

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

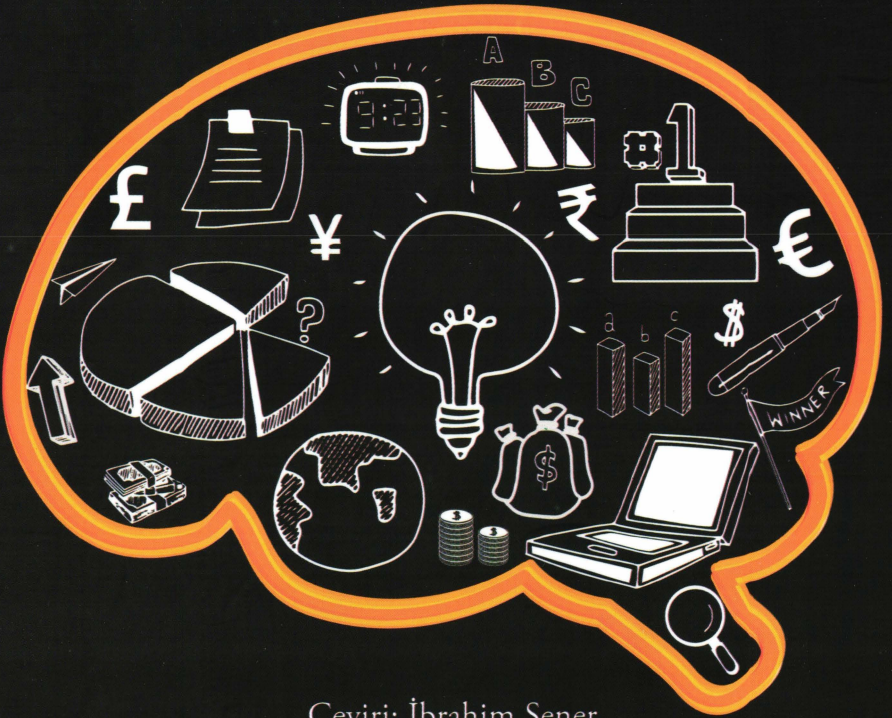
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SCOTT SOAMES

# DÜNYAYI ŞEKİLLENDİREN FELSEFE

Platon'dan Dijital Çağ'a



Çeviri: İbrahim Şener

**tatem**  
YAYINLARI

*“Her ne kadar, her zaman farkında olmasak ve bizi nasıl etkilediğini bilmesek bile, felsefe her yeredir. Scott Soames felsefenin yalnızca fildişi kule için uygun olan soyutlamalar içermediğini, bunun yerine entelektüel ilgi alanlarımız ve gündelik yaşantımız içinde canlı bir şekilde etkileşimde bulunmayı sürdürdüğünü ifade ediyor. Bu, felsefenin anlatılması gereken bir öyküsüdür.”*

*Sean Carroll*

*Büyük Resim: Hayatın Kökenleri, Anlam ve Evrenin Kendisi Üzerine kitabının yazarı*

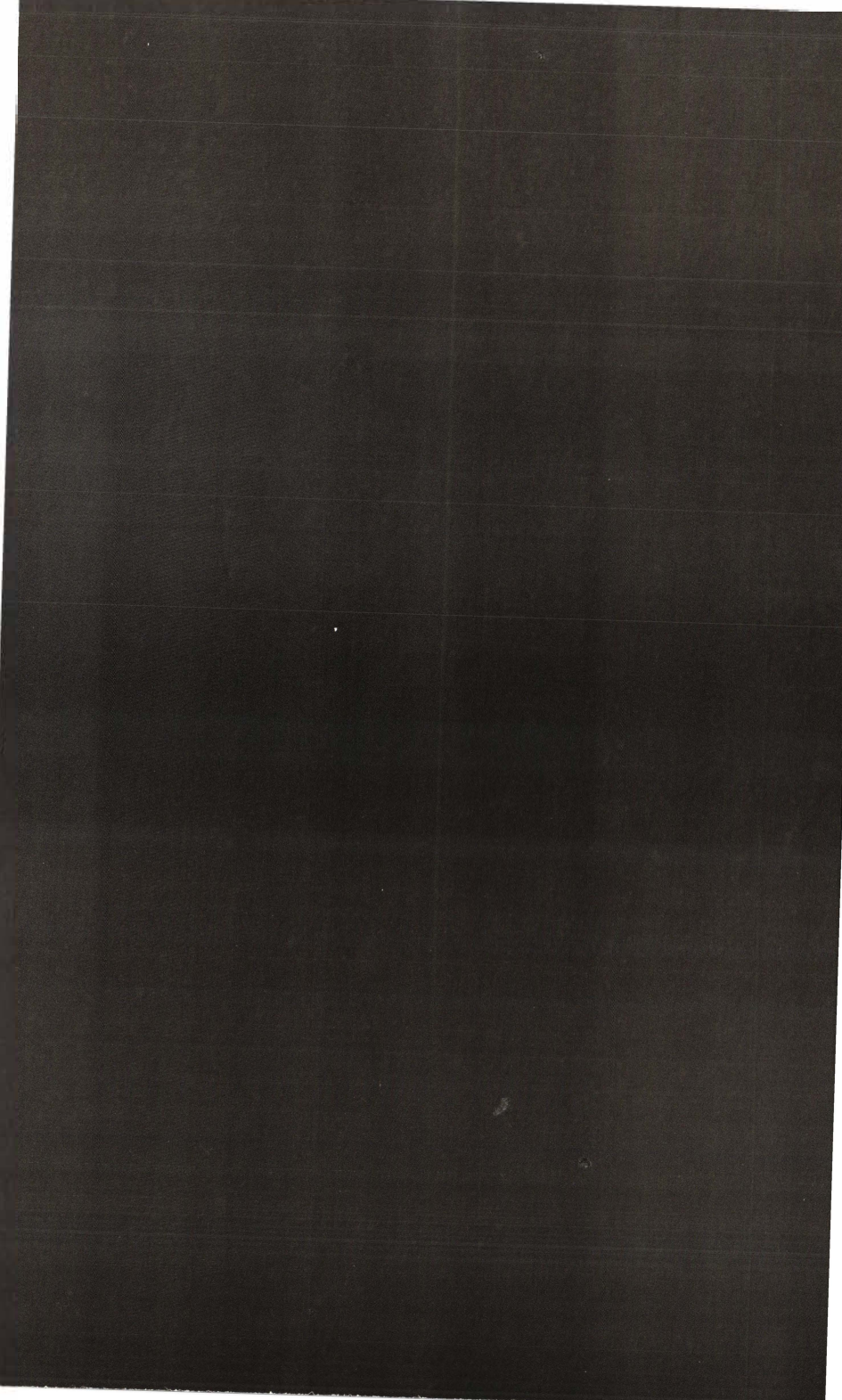
Felsefi sorgulama tüm insan bilgisinin köküdür. Felsefe yeni kavramlar geliştirerek, eski hakikatleri ise yeniden yorumlayarak ve temel soruları yeniden kavramsallaştırarak, iki bin yıldan daha uzun bir süredir ilerlemiş ve insan gelişiminde itici güç olmuştur. Kısacası, biz felsefenin şekillendirdiği bir dünya üzerinde yaşıyoruz.

Scott Soames, felsefenin dünyayı şekillendiren etkilerini anlattığı bu özlü tarihte felsefe alanındaki ilerlemeler olmaksızın çağdaş dünyanın olanaklı olmayacağını basitçe ortaya koymaktadır.

Dünyayı Şekillendiren Felsefe antik Yunan felsefesinin devlerinden başlayarak Orta Çağ ve erken çağdaş dönemden günümüze kadar büyük düşünürlerin tarihini aktarıyor. Felsefenin kendimizi anlamamızın yanı sıra dilimizi, bilimi, matematiği, dini, kültürü, ahlakı, eğitimi ve politikayı nasıl şekillendirdiği anlatıyor.









Scott Soames



Dünyayı Şekillendiren Felsefe

*Platon'dan Dijital Çağ'a*

Felsefe

**Kitabın Özgün Adı:**

The World Philosophy Made - *From Plato to the Digital Age*

**İngilizceden Çeviren: İbrahim Şener**

© 2019, Princeton University Press

© 2021 Totem Yayınları

**1. Basım: Ağustos 2021**

ISBN 978-9944-33093-0

Yayıncı Sertifika No: 22401

**Genel Yayın Yönetmeni: Hasan Yılmaz**

**Yayına Hazırlayan: İbrahim Şener**

**Sayfa Düzeni: Meline Pamukçuoğlu**

**Kapak Tasarım ve Uygulama: Eylem Zor**

**Kapak, İç Baskı ve Cilt:**

Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.

OSB Orkide Cad. No. 9/Z Beylikdüzü-İstanbul

Matbaa Sertifika No: 47881

Totem Basın Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. Büyük Milas Han

No: 24/94 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: 0212 526 86 65

[totemyayin@gmail.com](mailto:totemyayin@gmail.com)

Scott Soames

# Dünyayı Şekillendiren Felsefe

*Platon'dan Dijital Çağ'a*

*Çeviri:*

İbrahim Şener

**tötem**  
YAYINLARI



## **Scott Soames**

1945 doğumlu Amerikalı bir filozoftur.

2004 yılından beri Southern California Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Daha öncesinde Princeton Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapmıştır.

Dil felsefesi ve analitik felsefe tarihi konularında uzmanlaşmıştır.

## **İbrahim Şener**

1970 doğumlu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamladı. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden 1993 yılında mezun oldu.

Çeşitli yayınevlerinde editörlük ve yayın yönetmenliği yapmıştır. Felsefe, sinema, tarih, popüler bilim, kişisel gelişim, iş, sağlık ve edebiyat dallarında 100'den fazla kitap çevirisi vardır.

Bu kitap, onsuz bu kitabı yazamayacağım  
sevgili eşim *Martha*'ya ve tanıdığım en bilge kişi olan  
dostum *Frank Price*'a adanmıştır.



# İÇİNDEKİLER

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Giriş</i>                                               | 9   |
| <i>Zaman Çizelgesi</i>                                     | 14  |
| 1. Batı Felsefesinin Şafağı                                | 15  |
| 2. İnanç ve Us Arasında Bir Ateşkes                        | 36  |
| 3. Çağdaş Bilimin Başlangıçları                            | 58  |
| 4. Özgür Toplumlar, Serbest Piyasalar ve<br>Özgür İnsanlar | 95  |
| 5. Çağdaş Mantık ve Matematiğin Temelleri                  | 116 |
| 6. Mantık, Hesaplama ve Dijital Çağ'ın Doğuşu              | 139 |
| 7. Lisan Bilimi                                            | 162 |
| 8. Mantıklı Tercih Bilimi                                  | 188 |
| 9. Zihin, Beden ve Bilişsel Bilim                          | 222 |
| 10. Felsefe ve Fizik                                       | 257 |
| 11. Özgürlük, Adalet ve İyi Toplum                         | 290 |
| 12. Yasalar, Anayasalar ve Devlet                          | 351 |
| 13. Ahlaklılığın Nesnelliği                                | 393 |
| 14. Erdem, Mutluluk ve Ölüm Karşısında Anlam               | 430 |
| <i>Ek Yazı: Sokrates ve David Hume'un Soylu Ölümleri</i>   | 444 |
| <i>Önde Gelen Kişilerin Yaşam Öyküleri</i>                 | 455 |
| <i>Notlar</i>                                              | 463 |
| <i>Kaynakça</i>                                            | 491 |
| <i>Dizin</i>                                               | 507 |
| <i>Teşekkür</i>                                            | 511 |





# GİRİŞ

Mayıs 2016 tarihinde *New York Times* Okuyucu Yorumları köşesine “Felsefe Gerçek Yuvadır” diye yazmıştım. Makale Robert Frodeman ve Adam Briggie tarafından daha önce yazılmış olan “Felsefe Yolunu Kaybettiği Zaman” başlıklı yazıya bir yanıt niteliğinde yazılmıştı. Onlar bu yazıda on dokuzuncu yüzyılın sonlarında üniversitelerde batı felsefesinin kurumsallaşmasının onu insaniyet ve doğa çalışmalarından ayırdığını ve bize erdemli ve anlamlı hayatlar yaşama konusunda kılavuzluk etme merkezî görevinden saptığını iddia etmişlerdi. Ben batıdaki en yeni ve çağdaş felsefenin yolunu kaybetmemiş olduğunu, tersine olarak, teorik bilgilerde ve etik politik felsefe ve insan esenliğinin sistematik çalışmalarındaki ilerlemelerde gelişim sağlamada kavramsal temellerin yerleşmesinde etkileyici başarının kayıtlarının devam ettiği şeklinde yanıt vermiştim. Makale yayınlandıktan sonra Princeton University Press’deki editörüm olan Rob Tempio, başlangıçta böyle bir niyetim olmamasına karşın, konuyu bir kitap-uzunluğunda çalışma oluşturacak şekilde araştırmamı önerdi.

Üzerinden çok zaman geçmeden konu merakımı uyardı ve onun daha büyük bir amaca hizmet edebileceğine dair ikna olmuşum. Yetişkinlik hayatımı en fazla uzman olduğum felsefe dalındaki alanları geliştirmeye çalışmakla geçirmiş olarak, felsefenin çağdaş dünya içindeki yerinin ve disiplininin genel şekline dair yeterince kafa yormamıştım.

Biz filozofların, bir bütün olarak, matematikçiler, fizikçiler, biyologlar, psikologlar, dilbilimciler, bilişsel bilimciler, sınır bilimciler, ekonomistler, siyaset bilimciler, hukuk profesörleri, tarihçiler, klasikçiler ve başkaları ile profesyonel bağlantı kurarak nispeten daha uzmanlaşmış bir şekilde üretken olduklarını biliriz. Ben, Southern California Üniversitesi'nde Felsefe Bölüm Başkanı olarak, *Felsefe, Siyasal Bilgiler ve Hukuk* ve ayrıca *Felsefe ve Fizik* lisans anadalları arasında felsefe-öncülüğünde olumlu işbirliği olduğundan haberdardım ve ayrıca *Felsefe, Siyasal Bilgiler ve Ekonomi* alanlarında yeni sunuşların olması umudu içindeydim. Ancak korkarım ben, değiştirilemez bir şekilde, kim olduğumuz ve genel eğitilmiş halk kitlesi, geniş akademik alan ve en önemlisi bizim sunmak durumunda olduğumuz şeyden başka türlü fayda elde edemeyecek gençlerin pek çoğu arasında ne yaptığımız hakkında bilgisizlik derinliği içindeydim.

Ancak bu konu hakkında daha fazla düşündüğümde gitgide daha iyimser hale geldim. Şimdi önceleri çok içerlediğim bilgisizliğimin, kısmen, daha büyük bir takipçi kitlesine filozoflar olarak ciddi bir şekilde hitap edememiş olmamıza bağlı olduğuna inanıyorum. Bu kitap batı felsefesinin ne olduğunu, geçmişte ne olmuş olduğunu ve ne olmaya devam edeceğini açıklayarak bir doğrulama girişimidir. Pek çok kişinin düşüncesinin aksine, günümüzde batı felsefesi çalışması, yanıt verilemez sorulara gerçek olmayan bilgiler sağlamak için daha önceki karşılıkların bir açık büfe çeşitliliğini sunarak, Sokrates'ten Platon'a, Kant'a, Hegel'e ve Nietzsche'ye donmuş bir tarihsel nizam çalışması değildir. Her ne kadar tarih meselenin önemli bir kısmı olarak kalsa da, bugünün filozofları daha önceki düşünürler tarafından ortaya konmuş geleneksel sorulara daha iyi yanıtlar sunarken, yeni felsefi sorulara yol açmaktadır. Sonuç olarak, felsefe bilgisi artmakta ve felsefedeki nizam her zaman genişlemektedir.

Filozoflar sanat dalları, bilim dalları ve hümanizm dâhil olmak üzere entelektüel meselelerin tüm önemli alanlarında derinlemesine yer etmiştir ve yer etmeyi sürdürmektedir. Doğru bir şekilde anlaşıldığında felsefe soyutlanmış bir disiplin değil, neredeyse tüm disiplinlerin ortak alanıdır. Ayrıca öykünün tamamı batı felsefesi değildir. Her ne kadar, bu kitap yalnızca onunla ilgili olsa da, uygarlık alanında dikkat çekici ilerlemelerin pek çoğu batı felsefesinin tüm kültürlerin ortak değerine dönüşmesi konusunda yardımcı olduğu alanlardır. Farklı felsefi geleneklerde gitgide daha fazla çalışma tercüme edildikçe ve ikincil literatürün yeni yapıları geliştikçe, yeni felsefi ayrımların kıvılcım saçmasıyla yeni sentezler olanaklı hale gelecektir.

Özetle, bu kitap filozofların uygarlığımıza yapmış oldukları ve yapmayı sürdürdükleri katkılar hakkındadır. Elbette, bugün keyfini sürdürdüğümüz uygarlaşmış dünyayı oluşturanlar, batılı olsun veya olmasın, yalnızca filozoflar değildir. Ancak onların çabalarının etkileri yaygın bir şekilde farkına varılmış olandan daha derinlikli ve geniş kapsamlıdır. Doğa bilimlerimiz, matematik ve teknoloji, sosyal bilimlerimiz, politik kurumlar ve ekonomik hayat, eğitimimiz, kültürümüz, dinimiz ve kendimizi anlayışımız felsefe tarafından şekillenmiştir.

Felsefe bilgisizlik kâdemesinin bir arka planına karşı asla ilerlemez. Yeni yöntemlerin gerekli olması nedeniyle tam olmayan bir şekilde farkına varılmış kalsa bile, büyük ilerlemelerin kavranılabilir olması için bazı bilgi alanlarının yeterince bilinmesi durumunda gelişir. Filozoflar, bize yeni kavramlar vererek, eski hakikatleri yeniden yorumlayarak ve kendi çözüm alanlarını genişletmek için soruları yeniden kavramlaştırarak yardımcı olur. Filozoflar bunu bazen bilimler doğduğu zaman yapar fakat ayrıca onu disiplinler olgunlaştıkça gerçekleştirir. Bizim evrene ve kendimize dair

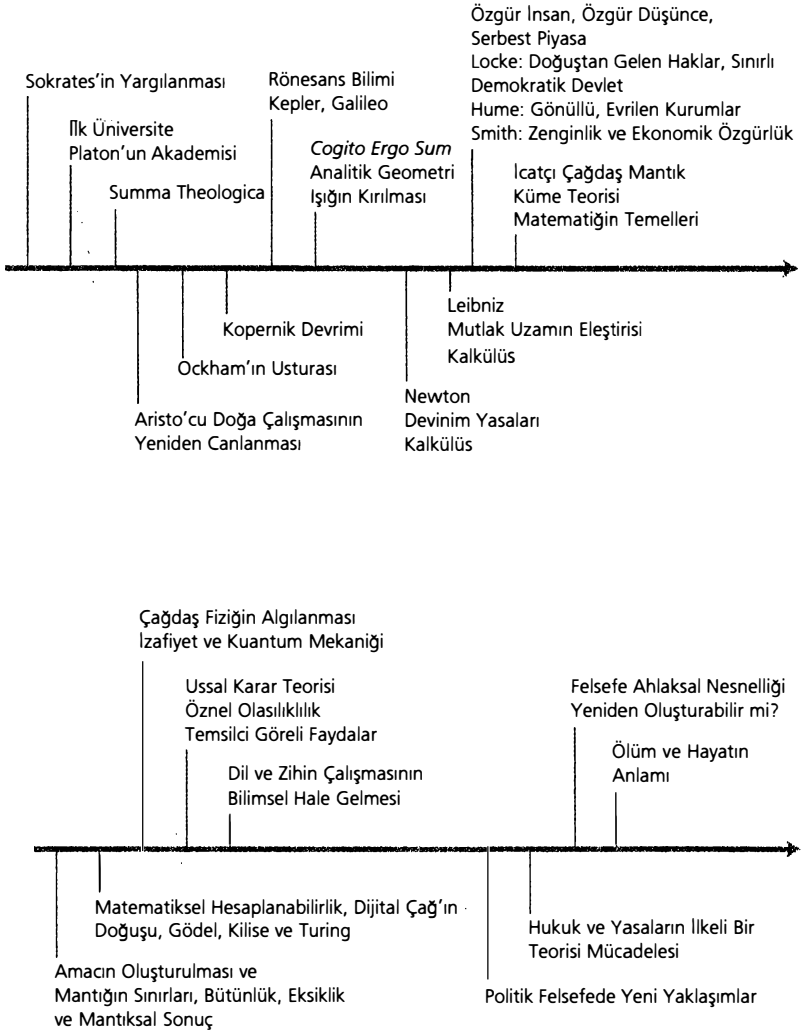
bilgimiz bir aydınlanma noktasından gelen genişleyen bir ışık küresi gibi gelişir, ışık kaynaktan tüm yönlerde uzaklaşırken bizim sağlam bilgimizi temsil eden kürenin hacmi katlanarak genişler. Ancak bilginin kuşkulu bir şekilde bulanık olduğu sınırı temsil eden kürenin yüzey alanı da yontemibilimini belirsizliğe geri götürmektedir. Felsefe bizim bir sonraki hamlemizin planını çıkarmaya yardımcı olmak için hazır olan sınırı gözlemler.

Umarım okuyucu kitap boyunca ilerlerken bunun ne anlama geldiğine dair bir duygu elde edecektir. Antik Yunanistan, Orta Çağlar, Rönesans ve on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar olan dönemi kapsayan ilk altı bölümü on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başına kadar olan dönem takip etmiştir. Siz orada felsefi düşüncenin matematiksel, bilimsel, politik ve dinsel düşünceler ile pek çok açıdan karışmasıyla dikkat çekici gelişmeler göreceksiniz—bu, bazen tek zihinde bazense iletişim halindeki zihinlerde olacaktır. 7’den 10’a kadar olan bölümler sizi yirminci yüzyıl ve ötesine taşıdığına odak noktası bir miktar değişecektir. Bu bölümlerde ussal karar ve eylemin çağdaş teorilerinin oluşumları, dil ve zihne dair anlayışımızın ilerlemesi için çabalar ve çağdaş fiziğin evren hakkında bize anlattıklarını anlamlı hale getirme mücadelesi incelenmektedir. Burada odak noktası (birkaç tane olsa da) bugün nail olduğumuz kolayca tanınabilir somut faydaların çıkış noktalarından ziyade bazen öncülük eden, bazen yalnızca destekleyen ve takviye eden filozofların rolü üzerinedir. Onlar hem yeni yeni ortaya çıkan hem de yerleşik bilimleri kavramsallaştırmanın zor olduğu doğal fenomenlere düzen getirmeye çalışan uzmanların çalışmalarıdır. Son bölümler, 11-14, hukuksal, politik, ahlaksal ve hatta varoluşsal sorulara karşı saldırıda bulunmuştur. Buradaki hiçbir problem tam olarak çözüme kavuşturulmamıştır. Eğer olmuşa, katkılar onlara saldırıda

bulunmak için üretken bakış açılarının düzgün bir şekilde ifade edilmesinde yatmaktadır.

Ben bir davet ve bir uyarı ile yazıyı bitiriyorum. Bu kiptaki pek çok şey filozofların ve onların çalışmalarının düşünce ve eylemin daha geniş alanları üzerine etkilerinin yanı sıra felsefe dışındaki gelişimlerin felsefenin kendisi üzerine etkisini anlatır. Ancak karşılaşacağınız uslamlamaların hepsi felsefe hakkında değildir. Onların bazıları felsefenin kendisidir—büyük filozofların önde gelen bazı fikirlerinin anlatımları, bu fikirlerin eleştirilmesi ve yorumlanması ve felsefi konular üzerine bağımsız derin düşüncelerdir. Kısacası, karşılaşacaklarınızın bazıları felsefi usamlama ve arı ve basit olan önermelerdir. Bu durumda siz felsefenin şimdiye kadar yapmış olduğu şeyin bir resmini yalnızca gözden geçirmeye değil, oluşum aşamasındaki felsefeyle sıkı bağlar kurmaya davetlisiniz. Böylelikle, burada bulacağınız felsefi usamlamayı eleştirel bir şekilde değerlendirerek kendi kendinize bir nebze felsefe yapmanız için davet edilmişsinizdir.

# Zaman Çizelgesi



## BATI FELSEFESİNİN ŞAFAĞI

*Sokrates, Platon ve Aristo'nun dünyayı-dönüştüren amaçları; yaşam sanatı içindeki teorik dünya bilgisi ve pratik bilgelik araçları olarak ussal sorgulama; Yunan bilimi, matematiği ve felsefesinin iç içe geçmesi; Platon'un Akademisi; Stoacılık ve Epikürcülüğün daha sonraki okulları*

Batı felsefesinin doğumunu Aristo'nun *Metafizik* yapıtında Kitap I'nin ilk cümlesi olan “Tüm insanlar doğalarının gereği olarak bilmek ister” ifadesinden daha iyi bir şekilde canlandıran bir şey yoktur.<sup>1</sup> Bizim bilme arzumuz yalnızca belli başlı olguları değil, aynı zamanda bizim duyularımızın değişen yargılarının ötesine geçen böyle olguları dünyanın nitelikleri terimlerinde açıklamayı kapsar. Batı felsefesinin temel ilkeleri –örneğin, *sayı, element, nokta, çizgi, açı, şekil, daire, küre, çember, alan, boyut, uzam, hacim, madde, yoğunluk, beden, hız, hareket, yön, oran, illiyet, değişim, süreklilik, nicelik ve nitelik* gibi– tam olarak betimlenmiş kavramlar gerektirir. Bunlar mantık yasalarına uygulanmıştır ve matematiğin ilkelerini ve doğanın evrensel yasalarını formülleştirmek için kullanılmıştır. Bizim ayrıca arayışında olduğumuz şey, dünyanın bilgisine ilave olarak, kendimize, ortak insan doğasına, yaşamak için bizi esinlendiren iyi hayatlara ve katkıda bulunmayı umduğumuz iyi topluluklara dair bilgileri kapsar. O, bu örnek oluşturan maddelerin bil-

gisine dair batı felsefesinin daha ileri bir kurucu ilkesi idi ve bu durumda uygun olan tüm titizlikle uygulanan *iyilik, mutluluk, erdem* ve *adalet* belgin kavramlarını gerektirir. Bu dünyayı-dönüştüren fikirleri borçlu olduklarımız, herhangi başkalarından daha fazla, Sokrates, Platon ve Aristo'dur.

Bunlar arasında merkezî kişilik Platon'dur—bu, kısmen Aristo'nun onun öğrencisi olması ve kısmen Sokrates hakkında bildiklerimizin büyük ölçüde Platon'un diyaloglarının Sokrates-kışılığından türetilmiş olması nedeniyledir. MÖ 427 yılında veya dolaylarında Atina'da doğmuş olan Platon dünya bilgisinin epik şiirlerin sözel olarak aktarıldığı, büyük ölçüde tanrıların ve kahramanların hayalî kişileştirmelerinden türetilmiş olan davranış modellerinin egemen olduğu bir kültür içinde yetişmiştir.<sup>2</sup> Onun doğduğu dönemde, Homeros ve Hesiod'un şiirleri Atina'da halen birincil öğrenim aracıydı. Bu türden şiirsellik sadece eğlence formu olmaktan ibaret değildi ve hatta öncelikli değildi; Walter Buckert'in söylemiş olduğu gibi, Yunan toplumunu ve kültürünü bir arada tutan yapıştırıcı idi.

Yunanların başvurdukları otorite Hesiod'un ve özellikle Homeros'un şiirleri idi. Yunanların tinsel birliği şiir tarafından kurulmuş ve desteklenmişti—bu, özgürlüğün ve formun, kendiliğindenliğin ve disiplinin uygun bir birliğini oluşturmak için yaşayan sözlü gelenekten halen yararlanılabilen bir şiirselliktir. Bir Yunan olmak eğitilmiş olmak demekti ve tüm eğitimin temeli Homeros idi.<sup>3</sup>

Öncü çalışması antik dönem Yunan kültürünün sözel ve anlatılara dayalı olmasından yazılı ve ussal olarak eleştirel olana dönüşümünü belgelendirmiş Eric Havelock epik şiirselliği Yunan tarihinin ve kültürünün gençlere aktarılması için canlı bir ansiklopedi olarak görmüştü. Onun gözlemlerine göre birey,



tarih hakkında bilgi sahibi olan uygarlaşmış bir varlık, toplumsal organizasyon, teknik yeterlik ve içinde bulunduğu grubun ahlaksal kurallarına dair bilgisi olan kişidir . . . Bu genel deneyim yapısı . . . ritmik bir anlatım içinde birleşmiştir . . . ki o bunu belleğine yerleştirir . . . sorgusuz sualsiz kabul eder ya da onun canlı belleği içinde hayatta kalması konusunda başarısız olur. Onun kabullenışı veya akılda tutuşu psikolojik olarak performans ile ilintili öyküler ve durumlara dair kendini-tanımlama mekanizması ile olanaklı olmuştur. . . . “O, neden yaptığını sorgulamaz.”<sup>4</sup>

Platon’un değiştirmeye koyulduğu zihniyet bu idi. O, Sokrates’ten esinlenerek kendi kültürünü tüm bilgileri içinde barındıran, ussal bir şekilde eleştiren bir kültüre dönüştürme arayışındaydı—kuralcı olsun veya olmasın tüm bilgilerin nesnel bir şekilde beyan edilebilir, mantık açısından sınanabilir ve entelektüel açıdan savunulabilir olmasına uğraş vermiştir. Özetle, kültürü sözel öykülere (anlatıma) dayalı olmasından yazılı ifadelere (nesnel betimlemeye) dayalı olması şeklinde değiştirme girişiminde bulunmuştu.<sup>5</sup>

Platon’un yapmak istediği ve büyük ölçüde başarılı olduğu muazzam değişiklik kendisiyle başlamamıştı; o, hâlihazırda Sokrates-öncesi felsefede, bilimde ve matematikte seyir halindeydi.<sup>6</sup> Sokrates-öncesi filozoflar –Thales (MÖ 624-547), Heraklitos (MÖ 535-475), Parmenides (d. yakl. MÖ 510), Demokritos (ö. yakl. MÖ 465) ve başkaları– Homeros çağının anlatı kültüründen Sokrates, Platon ve Aristo tarafından meyveleri toplanacak olan ussal olarak eleştirel kültüre aracı olmuşlardır. Geçiş öncesine dair çarpıcı bir örnek Yunanların maddeye dair hiçbir sözcüklerinin olmaması ve zihinde canlandırmak için eşit şekilde uygulanan hiçbir soyut devinim kavramının olmamasıydı. Geçişten sonra,

evrensel yasalar olduğu görülen açıklayıcı varsayımları formülleştirmek ve test etmek için kullanılan madde, devinim, hız, şekil, yön ve başka soyut kavramların ölçülebilir anlamlarına sahipti.<sup>7</sup>

Sözlü, anlatım kültüründen yazılı, ussal açıdan eleştirel kültüre geçiş için sahneyi kuran Sokrates-öncesi filozofların her iki tarafta da ayakları vardı. Epik şiirlerin anlatıcılarının aksine, onlar eğlendirici olmaktan ziyade öğretici idi. Bununla beraber sıklıkla yazılı kompozisyonlar gerçekleştirmişler ve okunmaktan ziyade dinlenilmeyi beklemişlerdir. Aristo'nun yazma tarzındaki bilimsel eser gibi olmayan metinlerinde bu eğilimde olmuşlardır. Sıklıkla filozof ve bazen (göksel yapıların yörüngelerini izleyen) gökbilimciler olan Yunan matematikçileri Platon ve Aristo'da kültürel dönüşümün doruklarına ulaşmada elzem idiler. Onların önemli Sokrates-öncesi başarıları arasında şunlar vardır:

Thales'in (olasılıkla kanıt olmayan) gözlemleri (ki o herkesin bildiği gibi suyu her şeyin oluştuğu element olarak kabul etmiştir).

- a) Kendi çapı ile ikiye bölünen bir daire,
- b) İki eşit kenarlı bir üçgenin tabandaki açılarının eşit olması, ve
- c) Bir eşit kenarı ve iki eşit açısı olan üçgenlerin birbirine eşit olması.<sup>8</sup>

Pisagor'un takipçileri tarafından elde edilen kanıtlar

- a) Bir üçgenin açılarının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması (MÖ 450'den önce),
- b) Bir dik açının hipotenüsünün karesinin diğer kenarların karelerinin toplamına eşit olması (MÖ. 450'den önce).
- c) 2'nin karekökünün irrasyonel olması, bir başka deyişle bir kesir olarak ifade edilemeyen bir sayı olması (MÖ 450'den önce), ve

- d) 3, 5, 7, 11, 13 ve 17'nin kareköklerinin (tıpkı 2'nin karekökü gibi) irrasyonel olması (Protagoras'ın öğrencisi ve Platon'un öğretmeni olan Theodorus, yaklaşık MÖ 400).<sup>9</sup>

(Klasik metafiziksel atomculuk teorisini geliştirmiş olan) Demokritos'un keşifleri

- a) Bir koninin hacmi, aynı taban ve yüksekliğe sahip olan bir silindirin hacminin  $1/3$ 'ü kadardır, ve  
b) Bir piramidin hacmi aynı taban ve yüksekliğe sahip olan bir prizmanın hacminin  $1/3$ 'ü kadardır.<sup>10</sup>

Hipokrat (yakl. MÖ 440) tarafından ortaya konan kanıtlar iki dairenin alanlarının oranının onların çaplarının karelerinin oranlarına eşit olduğunu ispatlamıştır.<sup>11</sup>

Gökbilimsel gözlemler ve varsayımlar

- a) Hem Anaksagoras hem de Pisagor tarafından dünyanın bir küre olduğu tahmin edilmiştir, ve  
b) Sabah Yıldızı'nın Akşam Yıldızı olduğu ortaya konmuştur.<sup>12</sup>

Yunan matematiğinin seçkin tarihçisi olan Sir Thomas Heath bu ve başka ilerlemelerin kapsamını şöyle özetlemiştir:

Öklid'in Elementleri'nin tüm kapsamı içinde olasılıkla az şey . . . vardır, bunun istisnası Platon'un dönemi itibarıyla kabul görmüş geometri ve aritmetik kapsamı içinde olmayan . . . Eudoxus'a atfedilen oranların yeni teorisidir.<sup>13</sup>

Eudoxus (d. MÖ 395-340, ö. MÖ 342-337) kendisi genç bir adamken 387 yılında açılmış olan Platon'un Akademi'sinden haberdardı ve başka bir yerde kendi seçkin matematik okulunu kurduktan sonra Platon'un MÖ 347'de ölümünden (olasılıkla) daha önce Heath tarafından belirtti-

len oran problemlerini çözmekle itibar kazanmıştı. Böylelikle, Platon ve Akademi antik dönem matematik alanında en etkili çalışma olan Öklid'in *Elementler* yapıtıyla MÖ 300 yılında sistemli hale getirilecek olan tüm sonuçlara özsel olarak sahipti.

Platon'un Akademi'sinde, felsefe ve matematik bağımsız disiplinler olarak değil, birbirlerine yakından ilgili araştırma alanları olarak görülmüştür. İlk Avrupalı üniversite olan Akademi aritmetik (sayı teorisi), geometri, stereometri (katı cisimlerin ölçümleri) ve astronomi (göksel yapıların matematiksel niteliklerinin keşfi) aracılığıyla ilerleyen bir müfredat ile öğrencileri eğitmiştir. Bu bilgilerin birikimi felsefe veya “diyalektik” (usa dayalı felsefi yargılar) bilgileri oluşturmaktı. Bu nedenle okulun kapısının üzerine ünlü “Geometri bilmeyen giremez” ifadesi kazınmıştı.<sup>14</sup> Heath'e göre, Platon antik dönem Yunan matematiğinin felsefe ile olan bağlantısını görkemli kazanımlar şeklinde anlama konusunda haklıydı. Heath bu kazanımlara ilişkin olarak, “Bütün bunlar nasıl meydana gelmişti? Yunanların matematik konusunda ki özel kabiliyetleri neydi?” diye sormuştur.

Bu sorunun yanıtı onların matematik için dehalarının basitçe felsefe için dehalarının bir yönü olmasıdır. Onların matematiği aslında Platon'a kadar uzanan felsefelerinin büyük bir kısmıdır. Her ikisi de aynı kökene sahiptir.<sup>15</sup>

Katılık ve kesinlik Yunan matematiğinin ve Platon'cu felsefenin çıkış noktalarıydı. Hiçbir şey tanımlama arayışından daha fazla bu felsefenin karakteristik özelliği değildir. Sokrates *İyilik, güzellik, doğruluk, bilgi, erdem, dindarlık veya mutluluk nedir?* diye sorduğunda, bizim kabaca “iyi”, “güzel”, “doğru”, “bilgi”, “dindarlık” ve “mutluluk” ola-

rak tercüme edeceğimiz Yunanca sözcüklerin tanımlamalarını istemektedir. Felsefe alanında sıklıkla kullanıldığı şekilde soyut isimler ve isim öbeklerini –hakkında konuştukları gerçekliklere dair– başka dillerdeki tercümeleri ile paylaşarak *kavramları* ifade edelim.

Sokrates, bu sözcüklerin / kavramların uygun tanımlamalarını bilmediğini itiraf ederek, muhataplarından yardım ister ve onlar genel anlamda –iyi şeylerin, dindarca uygulamaların ve erdemli bireylerin– örneklerini sunar. Ancak Sokrates örnekler istemez; o, iyiliğin, dindarlığın ve erdemin gerçekte ne olduğunu bilmek ister. Bunu bilmek bizim onu iyi, dindar veya erdemli diye nitelendirdiğimizde bir şeye attettiğimiz gerçek nitelikleri bilmektir. Bir başka durumu göz önünde bulundurun. *Bir daire nedir?* diye sorduğumuzu ve birinin *Bu bir dairedir* diyerek bize tek bir dairesel figürü göstererek yanıt verdiğini farz edelim. Biz şöyle karşılık veririz: *Biz bir dairenin bir örneğini istemiyoruz; biz kavranabilir bir şekilde bir daire olmanın ne olduğunu bilmek istiyoruz: bir daire olmayı karşılayan koşulları bilmek istiyoruz.* Bizim aradığımız yanıt bir tanımdır. Bir daire, bir düzlem içinde bir merkezî noktadan eşit uzaklıkta olan tüm noktaların bir kümesidir.

Sokrates’in arayış içinde olduğu tanımlar benzerdi—herhangi bir kişinin veya şeyin iyi, dindar veya mutlu olduğuna dair gerekli ve yeterli koşulları veren tanımlardır. Sokratesçi ve Platon’cu girişimin ortak hedefi Yunan matematiğinin nesnellliğini ve kesinliğini tüm gerçekliğin çalışmasına genişletmektir. Tıpkı müthiş matematiksel keşiflerin (*dairesellik* gibi) tam olarak tanımlanmış kavramlar veya (*nokta* gibi) katı bir şekilde belitler ile düzenlenmiş kavramlar gerektirmesi gibi, dünyaya ve kendimize dair bilgilerdeki ilerlemeler, Sokrates ve Platon’un edinmeyi umduğu şekilde, iyi-düzenlenmiş kavramlar gerektirir.

Platon'a göre, bilgiye dair bu sorgulama *Platon'cu formlar* üzerinde bulunur. O, herhangi bir bilgi alanındaki bilgi için gerekli olan kavramların kesin bir şekilde betimlenmiş olduğuna inanırdı. Onların kapsadığı şeyler şunlardır:

- (i) *iyilik, adalet, bilgi, erdem ve mutluluk formları insan davranışı, insan doğası ve insani kurumları açıklayan genel yasalara gereksinim duyar;*
- (ii) *özdeşlik ve farklılık için formlar, doğal sayıların farklı türleri ve nitelikleri için formlar, iki-boyutlu geometrik şekillerin (dairesellik, üçgenlik, vb) ve onların nitelikleri (alan, çevre, vb) için formlar, ve üç-boyutlu geometrik figürler (küre, koni, vb) ve onların nitelikleri (hacim, yüzey alanı, vb) için formlar değişmeyen matematiksel hakikatlerin ifade edilmesini gerektirir.*
- (iii) *beden, uzam, hız, devinim, durağanlık, oran, ağırlık, boyut, vb için formlar doğal ortamın görünüşlerinin betimlenmesini gerektirir.*

Platon'un amacı kendimiz ve kozmos hakkında genel, istisnası-olmayan yasalar, bilen kişiden bağımsız bilinebilir hakikatler oluşturmak için kullanmaktı.

Platon'un "form" ifadesinin yanı sıra "şekil" olarak tercüme edilebilen bu kavramlar için kullandığı Yunanca sözcüğün Akademi'de anlaşıldığı şekilde onun geometri anlayışındaki rolü göstermektedir. Kendi başına ne dairesel ne de herhangi başka bir şeyden herhangi uzaklıkta konumlanmış olan kesin bir şekilde tanımlanmış *dairesellik* form / kavram gibi bir şeyin olması şeklinde, duyular aracılığıyla kendi başına ne güzel ne de algılanabilir olan kesin bir şekilde sınırlandırılmış *güzel* formu / kavramı şeklinde böyle bir şey vardır. Aynı şey başka formlar için de doğrudur. Her ne kadar

onlar gerçek olsa da, onların uzamda nerede olduklarını ve ne kadar uzun bir zamandır orada bulunduklarını sormak yanlış konumlanmış görünür—neticede dairesellik, doğruluk ve güzellik gibi şeyler vardır. Platon onları, uygun bir çalışmayla, gerçeklik hakkında nesnel hakikatlerin bileşenleri olarak ele almış olduğu için, biz onların bizim zihinlerimizden bağımsız olmak zorunda olduğunu bilme noktasına gelebiliriz. Ona göre, bu, uzam ve zamanın dışında var olan gerçek şeylerdi, ancak yine de zekâ tarafından anlaşılabilme yeterliliğine sahipti.

Genel açıklamacı hakikatleri ifade etmek için gerekli olan bu soyut kavramlar Platon’cu denklemin yarısıydı. Nesnel bilgi yalnızca önermelerin bilinmesini değil, ayrıca onları bilmeye muktedir bir zihin gerektirir. Kendisini ve dünyayı bilebilen bu zihin veya akıl nedir? Sokrates ve Platon’un yüzleştiği şekilde bu soruya odaklanalım.<sup>16</sup>

İsa’dan önce beşinci yüzyılın sonuna doğru [yaklaşık olarak Platon’un doğduğu zamanda] birkaç Yunan için sanki istemsiz ve kozmik bir hayat kuvvetinin parçaları olmayan benliklere ve kişiliklere sahip-lermiş gibi kendi “ruhları” hakkında konuşmak olanaklı hale gelmişti. Öğrenim bu keşfi hayat ve Sokrates’in öğretileri ile bağlantı kurma eğilimindeydi ve Yunanca sözcük olan psyche’nin anlamına radikal bir değişiklik katmıştı . . . Bu sözcük bir kişinin hayaletini işaret etmek yerine . . . duyudan ve öz-bilinçlilikten yoksun olan bir şey anlamına geliyordu. Hem ahlaksal karar vermeye hem de bilimsel kavrayışa muktedir olan “düşünen hayalet” anlamına gelmişti ve doğanın tüm âlemleri içinde yegâne bir öz, sonsuz derecede değerli bir şey, ahlaksal sorumluluğun makamıdır.<sup>17</sup>

Platon *Devlet* yapısının Kitap IV bölümünde ruha dair düşüncesinin ana hatlarını çizmiştir. Orada ruhu üç tarafa veya kısma ayırmıştır—iştahlar veya arzular, irade veya duygusal kuvvet ve akıl. Uygun eğitim iradeyi usun müttefiki olması yönünde eğitir. Ardından us arzuyu denetim altına alır, ruh bütünleşir ve temsilci kendine-hâkim-olma niteliğini elde eder. Platon, parçalarının her birinin kendi uygun rolü oynadığı ruhun bu koşulundan bahseder. Parçalar arasında *adalet* vardır. İdeal devlette filozof kral (us) kendi çıkarları yönünde hareket eden vatandaşlar (arzu) arasında uygun düzeni sağlamak için koruyucular (irade) tarafından zorla yaptırılan her şeyin iyi olanı için kararlar alır. Kitap VII’de, soyut teorik bilgiler edinen filozofların eğitimini betimler. Bu, olası olan bu türden bilgileri oluşturan kavramların anlayışını gerektirir. Böyle bir anlayışı elde etmek için, herkes için doğuştan erişilebilir olan formlara dikkatlerin çevrilmesi zorunludur.

Platon’un Akademi’sinin amacı bu şekilde kendini-gerçekleştirmeye yönlendiren eğitimi sağlamaktı. O bunu öğrencileri mantık, matematik ve felsefe alanlarında sıkı bir müfredata tabi tutma aracılığıyla yapmıştır. Bu bilgi alanları “bilimsel terimler ile insan hayatının amaçlarını tanımlamak ve onları bilimsel hatlar üzerine yeniden düzenlenmiş olan bir topluluğa taşımak için” tasarlanmıştır.<sup>18</sup> Platon, liberal bir eğitim ideası icat etmiş ve onu sağlamaya adanmış ilk kuruluşu kurmuştur.

Platon’un en iyi öğrencisi olan Aristo (MÖ 384-322/1) 17 yaşındayken 368/7 yılında (Trakya’da bulunan) Stagira’daki evinden Atina’ya taşınmıştır. Platon’un öldüğü yıl olan 347’ye kadar, yirmi yıl boyunca, ilkin Platon’un öğrencisi ve ardından onun meslektaşı olarak orada kalmıştır. Bu noktada Platon’un yeğeni Akademi’nin başına geçmişti ve Aristo Assos’ta Akademi’nin bir şubesini kurmak için bura-



dan ayrılmıştır. 343/42 yılında, daha sonra Büyük İskender olarak tanınacak olan on üç yaşındaki öğrencisinin eğitimi- ni üstlenmişti. Aristo, İskender'in 336/35 yılında tahta çık- masıyla birlikte kendi makamından ayrılarak Atina'ya geri dönmüştür. Orada Akademi ile rekabet altında olarak kendi "Gezginci" okulunu kurmuştur.<sup>19</sup> Ölümünden iki yıl öncesi- ne kadar orada kalmıştır.

Fevkalade çalışkan olan Aristo Akademi'de başlamış, Assos'ta devam etmiş ve kendi Gezginci Okulu'nda zirve noktasına ulaşmış olduğu devasa bir eser üretmişti. Onun yazıları insan eğitime dair neredeyse her bilgi alanına uzanmıştı. Onlar aşağıdaki başlıca konular etrafında düzen- lenmişti; *Mantık* ve *Dil* (doğruluk ve yanlışlık, onların taşı- yıcıları, yargıda bulunmanın, öngörünün, genelleştirmenin, mantıksal olarak geçerli önerme kalıplarının ve yanlışların doğasını kapsamaktadır), *Bilgi Kuramı* (kanıt, bilgi ve tüme- varımsal ve tümdengelimsel uslamlamayı kapsar), *Metafizik* (töz, öz, ilinek, varlık ve Tanrı'yı kapsar), *Fizik* (doğal dünya ve kozmos), *Biyoloji* (tarih, oluşum, hayat ve hayvanların ölümü), *Psikoloji* (algı, bellek, uslamlama, uyuma ve rüya görmeyi kapsar) ve *Etik*, *Politika* ve *Estetik* (retorik ve şiir sanatını kapsar).

İlk günlerinde Platon'un sıkı bir takipçisi olan Aristo daha sonraları ruhun ölümsüzlüğüne, Platon'cu formlardan haberdar olduğundan ruhun doğumdan önce var olduğuna ve daha sonraki hayat içinde felsefi önermeler aracılığıyla formların yeniden toplanmasına ve yeniden keşfedilmesine gereksinim duyduğuna inanmıştı.<sup>20</sup> Zamanla bu görüşlerin- den vazgeçmiş ve formlar teorisini geniş kapsamlı bir şekilde değiştirmişti. O ayrıca mantıksal olarak geçerli çıkarımla- rın ilkelerinin ilk sistematik kodifikasyonunu oluşturmuş ve Platon'un etiği ve politikasından daha gerçekçi ve daha geniş bir şekilde uygulanabilir olan teorilerini geliştirmişti.

Son olarak, fiziksel dünyanın ve bizim onun içindeki konumumuzun görgül bilgisini geliştirmenin Platon’cu vaatlerini üstü kapalı bir şekilde içermeye başarılı olmaya başlamıştı. İnsan bilgisini geliştirmeye dair esinlenme, kavramsal temeller ve kurumsal çerçeve sağlayan kişi, herkesten daha fazla Platon iken, mantık, fizik, biyoloji ve (psikoloji ve politik bilimleri kapsayan) sosyal bilimlerin sistematik başlangıçlarını bize sunan kişi, herkesten daha fazla, Aristo idi.

Aristo’nun temel felsefi meseleler üzerine öğretmenin- den uzaklaştığı adımların hiçbirisi onun Platon’un formlar teorisine dair yaptığı değişikliklerden daha önemli değildi. Daha önce belirtmiş olduğum şeyi başka sözcüklerle ifade etmek adına, *insanlık* form / kavram gibi bir şeyin ne insanın kendisi ne de herhangi bir uzunluğa veya ağırlığa sahip bir şey olduğunu farz etmek akla yatkındır, bu durumda ne kırmızının kendisi ne de herhangi başka renk olan *kırmızılık* formu / kapsamı gibi bir şey vardır. Her ne kadar, insanlık ve kırmızılık olgularının gerçek olması akla yatkın olsa da, onların uzamda nerede olduklarını ve ne kadar uzun zamandır var olduklarını sormak tuhaf görünür. Ancak Platon’un vargısı –formların uzam ve zamanın dışında var olması ve böylece, zihin için erişilebilir olmasına karşın, ebedi ve değişmeyen olmaları– onlar hakkında düşünmenin tek yolu değildir. Belki de onların herhangi bir tek yerde veya zamanda var olmamaları nedeniyle ne zaman ve nerede olduklarını sormak kulağa tuhaf gelir fakat onlar pek çok yerde ve zamanda var olur — yani, hiçbir surette ve yalnızca insanların ve kırmızı şeylerin olduğu yerlerde bulunmaz. Öyle olsaydı, onlar tıpkı bizim olduğumuz gibi dünyamızın tesadüfi var olanlarıdır. Aristo’nun onlar hakkında nasıl düşündüğüne dair yanıt budur.<sup>21</sup>

Platon’cu öğretinin bu modifikasyonu Aristo’nun fiziksel değişikliği çalışırken kullandığı form, madde, töz, öz ve

ilinek kavramlarının yeni bir metafiziği ile gelmiştir. Bireysel bir kişi olan Sokrates'i ve belirli bir dağ olan Vezüv Dağı'nı göz önünde bulundurun. Her ikisi de belli bir zamanda meydana gelmiştir, çok sayıda değişikliklere maruz kalmıştır ve bir noktada varlıkları sona ermiştir veya sona erecektir. Sokrates bir bebekken küçüktü ve konuşamıyordu, yürüyemiyordu ve kendi başına hayatta kalamazdı. Zamanla büyüdü ve bu şeyleri yapmayı öğrendi. Başka niteliklerini kaybederken çok sayıda yeni nitelik edinmişti. Hiçbir zaman kaybetmemiş olduğu bir nitelik, kendi doğasının özünde bulunan, *insan olma* niteliği idi. Onun sahip olduğu her şeyin bir özsel niteliği olan bu niteliğin tersine, Sokrates'in yoksun olduğu fakat daha sonra edindiği nitelikler, bir zamanlar sahip olduğu fakat daha sonra kaybettiği niteliklerin yanı sıra, özsel olmayan veya "ilinekli"dir. Benzer bir öykü Vezüv Dağı hakkında söylenebilirdi. O da, *bir dağ olmayı* kapsayan özsel niteliklere sahiptir. Onun devam eden varlığını etkilemeksizin elde edebileceği veya kaybedebileceği tesadüfî niteliklerin yanı sıra ona sahip olmaksızın var olamaz.

Aristo, şimdi belirtilen türden değişikliklere maruz kalan Sokrates ve Vezüv gibi şeyleri "tözler" diye adlandırmıştır. Ancak bu tözler kendi kendilerine vücut buldukları ve göçüp gittikleri için, ayrıca tözün içinde değişiklikler olmak zorundadır. Bu nasıl olabilirdi? Aristo'nun modeli değişikliğin olduğu bir düzen içinde bir şeylerin değişmek zorunda olduğunu önceden varsayar. Eğer hiçbir töz değişime maruz kalmasaydı ne olabilirdi? Onun yanıtı Sokrates ve Vezüv Dağı gibi tözleri oluşturmuş olan maddedeki değişimin başlangıçtaki veya ilk maddeyi ortaya çıkarmak olduğu şeklindedir. Peki ama bu nedir? Yanıt, ne yazık ki, ilk maddenin farklılaşmamış şey olduğudur; bir şekilde özünde olan *insanlık* ve *dağlık* gibi niteliklerdeki çok amaçlı bir *ne-olduğunu-bilmediğimiz* şeydir. İlk maddenin özsel nite-

liklerinin ne olduğunu sormanın hiçbir faydası yoktur. Bu türden niteliklere sahip olarak ilk maddenin ne olduğunu düşünmek –Sokrates’in bir zaman boyunca sahip olduğu ve ardından kaybettiği *Sokrates’i yapan* gibi ilineksel niteliklere ilave olarak– Aristo’nun talep ettiği şekilde, ilk maddenin tözün analizinin parçası olduğudur. Ona göre, her doğal töz –yani, fiziksel açıdan varlığını sürdüren her V varlığı– bir nebze elle tutulur F formu tarafından V’nin özsel olarak M maddesi içinde özünde bulunan F formuna şekillenmiş olan ilk M maddesidir.

Bu durumda Sokrates bir şekilde *insanlık* formu tarafından şekillendirilmiş bir ilk madde idi. Bu tüm insani varlıklar için geçerli olduğundan, Sokrates’i başka herkesten farklılaştırmış başka bir şey olmak zorundaydı.<sup>22</sup> Aristo’ya ait metinlerden bunun ne olduğu sarih değildir. Ancak Aristo’nun maddesel-olmayan *ruh* diye adlandırdığı onun bedeninin özünde olan ve ona hayat veren bireysel özü, bir *ona özgü form* şeklinde ele almak için neden vardır. Benzer bir şey her canlı şey hakkında söylenir. Doğal olarak, insan ruhları başka canlı şeylerin ruhlarından farklıdır. Aristo’ya göre, bitkilerin ruhları kendi besleyici işlevlerinden sorumludur; hayvanların ve insanların ruhları bir besleyici bileşeni artı duyumsama, hareket ve bellekten sorumlu duyarlı bir bileşene sahiptir. İnsan ruhları ayrıca “etkin zekâ” adlı arı bir şekilde ussal bir bileşene sahiptir.

Bunun değerlendirilmesi için, Aristo’ya göre akılda tutulması zorunlu olan şeyler, i) tesadüfî bir şekilde var olan tözler form ve maddenin kombinasyonlarıdır, ii) onların formları bilgi verdikleri tözlerden bağımsız bir şekilde var olamaz, ve bu durumda, iii) Sokrates’in var oluşu sona erdiğinde, ona özgü olan herhangi form, yani onun ruhu, aynı şekilde var olması sona erecektir. O, Sokrates’in ruhunu takip eder, ki o ne ondan önce ne de ondan sonra var olmamış

olan, onun belirli bedeninin, organizasyon ilkesinin gerçek-ten formudur. Aristo'nun dünyasında insan ölümsüzlüğüne dair basitçe hiçbir boşluk yoktu.<sup>23</sup> O, arı düşüncenin bir ebedi Tanrısına inanmıştı—ki bu başka her şeyin var oluşunun sebebi, kaynağı-olmayan erekbilimsel kaynak idi. Ancak onun Tanrısı dünyaya müdahale etmemişti, bir tapınma veya dua etme nesnesi değildi ve ne sevebilen ne de sevelebilen bir varlıktı.<sup>24</sup> Bu, filozof Aristo'nun ve yetişmekte olan bilim insanı Aristo'nun aşağı yukarı birbirinin aynısı olduğu izlenimine katkıda bulunmuştu. Ona göre, en yüce insani amaç ölüm korkusunu yenmek değil, hayatın trajedileri ve hayal kırıklıklarının karşısında teselli bulmak veya bizim ilgi alanlarımızdan etkilenmeyen bir evrende nihai amacı keşfetmektir; o, evreni ve onun içindeki her şeyi anlamaktı. Her ne kadar bunun en büyük insani fayda olduğuna inanmış olsa da, bunu tek insani fayda olarak ele almamıştı. Faydalı hayatın formlarının daha geniş bir insan kitlesi için olanaklı olduğundan oldukça haberdar idi.<sup>25</sup>

Bu noktaların tümüne bakarak, “Özet olarak, Yunan felsefesi dünyaya katkı verme konusunda ne yapmıştı?” diye sorarsak, aşağıdaki yanıtları vermeliyiz.

- (i) Mitler ve şiirsellik üzerine temellenmiş sözlü bir anlatı geleneğini başlıca ifade araçları yazılı sözcükler olan daha eleştirel bir yansıtıcı kültüre dönüştürmede yaşamsal bir rol oynamıştır.
- (ii) Böyle yaparken, otoriteden ziyade kanıt, önerme ve ussal sorgulama üzerine temellenen inanışların üstünlüğünü kanıtlamıştır.
- (iii) İçinde gözlemlenmiş olguların olduğu doğalcı bir dünya görüşü sunarak vakalar tanrısallığın müdahalesi olarak değil, evrensel yasalara göre temel öğelerin etkileşimleri şeklinde açıklanmıştır.

- (iv) Sorular sorulmuştur ve –doğruluk, kanıt, tanım, madde, zihin, devinim, nedensellik, varoluş, vb- kavramlar ortaya konmuştur. Bunlar dünya ve kendimiz hakkında bilimsel bir şekilde düşünmeyi olanaklı kılar ve böyle yaparak bizim şimdi mantık, fizik, biyoloji, psikoloji ve siyasi bilimler olarak bildiğimiz dalların temeli atılmıştır.
- (v) Batı dünyasındaki ilk üniversitenin kurulması liberal eğitim fikrinin doğmasını sağlamıştır. Matematiksel, bilimsel ve beşeri araştırmalar yalnızca teknik yeterlik değil, aynı zamanda bilgelik oluşturmak için tasarlanmış bir müfredat programı içinde yer almıştır.
- (vi) Tanrı'ya dair ideamızı Homeros'un yaşadığı dönemdeki insan biçiminde bir Tanrı'dan Aristo'nun mükemmel şekilde iyi, mükemmel şekilde evrenin ussal kaynağına dönüştürmüştür. Platon'un İyi Formu Aristo'nun Etkin Zekâ'sı ile birleşmiştir.
- (vii) O, bizim ruha dair düşüncemizi hayatın hayalet gibi nefesinden bilinçli deneyim konusuna, karar verme ve eyleme geçme kaynağına ve ahlaksal sorumluluk makamına yükseltmiştir.

Uzun ve etkileyici olmasına karşın liste halen tam değildir. Başta Sokrates ve Platon olmak üzere, Yunan filozofları neredeyse her bilgi alanında teorik bilgilerin arayışı ve ussal düşüncenin temellerini sağlamaya ilave olarak, anlam konusunda kişisel bir sorgulamanın kaçınılmazlığı ile teorik doğruluğun arayışını telkin etmiştir. Onları böylesine saygın yapan özel deha iyi hayata dair vizyonlarının merkezinde net bir şekilde tanımlanmış kavramlar gerektiren herhangi bir alana nesnel bilginin yerleştirilmesi idi. Onlar böyle bir hayat yaşamak için insanın iyiliğinin ve mutluluğunun

özel doğasının bilinmesi için uğraş verilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Her ne kadar Sokrates böyle bir bilgiye sahip olduğunu iddia etmemiş olsa da, bunun yalnızca sağlam uslamlama ile elde edilebileceğini bildiği iddiasında bulunmuştu. O ayrıca iyi olanı bilmenin bunu yapmak için yeterince güdüleyici olduğunu düşünmüştü. Böylelikle, iyi bir hayat yaşamaya dair en iyi umudun onun doğası veya iyiliğe dair çok fazla bilgi edinmekte olduğu mantığını yürütmüştü.

Platon tarafından onaylanan bu düşünce aşağıdaki şekilde ayrıntılarıyla işlenebilir: Bir hedefin iyi olduğuna inanmak ona değer vermektir ve bir eylem sürecinin iyi olduğuna inanmak onu gerçekleştirme üzerine bazı değerler yerleştirmektedir. Ussal bir şekilde davranıldığında, eylemi icra etmenin o anda en iyi şey olduğuna inanılır. Eylem için bir gerekçe tipik olarak *kişinin arayışında olduğu sonucu ve onu güvence altına alma araçlarını* içerir. Çeşitli sonuçlara sebep olmada olası eylemlerin bir silsilesiyle karşı karşıya kalındığında, onu elde etmek için yapılan eylemlerin sonuçların ve yargıların değerini nasıl büyük olasılıkla değerlendirmeye alacağını ortaya koyar. Eğer kişi mantıklı ise beklenen en büyük geri dönüşü olan eylemi –yani, onu elde etme olasılığı ile hesaptan düşülmüş en büyük değeri– seçer.

Bu resimde yanlış yöne gidebileceğiniz iki yol vardır—bir başka uca göre aşağı derecede olan bir ucu seçerek onu takip etmiş olabilirdiniz ya da bir eylemin sizin hedefinizi elde etmede gerçekçi-olmayan bir olasılık belirlemiş olabilirdiniz. Platon bunların kendi bilginizi geliştirerek en alt düzeyde bırakabileceğiniz başarısızlıklar olduğunu söyleyecektir. İyi hakkında ne kadar çok şey bilerseniz, daha değerli bir sonuç üzerine daha az değerli bir sonucu takip etme olasılığınız daha düşük ihtimalli olacaktır. Benzer bir şekilde, kendiniz, başkaları ve dünya hakkında ne kadar çok şey bilerseniz, bir eylemin, onu icra etmeniz durumunda, belirli bir

sonucu oluşturacağına dair olasılığı yanlış değerlendirmeniz o denli az olasıdır. Kısacası, konuya ilişkin değerlendirici olan ve olmayan olgulara dair bilgilerinizi artırarak, (her ne kadar bu, bilginizin yetersiz kalabilmesi nedeniyle sonucu garanti altına alamayabilse bile) en iyi sonucu elde etme olasılığını artırmış olmalısınız. Alışkanlık sonucu olarak, en iyi eylemler en iyi sonuçları elde etme yönünde en büyük olasılığa sahip olsa da, bilge kişinin gerçekten değerli olan şeyi elde etmesi için en iyi olasılığa sahip olması gerekir. Böylelikle, eğer her zaman sizin için en iyi olan şeyi (veya ahlaksal açıdan iyi olan şeyi) hedeflerseniz, bilgelik elde etmenin sizin mutlu (veya erdemli) olma olasılığınızı en st seviyeye çıkarması gerektiği şeklinde görünmektedir. Eğer Sokrates ve Platon’un düşündüğü gibi, sizin için iyi olan şey ve iyi durma noktası olan şey arasında hiçbir temel çatışma yoksa, bu durumda bilgelik arayışında olmanın hem erdem hem de mutluluk arayışında olma anlamına geldiği ortaya çıkabilir.

