum. Tüm değerler, çeşitli ortamlarda tek bir iyi arayışını temsil etmez.

Örneğin, mükemmeliyetçi ve faydacı değerler arasındaki karşıtlığı düşünün. *Biçimsel* olarak farklıdırlar, çünkü ikincisi, çıkarları etkilenen insanların sayısını hesaba katar ve birincisi bunu yapmaz. Mükemmeliyetçi değerler, başarının ya da memnuniyetin yayılmasıyla değil, yalnızca başarı düzeyiyle ilgilidir. Ayrıca, haklar veya yükümlülüklerle, ister faydacı ister mükemmeliyetçi olsun, eylemlerin sonucu açısından tanımlanan herhangi bir amaç arasında –sonuç olarak işlerin nasıl olduğu açısından– biçimsel bir karşıtlık vardır. Bireysel yükümlülükler tarafından temsil edilen talepler, bireyler arasındaki ilişkilerle başlar ve bu ilişkilerin tatmin edici bir biçimde sürdürülmesi, herhangi bir faydacı iyi durum anlayışının parçası olmak zorunda olsa da yükümlülük iddialarının arkasındaki temel güdü bu değildir. İnsanların verdikleri sözleri tutmaları veya çocuklarına bakmaları iyi bir şey olabilir, ancak bir kişinin kendi sözlerini tutmasının nedeni kendisiyle bağlantısı olmayan diğer insanların sözlerini tutmalarını isteme nedeninden çok farklıdır –çünkü kişisel olmayan bir şekilde düşünüldüğünde iyi bir şey olduğu için. Kişi, kişisel olmayan bir şekilde düşünüldüğünde iyi bir şey olacağı için sözlerini tutmak veya çocuklarına bakmak zorunda hissetmez. Kesinlikle bu tür nedenlerle yaptığımız şeyler var, ancak yükümlülüklerin ardındaki nedende daha kişisel bir bakış açısı esastır. Sizi harekete geçiren, genel olarak neyin en iyi olacağına dair bağımsız bir ilgi değil, diğer kişi veya kurum ya da toplulukla olan *kendi* ilişkinizdir.

Bu tür nedenler, fail-merkezli veya öznel olarak tanımlanabilir (burada "öznel" terimi yanlış anlaşılmamalıdır –bu,

yükümlülüğün genel ilkelerinin kişiden kişiye değişebilen öznel tercih meseleleri olduğu anlamına gelmez). Her durumda nedenler, yükümlülüklerini yerine getirmek istemesinin nedenleri olarak öncelikle ilgili birey için geçerlidir –kişisel olmayan bir şekilde düşünüldüğünde, bunu yapması onun için iyi bir şey olsa da.

Genel haklar daha az kişiseldir, çünkü örneğin müdahaleden veya saldırıdan muaf olma hakkı, zilyedin özellikle herhangi biriyle olan ilişkisinden kaynaklanmaz: Herkes buna saygı göstermek zorundadır. Bununla birlikte, sağladıkları eylem nedenlerinin öncelikle eylemleri bu hakları ihlal etme tehlikesi olan bireyler için geçerli olması bakımından fail-merkezlidirler. Haklar esas olarak, insanlara belirli şeyleri diğer insanlara yapmamaları –onlara belirli şekillerde davranmamaları veya müdahale etmemeleri için– nedenler sağlar. Yine de, insanların haklarının ihlal edilmemesi nesnel olarak iyi bir şeydir ve bu ilgisiz taraflara X'in haklarının Y tarafından ihlal edilmediğini görmeleri için bir neden sağlar. Ancak bu ikincil bir güdüdür, kimsenin haklarını doğrudan ihlal etmemesinin nedeni kadar güçlü değildir. (Bu nedenle, sivil özgürlüklerin savunucularının şüphelilerinin haklarını ihlal eden polis ve yargı uygulamalarına, bu politikaların amacı suçlular tarafından mağdurlarının haklarının daha büyük ihlallerini önlemek olsa bile itiraz etmeleri makuldür.) Bu anlamda, genel haklardan kaynaklanan talepler fail-merkezlidir: Özel yükümlülüklerden türetilen taleplerden daha az, ancak yine de fayda veya mükemmeliyetçi amaçların olmadığı bir anlamda kesinlikle fail-merkezlidir. Bu son iddialar kişisel değildir veya sonuç-merkezlidir; bunlar, ilk bakışta kişinin ne yaptığıyla değil ne olduğuyla ilgilidir. Önemli olan, kişinin başına gelene veya gerçekleşene yaptığı katkıdır.

Kişisel ile kişisel olmayan veya fail-merkezli ile sonuç merkezli veya öznel ile nesnel nedenler arasındaki bu büyük

ayrım o kadar temeldir ki, bırakın genel olarak pratik akıl yürütmeyi, etiğin indirgeyici bir birleşimini bile mantıksız kılar. Bu tür nedenler arasındaki biçimsel farklılıklar, kaynaklarındaki derin farklılıklara karşılık gelir. Kişisel durumumuzdan ve başkalarıyla olan özel ilişkilerimizden ayrıldığımızda, kişisel olmayan nedenlerin gücünü takdir ederiz. Tarafsızlığımız herkesin kendi dünya görüşünü kapsayan genel bir bakış açısını benimseme biçimini aldığında, faydacı düşünceler bu şekilde ortaya çıkar. Doğal olarak sonuçlar her zaman net olmayacaktır. Ancak böyle bir bakış açısı, bir kişinin ailesine, arkadaşlarına veya meslektaşlarına karşı özel olan yükümlülüklerine ilişkin görünenden açıkça çok farklıdır. Orada, dünyadaki özel durumu üzerine çok fazla düşünür. İki güdü de, her ikisi de önemli olan ancak temelde ortak bir temele indirgenemeyen iki farklı bakış açısından gelir.

Kişinin kendi projelerine bağlılığının daha da fail-merkezli güdüsü hakkında hiçbir şey söylemedim, ancak bu kişinin kendi hayatını içerdiği ve zorunlu olarak başkalarıyla herhangi bir ilişki kurmadığı için, aynı noktalar açıkça geçerlidir. Ne faydaya, ne mükemmeliyetçiliğe, ne haklara, ne de yükümlülüklere (kendine karşı yükümlülükler olarak tanımlanabilecekleri dışında) benzeşmeyen nedenlerin kaynağıdır.

Benim genel görüşüm, nedenlerin türleri arasındaki biçimsel farklılıkların, kaynaklarında temel nitelikteki farklılıkları yansıttığı ve bunun, bu türler arasındaki çatışmalara belirli bir tür çözüm getirmediğidir. İnsanlar çok farklı türden ahlaki ve diğer güdüsel taleplere tâbidir. Bunun nedeni dünyaya bireysel, ilişkisel, kişisel olmayan, ideal vb birçok açıdan bakabilen karmaşık yaratıklar olmaları ve her bakış açısının farklı bir talepler dizisi sunmasıdır. Bu kümelerden birinde çatışma olabilir ve çözülmesi zor olabilir. Ancak aralarında çatışma olduğunda sorun daha da zor hale gelir. Kişisel ve kişisel olmayan talepler arasındaki çelişkiler her yerde mevcuttur. Bana

göre, bakış açılarından herhangi birini diğerinin altına ya da her ikisini de bir üçüncünün altına alarak çözülemezler. Ayrıca hiçbirini basitçe terk edemeyiz. Bunu yapmamız için de hiçbir sebep yoktur. Dünyayı aynı anda başkalarıyla olan ilişkileri açısından, zamana yayılan yaşamının bakış açısından, herkesin bakış açısından aynı anda görme kapasitesi ve son olarak, genellikle *sub specie aeternitatis*[82] olarak tanımlanan bağımsız bakış açısından insanlığın işaretlerinden biridir. Bu karmaşıklık basitleştirmenin önünde bir engeldir.

Öyleyse bu, temel pratik çatışmaların hiçbir çözümü olmadığı anlamına mı geliyor? Bunları çözmek için tek, indirgeyici bir yöntemin veya net bir öncelikler dizisinin olmaması bu tür durumlarda karar verme zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Çelişkili ve ölçülemez iddialarla karşı karşıya kaldığımızda –bu sadece hiçbir şey yapmamak olsa bile– yine de bir şeyler yapmak zorundayız. Ve eylemin şahsa ait olması gerektiği gerçeği, gerekçelendirme de şahsa ait olmadıkça hiçbir şeyin doğru ya da yanlış olamayacağını ve çatışma altındaki tüm kararların keyfî olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor.

Bunun yanlış olduğuna inanıyorum, ancak alternatifini açıklamak zor. Kısaca, açık veya örtük olarak tam bir gerekçe olmaksızın iyi bir yargıda bulunulabileceğini iddia ediyorum. Belirli bir kararın neden doğru olduğunu söyleyememek belirli bir çelişkili neden dengesi göz önüne alındığında, doğruluk iddiasının anlamsız olduğu anlamına gelmez. Kişi, pratik gerekçelendirme sürecini çatışmaya varma sürecinde gideceği yere kadar götürdüğü takdirde, daha fazla gerekçe göstermeden ancak mantığa aykırılık olmadan da devam edebilir. Bunu mümkün kılan şey *yargı*dır –esas olarak Aristoteles'in pratik bilgelik olarak tanımladığı ve zaman içinde genel ilkelerin ifadesinden ziyade bireysel kararlarda kendini gösteren

82 Ebedi bakış açısı. (çev.)

yetidir. Ancak her zaman bir çözüm getirmeyecektir: Çözümü olmayan gerçek pratik ikilemler vardır ve ayrıca yargının güvenle işlemeyeceği kadar karmaşık çatışmalar da vardır. Ancak birçok durumda, açık rasyonel argümanın sınırlarının ötesinde kalan boşluğu doldurmaya güvenilebilir.

Bu görüş, Aristoteles tarafından ifade edildiğinden beri bazen bozguncu ve boş olarak görülmüştür. Cevap olarak iki şey söyleyeyim. İlk olarak, durum pratik karar alanında daha fazla ve daha iyi nedenler ve daha eleştirel bir kavrayış arayışından vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Sadece belirli durumlarda çatışmaları çözme kapasitemiz, bu çözümleri açıklayan genel ilkeleri dile getirme kapasitemizin ötesine geçebilir. Belki bilinçsiz bir şekilde genel ilkelerimiz olabilir ve kararlarımızı ve özel sezgilerimizi tasnif ederek onları keşfedebiliriz. Ancak bu, işleyiş veya yargının gelişimi için gerekli değildir. İkincisi, sistematik teoriler kendilerini konunun bir yönüyle –rasyonel motivasyonun bir bileşeniyle–sınırlandırırsa, kapsamlı olmaya çalışmaktansa etikte genel ilkeler veya pratik akıl yürütmenin diğer yönleri için yapılan araştırmaların başarılı olma olasılığı daha yüksektir.

Yapılacak doğru şeye nasıl karar verileceğine dair tek bir genel teori aramak, neye inanılacağına nasıl karar verileceğine dair tek bir teori aramaya benzer. İnançların sistematik olarak gerekçelendirilmesinde ve eleştirisinde kaydettiğimiz ilerleme, çoğunlukla genel akıl yürütme ilkelerinden değil, farklı bilimler, tarih ve matematik tarafından belirlenen belirli alanların anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bunlar kesinlik bakımından farklılık gösterir ve geniş inanç alanları herhangi bir teorinin kapsamı dışında bırakılır. Bunlar sağduyuyla ve alışılagelmiş, bilim öncesi akıl yürütme tarafından yönetilmelidir. Bu tür bir akıl yürütme, daha sistematik çeşitli yöntemlerin sonuçlarının eldeki konuyla ilgili olduğu, ancak hiçbirinin bir sonucu belirlemediği durumlarda da kullanıl-

malıdır. Örneğin inşaat mühendisliği problemlerinde çözüm, hem kesin hesaplama yapabilen fiziksel etkenlere hem de hassas olmayan davranışsal veya psikolojik etkenlere bağlıdır. Açıkçası, bir problemin geçerli açılarıyla başa çıkmak için kesin ilke ve yöntemler kullanılmalıdır ama bazen başka açılar da vardır ve kişi onları ya görmezden gelme ya da elverişli olmayan yöntemlerle ele alma eğilimine direnmelidir.

İnanç söz konusu olduğunda bu anlayışın ve yöntemin parçalanmasına aşinayız, ancak karar durumunda buna direnme eğilimindeyiz. Yine de doğru inançlara ulaşmanın genel bir yöntemi olmadığından bilimsel araştırmadan ne kadar vazgeçilmesi gerektiğine dair tamamen genel bir açıklama bulunamadığı için sistematik etik konusunda umutsuzluğa kapılmak kadar mantıksızdır. Etiğin bir bilim olduğunu söylemiyorum, yalnızca etik teoriyle pratik kararlar arasındaki ilişkinin, bilimsel teoriyle dünyadaki belirli şeyler veya olaylar hakkındaki inançlar arasındaki ilişkiye benzediğini söylüyorum.

Her iki alanda da bazı problemler diğerlerinden çok daha yalındır, yani çözümleri, kesin bir anlayışa izin veren etkenler tarafından daha eksiksiz bir şekilde belirlenir. Bazen pratik bir karardaki tek önemli etken kişisel yükümlülük veya genel faydadır ve o zaman kişinin muhakemesi bununla sınırlandırılabilir (tam olarak anlaşılabilir). Bazen bir karar süreci, birden fazla etken türünün etkisine karşı yapay olarak yalıtılmıştır. Her ne kadar bu her zaman iyi bir şey olmasa da bazen öyledir. Aklımdaki örnek, fayda ve kişisel bağlılık değerlendirmelerini dikkatle dışlayan veya dışlamaya çalışan ve kendisini hak iddialarıyla sınırlayan yargı sürecidir. Bu tür iddiaların sistematik olarak tanınması çok önemli olduğundan (ve ayrıca uzun vadede diğer değerlerle kabul edilemez bir şekilde çelişmeme eğiliminde olduğundan) bu etkenleri özel muamele için izole etmeye değer. Sonuç olarak, hukuki argüman pratik aklın özel bir yönünün anlaşılmasında ger-

çek ilerleme alanlarından biri olmuştur. Parçalı bir yaklaşımı kabul edersek, sistematik teori ve genel ilke ve yöntemlerin araştırılması başka yerlerde başarılı olabilir. Örneğin, faydacı teorinin her şeyi hesaba katması gerekmiyorsa katkıda bulunacağı çok şey vardır. Fayda, özellikle kamu politikası kararlarında ve tanımına ilişkin felsefi çalışmalarda son derece önemli bir etkendir, faydayı teşvik etmek için kurumların tasarımında ortaya çıkan koordinasyon sorunlarının tercihle, eşitlikle ve verimlilikle olan bağlantıları bu tür kararlar üzerinde etkili olabilir.

Bu ve diğer alanlar, hiçbiri genel ve eksiksiz bir doğru ve yanlış teorisi statüsünü arzulamasa bile bir ilerleme sahnesi sunabilir. Bana göre böyle bir teori asla olmayacak, çünkü çatışmaları çözmede ve farklı iddiaları ve değerlendirmeleri gerçek hayata uygulamadaki yargının rolü vazgeçilmezdir. Bu kapsamlı olmayan sistematik hale getirme fikri akılda tutulursa iki tehlikeden kaçınılabilir. Biri, kaçınılmaz olarak birçok sorunu çözümsüz bıraktığı için rasyonel teoriyi terk eden romantik bozgunculuk tehlikesidir. Diğeri de açıkça savunulabilir sonuçları kabul eden genel bir sistem kapsamına alınamayan tüm düşünceleri ilgisiz veya boş olarak yasaklayan dışlayıcı aşırı rasyonelleştirme tehlikesidir. Bu, diğerleri gerçekten alakalı olsa bile yalnızca ölçülebilir veya tam olarak tanımlanabilen etkenleri hesaba katarak çarpık sonuçlar verir. Bunun alternatifi meşru karar gerekçelerinin son derece çeşitli olduğunu ve farklı derecelerde anlaşıldığını kabul etmektir. Bunun hem teorik hem de pratik sonuçları vardır.

Teorik açıdan, etik ve değer teorisinin belirli alanlarındaki ilerlemenin genel bir temelin (böyle bir şey olsa bile) keşfini beklemesine gerek olmadığını söyledim. Bu, birçok filozof tarafından kabul edilmektedir ve yakın zamanda yalnızca sağlam bir ahlak teorisinin, örneğin adalet teorisinin peşinde koşmanın, etiğin temeli hakkındaki görüşlerden bağımsız olarak

ilerleyebileceğini değil, aynı zamanda bu sağlam teori daha da geliştirilinceye kadar temel arayışı için erken olabileceğini de iddia eden John Rawls tarafından da ileri sürülmüştür.[83]

Bu çok güçlü görünüyor, ancak herhangi bir alanda ilerleme kaydetmek için en temel düzeyde ilerleme kaydetmenin gerekmediği kesinlikle doğrudur. Kimyada, atom fiziğindeki temelinin anlaşılmasından önceki yüzyıl boyunca büyük gelişmeler yaşandı. Mendel genetiği, kalıtımın moleküler temelinin anlaşılmasından çok önce geliştirildi. Şu anda, psikolojideki ilerleme, beynin işleyişindeki temeli hakkındaki herhangi bir fikirden büyük ölçüde bağımsız olarak izlenmelidir. Tüm psikolojik fenomenler nihayetinde merkezî sinir sistemi teorisi açısından açıklanabilir olabilir, ancak bu sistem hakkındaki mevcut anlayışımız, açığı kapatmanın bir yolunu aramamıza bile izin vermeyecek kadar yetersizdir.

Etikte buna karşılık gelen teorik bölünmenin bu kadar aşırı olması gerekmez. Üst yapıyı keşfederken temeller üzerinde çalışmaya devam edebiliriz ve iki arayış birbirini güçlendirmelidir. Ben kendim, tüm değerlerin tek bir temele dayandığına veya birleşik bir sistemde birleştirilebileceğine inanmıyorum, çünkü farklı değer türleri, hepsi kararlar üretmek için bir araya gelen farklı bakış açılarının gelişimini ve eklemlenmesini temsil eder. Etik, matematiksel terimlerle tanımlanan evrenin uzam-zamansal özelliklerini kavrayan bir bakış açısını temsil eden fizikten farklıdır. Tüm fiziksel fenomenlerin birleşik bir teorisini aramanın makul olduğu bu durumda bile, böyle bir teoriye sahip olmadan fiziksel evrenin daha özel yönleri hakkında –yerçekimi, mekanik, elektromanyetik alanlar, radyasyon, nükleer kuvvetler– pek çok şey anlamak da mümkündür.

---

83 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, s. 51-60. Ayrıca bkz. "The Independence of Moral Theory", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974-1975, s. 5-22.

Ancak etik, fizikten çok anlama veya genel olarak bilgi gibidir. Nasıl ki dünya anlayışımız çeşitli bakış açılarını içeriyorsa –ki bunlar arasında en güçlü şekilde geliştirilmiş ve en önemlilerinden biri olan fiziğin katı bakış açısıdır– aynı şekilde değerler de bazı bakış açılarından gelir, bazıları diğerlerinden daha kişiseldir; tarih, psikoloji, filoloji ve ekonominin fiziğe indirgenemeyeceği gibi ortak bir paydaya indirgenemez. Tıpkı zihnimizde bir arada var olmaları ve işbirliği yapmaları gerekse bile bizim için mevcut olan anlama türlerinin farklı olması gibi, ne yaptığımızı belirlemede ellerinden geldiğince işbirliği yapmaları gerekse bile bizi harekete geçiren değer türleri de farklıdır.

Pratik sonuçlarla ilgili olarak, bana öyle geliyor ki, değer alanında teorik olarak beklenen girişimin ve sonuçların parçalanması bu sonuçların pratik kararlara, özellikle de kamu politikası sorunlarına uygulanmasında kullanılacak strateji için çıkarımlara sahiptir. Genel bir değer teorisinin olmaması var olan bu anlayış alanlarının kullanılmasına engel olmamalıdır ve genel olarak değeri bilinenden daha fazlasını biliyoruz. Genel bir teorinin olmaması, çok kolay bir şekilde yanlış bir ikiliğe yol açar: Ya bir karar vermesi gereken kişinin sistematik olmayan sezgisel yargısına tamamen geri döner ya da kendisine sunulan herhangi bir sorunla ilgili kararları zorla uygulatacak maliyet-fayda analizi[84] gibi birleşik ama yapay bir sistem hazırlar. (Bu tür sistemler talepleri ve çalışma kapsamı daha az iddialıysa faydalı olabilir.) Bunun yerine ihtiyaç duyulan şey, boşlukları doldurmak için daha az sistematik yargıyla bunların uygulanabilir olduğu durumlarda sistematik sonuçları birleştiren karma bir stratejidir.

Ancak bu, ilgili olduğu durumlarda mevcut etik anlayışın uygulanacağı kararlara yönelik bir yaklaşımın geliştirilmesi-

84 Bkz. Lawrence Tribe, "Policy Science: Analysis or Ideology?", *Philosophy & Public Affairs*, II, Sayı 1, Güz 1972, s. 66-110.

ni gerektirir. Böyle bir yaklaşım, uygulamalı etik alanında çalışan farklı gruplar tarafından, bir süre daha ne kadar başarılı olduğunu bilemeyeceğimiz şekilde şimdi araştırılmaktadır. Değerin parçalanmasının, bu göreve belirli bir bakış açısı için mantıksal bir temel ve ne yapılması gerektiğine dair bir gösterge sağladığını öne sürmek istiyorum.

En çok ihtiyacımız olan şey, hangi değerlendirme ilkelerinin kullanılacağını ve nasıl uygulanacağını söylemek için pratik sorunları ayırma veya analiz etme yöntemidir. Bu bir karar yöntemi değildir. Belki özel durumlarda bir karar verebilir, ancak daha genel olarak, güvenilir ve akıllıca bir kararın temelini sağlamak için farklı türde etik değerlendirmelerin getirilmesi gereken noktaları belirtir. Problemlere yönelik bu tamamlayıcı yaklaşım, diğer disiplinlerle bağlantılı olarak yeterince tanıdıktır. Önemli politik kararların ekonomik etkenlere, politik etkenlere, ekolojik etkenlere, tıbbi güvenliğe, bilimsel ilerlemeye, teknolojik avantajlara, askeri güvenlik vb diğer şeylere bağlı olabileceği beklenmektedir. Tüm bu konularda, işi onlar hakkında düşünmek olan biri varsa, sorumlu yetkililer ondan tavsiye alabilir. Bazı durumlarda iyi kurulmuş disiplinler söz konusudur. Uygulayıcıları konuyu anlamada büyük farklılıklar gösterebilir ve birçok konuda birbirleriyle anlaşamazlar. Ancak bu tartışmalara (enflasyon veya nükleer güç güvenliği veya rekombinant DNA riski hakkında) maruz kalmak bile hiçbir şey duymamaktan iyidir. Ayrıca, en ciddi disiplinlerde neyin tartışmalı olup neyin olmadığı konusunda fikir birliğinin olması önemlidir. İster bir yasa koyucu, ister bir kabine üyesi veya bir bakanlık görevlisi olsun, önemli bir karar almak zorunda olan herkes, sorunun farklı yönleriyle ilgili olarak bu yönlerin her biri hakkında düşündüğünden çok daha fazlasını düşünmüş ve başkalarının bu konuda ne söylediğini bilen insanlardan tavsiye alabilir. Disiplinlerin bölünmesi ve bir sorunun hangi boyutlarının

dikkate alınması gerektiği konusundaki fikir birliği, sorunları ve var olan uzmanlığı bir araya getirmede çok yararlıdır.

Politik bir kararın sorumlu bir şekilde alınması için hangi önemli etik ve değerlendirme sorularının dikkate alınması gerektiği konusunda karşılaştırılabilir bir fikir birliğine ihtiyacımız vardır. Bu "etikte fikir birliği" ile aynı şey değildir. Bu yalnızca etik ve değer teorisi çalışan çoğu kişinin kabul edeceği herhangi bir sorunun belirli yönlerinin dikkate alınması gerektiği anlamına gelir ve profesyonel olarak öyle bir şekilde değerlendirilebilir ki, kararı kim verecekse halihazırda mevcut olan ilgili fikirlere maruz kalacaktır. Bazen en iyi fikirler çok iyi olmaz veya taban tabana zıt görüşleri içerebilir ama bu sadece etik için değil, her yerde geçerlidir.

En iyi yaklaşımın, işi etik politik sorulara karar vermek olan bir tür mahkeme önünde bir savunma prosedürü oluşturarak hukuk sistemini taklit etmek olduğu önerilebilir. (Bir bilim mahkemesinin son önerisi, yasal modelin çekiciliğini göstermektedir: Demokratik olmayan karakteri büyük bir entelektüel çekiciliğe sahiptir.) Ama bence fiilî durum böyle bir şey için fazla akışkandır. Değerler, bu şekilde ele alınabilmek için çok sayıda başka tür bilgi ve görüşle birlikte politikayla pek çok yönden ilişkilidir. Bazı yasal kararlar çok zor olsa da, mahkemeler, nispeten sınırlı bir dizi argüman ve gerekçenin ilgili olduğu açık, dar tanımlanmış sorulara karar vermek üzere tasarlanmıştır. (Kayıttan materyali çıkarmak veya delil olarak belirli verileri veya tanıklığı kabul etmeyi reddetmek konusunda bir yargıcın işlevini düşünün: Bu tür kısıtlamalar genel olarak yasama veya idari müzakereler için geçerli değildir.) Pratik konuların çoğu bundan çok daha karmaşıktır ve etik boyutları daha da karmaşıktır. İlgili anlayışın mevcut olduğu yerde, bunun sağlandığından ve problemin kimsenin çok iyi anlamadığı bir yönü olduğunda bunun da anlaşıldığından emin olmak için bir yönteme ihtiyaç vardır.

Ben böyle bir yöntem tasarlamadım, ancak açıkça, diğerlerinin yanı sıra dikkate alınan etkenlerin aşağıdakileri içermesi gerekliliğini sağlamalıdır: Ekonomik, politik ve kişisel özgürlük, eşitlik, hakkaniyet, mahremiyet, adil yargılama, entelektüel ve estetik gelişim, topluluk, genel fayda, hak etme, keyfilikten kaçınma, risk kabulü, gelecek nesillerin çıkarları, diğer devletlerin veya ülkelerin çıkarlarına verilecek ağırlık. Bunların her biri hakkında söylenecek çok şey var. Yöntemin yararlı olması için daha organize olması gerekirdi, ancak etiğin politikayla ilgili olduğu yollara ilişkin genel bir konum, muhtemelen rölativistlerden faydacılara ve Kantçılara kadar çok çeşitli etik teorisyenleri tarafından kabul edilebilir. Etiğin temeli hakkındaki radikal anlaşmazlık, gerçek hayatta önemli etkenlerin neler olduğu konusundaki esaslı fikir birliğiyle uyumludur. Etik teorisyenleri arasında zaten var olduğuna inandığım bu fikir birliği, halk ve politikacılar arasında daha geniş bir kabul görecek olsaydı, o zaman bu alanda sahip olduğumuz geniş ama parçalı anlayış şimdi olduğundan daha iyi kullanılabilirdi. Bu durumda, belirli soruları görmezden gelmek daha zor olacaktır ve etik düşünceler bir kez sunulduktan sonra göz ardı edilse veya reddedilse bile, böyle bir reddin nedenleri veya yokluğu, alınan herhangi bir kararın temelinin bir parçası haline gelecektir. İlk bakışta bir durumu ifade edebilmekte bile bir nebze kuvvet vardır.

Ahlak teorisinin rolüne ilişkin bu kavrayış, aynı zamanda onun politikayla ve diğer karar verme yöntemleriyle ilişkisi sorusuna da bir cevap öne sürer. Etik, bir karar verme prosedürü olarak değil, tıpkı fizik, ekonomi ve demografi gibi karar vermede temel bir kaynak olarak öneriliyor. Yargıtay'ın temel anayasal kararlarında, bir etik kolu olağan politik ve idari karar yöntemlerine göre öncelikli olan bir süreçte merkezî bir rol oynar. Ancak karar verilmesi gereken soruların çoğu için etik değerlendirmeler çoktur, karmaşıktır, çoğu

zaman bulanıktır ve diğer birçok sorunun karışımıdır. Sistematik bir şekilde ele alınmaları gerekir, ancak çoğu durumda makul bir karara ancak ilgili disiplinlerin sunması gereken en iyi argümanlarla mümkün olduğu kadar bilgilendirilmiş sağlam bir akıl yürütme yoluyla ulaşılabilir.

10
Biyoloji Hariç Etik

Etiğe biyolojik bir yaklaşımın faydası etiğin ne olduğuna bağlıdır. Bazı duygusal tepkilerin eşlik ettiği belirli bir davranış kalıbı veya alışkanlıksa, biyolojik teorilerin bize bu konuda çok şey öğretmesi beklenebilir. Ancak, rasyonel yöntemlerle yaklaşılabilen, içsel gerekçelendirme ve eleştiri standartlarına sahip teorik bir araştırmaysa, onu biyoloji aracılığıyla dışarıdan anlama girişimi çok daha az değerli olacaktır. Bu, matematiksel veya fiziksel teorilerin veya bu konudaki biyolojik teorilerin biyolojik bir açıklamasını aramanın nispeten beyhude olmasıyla aynı nedenden dolayı doğrudur. Birincisi, insan düşüncesine dair genel bir biyolojik anlayışımız yoktur. İkincisi, sabit bir davranışsal ve entelektüel alışkanlıklar dizisi değil, bugüne kadarki toplam sonuçların sürekli olarak yeniden incelenmesiyle ilerleyen bir gelişim sürecidir. Böylesine açık uçlu bir keşif süreciyle uğraşan bir varlık, aynı zamanda onu dışarıdan tam olarak anlayamaz: Aksi takdirde eleştirel bir yöntemden ziyade bir karar prosedürüne sahip olurdu. İlginç konuların çoğunda bir karar prosedürü istemiyoruz; çünkü mevcut sorularımız ve onları cevaplamak için sahip olduğumuz yöntemler tarafından temsil edilenden daha derin bir anlayış düzeyini sürdürmek istiyoruz.