Her ne kadar bu bakış açısı hakkında söylenebilecek çok şey olsa da, o erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi çözülmemiş durumda bırakır. Bizim her zaman (bizim için) o zamanda en iyisi olduğu yargısında bulunduğumuz önermeler kaygıyla karşılanabilir. Bu aşıkâr değildir. Bazen belirli bir eylemin en iyisi olduğuna inanırız ve hatta böyle olduğu biliriz fakat başka bir şey tarafından aklımız elindiği için onu gerekleştirmeyiz. Her ne kadar Platon ve Aristo’nun bu konu hakkında söyleyeceği pek çok şey olsa da, onlar bu meseleyi nihayete erdirmemişlerdir, mesele günümüzde halen tartışılmaktadır.

zerinde kaygı duyulan bir başka şey birinin kendisi için iyi olanı yapmasının başkaları için iyi olan şeyi yapmasıyla keşişmesi ya da ayrışmasıdır. Bunun tabanına inmek için insani varlık olmamızın doğal olarak en fazla değere sa-



hip olduğunun keşfedilmesi gereklidir. Bu, antik Yunan felsefesinin onu takip eden herkese yaptığı katkıya dair benim listemdeki son maddedir.

- (viii) erdem ve mutluluk elde etme problemi keşfetme probleminde olduğu gibi kavramsallaştırılmıştır ve insan doğasının özsel ögeleri, başkalarıyla olan ilişkilerimizin doğası ve bizim onlarla ortak yaşantımızın gereklerini anlama noktasına gelinmiştir.

Sokrates, Platon ve Aristo, kendimizi ve dünyayı anlama isteğine ilave olarak, bizim seçilmiş başkalarıyla olan ilişkilerimiz, onların refahları ve bize dair güzel düşünceleri, bizim topluluklarımızın başarısı ve bizim ayak izlerimizi takip edenler için oluşturduğumuz örnek olma durumuna yüksek değer atfetmiştir. Sokrates Atina'nın gençlerinin ahlakını bozmak ve yozlaştırmak suçlamasıyla infaz edilmeden önce mahkeme, mahkûmiyet ve hapis sürecinde bu öz-aşkınlık amaçlarını sergilemiştir. Sürgüne gitmeyi kabul ederek veya hapishaneden kaçarak felsefesini terk edip yazgısından kaçmayı geri çevirmiş, Atina yasalarına saygı duymak ve dostlarını cezalandırılmaktan korumak için, başkalarına esin kaynağı olmak için iyi yaşama dair düşüncesini onurlandırmayı seçmiştir.<sup>26</sup> Çünkü birkaç yıl daha yaşamamanın değerinden daha fazla değeri bu şeylere vermiştir. Edinmiş olduğu erdem onun mutluluğu ile çelişmemiştir. Onun oluşturduğu modelden öğrenen kişiler arasında en azından Platon bulunmaktadır. O, bilgelik için Sokrates'e özgü arayışı sürdürmek amacıyla teorik destekleme ve kurumsal çerçeve sağlamıştır. Öğretmeni cesur bir şekilde durumu kabullendiği zaman, Platon anlam için kişisel bir sorgulamanın kaçınılmazlığı ile en yüce teorik bilgi için arayışa yatırım yapması gereken esinlendirici bir örneğe sahipti.

Ne yazık ki, en yüce teorik bilgi ideası sürdürmesi hiç de kolay olmayan iyi bir hayat yaşamaya yakından bağlıydı. Aristo'nun ölümünden sonra, her ikisi de yüzyıllarca devam etmiş olan ne Akademi ne de Gezgin Okul bir hayat tarzı olarak Sokrates'in yaptığı şekilde (soyut teorik sorgulama yöntemiyle) felsefe üzerine odaklanmıştı.<sup>27</sup> Ancak bunu yapan iki başka okul vardı—MÖ 306 dolaylarında Atina ve iki başka şehirde kurulmuş olan Epikür okulu ve ondan kısa bir süre sonra Zenon tarafından Atina'da kurulmuş olan Stoa okulu. İkincisi her şeyin dingin bir zihin durumunun kişinin denetimi ve işleminin dışında kabullenilmesini öğretmişti. O, yüzyıllar boyunca, ilkinden daha popüler idi. En önemli şeyi incelikli tatlar ve arzuların tatmin edilmesinin geliştirilmesi şeklinde ele almıştır.<sup>28</sup>

Stoacılar kendi iyi kavramlarını dünyevî olayları yönlendiren bir zihni olan canlı bir hayvan, geniş bir maddesel şey olarak kabul eden evrenin bir görüşünden türetmişti. Onlara göre, erdemli olmak Dünya Zihni'nin erdemiyle uzlaşan düşünceler tarafından yönlendirilmiştir. Bu zihin her olayı belirlediği ve onun belirlediği her şey iyi olduğu için ne oluyorsa bu en iyi olandır. Bu durumda bilge bir kişi kendi amaçlarını engellese bile, bunları kabul edecektir. Ancak bu, arzudan vazgeçmeyi gerektirmez. Kişinin arzuları, Dünya Zihni'nin parçaları olarak, olan şeyin belirlenmesinde bir rol oynar. Yine de her şey en iyisi için olduğundan kişi arzularına çok fazla bağlanmamalı, bunun yerine her sonucu sükûnetle karşılamalıdır.

Bu görüş antik dönemin sonuna kadar, Hristiyanlığın ve Yeni-Platon'culuğun bilincin tinsel merkezleri olarak ölüm-süz insan ruhlarını yeniden tanıttığı zamana kadar sürmüştür—bu, ona karşı rekabet etmenin zor olduğu bir görüştü. Bu Stoacılık dünyanın fantastik teorisine bir tanıklık yaptığı sürece değil, buna ihtiyacı olanlara avuntu sağlama be-

cerisi ölçütünde devam etmişti. Bu itibarla, onu Platon ve Aristo'nun dünyayı-dönüştüren düşüncelerine meşru bir varis olarak görmek zordur. Ancak paradoksal bir şekilde, on ikinci ve on üçüncü yüzyılda, dinin entelektüel gereklerine bağlı olarak, Augustine ile birlikte geçici olarak egemen anlayışın yerine geçmiştir.

## İNANÇ VE US ARASINDA BİR ATEŞKES

*Yunan felsefesinin Hristiyan Avrupa'da o dönemde dinin yaşamaya bireysel rehberlik sağlamasında dünyevî bilgi için rota olarak yeniden doğuşu; Aristo'cu felsefenin ve Hristiyan teolojisinin Augustine'ci sentezi; felsefenin bağımsız, bilimsel bir yol oluşturmada John Duns Scotus, Roger Bacon ve Ockhamlı William'ın etkisi.*

**A**ugustine dönemi (MS 354-430) itibarıyla Yunan felsefesinin temel idealarından birinden türetilen enerji tükenmişti. Çıkış noktası Sokrates ve Platon olan idea, kendi kendimize uyguladığımız zaman en yüce mutluluk, erdem ve bilgeliğe yönlendiren, teorik bilgide olanaklı gelişmeler yapan, dünyanın temel niteliklerine dair sistematik, us-temelli inceleme idi. Bu ideanın inişe geçmesi kaçınılmazdı. Teorik bilgi araştırması binlerce yıllık süreçte aşamalı olarak takip edilen kolektif bir görevdir; amaç, mutluluk ve erdem kaçınılmaz bir şekilde tek bir ömrün kişisel görevidir. İki araştırma birbiriyle uyumsuz değildir ve ilki ikincisine katkıda bulunabilir. Ancak onlar aynı şey değildir. Bu durumda Yunan okullarının, Stoacılığın uzun zaman boyunca devam etmesi şaşırtıcı değildir. Onlar dünyanın teorik anlayışının gelişme-

sinden ziyade hayatın hayal kırıklıkları ile başa çıkma konusunda düzgün bir biçimde ifadeler oluşturmada ya da gerçekliğin bilinçli bir kavrayışı içinde yaşama sanatı meydana getirmede daha başarılı idi.

Augustine'in karşılaştığı dünya hiçbir sağlam Platon'cu Akademi, Aristo'cu Gezgin Okul veya Stoacı Okul içermiyordu. O ilkin Manihaizm düşüncesinden etkilenmişti. Bu düşünce gerçekliği biri iyi için ve biri kötü için olan iki muhalif ilke arasında ebedi bir mücadele olarak görmüştü. Her ne kadar Augustine Platon'a ait bu görüşü reddettiğine inanılan bir kişi olsa da, onun Platon'culuğu beşinci yüzyılın başları itibarıyla mistisizm ve müphem dinsel ritüeller ile öte-dünyevî metafiziğin baş döndürücü bir şekilde soyut kombinasyonuna yozlaşmış olan Plotinus'un (MS 204-270) Yeni-Platon'culuğundan türemiştir.<sup>1</sup> Hristiyanlığın kişisel Tanrısı, Nasıralı İsa'nın öyküsü ve kişisel kurtuluş vaadinden yoksun olarak, o Kilise'nin yükselen gücüyle rekabet edemezdi.

Augustine, Yeni-Platon'culuktan ziyade Hristiyanlığı seçmede, Hristiyanlığın kendi etkin versiyonunu geliştirmede, Yeni-Platon'culuktan fikirler ödünç almada kendini özgür hissetmişti. Platon'culuğun önemli öğelerinin sonraki sekiz yüzyıl boyunca Hristiyan teoloji içinde varlığını sürdürmesi büyük ölçüde bu şekilde olmuştu. Bu dönem sürecinde, Tanrı tüm varlıkların arı tinsel kaynağı idi, eşzamanlı bir şekilde iyilik, sevgi, doğruluk ve us ile özdeşleşmişti; Platon'cu formlar Tanrı'nın zihnindeki idealar idi; insan ruhu ölümsüz bir ruh idi, geçici olarak maddesel bir beden içine yerleşmiş olarak savaşması gereken yanılsamalar ve ayartılmalar oluşturmuyordu; hayatın amacı, ölümden sonra, Tanrı ile esrik bir birliğe yükselmekti ve bu hedefe giden araçlar us veya görgül gözlemlene değil, Tanrı'nın aydınlatma armağanını kabullenmek idi.<sup>2</sup> Her ne kadar Aristo bu dönemin Hristiyan Avrupası içinde bilinmiyor olsa da, bilinen şey onun

mantık üzerine çalışmasının büyük ölçüde kuşatılmış olduğu idi.<sup>3</sup> Böylelikle, beşinci yüzyıldan on ikinci yüzyılın sonuna kadar olan süreçte Yunan felsefesinin kendimiz ve dünyaya dair nesnel bilgiye yönelik özerk, sistemli araştırma hemen hemen ölmüştü.

Yüksek Hristiyan Orta Çağlar'ın dehası –dünya felsefesine en büyük katkısı– Yunan felsefesine ona hayatın anlamını bulma görevi atfederek geçici bir rahatlama sağlama ve kişisel tatminkârlık için bir yol oluşturma yönünde ikinci bir şans verme fırsatı yaratmasıydı. O bunu yapabilmişti çünkü, on ikinci yüzyılın sonu itibarıyla, Hristiyanlık Avrupa'daki en sağlam, iyi-düzenlenmiş kurumsal kuvvet idi. Çok kapsamlı bir dinsel ve eğitimsel kurumların şebekesi konumundaydı. On üçüncü yüzyılın başları Dominiken ve Fransiskan tarikatlarının kurulmasını görmüştü ve Paris Üniversitesi'nde teoloji, din hukuku, tıp ve güzel sanatlar ile birlikte papalığa ayrıcalık tanınıyordu. Beşeri bilimler sistemi içinde kendi konumunu yerleştirmek için gerekli olan entelektüel destek Hristiyanlığın o dönemde üzerine aldığı görevdi. Böylelikle Hristiyan düşünürlerin Yunan felsefesinin görüşlerini kendi dinlerinin hizmetine kullanmaları doğaldı. Her ne kadar onlar Augustine döneminden beri Yeni-Platon'culuktan ödünç alınmış olsa da, Aristo nihayetinde başlıca kuvvete dönüşmüştü. Onun eserlerinin on ikinci yüzyılın sonunda ve on üçüncü yüzyılda kapsamlı bir şekilde Latinceye tercüme edilmesi teolojiyi takip edenleri genişletmişti. Büyük Arap filozoflar İbn-i Sina (Pers, 980-1037) ve İbn-i Rüşt (İspanya ve Kuzey Afrika, 1126-1198) tarafından yapılan yorumlamalar ve eleştiriler bunda pay sahibi olmuştu. On üçüncü yüzyılın ortaları itibarıyla Avrupa'daki Hristiyan üniversitelerinde Aristo'nun etkisi büyüyordu. Bu eğilim Albertus Magnus (yakl. 1200-1280) ve Thomas Aquinas (1225-1274) ile meyvesini vermişti.

Bu dönemde, Hristiyan Avrupa Aristo'nunki ile karşılaştırılabilir hiçbir doğa felsefesi sistemine sahip değildi, bu nedenle onun yeniden keşfedilmesi Paris Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde ve başka yerlerde entelektüel heyecanı ateşlemişti. Aristo'culuk ve Hristiyan öğretisi arasında görünürde çatışmalar ortaya çıkması ilkini reddetmeye yönelik çeşitli çağrılar kışkırtmış veya ikisinin uzlaştırılması yönünde yeniden gözden geçirmeler yapılmıştı.<sup>4</sup> Seçkin bir profesör ve Dominiken tarikatının entelektüel lideri olan Büyük Albert (Albertus Magnus) uzlaşi yolunu takip etmişti. Tıpkı Aristo gibi, o doğanın bir öğrencisiydi, doğal dünyanın bilgisini edinmek için dikkatli ve sistemli bir gözlemin üstünlüğü içindeki entelektüel merak ve inancıyla tanınıyordu. Gerçekliğin nasıl olması *gerektiğine* dair hayal edilenlerin konforlu tündengelimlerine karşı durmuştu.<sup>5</sup> Aristo üzerine yorumlamalar ve değerlendirmeler oluşturmalarına karşın, onun en kalıcı katkısı parlak öğrencisi Thomas Aquinas üzerine etkisi idi. Copleston'ın renkli bir şekilde ifade etmiş olduğu gibi, "Aziz Albert Thomas'ın Sokrates'i idi."<sup>6</sup>

Aquinas, bir filozof olarak, gözlem ve us aracılığıyla mümkün olduğunca çok bilgiyi türetmeye çalışmıştı. Bir teolog olarak, –inanılanlar ve onların yaratıcısı ve sahip oldukları ebedi hayat arasındaki kişisel ilişkiler gibi– bazı Hristiyan öğretilerinin yalnızca vahiy aracılığıyla bilinebilir doğrular olduğunu kabul etmişti. Doğrulukların birbiriyle çelişkili olamayacağı nedeniyle, vahiy edilmiş olduğuna inandığı şeylerin us ve gözlem ile elde edilmiş olanlarla uyumlu olması gerektiğini sağlama almak zorundaydı. Görevini vicdani bir şekilde gerçekleştirmiş olduğuna inanç tamdı.

Aristo dünyanın anlaşılması için kendi çerçevesini getirmişti. Aquinas, tıpkı onun gibi, tüm doğal yaşayan ve yaşamayan şeylerin (bağımsız bir şekilde var olan Platon'cu) formlardan ziyade ilk maddenin doğasının ergimleri oldu-

ğunu kabul etmişti. Münferit tözler diye adlandırılan şeylerin onlar var oldukça onları oldukları şey yapan özsel nitelikleri (örn. bir dağ olma, köpek olma veya bir gül olma) vardı. Onların maruz kaldıkları değişiklikler ilineksel niteliklerin eklenmesi veya kaybolması idi. Bunlar bir nesnenin sahipliğe muktedir olduğu fakat ilkesel olarak o olmaksızın varlığını sürdürebileceği şeylerdir.

Aquinas da, tıpkı Aristo gibi, ne zaman herhangi bir töz vücut bulsa, ilineksel nitelikler kazansa veya kaybetse ya da var olmayı sona erdirse, değişiklik meydana gelmesinin bir sebebinin olması gerektiğine inanmıştı. O bazen onun da bir sebeple meydana gelmek zorunda olduğu bir başka doğal değişiklik olduğu için meydana gelmişti. Ayrıca iki filozof hiçbir doğal değişimin kendinin bir sebebi olmadığını, yani dairesel sebepler zincirlerinin –C'nin B için, B'nin A için ve A'nın C için sebep olmasının– olanaksızlığına ve ayrıca sebeplerin bir sonsuz gerilemesinin olanaksız olduğuna inanmıştı. Böylelikle, onlar her doğal değişim için bir nihai, doğal-olmayan sebep olması gerektiği sonucuna varmışlardı. Aristo'ya göre bu, devinimsiz devindirici idi.<sup>7</sup> Aquinas'a göre Tanrı idi.<sup>8</sup>

Aquinas bu akıl yürütmeyi üç formda ele almıştı. Birinde, değişimler için sebepler onların gerçekleştirdiği amaçlardır. Bir diğerinde, onlar değişimlerin (etkin) kaynaklarıdır. Üçüncüsünde, onlar değişen maddenin varlığının bağlı olduğu şeylerdir. Ona göre, hiçbir akıl yürütme formu evrenin daha önceki bir zamanda yaratılmış olduğunu ortaya koymaz. Her ne kadar Hristiyan öğretisi ona böyle olduğunu söylemiş olsa da, tek başına usun evrenin ebedi olduğu olasılığını ortadan kaldıracılabileceğini düşünmemişti.<sup>9</sup> Öyleyse neyi kanıtladığını düşünmüştü? Başka her şeyin bağlı olduğu bağımsız şey neydi? Onun zorunlu olarak var olan ve niteliklerinin pek çoğuna sahip olan bir şey olması gerekiyor-



du. Öbür türlü, biz doğal nesneler hakkında sorduğumuz ile aynı soruları sorarak sürekli olarak geriye gidebilirdik—O *neden vardır?* ve *Farklı niteliklere sahip olmaktan ziyade neden sahip olduğu niteliklere sahiptir?* Aquinas’a göre, var olma konusunda aksini yapamamış herhangi bir şeye neden var olduğu veya farklı niteliklere sahip olamamış herhangi bir şeye neden sahip olduğu niteliklere sahip olduğunu sormak mantıklı olmayacaktır.<sup>10</sup>

Aquinas’ın Aristo’nun devinimsiz devindiriciden farklı bir tanrının varlığını kanıtlamak için yaptığı denemelerde Aristo’cu kavramları kullanmış olması gibi, o insan ruhunun bedeninin Aristo’cu formunun bir türü olduğu düşüncesini sürdürmüştür. Bunu yaparken Aristo’nun onaylayamadığı ölümsüzlüğü onaylamaktadır. Aquinas, insani varlıkların istisnasıyla (bir yaşayan şey oluşturmak için madde ile birleşen) canlı bir şeyin ruhunun bedeninin formu olduğu ve beden olmaksızın var olamayacağı konusunda Aristo ile uzlaşmıştır. Bir insani varlık durumunda, birinin *insanlığının* a) yiyecek sindirme, büyüme ve üremeye muktedir bedeni olan bir insani varlık olduğunu, b) algılamayı olanaklı kılan duyu organlarına sahip olduğunu, c) fiziksel eylem için gerekli olan fiziksel ve zihinsel becerilere sahip olduğunu, ve d) birinin (hayvanların aksine) ussal düşünce, teorik anlayış ve kendini-yönetmeye muktedir olduğunu belirlediği konusunda uzlaşmıştır. Bu noktadan hareketle, bir insan bedeni öldüğünde veya var olmayı sona erdirdiğinde bir Platon’cu formdan ziyade bir Aristo’cu form olarak, kişinin ruhunun da varlığını sona erdirmek zorunda olduğu düşüncesinin bunu takip ettiği görülebilir. Elbette, ölümünden sonra, *Sokrates’in ruhu* farklı bir bedeni, örneğin Zenon’unkini canlandırmaz. Bunun yerine, herhangi bir maddenin özünde olmayı sona erdirir. Aristo’cu bir form herhangi bir şeyin özünde olmaksızın var olamayacağı için, ya Sokrates’in ruhu da varlığını

sona erdirmelidir ya da onu klasik Aristo'cu formlardan ayıran bir şeye sahip olmalıdır. Aquinas ikinci yolu izleyerek Aristo'culukta değişiklikler yapmıştır.

Aristo'yu takip ederek, yaşayan veya yaşamayan var olan formları onları oldukları şeylerin türleri yapan şeyler (örn. taşlar, bitkiler, insanlar) olarak ele alırken ayrıca türlerin farklı şeylerini ayırmıştır.<sup>11</sup> Ancak şeylerin farklı kategorilerinin farklı türlerin formları vardır. Yaşayan şeylerin –bitkiler, hayvanlar ve insanlar– formları ruhlardır. Aquinas şöyle söylemiştir:

Ruhun doğasını araştırmak için, 'ruh'un [*anima*] bizim aramızda yaşayan şeyler içinde hayatın ilk ilkesi diye adlandırdığımız bir şey olduğunu önceden varsaymalıyız; çünkü biz canlı şeyleri 'animate' [veya 'canlanmış'] diye adlandırırken, hayattan yoksun olan şeyleri 'inanimate' [veya 'canlanmamış'] diye adlandırırız.<sup>12</sup>

Bitkilerin ruhları besleyicilik becerileri ile anılır, hayvanların ruhlarına eylemde bulunma ve algılama becerileri eklenmiştir, insan ruhlarına ise usallık, soyut düşünce oluşturabilme ve olumsal olanı anlama ilave edilmiştir. İnsan ruhu haricinde, tüm canlı şeylerin ruhları Aristo'cu formlardır. Onlar maddesel-olmayandır ve maddeden farklı olmalarına karşın onu canlandırmaksızın var olamazlar.<sup>13</sup> Aksine, insani varlıkların ussal ruhları ikinci ve daha güçlü bir anlamda maddesel-olmayandır. Aquinas, bir Aristo'cu olarak, tüm canlı şeylerin ruhları tarafından gerçekleştirilmiş beslenme işlevlerinin ve hayvanların ve insanların ruhları tarafından gerçekleştirilmiş (algılama ve eylemde bulunma) duyarlı işlevleri *her zaman belli başlı bedensel organların işleyişleri* olduğuna inanmıştır. Bu durumda bu işlevlerin içinde yer-

leşmiş oldukları bedenler olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğini düşünmüştür. Ancak Aquinas insanlara özgü olan ussal işlevlerin herhangi bedensel organ içinde yerleşmemiş olduğunu iddia etmişti.<sup>14</sup>

Onun önermesi iki ilke üzerine temellenmiştir: i) “İnsani varlık, zekâ aracılığıyla, [ilke açısından] tüm yapıların doğalarını [anlama] kavrayışına sahiptir”, ii) “Belli başlı şeyleri [anlamanın] kavrayışına sahip olan herhangi [nitelik] kendi doğası içinde bu şeylerin herhangi birine sahip değildir [yani, bedensel bir doğaya sahip olamaz].”<sup>15</sup> Örnek olarak, görme organı olan gözbebeği herhangi bir renkte değildir ve olamazdı, çünkü eğer böyle olsaydı, onun rengi (tıpkı mavi gözlüğün rengi gibi) renklerin algılamasını kırarak, *bizim için bazı renkleri ayırt etmeyi olanaksız kılacaktı*. Eğer ussal insan ruhunun bir bedensel doğası varsa, uslamlamanın benzerliğine bakarak, bu doğa onun anlayışını bozacaktır. Bizim ussal doğamız tüm yapıların doğalarını doğru bir şekilde anlamamıza olanak tanıyacağı için, insan ussalcılığı bedensel oluşumlardan bağımsızdır.<sup>16</sup>

Bu önerme aşağıdaki metinde Norman Kretzmann tarafından ele alınmıştır.

[Aquinas’a göre] bilişsel bir nitelik özsel olarak şeylerin belli başlı türlerine göreli bir şekilde bir kavrayıcı *potansiyellik* durumudur, niteliğin uygun nesneleridir—duyma niteliği için sesler gibidir. Böylelikle, eğer niteliğin kendisi gerçekten onun içinde olan şeyin bir türü gibi bir şeye sahipse [yani, onun doğasının parçası ise], o ilk etapta *en azından* doğal kavrayıcı potansiyelliğin bazılarından yoksun kalacaktır. . . . “Bu durumda eğer *zekilik* ilkesi [bizim ussallığımız] kendi içinde herhangi bedenin kendi doğasına sahipse, *tüm bedenleri* kavrama [anlama] konusunda muktedir

olmayacaktı. Ancak *her* beden *bazı* belirli doğaya sahiptir ve böylelikle bir beden olma zekilik iddiası olanaksızdır” (*Summa Theologica* Ia.75.2C).<sup>17</sup>

Kısacası, bizim ruhumuzun ussal tarafı herhangi bedensel organ içinde konumlanmıştır ve düşünmek için herhangi bir organı kullanmak zorunda değildir. Her ne kadar bedensel duyu organları algılanan şey hakkındaki düşünceler için veriler ile insan ruhunu tamamlasa da, bu türden veriler, onlar olmaksızın meydana gelebilen arı bir şekilde kavramsal düşünce için gerekli değildi.<sup>18</sup> Aquinas eğer ussal ruh herhangi bedensel organda konumlanmadıysa, bu durumda hiçbir surette herhangi maddesel beden içinde konumlanmamıştır diye düşünmüştür. Böylece, Sokrates’in ruhunun ussal taraflarının Sokrates’in ölümünden sonra var *olabileceği* sonucuna ulaşmıştır.

Peki ama ölümden sonra var olur mu? Muhtemelen olur. Çünkü o *hiçbir zaman* herhangi bir beden (Aristo’cu) formu değildi, onun varlığı ve ussal işleyişi her zaman maddeden bağımsızdı. Bu durumda Sokrates’in bedeninin ölümü veya tahrip olması durumunda onun varlığını sona erdirmesi gerektiğine dair hiçbir neden yoktur. Böylece, Aquinas’a göre, Sokrates’in ussal tarafı halen beden ölmesinden sonrasını düşünebilir—o, herhangi bir şeyi algılayamaz veya hatırlayamaz bir durumda olsa bile, arı bir şekilde kavramsal düşüncelere sahip olabilir.<sup>19</sup>

Bu dikkat çekici önerme Aquinas’ın yeniden canlandırmak için var gücüyle uğraş vermiş olduğu Aristo’cu metafiziği tehdit eder. Aristo’cu formlar, tanım gereği, bir veya daha fazla beden canlandırması olmaksızın var olamaz. Bu durumda, Aquinas’ın varsaydığı ussal insan ruhu sıradan bir Aristo’cu form olamaz. Öyleyse o tam olarak nedir? Bu kaygı daha da temel bir problem ile bağlantılıdır. *Sokrates’in*

*kendisi kendi ussal ruhu ile özdeş miydi—yani aynı varlık mıydı?* Eğer, öyleyse, bu durumda o ve ruhu bir ve aynı idi ve *onun ruhu* hiçbir zaman form ve maddenin bir ergimesi olmadığından, o hiçbir zaman bir ergime değildi. Aquinas'ın her insani varlığın bedeninin ve ruhunun bir bileşimi olduğu iddiasının ihlâli şeklindeydi. Diğer taraftan, eğer Sokrates'in ussal ruhu Sokrates ile özdeş değilse, bu durumda onun ölümsüz olduğunu göstermek (eğer bunu yapabiliyorsa) Sokrates'in ölümsüz olduğunu göstermeyecektir.

Aquinas'ın bu ikileme yanıtının temeli aşağıdaki metinde verilmiştir.

[Biz] insan ruhunun varlık kipinin onun aktivitesi temeli üzerine olduğunu biliriz. Belli bir dereceye kadar o maddesel şeyleri aşan bir aktiviteye [ussal düşünce ve anlayışa] sahiptir. Onun varlığı da bedeninin üzerine yükseltilmiştir ve ona bağlı değildir. Diğer taraftan, belli bir derecede o maddesel olandan [örn. duyuşal kavrama] maddesel-olmayan kavrayışı edinmeye doğal olarak uygundur, onun doğasının açık bir şekilde tamamlanması beden ile birlik olmaksızın meydana gelemez; *bir şey yalnızca [kendi içinde] sahip olduğu doğası içinde bütün ise, aktivite için gerekli olan şeyler onun doğasına uygundur.* Öyleyse, insan ruhu, bir form olarak belli bir dereceye kadar bedene birleşik olduğu için, ayrıca bedeninin yukarısına yükseltilmiş varlığına sahiptir ve ona bağlı değildir. Ruhun cismani ve [melekler gibi] ayrık [yani, arı bir şekilde tinsel] olan tözler arasında sınır çizgisi üzerinde yerleşmiş olduğu aşikârdır.<sup>20</sup>

İnsan ruhunun ve onun beden ile birleşme yerinin sınır çizgisi karakter özelliğinin bu kafa karıştırıcı ifadesi çok

önemli olabilir fakat aynı zamanda Aristo'cu felsefe ile Hristiyan teolojinin Thomas'cı sentezi girişimi olması bakımından çok sorunludur.

Aquinas, Aristo'yu takip ederek, ussallığın insani varlıkların Tanrı'nın imgesi içinde oluşması bakımından ayırt edici insanlık niteliği olduğunu iddia etmiştir.<sup>21</sup> O, Aristo'nun "Tüm insani varlıklar bilmek ister" ifadesini yineleyerek insanın bilme ve anlama arzusunun ruhun derinliklerinde kök salmış olan en derin doğamızın bir ifadesi olduğunu kabul etmişti. Yine Aristo'yu takip ederek, insani varlıkların (formların özellikli tipleri olan) ruhların ve maddenin bileşimi olduğunu ele almıştır. Ancak Aquinas'a göre insani varlıkların (bedenlerinin aksine) ölümsüz olmak zorunda olmaları nedeniyle onun üç şeyi tartışmaya açması gerekiyordu. Birincisi, görmüş olduğumuz gibi, insan ruhlarının beden olmaksızın var olabileceklerini ve var olduklarını ileri sürmek zorundaydı. İkincisi, yine görmüş olduğumuz gibi, onlar bir beden olmaksızın (bilgi ve anlayışı elde etme) işlevini tümüyle yerine getiremeyeceğini ileri sürmek zorundaydı. Üçüncüsü, ölmüş insani varlıkların hiçbir zaman kaybetmiş oldukları bedenleriyle yeniden birleşemeyecek olmaları gibi, onun uygun işlevini gerçekleştirmeksizin hiçbir şeyin sonsuza kadar var olamayacağını tartışmak zorundaydı.

Aquinas *Summa Contra Gentiles*'ten aşağıdaki metinde bunu yapmıştır.

O, bu sebeple, beden olmaksızın ruhun doğasının olmasına karşıttır. Ancak doğaya karşıt olan hiçbir şey ebedi olamaz. Bunun sonucu olarak, beden olmaksızın ruh sonsuza kadar olmayacaktır. Öyleyse, ruh sonsuza kadar kaldığı için, onun beden ile yeniden birleşmesi gerekir ve (ölümünden) yükselmek ile kast edilen şey budur. Ruhların ölümsüzlüğü bu durumda

bedenlerin gelecekte yeniden canlanmasını gerektirir görünmektedir.<sup>22</sup>

Bu önerme, Aquinas'ın insan Sokrates'in ölümsüzlüğünü güvence altına almasına ilave olarak, insan ruhlarının ve insan bedenlerinin birbirine bağlılığına ilişkin düşüncesi hakkında önemli bir şeyi vurgular. Her biri, bir anlamda, eşit olarak birbirine gereksinim duyduğu için, Aquinas maddesel-olmayan ruhların bedenleri yalnızca araç olarak kullanması şeklindeki Platon'cu ruhlardan ziyade bireysel insani varlıkları gerçek bütünler şeklinde değerlendirir.<sup>23</sup> Aquinas bunu daha öteye taşıyarak ölümsüzlük için insan arzusunun yerine getirilmesinin zorunlu olduğunu ilave eder çünkü Tanrı bize gerçekleşmeyecek bir arzu vermeyecektir. İlahi vahiy bedenin dirileceğini vaat ettiği için, pek çok kişi onun ruhun ölümsüzlüğüne ve nihayetinde beden ile yeniden birleşmesine dair önermesini us ve inancın daha geniş bir şekilde uzlaşmasına yönelik bir katkı olarak değerlendirmiştir.

Bu geçici uzlaşma, halen doğal dünyanın bilgisinin en kapsamlı sentezi olan Yunan felsefesinin entelektüel kaynakları ile Hristiyanlığı bir araya getirmiştir. Dahası, bunu dinin hayatın nihai amacının yorumcusu ve bireyin kurtuluş için rehberi olarak rolünü tehdit etmeksizin yapmıştır. Her ne kadar, Thomas'cılığın buna karşı çıkan rakipleri, inanç ve us arasında *modus vivendi* (geçici anlaşma) olmasına karşın, o Batı uygarlığının kalıcı başarılarından birini harekete geçirmiştir. Her sosyal sınıf için cazip olan, belli başlı tarihsel olayların bir mistik yorumlaması üzerine dayanan bir din, hayatın anlamının bir görünümü üzerine temellenmiş insan davranışının bir ahlak sistemi ile birlikte, gözlemin, açıkça tanımlanmış teorik kavramlar, mantık ve matematiğin kullanıldığı şekilde kendimiz ve evrene dair geniş kapsamlı bilgi edinmek için amacın bir varlıkbilimsel sisteme bağlanması-

dır. Açık fikirliliğin bu görünümünün mirası yüzyıllar boyunca hissedilecektir.<sup>24</sup>

İnanç ve us arasındaki ateşkes ayrıca felsefe için bir lütuf idi. O, felsefeyi hayatın anlamı ve kişisel tatmin için bir yolun keşfedilmesi sorumluluğu konusunda nöbeti devralarak, onun (vahiy edilmiş dinin) dışında her bilgi alanında kanıt-dayalı bilgiyi geliştirmedeki rolünü geri kazanmasına olanak tanımıştır. Copleston'ın ifade ettiği gibi:

Tarihsel açıdan bakıldığında, Aristo'culuk . . . vahiyden yardım almamış bir us ürünü idi, o doğal olarak doğal usun potansiyellerini orta çağlara taşıymıştı: o, bilinen en büyük entelektüel başarı idi. Bu, Aristo'cu felsefeyi benimseyen ve bundan faydalanan herhangi teoloğun . . . felsefenin teorik özerkliğini tanımak zorunda olması anlamına geliyordu . . . Geriye doğru bakıldığında . . . büyük bir felsefi sistemin kabullenildiğini görebiliriz . . . bu, neredeyse kesinlikle er ya da geç, felsefenin teolojiden bağımsız bir şekilde kendi yoluna gideceğini ortaya koyuyordu.<sup>25</sup>

Klasik felsefenin bu yeniden doğuşu Aquinas ve onu takip eden başka felsefi açıdan düşünen teologlar için büyük bir armağandı—böylelikle, felsefe kademeli bir şekilde özerk, kendini-eleştiren, bilimsel bilginin gelişimine odaklanmış olacaktı.

Aquinas'ı takip eden kişilerden biri on üçüncü yüzyıl İngiliz keşişi Roger Bacon (yakl. 1212-1292) idi. Onun görgül gözlem, matematik ve bilime olan inancı muhafazakâr ve hatta mistik bir teoloji ile birlikte var olmuştu. Başlıca çalışması olan *Opus Maius* yapıtında felsefenin amacının kutsal metinleri yorumlamak ve tüm başka yollarla bizi Tanrı'ya yönlendirmek olduğunu beyan etmişti. Felsefenin aracı olan



us, Tanrı ile özdeşleştirilmişti ve bu durumda asla küçümsenmemeliydi. Doğruluğun işlevi insanlığı Tanrı'ya yöneltmek olduğu için, hiçbir doğruluk parçacığının göz ardı edilmemesi gerekiyordu. Bu fikirler Bacon'ı bilime ve matematiğe, daha sonra astronomi gibi özel bilim dallarına yöneltmişti. Pek çok ilgi alanına sahip bir kişi olan Bacon dünyanın küre şeklinde olduğunu kabul etmişti ve göksel cisimlerle karşılaştırıldığında çok küçük olduğunu düşünmüştü. O ayrıca ışık, elipsler, gelgitler, gözün yapısı ve görmenin ilkeleri hakkında yazmıştı. Onun yansıma ve kırılma üzerine çalışmaları bizim küçük şeyleri nasıl büyük yapabileceğimiz ve uzak şeyleri nasıl yakın kılabileceğimizi öğrenmeye adanmıştı. Her ne kadar, teleskopu icat etmiş olmasa da, başkalarının bunu yapmada kullanacakları ilkeleri keşfetmişti.

*Opus Maius* ayrıca usun rolünün hipotezleri çerçevelemek ve ondan gözlemsel sonuçlar çıkarmak olduğu bilimsel yöntembilimin gelişmiş bir tartışmasını kapsar. O, vargıları yanlış olan varsayımları çürütmüştür ve böyle bir sınamadan geçmeyen hiçbir varsayımın kabul edilemeyeceği konusunda ısrarcı olmuştur. Kendi doğa felsefesinde, tıpkı Aquinas gibi, Aristo'cu kategorileri kullanmıştır. Ancak onun Thomas'cı us ve inanç sentezine başlıca katkısı, kendi görgül ilgi alanlarının geniş bir aralığı içinde yansıttığı Aristo'nun düşüncesinden farklı olmayan bir şekilde hakikaten bilimsel ruh idi. Doğal fenomenlere dair araştırmalarının coşkusu, deneysel yönteminin berraklığı ve nihayetinde umut ettiği şeyin pratik değeri bilimden elde edilebilirdi.

Eğer biz bu noktada *Felsefe on-üçüncü-yüzyıl-ortası Hristiyan Avrupası'na ne katkıda bulunmuştu?* diye sormak için durursak, onun katkısının Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Roger Bacon'ın düşünceleri içinde olduğunu görürüz.

- (i) O, Aquinas aracılığıyla, inanç ve usun rakip olmaktan ziyade müttelikler olduğu görüşüne katkıda bulunmuştur. Böylelikle, artık Aziz Bonaventure tarafından savunulan Platon'cu öğeleri hâlihazırda bünyesinde barındıran Hristiyanlık düşüncesini ussal teolojinin bir anlatımına tanıtmıştır.
- (ii) Yine Aquinas aracılığıyla, bir ussal, iyi-düzenlenmiş evren olduğu düşünülen şeye dair bilginin doğal arayıcılarına insani varlıkları Tanrı'nın imgesi içinde konumlandırıp arı bir şekilde ussal zorunluluk olarak Tanrı kavramını ortaya koyarak katkıda bulunmuştu.
- (iii) O, dolayısıyla, Albertus Magnus ve Roger Bacon tarafından doğal dünyanın görgül araştırmaları içinde ifadeleri bulunan Aristo'nun bilimsel ruhunun yeniden uyanmasına katkıda bulunmuştur.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısına ve ötesine hareket edince, doğal dünyanın üzerine gelişen bir entelektüel odaklanmanın eşlik ettiği gitgide artan felsefi bir mayalanma buluruz. Aquinas'ın hemen ardından gelen haleflerinden biri Fransisken teolog John Duns Scotus (1266-1308) idi. O, Hristiyanlık ile Aristo'culuğun Thomas'cı sentezini inşa ederek ve eleştirilerde bulunarak Thomas'cılıktan çok daha geniş kapsamlı ayrılışlar için yolları döşerken bağımsız bir takip geliştirmiştir. Onun sonuca dair en önemli ayrımlarından biri Aquinas'ın ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin önermesini kapsıyordu. Bu önermeye göre, Sokrates ve Platon'un yalnızca farklı kişiler olması değil, aynı zamanda onların ruhlarının –ayrı ayrı bedenlerinin formlarının– farklı olduğu önceden varsayılmıştı. Platon ve Sokrates insanları olduğu için, bu formlar tüm insanlar için ortak olan tek insan doğası olamazdı. Bu durumda Sokrates'in bireysel insan doğası

Platon'unkinden nasıl farklı olmuştu? Aquinas'a göre, onlar *sayısal açıdan* farklıydı çünkü onlar ilk maddenin farklı niceliklerinin formlarıydı fakat onlar *nitelik bakımından* farklı değillerdi çünkü hiçbir nitelik ilk maddeye atfedilemezdi. Bu sav genelleştirilmişti: *Madde aynı doğal türün farklı üyelerini ayırt eden bireyselleşme ilkesidir.*

Scotus bu öğretinin artı Sokrates ve Platon'un farklı ruhlarının kendi ölümlerinden sonra var olduğu Thomas'cı savın *herhangi bedenin formları olmadıkları zaman bile* onları bireyleştiren ilk maddeyi içeren iki ruh / form olgusuna yol açar. Bu bir Aristo'cu anlamsızlık olduğu için, Scotus maddenin münferit formları bireyselleştirdiği öğretiyi reddetmişti. O daha ileri gidebilirdi. Eğer Sokrates'in ruhu onun bedeninin Aristo'cu formu ise, fakat başka herhangi bir şeyin ruhu değilse, bu durumda beden öldüğünde veya var olmayı sona erdirdiğinde var *olamazdı*. Her ne kadar bu, Hristiyan teoloji ile Aristo'cu doğal felsefeyi uzlaştırma projesini tehdit eder görünebilse de, Scotus bu adımı atmamıştı. Hristiyanlık güvendeydi çünkü vahiy insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve insanların bedenlerinin dirilmesinden sonra kişilerin ebedi yaşantısını güvenceye almıştı. Sonuç olarak, o Hristiyanlığın ve Yunan felsefesinin farklı bir şekilde bir sentezinin oluşturulmasının olanaklı olması gerektiğini ileri sürmüş görünüyordu. Gerçekten de, onun felsefesi bu türden ortaçağ sentezlerinin sonuncusu olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Ockham'lı William (1287-1349) tarafından geliştirilen eleştiri çok daha geniş kapsamlıdır. O bir teolog ve filozof olmasına karşın, onun Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve her şeye gücünün yetmesi üzerine vurgusu Yunanca öz ve zorunluluk kavramları için çok az boşluk bırakmıştır. Onun son derece özgün felsefesi, güçlü mantıksal, analitik ve görgül öğeler göstererek, Tanrı'nın varoluşu veya doğasının hiçbir bağımsız olumlamasını sunmamıştır. Ne de ruhun tinselli-

ği veya insan ölümsüzlüğü için bağımsız destek sunmuştu. Kısmen bu nedenle, Ockham'ın düşüncesi Kilisedeki bazıları tarafından kabul olunmuş öğretilere karşı olan şekilde değerlendirilmiştir. O, başka şeylerin yanı sıra papa ve Bav- yera imparatoru arasındaki ihtilaf dâhil olmak üzere Kilise politikası ile ilgili olmuştur. 1328 yılında aforoz edilmesine rağmen, 1349'da veba salgını nedeniyle ölünceye kadar et- kin bir entelektüel olarak kalmıştır. Onun takipçileri Tho- mas'cılık, Scotçuluk ve Augustinecilik'in *via antiqua* anla- yışına karşın kendi mücadelelerini *via moderna* anlayışıyla savunmuştur.

Onun Hristiyan felsefesinde Yunan metafiziği eleştirisi- nin kalbi *tümellerin* –Platon'cu veya Aristo'cu formlar ola- rak düşünülen, aynı türden şeylerin ortak doğaları– inkârı idi. Ockham'a göre, tüm ve yalnızca insanlar için ortak olan böyle bir *insanlık* yoktur ve yalnızca kırmızı şeyler için ortak olan böyle bir *kırmızılık* yoktur. Elbette bireysel insanlar ve belirli kırmızı şeyler artı onları ifade etmek için kullanılan 'insan' ve 'kırmızı' (ve aynı anlama gelen başka) sözcükleri vardır. Ancak bu şeyler için ortak şekilde ifade edilmiş olma- nın ötesinde hiçbir şey yoktur—ya da '*T olanı*' göstermede kullanılan genel bir *T teriminin anlamı nedir?* Sonucu soru- lana kadar böyle görünür. Geleneksel yanıt onun *münferit* şeylerin yapabileceği şekilde bir yol olduğudur. Bazı şeyle- rin insan olması, bazılarının kırmızı olması ve bazılarının yuvarlak olması olanaklı olduğu için, insan olmak, kırmızı olmak ve yuvarlak olmak şeylerin *olabileceği yollardır*. Bu yolların 'insan', 'kırmızı' ve 'yuvarlak' anlamları olduğu var sayılmıştı. Bir özne-ifadeli cümle kullanıldığında, onu temsil eden kullanım yolu olan özne ifadesi tarafından belirtilmiş şey temsil edilir.

Bu dilbilimsel anlam resmî şeylerin olabileceği yol- lar olduğunu önceden varsayar. Onlar nelerdir? Ockham,

Platon’cu veya Aristo’cu formların varoluşunu reddederek, genel T teriminin anlamının yalnızca zihinde var olan bir K kavramı olduğunu söyler.<sup>27</sup> O, K’nin T’nin anlamı olduğu zaman, T’nin K tarafından belirli yolda her bir başkasına *benzer* olan tüm ve yalnızca şeyleri adlandırır. Ya her ikisi de gerçekten vardır ya da hiçbirisi yoktur. Eğer bireysel şeylerin olabileceği yollar olduğundan –örn. *kırmızı olmak* ve *yeşil olmak*– kuşku duyuyorsanız (veya öyle olduğunu kabul ediyorsanız), şeylerin olabilecek yol çiftleri –örn. bu renkte benzer olmak (bir ateş motoru) ve şu renkte benzer olmak (iyi-sulanmış çimenin bir parçası) durumu– söz konusudur. Ockham bunu gözden kaçırmış görülmektedir.

O ayrıca lafı dolandırıyor görülür. Her ne kadar sıklıkla yalnızca tekilerin var olduğunu iddia etmiş olsa da, o bazen “zihnin dışı” nitelendirmesi ilave eder. Örneğin, zihnin dışında var olan (olasılıkla *benzerliği* kapsayan) bu ilişkileri reddeder. O, reddedişini (*zihin dışında*) *var olan tüm gerçek şeylerin*, ilke olarak, tüm başka bu türden şeylerden bağımsız olduğu iddiası üzerine temellendirir. Başka her şeyin yaratılmasını bağımsız olarak yaratabilmiş olan Tanrı’dır. Böylece, Ockham, eğer ilişkiler zihnin dışında var olmuş ise, Tanrı’nın onları ilintili oldukları herhangi nesneler yaratılmaksızın yaratmış olduğunu savunur. O, bunu saçma olarak nitelendirerek, ilişkilerin *yalnızca zihinde* var olduğu sonucuna ulaşır.

Onun dayandığı iddia kuşkuludur. Dev bir sekoya ağacının içinde bulunan tohumdan ortaya çıktığına dair ilişkiyi ve benim oluşmamı sağlayan belirli bir zigotu göz önünde bulundurun. Bu çiftlerin (sekoya ve ben) ilk üyelerinin ikincisi olmadan var olabileceği aşikâr mıdır? Bu hususta, benim biyolojik annem hiç olmamış olsa bile benim var olmuş olabileceğim ve bunun sonucu olarak, benim onun çocuğu olma ilintisine katılmamış olmam aşikâr mıdır? Eğer bu şey-

ler aşikâr değilse, bu durumda ilişkilerin “zihin dışında” var olmadığına dair Ockham’ın önermesi kuşkulu bir öncel üzerine dayanır.

Ockham aynı vargı için bir başka önerme verir. Eğer *zihnin dışında* ilişkiler varsa, der, bu durumda ben parmağımı hareket ettirdiğim zaman başka şeylere göre duruşu şeklinde uzamsal ilişki değişecektir ve böylece evrendeki her şeyin nitelikleri değişmiş olacaktır. O, bunu saçma olarak değerlendirebilir fakat nedenini söylemez veya ilişkinin yalnızca zihinde var olduğunu söyleyerek saçmalığın nasıl ortadan kalkmış olduğunu düşündüğünü göstermez. Elbette, evrendeki fiziksel olarak konumlanmış her bir  $x$  nesnesi için, benim parmağımın  $x$  ile olan uzamsal doğrulayıcısını oluşturmak, yani benim parmağımı hareket ettirmeden önceki  $x$ ’in doğru olduğunu, fakat hareket ettirdikten sonraki  $x$ ’in doğru olmadığını ve ben parmağımı hareket ettirdikten sonra doğru olan  $x$ ’in bunun öncesinde doğru olmayacağını belirtmek olası olmalıdır. Bunu söylemek belli başlı şeylerin yalnızca ben parmağımı hareket ettirmeden önce  $x$  için doğru olduğunu söylemenin sonrasında doğru olmayacağı için, bu  $x$ ’in değişmiş niteliklere sahip olduğu anlamına gelmelidir. Bu sonuç herhangi bir zihnin farkındalığına bağlı olduğu için, Ockham’ın zihin-içinde olma koşulunun gerçekten işlerliği olduğu net değildir.

“Gerçek ilişkiler”in sözümona elenmesi düşünülmüştür. *Gerekliliğin ötesindeki varlıkların kabul edilmemesi* şeklinde yeniden ifade edilebilir olan yöntem *aşikâr doğrulukların açıklanması için gerekli olanların ötesindeki varlıkların dikkate alınmasıdır*. Bu aşamadan geçerek anlaşılabilir olanların reddedilmeleri zor olacaktır. İlişkilerin ve niteliklerin elenmesi için onun daha doğrudan kullanılabilmesi olanaklıdır. ‘Scott Soames bir filozoftur’ ve ‘Greg ve Brian Soames onun oğullarıdır’ gibi belirli doğruluklar açıklanması gereken tek

doğruluklar olarak ele alındığında Greg ve Brian mantıksal olarak Scott'un varlığından kaynaklanır fakat *bir filozof olmak* niteliği veya *birinin oğlu olmak* ilişkisinin varoluşuna mantıksal olarak yol açmaz. Ancak eğer biz ayrıca genel terimlerin anlamları hakkında doğruluk açıklamalarına gereksinim duyuyorsak ya da bu tür cümleler kullanarak ifade ettiğimiz düşüncelerin içeriklerine inanan temsilcilerin kavramlarını açıklamamız gerekiyorsa, bu durumda Ockham'ın usturasının nitelikleri ve ilişkileri elemekte kullanılabileceği net değildir.<sup>28</sup>

Ockham onu nedenselliğin anlaşılmasında daha iyi kullanmıştı. Bir öncü A vakasının içinde daha sonraki bir B vakasının sebebi olarak herhangi nitelikler kombinasyonunu tanımayı reddeder, bunun istisnası B ile aynı türden bir vakanın takip etmiş olmasında onun sebebi olmada hiçbir zaman başarısız olmamış nitelikler kombinasyonunun kesinlikle olmasıdır. O böylece aynı türden maddelerin sabit bağlaşımı ile nedenselliği özdeşleştirmek eğilimindedir. Bunun yalnızca görgül gözlem ile bilinebileceğini iddia eder. Bu şekilde, sebep ve sonuç arasında gözlemlenmemiş bir gerekli bağlantıyı önermekten kaçınır. Bilim sebepler ile ilintilidir, bu doğru bir şekilde doğal dünyanın herhangi önceden kavranmamış resmi ile önceden karşılaşmak zorunda kalınması ve gözlem-kaynaklı araştırmalar adına doğru bir şekilde bir darbe olarak anlaşılmıştı.

Ockham ayrıca Tanrı'nın varlığına dair geleneksel kanıtlar konusunda eli sıkı davranmıştır. O, önceden var olduğu düşünülen ilahi bir amaç olarak ilk-sebep önermesinin son-sebep (amaç) versiyonunu reddetmiştir. O, önermenin etkin-sebep versiyonunu reddeder çünkü biz öncü sebeplerin sonsuz bir dizilimini hariç tutamayız. Ancak her olumsal varlığın sahip olduğu idea üzerine temellenmiş bir önermeyi –yani, her ne kadar kendisi var olmayan her oluşun var

olmada başarısız olamayacağını- kabul etmişti. Onun var olduğu her anda bir şey onun varlığını korumaktadır. Her ne kadar koruyucu başka bir olumsal varlık olabilse de koruyucular zincirinin sonsuz olamayacağını düşünmüştür çünkü bu yargılaması olanaksız olan, bir zamanlar var olan sonsuz sayıda çok koruyucu gerektirecektir. Ancak o vargısını tek bir her şeyin korunmasız koruyucusunun varlığını veya genellikle Tanrı'ya atfedilmiş niteliklerin herhangi birine sahip bir koruyucu olduğu noktasına taşımamıştır. Ockham'a göre, Tanrı'ya dair Hristiyan inancı ve onun doğa bilgisi vahiy üzerine kurulmuş olmalıydı.

Onun insan ruhu hakkındaki mesajı benzerdi.

Entelektüel ruhun maddesel olmayan ve bozulmaz bir form şeklinde anlaşılması . . . bizim içimizde böyle bir formun mu olduğu yoksa içimizdeki bu türden bir töze ait olan anlayışın aktivitesinin mi olduğu konusunda ya önermeler ya da deneyim aracılığıyla açıkça bilinemez. Ben Aristo'nun bu konu hakkında düşündüklerini önemsemiyorum . . . Biz sahip olduğumuz üç şeye yalnızca inanç aracılığıyla sahip oluruz.<sup>29</sup>

Kısacası, Ockham Aristo'cu metafiziği, Aristo'cu öz ve ilinek arasındaki ayrımı ve merkezî Hristiyan öğretilerinin kanıtlanması için felsefenin kullanılmasını reddetmiştir. Ancak ne Hristiyanlığı ne de felsefenin kendisini reddetmişti; tam tersine, hararetli bir inanan ve ateşli bir filozoftu. Ayrıca bir yenilikçi idi. Onun metafiziksel-olmayan, “adcı” dil teorisi ayrıntılı mantıksal çalışmaların temelini oluşturmuştu. On dördüncü yüzyılın son yarısında ve on beşinci yüzyılın ilk yarısında Hristiyan düşünürlerin gayretli bir Ockham'cı hareketi takip edilmişti. Bu hareket içinde mantıksal olarak çelişkili olduğu gösterilebilen olumsuzlamalara tek başına



sebeplerle kanıtlanabilen gerekli doğrulukların sınırlandırılması yönünde bir felsefi eğilim ile birlikte var olmuştu—bu, onları dünyevî bilginin edinilmesinin gözleme-dayalı yöntemlerinin önemini vurgulamaya yönlendirmiştir. Teolojik muhafazakârlık ile felsefi olarak denetim altına alınmış araştırmaların bu güçlü kombinasyonu Avrupa üniversitelerinde, on dördüncü ve on beşinci yüzyıl bilimin gelişimine teşvik sağlayacak çok sayıda taraftar kazanmıştı.<sup>30</sup>

Özetle, burada araştırılan dönem Yunan felsefesinin yeni bir başlatma yaptığı, hayatın anlamı veya en yüksek kişisel tatmine giden pratik bir yolun keşfedilmesi yükünden bir kurtulma dönemi idi. Onun başlıca görevi, oldukça uygun bir şekilde, dünya ve kendimize dair bilgi ediniminin basitçe daha ileriye taşınmasıydı. Hayata dair bu yeni yaklaşım us ve görgül gözlem ile keşfedilen ne varsa bir zaman boyunca ona güvenilen, bir dinin imtiyaz sahibi olduğu bir görünüm taşıyordu. İlk konaklanan yer ortaçağ filozoflarının öğreti-leri içindeki büyük bir sentez formunun ele alınması şeklinde olmuştu. Ortaçağ filozofları Yunan öncülerinden uyarlamalar, değişiklik yapmalar ve birinin yerine başkasını koymalar ile oluşum halinde bulunan Hristiyanlığı tamamlıyorlardı. Ancak zaman ilerledikçe, felsefe kendi doğal eleştirel özerkliğini ilan etmiş, sentezler aşınmış ve filozoflar gelmekte olan matematik ve doğal bilimin görülmeye değer gelişimi için temelleri döşemeye başlamak amacıyla gerek duydukları entelektüel uzamı yaratmıştı.

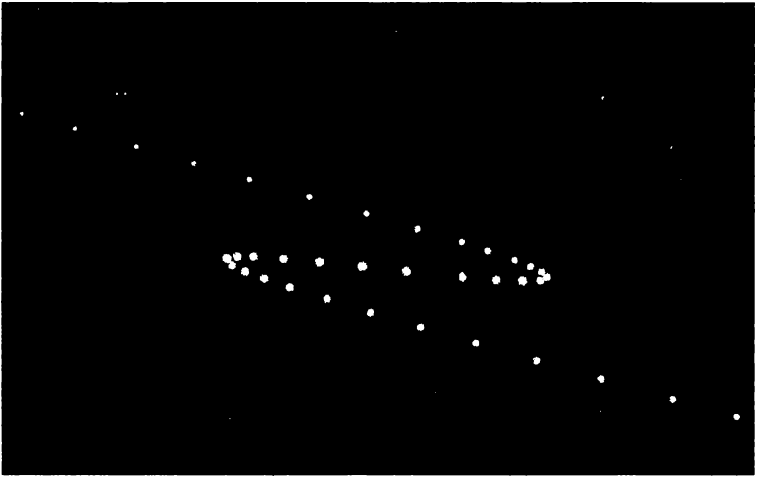
## ÇAĞDAŞ BİLİMİN BAŞLANGIÇLARI

*Felsefe, matematik ve bilimin geç Rönesans ve erken çağdaş dönemde nüfuz etmesi; Kopernik, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Boyle, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume ve Kant*

On altıncı yüzyılın sonundan on sekizinci yüzyıla kadar batı felsefesindeki dikkat çekici gelişme doğa bilimlerinde ve matematikte büyük ilerlemelerle iç içe geçmiştir. Erken çağdaş dönemde, Aristo'cu metafizik, doğal teoloji ve vahiy edilmiş dinden bağımsız gözlem-temelli bilginin gelişmesinde ortaçağ ve Rönesans düşünürleri tarafından yapılmış katkılar üzerine inşa ederek, filozoflar kendi dönemlerinin bilimine ve matematiğine göze çarpan katkılarda bulunmuşlardır. Daha öncenin düşünürlerinden ikisi olan on üçüncü yüzyılda Roger Bacon ve on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William doğal dünya hakkındaki varsayımları formülleştirme ve test etmede matematiğin ve mantığın rolünü vurgulama konusunda öne çıkmıştır. On dördüncü yüzyıl ayrıca Aristo'cu fizik üzerine devam edecek saldırıların başlangıçlarını görmüştü. Bu fizik alanının-

da yeryüzüne ait olan konulardan gökyüzüne ilişkin hareket ayrılmıştı. Ockham kararlı bir şekilde atılan cisimlerin Aristo'cu yorumlamalarını reddederken, Paris Üniversitesi fizikçisi ve rektörü olan John Buridan (ö. 1360) Aristo'cu fiziğin bir topacın hareketini açıklamada yetersiz olduğunu reddetmiştir. Yine Paris'te dersler veren Nicholas Oresme (ö. 1382) dünyanın dönüşüne dair varsayımın gözlemlerle çürütülemeyeceğini savunmuş ve fikri desteklememesine karşın onun doğru olduğuna dair bazı zeminler olduğunu ileri sürmüştü. O ayrıca bir taneden daha fazla dünya olabileceği fikrini ciddi bir şekilde ele alarak, evrenin yermerkezli anlayışını sorgulamıştı.

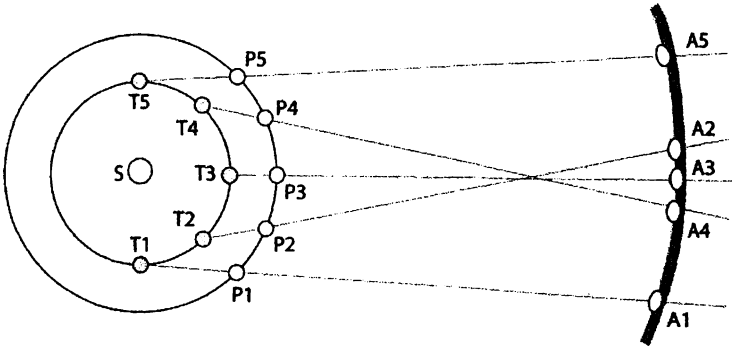
Fizik gitgide daha yoğun bir şekilde matematiksel ve hassas gözleme daha fazla odaklanmış olurken, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda bağımsız doğa çalışmaları devam etmişti. İlk büyük adım din adamı, fizikçi ve gökbilimci Nikolas Kopernik (1473-1543) tarafından atılmıştı. Batlamyusçu sistem—göksel yapıların tek tek gezegenler temelinde oluşması öngörüsü ile—parça parça evrilmiş olduklarını kabul ederek sistematik bütünleştirme arayışında bulunmuştur. Böyle yaparak, bazı gezegenlerin sabit yıldızlara göre yönlerini değiştiriyor ve geriye doğru hareket ediyor oldukları görüldüğünde buna “geriye-doğru-giden” hareketler adını vermiştir. Bunu açıklamak için, yermerkezli sistemde tuhaf gezegensel devinimler olduğu farz edilmiştir—duran, geri dönen, duran ve tekrar ilerleyen. Tersine olarak, güneşmerkezli resim bize bunun nedenini açıklayan bir yol gösterir. Eğer yerküre güneşin etrafında hareket ediyorsa onun yörüngesinin konumu başka yörüngesinde dönen gezegenlerin, gerçekte böyle olmamasına karşın, yönlerini değiştiriyor gibi göründüklerini ortaya koyar.<sup>1</sup>



Geriye doğru giden hareket. Tunç Tezel'in izniyle

İkinci çizimdeki Kopernik modeli içteki bir gezegen (yerküre) üzerindeki bir gözlemcinin konumunun güneşin etrafında kendi yörüngesindeyken daha dıştaki bir yörüngeye sahip bir gezegenin zaman zaman bulunacağı konumun dıştaki gezegenin sabit yıldızlara (A1-A5) göre yönünü geçici olarak değiştirmiş olduğu yanlışlaması yaratır. Ancak kısmen Kopernik gezegenlerin daireler şeklinde hareket ettikleri dogmasını sorgulamamış olduğu için, birkaç kafa karıştırıcı görünümü birbirine uydurmak için bazı özel amaçlı dış çemberlere gereksinim duymuştur. Bu durumda, gezegensel yörüngelerin elips şeklinde formlarını keşfetmek Kepler'e kadar olmamıştır. Ancak bundan sonra geri kalan gözlemsel yanlışlamalar açıklanmıştır ve dış çemberlere olan gereksinim ortadan kalkmıştır. O zamanlarda bile, göksel cisimlerin hareketinin sebepleri –ki Kopernik bunlar hakkında hiçbir şey söylememiştir– tanımlamaya ve hassas bir şekilde ölçülmeye muhtaç kalmıştır. Kısmen bu sebeplerle, Koper-

nik matematiksel bir şekilde hassas gözlemlerle desteklenen nedensel açıklamalar sunan ilk çağdaş gökssel cisimler fizikçisi olmaktan ziyade fiziksel uzamın geometrisinin haritasını çizen son büyük doğa filozofu olarak görülmüştür.