Bildiğim kadarıyla hiç kimse biyolojik bir matematik teorisi önermedi, ancak etiğe biyolojik yaklaşım büyük ilgi

uyandırdı. Bunun bir sebebi var. Etik, hem davranışsal hem de teorik düzeyde mevcuttur. Her kültürde ve alt kültürde bir davranış modeli ve davranış hakkındaki yargılar olarak bir biçimde ortaya çıkması filozoflar, politika ve hukuk teorisyenleri, Ütopyacı anarşistler ve evanjelik reformcular tarafından teorik olarak ele alınmasından daha dikkat çekicidir. Sadece etik teori ve etik keşif girişimi toplumsal olarak ortak davranışsal ahlaktan daha az göze çarpmakla kalmaz, aynı zamanda her iki düzeyde de etik konusundaki anlaşmazlık miktarı bunun rasyonel bir keşif alanı olduğuna dair şüphe yaratır. Belki de bu tür yöntemlerle keşfedilecek hiçbir şey yoktur ve *sadece* insan yaşamının toplumsal ve psikolojik bir özelliği olarak anlaşılabilir. Bu durumda biyoloji iyi bir temel sağlayacaktır, ancak psikoloji ve sosyoloji de önemli olacaktır.

Bu makalede teorik bir konu olarak etiğin gerçekliğini açıklamak istiyorum. İlerleyişi yavaş ve belirsizdir, ancak hem kendi içinde hem de etiğin aldığı teorik olmayan biçimlerle ilgili olarak önemlidir, çünkü iki düzey birbirini etkiler. Herhangi bir dönemin etik klişeleri, önceki bir çağda radikal keşifler olabilecek fikirleri içerir. Bu, modern özgürlük, eşitlik ve demokrasi kavramları için doğrudur ve muhtemelen iki yüz yıl sonra, zamanımızın insanlarının çok yabancı bulacağı yaygın bir ahlaki duyarlılıkla sonuçlanacak olan etik tartışmaların ortasındayız. İlerleme hızı çok daha yavaş olmasına rağmen, bu gelişmelerin biçimi, devrimci bilimsel keşiflerin ortak dünya görüşüne kademeli olarak benzeşmesine biraz benzer.

Bilimde olduğu gibi, aynı zamanda, bir ilerleme geniş ölçüde özümsendiğinde, bir sonrakinin yerini alıyor ve daha sonraki gelişmeler kabul edilmiş mevcut anlayışı genişletme ve revize etme için temel olarak kullanıyor. Etikte iki düzey her iki yönde de etkileşim içindedir ve aralarındaki ayrım keskin değildir. Toplumsal politikanın akut soruları, etiğin

temel ilkeleri hakkında kuramsallaştırmaya yönelik yaygın girişimler üretir.

Hiçbirinde çok iyi anlaşılmamış olsa da, tüm bu alanlarda ortak bir ilerleme fikri bulunur. Bir tür olarak, biyolojik kaynaklara sahip olabilecek belirli ilkel sezgiler ve tepkilerle başladığımız varsayılmaktadır. Ancak buna ek olarak, uzun zaman önce başlayarak bu düşünme-öncesi tepkilerini değerlendirmemize, sistematikleştirmemize, genişletmemize ve bazı durumlarda reddetmemize izin veren eleştirel bir kapasiteye sahibiz. Dokunma ve görme yoluyla boyut ve ağırlığı tahmin etmek yerine, ölçüm cihazları geliştiriyoruz. Sayısal nicelikleri tahmin etmek yerine matematiksel akıl yürütme geliştiririz. Doğrudan duyularımızdan gelen bir fiziksel dünya fikrine bağlı kalmak yerine, aşamalı olarak sorular sorduk ve onlara cevap verme yöntemleri geliştirdik, bu da fiziksel gerçekliğin görünüşten çok daha uzak bir resmini ortaya çıkardı. Bir tür olarak sayılar ve dünya hakkında bazı düşünme-öncesi sezgisel inançlarımız olmasaydı, bunların hiçbirini yapamazdık. Bunun ötesindeki ilerleme, hem yaratıcı bireylerin çabalarını hem de toplumsal eleştiri, haklı çıkarma, kabul etme ve reddetme faaliyetlerini gerektirmiştir. Güdüleyici fikir, her zaman keşfedilecek daha çok şey olduğu, mevcut sezgilerimizin veya anlayışımızın tarihleri için övgüye değer olsa bile, belirsiz bir gelişim sürecinde yalnızca bir aşama olduğu olmuştur.

Bu fikri etiğe uygularken, etiğin sadece inancı değil, eylemi yönetmesi gerektiği konusundaki büyük farklılığı hesaba katmalıyız. Etik sorunları çözmeye çalışırken –sadece dünyanın ve içindeki insanların daha doğru bir resmini geliştirmeye çalışmıyoruz– nasıl yaşayacağımızı ve sosyal kurumlarımızı nasıl düzenleyeceğimizi bulmaya çalışıyoruz. Bu nedenle etik güdüyle bağlantılıdır. Dünyanın neye benzediği hakkında düşünce-öncesi fikirlerle değil, ne yapılacağı, nasıl yaşana-

cağı ve diğer insanlara nasıl davranılacağı hakkında düşünme-öncesi fikirlerle başlar. Bu dürtülerin incelemeye, kodlamaya, sorgulamaya, eleştiriye vb tâbi kılınmasıyla ilerler. Diğer alanlarda olduğu gibi bu da kısmen bireysel, kısmen de toplumsal bir süreçtir. Ve önceki çağların ilerlemesi, bazıları sırayla ilerleme kaydedebilecek olan sonrakilerin üyelerinin sosyalleşmesinin bir parçası olarak dahil edilir.

Bu durumda gelişme sadece entelektüel değil, aynı zamanda güdüseldir ve bazı bilimsel veya teknik konularda yapılabileceği gibi, yalnızca küçük uzman grupları tarafından takip edilemez. Sorular insanın nasıl yaşaması gerektiği ve toplumların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili olduğundan, cevapların devam eden bir süreçte adım adım da olsa yürürlüğe girmesi için birçok kişi tarafından kabul edilmesi ve içselleştirilmesi gerekir. Herkes tarafından eşit olarak içselleştirilmeleri gerekmese de, bu gereklilik etiği herhangi bir bilimden daha demokratik bir konu haline getirir ve ilerleme hızını ciddi şekilde sınırlar. Müzakere topluluğu, yargı sistemi gibi özel kurumsal durumlar dışında bir uzmanlar grubu değildir.

Yine de, rasyonel gelişmenin bir öznesi olarak etik görüşün öncülü, inançlar gibi güdülerin de eleştirilebilir, haklı gösterilebilir ve geliştirilebilir olmasıdır –başka bir deyişle, pratik akıl diye bir şey vardır. Bu, Hume'un düşündüğü gibi, yalnızca istediğimizi elde etmenin en etkili yöntemleri hakkında değil, aynı zamanda hem kendimiz hem de başkaları için ne istememiz gerektiği hakkında da akıl yürütebileceğimiz anlamına gelir.

Böyle bir soruşturmanın, böyle bir akıl yürütmenin öznenin içinde olması son derece önemlidir. Diğer konularla ilgili olarak geliştirilen yöntemlerin veya genel bir problem çözme ve soru cevaplama yönteminin bu konuya uygulanmasıyla ilerleme sağlanamaz. Bazı son derece genel rasyonalite koşul-

ları olsa da, sizi herhangi bir özel araştırma alanında çok ileriye götürmezler. Moleküler biyoloji, cebir veya dağıtıcı adalet olsun, kişi o alan hakkında düşünerek ve aklın ve sezginin kendi özel karakterini etkilemesine izin vererek sorular, kavramlar, argümanlar ve ilkeler geliştirmelidir. Bir konuya uygulanan yöntemlerin entelektüel saygınlık veya nesnel rasyonellik modeli olarak alındığı ve daha sonra geliştirilmediği ve uygun olmadığı oldukça farklı bir konuya uygulandığı tekrar tekrar gerçekleşen bir durumdur. Sonuçlar sığ sorular, açıklayıcı olmayan teoriler ve önemli soruların anlamsız olarak aforoz edilmesidir. Sosyal bilimler, psikoloji ve etik gibi kendi başına iyi geliştirilmiş bir yöntemi olmayan alanlar, bu türden entelektüel yer değiştirmeye karşı özellikle savunmasızdır.

Mesele, etiğin bir konu olmasıdır. İçinde ortaya çıkan sorunlara cevap olarak sürekli geliştirilen yöntemlerle takip edilir. Açıkçası, bu faaliyete katılan canlılar, biyolojiden hakkında çok şey öğrenebileceğimiz organizmalardır. Ayrıca, düşünceye dayalı ve eleştirel görevleri yerine getirme kapasiteleri muhtemelen bir şekilde organik yapılarının bir işlevidir. Ancak fiziğin gelişimine dair böyle bir açıklama aramak kadar etiğin biyolojik evrimsel bir açıklamasını aramak da aptallık olur. Fiziğin gelişimi entelektüel bir süreçtir. Muhtemelen bu son derece hızlı sürecin gerçekleşmesine izin veren insani entelektüel kapasite, çok uzun zaman alan bir biyolojik evrim sürecinin bir şekilde bir sonucu, belki de sadece bir yan etkisiydi. Ancak ikincisi, önemli fiziksel teoriler için hiçbir açıklama sağlayamaz. İnsanların kendi içlerinde keşfettikleri şey, düşünme-öncesi veya doğuştan gelen tepkilerini eleştiri ve revizyona tâbi tutma ve yeni anlayış biçimleri yaratma kapasitesidir. Teorileri açıklayan, bu rasyonel kapasitenin kullanılmasıdır.

Her ne kadar etik daha ilkel olsa da benzerdir. Doğuştan gelen veya koşullu düşünme-öncesi güdüsel ve davranışsal

kalıpları eleştiriye ve gözden geçirmeye tâbi tutma ve yeni davranış biçimleri yaratma insan kapasitesinin sonucudur. Bunu yapma kapasitesi, diğer gelişmelerin yalnızca bir yan etkisi olsa bile, muhtemelen bazı biyolojik temellere sahiptir. Ancak bu kapasitenin kullanımının tarihi ve kendi ürünlerinin eleştirisinde ve revizyonunda sürekli olarak yeniden uygulanması biyolojinin bir parçası değildir. Biyoloji bize algısal ve güdüsel başlangıç noktaları hakkında bilgi verebilir, ancak mevcut durumunda bu başlangıç noktalarının aşıldığı düşünme süreci üzerinde çok az etkisi vardır.

Belirli türden ahlaki ilerlemelerin başarılmasının önünde biyolojik engeller olabilir. Kuşkusuz psikolojik ve sosyal engeller vardır ve bunların bazılarının biyolojik nedenleri de olabilir. Bu onları aşılmaz yapmaz. Ütopik olmayan herhangi bir ahlak teorisi tarafından tanınmalı ve ele alınmalıdır. Ancak bu tanıma, etik için biyolojik bir temelin kabulü anlamına gelmez. Kültürel gelişimin diğer herhangi bir süreci gibi ahlakın da başlangıç noktalarıyla ve dönüştürmeye çalıştığı malzemelerin doğasıyla hesaba katılması gerektiğinin bir kabulünden başka bir şey değildir.

11
Beynin İkiye Ayrılması ve Bilinç Birliği

I

Son zamanlarda, filozoflar ve sinirbilimciler arasında, zihnin nörofizyolojik temeli hakkında büyük keşifler olasılığı konusunda önemli bir iyimserlik mevcut. Bu iyimserliğe verilen destek son derece soyut ve geneldir. Kötümserlik içinse bazı gerekçeler sunmak istiyorum. Bu tür bir kendini anlamada, genel olarak öngörülmemiş sınırlarla karşılaşılabilinir: Kişisel, mentalist insan fikri, zihnin fiziksel temelinin anlaşılması olarak tanımlanabilecek herhangi bir şey elde etmek için gerekli olan, insanları fiziksel sistemler olarak anlamakla bir tür koordinasyona direnebilir. Bu tür sınırlamalarla karşılaşırsak bize hangi alternatiflerin açık olacağını düşünmeyeceğim. Sınırların var olabileceğine inanmak için –serebral korteksin iki yarısı arasındaki etkileşim ve bunların bağlantısı kesildiğinde ne olduğu hakkında şu anda mevcut olan kapsamlı verilerden elde edilen gerekçelerle– gerekçeler sunmaya çalışacağım. Bu verilerle bütünleşmeye karşı direnen mentalist kişi anlayışının özelliği, kolayca terk edilebilecek önemsiz veya ikincil bir özellik değildir. Zor olan *tek* bir kişi, tek bir deneyim ve eylem öznesi fikridir. Zorluklar, öngörmediğim şekillerde aşılabilir olabilir. Öte yandan, bu, zihnin fizyolojik bir anlayışını ararken ortaya çıkacak birçok çıkmazdan yalnızca ilki olabilir.

Fenomenal dünyanın özelliklerinin fiziksel temelini veya gerçekleşmesini aramak, birçok alanda kârlı bir araştırmanın ilk hattıdır ve bir özdeşlik teorisi, işlevselci bir teori ya da başka bir aygıt aracılığıyla zihnin beyne çeşitli empirik indirgemelerini dört gözle bekleyenler tarafından zihinsel fenomenler söz konusu olduğunda cesaretlendirilen çizgidir. Fiziksel indirgemecilik, dış dünyanın olağanüstü bir özelliği için denendiğinde sonuçlar kimi zaman çok başarılı olur ve daha da derin seviyelere inilebilir. Öte yandan, tamamen başarılı değillerse ve fenomenal resmin belirli özellikleri fiziksel bir indirgemeyle açıklanamazsa, o zaman bu özellikleri *salt* fenomenal olarak bir kenara koyalım ve onları anlamamızı, zihnin ve algının fiziksel temeline ilişkin bilgimizin bunu sağlamaya yetecek kadar ilerlediği zamana erteleyelim. (Bunun bir örneği, ay yanılsaması veya algılanan nesnelerde keşfedilebilir bir temeli olmayan diğer duyu yanılsamaları olabilir.)

Bununla birlikte, zihnin kendisinin fenomenlerinin fiziksel temelini keşfetmekte aynı türden bir zorlukla karşılaşırsak, aynı geri çekilme çizgisini benimseyemeyiz. Başka bir deyişle, zihnin fenomenal bir özelliği fiziksel teori tarafından açıklanmadan bırakılırsa, onun anlaşılmasını zihnin kendisini incelediğimiz zamana erteleyemeyiz; çünkü tam olarak yapmamız gereken şey budur. Zihnin belirli yönlerinin fiziksel gerçekleşmesinin incelenmesinin ötesinde yer alan zihnin temeline ilişkin bir anlayışı ertelemek, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemezliğini kabul etmektir. Bu kabulün açık bir versiyonu bir tür dualizm olacaktır. Ancak, böyle bir yola girmekte isteksiz olunuyorsa, o zaman insanların fiziksel sistemler olarak anlaşılmasına benzeşmeye direnen zihinsel kişi fikrinin merkezî özellikleri hakkında ne yapılması gerektiği açık değildir. Bu özelliklerden bazıları için ne nesnel bir temel bulamadığımız, ne de onlardan vazgeçemediğimiz doğrudur. Bilimsel araştırmalardan ne kadar az destek alsalar da, ken-

dimizi tasarlamanın ve temsil etmenin belirli biçimlerinden vazgeçmemiz imkânsız olabilir. Bunun, bir kişinin bütünlüğü fikri için doğru olduğundan şüpheleniyorum: Beyin korteksinin işlevsel ikiliği hakkındaki son keşiflerin yardımıyla geçerliliği sorgulanabilecek bir fikir. Bu sonuçları ana hatlarıyla burada sunmak faydalı olacaktır.

II

İnsanlarda, maymunlarda ve kedilerde iki beyin yarıküresi arasındaki daha yüksek bağlantılar kopmuştur ve sonuçlar bazı araştırmacıları tek bir bedende iki ayrı bilinç merkezinin yaratılmasından bahsetmeye yöneltmiştir.[85] Genel olarak, beynin sol yarım küresi vücudun sağ tarafıyla ve sağ yarım küre de sol tarafla ilişkilidir. Bir taraftan gelen dokunsal uyaranlar –her iki tarafa bağlı olan baş ve boyun hariç– karşı yarımküreye iletilir. Ayrıca her retinanın sol yarısı, yani görme alanının sağ yarısını tarayan, uyaranları sol yarım küreye gönderir ve görme alanının sol yarısından gelen uyaranlar her retinanın sağ yarısı tarafından sağ yarım küreye iletilir. Her bir kulaktan gelen işitsel uyaranlar bir dereceye kadar

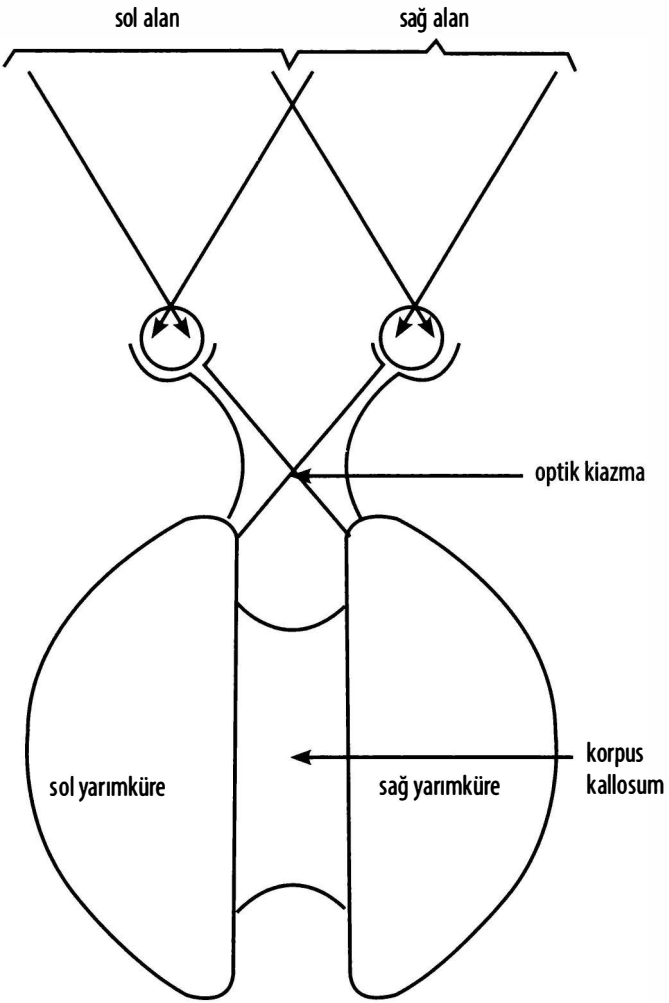
85 Bölünmüş beyinler hakkındaki literatür oldukça geniştir. Yakın tarihli mükemmel bir araştırma, Michael S. Gazzaniga, *The Bisected Brain*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970. Bununla birlikte, dokuz sayfalık referans listesinin konunun tam bir kaynakçası olması amaçlanmamıştır. Gazzaniga ayrıca kısa bir popüler açıklama yazmıştır: "The Split Brain in Man", *Scientific American*, CCXVII, 1967, s. 24-9. Felsefi amaçlar için en iyi genel yaklaşım, alanın önde gelen araştırmacısı R.W. Sperry'nin birkaç makalesinde bulunabilir: "The Great Cerebral Commissure", *Scientific American*, CCX, 1964, s. 42; "Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness", *Brain and Conscious Experience*, ed. J.C. Eccles, Springer-Verlag, Berlin, 1966; "Mental Unity Following Surgical Disconnections of the Cerebral Hemispheres", *The Harvey Lectures*, LXII serisi, Academic Press, New York, 1968, s. 293-323; "Hemisphere Deconnection and Unity in Conscious Awareness", *American Psychologist*, XXIII, 1968, s. 723-33. *Functions of the Corpus Callosum: Ciba Foundation Study Group No. 20*, ed. G. Ettlinger, J. ve A. Churchill, Londra, 1965'te birkaç ilginç makale bulunabilir.

her iki yarım küreye de iletilir. Kokularsa ipsilateral olarak iletilir: Sol burun deliği sol yarım küreye ve sağ burun deliği sağa iletir. Son olarak, sol yarım küre genellikle konuşma üretimini kontrol eder.

Her iki yarım küre de ortak bir beyin sapı yoluyla omuriliğe ve periferik sinirlere bağlıdır, ancak aynı zamanda korpus kallosum adı verilen büyük bir enine sinir lifi bandı ve ayrıca bazı daha küçük yollar aracılığıyla birbirleriyle doğrudan iletişim kurarlar. Bu doğrudan serebral komissürler [birleşme noktaları], normal insanların yarım küreleri arasındaki olağan işlev entegrasyonunda önemli bir rol oynar. Bu gerçeğin en azından İngilizce konuşulan dünyada 1950'lerin sonlarına kadar bilinmemesi –hatta on yıl önce epilepsi tedavisi için yapılan operasyonlarda bazı hastaların beyin komissürleri cerrahi olarak kesilmiş olsa da– konunun çarpıcı özelliklerinden biridir. Bu hastalar üzerinde önemli davranışsal veya zihinsel etkiler gözlenemedi ve korpus kallosumun, belki de yarım kürelerin sarkmasını önlemek dışında hiçbir işlevi olmadığı varsayıldı.

Sonra R.E. Myers ve R.W. Sperry, iki yarım küreyi ayrı ayrı ele almak için bir teknik geliştirdi.[86] Kedilerin optik kiazmasını bölümlere ayırdılar, böylece her bir göz, beynin yalnızca bir tarafına doğrudan bilgi (görme alanının karşı yarısı hakkında bilgi) gönderdi. O zaman kedileri bir gözünü kullanarak basit görevlerde eğitmek ve biri diğer gözünü kullanarak ne olduğunu görmek mümkün oldu. Kallosumu sağlam olan kedilerde çok iyi bir öğrenme aktarımı olmuştur. Ancak bazı kedilerde korpus kallosumun yanı sıra optik kiazmayı da kestiler

86 R.E. Myers ve R.W. Sperry, "Interocular Transfer of a Visual Form Discrimination Habit in Cats after Section of the Optic Chiasm and Corpus Callosum", *Anatomical Record*, CXV, 1953, s. 351-2; R.E. Myers, "Interocular Transfer of Pattern Discrimination in Cats Following Section of Crossed Optic Fibers", *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, XLVIII, 1955, s. 470-3.



Şekil 1 Gözlerin ve serebral korteksin şematik üstten görünümü.

ve bu durumlarda bir taraftan diğerine hiçbir şey aktarılmadı. Aslında, tek bir pekiştirme sırasında iki göze zıt uyaranlar vererek, iki ayrı tarafa aynı anda çatışan ayrımlar öğretilebilir. Bununla birlikte, bu bağımsız işlev kapasitesi ciddi davranış kusurlarıyla sonuçlanmadı. İki yarım küreye yapılan girdiler yapay olarak ayrılmadıkça, hayvan normal görünüyordu (yine de bölünmüş beyinli bir maymun bir yerfıstığını iki eliyle tutarsa, sonuç bazen bir halat çekme yarışına döner.)

Tüm verileri özetlemek yerine, kediler ve maymunlarla ilgili bulguların yeniden gözden geçirilmesine yol açan insan vakalarına odaklanacağım.[87] Epilepsi için yapılan beyin-ayırma operasyonunda optik kiazma olduğu gibi bırakılır, bu nedenle iki yarım küreye sadece iki gözden ayrı ayrı ulaşılamaz. Görsel girişi kontrol etme sorununun çözümü, ekranda yanıp sönen sinyalleri bir ekranda hastanın bakışının orta noktasının bir veya diğer tarafında, algılanacak kadar uzun, ancak sinyali karşıt görüş alanına ve dolayısıyla beynin karşı tarafına getirecek bir göz hareketine izin verecek kadar uzun olmayacak bir şekilde yakıp söndürmektir. Bu, tachistoscopic uyarma olarak bilinir. Ellerden gelen dokunsal girdiler ve iki burun deliğinden gelen kokular da çoğunlukla çok verimli bir şekilde ayrılır. Hatta son zamanlarda işitsel girdiyi ayırmada bazı başarılar elde edilmiştir, çünkü her kulak aynı taraftaki

87 Bu sonuçların ilk yayımı M.S. Gazzaniga, J.E. Bogen ve R.W. Sperry, "Some Functional Effects of Sectioning the Serebral Commissures in Man", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, XLVIII, 1962, 2. Bölüm, s. 1765-9. İlginç bir şekilde aynı yıl, hayvanlarla ilgili daha önceki bulguların gösterdiği gibi, bir insan beyni hasarı vakasının benzer çizgilerle yorumlanmasını öneren bir makale yayımlandı. Bkz. N. Geschwind ve E. Kaplan, "A Human Cerebral Deconnection Syndrome", *Neurology*, XII, 1962, s. 675. Ayrıca ilgi çekici olan, Geschwind'in bazı felsefi soruları açıkça ele alan iki bölümden oluşan uzun alan araştırmasıdır: "Disconnexion Syndromes in Animals and Man", *Brain*, LXXXVIII, 1965, s. 247-94, 585-644. Bunun bazı bölümleri başka materyallerle birlikte, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Cilt IV, 1969'da yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca bkz., "The Organization of Language and the Brain", *Science*, CLXX, 1970, s. 940.

yarımküreden çok kontralaterale [karşı yarım küreye] daha güçlü sinyal gönderiyor gibi görünmektedir. Çıktıya gelince, en net ayrım yalnızca sol yarım kürenin ürünü olan konuşmayla sağlanır.[88] Yazma daha az açık bir durumdur: Bazen ilkel biçimde sağ yarım kürede, sol el kullanılarak üretilebilir. Genel olarak, motor kontrol kontralateraldir, yani karşı yarım küre tarafından, ancak bazen özellikle sol yarım kürede belirli bir miktarda ipsilateral kontrol meydana gelir.

Sonuçlar aşağıdaki gibidir. Görme alanının sağ yarısında çakan ışık veya sağ elle görünmeyen şeyler sözlü olarak bildirilebilir. Sol yarı alanda çakan veya sol elle hissedilen şey rapor edilemez, ancak soldaki alanda "şapka" kelimesi çakarsa, kişiye ne gördüğünü seçmesi söylendiği takdirde bir grup gizli nesneden sol el bir şapka alacaktır. Aynı zamanda sözlü olarak hiçbir şey görmediğinde ısrar edecektir. Ya da iki yarım alana iki farklı kelime (örneğin "kalem" ve "diş fırçası") yanıp sönerse ve kişiye iki eliyle ekranın altından karşılık gelen nesneyi alması söylenirse, eller koleksiyonda arama yapacaktır, nesneleri bağımsız olarak, sağ el kalemi alıp sol el ararken atar ve sol el de benzer şekilde sağ elin memnuniyetle bulduğu diş fırçasını reddeder.

Sol ele kişiden gizlenmiş bir nesne konur ve kişiden ne olduğunu tahmin etmesi istenirse, dokunsal bilgiyi alan sağ yarım küre de cevapları duyduğu için, verilen yanlış tahminler sinirli bir kaş çatmasına neden olur. Konuşan yarım küre doğru tahmin ederse, sonuç bir gülümsemedir. Sağ burun deliğine (sağ yarım küreyi uyarır) bir koku verildiğinde, özne herhangi bir koku aldığını sözlü olarak inkâr edecek, ancak sol eliyle karşılık gelen bir nesneyi göstermesi istenirse seçmeyi

88 Serebral işlevle ilgili çoğu genellemede olduğu gibi bunun da bireysel istisnaları vardır: Solak insanlar iki taraflı dil kontrolüne sahip olma eğilimindedir ve bu erken çocukluk döneminde yaygındır. Bununla birlikte, bu deneylerdeki tüm denekler sağlaktı ve sol beyin baskınlığı sergiledi.

başaracaktır, örneğin bir diş sarımsak, tüm bu süre boyunca kesinlikle hiçbir şey kokmadığını iddia ederken kokan şeyin ne olduğunu gösterebilir. Koku, çürük yumurta kokusu gibi hoş olmayan bir kokuysa bu inkâr edişe burun ve ağzı buruşturma ve gırtlaktan gelen tiksinti nidaları eşlik edecektir.[89]

Yarım küreler arasındaki çatışmaya dair keskin bir örnek aşağıdaki gibidir. Hastanın sol eline göremeyeceği bir şekilde bir boru verilir ve daha sonra sol eliyle tuttuğu şeyi yazması istenir. Çok zahmetli ve ağır bir şekilde sol el K ve E harflerini yazar. Sonra birden yazı hızlanır ve hafifler, E harfi A'ya çevrilir ve kelime KALEM olarak tamamlanır. Açıktır ki, sol yarımküre ilk yazılan iki harfin görünümüne dayanarak bir tahminde bulunmuş ve ipsilateral kontrole müdahale etmiştir. Ama sonra sağ yarım küre elin kontrolünü yeniden ele alır, ALEM harflerinin üzerini ağır bir şekilde karalar ve kaba bir boru resmi çizer.[90]

Daha pek çok veri mevcuttur. Bölünmüş beyinli bir hasta, iki yarım görsel alanda parıldayan veya iki eliyle görüş alanı dışında tutulan şekillerin aynı mı yoksa farklı mı olduğunu –cevabını başını olumlu ya da olumsuz şekilde sallayarak belirtmesi istense bile (cevaplar her iki yarım küre için de mevcuttur)– söyleyemez. Ayrılma ortadan yapıldıysa, özne görsel alanın her iki yarısında yanıp sönen süreksiz bir çizgiden sürekliyi ayırt edemez. Birleşme ortadaysa, iki çizginin bir açıyla kesişip kesişmediğini de söyleyemez. Karşıt yarı alanlardaki iki noktanın aynı mı yoksa farklı renkte mi olduğunu da söy-

89 H.W. Gordon ve R.W. Sperry, "Lateralization of Olfactory Perception in the Surgically Seperated Hemispheres in Man", *Neuropsychologia*, VII, 1969, s. 111-20. Ancak bir hasta, bu koşullarda daha açık bir şekilde tarif edemese de hoş olmayan bir koku aldığını söyleyebilirdi.

90 Jerre Levy tarafından rapor edilmiştir, "Information Processing and Higher Psychological Functions in the Disconnected Hemispheres of Human Commissurotomy Patients", yayımlanmamış doktora tezi, California Institute of Technology, 1969.

leyemez –ancak karşılaştırılacak görüntüler tek bir yarı alan içindeyse tüm bunları yapabilir. Genel olarak sağ yarım küre, uzaysal ilişkiler testlerinde daha başarılıdır, ancak hesaplama becerisinden neredeyse yoksundur. Bununla birlikte, duygulara karşı duyarlı görünüyor. Örneğin, bir erkek hastanın sol yarı alanında çıplak bir kadının fotoğrafı gösterilirse, onu neyin memnun ettiğini söyleyemeden gevşek bir şekilde sırıtacak ve belki de yüzü kızaracaktır; onu neyin memnun ettiğini söyleyemese de, "Vay canına, tam da bir afet" diyebilir.

Tüm bunlar, iki yarım küre için hiçbir girdi ayrımı yapay olarak yaratılmadığında, sıradan faaliyetlerde tam bir normallik gibi görünen şeyle birleştirilir. Her iki taraf da aynı anda uyur ve uyanır. Hastalar piyano çalabilir, gömleklerini ilikleyebilir, yüzebilir ve ikili koordinasyon gerektiren diğer aktivitelerde başarılı olabilirler. Ayrıca görme alanında herhangi bir bölünme veya azalma hissi bildirmezler. Olağan davranıştaki en dikkate değer sapma, sol eli hastanın karısına biraz düşmanca görünen bir erkek hastadaydı. Ancak genel olarak yarım küreler takdire şayan bir işbirliği içindedir ve bunların ayrı ayrı çalışmasını sağlamak için incelikli deneysel teknikler gerekir. Bir yarım küre dikkatli olmazsa, doğrudan bir komissural bağlantının eksikliğini telafi eden sesli, görüntülü veya başka türlü duyusal olarak algılanabilir sinyallerle bilgi ileterek birbirlerine çevresel ipuçları vereceklerdir. (Bir iletişim biçimini önlemek özellikle zordur, çünkü çok doğrudandır: Her iki yarım küre de boyun ve yüz kaslarını hareket ettirebilir ve her ikisi de onların hareket ettiğini hissedebilir; yani sağ yarım kürenin yüzde veya kafada ürettiği bir tepki sol yarım küre tarafından algılanabilir ve bu ortam aracılığıyla birbirlerine sinyal gönderdiklerine dair bazı kanıtlar vardır.)[91]

91 Dahası, radikal kopukluk durumu kalıcı olmayabilir: Zamanla beyin sapı boyunca yeni interhemisferik yolların oluşumuna yönelik bir eğilim olabilir. Bu kısmen komissürotomi hastalarının gözlemlenmesiyle, ancak daha da

III

İnsanın bu hastalar hakkında doğal olarak bilmek istediği şey, ne kadar çok zihne sahip olduklarıdır. Bu hemen, sıradan bir insanın tek bir zihne sahip olduğu söylenebilecek anlam ve çeşitli deneyimlerin ve faaliyetlerin aynı zihne atfedilebileceği koşulların neler olduğu hakkındaki soruları gündeme getiriyor. Bu olağanüstü hastaları tarif etmeye çalışırken, zihnin *bir ya da iki* tane olup olmadığını anlamak için sıradan bir insanın ne olduğu hakkında bir fikrimiz olmalı.

Bununla birlikte, zihnin birliğinin analiziyle başlamak yerine, sıradan, analiz edilmemiş kavrayışı doğrudan bu verilerin yorumlanmasında uygulamaya çalışarak, hastaların bir mi yoksa iki mi yoksa daha egzotik bir konfigürasyona mı sahip olduklarını sorarak ilerleyeceğim. Benim vardığım sonuç, sıradan tek bir sayılabilir zihin kavramının onlara hiçbir şekilde uygulanamayacağı ve kesinlikle zihinsel faaliyetle meşgul olmalarına rağmen sahip oldukları bu türden çok sayıda zihin olmadığı olacaktır. Bu tartışma sırasında bireysel bir zihin fikrinin daha net bir şekilde anlaşılması gerekir, ancak bunun bölünmüş beyin vakalarına uygulanmasının önünde duran zorluklar daha genel şüphelere zemin hazırlayacaktır. Kavram, sıradan insanlara da uygulanamayabilir, çünkü o, insanın [zihninin] işleyiş biçimine ilişkin çok basit bir kavrayışı bünyesinde barındırır.

Bununla birlikte, vakaları tartışırken başlangıçta bireysel zihin kavramını kullanacağım, çünkü bunların sayılabilir zihinler açısından nasıl anlaşılabileceklerini sistematik olarak

---

önemlisi korpus kallozum agenezisi vakalarıyla desteklenir. Onsuz büyüyen insanlar onsuz da idare etmeyi öğrendiler; testlerdeki performansları, yakın zamanda ameliyat edilen hastalara göre normale çok daha yakındır. Bkz. L.J. Saul ve R.W. Sperry, "Absence of Commissurotomy Symptoms and Agenesis of the Corpus Callosum", *Neurology*, XVIII, 1968. Bu olgu çok önemlidir, ancak şimdilik bağlantının kesilmesinin doğrudan sonuçlarına odaklanmak için bunu bir kenara bırakacağım.

ele almak ve olamayacağını iddia etmek istiyorum. Bunu yaptıktan sonra, sizin ve benim gibi sıradan insanlara döneceğim.

Bireysel zihin kavramını kullanan deneysel verilere dair beş yorum mevcut gibi görünüyor.

(1) Hastaların sol yarım küreyle ilişkili oldukça normal bir zihni vardır ve sözel olmayan sağ yarım küreden çıkan tepkiler bir otomatın tepkileridir ve bilinçli zihinsel süreçler tarafından üretilmez.

(2) Hastaların sol yarım küreyle ilişkili tek bir zihni vardır, ancak aynı zamanda (sağ yarım küreyle ilişkili) izole bilinçli zihinsel fenomenler de meydana gelir, bunlar belki de organizmaya atfedilebilir olsalar da, bir zihne hiç entegre edilmemişlerdir.

(3) Hastaların biri konuşabilen, diğeri konuşamayan iki zihni vardır.

(4) İçeriği her iki yarım küreden gelen ve oldukça tuhaf ve ayrık olan tek bir zihinleri vardır.

(5) Yarım küreler paralel olarak çalışırken çoğu zaman normal bir zihinleri vardır, ancak ilginç sonuçlar veren deneysel durumlar tarafından iki zihin ortaya çıkarılır. (Belki de tek zihin ikiye bölünür ve deney bittikten sonra yeniden birleşir.)

Bu yorumların her birinin şu veya bu nedenle kabul edilemez olduğunu iddia edeceğim.

IV

Önce sağ yarım kürenin faaliyetlerini bir zihne atfetmeyi reddeden (1) ve (2) numaralı hipotezleri tartışalım ve sonra (3), (4) ve (5) numaralı hipotezleri ele alalım; bu son üçü zihnin ne olduğu konusunda farklılık gösterseler de, bir zihni sağ yarım kürenin faaliyetleriyle ilişkilendirir.

Sağ yarım kürenin etkinliklerine bilinç atfetmeyi reddeden hipotez (1) için tek destek, öznenin sürekli olarak o yarım kürenin etkinliklerinin farkındalığını reddetmesidir. Ancak

bunu sağ yarım kürenin etkinliklerinin bilinçsiz olduğunun kanıtı olarak kabul etmek bunu doğru farz etmektir, çünkü tanıklık etme kapasitesi sol yarım kürenin özel yeteneğidir ve elbette sol yarım küre, sağda neler olup bittiğinin bilincinde değildir. Öte yandan, sağ yarım kürenin tezahürlerini ele alırsak, prensipte sözel ifadeyi bilincin *gerekli* bir koşulu olarak görmek için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Sözel ifade olmadan bile yeterli olan bilinçli zihinsel durumların yüklenmesi için başka gerekçeler olabilir. Ve aslında, sağ yarım kürenin kendi başına yapabildikleri, yalnızca bilinçsiz otomatik tepkilerin bir toplamı olarak görülemeyecek kadar ayrıntılı, kasıtlı olarak yönlendirilmiş ve psikolojik olarak anlaşılırdır.

Sağ yarım küre çok zeki değildir ve konuşamaz; ancak dil de dahil olmak üzere karmaşık görsel ve işitsel uyaranlara tepki verebilir ve basit kelimelerin biçimlenebilir harflerle hecelenmesi gibi yakın dikkat gerektiren ayrım yapan ve manipülatif görevlerin performansını kontrol edebilir. Deneycinin talimatlarını takip etmek için işitsel, görsel ve dokunsal uyaranları entegre edebilir ve belirli yetenek testlerine tâbi tutulabilir. Hiç şüphe yok ki, eğer bir kişi sol yarım küresinden tamamen yoksun bırakılmışsa ve böylece ona kalan tek beceri sağınkilerse, bunun onu bir otomat haline getirmiş olduğunu söylememeliyiz. Dili tutulmuş olsa da, azalmış bir görme alanı ve sağ tarafındaki kısmi felce rağmen bilinçli ve etkin kalacak ve sonunda bir dereceye kadar iyileşecektir. Bunu göz önünde bulundurarak, sağ yarım kürenin etkinliklerinin bilinçli olduğunu reddetmek, yalnızca bilinci hakkında hiçbir şüphe olmayan sol yarım kürenin etkinlikleriyle yan yana gerçekleştiği için keyfî görünecektir.

Bilinçli ve bilinçsiz zihinsel etkinlik arasında keskin bir çizgi olduğunu iddia etmek istemiyorum. Hatta belirli bir zihinsel faaliyet öğesinin, aynı kişinin aynı anda devam eden diğer zihinsel faaliyetlerine bağlı olarak bilince atanabilir veya

atanamaz olması ve hatta onlarla uygun bir şekilde bağlantılı olup olmadığı anlamında ayrımın kısmen göreceli olması bile mümkündür. Bununla birlikte, bu doğru olsa bile, bölünmüş beyinli hastalarda sağ yarım kürenin faaliyetleri, bilince dahil edilmesi hastanın zihninde neler olup bittiğine bağlı olan olaylar kategorisine girmez. Bunun belirleyicileri bir dizi psikolojik etkeni içerir ve tetikte olmayı gerektirir. Gizli sol el ve tahistoskopik olarak uyarılmış sol görme alanının görevleri için dikkat, hatta konsantrasyon talep edildiği açıktır. Denekler deneysel testlerini rüyadaymış gibi yapmıyorlar: Açıkça gerçeklikle temas halindeler. Sol yarım küre, ara sıra sağ yarım kürenin yapabileceği görevleri yapması istendiğinden şikâyet eder, çünkü sağ yarım küre verilen cevabı kontrol ederken neler olduğunu bilemez. Ancak sağ yarım küre, sözlü tanıklığın yokluğunda bilinçli kontrol yüklenmesini haklı çıkarmak için ne yaptığının yeterince farkındadır. Hastalar bu faaliyetlerin herhangi bir farkındalığını inkâr etmeseydi, bilinçleri hakkında hiçbir şüphe ortaya çıkmazdı.

İlk hipotezi savunulamaz kılan düşünceler, aynı zamanda, sağ yarım kürenin faaliyetlerinin bir zihne ait olmaksızın bilinçli olduğunu öne süren hipotez (2)'yi de çürütmeye hizmet eder. Bu önermenin anlaşılırlığıyla ilgili sorunlar olabilir, ancak bunları burada ele almamıza gerek yok, çünkü sağ yarım kürenin zihinsel etkinliklerinin yüksek düzeydeki organizasyonu ve kipler arası tutarlılığı bu önermeyi mantıksız kılıyor. Serbest dolaşımda değiller ve parçalı bir şekilde organize de değiller. Sağ yarım küre talimatları takip eder, dokunsal, işitsel ve görsel uyaranları bütünleştirir ve iyi bir zihnin yapması gereken şeylerin çoğunu yapar. Veriler bize yalnızca amaçlı davranış parçaları sunmakla kalmıyor, aynı zamanda öğrenebilen, duygusal olarak tepki verebilen, talimatları takip edebilen ve çeşitli psikolojik belirleyicilerin entegrasyonunu gerektiren görevleri gerçekleştirebilen bir sistem sunuyor. Sağ

yarım kürenin etkinliklerinin bilinçsiz olmadığı ve karakteristik olarak zihinsel bir yapıya sahip bir şeye ait oldukları açıktır: Bir deneyim ve eylem öznesine.

V

Şimdi sağ yarım kürenin bilinçli zihinsel etkinliklerinin bir zihne yüklendiği üç hipoteze dönelim. Bunların birlikte değerlendirilmesi gerekir, çünkü her birinin temel zorluğu aralarında karar verilememesinde yatmaktadır. O halde soru, hastaların iki zihne mi, tek zihne mi yoksa ara sıra ikiye bölünen bir zihne mi sahip olduklarıdır.

Onların iki zihne sahip oldukları, yani sağ yarım kürenin aktivitelerinin kendilerine ait bir zihne ait olduğu görüşünü öne sürecek pek çok şey vardır.[92] Beynin her bir tarafı kendi algılarını, inançlarını ve eylemlerini üretiyor gibi görünüyor, bunlar birbirleriyle olağan şekilde bağlantılı ancak karşı tarafınkilerle değildir. Korteksin iki yarısı, ortak bir orta beyin ve omurilik aracılığıyla kontrol ettikleri ortak bir gövdeyi paylaşır. Ancak daha yüksek işlevleri yalnızca fiziksel olarak değil psikolojik olarak da bağımsızdır. Sağ yarım kürenin işlevlerine yalnızca konuşma için değil, aynı zamanda sol yarım küreye karşılık gelen işlevlerine –yani sağ yarım kürenin şekil veya renk ayrımı gibi kendisini rahat hissettiği türden işlevlere– herhangi bir doğrudan kombinasyonla da erişilemez.

Hastaların sol yarım kürelerinin tek bir tanıklığı, iki zihne

92 Bu Sperry'nin görüşüdür. Bunu şöyle ifade eder: Normalde birleşik tek bir bilinç akışı yerine, bu hastalar birçok yönden, her biri diğerinin zihinsel deneyimlerinden ve temastan kopuk, her yarım kürede bir tane olmak üzere iki bağımsız bilinçli farkındalık akışı varmış gibi davranırlar. Başka bir deyişle, her yarım kürenin kendi ayrı ve özel duyumları var gibi görünüyor; kendi algıları, kendi kavramları ve bununla ilgili istemli, bilişsel ve öğrenme deneyimleriyle harekete geçme dürtüleri. Ameliyattan sonra, her yarım küre diğerinin hatırlama süreci için erişilemez hale getirilen kendi ayrı hatıra zincirine de sahiptir (*American Psychologist*, XXIII, s. 724.)

karşı çıkıyormuş gibi görünebilir. Görme alanında azalma olmadığını ve sol tarafta pek az duyum yokluğunu rapor ederler. Sperry, bu kanıtı skotoma (kısmi retina yıkımı) mağdurlarının ifadeleriyle karşılaştırılabilir olduğu, görme alanlarında hiçbir boşluk fark etmedikleri gerekçesiyle –her ne kadar bu boşluklar başkaları tarafından onların algısal kusurlarını gözlemleyerek keşfedilebilse de– reddeder. Ancak böyle bir tanıklığı açıklamak için sol yarım kürede konuşmayla ilgili ayrıntılı bir mekanizmanın iş başında olduğunu varsaymamıza gerek yok. İki zihin olmasına rağmen, her yarım küreyle ilişkili zihnin, ortak beyin sapı yoluyla belirli bir miktarda kaba ipsilateral uyarı alması tamamen mümkündür, böylece konuşan zihnin görsel alanının sol tarafında ilkel ve farklılaşmamış bir eklentisi olur ve bunun tersi de sağ yarım küre için geçerlidir.[93]

İki-zihin hipotezi için gerçek zorluklar, tek bir zihinle uğraştığımızı düşünmemizin nedenleriyle –yani olağan koşullarda hastaların dünyayla ilişkilerinin son derece bütünleşmiş karakteriyle– örtüşmektedir. Deneysel bir durumda olmadıklarında, şaşırtıcı davranışsal ayrışmaları ortadan kalkar ve normal bir şekilde işlev görürler. Beyinlerinin iki tarafından gelen bilgilerin bütünleşik davranışsal kontrol sağlamak için bir araya getirilebileceğine dair pek az şüphe vardır. Her ne kadar bu olağan yöntemlerle gerçekleştirilmese de, bunun bütünleştirici işlevlerin tek bir zihne yüklenmesine karşı sorunu çözüp çözmediği açık değildir. Ne de olsa, hastanın nesnelere iki eliyle dokunmasına ve her iki burun deliğiyle koklamasına izin verilirse, davranışında ya da tutumlarında herhangi bir sol-sağ tutarsızlığı göstermeden çevresinde olup bitenler ve ne yaptığı konusunda bütünleşik bir fikre ulaşır. Sırf entegrasyonun nasıl başarıldığına ilişkin bazı özelliklerden dolayı,

93 Hem görsel hem de dokunsal bu tür ilkel ipsilateral girdiler için bazı doğrudan kanıtlar mevcuttur; bkz. Gazzaniga, *The Bisected Brain*, 3. Bölüm.

tüm bu deneyimleri aynı kişiye atfetme konumunda olmadığımızı öne sürmek garip görünüyor. Bu hastaları *tanıyan* insanlar, onları tek bir birey olarak kabul edip ilişki kurmayı doğal buluyor.

Bununla birlikte, bütünleşmeyi tek bir zihne atfedersek, deneysel olarak uyarılmış ayrışmayı da o zihne atfetmeliyiz ki, bu kolay değildir. Deneysel durum, yalnızca anatomik temelinin basitliği nedeniyle değil, aynı zamanda böylesine geniş bir işlev *yelpazesi* birbiriyle iletişim kurmayan iki dala bölünmüş olduğu için olağandışı olan çeşitli ayrışma veya çatışmaları ortaya koymaktadır. Sanki birbiriyle çatışan iki istemli merkez ortak bir algı ve akıl yürütme aygıtını paylaşmıyormuş gibi. Ayrışma bundan çok daha derindir. Tek-zihin hipotezi, halihazırda, bireyin tek bilincinin içeriğinin her biri oldukça eksiksiz bir zihinsel yapıya sahip olan iki yarım küredeki iki bağımsız kontrol sistemi tarafından üretildiğini öne sürmelidir. Bu ikili kontrol, deneysel durumlar sırasında nöbetleşe bir şekilde gerçekleştirilirse, gizemli olsa da anlaşılabilir olurdu. Ama bu hipotez değildir ve mevcut haliyle hipotez bize bir kavrayış sunmaz; çünkü bu hastalarda *eşzamanlı* meydana gelen ve tek bir zihne sığmayan şeyler var gibi görünüyor: Örneğin, sol ve sağ ellerin amaçları arasında etkileşim olmadan, iki uyumsuz göreve eşzamanlı dikkat gösterilmesi.

Bu, bu insanlardan biri *olma*nın nasıl bir şey olduğunu kavramayı zorlaştırıyor. Bir bilinç öncesi kontrol sistemi düzeyinde etkileşim eksikliği anlaşılabilir olacaktır. Ancak görsel deneyim ve bilinçli amaç alanındaki etkileşim eksikliği, başka bir bireyi bir kişi olarak anlamamız için temel olan bilincin bütünlüğü hakkındaki varsayımları tehdit eder. Bu varsayımlar, başkalarını anlamamızı önemli ölçüde kısıtlayan kendimize dair kavrayışımızla ilişkilidir. Ve inanıyorum ki, tartışılan vakaların sayılabilir zihinler açısından bir yorumu-

na varmayı imkânsız kılan da bu varsayımlardır.

Kabaca, tek bir zihnin bilinçli durumlarına yeterince doğrudan erişime sahip olduğunu varsayıyoruz, öyle ki eşzamanlı veya yakın zamansal aralıkta meydana gelen deneyim öğeleri veya diğer zihinsel olaylar için, onların öznesi olan zihin eğer konuyla ilgilenirse aralarındaki daha basit *ilişkileri* de deneyimleyebilir. Bu nedenle, tek bir kişi iki görsel izlenime maruz kaldığında, genellikle renklerinin, biçimlerinin, boyutlarının, konumlarının ve hareketlerinin görsel alanı içindeki ilişkisini ve benzerlerinin aynılığını veya farklılığını deneyimleyebileceğini varsayıyoruz. Aynı şey çapraz-modal bağlantılar için de söylenebilir. Tek bir kişinin deneyimlerinin, *deneyimsel* olarak bağlantılı bir alanda yer aldığı düşünülür, böylece deneyimler arasındaki ilişkiler, bu ilişkilerin deneyimlerinde esas olarak yakalanabilir.[94]

Ayrılmış-beyin hastaları, deneysel durumlarda bu varsayımlara uyma konusunda çarpıcı bir şekilde başarısız olurlar ve en basit konularda da başarısız olurlar. Dahası, ayrışma her biri önemli *içsel* tutarlılık ile karakterize edilen iki bilinçli durum sınıfı arasında geçerlidir: Bilincin birliği hakkındaki normal varsayımlar, gerekli karşılaştırmalar yarım küreler arası boşluk boyunca yapılamasa da yarım küreler arası geçerlidir.

Bu değerlendirmeler bizi hastaların her birinin iki zihni olduğu hipotezine geri götürüyor. En azından, her ikisinin de aynı anda olmasının nasıl bir şey olduğunu hayal etmeye çalışmadığımız sürece, bu bireyler gibi olmanın nasıl bir şey oldu-

---

94 İkisi elbette birbirinden ayrılabilir ve bu olgu, bu makalenin konusuyla yalnızca uzaktan ilişkili olan ters çevrilmiş spektrumların klasik felsefi sorununun temelini oluşturur. Tek bir kişinin deneyimindeki öğeler arasında, farklı kişilerin deneyiminin öğeleri arasında bulunmayan bir ilişki türü olabilir: Örneğin, renkleri benzer görmek. Tek bir kişi durumunda deneyim benzerliği kavramımız onun benzerlik deneyimine bağlı olduğu için, kavram kişiler arasında geçerli değildir.

ğunu anlamamızı sağlama avantajını sunar. Yine de, bu sonucun rahat bir şekilde kabul edilmesinin yolu hastaların sıradan yaşamlarında sergiledikleri zorlayıcı davranışsal entegrasyon tarafından engellenir; bununla karşılaştırıldığında, deneysel durumun uyardığı çözülmüş semptomlar periferik ve atipik görünür. Keyfî kararı kabul etmeyen bir durumda, taban tabana zıt kanıtlarla karşı karşıyayız. Bu kişilerin kafalarında *belirli sayıda* zihin olması gerektiğine dair güçlü bir eğilim var, ancak veriler kaç tane olduğuna karar vermemize izin vermiyor.

Bu ikilem, özellikle çatışmayı ortaya çıkaran veriler bir dereceye kadar farklı zamanlarda toplandığından (5) numaralı hipotezi başlangıçta çekici kılmaktadır. Ancak ikinci bir zihnin yalnızca deneysel durumlar sırasında ortaya çıktığı iddiası düşünme üzerine olan inandırıcılığını yitirir. Birincisi, tamamen *buna özgü*dür: ikincisinin herhangi bir açıklamasını önermeden bir değişikliği bir diğerinin terimleriyle açıklamayı önerir. Hastada temel bir içsel değişiklik meydana getirmesi beklenebilecek deneysel durum hakkında hiçbir şey yoktur. Aslında hiçbir anatomik değişiklik meydana getirmez ve sadece kayda değer bir dizi semptom ortaya çıkarır. Bir zihnin ortaya çıkması ve yok olması gibi olağandışı bir olay onun açıklayıcı kolaylığından daha fazla bir şeyle açıklanmalıdır.

Ama ikinci olarak, hastaların bütünleşik tepkileri ve ayrışmış tepkileri zaman içinde net bir şekilde birbirinden ayrılmadığı için davranışsal kanıtlar bu hipotezle açıklanamaz bile. Deneyler sırasında hasta, işlevlerini büyük ölçüde tek bir bireymiş gibi yerine getirir: Duruşunda, gözlerini nereye odaklayacağına dair talimatları takip ederken, kendisini deneyciye ve deney aygıtına göre konumlandırmayı içeren tüm önemsiz davranışsal kontrol yelpazesinde. Beyninin iki yarısı, kendilerine ayrı ve farklı şekilde ulaşan çok özel girdiler dışında tamamen işbirliği içindedir. Bu nedenlerle (5) numaralı hipotez gerçek bir seçenek gibi görünmemektedir; eğer

iki zihin deneysel durumda çalışıyorsa, kısmen uyumsuz olsalar da büyük ölçüde uyum içinde çalışıyor olmaları gerekir. Ve eğer iki zihin varsa, neden geri kalan tüm zamanda esasen paralel olarak çalışan iki zihin olmasın?

Bununla birlikte, hastaların sıradan yaşamda sergiledikleri psikolojik bütünleşme o kadar eksiksizdir ki, bu sonucun ya da onlara çok sayıda zihnin yüklenmesini içeren herhangi bir sonucun kabul edilmesinin mümkün olduğuna inanmıyorum. Bu vakalar, beyni sağlam olan sıradan kişilerle (büyük ölçüde korpus kallozum aracılığıyla çalışmasına rağmen, beyin yarım küreleri arasında da işbirliği vardır) iki kişi gerektiren çift taraflı testere kullanmak veya düet yapmak gibi tam davranışsal koordinasyon gerektiren bir performans sergileyen birey çiftleri arasında yer alır. İkinci tip durumda, ince çevresel ipuçlarıyla iletişim kuran iki zihnimiz var; ilkindeyse tek bir zihne sahibiz. Bu vakaların hiçbiri bizi bölünmüş beyin hastasını bunlardan birine ya da diğerine benzetmeye zorlayamaz. Kesinlikle iki zihne sahip olduklarına karar verirsek, o zaman neden anatomik gerekçelerle herkesin iki zihni olduğu sonucuna varmadığımız sorunlu olur, ancak tek bir vücuttaki çoğu zihin çifti, anatomik temellerini sağlayan yarım küreler arasındaki doğrudan iletişim nedeniyle mükemmel paralellik içinde çalıştığı için, bu tuhaf durumlar dışında bunu fark etmeyiz. Her birimizin koşum takımı içinde koşturduğu iki zihin, birinin konuşabilmesi ve diğerinin konuşamaması dışında hemen hemen aynı olurdu. Ancak bu tartışmanın bizi hiçbir yere götürmeyeceği açık; çünkü tek bir zihin fikri herhangi biri için geçerliyse, beyninde bir bozukluğu olmayan sıradan bireyler için de geçerlidirve eğer onlar için geçerli değilse, rafa kaldırılmalıdır, bu durumda bölünmüş beyinlere sahip olanların bir veya iki zihni olup olmadığını sormanın bir anlamı yoktur.[95]

95 Hepimizin iki zihni olduğu sonucunu benimsemeye meyilli olan varsa, sorunun burada bitmeyeceğini söylememe izin verin; çünkü görme, işitme, konuşma, yazma, sözlü anlama, vb gibi tek bir yarım kürenin zihinsel işlemleri

VI

Eğer haklıysam ve bu hastaların sahip olduğu söylenebilecek çok sayıda bireysel zihin yoksa, o zaman bilinçli, önemli zihinsel faaliyetin yüklenmesi tek bir zihinsel öznenin varlığını gerektirmez. Bu kendi içinde son derece kafa karıştırıcıdır, çünkü başkalarına yüklediğimiz zihinsel durumları kendi modelimize göre çözümleme ihtiyacımıza ters düşer. Bir kişinin olağan kavrayışındaki ya da olağan deneyim kavrayışındaki bir şey, aynı kavrayışın sağlamayı olanaksız kıldığı bu durumların açıklanması ihtiyacını doğurur. Bu, pek de endişelenmeye değmeyecek bir sorun gibi görünebilir. Daha önce bilinen her şeyden kökten farklı bir fenomenle yola çıkarak, onun sıradan terimlerle yeterince tanımlanamayacağı sonucuna varmamız o kadar şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, bu oldukça sıra dışı vakaların dikkate alınmasının, kendimiz için geçerli olan tek bir bilinç öznesi kavramı hakkında kuşkucu olmamıza neden olacağına inanıyorum.

Bu durumları zihinsel terimlerle anlamaya çalışmanın temel sorunu, kendimizi psikolojik bütünlüğün paradigmaları olarak ele almamız ve sonra kendimizi onların zihinsel yaşamlarına bir ya da iki kez yansıtamıyor olmamızdır. Ama böylece kendimizi, başka bir organizmanın bireysel bir deneyim öznesine ev sahipliği yapıp yapmadığımızın söylenip söylenemeyeceği konusunda mihenk taşı olarak kullanmakla, kendi bütünlüğümüzün mutlak bir şey olmayabileceği, sadece karmaşık bir organizmanın kontrol sisteminde az çok etkili bir başka entegrasyon durumu olabileceğimiz ihtimalini kurnazca görmezden geliyoruz. Bu sistem, ağzımız aracılığıyla

---

uygun kortikal bağlantılarla büyük ölçüde birbirinden ayrılabilir; öyleyse neden *her* bir yarım küreyi, uzmanlaşmış kapasitelere sahip, işbirliği yapan birkaç zihnin meskeni olarak kabul edelim? Birinin duracağı yer neresi? Bir beyinle ilişkilendirilen zihin sayısı konusundaki karar büyük ölçüde keyfiyse, sorunun asıl amacı ortadan kalkmıştır.

birinci tekil şahıs olarak konuşur ve bu, onun bütünlüğünü göreceli değil, bir anlamda sayısal olarak mutlak ve içeriğinin bütünleşmesinin bir işlevi olarak düşünmemiz gerektiğini anlaşılır kılar.