Güneşmerkezli açıklama

Bu onur Johannes Kepler'e (1571-1630) gidecektir. O, sekiz yıl boyunca Mars'ın yörüngesini hassas ve yorucu gözlem döneminden sonra, 1609'da i) gezegenlerin dairesel değil, eliptik olarak hareket ettiklerini, her bir elipsin odak noktasının güneş olduğunu, ve ii) güneşi bir gezegene bağlayan vektörün çevrelediği alanın zamanın eşit birimleri boyunca sabit kaldığını duyurmuştur. Dokuz yıl sonra üçüncü yarasını ilan etmiştir. Bu, herhangi iki gezegen için tek bir dönüşü tamamlama zamanının karelerinin oranının onların güneşten ortalama uzaklıklarının küplerinin oranına eşit olmasıdır. Bu keşiflerle birlikte, Kopernik'in dış çemberleri düşüncesi ortadan kalkmış ve gezegenlerin hareketleri güneşten yayılan aktif bir kuvvetten kaynaklanmış olarak görülmüştür.

İlkin Kepler güneşi Baba Tanrı'ya ve ondan yayılan kuvveti Kutsal Ruh'a benzeterek kıyaslama yapmıştır. Ancak ayrıca nihayetinde onu bu kuvveti fiziksel terimlerle dü-

şünmeye yöneltecek bir şey gözlemlemiştir. Güneşe en yakın olan gezegenlerin onun etrafındaki dönüşlerini daha uzakta olanlara nazaran daha hızlı bir şekilde tamamladıklarını bularak, güneşin gezegenleri hareket ettirme gücünün uzaklık ile birlikte azaldığı ve böylece onun sarf ettiği kuvvetin fiziksel bir kaynaktan yayılan, ışık gibi bir şey olması gerektiği sonucuna varmıştır. O, bu kuvveti, çekim kuvvetini, tıpkı ışık gibi, yayılan ve boş uzamda özlü varlığa sahip olmaksızın bir şekilde hareket eden bir şey olarak betimlemiştir. O, o zaman hareket eden bir yapı tarafından çekim kuvveti şeklinde alınmıştır ya da ışık şeklinde aydınlatılmıştır.

Kepler, çekim kuvveti hakkındaki büyük ölçekli bulguları isabetli olmasına karşın, kendisini bir sallantı içinde bulmuştur. Aşağıdaki yorumlarda gösterilmiş olduğu gibi, bir şeyin başka bir şey üzerine kendi kütlesiyle orantılı bir şekilde ve ikisi arasında uzaklığa ters orantılı bir şekilde kuvvet uyguladığı olgusu dâhil olmak üzere evrensel kuvvet hakkında pek çok şey biliyordu.

Çekim kuvveti aynı türden [maddesel] yapıların arasında birleşme veya temasa yönelik karşılıklı bir yapısal eğilimdir . . . böylece yerküre bir taşı, taşın yerküreyi çektiğinden çok daha fazla çeker.

Eğer yerküre ve ay kendi görelî yörüngelerini denk kuvvetler ile korumasa, yerküre uzaklığın 1/54 kadarı aya doğru yaklaşacak ve ay aralığının geri kalan 53'lük kısmı kadar çekilecek ve böylelikle birleşeceklerdir.

Eğer uzayda bir yerde iki taşı birbirine yakın bir şekilde konumlandırırsanız ve bunun dışına üçüncü bir aynı türden yapının erişimini sağlarsanız, bu durumda onlar manyetik yapılar tarzında, bir orta noktada, her biri diğerinin kütlesine doğru orantılı bir şekilde yaklaşarak, bir araya geleceklerdir.<sup>2</sup>

Ancak o bu gizemli kuvvet hakkında nasıl düşüneceğini bilmiyordu. Bir A yapısı (olasılıkla) boş uzay boyunca bir B yapısı üzerinde bir kuvveti nasıl uygulayabiliyordu? A tarafından uygulanan kuvvet B'ye nasıl aktarılabilirdi? Aşırı şaşırtıcı bir şekilde, onun bu soruya yanıt vermedeki yetersizliği müteakip yazılarında çekim kuvveti kavramını bırakmasına yol açmıştı. Eşit derecede şaşırtıcı bir şekilde, Kepler üzerine çalışmış olan Galileo ve Descartes da uzakta olan kuvvet eylemi kavramını reddetmişti.<sup>3</sup>

Çekim kuvveti hakkındaki bu muammaya karşın, Kepler'in ilerlemesi doğanın açıklanmasında Aristo'cu final kaynakların (amaçlar) Aristo'cu göksel ve yersel fiziğinin ikiye ayrılmasının ve doğal yasaların anlaşılmasında ilahi bir zihnin etkin işleyişine başvurmanın gerekliliğinin rolünü bir kenara süpürmüştür. Kepler'in 1605 yılında bir arkadaşına yazmış olduğu şekilde:

Benim amacım göksel mekanizmanın bir ilahi, yaşayan bir tür değil, bir saat işleyişi şeklinde olduğunu göstermektir . . . belli bir noktaya kadar neredeyse tüm dağıtıcı hareketler en basit, manyetik ve maddesel kuvvetten kaynaklanmıştır, tıpkı saatin hareketlerinin basit bir işleyişi gibi. Ve ben ayrıca bu fiziksel sebeplerin sayısal ve geometrik ifadeleri nasıl belirlediğini gösterdim.<sup>4</sup>

Artık olağan bilimsel nesnellik olduğu görünen bu tanıklığa rağmen, Kepler bir bilim insanı olduğundan ziyade bir mistik idi. İnançlı bir Hristiyan olmasına ilave olarak, bazen bir astrolog ve numerolog idi. O, ayrıca gezegensel hareketler ve yetkin geometrik yapılar diye anılan katıların çalışılmasından güneş sisteminin yapısı üzerine öğrenebileceğimiz şeyler olması hakkında müzikal ahengin bize söy-

leyebileceği şeylere ilişkin antik dönem Pisagor’cu öğretiyeye takıntılıydı. Buna rağmen, onun titiz, sistemli görgöl gözleme kendini adaması ve elzem bir bilimsel alet olarak matematiğin gücüne olan inancı büyük ilerlemeler kaydetmesini sağlamıştı.

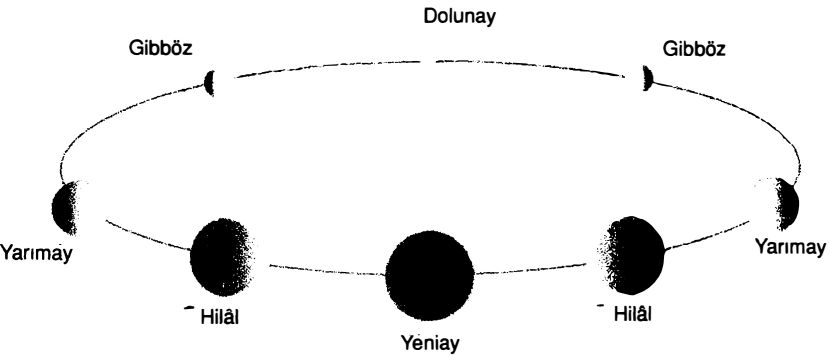
İtalyan Galileo Galilei (1564-1642) Kepler’in bir çağdaşı idi. Yetenekli bir matematikçi ve ilkin Pisa ve ardından Padua’da matematik profesörüydü. Ayrıca, bir deneysel fizikçi, bir doğa felsefecisi ve güneş, ay ve gezegenlerin etkileyici gözlemini olanaklı kılan (on yedinci yüzyılın ilk onyılında Hollanda’da icat edilmiş) teleskop üzerine teknik gelişimler yapmış olan bir gökbilimciydi.<sup>5</sup> Aristo’nun çalışmalarında ustalıklı bir şekilde ele alınmış olan Aristo’cu fiziği hem yersel hem de göksel açıdan son derece eleştirmişti. Örnek olarak, bir yapının yoğunluğunun su içinde yüzüp yüzmeyeceğini belirlediği şeklindeki Arşimetçi görüşü fark yaratanın yapının şekli olduğunu söyleyen Aristo’cu görüşe karşı savunmada, Galileo belirleyici unsurun yapının göreceli yoğunluğunun içine konulan sıvı ile olan durumu olduğu şeklinde deneysel kanıtlar sunmuştu. O ayrıca farklı ağırlıktaki yapıların, daha ağır olan nesnenin o denli hızlı düşeceği şeklindeki Aristo’cu görüşleri çürüten Simon Stevin’in gözlemlerini onaylayan deneysel kanıt sağlamıştı.<sup>6</sup> Galileo bunu bir başlangıç noktası şeklinde alarak, düşen bir yapının hızının zamanla sabit bir oranda arttığı şeklinde sabit ivme yasasını deneysel bir şekilde oluşturma arayışındaydı (bu, daha önceki araştırmacıların sezmiş oldukları bir şeydi). O, ayrıca dışsal kuvvetlerin –örn. sürtünme, rüzgâr direnci, vb– hareket eden bir yapı üzerinde edimde bulunmayacağı, sabit bir hızda aynı doğrultuda hareket etmeyi sürdüreceği şeklindeki tezini (bir kez daha Aristo’ya karşıt olarak) desteklemeye çalışmıştı.

Galileo’nun 1610 yılında kullanmaya başlamış olduğu kendi gelişmiş teleskopu ile olanaklı hale gelen gözlemler



astronomi bilimine katkıda bulunmuştur. Galileo onunla ayın üzerindeki dağları apaçık bir şekilde gözlemleyebilirdi. Bu onu Aristo'nun göksel ve yersel oluşlar arasındaki ikiye bölünmesinin aksine, onun yerküre gibi bir maddeden yapılmış olduğu sonucuna yönlendirmişti. O ayrıca –bir Cizvit din adamı olan Christoph Scheiner'in Kepler tarafından önerilmiş bir geliştirme aracılığıyla kendi yapımı olan bir teleskopu kullanmasından hemen önce gözlemlemiş olduğu– güneş lekelerini de gözlemlemişti. Tıpkı ayın üzerindeki dağlar gibi, güneş lekelerinin varlığı da (başka her şey gibi) güneşin değişebilir madde içerdiğini ileri sürerek Aristo'cu göksel fiziğin hipotezinin yanlış olduğunu daha ileri noktaya taşımıştı. İlave olarak, Galileo Jüpiter'in uydularını ve Venüs'ün fazlarını gözlemlemişti. Onların her ikisi de Kopernik ve Kepler'in güneşmerkezli anlayışının evrenin yermerkezli anlayışından çok daha iyi olduğunu ortaya koymuştur.

Venüs'ün fazları özellikle ilginçti. Venüs, tıpkı ay gibi yerküreden düzenli bir görünüm dizilimi –dolunay, yarımay, hilâl, vb– şeklinde görünüyordu. O bize güneşten daha yakın olduğu için, onun tam yörüngesi bizim için görülebilirdir.



O, bizim karşımızda güneşin tarafında olduğunda, dolunay şeklinde görünür ve uzakta olduğu için küçüktür. Onun elips şeklindeki yörüngesinin her bir ucunda yüzü yarı görünebilir. Yörüngesini bizden daha hızlı döndüğü için, onun yörünge konumu kademeli olarak bizimkini yakalar. Artık bizim gibi güneşin aynı tarafındadır, doğrudan doğruya biz ve güneş arasında noktaya yaklaşmaya başlar. Bu noktaya gitgide yaklaştıkça, kademeli bir şekilde incelen bir hilâl olarak görülür—çok daha büyüktür çünkü artık bize daha yakındır. Bu, kayboluncaya kadar devam eder (çünkü o doğrudan doğruya biz ve güneş arasındadır), sonra diğer taraftan ince bir hilâl olarak yeniden ortaya çıkarak kademeli bir şekilde kalınlaşırken kendi yörüngesinde bizim önümüzde hızlanır. Güneş sisteminin güneşmerkezli anlayışının onun yermerkezli rakibi üzerindeki üstünlüğünün daha ikna edici gözlemsel onaylamasını hayal etmek zordur.<sup>7</sup>

Son olarak, Galileo'nun sıkı sıkıya zemin bulmuş olan bilimsel sonuçların ve gözlemlerin onun spekülâtif doğa felsefesi ile yan yana var olduğunun not edilmesi gerekir. Bu felsefenin merkezî bir parçası onun antik dönem metafiziksel atomculuğunun kendi versiyonudur—deneyim veya gözlemlerle onaylanmamış inanış, ki bunda doğa şekle, ebada, konuma ve belirli bir doğrultuda hıza sahip olan nesnel nitelikler ile her biri hareket halinde ufak madde parçalarının belirli bir sayısının büyük bir sisteminden başka bir şey değildir. Bu resme göre, tüm değişim atomların yeniden konumlanmasıdır. Dahası, atomların tam bir dökümü, onların ebatları, şekilleri, konumları, hızları, uzamsal-zamansal koordinatları ve onların üzerinde edimde bulunan kuvvetler olduysa, herhangi değişiklikler ilkesel olarak öngörülebilirdi.

Galileo kuvvetleri mekanik açıdan –temel olarak atomların hareketleri ve çarpışmaları sonucu şeklinde– ele aldığı için (hiçbir müdahale eden araç olmaksızın) uzaktaki kuvvet ide-

asını kabul edememiştir. Ne de daha bilindik olan, mikroskobik şeylerin niteliklerinin –örn. bir nesnenin rengi– gerçekten nesnel olabileceğini kabul etmiştir. Döneminin çok sayıdaki doğa felsefecileri gibi, onları gözlemlenmiş şeyler içindeki nesnel niteliklerden ziyade gözlemleyenler içindeki nesnel nitelikler olarak ele almıştır. Onun matematiksel fiziği bunun doğal görünmesini sağlamıştır çünkü renkler ve sesler gibi şeyler onun içinde hiçbir rol oynamamıştır. Çok sayıda taraftarı bulunan bir öğretiye göre, bir gülün kırmızılığı gülün kendisi olduğu şekilde değerlendirebildiği ölçüde, o yalnızca bizim içimizde belirli (kırmızı) duyularına sebep olmak için (onun atomik yapısına bağlı olarak) gülün yaradılışıdır.

Ancak öykünün sonu bu değildir. Öğreti mantıksız sonuçlar –örn. renksiz olan bu güllerin hiçbir gözlemciye sahip olmaması ve bizim duyusal sistemlerimizin değişmesi durumunda rengin değişecek olması– ortaya koyduğu görünmesi sebebiyle, bu görüş, bazı versiyonları halen savunuluyor olmasına karşın, artık bir zamanlar olduğu kadar yaygın bir şekilde kabul edilemezler. Burada renklerin ne olduğuna karar vermek için deneme yapmaya gerek yoktur ya da Galileo'nun mantığında ikincil nitelikler değildir. Meselenin bugün felsefe alanında canlı kalması olgusu Galileo ve Rönesans ve erken çağdaş dönemin başka büyük kişiliklerinin düşüncesinde bilimi doğa felsefesinden ayıran net bir çizgi çizmenin zorluğunu resmetmiştir.<sup>8</sup> Felsefe ve bilim yakın bir şekilde iç içe geçmiş olduğu için keskin bir çizgi yoktur. Felsefenin *bilim* olarak bilinen bağımsız bir girişime *yapmış olduğu katkı* çok fazla değildir ancak ortaya çıkan doğal bilimin azımsanmayacak kısmı felsefe *idi* ve felsefenin azımsanmayacak kısımları, tam olarak bilim olmasa bile, en azından bilimsel görüşler idi.

Bizim bugünkü bakış açımızdan geriye doğru bakarak, Kepler ve Galileo'nun *birincil derecede* bilim insanları ve

matematikçiler ve *ikincil* derecede doğa felsefecileri oldukları söylenebildiği gibi, İngiliz filozof Francis Bacon'ın (1561-1626) kendisinin bir bilim insanı veya matematikçi olmaksızın ziyade bir bilim felsefecisi olduğu kesinlikle söylenebilir. Kıta üzerinde Aristo'nun doğa felsefesi üzerindeki etkisinin sürdüğü zamandan daha uzun bir süre boyunca ülke içinde Aristo'cu fizik ve metafizik alanlarındaki görüşler varlığını korumuştur. Matbaa, barut ve mıknaatıs dünyayı değiştirme güçlerinin yanı sıra vurgulanmıştır. Bu türden ilerlemelerin Aristo'cu veya skolastik metafiziği işlemekten ziyade doğrudan doğruya doğaya bakmanın ürünleri olduğuna işaret etmiştir. Yetenekli bir yazar onun döneminin en iyi bilim insanların hassas gözlem ve matematiksel çokyönlülüğün karışımı üzerinde günümüze uyarlandığını, onu çalışmanın tümevarımcı oluşumunun bazı formlarını öne çıkarmıştır. Her ne kadar bilime ve onun yöntembilimine özgün katkılarda bulunduğu inanılmasa da Francis Bacon gerçek bilimsel katkılarda bulunacaklar için elverişli bir fikir iklimi yaratmıştır (onun bu konuda yaptıkları Bölüm 2'de tartışılmış olan [aralarında akrabalık olmayan] on üçüncü yüzyıl keşişi Roger Bacon'ın yaptıklarından muhtemelen daha az idi).

Yalnızca tanınmış bir filozof değil, aynı zamanda birinci sınıf bir matematikçi ve makul ölçüde yetenekli bilim insanı olan René Descartes (1596-1650) hakkında çok daha fazlası söylenebilir. Dönemin en etkin düşünürlerinden biri olan Descartes kendi zihin-beden ikiciliğinden, –düşünüyorum öyleyse varım– sağlam felsefi başlangıç noktasından oluşturduğu girişimden ve insan bilgisinin gelişmesi için derinlikli bir yöntem geliştirme amacından tanınıyordu. Onun düşüncesinin bu günleri, birlikte, sonraki iki yüzyılın felsefesinin gündemi olmuştur. Ancak, onun entelektüel başarıları matematik ve bilimden kaynaklanmıştır.

Descartes 1616'da La Fléche Cizvit Koleji'nden dereceyle mezun olduktan kısa bir süre sonra Hollandalı matematikçi ve doğa felsefecisi Isaac Beeckman ile karşılaşacağı ve birlikte çalışacağı Hollanda'ya göç etmiştir. Bu süreçte, pusula ve cetvel çizimlerine başvurmaksızın karmaşık geometrik şekilleri betimlemek için matematiksel teknikler geliştirmiştir. Bunu yaparak, daha sonraki matematikçilerin *Kartezyen koordinatlar* diye bilinen bir koordinat sistemi içindeki cebirsel formüller ile geometrik figürlerin tanımlanmasına olanak tanıyan çizgileri betimlemek için uzunluklar arasında oranlar kullanmanın bir yolunu icat ederek analitik geometrinin temellerini atmıştır. Bu çalışmasını bitirdikten sonra, 1620'li yılların çoğunu Paris'te geçirmiştir. Bu dönem sürecinde, ışığın farklı ortamlardan geçerken etki ve kırılma açılarını hesaplayan ışık kırılmasının sinüs yasasını keşfetmişti ve bu bilgiyi bulduğumuz yerde gördüğümüz gökkuşaklarının neden oluştuğunu açıklamak için kullanmıştı. O ayrıca farklı lenslerin şekillerini matematiksel olarak betimleyen optik bilimi üzerine çalışmıştı.

Descartes 1629 yılında iki büyük projeyi üstleneceği Hollanda'ya geri dönmüştü. Bunların biri Tanrı'nın varlığı ve insanın doğası üzerine odaklanan metafiziksel felsefe ve diğeri "doğanın tüm fenomenlerini yani fiziğin bütünü" kuşatan sistemli doğa felsefesidir.<sup>9</sup> Onun 1641 ve 1642 yıllarında iki baskı yapmış olan en ünlü eseri *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* ilk metafiziksel projesidir.<sup>10</sup> Fizik ve doğa felsefesi alanındaki ikinci proje 1644 ve 1650 yılları arasında ortaya konan sonraki birkaç çalışmasını kaplamıştır.<sup>11</sup> İki proje arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şekilde betimlemiştir:

Felsefenin bütünü bir ağaç gibidir. Kökler metafizik, gövde fizik ve gövdeden çıkan dallar tüm başka bilimlerdir. Bunlar tıp, mekanik ve etik şeklinde üç il-

keye indirgenmiştir. “Etik” ifadesinden ben en yüce ve en yetkin ahlak sistemini anlarım, ki bu başka bilimlerin tüm bilgisini gerektirir ve bilgeliğin nihai seviyesidir.<sup>12</sup>

‘Felsefe’ sözcüğü tüm teorik bilgileri bünyesinde barındıran kapsamlı bir sisteme karşılık gelirken, ‘fizik’ sözcüğü doğa bilimine, ‘tıp’ ve ‘mekanik’ sözcükleri bilim üzerine temellenmiş pratik sorgulamalara karşılık gelir, ve ‘etik’ sözcüğünü ise tüm başka bilgilerin üzerinde bulunan, kuralcı olan en yüce bilgiye karşılık gelecek şekilde kullanması dikkat çekicidir. Ayrıca felsefi metafiziği tüm sistemli bilginin kaynağı olarak sayması dikkate değerdir.

Descartes’ın ‘metafizik’ diye adlandırdığı şey aslında bizim ‘epistemoloji’ (bilgi kuramı) diye adlandırdığımız şey ve ‘metafizik’ veya ‘ontoloji’ (gerçekliği oluşturan şeylerin temel tiplerinin ve onlar arasındaki ilişkilerin bir sorgulaması) adı verilen şeyin bir birleşimidir. Onun metafiziğine dair merkezî sorular *Biz bilgiyi nasıl edinebiliriz?: Bilinebilen şey nedir—yani, gerçekliğin doğası nedir?; Zihinler ve bedenler tam olarak nedir ve onlar nasıl birbirleriyle ilintilidir?; ve Tanrı var mıdır?* şeklindedir. O, altı tezinin ilkinde tüm bilgi için sağlam bir zemin oluşturmak amacıyla bir araç olarak radikal kuşkuculuğu kullanır.

Çağdaş terimlerle ifade edildiğinde, onun mutlak kesinliği gün yüzüne çıkarmak için radikal kuşkuculuğu kullanma stratejisi bunun gibi bir şeye gider. Biz şimdi bizim bilinçliliğimizin içeriklerinin beyinlerimizdeki nöronların dürtüleriyle belirlendiğini biliyoruz. Bu durumda, normal bir insani varlığın gerçek-hayat deneyimlerini bir şekilde harekete geçiren şeyin bir küp içinde korunan bir beynin nöronları için teorik olarak olanaklı olduğunu düşünebiliriz—beyin kendi çevresindeki herhangi bir şeyle bir şekilde etkileşimde bulun-

masa bile biz kendi çevremizdeki şeyler ile etkileşimde bulunuruz. Öyleyse biz küpler içindeki beyinler olmadığımızı nasıl biliyoruz? Eğer öyle olmadığımızı bilemiyorsak, başka insanların veya fiziksel nesnelerin var olduklarını nasıl bilebiliriz? Üstelik, küp içine konmuş beyinler bu şeyleri bilmezler. Onların bizimkilerle özdeş (olduğunu farz ettiğimiz) “algısal” deneyimleri onlara bu türden bilgileri sağlamadığı için, bizimkilere de sağlamadığı görülecektir. Biz, bu noktaya ulaşmış olarak, böylesine çok bilinemez yükü beyinlerimizin taşıdığını düşünemeyiz. Belki de hiçbir surette beyin, beden veya fiziksel nesne yoktur fakat yalnızca kötücül bir şeytan bizim aksini düşünmemiz için duyularımızı besliyor. Eğer bunu dışarıda tutamazsak, yaygın bir şekilde bildiğimizi düşündüğümüz en sıradan şeyleri bildiğimizi güç belâ söyleyebiliriz. Söyleyebilir miyiz?

Descartes söyleyebileceğimizi düşünür. Bunu göstermek için ilkin *Düşünüyorum*, *öyleyse varım* şeklinde mutlak kesinliği tanımlayarak tümel kuşkuculuğu bir kenara bırakır. Aşikâr bir şekilde, ben böyle-ve-böyle olan bir şeyin böyle-ve-böyle olduğunu düşündüğümde düşündüğüm şey (yani böyle-ve-böyle bir şeyin böyle-ve-böyle olması) öyle ya da böyle doğrudur. Böylece, ben *düşündüğümü* düşündüğüm zaman, benim düşünüyör olmam *doğru* olmak zorundadır; ben bu konuda yanılıyor olamam. Ancak ardından, eğer ben yalnızca var olduğumu düşünebiliyorsam, *var olduğumu biliyorumdur*. Kısacası, *düşünüyorum öyleyse varım*.

Bir sonraki merak edilen şey *Bu düşünürün ne türden bir varlık olduğudur—bir zihin mi, bir beden mi yoksa zihin ve bedenin bir birleşimi mi?* Descartes’ın bir yanıtı vardır. Kişi kendisinin herhangi bedeni olmaksızın veya gerçekten hiçbir surette hiçbir beden var olmaksızın var olduğunu kavrayabiliyor olduğundan, herhangi bir bedenin varlığı olmaksızın birinin var olmasının *olanaklı* olmak zorunda olduğu

mantığını yürütür.<sup>13</sup> Ancak kesin bir şekilde, *bir beden olmak* bir beden olan herhangi bir şey için elzemdir ve *bedensel bir parçaya sahip olma* zihin ve beden birliği olan herhangi bir şey için elzemdir. Bu noktadan hareketle bunu takip eden şey bir beden veya bir beden ve zihin birliği olan hiçbir şeyin hiçbir bedenin olmaması durumunda var olmasının olanaklı olabileceğidir. Descartes böylelikle, kendi radikal kuşku duyma yöntemini kullanarak, temsilcinin ne bir beden ne de bir zihin ve beden birliği olduğunu ifade eder. Bundan ziyade, o düşünme becerisine sahip olmanın elzem olduğu bir zihindir. Her birimiz, bizim kendimiz üzerindeki bu oluşumu yinelemenin geçerli bir şekilde “Ben özsel olarak düşünen bir varlığım, benim bedenimden ayrırım” sonucuna ulaşacaktır.

Bir sonraki adım Tanrı’nın varlığını kanıtlamaktır. Sözde kanıt, varlığı herhangi başka bir şeye bağlı olmayan sonsuz ve yetkin bir varlık ideasına sahip olduğumuz gözlemi üzerine dayanır. Descartes onu kendisinin bu ideanın kaynağı olma konusunda aşırı sınırlı ve yetkin-olmayan olmasının aşikâr olmasından ibaret değil, aynı zamanda onun bir sonsuz, yetkin olandan ve varlıkbilimsel olarak bağımsız Tanrı’dan gelmek zorunda olduğunu ifade eder. Bu Tanrı yetkin olduğu için aldatıcı değildir. Descartes kendi duyularının görünümleri ile sistematik bir şekilde aldatılmış olduğu ideasına ulaşır ve bununla kendi dünya bilgisini sıkı bir temel üzerine yerleştirir.

Onun Tanrı’nın varlığına dair önermesi on birinci yüzyılda Aziz Anselm tarafından ortaya konan varlıkbilimsel önermenin hatırlatıcısıdır. Her biri yaygın bir şekilde kuşku ile değerlendirilmiş olan önermenin çok sayıda versiyonu yüzyıllar boyunca oluşturulmuştur. “Kipsel versiyon” diye adlandırılan bir versiyon herhangi başka bir şeye bağlı olmayan varlığının sonsuz, yetkin ve tümüyle kendine-yeten bir



varlık ideasına sahip olduğumuz gözlemi ile başlar. Böyle bir varlık zorunlu olarak kendine-yetendir. Bu idea tutarlı olmadığı için, böyle bir gerekli varlık *tutarlı bir şekilde kavranabilir*dir. Bunu söylemek için önermenin savunucusu, *Tanrı'nın varlığı zorunlu olarak olasıdır—yani, yalnızca Tanrı'nın var olduğu iddiasının, dünyanın içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, doğru olacağı durumda dünyanın olabileceği bir durum vardır* diyerek devam etmiştir. Biz artık böyle bir olası durumun olduğunu inkâr edemeyeceğimiz için, bunu Tanrı'nın, evrenin içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, var olduğu takip eder. Evrenin içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, ya Tanrı vardır ya da olasılıkla Descartes'ın kendisi var olamayabilirdi. Biz onun var olmasının olası olduğunu bildiğimiz için, gerçekten var olmak zorundadır.<sup>14</sup>

Descartes'a göre, Tanrı'nın aldatıcı olmaması bizim sistemli bir şekilde aldatılmış olmadığımız anlamına gelir fakat o bizim kusurlardan azade olduğumuz anlamına gelmez. Deneyisel öngörülerden türetilebilen varsayımları formülleştirmek için uygun bir şekilde akıl yürütmek bize bağlıdır ve bu varsayımların yalnızca gözlemsel kanıt ile doğrulanmasından sonra bu varsayımlar kabul edilmelidir. Bu, Descartes'ın “metafiziği”nin onun bilimsel uğraşları ve mekanikçi doğa felsefesi ile bağlantı kurduğu elzem temas noktası idi. Descartes doğa felsefesinde devinim halindeki maddenin yasaları üzerine temellenmiş göksel ve yersel fiziğin birleşik bir değerlendirmesinin taslağını çizmişti. Bunu Newton gibi deneyisel ve matematiksel sonuç şeklinde değil, kavram bakımından gerçekleştirmişti.

Descartes tarafından zihinde canlandırılan fizik sonsuz şekilde bölünebilirdir, yalnızca (Tanrı'nın hüküm verdiği ve devam ettirdiği yasalara göre) ebat, şekil, konum ve devinime sahiptir. Antik dönem atomculukta olduğu gibi, tüm fiziksel değişim maddenin parçacıklarının devinimi, birleş-

mi ve yeniden birleşiminden sonuçlanır. Çekim kuvveti ve manyetizma dâhil olmak üzere, uzaktaki eylemin tüm aşıkâr örnekleri parçacıkların devinimlerinin ve çarpışmalarının sonucu olarak açıklanmıştır. Descartes'a göre, bu ilkeler canlı-olmayan şeylere olduğu gibi hayvanlar âlemine de uygulanır. Hayvanlar, insanların aksine, arı bir şekilde düzenekçi sistemlere tabidir, akıldan, iradeden ve bilinçli deneyimden yoksundur. Yalnızca bizler doğanın düzenekçi sistemi içinde kısmen istisnayızdır. Üstelik, Descartes bizim bedenlerimizin işlevinin pek çok açıdan hayvanların bedenleri ile aynı şekilde işlev gördüğünün farkına varmıştır. Ona göre, insanların solunumu, kalp atışı, beslenmesi ve -yürüme, koşma ve tepkisel olarak dışsal dürtülere karşılık verme dâhil olmak üzere- çok sayıdaki sıradan aktivite arı bir şekilde bedensel-olmayan zihinlerimizin akıl yürütmesiyle hiçbir bağlantısı olmayan fizyolojik oluşumlardır. Bu türden daha karmaşık teorilerinden biri, onun zihinsel-olmayan bir açıklama sunduğu ebat, şekil ve mesafenin görsel algılamasını içerir. Descartes'ın genel bakış açısının hemen göze çarpmayan ve büyüleyici ayrıntılarına ilave olarak, fark edilmesi gereken nokta onun kapsamlılığıdır—bilim, matematik, felsefe ve bir miktar teoloji kusursuz bir bütün olarak takip edilmiştir.

Descartes'tan etkilenmiş on yedinci ve on sekizinci yüzyıl bilim insanları ve filozoflar arasında döneminin devi olan Isaac Newton (1642-1727) vardır. Kendi çağının önde gelen bilim insanı ve tüm dönemlerin en büyüklerinden biri olan Newton şaşırtıcı derecede bilimsel hünere sahiptir ve ayrıca kavramsal düğümlerin üzerine gitmek ve onları daha somut görevlere dönüştürmek yönünde felsefi beceriler kullanmıştır. Cambridge'de lisans öğrencisiyken Aristo, mantık, etik ve fizik öğrenimi görmüştür. 1665 yılında mezun olmasından önce felsefi yöntem ve doğalcı doğa felsefeci üzerine Descartes okumuştur. Ayrıca Kepler ve Galileo'nun matematik

ve astronomi derslerini vermiştir. Newton sonraki iki yılını Cambridge'den uzakta çekim kuvveti çalışarak ve integral hesaplamasını icat ederek geçirmiştir. 1667 yılında kısa sürede matematik profesörü olacağı Cambridge Üniversitesi'ne geri dönmüştü. Hesaplama üzerine eserine bir yayıncı bulamayarak optik alanına geri dönmüştür. Elde ettiği sonuçları 1704 yılına kadar yayınlamadığı *Işığın Yansımaları, Kırılmaları, Bükümleri ve Renkleri* kitabında kullanmıştır. 1679'da yörüngesel astronomiye geri dönmüş, 1684 yılının Aralık ayında Kraliyet Topluluğu'na kısa bir makale vermiştir. Bu makaleyi geliştirerek 1687'de *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* kitabını yayınlamıştır.<sup>15</sup>

Onun temel yerçekimsel yasası herhangi ebattaki her kütlenin her başka kütleyi iki kütlenin bileşkesine doğru orantılı ve onların merkezleri arasındaki uzaklığın karesine ters orantılı bir şekilde çektiklerini ortaya koyar. Bu basit idea artı –mermilerin hareketi, kuyruklu yıldızların yörüngeleri ve uyduları, bizim uydumuzun devinimi ve onun gelgitler üzerine etkisi ve yerkürenin ekseninin (ekinoksların deviniminin) çıkış noktasındaki döngüsel bir yalpalamaya bağlı olarak yıldızların konumundaki belli başlı çok yavaş değişiklikler dâhil olmak üzere– birkaç başkası ile, fenomenlerin dikkat çekici bir şekilde geniş çeşitliliğini açıklayabilmiştir.<sup>16</sup> Onun sonuçlarının hassaslığı ve kesinliği onay görmüştür ve doğanın gerçek yasalarını bulmuş olduğuna dair fikir oluşmuştur. Buna karşın çekim kuvvetini uzaktan eylemde bulunan bir kuvvet olarak ele alması kafa karıştırıcıdır ve onu gerçekten düzenekçi olarak göz önüne almayanların kabul etmesi zor bir anlayıştır.

Newton bile çekim kuvvetini anlamayı zor bulmuştur. 1692 yılında yazmış olduğu bir mektupta şunları belirtmiştir:

Şöyle ki . . . bir yapı uzaktan hava boşluğu arasından herhangi başka bir şeyin aracılığı olmaksızın başka bir yapı üzerinde edimde bulunabilir, onların edimi ve kuvveti birinden diğerine aktarılabilir anlayışı felsefi meselelerde ehil bir düşünme yeteneğine sahip hiç kimsenin inanmayacağı ölçüde büyük bir saçmalık gibi gelmişti bana.<sup>17</sup>

Yine de, çekim kuvvetinin varlığını veya onun oynadığı açıklayıcı rolü reddeden kişi Newton değildi. Tam tersine, gözlemlenmiş verilerin böylesine hassas bir şekilde açıklanmasında onun oynadığı güçlü açıklayıcı rol ile bu diğer türlü sezgilere aykırı ideaya yöneltilmişti. Onun reddettiği şey olan şeyin tabanına erişmiş olmasıydı. 1713 yılında şöyle yazmıştı:

Ben fenomenlerden çekim kuvvetinin bu niteliklerinin sebebini henüz keşfedememiştim ve hiçbir varsayımım yokmuş gibi yapmıştım. . . . Bu, çekim kuvvetinin gerçekten var olduğunu ve açıklamış olduğum yasalara göre edimde bulunduğunu göstermek için yeterlidir ve göksel yapıların devinimlerinin tümünü açıklamak için fazlasıyla hizmet verir.<sup>18</sup>

Newton'ın ilk yasası, *her yapı dışsal kuvvetlerin yapacağı şekilde edimde bulunmaz, eğer durağan ise, durağan kalacaktır ya da eğer durağan değilse düz bir hat üzerinde tekdüze hareketini devam ettirecektir* ifadeleriyle açıklanmıştır. Devinim uzamdaki bir noktadan başka birine harekettir. Ona göre uzam üç boyut içinde sonsuz olan, ebedi bir şekilde varolan noktaları (konumları) içeren Öklid'ci bir yapıdır. İki nokta arasındaki, sayısal açıdan ölçülebilen mesafe onları bağlayan düz çizginin uzunluğudur. Bir yapının tekdüze

devinimi hızın ve yönün sabit kaldığı harekettir. Newton'a göre, bu hız bahsi, uzamda herhangi iki nokta arasında sabit ve ölçülebilir olduğu gibi iki gelişigüzel an arasında geçen süre gerektirir. Kısaca, Newton mutlak uzam ve zamanın var olduğunu farz etmiştir.

Bu son derece sezgiseldir fakat aynı zamanda derinlemesine kafa karıştırıcıdır. Biz başka nesnelere göreli hareket eden nesneleri gözlemleriz. Bu nesnelerin mutlak devinimlerini gözlemlemenin hiçbir yöntemine sahip olmadığımız için, Newton'ın yasalarında ifade edilen terimlerle mutlak devinimleri belirlemenin hiçbir yöntemine sahip görünmeyiz. O, bunu ifade etmiştir.

Mutlak ve göreli uzamlar şekil ve büyüklük açısından aynıdır; [her ikisi de 3-Boyutlu Öklid'ci anlayıştadır] fakat onlar sayısal olarak her zaman aynı kalmaz. Örneğin eğer yerküre, bizim havamızın uzamında, yerküreye göreli ve ilişkin olarak her zaman aynı kalırsa bir zamanda havanın içine geçtiği mutlak uzamın bir parçası olacaktır; bir başka zamanda, aynının bir başka kısmı olacaktır ve böylece, mutlak bir şekilde anlaşılmış olarak, [göreli durağan varlığa rağmen] sürekli olarak değişmiş olacaktır.<sup>19</sup>

Bu düşünceler bir felsefi sarkaca sebebiyet verir. Eğer bizim uzamsal konumlarımız ve uzam boyunca devinimlerimiz, kendimiz dâhil olmak üzere, başka nesnelerin konumlarına her zaman göreli ise, mutlak uzam içindeki nesnelerin yönü, hızı ve konumları hakkında nasıl sonuçlar elde edebiliriz? Daha anlamlı bir şekilde, Newton neden mutlak uzam içindeki devinimlerin ve konumların gözlemsel bulanıklığını kendi fiziksel yasalarının terimleriyle formülleştirmiştir? Yanıt, kısmen, onun bu uzam kavramını sezgisel bir şekil-

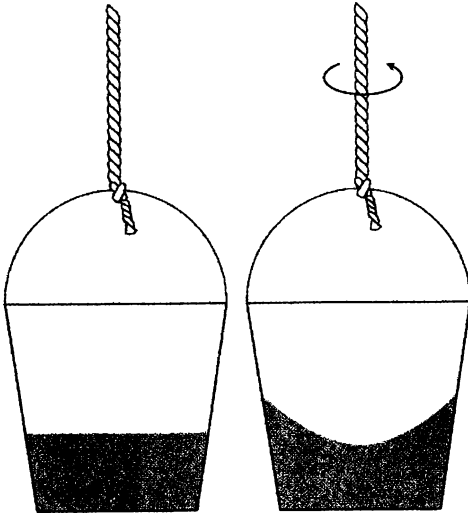
de akla yatkın bulmuş olmasıdır. Ancak hepsi bu değil. O ayrıca gerekli görünen dairesel hareket türlerini, görgül bir fenomeni tanımlamıştır.

Newton'ın ikinci yasası, üzerine bir kuvvet uygulanan bir yapının hareketindeki değişiklik yapı üzerinde *edimde bulunan kuvvet üzerinde doğru çizgi boyunca onun kütlesine ters orantılı ve bu kuvvete orantılıdır* şeklinde ifade edilir. Onun anahtar deneyi akıllıca bir şekilde bu yasayı mutlak uzama uygulamıştır. Bir tavandan asılmış olan burgulu bir ip gevşerken içinde su olan bir kovayı döndürmektedir.

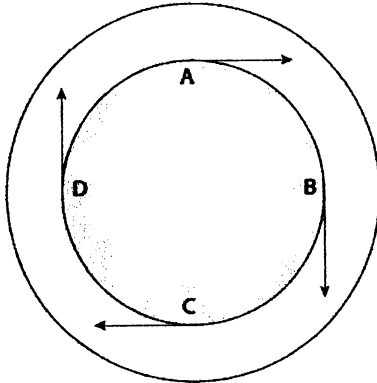
Suyun yüzeyi başlangıçta kabın hareket etmeye başlamadan önceki gibi yassı [düz] olacaktır fakat kademeli bir şekilde onun hareketi suya geçtikten sonra hassas bir şekilde dönmeye ve orta noktadan . . . geri çekilmeye ve kendisini içbükey bir şekle sokarken kabın kenarlarına çıkmaya başlayacaktır . . . Hareket ne kadar süratli ise, su o denli yükseğe çıkacaktır, ta ki en sonunda kap ile aynı zamanda kendi dönüşlerini gerçekleştirip onun içinde görelî durağan hale gelinceye kadar. Suyun bu yükselmesi onun kendi hareketinin ekseninden geriye çekilmeye çabalamasını gösterir; ve burada görelî olanın doğrudan karşıtı şeklindeki suyun gerçek ve mutlak dairesel hareketi bilinir ve ölçülebilir hale gelir.<sup>20</sup>

Bu senaryoda su orta kısımdan geriye çekilir ve kovanın kenarlarında yükselir çünkü su dönmektedir. Peki ama neye görelî dönmektedir? Kovaya görelî değil çünkü sistem dengeye ulaştığı zaman su ve kova aynı oranda döner ve böylelikle birbirine görelî olarak durağandırılar. Ancak suyun yüzeyi, bir miktarının kovanın kenarlarında yüksek olacağı

şekilde, içbükey kalırken, ortası çökmüştür çünkü bir kuvvet, onu orta kısımdan hareket ettirecek şekilde suyun üzerinde edimde bulunmaktadır.



Dönüşten önce ve sonra kova



Dönen kova içindeki suyun üzerinde edimde bulunan kuvvetler

Newton'ın birinci yasasına göre, bu suyun hareket etmek ve yönünü değiştirmek zorunda olduğu anlamına gelir. Onun dönen kovaya göreli konumu değişmediği için, mutlak uzamdaki konumu değişiyor olmak zorundadır.<sup>21</sup> Newton'ın yasalarına göre, bu değişiklik suyun yalnızca bir miktarının kovanın kenarlarına tırmanmasına neden olan kuvvetlerin sonucu olabildiği için, fiziksel yasaların mutlak uzam ve zaman terimleriyle ifade edilmesi başka türlü dirençli açıklamaya sahip olabilecek gözlemlenmiş bir görgül fenomenin açıklanmasına olanak tanımıştır. Böylece, mutlak uzam ve zaman onun sisteminde nedensiz yapılar değildir.

Newton elbette döneminin bilim insanları ve filozoflarının pek çoğu için esin kaynağı olmuştur. Onların biri Robert Boyle (1627-1691) idi. O, Boyle'un gaz yasalarını keşfetmiş, bir barometre icat etmiş ve kendisini Francis Bacon ve Descartes'ın takipçisi olarak görüp, fiziksel fenomenlerin hareket halindeki maddenin yasaları ile açıklandığı bir doğa felsefesi oluşturmuştur. John Locke'un Oxford'daki bilimsel yol göstericisi olan Boyle, Londra Kraliyet Topluluğu'nun bir kurucu üyesi idi. Bu topluluk Newton'ın *Principia* eserini yayınlamıştır ve hem Locke hem de büyük fizikçiyi üyeleri yapmıştır. Locke, Boyle'un ölümünden sonra 1692'de onun *Havanın Genel Tarihi* kitabının editörlüğünü yapmış ve yayınlamıştır.<sup>22</sup>

Nihayetinde tüm zamanların en büyük İngiliz filozoflarından biri haline gelecek olan Locke (1632-1704) Oxford'ta kimya, fizik ve tıp eğitimi almıştır. Boyle'u okumak onu Descartes'ın doğa felsefesine ve insan bilgisinin ve anlayışının kapsamının belirlenmesi projesine yöneltmiştir. Kendi döneminin çalkantılı sosyal hayatı içinde aktif olan Locke'un 1689'da yayınlanan İnsan Anlayışına İlişkin *Makaleler* kitabını tamamlaması yaklaşık yirmi yılını almıştır. Newton ve başka bilim insanlarını okumuş olarak kendi eserini onlarınkiyle alçakgönüllü bir şekilde karşılaştırmıştır.



Bu dönemde öğrenmenin ortak zenginliği bilimlerin gelişmesinde güçlü taslaklar ortaya koymuş olan usta-inşacılar olmaksızın gerçekleşmezdi. Onlar gelecek nesillerin hayranlık duyacağı kalıcı anıtlar bırakacaklardır; ancak herkesten bir Boyle veya bir Sydenham [Locke'un birlikte tıp eğitimi aldığı kişi] olması beklenmemelidir; ve Huygens ve mukayese kabul etmez Bay Newton gibi ustaları yetiştiren bir çağda . . . bilgiye giden yolda bulunan çerçöpün bazılarının kaldırılmasında ve zeminin arındırılmasında bir yardımcı çalışan olarak fayda vermek yeterli bir tutkudur.<sup>23</sup>

Locke'un *Makaleler* eseri basit bir görgül psikoloji ve görgücü bilgi kuramı geliştirmiştir. Ona göre, bizim tüm idealarımız, duyu algılaması ve içe-bakış şeklinde kavranmış basit idealar üzerine zihinsel işlemlerden –çağrışım, karşılaştırma, birleştirme ve soyutlama– ortaya çıkar. Gerçek bilgi bu kaynaklarda uygun bir şekilde zemin bulmuş olan idealardan gelir. Bazı –ebat, şekil, kütle ve devinimin– ideaları doğrudan doğruya karşılık geldikleri *birincil nitelikleri* temsil ederken, başkaları renk ve tatlılık gibi bizim içimizde duyumlar üretme gücü olan *ikincil niteliklere* karşılık gelir. Bizim bilgi sahibi olmamızı sağlayan fiziksel tözler, kavrayıcı bir soyutlama oluşumu ile bizim için bilinir olduğu varsayılan gizemli bir alt temelin özünde olan nitelikler birleşimidir. Kısacası, Newton tarafından tanımlanmış olan maddesel şeyler artı bizim içimizdeki görünüşleri –yani, duyuları– üretme güçleri.

Her ne kadar bu Locke'u tatmin etmesine karşın, onun birincil ve ikincil niteliklerin ikiye ayrılması yöntemi kuşkuludur. Aynı şekilde maddesel nesnelerin alt temelinde yatan idealarımızın görgücü kökenini açıklama girişimi ve bizim

kendi irademizin farkındalığı içinde nedensel güce dair ideamızı temellendirme çabası da öyle. Bunlar onun görgücü ardılları olan George Berkeley ve David Hume adlı filozoflar için kolay hedef haline gelmişti. Üstelik, *Makaleler* kitabının kalıcı erdemi, Locke ve döneminin filozoflarının dâhil oldukları ve derinlemesine etkilendikleri fiziksel dünyanın olgunlaşan biliminin tamamlanması için bir bilim ve zihnin doğa felsefenin başlatma girişimiydi.

Locke Newton'a dair doğalcılığı zihin çalışmasına genişletmeye çalışırken, Alman filozof G. W. Leibniz (1646-1716) Newton'a dair fiziği daha temel bir seviyede gerçekliği betimlemek için destek veren spekülatif bir metafizik ile uyumlu hale getirme arayışı içindeydi. Kalkülüsü bağımsız bir şekilde icat etmiş bir matematikçi olan Leibniz aynı zamanda bir tarihçi ve felsefi mantıkçı idi. Descartes, Kepler ve Galileo gibi çağdaş düşünürlerin eserlerinin yanı sıra Aristo'cu ve skolastik felsefede uzmandı.

Onun metafiziksel sistemi varlıkbilimsel önermenin bir versiyonu artı ahlaksal açıdan mükemmel olan başka sözde kanıtların özelliğini taşıyordu. Bunlar bir gerçeklik sisteminin yaratıcısı şeklinde zorunlu olarak var olan Tanrı'ya dayanıyordu. Leibniz'in felsefi mantığının dört savı ile bu anlayışı betimlenmişti.

- (i) Tüm savlar özne-yüklem ifadelerine indirgenebilir, ki onlar yalnızca öznenin onun yüklemi olan niteliğe sahip olması durumunda doğrudur.
- (ii) Bir  $x$  nesnesi yalnızca  $x$ 'in ne olduğunun (özünün) içinde dahil edilmiş olması durumunda bir niteliğe sahiptir.
- (iii)  $X$ 'in sahip olduğu her  $N$  niteliği kendi özü içinde dâhil edilmiştir çünkü eğer  $X$  değeri  $N$  değerine sahipse, bu durumda zorunlu olarak  $N$  değerine sa-

hip olmayan herhangi bir şey x değildir. X değeri x olma konusunda başarısız olamayacağı için, x değerinin N değerinden yoksun olması olanaksızdır.<sup>24</sup>

- (iv) Herhangi bir y nesnesi ve y'nin sahip olduğu N niteliği için, -N'ye sahip olmada y gibi olan- ilintisel bir *N-benzer* niteliği vardır; ayrıca -N değerine sahip olmamada y gibi olmayan- bir ilintisel *N-farklı* niteliği vardır. Eğer y değeri N değerinden yoksun ise, bu durumda şimdi *N-benzer* değerine sahip olan her nesne ondan yoksun olacaktır ve şimdi *N-farklı* değerine sahip olan her nesne ondan yoksun olacaktır. Böylelikle bir nesnenin niteliklerindeki herhangi değişiklik tüm nesnelerin niteliklerinde bir değişime yol açacaktır.

Buradaki (iv) maddesini takip edecek olan şey eğer biz herhangi nesnenin tüm niteliklerini biliyorsak, biz her nesnenin her niteliğini biliriz şeklindedir. O ayrıca bir nesnenin niteliklerindeki herhangi değişikliğin her nesnenin niteliklerinde buna karşılık gelen değişikliklere yol açacağı şeklinde takip eder. Her ne kadar, bu ifadeler kulağa oldukça dramatik gelse de, (iii) ile birleşmedikçe itiraz edilebilir olmayacaktır. Onun (iii) ile birleşmesi bize bir nesnedeki herhangi değişikliğin her nesnenin var olmayışı içinde sonuçlanacağını verir ve onun bir başka nesne ile yer değişmesini ifade eder. Kısaca, gerçeklik farklı nesnelerin tümüyle yeni bir sistemiy-le sonuçlanmada herhangi değişikliğin özsel olarak birbiriy-le bağlantılı nesnelerin bir uyumu olarak görülür.<sup>25</sup>

Sistemin bir başka sonucu her gerçek p proposisyonunun onu tümüyle anlayan biri tarafından gerekli ve bilinir *a priori* (öncel) olmasıdır. Leibniz'e göre bunun nedeni p'nin öznesinin hâlihazırda onun ifade ettiği niteliği içermesidir—bu durumda *kare* kavramı hâlihazırda *Bir kare eşit kenarlara sahip-*

*tir* propozisyonu içindeki *eşit kenarlara sahip olma ifadelerini içerir*. Ancak var olan şeyler hakkındaki propozisyonların bütünlüklü analizleri her zaman sonsuz olduğu için, onları yalnızca Tanrı *a priori* şeklinde bilir. Bizim için, onlar yalnızca deneyim ve gözlem ile bilinebilir olumsal doğrulardır.<sup>26</sup>

Leibniz bu soyut şemayı atomların kısımları, şekilleri veya uzamsal kapsamları olmayan basit tözler oldukları be-densel *monadlar* şeklinde metafiziksel atomculuğun idealist bir versiyonuna uygulamıştı. Onlar tinseldir çünkü, Leibniz'e göre, maddenin kavramları uzamsal kapsam terimlerinde onu eylemsiz olarak ifade eder ve bu durumda hareket ve değişikliği açıklamaya muktedir değildir. Newton'a ait yasalarla uyum içinde hareket eden ve değişen, uygun bir şekilde bedenler diye adlandırılmış şeyler yok değildir; vardır. Bizim açıklayamadığımız nokta, bu türden bedenler olmadıkça hareketi ve değişimi başlatan kuvvetlerin daha temel değişim temsilcilerinin engin karmaşıklıkları olarak görünmeleridir. Leibniz'e göre, değişimin nihai kuvvetleri *algılar* ve *amaçlar* olduğu için, bu durumda değişimin nihai temsilcilerinin, Tanrı'nın ve yaratılmış monadların, tinsel olmak zorunda olması anlamına gelir. Doğal teolojisinin, varsayılan mantıksal analizlerin ve Aristo'cu erekbilimin bu kombinasyonu doğa bilimine katkı sağlamak için bir girişim değildi. O, doğa bilimiyle rekabet etmeksizin onu yorumlayarak varlığını sürdürmeyi umut eden spekülatif metafiziğin son büyük sistemlerinden biri idi.

Bu, Leibniz'in tanımlanmış olaylar veya nesneler arasındaki uzamsal ilişkilerin terimlerinde gerçekliğin temel bileşenlerinin ele alındığı, sonsuz derecede çok sayıda uzamsal noktalardan oluşmuş Newton'a dair uzam kavramını reddettiği anlamına gelir. Leibniz, açıklamacı öncelikleri tersine çevirerek, ilinti durumunu temel olarak alırken, onlardan soyutlanmış yapılar olarak uzamsal noktaları kabul etmiştir.

Tersini yapmanın yalnızca yanıt verilemez sorulara sebebiyet vereceğini düşünmüştür: (*Bizim bildiğimiz*) güneş sistemiyle ilintili değil, mutlak uzam içinde, yerküre nerededir? (*Yine bizim bildiğimiz*) Samanyolu ile ilintili değil, mutlak uzam içinde, güneş sistemi nerededir? Bir bütün olarak evren nerededir? Bu sorulara yanıt verememekle kalmayız, hatta hangi yanıtların olanaklı olabileceğini bile formülleştiremeyiz. Neticede, mutlak uzamdaki noktalar, kendi yegâne adresleriyle birlikte gelmezler.

Şeyler –yerküre, güneş, galaksiler ve benzerlerinin– hızları hakkında benzer sorular sorulabilir. Biz elbette onların görelî hızları hakkında sorular sorabiliriz; ve hatta, eğer uzam gerçekten mutlak ise, bazılarının doğru olmak zorunda olacağı *dakika başına n mil* gibi formda olası yanıtları formüle edebiliriz. Biz bu olası yanıtların hangisinin doğru olduğunu belirlemek konusunda nasıl ilerleyeceğimiz hakkında hiçbir fikre sahip olmadığımız olgusuna rağmen bunu yapabiliriz: Bunun ışığında, kişi “Böyle bir yanıtın doğru olmak zorunda olduğunu farz etmek gerçekten mantıklı mıdır?” diye merak etmekten kendini alamaz.

Leibniz, evrenin tam olarak nerede bulunduğu ve sınırsız Newton’cı uzamsal bölge içinde ne kadar hızlı hareket ettiği şeklindeki mantıklı-olmayan yanıt verilemez olduğu aşikâr olan soruları reddetmiş olduğu için, mutlak uzamı reddetmiştir.<sup>27</sup> Onun net bir şekilde ortaya koymadığı şey uzamsal-olmayan, tinsel monadların “algıları” ve “amaçları” içinde bir şekilde zemin bulmuş olan Newton’a dair yapıların arasındaki görelî uzamsal ilintiyi nasıl düşüneceğidir. Üstelik, öznelliğe bu başvuru dikkat çekmemiş değildir, bundan ziyade Kant’ın daha sonraki öznel uzam ve zaman bakış açısı üzerine başlıca etkilerden biri haline gelmiştir.

Newton ile doğrudan doğruya münakaşaya girmek yerine, çoğu kez onu yorumlamanın arayışı içinde olan bir baş-

ka filozof Anglikan piskopos George Berkeley (1685-1753) idi. Berkeley onu maddeyi reddetmeye ve evreni yalnızca Tanrı, sonlu tinler ve onların “idea”larından ibaret şekilde karakterize etmeye yönlendiren Locke’un görgücülüğünün arılaştırılmış bir versiyonunu benimsemiştir. Onun akla yatkın bir şekilde reddetmiş olduğu “madde” özlerinde birincil ve ikincil niteliklerin bulunduğu farz edilen Locke’un kavranılamaz bir şekilde altta yatan alt temeli idi. Bu nitelikler, onları “destekleyen” hiçbir şey olmaksızın, Berkeley’in felsefesinde ortadan kaybolmuş, yerlerini yalnızca Tanrı tarafından bizim zihinlerimize nakşedilmiş “idealar” a bırakmıştır. Her ne kadar, Newton’ın yasaları (bizim içimizde Tanrı’nın nakşettiği ideaların betimlemeleri olarak) kalmış olsa bile, Berkeley Newton’ın doğa felsefesini reddetmiştir. O, çekim kuvvetini (gerçek bir güç olmamasına karşın) devinimin bir “sebebi” olarak “esrarengiz” kabul etmiştir. Gerçek neden-sonuç ilişkilerinin Newton’ın sağladığı türden gelen düzenliliklerin ötesinde herhangi şeyi gerektirmeyebileceğinin ona mantıklı geldiği görünmez.

Her ne kadar, Locke’un birincil ve ikincil nitelikler, nedensellik ve niteliklerin demetini bir arada tutan özelliksiz bir yapışkan türü olarak altta yatan maddeye dair kavramları daha önceki felsefi sistemlerle gerçek sorunları ortaya koymuş olsa da, Berkeley’in fantastik dünya görüşü az sayıda taraftar bulmuştur. Tıpkı Locke gibi, Berkeley de anlık algılamamanın –görme, işitme, tatma ve dokunma– nesnelerini duyu izlenimleri (idealar) olarak ele almıştır. Bu, tartışılabilir bir şekilde, bir algılama psikolojisi ve temsili bilişsel durumlar oluşturma yönündeki tüm görgücü girişimler üzerinde temel hata idi. Bizim duyu deneyimlerimiz gördüğümüz, işittiğimiz, dokunduğumuz veya başka türlü idrak ettiğimiz zihinsel şeyler *değildir*; bundan ziyade, normal durumlarda gördüğümüz, işittiğimiz, tattığımız ve gerçek, zihinsel-olma-

yan şeylere dokunduğumuz zaman bilişsel olarak gerçekten işlenen zihinsel şeylerdir. Bu görüş İskoç Aydınlanması içinde önemli bir kişilik olan Thomas Reid (1710-1796) tarafından ortaya konmuş olan bir görüştür.

Berkeley'in bunu görmedeki başarısızlığı gerçek problemleri ele almaktan onu alıkoymamıştı. Örneğin, onun görme teorisi nesnelerin büyüklüğü ve bizden uzaklığı yargılarımızı açıklama girişimiydi. Uzaklığı veya büyüklüğü (ağaçları ve dağları gördüğümüz şekilde) kendi kendilerine göremediğimizi akılda tutarak, bir nesne ve gözlerimiz arasındaki açığı hesaplayarak uzaklığı bilinçdışı bir şekilde tahmin ettiğimiz Kartezyen teoriyi reddetmişti. Bunun yerine nesne üzerinde gözlerimizi odaklamanın kinestetik duyularına sahip olduğumuzu düşünmüştü. Biz ona yaklaştıkça nesne büyüyordu ve çok yakın olduğumuzda bulanık hale geliyordu. Berkeley'e göre, bizim uzaklık ve büyüklük tahminlerimiz bu duyulardan artı bizim algılamalarımızın zayıflığı veya canlılığından kaynaklanıyordu. Locke ve Descartes'da olduğu gibi önemli nokta, girişimde bulunulan bilişsel teorinin doğruluğu değil, onun en küçük şekilde sunmuş olduğu olgu idi.

Pek çok kişi tarafından tüm zamanların en büyük İngiliz filozofu olduğu kabul edilen David Hume (1771-1776) İngiltere'nin son büyük görgücü düşünürü idi. Onun amacı, gözlemlene ve "deneysel yöntem" ile "insan anlayışının biliminin" temellerini oluşturmaktı. Basit nitelikli duyu izlenimlerinden –maddesel veya tinsel– tözün herhangi kavramını türetmekte başarısız olarak, Locke'cu fiziksel ve zihinsel tözü reddetmiştir. O ayrıca ne fiziksel nesnelerin varoluşunu –algılanmadan varoluş müktedirliği– ne de kişinin kendi varlığını –bağlantılı deneyimler aracılığıyla düşünen, algılayan ve varlığını sürdüren biri olarak– bizim zihinlerimizin içgözlemsel ve duyusal içerikleri hakkında gerçek önermelerden geçerli bir şekilde türetilmiştir. O, elbette, fiziksel nesnele-

re ve bilinçli varlıklara inanmayı sona erdirmemiştir. Başka herkes gibi, bu inanışlarını alıkoyarak herhangi akla yatkın duyu içinde, görgücü inanışların yargılamada bulunabildiği şekilde onu ele almıştır. Ancak onların yargılamaları, onun kavramış olduğu şekilde, akıldan gelmemiştir: o, kendi doğa felsefesinin merkezinde bulunan alışkanlık ve insan doğasından gelmiştir.

Onun nedensellik değerlendirmesi benzerdi. Bizim etkiler oluşturmaya sebep olan herhangi *güç* veya gerekliliğe inanmamız için hiçbir neden olmadığını savunarak, ne olursa olsun, nedensel iddiaların nasıl doğru olarak bilinebileceğini ve neden bizim yanlış bir şekilde bu sebeplerin bir şekilde onların etkilerinin meydana gelmemesini olanaksız kıldığını düşündürdüğünü açıklamaya çalışmıştır. Hume'a göre, x vakasının y vakasına sebep olduğunu söylemek (çok kaba bir şekilde) x'in tip A olduğu, y'nin tip B olduğu ve tip A'nın vakalarının her zaman tip B'nin vakaları tarafından takip edildiği durumda A ve B tiplerinin bazı vakalarını söylemektir. Kısacası, nedensellik belirlenmiş tiplerin vakalarının sabit bağlaçlarıdır. Ancak öykünün daha fazlası vardır. Tip A vakalarının pek çok durumunun tip B vakaları ile takip edilmesini gözlemledikten sonra, *A'nın bir ideası* zihinsel olarak *B'nin bir ideası* ile bağlantılı hale gelir. Bu nedenle, biz bir vakanın bir A olduğu yargısında bulunduğumuzda, hemen ardından onun bir tip B vakası tarafından takip edilmiş olacağını bekleriz. Hume'a göre, bu bağlantılı olma ilkesi –Newton'ın fiziksel dünyayı yöneten çekim kuvveti yasasına benzer bir şekilde– bizim zihinsel hayatımızın temel bir yasası idi. Onun işleyişine bağlı olarak, bir vakanın, x, tip A olduğu gözlemlenmesi beklentisini tip B'nin, bir y vakasının takip edecek olması içimizde, irademizden bağımsız bir şekilde ortaya çıkar, *kaçınılmaz bir zorunluluk olarak hissedilir*. A ideasını takip eden B ideasının bu



kaçınılmaz oluşumu bizi, eleştirel olmayan bir şekilde, *y vakasının x vakası* tarafından gerekli kılındığını düşünmeye yönlendirir.

Hume onun bu yanılsamayı yok eden kendi zihin teorisi-  
nin başlıca erdemlerinden biri olduğunu düşünmüştü. Onun  
nedenselliğin deflasyonel analizine göre, hem fiziksel vaka-  
lar hem de zihinsel vakalar nedenlere sahiptir; gerçekten de  
onun *Tezler* kitabının birincil görevi zihinsel nedenselliğin  
yasalarını keşfetmektir. Ancak sebep ve sonuç arasında hiçbir  
zaman herhangi *gerekli bağlantı* yoktur. Ne de tüm vakala-  
rın ya gerekli bir doğruluğa ya da bizim mutlak şekilde emin  
olabileceğimiz herhangi ilkeden çıkarım yapılabilmesi se-  
beplerine sahip olduğu iddiası doğrudur. Hume'a göre, tüm  
gerekli, *a priori* kesinlikler "olgu meseleleri" karşıtı olan  
"idea ilişkileri"ni vurgular. Bu doğrulukların inkâr edilme-  
sinin kendisiyle çelişkili olduğunu belirterek, onları totolo-  
jiler olarak özümsemiştir—*Hiçbir bekâr adam evli değildir*  
*gibi*. Ya da totolojiler yüklemsel tanımlar ile belirtilmiştir—  
*Hiçbir bekâr evlenmemiştir* gibi. Hume, bunun gibi doğru-  
lukların olguları ifade etmediğine ve böylece herhangi bir  
şeyin var oluşunu gerektirmediğine inanır. Böylelikle, o arı  
*a priori* uslamlamanın tek başına, duyusal gözlemlemeden  
yardım almaksızın, dünyanın bilgisini *hiçbir zaman* sağlaya-  
mayacağı konusunda ısrar etmiştir. Görgül bilgi her zaman  
gözlemleme ve deneyim üzerinde zemin bulmak zorundadır.

Hume gibi, büyük Alman filozofu Immanuel Kant  
(1724-1804) felsefeyi Newton'ın fiziksel dünya için yaptığı  
şeyi zihin için yapmakta görmüştü. Kant, döneminin başlıca  
İngiliz ve Avrupalı düşünürleri ve filozoflarının eserlerinin  
yanı sıra Königsberg Üniversitesi'nde Newton'ın düşün-  
celeriyle tanışmış olarak, kırk yıl boyunca felsefe dersleri  
vermiştir. O, bizim idealarımızın ve duyularımızın içerikle-  
rini yalnızca betimleyen öncüllerin tüm vakaların sebepleri

olduğu sonucunu çıkarmak için yetersiz olduğu konusunda Hume ile aynı fikirdedir. Ona göre fiziksel uzam Öklidcidir ve hatta “zaman ve uzam içinde sunulmuş” mukavim nesneler –gezegenler, hayvanlar, insan bedenleri ve hatta bizim kendi “ego”muz– gerçekten vardır. Ancak, olgu meselelerinin tüm gerçek bilgisinin bizim duyularımızın tanıklığı üzerine temellenmiş olduğuna inanan Hume’un aksine, Kant bu türden bilgi için gerekli olan fazladan bileşenlerini sağlamak için bizim zihinlerimizin niteliklerine bakmıştır. Bunların, kendi kendilerine uzam ve zaman içerdiklerini düşünmüştür. Bizim zihinlerimizin algısal deneyim ve nedensellik üzerine dayandığını söylemiş ve dünya üzerindeki varlığımızın onu anlama girişimi olduğunu belirtmiştir. Deneyimlenmiş dünyaya bu kavramsal ilavelerin bizim kendi anlayışımızı gerektiren bilinir önkoşullar olması nedeniyle, çok sayıda kişinin yaygın olarak inandığı ve temel doğruluklar şeklinde görünen bilgileri edinmeye kendini adanmıştır—bunlar arasında her görgül vakanın bir sebebe sahip olduğu propozisyonu ve bizim deneyimlediğimiz görgül nesneleri içeren uzamın Öklidci olduğu propozisyonu vardır.

Buna karşın, o bir ikilem ile yüz yüze gelmiştir. O, ya i) bizim kendi kendimize bilgi sahibi olduğumuz, gezegenler, hayvanlar, dağlar ve benzerleri, bizden bağımsızdır, ya da ii) kısmen zihinlerimizdeki zihinsel kategorilerin deneyim üzerine dayanması fikirlerinden birini kabul etmek zorundaydı. Seçeneklerin hiçbiri onun amacına hizmet etmemiştir. Kuşkuçuluğu bağımsız şeylere dair bilgileri çürütmek istediği için, onları kısmen anlamın aksinin ispat edilmesinde güçten düşürme yönünde tehdit şeklinde almıştır. Bağımsız şeylerin bizim onlar hakkında nasıl düşünmek zorunda olduğumuza dair hiçbir güvence olmaması nedeniyle, neden bizim onları belli bir şekilde düşündüğümüz (düşünmek zorunda olduğumuz?) konusunda başarılı bir açıklama bile kuşkucu

göreve açık olacaktır. Zaman içinde, bu ikilem yirminci-yüzyıl uzam-zamanın fiziksel teorileri içindeki Öklidci-olmayan ögelerin katılmasıyla canlı bir şekilde betimlenmiştir. Bu görüş bizim *a priori* olarak fiziksel uzamın Öklidci olduğunu bildiğimiz şeklindeki Kantçı iddia ile çelişmektedir.

Özetle, erken çağdaş dönemin felsefesi o zamanın matematiği ve doğa bilimi ile ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir. Kepler, Galileo, Newton ve Boyle gibi bilim insanları başka doğa felsefelerini çalışan ve kendi bilimsel teorilerinde felsefi öğelere yer veren doğa felsefecileriydi. Kopernik, Descartes, Leibniz ve Berkeley gibi doğa felsefecileri kendi genel felsefi bakış açıları ile ilintili bilimsel ve matematiksel problemlere saldırmıştır. Bazıları fizik ve matematik alanında önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bunun örnekleri sonsuz küçük değer hesaplaması icat edilmesi, analitik geometrinin kavramsal temelini oluşturma, ışık kırılmasının sinüs yasasını keşfetme ve optik bilimine katkıda bulunmadır. Filozoflar Locke, Berkeley, Hume, Reid ve Kant ayrıca nesnel, bilimsel bilginin zihni kuşatması için genişlemesi amacıyla mücadelede bulunmuştur. Her ne kadar onların algılama ve kavrama teorileri günümüzün standartlarına göre ilkel olsa da, onların ifade edilmesine yardımcı oldukları kavramlar torunları tarafından daha tatminkâr bir şekilde kullanılarak problemlerin tanımlanmasında ve soruların çerçevelenmesinde başarılı olmuştur.

Tabiatı gereği felsefi olan bu aktivite ayrıca Hume'un *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* eserinde Darwin'e dair beklentiyi örneklerle açıklamıştır. Hume orada bir sahilde bulunmuş güzel bir saatin onun hünerli bir saatçi tarafından yapılmış olduğu sonucuna götüreceği önermesiyle yüzleştirmiştir. Bu durumda biz gözlemlemiş olduğumuz iyi-düzenlemiş bir doğal dünyanın ilahi bir yaratıcının eseri olduğu sonucuna ulaşmalıyız. Hume bu önermeye karşı işleyiş için yeterli zaman verildiğinde doğa yasalarının bu düzeni, zeki

bir yaratıcı olmaksızın, kendi başına açıklayabileceği olasılığını belirterek mücadele etmiştir.

Güçlü ve neredeyse inkâr edilemez olan kanıtların izi sürülebilir . . . şöyle ki bu kürenin her parçası çağlar boyunca tümüyle suyla kaplı olarak varlığını sürdürmüştür. Ve buna karşın düzenin maddeden ayrılamaz olduğu farz edilmiştir . . . ancak yine de ebedi sürenin sonsuz dönemleri boyunca çok sayıda ve büyük devrimler için madde elverişli olmuştur. Öznesinin her bir parçasına olan aralıksız değişiklikler bazı böyle genel dönüşümleri yakın göstermiştir.<sup>28</sup>

Örnek olarak, bitkilerin ve hayvanların kendi çevrelerine ustalıkla uyum sağlaması onların sürekli-değişen çevrelerine uyum sağlama gereksinimlerinin sonucu olabilir.

Bu durumda hayvanlarda veya bitkilerdeki parçaların kullanımları ve onların birbirlerine karşı ilgili ayarlamaları üzerine ısrarcı olmak beyhudedir. Ben hayvanların kısımları böyle ayarlanmadıkça onların nasıl mevcut olabileceğini bilme konusunda istekliyim. Bu ayarlamamanın ne zaman sona erip anında helak olacağını bulmaz mıyız ve onun maddesi bazı yeni formlar oluşturmaya çalışmaz mı? . . . Hiçbir form . . . kendi varoluşu için zorunlu olan bu güçler ve organlara sahip olmadıkça var olamaz: bazı yeni düzenlerin veya artırımın . . . ara vermeksizin denenmesi gerekir.<sup>29</sup>

O, dolaylı olarak, en uygun olanın hayatta kalmasının tüm canlı şeylerin başına gelen ayarlamaları açıklayabileceğini daha ileri bir derecede iddia etmiştir.

Ve insanoğlu neden tüm diğer hayvanlar grubundan bir muafiyete sahip olsun ki? Ebedi bir savaş tüm canlı yaratımlar arasında alevlendirilmiştir. . . . Daha güçlü olan daha zayıf olanı avlar . . . daha zayıf olan sıklıkla daha güçlünün avı olur. . . . Böceklerin sayısız ırkını düşünün, onlar ya bir hayvanın bedeni üzerinden beslenirler ya da kendi iğnelerini onlara batırırlar. . . . Bu böceklerin eziyet ettikleri . . . başka böcekler vardır. Ve önünde ve arkasında, yukarısında ve aşağısında, her tarafta, her hayvan aralıksız olarak onun perişanlığının ve yok oluşunun peşinde olan düşmanlarla çevrilidir.<sup>30</sup>

Sen doğaya . . . bir amaç ve niyet nedeniyle isnat edilmişsindir. Peki ama tüm hayvanlarda gösterilmiş olan ustalık ve düzenekliğin nesnesi . . . nedir? Münferit hayvanlar tek tek ve türlerin çoğalması için korunmuştur.<sup>31</sup>

Büyükbabasının tavsiyesi ile Hume'un coşkulu bir okuyucusu olan Darwin bu idealardan haberdardı. Bu, Hume'un makul kurgusunun Darwin'in yaklaşık 100 yıl sonra iyidesteklenmiş teorisinden sorumlu olduğu anlamına gelmez. Hume'un yaptığı şeyin filozofların yaradılıştan yaptıkları şey olduğu anlamına gelir—önemli idealar öne sürülür, onların bazıları bilimsel açıdan üretken olacaktır. Bu, burada özetlenmiş olan erken çağdaş dönemde tekrarlayan bir tema idi.

*Sözün kısası felsefe dönem sürecinde doğal bilim ve matematikte kayda değer ilerlemelere ne katkıda bulunmuştur?* Bu türden ilerlemeler yalnızca felsefenin çalışması değildir. Ancak felsefe bu ilerlemelere çok sayıda yöntemle katkıda bulunmuştur: Kopernikçi güneş sisteminin yeniden kavramlaştırılması gezegenlerin gerilemesi yönündeki aşikâr hareketi açıklamaya gerek duyuyordu; nedenselliğin yeniden kav-

ramlaştırılması, bir kuvvet, çekim kuvveti, uzaktan edimde bulunma kavramlarını uzlaştırmaya gerek duymuştu; analitik geometrinin başlangıçlarına; kalkülüsün icat edilmesine; bizim ışık, optik ve görme konusundaki anlayışımızın erken ilerlemelerine, bizim teorilerimizde gereksinim duyulan uzam ve zaman kavramları hakkındaki temel soruların dile getirilmesine; yaratılış ve türlerin hayatta kalması dâhil olmak üzere biyolojik dünyanın doğal sebeplerle açıklanabilir olması ideasına; ve psikolojinin sistemli bir görgül biliminin gelişiminin projesine katkıda bulunmuştur. Ancak burada bahsi geçen münferit ilerlemelerden daha önemlisi bu dönem sürecinde bilim ve felsefenin birbirinden ayrılamaz olması, üst üste çakışan katkılarda bulunmasıdır. Böylelikle dünyada şimdiye dek görülen en hızlı gelişen entelektüel kültür haline gelmiştir.

## ÖZGÜR TOPLUMLAR, SERBEST PIYASALAR VE ÖZGÜR İNSANLAR

*İnsan doğası ve insan toplumlarının felsefi kavramları; toplumsal organizasyonlar ve devletin meşrutiyeti üzerine Hobbes; doğal haklar ve sınırlı hükümet üzerine Hobbes; Hume'un ahlaklılık, toplumsal gelenek ve toplumsal kurumların evrilmesi doğalcı kavramı: Amerikan kuruluşu üzerine Locke, Hume ve John Witherspoon'un etkisi; Adam Smith'in felsefesi ve ekonomisi; Hume ve Kant'ın ahlaklılığa katkıları.*

Felsefenin erken çağdaş dönemde bilim ve matematikle birbirine nüfuz etmesi ile birey ve devlet arasındaki ilişki ve politika, ekonomi, ahlakın betimsel ve kuralcı araştırmaların ortaya çıkışıyla onun birbirine nüfuz etmesi uyumludur. Dönemin ilk büyük politik filozofu Thomas Hobbes (1588-1679) idi. Onun ünlü eseri *Leviathan* 1651 yılında yayınlanmıştır. Yetenekli bir yazar ve akademisyen olan Hobbes, Thucydides ve Homeros'un tüm yazılarını tercüme etmiş, Galileo ile bir araya gelmiş ve Descartes'ın *Mediations* kitabına ilişkin itirazlarını dile getirmiştir. Onun doğaya dair ön-Newtoncu felsefesi devrim halindeki maddenin kuramsal bir fiziği, bir felsefi psikoloji ve bir bilgi kuramı içer-

mehtedir. Ancak onun insan doğasının bir kuramı üzerine dayanan politik felsefesi çığır açıcı idi.

Hobbes arzulan şeyin iyi olduğuna inanmıştı. O ayrıca her bireyin kendi iyisini en üst seviyeye çıkarma arayışında olduğuna inanmıştı. Bunun sonucu olarak, devletin zorlayıcı gücü olmaksızın insan hayatının her şeyin birbirine karşı bir savaşı olacağını, hayatta kalmak dâhil olmak üzere kişinin her şeye karşı tek başına olacağını düşünmüştür.

Böyle bir durumda, gayretli işleyim olması için hiçbir yer yoktur çünkü onun meyveleri belirsizdir: ve sonuçta hiçbir yeryüzü kültürü yoktur; hiçbir gemi yolculuğu yoktur . . . hiçbir toprağa dair bilgi yoktur . . . hiç sanat yoktur; hiçbir mektup yoktur; hiçbir topluluk yoktur; ve en kötüsü şiddetli ölümün hiçbir sürekli korku ve tehlikesi; ve tek başına nahoş, hayvanca ve kısa insan hayatı olmasıdır.<sup>1</sup>

Bir “doğa durumu” içindeki hayatın bu resmi iki öyküyü anlatmak için kullanılmıştır. İlki toplumların nasıl ve neden kurulmuş olduğunun nedensel bir açıklamasıdır. Biz toplumları oluştururuz çünkü tek başımıza hayatta kalamayız. İkincisi, devletin bir meşrulaştırılmasıdır. Biz onun otoritesini gönüllü bir şekilde kabul etmeliyiz çünkü böyle yapmak bizim çıkarımızdır. Hobbes bizim karşılıklı olarak kendi avantajımızın arayışı içinde doğal haklarımızdan isteyerek feragat ettiğimiz, devletin otoritesinin gerekli görülen durumlarda eylemleri yasaklamak veya bunlara izin vermek konusunda yetkilerini devrettiği varsayımsal bir toplumsal anlaşma hayal eder. Biz düzenleme nedeniyle fayda elde ettiğimiz için, yasaya itaat etmek konusunda neredeyse sınırsız bir zorlamaya sahibizdir. Bu, her şeye karşı her şeyin bir savaşını önlemek için sahip olunan bir hak olarak görülür.



İşlev gören devletler böyle yaptığı için, neredeyse hepsi meşrulaştırılmıştır.

Devletlerin bu ayrım gözetmeyen meşrulaştırılması, nedenli otoriter olursa olsun, Hobbes'un tartışmalı olmasının bir nedenidir. Kendisine inanılır biri olmasına karşın kralların ilahi haklarının olduğu düşüncesinin doğruluğunu tartışmaya açması yaşadığı dönemde tartışmalı olmasını teşvik etmiş olabilir. Tercih edilen yönetim formu olarak monarşiyi kabul etmesine karşın, bol miktarda görgül ve felsefik önerme için alan bıraktığı politik kurumlara doğalcı bir açıklama getirmiştir. Onun yapmadığı şey bizim artık bildiğimiz insan psikobiolojisinin merkezi yönlerini tanımaktır.

İşbirliği ayakta kalmayı teşvik ettiği için, insani varlıklar toplumsal hayvanlardır. Bizler, başkalarının yardımına gereksinim duymaya ilave olarak, onlara karşı bağılıklar oluştururuz. Ebeveynler genetik olarak kendi yavrularına karşı özenli davranırlar. Çocuklar onlara karşı şefkat ve güven oluşturarak, bağılıklarını güçlendirirler. Onlar kendi kavrayışları içinde birbirlerine sarılırlar. Oyunlar ve toplu etkinliklerdeki kuralları öğrenir, çabalarının değeri ile orantılı ödüller elde ederler. Kural ihlalleri için birbirlerini denetim altında tutarlar ve toplumsal dışlama ve daha kötüsü ile güven ihlallerini cezalandırırlar. Katılımcılar toplumsal olarak bağlantılı olduklarından dolayı, kural ihlalleri kişinin kendi-merkezli faydalarının kaybolmasından daha fazla risk oluşturur. İhlaller kişinin yoldaşlarını gücendirmesi, onların dostluğuna zarar gelmesi ve onların gözündeki imgesinin küçülmesidir. Bu şekilde, grup eyleminin faydalarını güvenceye almak için itaat edilen kurallar onların kendi iyiliği için onurlandırılmış ilkelere haline gelir. Doğal duyarlılık, toplumsal bağlantı, karşılıklı çıkarların tanınması ve sağduyulu akılcılık ortak bir ahlaklılık içine harmanlanmıştır. Hobbes'u takip eden filozofların pek çoğu bunların çoğunu tam olarak kabul etmiştir.

Bunların ilki önceki bölümde bahsetmiş olduğumuz görüşü filozof John Locke idi. Tıpkı Hobbes gibi, Locke'un politik felsefesi varsayımsal bir "doğa devleti" ve bireylerin devletin otoritesine boyun eğdikleri toplumsal sözleşme üzerine temellenmiştir. Ancak Hobbes devletten bağımsız hiçbir ahlaksal zorunluluğu tanımazken, Locke insan akıllı tarafından keşfedilebilir olan ahlak yasasının herhangi politik kurumdan türemeyen haklar ve yükümlülüklerin kaynağı olduğuna inanır.

Doğa devleti herkesi bağlayan, onu yöneten bir doğa yasasına sahiptir; ve bu yasa niteliğinde olan akıl tüm insanlığa eşit ve bağımsız olduğunu, kendi hayatı, sağlığı, özgürlüğü veya mülkiyetleri alanında başka birine zarar vermemesine öğretir.<sup>2</sup>

Locke bu hakları hem doğal hem de akıl ile keşfedilebilir olması, insanların birbiriyle olan işbirlikçi bağılıklardan ortaya çıkan faydaları açıkça göstermek için yakınlık durumu içinde yaşayan insani varlıklar için gerekli olduğu bağlamında ele alır. Eğer biz başkalarıyla birlikte yaşıyorsak, Locke'cu zorunluluklar bize başkalarının belli başlı haklarına ve ayrıcalıklarına rıza göstermek durumunda olduğumuzu anlatır. Onlar arasında edinme, üretme, satın alma, satma ve mal değiş tokuşu dâhil olmak üzere yaşama, özgür olma ve mülkiyet edinme hakları vardır.

Locke'a göre, aile babaları geçimi sağlayan doğal toplumsal birim olduğu için, onlar aynı zamanda kendi evlatlarına mülk vasiyet etme hakkına sahiptir. Mülkiyet başlangıçta kimsenin sahip olmadığı doğal kaynaklara el konulmasıyla elde edilmiştir. Kaynakların boşa gitmesini önlemek veya onların bozulmasına izin vermemek için bu durum doğal karşılanabilir. Başkaları için erişilebilir "yeterli ve faydalı

görünen” şey vardır. Ancak ne yazık ki doğa devletini yönetmesi gereken ahlak yasası kuvvet ile desteklenmedikçe sıklıkla itaat edilmeyecektir. Böylelikle, toplumsal sözleşme nedeniyle meydana gelen en küçük bir devletin doğal haklarını koruması gerekir. Böyle bir devlette, vatandaşların kendileri veya onların temsilcileri yayınlanmış ve herkes tarafından bilinen ortak fayda için yasalar çıkarmıştır; onlar kısmen temsilciler aracılığıyla yürütülen yasal bir sistem benimsemiştir; ve kendi haklarının korunmasını sağlamak için yasal uygulamaların bir sistemi geliştirilmiş ve hüküm altına alınmıştır.

En küçük devlet nasıl meşrulaştırılmıştır? Alternatiflerinden daha fazla mutluluk ve daha az doğal haklar ihlalleri üreten pragmatik zeminler üzerinde meşrulaştırılmıştır. Locke bundan farklı fikirde olmayacaktır. Ancak rıza üzerine temellenmiş farklı bir önermede bulunmuştur.

İnsani varlıklar . . . doğaları gereği olarak hepsi özgür, eşit ve bağımsızdır, kendi rızaları olmadan bu devletin veya başka bir politik gücün tebaası olamazlar. Kişinin doğal özgürlükten mahrum edilmesinin ve sivil toplumun bağlarına tabi olmasının tek yolu birbirleriyle barış ve huzur içinde, konforlu ve güvende olacakları bir topluluk oluşturmak üzere başka insanlarla uzlaşa içinde olunmasıdır.<sup>3</sup>

Toplumsal sözleşmeye aşikâr bir şekilde rıza gösterme nadir olduğu için, Locke bir varsayılmış rıza kavramına gereksinim duymuştur.

Her ne kadar o bu kavramı bir şekilde gelişmemiş halde terk etmiş olsa da, tümüyle temelsiz bir şey değildi. Topluluğa girmek için kaçınılmaz bir şekilde bazı özgürlüklerden vazgeçilmesi gerekiyordu. O, mantıksız olmayan belli başlı

haklardan feragat edilmesi gerektiğine inanmıştı. Bir bireyin topluluğa ancak şu koşullarda girebileceği yönünde akıl yürütmüştü:

yalnızca rıza ile . . . kendisini ve Özgürlüğünü ve Mülkiyetini daha iyi korumak için; (Hiçbir mantıklı Yaratım kendi koşulunu daha kötüsü için niyetlenerek değiştirmeyi düşünemez. Topluluğun gücü veya Parlamento oluşumu ortak faydanın daha ileri taşınması için oluşturulmuştur; ancak her kişinin mülkiyet haklarının doğayı böylesine güvenilir ve tedirgin edici yapan kusurlara karşı . . . güvence altına alınması zorunludur.<sup>4</sup>

Kısaca, hiç kimsenin hayatını sürdürmek, özgürlük ve mülkiyet haklarını güvence altına almak için elde ettiğinden daha fazlasını feda etmek zorunda olmasının mantıksal olması düşünülemez.

Locke kısa süre sonra ideayı tekrar edecektir.

Yüce Güç [devlet] herhangi bir İnsandan onun kendi rızası olmadan Mülkünün herhangi bir kısmını alamaz. Mülkiyetin korunması için kişinin Topluluğa girmesi gerekir . . . Bunun olması kişinin mülkiyetinden feragat etmesi anlamına gelmez. . . . Bunun sonucu olarak Ortak Zenginliğin Yüce Mahkeme veya Yasama gücünün isterse bunu yapabileceğini düşünmek bir hatadır ve Devletlerin keyfî bir şekilde karar alamayacağının bilinmesi gerekir.<sup>5</sup>

Bu ifade, göz önünde bulundurulabilir bir kuvvet olmasına karşın, beklenebileceğinden daha az açık ve zorlayıcıdır. Locke'a göre, kişinin yaşama, özgür olma ve mülkiyet haklarının, organize olmuş bir topluluğun menfaatlerini

güvence altına almak için teslim edilebileceği mantıklı bir şekilde düşünülemez. Ancak umulan her şeyin bu rotada ilerlemesi küçük bir olasılıktır. Topluluğa girerek elde edilenler doğanın bir devleti içinde daha kötü koşullara doğru ilerler. Toplumsal işbirliğinin sistemi içinde yönetimin biraz sınırlandırılması zorunludur. Sonuç olarak, Locke'un meşrulaştırması onun amaçlamakta olduğu şekilde doğal hakları korumanın sağlam sistemini oluşturmada yetersiz kalır.

En azından, onun varsayımsal rıza üzerine kendi yoğun vurgusu –kişinin rıza göstereceği şey– sınırlamayı gerektirir. Toplumsal organizasyon çıkarlarını güvence altına almak için Locke'cu doğal hakların bazı eksilmelerine –mülkiyet edinme, muhafaza etme ve elden çıkarılması haklarının bazı açılardan eksilmesine– rıza gösterilmesi yönünde akılcı bir rıza gösterme olabilir mi? Bunun böyle olması için kesinlikle akılcı bir temsilci için hatırı sayılır bir alan vardır. Bir şeyi elde etmek için başka bir şeyden feragat etme kişinin durumuna ve katılınan toplum üzerine belirlenemez mi? Bunun olmaması nasıl mümkün olabilir?

Doğa devleti içinde bir toplumsal sözleşmeye varsayımsal rıza gösterilmesi yerine, neredeyse herkesin arzuladığı şekilde, kişinin başkalarıyla topluluk halinde yaşaması kendisi için olan hakların ayrıca başkalarına genişletilmesidir. Tüm bireylerin şiddet içeren bir saldırıya karşı güvende olmasının sağlanması gerekir ve bireyler kendilerini ifade etmek ve başkaları tarafından incitilmeden ve baskı altında tutulmadan kendi seçmiş olduğu hayat tarzını yaşamada ve en temel inanışlarına karar vermede özgür olmalıdır. Bu irade tipik bir şekilde mülk edinme, üretme, satın alma, satma ve değiş tokuş yapma hakları içerdiği için, Locke'cu hakların bazı görünümelerini içerecektir.

Şimdi kendiniz için bir yönetim formu seçmekte olduğunuzu hayal edin. Olasılıkla insan biyolojisi, psikolojisi, sos-

yolojisi ve ekonomisinin yasaları politik ve sosyal organizasyonun başarılı formlarını *kısıtlamaktadır*. Bazı varsayımsal haklar ve imtiyazların saptanması için bu kısıtlamalar hakkında yeterli bilgiye sahip olduğumuzu düşünerek, bireylerin ahlaksal açıdan adil olanın beklentisi içinde ve pratik açıdan işlerliği olan bir şekilde meşrulaştırılması gerekir. Tüm koşullardaki toplumlar için, tek seferde her şeye karar vermek şeklinde görevin olduğunu düşünmek zorunda değiliz fakat şu anda kendi kendimiz için karar vermemiz gerekir.

Tıpkı Locke gibi, biz yönetimin demokratik bir formunu isteyebiliriz. Ancak ayrıca belli başlı temel haklara ve ilkelere saygı gösterileceğine dair bazı güvenceler isteyebiliriz. Onlara saygı duyulacağına dair olasılığı artırmanın makul bir yöntemi onları değiştirmek için *süperçoğunluk* gerektiren bir yapı ortaya koyarak olağan politikanın ulaşabileceğinin ötesine taşımaktır. Bunun bir anda meydana gelmesine gerek yoktur. Bundan ziyade, biz kendimizi zamanla gerekliliği aşikâr hale gelecek olan anayasal düzenlemelere olanak tanıyan bir yapıyı alçakgönüllü ve aşamalı olarak inşa etmeye başlarken görebiliriz. Her aşamada, rehberlik eden ideanın tüm başka şeylerin eşit olduğuna, yönetimin vatandaşların güvende olması için tasarlanmış olan gönüllü kolektif eylemle hedeflerin elde edilmesi yönünde akılcı bir olasılığa sahip olduğuna dair ilkeler tanımlanmalıdır.

Her ne kadar, Locke düşüncesi içinde bütün bunlar yer almazken, temel resim onun idealarının bir detaylandırmasıdır. Ona göre, demokratik bir şekilde seçilmiş yasama meclisi herkes için homojen bir şekilde uygulanmış olan ortak fayda için yasalar yapma konusunda yüce otoritedir. Onun ayrıcalıklı yürütme görevi yasaları zorla uygular fakat yasa yapma konusunda yetkili değildir. Yasaların ihlâli durumunda ise bunu değerlendirecek olan yargıdır. Kısacası, o sınırlı anayasal yönetim önermiştir, güçler arasında net bir ayırım

vardır. Bu, tiranlığı engellemek için tasarlanmıştır. Böylece vatandaşlar birbirleriyle barışçıl faydaların, işbirlikçi ilişkilerin semeresini alacaktır. Son olarak, yönetimin vatandaşların doğal haklarını güçlendirmede başarısız olması veya uygun sınırların aşılması durumunda başkaldırının meşru olduğunu koşul olarak belirlemiştir.

Bütün bunlar Amerikalılar için kulağa bilindik gelmelidir. Locke'un yankılarını işitmeksizin Birleşik Devletler'in kuruluş belgelerini okumak ve onları destekleyen önermelerin ortaya konması olanaklı değildir. Etkin bir yorumlama olarak şunları not etmiştir:

Onun Amerika üzerinde büyük etkisinin olduğuna kuşku yoktur. . . . Sözün kısası, Locke'un *Sivil Yönetim Tezleri* yapıtının geniş ölçekli ve kalıcı etkileri, filozofların etkisiz olduğu kavramın yürürlükteki bir çürütülmesidir.<sup>6</sup>

Aynı zamanda İngiltere'nin önde gelen bir tarihçisi olan büyük görgücü filozof David Hume, Locke'un sınırlı yönetim kavramına toplumsal, tarihsel ve biyolojik boyutlar ilave etmiştir. Hume'un katkıları onun ahlaksal felsefesi ile başlamıştı. Bu, onun bir önceki bölümde ele alınmış olan bilgi kuramına uygun olan anahtardı. Hume'a göre, us mutlak olarak gerekli olan belirli bilgileri, *a priori* doğrulukları sağlamaya muktedirdir fakat bu ancak bu doğrulukların yalnızca "idealar ilişkileri" olması nedeniyle böyledir. Ki onlar kendi başlarına bize dünya hakkında hiçbir şey anlatmaz. Herhangi kayda değer olgu oluşturulması yalnızca akli değil, aynı zamanda gözlemlemeyi de içerir. Eylem bir başka boyut katar. Her ne kadar akıl ve dünya bilgisi bizim amaçlarımıza yönelik araçları hesaplamamıza olanak tanısa da, onlar bu amaçları sağlayamaz. Eylem arzunun güdüle-

yen kuvvetini gerektirdiği için, Hume onu tam olarak kılavuzluk etme veya eylemi açıklama konusunda akıl ve gözlemlemenin tek başına yeterli olduğu şekilde belitsel olarak ele almaz. Bu nedenle biz tutkular tarafından sağlanmış olan onun sözlerindeki oyuncunun arayışta bulunduğu değerleri dâhil etme ihtiyacı duyarız.

Ahlaklılık için dersler an meselesidir. Ahlaksal kuralların eyleme, eylemi güdüleyen tutkulara kılavuzluk etmesine niyetlenilmiştir. Ahlaklılığın kaynağı bu olmalıdır. Ahlaksal eylem ahlaksal sonuçlar gerektirdiği için, bizim doğamızın özünde olan değerler büsbütün öz-merkezli olmamalıdır, bunun yerine bizim dostlarımıza ilişkin olan başkalarına-saygı-duyan değerleri içermelidir. Ahlaksal olarak davranmak için, bizim başkalarının iyi-olmasını arzulamamız gerekir. Ancak bu yakındakiler ve sevdiklerimizle sınırlı olmamalıdır. Hume'a göre, o basit bir şekilde psikobiyolojik bir olgudur ki biz iyiliksever olmaya yatkınsınız. Dürüstlük, gayretlilik, doğruluk, cesaret, sadakat ve kibarlık gibi "doğal hassasiyetler" kendi tezatlarının karşısında durmaktadır. Onun ifade ettiği şekilde, "Ahlaklılık tahmin edilenden daha uygun bir şekilde hissedilmiştir."<sup>7</sup>

Hume'un politik felsefesi yeni bir öge ilave eder. Onun akılcılık-karşıtı etiği doğal hassasiyetlere demir atmışken, onun akılcılık-karşıtı politik felsefesi tarihsel olarak evrilen kurumlara demir atmıştır. Onun gördüğü şekilde toplum bizim gereksinimlerimizden, erişilebilir kaynak kıtlığından ve doğa devleti içinde bunların olmayışından ortaya çıkar. Bir mülkiyet ve iş bölümü sistemi bu kaynakların kullanımını verimli hale getirecektir. Onu bu şekilde düşünün. Akılcılık bana, eğer onlar benimle işbirliği yaparsa, başkalarıyla işbirliğinden fayda elde edeceğimi anlatır. Geçmiş deneyimler eğer yalnızca kendime düşeni yaparsam onların benimle işbirliği yapacağını ilave eder. Biz hepimiz bunun farkında



olduğumuz için, örtülü bir şekilde, herkes tarafından itaat edilen ortak kurallar üzerine uzlaşırız. Bu, sonunda herkesin faydasına olacaktır. Ben söz vermiş olduğum gibi senin mülkiyetine saygı duyacağımı ve senin kazanmış olduğun şeye müdahalede bulunmayacağımı öğrenirim; sen aynısını öğrenirsin. Devam eden etkileşimler bir toplumsal gelenek oluşturur. Hume'un sözcükleriyle ifade edersek,

toplumun tüm üyeleri dışsal iyilerin . . . sahipliği üzerine durağanlığı bahşeder ve herkesin kendi talihi ve gayreti ile edinebileceği şeyin huzurlu bir şekilde keyfini sürmesini getirir. . . . Ben onun faydalarının sahipliğinde kendi menfaatimi bir başkasına bırakacak olsam da, aynı şekilde onun da benzer davranış sunacağını gözlemlerim.<sup>8</sup>

Hume ihtiyaç duyulan ahlaksal çerçevenin ne aşikâr bir sözleşme ne de varsayımsal bir yapı olduğunu değerlendirir, fakat bundan ziyade deneme ve yanılma ile ilerleyen, tarihsel olarak evrilen kurumlardan ortaya çıkan toplumsal bir gelenek olduğunu düşünür.

Ne de sahipliğin durağanlığına ilişkin kurallar insan geleneklerinden türemiş olan şeylerdir. O, kademeli bir şekilde ortaya çıkar ve yavaş bir ilerleme ile kuvvet kazanır ve bizim yinelenmiş deneyimimiz ile kendini aşar. Tersine olarak, bu deneyim bize daha fazlasını sağlar. Çıkar duygusu tüm dostlarımız için yaygın hale gelir ve gelecek nizamı için bize bir güven verir. . . . Benzer tarzda diller herhangi [aşikâr uzlaşma veya sözleşmeye dair] vaat olmaksızın insan gelenekleri tarafından kademeli bir şekilde yerleşmiştir. Benzer tarzda altın ve gümüş değiş tokuşun ortak ölçüleri haline gelmiştir.<sup>9</sup>

Kısacası, insan toplulukları toplumsal geleneklerin işlediği ahlaksal kurallar ile yönetilir. Hume, bu şekilde, mülkiyeti, onun gönüllü aktarımını ve vaatlerin uygulanmasını idare eden kurallara ulaşır.<sup>10</sup> Onları belli bir ebatta topluluklar içindeki politik ve ekonomik kurumlarda bulunan bilimsel düzenlilikler diye kabul ederek, kuralları “Doğa Yasaları” diye adlandırır.<sup>11</sup>

O kafa karıştırıcı görülebilir. Hume olgu ve değer arasındaki ayrımı ortaya koyarak ve toplumsal ve politik ahlaklılık ilkelerini *doğa yasaları* diye adlandırır. Ona göre, hiçbir değer ifadesi –ne olması gerektiği veya kişinin ne yapması gerektiği– mantıksal olarak herhangi olgusal ifadeleri takip etmez. Onun ifade ettiği şekilde, *bir zorunluluk olan bir şeyden türetilemez*. Kişi mantıksal tutarsızlığın suçluluğu olmaksızın herhangi ahlaksal iddiaları tartışırken herhangi olgusal iddialar konusunda uzlaşabilir. Bu durumda Hume mülkiyet, teminatlar ve başka ahlak meselelerini idare eden toplumsal gelenekleri nasıl “Doğa Yasaları” diye adlandırır? Doğa yasaları, tıpkı Newton’ın yasaları gibi, kesinlikle olgulardır. Böylelikle Hume ahlaklılığı oluşturan toplumsal geleneklerin toplumsal olgular olduğunu düşünmek zorunda görülecektir.

O aslında bunu yapmıştır. Ancak ne olursa olsun, bu “yasalar”ı düzgüsel –yani bizim takip etmemiz gereken kurallar– şeklinde ele almıştır. O, adaletin –veya adillığın– genel olarak onaylanmış olduğunu ve bu durumda bir erdem olduğunu söyler çünkü herkesin faydasına olan şey budur. O bu onaylamanın serbestçe kabul edilmiş olduğuna dikkat çeker; yani işbirliği içinde olduğu görünen insanlar özgür seçiciler olduklarının farkındadır. Bu insanlar toplumsal kuralların kabul edilmesi yönünde genel itaatin onların kendileri dâhil olmak üzere herkesin faydasına olduğunu bilirler. Yine de onlar gizli bir şekilde geri çekilirler ve o nedenle cezalan-

dırılamayacakları zaman kendi üzerlerine düşeni yapmada başarısız olurlar. Hume onların bunu yapmaması gerektiğini düşünür.<sup>12</sup>

Biz neden böylesine dar bir şekilde kendi-çıkarına olan tutumların yanlış olduğunu onaylıyoruz? Hume başkalarına karşı adaletsiz bir şekilde yapılmış olan, fakat kendimize yapmadığımız bir şeye tepkimizi göz önünde bulundurduğu zaman yanıt konusunda ipucu verir. O, böyle bir eylemin,

bizi halen memnuniyetsiz ettiğini söyler; çünkü biz insan topluluğu için onu henüz yasa taslağı olarak göz önünde bulundurur ve bu suça yaklaşan herkesin kötücül olduğuna kanaat getiririz. Biz onların sıkıntısını *sempati* ile paylaşıyoruz . . . bu, ahlaksal iyi ve kötü duyusunun neden adalet ve adaletsizliği takip ettiğinin gerekçesidir. Ve bu duyuyu, mevcut durumda, yalnızca başkalarının eylemleri üzerinde iyice düşünerek türetilmiş olabilirken, biz kendi eylemlerimizi bile genişletmede başarısız oluruz [yani, biz bu şekilde eylemde bulunmamamız gerektiğini düşünme noktasına geliriz]. . . . Böylelikle kişisel menfaat adaletin yerleşmesinde özgün güdüdür; fakat kamu çıkarına olan bir sempati bu erdeme iştirak eden ahlaksal resmî izindir.<sup>13</sup>

Hume özgürce-sürüşü –kişi kendi üzerine düşeni yapmazken toplumsal işbirliğinin faydalarının semeresini görenek– ahlak-dışı olmaya taşır çünkü o bizim insan doğamızda özde bulunan başkalarına ilişkin değerlerin teminatını ve böylece bizim hepimiz için yaygın olan toplumsal gelenekleri ihlâl eder.

Bugünün bakış açısından, bizim biyolojik doğamızdan ortaya çıktığı şekilde bu değerleri artı topluluklar halinde

binlerce yıllık yaşantıdan türetilen insan kültürünün müşterekliğini düşünmek doğaldır. Bu rekabetçi toplumsal işbirliği avantajları öylesine büyüktür ki, bizim insan ve insan olmayan atalarımızın çeşitli grupları işbirliğinin dinamiğinin varlığını sürdüren ve sürdürmeyen gruplar üzerinde önemli etkilere sahip olmak zorunda kalmaları konusunda ustalaşmışlardır. En güçlü olanın hayatta kalması bizim kazananların niteliklerini taşıdığımızı ileri sürer. Bizler, biyolojik olarak, yüksek derecede toplumsal hayvanlar olarak ortaya çıkmışlardır. Biz yalnızca birbirimize bağlı olmakla kalmayız, aynı zamanda toplumsal grubumuz içindeki başkalarına özen gösteririz. Bu şekilde yeniden isimlendirilemeyen başkalarına ilişkin değerler bizim doğamızın özünde olma haline gelmiştir. Onlar bizim biyolojik oluşumumuzun parçaları oldukları için, bu değerler çoğu insan topluluklarında ahlaksal sabit amaçlara dönüşmüş olan toplumsal işbirliğinin kademeli bir şekilde evrilen kurumları için hammadde sağlamıştır.

Bu iddialar hem olumsal hem de kuralcıdır. Onlar normal insani varlıkların kendi biyolojik kalıtlarından meydana gelen değerleri, çocukluk deneyimleri ve içine doğdukları kültürel kurumlar hakkında olumsal iddialardır. Onlar kuralcı ilkelerdir çünkü betimlenmiş değerler doğamızdan silinemezdir. Olumsal iddiaların kuralcı gücü vardır çünkü onların betimlediği değerler bizim değerlerimizdir, bizim birlikte yaşamak istediğimiz değerlerdir. Hume onları *kişisel menfaat*, *adalet* ve *sempati* başlıkları altında birlikte gruplandırmıştır.

Toplumsal değerleri olmayan ussal yaratımlar türlerinin olduğunu hayal edin—onların her biri yalnızca kendisine özen göstermektedir ve başkalarının iyi olması konusunda hiçbir değere sahip değildir. Onlar bizim kadar zeki ve akıllı olabilirdi fakat toplumsal bağlılık oluşturmak için hiçbir

arzuya sahip olmayabilirlerdi. Onlar kendi kişisel avantajlarına olduğuna inandıkları zaman işbirliği yapabilirlerdi fakat sistemi aldatmak için her zaman beklemede olacaklardır ve onu kendi bencilce çıkarları için eğip bükecektir. Bunun sonucu olarak, bir başkasına güvenmeyecek ve toplumsal olarak hiçbir ahlaklılık telkinine sahip olmayacaklardır. Hume'un doğal hassasiyetine sahip olmaksızın, onların işbirliği sistemleri bizimkinden çok daha kırılgan ve sınırlı olacaktır. Bu nedenle, onların evrimsel başarı şansları çok büyük olamazdı. Neyse ki onlar biz değilizdir.

Hume'un toplumsal ve politik felsefesinin bir başka tarafı toplumsal organizasyonun akılcı şemalarının reddedilmesi, onun özgürlük ve yeniliklere olan ilgisi ve doğal bir şekilde ortaya çıkan kurumlar üzerine odaklanması, çoğu insanların uzun-vadeli çıkarları içinde olduğunun kanıtlanması ile genel onaylanma elde eden katılım içinde bulunur. Burada İngiltere tarihçisi olan Hume usun gücü içinde aşırı derecede çok inanç yerleştirmiş olanların felsefi eleştirmeni Hume ile karşılaşır. *Genel iradenin* soyut kavramının otoriter rejimi teşvik eden Rousseau'nun aksine, Hume'un gör-gücülüğü özgürlüğü teşvik eder. Bu durumda, tıpkı Locke gibi, onun Birleşik Devletler'in kurucularını etkilemiş olması şaşırtıcı değildir—James Madison'un *Federalist Makaleler* 10'da betimlenmiş olduğu gibi, Montesquieu'ya karşı bir temsilî cumhuriyetin nasıl ve neden büyük ve farklı toplulukları bölünme tehlikesiyle savaşarak özgürlüğü koruyabileceğini göstermek için Hume'un önermeleri kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Hume erken dönem Amerika'yı etkilemiş olan birkaç İskoç filozoftan yalnızca biriydi. Kendisi büyük bir filozof olmayan bir başka İskoç John Witherspoon (1723-1794) idi. Witherspoon 1768'den 1794'e kadar Princeton'ın başkanıydı, aynı zamanda Felsefe, Tarih ve İngilizce bölümlerinin başındaydı. İskoç filozof Thomas Reid'in (1710-1796)

sağduyu gerçekçiliği ekolünün bir savunucusu olan Witherspoon yeni dünyada İskoç Felsefi Aydınlanması'nın etkilerinin yayılması için başka herkesten daha fazlasını yapmış olabilir. Amerika'ya varmasından sonra bağımsızlığın ateşli bir savunucusu ve Devrim sürecinde ve sonrasında önemli bir entelektüel etkinliği olan biri haline gelmiştir. Kıtasal Kongre'nin bir üyesi ve Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzacısı olan Witherspoon geleceğin başkanı James Madison'ın ve ayrıca 1797'deki Anayasal Kongre'deki dört başka temsilcinin öğretmeni idi. O ayrıca Birleşik Devletler'in başkan yardımcısı Aaron Burr'un yanı sıra Yüce Mahkeme yargıçları, 28 gelecek Birleşik Devletler senatörleri ve Temsilciler Meclisi üyesi olan 49 eski öğrenciye dersler vermişti.

Hem Hume hem de Witherspoon'u etkilemiş olan bir başka İskoç filozof Francis Hutcheson (1694-1745) idi. 1729'dan ölümüne kadar Glasgow Üniversitesi'nde Ahlak Felsefesi'nde Kürsü sahibi olan Hutcheson, tıpkı Hume gibi, sosyal ve hayırseverlik öğelerini içeren insan doğası konusunda Hobbes'a karşı tartışma yürüten bir ahlak-duyu teorisini geliyordu. Hutcheson ve Hume'un bu teorilerinin Hutcheson'ın en ünlü öğrencisi olan Adam Smith (1723-1790) üzerinde güçlü bir etkisi vardı. Smith ilkin Glasgow'da ve daha sonra Oxford'da felsefe çalışmaları yürütmüştü. Dostu ve felsefi yönlendiricisi olacağı Hume ile bir araya geleceği Edinburg'da konferanslar vermişti. Arthur Herman'ın ifade ettiği şekilde:

Hume, bir filozof ve bir dost olarak, Adam Smith üzerine büyük bir etkiye sahipti. Smith onu okumuş ve belki de çağdaşların hepsinden daha fazla olarak derinlemesine anlamıştı. Onun kendi yazıları Hume'un sivil topluluğun "ilerlemesi" üzerine özgün yaklaşımı ve deneme-yanılma sürecinin gerçekten geçerli oldu-

ğu toplumun yetkin olmayışı üzerine bir anlayışı olmaksızın kavranamaz.<sup>15</sup>

Smith 1751 yılında Glasgow’da mantık profesörü olarak atanmıştı. 1752’de 16 yıldır Hutcheson tarafından yürütülen Ahlak Felsefesi Kürsüsü’nün başına getirilmişti. Smith on iki yıl boyunca yürüteceği bu görevde mantık, ahlak felsefesi, ekonomi ve hukuk felsefesi dersleri vermiştir. Onun 1759 yılında yayınlanan *Ahlaksal Hassasiyetler Teorisi* kitabı –ömrünün sonunda Smith tarafından en iyi çalışması diye nitelendirilmiştir– Hutcheson ve Hume’un hatları boyunca insan doğasının bir teorisi üzerine temellenmiş ahlaklılığa dair felsefi bir tez idi. Ancak onun başyapıtı olarak dünyaca tanınacak kitabı 1776’da yayınlanmış olan *Ulusların Zenginliği* idi. Klasik ekonominin temel belgesi olan kitap adil ve dürüst rekabet koşulları altında bireylerin nasıl kendi kişisel menfaatini takip ettiğini, sanki “görünmez bir el” tarafından yönlendiriliyor gibi, kişilerin yalnızca kendi zenginliğini değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun zenginliğini artırdığını açıklamıştır. Smith kitapta serbest ticaret, serbest piyasalar ve iş bölümünün etkin ve zenginlik-üreten potansiyelini vurgularken, tekel, ticaretin adil olmayan kısıtlamaları ve ayrıcalıklı işlerin yönetim korumacılığına karşı uyarmaktadır. Ayrıca bir toplumun zenginliğini onun altın ve gümüş rezervleri ile değil, ürettiği tüm mal ve hizmetlerin değeriyle ölçmüştür.

*Ulusların Zenginliği* kitabının etkisi elbette derinlikli olmuştur. Ancak o alışılmışın dışında bir şey değildi. Birlikte ele alındığında, Hobbes’tan Locke’a, Hume’a ve Smith’e on yedinci ve on sekizinci yüzyıl filozofların ahlaksal, politik, hukuksal ve toplumsal felsefesi bize sınırlı yönetim ve çağdaş ekonomilerin teorik temelini vermiştir. Smith’in öngörmüş görüldüğü gibi özgürlük ve zenginlik dünyadaki

bilinen en büyük genişlemesini yaşamıştır. O, 1775 sonbaharında başyapıtını yazarak, bunun büyük olasılıkla Amerikan Devrimi'nden gelen sonuçları olacağını söyler:

Onlar kendi kendilerini pohpohlayan çok zayıf kişilerdi . . . bizim kolonilerimiz yalnızca kuvvet ile kolayca fethedilecekti. Onların Kıtasal Kongre diye adlandırdıkları şeyin kararlılığını şimdi yöneten kişiler kendilerini bu anda Avrupa'daki en büyük kişilerin pek az hissettikleri bir önem derecesinde hissetmiştir. Onlar küçük esnaf, tüccar ve avukatlıktan devlet adamları ve yasa koyuculara dönüşmüşler ve kapsamlı bir imparatorluk için yeni bir yönetim formu oluşturmada kullanılmıştır, ki bu . . . dünyada şimdiye kadar var olan en büyük ve en heybetli şeylerden biri haline gelmiş görünür.<sup>16</sup>

Genel olarak, toplumsal, politik ve ahlaksal alanda on yedinci ve on sekizinci yüzyıl felsefi başarısının tutanağı fizik, matematik ve doğa felsefesindeki başarı döneminin tutanağına benzerdir. Bir önceki bölümde, biz kendi çağının en önde gelen fizikçisi Isaac Newton'ın felsefe okuduğunu ve bilimsel çalışması boyunca zihninin kayda değer bir şekilde felsefi dönüşler gösterdiğini görmüştük. İlk çağdaş ekonomist olan Adam Smith'in felsefe ile ilintisi daha da yakındı. Smith, filozoflar Holmes, Hume ve Hutcheson'ı incelemeye ilave olarak, kendi döneminin en önemli ahlak felsefesinin bazılarını yazmış ve doğru bir şekilde kendisini bir filozof diye nitelendirmiştir.

Bu dönem sürecinde, önde gelen düşünürler tarafından oynanan çoklu roller arasında hiçbir keskin tezatlık yoktu. Newton, Boyle, Descartes ve Leibniz'in örneklerle açıklamış olduğu gibi, fizik ve matematiğe katkılarda bulunma ile me-



tafizik ve bilgi kuramına katkılarda bulunma arasında hiçbir temel süreksizlik yoktu; ne de Hume ve Smith'in betimlemiş olduğu gibi, tarih ve ekonomiye katkılarda bulunmak ile ahlak, politika ve toplumsal felsefeye katkılarda bulunmak arasında temel bir süreksizlik vardı. Politika, ekonomi ve toplumsal düzenlemede on yedinci ve on sekizinci yüzyılların dünyayı-dönüştüren ilerlemeleri bu çağın filozofları olmaksızın gerçekleşemezdi.

Filozoflar ayrıca doğal ve vahiy edilmiş teolojiden ziyade insan doğası içinde zemin bulan ahlak düşüncesinin benimsenmesinde benzer bir dönüşümden sorumludur. Görmüş olduğumuz gibi, Hume, Hutcheson ve Smith tarafından savunulan bu yaklaşımların biri bizim ahlaksal, başkalarına-saygılı hassasiyetlerimiz içinde yer bulmuştur. Diğer büyük yaklaşım tüm zamanların felsefi devlerinden biri olan Immanuel Kant tarafından savunulmuştur. Onun *kategorik zorunluluk* diye ifade edilen ahlaklılığa en büyük katkısı, ahlaklılığın kaynağı olarak (Kant'ın aşırı derecede değişken ve güvensiz olarak değerlendirdiği) bizim iyiliksever hassasiyetlerimizi değil, ortak ussallığımızı tanımlamış olmasıdır. Bir eylemin izin verilebilir veya verilemez olmasının her yönüyle düşünülmesinde "Herkes bunu yapsaydı ne olurdu?" diye soran biri Kant'ın zorunluluğunu yankılamaktadır. Bu, *yalnızca evrensel olarak takip edilmiş veya belki de evrensel olarak kabul edilmiş olan ussal bir şekilde oluşturulmuş kurallar üzerine dayanan eylemleri* yönlendirir. Kant bu ideasını iki paradigmatik örnekle açıklar. Ona göre yalan söylemek ve vaadi yerine getirmemek müsaade edilemezdir çünkü onlar belirli bir şekilde, ussal olarak tutarsızdır. Eğer herkes rutin olarak yalan söylerse veya vaadini yerine getirmezse, doğru söylemenin ve vaadi yerine getirmenin toplumsal gelenekleri var olmayacaktır, dolayısıyla yalan söylememeyi ve vaatte bulunmayı olanaklı kılan güven birikimi yok olmak-

tadır. Bu durumda evrensel yalan söyleme veya vaadi yerine getirmeme kavramsal açıdan olanaksızdır, hiçbir ussal varlık evrensel bir yasa olarak böyle bir davranışı dileyemez veya niyet edemez. Böylelikle Kant yalan söyleme veya bir vaadi yerine getirmemenin ahlaksal açıdan asla müsaade edilebilir olmadığını savunur.

Her ne kadar bu iyi bir düşünce olsa da, aşırı derecede uç noktada idi. Yalan söylemek veya bir vaadi yerine getirmemenin müsaade edilebilir olduğu ve hatta ahlaksal açıdan gerekli olduğu zamanlar vardır. Ayrıca –yapılmaması gerekli olduğu halde– herkesin yapabileceği şeyler vardır—bunlar (örn. Her gün intikam almanın gizli fantezilerinin yinelenmesi gibi) çelişki olmaksızın evrensel olarak yapılması dilenen eylemlerdir. Ancak, Kant'ın formülleştirmesinde katı bir şekilde bulunan bu kusurlar görüşün daha incelikli versiyonlarına hitap eder. Örnek olarak, (kabaca) şu şekilde ele alınabilir; *bir eylem, eğer toplumsal geleneklerin evrensel olarak benimsenen kurallarıyla yasaklanmışsa, ahlaksal açıdan müsaade edilemezdir. Bu, özgür ve eşit taraflar arasında toplumsal işbirliğinin en iyi sistemini üretecektir; bir eylem, eğer özgür ve eşit taraflar arasında toplumsal işbirliğinin herhangi bir etkin sisteminin gerekli bir özelliği ise, toplumsal geleneklerin evrensel olarak benimsenen kurallarıyla zorla dayatılmışsa, ahlaksal açıdan gereklidir; ve tüm başka eylemler ahlaksal olarak müsaade edilebilirdir.*

Bu görüş ahlak kurallarının tümel benimsenmesi için Kantçı bir çağrıdır. Ancak bu ayrıca onları benimsemenin sonuçlarının değeri tarafından ahlaksal kuralların belirlenmesinde sonuçcudur, ve ayrıca kuralların normal durumlarda gözlemlenmiş şekilde ele alınmasıdır. Kötü koşulların kararlı bir şekilde aşılması için istisnai durumlarda sapmalara veya iyi koşulların kararlı bir şekilde elde edilmesi için fırsatlara olanak tanınmaktadır. Böyle kaba-ve-hazır bir

kodu bize başka şeylerin yanı sıra i) yalan söyleme, vaadi yerine getirmeme, başkalarını incitme veya zorlama, doğal özgürlük üzerine ihlâl etme veya mülkiyet hakkına tecavüz yalnızca uç noktadaki ve sıra dışı durumlarda meşrulaştırılmıştır ve ii) bu tür durumlar haricinde çocuklar için gerekli olduğunda, kamu hizmetlerine katkıda bulunmak için ve kişinin gelirinin bir kısmını bağışlaması için (eğer mümkünse) kişinin desteklenmesi, belli bir minimum derecenin üzerinde kendine özen gösteremeyenlere bakım hizmetinin sağlanması gerekir. Çok sayıda zorlu durum, elbette, hükme varılmış olarak kalacaktır. Ancak bu, Hume ve Kant'ın ahlaksal ve toplumsal felsefelerinin bu karışımının faydalılığının değerini düşürmez.<sup>17</sup>

## ÇAĞDAŞ MANTIK VE MATEMATIĞIN TEMELLERİ

*Çağdaş simgesel mantığın felsefi kökenleri ve onun matematik felsefesi içindeki kullanımı; sayıların ve matematiksel bilginin ne olduğunu açıklamak için Frege-Russell girişimi; başarılanlar, başarılmayanlar ve programın nasıl daha fazla geliştirilebileceği.*

Çağdaş mantığın icadı Alman filozof-matematikçi Gottlob Frege tarafından başlatılmış ve felsefenin en büyük başarılarının elde edildiği yirminci yüzyılın başlarında Bertrand Russell ve matematik kafalı başka filozoflar tarafından sürdürülmüştür.<sup>1</sup> 1848 yılında doğan Frege 1873'te Göttingen Üniversitesi'nden matematik alanında doktora derecesi almıştır. Bunu 1874'te tüm kariyerini geçireceği Jena Üniversitesi'nden Yüksek Doktora takip etmişti. Şimdi en büyük felsefi mantıkçı ve matematik felsefecilerinden biri olarak kabul edilen Frege'nin katkıları başlangıçta onun dostu matematikçilerin neredeyse hiç dikkatini çekmemişti. Ancak o erken dönem yirminci yüzyıl döneminin felsefe devleri haline gelecek olan dört genç adamı –Bertrand Russell, Edmund Husserl, Rudolf Carnap ve Ludwig Wittgenstein–derinlemesine etkilemişti.

Frege'nin amacı mantığın temel yasaları içinde matematiğin kesinliğinin ve nesnelliğinin zeminini oluşturmak, dolayısıyla mantık ve matematiği genel olarak görgücü bilimden, özel olarak insan usamlamasının psikolojisinden ayırt etmektir. 1879'da onun *Begriffsschrift* (Kavram Yazısı) kitabı daha önceki tüm sistemleri büyük ölçüde aşmış ifade etme gücü olan "yüklem hesaplaması" adı verilen simgesel mantığın yeni sistemini sunmuştur. Öznenin tarihindeki en büyük ilerleme, onun sağlam formülleştirmesi matematik alanında kanıtın kavramının tam olarak biçimlendirilmesine muktedir olarak resmedilmiştir.<sup>2</sup>

Frege'nin mantığı, Stoacılar'dan beri bilinen basit doğruluk-işlevsel mantığı ('ve', 'veya', 'değil' ve 'eğer öyleyse' içeren yönetici usamlama) Aristo'ya kadar geri giden çok daha sınırlı tasımsal mantığı gölgede bırakan 'hepsi' ve 'bazıları' ifadelerini içeren güçlü bir yeni usamlama açıklamasıyla birleştirmiştir. Oysa Aristo'nun mantıksal tasımlar teorisi yalnızca şu türden az sayıda basit çıkarımları kapsamıştır:

- (i) Tüm insani varlıklar ölümlüdür, Kleopatra bir insani varlıktır, öyleyse Kleopatra ölümlüdür.

ve

- (ii) Bazı felsefeciler mantıkçıdır, tüm mantıkçılar matematikçidir, öyleyse bazı felsefeciler matematikçidir.

Frege'nin mantığı, daha önceki mantıkçılar tarafından tanımlanmış olanları küçük göstererek, geçerli çıkarım kalıplarının sayısını büyük ölçüde genişletmiştir.

Bu çağdaş anlamında bir mantık tanımlanmış tümceler ve formüller artı genel olarak belitler ve çıkarım kuralları içeren bir kanıt prosedürünü kapsar. Belitler net bir şekilde aşikâr olan doğruluk ifadeleridir. Çıkarım kuralları –örn. A

ve Eğer A'dan, öyleyse B'nin B anlamına gelmesi– size kanıtın daha önceki hatlarını inceleyerek bir oluşum- içinde- kanıtı hangi hatlarda ilave yapabileceğinizi söyler. Bir kanıt, tanım itibarıyla, çıkarım kurallarının biri tarafından daha önceki hatlardan elde edilebilir olan ya bir belit ya da bir formülün her biri, sonlu bir hatlar dizilimidir. P'den Q olmasının bir kanıtı, P ile başlayan ve Q ile sona eren hatların bir dizilimi gibidir. Bir şeyin (eğer P doğru ise Q'nun yanlış olamayacağını belirleme anlamında) kanıt olup olmadığı onun ifade-lerinin temsil ettiği nesneler ve niteliklerin hangileri olduğu hakkında kaygı duymaksızın, yalnızca her bir hat üzerindeki formül incelenerek karar verilebilir. Böylelikle, bir şeyin bir kanıt olarak durumu her zaman kesin olarak yerleşik hale gelebilir. Bölüm 6'da göreceğimiz gibi, kanıtın bu katı kavramı dijital çağı olanaklı kılan matematiksel hesaplama teorisine yönelen bir erken dönem adım idi.

Frege, kanıtı biçimlendirmeye ilave olarak, kendi mantıksal dilinin tümcelerinin nasıl anlaşılacağını açıklamıştı. Bu, i) hakkında konuşulan tümceler kullanılarak nesnelerin bir alanının betimlemesiyle, ii) alandaki her bir ismin hangi nesneyi ifade ettiğinin gösterilmesiyle, ve iii) her bir yüklem için, –örn. ‘sıfır ile özdeş değildir’ veya ‘bir tek sayıdır’– herhangi nesnenin doğru bir şekilde ona uygulanabilmesi için yerine getirilmek zorunda olduğu koşulun ifade edilmesiyle. Bir yüklem yalnızca doğru şekilde isimler tarafından tasarlanmış nesnelere uygulanması (ve bunun sonucu olarak doğru olması) durumunda basit bir tümce ile birleşmiştir. T tümcesinin olumsuzlaması yalnızca T'nin doğru olmaması durumunda doğrudur. Tümceler bir bileşimi yalnızca her bileşenin doğru olması durumunda doğrudur; bir ayrışım yalnızca en az birinin doğru olması durumunda doğrudur; “koşulsal bir madde” adı verilen bu şey *Eğer P ise, bu durumda Q'dur* ifadesi yalnızca ve yalnızca P'nin ve Q'nun

olumsuzlanmasının bileşiminin doğru olması durumunda doğru değildir. Son olarak, eğer  $T(n)$  bir  $n$  adını içeren bir tümce ise ve  $T(x)$  formülü bir  $x$  değişken ile  $n$ 'nin bir veya daha fazla meydana gelişinin yerine geçerek ortaya çıkıyorsa, bu durumda *Tüm  $xT(x)$  için*,  $T(x)$ 'in  $x$ 'in (geçici) imlemi olarak seçilen hangi nesne olursa olsun yalnızca doğru olması durumunda doğrudur. *Bazı  $xT(x)$ 'leri için*  $x$ 'in (geçici) imlemi olarak belirlendiği zaman  $T(x)$ 'i doğru kılan alanda en azından bir nesnenin olması durumunda doğrudur. Bu yöntemle, mantık dilinin her tümcesinin doğruluk koşulları belirlenmiştir. Hiçbir en uzun tümce olmadığı için, bu kurallar Frege'ci dilin *sonsuz kadar çok* tümcesini yorumlamak için yeterlidir.