Ama bu gerçekten bir yanılsamadır. Yanılsama, tam da bütünlüğünü açıklamaya çalıştığımız özneyi zihnin merkezinin içine doğru yansıtmaktan ibarettir: Tüm karmaşıklıklarıyla birlikte bireysel kişi. Tek zihin dediğimiz şeyin bütünlüğünün nihai açıklaması, onu simgeleyen işlevsel bütünleşme türlerinin bir sıralamasından oluşur. Bunların farklı şekillerde ve farklı derecelerde aşınabileceğini biliyoruz. Tam versiyonlarında bile sayısal olarak tek bir öznenin varlığıyla açıklanabilecekleri inancı bir yanılsamadır. Bu özne ya zihinsel yaşamı içerir, bu durumda karmaşıktır ve bütünlüğü bileşenlerinin ve işlevlerinin birleşik işleyişi açısından açıklanmalıdır, ya da uzamsız bir noktadır, bu durumda hiçbir şeyi açıklamaz.

Sağlam bir beyin, her biri vücudu diğerinin yardımı olmadan çalıştırmak için yeterli algı, hafıza ve kontrol sistemlerine sahip iki beyin yarım küresi içerir. Sürekli iki yönlü bir iç iletişim sisteminin yardımıyla onu yönlendirmek için işbirliği yaparlar. Anılar, algılar, arzular ve dahası bu nedenle, yalnızca ilk girdilerin benzerlikleri nedeniyle değil, daha sonraki değiş tokuşlar nedeniyle de beynin her iki tarafında çift fiziksel temellere sahiptir. Bedeni kontrol etmede bağımsız yarım kürelerin işbirliği, bir çift bağımlı yarım kürenin işbirliğinden daha verimli ve doğrudandır, ancak yine de işbirliğidir. Bütünlük fikrini işlevsel entegrasyon açısından analiz etsek bile yine de kendi bilincimizin bütünlüğü sandığımızdan daha az net olabilir. Tek bir görsel alana, diğer duyuların her biri için bireysel yetilere sahip bir zihin tarafından kontrol edilen tek bir kişi olduğu şeklindeki doğal kavrayış, üniter bellek, arzu, inanç vb sistemler kendimize uygulandığında fizyolojik olgularla çatışabilir.

Bir kişi kavramı, bir bedende iki veya daha fazla kişiden bahsetmemizi gerektiren durumlarda muhtemelen geçerli olabilir, ancak bir tür sayılabilirlik biçimine güçlü bir şekilde bağlı görünüyor. Bu bile şüpheye açık göründüğünden, bir gün insan kontrol sisteminin karmaşıklıkları netleştiğinde ve çok önemli bir şey olduğumuz konusunda daha az emin olduğumuzda sıradan, basit tek bir kişi fikrinin bir gün tuhaf görünmesi olasıdır. Ancak ne keşfedersek keşfedelim bu fikri terk edememiz de mümkündür.

12
Yarasa Olmak Neye Benzer?

Bilinç, zihin-beden problemini gerçekten içinden çıkılmaz kılan şeydir. Belki de bu nedenle, sorunla ilgili mevcut tartışmalar ona pek az dikkat etmekte veya açıkça yanlış anlamaktadır. Son indirgemeci coşku dalgası, çeşitli materyalizm, psikofiziksel özdeşleşme veya indirgeme olasılığını açıklamak için tasarlanmış zihinsel fenomenlerin ve zihinsel kavramların birkaç analizini üretti.[96] Ancak ele alınan problemler, bu tür indirgeme ve diğer türlerde ortak olan problemlerdir ve zihin-beden problemini benzersiz kılan ve su-H2O probleminden veya Turing makinesi-IBM makinesi probleminden

96 Örnekler J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1963; David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, LXIII, 1966, ekleriyle yeniden baskı, David M. Rosenthal, *Materialism & the Mind-Body Problem*, Engelwood Cliffs, Prentice-Hall, N.J., 1971; Hilary Putnam, "Psychological Predicates", *Art, Mind, & Religion*, ed. W.H. Capitan ve D.D. Merrill, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967, yeniden baskı, *Materialism*, ed. Rosenthal, "The Nature of Mental States"; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968; D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1969. Daha önce şüphelerimi ifade ettiğim, "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review*, LXXIX, 1970, s. 394-403; Dennett'ın bir incelemesi, *Journal of Philosophy*, LXIX, 1972; ve yukarıdaki 11. Bölüm. Ayrıca bkz., Saul Kripke, "Naming and Necessity", *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson ve G. Harman, Reidel, Dordrecht, 1972, özellikle s. 334-42 ve M.T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism", *The Monist*, LVI, 1972, s. 193-214.

veya şimşek-elektriksel deşarj probleminden ya da gen-DNA problemi veya meşe ağacı-hidrokarbon probleminden farklı olarak göz ardı edilmesidir.

Her indirgemecinin modern bilimden çok sevdiği bir analoji vardır. Bu birbiriyle alakasız başarılı indirgeme örneklerinden herhangi birinin zihnin beyinle olan ilişkisine ışık tutması pek olası değildir. Ancak filozoflar, tamamen farklı olsa da, tanıdık ve iyi anlaşılmış olana uygun terimlerle anlaşılmaz olanın açıklamalarındaki genel insani zayıflığı paylaşırlar. Bu, büyük ölçüde bilindik indirgeme türlerine izin verecekleri için, zihinselin akıl dışı açıklamalarının kabul edilmesine yol açmıştır. Alışılmış örneklerin neden zihinle beden arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardım etmediğini açıklamaya çalışacağım –gerçekten de, şu anda bir zihinsel fenomenin fiziksel doğasına ilişkin bir açıklamanın ne olacağı konusunda hiçbir fikrimiz yok. Bilinç olmadan zihin-beden problemi çok daha az ilgi çekerdi. Bilinçle birlikte umutsuz görünüyor. Bilinçli zihinsel fenomenlerin en önemli ve karakteristik özelliği çok az anlaşılmıştır. İndirgemeci teorilerin çoğu bunu açıklamaya çalışmaz bile. Ve dikkatli bir inceleme, şu anda mevcut olan hiçbir indirgeme kavramının buna uygulanabilir olmadığını gösterecektir. Belki bu amaca yönelik yeni bir teorik biçim tasarlanabilir, ancak böyle bir çözüm varsa bu uzak entelektüel gelecekte yatmaktadır.

Bilinçli deneyim yaygın bir fenomendir. Daha basit organizmalarda varlığından emin olamasak da, hayvan yaşamının pek çok düzeyinde meydana gelir ve genel olarak bunun kanıtını neyin sağladığını söylemek çok zordur. (Kimi aşırılık yanlıları, insan dışındaki memelilerde bile bunu inkâr etmeye hazırdır.) Hiç şüphe yok ki, evrendeki diğer güneş sistemlerindeki diğer gezegenlerde, bizim hayal dahi edemeyeceğimiz sayısız biçim meydana gelir. Ancak biçim nasıl değişirse değişsin, bir organizmanın bilinçli deneyime sahip olması,

temelde o organizma olmak *gibi* bir şey olduğu anlamına gelir. Deneyimin biçimi hakkında başka çıkarımlar olabilir; hatta (her ne kadar şüphe duysam da) organizmanın davranışı hakkında da bazı çıkarımlar olabilir. Ama temelde bir organizmanın bilinçli zihinsel durumları vardır, ancak ve ancak o organizma olmak gibi bir şey varsa –o organizma için benzer bir şey varsa.

Buna deneyimin öznel karakteri diyebiliriz. Zihinselin bilinen, yakın zamanda tasarlanmış indirgemeci analizlerinin hiçbiri tarafından yakalanmaz, çünkü hepsi mantıksal olarak onun yokluğuyla uyumludur. Herhangi bir açıklayıcı işlevsel durum sistemi veya kasıtlı durumlar açısından analiz edilemez, çünkü bunlar hiçbir şey yaşamadıkları halde insanlar gibi davranan robotlara veya otomatlara atfedilebilir.[97] Benzer nedenlerle, tipik insan davranışıyla ilgili olarak deneyimlerin nedensel rolü açısından analiz edilemez.[98] Bilinçli zihinsel durumların ve olayların davranışı belirlediğini ve bunlara işlevsel nitelikler kazandırılabileceğini inkâr etmiyorum. Sadece bu tür şeylerin analizlerini tükettiğini reddediyorum. Herhangi bir indirgemeci program, neyin azaltılacağına dair bir analize dayanmalıdır. Analiz bir şeyi dışarıda bırakırsa, problem yanlış bir şekilde ortaya konacaktır. Materyalizm savunmasını, onların öznel karakteriyle açıkça ilgilenmeyen herhangi bir zihinsel fenomen analizine dayandırmak yararsızdır; çünkü bilinci açıklamak için hiçbir girişimde bulunulmadığında makul görünen bir indirgemenin bilinci içerecek

97 Belki de fiilen böyle robotlar olamazdı. Belki de bir insan gibi davranacak kadar karmaşık olan herhangi bir şeyin deneyimleri olabilir. Ancak bu, eğer doğruysa yalnızca deneyim kavramını analiz ederek keşfedilemeyecek bir olgudur.

98 Hem deneyim konusunda ıslah olmaz olduğumuz için hem de deneyimleri hakkında hiçbir inancı olmayan, dil ve düşünceden yoksun hayvanlarda deneyim mevcut olduğu için, bizim ıslah olmaz olduğumuz şeye eşdeğer değildir.

şekilde genişletilebileceğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bu nedenle, deneyimin öznel karakterinin ne olduğuna dair bir fikir olmadan fizikalist teoriden ne istendiğini bilemeyiz.

Zihnin fiziksel temeline ilişkin bir açıklamanın birçok şeyi açıklaması gerekirken, bu en zoru gibi görünüyor. Sıradan bir tözün fenomenal özelliklerini onun fiziksel veya kimyasal bir indirgemesinden –yani onları insan gözlemcilerin zihinleri üzerindeki etkiler olarak açıklayarak– dışlamak gibi, deneyimin fenomenolojik özelliklerini de bir indirgemeden dışlamak imkânsızdır.[99] Eğer fizikalizm savunulacaksa, fenomenolojik özelliklerin kendilerine fiziksel bir açıklama verilmelidir. Fakat onların öznel karakterini incelediğimizde böyle bir sonucun imkânsız olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, her öznel fenomenin özünde tek bir bakış açısıyla bağlantılı olmasıdır ve nesnel, fiziksel bir teorinin bu bakış açısını terk etmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Öncelikle konuyu öznel ile nesnel arasındaki ya da *pour soi* [kendisi için] ile *en soi* [kendinde] arasındaki ilişkiye atıfta bulunmak yerine biraz daha tam olarak ifade etmeye çalışayım. Bu hiç kolay değil. X olmanın nasıl bir şey olduğu hakkındaki gerçekler çok özgündür, o kadar özgündür ki, bazıları gerçekliklerinden veya onlar hakkındaki iddiaların öneminden şüphe duymaya meyilli olabilir. Öznellik ile bir bakış açısı arasındaki bağlantıyı göstermek ve öznel özelliklerin önemini açıklığa kavuşturmak için konuyu, öznel ve nesnel iki kavram arasındaki ayrımı açıkça ortaya koyan bir örnekle bağlantılı olarak incelemek yardımcı olacaktır.

Hepimizin yarasaların deneyim sahibi olduğuna inandığımızı varsayıyorum. Ne de olsa onlar memelidir ve farelerin, güvercinlerin veya balinaların deneyimlerinden daha fazla

---

99 Bkz. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics*, XIX, 1965, özellikle s. 37-8.

deneyime sahip olduklarından şüphe yoktur. Eşekarıları ya da dilbalıkları yerine yarasaları seçtim, çünkü biri filogenetik ağaçta çok uzağa giderse, insanlar yavaş yavaş orada deneyim olduğuna dair inançlarını kaybederler. Yarasalar bizimle diğer türlere göre daha yakın akraba olmalarına rağmen, yine de bizimkinden o kadar farklı bir faaliyet yelpazesi ve duyusal aygıt sunarlar ki, ortaya koymak istediğim sorun son derece canlıdır (ancak kesinlikle başka türlerle de ortaya çıkabilirdi). Felsefi düşüncenin faydası olmadan bile, telaşlı bir yarasayla kapalı bir alanda biraz zaman geçirmiş olan herkes, temelde *yabancı* bir yaşam biçimiyle karşılaşmanın ne olduğunu bilir.

Yarasaların deneyime sahip olduğu inancının özünün yarasa olmak gibi bir şey olduğunu söylemiştim. Artık çoğu yarasanın (tam olarak *microchiroptera*) dış dünyayı öncelikle sonar veya sesle yer belirleme (*echolocation*) yoluyla algıladığını ve menzil içindeki nesnelerden kendi hızlı, ustaca modüle edilmiş, yüksek frekanslı çığlıklarının yansımalarını tespit ettiğini biliyoruz. Beyinleri, giden darbeleri sonraki yankılarla ilişkilendirmek için tasarlanmıştır ve bu şekilde elde edilen bilgiler, yarasaların, bizim görüşle yaptığımızla karşılaştırılabilir mesafe, boyut, şekil, hareket ve doku gibi kesin ayrımlar yapmalarını sağlar. Ancak yarasa sonarı, açıkça bir algı biçimi olmasına rağmen, işleyişinde sahip olduğumuz herhangi bir duyuya benzemez ve öznel olarak deneyimleyebileceğimiz veya hayal edebileceğimiz herhangi bir şeye benzediğini varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bu, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu fikri için zorluk çıkarıyor gibi görünüyor. Herhangi bir yöntemin kendi durumumuzdan[100] yarasanın iç yaşamını tahmin etmemize izin verip vermeyeceğini ve değilse,

100 "Kendi durumumuz" ile sadece "kendi durumum"u kastetmiyorum, daha çok kendimize ve diğer insanlara sorunsuzca yüklediğimiz zihinsel fikirleri kastediyorum.

kavramı anlamak için hangi alternatif yöntemlerin olabileceğini düşünmeliyiz.

Kendi deneyimimiz, kapsamı bu nedenle sınırlı olan hayal gücümüz için temel malzemeyi sağlar. Birinin, kollarında alacakaranlıkta ve şafakta uçup böcek yakalamasını sağlayan bir perde olduğunu; çok zayıf bir görüşe sahip olduğunu ve çevresindeki dünyayı yansıttığı yüksek frekanslı ses sinyalleri sistemiyle algıladığını; ve günü tavan arasında ayaklarından baş aşağı asılı olarak geçirdiğini hayal etmeye çalışmanın bize yardımı dokunmaz. Bu, hayal edebildiğim kadarıyla (ki çok uzak da değil), bana sadece bir yarasa gibi davranmanın *benim* için nasıl olacağını söylüyor. Ama soru bu değil. Bir yarasa için *yarasa* olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek istiyorum. Ancak bunu hayal etmeye çalışırsam, kendi zihnimin kaynaklarıyla sınırlandırılırım ve bu kaynaklar bu görev için yetersizdir. Bunu, ne şimdiki deneyimime eklemeler hayal ederek, ne de ondan yavaş yavaş çıkarılan bölümleri hayal ederek ya da bazı eklemeler, çıkarmalar ve modifikasyonlar hayal ederek gerçekleştiremem.

Temel yapımı değiştirmeden eşekarısı ya da yarasa gibi görünüp davranabildiğim ölçüde, deneyimlerim o hayvanların deneyimlerine hiç benzemezdi. Öte yandan, bir yarasanın içsel nörofizyolojik yapısına sahip olmam gerektiği varsayımına herhangi bir anlam yüklenebileceği şüphelidir. Kademeli olarak bir yarasaya dönüşebilsem bile, şu anki yapımdaki hiçbir şey, bu şekilde başkalaşıma uğrayan böyle bir gelecek aşamasının deneyimlerinin nasıl olacağını hayal etmemi sağlayamıyor. En iyi kanıt, yarasaların nasıl olduklarını bilseydik, yarasaların deneyimlerinden gelirdi.

Öyleyse, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu fikrinde kendi durumumuzdan bir dışdeğerbiçim söz konusuysa, bu dışdeğerbiçim tamamlanamaz olmalıdır. Neye benzediğine dair şematik bir anlayıştan fazlasını oluşturamayız. Örneğin,

hayvanın yapısı ve davranışı temelinde genel deneyim *türleri* atfedebiliriz. Böylece yarasa sonarını üç-boyutlu ileri algılamanın bir biçimi olarak tanımlarız; yarasaların acı, korku, açlık ve şehvetin bazı versiyonlarını hissettiklerine ve sonarın yanı sıra daha tanıdık başka algı türlerine de sahip olduklarına inanıyoruz. Ancak bu deneyimlerin her durumda, bizim kavrayabilme yeteneğimizin ötesinde olan belirli bir öznel karaktere sahip olduğuna inanıyoruz. Ve eğer evrenin başka bir yerinde bilinçli yaşam varsa, bunun bir kısmının bizim için mevcut olan en genel deneyimsel terimlerle bile tarif edilemez olması muhtemeldir.[101] (Ancak sorun, egzotik durumlarla sınırlı değildir, çünkü bir kişiyle bir başkası arasında da aynı durum mevcuttur. Örneğin doğuştan sağır ve kör bir kişinin deneyiminin öznel karakteri benim için erişilebilir değildir ve muhtemelen benimki de onun için değildir. Bu, birbirimizin deneyiminin böylesine öznel bir karaktere sahip olduğuna inanmamızı engellemez.)

Kesin doğasını muhtemelen kavrayamayacağımız bu gibi olguların varlığına inanabileceğimizi inkâr etmeye meyilli olan varsa, yarasalar üzerinde düşünürken, biz olmanın nasıl bir şey olduğuna dair bir fikir oluşturmaya çalışsa, zeki yarasalar ya da Marslıların[102] sahip olacağı konumla hemen hemen aynı konumda olduğumuzu düşünmelidir. Kendi zihinlerinin yapısı başarılı olmalarını imkânsız kılabilir, ancak biz olmak gibi kesin bir şey olmadığı sonucuna varmalarının yanlış olacağını biliyoruz: Bize yalnızca belirli genel zihinsel durum türleri yüklenebilir (belki algı ve iştah ikimiz için de ortak kavramlardır; belki de değildir). Böyle kuşkucu bir sonuca varmalarının yanlış olacağını biliyoruz, çünkü

101 Bu nedenle İngilizce "neye *benzer*" ifadesinin analojik biçimi yanıltıcıdır. "(Bizim deneyimimizde) neye *benzediği*" değil, "öznenin kendisi için nasıl olduğu" anlamına gelir.

102 Bizden tamamen farklı akıllı dünya dışı varlıklar.

biz olmanın nasıl bir şey olduğunu biliyoruz. Ve biliyoruz ki, muazzam miktarda çeşitlilik ve karmaşıklık içerse de ve onu yeterince tanımlayacak kelime dağarcığına sahip olmasak da, öznel karakteri oldukça spesifiktir ve bazı açılardan sadece bizim gibi yaratıklar tarafından anlaşılabilecek terimlerle tanımlanabilir. Kendi dilimizde Marslı ya da yarasa fenomenolojisinin ayrıntılı bir tanımını sunmayı asla bekleyemeyeceğimiz olgusu, yarasaların ve Marslıların bizimkiyle tamamen karşılaştırılabilir ayrıntıları olan deneyimlere sahip oldukları iddiasını anlamsız bularak reddetmemize yol açmamalıdır. Birileri kavramlar ve bu şeyler hakkında düşünmemizi sağlayan bir teori geliştirse iyi olurdu; ancak böyle bir anlayış, doğamızın sınırları tarafından kalıcı olarak engellenebilir. Ve asla tanımlayamayacağımız veya anlayamayacağımız şeyin gerçekliğini veya mantıksal önemini inkâr etmek, bilişsel uyumsuzluğun en kaba şeklidir.

Bu, bizi burada yapabileceğimden çok daha fazla tartışma gerektiren bir konunun sınırına getiriyor: Yani bir yanda olgular, diğer yanda kavramsal şemalar veya temsil sistemleri arasındaki ilişki. Tüm biçimleriyle öznel alan hakkındaki gerçekçiliğim, insan kavramlarının erişemeyeceği olguların varlığına olan inancı kasteder. Elbette bir insanın, temsil etmek veya kavramak için gerekli kavramlara asla sahip *olamayacakları* olguların olduğuna inanması mümkündür. Gerçekten de, insanlığın beklentilerinin sınırlılığı göz önüne alındığında, bundan şüphe etmek aptallık olur. Ne de olsa, Cantor[103] onları keşfetmeden önce herkes Kara Ölüm [veba] tarafından yok edilmiş olsa bile, yine de sonsuz sayılar olurdu. Ancak, türler sonsuza kadar sürse bile, insanlar tarafından asla temsil edilemeyecek veya kavranamayacak gerçekler olduğuna da inanılabilir –çünkü yapımız gerekli tipteki kavramlarla işlem

103 Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor: Alman matematikçi (çev.)

yapmamıza izin vermemekte. Bu imkânsızlık başka varlıklar tarafından da gözlemlenebilir, ancak bu tür varlıkların varlığının veya varlıklarının olasılığının, insanlık bakımından erişilemeyen olgular olduğu hipotezinin öneminin bir önkoşulu olduğu açık değildir. (Sonuçta, insanlık bakımından erişilemeyen olgulara erişimi olan varlıkların doğasının kendisi de muhtemelen insanlık bakımından erişilemez bir olgudur.) Bu nedenle, bir yarasa olmanın neye benzediği üzerine düşünmek, bizi, bir insan dilinde ifade edilebilen önermelerin doğruluğunda yer almayan olguların olduğu sonucuna götürüyor gibi görünüyor. Bu tür olguların varlığını, onları ifade edemeden veya kavrayamadan tanımaya zorlanabiliriz.

Ancak bu konuyu ele almayı bırakıyorum. Önümüzde duran konuyla (yani zihin-beden problemi) ilişkisi, deneyimin öznel karakteri hakkında genel bir gözlem yapmamızı sağlamasıdır. Bir insan, bir yarasa veya bir Marslı olmanın neye benzediğine dair olguların durumu ne olursa olsun, bunlar belirli bir bakış açısını somutlaştıran olgular gibi görünmektedir. Burada deneyimin sahibine özgü olduğu iddiasından bahsetmiyorum. Söz konusu bakış açısı, yalnızca tek bir bireyin erişebileceği bir bakış açısı değildir. Daha çok bir *tür*dür. Çoğu zaman kişinin kendi görüşünden farklı bir bakış açısı benimsemesi mümkündür, bu nedenle bu tür olguların anlaşılması kişinin kendi durumuyla sınırlı değildir.

Fenomenolojik olguların tamamen nesnel olduğu bir duygu vardır: Bir kişi diğerinin deneyiminin niteliğini bilebilir veya söyleyebilir. Bununla birlikte, deneyimin bu nesnel atfedilişinin bile, ancak atfedilen nesneye yeterince benzer birinin kendi bakış açısını benimsemesi için mümkün olması anlamında özneldirler –tabiri caizse, birinci tekil şahıstakinin yanı sıra üçüncü tekil şahıstaki atfedilişi de anlamak. Kişi, diğer deneyimleyenden ne kadar farklıysa, bu girişimde o kadar az başarı beklenebilir. Kendi durumumuzda, ilgili bakış açısını

alıyoruz, ama başka bir türün deneyimini, *onun* bakış açısını benimsemeden anlamaya çalıştığımız gibi, ona başka bir bakış açısından yaklaşırsak da kendi deneyimimizi doğru bir şekilde anlamakta güçlük çekeriz.[104]

Bu doğrudan zihin-beden problemiyle ilgilidir; çünkü eğer deneyimin olgularına –deneyimleyen organizma için nasıl olduğu hakkındaki olgulara– yalnızca bir bakış açısından erişilebilirse, o zaman bu organizmanın fiziksel işleyişinde deneyimlerin gerçek karakterinin nasıl ortaya çıkarılabileceği bir muammadır. İkincisi, *fevkalade* nesnel –birçok bakış açısından ve farklı algı sistemlerine sahip bireyler tarafından gözlemlenebilen ve anlaşılabilen türden –olgular alanıdır. İnsan bilim insanları tarafından yarasa nörofizyolojisi hakkında bilgi edinmenin önünde karşılaştırılabilir hayali engeller yoktur ve zeki yarasalar veya Marslılar insan beyni hakkında bizim öğreneceğimizden daha fazlasını öğrenebilirler.

Bu tek başına indirgemeye karşı bir argüman değildir. Görsel algılamayı anlamayan Marslı bir bilim marslısı gökkuşağı, şimşek veya bulut gibi insan kavramlarını veya bu şeylerin fenomen dünyamızda işgal ettiği yeri asla anlayama-

---

104 Hayal gücünün yardımıyla türler arası engelleri aşmak sandığımdan daha kolay olabilir. Örneğin, kör insanlar, sesli tıklamaları veya bir bastonun tıkırtılarını kullanarak bir tür sonar aracılığıyla yakınlarındaki nesneleri tespit edebilirler. Belki bunun nasıl bir şey olduğunu bilseydik, bir yarasanın çok daha rafine sonarına sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu kabaca hayal edebilirdik. Kişinin kendisiyle diğer kişiler ve diğer türler arasındaki mesafe bir süreklilik üzerinde herhangi bir yere denk gelebilir. Diğer insanlar için bile onlar olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamak sadece kısmidir ve kişi kendinden çok farklı türlere geçtiğinde, daha az derecede kısmi bir anlayış hâlâ mevcut olabilir. Hayal gücü son derece esnektir. Ancak benim anlatmak istediğim, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyeceğimiz değil. Bu epistemolojik sorunu gündeme getirmiyorum. Demek istediğim, yarasa olmanın (ve *a fortiori* yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmenin) nasıl bir şey olduğuna dair bir *kavrayış* oluşturmak için bile yarasanın bakış açısını ele almak gerektiğidir. Kişi bunu kabaca veya kısmen ele alabilirse, o zaman kişinin kavrayışı da kaba veya kısmi olacaktır. Ya da şu anki anlayış durumumuzda öyle görünüyor.

yacak olsa da gökkuşağını, şimşekleri veya bulutları fiziksel fenomenler olarak anlayabilirdi. Bu kavramlar tarafından ortaya çıkarılan şeylerin nesnel doğası onun tarafından kavranabilir, çünkü kavramların kendileri belirli bir bakış açısı ve belirli bir görsel fenomenolojiyle bağlantılı olmasına rağmen, bu bakış açısıyla kavranılan şeyler şu şekilde değildir: Bakış açısından gözlemlenebilirler ama onun dışındadırlar; dolayısıyla aynı organizmalar veya başkaları tarafından başka bakış açılarından da anlaşılabilirler. Şimşek, görsel görünümünden tükenmeyen nesnel bir karaktere sahiptir ve bu, buna ilişkin bir görüşü olmayan bir Marslı tarafından da araştırılabilir. Kesin olmak gerekirse, görsel görünümünde ortaya çıkandan *daha* nesnel bir karaktere sahiptir. Öznelden nesnel tanımlamaya geçişten söz ederken, bir son noktanın varlığı, kişinin ulaşabileceği ya da ulaşamayacağı, şeyin tamamen nesnel içsel doğası hakkında tarafsız kalmak istiyorum. Nesnelliği, anlayışın seyahat edebileceği bir yön olarak düşünmek daha doğru olabilir. Ve şimşek gibi bir fenomeni anlamak için, katı bir insani bir bakış açısından mümkün olduğu kadar uzağa gitmek meşrudur.[105]

Öte yandan deneyim durumunda, belirli bir bakış açısıyla bağlantı çok daha yakın görünüyor. Bir deneyimin *nesnel* karakteriyle ne kastedildiğini anlamak, öznesinin onu anladığı belirli bakış açısı dışında zordur. Sonuçta, yarasanın bakış açısı kaldırılsa, yarasa olmanın neye benzediğinden geriye ne kalırdı? Ancak deneyimin öznel karakterine ek olarak birçok farklı bakış açısından kavranabilecek nesnel bir doğası yoksa, o zaman beynimi araştıran bir Marslının benim zihinsel

105 Bu nedenle, daha öznel ve daha nesnel tanımlamalar veya bakış açıları arasındaki ayrım ancak daha geniş bir insani bakış açısıyla yapılabilse bile, öne süreceğim problem ortaya çıkabilir. Bu tür bir kavramsal göreceliği kabul etmiyorum, ancak psikofiziksel indirgemenin diğer durumlardan bilinen öznelden-nesnelliğe modeli tarafından yerleştirilemeyeceğine işaret etmek için çürütülmesine gerek yoktur.

süreçlerim olan fiziksel süreçleri (şimşek çaktığındaki fiziksel süreçleri gözlemleyebileceği gibi) sadece farklı bir bakış açısından gözlemliyor olabileceği nasıl varsayılabilir? Hatta bir insan fizyolog onları başka bir bakış açısından nasıl gözlemleyebilir?[106]

Psikofiziksel indirgeme konusunda genel bir zorlukla karşı karşıyayız gibi görünüyor. Diğer alanlarda indirgeme süreci, şeylerin gerçek doğasına dair daha doğru bir görüşe doğru daha fazla nesnellik yönünde bir harekettir. Bu, araştırma nesnesine yönelik bireysel veya türe özgü bakış açılarına olan bağımlılığımızı azaltarak gerçekleştirilir. Onu, duyularımız üzerinde yarattığı izlenimler açısından değil, daha genel etkileri ve insan duyuları dışındaki yollarla saptanabilen özellikleri açısından tanımlarız. Spesifik olarak insan bakış açısına ne kadar az bağlıysa, tanımlamamız o kadar nesneldir. Bu yolu takip etmek mümkündür, çünkü dış dünya hakkında düşünürken kullandığımız kavram ve fikirler başlangıçta algısal aygıtımızı içeren bir bakış açısıyla uygulansa da, bizim tarafımızdan kendilerinin ötesindeki şeylere atıfta bulunmak için kullanılırlar –ki bunlara karşı fenomenal bir bakış açısına *sahibiz*. Bu nedenle, ondan bir başkası lehine vazgeçebiliriz ve hâlâ aynı şeyleri düşünüyor olabiliriz.