$T$ 'nin yalnızca ve yalnızca ortaya çıktığı zaman bir mantıksal doğruluk olması, bu şekilde yorumlandığı zaman,  $T$ 'nin hakkında konuştuğu *nesneler alanı ne olursa olsun*, onun ismini belirleyen *bileşenler ne olursa olsun* ve *hangi koşullarda olursa olsun*,  $T$  içinde meydana gelen yüklemelerin doğru uygulamasını tanımlamak için kullanılmıştır. Örnek olarak, (Eğer  $P \& Q$  ise, bu durumda  $P$ 'dir) ifadesi bir mantıksal doğruluktur. Bir  $Q$  tümcesi, yalnızca ve yalnızca hakkında konuşulan  $P$ 'deki tümceler ve  $Q$ 'nun nesne alanları ne olursa olsun, onların isimlerine tahsis edilmiş bileşenler ne olursa olsun ve onların yüklemelerinin doğru uygulamasını tanımlamak için kullanılan koşullar ne olursa olsun,  $P$  içindeki tüm tümceler doğru olduğu zaman,  $Q$  her zaman doğru olacaktır. Örnek olarak, Bazı  $x$ 'ler için ( $Fx \& Gx$ ) ifadesi  $F_n$  ve  $G_n$ 'nin mantıksal bir sonucudur.

Günümüzde, bu tanımlamalar genellikle nesnelerin bir  $A$  alanını içeren soyut modeller kavramı kullanılarak,  $A$ 'daki nesnelerin isimlerin bileşeni olarak bir belirlenimi artı her bir yüklem için doğru uygulamanın koşullarının bir belirlenimini ifade edilmiştir. Bir tümce yalnızca tüm modeller içinde

doğru olması durumunda *mantıksal açıdan doğrudur*. Böyle bir doğruluğun bir kullanımı ile yapılan ifade olasılıkla yanlış olamaz. Bir tümcenin veya tümceler setinin gelişigüzel bir model içinde doğruluğu (bu model içinde) bir başka tümcenin doğruluğunu her zaman güvence altına aldığı zaman, ikinci tümce ilk tümcenin bir mantıksal sonucudur; bunun sonucu olarak, ilk tümce (veya tümceler) doğru olduğu zaman ikincisinin yanlış olması olanaklı değildir. İki tümce her zaman ya herhangi modelde birlikte doğru ya da (bu model içinde) birlikte yanlış olduğu zaman, onlar mantık açısından denktir. Frege'nin inanışına göre, bir tümceler setinden onun temel sistemi içinde tüm ve yalnızca *kanıtlanabilir* tümceler bu tümceler *mantıksal sonuçlarıdır*.<sup>3</sup>

Frege, bu çok önemli gelişmeye başlangıçta hiç dikkat edilmemiş olmasından kaynaklanan ümitsizlik içinde, sonraki beş yılı kendi matematik felsefesinin net bir ifadesini oluşturduğu *Die Grundlagen der Arithmetik* (Aritmetiğin Temelleri) eserini yazarak geçirdi.<sup>4</sup> Bu artık klasik olan çalışmada matematiğin nesnelliği ve bizim belli başlı matematiksel doğruluklar bilginimizin kaynağına dair vizyonunu savunmuştur. O bunu i) doğal sayıları savunarak, ii) mantık belitlerinden aritmetik belitleri tanıtlama için bir stratejinin ana hatlarını çizerek artı aritmetik kavramların mantıksal tanımlamaları ortaya koyarak, ve iii) gerçek ve karmaşık sayıların tanımı ve analizi aracılığıyla daha yüksek matematik için strateji genişletmenin arayışını sunarak yapmıştır.

İlave olarak, 1891 yılında başlayarak, bir dizi makale ile, dünya hakkındaki enformasyonun şifresini sistemli bir şekilde çözmek için –Almanca gibi doğal dillerin ve icat edilmiş mantık ve matematik dillerinin– tümceleri ile ilkeleri açıklayan dilbilimsel anlamların bilimsel araştırmasının temellerini oluşturmuştur. 1893 ve 1903 yıllarında, *Grundgesetz der Arithmetik* (Aritmetiğin Temel Yasaları) başlıklı



iki-ciltlik büyük projesini gerçekleştirmiştir. Bu eserlerinde en temel mantık yasalarından elde edilen tüm aritmetik belirtilerin ayrıntılı türetimlerini vermişti.<sup>5</sup>

Bu eserleri boyunca, onun amacı iki felsefi soruya yanıt vermektir: *Sayılar nedir* ve *Matematiksel bilginin temeli nedir?* Yanıtı, kavram açısından, basit olmasına karşın, onun bir kavramının anahtar düşüncesi biraz açıklama gerektirir. Frege'ye göre, 'yuvarlak olma' ve 'bir top olma' gibi basit ifadeler onları içeren tümcelerın doğruluğu veya yanlışlığına katkıda bulundukları kavramlara karşılık gelir. Bizim amaçlarımız için, biz ifadelerin doğru olması için kavramları belli koşulları yerine getiren kavramlar olarak düşünebiliriz. Bu durumda, 'yuvarlak olma' ve 'bir top olma' ifadesiyle belirlenmiş Frege'ci kavramlar sırasıyla i) yuvarlak olan herhangi bir şey için doğru ve başka her şey için yanlış, ve ii) bir top olan her şey için doğru ve başka her şey için yanlış olanı belirlemiştir. Biz ifadeleri birleştirdiğimizde –örn, *x yuvarlaktır ve x bir toptur*– tek ve yalnızca yuvarlak toplar için doğru olan kavramlara karşılık gelen karmaşık bir ifade oluştururuz.<sup>6</sup>

Aklımızda bunu tutarak, Frege'nin *Sayılar nedir?* ve *Matematiksel bilginin temeli nedir?* sorularına yanıtına geri döneriz. Kısaca, *mantığın* matematiksel bilginin kaynağı olduğu; *sıfırın* hiçbir şeyin doğru olduğu kavramlar seti olması; *bir* sayısının bir şeyin doğru olduğu kavramlar seti olması; *iki* sayısının bazı farklı  $x$  ve  $y$  sayılarının her birinin doğru olduğu kavramlar seti olması; ve benzeri şekilde yanıtlamıştır. Sayılar kavramlar setleri olduğu için, bir  $m$  sayısının *ardılı* olan  $n$  sayısı bazı  $x$  nesneleri için  $F$ 'nin doğru olduğu  $F$  kavramları setidir, *x'ten başka olan bir F olma* kavramı  $m$ 'nin bir üyesidir. Doğal sayılar, içerdikleri herhangi bir şeyin ardılına da içeren, sıfırın da dâhil olduğu her setin üyeleridir. Çarpma yinelenmiş toplamadır, toplama sayma

terimleriyle tanımlanmıştır ve sayma bir sayıdan onun ardına yinelenmiş hareket etmedir.

Frege'yi anlamak için, onun yöntembiliminin anlaşılması gerekir. Felsefi analizden önce, biz çok sayıda aritmetik doğruluğu biliriz fakat biz sayıların ne olduğu ve onlar hakkında nasıl bilgi sahibi olduğumuza dair hiçbir fikre sahip değilizdir. Onun temel düşüncesi *sayıların bizim onlara dair bilgimizi açıklamak için düzen içinde bulunmaları gereken şeyler* olduklarıdır. Onların ne olduklarını keşfetmek için, bizim kuramsal olarak daha önceden bildiğimiz şeylerin çıkarımını yapmamıza olanak veren sayıların tanımlamasını yapmalıyız. Örneğin, 2, 3, 5 ve toplama işlemleri nasıl tanımlanmıştır, bunun üzerine Olgular 2 ve 3 mantıksal olarak tanımlamalar artı Olgu 1'in bizim algısal bilgimizden nasıl sonuç çıkarılmıştır?

## OLGU 1

- a) X benim sıramın üzerinde bulunan siyah bir kitaptır ve Y benim sıramın üzerinde bulunan siyah bir kitaptır; X nesnesi Y nesnesi ile aynı değildir; dahası, lalettayin herhangi bir nesne için, o benim sıramın üzerindeki siyah bir kitap ise, ya X, ya da Y'dir.
- b) U benim sıramın üzerindeki mavi bir kitaptır ve V benim sıramın üzerindeki mavi bir kitaptır; U nesnesi V nesnesi ile aynı nesne değildir ve U nesnesi W nesnesi ile aynı nesne değildir ve V nesnesi W nesnesi ile aynı nesne değildir; dahası lalettayin herhangi bir nesne için, eğer o benim sıramın üzerindeki mavi bir kitap ise, bu durumda ya U'dur, ya V'dir ya da W'dur.
- c) Hiçbir şey hem benim sıramın üzerindeki siyah bir kitap hem de benim sıramın üzerindeki mavi bir kitap değildir.

## OLGU 2

Benim sıramın üzerinde tam olarak iki siyah kitap ve tam olarak üç mavi kitap vardır.

## OLGU 3

Benim sıramın üzerinde tam olarak beş kitap vardır.

Frege'nin daha önceki matematik felsefecilerine başlıca itirazı onların bunun gibi soruları yanıtlamamış oldukları ve hatta gerçekten yanıtlamaya çalışmamış olmalarıdır.

O bunu yapmıştır. Ona göre, *Jüpiter'in dört uydusu vardır* ifadesi Jüpiter'in uydusu kavramı altında bulunan şeylerin sayısının 4 olması veya daha gayri resmî ifadeyle *Jüpiter'in uydularının sayısı = 4* olmasıdır. Herhangi F kavramı için, F'nin sayısı F olan şeylerin K kavramlarının setidir ve K olan şeyler birbirleriyle etraflıca eşleşmiştir. Hiçbir daha fazla F veya K eşleşmeyinceye kadar herhangi F veya herhangi K yinelenmemektedir. Böylelikle, benim sağ elimdeki parmakların sayısı benim başparmağımın bir K ile eşleşebildiği, işaret parmağımın farklı bir K ile eşleşebildiği ve bu şekilde her bir parmağımın kendi K örneği ile eşleşebildiği ve eşleşmemiş hiçbir K'nin olmadığı duruma kadar devam eden K kavramları setidir.

Frege sayıları bu şekilde kavramsallaştırılmış ifadelere sahip olarak, mantıktan aritmetik türetme projesine girişmek için aşağıdaki tanımlamalara gereksinim duymuştu.

*Tanımlama:* Sıfır kendisi ile özdeş olmayan kavram sayısıdır.

*Tanımlama:* Bazı F kavramları için n değeri tek ve yalnızca m değerini hemen *ardından izler* ve bazı x nesneleri F'nin altına düşer (yani, F kavramının

doğru olduğu bazı nesneler),  $n$  değeri  $F$ 'nin sayısıdır ve  $m$  değeri  $F$ 'nin *altına düşen fakat  $x$  ile özdeş olmayan* kavramın sayısıdır.

**Tanımlama:** eğer  $x$  sıfırı içeren ve her zaman içerdiği herhangi bir şeyin ardılını kapsayan her kümenin bir üyesi ise, tek ve yalnızca doğal bir sayıdır.

Her şey kendisiyle özdeş olduğu için, sıfırın hiçbir şeyin doğru olduğu kavramlar seti, 1'in bazı  $x$ 'lerin ve yalnızca  $x$ 'in doğru olduğu kavramlar seti, 2'nin bazı farklı  $x$  ve  $y$ 'nin ve yalnızca onların kavramlar seti ve bu şekilde devam eden bir tanımlamadır. *Matematiksel tümevarım* ilkesi de bunu takip eder: *Eğer  $F$  sıfır için doğru ise, herhangi  $F$  ilkesi için ve eğer  $F$  her zaman doğru olan herhangi doğal sayının ardılının doğru olması durumunda,  $F$  her doğal sayı için doğrudur.* Yinelenmiş toplama olarak çarpma tanımlamaları ve doğal bir sayıdan kendi ardılına yinelenmiş artış olarak toplama gereksinim duyulan tanımlamaların setini tanımlamıştır.

Frege, en yüksek kesinliğin mantığın kendini kanıtlayan ilkelerine ait olduğu –başka türlü kendisinin olası olmayacağı– düşüncesine inanmış olarak, aritmetiğin ve daha yüksek matematiğin kesinliğini gösterecek olan şeyin mantığın kendisi üzerine temellenmiş olan mantıktan aritmetik türetme ile yapıldığı düşüncesine sahipti. En temel aritmetik doğruluklar –belitler– onun tanımlamalarının mantıksal sonuçları artı kendini kanıtlayan mantıksal belitler olarak türetilmişti. Tüm başka aritmetiksel doğruluklar aritmetiksel belitlerden türetilmişti. Benzer bir şekilde, daha yüksek matematiğin sonuçları –hâlihazırda gelişim aşamasında bir oluşum olan– aritmetikten türetildiğinde, Frege tüm klasik matematiğin bu şekilde oluşmuş olabileceğini hayal etmişti. Böylelikle, tüm matematiksel bilginin mantıksal bilgi olarak açıklanabileceğine inanmıştı.

Bu, matematik felsefesinde onun programının büyük yapısı idi. Anahtar adım şimdi Peano Aritmetiği olarak bilinen aritmetiksel teoremin tüm belitlerinin kanıtlarını vermek idi.<sup>7</sup> O, daha yüksek matematikten aritmetiğe daha ileri indirgemelere dayanarak matematiğin (bir istisna oluşturan geometri dışında) mantığının yalnızca bir detaylandırması olduğu sonucuna ulaşmıştı. Ancak bu planda, mantığının doğasının kendisinin daha etraflıca incelendiği zaman olan daha sonrasına kadar farkına varılmamış olan pusuda yatan bir muamma vardı. Eğer sayılar kavramlar seti ise ve sayılar hakkındaki ifadeler mantıksal belitlerin mantıksal sonuçları ise, bu durumda mantığının kendisi kavramlar setinin yaptığı şey hakkında iddialarda bulunmak ve yapmadıkları şey hakkında var olmak zorundaydı. Peki ama bu nasıl olabilir? Herhangi bir sorgulama alanı içindeki çıkarımların belirlenmesine adanmış bir disiplin doğruluğu-koruyan olmayı güvence altına alabilir ve adanmamış olan bize hangi özel bir tür (setler) şeylerin var olduğunu ve hangilerinin olmadığını söyler? Başlangıçta, bu konu Frege'nin ilgisini çekmemişti. O, nesnelere uygulanan bir koşulu vurgulayan her bir anlamlı ifade için, –belki boş belki değil– koşulu tatmin eden tüm ve tek nesnelerin bir kümesi vardır. Bu ilkeyi mantığa inşa etmek, tesir itibarıyla, filanca şeylerin kümesi içinde olan  $x$  hakkında birbirini yerine geçebilir olan filanca  $x$  oluşu hakkında bahse konu olduğunu farz etmek idi.

1903 yılında, o dönemde aritmetiğin mantıktan türetilmesi çalışması üzerinde kendi çalışmasını yürüten Bertrand Russell bu farz edişin yanlış olduğunu göstermişti. Frege'nin sistemine benzer olan Russell'ın sistemi doğal sayıları kavramlar kümesinden ziyade kümeler kümesi ile tanımlamıştır. Tıpkı Frege gibi, kendi mantıksal dilindeki her anlamlı formül (ifade) için, formülün açık bir şekilde doğru olduğu –olasılıkla boş, olasılıkla değil– bir küme olduğunu farz et-

miştir. Ancak bu farz etmenin bir çelişkiye yönlendirdiğini keşfetmişti.

Herhangi bir kümenin kendisinin bir üyesi olmadığını söyleyen  $x$ ,  $x$ 'in bir üyesi değildir formülünü göz önünde bulundurun. Formül anlamlı olduğu için, Russell başlangıçta, olasılıkla boş olan, bir kümenin olduğunu düşünmüştü. Bu, formülün doğru olduğu tüm ve tek kümeleri içeriyordu. Bunu  $Y$  kümesi diye adlandıralım. Şimdi  $Y$  kendisinin bir üyesi midir? diye sorun. Eğer öyleyse, bu durumda, tanım gereği, o  $Y$ 'nin bir üyesi değildir; aynı şekilde eğer o  $Y$ 'nin bir üyesi değilse, bu durumda öyledir. Bu nedenle, Russell'ın ve Frege'nin mantıktan aritmetiğe türetimler yönündeki girişimleri inşa eden varsayımların tutarsız oldukları ortaya çıkacaktır.<sup>8</sup> Her ne kadar, Frege varsayımları yeteri derecede gözden geçirmede asla başarılı olamasa da, Russell sonraki yedi yılının çoğunu bunu yaparak geçirmiş, kendisinin ve Alfred North Whitehead'in *Principia Mathematica* kitabında sunulan aritmetiğin çelişkili-olmayan bir tüetimiyle sonuçlandırmıştır.<sup>9</sup>

Ne yazık ki, Russell'ın çelişkilerden kaçınma yöntemi altta yatan sistemin gerçekten mantık olup olmadığı hakkında sorulara sebebiyet vermişti. Frege matematiğe kendini-kanıtlayan mantıksal doğruluklardan tüetmenin hayalini kurarken, Russell'ın sisteminin karmaşıklıklarından bazıları onun ne aşikâr ne de mantığın doğrulukları olmasıydı. Biri, sonsuzluğun beliti, basitçe sonsuz derecede çok sayıda küme-olmayanların varoluşunu farz etmiştir.<sup>10</sup> Bir diğeri, indirgenebilirlik beliti, başlangıçtan itibaren çelişki doğururken, ilintili bir karmaşıklık, tipler teorisi düzeltmenin zor olduğu kısıtlamalar dayatmıştır.<sup>11</sup> Daha sonraki indirgemeler en kötü karmaşıklıkları elemiştir fakat matematiğe indirgenen sistemler tüm konular üzerinde uslamlamayı yöneten *mantıksal* sistemler değildi. Daha ziyade onlar *matematiksel* sistemler idi.

Frege ve Russell'ın erken dönem çalışmalarından ortaya çıkan baskın kümeler teorisi artık *Zermelo-Fraenkel küme teorisi* olarak bilinmektedir.<sup>12</sup> ZF küme teorisini mantık ile birleştirmekten ziyade kendi özel nesnelerinden bahseden ve düşünceyi kendi belitleriyle yöneten bir bağımsız matematiksel teoridir. Aritmetiğin ZF'ye indirgenmesi birkaç yöntemle edinilebilir. Ancak onu küme teorisine indirgeyerek aritmetiği meşru kılmanın yolu yoktur, çünkü bizim küme teorisine dair bilgimiz aritmetiğe dair bilgilerimizden daha sağlam veya felsefi açıdan açıklanabilir değildir. Küme teorisinin büyük faydası indirgenebilir ve dolayısıyla verimli bir şekilde karşılaştırılabilir olan çok sayıda matematiksel teoriye ortak bir taban olarak kendi rolü içinde bulunur.

Bunun ışığında merak edilen şey *sayıların bizim onlara dair bilgilerimizi açıklamak için sahip oldukları şeyin ne olduğuna ilişkin* Frege'nin yöntembilimsel ilkesinin ne yaptığıdır. Şimdi bu mantık küme teorisinden ayırt edilmiştir, doğal sayıların kümeler olmadığını düşünmek için iki sebep vardır. Birincisi, –kendileri matematiksel nesneler olan– kümeler bilgimize dair açıklamada bulunma problemi bizim sayılara dair bilgilerimizi açıklamak kadar göz korkutucu görünür. İkincisi, hatta bizim küme-teorik bilgisine nasıl ulaştığımızı açıklayabileceğimiz durumdur, doğal sayıları kümeler ile tanımlamanın çok sayıda farklı yolu arasında hiçbir aşikâr seçme yöntemi yoktur. Her ne kadar, her bir indirgeme, başka indirgemelerle sağlanan farklı kümelerle münferit sayıları  $-1, 2, 3, vb-$  tanımlasa da, farklı sistemler tüm aritmetik doğrulukları korumanın eşit derecede güzel bir görevini yapar. Eğer bu bir indirgemeyi meşru kılmak için tek ölçüt ise, böyle herhangi bir indirgemenin eşsiz bir şekilde doğru olduğunu düşünmek için hiçbir sebebe sahip değilizdir. Aslına bakılırsa, biz herhangi bir indirgemenin olduğuna dair kuşku duymak için sebebe sahip olabiliriz; elbette, eğer 3

sayısı bazı kümeler ile özdeş ise, herhangi başka birinden daha özellikli olduğunu düşünmek için bir sebep olmalıdır. Aritmetiğin küme teorisine hiçbir var olan indirgemesi onu sağlamamıştır.<sup>13</sup>

Yine de, Frege'nin –sayılar bizim onlar hakkında bilgimizi açıklamak için olması gereken şeylerdir– özdeyişinin reddedilmemesi gerekir. Frege *Aritmetiğin Temelleri* eserinde haklı bir şekilde resmini çizebileceğimiz veya hayal edebileceğimiz hiçbir şeyin 4 sayısı olmak için muhtemel bir aday olarak görünmediğini söyler. Ancak onun cesareti kırılmamıştır. Her ne kadar, biz, onun ifadeleriyle, *bir sayı teriminin içeriğinin hiçbir ideasını* oluşturamamak bile, anlamların ve imlemlerin sayı terimlerine tahsis edilmesinin bizim aritmetiksel ifadelerimizin bilgisini açıklamamızda bize en iyi şekilde olanak sağladığını araştırabiliriz.

“Bizim bilgimiz” ifadesiyle ben herkesin bilgisini kast ediyorum—yalnızca çok az şey bilen çocuklar, daha fazlasını bilen yetişkinler ve çok daha fazlasını bilen matematikçiler. İlk zorlu görev hepimiz için müşterek olan sayılar bilgisinin herhangi birini nasıl edineceğimizi açıklamaktır. İkincisi, yönergenin nasıl çok daha fazla bilgi edinmemizi sağlayacağını açıklamaktır. Eğer biz bu zorlu görevlerle başa çıkabilirsek, bizim matematiksel bilgimizin geri kalanını açıklamak için gerçekçi bir başlama noktasına sahip olabiliriz.

Gerekli olan başlama noktasının bir bileşeni Frege'nin “Hume'un İlkesi” diye adlandırdığı şeydir. Bu, *X sayısının*, ancak ve yalnızca *X ve Y'nin etraflica (artan olmaksızın) eşleşebilmesi durumunda Y'nin sayısıyla aynı olduğunu* belirtir. Bu meydana gelirken, benim düzenli bir fakülte üyesi olduğum –Yale, Princeton ve USC– üniversitelerin sayısı (artan olmaksızın) benim sıramın üzerindeki kitapların sayısı ile etraflica eşleşebilir. Böylelikle, benim hizmet vermiş olduğum üniversitelerin sayısı önümde bulunan kitapların sayı-



sı olarak aynı sayıdadır. Hem kitaplar hem de üniversiteler (sayı bakımından) üç tanedir. Bu nitelik, (*sayı bakımından*) *üç olmak*, neyin doğruluğudur? O, benim geçmiş fakülte yuvalarımın herhangi birinin doğruluğu değildir: ne Yale, ne Princeton ne de USC (sayı bakımından) üç tanedir. O ayrıca onları (ve yalnızca onları) kapsayan kümelerin doğruluğu değildir; küme tek bir şey olduğu için, o üç tane değildir. Tıpkı *parçalanmış olmak* niteliği gibi, (*sayı bakımından*) *üç olma* niteliği indirgenemez derecede çoğuldur; o, şeyin herhangi tipinin herhangi tek örneğine değil, birlikte ele alınmış çoklu şeylere uygulanır. Benim eski doktora öğrencilerim dünyanın her tarafına dağılmıştır, bununla birlikte onların hiçbiri parçalanmamıştır ve uzamda ve zamanda olmayan, onları içeren küme de parçalanmamıştır.

Bunu akılda tutarak, her bir 2'den büyük veya 2'ye eşit olan doğal sayı 5'nin (*sayı bakımından*) *N olma* çoğul niteliği olduğu varsayımını göz önünde bulundurun ve 1 sayısının kendi başına olduğu değerlendirilen her bir münferit şeye uygulanan bir nitelik olduğunu düşünün.<sup>14</sup> Sıfır herhangi bir şeye uygulanmayan bir niteliktir. Bu niteliklerin her biri, tıpkı başka nitelikler gibi, *bir şeyin veya şeylerin olabilme yoludur*. Bu durumda doğal sayıların şimdi örneklerle açıkladığımız türün münferitleri ve çokluluğunun *en önemlilik nitelikleridir*. Biz onlara dair bilgiyi nasıl ediniriz? Başlangıçta bunu sayı sayarak yaparız. Bir çocuğun x, y ve z'nin farklı parmaklar olduğu algısal bilgisinden gösterdiğim üç parmağın anlamını çıkardığını hayal edin. Sayı sayıldığında, artan olmaksızın, benim gösterdiğim parmaklar Türkçe 'bir', 'iki' ve 'üç' sözcükleriyle eşleşir. Dolayısıyla, parmaklar ve sayıların Frege'nin ifadesiyle, "aynı sayıya sahip" oldukları ortaya çıkmıştır. Onların paylaştığı sayı, saymayı sona erdiren "üç" rakamı ile belirlenmiştir; o, (*sayı bakımından*) *üç olmak* niteliğidir.

Biz, bununla Ludwig Wittgenstein'ın *Felsefi Sorgulamalar* kitabının 1. Bölümünde anlatılan çarpıcı fakat kusurlu ve yetersiz bir şekilde geliştirilmiş olan Frege-Russell indirgeme girişimlerinin en iyilerini birleştiren bir idea tohumuna sahibiz. Kitap Augustine'den bir alıntı ile başlar.

Onlar (benim büyüklerim) bazı nesneleri isimlendirdiklerinde ve bir şeye doğru bu doğrultuda hareket ettiklerinde, bunu görmüş ve kavramışımıdır. Onların niyeti sanki tüm insanların doğal diliymiş gibi, onların bedensel hareketleriyle gösterilmiştir: yüzün ifadesi, gözlerin oynaması, bedenin başka kısımlarının hareketi ve sesin tonu arayışında olduğumuz, sahip olduğumuz, reddettiğimiz veya sakındığımız bir şeye dair zihin durumumuzu ifade eder. Böylelikle, çeşitli tümcelerde uygun yerlerde defalarca kullanılmış sözcükleri işitmiş olduğum gibi, ben onların hangi nesneleri işaret ettiklerini anlamayı kademeli bir şekilde öğrenmişimdir.<sup>15</sup>

Wittgenstein dilin bir kavramını örneklerle açıklamak için reddettiği bir metin parçası kullanır—buna göre tüm anlam adlandırmadır. Onun bu kavramı reddetmesinin bir sebebi giriş oluşturan sözcüklerin bir dile dönüşmesinde hayal edilmiş bir öncelik içeriyor olmasıdır ve bir dili öğrenmede sözcükler tanıtılmıştır. Bizim dünyadaki şeylere dair farkındalığımız her zaman önce gelir, bunu onlar hakkında konuşmak için belli başlı sözcüklerin tanıtılmasıyla oluşan kararlarımız takip eder. Dil öğrenmede, biz ilkin bizden yaşlı olanların isimlendirmek için bir sözcük kullanmadaki adaylar üzerine odaklanırsınız, ve ardından böyle yaparak, bizim öğrenmeye çalıştığımız sözcüğü içeren kullanımlarında tümceleri en fazla anlamlı kılan tek aday üzerine yöneliriz.

O, reddetmek istediği resmi düzenleyerek, hemen ona uyumlu olmadığını düşündüğü dilin bir kullanımına sığar. Şöyle söyler;

Şimdi dilin aşağıdaki kullanımını düşünün: Ben alış-verişe birini gönderdim. Ona “beş kırmızı elma” yazan bir kâğıt verdim. . . . [Manavın elma kasasında bulunan şey] sayma sayılarıdır demiştir—ben onun —“beş” sözcüğüne kadar ve her bir sayının kasadaki örneklerle aynı renkte bir elma olduğu şeklinde—sayıları ezbere bildiğini farz ederim. Bu ve benzer yollarla sözcüklerle işlem yapılır . . . “Peki ama o ‘beş’ sözcüğü ile ne yapacağını nasıl bilir?” . . . “Beş” sözcüğünün anlamı nedir?—Böyle bir şey burada söz konusu değildir, yalnızca “beş” sözcüğünün nasıl kullanıldığı söz konusudur.<sup>16</sup>

İmleminden ziyade ‘beş’ rakamının kullanımı üzerine yapılan bu vurgu aydınlatıcıdır. Ancak alınan ders onun anlamının onun kullanımı olduğu *değildir*; ‘beş’ rakamının anlamı, ki o da imlemdir, herhangi bir şeyin bir kullanımı olmayan *sayı bakımından beş olma niteliğidir*. Uygun ders bizim saymada rakamları kullanmamızın isimlendirme için onu elverişli kılan niteliğin bizim öncül dilbilimsel-olmayan tanınırlığından ziyade, bir sonuç olarak rakam ile bilişsel bir şekilde çağrışım yapan bir hale gelmesidir. İlk bir şeyin isimlendirilmesinin farkındalığına yönlendiren kullanım; ilkin sayının mistik farkındalığı ve ardından onu isimlendirmeye karar verme değil.

Sayı saymanın önemi, hiçbirimizin, münferit olarak veya topluca, gerçekten sayı saymayacağımız geniş bir alan üzerine hakikat ile ilgili bir tutunma noktası oluşturmada-dır. Çoğumuz bir trilyona kadar nasıl sayacağımızı biliriz.

Ancak bazılarımız dokuz yüz doksan-*dokuz trilyon, dokuz yüz doksan-dokuz milyar, dokuz yüz doksan-dokuz milyon, dokuz yüz doksan-dokuz bin, dokuz yüz doksan-dokuzdan* sonra gelecek sayının ne olduğunu bilmez. Neyse ki, çoğu insan sonsuz sayıda çok doğal sayının her birinin bir adının olduğu Arap rakamları sisteminde ustalaşmıştır.

Bu farklı isimlerin her biri farklı bir sayallık niteliğinin gösterilmesi şeklinde ele alınabilir, bunu bu nitelikleri taşıyan çarpımları tüketmediğimiz müddetçe ele alırız. Bu, sorunlu görülebilir çünkü evrende büyük ihtimalle yalnızca sonlu miktarda elektron olduğu görünür ve böylece yalnızca sonlu miktarda somut şeyler vardır. Ancak bu kaygılanacak bir şey değildir, çünkü biz yalnızca somut şeyleri saymakla sınırlandırılmış değiliz. Biz ayrıca hâlihazırda karşı karşıya gelmiş olduğumuz sayallık niteliklerini (sayıları) içeren niteliklerin bütününe veya bir kısmını da sayarız. Bu, gitgide daha büyük çoklu sayıların hiçbir sonu olmayacağını güvence altına alır, ayrıca sonsuz derecede çok sayıda farklı sayallık niteliklerinin varlığını emniyete alır.

Filozof Mario Gomez-Torrente'nin işaret etmiş olduğu gibi, bu resim bize sayılara dair bilgimizi açıklamak için bir fırsat verir. Benim gösterdiğim parmakların sayısına dair çocuğun algısal bilgisinin 3 olduğunu göz önünde bulundurun. Zamanla, sayı saymak gerekli olmayacaktır çünkü bir bakışta bilindik tiplerin üçlüsü olduğunu algılayacaktır. Bu noktada onun şeylerin bir üçlüsü olma kavramı vardır. Bu, *sayı bakımından üç olma* çoğul niteliğidir—yani 3 sayısıdır. Çocuk aynı şekilde birkaç başka küçük sayı öğrenir—başlangıçta sayarak fakat nihayetinde algısal tanıma ile yapar. Hatta sayma kuşkuya düşüldüğünde veya çarpanların ebat açısından arttığı zamanda geri dönme yöntemi kalacaktır. Bu şekilde biz sayılar hakkında algılara ve başka inanışlara sahip olma noktasına geliriz. Bunun çoğu bilgi olarak açık-

lanır. Kısacası, doğal sayıların bilgisi başlangıçta (görsel ve başka türlü) algı içinde zemin bulmuş olan sayallık niteliklerinin bilgisidir. Çeşitli tiplerde var olan şeylerin bilişsel tanınırlığı içinde ve bilişsel eylemlerde zemin bulmuştur.

Şeylerin bu şekilde düşünülmesinde, *ilkin* hangi sayıların öğrenildiği ve *ardından* saymak için kullanıldığı önemli değildir. Tersine olarak, ilkin seslerin belli başlı dizilimlerinin (yani sayıların dizilimleri) telaffuz edilmesinin pratiği öğrenilir ve şeylerin dizilimleri ile eşleştirilir. Bu, sayı saymanın kökenidir. Sayıların tanınması ve rakamların kullanılması ile bu uygulamada ustalaşılır ve kişinin bilişsel hayatına bütünleştirilir. “Bu şeylerden dört tane fakat şunlardan yalnızca üç tane vardır” gibi şeylerin söylenmesinde, çarpanların sayallık niteliklerine atfetmek için rakamlar kullanılır. Atıfta bulunan nitelikler bizden ve dilimizden bağımsız olarak var olan sayılardır fakat biz onları ustalaşmış olduğumuz dilbilimsel (veya başka simgesel) rutinlerin erdemi şeklinde kavrarız.<sup>17</sup>

Bu noktada, dilbilgisi hakkında bir şeyler söylemek yardımcı olacaktır. Mukayese açısından “üç” sözcüğü “mavi” sözcüğü ile dilbilgisel işlevlerin yerine getirilmesi becerisi açısından benzer olarak düşünülebilir. İlkin, her ikisi de ifade edilmiş başka niteliklerin belli başlı niteliklerini belirlemek için kullanılabilir. Buna örnek olarak *Mavi öğlen vakti bulutsuz bir gökyüzünün rengidir* ve *Üç, gruptaki şarkıcıların sayısıdır*, verilebilir. İkincisi, onlar *Gökyüzü mavidir* ve *siz kaç kişisiniz* sorusuna karşılık olarak Peter, Paul ve Mary *Biz üçüz* ifadelerinde olduğu gibi yüklem oluşturmak için yardımcı fiil ile birleşebilir. Üçüncüsü, onlar *Dolapta mavi bir gömlek var* ve *Sahne üç şarkıcı var* ifadelerinde olduğu gibi yüklemeleri değişikliğe uğratabilirler. Burada, ‘üç’ rakamı onların herhangi birine uygulanmaksızın Peter, Paul ve Mary’ye uygulanan bir çoğul niteliği belirler; *sahne üzerinde*

*üç şarkıcı olma* birleşik niteliği, her bir ancak ve yalnızca sahne üzerindeki şarkıcı (toplu bir şekilde) üç kişi olan bazı bireylere uygulanır.

Nesneler için doğru olan bu niteliklere dair idea ayrıca Frege ve Russell'ın başına dert olan niteliklere benzer paradokslar hakkında kaygılanmaya neden olabilen nitelikler için doğru olabilir. Ancak bu paradoksların çoklu sayal niteliklerden sonuçlanmasının *zorunlu olması* net değildir. 1 sayısının bozulmuş durumu haricinde hiçbir bu türden nitelik kendi kendine doğru değildir, çünkü 1'den başka hiçbir doğal sayı herhangi tek şeyin doğrusu değildir. Bu paradoksal değildir. Bazı şeylerin herhangi N doğrusu *sayı açısından N olma* niteliği midir? Evet, (sıfırdan başka) her bir N böyledir. Ancak bu da aşikâr bir şekilde paradoksal değildir. N'nin sayı açısından N olma niteliği olmayan tüm ve yalnızca bu F'ler için doğru olduğu, tüm F çoğullukları için herhangi çoğul sayal N gibi nitelik var mıdır? Hayır, bu koşul herhangi çoğul sayal nitelik tarafından karşılanmaz. Böylelikle, bizim halen hiçbir paradoksumuz yoktur. Elbette ancak ve yalnızca p'nin kendi kendisinin doğrusu olmadığı herhangi p niteliğinin doğru olduğu hiçbir nitelik yoktur. Bizim temel aritmetik bilgimize ulaşmak için *her anlaşılabilir koşulu* sağlayan nitelikte gereksinim duyarsak bu sorunlu olacaktır fakat hiçbir bu türden türetim üzerinde düşünülmemiştir. Hiçbir aşikâr tehdit olmamasına karşın bizim sınırlı projemiz içinde bile yalnızca doğal sayıları kuşatan olması konusunda yine de dikkatli olunmalıdır.

Peki ya başka bir kaygılanacak durum var mıdır? Sahne üzerinde (bir başka grup olan) Rolling Stones'un yanında duran (bir şarkıcılar grubu) Peter, Paul ve Mary'ye bakarken, eşit şekilde sahne üzerinde şarkı söyleyen grupların sayısının 2 olduğunu veya sahne üzerindeki şarkıcıların sayısının 8 olduğunu söyleyebilirim. Doğrusu sekiz şarkıcı ve iki

şarkı söyleyen grup görürüm. Ancak bunu söylerken, sayı bakımından iki ve sekizi görmem. Siz üyeleri bakımından her bir şarkı söyleyen grubun bir şekilde özdeş olduğunu düşünürseniz böyle olduğunu farz edebilirsiniz. Ancak gruplar ve onları oluşturan üyeler aynı değildir. Gruplar gruplardan daha eski olmasa bile, şarkıcıların tümü gruplardan daha yaşlıdır. Onlar farklı niteliklere sahip oldukları için özdeş değillerdi. Genel olarak, -şarkıcılar veya grupların- adetlerini saymak için, adetlerin hâlihazırda münferit hale getirilmiş olması zorunludur. 2 sayısı tüm ve yalnızca bu  $x$ ,  $y$ , ve  $z$  tekillerine uygulanan çoğul niteliktir, ki onların hiçbir diğeriyle özdeş değildir. Biz sıralanmış olan adetlerin sayılmış olmasına kadar bazı ortak tiplerin farklı adetlerini saymaya başlayamayız. Çoğul nitelikleri belirlemek için gerekli olan daha fazla hiçbir şey yoktur.

Şimdiye kadar yalnızca doğal sayıların bilgisini edinmemize dair yalnızca en erken evreleri inceledik. Bu bilgilerin bazıları algısaldır. Eğer iki şeyin,  $x$  ve  $y$ , her birinin bilgisi algısal ise ve  $x$ 'in  $y$  olmadığına dair bilgi de yine algısal ise, bu durumda kişinin  $x$  ve  $y$ 'nin sayı açısından iki olduğuna dair bilgisi de algısaldır. Eğer parmaklar olan  $x$  ve  $y$  maviye boyanmışsa yalnızca bu parmakların mavi görüldüğü değil, ayrıca onların sayı bakımından iki tane olduğunun görüldüğü söylenebilir. Doğrusu, eğer iki insan birbirinden uzakta iki mavi parmaklarını gösterir şekilde duruyorsa, gösterilen şeyin ne olduğunu tam olarak anlamada sorun yaşayan gözlemcilerden *biri Onların gösterdikleri parmakların rengini görebiliyor musun?* veya *Onların gösterdikleri parmak sayısını görebiliyor musun?* diye sorabilir. Daha iyi bir görüş gücüne sahip olan biri, *Evet, bu parmakların rengini görebiliyorum; onlar mavidir* veya *Evet, bu parmakların sayısını görebiliyorum; onlar ikidir* diye yanıt verebilir. Böylece, bazı renk nitelikleri ve bazı doğal sayıların, yani çoğul sayal nite-

liklerin, görülebilir olduklarının gerçekten söylenebileceği az ya da çok olağan ‘görme’ duygusu vardır.

Sistemli aritmetik bilgisi –yani, Peano Aritmetiğinin be-litleri ve mantıksal sonuçlarına dair bilgi– elbette daha kar-maşıktır. Bu bilgi Frege’nin hayal ettiği türden tümüyle *man-tıksal* bilgi olamaz. Eğer doğal sayılar *sayallık niteliklerine* sahiplerse, *mantık* tek başına herhangi münferitler, çarpan-lar ve çarpanların farklı sayallık nitelikleri olmasını sağlaya-maz, onların sonsuz bir şekilde çok olmasına olanak verir.

Ancak biz mantık artı Frege’nin *ardıl ve doğal sayının tanımlarının güncellenmiş versiyonlarını* –kümelerden ziya-de çoğul nitelikler içeren şekilde– doğal sayıların sistem-li bilgisini türetmek için kullanabiliriz. *Ardıl* tanımı bize çoğul nitelik N’nin çoğul nitelik M’nin ardılı olduğunu ve ancak ve yalnızca F olan şeyler gibi tekilerin bazı nitelik F olduğunu anlatır. Burada sıfır birdir, sayı bakımından N’dir, sıfırı hariç tutan F’ler sayı bakımından m’dir. Sıfır ve ardılın tanımlamalarının verilmesiyle, doğal sayıları normal şekilde sıfır için ve herhangi bir şeyin ardılı için doğru olan her niteliğin doğru olduğu çoğul nitelikler olarak tanımla-yabiliriz.<sup>18</sup>

Bundan artı bizim ilk algısal olarak temellenmiş bilgi-mizden, aritmetik doğrulukları türetebiliriz. Gözlemleme ya-parak sıfırın herhangi bir şeyin ardılı olmadığını bilme nok-tasına, daha sonra hiçbir şeyin doğrusu olan bazı niteliklerin bir şeyin doğrusu olmak zorunda olması noktasına gelebi-liriz. Biz hiçbir doğal sayı M’nin, gözlemleme yaparak, iki ardıla sahip olduğunu bilme durumuna gelebiliriz. Burada F1 ve F2 nitelikleri olacaktır (F1’ler sayı bakımından N1’dir ve F2’ler sayı bakımından N2’dir,  $N1 \neq N2$ ). Bu durumda F1’ler, kalan olmaksızın F2’lerle etraflıca eşleşemez. Bunun-la birlikte 0F1 ve 0F2 nesneleri vardır, ki burada F1’ler 0F1’i hariçte bırakır ve F2’ler 0F2’yi hariç bırakır, onların her iki-



si de sayı bakımından M'dir—ve böylece eşleşebilir. Bunun olanaksızlığını görmek kolaydır. Belite eşlik eden bilgi, *N1 ve N2 farklı doğal sayıları aynı ardıla sahip olamaz*, aynı şekilde açıklanmıştır. Her doğal sayının bir ardılı olması beliti için, bu bizim açıkladığımız daha sonraki çarpanları içeren şeylere ulaştığımızda çoğul niteliklerin farkına vardığımız zaman doğru görülebilir. Bu, bizim her zaman hâlihazırda ulaşmış olduğumuz bir çoğul M niteliğini bize vermiş olan herhangi çarpıma ilave yapabilmemizi sağlar. Bu şekilde çoğul sayallık nitelikleri bizim çocukken edindiğimiz en erken dönem doğal sayılar bilgisinden ibaret değil, aynı zamanda temel sayı teorisinin sistemli bilgisinin nasıl edinilebileceğine dair bilgileri açıklamaya olanak tanıyabilir.

Elbette ilkokul veya daha öncesinde edinilmiş yavan aritmetik bilgisini genişletmenin başka yolları vardır. Çoğumuz aritmetiği –toplama, çıkarma, çarpma, bölme ve üslü sayılar– ilköğretim döneminde, Peano belitlerine maruz kalmadan, öğrenmişizdir. Zararı yok. Bizim ustalaştığımız etkin, kullanıcı-dostu hesaplama rutinleri burada savunulmuş olan felsefi bakış açısı ile uyumludur. Böylece, çoğul sayallık nitelikleri bize aritmetik bilgimizin en iyi açıklamasını sağlayarak Frege'nin yöntembilimsel ilkesini oluşturur ve bu durumda doğal sayılar olarak *alınmalıdır*.<sup>19</sup>

Gerçi, biz Frege-Russell girişimini belirli bir şekilde yerleşmiş olan aritmetik bilgimizi açıklamak için yeniden kavramsallaştırma ve takip etmenin bu yöntemine kadar ileri götürmemeliyiz. Tersine olarak, o gelişmekte olan bir çalışma olarak kalır. Ancak burada sunulan düşünce hattını takip eden biri filozofların mantık ve matematiğin temelleri üzerine neyi çalışıyor oldukları, şimdiye kadar neyi çalışmış oldukları ve bizim bilişsel hayatlarımızın yönlerine dair anlayışımızı geliştirmek için nasıl girişimlerde bulundukları ideasına kadar gitmelidir.

Felsefi sorgulamanın bu süregelen hattından ayrı olarak, Frege-Russell'ın matematiği zemine oturtma girişiminin en önemli ve anlaşılır başarıları nelerdi? Onların en önemli ilerlemesi tüm bilimsel alanlarda tümdengelimli uslamlama için yaşamsal olan güçlü yeni mantık sistemleri icat etmektir. Bir diğeri matematiği bütünleştirmek için baskın temel sistem olarak küme teorisinin gelişimini sağlama yönündeki güdü idi. Sonraki iki bölümde, Frege ve Russell'ın dijital çağın (ve çağdaş bilişsel bilimin gelişiminin) kıvılcımını çakan resmî hesaplama kavramına giden yola bizi sokması ve ayrıca dünya hakkındaki enformasyonun şifresini çözmek için halen genç olan dilbilimsel anlam bilimi ve dilin kullanımına olan katkılarını açıklayacağım.

# MANTIK, HESAPLAMA VE DİJİTAL ÇAĞ'IN DOĞUŞU

*Çağdaş mantığın temelleri; mantıksal sistemler hakkında sonuçlar; mantığın sınırlarının mantıksal açıdan nasıl kanıtlanacağı; Gödel'in ilk eksiklik teoreminin ardındaki strateji; Gödel'in özgün yöntemi; daha düşük ve daha yüksek düzende mantık; Gödel'in ikinci eksiklik teoremi; gerçek bilgisayarların matematiksel ilk örnekleri olarak Turing makineleri ve sağlam, etkili hesaplanabilirlik.*

**1** 879 yılında Frege tarafından icat edilmiş ve sonraki kırk yıldan fazla zaman içinde Frege ve Russell tarafından felsefi alanda uygulanmış olan çağdaş simgesel mantık 1929 ve 1939 yılları arasında bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarihlerde felsefi açıdan düşünen dört matematiksel mantıkçı –Kurt Gödel (1906-1978), Alfred Tarski (1901-1983), Alonzo Church (1903-1995) ve Alan Turing (1912-1954)– eşi benzeri görülmemiş ilerlemeler kaydetmiştir. Mantığın ne olduğuna dair şimdi standart olan anlayış, onun başarısı ve sınırlarının ötesine geçişi bu dönemde yerli yerine oturtulmuştur. Mantık ve hesaplanabilirlik ve nihai olarak dijital hesaplanabilirlik arasındaki bağlantı da o dönemde gelişme göstermiş, içinde yaşadığımız çağı dönüştürmüş olan veri elektronik işlenmesine yönlendirmiştir.

Dönüşüm Frege'nin yeni sistemi ile başlamıştı. Bu, mantıksal sistemlerin vurgulayıcı gücünü büyük ölçüde genişletmiş yüklem hesaplaması sistemidir. Bu, bir kanıt olarak sunulan, gerçekten kanıt olan bir şeyin her zaman için tartışmalı olmaksızın arı bir şekilde düzeneksel yöntemle karar verilmiş olup olmadığı açısından etkin bir şekilde karar verilebilir olan kanıt işlemlerine eşlik eder. Frege'yi takip eden onyıllar içinde, –kanıtların doğrulanmasına niyetlenilen– *mantıksal sonuçlar* olarak bilinen güvence altındaki hakikat korunumu formu i) B'nin A'dan bir kanıtı olduğunda, B, A'nın bir mantıksal sonucudur ve ii) B'nin A'nın bir mantıksal sonucu olduğu zamanda, B'nin A'dan bir kanıtı vardır, çıkarımlarının doğru olup olmadığını belirlemek için bir bakıma kanıt yöntemlerinin matematiksel araştırmasına olanak tanıyan şekilde tanımlanmıştı. Bu araştırmalar, yalnızca (i) maddesinin sağlandığı daha büyük vurgulayıcı güç ile, versiyonların yanı sıra hem (i) hem de (ii) maddelerini sağlayan kanıt yöntemleri olduğuna dair yüklem hesaplamasının versiyonlarını belirlemiştir. Gödel, daha sonra, belitlerin etkin bir şekilde karar verilebilir bir kümesinin tüm mantıksal sonuçlarını kapsayan bir aritmetik teoriyi ele alarak, temel aritmetiğin tüm ve yalnızca doğruluklarını kanıtlamak için olanak tanıyan bir kanıt yöntemi oluşturmanın *olanaksız* olduğunu göstermiştir; aslına bakılırsa, aykırılıkları kanıtlamayan bu türden sistemlerin her biri çok sayıda aritmetik doğruluğu sonsuz bir şekilde kanıtlanmamış olarak bırakır.

Mantık ve hesaplanabilirliğin arasındaki bağlantının net bir hale gelmesi bu sırada olur. Doğal sayıların bir kümesi (veya dizilimi) içindeki üyelik durumuna ne zaman etkin bir şekilde karar verilebilirse, bu kümenin tüm ve yalnızca üyeleri için doğru olan temel aritmetiğin dilinin (bazen çok karmaşık olan) bir formülü vardır. Doğal sayıların (veya bu

türden dizilimlerin) her karar verilebilir K kümesi için ayrıca aritmetiğin belitsel T teorileri vardır. Aritmetik dilinin (AD) bir F formülü ve F'nin belirli bir n sayısı (veya sayıların dizilimi) için doğru olduğunu söyleyen T'nin T-evet teoremi bulunur. Bu, n (veya dizilimin) gerçekten K'nin bir üyesi olduğu zamanda olur; ayrıca n'nin (veya dizilimin) K'nin bir üyesi olmadığı zamanda, F'nin n'nin (veya bir dizilimin) doğru olmadığını söylediği T'nin bir T-hayır teoremi vardır. *Bunun bilinmesiyle, doğal sayıların (veya bu türden dizilimlerin) herhangi karar verilebilir kümesi içinde üyelik için etkin karar verme yöntemleri olarak teoremler için sistemli araştırmalar kullanılabilir.* Gödel ayrıca doğal sayı olmayan şeylerin şifresini çözmek için doğal sayıların nasıl kullanıldığını göstermiş olduğu için, bu sonuç sezgisel olarak hesaplanabilir herhangi işlevin yanı sıra herhangi karar verilebilir küme için karar verme yöntemlerini genişletebilir.

Bu kadar uzağa gelerek, artık dijital çağdan yalnızca bir adım uzaktaydık. Bu adım, *hesaplanabilir işlev* ideasını biçimlendirmek için yeni bir matematiksel çerçeveyi net bir şekilde belirlemiş olan Turing tarafından atılmıştır. Her ne kadar Turing'in hesaplanabilir olarak açıklamış olduğu işlevler Gödel ve Church tarafından hesaplanabilir şekilde açıklananlarla aynı olsa da, Turing'in onları hesaplamak için kullandığı araçlar geniş kapsamlı çıkarımlara sahipti. Onun bize verdiği şey, 1'lerin ve 0'ların üzerine işlemler yapmak için mantıksal-matematiksel yönlendirmelerdi. İşlemler dijital olduğu için, 0'lar ve 1'ler bir elektrik devresinin açık ve kapalı iki konumunu model alabiliyordu. Bu, onun yönlendirmelerinin hayal edilmiş makinelerin içsel durumlarının şifresinin çözülmesi olarak görülebileceği anlamına gelmiştir. 2. Dünya Savaşı'nın araya girmesine karşın, bu soyut modellerin gerçek makinelere dönüşmesi uzun zaman almayacaktı.

Takip eden şeyler çok sayıda olan en ürkütücü teknik düzeltmeleri bir kenara bırakırken, önermenin ana hatlarının bir ideasını elde etmek isteyenlere bu taslak için yeterli ayrıntı eklemelerine olanak tanıyacaktır. Elde edilen sonuçlar yirminci yüzyılın en büyük entelektüel ilerlemeleri arasında olduğu için, burada anlatılan basitleştirilmiş bir öykü bile meydan okuyucu bulunabilen konuya yeni olanlara bazı öğeler içerebilir. Amaç, bilgilerini derinleştirmek için yeterince ilgili olan okuyucular edinmektir. Asteriks işareti (\*) bir şekilde daha teknik materyal ile başa çıkmayı gerektiren bölümleri tanımlar; ilgi alanları başka konular olanlar bütünlüğü kaybetmeden bu kısımları atlayabilir.

## ÇAĞDAŞ MANTIĞIN TEMELLERİ

En önemli mantıksal kavramlar *doğruluk*, *kanıt* ve *güvence altına alınmış doğruluk koruması*'dır. Eğer A, B'nin bir *mantıksal sonucu* ise, bu durumda eğer A'nın doğru olduğu ortaya çıkarsa, onun doğruluğu B'nin doğruluğunu *güvence altına* alacaktır. Böyle bir durumda, biz A'dan B'nin bir kanıtını oluşturmayı deneyebiliriz—onların her birinin aşikâr adımlarının bir dizilimi daha önceki adımların bir *mantıksal sonucudur*. B'nin A'nın bir mantıksal sonucu olduğu zamanda, A'dan B'nin bir kanıtı olduğunu umabilirken, bir kanıtın olduğu zamanda bizim talep ettiğimiz şey, B'nin, aslında, A'nın bir mantıksal sonucu olmasıdır. Bazı mantık sistemleri bizim umudumuzu haklı çıkarır çünkü bir tümceler kümesinin tüm mantıksal sonuçları bu kümeden kanıtlanabilir. Ancak, yukarıda gösterilmiş olduğu gibi, başka durumlarda sistemin etkileyici gücü bunu olanaksız kılar.

Bu ideaların kesinleştirilmesi, B'nin A'nın bir mantıksal sonucu olduğunda, A'nın doğruluğunun B'nin doğruluğunu

güvence altına alması bakımından, anlayış gerektirir. Sezgi ile anlaşılan idea, eğer B, A'nın bir mantıksal sonucu ise, B doğru olmaksızın A'nın doğru olmasının olanaksız olduğu şeklindedir. İlave olarak, bu olanaksızlığın A veya B'nin özel mevzusu –örneğin, A ve B'deki terimler ile belirtilmiş nitelikler ve nesnelerin özleri– üzerine dayanmamalıdır. Bundan ziyade, gerekli bağlantı yalnızca A ve B tümcelerinin yapıları veya formlarına bağlı olmalıdır. Son olarak, eğer B bilinmiyorsa fakat A biliniyorsa, her birinin daha önceki adımların mantıksal bir sonucu olan aşikâr adımlar ile A'dan B'nin türetililebildiği, A veya B'nin içinde kapsanmayan veriye başvuru da bulunmaksızın B'nin bilinmesi olanaklı olmalıdır.

Her ne kadar, bu idealar her zaman mantıksal sistemlerin yapısına kılavuzluk etmiş olsa da, Frege'nin çağdaş yüklem hesaplamasının icadı onları daha yüksek bir seviyeye taşımıştı. Onun sistemi genel iddialar oluşturmada kullanılan “hepsi” ve “bazıları” ifadelerini içeren tümcelerin yeni bir analizi ile –Stoacılardan beri bilindik olan– önermeler hesabının doğruluk-işlevsel mantık birleşmesinin sonucu idi. Frege'nin başarısının anahtarı, matematikten işlev / önerme ayrımının belirginleşen ve genişletilmiş bir versiyonu için Aristo'cu mantığın özne / yüklem ayrımını takas etme kararı idi. Bu, ona –kendi mantıksal dilinin sonsuz derecede çok sayıdaki formüllerinin her birine– nesnelerin diziliminden doğruluk ve yanlışlığa işlevleri tahsis etme olanağı vermişti. “Hepsi” ve “bazıları” bir F formülüne eklemlendiği zaman, sonuç oluşturan tümce, ancak ve sadece işlev tüm veya bazı nesneler için F tarafından doğru tahsis edilmiş şekilde belirlenmiştir. Bu şekilde, mantıksal olarak geçerli önermelerin sonsuz derecede çok örneği oluşturulmuştu.<sup>1</sup>

Frege'nin çağdaş anlamında, bir mantık sistemi, her zaman için i) bir ayrıntılı isim envanteri, basit ifade simgeleri, işlev işaretleri ve benzerleri, ii) basit (çok küçük) tümceler

oluşturmak için onları birleştiren belirsizliğe yer vermeyen bir kural, ve iii) basit olanlardan karmaşık tümceler oluşturmak için daha ileri kuralları içeren kesin bir şekilde özelleşmiş bir dil ile başlar. Sonuç iyi-oluşturulmuş tümcelerinin bir kümesi ve bir simgeler dizisinin kümenin bir parçası olup olmadığı hakkında kuşkuyla yer bırakmayan formülleridir.

Buna ilişkin olarak, Frege'nin durumuna ilave edilmiş olan bir kanıt yöntemi dilden çekilmiş olan bir belitler kümesi artı çıkarım kurallarının sabit bir sayısıdır. Bölüm 5'te açıklanmış olduğu gibi, sistem içindeki bir kanıt, her biri çıkarım kuralları tarafından daha önceki hatlardan elde edilebilir bir belit veya bir formül olan, hatların sonlu bir dizilimidir. Bir kanıt olarak hesaba katılıp katılmayacağı, ilke bakımından, ancak her bir hat üzerindeki formülü inceleyerek karar verilebilir ve i) onun belit olup olmadığı, ve ii) eğer değilse, çıkarım kuralları tarafından bu hatlardan elde edilebilir olması için daha önceki hatlara yapısal ilinti taşıyıp taşımadığı belirlenerek oluşturulur. Bu nedenle, belitler kendi başlarına etkin bir şekilde karar verilebilir bir küme olmalıdır—yani, her bir durumda, bir formülün belitlerden biri olup olmadığına karar vermenin arı bir şekilde düzeneksel yöntemi konusunda muktedir olmalıdır. Benzer bir şekilde, çıkarım kurallarının daha öncekilerden elde edilebilir olup olmadığının aynı anlamda etkince karar verilebilir olduğu ifade edilmelidir. Bu zorunluluklar karşılandığı zaman, bir şeyin bir kanıt olarak sayılıp sayılmayacağına dair mesele her zaman çözüme kavuşturulabilir—dolayısıyla bir şeyin bir kanıt olduğunu kanıtlamak için gerekli olan önlemedir.

Bölüm 5'te de gösterilmiş olan Frege'nin mantıksal dilinin formülleri ve tümcelerini yorumlama yöntemi bize dilin her bir tümcesine doğruluk koşullarının bir belirlemesini verir. Orada *modeller* diye adlandırılan şey nesnelerin bir B bölgesinde seçilerek ve isimlerin imlemleri olarak B'deki be-



lirlenen nesnelerden belirlenerek ortaya çıkan dil *yorumlamalarıdır*. Bunlar B bölgesinde nesnelerin kümelerini (veya bu nesnelerin çiftlerini, üçlülerini, vb) yüklemelerin imlemleri olarak belirlemektedir ve (B doğal sayıları içerdiğinde) n-konum işlev işaretlerinin (örn. '+') imlemleri olarak B'deki nesneler üzerine tanımlanmış n-konum işlevlerini (örn. toplama işlevi) belirlemektedir.

Bu bize, mantıksal sonuç diye tanımladığımız şeyden *bir model içindeki doğruluğu* tanımlamaya olanak verir. Bir B tümcesi, eğer ve yalnızca B, A'daki dilin her modeli (yorumlaması) içinde doğru ise, dilin tümcelerinin bir K kümesinin mantıksal bir dizilimidir. B bir tümcenin veya tümcelerin K kümesinin mantıksal sonucu olduğunda, K'nin doğruluğunun B'nin doğruluğunu *güvence altına* aldığı artık görülebilir. Sözcükler nasıl olursa olsun, K'nin doğruluğu B'nin doğruluğu için *yeterlidir*—isimler, yüklemeler ve işlev işaretleri yorumlanmıştır ve söz konusu olanın hangi veya kaç tane nesne olduğunun önemi yoktur. Güvence tümceleri kendi başlarına formları tarafından belirlenmiş olduğu için, onların dava konusundan bağımsızdır. Böylelikle, ayrıca onu doğru kılmaya alışık olan B iddiası olmaksızın doğru kılma konusunda alışık olan K iddiaları için olanaksızdır. Son olarak, K içindeki tümcelerin anlaşıldığını ve onların ifade ettiği doğrulukların bilindiğini, B anlaşılırken fakat iddianın ifadelerin doğru olup olmadığı bilinmezken, farz edin. İlkesel olarak, daha ileri enformasyona başvurmaksızın, tek başına uslamlama ile bu iddia bilinme noktasına gelebilir. Bu, daha önceki hatların (bizim tanımlamış olduğumuz bağlamda) mantıksal bir sonuç olduğu her bir hattın bir kanıt aracılığıyla K'den B türetilbildiği durumda olur.

Bu fikirler Frege tarafından başlatılan çağdaş mantık geleneğinin anlaşılmasında merkezî konumdadır. Ancak şimdi tanımlanmış olan *mantıksal sonuç* çağdaş kavramı

teriminin, *bir model içindeki doğruluk* kavramı şeklinde Frege tarafından belirtilmiş olmadığı akılda tutulmalıdır. Bu kavramlar iki klasik makalede Tarski tarafından tanıtılmıştı. Bunlar 1935'te yayınlanan "Biçimlendirilmiş Dillerde Doğruluk Kavramı" ve 1936'da yayınlanan "Mantıksal Sonuç Kavramı Üzerine" başlıklı makalelerdir.<sup>2</sup> Bu makalelerin önemi bir zaman boyunca üstü örtülü bir şekilde anlaşılmış olan şeyin tam bir kesinlik ile ortaya konmasıdır.<sup>3</sup>

## MANTIKSAL SİSTEMLERİN ETKİ ALANI VE SINIRLARI

Tarski'nin biçimlendirmeleri Frege-tarzı mantık sistemlerinin ve onları kısımlar olarak bünyesine katan daha geniş çaplı teorilerin mantıksal niteliklerini araştırmak için mantıksal meta teoriler oluşturulabilmesi ideasını geçerli kılmıştır. Özellikle, belirli bir mantıksal sistemin sözdizimsel olarak tanımlanmış *kanıtlanabilir tümceler* ve onun semantik olarak tanımlanmış *mantıksal doğrulukları* arasındaki ilişki hakkında meta teoremler kanıtlanabilir. Ayrıca, (hem mantıksal hem de katı bir biçimde aritmetik belitleri içeren) aritmetiğin özellikli teorilerinin kanıtlanabilir tümceleri ve bu belitlerin *mantıksal sonuçları* arasındaki ilişki hakkında meta teoremler kanıtlanabilir. Bunların bazılarının şaşırtıcı oldukları ortaya çıkmıştır.