Bununla birlikte, görünüşe göre deneyimin kendisi bu örüntüye uymuyor. Görünüşten gerçeğe geçme fikri burada hiçbir anlam ifade etmiyor gibi görünüyor. Bu durumda, onlara yönelik başlangıçtaki öznel bakış açısını, daha nesnel olan ama aynı şeyle ilgilenen bir başkası lehine terk ederek, aynı fenomenler hakkında daha nesnel bir anlayış peşinde koşmanın benzerliği nedir? İnsani bakış açımızın tikelliğini

106 Sorun sadece *Mona Lisa*'ya baktığımda, görsel deneyimimin beynime bakan birinin izini bulamayacağı belirli bir niteliğe sahip olması değil; çünkü orada *Mona Lisa*'nın küçücük bir görüntüsünü gözlemlemiş olsa bile, onu deneyimle özdeşleştirmek için hiçbir nedeni olmazdı.

geride bırakarak ve biz olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal edemeyen varlıklar için erişilebilir terimlerle bir tanımlama için çabalayarak insan deneyiminin gerçek doğasına yaklaşmamız pek olası görünmüyor. Eğer deneyimin öznel karakteri yalnızca bir bakış açısından tamamen anlaşılabilirse, o zaman daha büyük bir nesnelliğe –yani belirli bir bakış açısına daha az bağlılığa– geçiş, bizi fenomenin gerçek doğasına yaklaştırmaz: Bizi ondan daha da uzaklaştırır.

Bir anlamda, deneyimin indirgenebilirliğine yönelik bu itirazın tohumları, başarılı indirgeme durumlarında zaten saptanabilir; çünkü sesin gerçekte havadaki veya diğer ortamlardaki bir dalga fenomeni olduğunu keşfederken, bir bakış açısını diğerini öne almak için geride bırakırız ve geride bıraktığımız işitsel, insani veya hayvani bakış açısı azalmadan kalır. Kökten farklı türlerin üyeleri, aynı fiziksel olayları nesnel terimlerle anlayabilir ve bu, bu olayların diğer türlerin üyelerinin duyularına göründüğü fenomenal biçimleri anlamalarını gerektirmez. Dolayısıyla, daha özel bakış açılarının, her ikisinin de kavradığı ortak gerçekliğin bir parçası olmaması, ortak bir gerçekliğe gönderme yapmalarının bir koşuludur. İndirgeme, ancak türe-özgü bakış açısı azaltılacak olandan çıkarılırsa başarılı olabilir.

Ancak dış dünyayı daha tam olarak anlamaya çalışırken bu bakış açısını bir kenara bırakmakta haklı olsak da, onu kalıcı olarak görmezden gelemeyiz, çünkü bu iç dünyanın özüdür ve sadece ona ilişkin bir bakış açısı değildir. Son dönem felsefi psikolojinin yeni-davranışçılığının çoğu, geriye indirgenemeyecek hiçbir şey kalmaması için gerçek şeyin yerine nesnel bir zihin kavramını koyma çabasından kaynaklanmaktadır. Fiziksel bir zihin teorisinin deneyimin öznel karakterini açıklaması gerektiğini kabul edersek, şu anda mevcut olan hiçbir anlayışın bize bunun nasıl yapılabileceğine dair bir ipucu vermediğini de kabul etmeliyiz. Sorun benzersizdir. Zihinsel sü-

reçler gerçekten fiziksel süreçlerse, o zaman, özünde[107] belirli fiziksel süreçlerden geçmek gibi bir şey vardır. Böyle bir şeyin ne olduğu bir sır olarak kalmaya devam ediyor.

Bu düşüncelerden hangi sonuç çıkarılmalı ve bundan son-

107 Bu nedenle ilişki, bir neden ve onun farklı sonucu gibi olumsal bir ilişki olmayacaktır. Mutlaka belirli bir fiziksel durumun belirli bir şekilde hissettirdiği doğru olacaktır. Saul Kripke, *Semantics of Natural Language*'da (ed. Davidson ve Harman), nedensel davranışçıların ve bağlantılı zihinsel analizlerinin başarısız olduğunu, çünkü örneğin "acı"yı acıların yalnızca olumsal bir adı olarak yorumladıklarını savunuyor. Bir deneyimin öznel karakteri (Kripke'nin deyimiyle "onun dolaysız fenomenolojik niteliği" (s. 340)), bu tür analizler tarafından dışlanan temel özelliktir ve onun sayesinde zorunlu olarak deneyim olan şeydir. Benim görüşüm onunkiyle yakından ilgili. Kripke gibi, belirli bir beyin durumunun *mutlaka* belirli bir öznel karaktere sahip olması gerektiği hipotezini daha fazla açıklama yapılmadan anlaşılmaz buluyorum. Zihin-beyin ilişkisini olumsal gören teorilerden böyle bir açıklama çıkmaz ama belki de henüz keşfedilmemiş başka alternatifler de mevcuttur.

Zihin-beyin ilişkisinin nasıl gerekli olduğunu açıklayan bir teori, bizi Kripke'nin neden yine de olumsal göründüğünü açıklama sorunuyla baş başa bırakacaktır. Bu zorluk bana şu şekilde aşılabilir görünüyor. Bir şeyi kendimize algısal, duygudaş veya sembolik olarak temsil ederek hayal edebiliriz. Sembolik hayal gücünün nasıl çalıştığını söylemeye çalışmayacağım, ancak diğer iki durumda olanların bir kısmı şudur. Bir şeyi algısal olarak tasavvur etmek için kendimizi, onu algıladığımızda içinde olacağımız duruma benzeyen bilinçli bir duruma sokarız. Bir şeyi duygudaşça hayal etmek için kendimizi o şeyin kendisine benzeyen bilinçli bir duruma sokarız. (Bu yöntem sadece zihinsel olayları hayal etmek ve kendimizin veya başkalarınınkini belirtmek için kullanılabilir.) Ortak bir beyin durumu olmadan meydana gelen bir zihinsel durumu hayal etmeye çalıştığımızda, önce duygudaşça zihinsel durumun ortaya çıkışını hayal ederiz: Başka bir deyişle kendimizi zihinsel olarak ona benzeyen bir duruma sokarız. Aynı zamanda, kendimizi birinciyle bağlantılı olmayan başka bir duruma sokarak, ortak fiziksel durumun ortaya çıkmadığını algısal olarak hayal etmeye çalışırız: Bu, fiziksel durumun olmadığını algıladığımızda içinde olacağımız duruma benzer. Fiziksel özelliklerin hayal gücünün algısal olduğu ve zihinsel özelliklerin hayal gücünün duygudaşça olduğu yerde, bize, ortak beyin durumu olmadan meydana gelen herhangi bir deneyimi hayal edebileceğimizi veya bunun tersini düşünebiliriz. Aralarındaki ilişki, farklı hayal gücü türlerinin bağımsızlığı nedeniyle, gerekli olsa bile olumsal görünecektir.

(Bu arada, kişi duygudaş hayal gücünü algısal hayal gücü çalışıyormuş gibi yanlış yorumlarsa solipsizm ortaya çıkar: O zaman kişinin kendine ait olmayan herhangi bir deneyimi hayal etmesi imkânsız görünür.)

ra ne yapılmalı? Fizikalizmin hatalı olması gerektiği sonucuna varmak yanlış olur. Aklın hatalı bir nesnel analizini varsayan fizikalist hipotezlerin yetersizliği hiçbir şeyi kanıtlamaz. Fizikalizmin anlayamadığımız bir konum olduğunu söylemek daha doğru olur; çünkü şu anda bunun nasıl doğru olabileceğine dair herhangi bir kavrayışa sahip değiliz. Belki de böyle bir kavrayışın bir anlama koşulu olarak talep edilmesinin makul olmadığı düşünülebilir. Ne de olsa, fizikalizmin anlamının yeterince açık olduğu söylenebilir: Zihinsel durumlar bedenin halleridir; zihinsel olaylar fiziksel olaylardır. *Hangi* fiziksel durumlar ve olaylar olduklarını bilmiyoruz, ancak bu, hipotezi anlamamıza engel olmamalıdır. "Dır" ve "dir" eklerinden daha açık ne olabilir?

Ama yanıltıcı olanın tam olarak "dır" sözcüğünün bu bariz berraklığı olduğuna inanıyorum. Genellikle, X'in Y olduğu söylendiğinde, bunun *nasıl* doğru olması gerektiğini biliriz, ancak bu, kavramsal veya teorik bir arka plana bağlıdır ve yalnızca "dır" tarafından iletilmez. Hem "X"in hem de "Y"nin nasıl ifade edildiğini ve ne tür şeylere göndergede bulunduklarını biliyoruz ve iki göndergesel yolun bir nesne, bir kişi, bir süreç, bir olay ya da her neyse, tek bir şey üzerinde nasıl birleşebileceği konusunda kabaca bir fikre sahibiz. Ancak tanımlamanın iki terimi çok farklı olduğunda, bunun nasıl doğru olabileceği o kadar açık olmayabilir. İki göndergesel yolun nasıl birleşebileceği veya ne tür şeylerde birleşebileceği konusunda kabaca bir fikrimiz bile olmayabilir ve bunu anlamamızı sağlamak için teorik bir çerçevenin sağlanması gerekebilir. Çerçeve olmadan, tanımlamayı bir mistisizm havası sarar.

Bu, temel bilimsel keşiflerin, gerçekten anlamadan kabul edilmesi gereken önermeler olarak verilen popüler sunumlarının büyülü lezzetini açıklar. Örneğin, insanlara artık erken yaşlarda tüm maddenin aslında enerji olduğu söyleniyor. An-

cak "dır"ın ne anlama geldiğini bilmelerine rağmen, çoğu bu iddiayı neyin doğru kıldığı konusunda hiçbir zaman bir kavrayış oluşturamazlar, çünkü teorik altyapıdan yoksundurlar.

Şu anda fizikalizmin statüsü, maddenin enerji olduğu hipotezinin Sokrates öncesi bir filozof tarafından dile getirilmesi durumunda sahip olacağı duruma benzer. Bunun nasıl doğru olabileceğine dair bir kavrayışın başlangıcına sahip değiliz. Zihinsel bir olayın fiziksel bir olay olduğu hipotezini anlamak için "dır" ekini anlamaktan daha fazlasına ihtiyacımız var. Zihinsel ve fiziksel bir terimin aynı şeye nasıl göndergede bulunabileceği fikri eksiktir ve diğer alanlardaki teorik tanımlamayla ilgili olağan benzerlikler bunu sağlamaz. Başarısızlar; çünkü zihinsel terimlerin fiziksel olaylara referansını olağan modelde yorumlarsak, ya fiziksel olaylara zihinsel referansın güvence altına alındığı etkiler olarak ayrı öznel olayların yeniden ortaya çıktığını elde ederiz ya da zihinsel terimlerin nasıl göndergede bulunduğuna dair yanlış bir açıklama (örneğin, nedensel bir davranışçı gibi) elde ederiz.

Tuhaf bir şekilde, gerçekten anlayamadığımız bir şeyin doğruluğuna dair kanıtlarımız olabilir. Bir tırtılın, böcek metamorfozuna aşina olmayan biri tarafından steril bir kasaya kilitlendiğini ve haftalar sonra kasa açıldığında bir kelebeğin ortaya çıktığını varsayalım. Kişi kasanın sürekli kapalı olduğunu biliyorsa, kelebeğin tırtıl olduğuna ya da bir zamanlar tırtıl olduğuna inanmak için nedeni vardır, bunun nasıl böyle olabildiği hakkında hiçbir fikri yoktur. (Bir olasılık, tırtılın onu yiyip kelebeğe dönüşen küçük kanatlı bir parazit içermesidir.)

Fizikalizm açısından da böyle bir konumda olduğumuz düşünülebilir. Donald Davidson, eğer zihinsel olayların fiziksel nedenleri ve etkileri varsa, onların fiziksel tanımları olması gerektiğini iddia etti. Genel bir psikofiziksel teoriye sahip olmasak da –aslında *olamayacak* olsak da– buna inanmak için

nedenimiz olduğunu ileri sürer.[108] Argümanı, kasıtlı zihinsel olaylar için geçerlidir, ancak sanırım nasıl olduğunu anlayacak bir konumda olmasak da duyumların fiziksel süreçler olduğuna inanmak için bazı nedenlerimiz var. Davidson'ın konumu, belirli fiziksel olayların indirgenemez zihinsel özelliklere sahip olduğudur ve belki de bu şekilde tanımlanabilecek bazı görüşler doğrudur. Ama şimdi ne bir kavrayış oluşturabileceğimiz bir şey ona karşılık gelir; ne de onu kavramamızı sağlayan bir teorinin nasıl olacağı hakkında bir fikrimiz vardır.[109]

Deneyimlerin nesnel bir karaktere sahip olmalarından (beyinden hiç bahsetmeden) herhangi bir anlam çıkarılıp çıkarılamayacağı temel sorusu üzerinde pek az çalışma yapılmıştır. Başka bir deyişle, deneyimlerimin bana nasıl göründüğünün aksine *gerçekte* neye benzediğini sormak mantıklı mı? Nesnel bir doğaya *sahip oldukları* (veya nesnel süreçlerin öznel bir doğaya sahip olabileceği) gibi temel bir fikri anlamadıkça, doğalarının fiziksel bir tanımla kapsandığı hipotezini gerçekten anlayamayız.[110]

Spekülatif bir önermeyle bitirmek istiyorum. Öznel ile nesnel arasındaki farka başka bir yönden yaklaşmak mümkün olabilir. Zihin ile beyin arasındaki ilişkiyi geçici olarak bir kenara bırakarak, kendi başına zihinsel olanın daha nesnel bir anlayışını izleyebiliriz. Şu anda, hayal gücüne dayanmadan – deneyimsel öznenin bakış açısını benimsemeden– deneyimin

---

108 Her ne kadar psikofiziksel yasalara karşı argümanı anlamasam da bkz. "Mental Events", *Experience and Theory*, ed. Lawrence Foster ve J.W. Swanson, University of Massachusetts Press, Amherst, 1970.

109 Benzer açıklamalar benim makalem için de geçerlidir; "Physicalism", *Philosophical Review*, LXXIV, 1965, s. 339-56, dipnotlarla yeniden baskı; *Modern Materialism*, ed. John O'Connor, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1969.

110 Bu soru aynı zamanda, zihin-beden problemiyle olan yakın ilişkisi genellikle gözden kaçan başka zihinler probleminin de merkezinde yer alır. Kişi öznel deneyimin nasıl nesnel bir doğaya sahip olabileceğini anlasaydı, kendinden başka öznelerin varoluşunu da anlardı.

öznel karakteri hakkında düşünmek için tamamen donanımsızız. Bu, yeni kavramlar oluşturmak ve yeni bir yöntem tasarlamak –empati veya hayal gücüne bağlı olmayan nesnel bir fenomenoloji– için bir meydan okuma olarak görülmelidir. Gerçi muhtemelen her şeyi kapsayamayacak olsa da, amacı, en azından kısmen deneyimlerin öznel karakterini bu deneyimlere sahip olamayan varlıkların anlayabileceği bir biçimde tanımlamak olacaktır.

Nihayetinde yarasaların sonar deneyimlerini tanımlamak için böyle bir fenomenoloji geliştirmemiz gerekecekti; ancak insanlarla başlamak da mümkün olabilir. Örneğin, doğuştan kör bir kişiye görmenin nasıl bir şey olduğunu açıklamak için kullanılabilecek kavramlar geliştirilmeye çalışılabilir. Sonunda duvara toslasa da şu anda yapabileceğimizden çok daha fazlasını ve çok daha kesin bir şekilde nesnel terimlerle ifade etmenin bir yöntemini tasarlamak mümkün olmalıdır. Bu konuyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan üstünkörü intermodal benzetmeler –örneğin, "Kırmızı, bir trompet sesi gibidir"– pek işe yaramaz. Bu, hem trompet sesini işiten hem de kırmızı rengi gören herkes için açık olmalıdır. Ancak algının yapısal özellikleri, bir şeyler dışarıda bırakılsa bile, nesnel tanımlama için daha erişilebilir olabilir. Ve birinci tekil şahısta öğrendiklerimize alternatif olan kavramlar, tanımlama kolaylığı ve öznel kavramların sağladığı mesafe eksikliği nedeniyle bizi yalanlayan kendi deneyimlerimizi bile bir tür anlayışa ulaştırmamızı sağlayabilir.

Bu anlamda nesnel olan bir fenomenoloji, kendi çıkarından bağımsız olarak deneyimin fiziksel[111] temeli hakkındaki

111 "Fiziksel" terimini tanımlamadım. Açıkça, daha fazla gelişme beklediğimizden, sadece çağdaş fizik kavramlarıyla tanımlanabilecek şeyler için geçerli değildir. Bazıları, zihinsel fenomenlerin nihayetinde kendi başlarına fiziksel olarak tanınmasını önleyecek hiçbir şey olmadığını düşünebilir. Ama fiziksel hakkında ne söylenirse söylensin, bu nesnel olmalıdır. Dolayısıyla, fiziksel fikrimiz zihinsel fenomenleri içerecek şekilde genişlerse –bu onları zaten fi-

soruların daha anlaşılır bir biçim almasına izin verebilir. Bu tür bir nesnel tanımlamayı kabul eden öznel deneyim yönleri, daha tanıdık türden nesnel açıklamalar için daha iyi adaylar olabilir. Ancak bu tahmin doğru olsun ya da olmasın, genel öznel ve nesnel problemi üzerinde daha fazla düşünülene kadar herhangi bir fiziksel zihin teorisinin tasarlanması pek olası görünmüyor. Aksi takdirde, zihin-beden problemini ondan kaçınmadan ortaya koyamayız.

ziksel olarak kabul edilen diğer fenomenler açısından analiz ederek yapılsın ya da yapılmasın– onlara nesnel bir karakter atamak zorunda kalacaktır. Bununla birlikte, zihinsel-fiziksel ilişkilerin eninde sonunda, temel terimleri her iki kategoriye de açıkça yerleştirilemeyecek bir teoride ifade edilmesi bana daha olası görünüyor.

13
Panpsişizm

Panpsişizmle, evrenin temel fiziksel bileşenlerinin, canlı organizmaların bir parçası olsun ya da olmasın, zihinsel özelliklere sahip olduğu görüşünü kastediyorum. Panpsişizmin inkârından daha makul olmasa da, her biri kendi inkârından daha makul olan birkaç basit öncülden geliyor gibi görünüyor.

1. Madde bileşimi

Bir insan da dahil olmak üzere herhangi bir canlı organizma, karmaşık bir madde sistemidir. Özel bir şekilde birleştirilmiş muazzam sayıda parçacıktan oluşur. Her birimiz, kendi bedenimizde veya ebeveynlerimizin bedeninde yolunu bulmadan önce büyük ölçüde cansız bir geçmişi olan maddelerden oluşuyoruz. Bir zamanlar muhtemelen güneşin bir parçasıydı, ancak başka bir galaksiden gelen bir madde de olabilir. Yeryüzüne getirilip içinde ot yetiştirilse ve o otu yiyen ineğin sütü hamile bir kadın tarafından içilse, çocuğunun beyni de kısmen o maddeden oluşur. Yeterince parçalanıp yeniden düzenlenirse herhangi bir şey canlı bir organizmaya dahil edilebilir. Maddeden başka hiçbir bileşene ihtiyaç yoktur.

2. İndirgenemezcilik

Düşünce, hissetme, duygu, duyum veya arzu gibi olağan zihinsel durumlar organizmanın fiziksel özellikleri –davranışsal, fizyolojik veya başka türlü– değildir ve yalnızca fiziksel özelliklerle ima edilmezler.[112]

3. Realizm

Yine de bunlar organizmanın özellikleridir, çünkü ruh yoktur ve hiçbir şeyin özellikleri değildirler.[113]

4. Sudur etmeyen

Karmaşık sistemlerin gerçekten sudur eden özellikleri yoktur. Karmaşık bir sistemin, kendisiyle başka bir şey arasında ilişki olmayan tüm özellikleri, bileşenlerinin özelliklerinden ve bu şekilde birleştirildiğinde birbirleri üzerindeki etkilerinden türer. Sudur etme epistemolojik bir durumdur: Sistemin gözlemlenen bir özelliğinin, bileşenlerine halihazırda atfedilen özelliklerden türetilemeyeceği anlamına gelir. Ancak bu, sistemin ya henüz farkında olmadığımız başka bileşenlere sahip olduğu ya da farkında olduğumuz bileşenlerin henüz keşfetmediğimiz başka özelliklere sahip olduğu sonucuna varmak için bir nedendir.

> Panpsişizm bu dört öncülden çıkıyor gibi görünüyor. Bir organizmanın zihinsel özellikleri herhangi bir fiziksel özellik tarafından işaret edilmemişse, ancak organizmanın bileşenlerinin özelliklerinden türetilmesi gerekiyorsa, o zaman bu bileşenler, kombinasyon doğru

112 Kesin olarak konuşursak, argüman sadece bazı zihinsel durumların indirgenemez olmasını gerektirir.

113 İnanç ve algı gibi bazıları ilişkisel özelliklerdir, ancak hepsi ilişkisel olmayan bazı yönleri içerir.

türde olduğunda zihinsel özelliklerin görünüşünün takip ettiği fiziksel olmayan özelliklere sahiptir. Herhangi bir madde bir organizmayı oluşturabileceğinden, tüm maddelerin bu özelliklere sahip olması gerekir. Ve aynı madde, farklı zihinsel yaşam türlerine sahip farklı tür organizmalara dönüştürülebildiğinden (ki bunun yalnızca çok küçük bir örneğine rastladık), madde farklı şekillerde birleştirildiğinde farklı zihinsel fenomenlerin ortaya çıktığını işaret eden özelliklere sahip olmalıdır. Bu bir tür zihinsel kimya anlamına gelir.

Sonuçta, evrende bilinçli yaşamın nasıl ortaya çıktığının genel bir açıklaması olarak bir cazibeye sahiptir. Ancak tartışmak istediğim argümanla ilgili üç sorun mevcut.

1. Neden maddenin bu çıkarsanan özelliklerini zihinsel olarak adlandıralım? Fiziksel bir özellikle ne kastedilmektedir ve bu kavram neden onlar için geçerli değildir?

2. Sudurun reddinde hangi nedensellik görüşü yer alır?

3. İndirgemeye karşı çıkan zihinsel fenomenlerin özellikleri aynı zamanda Realizme[114] de karşı çıkıyor mu?

İlk soruyla başa çıkmak için, yeni keşfedilen bir özelliği veya fenomeni neyin fiziksel yaptığını düşünmeliyiz. Bilinen fiziksel özellikler sınıfı sürekli genişlediğinden, fiziksel, çağdaş fizik kavramlarıyla tanımlanamaz, daha genel olmalıdır. Yeni özellikler, halihazırda bu sınıfta bulunanlardan açıklayıcı çıkarımlarla keşfedildikleri takdirde fiziksel olarak sayılır. Bu tekrarlanan süreç, tanıdık, gözlemlenebilir uzamsal-za-

114 Bu terimi 3. öncülün özel anlamında kullanırken büyük harf kullanacağım.

mansal fenomenlerin bir tabanından başlar ve kütle, kuvvet, kinetik enerji, yük, bağdeğer, yerçekimi ve elektromanyetik alanlar, kuantum durumları, anti-parçacıklar, tuhaflık, çekicilik ve fiziğin bize getireceği her şeyde devam eder.[115]

Argümanın iddia ettiği şey, bilinen zihinsel fenomenlerden başlayan benzer bir açıklayıcı çıkarım zincirinin, fiziğin genişletildiği açıklayıcı çıkarım yolu boyunca ulaşılamayacak olan maddenin genel özelliklerine yol açacağıdır. Zihinsel fenomenlerin maddenin herhangi bir özelliğinden türemiş olması gerektiği önermesi hakkında kişinin pekâlâ hissedebileceği rahatsızlığı bir an için bir kenara bırakalım.

İddia edilen, eğer bu tür özellikler varsa, açıklanan anlamda fiziksel olmadıklarıdır. Organizmanın veya bileşenlerinin yalnızca fizik tarafından keşfedilen hiçbir özelliği, bilinçli veya bilinç-öncesi yönleriyle aşina olunan zihinsel özellikler olmayacağı gibi, bunları kasteden daha temel ilkel-zihinsel özellikler de olmayacaktır; çünkü yalnızca fiziksel fenomenlerin teorik bir açıklaması olarak, öznesinin bilincini içeren veya kasteden bir özellik çıkarmak asla meşru olmayacaktır. Fiziksel davranışın açıkça zihinsel açıklamalarını çıkarıyoruz, ancak bunlar bağımsız olarak anlaşılan ve fiziksel teoriyle ortaya konulmayan kavramları kullanıyor. Yalnızca fiziksel gözlemler ve paralellikler temelinde oluşturulan teoriler, sistemin bilincini kasteden terimleri içermeyecektir.

Fiziksel olanın asla zihinsel olanı içermeyeceği görüşünün altında yatan, çıkarımla ilgili bu varsayımdır. Eğer bu doğruysa, maddenin herhangi bir özelliğinin gözlemlenebilir zihinsel fenomenlerden açıklayıcı çıkarımla keşfedilebilir olması durumunda, fiziksel olarak çıkarsanan özelliklerin asla

115 Bu kabaca Feigl'in "physical$_2$"sine eşdeğerdir. Bkz. H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Cilt II, ed. H. Feigl, M. Scriven ve G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958.

sahip olamayacağı türden zihinsel çıkarımları olacaktır. Bu anlamda, zihinsel süreçleri açıklamak için çıkarsanan nihai özellikler fiziksel değil zihinsel olacaktır.

Ancak bunun değiştirilmesi gerekiyor, çünkü üçüncü bir olasılık mevcut. Belki iki çıkarım zinciri değil, zihinsel ve fiziksel olandan ortak bir kaynağa giden bir zincir vardır. Soyut olarak, eğer zihinsel fenomenler maddenin özelliklerinden kaynaklanıyorsa, bunların bir düzeyde fiziksel fenomenlerin de türediği fiziksel olmayan özelliklerle özdeş olabileceği düşünülebilir.

Bu konu kısaca değinilmeyi hak ediyor. Ortak bir temele böyle bir indirgenebilirlik, zihinsel ve fiziksel fenomenler arasında her iki yönde de gerekli nedensel bağlantıların nasıl olabileceğini açıklama avantajına sahip olacaktır. Aynı zamanda, bedensel bir hareket gibi tek bir olayın hem zihinsel bir nedeni hem de tam bir fiziksel açıklaması olması olasılığını daha az sorunlu hale getirecektir. Yeterince analiz edilen zihinsel neden, yeterince analiz edilen fiziksel nedenin bir parçası olabilir. Ama böyle olsaydı, ortak indirgeme özellikleri fiziksel olmazdı. Yalnızca fiziksel fenomenlerden açıklayıcı bir çıkarımlar zinciriyle bunlara ulaşılamaz, çünkü tek başına fiziksel veriler, zihinsel sonuçları da olan açıklayıcı teorileri doğru kabul etmek için hiçbir zemin sağlamayacaktır. Fiziksel verilerin dayanak sağladığı teoriler, radikal fiziksel sonuçların (madde ve enerjinin dönüştürülebilirliği, ışığın yerçekimi tarafından saptırılması) çıkarılmasına izin veren olağanüstü sıçramalar yapabilir. Ancak herhangi bir zihinsel kanıt olmadan, fiziksel olayların açıklamasına zihinsel içerik vermek için hiçbir neden yoktur. (Bir kuraklıktan yağmur tanrısının kızgın olduğu sonucunu çıkaran biri, hipotezini yalnızca fiziksel kanıtlara dayandırmıyor demektir. İnsani güdüye aşinalığa dayanarak kuraklığın psikolojik bir yorumunu yapıyor. Makul veya değil bu tür herhangi bir çıkarım fiziğe ait değildir. Bu nedenle,

hem zihinsel hem de fiziksel olanın altında yatan ortak nihai özellikler olsa bile, bunlar ne fiziksel keşif yolu üzerinde ne de yalnızca gözlemlenebilir fiziksel fenomenlerden açıklayıcı çıkarım yolu üzerinde yatarlar ve bu nedenle fiziksel özellikler değildirler.

Bu tür özellikler olsaydı, yalnızca hem zihinsel hem de fiziksel fenomenlerden gelen açıklayıcı çıkarımlarla keşfedilebilirdi. Bu, aslında, iki farklı temel özellik kümesine geri götüren oldukça farklı iki açıklama zincirinin bulunmasından biraz daha makul görünüyor. Eğer doğru olsaydı, o zaman fiziksel olarak tanımlanamadıkları için aynı nedenle temel özellikleri zihinsel olarak tanımlamak yanlış olurdu. Kesin olarak, yalnızca zihinsel fenomenleri (eylemler dahil) açıklamak için çıkarsanan şey zihinsel olarak adlandırılmalıdır. Bu, açıkça bastırma ve fayda işlevi veya belki de evrensel dilbilgisi gibi kavramları kabul eder.[116] Bilinen zihinsel süreçlerden çok da uzak olmayan bir psikolojik teori düzeyinde ortaya çıkarlar. Ancak, bazı ölçütlere göre, temel parçacıklar zihinsel olmayan ama ne zihinsel ne de fiziksel özelliklere sahip olsalar bile, argümanın sonucu değiştirilmiş bir biçimde hayatta kalacaktır. Organik sistemlerin zihinsel özelliklerinin türetildiği fiziksel olmayan maddenin özellikleri olacaktır. Bu da hâlâ panpsişizm olarak adlandırılabilir.

İkinci soru nedensellik ve sudur edişle ilgilidir. Gerçek sudur edişin imkânsız olduğu yolundaki nedensel açıklamanın görüşü nedir? Karmaşık bir sistemin özelliklerinin, bileşenlerinin özelliklerinden ve bunların bir araya gelme biçiminden *türeme*si gerektiğini söylemiştim. Argüman, tek tip bağıntıların karmaşık fenomenlerin açıklanması için yeterli bir temel

116 Psikolojik teorinin bu tür kavramlarının zihinsel olduğu anlamını tartıştım. Bkz. "Linguistics and Epistemology", *Language and Philosophy*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1969 ve "Freud's Anthropomorphism", *Freud*, ed. Richard Wollheim, Doubleday, New York, 1974.

sağlayamayacağını varsayar. Bu nedenle, genellikle yanlış bir şekilde Humecu bir nedensellik analizi denen şeyi reddeder. Hume'a göre, nedensel zorunluluk fikrimiz bir tür yanılsamadır, çünkü gözlemlediğimiz tek şey doğal düzenlilikler ve bağıntılardır ve asla zorunlu neden ve sonuç bağlantıları değildir. Hume, fikrimizin neden doğadaki sürekli bir birleşim örneği olduğunu düşünmedi.

Bana göre, tüm bunlar olsaydı, nedenselliğin bir yanılsama olacağını söylemekte haklıydı. Ama bunun bir yanılsama olduğuna inanmıyorum. Gerçek nedenler etkilerini zorunlu kılar: Ya onları gerçekleştirirler ya da o duruma getirirler. Tekdüze bağıntılar, en iyi ihtimalle bu tür temel ihtiyaçların kanıtıdır. Bu bana temel durumlarda açıkça doğru görünüyor: Suyun kaynamasına neden olan ısı, camın kırılmasına neden olan taş, elektrik akımını indükleyen mıknatıs, dalgaları oluşturan rüzgâr. Isının ne olduğu ve suyun ne olduğu göz önüne alındığında, suyun normal atmosferik basınçta belirli bir noktanın üzerinde kaynamadan ısıtılması kelimenin tam anlamıyla imkânsızdır.

Nedensel zorunluluk en temel düzeylerde bile işler. Elektron, belirli bir yüke ve belirli bir kütleye sahip bir parçacıktır. Bu özellikler, onun alanlar ve diğer nesnelerle belirli bir şekilde etkileşime gireceği anlamına gelir. Bazı çıkarımlar olasılıksal olacaktır, ancak bu meseleyi etkilemez. Ve benzer şeyler diğer atom altı parçacıklar için de geçerlidir. Sıradan fizik ve kimya makroskobik fenomenleri, açıklanabildikleri kadarıyla, parçacıkların özelliklerinin (bazen temel özellikler) ve etkileşimlerinin gerekli sonuçları olarak açıklar. Yalnızca koşullu bağıntılara bel bağlamazlar.

Bu, bilhassa karmaşık sistemlerin özellikleriyle bileşenlerinin özellikleri arasındaki ilişkiyi *aynı anda* düşündüğümüzde açıktır. Bir elmasın fiziksel özelliklerini düşünün. Şekil, boyut, ağırlık ve kristal yapı gibi bazıları, bileşenlerinin fiziksel

özellikleri, ilişkileri ve bu şekilde birleştirildiklerinde birbirleri üzerindeki etkileriyle doğrudan ilişkilidir. Renk, parlaklık ve sertlik gibi diğerleri, elmas ve diğer şeyler arasındaki etkileşimi içerir ve elmas bileşenlerinin bu diğer şeyler üzerindeki etkileri açısından açıklanmalıdır.

Bir elmasın veya bir organizmanın gerçekten (sadece epistemolojik olarak değil) sudur eden özelliklere sahip olması gerektiği varsayımı, bu özelliklerin belirli karmaşık organizasyon seviyelerinde ortaya çıktığı, ancak sistemin bileşenlerinin bilinen veya bilinmeyen herhangi bir temel özelliği açısından açıklanamadığıdır. Nedensel bağlantılar, olumsal düzenliliklerin örneklerinden başka bir şey olmasaydı, böyle bir durum, ortaya çıkan özelliklerin karmaşık bir düzeyde nedensel açıklamalarının varlığıyla uyumlu olurdu. Muhtemelen formun birçok tek tip psikofiziksel bağıntısı olacaktır; "ne zaman bir organizma *tam olarak* P fiziksel durumundaysa, aynı zamanda M zihinsel durumundadır." Bu, örneğin şu anki toplam fiziksel ve zihinsel durumlarım için doğru olabilir. Şüphesiz daha genel bağıntılar da mevcuttur.

M'nin P tarafından nedensel olarak açıklanması için yeterli olması gereken bir bağıntı görünümündedir. Ancak daha güçlü bir nedensellik görüşünde bu yeterli değildir. Daha güçlü bir görüş, P'nin bir şekilde M'yi *gerektirmesi*ni zorunlu kılar; ancak bu karmaşık düzeyde, gerekli hiçbir bağlantı keşfedilemez. Bedenimin fiziksel durumunun *kendi başına* M zihinsel durumunda olmamı sağlamasının hiçbir anlamı yoktur. Nasıl ki sıcak bir tavaya dokunduğumda acıya neden olacağı aşikâr olduğu gibi, beynimde olup bitenlerin de zihinsel durumuma neden olduğu aşikârdır. Burada bir çeşit zorunluluk *olmalı*. Anlayamadığımız şey, ısının ya da beyindeki sürecin duyumu *nasıl* gerektirdiğidir. Beyinde neler olup bittiğine dair tamamen fiziksel bir kavrayış düzeyinde kaldığımız sürece, bu imkânsız görünmeye devam edecektir. Sonuç şu ki,

karmaşık sistemlerde zihinsel özelliklerin ortaya çıkmasının hiçbir nedensel açıklaması olmadığı alternatifini kabul etmeye hazır olmadıkça, zihinsel olanın mevcut epistemolojik ortaya çıkışını, bileşenlerin bizim farkında olmadığımız ve bu sonuçları gerektiren özelliklere sahip olduğuna inanmak için bir neden olarak almalıyız.

Zihinsel durumların fiziksel organizmalarda zorunlu olarak nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir açıklama talebi, zihinsel durumlar ve fiziksel beyin durumları arasındaki tek tip bağıntıların keşfiyle karşılanamaz, ancak psikofiziksel yasalar geleneksel olarak bu şekilde tasarlanmıştır. Bunun yerine, sistemin zihinsel özelliklerinin zorunlu olarak izlediği bileşenlerin içsel özellikleri keşfedilmelidir. Bu elde edilemez olabilir, ancak zihinsel fenomenlerin nedensel bir açıklaması varsa, bu tür özelliklerin var olması gerekir ve bunlar fiziksel olmayacaktır.[117]

Realizm hakkındaki üçüncü soru, en zor olanıdır. Zihinsel özelliklerin fiziksel özellikleri gerektirdiğini reddetmenin nedeni nedir? Canlı bir organizmanın fizyolojik ve davranışsal özelliklerinin, bu şekilde bir araya geldiklerinde, temel parçacıkların fiziksel özelliklerinden zorunlu olarak çıkması gerektiği kesinlikle düşünülebilir, ancak böyle bir açıklamanın parçalarından daha fazlasına sahip olmayı asla beklememeliyiz. Bu, birbirleriyle, uyaranlarla ve davranışla ilişkileri açısından tanımlanırlarsa, sözümona işlevsel durumlar için de geçerlidir. Tanım yeterince genelse, işlevsel durum, davranışları çok farklı biçimler alan organizmalar da dahil olmak üzere çok çeşitli fiziksel sistemlerde görünebilir. Ancak varlığı, içinde ortaya çıktığı herhangi bir organizmanın fiziksel mikro özel-

117 Afyonun uyutucu bir erdeme sahip olduğu için insanları uyuttuğu ifadesi gibi, bu tür özelliklere ilişkin çıkarım önemsiz değildir. Nedenler, etkilerini doğuracak şekilde formüle edilse de, şakada olduğu gibi tersine ima geçerli değildir.

likleri tarafından hâlâ gerekli olabilir.

Davranışsal veya işlevsel durumların fiziksel açıklaması, öznel özelliklerini açıklamadığı için zihinsel olanı açıklamaz: Herhangi bir bilinçli zihinsel durumun sahibi için neye benzediği. Burada uygun bir tartışma için çok geniş bir konu olmasına rağmen, bununla ne demek istediğimi kısaca ifade edeyim.[118] Deneyimin bir özelliği, ilkesel olarak yalnızca bir *tür* bakış açısıyla tam olarak anlaşılabiliyorsa özneldir: Deneyime sahip olana benzeyen veya en azından ilgili biçimde ona benzeyen bir varlık. Kendi deneyimlerimizin fenomenolojik nitelikleri bu şekilde özneldir. Beynimizdeki fiziksel olaylarsa öyle değildir. İnsan fizyologları bunlara özel ilgi gösterebilir; ancak prensipte, fiziksel ve zihinsel yapı olarak bizden tamamen farklı yaratıklar tarafından da aynı şekilde, hatta daha iyi anlaşılabilirler. Bunları anlamak için bu tür yaratıkların bizim bakış açımızı yakalaması gerekmez. Beynin fiziksel süreçleri nesnel olarak dışarıdan anlaşılabilir, çünkü bunlar öznel fenomenler değildir. Ve nesnel sinir sisteminin hiçbir betimlemesi ya da analizi, ne kadar eksiksiz olursa olsun, kendi başına nesnel olmayan, yani yalnızca bir tür bakış açısından, durumları açıklanan varlığın bakış açısından anlaşılabilecek herhangi bir şeyi kastetmeyecektir. Biri *en soi*'den [kendinde] bir *pour soi* [kendi için] türetemez.

Tüm zihinsel durumlar bilinçli değildir, ancak hepsi bilinçli durumlar üretme becerisine sahiptir. Dolayısıyla, bir organizmanın zihinsel özelliklerinin bileşenlerinin özelliklerinden herhangi bir türetilme, öznel durumların zorunlu olarak onlardan kaynaklandığını göstermelidir. Elbette, daha önce öne sürüldüğü gibi, davranışın açıklaması nihayetinde ne zihinsel ne de fiziksel olan özelliklere yol açarsa, o zaman davranışın fiziksel yönlerinin yeterince temel bir açıklaması

118 Yukarıdaki 12. Bölümde bu fikrin daha kapsamlı bir açıklamasını yapmaya çalıştım.

sürecin gerekli bir parçası olarak öznel deneyimi de açıklayabilir. Ancak fiziksel özellikler tek başına bu sonucu veremezdi; şeylerin belirli bir öznel bakış açısından nasıl olduğunu değil, farklı bakış açılarından kavranabilecek ve hiçbirine ait olmayan şekillerde nesnel olarak nasıl olduklarını açıklarlar.

Bu boşluk mantıksal olarak kapatılamaz. Tinsel bir tanrı bilinçli bir varlık yaratmak isteseydi, bunu yalnızca fiziksel özelliklere sahip birçok parçacığı organik biçimde bir araya getirerek yapmayı bekleyemezdi.[119] Belirli bir algı türünün fenomenolojisinin bir açıklaması verildiğinde, belirli bir nesnel gidişatın bu bakış açısından nasıl görüneceğini çıkarmak mümkün olabilir. Ancak öznel öncül gerekli görünüyor. Ve nesnel durum fiziksel bir beyin durumu olduğunda ve görünüm, onu gözlemlemenin nasıl bir şey olduğundan çok, o beyin *durumu*nda olmanın nasıl bir şey olduğuysa, bu daha az doğru değildir.

Kısaca, indirgemeciliğe karşı argüman budur. Zihinsel olanın öznelliğine dayanma biçiminden dolayı, bunu açıklamakta zorlansam da, Realizme şüphe düşürdüğüne inanıyorum.

Gerçek olarak tanımladığım şekliyle Realizm için, fiziksel organizmaların öznel özelliklere sahip olması gerekir. Bunda kabul edilemez görünen şey, organizmanın bir bakış açısına sahip olmamasıdır: Kişi ya da yaratık bir bakış açısına sahiptir. Organizmanın atomlarıyla ilgili bir analizinde kişinin bakış açısının temelini keşfetmeye çalışmak absürd görünüyor, çünkü o nesne, kişinin deneyimlerinin göründüğü bakış açısı için olası bir özne değildir. Ve karmaşık bütüne sübjektif durumlar atfetmenin bir anlamı yoksa, bileşenlerine ilkel-zihinsel durumları atfetmenin hiçbir temeli olmayacaktır; bu nedenle, bir organizmanın deneyimler yaşamasının ne anlama geldiğini açıklarken *onlar*a başvurulamaz. Sadece bu imkân-

119 Bkz. Saul Kripke, "Naming and Necessity", *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson ve G. Harman, Reidel, Dodrecht, 1972, s. 340-1.

sızlık hissini kayda geçiriyorum, çünkü bu konuda söyleyecek başka bir şeyim yok. Bir fare korktuğunda, bana küçük bir maddi nesne korkmuş gibi gelmiyor.

Bu sezginin sorunu, hiçbir yere götürmemesidir. Alternatif nedir? Ne benim ne de farenin bu zihinsel özellikleri taşıyacak bir ruhu olmadığını varsayıyorum. Ve varsaysaydık bile sorunu ortadan kaldırmazdı, çünkü maddi olmayan bir şeyin fikrini kavramak mümkün olduğu kadar, onun nasıl bir bakış açısına sahip olabileceğini anlamak da aynı derecede zordur. Ancak öznel bir deneyimin ortaya çıkması, bir şeyin bir özelliğe sahip olması değilse nedir? Ve organizmayla nasıl bir bağlantısı vardır? Açıktır ki, deneyimler, onun durumları olmasalar bile bir şekilde maddi organizmaya bağlıdır.

Alternatif olarak nitelendirilebilecek bildiğim tek görüş *Philosophical Investigations*'ta [*Felsefi soruşturmalar*] bulunur. Wittgenstein'a göre, anladığım kadarıyla zihinsel durumların öznesi olan kişi (ya da fare), bir organizma ya da ruh ya da başka bir şeyle özdeşleştirilmemelidir. Bireysel canlıların zihinsel durumlarıyla ilgili her türlü bilindik önermenin doğru olduğunu, ancak bu atıflardan birinin doğru olması için hangi şeyin hangi özelliğe sahip olması gerektiği konusunda söylenecek neredeyse hiçbir şey olmadığını savunur. Doğruluk koşullarının tüm bu tanımlamaları önemsizdir. Bununla birlikte, daha tam olarak tanımlanabilecek olan şey, kanıtsal gerekçeler de dahil olmak üzere atfı uygun kılan koşul türleridir: Doğruluk koşullarından ziyade ölçütlerdir. Üçüncü şahıs atıfları için gerekçeler davranış, uyaranlar, koşullar ve tanıklıktır (denek ilgili zihinsel kelime dağarcığını öğrendikten sonra). Kendi kendine atıflar için hiçbir kanıtsal gerekçeye lüzum yoktur.

Bedenle ilgili olgular, başkalarına zihinsel durumları atfetmenin ve aynı zamanda kendilerine zihinsel durumları atfetmek için kullandıkları terimlerin bir anlayışını onlara atfet-

menin ölçütleri arasında olsa da, zihinsel durumlar bedenin durumları değildir. Bu indirgemeci bir görüş değildir. Zihinsel durumlar davranıştan, fiziksel uyaranlardan ve fizyolojik süreçlerden daha az gerçek değildir. Aslında birbirlerine göre durumları simetriktir, çünkü fiziksel süreçlerin zihinsel (özellikle gözlemsel) ölçütleri vardır, tıpkı zihinsel süreçlerin fiziksel ölçütleri olduğu gibi. Wittgenstein'a göre, var olan her şey, orada olup olmadığı konusunda genel bir anlaşmaya ya da en azından genel bir anlaşmazlığa izin verecek şekilde diğer şeylerle sistematik olarak bağlantılı olmalıdır. Zihinsel fenomenler, davranış ve koşullarla olan bağlantıları aracılığıyla bu şartı karşılarlar, ancak kendi başlarına tamamen gerçektirler. Organizmanın davranışına veya özelliklerine yatkınlık olarak analiz edilemezler, fiziksel fenomenlerden daha fazlası çoklu duyum veya gözlem olasılıkları olarak analiz edilebilir. Bu tür şeylerden herhangi birinin gerçekte ne olduğu sorulursa veya bunlarla ilgili hangi ifadelerin gerçekten öne sürül*düğü* sorulursa, önemsiz olmayan hiçbir cevap veremeyiz.

Kimi yönlerden bu ilgi çekici bir konumdur. Ölçütsüz zihinsel öz-atıflara atadığı merkezî yer nedeniyle, zihinsel olanın öznelliğinin hakkını verir. Şeylerin birine nasıl göründüğü, başkalarına nasıl göründüğüyle birlikte ona görünmelidir; ancak bu olgular, onun bakış açısıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır, çünkü bu alenen tespit edilebilir. Zihinsel durumların, gözlem yapmadan kendilerine atfedebilen yaratıklara, aynı şekilde *kendileri*ne benzer durumlar yükleyebilen diğer canlılara atfedilmeleri durumunda, bu zihinsel durumların öznel olduğu fikrine açık bir destek vardır. Ve bireyin bu durumlarını organizmanın durumları olarak tanımlamak doğru görünmediğinden, bu fikir Realizme bir alternatif sunmaktadır.

Bu görüşle ilgili çektiğim güçlük, büyük ölçüde dilimize bağlı olmasıdır. Esasen bunun zihinsel fenomenlerle ilgili

açıklaması, özellikle birinci tekil şahısta nasıl atfedildiğinin bir açıklamasıdır. Ancak tüm bilinçli varlıklar dil yeteneğine sahip değildir ve bu, bu görüşün *onlar*ın zihinsel durumlarının öznelliğini nasıl barındırdığı gibi zor bir sorunu ortaya çıkarır.

Hayvanlara, davranışlarına, yapılarına ve koşullarına göre deneyim atfediyoruz, ancak onlara yalnızca davranış, yapı ve koşullar yüklemiyoruz. Peki ne diyoruz? Elbette deneyimleri olduğunu söylediğimizde insanlar için de aynı şeyi söylüyoruz. Ancak burada birinci şahıs ve üçüncü şahıs atıfları arasındaki özel ilişki, zihinsel olanın öznelliğinin bir göstergesi olarak mevcut değildir. Sıradan insani durumlarda işleyen davranışsal ve bağlamsal ölçütlerin doğal bir uzantısı olarak, insanlara uygulanması sabitlenen ve diğer canlılara uygulanan kavramlarla baş başa kalıyoruz.

Bu kesinlikle tatmin edici görünmüyor, çünkü diğer yaratıkların deneyimleri kesinlikle insan durumuyla bir benzerliğe ulaşmaktan uzaktır. Kendi gerçeklikleri ve kendi öznellikleri vardır. İnsan davranışı ve koşullarından kaynaklanan doğal uzantının belirli bir sonuç vermediği durumlarda, bunların belirsiz nitelikte olmadıklarını varsayıyorum. Çok açık bir örnek vermek gerekirse, eğer makine mi yoksa bilinçli varlık mı olduğundan emin olamadığımız şeyler bir uzay gemisinden çıksaydı, merak ettiğimiz şeyler, aşina olduğumuz herhangi bir şeyden o kadar farklı olsalar bile, asla keşfedemeyeceğimiz bir cevabı olurdu. Bu davranışsal benzerliklerin böyle söylememize izin verip vermediğine değil, onlar gibi bir şey olup olmadığına bağlı olacaktır.

Bu, zihinsel durumların öznesinin ne olduğu sorusu dışında doğru görünüyor. Bedensel durumlar olmayabilirler ama kesinlikle dilimizin ulaşamayacağı biçimlerde mevcutturlar. Bu nedenle, atfedilebilmeleri için insani ölçütler açısından analiz edilemezler. Ve insan deneyimleri aynı türden gerçek-

liğe sahip olduğuna göre, aynı şeyin onlar için de geçerli olması gerekmez mi? Ne oldukları, birinci ve üçüncü şahıs deneyim atıflarının uygun olduğu koşullara ilişkin bir açıklama tarafından tam olarak kavranamaz.

Bunun, uyguladığım şekliyle deneyim kavramının, iyi tanımlanabilmesi için karşılaması gereken temel açıklık koşullarını karşılayıp karşılamadığı konusunda sorunlar doğurduğunu belirteceğim. Bir örneğe işaret ederek ve "*bununla* aynı" diyerek bir benzerlik tipini veya bir şey tipini her zaman tanımlayamayacağımız yaygın olarak kabul edilmektedir. Ve uzay gemisinden çıkan şeylerin deneyime sahip olup olmadığını merak eden birinin, bunun olup olmadığına karar verme olasılığı hakkında hiçbir fikri olmadan gerçekten iyi tanımlanmış bir soru sorduğundan şüphe edilebilir. Bu durumda anlam koşullarının karşılandığını düşünüyorum ama burada bu iddiayı savunmaya çalışmayacağım. Deneyimsel niteliklerin ve deneyimsel benzerliğin gerçek olması için, deneyimin davranış ve koşullarla sistematik bağlantıları olmalıdır. Ancak deneyimin uzaylı bir yaratıkta mevcut olup olmadığını sormak için bu bağlantıların ne olduğunu bilmemize gerek yoktur.

Bu nedenle Wittgenstein'ınkinden daha "realist" bir konuma çekiliyorum. Bunun nedeni, sadece zihinsel değil her şey hakkında Wittgenstein'ınkinden daha realist konumlara çekildiğim için olabilir. Uzay gemisinden çıkanların bilinçli olup olmadığı sorusunun bir cevabı olması gerektiğine inanıyorum. Wittgenstein, muhtemelen bu varsayımın, belirli bir görüntünün kendi uygulamasını açık bir şekilde belirlediğine dair temelsiz bir güveni yansıttığını söyleyecektir. Bu, kafalarında olup bitenlerin (ya da kafalarının yerinde ne varsa) parçalarına ayırıp inceleyerek gözlemlenemeyeceğinin resmidir.

Fikri temsil etmek için hangi resmi kullanırsam kullanayım, bana öyle geliyor ki, onlar olmak gibi bir şey olup olma-

dığını sormanın ne demek olduğunu biliyorum ve bu sorunun cevabının –insan durumuna benzer kanıtlar üzerindeki zihinsel atıfları genişletme olasılığı değil– onların bilinçli olup olmadığını belirleyen şey olduğunu biliyorum. Bilinçli zihinsel durumlar, ister benim olsun ister yabancı bir yaratığın gerçek durumlarıdır. Belki Wittgenstein'ın görüşü bu sezgiyi kapsayabilir, ama şu anda nasıl olduğunu anlamıyorum.

Bu bizi nereye getiriyor? Şimdi, zihinsel durumların üç alternatif yorumuyla ilgili memnuniyetsizliği dile getirdim: Bedenin halleri, ruhun halleri ve özleri hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, onların atfedilmesi için ölçütler veya koşullar sağlamaktır. Ancak geriye ne kaldı? Eğer bunlar dünyadaki bir şeyin gerçek durumlarıysa, yaratığın vücudunda olup bitenlere bağlıysa, uyaran ve davranışla yakından bağlantılıysa ve yaratık bir bedenden başka bir şeyden oluşmuyorsa deneyim, organizmanın durumlarından başka bir şey olamaz mı? Realizmi zihinsel durumlarla ilgili olarak geniş anlamda kabul edersek, panpsişizm argümanının bir öncülünü oluşturan daha spesifik anlamda Realizmden kaçınmak oldukça zordur.

Bu elbette zihin felsefesindeki o ölümcül adımı, eleme argümanını ifade eder. Tüm olasılıkların düşünüldüğünü düşünmek için hiçbir neden yoktur, bu nedenle şu anda akla gelebilecek tüm alternatifler daha da kabul edilemezse bir görüşün doğru olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Yine de bir fare, bir sinek veya bir insan, madde belirli şekillerde bir araya geldiği için var olduğunda, ortaya çıkan zihinsel durumların daha iyi bir yuva olmadığı için organizmaya ait olması gerekir. Realizm, argümandaki en zayıf öncül olabilir, ancak şu anda onun inkârından daha makuldür.

Bu nedenle, zihin-beden problemine karşılıklı olarak uyumsuz ve umutsuzca kabul edilemez çözümler listesine panpsişizmin eklenmesi gerektiğine inanıyorum. Argümanın öncüllerinden herhangi birini reddederek bundan kaçınıla-

bilir. İlk çözümün inkârı dualizmle sonuçlanır. Bununla yine de zihin ile beden arasındaki nedensel bağlantılarla ilgili sorunlar kalır: Ya (a) bu bağlantılar saf bağıntılardır ve gerekli değillerdir; ya da (b) beden, ruhta zihinsel etkileri ve ruhun beden üzerindeki etkilerini gerektiren özelliklere sahip olacaktır; veyahut da (c) ruh, beden tarafından üzerinde hareket edilmesini sağlayan özelliklere sahip olacaktır ve bunun tersi de geçerlidir. Eğer (b) ise, o zaman beden zihinsel veya en azından fiziksel olmayan özelliklere sahip olacaktır. Eğer (c) ise, o zaman ruh, zihinsel özelliklerin yanı sıra fiziksel özelliklere de sahip olacaktır.

İkinci öncülün inkârı çağdaş filozoflar arasında oldukça yaygındır, ancak ortaya çıkan indirgemecilik türlerinden herhangi birini kabul etmek için görebildiğim tek neden, zihin-beden problemini ortadan kaldırma arzusudur. Hiçbiri gerçekten makul değildir.

Üçüncü öncülün, yani Realizmin reddi daha çekicidir, ancak uygulanabilir bir alternatifin geliştirilmesini, zihinsel olayların gerçekliğini, onları özne olarak organizmalara veya ruhlara atfetmeden kabul etmenin bir yolunu beklemektedir.

Dördüncü öncülün reddedilmesi sudur etmemeyi, karmaşık organik durumları zihinsel durumlarla birleştiren indirgenemez olumsal yasaların varlığını kabul etmeyi içerir. Bu bir anlamda, zihinsel durumların nedensel bir açıklaması olmadığı anlamına gelir: Hiçbir şey onları zorunlu kılmaz. Dünyanın böyle olduğuna inanmıyorum, ama burada, diğer öncüllerde olduğu gibi, kişi bu kaçış yolunu kullanabilir. Tüm alternatifleri daha eksiksiz bir şekilde geliştirmek faydalı olacaktır.

Panpsişizme gelince, bir açıklayıcı çıkarım zincirinin bütün hayvanların zihinsel durumlarından ölü maddenin ilkel-zihinsel özelliklerine nasıl geri dönebileceğini hayal etmek zordur. Bu bizim tasavvur edemediğimiz, belki de anlaşılmaz bir

çöküştür. Muhtemelen, bir bakış açısının inşa edildiği bileşenlerin kendilerinin de bakış açılarına sahip olmaları gerekmez. (Tek bir benlik nasıl birçok benlikten oluşabilir?) Yine de farklı bakış açıları oluşturmak için yeniden birleştirilebilir olmaları gerekirdi, çünkü yalnızca tek bir organizma farklı deneyimlere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda maddesi tamamen farklı deneyim biçimlerine sahip başka organizmalar oluşturmak için yeniden birleştirilebilirdi. Bu nedenle, maddenin zihinsel özellikleri türe özgü değil, tüm olası bilinç biçimlerinin temelini oluşturacakları için evrensel olmalıdır. Bir anlamda, belirli biçimlerin herhangi birinden daha az öznel olacaklardır.

Bu anlamda panpsişizm, ağaçların ve çiçeklerin ve hatta belki de kayaların, göllerin ve kan hücrelerinin bir tür bilince sahip olduğu daha bilindik anlamda panpsişizmi gerektirmez. Ancak kendi durumumuzda ve onu tanımlayabildiğimiz hayvanlarda bilincin maddeden nasıl ortaya çıktığı hakkında o kadar az şey biliyoruz ki, bizi meydana getiren maddenin aynı temel özelliklerinin bir sonucu olarak diğer karmaşık sistemlerde, hatta bir galaksi büyüklüğündeki sistemlerde bile mevcut olmadığını varsaymak dogmatik olurdu.[120]

120 Bu konudaki fikirlerim, özellikle fiziksel kavramı ve nedensel açıklamada zorunluluğun rolü üzerine, Rebecca Goldstein ve William L. Stanton'dan güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Kendi görüşleri için bkz. Stanton, "Anomalous Monism and The Mental Qua Mental", Doktora tezi, Princeton University, 1975 ve Goldstein, "Reduction, Realism, and Mind", Doktora tezi, Princeton University, 1976.

14
Öznel ve Nesnel

Felsefenin birbiriyle bağlantısı açık olmayan çeşitli alanlarında ortaya çıkan bir sorun vardır. Buna genel bir biçim verilebileceğine ve bunun belirli örneklerinden soyutlanarak –neticede örneklere uygulanabilecek sonuçlarla– bir şekilde ele alınabileceğine inanıyorum. Bu tartışma, daha kapsamlı bir işleyişe kavuşacağını umduğum şeyin bir ön taslağıdır.

Sorun, öznel ve nesnel bakış açıları arasındaki karşıtlıklardan biridir. Gerçekliğini kabul etmeden önce her şeyin nesnel bir açıklamasını arama eğilimi mevcuttur. Ancak çoğu zaman daha öznel bir bakış açısına göre görünen şey bu şekilde açıklanamaz. Başka bir deyişle, ya nesnel dünya anlayışı eksiktir ya da reddedilmesi gereken öznel yanılsamalar içerir.

Bu terimleri başlangıçta tanımlamaya çalışmak yerine, etik ve metafizikten alınan bazı örneklerle başlayacağım. Ben ilerledikçe aralarındaki paralellikler de ortaya çıkmalı.