1930 yılında, Gödel ilk türün önemli bir meta teoremini kanıtlamıştı.<sup>4</sup> O, (yalnızca B'nin A'nın bir mantıksal sonucu olduğunda A'dan B'nin türetilmesine olanak veren) sağlam bir kanıt yönteminin oluşturulmasının Frege'ye ait hesaplama açısından olanaklı olduğunu göstermişti. Buna göre, B A'nın mantıksal bir sonucu olduğu zamanda, *her zaman* A'dan B türetilmesine olanak verilmesi bakımından *bütün-*

*lkl* idi. Böyle bir sistemde, A'dan türetilen mantıksal dilin tümceleri yalnızca ve ancak A'nın mantıksal sonuçlarıdır. Bu durumda, eğer B A'nın bir mantıksal sonucu ise, eğer yeterince uzun süre aranırse, her zaman B'nin bir kanıtı bulunabilir.

Bu sonuç yalnızca birinci-dereceden yüklem hesaplamasına uygulanır. Mantıksal bir dil, eğer genel iddialarda bulunan yalnızca tümceleri *hepsi* ve *bazı* ifadelerini içeriyorsa, ('niteleyici' adı verilen) bu ifadeler içinde (x, y, z) münferit değişkenleri ile birleşirse bu nesneler için uygun isimler olarak –rn. tüm x için (eğer x bir adam ise, bu durumda x ölümlüdür) şeklinde– formüller içinde aynı konumunu işgal etme ve münferit nesneler üzerinde çeşitlilik oluşturmada birinci-dereceden bir yapıdadır. Tersine olarak, bir ikinci-dereceden dil ayrıca yüklem ve/veya işlev değişkenleri ile birleşen *hepsi* ve *bazı* ifadeleri içinde genel iddialarda bulunan tümcelere sahiptir. Bunlar i) münferit nesnelerin (veya bu türden dizilimlerin) gelişigüzel kümeleri ve/veya ii) işlevler ve iii) yüklem sabitleri veya işlev işaretleri olarak formüllerde aynı konumu işgal etme –rn. tüm P için (eğer Sokrates P ise, bu durumda Sokrates P'dir) şeklinde– eşitlilik oluşturur. Her ne kadar, Frege'nin özgün mantıksal sistemi hem birinci-dereceden hem de ikinci-dereceden nicelleştirmelere olanak tanımış olsa da, onun birinci-dereceden kısmı Gödel'in 1930 teoreminde *bütünlüklü* idi. Bu teorem Frege'nin kendi sistemini sunmasından 50 yıl sonra kanıtlanmıştı. Frege'nin o dönemde bilmediği şey ikinci-dereceden sistemler için hiçbir bütünlüklü kanıt yönteminin olmamasıydı. Göreceğimiz gibi, bu Gödel'in devrimsel meta teoremlerinin bir başkasının doğal sonucudur.<sup>5</sup>

## GÖDEL'İN İLK BÜTÜNLÜKLÜ-OLMAYAN TEOREMİNİN ARDINDAKİ STRATEJİ

Gödel'in birinci-dereceden yüklem hesaplaması için bütünlüklü kanıtı onun 1929 tarihli doktora tezinde sunulmuştu. Yine 1929 yılında, Viyana Çevresi'nin 13 başka kurucusu arasında onun ismi vardı. Onun "Dünyanın Bilimsel Kavrayışı" kuruluş bildirgesi içinde mantık ve bilim felsefesi üzerine merkezlenmiş yeni bir felsefe ekolü olarak mantıksal görgücülük ilan ediliyordu.<sup>6</sup> 1931'de iki devrimsel teorem kanıtlamıştı. Biri, *Aritmetik doğruluğun aritmetik olarak tanımlanabilir olmamasına dair Gödel-Tarski teoremi* diye adlandırılmıştır.<sup>7</sup> Bu teorem ilgi çekicidir çünkü biz önceden her etkin bir şekilde karar verilebilir K kümesinin veya doğal sayıların  $\mathbb{I}$  ilintisinin aritmetik açıdan tanımlanabilir olduğunu biliyoruz—yani, her etkin karar verilebilir K kümesi (veya  $\mathbb{I}$  ilintisi) için, ancak ve yalnızca  $n$ 'nin  $K$ 'nin bir üyesi olması (veya  $n \dots m$  şeklinde bir diğeriyle  $\mathbb{I}$  ilintisinin olması) durumunda  $n$  doğal sayısının (veya  $n \dots m$  şeklindeki bir dizilimin) doğru olduğu aritmetik bir formül vardır. Biz ayrıca doğal sayıların bazı kümelerinin etkin bir şekilde karar verilebilir olmayan kümelerde üyelik olsa bile aritmetik açısından tanımlanabilir olduğunu biliyoruz. Teorem bize aritmetik doğrulukların kümesinin onların biri olmadığını anlatır.

Teorem aritmetik dilin, AD, ifadelerine sayıları tahsis etmek için "Gödel numaralaması"nı kullanır. Bir ifadenin Gödel sayısı onun sayısal kodudur. Bu kodların kullanılması bize (resmi olarak 0, 1, 2, 3,  $\dots$  doğal sayıları olan) AD formüllerini işlememize olanak verir. Bunlar AD'nin kendisi hakkında –örn. onun tümcelerinin kesinliğinin kanıtlanabilir veya kanıtlanamaz olduğu hakkında– iddialar oluşturmaktadır. Tanımlanamazlık teoremi AD'nin hiçbir formülünün

AD'nin doğru tümcelerinin şifresini oluşturan sayılar kümesinin doğruluğunun olmadığını ifade eder. Gödel'in numaralamasının belli başlı sistemlerinde, birleşik bir ifadenin sayısal kodu (soldan sağa düzen içinde) birbirini takip eden Arapça rakamların simgelediği ifadelerdir. Münferit simgeler ifadeyi oluşturan Arapça rakamlardır. AD'nin herhangi ifadesinin sayısal kodunu belirlemek için ve belirli bir doğal sayının, onun kodunu oluşturan ifadenin belirlenmesi için bir karar verme prosedürü vardır.

Gödel-Tarski teoremi palavra ve kendini-tanımlayan paradoksların bir uygulamasıdır. Biz tam anlamıyla serbest bir değişken olan yüklem ile bir formül nitelendirerek başlarız.<sup>8</sup> Ardından biz ancak ve yalnızca onun kendisinin doğru olmaması durumunda bir D dilinin yüklemi / formülünün kendini tanımlaması şartını koyarız. Örnek olarak, 'x bir insani varlıktır' şeklindeki sıradan Türkçe ifade kendi başına doğru değildir çünkü "x'in bir insani varlık olması" ifadesinin bir insani varlık olması doğru değildir; bu durumda, o kendini tanımlayandır. Tersine olarak, "x bir yüklemidir" ifadesi kendiliğinden tanımlayan olmaktan ziyade kendiliğinden mantıksaldır, çünkü "x bir yüklemidir" ifadesi doğru olan bir ifadedir. Peki ya "x kendini tanımlayandır" ifadesi hakkında ne söylenebilir? O sıradan dilin kendini tanımlayan bir ifadesi olmasına veya olmamasına bağlıdır. Bunun sonucu olarak, "x kendini tanımlayandır" ifadesinin kendini tanımlayan olması sıradan dilin bir tümcesidir. Eğer böyleyse, bu durumda onun ya doğru ya da doğru değil olması zorunludur. Çünkü, tanım gereği, o ancak ve yalnızca eğer doğru değilse, doğrudur, onların herhangi biri olamaz. Böylece, biz "x kendini tanımlayandır" ifadesinin olağan dilin bir ifadesi olmadığı sonucuna ulaşmak zorundayız. Bunun yerine, olağan dil hakkında, konuşmak için kullanabildiğimiz olağan dilin teknik bir genişlemesinin bir ifadesidir.

Genel olarak, “kendini tanımlayan” ifadesini içeren bir dil “kendini tanımlayan”ın bir kısım değil, mantıksızlığa yönelen tanımlanmış olan ifadeler silsilesi içinde onun dâhil olduğu şekilde tanımlanmıştır.

Aritmetik doğruluğun aritmetiksel tanımlanamazlığının Gödel-Tarski teoremi aritmetiğin diline, AD, olan bu sonucun bir uygulamasıdır. Onun kanıtlanmasında, biz tek bir değişken olan ‘x’in formüllerindeki AD ifadelerinin (herhangi bir niceleyici olmaksızın) serbestçe meydana geldiğini kabul ederiz. Eğer P böyle bir ifade ise, P’nin bir öz-yüklemesi bizim P’deki tüm serbest oluşumlar için P’nin kodunu (yani, Gödel sayısı) isimlendiren sayıların yerine geçerek edindiğimiz bir tümcedir. Şimdi, ancak ve yalnızca m’nin bir P ifadesinin kodu ve n’nin P’nin bir öz-yüklemesinin kodu olması durumunda n ve m sayıları arasında bulunan ilişkiyi göz önünde bulunduralım. Bu ilişkinin etkin bir şekilde karar verilebilir olması nedeniyle, AD’nin bir öz-yükleme  $x, y$  formülü vardır. Bu, ancak ve eğer m’nin bir P ifadesinin kodu ve n’nin onun öz-yüklemesinin kodu olduğu zaman doğrudur. Son olarak, tüm yalnızca AD’nin gerçek tümcelerinin kodlarının doğru olduğu AD’nin bir  $T(x)$  formülü olduğunu farz edin. Ardından, Bazı x’ler için (öz-yüklemesi  $x, y$  &  $T[x]$ ) kendini tanımlayan bir şekilde AD’nin ifadesidir; eğer ve yalnızca m kendi kodu doğru olmayan AD’nin bir ifadesinin kodu ise m için doğrudur. Bu kendini tanımlayan ifadenin Gödel sayısına işaret eden sayısal değer  $h^*$  olsun. Bu durumda Bazı x’ler için (Öz-yüklemesi  $x, h^*$  &  $T[x]$ ) kendini tanımlama açısından ifadenin doğru olmadığı bazı öz-yüklemenin ifade edildiği bir tümcedir. Bu tümce kendini tanımlayan ifadenin öz-yüklemesi olduğu için, *kendisinin doğru olmadığını söyler*. Bir başka deyişle, bu, ben doğru değilim diyen palavra bir tümcedir ve böylece eğer ve yalnızca doğru değilse doğrudur. Böylelikle, hepsi ve yalnızca

onun doğru tümcelerinin AD'nin eğer doğru değilse doğru olan bir tümceyi içerdiği sonuca yönlendirmesi durumunda doğru olduğuna dair bir ifade vardır. Onun her ikisi değil, biri veya diğeri olması zorunluluğunu farz ederek, biz böyle bir tümcenin olmadığı sonucuna ulaşırız. Böylece, bizi bu sonuca yönelten varsayım –yani aritmetik doğruluğun aritmetik bir şekilde tanımlanabilir olduğu– yanlıştır. Bu, *aritmetsel doğruluğun aritmetiksel açıdan tanımlanabilir olmadığına* dair Gödel-Tarski kanıtıdır.

Bu teorem Gödel'in ilk bütünlüklü-olmayan teoreminin bir uygulamasıdır, ki birinci-dereceden aritmetik olan her tutarlı yöntem kanıtı için kanıtlanamayan S ve  $\sim S$  tümceleri çiftleri olduğunu ifade eder. Bir kanıt formüllerin sonlu bir dizilimi olduğu için, her bir kanıta bir Gödel sayısı tahsis edebiliriz. Şimdi eğer ve yalnızca n'nin m kodlu bir tümcenin bir kanıtının kodu olduğu durumda n ve m sayıları arasında bulunan kanıt ilintisini göz önünde bulundurun. Bu ilintiye etkin bir şekilde karar verilebilir, çünkü herhangi m ve n için, m'nin bir S tümcesinin kodu ve n'nin formüllerin bir diziliminin kodu olsun veya olmasın, her zaman karar verilebilirdir. Böyle bir dizilimde, biz her bir formülün daha önceki formüllerin bir beliti veya sonucu olup olmadığını çıkarımın kurallarının biri aracılığıyla belirleyebiliriz.

Kanıt ilintisi karar verilebilir olduğu için, AD'nin eğer ve yalnızca n'nin m'yi numaralayan tümcenin bir kanıtının sayısal kodu olduğu durumda n ve m sayılarının doğru olduğu Kanıt (x, y) şeklinde bir formülü vardır. Ardından bazı y'ler için Kanıt (y, x) formülünü göz önünde bulundurun—ki bu *kanıtlanabilir tümcelerin* kodunun doğru olmasıdır. Bu küme AD'de tanımlanabilir, fakat şimdi görmüş olduğumuz gibi, aritmetik *doğrulukların* kümesi AD içinde tanımlanabilir olmadığı için, doğruluklar kümesi ile aynı değildir. Böylece *eğer* tüm kanıtlanabilir tümceler doğru ise,

bazı doğruluklar sistem içinde kanıtlanamaz. Bu, Gödel'in ilk bütünlüklü-olmayan teoreminin en basit versiyonudur.

## GÖDEL'İN ÖZGÜN YÖNTEMİ\*

Gödel'in bu sonucu kanıtlamaya dair kendi yöntemi bir nebze farklı idi. Onun kanıtındaki anahtar ifade G2'nin öz-yüklemesi olan G1 idi.

- G1. Bazı  $x$ 'ler için  $(x, y$ 'nin bir öz-yüklemesidir & bazı  $z$ 'ler için Kanıt  $[z, x])$  olur.
- G2. Bazı  $x$ 'ler için,  $(x, [k]$ 'nin bir öz-yüklemesidir & bazı  $z$ 'ler için Kanıt  $[z, x])$  olur.

G1, kanıtlanabilir olmayan öz-yüklemelerin tüm ve yalnızca ifade kodlarının doğruluğudur; kısacası, G, kendi kendine kanıtlanabilir olmayan ifadelerin doğruluğudur. Şimdi  $k$  G1'in kodu olsun ve  $'[k]'$   $k$ 'yi işaret eden sayısal değer olsun. G2, G1'in kanıtlanabilir olmayışının bir öz-yüklemesi olduğunu söyler. G2, G1'in öz-yüklemesi olduğu için G2, G2'nin kanıtlanabilir olmadığını söyler. Böylece, o ya doğru ve kanıtlanamazdır ya da yanlış ve kanıtlanabilirdir. Hiçbir yanlışlığın kanıtlanabilir olmadığını farz ederek, onun doğru ve kanıtlanamaz olması zorunluluktur.

Gödel'in sonucunu bu şekilde sunduğumuzda, biz -AD dili hakkında konuşmakta kullandığımız olağan dilin teknik bir genişlemesi içinde gayri resmî olarak usamlama- kendisinin kanıtlanamaz olduğunu söyleyen AD'nin bir tümcesi (T teorisinin tutarlı bir kanıtını kullanarak) T'nin bir teoremi olmadığını (yani, T içinde kanıtlanabilir olmadığını) kanıtlarız. Bizim şimdi öne sürdüğümüz şeyi kendi kendilerine öne süren herhangi T teorileri var mıdır? Gödel olduğunu



göstermiştir. O, eğer ve ancak G değerinin T içinde kanıtlanamaz olduğu doğru ise T teoremlerinin olduğunu göstermiştir—(G'nin Gödel sayısına işaret ettiği durumda) G eğer ve yalnızca eğer  $\sim$ Prov G olursa. Bunu G değerinin T'nin bir teoremi olmadığı takip eder, çünkü eğer öyle olsaydı, T içindeki G değerinin bir kanıtının Gödel sayısı n şeklinde bazı doğal sayılar olacaktı. Burada Kanıt ( $n^*$ , G) T'nin bir teoremi olacaktır ( $n^*$  n'yi işaret eden bir sayısalıdır). Dolayısıyla, bazı x'ler için Kanıt (x, G) aynı zamanda T'nin bir teoremi idi. Bu olanaksızdır çünkü eğer G değeri bir teorem olsaydı, hem Prov G hem de onun olumsuzlaması olan  $\sim$ Prov G her ikisinin teoremler olacağı anlamına gelir. *Bu durumda, T'nin basit mantıksal tutarlılığı G değerinin T'nin bir teoremi olmadığını sağlama alır.*

Diyelim ki biz ayrıca  $\sim$  Kanıt n'nin, G değerinin tüm doğal n sayıları için T'nin bir teoremi olduğunu biliyoruz. O doğrudan doğruya  $\sim$ G'nin bir teorem olmaması ve bunun sonucu olarak T'nin bütünlüklü-olmayan olmasıdır. Ancak, belli başlı zorluklara bağlı olarak Gödel'in 1931'de yapmış olduğu mantıksal tutarlılıktan bir nebze daha güçlü olan bir tutarlılık kavramı kullanılmadıkça, bunu takip etmeyecektir. Alonzo Church'ün bir öğrencisi olan Berkley Rosser (1937 tarihli) Rosser makalesinde basit mantıksal tutarlılığın kanıtlanamaz tümcelerinin bir nebze farklı bir sınıfı üzerine odaklanma ile yeterli olduğunu göstermişti.<sup>9</sup>

## BİRİNCİ-DERECEDEDEN VE İKİNCİ-DERECEDEDEN YÜKLEM HESAPLAMA ARASINDAKİ FARKLILIK\*

Bu noktada, birinci-dereceden mantık içinde formülleştirilmiş aritmetiksel teoriler ve ikinci-dereceden mantık içinde formülleştirilmiş olanlar arasındaki fark hakkında bir söz

söylemeye değerdir. Hatırlayalım, birinci-dereceden mantık teorisinin dilinin modeli (yorumlaması) bölgesi içindeki tüm münferit nesneler hakkında genel iddialarda bulunan *Tüm x'ler için . . . x . . .* ifadelerine sahiptir—bu durumda aritmetiğin dili, AD, vardır. Bunlara ilave olarak, ikinci-dereceden mantık da bölge içindeki nesnelerin tüm kümeleri hakkında iddialarda bulunan *Tüm P'ler için . . . P . . .* ifadelerine sahiptir.<sup>10</sup> Eğer bu bölge doğal sayıların kümesi ise, bu durumda birinci-dereceden yüklem hesaplamasının tümceleri onların hepsi hakkında ifadeler oluşturabilirken, ikinci-dereceden yüklem hesaplamasının tümceleri de doğal sayıların tüm kümeleri hakkında ifadeler oluşturabilir. Birinci-dereceden ve ikinci-dereceden *arimetik teorileri* arasındaki anahtar farklılık en ilgi çekici birinci-dereceden teorilerin matematiksel tümevarımın birinci-dereceden belit şemasını içerirken, en ilgi çekici ikinci-dereceden teorilerin matematiksel tümevarımın ikinci-dereceden belitlerini içermesidir.

İlki şu şekilde ifade edilir:

$$[(F(0) \ \& \ \text{tümü için } x \ (F(x) \rightarrow F(S(x)))) \rightarrow \text{tümü için } x \ F(x)]$$

Bu belit şemasını bir teori içinde dâhil etmek teorisinin belitleri olarak sonsuz derecede çok sayıda örnek almaktır. Her bir örnek i) yalnızca değişken *x*'in serbest oluşumlara sahip olduğu bir AD formülü ile, AD'nin bir 1-konum ifadesi ile '*Fx*'in yer değiştirilmesiyle; ii) '*0*' oluşumlu bu formül içinde '*x*'in serbest oluşumlarının yer değişiminin sonucu ile '*F (0)*' ın yer değiştirilmesiyle; ve iii) '*x*' sayısını belirleyen ardılların belirlenmesi olarak '*S(x)*' işlemi uygulayarak oluşturulmuştur. Böylelikle anlaşılmış olan şey, şemanın bir örneğinin (yani, şemanın tanıttığı sonsuz derecede çok sayıda belitin biri) eğer ve yalnızca '*Fx*' ifadesinin bölge içindeki

her şeyin doğrusu olması durumunda doğrudur. Bu, *sıfırın doğruluğu ve ayrıca doğru olan herhangi bir şeyin ardılının doğru olması durumunda böyledir*. Bölge basit bir şekilde doğal sayıları içerdiğinde, bu belitlerin her biri, eğer yüklemenin doğru olduğu sayıların kümesinin bir üyesi sıfır ise, ve eğer ne zaman bir sayı bu küme içinde yer alırsa, bu durumda onun ardılının da, tüm sayıların küme içinde olmasıdır. Tersine olarak, ikinci-dereceden tümevarım beliti şu şekilde ifade edilir:

Hepsi için  $P$  [ $P(0) \ \& \ \text{hepsi için } x \ (P(x) \rightarrow P(S(x))) \rightarrow$   
 $\text{hepsi için } x \ P(x)$ ]

Bu, eğer ve yalnızca sıfırı içeren doğal sayıların *herhangi kümesi* için doğrudur, ve ayrıca her doğal sayıyı içererek, onu içeren herhangi bir şeyin ardılını da içerir.

Şema ve tek belit farklıdır çünkü aritmetiğin birinci-dereceden dilinin yüklemelerinin olduğundan çok daha fazla doğal sayılar kümeleri vardır. Bunun sonucu olarak, bu yüklemeler tarafından belirlenmiş doğal sayılar kümelerinin olduğundan çok daha fazla doğal sayılar kümeleri vardır. Bu nedenle, doğal sayılar hakkında birinci-dereceden teorilerin karşılık geldiği mantıksal sonuçlar kümelerinden çok daha fazla ifadelerin dâhil olduğu ikinci-dereceden aritmetik teorilerinin mantıksal sonuçların kümesini içerir. Aslına bakılırsa, AD'nin tüm doğru birinci-dereceden tümcelerinin matematiksel tümevarımının ikinci-dereceden belit şemasını bünyesine katan belirli aritmetiksel teorilerin mantıksal sonuçları olduğunu göstermek kolaydır. Bu, tutarlı ikinci-dereceden aritmetik teorilerinin hiçbir tutarlı birinci-dereceden teorinin olamayacağını gösteren Gödel'in ilk bütünlüklü-olmayan teoremi bakımından bütünlüklü olduğu anlamına gelir.<sup>11</sup>

Ancak bu daha önceki teoremi bozmaz. Her ne kadar tüm birinci-dereceden aritmetik doğrulukların belirli bir ikinci-dereceden aritmetik teoremin mantıksal sonuçları olsa da, ikinci-dereceden mantık Gödel tarafından bütünlüklü olduğu kanıtlanmış olan birinci-dereceden mantık açısından bütünlüklü değildir. Birinci-dereceden mantık içinde, her mantıksal doğruluk çıkarım kurallarının ve mantıksal belitlerin tutarlı bir kümesinden kanıtlanabilir. Benzer bir şekilde, bir birinci-dereceden A tümcesinin her mantıksal B sonucu (veya birinci-dereceden tümcelerin karar verilebilir bir  $A^*$  kümesi) A'dan (veya  $A^*$ 'nın bir sonlu alt kümesinden) kanıtlanabilir. Tersine olarak, ikinci-dereceden mantık bu anlamda bütünlüklü değildir. İkinci-dereceden mantık için herhangi tutarlı kanıt sistemi açısından, sistem içinde kanıtlanabilir olmayan ikinci-dereceden mantıksal doğruluklar ve sistem içindeki bu tümcelerden kanıtlanabilir olmayan ikinci-dereceden tümcelerin mantıksal sonuçları olacaktır. Böylelikle, ilintili ikinci-dereceden aritmetik bütünlüklü bir resmî teoridir, çünkü her bir birinci-dereceden aritmetik S tümcesi mantıksal bir sonuç olarak S veya [S] değerine sahiptir. İkinci-dereceden mantık içinde hiçbir kanıt yöntemi olmaması olgusunun bütünlüklü hali birinci-dereceden aritmetik doğruluk için hiçbir etkin pozitif test olmadığı anlamına gelir. Böylece, Gödel'in ilk bütünlüklü-olmayan kanıtının merkezî dersi etkilenmemiştir.

## GÖDEL'İN İKİNCİ BÜTÜNLÜKLÜ-OLMAYAN TEOREMİ\*

Gödel'in ikinci bütünlüklü-olmayan teoremi güçlü, mantıksal olarak tutarlı, Peano aritmetiği gibi aritmetiğin birinci-dereceden teorilerinin kendi tutarlılığını kanıtlayama-

dığını göstererek onun bütünlüklü-olmayan sonucunu genişletmiştir – yani, her ne kadar çelişkileri kanıtlamasa bile, çelişkileri *kanıtlamayan* Gödel’in numaralamasının bir sisteme ilişkin olan teoremleri kanıtlayamaz.<sup>12</sup> Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, fikir şudur. Gödel’in ilk bütünlüklü-olmayan teoreminden eğer yetersiz bir şekilde güçlü olan aritmetiksel teori, yani Peano Aritmetiği (PA) durumu varsa, bu durumda G değeri PA içinde kanıtlanabilir değildir fakat  $G \leftrightarrow \text{Prov } \sim G$  değeri PA içinde kanıtlanabilir (Tesir itibarıyla, G değeri kendi kanıtlanamaz oluşunu “ileri sürer”).

Bu, PA içinde  $\text{ConPA} \rightarrow \sim \text{Prov } G$  olgusu ile ifade edilmiştir ve  $G \leftrightarrow \sim \text{Prov } G$ ,  $\text{ConPA}$ ’nın Gödel’in numaralamasına ilişkin “söz söylediği” durumda, PA’nın her iki teoremidir. Burada PA tutarlıdır—biz sistem hakkında usamlama yaptığımızda, saptayabileceğimiz şey *ConPA’nın yalnız PA’nın teoremler kümesinin mantıksal açıdan tutarlı olması durumunda PA’nın bir teoremi olduğudur*. Eğer  $\text{ConPA}$  ayrıca PA içinde kanıtlanabilir ise (ve bunun sonucu olarak bir teorem ise), bu durumda  $\sim \text{Prov } G$  ve  $G \leftrightarrow \sim \text{Prov } G$  değerlerinin her ikisi de teoremler olacaktır. Bunun sonucunda, G değeri PA’nın bir teoremi olacaktır. Kanıt ( $n^*$ , G) (ki burada  $n^*$  değeri G’nin PA içinde bir kanıtına işaret eden sayısal değerdir). Bu, daha sonra bazı x’ler için Kanıt (x, G) olduğunu temin eder—yani,  $\text{Prov } G$  ayrıca bir teoremdir. Ancak ardından PA’nın teoremleri tutarsız olacaktır çünkü onun teoremleri hem  $\sim \text{Prov } G$  hem de  $\text{Prov } G$  değerini içerir. Biz Peano Aritmetiğinin tutarlı olduğunu bildiğimiz için, bu  $\text{ConPA}$ ’nın Peano Aritmetiği içinde kanıtlanabilir olmadığı anlamına gelir. Kısacası, aritmetiğin tutarlı birinci-dereceden teorileri (onlar aslında kendileri tutarlı olsa bile) kendi tutarlılıklarını kanıtlayamazlar.<sup>13</sup>

Gödel'in sonuçlarının önemli derslerinden biri resmî bir sistem içinde *etkin hesaplanabilirlik* ve *kanıt* arasında yakın bir bağlantı olduğudur. Bu sistemler içindeki kanıt etkin bir şekilde karar verilebilir kavramdır ve kanıtlar için sistemli araştırmalar doğal sayıların karar verilebilir kümelerin içindeki üyeliklerin belirlenmesi için karar verme yöntemleri olarak kullanılabilir. Hesaplanabilirlik ve mantık arasındaki bu yakın ilişki 1930'lu yıllarda matematikçi ve felsefeci Alonzo Church ve öğrencileri Barkley Rosser, Stephen Kleene ve Alan Turing tarafından araştırılmıştır. 1934 yılında, Gödel etkin bir şekilde hesaplanabilir bir işlevin kavramının matematiksel bir formülleştirmesini tanıtmıştır; 1936 yılında Church Gödel'inkine denk gelen kendi formülleştirmesini kanıtlamıştı.<sup>14</sup> O ayrıca bir birinci-dereceden mantığın mantıksal bir doğruluk (veya başka birinci-dereceden tümcelerin mantıksal bir sonucu) olup olmadığına her zaman karar verme yönünde hiçbir etkin yöntem becerisi olmadığını kanıtlamak için, Gödel'in ilk bütünlüklü-olmayan teoremini kullanmıştı.<sup>15</sup>

Onun kanıtı  $G$  değerinin kanıtlanamaz olduğu Gödel sayıları tarafından tümcelerin kodlanmasına ilişkin "ifadede bulunan" bir Gödel tümcesi üzerine dayanmıştır.  $G$  değeri tüm ve yalnızca  $AD$ 'nin yüklemelerinin Gödel sayıları için doğru olan kendi başına kanıtlanamaz  $AD$  yüklemesinin öz-yüklemesidir. Kanıt karar verilebilir bir ilişkiyi düzenlediği için, iki sayı bu ilinti durumunda bulunduğunda, bizim aritmetiksel teorimizin bazı teoremleri onların bunu yaptıklarını söylerken, bu ilintide bulunulmadığında bazı teoremler yapmadıkları söyler. Bunu akılda tutarak, 1-konum yüklemine Bazı  $x$ 'ler için, Kanıt  $x, y$  şeklinde göz önünde bulundurun. Her ne kadar, kanıtlanabilir tümceleri düzenleyen tüm ve yalnızca sayıların doğru olması durumunda, bu  $PA$ 'nın

bazı teoremlerinin olmadığını söylediği şeyin kanıtlanamaz olmayan bir tümce olduğunu garanti etmez. Eğer öyle olsaydı, bu durumda Gödel'in göstermiş olduğu gibi,  $G$  değerinin  $PA$  içinde kanıtlanamaz olması olgusu [Bazı  $x$ 'ler için, Kanıt  $x$ ,  $G$ ] ifadesinin olumsuzluğunun kanıtlanabilir olduğunu temin edecektir. Bunu sonuçta  $G$  değerinin kanıtlanabilir olmasından takip edecektir. Bu, bir tümce teorisinin belitlerinin mantıksal bir sonucu olmadığı zaman, teorisinin her zaman böyle olmadığını söylemeyeceği anlamına gelir.

Bu, Church'ün karar verilemezlik teoremini kanıtlar. Birinci-dereceden mantıksal çıkarımın etkin bir şekilde karar verilebilir olduğunu farz edin. Ardından bizim teorimizin belitlerinin mantıksal sonuçlarının kümesinin karar verilebilir olduğunu düşünün. Birinci-dereceden mantığın bütünlüklü olmasıyla bizim teorimizin mantıksal sonuçları onun teoremleridir. Böylece, eğer mantıksal sonuç karar verilebilir ise, teorimizin bazı teoremleri  $G$  değerinin teori içinde kanıtlanamaz olduğunu söyleyecektir. Teorisinin hiçbir teoreminin bize bunu söylediğini göstermemiş olduğumuz için, biz birinci-dereceden mantığın karar verilemez olduğunu biliriz.<sup>16</sup>

Church'ün gelecek öğrencisi Alan Turing bağımsız bir şekilde hesaplanabilir bir işlevin sezgisel kavramının yeni bir matematiksel modelini farklı bir yöntem ile kullanarak aynı sonucu kanıtlamıştır.<sup>17</sup> Church, Turing'in çalışmasını incelediğinde kendisine ve Gödel'in formülleştirmelerine denk bir şekilde kanıtlanabilir olan modeli *bir Turing* makinesi diye adlandırmıştır.<sup>18</sup> Gerçekte, bir Turing "makinesi" yalnızca hayalî bir makinenin çalıştırabileceği soyut bir matematiksel program türüdür. Hayal edilmiş makine, her biri ya boş ya da tek bir nokta baskılı karelere bölünmüş olan sonlu bir şerit üzerinde işlem görür. O, üzerinde olduğu karenin boş olup olmadığını görmek için kontrol ederek, tek seferde şeridin bir karesi boyunca hareket eder. O ayrıca daha önceden

kare olan bölümün üzerine bir nokta basar veya boş olan bir kare üzerindeki bir noktayı siler. Onun içsel durumlarının sonlu bir sayısı vardır; talimatları ona ne yapacağını söyler—sola hareket et, sağa hareket et, bir noktayı sil veya bir nokta baskısı yap. Bu, belirli bir zamandaki durum üzerine temellenmiştir.<sup>19</sup>

Turing makinelerinin birkaç anahtar niteliği vardır. İlki, onlar dijitaldir, açık ve kapalı şeklinde iki konumu olan bir elektrik devresi modeline sahip olarak 0'lar ve 1'ler (boş kareler ve noktalı kareler) üzerinde işlem görmektedir. İkincisi, her anda işlemi belirleyen komutları birinci-dereceden yüklem hesaplamasının tümceleri ile kodlanmış olabilir. Üçüncüsü, onlar tümeldir—yani, Turing makineleri hangi araçla olursa olsun hesaplanabilir olduğu gösterilebilen her işlevin hesaplamasını yapmaya muktedirdir. Dördüncüsü, isteğe bağlı bir şekilde girdi ile başlatılmış olduktan sonra isteğe bağlı bir Turing makinesinin nihayetinde duracağına (ve yorumlanabilir bir çıktı sağlayacağına) dair her durumda karar verme konusunda hiçbir karar prosedürü yoktur.

Ancak eğer birinci-dereceden herhangi gelişigüzel tümcenin başka birinci-dereceden tümcelerin bir gelişigüzel kümesinin mantıksal sonucu olup olmadığını belirlemek için bir karar verme yöntemi olsaydı, böyle bir prosedür geçerli olurdu. Her bir T Turing makinesi için, onun komutlarının mantık kodlamasının tümcelerinin bir IT kümesi vardır ve T'ye her bir girdi için, bu girdiyi betimleyen bir S tümcesi bulunur. Ayrıca eğer ve yalnızca T durduğu zaman doğru olan mantığın bir H tümcesi vardır. Eğer ve yalnızca T durursa, H değeri IT artı S'nin bir mantıksal sonucu olacaktır. Bu durumda, eğer biz bir şeyin başka bir şeyin bir mantıksal sonucu olup olmadığına *her zaman* karar verebilseydik, Turing makineleri için durdurma sorunu çözülebilir olurdu. Biz onun çözülebilir olmadığını bildiğimiz için, birinci-de-



receden mantıksal sonuca karar vermek konusunda hiçbir karar verme prosedürü olmamalıdır. Bu, Church'ün karar verilemezlik teoreminin Turing versiyonu idi.

Church'ün sonucu Turing'in sonucundan bir nebze dar görüşlü olduğu için, Turing'in kanıtına olan ilgi onun neyi kanıtladığına değil, onu kanıtlamak için kullanmış olduğu parlak hesaplanabilirlik modeline yönelmiştir. Kavramsal açıdan şeffaflığına ilave olarak, o teknolojik bakımdan uygulanabilirdi ve elektronik hesaplama için matematiksel bir temel sağlayabilirdi. Bu durumda keşfinden uzun olmayan bir zaman sonra kullanılmaya başlanmıştı. *Bu, kısaca, Frege, Russell, Tarski, Gödel, Church ve Turing tarafından başlatılan mantık ve dilin bizim şimdi yaşadığımız dünyaya katkıda bulunmuş olan çağdaş dijital çağ içine nasıl girmiş olduğudur.*

Dijital bilgisayarlar, sersemletici teknolojik ilerlemelere öncülük etmesine ilave olarak, ayrıca bizim şimdi *bilişsel bilim* adını verdiğimiz, psikoloji, yapay zekâ ve hesaplama teorisine bütünleşen şeyi başlatmaya yardımcı olmuştur. Kısa süre içinde dijital bilgisayarlar zeki bir şekilde performans gösteren becerikli insanların talepkâr entelektüel görevlerinin pek çoğunu gerçekten örnek almaya, çoğaltmaya ve icra etmeye başlamıştır. Bu bazı sorulara sebebiyet verecektir: *Bu türden görevlerin çeşitliliği nedir? Ona ilişkin sınırlar var mıdır? Doğal göründükleri farz edilerek, bu bilgisayarlar, ilkesel bakımdan, en azından zeki insan performansını taklit edebilir mi? Onları zeki düşünürler olarak kabul etmekten bizi alıkoyması gereken herhangi bir şey var mıdır?* Turing'in kendisi, 1950'de yayınlanan "Hesap Yapan Makineler ve Zekâ" makalesinde bu konular üzerine hayran bırakıcı felsefi yorumlarda bulunmuştur. Bu hatlar boyunca yapılabilecek yorumlamaların düşündüreceği şey, insani varlıkların bilişsel mimarileri yapıları ve hesap yapan makinelerin incelenmesi, her biri diğerini olumlu bir şekilde etkilemeye muktedir olan tamamlayıcı girişimler olduğudur.

## LİSAN BİLİMİ

*Doğal dillerin bilimsel çalışmasının ortaya çıkışı; Chomsky'nin dilbilimsel teori kavramı ve anlamlı ses ile bağlantı halindeki sözdizimi rolü; doğal dilde anlamın görgücü biliminin felsefi mantığındaki kökenleri; dilbilimsel açıdan kodlanmış enformasyonun erken dönem modelleri; doğruluk koşulları olarak anlamın kavramı; bilişsel atılım; bilişsellüğün türleri olarak enformasyon; mevcut zorlu görev: iletişim alanında sabit dilbilimsel anlam ile karışan çeşitli bağlamsal enformasyonun nasıl anlaşılacağı; yasal yorumlamadaki uygulamalar.*

**İ**nsani varlıklar hakkındaki hiçbir şey kim olduğumuz ve dili olağanüstü bir şekilde komuta etmemiz konusunda başka insanlardan nasıl ayrıştığımızdan daha merkezî değildir. Şimdi bağlantı halinde olduklarımızın yanı sıra geçmişte olanlar ve gelecekte olacaklar ile iletişim kurmamıza olanak sağlayan dildir. Ancak iletişim tüm öyküyü oluşturmaz. Dil ayrıca en karmaşık ve çok çeşitli düşüncelerimiz için araçtır. O olmaksızın hiç karşılaşmadığımız şeyler hakkında herhangi bir düşünceye güç belâ sahip olurduk. Biz geçmiş hakkında çok az şey bilecektik ve şimdinin ötesinde kendi izdüşümümüzü oluşturma konusunda sınırlı beceriye sahip olacaktık.

İnsan lisanı muazzam derecede karmaşıktır, şu maddeleri yönetmede etkileşimde bulunan alt sistemleri içermek-

tedir: i) konuşulan dilin inceliklerle ayrımı yapılmış seslerinin üretimi ve algılaması, ii) sözcük-oluşumunun süreçleri, iii) sözcüklerin dizilimiyle sözdizimsel ilkelerin tümcelerinin oluşması, iv) parçalarına dair anlayışımızın temeli üzerinde tümcelerinin açıklaması, ve v) çok sayıda tümce içeren söylemlerle taşınan enformasyonun dinamik akışı. Her bir alt sistem doğal insan lisanının oluşan biliminin gelişen bir alt disiplininin öznesidir. Maddeler iv ve v'ye karşılık gelen alt disiplinler –(çeşitli bağlamlarda kullanılan) tümcelerinin açıklamasını yöneten ilkelerin ve çok sayıda tümceyi oluşturan söylemlerde enformasyonun akışını yönetenlerin araştırması– dilbiliminin en genç alt disiplinleridir ve geçen yüzyıldaki felsefi gelişmelerle çok yakından ilintili olanlardır.

Bir bütünlüklü teori olarak (İngilizce gibi) doğal bir dilin görgücü bir teorisinin kavramı Noam Chomsky'nin araştırmasından gelişen tüm bu alt sistemleri kuşatmaktadır. Chomsky 1955 ve 1965 yılları arasında *Dilbilimsel Teorinin Mantıksal Yapısı*, *Sözdizimsel Yapılar* ve *Bir Sözdizimsel Teorinin Görünümleri* kitaplarında lisan biliminin felsefi temellerini belirlemiştir.<sup>1</sup> Bu eserlerde, tümce yapısının sözdizimsel teorisini, tümce yapısının anlam ile nasıl ilinti kurduğuna dair semantik teorisini ve bizim dilbilimsel becerimizden sorumlu içselleştirilmiş kurallara-uygun bilişsel teorisini sergilemiştir.

İngilizcenin sözdizimsel bir teorisi –namı diğer bir dilbilgisi– ancak ve yalnızca (iyi-oluşturulmuş) tümceleri yapan İngilizce sözcüklerin dizilimini meydana getiren resmî kuralların bir kümesi olarak ele alınmıştır ve her bir tümceyi tümcelerinin nasıl anlaşıldığını yansıtan ifadelerin bir hiyerarşik yapısına ayırmaktadır. Böyle bir teori konuşanlar tarafından tümceler olarak tanınan ve kullanılanların hangi dizilimler olduğunu ve hangilerinin olmadığını öngörür. 20 sözcük ve daha azını içeren İngilizce tümcelerinin sayısının ka-

baça 10 üssü 30 olduğu için –bunu, örneğın, bir yüzyıldaki saniyelerin  $3.15 \times 10^9$  olmasıyla karşılaştırın– önsüzili bir şekilde doğru bir dilbilgisi oluşturma görevi basit olmaktan çok uzaktır.<sup>2</sup>

Chomsky, *Dilbilimsel Teorinin Mantıksal Yapısı* ve *Sözdizimsel Yapılar* kitaplarında iki kurallar seti kullanmıştır: hiyerarşik yapılarla söz-dizilimlerinin bir başlangıç setini oluşturan *bağlam-sız ifade yapı kuralları* ve bu türden yapıların bu türden başka yapılara eşlenmiş olduğu dönüşümler. *Bir Sözdizimsel Teorinin Görünümleri* kitabında onların işleyişlerine kısıtlamaları ilave etmişti. İlkın, ifade yapı kuralları dilbilgisel *derin yapılar* oluşturmıştu. Ardından, zorunlu ve tercihli dönüşümler uygulanmıştı—ilki uygulama koşullarını karşılayan herhangi hiyerarşik yapılara uygulanmak zorundaydı ve sonraki bu türden yapılara uygulanabilirdi fakat uygulanmasına gerek yoktu. Nihai sonuç tüm ve yalnızca dilin tümcelerinin oluşumu olduğu idi.

Bizim amaçlarımız için anahtar nokta, sözel olarak sözcükleri temsil eden hiyerarşik yapı, bir *yüzey yapısı* ile her bir tümcenin artı tümcenin anlamını temsil eden bir *derin yapının* ilintili olmasıydı. İlkı tümcenin söyleyişini oluşturan seslerin dizilimini kesin bir şekilde betimlemiş olan dilbilgisinin *sesbilimsel bileşeninin* girdisi idi. Sonraki görevi tümcenin anlamlarını belirlemek olan dilbilgisinin *semantik bileşenine* girdisi idi. Bunun sonucu olarak, doğal bir dilin Chomsky'ye özgü üretilmiş dilbilgisinin konuşmacının zihnindeki tümcelerin anlamlarıyla bağlantılı olan seslerin nasıl üretildiğini ve algılandığını açıklayacağı düşünölmüştu.

Chomsky'nin bu teorilere dair zihinsel kavrayışı hem esinlendirici hem de tartışmalıdır. O, dilbilgisel tümellerin zengin bir sistemini –insan topluluklarının tüm dillerinin dilbilgileri içindeki müştereklikler– önererek, dilbilgisini deneysel olmayan bir bilişsel psikoloji branşı olarak ele al-

mıştır. Ona göre dilbilim yalnızca konuşmacıların zihninde mevcut olan sözdizimsel, semantik ve sesbilimsel kuralları değil, aynı zamanda doğal dillerin oluşumunu keşfeden dilbilimcilerin son derece yüksek karmaşık sistemleri çocukların öğrenmelerine olanak tanıyan zengin bir doğuştan gelen sistemdir. O esinlendirici idi çünkü insan bilişselliğinin merkezî yönlerinin birini incelemek için yeni bir yol olduğu görünüyordu. O tartışmalı idi çünkü olağan konuşmacıların tümcelerine eşleyen ve andıran çıktılar –tümceler– oluşturmak için resmî kuralların bir kümesini kullanma becerisi dilbilimciler tarafından kullanılanları eşleştirme ve yakından andırma konusunda düzenekler temin etmez. Her ne kadar, mesele tartışmalı halde kalsa da, günümüzün dilbilimcileri tarafından dilin resmî ve soyut çalışmasının gerçekten deneysel olan bilişsel psikoloji ile bilgilendirilmesi muktedirliği üzerine çok az kuşku vardır.<sup>3</sup>

Doğal dil araştırmasını yeni bir rotaya sokan Chomsky'nin dilbilim alanındaki devrimi onun teknik ve bilimsel becerisi ile birlikte konunun derinlemesine felsefik yeniden kavramsallaştırılmasının ürünü idi. Bu, dilin oluşmakta olan bilimine daha sıkı bir şekilde felsefi katkılar için sahne oluşturur. Not edilmiş olduğu gibi, doğal bir dilin bütünleşmiş bir teorisi dilin bir sözdizimi aracılığıyla, konuşmacılar tarafından onlardan çıkarılan anlamlar ile sözel söyleyişin seslerini bağlar. Teorisyenlerin bu bağlantıyı nasıl kavramsallaştırdıkları Chomsky'nin 1965 tarihli *Bir Sözdizimsel Teorinin Görünümleri* kitabındaki tartışmadan beri evrilmiştir. Genel olarak, o halen –sıklıkla tümcenin mantıksal formu diye adlandırılmış olan– bir girdinin bir teorisinin semantik bileşenine dâhil olur ve onun anlamını temsil eden bir çıktı söyleyişin iddialı ve başka iletişimsel içeriğini oluşturmak için bağlamsal unsurlar ile birleşir. Ancak, bu bir probleme sebebiyet vermişti. Dilbilimdeki gelenek anlamın

ne olduğuna veya onu araştırmamanın nasıl mümkün olduğuna dair fayda veren kavramlar sağlamamıştı. Böylelikle, dilbilimci felsefeye bakmıştı. Onların buldukları şey geçmiş yarım yüzyıl boyunca dilbilimci ve felsefecilerin ortaklaşa katkıda bulundukları anlama bir mantık-temelli yaklaşımdır.

Dilbilimsel anlamın çağdaş bilimi olan *dilbilimsel semantik* geç on dokuzuncu yüzyılda Frege'nin çağdaş mantığı icadı ile başlayarak ve Russell'ın erken yirminci yüzyıldaki bu çalışmayı detaylandırması ve uygulaması aracılığıyla sürdürerek mantık alanında gelişmeler çok artmıştı. 1930'ların ortaları itibarıyla Gödel, Tarski, Church ve Turing bağımsız bir disiplin olarak yeni mantığın kapsamını, sınırlarını ve kavramsal bağımsızlığını oluşturmuştu. Görmüş olduğumuz gibi, mantığın herhangi çağdaş sisteminin bir yönü onun tümceleri yorumlama tekniğidir. Bu teknik neredeyse anında doğal dillerin bildirimsel tümcelerinin anlamlarının araştırılması için bir şablon haline gelmiştir. Her ne kadar, emir kipleri ve edatlar daha az dikkat çekmiş (ve bunu yapmayı sürdürmüş) olsa da, genellikle onların yorumlamaların bildirimlerin doğru açıklamalarına paralel bir hale getirilebildiği farz edilmiştir.

Merkezî açıklayıcı fikir bu dilin, genellikle algılama ve düşünce gibi, temsili olmasıdır. Burada temsil edilen şeyler bizim algıladığımız, düşündüğümüz ve hakkında konuştuğumuz şeylerdir. Onların temsil edilme yolları sözlerimiz, algılamalarımız veya düşüncelerimizin onlara isnat ettiği niteliklerdir. Bizim görsel deneyimimiz şeyleri –örn. kırmızı veya yuvarlak olma gibi– çeşitli karakteristik özelliklere sahip olarak görmemizi temsil eder. Bizim dilbilimsel-olmayan düşüncelerimiz niteliklerin daha geniş bir çeşitliliğine sahip olarak şeylerin daha büyük bir aralığını temsil ederken, bizim dilbilimsel olarak ifade ettiğimiz düşünceler temsil etme kapasitemizi büyük ölçüde genişletir. Herhangi bir şeyi her-

hangi bir şekilde temsil ettiğimizde, şey ya olduğu şekilde ya da olmadığı şekilde temsil edilmiştir. Eğer olduğu şekilde temsil edilmişse, temsilcisi olması –düşünce, tümce veya algısal deneyim– *doğru* veya *gerçeğe uygundur*.

Algılamalar ve dilbilimsel-olmayan düşünceler belli başlı bir türün bilme yetileridir; dilbilgisel olarak kodlanmış düşünceler özel bir bilme yetisi türü iken, tümceler kültürel insan eserleridir—topluluklar tarafından yaratılmış bilişsel araçlardır. Aynı sözcük dizilimleri veya sesler, ilke bakımından, farklı topluluklarda farklı şey anlamına geldiği için, bir topluluğun dilindeki bir tümcenin anlamı onun kullanımına yön veren topluluğun gelenekleri tarafından belirlenmiştir. En basit haliyle, belirli bir ‘i’ isminin belirli bir kişiye, John, atfedilmesi için kullanımını şart koşan bir gelenek varken, başka bir gelenek aç olan bireyleri temsil etmek için ‘A’ simgesini kullanır ve bir üçüncü gelenek John’un aç olduğunu temsil etmek için ‘İ, A’dır’ diye devam eder. Böyle bir tümceyi anlamak onu temsil eden şeylerin sahip olduğu nitelikleri bilmek ve böylece tümcenin doğru olması için onun nasıl olması gerektiğini bilmektir. Bir tümcenin bileşeninin –örn. bir isim, bir yüklem veya bir tümcecik– anlamını bilmek onun içinde meydana geldiği tümcelerin anlamına katkı yapan şeyi bilmektir.

Peki ama anlamlar nedir? Bizim ‘İ, A’dır’ örneğimizin anlamı aç olan John’u temsil eder ve böylece tümcenin eğer ve ancak John’un aç olması durumunda doğru olduğunu belirler. Genel olarak, bildirimsel bir tümcenin anlamı şeylerin nasıl olduğu hakkında bir enformasyon (veya mesenformasyon) parçasıdır. Bu enformasyon parçalarına önerme adı verilir. Bir tümcenin anlamını bilme, onun parçalarının anlamını bilmeyi içerdiği için, bir tümcenin bir kullanımı ile ifade edilmiş önermenin onun sözdizimsel bileşenlerinin anlamlarını kapsaması zorunludur. Ki bizim örneğimizde John

adlı adam ('İ' isminin anlamıdır) ve aç olma niteliği ('A' yüklemine anlamı) bu bileşenlerdir. Son olarak, önermeler ilintili bilişsel tutumların bir konakçısının nesneleri olmanın yanı sıra bizim öne sürdüğümüz, inandığımız, inkâr ettiğimiz veya kuşku duyduğumuz şeylerdir. Onlar enformasyonun iletişimsel değiş tokuşu içinde bir araçtan diğerine iletilir.

Bu bilgilendirici ideaları lisanı araştırmak için bir çerçeveye dönüştürmek amacıyla, a) alt tümcesel ifadelerin anlamlarını saptamak, b) karmaşık ifadelerin anlamlarını oluşturmak için nasıl birleştiklerini dile getirmek, c) belirli yollar şeklinde şeyleri temsil eden tümcelerle ifade edilen neticelenme önermelerini ve ancak ve sadece bu şeylerin temsil edildikleri şekilde olduklarını göstermek, ve d) bu bilgi ve inancı akılda tutarak, önermeleri taşıyan araçların bilişsel tutumlarını açıklamak zorunluluğu vardır.

Bu son görev –önermelerle ilintili olan araçların bilişsel tutumlarını açıklamak– bizim karşı karşıya olduğumuz zorlu görevin büyüklüğünün altını çizer. Görev (insanlarda ve insan-olmayan canlılarda) düşüncelerin farklı türlerini ayırt etmek ve düşüncelerin nasıl aktarıldığını açıklamak için bu düşünceleri izah etmek ve saptamaktır. Bu zorlu görevi yerine getirmiş olana kadar, insani varlıkların ne olduğunu, başka bilişsel araçlardan nasıl ayrıldıklarını veya zihin ve beden arasındaki ilişkiyi asla anlayamayız. Dil, zihin ve enformasyonun gerçek bilimlerini geliştirerek böyle yapmaya henüz yeni başlamış olduk.

Her ne kadar büyük ilerlemeler kaydedilmiş olmasına karşın, yukarıda taslağı çizilmiş olan (a) - (d) görevleri tek bir doğal insan dili için henüz tam olarak tamamlanmamıştır. Kısmen, bu, doğal dilin karmaşıklığına bağlıdır. Ancak ayrıca bir önermenin veya enformasyon parçasının en dikkat çeken şekline merkezî dilbilimsel mefhumların kavramsal belirsizliğine bağlıdır. Frege ve Russell'in alt-tümcesel ifade-



lerin anlamlarının nasıl saptanacağına ve anlamların temeli ve onların kısımlarının imlemleri üzerine tümcelerın doğru-  
luk koşullarının hesaplanmasında nasıl ilerlemeler kaydedi-  
leceğine dair akla yatkın fikirlere sahip olmalarına karşın,  
onların önermelerle başları dertteydi.

Onlar, önermeleri ilkel ve tanımlanması zor bir şekilde zihinlerinde “kavramış” veya “meşgul olmuş” olarak soyut Platon’cu yapılar şeklinde ele alarak, önermeleri temsilci yapan şeyin ne olduğunu ve kişinin zihnine onları getiren şeyin ne olduğunu izah edememişlerdi.<sup>4</sup> Geçmişe bakıldığında, bunların bir gün gerçek şeyler için işlem görecektir vekiller veya teorisyenlerin modelleri olarak onların soyut yapıları şeklinde görülebilir. Her ne kadar, nihayetinde bu meydana gelmiş olsa da, Frege-Russell önermeleri yirminci yüzyılın çoğu için yalnızca modeller olarak görülmemiştir. Ne de Frege ve Russell onları bu şekilde ele almıştı. Onların önermeler hakkındaki kusurlu teklifleri gerçek şeyleri tanımlamak için erken dönem girişimlerdi.<sup>5</sup>

Onların problemi uygun açıklayıcı önceliklerin bir tersine dönüşünden kaynaklanmıştı. Frege ve ilk zamanlarda Russell –nesneleri belli şekilde algıladıkları, hayal ettikleri ve düşündükleri zaman– ve onlardan temsili önermeler türeterek, temsiliyetin kaynakları olarak *zihinleri* ele almak yerine, diğer uçtan başlamışlardı. Onlar soyut yapıları bağımsız bir şekilde temsili olarak safça ele alarak, zihnin gözünde bu yapıları edilgen biçimde algılayarak zihnin temsil etmesini kabul etmişlerdi. Bu şekilde işe başlayarak yalnızca başarısız olabilirlerdi.<sup>6</sup>

Russell 1910 itibarıyla fikrini değiştirerek, zihinlerin temsiliyetin kaynakları olduğu ve başka şeylerin yalnızca zihinlerle doğru ilişkiler içinde bulunarak temsil edildiği şeklinde temel doğrulukları kavramıştı. Ne yazık ki, bu öngörüsünü önermelerin yeni bir kavramını oluşturmak

için kullanılabileceğini, işin doğrusu, görmemişti. Oysa bu onun daha önceki görüşlerinin zorlu problemlerini ortadan kaldıracabilecek nitelikteydi.<sup>7</sup> Bunun sonucu olarak, şeylerin herhangi bir sınıfının önermeleri olduğunu ifade etmiş olabileceği fikrini –yani, tümcelerin anlamlarını, doğruluk ve yanlışlıkların taşıyıcılarını, ileri sürülen, inanılan, bilinen şeyler olduklarını– reddetti. 1922 yılında yayınlanan Wittgenstein’in *Tractatus Logico-Philosophicus* eseri tabuta son çiviye çakmış görünüyordu.

Wittgenstein, Frege-Russell önermeleri kavramını reddederek, herhangi varlığın tümce anlamları olduğunu inkâr etmişti. Elbette, belli başlı şekillerde nesneleri temsil eden şeyler vardı ve böylelikle nesneler bu şekilde olduklarında doğru ve başka şekilde olduklarında yanlış idi. Hatta onları “önermeler” diye adlandırmıştı. Ancak onları kendi başlarına anlamlı tümceler şeklinde –veya, belki de daha iyisi, onların kullanımlarını– ele almıştı. Bundan sonra, anlamlı tümcelerle ifade edilen karmaşık dilbilimsel-olmayan varlıklar olarak düşünülen önermeler, onlarca yıl boyunca, karanlığın yaratımları olarak değerlendirilmişti. Ancak Russell’ın durumunda olduğu gibi, bu toptan reddediş ironikti çünkü biz artık Wittgenstein’in yirmi birinci yüzyılın ilk on beş yılında en sonunda savunucular kazanmış olduğu bilişsel bir gerçekçi önermeler kavramı için temel oluşturmaya ne denli yakın olduğunu görebiliriz.<sup>8</sup>

Geçici olarak yolun dışına çıkan önermelerle, anlamın bilimsel çalışmasının gelişimi anlam ve doğruluk arasındaki ilişki üzerine odaklanmıştı. Anlamlı bildirimsel tümceler belli başlı şekillerde dünyadaki şeyleri temsil ettiği için, onları doğru kılacak şeyleri çalışarak anlamlarını araştırabileceğimiz düşünülmüştü. Bu, dünyanın modellerini oluşturmak ve hangi tümcelerin modeller içinde doğru olduğunu anlamak için kontrol edilerek yapılmıştı. Modeller Bölüm 6’da ele

alınan Tarski'nin *bir model içindeki doğruluk* kavramından alınmıştı. Bu çalışmayı takiben, niyetlenilmiş bir Tarski'ye özgü model (yorumlama) ilave edilmesinin sonucu olarak yorumlanmış bir mantıksal dilin gözden geçirilmesi için basmakalıp bir hal almıştı ve bir modelin içindeki doğruluk teorisi, dolayısıyla her tümceye doğruluk koşulları tahsis ederek, yorumlanmamış bir mantıksal hesaplama oluşturmuştu. Doğruluk teorilerini doğruluk koşulları ile yorumlanmamış tümceleri *bahşetmek* için kullanarak, doğruluk teorilerinin ayrıca hâlihazırda anlamlı İngilizce tümcelerin anlamlarını *betimlemek* için kullanılabileceği ideasını teşvik etmişti. Bu tümcelerin altında yatan mantıksal yapı iskelesinin farkına varmak için yeterince akıllı olunması gerekiyordu. Böylelikle, formal (ve mantıksal) semantiğin mantıksal teknikleri genişletilerek ve uygulanarak doğal dillerde dilbilimsel anlamın görgücü bir bilimini inşa etme girişimi başlamıştı.<sup>9</sup>

1940 itibarıyla, (Frege'den miras kalan) “klasik mantık” özelleşmiş genişlemeleri esinlendirmek için başlıyordu. Bir doğruluğu üreten mantıksal olarak doğru bir tümce için son ek yapıldığında bir işlemciye *onun zorunlu olarak doğru olduğunu* tanıtan şey *kipsel mantık* idi. Bu işlemci “-de”, “-da” veya “-e göre” terimleriyle kip-benzeri ögeler şeklinde tanımlandığı için, kipsel kalkülüs için mantıksal modellerin *dünyanın olabileceği şekiller* olarak düşünülen, “olası dünya-durumları” diye isimlendirilmiş bu türden ögeler içermesi zorunluydu. Bu, (bildirimsel) bir T tümcesinin anlamlı olması için T'nin dünyayı belirli bir şekilde temsil etmesi ideasını güçlendirmiştir, ki bu dünyanın T için doğru olmasını sağlamak zorunda olan koşulları dayatır. Bu andan itibaren anlamın tümcelerin sözdizimsel yapısı artı onların parçalarının tümcelerin doğruluk koşullarının türetilmesi için temsili içerikleri kullanılarak incelenmiştir. Örnek olarak, İtalyanca için semantik bir teorinin ‘Firenze è una bella città’ ifa-

desinin eğer ve yalnızca d'de olası bir d dünya-durumunda doğru olmasından türetilmiştir. Floransa güzel bir şehirdir ifadesi İtalyanca tümcenin olduğu şeyi temsil etmesi şeklinde dünyaya uygulanan *gerekli ve yeterli koşulların* teknik bir şekilde ifade edilmesidir.

Bu koşulları öğrenmek tümcenin anlamını andıran bir şeyi öğrenmek olduğundan, bunu yapan biri İtalyancada tam gelişmemiş bir iletişimsel yeterlilik elde edecektir. Eğer biri her İtalyanca tümce için doğruluk koşullarının benzer bir ifadesini türetmiş olan bir teori öğrenmişse, daha geniş kapsamlı bir yeterlilik edinilmiş olacaktır—belki de, İtalyancayı anlamış olduğu düşünülecektir. 1960 itibarıyla, bu şekilde uslamlama yapan teorisyenler enformasyonun dilbilimsel olarak nasıl kodlandığını ve ne anlama geldiğini anlama durumunda gelebildikleri düşünmüştü.

O zamandan beri, felsefeciler ve kuramsal dilbilimciler doğal dillerin büyük kısımlarını kapsamaları için çerçeveyi genişletmiştir. Onların araştırma programı klasik mantıkta tanınmış olan mantıksal yapılarla başlamış, *onun zorunlu bir şekilde doğru olduğu, doğru olabileceği ve eğer falanca-şekilde doğru ise bu durumda filanca-şekilde doğru olacağı* artı benzer işlemcilerin zaman ve kipleri kapsadığı ifadeleriyle çoğalmıştır. Kademeli bir şekilde, artıklık dereceleri, belirteç niteleyenleri, nitelik zarfları ('genellikle', 'her zaman'), içlemsel geçişli fiiller ('işçilik' ve 'için bakmak' gibi), dizinseller ('ben', 'şimdi', 'sen' ve 'bugün' gibi), işaret sözcükleri ve ifadeleri ('bunlar', 'şunlar' ve 'şu F' gibi) ve önermesel tutum fiilleri ('inanmak', 'ummak' ve 'bilmek' gibi) içeren daha doğal-dil yapıları soruşturma altında dil parçalarına ilave edilmiştir. Her bir evrede, bir doğruluk teorisine hâlihazırda sahip olduğumuz bir dil fragmanı doğal dilde bulunan daha fazla niteliği içerecek şekilde genişlemiştir. Araştırma programı ilerledikçe, sağlam bir doğruluk-teorik kavrayışına sahip

olduğumuz fragmanlar gitgide daha fazla dil-benzeri haline dönüşmüştü. Her ne kadar, doğal dillerin tüm yönlerinin bu mantık-temelli paradigmaya sıkışabileceğinden kuşku duyulabilse de, bir yere kadar genişleyen sonuçların olasılıkları bu stratejiyi takip ederek halen daha fazla şey öğrendiğimiz şeklindeki iyimserliği haklı çıkarmıştır.