Önce hayatın anlamı hakkında bir problemi ele alalım.[121] İnsani arayışları yaşamın içinden değerlendirmenin bir yolu vardır, bu da bazı faaliyetlerin diğerlerine göre gerekçelendirilmesine izin verir, ama yaşamın içinden, enerjinin veya dikkatin farklı bölümlere paylaştırılmasının göreli önemi nedeniyle anlamlı olup olmadığını sormadıkça, her şeyin an-

121 Bkz. Yukarıda 2. Bölüm.

lamını sorgulamamıza izin vermez. Bu görüş, yaşamı belirli ya da genel insani amaçlardan bağımsız olarak gören bir konumdan meydan okuyor. İnsanlar ve özellikle de bireyler, hiçbir önemleri yokmuş ve anlamsızmış gibi algılanırlar, çünkü onlar hiçbir önemi olmayan daha geniş bir bakış açısını değerlendirebilseler de, eylemde yaşamlarına büyük önem veriyormuş gibi görünürler.

Her iki bakış açısı da öncelik talep eder. İçsel bakış açısı, dışsal bakış açısından anlamsızlığın bireysel yaşam için önemi nedir diye sorar. Hayat içeriden yaşanır ve önemli konular ancak içeriden büyütülebilirse önemlidir. Bu nedenle, yaşamımın dışındaki bir bakış açısından yaşamımın anlamlı olmamasının bir önemi yok.

Öte yandan dışsal bakışsa, içsel olarak önemi ölçülecek olan tüm amaçları ve taahhütleri kendi gözlem alanı içinde kavrar. Bireyin dünyaya ve dünyadaki yerine bakması için doğru yol olarak kendini sunar: Büyük resim. Tamamen içsel bir bakışın benmerkezci çarpıtmasına karşı koymak ve aşırı özel doğasının ve koşullarının olumsallıklarının doğurduğu dar görüşlülüğü düzeltmek için bu tür bir kopuşu doğal olarak geliştirir. Ancak sadece düzeltici değildir. Şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair tek eksiksiz kavram olarak bir hâkimiyet konumu iddiasında bulunur. Bu hâkimiyet dışarıdan dayatılmaz, kişisel olmayanın bireysel yansımaya içkin cazibesinden kaynaklanır. Hayat absürd görünür, çünkü hem doğal hem de cazip bir bakış açısına sahip olmak insanın *kendisi*ne absürd gelir.

Dikkate alınması gereken ikinci örnekse özgür irade sorunudur. Bu sorun, başlangıçta, eylemlerin önceki koşullar tarafından belirlendiği hipotezinden özgür failliğe yönelik bir tehdit biçiminde ortaya çıkar. Failliği determinizmle uyumlu terimlerle –niyetlere, güdülere, ikinci dereceden iradelere, becerilere, engellerin veya zorlamanın yokluğuna atıfta bu-

lunarak– analiz etmek için birçok girişimde bulunulmuştur. Failliğin gerekli koşullarının belirlenmesinde gerçek ilerlemeler kaydedilmiştir, ancak bu koşulların kendilerinin belirlenmiş olma olasılığı, olağan eylem kavramının bazı unsurlarına hâlâ bir tehdit oluşturuyor gibi görünmektedir.[122] Gerekli olabilirler, ancak yeterli görünmüyorlar.

Ancak bir sonraki adım, determinizmin varlığı tarafından tehdit ediliyor gibi görünse de, özgür failliğin determinizmin *yokluğu*yla kastedilmediğinin keşfedilmesidir. Sebepsiz eylemler, faile, önceki koşullardan kaynaklananlardan daha fazla atfedilemez. Bu nedenle, özgür faillik için determinizmin yokluğuna ek olarak başka hangi etkenin gerekli olduğunu ve bu ek etkenin tek başına özgürlük için yeterli olup olmayacağını merak etmeye yönlendirir. Özgür iradenin en zor sorunu, özgür eylem için yeterli koşulları belirlemeye yönelik her girişimden sağ çıkmış gibi görünen sorunun ne olduğunu söylemektir.

Eylemi olayın nedenselliğinden[123] ziyade *fail*in nedenselliği açısından analiz etmeye yönelik son girişim öğreticidir, çünkü determinizmden duyulan rahatsızlığın gerçek kaynağını ortaya koymaktadır. Sorun şu ki, bir kişi bir eylemi diğer olaylarla nedensel olarak bağlantılı bir olay olarak gördüğünde, bu durumda birinin bunu *yapma*sına yer yoktur. Ancak, diğer olaylarla da nedensel olarak *bağlantısız* bir olaysa, yine birinin bunu *yapma*sına yer olmadığı ortaya çıkıyor. Bu nedenle bazı filozoflar bir olay yerine bir faili ele alarak bu yönü yakalamaya çalışmışlardır. Fail nedenselliği kavramını

122 Bu konudaki literatür muazzamdır. En son makalelerden üçü için bkz. P.F. Strawson, "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 1962; Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, LXIII, 14 Ocak 1971, s. 5-20; Gary Watson, "Free Agency", *Journal of Philosophy*, LXXII, 24 Nisan 1975, s. 209-20.

123 Roderick M. Chisholm, "Freedom and Action", *Freedom and Determinism*, ed. Keith Lehrer, Random House, New York, 1966.

anlaşılır bulmuyorum, ancak arkasındaki güdüyü anladığımı düşünüyorum. Olumlu içeriği belirsiz olsa da, olumsuz etkileri açıktır. Öncül koşullardan kaynaklandığını inkâr ederek, eylemi nedensel olaylar dizisinden çıkarır ve neden olarak bir faili ikame ederek, eylemin hemen *gerçekleşen* bir şey olduğu alternatifinden kaçınır. Eylemin *gerçekleştirilmesi*ni yeni bir tür nedensellik içinde yakalamaya mahkûm bir girişimdir.

Ancak sorun, faillik fikrinin, dışarıdan bir olay türü olarak görülen, eylemde ne olduğuna dair şu ya da bu özel anlayışla çatışması değildir. Sorunu yaratan öngörülebilirlik değil, çünkü pek çok seçim yapıyorum ve tamamen öngörülebilir pek çok şey yapıyorum. Çürük elma yerine taze elmayı seçtiğimde, bu benim *yaptığım* bir şeydir –ve olayın deterministik ya da değil dışsal bir açıklamasında buna yer yoktur. Gerçek sorun, eyleme içeriden bakış ile dışarıdan *herhangi bir* bakış arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Bir eylemin nedensel öncülleri olsun ya da olmasın, gerçekleşen bir şey olarak dışsal görünümü bunu yapmayı ihmal ediyor gibi görünüyor.

Bir eylem, güdüler, nedenler, yetenekler, engellerin veya zorlamaların olmaması açısından tanımlansa bile, bu, failin kendi hakkındaki kendi fikrini kaynak olarak ele almaz. Eylemleri ona dünyada meydana gelen diğer şeylerden farklı görünür, ancak farklı nedenlerle ya da hiç olmayan farklı türde bir olay olarak değil. Tarif edilemez bir şekilde (tamamen onun kontrolü dışında olmadıkça) hiç *gerçekleşmeyecek* gibi görünüyorlar, ancak o yaptığında oluyor. Ve diğerlerini de fail olarak görürse, eylemleri aynı niteliğe sahip gibi görünecektir. Bu faillik anlayışını öncül sebeplerden bağımsız olarak ifade etme eğilimi bir hatadır, ancak anlaşılabilir bir durumdur. Eyleme öncüller tarafından belirlenmesi açısından bakıldığında, olay olarak durumu öne çıkmaktadır. Ancak daha ileri araştırmalarda ortaya çıktığı gibi, bunu yapan failin içsel bakış açısından bir olay olarak hiçbir açıklama tatmin edici değildir.

Bu sorunun ahlaki sorumlulukla bağlantısı, kendimizin veya başkalarının eylemlerini yalnızca olayların genel akışının bir parçası olarak gördüğümüzde, bir eylemin kaynağı olarak gördüğümüz birine karşı takındığımız tavırları anlamlandıracak şekilde bunları bireylere atfetmek imkânsız görünüyor. Sadece onunla ilgili olmaktan ziyade, faile yönelik belirli tutumlar temellerini kaybeder. Bir birey yeterince zararlıysa, var olmamasının daha iyi olacağını düşünebiliriz; ama eğer o sadece dünyanın talihsiz bir parçasıysa, kendisine yöneltilen suçlama ya da doğrudan kendisine yönelttiği suçluluk, davranışları ve güdüleri ne kadar nedensel ya da belirlenemez biçimde karmaşık olursa olsun hiçbir anlam ifade etmez.[124]

Bahsetmek istediğim üçüncü problemin –kişisel özdeşliğin– hakiki doğası da birçok tartışmada gizlidir. Problem genellikle, zaman içinde birbirinden ayrılan iki deneyimsel olayın tek bir kişiye ait olması için elde edilmesi gereken koşulların araştırılması olarak sunulur. Çeşitli süreklilik ve benzerlik türleri –fiziksel, zihinsel, nedensel, duygusal– göz önünde bulundurulmuştur ve hepsi kişisel özdeşliğin açıklanmamış bir yönünü bırakıyor gibi görünmektedir. Önerilen herhangi bir koşul dizisinin karşılandığı göz önüne alındığında, aynı öznenin veya *benliğin* bu koşullar altında korunup korunmadığı konusunda hâlâ başka bir soru var gibi görünüyor. Bu ek soru, iki deneyimden ilkini yaşadığınızı hayal ederek ve diğeri hakkında (adayın bununla ilişkisini taşır), "Evet, ama *benim* olacak mı?"dır. Özgür iradede olduğu gibi, gerçek problem, ne kadar ustaca bir çözüm önerilmiş olursa olsun, her zaman kalan problemi belirlemek gibi görünüyor.

Bu diğer sorunun, kişisel özdeşliği koruyan metafizik bir ego varsayımını içerdiği görünebilir. Ancak bu bir hata olur,

124 Bu meseleler, yukarıdaki 3. Bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

çünkü ego, zaman içinde kendi özdeşliğine sahip olmaya devam eden bir bireyse, aynı sorunun ortaya çıkabileceği bir şey daha olurdu (*o* ego hâlâ ben miyim?). Öte yandan, zaman içindeki *tek* özdeşliği hâlâ ben olmaksa, onun devamlılığı kişisel özdeşliği *koruyan* bir birey olamaz; zira özdeşliği, basitçe, onun sahip olduğu deneyimlerin hepsinin bana ait olduğu olgusundan ibaret olacaktır ve bu hepsinin benim olmasını sağlayan şeyi açıklayamaz.

İnsanlar, ister fiziksel ister zihinsel olsun, dünyadaki varlıklar olarak görüldüğünde sorun gerçek dışı görünüyor. Zaman içinde devamlılıklarını korurlar ve değişirler, tanımlanması gereken terimler bunlardır. Ancak özgür irade probleminde olduğu gibi, bu biçimin aday analizlerinden duyulan kalıcı memnuniyetsizlik, problemin tüm dışsal işleyişler tarafından dokunulmadan bırakılan örtülü bir iç yönünden kaynaklanmaktadır. Kişinin kendi bakış açısından, gelecekte bazı deneyimler yaşayan biriyle özdeşliği veya özdeşliğin olmaması sorunu, bellek, karakter benzerliği veya fiziksel süreklilik açısından hiçbir açıklama tarafından tüketilemeyecek bir içeriğe sahip görünmektedir. Bu tür analizler hiçbir zaman yeterli değildir ve bu açıdan bakıldığında özdeşlik için gerekli koşulları bile sağlamayabilirler.

Birisi, geçmişteki mi yoksa gelecekteki bir deneyimin mi kendisine ait olduğu ya da olacağı sorusunu içsel olarak sorduğunda, sadece şimdiki deneyimine odaklanarak ve *bu*nun *öznesi*nin zamansal uzantısını belirleyerek, özdeşliği zaman içinde iyi tanımlanmış bir şeyi seçme hissine sahiptir. Benlik kavramı psikolojik bir kavramdır ve birinci şahıs uygulamalarında en açık şekilde ifade edilen öznel özlerinin daha nesnel eşliklerden ve hatta önemli ölçüde diğer psikolojik fenomenlerle zorunlu bağlantıdan ayrılabilir olduğu şeklindeki felsefi fikre yol açması bu tür kavramların karakteristiğidir. (Başka bir örnek: Şekerin tadının diğer insanlara da *böyle* ge-

lip gelmediği tamamen iyi tanımlanmış, ancak prensipte cevaplanamaz bir soru olduğu kanaati.) Bu bir yanılsama olabilir. Tüm dış koşullardan tamamen bağımsız olarak "bununla aynı benlik"ten bahsetmenin bir anlamı olmayabilir. Ama yine de kişisel özdeşlik sorununa yol açan içsel benlik fikridir. İnsanları tamamen dünyada bir tür zaman içinde devamlılığını sürdüren bir şey olarak kavramaya yönelik herhangi bir girişim bu engelle karşılaşacaktır. Özneye görünen benlik, dışsal analiz altında kayboluyor gibi görünüyor.

Dördüncü örneğim zihin-beden problemidir. Bu problemin özellikle zor olan yönü, deneyimin öznel karakterinden kaynaklanmaktadır. Zihinsel durumlara, uyaranlar ve davranışla olan nedensel ilişkileri içinde nesnel olarak bakıldığı sürece, diğer doğal fenomenlerin fiziksel analizi hakkında ortaya çıkmayan hiçbir özel sorun ortaya çıkmaz. Öznel yönleri bir yana bırakılırsa, yönelmişlik/amaçlılık sorunları bile çözülebilir görünebilir, çünkü bu durumda belirli bilgisayar türleri yönelmiş/amaçlı sistemler olarak tanımlanabilir. İmkânsız görünen şey, zihinsel durumların onlara sahip olan yaratık için nasıl olduğu hakkındaki olguları fiziksel bir dünya anlayışına dahil etmektir. Yaratık ve durumları, kişisel olmayan ve dışarıdan görülebilen bir dünyaya ait görünüyor. Yine de zihinsel olanın öznel yönleri yalnızca yaratığın kendi bakış açısından (belki de bir başkası tarafından ele alınarak) kavranabilir, oysa fiziksel olan yalnızca oradadır ve birden fazla bakış açısından dışsal olarak kavranabilir.[125] Zihinsel fenomenleri, basitçe *orada* olanın bir parçası olarak, dünyaya da dahil etmenin herhangi bir yolu var mı?

Burada da kişisel olmayan kavranabilir gerçeklik fikri, egemenlik iddiasını ortaya koyar. Yalnızca zihin ile beden arasındaki ilişki ya da zihnin fiziksel dünyaya dahil edilmesi

125 Yukarıdaki 12. Bölüm'e bakınız.

sorunuyla karşı karşıya değiliz. Kişisel ve kişisel olmayan ya da öznel ve nesnel arasındaki bu daha geniş mesele, düalist zihin teorisi için de ortaya çıkar. Öznel özelliklere sahip bir zihinsel tözün nesnel dünyaya nasıl dahil edilebileceği sorusu, fiziksel bir tözün nasıl öznel özelliklere sahip olabileceği sorusu kadar keskindir.

Fiziksel, genel olarak nesnel için ideal bir temsilcidir; bu nedenle, zihinsel-fiziksel ilişki ile gerçekliğin fiziksel ve diğer nesnel yönleri arasındaki ilişkiler arasındaki hatalı analojiler tarafından soruna çok fazla bilinmezlik bırakılmıştır. Determinizm, özgür irade problemini ortaya koyarken dışsallık veya nesnelliğin bir temsilcisi olduğu gibi, fiziksel olan da zihin-beden problemini ortaya koyarken nesnelliğin bir temsilcisidir. Nedensel rol, teorik özdeşleşme ve işlevsel gerçekleştirme konusundaki tüm tartışmalar, kendi içlerinde ilgili olsa da, zihin-beden problemini bu kadar zorlaştıran ana konuyu ifade etmekte başarısız olurlar. Ve özgür irade ve kişisel özdeşlikte olduğu gibi, göz ardı edilse bile içsel unsur zihnin tüm fiziksel veya diğer dışsal teorilerine karşı kalıcı memnuniyetsizliğin gerçek kaynağı olarak kalır. Aynı zamanda, kişilerin (onlarla ilgili her şeyle birlikte) nesnel gerçekliğin bir parçası olması gerektiği fikri kuvvetli cazibesini öne sürmeye devam eder. Nesnellik doğal olarak gerçeklikle bağlantılıdır; herhangi bir şeyin gerçek olarak nitelendirilmesi için nesnel dünyada yer alması gerektiğini ve fiziksel olsun ya da olmasın gerçek doğası olarak kişisel olmayan ve dışsal olarak kabul edilebilecek bir karaktere sahip olması gerektiğini hissetmek kolaydır.

Tartışmak istediğim son örnek etikten, sonuççu ve daha fail-merkezli doğru ile yanlış görüşleri arasındaki farkla ilgilidir. Faydacılığa ve diğer sonuççu görüşlere karşı tanıdık bir itiraz türü, onları genel olarak neyin en iyi olacağına dair soruların altında ne yapılması gerektiği konusunda haksız yere

sorular sormakla suçlar. Bu tür eleştiriler, bir etik teorinin, her bir noktada daha kapsamlı hedeflere nasıl hizmet ettiğini düşünmek zorunda kalmadan, her bireye kendi hayatını sürdürmesi için bir alan bırakması gerektiğini ileri sürer; ya da genel faydaya yaptıkları katkılarla haklı çıkarılmayan belirli kısıtlamalara veya eylemlere yönelik gerekliliklere duyulan ihtiyacı teşvik ederler. Başka bir deyişle, hem izin verilenler hem de bir kişiden istenenler bazen en iyi olandan ayrılabilir. Sonuççuluğun oldukça farklı olan bu iki istisnasını bir arada gruplandırıyorum, çünkü bunlar birbirlerine karşıt olabilirlerken, sonuççu bakış açısından aynı yönde ayrılıyorlar. Bu, kişinin kendi hayatını sürdürmesine izin verilmesi durumunda açık olsa da, amaç ne olursa olsun genel gereklilikler veya eylem kısıtlamaları durumunda daha az açıktır.

Faydacılık ya da başka herhangi bir tamamen sonuççu olan görüş oldukça talepkârdır. Kendi kişisel yaşamınızı ve çıkarlarınızı yalnızca genel iyiliğin bileşenleri olarak meşrulaştırmanızı gerektirir ve eylem nedenlerinin istediğiniz veya yöneldiğiniz şeye göre amaçlanmasına izin vermez. Bu düşünceler, kişisel olmayan bir şekilde gerekçelendirilmedikçe, size hiçbir özel konum vermeyen kişisel olmayan bir bakış açısıyla tamamen kuşatılmıştır. Direnç, doğal olarak, kişisel olmayan düşüncelere bir miktar ağırlık vermeye istekli olabilen, ama aynı zamanda kendi yaşamının özgür talepleriyle –dünyada nerede olduğuyla ilgili görüşle– güçlü bir şekilde motive olan bir bireyin bakış açısından gelir. Ancak bu, kişisel olmayan değerlerle salt bireysel çıkarlar arasında bir çatışma olarak kalmaz, çünkü direnç genelleştirilebilir. Sonuççu gereklilikleri, kendi bakış açısına hâkim olma iddiası nedeniyle kabul edilemez bulan biri, doğal olarak bu itirazı başkalarına doğru da genişletecektir. Kişisel bakış açısı lehine sonuççuluğu *genel olarak* kabul etmemeye yönelecek ve bu da sadece etiğe karşı bir direnişten ziyade alternatif bir etik oluşturacak-

tır. Böyle bir etik faydacılıktan daha az evrensel olmak zorunda değildir, ancak sonuççu konumların olmadığı bir şekilde öznel olacaktır. Her bireye, sınırlar dahilinde *kendi* hayatını yaşamaya konsantre olmasına izin verilecek ve herkesin eylemlerinin haklı gösterilmesi gereken, nesnel olarak tanımlanabilecek tek bir amaç olmayacak.

Bu anlamda, sonuççu bir açıklamaya direnen deontolojik gereklilikler de özneldir. Cinayete, yalana, ihanete, saldırıya veya baskıya karşı kısıtlamalar, evrensel olarak uygulanması amaçlanmış olsa da, failin diğer insanlarla olan özel ilişkilerini, herkesin münhasıran teşvik etmesi gereken tek bir amaç kavramının karşısına koyar. Fail-merkezlidirler, ancak farklı bir şekilde. Bu kısıtlamaların asıl kaynağını, fail-merkezli izinlerden farklı olarak fail değil, hakları korunan potansiyel mağdur oluşturur. Ancak bu hakları ihlal etmenin yanlışlığı, her bir kişinin yaptığı ihlalleri genel olarak en aza indirmeye çalışması şartından ziyade (bu, birkaçını kendisinin yapması anlamına gelse bile) onları ihlal etmeye karşı bir kısıtlama anlamına gelir.[126] Deontolojik gereksinimler fail-merkezlidir, çünkü her kişiye eylemlerinin doğruluğunu veya yanlışlığını yalnızca dünyadaki konumu ve başkalarıyla doğrudan ilişkisi açısından belirlemesi talimatını verirler. Temel ahlaki kavramların iyi ve kötü yerine doğru ve yanlış olduğu fikri, bir bütün olarak dünyadan ziyade kişinin eylemlerinin karakterinin kişinin birincil kaygısı olması gerektiğini gerektirir.[127]

Sonuççuluğun iki istisna türü arasında bir bakış açısı farkı varsa, o da birincisinin yalnızca bireysel failin bakış açısından

126 Yukarıdaki 5. Bölüme bakınız.

127 Bu türden bir ahlak teorisi Charles Fried tarafından *Right and Wrong*'da, Harvard University Press, Cambridge, 1978 geliştirilmiştir. Samuel Scheffler tarafından "Agents and Outcomes", doktora tezi, Princeton University, 1977 tarafından bir ara görüş ileri sürülmüştür: O, fail-merkezli izinleri savunur, ancak hiçbir anlaşılır temeli olmadığı için fail-merkezli gereksinimleri reddeder.

ortaya çıkması, ikincisininse eylemde doğrudan ilişkili olduğu kişilerin bakış açısıyla birlikte kendi bakış açısını belirli bir şekilde ele aldığında ortaya çıkmasıdır. Deontolojik kısıtlamalar, salt bireysel güdülerle, salt kişisel olmayan değerler arasında orta derecededir.

Faydacılığın, sonuççuluk karşıtı eleştirmenler tarafından kendisine atfedilen sonuçlara –faydacılığın radikal ve ılımlı yorumları arasındaki daha geniş anlaşmazlığın yönlerine– gerçekten sahip olup olmadığı konusunda bilindik tartışmalar vardır. Benzer şekilde, alternatif görüşlerin formülleştirilmesi hakkında da tartışmalar vardır: Ne kadar mutlakçı oldukları, bireysel haklar, özgürlük, kendini gerçekleştirme veya kişilerarası bağlılık açısından mı ifade edilmeleri gerektiği gibi. Ancak çatışmanın özü, alternatiflerin kesin doğasından daha açıktır. Sorun, failin bireysel konumunda ne yapması gerektiği veya ne yapabileceği konusunda bir karara nasıl varması gerektiğidir.

Açıkça, belirli şekillere girmeyi başaramaz. Sonuççu bir görüşte bile, kişinin ne yapması gerektiği, ne yapacak durumda olduğuna ve olası sonuçların göreli arzu edilebilirliğine bağlı olacaktır. Bununla birlikte, kişinin bir şey yapması gerektiğine ilişkin sonuççu yargı, esasen bunu yapmanın en iyisi olacağı –o şeyin *olması* gerektiği– yargısıdır. Yapılacak doğru şey, en iyi *sub specie aeternitatis*'i (*ebedi bakış açısı*) kavramak için mümkün olduğu kadar kendini bir araç haline getirmektir.

Öte yandan fail-merkezli görüşlerse, kısmen de olsa bireyin yaşamı, dünyadaki rolü ve başkalarıyla olan ilişkisi temelinde neyin doğru, yanlış ve izin verilebilir olduğunu belirler. Fail-merkezli ahlak, bireysel fail tarafından sorulan bir soru olan ne yapılacağı sorusuna öncelik verir ve bunu cevaplamanın tek yolunun, *sub specie aeternitatis*'i (*ebedi bakış açısı*) kavrasaydı da en iyisinin ne olacağını söylemek olduğunu varsaymaz. Ayrıca, ne yapılacağına ilişkin bir kararda neyin

en iyi olacağına ilişkin değerlendirmelerin yerinin açık olmadığını ve fail-merkezli seçim ve bunun gerekçelerinin analiziyle oluşturulması gerektiğini de iddia edebilir.

Dolayısıyla asıl mesele, dünyaya iki şekilde bakmanın eyleme ilişkin göreli önceliğidir. Bir yanda, kişinin kararlarının nihai olarak dışsal bir bakış açısıyla test edilmesi gerektiği ve diğerlerinin arasında sadece bir kişi olarak göründüğü bir konum vardır. O zaman soru, "En iyisi ne olur? Buradaki meseleleri kişisel olmayan bir şekilde düşünürsek, yetkim dahilindeki eylemlerden hangisi en çok işe yarar?"dır. Bu bakış açısı, daha kapsamlı olması nedeniyle öncelik talep eder. Failin durumuna, daha geniş bir perspektifte hakkının verildiği varsayılır.[128]

Öte yandan, bir fail hayatını bulunduğu yerden yaşadığı için, durumu hakkında kişisel olmayan bir görüş elde etmeyi başarsa bile, bu tarafsızlıktan kaynaklanan kavrayış kararı ve eylemi etkilemeden önce kişisel bir görüşün parçası haline getirilmelidir. Kişisel olmayan bir şekilde en iyi görünen şeyin peşinde koşmak, bireysel yaşamın önemli bir yönü olabilir, ancak bu yaşamdaki yeri kişisel bir bakış açısıyla belirlenmelidir, çünkü yaşam her zaman belirli bir kişinin yaşamıdır ve *sub specie aeternitatis*'e göre (*ebedi bakış açısı*) yaşanamaz.[129]

Karşıtlık bir açmazda gibi görünüyor, çünkü bakış açılarının her biri, kapsama sayesinde diğeri üzerinde hâkimiyet

---

128 *The Possibility of Altruism*'de, Oxford University Press, Oxford, 1970 bu görüşün bir versiyonunu savundum.

129 Bu konum Bernard Williams tarafından "A Critique of Utilitarianism", J.J.C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973'te ikna edici bir şekilde sunulmuştur. Ayrıca bkz. "Persons, Character, and Morality", *The Identities of Persons*, ed. Amelie Rorty, University of California Press, Berkeley, 1976, burada yalnızca kişinin kendi yaşamının içinden değil, aynı zamanda şimdiki zamandan bakış iddialarını öne sürüyor. Bu öznel bakış açısını şimdiki zamana daraltma eğilimi, Derek Parfit tarafından sağduyu üzerine (henüz yayımlanmamış) kuşkucu çalışmasında not edilmiştir.

iddia ediyor. Kişisel olmayan bakış açısı, bireyi ve onun kişisel görüşlerini içeren bir dünyayı ele alır. Öte yandan kişisel bakış açısı, kişisel olmayan düşüncelerin hükmünü, herhangi bir bireyin dünyaya ilişkin toplam görüşünün yalnızca bir parçası olarak görür.

Bu sorunlar listesi genişletilebilir. Açıktır ki, öznel ve nesnel bakış açılarını uzlaştırmanın zorluğu, uzay ve zaman, ölüm ve bilgi teorisi boyunca ortaya çıkar. Belki de sorun, en saf halini kişinin belirli bir kişi, evrende belirli bir zamanda ve yerde var olan belirli bir türün belirli bir bireyi olması gerektiğine inanmama anlamında alır. Bu soruların hepsinin arkasında, çeşitlilikleri tarafından gizlenen ve bazen talihsiz sonuçlarla ele alınırken göz ardı edilen ortak bir felsefi zorluğu bulmamızı haklı çıkaran bir örüntü vardır. Aşağıda, bu sorunla başa çıkmak için uygulanabilecek bazı stratejileri tartışacağım. Ama önce farklı biçimleri arasındaki paralellikleri tartışmama izin verin.

Öznel ve nesnel bakış açılarıyla ilgili konuşacak olsam da, bu sadece kısaltılmış biçimidir, çünkü bu tür iki bakış açısı yoktur, hatta daha özel bakış açılarının yerleştirilebileceği bu tür iki kategori bile yoktur. Bunun yerine iki kutupluluk vardır. Bir uçta, belirli bir yapıya, duruma ve dünyanın geri kalanıyla ilişkiye sahip belirli bir bireyin bakış açısı yer alır. Buradan daha fazla nesnelliğe doğru hareketin yönü, önce bireyi dünyadaki belirli uzamsal, zamansal ve kişisel konumundan soyutlamayı, sonra onu diğer insanlardan ayıran özelliklerden, ardından yavaş yavaş karakteristik algı ve eylem biçimlerinden ve uzay, zaman ve nicelik bakımından insan ölçeğinin dar aralığından uzaklaşarak mümkün olduğu kadar onun içinde hiçbir yerden görülemeyen bir dünya anlayışına doğru soyutlamayı içerir.Bu sürecin muhtemelen bir son noktası yoktur, ancak amacı dünyayı merkezsiz, izleyiciyi onun içindekilerden biri olarak görmektir.

Öznel ve nesnel arasındaki ayrım görelidir. Genel bir insani bakış açısı, bulunduğunuz yerden daha nesneldir, ancak fizik biliminin bakış açısından daha az nesneldir. Öznel ve nesnel arasındaki karşıtlık, spektrumda bir bakış açısının diğerine, daha öznel olana baskın olduğunu iddia ettiği ve bu iddiaya karşı çıkıldığı herhangi bir yerde ortaya çıkabilir. Etikte sonuççuluk tartışmasında, insan yaşamına ilişkin içsel ve dışsal görüşler arasındaki çatışmada ortaya çıkar ve her ikisi de insani ilgi ve amaçların önemini tamamen kabul eder. Zihin-beden probleminde, insana dair içsel bir insani görüşle fizik teorisinin dışsal görüşü arasındaki çatışmada ortaya çıkar. Kişisel özdeşlik sorununda, belirli bir bireyin kendi geçmişine ve geleceğine bakış açısıyla, başkalarının onu bedensel ve psikolojik sürekliliğiyle tanımladığı süregiden bilinçli bir varlık olarak değerlendireceği görüşü arasındaki çatışmada ortaya çıkar.