Gerçekten de, bu doğruluk-teorik araştırmalar artı bizim iddialı söylemlerimizin konuşmacı veya iletişimci çıkarımlarının felsefi değerlendirmeleri ve konuşma eylemlerinin felsefi kuramları tarafından sağlanan modeller olmaksızın, günümüzün dilbilimsel anlam ve dilin başarılı olan görgücü bilimleri mevcut olamazdı—bu bilimlerin aralarında Barbara Partee, Angelika Kratzer, Irene Heim, Craige Roberts, Geoffrey Pullum ve Paul Elbourne gibi isimlerin olduğu seçkin dilbilimciler tarafından uygulanmıştır. *Bu durumda eğer “Frege’den yirminci yüzyılın ortalarına kadar bizim dil anlayışımıza katkıda bulunan dil felsefecileri ne yapmıştır?” diye sorarsak, yanıt bize bugün bildiğimiz dilbilimsel anlamın bilimsel araştırmasının kuramsal özünü vermiş olduğudur.*

Bununla beraber, biz artık felsefi açıdan baskın olan paradigma içinde yapılmış çalışmaların belli başlı sınırlarını ayırt ederiz. Büyük ölçüde farklı anlamlara sahip olabilen tümcelerin temsil ettiklerine uyumlu olması için zorunlu olarak dünyadaki denk koşullara karşılık gelmesi gerektiğinden, tümce anlamları bu türden doğruluk koşulları ile tanımlanamaz. Ne de bizim ifade ettiğimiz, inandığımız ve bildiğimiz şeyler koşulları karşılayan olası dünya-durumlarının kümeleri ile tanımlanmıştır. 1980’li yılların ortalarında bu problemlerin *herhangi türden* koşullarda doğruluk teorileri için olası dünya durumlarındaki doğruluk teorilerinin (toptancı yer değiştirmelerinden ziyade) ilaveler olarak Frege-Russell önermelerine olan ilginin bir yeniden canlanması vardı.<sup>10</sup>

Ancak yine de, –yarım yüzyıldan fazla– zamanın yalnızca geçmesi daha önceden altı oyulmuş olan Frege-Russell önermelerine dair problemleri ortadan kaldırmamıştı. Russell’a göre, önermeler açıklanmamış şekillerde birleşmiş nitelikler ve nesnelerin karmaşıklığını oluşturmuştu. Frege’ye göre, “duyulur” diye adlandırılan gizemli varlıkların uzamsal-olmayan yapılarına karşın, bir yapboz bulmacasındaki parçalar gibi bir şekilde birbirlerine uyduğu düşünülmüştü. Her ikisine göre, erdem açısından doğruluk koşullarına sahip olan önermelerin temsili nitelikleri açıklanmaktan ziyade kanıksanmışken, araçların gizemli, tam-anlaşılamamış önermelere açıklanmamış bir ilinti taşıma erdemiyle belli başlı şekillerde şeyleri temsil ettikleri söylenmişti. Kısacası, Frege’nin ve Russell’ın (zaman ve uzamın dışında bizden bağımsız bir şekilde var olan) *kendine özgü* soyut nesneler olarak önermelerin öteki dünyaya ait kavramları önermelerin herhangi bir şeyi temsil edebilmelerini açıklamayı, onlara inanmada araçların nasıl başarılı olduklarını veya araçların belli başlı şekillerde şeyleri temsil etmeleri için gereksinim duyduklarını açıklamayı olanaksız kılmıştı.

Bu noktada bazı felsefeciler ve kuramsal dilbilimcilerde zihnin kendi kendine temsilin kaynağı olabileceğine ve söylenen, inanılan ve bilinen şeylerin doğa içinde bilişsel olabileceğine –(bazı) bildirimsel tümcelerin anlamı olmanın yanı sıra doğruluk veya yanlışlığın birincil taşıyıcıları da olduklarına– dair düşünceler görünmeye başlamıştı. Her ne kadar farklı teorisyenler bunu farklı şekillerde kavramsallaştırmış olsa da, genel idea önermelerin bilişsel eylemler, işlemler, durumlar, ürünler veya oluşumlar olduğu şeklindeydi.<sup>11</sup>

Bu ideanın bir başlıca gelişimine göre, araçlar şeyleri, bu şekillerde algıladıkları, görselleştirdikleri, hayal ettikleri veya olduklarından başka türlü düşündüklerinde, çeşitli biçimlerde temsil ederler. Önermeler bu durumda yinelenen-

bilir, arı şekilde temsili bilişsel eylem türleri veya işlemler ile tanımlanmıştır. Örnek olarak, B sıcak olarak algılandığında, hayal edildiğinde veya düşünüldüğünde, B'nin *sıcak olması* ifade edilir ve böylece B sıcak olmayı temsil eder. Bu bilişsel eylem, çeşitli sosyal olarak belirli eylemlerin *küçük düşürücü* veya *sorumsuz* olduğunun söylenebildiği türetilmiş duyulara benzer bir duyu içinde B'yi sıcak olarak temsil eder. Kaba- ca ifade edilirse, birini küçük düşürmek için icra edilen bir eylem küçük düşürücüdür; birinin sorumluluklarını gözardı edecek şekilde davranışta bulunması sorumsuzluktur. Benzer bir türetilmiş *temsil etme* duyusu bilişselliğin kesinliğinin değerini saptamada kullanılabilir. F olarak sıfırın algılanması veya düşünülmesi sıfırı gerçekten olduğu şekilde temsil ettiği zaman, biz bir varlığı, belirli bir bilişselliği –zihinsel bir işlem veya yapmayı– artı doğru olduğunda onun sahip olduğu bir niteliği tanımlarız. Varlık, sıfırın F olarak temsil edilmesinin zihinsel eylemi veya işlem tipi olan bir önermedir. Nitelik, temsili eylem veya işlemin sıfırı gerçekten sıfır olarak temsil ettiği eğer ve yalnızca birinin icra edildiğine sahip eylem olan doğruluktur.

B'nin sıcak olduğu *hükmünde bulunmak* olumlu bir anlamda B'nin *sıcak olmasını* ifade etmektir. Bu, B'ye yönelik olarak sıcak şeylere verilen tepkilerle koşullanmış şekilde, bilişsel ve davranışsal olarak eylemde bulunmak için oluşumları veya pekiştirici eğilimleri içerir. B'nin sıcak olduğuna inanmak onun sıcak olduğu hükmüne varmak için ikna edilmiş olmaktır. B'nin sıcak olduğunu bilmek, B için sıcak olmak, öyle olduğuna inanmak ve bu şekilde inanmada emin veya haklı olmaktır. Ö'ye inanmak ö'yü kavramayı gerektirmediği için, ö'nün tanımlandığı terimlerde nesneleri veya nitelikleri algılayabilen veya düşünebilen herhangi organizma dili kullansın ya da kullanmasın ö'ye inanabilir veya önermelerin niteliklerini ifade edebilir. Önermeler hak-

kındaki şeyleri bilmek bilişsel eylemleri veya işlemleri birbirinden ayırt etmeyi gerektirir. Bunu yapabilen öz-bilinçli araçlar kendilerine ve başkalarına tutumları isnat edebilir ve önermelerin niteliklerini ifade edebilir. Onlar, kendi bilişsellikleri üzerine odaklanarak, kesinliğin bir formu olarak onları doğruluğu kavramaya yönlendiren bariz önermeleri farklı düşünceler olarak tanımlar.<sup>12</sup>

Biz, bu şekilde, bir önerme kavramı olmayan veya kavrama becerisi bulunmayan bir organizmanın nasıl bilebildiğini veya inanabildiğini açıklarız. Biz ayrıca gelişmiş temsilcilerin kavramı nasıl edindiklerini ve önermeler hakkındaki şeyleri bilme noktasına nasıl geldiklerini açıklarız. Peki ya anlam? Bir T tümcesinin *anlamı* olması için bir ö önermesi nedir? O, kendi topluluklarının dilbilimsel geleneklerini takip eden konuşmacılar için temsili bilişsel eylem ö'nün icra edilmesi için T'nin kullanılmasıdır; bir lisanı öğrenmek geleneksel bir şekilde onlarla ilintili olan zihinsel eylemleri icra etmek için onun tümcelerini nasıl kullanacağını öğrenmektir. Örnek olarak, “Platon insan idi” ifadesini anlayan biri adamı ayırt eden ismi, insan olmayı ayırt eden ismi ve adamın niteliğini ifade etmek için ‘insan idi’ ifade eder. Dolayısıyla tümcenin ö anlamı olan *–Platon’un insan oluşunu ifade eden–* bilişsel eylemi icra etmektedir.

Ancak şaşırtıcı bir şekilde, ö yalnızca konuşmacının bu sebeple ifade ettiği tek önerme değildir. ‘Platon insan idi’ tümcesini Platon’un insan oluşunu ifade etmek için kullanmak tek başına arı bir şekilde temsili bilişsel eylem olduğu için, ayrıca bir ö\* önermesinden ayrı olarak değerlendirilen fakat ö’ye çok yakından ilintili olan bir durumdur. Bu durumda ö\* icra etmek ö’yü icra etmektir fakat tersine olmayan bir şekilde ö ve ö\* önermeleri, her ne kadar aynı şekilde aynı şeyi temsil ediyor olsalar ve temsili bir şekilde özdeş olsalar da bilişsel açıdan farklıdırlar—tıpkı *iş için araç sürmek*



eyleminin *iş için seyahat etmek* eylemini icra etmekten farklı olması fakat birbirinin tezatı olmaması gibi.

*Temsili bir şekilde özdeş olmak fakat bilişsel açıdan farklı önermeler* olmanın önemi, her ikisi de Venüs'ün bir gezegen olmasını ifade ettiği ö önermesini vurgulayan tümceler (1a-b) ile gösterilmiştir.

1 a. Akşam yıldızı bir gezegendir.

b. Sabah yıldızı bir gezegendir.

*İş için seyahat etmek* ifadesinde, onun için bir isim kullanarak yüklem hedefini (Venüs) tanımlamayı içeren (fakat onu sınırlandırmayan) yüklemi icra etmenin çok sayıda yolu vardır—örn. 'Akşam yıldızı', 'Sabah Yıldızı', 'Venüs'. Ak-lınızda bunu tutarak (1a) ve (1b) söylemlerini göz önünde bulundurun. Venüs'ün *bir gezegen olma* ifadesinde (nasıl tanımlanmış olursa olsun), (1a) söylemini ifade eden kişi aynı zamanda *onu tanımlamak için* 'Akşam Yıldızı' ifadesini kullanarak, Venüs'ün *bir gezegen olmasını* ifade eden ÖA önermesini belirtir. Ö'ye ilave olarak (1b) söylemini iddialı bir şekilde ifade eden kişi bilişsel olarak farklı fakat temsili olarak özdeş ÖS önermesini ifade eder, ki bu *onu tanımlamak için* 'Sabah Yıldızı' ifadesini kullanarak Venüs'ün *bir gezegen olmasını* ifade eden eylemdir. ÖA ve ÖS farklı oldukları için, önermeler çifti –ÖA ve Ö– içtenlikle (1a) olduğunu ifade eden biri tarafından belirtilmiş ve inanılmış olan şeyin (1b) olduğunu ifade eden biri tarafından belirtilmiş ve inanılmış olan şeyden ÖS ve Ö şeklinde ayrılmıştır. Bu, her bir çiftin anlam veya semantik içerik açısından ortak üyeye sahip olmasına rağmen böyledir.

Bunun gibi örnekler bir başka noktayı açığa çıkarır: bir tümcenin dilbilimsel açıdan belirlenmiş semantik içeriği ile onu kullanabilmekten ziyade bir tümceyi anlamak durumu vardır. Bir tümceyi anlamak ayrıca birinin dilbilimsel top-

luluğu içinde geniş ölçekte paylaşılmış varsayımlar ile uygun bir şekilde kullanma becerisini içerir. Örneğin, ‘Akşam Yıldızı’ ve ‘Sabah Yıldızı’ isimlerinin aynı şeyi adlandıran iki isim olduklarının bilinmesi gerekmediği halde, ‘Akşam Yıldızı’nın akşamleyin gökyüzünde görülen bir şeye karşılık gelirken, ‘Sabah Yıldızı’nın sabahleyin gökyüzünde görülebilen bir şeye karşılık geldiğinin genel olarak varsayıldığı isimler olduğunun bilinmesi umulmaktadır. Bunun karıştırılması –‘Akşam Yıldızı’nın sabah görüldüğünün ve ‘Sabah Yıldızı’nın akşam görüldüğünün ele alınması– isimlerin yanlış anlaşılması olacaktır. Bu nedenle, (1a) normal söylemleri Akşam Yıldızı yapısının akşamleyin görünen bir gezegen olduğu enformasyonunu ifade eder ve aktarırken, (1b) normal söylemleri Sabah Yıldızı yapısının sabahleyin görünen bir gezegen olduğu enformasyonunu ifade eder ve aktarır.<sup>13</sup>

(1a - b) ifadelerinin kullanımlarının uygulaması temsili olarak özdeş fakat bilişsel açıdan farklı önermelere sebebiyet veren bilme yetisinin tüm formlarına uzanır. Ö bir o nesnesi üzerine odaklanmayı içeren ve onun F niteliğini ifade eden basit önerme olsun. Belirli bir durumda o üzerine odaklanma alt-eyleminin ya bir o ismi kullanarak ya da o’yu (görsel veya işitsel olarak) algılayarak icra edebilir. Yalnızca bu değişkeni hesaba katmak temsili açıdan özdeş fakat bilişsel açıdan farklı olan birkaç önermeyi bize verir—şu ya da bu şekilde o’nun F’sini ifade eden ö önermesi, onun adını kullanarak o’yu kavrayan, o’nun F’sini ifade eden ö\* önermesi ve o’yu görsel olarak kavrayan ö\*\* önermesi, ve benzerleri.

Ardından, kendi kendini kavramanın herhangi başka yolundan farklı olan, iç gözlemsel olarak kendi kendini kavrayan, kendisinin bazı niteliklerini ifade ettiğini varsayın. Burada bir kez daha, özel bir şekilde icra edilmiş olan ifadenin daha büyük bir önermesel eyleminin temel bir bilişsel

alt-eylemi vardır. Birinin veya bir şeyin F ifadesinin genel eylemi ve belli bir şekilde böyle yapmanın daha spesifik eylemi, ifadenin hedefini iç gözlemsel bir şekilde tanımlayarak eşzamanlı olarak gerçekleşen temsilci için sonuç oluşturur. Bu nedenle her ne kadar başka bir şekilde kavranmış, F'nin bire isnat edilmiş önermelerine inanması veya bunları bilmesi durumunda bile, iç gözlemsel bir şekilde kavrandığında kendi kendisinin F'sini ifade eden bir önermeye belli başlı bilişsel tutumlar –örn. inanış veya bilgi– taşımada başarısız olunabilir. Örnek olarak, eğer başıma bir darbe alarak sersemlemişsem ismimi unutmuş olabilirim—ancak bu süreçte ‘Scott Soames’ isimlerinin bir profesör veya başka bir şeyin adı olduğuna inanabilirim. Ben, *Scott Soames bir profesördür* ifadesine inanmayı sürdürebilirken geçici olarak *ben Scott Soames'im* olgusuna inanma konusunda başarısız olabilir ve *bir profesör olup olmadığımı* merak ediyor olabilirim.

Benzer noktalar mevcut anın bir niteliğinin ifade edilmesindeki önermeler hakkında yapılabilir. Öznel bir şekilde şimdi olarak kavranmış anlara karşı bilişsel açıdan farklı fakat temsili açıdan özdeş olan önermeler bir tarih (ve zaman) gibi, bazı nesnel sunumlar aracılığıyla kavranmış şekilde ifade edilmiştir. Her bir k kişisi için başka hiç kimsenin k'yi kavramak için kullanamayacağı k'yi kavramanın bir iç gözlemsel birinci-şahıs kavrama şekli olduğu gibi, her bir z zamanı için z'yi kavramada başka zamanlarda kullanılamayan z'de z'nin kavranmasının anlık bir “şimdiki-zaman” yolu vardır. Benim z zamanında –31 Mart öğle vakti– başlayacak olan bir toplantıya katılmayı planladığımı düşünelim. Geç kalmak istemeyerek, kendime bunu o sabah hatırlatırım. Ancak yine de, sabah yavaşça ilerlerken, zamanın nasıl geçtiğini anlamam. Böylece, saatin öğle vakti olduğunu belirten vuruşunu işittiğim zaman, “Toplantı şimdi başlıyor!” derim ve tutumunu değiştiririm. Şimdiki-zamanda z'nin gelmiş ol-

duğuna inanmak bu durumda beni acele etme konusunda motive eder. Eğer ona inanmamış olsaydım toplantının z zamanında başladığına inanmaya devam etmiş olsam bile, böyle yapmış olmayacaktım. Bu durumda, eski olan bir şeyin yeni bir şekilde olduğuna inanma noktasına gelerek yeni olan bir şeye inanırım. Benim için z zamanında söylemeyi doğru kılan şey, *toplantının tam şimdi başlamış olduğunun farkına varmış olmamdır*. Aradaki ilintinin *farkına varmak* tam şimdiki-zamanda z'yi kavramayı gerektirir. Araştırmacılar bunun gibi değerlendirmeleri kullanarak şimdiye dek sıklıkla denetim altında tutulmayan problemleri çözmede ilerlemeler yapmaya başlamaktadır.<sup>14</sup>

İlintili bir gelişme tümcenin söylemlerinin tek bir önerme olarak genellikle ifade etmek için kullanıldığını değil, ifade etmek şeklinde ele alınabilen farklı koşullar altındaki söylemlerin önermelerin bir çeşitliğini belirleyen bir kısıtlamalar seti olarak en iyi şekilde düşünülmüştür. Bu türün en basit örnekleri uzun zamandır bilinmektedir. Filozof David Kaplan'ın işaret etmiş olduğu gibi, dizinselleri –örn. ‘Ben açım’ ve ‘Toplantı şimdi başlıyor’– içeren tümcelerin anlamını bilmek ilkinin kişinin kendisinin aç olduğunu ifade etmekteki biri tarafından kullanıldığını ve ikincisinin toplantının başladığı z zamanını z zamanında ifade eden biri tarafından kullanıldığını bilmektir—burada farklı temsilciler tarafından veya farklı zamanlarda ifade edilmiş farklı önermeler vardır.<sup>15</sup> Ancak çok az örneğin göstereceği gibi, konu çok daha fazlasını genelleştirir. Bizim ifadelerimizin içeriklerinin –yani, bir tümcenin söylemi içinde *söylediğimiz veya ifade ettiğimiz şey*– genel olarak tümcelerin dilbilimsel anlamlarıyla tamamen belirlenmiş olduğuna dair eski bir idea vardır. Biz bağlamsal açıdan dayatılan uslamlama ve bağlamsal enformasyon ile dilbilimsel anlamların karmaşık etkileşimi belirlenmiş olan ideaya yönelmiş oluruz.

Örnek olarak, (2a-c) tümceleri dilbilgisel açıdan bütünlüklüdür fakat semantik olarak bütünlüklü değildir; (2a) bitirme ilintisinin ikinci önermesini gerektirir, (1b) işleme tabi tutulması gereken ‘hazır’ olanın semantik içeriği üzerine bir etkinlik gerektirir, ve (2c) bir referans noktası gerektirir: *yakında olan şey—bizim şimdiki konumumuz, Bill’in şimdiki konumu, onun gelecek hafta ziyaret edeceği bir konum nedir?* Tüm bunlar bağlama bağlıdır.

- 2 a. Bill bitirmiştir.
- b. Bill hazırdır.
- c. Bill yakındaki bir restorana gidecek.

Bu tümceler kullanıldığı zaman, ihtiyaç duyulan tamamlama bazen söylemin içeriğinin yönleri tarafından sağlanmış—örn. Bill’in iştigal ettiği etkinlik, onun hazırlığını yapmış olması veya c durumunda konuşmacının konumu veya adresi. Ancak (2a, b, c) ifadelerinin daha büyük söylemlerinde belirtilen konular ve etkinlikler ayrıca konuşan-işitenlerin paylaşılan varsayımlarının içerikleri veya parçalarıdır. Bu söylemlerin belirsiz bir şekilde çok sayıda olası tamamlayıcıları olduğu için, bu (belli başlı sözcükleri yöneten çoklu dilbilimsel geleneklerden ortaya çıkan) bir *dilbilimsel anlam belirsizliği* meselesi değildir. O, basitçe dilbilimsel anlamların yetersiz belirtildiği bir yoldur ve bu durumda hangi önermelerin ifade edildiğinin belirlenmesi için bağlamsal tamamlama gerektirir.<sup>16</sup>

S’nin bir sayı ve Y’nin bir yüklem simgesi (iki çocuk, üç köpek, dört bisiklet) olduğu durumda S Y’ler yalın sayısal niceleyiciler içeren tümceler benzerdir. Söylemin bağlamına bağlı olarak, niceleyici *en azından S Y’ler, tümüyle SY’ler, en fazla SY’ler* ya da *SY’ler kadar* olarak yorumlanabilir. Önceden olduğu gibi, bu anlam belirsizliği değildir; bu

belirlilik-olmayışı değildir. Bu tümcelerin anlamları bağlam tarafından dikta edilebilen birkaç olası tamamlamanın açık bırakılmasıdır.<sup>17</sup>

Farklı fakat ilintili bir yetersiz belirtme türü sıradan ni-celeyiciler –örn. her / herhangi / bazı / filanca-olmayan for-munun ifadeleri– içeren tümceleri ilgilendirir. Bu ifadelerin dilbilimsel anlamları onların filanca hakkında konuşmada kullanımlarını belirler fakat bu ifadelerin onları içeren tüm-celerin kullanımıyla ifade edilen söylemlere olan katkıları konuşmacının yorumunun açık bir şekilde görülebilir nokta-sı ile spesifik bağlamlarda daha fazla sınırlandırılmıştır. Ör-nek olarak, bodrum katta arkadaşlarını yatıya çağırılmış olan çocukların ebeveyni tüm insanlarla ve hatta evdeki herkes ile değil, yalnızca alt katta bulunan çocuklarla ilgili dikkat çekici ifadelerde (3a, b, c) bulunabilir.

3 a. Herkes uykuda.

*Aşağıdaki herkes uyuyor*

b. Biri yerde uzanıyor.

*Aşağıdaki biri yerde uzanıyor.*

c. Hiç kimse sabah 9'dan önce kalkmak istemiyor.

*Aşağıdaki hiç kimse sabah 9'dan önce kalkmak istemiyor.*

Benzer bir şekilde, bir futbol antrenörü önemli bir maç-ta rakip takımın kendi stratejisini öğrenmesini istemediğinde (4) ifadesini kullanabilir:

4 Hiç kimse, benim iznim olmadan, hiçbir muhabir ile konuşmayacak.

Bunu söylemesi *yaklaşan oyun hakkında* kendi izni olmaksızın takımın hiçbir üyesinin hiçbir muhabir ile ko-

nuşamayacağını belirtmektedir. Bu, takım üyelerini kendi adaylıkları hakkında muhabirler ile konuşmaktan alıkoyan öğrenci yönetimindeki konumlar için sınırlandırıcı olan bir şey değildir.

ABD Anayasası'nın 10. Bölüm, 1. Maddesi'ndeki derli toplu ifadede bulduğumuz dilbilimsel fenomenlerin yalnızca bu türden olanıdır; “Hiçbir Eyalet, Kongre'nin Onayı olmaksızın . . . bir başka Eyalet ile herhangi Anlaşma veya Sözleşme içine giremez” ifadesi daha bütünlüklü bir şekilde *Hiçbir eyalet Kongre'nin onayı olmaksızın federal üstünlüğü azaltan hiçbir anlaşma veya sözleşmeyi bir başka eyalet ile yapamaz ya da bu Anayasa'nın federal yapısının altını oyamaz*, diye ifade edilir. Esas olan bu sözleşme maddesinin –eyaletler arasındaki tüm anlaşmaların önüne geçilmesi– uygun yorumlanması değildir. Esas mesele zaman zaman onu etiketlemiş olan, öne çıkan yasal yorumcular değil, hukuksal ihtilaf ile harekete geçirilen yeni meseleler veya daha ileri yargısal yansımanın ışığında bir maddenin özgün onayının şeklini değiştiren bir hâkim-yaratımı anayasal yapıdadır. Tersine, sözümona yapı basitçe maddenin özgün şekilde ifade edilmiş içeriğinin yanlış etiketlenmiş tanınırlığıdır. Yanlış etiketlemenin nedeni, bu mesele üzerine kural koyarken, Birleşik Devletler Yüce Mahkemesi'nin dilbilimsel anlam ve bizim artık bildiğimiz ifade edilmiş içerik arasındaki ilişkinin gelişmiş anlayışına sahip olmaması nedeniyle bunun yalnızca özgün ifade edilmiş içeriği tanıma olduğunun ayırdına varılmamasıdır.

Daha sonra SY'nin S'si şeklinde sahiplik bildiren isimleri göz önünde bulundurun. Onların yorumlanması sahip olan SY ve ifade ile belirtilen bireyin imlemi arasında bulunan İyelik ilişkisinin tanımlanmasını gerektirir. S bir bağıntısal isim olduğunda, bir varsayılan iyelik ilintisi sağlar. “Tom'un öğretmeni” varsayılan ifadesi Tom'a öğretim ilişkisi taşı-

yan biridir; “Tom’un öğrencisi”nin varsayılan belirteci tersine Tom’un öğretme ilişkisi olan biridir. Benzer belirteçler “Tom’un annesi”, “Tom’un patronu” ve “Tom’un doğum günü” ifadelerine uygulanır. Ancak, çok önemli bir şekilde, varsayılan tercih geçersiz kılınabilir. Tom ve Bill’in iki gazeteci olduğunu hayal edin. Onların her biri yerel bir öğrenci röportajı ile görevlendirilmiştir. Böyle bir şey varsayıldığında, “Tom’un öğrencisi” ifadesi Tom *ile röportaj yapmış* olan bir öğrenciyi belirtmede kullanılır. Ve “Bill’in öğrencisi” ifadesi Bill *ile röportaj yapmış* olan bir öğrenciyi belirtmede kullanılır. Bu durumlarda ifade edilmiş olan şey kullanılan tümcelerın dilbilimsel anlamları ile tam olarak belirlenmemiştir.

Ders, bir potansiyel sahibin çok sayıda farklı ilişkiler taşıyabildiği ‘araba’ ve ‘kitap’ gibi ilintisel-olmayan isimleri içeren iyelik isim ifadelerinin kullanımına genişlemektedir. “Tom’un arabası” onun sahip olduğu, sürdüğü, içinde yolculuk yaptığı veya Indianapolis 500’de üzerine bahis oynadığı bir arabayı belirtmede kullanılmış olabilir; “Pam’in kitabı” onun yazdığı, yazmayı planladığı, okumakta olduğu veya kütüphaneden ödünç almış olduğu bir kitabı belirtmede kullanılmış olabilir. Önceden olduğu gibi, bu bir anlam belirsizliği değildir; o, belirlilik-olmayan değildir. SY’nin S’sinin anlamı SY’nin belirttiği şeye İ ilişkisi içinde bulunan S’nin uygulandığı bir şeyi belirtmek için onu gerektirir. Ancak tümcenin anlamı İ’yi belirlemez; kullanımın bağlamını belirler. Bunun sonucu olarak, sahiplik isim ifadelerini içeren tümcelerın dilbilimsel anlamları sıklıkla ifade etmede kullanıldıkları şey değildir.

Ayrıca geçici değişiklikler tamamlanmamış olabilir. “Birimın kürsüsü” ve “Harrison Caddesi evinin sahibi” herhangı aşikâr geçici tariften yoksundur. Bağlama bağlı olarak, *ilki birimin başkanı olan kişi*, kürsünün sahibi olan kişi veya



*birimin başkanı olacak kişi* şeklinde anlaşılabilir. Aynı şey “Harrison Caddesi evinin sahibi” ifadesi için geçerlidir. Evin yıkılmasından kısa bir süre sonra “Harrison Caddesi evinin sahibinin geçici olarak iş nedeniyle uzakta olduğu”nun söylenmesi Harrison Caddesi evine sahip olan kişinin geçici olarak uzakta olduğunu ifade eder. Başka bağlamlarda, aynı tümcenin söylenmesiyle ifade edilen şey şimdi eve sahip olan kişinin uzakta olmasıdır. Betimleyici ifadelerin dilbilimsel anlamı iddiada bulunmak için bir adaya sahip olmadan önce bağlamsal açıdan ilave edilmiş olması zorunlu olan geçici tanımlamalardan yoksundur.

Zamansız betimleyici ifadeler ayrıca elzem yasal bağlamlar içinde meydana gelir. Öne çıkan iki örnek ABD Anayasası’nın Birinci Yasa Değişikliği’nin aşağıdaki bölümünde bulunur: “Kongre *ifade özgürlüğü* veya *basın organlarının özgürlüğünü* kısıtlayan . . . hiçbir yasa yapmayacaktır.” Bu ifade yönetimin iki şeyi –ifade özgürlüğü ve basın organlarının özgürlüğü– asla kısıtlamayacağını vaat eder. Vaadi anlayabilmek için hâlihazırda bir gerçeklik olmayan bir şeyi kısıtlamayacağınızı bilmek zorundasınız. *Savaş ve Barış* kitabını kısıtlamak onun özgün halini budamaktır. Böylece, ifade özgürlüğünü ve basın organlarının özgürlüğünü kısıtlamak konuşma, yazma, haberleşme ve yayınlama konusunda var olan özgürlüğü sınırlama, kısıtlama, budama veya azaltmadır. Bu şeyleri yapma özgürlüğü ne zaman vardır? Elbette Anayasa’nın kabul edildiği zamanda vardır. Kısıtlanamayacak şey bu durumda bu şeylerin yapılması yönünde özgürlüğün var olduğu özgürlük türüdür. Böylelikle İlk Yasa Değişikliği’nin bu kısmının özgün bir şekilde ifade edilmiş içeriği kabaca aşağıdaki gibidir:

Kongre Amerika’da bu dönemde (1788) sahip olunan konuşma, yazma, haberleşme, yayınlama ve

enformasyon ve fikirleri yayma haklarını kısıtlamayacaktır (sınırlamayacak, budamayacak ve azaltmayacaktır).

Her tarafa nüfuz eden bağlamsal ve semantik enformasyonun yeni değerlendirmesi bilginin parçaları olarak daha gerçekçi, bilişsel bir önermeler kavramının tanınması ile harekete geçmiş olanları tamamlayan dilin iletişimsel kullanımı ve dilbilimsel anlam araştırmasında ikinci bir yeni cephe açmıştı. Bu ikinci yeni gelişme iki önemli soruyu beraberinde getirmişti: Çok miktarda dilbilimsel iletişimi karakterize eden enformasyonun ussal, etkin ve işbirlikçi *aktarımını* yöneten normatif ilkeler nelerdir? ve *Normal insan dili kullanıcıları tarafından ifade edilen ve aktarılan enformasyonun özü içinde bulunan psikolojik oluşumlar nelerdir?* Her ikisi de 1960'lı yılların ortalarında, filozof Paul Grice (1913-1988) ussal ve etkin enformasyon aktarımına rehberlik eden resmî olmayan konuşma ilkelerinin dilin sıradan kullanımları ile iletilmiş mesajlara ifade edilen tümcelerin dilbilimsel anlamlarının ötesinde nasıl fazladan içerik ilave ettiklerini göstermişti.<sup>18</sup>

Dilin çağdaş filozofları, bu idea üzerine inşa ederek, Grice'in öngörülerini derinleştirmek ve genişletmek için daha güçlü araçlar aramaktadır. Onlar ideal bir şekilde ussal konuşmacı-dinleyicinin tam olarak belirli olmaksızın, iletilmiş mesajların içeriklerini yalnızca kısıtlayan dilbilimsel anlamlardaki söylemler tarafından ifade edilen veya aktarılan enformasyon üzerinde nasıl bir noktada buluşulduğunu sormaktadır? Çağdaş karar verme ve oyun teorisi ussal inanış ve eylemin matematiksel açıdan gelişmiş modellerini sağladığı için, bu modeller bu sorunun yanıtlanmasına doğrudan alakalıdır. Bu nedenle, bazı dilbilimsel ve matematiksel zekâyâ sahip filozoflar oyuncuların dünya hakkında doğru

enformasyon iletişimi ile faydaları en üst seviyeye çıkardıkları işbirlikçi oyunlarda geleneksel açıdan anlamlı dilbilimsel işaretleri –doğal dillerin tümcelerinin söylemleri– mevcut çoklu-insan işaret oyunlarına nasıl dönüştürececeklerini çözmeye çalışmaktadır. Büyük olasılıkla görüldüğü gibi, eğer bu çabadan yeni bir verimli araştırma hattı ortaya çıkarsa, filozofların hâlihazırda böylesine büyük ölçüde katkıda bulundukları dil, zihin ve enformasyonun genç bilimlerine en yeni temel katkıyı yapacaktır.

## MANTIKLI TERCİH BİLİMİ

*Belirsizlik koşulları altında icra edilmiş arzulanen sonuçlara araçlar olarak eylemlerin ussal değerlendirilmesi; olasılık yasalarının ussal eylemi kısıtlaması; Ramsey'in ussal karar ve eylemin genel teorisinin felsefi temelleri; öznel olasılık ve temsilci-alakalı faydalılık; yakın tarihli sosyal bilimde çığır açan uygulamalar.*

Felsefenin hesaplamanın matematiksel teorisine olan dünyayı-dönüştüren katkılarının dijital çağa ve lisan, zihin ve enformasyonun ortaya çıkan doğumuna yönlenmesi ile birlikte, son 100 yılın felsefesindeki az sayıdaki gelişimler çağdaş karar verme teorisi içindeki kullanımı ve öznelci olasılık yorumlamalarının felsefi kökenleri olarak büyük bir toplumsal etkiye sahip olmuştur. 1926 yılında Cambridge felsefecisi F. P. Ramsey ile başlayarak ve başka önemli filozofların yüzyıl-ortası çalışmaları boyunca devam ederek, yaklaşım hem sosyal bilimlerde hem de yeni felsefi alt-disiplin olan formal bilgi kuramında katlanarak gelişmiştir.

Bu yaklaşımdan neticelenen mantıklı eylem ve inanış modeli genel olarak inanış ve arzuların ürünü olan eylemlerin bilindik ideası üzerine temellenmiştir. Biz böyle yapmanın en uygun olacağını düşündüğümüz eylemleri icra ederek arzu edilen sonuçları elde etmek için şeyler yaparız. Bizim inandığımız önermeler içinde olduğumuz dünyadaki duru-

mu temsil ederken, arzularımız üzerinde düşündüğümüz eylemlerin farklı olası sonuçları arasındaki tercihlerimizi ifade eder. Ne yapacağımızı ölçüp biçerken her ikisi de elzemdir. Ölçüp biçmenin amacı en fazla arzu ettiğimiz sonuçları elde etmede sahip olduğumuz sınırlı enformasyonun en iyi kullanımını gerçekleştiren eylemi seçmektir. Bunu tek tek anlatan akla yatkın karar verme ve eylemde bulunmanın bir teorisi karar vermede her zaman ve hatta genel olarak maruz kalınan psikolojik süreçleri betimlemek için bir girişim değildir. O, yapılacak ussal olarak optimal şeyin idealleştirilmiş bir modelidir; o, olası eylemlerin bir diziliminden belirli bir enformasyona sahip olarak kişinin çıkarlarının geliştirilmesinin en iyi olasılığına yönelik eylemin tanımlanmasıdır. Kısacası, teori normatiftir.

Eğer başarılı olursa, teoriye aşına olan temsilciler bazen onu başka türlü gayri resmî olarak vereceği kararları geliştirmek için bir alet olarak kullanabilir. Sınırlar içinde, teori ayrıca betimleyici bir şekilde kullanılabilir. Çok sayıda birey ve grubun –fayda görecekları kendine özgü karar süreçleri ne olursa olsun– mantıklı bir şekilde kendi menfaatlerini geliştirecek şeye alıştırmaları doğru ise, akla yatkın karar vermenin normatif bir teorisi benzer durumlardaki benzer ödül yapılarına karşılık vermede, zamanla, kendi genel davranışsal eğilimlerini açıklamaya yardım edebilir. Bu, sosyal bilimlerin karar verme teorisini sıkça kullanmasını nasıl yönlendirdiğidir.

Bunu kavramak inanış ve arzuların teori tasarımlarının nasıl dereceler halinde geldiğini anlamamızı gerektirir. Arzu durumunda idea saydamdır. Ben bazı şeyleri başkalarını istediğimden daha fazla isterim ve benim y'yi istediğimden daha fazla x'i istediğim ve z'yi istediğimden daha fazla x'i istediğim zaman olur. Tam şimdi, üç muzdan ziyade iki portakalla sahip olmayı ve iki portakaldan ziyade bir elmaya sahip olmayı tercih ederim; bu durumda, üç muzdan ziyade bir

elmaya sahip olurum. İnanış durumunda, biz ilkin rasyonel açıdan belirli olan mantıksal yanlışlıklar veya aykırılıkların –örn. mantıksal doğrular veya totolojiler– yanı sıra bu önermeleri bir kenara bırakırız. Geriye kalan –bazılarına inandığımız, bazılarına ne inandığımız ne de inanmadığımız ve bazılarından (az ya da çok güçlü bir şekilde) kuşku duyduğumuz– önermelerin hepsi doğru olmak için adaylardır. Hiçbiri tümüyle güvenilir olamaz ve hiçbirisi tamamen güvenilmez olamaz. Bir önermesindeki bizim güvenilirlik derecemiz –önermesinde itimat (veya bizim için ö'nün itimadı)– mantıksal bir şekilde ö üzerine temellenmiş olarak yapma isteğinde olduğumuz eylemlerin belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Güvenilirlik ne denli yüksekse, ö üzerinde bir eylemi temel kılmak o denli anlamlıdır. Güvenilirlik ne denli düşükse, ö'nün doğruluğuna dayanan arzu edilir bir netice üretmede bir eylemin etkinliğinin icra edilmesi o denli az anlamlıdır—ta ki bu sonucun değerinin ö'deki düşük inanırılığımızı tazmin etmeye yetecek denli büyük oluncaya kadar.

Basit oyunlar meseleyi örneklerle açıklar. Bir çift zar atıldığında, önceden 36 olası sonuç olduğunu biliriz—bir, üstteki sayıların toplamının 12 olduğu, iki, onların toplamda 11 olduğu, üç, toplamda 10 olduğu, dört, toplamda 9 olduğu, beş, toplamda 8 olduğu, altı, toplamda 7 olduğu, ve benzerleri. Eğer zarın hilesiz olduğunu biliyorsak, bir 7 toplamı olasılığının 5'te 1 olduğunu söyleriz. Bu, 7'den başka bir şey gelmesi olasılığının 7 atmaktan beş kat daha fazla olduğu anlamına gelir ve bunun sonucu olarak 7'nin olasılığı  $1/6$ 'dır. Bu, başka her şey eşit olduğunda 7 gelmesi üzerine yinelenen bahis oynandığında 500 \$'lık geri dönüş karşılığında 7'den herhangi başka bir şey gelmesi üzerine 100 \$ kaybetme durumu getirecektir.

*Başka her şey eşit olduğunda* uyarısı önemlidir. Onlar ne zaman eşit değildir? Birinin kumara ahlaksal itirazları

olduğu zaman; risk almaktan hoşnutsuz olduğu zaman ve böylece küçük bir miktarı kaybetme konusunda bile asla risk almayacak biri olduğunda; kumar oynamayı heyecan verici bir eğlence olarak görüp kazanmanın bir nebze daha düşük olasılığını kabul ettiğinde; veya kişi için paranın marjinal faydasının doğrusal-olmayan olması, böylece belli bir miktarın üzerindeki (veya aşağısındaki) paranın bu miktarın aşağısı (veya üzeri) paradan değer olarak az ya da çok eşit olması durumunda. Örnek olarak, eğer çocuğunuzun hayatını kurtarmak için gerekli olan bir ameliyatı karşılamak konusunda 500 \$'lık bir eksikliğe sahipseniz, 500 \$ kazanma olasılığı için 100 \$'lık bir bahse girmeniz sizin için mantıklı olabilir, çünkü bu kazanç ile satın alabileceğiniz nihai değer (hayat-kurtaran ameliyat) yatırdığınız parayı kazanmak için gösterdiğiniz çabadan 1/500 oranında daha değerlidir. Benzer bir şekilde, bir kredi gecikmesi nedeniyle 50 \$ ödememenin sonucunda hapis haneye girecekseniz, bu miktarı bahis için kullanmamak sizin için mantıklı olacaktır. Bu durumlarda, kişinin kazandığı veya kaybettiği para miktarları kazanılan veya kaybedilenin gerçek değerinin yetersiz ölçümleridir.

Bu değerlendirmeler basit şans oyunları ile örnekleme yapılan mantıklı karar vermenin modelleri üzerine bir sınırlandırmaya vurgu yapar. Hangi eylemde bulunmaya karar verme konusunda olası neticeler üzerine konumlandırdığımız değerlerin iyi bir ölçüsü her zaman tek başına para değildir. Genel bir teori içinde aşılması gereken bir başka sınırlama basit şans oyunlarında olduğundan sıklıkla daha az şeffaf olan arzu edilen sonuçları temin etmek için gerekli önermelere atfettiğimiz olasılıklardır. Bu türden oyunların belirsizlik altında olan mantıklı karar vermenin genel teorilerine ilişkin mantık bahis stratejileri hakkında ihtilaflı olmayan gözlemler oluşturmak için bu sınırlandırmaları aş-

mamız zorunludur. Göreceğimiz gibi, bu, çağdaş karar verme teorisine olan önemli felsefi katkıların olay mahalli idi.

Ancak ilkin basit şans oyunları için aşikâr stratejilerin neden *mantıklı* olduğu hakkında daha fazla şey söylenmelidir. Bir sebep oyunlar ile tanımlanan olası neticelerin çeşitliliğinin yalnızca insan yapımı olması artı spesifik neticelerin (örn. zarlar üzerinde gözüken sayı) belirlenmesinin (zarlar hilesiz olarak kabul edildiği için) bir sonucun bir başkası üzerinde lehine bir durum yaratmayacağı prosedürdür. Bu parametreler içinde, biz belli bir türden neticenin (örn. bir 7 atmanın altı yolu) oranlarından olası neticelerin toplamına (36 konfigürasyon) basit önermelerin olasılıklarını okuyabiliriz. Zarların 7 gelmesi olasılığının rasyonalitesi matematiksel veri olarak  $1/6$ 'dır—bu, oyunun kuralları adil ve zarların hilesiz olması durumunda doğrudur.

Ancak ayrıca bir başka unsur vardır. Önermelerin bir kümesine atfedilmiş olasılıklar ve bir başka kümesine atfedilmiş olanlar arasındaki ilintiler üzerine yüklenmiş rasyonnelliği kısıtlayan şey nedir? Önermelerin olasılıklarının genel bir belirlenimi için basit önermelerin olasılığının karmaşık önermelerin —olumsuzlama, bağlaçlar, ayırtımlar, tümel veya varoluşsal genelleştirmeler, vb— olasılıklarına ilintisi nasıl olmak zorundadır? Bu soru, (Frege'den türetilen) tüm dengelim mantığının sistemleri hakkındaki bir soruya benzerdir. Bu türden sistemler hiçbir zaman *basit tümceler*in herhangi birinin doğruluğu veya yanlışlığını belirlemez; bu, gözlemleme, deney ve bilimin görevidir. Ancak çağdaş mantıksal sistemler bize hangi karmaşık tümceler doğru (mantıksal doğrular veya totolojiler) ve hangilerinin yanlış (mantıksal yanlışlar veya çelişkiler) olmaları gerektiğini söyler. Onlar ayrıca bize tümceler derlemelerinin ne zaman tutarsız olduğunu ve böylece *mantığın yasalarını ihlâl ettikleri* için doğru olamayacaklarını söyler. Tüm dengelim mantığının sistemle-



ri, bunu bize söyleyerek, rasyonel inanışlar üzerine sınırlamalar koyar. Benzer bir nokta onların niyetlenilen neticeleri ve bu neticelerle sonuçlanacak icraatlarının olasılığı üzerine temellenmiş eylemleri değerlendiren modeller hakkında yapılabilir. *Hangi kısıtlamalar olasılıkların belirlenimlerini eyleme rehberlik eden önermeler üzerine konumlandırır ve bu kısıtlamaları ihlâl eden belirlenimler neden irrasyoneldir?*

Bu sorunun izini sürmek için, biz olasılıkların belirlenimini şimdiye kadar her zaman sıfır ve 1 arasında olan basit (mantıksal açıdan bağımsız) önermelere bırakarak başlarız.<sup>1</sup> Herhangi bir önermenin 1'i aşan bir olasılığa sahip olmasına olanak tanımayarak, Kolmogorov'un geniş çaplı kabul görmüş biçimlendirmesinden türetilen olasılık teorisinin genel ilkelerini hemen sonra ifade ederiz.<sup>2</sup>

## GENİŞ ÇAPLI KABUL EDİLMİŞ OLASILIK YASALARI

Bir  $\phi$  önermesinin olumsuzluk,  $\neg\phi$ , olasılığı 1 eksi  $\phi$ 'nin olasılığıdır.

$\phi$  veya  $\psi$  ayırtımının olasılığı  $\neg\phi$  ve  $\psi$ 'nin her ikisinin de doğru olduğu durumda  $\phi$ 'nin olasılığı artı  $\psi$ 'nin olasılığıdır.

Eğer  $\phi$  ve  $\psi$  bağdaşmaz (ve böylelikle her ikisi doğru olamaz) ise, bu durumda  $\phi$   $\psi$ 'nin olasılığı  $\phi$ 'nin olasılığı artı  $\psi$ 'nin olasılığıdır.

Eğer ne  $\phi$  ne de  $\psi$  diğerini veya onun olumsuzunu gerektirmiyorsa, bu durumda  $\phi$  ve  $\psi$  bağlaşımı  $\phi$ 'nin olasılığı çarpı  $\psi$ 'nin olasılığıdır.

$\phi$  ya sonlu ya da sonsuz fakat sayılabilir, çok sayıda bağdaşmaz şekilde doğru olabilen bir önerme olsun.  $\phi$ 'nin olasılığı bu şekillerin olasılıklarının toplamıdır.<sup>3</sup>

Olasılık  $\bar{o} = \bar{o}$  ve  $v$ 'nin olasılığı artı  $\bar{o}$  ve  $\sim v$  olasılığı.

Eğer  $\bar{o}$  mantıksal olarak  $v$ 'yi gerektirirse, bu durumda  $\bar{o}$ 'nün olasılığı  $v$ 'nin olasılığından daha az veya ona eşittir.

Mantıksal açıdan denk önermelerin olasılıkları özdeşdir.

Olasılık hesaplamasının bir başka temel düşüncesi  *$\bar{o}$ 'nün belirlenmiş  $v$ 'ye göre koşulsal olasılığıdır*—örn. *zarların 7 gelme* olasılığı belirlenmiştir. Olasılık  $\bar{o}/v$  ile temsil edilen bu olasılık tek bir önermenin olasılığı değildir: o, bir önermeler çifti arasındaki ilintinin özel bir ölçümüdür. O, ( $v$ 'nin 0 olmadığı olasılığın sağlandığı)  $v$ 'nin olasılığı ile bölünen  $\bar{o}$  ve  $v$ 'nin olasılığıdır. Başka bir deyişle, o hem  $\bar{o}$  hem de  $v$ 'nin doğru olduğu,  $v$ 'nin doğru olduğu tüm vakalar içinden vakaların önermesidir. Örnek olarak, *zarların tek sayı gelme yönünden 7 gelmesi* olasılığı *zarların hem 7 hem de tek sayı gelmesi* olasılığıdır (ki bu yalnızca 7 gelmesi olasılığıdır). İlkinin olasılığı  $1/6$  ve ikincisinin olasılığı  $1/2$  olduğu için, tek sayı olarak 7 gelme olasılığı  $1/3$ 'tür. Bu, zarların tek gelme durumundaki 18 kombinasyonun 6'sının 7'den daha fazlası olmasını anlamlı kılar.

Koşulsal olasılıklar koşulsal bahislerin adil bedellerine yakından ilintilidir. Eğer zarlar 7 gelirse 6 \$ ödenen bir bilet satın alınması ile oluşturulan bir bahsi göz önünde bulundurun. Zarların 7 gelme olasılığı  $1/6$  olduğu için, 6 \$ ödenecek bahis için koşulsuz bir biletin adil fiyatı 1 \$'dır (bu size 5 \$'lık bir kazanç sağlar). Peki ama 7 geldiğinde 6 \$ ödenen bir biletin tek sayı gelmesi koşulu nedir? Eğer onu satın alırsanız ve 7 atarsanız, siz 6 \$ kazanırsınız (bundan biletin bedeli çıkarılacaktır). Eğer 7'den başka bir tek sayı atarsanız, biletin bedelini kaybedersiniz fakat sizin satın alma bedeliniz eğer bir çift sayı atarsanız geri ödenir. Bahis toplam kombinasyonun yarısını oluşturan çift sayı gelen zarlarda tüm atışları

elediği için, koşullu kumar koşulsuz kumardan iki kat daha değerlidir. Bunun sonucu olarak, onun için adil fiyat 2 \$'dır ve tek sayı gelen zarda 7 *gelme koşullu olasılığı* 1/3'tür (bu, 2 \$'lık bir çift kaybı telafi eden bir 4 \$'lık net kazanç anlamına gelir). Bu, koşullu olasılık için şu kuralı ortaya koyar:

$$\text{Olasılık } \bar{o} \mid v = \text{olasılık } (\bar{o} \text{ ve } v) \mid \text{olasılık } v$$

Bu bazen bileşke kuralı diye adlandırılan şeyin bir neticesidir.

$$\text{Olasılık } (\bar{o} \text{ ve } v) = \text{olasılık } (\bar{o} \mid v) \times \text{olasılık } v$$

Her ikisi de standart olasılık hesaplamaları yasaları arasındadır.

Tüm bu yasalar burada ele alınan türden basit şans oyunlarında kolayca doğrulanır. Bu sınırlı anlamda, bu yasaların rasyonelliği zarların tek tek atılmasının neticeleri hakkında basit önermelere ilişkin yapmış olduğumuz hesaplamaların rasyonelliği ile eşit düzeydedir. Ancak kritik bir şekilde, yasalar ayrıca zarların 7 gelmesi önermesi gibi basit vakalara ilişkin kanıksadığımız olasılıkların bağımsız rasyonallitesi üzerine daha genel bir kısıtlama dayatır. Sonuç olarak, zarlar adil olmayabilir; onlar başkalarından çok daha sık bir şekilde gelen bazı kombinasyonları sistemli olarak yapması için oluşturulmuş olabilir. Temsilciler bu olasılıktan haberdar olduğu için, zarların atılması hakkında basit önermeler ile sonuçlanacak varsayımların kabul edildiği durumları hayal edebiliriz. Bazı durumlarda onların birbiriyle çelişen belirlenimleri mantıklı olabilir. Her bir temsilci kendi deneyimine dayalı kanıt artı zarlar hakkında belirli bir varsayımın benimsenmesi için normalde güvenilir başkalarından tanıklığa sahip olabilirler. Böylelikle, hiçbir tem-

silci irrasyonel olmayabilir, vakalarda farklı temsilcilerin de irrasyonel olmayacağı elverişli kanıt üzerine olasılık belirlenimleri yapılmıştır.

Aynı şey *olasılık yasalarının* ihlâlleri için söylenemez. Onları ihlâl eden belirlenimler irrasyonel olarak gösterilmiş olabilir. Tümdengelim mantığının yasaları ile tutarlı-olmayan önermeler kümelerinin hepsinin doğru olamayacağı gibi, dünyanın içinde bulunan hangi olası durumun bahisler kümelerini oluşturan olasılık yasaları ile tutarlı-olmayan belirlenimler oluşturacağının önemi yoktur, bu olasılıkları benimseyen biri için kabul edilebilir olmasına karşın dünyanın içinde bulunan durumun önemi olmayacaktır. Aslına bakılırsa, önermeler (onların olasılıklarının değerlendirmeleri) içindeki *inanış derecelerini* olasılık yasalarına uygulamak için ussal buyruklar herhangi A temsilcisi ve ö önermesi için ö'ye ya inanan ya da inanmayan (orta nokta yoktur) inanış bakımından mantıksal olarak tutarlı-olmayan bir kümeyi oluşturmamanın *kısaca* inanışları hüküm altına alan buyruklardan oldukça daha güçlü olabilir.

Herhangi bir yanlışlığa inanmanın bir bedeli gibi bir şey olsa da, bu bedel başka, doğru inanışlar elde etmenin değerinden daha ağır gelebilirler. Örnek olarak, yoğun bir şekilde abone olunmuş bir piyangodaki her bir biletin kaybedeceğine inanmak mantıklı olabilirken, aynı zamanda, birinin inanışları bu durumda mantıksal açıdan tutarlı olmasa bile, bir biletin kazanacağına inanılmaktadır.<sup>4</sup> Sıradan meseleler üzerine bir düşünce oluşturulmuş olması hakkında önermelerin bir dizisinin her birinde kişinin inanışının devam ettirilmesi de mantıklı olabilirken, aynı zamanda kişinin yanlışlama payının tanınması ve böylece en azından bu önermelerin birinin yanlış olduğuna inanma noktasına gelinmesi kişinin inanışını mantıksal açıdan tutarlı-olmayan konumuna getirir. Tersine olarak, eğer sistemli bir şekilde bu doğrultuda

hareket edilirse itikadın (inanış dereceleri) bir kümesinin benimsenmesi için söylenebilecek herhangi bir şey olduğunun aşikâr olmaması kişinin hedeflerinin hayal kırıklığı yaşamasını sağlayacaktır. Böylece, her ne kadar optimal rasyonalite mantıksal açıdan tutarlı-olmayan önermelerin bir kümesinin tüm üyelerine *asla* inanmayan birini gerektirmese de, optimal rasyonalite kişinin olasılık yasalarına boyun eğme konusunda *her zaman* kişinin kararlarını ve eylemlerini temel alan itikatlar gerektirebilir.

Kişinin itikatlarının optimal rasyonalitesi ayrıca koşullu olasılığı içerir. Bizim basit önermelere olan olasılıklar belirlenimlerimiz –örn. zarların 7 gelmesi– sıklıkla kanıta dayalıdır. Eğer zarların hilesiz olması konusunda kuşkunuz varsa, onları iki bin kez atarak ve 7 (veya başka olası sayısal sonuç) gelmesi oranını hesaplayarak mesele üzerine kanıt toplayabilirsiniz. Eğer gözlemlenmiş oran ideal olarak beklenen orana –örn 7 gelmesi durumundaki 1/6 oranı– denk veya yaklaşık ise, bu durumda tüm başka şeyler eşit bir şekilde, biz doğal olarak bir sonraki zar atışının 7 gelme oranına itimat ederiz. Daha genel bir şekilde, bir sonraki zar atışının 7 gelmesi yönünde test-sonrası koşulsuz olasılık, zarların eğer ve ancak bizim testimizde  $m / n$  gelmesi durumunda  $m / n$  oranına eşit (veya belki buna çok yakın) olmalıdır, buradaki durumda zarların  $m$  kez gelmesi test-sonrası koşullu olasılığımız  $n$  kere atılması koşulunda  $m / n$ 'dir. Kabaca ifade edilirse, bu bizim ussal itikadımız üzerinde daha ileri bir kısıtlamadır. Kısacası, bizim bir  $\bar{o}$  önermemiz için koşulsuz olasılığımız, doğrulanmış  $k$  kanıtına sahip olduğumuz ve onun doğruluğunu bildiğimizde, belirli bir  $k$  kanıtının koşulsuz olasılığına eşleşmelidir. Bu,  $\bar{o}$  ve  $k$  önermelerinin çok geniş bir aralığına sahiptir ( $\bar{o}$ 'nün bir bilimsel teori ve  $k$ 'nin onun için kanıt olduğu durumu kapsamaktadır). Eğer önemli fakat hiç sınınamamış  $\bar{o}$  öngörüsünün  $x$  olduğu şeklindeki bir  $T$  teorisine

itikat varsa, bu durumda genel olarak, belirli  $\alpha$  olan T'deki koşullu itikat  $x$  artı biraz pozitif miktar olurken belirli  $\alpha$  olan T teorisine koşullu itikat genel olarak  $x$  eksi bir miktar olacaktır. Ardından  $\alpha$ 'nın doğru mu yoksa yanlış mı olduğu ortaya çıktığında T'ye olan koşulsuz itikat daha yüksek veya daha düşük sayı olacaktır. Bu, görgül onaylamanın nasıl işlediğine dair akla yatkın bir şeydir.

## RASYONEL KARAR VERME VE EYLEMDE BULUNMANIN GENEL TEORİSİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

Kişinin itikatlarının olasılık yasalarına uyduğu olasılık Ramsey öznel olasılık teorisinin bir kurucusu olan F. P. Ramsey tarafından yazılan 1926 tarihli kendi “Doğruluk ve Olasılık” makalesinde dikkat çekmiştir.<sup>5</sup> Bir A temsilcisi için bir  $\alpha$  önermesinin öznel olasılığı  $\alpha$ 'nın doğruluğunda A'nın sahip olduğu inanılabilirlik derecesidir. Biz, bu olasılığı “öznel” diye nitelendirerek,  $\alpha$ 'daki A'nın itimat derecesinin rasyonalitesini veya güvenilirliği yalanlamıyor veya doğrulamıyoruz.  $\alpha$ 'nın doğru olması durumunda (böyle bir şey A'nın  $\alpha$  için değerlendirmesini anlamlı kılsa bile) “doğru” ve “nesnel” olasılık ile hiçbir kast edilmiş tezatlık yoktur. Biz basitçe A'nın  $\alpha$ 'ye olan inanışının ne denli güçlü olduğunu veya inanmaya ne denli meyilli olduğunu ölçüyoruz. Ramsey olasılık yasalarını tasarladıktan sonra, onlara ilişkin olasılıkları tutarsız olan bir temsilcinin her zaman “kazanç sağlayan” bir özne olduğunu not eder—yani, (temsilcinin öznel olasılıkları üzerine temellenmiş ihtimallerde) bir dizi bahis ne olursa olsun nihayetinde temsilcinin net kaybeden olduğunu ortaya koyar.<sup>6</sup> İdea aşağıdaki basit örnek ile izah edilmiştir.

Bağdaşmaz ayırtımlar olan A veya B'nin olasılığının tahmininin X olduğunu, X'in A ve B için olasılığının, bu tür-

den olasılıkların çoğalan olması yasasını ihlâl durumunda, toplamdan daha az olduğunu farz edin. X'in A için olasılığı  $1/5$ , B için olasılığı  $3/10$  ve *A veya B* için olasılığı  $49/100$  olduğunu, oysa A veya B için kuralın  $5/10$  olması gerektiğini hayal edin. X'in kaybını saptamak için aşağıdaki gibi ilerleyebiliriz. İlk (kazanana 100 \$ ödeyen) bir iddia kuponu satın alırız. Bunda A veya B üzerine X oranı 49 \$'dır—yani ona şimdi 49 \$ vererek bize 100 \$ ödenmesini güvence altına alabiliriz. Bu bahis ücreti olan 49 \$ (100\$ ödeyen) bir bahis için (20 \$) A üzerine bedelin ve (30 \$) B üzerine bedelin toplamıdır. Böylece, X'den *A veya B* üzerine iddia kuponu satın aldıktan sonra, biri 20 \$ için ve biri 30 \$ için A ve B üzerine tek tek iddia kuponlarını satarız. Tüm bunları yapabiliriz çünkü ayrışım ve iki ayrık üzerine X'in itikadı belirli iken, X iddia kuponlarının her birini bir tarafını almayı istemektedir. Ancak şimdi ister A tek başına, ister B tek başına ya da ne A'nın ne de B'nin doğru olduğu durumda kaybedecektir: (i) eğer hiçbiri doğru değilse kendi iki iddia kuponu üzerine X 50 \$ kaybederken, onun bize sattığı bir kupon üzerine 49 \$ kazanarak, X'i 1 \$'lık net kayıp olacaktır. ii) Eğer yalnızca A doğru ise, X'in A kuponu üzerine 80 \$'lık bir kazancı olurken, B üzerine 30 \$'lık bir kaybı olur ve X'in *A veya B* üzerine bize satmış olduğu kupon 51 \$'lık bir kayıp olur. Bir kez daha net 1 \$'lık bir kayıp olacaktır. iii) Eğer yalnızca B doğru ise, X'in net kaybı 11 \$ olur. Sonuç üzerinde çıkarımda bulunulur. Eğer sizin olasılıklarınız *herhangi olasılık yasasını* ihlâl ediyorsa, size karşı hep kazanılan bir düzenleme her zaman yapılabilir.<sup>7</sup> Eğer olasılıkların belirlenimleri yasalar ile uyumlu ise, size karşı hep kazanılan bir düzenleme yapmak olanaklı değildir.<sup>8</sup>

Çeşitli alternatiflerin koşullarına uyum gösteren şans oyunlarının eşit olasılıklı alanını terk ederek, bir sonraki ihtiyacımız önermelere göreli öznel olasılıklar belirlemenin

genel bir yöntemini bulmaktır. Bunu yapmak için zorlu bir soruyla yüz yüze gelmek zorundayız: *Bir temsilcinin güven duyma derecesi ya da ö'nün n olduğu öznel olasılık diyerek ne kast edilmektedir?* Ramsey'in yenilikçi yanıtı onun ölçmeye çalıştığı inanış tarafını tanımlama ile başlar. Ona göre, “olasılığın inanış ölçümünün türü . . . eylem temeli sıfatıyla inanışın bir ölçümüdür.”<sup>9</sup> O, temsilcinin onun doğruluğu üzerine bahse gireceği en düşük olasılığı bularak bunu ölçtüğünü ileri sürer. Ancak paranın marjinal faydasının faydalığı ölçmede genel olarak yetersiz olan parasal olasılıkları resmettiğinin ayırđına varmıştır. O ayrıca –kumardan keyif alma veya kaçınma gibi– başka unsurları not etmiştir. Bunlar kişinin belirli bir önermenin doğruluğuna olan itikadın hassas ölçümlerinin temeli olabilir. Göreceğimiz gibi, kesin bir ölçümün bulunabileceğine inanır.

Bu onu “Biz arzularımızın nesnelerini gerçekleştirecek en olası şeyi düşünme yoluyla eylemde bulunuruz, böylece bir kişinin eylemleri tümüyle onun arzuları ve düşünceleri tarafından belirlenmiştir” iddiasında bulunmaya yönlendirir.<sup>10</sup> Ramsey kişinin aradığı değerin çoğalan olduğunu farz ederek, “her zaman kişinin en büyük fayda toplamına yönelen düşüncesinin eylem sürecini belirleyeceği” gözleminde bulunur.<sup>11</sup> Ardından bizim *beklenen fayda (veya değer)* için olabildiğince artırmak şeklinde davranacağımız fikrini ortaya koyar.