Vurgulamak istediğim bir diğer nokta da şudur. Daha öznel olan, mutlaka daha özel değildir. Genelde öznelerarası olarak mevcuttur. Deneyim, eylem ve benliğe ilişkin öznel fikirlerin bir anlamda kamusal veya ortak mülkiyet olduğunu varsayıyorum. Bu nedenle zihin ve beden, özgür irade ve kişisel kimlik sorunları sadece kişinin kendi durumuyla ilgili sorunlar değildir.

Burada Wittgenstein'ın kuralların ve dolayısıyla kavramların kamusallığı hakkındaki argümanlarını ele alamam.[130] Ancak haklı olduğuna ve en öznel fenomenolojik kavramlarımızın bile bir anlamda kamusal olduğuna inanıyorum. Ama onlar, fiziksel dünyayı tanımlamak için kullanılan kavramların kamusal olduğu yoldan çok farklı bir şekilde kamusaldırlar. Farklı bireylerin kendi deneyimlerine yönelik bakış açılarının eşgüdümü, onların bakış açılarının dış dünyaya yönelik

130 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953. [*Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2017. (çev.)]

eşgüdümünden tamamen farklıdır. Önceki durumda hiçbir şey, aynı nesneye yönelik bir bakış açısını paylaşan farklı bireylere karşılık gelmez. Wittgenstein'ın duyumlar üzerindeki konumu, onların yalnızca görünüş *olduklarıdır*, bu nedenle özellikleri onlara sahip olana görünen nesnelerin özellikleri değildir ve özelliklerindeki benzerlik, bu tür nesnelerin özelliklerindeki benzerlik değildir. Daha ziyade görünüşte benzerliktir. Bu, indirgenemez öznel fenomenler arasındaki benzerliktir. Ancak onların öznelliğini –her birinin esasen birine bir görünüş olduğu olgusunu– kabul edersek, duyumların özel değil, kamusal olarak karşılaştırılabilir olduğu özel yolu anlayabiliriz. Şahsi nesne veya duyu verisi görüşü, özünde öznel olanın yanlış nesnelleştirilmesinin bir örneğidir.

Bir tür öznelerarası anlaşma en öznel olanı bile tanımladığından, daha nesnel bir bakış açısına geçiş yalnızca öznelerarası anlaşma yoluyla gerçekleştirilmez. Ayrıca, kişinin kendi bakış açısı dışındaki birçok öznel bakış açısına erişim sağlayan imgesel kapsamın artmasıyla da ilerlemez. Bahsedilen tüm örneklerde onun temel karakteri, dışsallık ya da taraflsızlıktır. Dünyayı, içindeki bir yerden ya da özel bir yaşam ve farkındalık türünün bakış açısından değil, özellikle hiçbir yerden ve özel olarak hiçbir yaşam biçiminden görmeye çalışılır. Amaç, şeyleri bize oldukları gibi gösteren ilkel-zihinsel bakışımızın özelliklerini göz ardı etmek ve böylece şeyleri gerçekte oldukları gibi anlamaktır. Her şeyin herhangi bir bakış açısına göre değil, kendi içinde bir şey olması gerektiği varsayımının baskısı altında öznelden kaçıyoruz. Bunu kendi bakış açımızdan giderek daha fazla uzaklaşarak kavramak, nesnellik arayışının hedeflediği ulaşılmaz idealdir.

Bu iki kutupluluğun bazı versiyonları, çoğu konuyla ilgili olarak –etik, epistemolojik, metafizik– bulunabilir. Farklı görünümlerin göreli öznelliği veya nesnelliği bir derece meselesidir, ancak daha dışsal bir bakış açısına yönelik aynı bas-

kılar her yerde bulunabilir. Bir kişinin kendi bakış açısının, yaradılışının veya durumunun beklenmedik durumlarının bir sonucu olarak çarpıtılabileceği kabul edilmektedir. Bu çarpıtmaları telafi etmek için, ya en belirgin oldukları algı ya da yargı biçimlerine bağımlılığı azaltmak ya da çarpıtma mekanizmalarını analiz etmek ve onları açıkça azaltmak gerekir. Öznel olan, nesnelliğin bu gelişimine karşıt olarak tanımlanır hale gelir.

Aynı birey her iki bakış açısının da sahibi olduğu için sorunlar ortaya çıkar. Kendi spesifik doğasının çarpıtıcı etkilerini anlamaya ve bunları göz ardı etmeye çalışırken, doğasının bu tür etkilere daha az eğilimli olduğunu farz ettiği belirli yönlerine güvenmelidir. Kendini ve dünyayla olan etkileşimlerini, bu amaç için özel olarak seçilmiş bir parçasını kullanarak inceler. Bu kısım daha sonra sırayla dikkatlice incelenebilir ve sürecin sonu gelmeyebilir. Ancak açıkçası güvenilir alt bölümlerin seçimi bir sorun teşkil ediyor.

Neye güvenileceğinin seçimi kısmen, bir görünümün bu belirli benliğin olumsallıklarına ne kadar az bağlı olursa, çeşitli bakış açılarından o kadar fazla ulaşılabileceği fikrine dayanır. Şeylerin gerçekten var olmalarının bir yolu varsa, bu onların farklı görünüşlerini farklı şekilde oluşturulmuş ve konumlanmış gözlemcilere açıklıyorsa, o zaman bu, belirli gözlemci türlerine özgü olmayan yöntemlerle en doğru biçimde kavranır. Bu nedenle, dünyayla olan etkileşimleri, insani duyumları paylaşmayan bir canlı tarafından algılanabilecek türden olan dünyevi araçlarla aramızdaki bilimsel ölçüler devreye girer. Nesnellik, yalnızca kişinin kendi bakış açısından değil, aynı zamanda mümkün olduğu kadar, özellikle insani ve hatta memeli bakış açısından ayrılmayı gerektirir. Buradaki fikir, eğer kişi kendi konumuna veya biçimine özgü olana gitgide daha az bel bağladığında hâlâ bir görüşü koruyabiliyorsa, bu gerçekliğe daha yakın olacaktır. Çeşitli ba-

kış açılarının sonuçlarının birbiriyle uyumsuz olduğu yönler, meselelerin gerçekte nasıl olduğuyla ilgili çarpıklıkları temsil eder. Ve eğer doğru görüş diye bir şey varsa, o kesinlikle dünyanın neresinde olursa olsun düzenlenmemiş bir görüş olmayacaktır. Bu, kişinin kendisini herhangi bir özel merkezilik olmaksızın, görülen şeyler arasında oluşum ve koşulların tüm olumsallıklarıyla birlikte içeren bir görüş olmalıdır. Ve aynı tarafsız muameleyi, kişinin örneği olduğu türe uyarlamalıdır. Şeylerin hakiki görünümü, insanlara doğal olarak buradan göründükleri şekilde olamaz.

Dolayısıyla nesnellik arayışı, iki şekilde benliğin aşılmasını içerir: Tikelliğin aşılması ve kişinin türünün aşılması. Kişinin diğer öznel bakış açılarına yaratıcı bir şekilde girdiği ve şeylerin diğer belirli bakış açılarından nasıl göründüğünü görmeye çalıştığı farklı bir tür aşkınlıktan ayırt edilmelidir. Nesnel aşkınlık, her belirli bakış açısının dışında olanın bir temsilini amaçlar: Orada olan veya herkes *için* değil, kendi içinde değerli olanı. Temsil aracı olarak hangi bakış açısı kullanılsa da –insanlar fizik hakkında düşünürken tipik olarak görsel diyagramları ve sembolleri kullanırlar– amaç, herhangi biri veya herhangi bir varlık türü için değil de, şeylerin aslında nasıl olduğunu temsil etmektir. Ve bu girişim, temsil edilenin temsil tarzından ayrılabileceğini varsayar, böylece aynı fizik yasaları duyusal kipliklerimizden hiçbirini paylaşmayan yaratıklar tarafından da temsil edilebilir.

Bu tür bir aşkınlığa nasıl ulaşılacağı konusunda sorunlar olsa da, bu kesinlikle anlayışımızı geliştirmenin önemli yollarından biridir. Onu daha da öteye genişletmek ve menzilinin daha fazla yaşamı ve dünyayı kapsamasını istemekten kendimizi alamayız. Ancak tutarlı bir şekilde daha fazla nesnellik arayışı sıkıntıya düşer ve geniş kapsamlı tutkularını sürdürmek için olması gerektiği gibi, benliğe geri döndüğünde, tanımladığım felsefi sorunlara yol açar.

Sorun, nesnel görüş, öznel olarak ortaya konan ve uyum sağlayamadığı bir şeyle karşılaştığında ortaya çıkar. Kapsamlılık iddiaları daha sonra göz korkutacaktır. Sindirilemeyen lokma ya bir olgu ya da bir değer olabilir. Kişisel özdeşlik ve zihin-beden problemleri, kişi daha nesnel bir bakış açısına yükseldikçe benlikle ilgili öznel olarak görünen bazı olguların yok olması nedeniyle ortaya çıkar. Sonuççuluk ve hayatın anlamıyla ilgili problemler, giderek daha bağımsız ve kişisel olmayan bir bakış açısına doğru yükselişle birlikte belirli kişisel değerlerin buna karşılık gelen yok oluşundan kaynaklanmaktadır. Özgür irade sorunu her iki etkiyi de birleştirir.

Her iki durumda da bir şeyin çökmesi gerektiği anlaşılıyor, çünkü iki doğal ve gerekli düşünme biçimi bir çatışmaya yol açar ve düzeltme olmaksızın şeylerin nasıl olduğuna dair tek bir görüşe yerleşemez. Ancak düzeltmeye izin verse bile, seçenekler sınırlı ve nahoş görünüyor. Gerçek olan her şeyin nesnel bir tanım altında ele alınması gerektiğinde ısrar etmek istenirse, herhangi bir inatçı öznel yönle ilgili olarak mevcut üç yol var gibi görünüyor: İndirgeme, eleme ve ekleme.

İlk olarak indirgeme: Kişi, görünüşleri nesnel bir yorum altında toplayarak mümkün olduğu kadar kurtarmaya çalışabilir. Böylece kişi, haklara veya özel yükümlülüklere veya izin verilen kişisel çıkar biçimlerine ilişkin sonuççu bir açıklama sunabilir. Ya da deneyim davranışsal ölçütler açısından, faillik belirli türden nedenler açısından ya da kişisel özdeşlik, fiziksel ya da zihinsel süreklilik açısından analiz edilebilir.

İkinci olarak eleme: Eğer hiçbir indirgeme makul görünmüyorsa, öznel bir bakış açısının kurtuluşu bir yanılsama olarak reddedilebilir, belki de nasıl ortaya çıktığına dair bir açıklama sunulabilir. Örneğin, salt kişisel özdeşlik ya da özgür irade diye bir şey olmadığı söylenebilir. Hatta deneyimin öznel karakteri diye bir şeyin olmadığı, deneyimlerin nedensel rolleriyle yeterince tanımlanabileceği ve ayrıca fenomeno-

lojik özelliklere sahip olmadığı bile söylenebilir. Ve deontolojik gereklilikler ve diğer sonuççu olmayan etik sezgiler, batıl inançlı, bencil veya kuralcı diye reddedilebilir.

Üçüncüsü olarak ekleme: Eğer kişi öznel olanı tanıdık nesnel terimlere indirgemezse ve onun gerçekliğini doğrudan reddetmek istemezse, özellikle bu inatçı unsuru dahil etmek amacıyla nesnel gerçekliğin yeni bir unsurunu icat edebilir: İrade, ego, ruh veya belki de Tanrı'nın emri. Bununla birlikte, bu tür metafizik icatlar tasarlandıkları amaca hizmet ediyor gibi görünebilir, çünkü bilinmezlikleri, gerçekten nesnel gerçekliğe aitlerse aynı öznellik sorunlarının onlarla ilgili olarak ortaya çıkacağının açık olmasını engellemektedir. Nesnel dünya anlayışımızı öznel olarak ortaya çıkan her şeyi içerecek şekilde genişletmeye çalışmanın hiçbir yararı yoktur, çünkü sorun bir şeyin dışarıda bırakılmış olması değildir. Nesnel bir uzay ve zaman anlayışı, burada ve şimdinin tanımlanmasını *ihmal etmek*le suçlanamaz. Onu içeren herhangi bir anlayış nesnel olmayacaktır ve herhangi bir nesnel gerçekleştirme onu yakalamakta başarısız olacaktır. Bu aynı zamanda, onları sistematik olarak anladığımızda, zihinsel fenomenlerin sonunda fiziksel olarak sayılacağı öngörüsü için de –zaten fiziksel olarak kabul edilen terimlere indirgenmeseler bile– geçerlidir.[131] Bu sorunları, nesnel (hatta fiziksel) dünyaya basitçe içinde olmayan her şeyi katarak çözemeyiz.

Bu tatmin edici olmayan hamlelerin tek alternatifi, nesnel iştahın açgözlülüğüne direnmek ve dünyayı anlamanın ve dünyadaki konumumuzun, bu konumdan ayrılarak ve oradan görünen her şeyi daha kapsamlı tek bir kavram altında toplayarak her zaman geliştirilebileceğini varsaymaktan vazgeçmektir. Belki de en iyi ya da en doğru görüş, kendini ola-

131 Bkz. Noam Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt, Brace & World, New York, 1968, s. 83-4. [*Dil ve Zihin*, Çev. Ahmet Kocaman, Bilgesu Yay., İstanbul, 2018. (çev.)]

bildiğince aşmakla elde edilemez. Belki de gerçeklik, nesnel gerçeklikle özdeşleştirilmemelidir. Sorun, nesnelliğin kapsayıcı bir anlama ideali olarak neden yetersiz olduğunu, muhtemelen içeremeyeceği öznel unsurları içermediği için suçlamadan açıklamaktır. Doğal olarak, şeyleri nesnel olarak anlayışımızda her zaman gelişmeye yer vardır, ancak düşündüğüm önerme, nesnel resmin eksik olduğu değil özünde yalnızca kısmi olduğu yönündedir.

Bu önermeyi kabul etmek göründüğünden daha zordur, çünkü her şeyin kendi içinde tek bir yolu olmadığını öne sürer. Kişi, belirli bir bakış açısını içeren dünyevi olguları veya değerleri kabul etse bile, belirli bir bakış açısından bir şeyin böyle olmasının, başka bir şeyin hiçbir bakış açısından böyle olmamasından ibaret olması gerektiğini varsaymak cezbedicidir. (Başka bir şey elbette bazı nesnel ilişkiler içerebilir.) Nesnel değerlerin olmadığına inananlar, öznel değerlerin varlığını, değer verdikleri bireylerle ilgili nesnel olgular açısından analiz etmeye çalışabilirler. Diğerleri, görünüşte öznel değerleri nesnel olanlar açısından analiz etmişlerdir.[132] Ve zihin felsefesi, bir şey birine kırmızı göründüğünde bunun *gerçekten* elde edilen nesnel bir olgu olmayabileceğinin kabulünün reddiyle doludur.

Çağdaş fenomenoloji de dahil olmak üzere idealist gelenek, elbette öznel bakış açılarını temel olarak kabul etti ve indirgenemez bir nesnel gerçekliği reddetmenin tam tersi bir yöne gitti. Wittgenstein'a rağmen son analitik felsefeye egemen olduğu için, çatışmayı her şeyi nesneleştirerek çözme eğilimine odaklandım. Ama ben idealist çözümü aynı nedenden dolayı kabul edilemez buluyorum: Nesnel gerçeklik, öznel gerçekliğin yapabildiği kadar analiz edilemez veya varoluş dışarıda bırakılamaz. Her şey hiçbir bakış açısından bir

132 Örneğin G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, s. 99.

şey olmasa bile, bazı şeyler öyledir.

Hem idealizmin derin kaynağı hem de nesneleştirici karşıtı aynıdır: Tek bir dünyanın hem indirgenemez bakış açılarını hem de indirgenemez nesnel gerçekliği içeremeyeceğine, yani bunlardan birinin *gerçekten* var olan şey olması ve diğerinin bir şekilde ona indirgenebilir veya ona bağlı olması gerektiğine dair bir inanç. Bu çok güçlü bir fikirdir. Bunu inkâr etmek, bir anlamda tek bir dünya olduğunu inkâr etmektir.

Nesnelliğe doğru hareketin, şeylerin nasıl göründüklerine karşıt olarak kendi içlerinde neye benzediğini ortaya koyduğunu kabul etmeliyiz; sadece birine nasıl göründüklerini değil, diğerlerinin aksine nispeten sade bir bakış açısıyla da. Bu nedenle nesnel bakış, inkâr edilemez bir şekilde dünyanın bir parçası olan insanlara ve diğer deneyimleyen canlılara çevrildiğinde, yalnızca kendi içlerinde nasıl olduklarını ortaya çıkarabilir. Ve eğer bu özneler için işlerin gidişatı, şeylerin kendi içlerinde olduğu gibi değilse nesnel bir açıklama ne gösterirse göstersin bir şeyi atlayacaktır. Dolayısıyla gerçeklik yalnızca nesnel gerçeklik değildir ve nesnellik arayışı her şey hakkında gerçeğe ulaşmak için eşit derecede etkili bir yöntem değildir.

Her şeyin *bazı* nesnel özelliklere sahip olduğu düşünülebilir. Fiziksel ve fenomenolojik özellikleri aynı şeye atfetmenin anlamlı olup olmadığını bilmiyorum, ama belki deneyimler bile kısmen nesnel, belki de fiziksel olarak tanımlanabilen olaylardır. Ama onları deneyimlerin özellikleri yapan şey yalnızca onlara sahip olan varlık türlerinin bakış açısından var olur.

Evrendeki tek yaratık biz olmadığımız için genel bir gerçeklik anlayışı, kendi öznel bakış açımızı özel bir durum olarak kabul eden genel bir deneyim anlayışını gerektirir. Bu tümüyle bizi aşar ve muhtemelen insanlar var olmaya devam ettiği sürece de böyle olacaktır.

Karşılaştırma yoluyla nesnelliği ilgi çekici kılar. Aşamalı olarak kendi bakış açımızdan ayrılarak oldukça soluk olsa da birleşik bir gerçeklik kavrayışının peşinden gidebiliriz. Sadece geride bıraktıklarımızı aklımızda tutmalı ve onu yok ettiğimizi düşünerek aldanmamalıyız. Bu, özellikle özgür irade, kişisel özdeşlik, fail merkezli ahlak veya zihin ve beden hakkındaki felsefi problemlerle bağlantılı olarak önemlidir ve bunların varlıkları için bağlı oldukları öznel bakış açısından bağımsız olarak ele alınamaz.

Kendini ve türünü aşma dürtüsünün gücü o kadar büyüktür ve ödülleri o kadar önemlidir ki, nesnelliğin sınırları olduğu kabulüyle ciddi şekilde şaşırması pek olası değildir. Bir şekilde bir romantizmi savunurken aşırılıkçı değilim. İki kutupluluğu, terimlerinden birinin diğerini yutmasına izin vermeden kabul etme görevi yaratıcı olmalıdır. Hem nasıl yaşayacağımıza dair düşüncelerimizde hem de var olana dair anlayışımızda, nihai birleşmenin amacının yanlış olduğunu düşünüyorum. Olumsal benlikten kopuş bakımından farklılık gösteren çatışan bakış açılarının bir arada var olması, yalnızca pratik olarak gerekli bir yanılsama değil, yaşamın indirgenemez bir olgusudur.

Dizin

A

Ake, C 152
Albritton, R. 91
Anscombe, G.E.M 85, 86, 102
Aristoteles 178, 183, 184
Armstrong, D.M. 221
Augustinus 73

B

Bennett, J. 86
Berkeley, G. 2, 12, 39, 270
Bogen, J.E. 204
Boorse, C 107
Brandt, R.B. 15

C

Camus, A. 37, 43
Chisholm, R. 261
Chomsky, N. 277
Clarke, T. 39, 49
Cohen, M. 2, 101

D

Davidson, D. 221, 234, 236, 237, 251
Dennett, D.C. 221
De Sade, Marquis 77
Dworkin, R. 167

F

Feigl, H. 244
Feinberg, J. 55
Fiss, O.M. 143
Fogelin, R. 97
Foot, P. 86
Forster, E.M. 115
Frankfurt, H. 261
Fried, C. 268

G

Gazzaniga, M.S. 201, 204, 213
Geschwind, N. 204
Goldstein, R. 258
Gordon, H.W. 206
Gray, T. 57
Grice, H.P. 73

H

Hare, R.M. 15, 106
Harman, G. 178, 221, 234, 251
Hume, D. 41, 196, 247

K

Kant, I. 45, 46, 47, 50, 55, 56, 57
Kaplan, E. 204
Kripke, S. 221, 234, 251

L

Lemmon, E.J. 107
Lewis, D.K. 221
Lucretius 25, 26

M

Merleau-Ponty, M. 53
Mill, J.S. 2, 155
Moore, G.E. 278
Morton, A. 144
Myers, R.E. 202

N

Nietzsche, F. 14
Nozick, R. 26, 100, 124, 125, 137, 167

P

Parfit, D. 26, 163, 169, 270
Paul 73, 86, 163, 221
Platon 12
Putnam, R. 221

R

Ramsey, P. 86
Rawls, J. 122, 123, 136, 137, 144, 150, 151, 152, 154, 162, 163, 164, 165, 166, 171, 187
Rorty, R. 224, 270

S

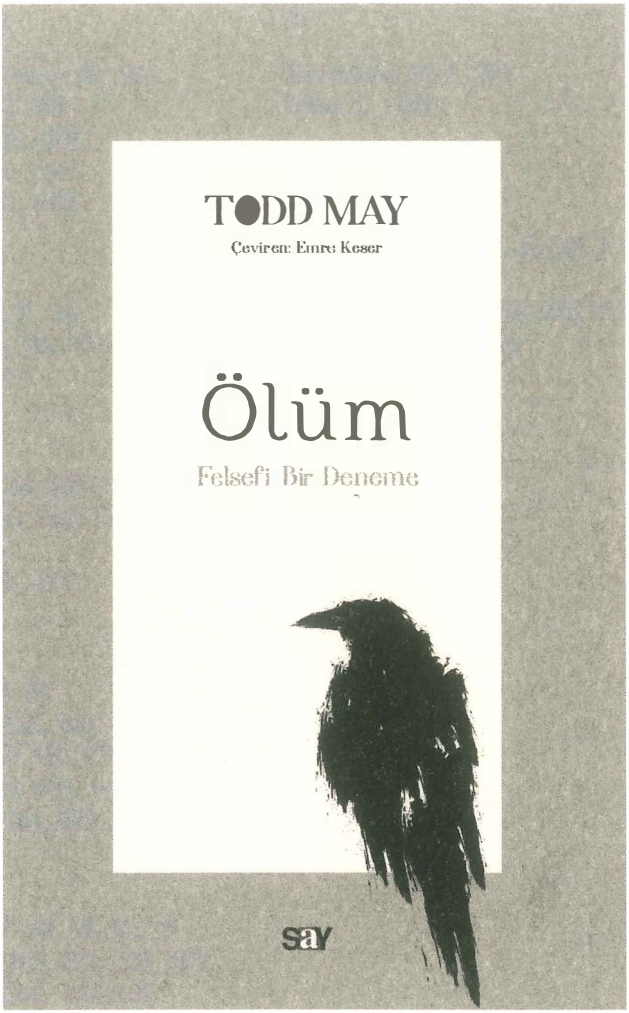
Sartre, J.-P. 68, 69, 70, 73
Saul, L.J. 208, 221, 234, 251
Scanlon, T.M. 124, 155
Scheffler, S. 268
Smart, J.J.C. 221, 270
Smith, A. 54
Sperry, R.W. 201, 202, 204, 206, 208, 212, 213
Stanton, W.L. 258
Strawson, P.F. 62, 261

T

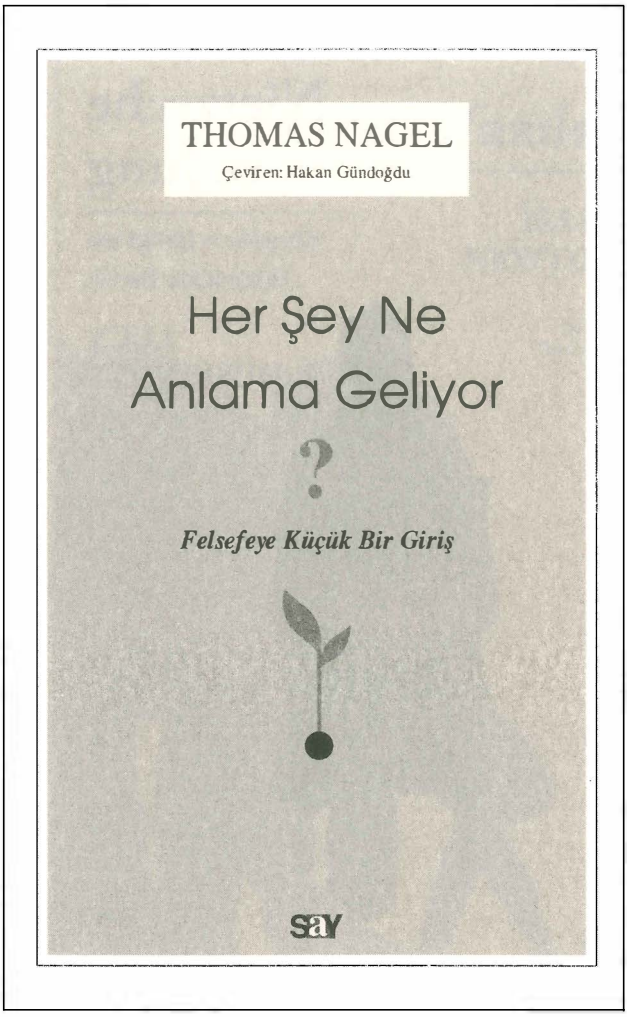
Thornton, M.T. 221
Tribe, L. 188

W

Watson, G. 261
Williams, B. 15, 50, 51, 57, 136, 270
Wittgenstein, L. 252, 253, 255, 256, 272, 273, 278



Ölüm hakkında düşünmenin ve onunla ilişkilenmenin pek çok yolu vardır. Ancak, bu yollardan pek çoğu onun hâkimiyetinden kaçmaya çabalamaktan başka bir şey yapmaz. Todd May bu kitapta ölümle ölümün iktidarında yüzleşmeye çalışıyor.



Sorgulayan zihinlere bir rehber olması bakımından ideal bir kitap olan *Her Şey Ne Anlama Geliyor?* okuyucuyu kendisi ve dünya hakkında düşünmeye teşvik ediyor. Üstelik, kitabın felsefi konularda "derinlik" ve "açıklık" gibi çoğu zaman birbiriyle uzlaşmaz görünen iki özelliği bir arada içermesi de okuyucuya kendi başına düşünme konusunda yardımcı oluyor.

Nietzsche ve Jung

Karşıtların Birliğinde Bütünlüklü Benlik

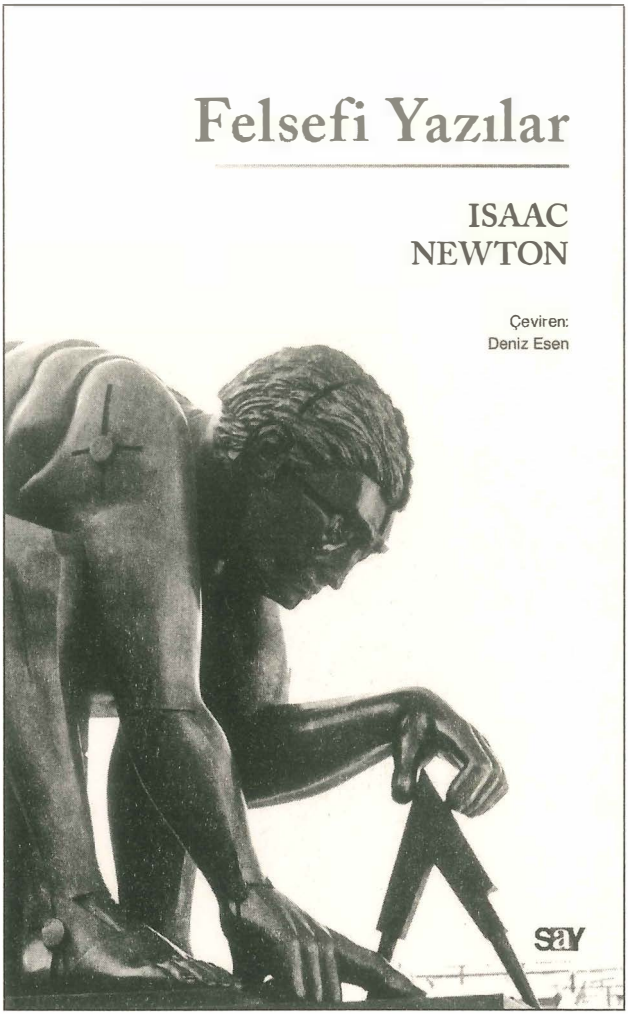
LUCY HUSKINSON



Çeviren:
Mehmet Çetin

say

Nietzsche ve Jung analitik psikolojinin felsefi kökenlerini araştırarak bu alana dair anlayışımızın nasıl zenginleştirilebileceğini gösteriyor ve bütünlüklü benliğin birey olarak bizim açımızdan gerçekçi bir olasılık olup olmadığını sorguluyor. Bu kitap Jungcu psikanalistlere olduğu kadar psikoloji, felsefe ve din üzerine çalışmalar yapanlara da etkileyici bir okuma sunacaktır.



Bu kitapta, *Principia* ve *Opticks* çalışmalarından önemli kısımlar ve *De Gravitatione*'nin düzeltilmiş bir çevirisi de içlerinde olacak şekilde Newton'un başlıca felsefi yazıları bir araya getirilmiştir. Ayrıca erken optik çalışmalarından belli parçalar, Dünya'nın hareketi hakkında dinî yorumlara ilişkin yayımlanmamış düşünceler ve çağdaşı olan önemli figürlerle mektuplaşmaları da bu kitapta yer almaktadır.