Ben bizim psikolojinin bir yasası olarak [gelişigüzel bir temsilcinin] davranışının matematiksel beklenti diye adlandırılan şeyle yönlendiğini iddia ediyorum; bu demek oluyor ki, eğer ö kişinin kuşku halinde olduğu şey hakkında bir önerme ise, ö'nün gerçekleşmesi için faydalar ve zararlar “onun ö'ye inanışının derecesi” diye adlandırılan, onun görüşüne göre



gerekli ve yeterli koşullarda durumun aynı kesir ile hesaplanmasıdır. Biz böylece inanın derecesini matematiksel beklentinin kullanımına dayandırma yöntemi içinde tanımlarız. Bunu farklı bir şekilde ortaya koyabiliriz. Onun ö'deki inanış derecesinin  $m/n$  olduğunu farz edin; ardından onun böyle bir eylemi tam olarak  $n$  kere yinelemek zorunda olduğu, ö'nün  $m$  içinde doğru olduğu ve başkalarında yanlış olduğunu seçecektir (Burada daha öncekilerin hiçbir hafızasına sahip olmadığı her bir tekrarı  $n$  kere yaptığını varsaymak gerekli olabilir).<sup>12</sup>

Her ne kadar bu idea dikkat çekici olsa da, onun eylemi oluşturan herhangi belirli psikolojik düzenek olarak ele alınmaması gerekir. Özellikle, temsilcilerin bilinçli olarak ya da olmayarak faydayı olabildiğince çoğaltan eylemleri tanımlamak için tasarlanmış sayısal hesaplamaları icra etmesinin göz önünde bulundurulmaması gereklidir. (Sanırım) temsilcilerin her zaman beklenen faydayı (değeri) olabildiğince çoğalttığı düşünülmemelidir—bir anlamda, beklenen fayda olasılık yasalarından onların faydaları artı onların basit önermelerdeki inanış derecelerinin uygulanmasıyla ortaya çıkar. Ramsey temsilcilerin bazen bu yasaları ihlâl ettiklerinin kabul edilmesi gerektiğini anlamış olmalıdır ve onlar böyle yaptığında, onların eylemleri değer verdikleri şey artı basit önermelerdeki inanış dereceleri ile mantıksal olarak gereken şeyin hattının dışında olacaktır.

Yine de, kendi kavramını bir psikolojik yasa olarak öne sürerek, bizim genellikle yaptığımız şeyin yolunun kabaca izlendiği bir model şeklinde onu tasarlamaktadır. Normal bir şekilde düşünüldüğünde, eğer çoğu insan istediği şeyin farkındaysa ve oldukça mantıklı bir şekilde davranışlarını menfaatlerini elde edecek bir tarzda uyumlu hale getiriyorsa,

–içinden geçtikleri mevcut karar verme süreçleri ne olursa olsun– bu durumda rasyonel karar vermenin normatif bir teorisi bireylerin benzer durumlarda yaygın ödül yapılarına gösterdikleri bireysel karşılıkların genel davranışsal eğilimlerine model olacaktır. Gerçekten de, insanlar mantıksal olarak fayda beklenen işe yararlığı mümkün olduğunca çoğaltan doğal seçim ile üremiş olmasalar, türlerin olasılıkla böylesine başarılı olamayacakları tartışma konusudur.

Ramsey kendi modelini mantıklı bir A temsilcisinin Z varış noktasına bir yolculukta yoldaki bir çatala gelmesini hayal ederek açıklar. A çatalın sağ tarafının soldakine nazaran Z'ye giden daha doğrudan bir rota olduğunu düşünür. Bu bir fark oluşturur, çünkü Z'de A'yı bekleyen insanlar vardır ve oraya daha erken varmak A için daha iyidir. A, sağdaki yol konusunda biraz daha özgüvenli hissederek, yola koyulurken yönü sormak için bir fırsat arayışındadır. Kısa bir mesafe gitmişken, A yarım mil ötedeki bir tarlada çalışan bir çiftçi görür. Bu A'nın oraya kadar yürüyüp yolu sorup sormaması konusunda uzun uzadıya düşünmesine neden olur. Ramsey'in karar verme sorunsalı budur.

A'nın doğrudan rotanın çatalın sağı olduğu konusunda iki kat daha özgüvenli olduğunu farz edin—yani, çatalın sağının doğrudan rota olduğuna dair A'nın öznel olasılığı  $2/3$ 'tür. Ardından yön için soru sorup sormama meselesi i) Z'ye R doğru zamanında varma (doğru rotayı kullanma), ii) oraya daha kötü W zamanında varma (diğer rotayı kullanma), ve iii) çiftçiye danışmak için gerekli olan D zamanının değerlerine bağlıdır. A'nın belirli  $2/3$  itikadı çatalın sağının doğrudan rota olduğu iken, biz hayalî A'nın üç kez karar verme durumuyla karşı karşıya kaldığını hesaplayabiliriz. A'nın soru sormadan üç kez karar vermekten bekleyeceği toplam değer  $(3 \times 2/3 \times R\text{'de varmanın değeri}) + (3 \times 1/3 \times W\text{'de varmanın değeri})$  şeklindedir. Bunun eşit olduğu değer

(2 x R'de varmanın değeri) artı W'de varmanın değeridir. Tersine olarak, A'nın soru sormak için üç karardan beklentisinin değeri 3 x R'de varma değeri eksi 3 x yön sormak için harcanan D zamanının değeri olacaktır (Biz çiftçinin doğru yönü bildiğini ve eğer A sorarsa ona bunu söyleyeceğini farz ediyoruz).

Bu durumda A'nın yön sormasının mantıksal açıdan buna değer olması için, soru sormaya ilişkin sayının soru sormamaya ilişkin sayıdan daha büyük olması gereklidir. Bunun böyle olması için, D (soru sorma bedeli) (R'de varma değeri eksi W'de varma değeri) x 1/3'ten daha az olmak zorundadır.

$$2R + W < 3R - 3D$$

$$3D < 3R - 2R - W$$

$$3D < R - W$$

$$D < (R - W) \times 1/3$$

1/3'ün (çatalın sağının doğrudan rota olduğu) ö önermesi için 1 eksi A'nın öznel olasılığı olduğunu akılda tutarak, biz bunun eğer karar A'nın ö'deki itikadında tutarlı ise, soru sormanın D bedelinin (R'de ulaşma değeri eksi W'de ulaşma değeri) x (1 eksi ö'nün olasılığı) toplamından daha az olması gerektiği anlamına geldiğini anlarız. Sonuç genelleştirilir. Herhangi m ve n için, eğer A'nın ö'deki itikadı m/n ise, yön sormanın bedeli (R'de ulaşmanın değeri eksi W'de ulaşmanın değeri) x (1 eksi ö'nün olasılığı) (yani, 1 eksi m/n) şeklinde olur.

Bu örnek boyunca çalışmada, biz A'nın varış noktasına giden sağ yolda olmasının öznel olasılığı ile çalıştık. Bundan A için mantıklı olacak, bir başka zamana nazaran bir zamanda varış noktasına varmanın değerindeki farklılığın

bir işlevi olarak, yön sormaya ayrılmış zamanın maksimum kaybı hesaplanmıştır. Ancak bizim bulduğumuz yasa-benzetimi ilişki ayrıca başka bilgilerin verildiği başka değişkenleri hesaplamamıza olanak verecektir. Örneğin, A'nın bilgi için harcama isteğinde olduğu maksimum D zamanının belirli bir değeri verilerek, biz yön sormak için makul olması gereken ö'nün öznel olasılığını hesaplayabiliriz. (*R'de ulaşma değeri eksi W'de ulaşma değeri*) x (*1 eksi ö'nün olasılığı*) verisine eşit olan D'nin değeri için, *R'de ulaşma değeri eksi W'de ulaşma değerine* bölünmüş D'nin değeri *1 eksi ö'nün olasılığına* eşit olmak zorundadır: böylece ö'nün olasılığı (*R'de ulaşma değeri eksi W'de ulaşma değeri*) ile bölünen *1 eksi D'nin değerine eşit olur.*

$$D = (R - W) \times (1 - \text{Olasılık } (\ddot{o}))$$

$$D / (R - W) = 1 - \text{Olasılık } (\ddot{o})$$

$$\text{Olasılık } (\ddot{o}) = 1 - D / (R - W)$$

Biz burada basitçe temsilcinin faydalılığını ölçebileceğimizi farz ettik. Örneği daha fazla genelleştirmek için, bunun miktarını açıklamanın bir yöntemine gereksinim duyarız. İhtiyacımız olan şey temsilcinin farklı sonuçlar üzerindeki tercihlerinin doğrusal bir düzenlemesinden ibaret değil, temsilcinin belli başlı neticeler elde etmesinin başkalarını elde etmesinden *ne denli daha iyi* olduğunun bir ölçümüdür. Kısacası, biz temsilcinin faydasına olan sayısal değerleri belirlemenin bir yöntemine gereksinim duyarız. İlk bir kez böyle bir ölçüye sahip olduğumuzda ne yapabileceğimizi görelim. Ardından temsilciye-dair faydaların gerçekte ne olduğunu araştırabiliriz (Çünkü tartışma, süreklilik kaybı olmaksızın “Toplumsal-Bilimsel Uygulamalar” başlıklı bu bölümün son kısmına geçmek isteyen bazı okuyucuların içine sinebilecek olandan bir nebze daha teknik olmayı içerir).

## ÖZNEL OLASILIK VE TEMSİLCİYE-DAİR MENFAAT ARASINDAKİ YASA-BENZERİ BAĞLANTILAR

Ö (eğer dünya belli bir şekildeyse doğru ve başka türlüyse yanlış olan) koşullu bir önerme olsun. A, B, ve C belirli bir temsilci için  $U(A)$ ,  $U(B)$  ve  $U(C)$  faydaları olan (dünyanın içinde olabilecek durumları temsil eden) sonuçlar olsun. (Ne sonuçlar olduğunu bildiğimizi ve onları sayısal değerler şeklinde belirleyebildiğimizi farz ederek hesaplama yaparız). A, B ve C şeklindeki belli başlı sonuçlar *eğer ö doğru ise  $U(B)$ 'nin kabul edilmesine ve eğer ö yanlış ise  $U(C)$ 'nin kabul edilmesine* karşı kesinlik için  $U(A)$ 'nın alınmasına kayıtsızdır. Başka bir deyişle,  $U(A)$  eğer ö doğru ise  $U(B)$  riskinin değeridir ve eğer ö yanlış ise  $U(C)$  riskinin değeridir. Bu temsilci için ö'nün öznel olasılığı bu durumda temsilcinin kumarı kabul edeceği olasılıklar tarafından belirlenmiştir.

Temsilcinin 3 ile 5'in olasılıklarında ö üzerine bahsin herhangi bir tarafını farz edin. Bu, eğer ö doğru çıkarsa, temsilci ( $U(B)$  olan) 5 değerinde bir sonuç alırken, eğer ö yanlış ise temsilci ( $U(C)$  olan) 3 değerinde bir sonuç elde eder. Bu, doğrudan doğruya ö için bir  $3/8$  öznel olasılığa ve ö için bir  $5/8$  öznel olasılığa çevrilir. Bu,  $U(A) = (3/8 \times 5) + (5/8 \times 3) = 30/8$  anlamına gelir. Bu,  $U(A)$  olarak belirlenmiş şekilde, bir  $[U(A) \text{ eksi } U(C)] / [U(B) \text{ eksi } U(C)] = (6/8 \times 1/2) = 6/16 = 3/8$  olduğunu görürüz.

Ramsey'in temsilci için ö'nün öznel olasılığı nasıl tanımladığı budur—şimdi yapmış olduğumuz gibi,  $U(C)$ 'den daha büyük olan  $U(B)$  ile çok önemli kumar oluşturmamız sağlanmıştır. Böylece, temsilci  $\sim\text{ö}$  üzerine olasılıklarda bahsin herhangi bir tarafını, örneğin 7 ile 3, aldığında, biz hesaplamalarımızı  $\sim\text{ö}$ 'nün doğruluğu üzerine 3 ile 7'nin olasılıklarıyla denk bahis üzerine yaparız. Burada biz 7'de  $U(B)$  ve 3'te  $U(C)$  riski alırız. Böylece, eğer  $\sim\text{ö}$ 'nün doğru olduğu

(ve  $\sim$ ö'nün yanlış olduğu) ortaya çıkarsa, temsilci 7 değerini alırken, eğer  $\sim$ ö yanlış (ve ö doğru) ise temsilci 3 değerini alır. Bu,  $\sim$ ö için bir  $3/10$  öznel olasılığına ve ö için bir  $7/10$  öznel olasılığına dönüşür, ki bu  $U(A) = (3/10 \times 7) + (7/10 \times 3) = 42/10$  anlamına gelir. Bu  $U(A)$  olarak belirlenmiş şekilde, biz  $[U(A) \text{ eksi } U(C)] / [U(B) \text{ eksi } U(C)] = 12/10 \times 1/4 = 3/10$  olduğunu görürüz. Bu,  $\sim$ ö'nün olasılığı olduğu için, ö'nün olasılığı  $7/10$ 'dur.

Benzer bir şekilde, eğer temsilci ö üzerine olasılıklarda herhangi bir tarafı, diyelim ki 5 ile 4'ü, olursa, biz kendi hesaplamalarımızı  $\sim$ ö'nün doğruluğu üzerine 4 ile 5'in olasılıkları ile denk bahis şeklinde yaparız. Bu bize  $\sim$ ö için bir  $4/9$  öznel olasılık ve ö için bir  $5/9$  öznel olasılık verir, ki bu  $U(A) = (4/9 \times 5) + (5/9 \times 4) = 40/9$  anlamına gelir. Böylece  $[U(A) \text{ eksi } U(C)] / [U(B) \text{ eksi } U(C)] = 4/9$  olur. Bu,  $\sim$ ö'nün olasılığı olduğundan, ö'nin olasılığı  $5/9$ 'dir. Kısacası, A, B, C'nin faydalılıkları verildiğinde, biz her zaman  $[U(A) \text{ eksi } U(C)] / [U(B) \text{ eksi } U(C)]$  şeklinde temsilcinin bir önermesinin öznel olasılığını ölçen bir bahis oluşturabiliriz.

## TEMSİLCİYE-DAİR FAYDALILIKLARIN TANIMLANMASI

Bunların tümü, eğer biz bir temsilcinin menfaatlerine sayısal değerler belirleyebilirsek, takip edecektir. Peki ama bunu nasıl yapabiliriz? Ramsey buna temsilciye seçenekleri önermek için bir plan ile yanıt verir.

Şimdi faydaların çoğaldığı ve anında ölçülebilir olduğu varsayımını bir tarafa bırakalım ve mümkün olduğunca az varsayımlı bir sistemi geliştirmeye çalışalım. Başlamak için . . . bizim öznenin . . . mümkün olan en iyi eyleminin toplam neticeleri olacağına inandığı

şekilde davranacaktır. Eğer biz bu durumda her şeye yeten güce sahip olsaydık . . . ona seçenekler sunarak dünyanın tüm olası süreçlerine fayda sağlamak için nasıl konumlandırmış olduğunu keşfedebilirdik. Bu yolla, tüm olası dünyalar bir değer düzeni içine konacaktır fakat biz [halen] onları sayılarla temsil etmenin belirli bir yöntemine sahip olmayız. Böylece  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki değer açısından farklılığın  $\gamma$  ve  $\delta$  arasında olana eşit olduğu savı içinde [halen] hiçbir anlam olmayacaktır. . . . Biz onun farklı önermelere inanış derecesini aşağıdaki türden teklifler yaparak test edebilirdik. Siz herhangi bir etkinlikte [yani, kesinlikle herhangi tesadüf olmaksızın] bir dünyasına mı; yoksa eğer ö doğru ise bir  $\beta$  dünyasına ve eğer ö yanlış ise bir  $\gamma$  dünyasına mı sahip olurdunuz? Bu durumda eğer o ö'nün doğru olduğundan eminse, basit bir şekilde  $\alpha$  ve  $\beta$  değerlerini karşılaştırarak ve sanki hiçbir koşul eklenmemiş gibi onlar arasında seçim yapacaktır.<sup>13</sup>

Artık Ramsey kendi önerdiği seçenekte ö önermesi üzerine iki kısıtlama dayatır:  $\alpha$  kesinlikle ö'nün doğru olması durumunda  $\beta$ 'dir ve ö'nün yanlış olması durumunda  $\gamma$ 'dir. İlk, sıkıntı verebilen karmaşalardan kaçınmak için, temsilcinin hesaplamaları mantıksal açıdan karmaşık iddialar içerebilirken Ramsey ö'nün bir basit (atomik) önerme olmasını gerekli kılar. İkinci olarak ö'nün “etik açıdan nötr” olmasını gerekli kılacaktır. Bunu temsilcinin dünyada hiçbir değerlendirici menfaatin ö'nün betimlediği şekilde olmadığı anlamında gerçekleştirir; ö'nün doğru olduğu veya onun yanlış olduğu hiçbir tercih yoktur. Örnek olarak ben 1899'un ilk ayında çift sayılı günde önermeye dair tarafsız biriyim ve Seattle'da yağmurun yağdığı tek-sayılı günler yağ-

murun yağdığı çift-sayılı günlere eşit değildir. Tek-sayılı yağmurlu günler çift-sayılı yağmurlu günlerden daha fazladır. Ben bu önerme hakkında tarafsızım; onun doğruluğu veya onun yanlışlığı üzerine hiçbir değer koyamam.

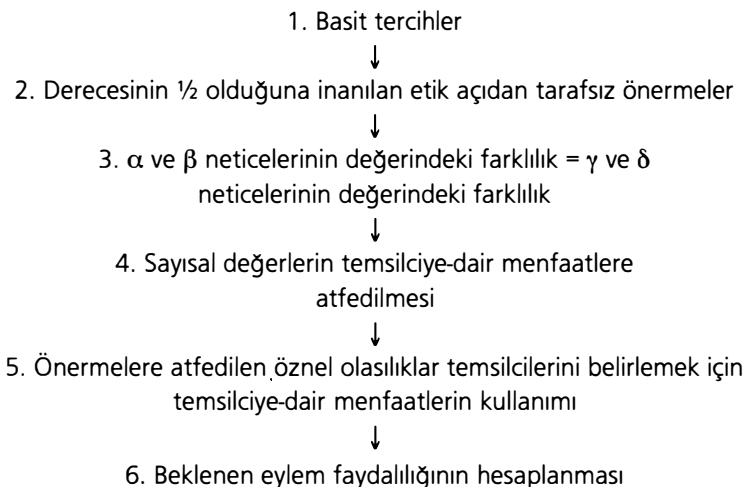
Daha sonra Ramsey etik açıdan tarafsız  $\alpha$  önermesinin  $\frac{1}{2}$  derecesine (yani, bir öznel)  $\frac{1}{2}$  olasılığına onu belirlemek için) inanmanın ne olduğunu tanımlar. Şimdi  $\alpha$  ve  $\beta$  temsilcinin üzerine bazı değerler konumlandığı neticeler olsun ve dahası birini diğerine tercih eder. Bir temsilci, eğer ve yalnızca eğer temsilci eğer  $\alpha$  doğru ise  $\alpha$ , yanlış ise  $\beta$  ve eğer  $\alpha$  yanlış ise  $\alpha$ ,  $\alpha$  doğru ise  $\beta$  seçenekleri arasında hiçbir tercihe sahip değilse  $\alpha$ 'nın  $\frac{1}{2}$  derecesine inanır, bunu diyelim ki  $\beta$ 'ya karşı  $\alpha$ 'yı tercih ederek yapar. Gerçek şudur ki, temsilci ilkin seçmesine rağmen iki seçeneğe karşı kayıtsızdır. İlkinde  $\alpha$ 'nın doğru olması ve ikincisinde  $\alpha$ 'nın yanlış olması temin edilmesi temsilcinin  $\alpha$ 'daki inanış derecesinin  $\frac{1}{2}$  olduğu olgusunu –ya da daha iyisi tek olgu olduğunu– yansıtır.

Bu Ramsey'in Arşimetçi bakış açısıdır. Biz,  $\alpha$  etik açıdan tarafsız olduğu için, *ilkin temsilcinin menfaatlerini ölçmek zorunda olmaksızın* bir itikada sahip olmanın ne olduğunu tanımlayabiliriz. A'nın itikatlarından tümüyle bağımsız olan A'nın menfaatlerini ölçemediğimiz için, bu özel itikatların bize A'nın menfaatlerinin bir ölçegini vermesine gereksinim duyarız. Ramsey,  $\alpha$  ve  $\beta$  neticeleri arasındaki değer farklılıklarının  $\gamma$  ve  $\delta$  arasındaki değer farklılıklarına eşit olmasının ne anlama geldiğini tanımlamak için bu özel itikatlara gereksinim duyarız. Buna bir kez sahip olduğumuzda, temsilciye dair menfaatleri onlara sayısal değerler atfederek ölçebiliriz. Bu sayısal menfaatler yürürlükte olduğunda, daha sonra biz bir temsilcinin öznel olasılıkları ve temsilcinin önermelere  $\frac{1}{2}$ 'den başka öznel olasılığını atfetmek için menfaatleri arasında hâlihazırda örneklerle izah edilmiş ilişkiyi kullanabiliriz. Böylelikle, rasyonel karar verme ve eylemde bulunmanın



çağdaş teorilerine zemin oluşturmaları için kesin bir şekilde tanımlanmış olasılık kavramları ve yeterli faydalılık sağlama kavramsal görevinde son adıma ulaşmış oluruz.

Aşağıdaki diyagram bizim yolculuğumuzun izini sürer. Biz hâlihazırda ilk iki adımı atmıştık. Biz ayrıca bir kez üçüncü ve dördüncü adımı attığımızda, bizim daha önceki konuyu ele alışımızdan beşinci ve altıncının bunu nasıl izleyeceğini görmüştük. Görev şimdi (3) ve (4) aşamalarını tesis etmektir.



### Ramsey'in Kavramsal Yolu

Adım 3 bizim hâlihazırda yapmış olduğumuz şey üzerine bir varyasyondur. Ramsey'e göre, bir A temsilcisi için  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki (ilki ikincisine tercih edilmiştir) değer  $\gamma$  ve  $\delta$  arasındaki (ilki ikincisine tercih edilmiştir) değerdeki farklılığa eşit olması şeklinde farklılığı söylemek, A'nın i) *eğer* ö doğru ise  $\alpha$ , *p yanlış* ise  $\delta$  ve ii) *eğer* ö doğru ise  $\delta$ , *eğer* ö yanlış ise  $\gamma$  şeklindeki seçenekler arasında hiçbir ter-

cihe sahip olmadığı, herhangi etik açıdan ö önermesinin  $\frac{1}{2}$  derecesinde olduğuna inanmayı söylemektir. Bu bize (i)'nin A'ya olan değerini –ki bu [ $\alpha$ 'nın değerinin  $\delta$ 'nin değeri ile birlikte] yarısıdır—( $\beta$ 'nin değerinin  $\gamma$ 'nin değeri ile birlikte) yarısı olan (ii)'nin A'ya olan değeri ile aynıdır. Böylece,  $\alpha$ 'nın değeri artı  $\gamma$ 'nin değerine eşittir. Bu, yalnızca eğer  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki değerlerdeki farkın A'ya olan kaybı olabilir—(i) ve (iii) seçeneklerinin ilk kısımlarında yansıtılmış olan (ö doğru olduğunda)  $\gamma$  ve  $\delta$ 'nin değerleri arasındaki farkın A'ya olan kazancı ile tam olarak giderilmiştir. Bu, (i) ve (ii) seçeneklerinin ikinci kısımlarında (ö yanlış olduğunda) yansıtılmıştır. Aksi durumda,  $\alpha$  ve  $\beta$  eşittir  $\gamma$  eksi  $\delta$  olur. Ramsey'in tanımı-na göre, bu,  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki farkın A'ya olan değerinin  $\delta$  ve  $\gamma$  arasındaki farkın A'ya olan değeri ile aynı olduğu anlamına gelir. Her ne kadar bu, tek başına, temsilciye-dair menfaatlere atfettiğimiz sayıları belirlemese de, keskin bir şekilde bu türden belirlenimleri kısıtlar. Örnek olarak, eğer  $\alpha$  işareti 9'a atfedilmişse ve  $\beta$  işareti 4'e atfedilmişse, bu durumda  $\gamma$  ve  $\delta$  işaretlerine atfedilmiş sayılar arasındaki fark,  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki farka denk bir şekilde 5 olacaktır.

Bizim son adımımız etik açıdan tarafsız ö önermelerinin  $\frac{1}{2}$  derecesinde olduğuna inanılan, temsilciye-dair menfaatlere Ramsey'in belirlenimlerini daha ileri seviyede detaylandırılmasıdır. Bunu, *temsilcinin belirli  $\alpha$  (dünyanın durumu) sonuçları  $\beta$  (dünyanın durumu) sonuçlarına tercih eden durumda temsilcinin aradaki değerlerin ölçeğinin sayısal açıdan nasıl ayarlandığını göstererek yapar. Biz (i) eğer ö ise  $\alpha$ , eğer ö değilse  $\beta$  seçeneği ile başlarız. Bunda dünyanın bir durumunun D(1/2) olmasına izin veririz. Temsilci kendini bunun içinde konumlandırmıştır. Bu, ona betimlendikten sonra bu seçeneğin satın alınması veya satılması arasında kayıtsız olacaktır. Onun temsilciye olan değeri  $\beta$ 'ye atfedilmiş değeri artı  $\alpha$  ve  $\beta$ 'nin değerleri arasındaki farkın yarısı şeklin-*

de tanımlanmıştır [Böylece  $D(1/2)$  değer açısından  $\alpha$  ve  $\beta$  arasında orta noktadır]. Daha sonra biz temsilci için, yine  $\frac{1}{2}$  derecesinden olduğuna inanılan,  $\alpha$ 'nın olasılık açısından bağımsız olan etik açıdan tarafsız ikinci bir  $\alpha^*$  önermesi buluruz.  $D(3/4)$  olması durumunda eğer  $\alpha^*$  ise  $\alpha$ , eğer  $\alpha^*$  değil ise  $D(1/2)$  şeklindeki (ii) seçeneğinde satın alma ve satma arasında temsilci kayıtsız olacaktır. Bu seçeneğin değeri  $-D(3/4)$  değerinin faydalılığı olan  $-\alpha$  ve  $D(1/2)$ 'ye atfedilmiş değerler arasındaki farkın yarısıdır.

Aynı tarzda, biz eğer  $\alpha^{\#}$  ise  $\beta$ , eğer  $\alpha^{\#}$  değilse  $D(1/2)$  şeklinde (iii) seçeneğini oluştururuz. Bu  $D(1/4)$  şeklinde bir dünya-durumu içinde değerlendirilir. Temsilciye atfedilen değer  $\beta$ 'nin değeri artı  $\beta$  ve  $D(1/2)$  değerleri arasındaki farkın yarısıdır [Önce olduğu gibi,  $D(1/4)$  değer açısından  $D(1/2)$  ve  $\beta$  arasında orta noktadır]. Biz,  $\alpha$  ve  $\beta$  arasındaki mesafenin değer açısından  $A$ 'ya olan farkını bölmüş olarak, eğer istersek, menfaatleri 1, 2, 3, 4 ve 5 şeklinde tanımlayan beş nokta belirleyebiliriz. Dahası, süreç  $\frac{1}{2}$  derece olduğuna inanılan olasılıksal açıdan bağımsız etik açıdan tarafsız önermeler bulmayı sürdürebildikçe tekrar edilebilir. Bu şekilde, biz temsilcinin  $\beta$ 'ya tercih ettiği tüm neticelere sayısal değerler atfedebilirken, aynı zamanda onlara  $\alpha$ 'yı tercih etmektedir.

## TOPLUMSAL-BİLİMSEL UYGULAMALAR

Bu, Frank Ramsey tarafından özgün bir şekilde ifade edilmiş ideaların geliştirdiği temsilciye-dair menfaatleri ve öznel olasılıkların felsefi kavramının değerlendirmesini tamamlar. Onlar Ramsey'den sonra felsefeciler ve felsefesal anlayışa sahip sosyal bilimciler tarafından çeşitli şekillerde geliştirilmiştir.<sup>14</sup> Bu fikirler şimdi ussal karar verme ve eylemde bulunmanın çeşitli farklı fakat ilintili felsefi teorileri

için merkezîdir. İdeaların versiyonları ekonomik, politik ve toplumsal açıdan dikkate değer davranışı betimlemek ve politik ve ekonomik kurumları eleştirmek için sosyal bilimciler tarafından da kullanılmıştır.

Bu kullanımları anlamak için, resmî modelin amacının temsilciler tarafından karar almada ayrıntılı süreçlerin doğru-  
dan doğruya betimlenmesi değil, önerilmesi olduğunun akıl-  
da tutulması gerekir. Amaç, arzu edilen sonuçlar sizin araçlar  
olarak eylemlerin etkinliğini belirleyen unsurları belirlemek  
ve bu etkinliğin nasıl ölçülebileceğini göstermektir. Bizim ka-  
rar alma konusunda psikolojik açıdan gerçek süreçlerimiz,  
eğilimlerimize, ölçüp biçmemiz gereken zamana, ilintili bul-  
gunun doğasına ve elverişliliğine, yeni bulgular için araştırma  
yapma yönündeki –zaman, efor ve geçmiş fırsatlar açısından–  
bedele ve başka unsurların bir yığına bağlıdır. Bu unsurlar  
temsilciden temsilciye ve vakadan vakaya değişkenlik göste-  
rir. Ancak belirli bir karar almada kullandığımız yöntem ne  
olursa olsun, amaçlarımıza erişmek için eylemlerimizi uygun  
hale getirmede nasıl başarılı olduğumuz meselesi seçtiklerimi-  
zin ne denli iyi olduğunun bir ölçüsüdür. Bu değerlendirmenin  
belirleyicileri hakkında ne denli fazla şey öğrenirsek, gelece-  
te hedeflerimize daha iyi erişme yönünde daha büyük şansa  
sahip oluruz. Son olarak, optimal bir şekilde etkin mantık-  
sal seçeneğin bir şekilde etkin bencil seçim olduğunun düşü-  
nülmemesi zorunludur. Bazen yalnızca bedel ödenerek satın  
alınabilse bile, bizim belli başlı seçilmiş başkalarının refahı  
üzerine konumlandığımız üstün değer dâhil olmak üzere,  
neredeyse herkes başkalarının refahına değer verir. Mantıklı  
seçim bir azizin hedeflerine ulaşmasını bir günahkârın hedef-  
lerine ulaşması ile aynı şekilde değerli görmektir.

Temsilciye-dair olasılıklar ve menfaatler ile mantıklı ka-  
rar verme teorisi, daha geniş ortamlarda faydayı maksimize  
eden tutumlara, para birimiyle ölçülen mantıksal ekonomik

davranışların klasik değerlendirmelerine genişlemeye olanak tanır. Böylelikle, bu genişlemenin Nobel ödülü sahibi ekonomistler olan Kenneth Arrow, James Buchanan, Gary Becker ve George Stigler'in yanı sıra Duncan Black, Anthony Downs, William Niskanen, Mancur Olson ve Gordon Tullock gibi başka önde gelen ekonomistlerin öncülüğünde olması doğaldır. Onların karar verme teorilerine uygulamaları kayda değer bir şekilde geniş çaplıdır. Bunlar arasında özellikle Becker (1930-2014) vakasında sosyal ayrımcılığın ekonomik bedelleri, eğitim alanına yapılan yatırımların sosyal faydası, suçun engellenmesinde olumsuz güdülerin belli başlı türlerinin etkisi ve evlilik ve ailede ortaya çıkan eğilimleri içine almaktadır.<sup>15</sup>

Becker'ın 1992'de Nobel Ödülü alma konuşmasından aşağıdaki paragraf geleneksel ekonomik düşünmeyi kendi olağan sınırlarının çok ötesine genişletmeyi olanaklı kılan Ramsey'in temsilciye dair faydalılıkların çoğulcu modelini nasıl tanıdığının altını çizer.

Bu bireylere addetmediğim ekonomik yaklaşım yalnızca bencilik ve kazanç ile güdülenmiştir. O, belirli güdüler hakkında bir varsayım değil, bir analiz yöntemidir. Ben, başkalarıyla birlikte, öz-menfaat hakkında dar varsayımlardan ekonomistleri gözetlemeye çalıştım. Davranış değerler ve tercihlerin çok daha zengin bir kümesinden hareket ettirilmiştir. Analiz bireylerin onu kavradıkları şekilde refahı en üst seviyeye çıkarmayı üstlenir. Bunda onun bencil, fedakâr, sadık, kindar ve mazoşistçe olup olmadığına bakmaz. Onların tutumu ileriye bakmaktadır ve ayrıca zamanla tutarlı hale gelir. Özellikle, kendi eylemlerinin belirsiz sonuçlarını beklemek için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalışırlar.<sup>16</sup>

Bu paragrafı Becker'ın i) ayrımcılığın sebepleri ve bedelleri artı onu en üst düzeye çıkarmanın en vaatkâr yolları, ii) belirleme ve kanaatin olasılıkları içindeki değişikliklerin kriminal davranış üzerine etkiler ve cezanın farklı türleri ve süresi ile ilintili faydalar, iii) eğitim ve öğretimin çeşitli türlerinin kişisel-toplumsal ve ekonomik etkileri, ve iv) ailelerin oluşumu, yapısı ve bozulmasına katkısının bir özeti takip etmiştir.

Becker dışında, çoğu *tanınır* ekonomist yönetim, politika ve ekonomi arasındaki arayüz üzerine kendi karar verme teorileri yöntemlerine odaklanmışlardır. Genel olarak, yeni alanlara *ekonomik uslamlamanın* uygulaması olarak betimlenmiş şekilde bu yeni sosyal bilim metodolojisi, esasında Ramsey tarafından yaratılmış neden-sonuç kararlarının değerlendirilmesi için felsefi çerçevenin tutkulu bir uygulamasıdır. Ramsey'in kendisi yirmi birinci yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olmaya ilave olarak amatör düzeyde parlak bir ekonomist idi.<sup>17</sup> Bu müşterek terminolojik benimseme, *ekonomik* usamlama olarak tüm neden-sonuç usamlamasını anlamak için bir model betimlemesi İngiliz ekonomist Eamonn Butler tarafından *Kamuoyu Seçimi: Bir Öncü Kitap* adlı yapıtta örneklerle izah edilmiştir.

Bir sonraki tepeden manzara ona tırmanma çabasına geçecek midir? Bir arkadaş için tam olarak doğru doğum günü kartpostalını bulmaya ne kadar zaman harcanmalıdır? Hiçbir para söz konusu değildir ancak bunlar halen kelimenin geniş anlamında ekonomik kararlardır. Onlar kendi amaçlarımızı elde etmek için harcamaya değer olduğunu düşündüğümüz efor ve zamanın ne kadar olduğunu tartmamızı ve farklı olasılıklar arasında seçim yapmamızı içerir. Ekonomi gerçekte bizim daha yüksek dereceli değer verdiğimiz

başka şeyleri elde etmeyi denemede (zamanımız veya eforumuz gibi) herhangi erişilebilir kaynağı harcamak için nasıl seçim yaptığımız hakkındadır—bu, yalnızca finansal seçimler hakkında değildir.<sup>18</sup>

Uzun zamandır *piyasa başarısızlığı* olarak bilinen problemi önemli fakat daha önceden yetersiz derecede kavramsallaştırılmış olan *yönetim başarısızlığı* problemi ile birbirine bağlayan yapıdan kamuoyu seçim teorisinin bir duyusu elde edilebilir. İlkın piyasa başarısızlığı serbest rekabet piyasalarının güzelliğı genel işlemlerin malların ve hizmetlerin isteğıe bağılı bir şekilde değış tokuşu olmasıdır. Tarafların her biri daha büyük değere sahip olan bir şey için değerlerin değış tokuşunu yaparlar. Düşünmenin doğıal olduğı bir şekilde, eğer her bir katılımcı genel olarak kendisi için en iyisi olan durumda olanın en iyi değerlendirmesini yaparsa, bu durumda işlem genel olarak tüm katılımcılar için faydalılık açısından bir net kazanç ile sonuçlanacaktır. Bunun normal vaka olduğı varsayımı Adam Smith'in *görünmez el*'idir—ki bu temsilcilerin adil rekabet koşulları altında isteğıe bağılı işlemler aracılığıyla kendi menfaatlerini en üst düzeye çıkarmalarıdır, bu durumda hedeflenenin bu olmamasına karşın bir bütün olarak toplumun menfaati en üst düzeye çıkmaktadır.

Smith'in ideası güçlüdür fakat hangi isteğıe bağılı işlemlerin her bir tarafın menfaatini artıracığı konusu meseleyi toplumsal faydanın bir hesaplama durumuna çıkarır. Hesaplama meselesi olmayan şey onların içinde önemli vakalar olmasıdır. Bu vakalar taraflar arasındaki isteğıe bağılı işlemlerin işlemin tarafı olmayanlar için (faydalılığı azaltan) bedeller dayatması durumunda meydana gelir—örneğin başkaları üzerinde sağılık ve güvenlik riskleri oluşturmaları. *Dışsal ekonomi* diye adlandırılan bu bedeller başlangıçtaki işlemler ile oluşturulan kazanımları aştığında toplam aşığı düşer. Bu-

nun adı *piyasa başarısızlığı*dır. Bu türden tekrarlayan başarısızlıkların tam yeri belirlendiğinde onlara sıklıkla yönetim tarafından düzeltilmesi çağrısında bulunur.

Bu idea bilindik olmasına karşın, onun kuzeni olan *yönetim başarısızlığı* kamuoyu seçim teorisi için çok bilindik değildi. Kamuoyu seçim teorisyenleri özel sektördeki oyuncular (bireyler, işletmeler, kurumlar ve birlikler), *kamu sektöründeki* oyuncular (seçilmiş devlet memurları ve onların personelleri, birim ve kuruluş başkanları ve onların personelleri, düzenleyici kurumların üyeleri) gibi yapıları gözlemleyecek faydalılık konusunda karar vericileri ve onların öznel olasılık işlevleri hakkında bilgi verirler. Onların eylemleri faydalılık ve öznel olasılık işlevleri olarak incelendiğinde, bazen toplumsal menfaati artırmaktan ziyade azaltan güdülerle karşılık verildiği durumlar bulunur ve hatta onlar yürütmedeki yasa ve yönetmelikler ile belirlenmiş hedeflere zarar bile verebilirler. Bu duruma verilen isim yönetim başarısızlığıdır. Bu türden başarısızlıkların saptanması ve onların yarattıkları problemlerin hafifletilmesi girişiminde bulunulması kamusal seçim teorisindeki çalışmanın ana odağını oluşturmaktadır.

Tullock (1967) makalesinde *politik gedik* arayışı olarak tanımlanan böyle bir başarısızlık –gereksiz ruhsatlama ücretleri (örn. taksi, güzellik uzmanları, manikürcüler, vb), geniş çaplı tescil ve raporlama harçları, tarifeler, kotalar ve destekler dâhil olmak üzere– yönetim kısıtlamalarını içermektedir. Bu neredeyse her zaman onaylanan yerleşik girişimler nedeniyle onlar mevcut piyasalara girmeyi yeni firmalar için daha zor hale getirirler, dolayısıyla sınırlayıcı rekabet, yükselen fiyatlar ve genel halk üzerine maliyetler dayatılmış olur. Ayrıcalıklı girişimlerin kazanımları büyük olabileceği için, bu girişimlerin lobi faaliyetlerine, seçim kampanyalarına ve başka türden sahne-arkası politika belir-



lemelerine büyük miktarda paralar yatırmaları söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla verimli bir şekilde kullanılabilecek kaynaklar bu yöne gidebilmektedir. Yönetimin eylemlerinin kamuya olan bedelleri daha yüksek fiyatlar ve mal ve hizmetlere azalmış erişim formunda olduğundan tüketiciler için kaçınılmaz olan şey ortalama seçmenin politikalarından zarar görmesidir.

Benzer sonuçlar ekonomist George Stigler (1911-1991) dâhil olmak üzere başka kamu seçimi teorisyenleri tarafından ticaret ve endüstrinin yönetsel düzenlemeler çalışmalarında bulunan karşılıklı etkileşimli teşviklerin benzer bir mantığı tarafından oluşturmuştur. Stigler, düzenleyiciler için kötücül teşvikler oluşturacak şekilde çok sayıda kişinin yaşam maliyetlerini artıran ve az sayıda kişiye fayda sağlayan kombinasyon hakkında kuşku duyarak, bir sektör içinde fayda elde eden yerleşik oyunculara karşı sektöre yeni girenlerin ve genel halkın bundan fayda görmediğini ortaya koyan görgül kanıtlar toplamıştır. 1962 yılında, Stigler ve eşyazarı Claire Friedland elektrik bedelleri yönetmeliğinin bu bedelleri aşağı indirme konusunda yalnızca çok ufak bir etkiye sahip olduğunu bulurken, 1971’de hükümetin yönetmeliğinin, hedef alınmış tekellerin zararlı etkilerini azaltmak yerine, rekabetin azalması ile onların pekiştirilmesi eğiliminde olduğunu ortaya koymuştur.<sup>19</sup> Nobel ödülü kazanmış olan Stigler’in yaptığı katkılara ilave olarak, bu fikirler 1970’lerde Birleşik Devletler’de hava ulaşımı, kara ulaşımı ve doğal gaz endüstrilerinin devlet kontrolünden çıkmasını etkilemişti. Stigler ayrıca ekonomi alanında veri elde edilmesi, düzenlenmesi ve yaygınlaşması konusunda öncü olan Nobel komitesi tarafından yazıları alıntı olarak alınmıştır.

Bireylerin tercihleri ve öznel olasılıklarından savunulabilir kamu seçimlerinin özünün çıkarılması görevinden kamu tercihi teorisyenlerinin dikkatini daha fazla hiçbir şey çekme-

miştir. Her ne kadar bazı sınırlı sonuçlar elde edilmiş olsa da, en önemli büyük sorular çözümsüz kalmıştır. İdeal bir şekilde, topluca insanların temsilciye-dair faydalılıklarından öznel olasılıklar ve topluluğu-dair menfaatlerin özünün çıkarılması umut edilebilir. Ancak hiç kimse bunu tam olarak nasıl yapacağını bilmiyor görünmektedir. Aşılması gereken başlıca entelektüel engel bir başka Nobel Ödülü sahibi Kenneth Arrow'un *Toplumsal Seçim ve Bireysel Değerler* (1951) kitabındaki verilerden ortaya çıkmıştır. Onun kitapta kanıtlamış olduğu şey (sayısal faydalılık olmaksızın) en az üç seçenek üzerinde bireysel tercihlerin herhangi gerçekçi kümesini dönüştürmek için genel bir yöntem bulmanın olanaksızlığıdır—bireylerin adil bir şekilde tercih düzenlemesi yapması için görünürde gerekli koşullar oluşturularak kabul edilebilir toplumsal tercih düzenlemesi yapılmıştır. Arrow'un başlangıçtaki koşullarına onlarca yıllık değişiklik yapılmasından sonra, hiçbir genel ve geniş çaplı kabul edilmiş çözüm ortaya konmamıştır. Girdilerin bireysel menfaatleri (sayısal değere sahip tercihleri) değiştirip değiştirmeyeceğinin kuşkulu olunmasının nedeni kısmen bizim farklı bireylerin temsilciye-dair menfaatlerini nasıl nesnel bir şekilde karşılaştıracığımızı bilmiyor olmamızdır. Bu durumda, tam olarak genel toplumsal karar verme teorisinin henüz mevcut olmadığı ifade edilebilir.<sup>20</sup>

Ancak ne olursa olsun, bireylerin ve bireysel politika oyuncularının oy verme davranışlarında belirli toplumsal açıdan anlamlı sonuçlar elde edilmiştir. Anthony Downs'ın *Demokrasinin Bir Ekonomik Teorisi* adlı kitabından bu sonuçların biri türetilmiştir. O, kitapta, günümüzün topluluklarında bir seçimi belirlemede bir tek oyun neredeyse hiçbir şey ifade etmediğini, oy vermenin ussal faydalılığının çok ufak görüldüğünü ve böylece oy alma konusundaki engellerin kolayca aşılabildiğini not etmiştir. Fikir zorlayıcıdır fakat tüm öykü olamaz. Azımsanmayacak sayıda insan oy verir.

Neden mi? Onlar mantıksız mıdır ya da tercih ettikleri adayın kazanması veya kaybetmesi durumuna bağlı olmayan başka menfaatleri mi vardır? Olasılıkla ikincisi doğrudur. Bu menfaatler kişinin oy vermek için ahlaksal zorunluluğunu içerebilir fakat ayrıca oy vermiş olduğunu söyleyebilmenin arzu edilebilirliğini içeriyor olabilir—ve böylece yalan söylemek zorunda kalma korkusu olmaksızın veya yalan söylemenin rahatsızlığını yaşamaksızın kişinin grup içinde sosyal ilişkilerini sürdürmesi ve bunu pekiştirmesini sağlar.

Elbette, seçim yerine giderek bu amaçların gerçekleştirilmesi bir şey; bilinçli oy vermek için gerekli olan enformasyonun toplanması başka bir şeydir. Bilinçli olmak için gerekli enformasyonun toplanması ve işlenmesinin –zaman ve efor açısından– bedelleri yüksek olduğu için, çok sayıda seçmen bu konuda bilgisiz kalacaktır. Partilerin ve adayların basit bir şekilde markalaştırılmalarının nedeni budur. Böylece az-bilgiye-sahip seçmenleri etkilemede bu durum önem taşır. Ayrıca adayların yalnızca kendi politik rakiplerine değil, ayrıca rakiplerinin taraftarlarına da hakaret etmeleri ve alaycı tavırlar içinde bulunmalarının nedeni böyle bir taraftarın kendisini tanımlamasının temsilciye-dair menfaatini azaltmak istemeleridir.

Bunun gibi problemler çağdaş demokratik yönetimlerin özünde olan çok sayıda kusur arasındadır. Onlarla savaşmak için, başka şeylerin yanı sıra, nesnel ve açık fikirli medya ve eğitim sistemi gereklidir. Bunların her ikisi de doğru enformasyonun geniş çaplı bir şekilde yayılmasını sağlayacaktır. Kamuoyu tercihi teorisinin kurucusu olarak Nobel ödülüne aday gösterilmiş olan James Buchanan (1919-2013) çoğunluğun kendi iradesini azınlıklar üzerine dayatmak için gücünün kısıtlanması ve yönetimin faaliyet alanının daraltılması gerektiği konusunda uzlaşmayı teşvik eden bir anayasaya gereksinim duyulduğuna dair ısrarcı olmuştur. Onun anaya-

sa ile kast ettiği Şey temel karar verme kurallarının bir toplamıdır. Bunun kuşaklar boyunca sürmesine niyetlenilmiştir. Sıradan politik meselelerde –örneğin seçimleri düzenleyen kurallar, yönetimin farklı branşlarının işleyişini belirleyen kurallar ve ezici bir çoğunluğun otoriter hale gelmesini önleyecek şekilde hükümeti sınırlayan kurallar– karar verilmesinde izlenecek prosedürlere rehberlik edecektir.<sup>21</sup>

O, kabul edilebilir anayasal kuralların değerlendirilmesinde, analitik bir kurgu olarak görülebilecek bir Şeyi benimsemiştir. Bu türden kuralların bizim içinde yaşadığımız dünya ve insan doğasının bilgisine sahip olmada beklenen faydayı en iyi hale getiren, mantıklı temsilciler tarafından bir varsayımsal, idealleştirilmiş anayasal gelenek içinde oybirliğiyle kabul edilmiş olmanın muktedirliğinin zorunlu kılınmasında ısrarcı olmuştur. Ancak zamanla hangi toplumsal ve ekonomik konumların bunu meydana getirme noktasında olacağı bilinmemektedir. O, hiçbir anayasanın her zaman toplumsal faydayı en üst noktaya getirecek bir politik sistemi teminat altına alamayacağının farkına vararak, bazı anayasaların nesnel bir şekilde diğerlerinden daha iyi olduğunu gösterebileceğine inanmıştır. Bunların onun ideal bir şekilde mantıklı olması beklenen temsilcilerin faydayı en iyi hale getirmesi üzerinde uzlaşabilecekleri kurallar olduklarını hayal etmiştir. Tarihsel bir şekilde var olan anayasalar bu şekilde benimsenebilen anayasalara benzerlikleriyle değerlendirilirdi.

Her ne kadar Buchanan savunulabilir anayasal kuralların yüksek derecede idealleştirilmiş süregelen bir sorgulama meselesi olduğu değerlendirmesi yapmış olmasına karşın, onun bu tür kurallara dair kavramının Amerika'nın kurucularının kavramlarına önemli ölçüde benzer olduğu aşıkârdır. Böylelikle, 1986 Nobel Ödülü konuşmasını bu paragrafla sona erdirmiş olması şaşırtıcı değildir.

1987’de Birleşik Devletler Amerikan politik düzeni için temel kuralları sağlayan anayasal mutabakatın iki yüzüncü yıldönümünü kutlamıştır. Bu mutabakat politik kuralların bilinçli bir şekilde seçilmiş olduğu az sayıdaki tarihsel örnekten biriydi. James Madison’ın düşüncesini şekillendiren politika vizyonu özü itibarıyla Knut Wicksell’in daha az kapsamlı fakat daha fazla odaklanmış vergilendirme ve harca- ma analizinden farklı değildi. Her ikisi de [Madison ve Wicksell] üyelerinin birey olarak bilgelik açısından üstün olduğu herhangi bir organik devlet kav- ramını reddetmişti. Her ikisi de toplumsal düzenin süregelen meselelerini çözmede yardımcı olacak tüm erişilebilir bilimsel analizleri bir araya toplama arayı- şında olmuşlardır. Biz, kendi değerlerimizi yaratabi- len ve yaratmak zorunda olan özerk bireyler olarak özgürlüklerimizi korurken nasıl barış, refah ve uyum içinde yaşayabiliriz?<sup>22</sup>

Yirminci yüzyıl filozofları, olasılığın öznel bir anlayışı- nın temellerini döşeyerek ve herhangi bir alanda ussal karar verme ve eylemde bulunmanın mantıksal bir modelini onun bünyesine katarak sosyal bilimlerin alanındaki kendi meslek- taşlarına en güçlü araçlarından birini, henüz yeni başlamış olan uygulamaları vermiştir.

## ZİHİN, BEDEN VE BİLİŞSEL BİLİM

*Klasik zihin-beden problemi; zihin, anlam ve temsil üzerine yeni bakış açıları; yeni zihin-beden tartışması; isimlendirme, zorunluluk ve kavramsal olasılığı anlama; zihin hakkında işlevsellik; nöro-fizyolojik vaka ile insan ıstıraplarının tanımlanmasına karşı başarısız olmuş bir önerme; zorunluluk ve olasılığın rolü; durduğumuz yer; hesaplama, bilişsel psikoloji ve zihnin temsili teorisi.*

## KLASİK ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

**D**escartes'ın gündelik düşünce, duygu ve duyuların hepsine sahip olmasına rağmen içinde gerçekten rüya görülen ve daha kötüsü, kötücül bir şeytan tarafından kandırılmış olunan bir senaryo hayal etmiş olduğu herkes tarafından bilinmektedir. O, eğer böyleyse, kendisi ve etrafındaki dünya hakkındaki en temel şeyleri bilmeyeceğinin farkına varmıştı; ne de fiziksel bir bedene sahip olduğunu ya da kendi düşünceleri ve mevcut deneyimleri dışında herhangi bir şeye sahip olacaktı. Bununla beraber, yine de var olduğunu bilecekti çünkü sahip olduğu düşünce ve deneyimlerin olgusal gerçeği bunun olduğu gösterecekti. Böylelikle, kişinin kendi bedeninin, kendi beyninin veya fiziksel olan herhangi bir şeyin var olduğunu bilmeksizin, kendisinin var olduğunu, bilmesinin zorunlu olması gerektiği şeklinde akıl yürütmüştü.

Onun buradan ulaştığı sonuç, Descartes'ın herhangi beden, herhangi beyin veya fiziksel olan herhangi bir şey ile özdeş (yani, tümüyle aynı şey) olmadığı idi.

Her ne kadar önerme tümüyle kendisine çekmiş olmasa da, fantastik rüya görme senaryosu gerçekte olup biten şeyden bizi uzaklaştırabilir. Bu kolayca belirlenir. Karanlıkta uyandığınızı, yakındaki herhangi bir şeyi veya bedeninizi göremediğinizi veya hareket edemediğinizi hayal edin. Sizin yegâne duyularınız ufak bir ışık noktası ve zayıf bir müzik sesidir. Her ne kadar mükemmel bir şekilde iyi düşünebilerseniz de, neler olup bittiğine dair hiçbir fikriniz yoktur. Böyle bir durumda, *düşüncelere ve deneyimlere sahip olduğunuz için var olmak zorunda olduğunuzdan* biraz daha fazlasını bilebilirsiniz. Bildiğiniz şey nedir? Basit bir şekilde (belli bir türden) *düşünceler ve deneyimlerin olması* mı yoksa *birinin onlara sahip olması* mı? Siz bundan daha güçlü ve daha özellikli bir şey olduğunu bilirsiniz.

Neyi bilirsiniz? “Ben varım” ve “N vardır” (ki burada N sizin isminizdir) tümcelerinin kullanımınızla ilintili önermeleri göz önünde bulundurun. Bu tümceler aynı kişinin var oluşunu ifade eder. Daha başka ifade olmadığı için ifade edilen önermeler temsili bir şekilde özdeştir. Ancak ne olursa olsun, onlar farklıdır çünkü onlara yönelik farklı bilişsel tutumlar takınabilirsiniz. Aslına bakılırsa, iki tümceyi kullanmanız oyuna üç önermeyi dâhil eder—biri, her bir temsilcinin kendisini kavramak için kullandığı tarzda kendinizi tamamlamanızı gerektirir, biri “N” ismi aracılığıyla özdeşleşmeyi gerektirir ve biri özdeşlemeniz ile özellikli bir tarz gerektirmez.<sup>1</sup> Üç önerme aynı doğruluk koşullarına sahip olduğu için, onların tümü doğru olmaksızın birinin doğru olması olanaksızdır. Ancak bazı temsilciler veya başkalarının bir diğerine inanmaksızın veya bilmeksizin ikiden fazla talepkâr önermenin birine inanması veya bilmesi olanaklıdır

ve bazı temsilcilerin hiçbir talepkâr önermeye inanmaksızın veya bilmeksizin talep edilmeyen önermeye inanması veya bilmesi olanaklıdır.

Bir adım daha atalım. ‘B’ sizin beyninizin, tüm sinir sisteminizin veya bedeninizin –siz olmaya bir aday olarak ele alınabilecek herhangi fiziksel yapı– adı olsun. B’yi aklımızda tutarak, karanlıkta uyandığınız, yalnızca kendi düşünceleriniz ve duyularınızdan haberdar olduğunuz senaryoya geri döneriz. Siz var olduğunuzu biliyorsunuz fakat B’nin var olup olmadığını bildiğinizi söylemek zordur. Her ne kadar, ‘B’ adı aracılığıyla olduğu varsayılan varlığın tanımlanmasını gerektiren önermeyi bilmeseniz de, bu türden hiçbir gerekliliği dayatmayan, talepkâr olmayan fakat temsili bir şekilde özdeş olan önermeyi bilebilirsiniz. Sizin olup olmanız sizin B olup olmamanıza bağlıdır. Eğer varsanız, bu durumda *var olduğunuzu bilerek* kendinizin –yani B’nin– varlığını ifade edersiniz ve böylece B’nin var olduğunu bilirsiniz. Eğer siz B değilseniz, bu böyle değildir. Bu gözlem Kartezyen önerme için ölümcüldür. İlk kendinizin B olup olmadığınıza karar vermeksizin B’nin varlığını ifade eden bir önermeyi bilip bilmediğinize karar veremeyeceğiniz için, sizin arı bir fiziksel varlık olup olmadığınıza karar vermeyi bilmeniz veya bilmemeniz hakkında vargılar kullanılamaz.

Anlam daha genel bir şekilde ortaya konabilir. Hiç kimse Mark Twain’in Samuel Clemens olmadığını iddia etmenin hayalini kurmaz çünkü bazı insanların i) Mark Twain’in Huckleberry Finn’in Maceraları kitabını ii) Samuel Clemens’in Huckleberry Finn’in Maceraları kitabını yazmış olduğunu bilmeksizin yazdığını bilmeleri yönünde bir duyu vardır. Eğer bu iki bilgi doğru olduğunu iddia ediyorsa, bu durumda –biri bilinen ve diğeri bilinmeyen– (i) ve (ii) iki önermenin farklı olması isimlerin bazen onları içeren tümcelerin kullanımları ile ifade edilen önermelere atıfta bulunulan



kişilerden daha fazla katkıda bulunmak zorunda oldukları anlamına gelir. Bölüm 7’de görmüş olduğumuz gibi, burada filozofların çözüm önerisinde bulundukları bir bulmaca vardır fakat bu, zihinler ve bedenlerden ziyade düşünce ve lisan hakkında olan bir çözümdür.

Descartes’ın önermesinin bu reddedilişi, bizim kendi bedenlerimizden ayrı, tinsel varlıklar olduğumuzu düşünmede yanılgıya düştüğümüzü göstermez. O yalnızca kendi önermesinin ona inanmak için hiçbir gerekçe sunmadığını gösterir. Tüm klasik konumlar açık kalır—ki bu arı bir şekilde fiziksel olduğumuz, arı bir şekilde fiziksel-olmayan olduğumuz veya kısmen fiziksel ve kısmen fiziksel-olmayan olduğumuzdur.

## ZİHİN, ANLAM VE TEMSİL ÜZERİNE YENİ BAKIŞ AÇILARI

Her ne kadar, Descartes’ın zihin / beden ikiciliğine dair önermesi başarısız olsa da, onun düşüncesi veya –daha geniş ölçekte söyleyebileceğimiz şekilde– temsil edilmesine ilişkin idea son birkaç onyılın felsefesinde merkezde yer almış olan zihinsel olanın özüdür. Zihinler düşüncede ve algılamada, kendileri dâhil olmak üzere dünyadaki şeyleri temsil eder, o halde hedef-yönelimli eylemi ve dilbilimsel iletişimi olanaklı kılar. Bölüm 8’de görüldüğü gibi, temsilciler arzu ettikleri değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışarak, kendi inanışlarının temeli üzerinde eylemde bulunur. Bölüm 7’de görüldüğü gibi, bilgi, inanış ve sav gibi zihinsel kavramlar bilinen, inanılan veya savlanan şeylerin –önergelerin– bilen, inanan ve savlayan temsilcileri arasındaki ilişkilerdir.

Biz, önergeleri arı bir şekilde temsili bilişsel eylemler veya işlemler olarak kavrayarak, zihinlerin hem temsil hem

de anlamın kaynağı olduklarını görürüz. Önermeler –enformasyon veya mesenformasyon parçaları– temsil eder çünkü onlar şu ya da bu şekilde varlık olarak şeyleri temsil etmede uygulama yapan bilişsel eylemler temsilcileridir. Onlar ayrıca bazı tümcelerin anlamları veya sözdizimsel içerikleridir. Bir L lisanının bir T tümcesi için ö'nün (veya ö sözdizimsel içeriğine sahip olan T'nin kullanımları) anlamı (kabaca) L'nin kullanıcıları tarafından ö uygulamaları T kullanımları içindir. Tümceler temsili eylemleri icra etme ve temsilcilerin başkalarıyla eşgüdümünü sağlama için dilbilimsel araçlardır. 'Dünya yuvarlaktır' tümcesini anlayanlar gezegeni ayırt etmek amacıyla isim ve onun yuvarlak olmasına atfetmek için yüklem kullanır. Bunu yapmak tümcenin anlamı (sözdizimsel içeriği) olan eylem tipini *icra etmektir*. Başka hiçbir bilişsellik gerekli olmadığı için, T'nin L'de ö veya L hakkın-da hiçbir düşünceye sahip olmasını gerektirmediği anlamına geldiğini bilerek, ö ve L arasında karmaşık bir teorik İ ilişkisi içinde T'nin bulunduğunu bilmeyi bir yana bırakırlar.

Lisan toplumsal bir yapı olduğu için, o bizim bilişsel ufuklarımızı genişletir. Başkalarına bağlı olan önermelere dair bilişsel erişime inanmayı veya inanmamayı böyle yaparak bizim için olanaklı kılmaktadır. Örnek olarak, ben hiçbir zaman onu algılamamış, resmini görmemiş veya onunla doğrudan temasta olmamış olmama karşın, Uranüs'ün uzak bir gezegen olduğuna inanırım. Önermeye inanırım çünkü ismi başkalarından almışımdır. Onların belirlemek için kullandığı ne varsa belirlemek için onları kullanmaya niyetlenirim. Ayrıca bana onun Yerküre'den uzak bir gezegen olduğu söylenmiştir. Ben 'Uranüs uzak bir gezegendir' tümcesini hem anlayıp hem de kabul ettiğim için, Türkçe ifade edilmiş önermeye inanıyor görülürüm. Bu, anlam değiştirmeksizin onun yerine konabilecek tanımlayıcı bir betimlemeli ismin çağrışımını gerektirmez. Aslına bakılırsa, isim için benim sa-

hip olduğum tanımlayıcı betimlemeler benim kullanımımın bağlı olduğu başkaları tarafından onun kullanımları üzerine iç türemelidir. İsim, benim kullandığım şekilde, *onu belirlemek için kullanılan ne varsa* atfeder. Yine de, 'Uranüs' ismi mevcut olmasa bile, *benim inandığım şey* doğru olacaktı. Böylece, Uranüs'ün uzak bir gezegen olduğuna olan inancım isim *hakkında* değildir; o basitçe belli bir nesnenin uzak bir gezegen olmasını ifade eder.

Aynı öykü, tesir itibarıyla, doğal türler için müşterek isimler olan -boksit, tungsten, manati, lemur ve sekoya gibi- genel terimlerin yanı sıra kişiler, yerler ve şeylerin çok sayıda uygun ismi için anlatılmıştır.<sup>2</sup> Bu türden terimleri içeren tümcelerle ifade edilen önermeler çok sayıda temsilcinin aklına gelmeyecek niteliklere sahip olan veya bunlardan yoksun olan nesneleri veya türleri temsil eder. Bunlar terimlerin başka kullanıcıları için geçerli olmayacak iletişim zincirleri şeklinde değildir. Bu terimleri içeren tümceleri anlamak ve kabul etmek ifade edilen önermelere inanmak şeklinde görüldüğü için, bir bireysel temsilcinin tek başına düşüncesi toplumsal bir ebada sahip olsa bile, sıklıkla ilintili olduğu lisanı tersyüz eder. Pek çok durumda biz tümcelerin kendi başlarına anlaşılması amacıyla tümcelerin önceden ifade ettikleri önermeler üzerine düşünemediğimiz için, bir tümceyi anlamanın her zaman, tümcenin ifade etmek için bizim dilbilimsel topluluğumuz içindeki kullanımı başkalarının anlaması için geçmişe dayalı olarak üzerinde düşünülebilir önermelerin depolanması aracılığıyla bir araştırma meselesi değildir. O basitçe başkalarının dilbilimsel niyetleri ile bizim dilbilimsel niyetlerimizin uyumlu olmasını içerir, böylece kullanım kalıpları yönlendirici dilbilimsel gelenekleri belirleyecektir. Yakın tarihlerde, geleneksel felsefi zihin-beden tartışması onu bu dilbilimsel konulara duyarlı hale getiren bir şekilde yeniden formüleştirilmiştir.<sup>3</sup>

1950'lerde ve 1960'larda aralarında U. T. Place, J. J. C. Smart, David Lewis ve David Armstrong'un olduğu bir seçkin felsefeciler grubu zihin-beden tartışmasını yeni bir yöne çevirdi. Onlar, Descartes gibi, arı bir şekilde felsefi önermeleri bir konunun veya bir başkasının doğruluğunu oturtmaya çalışmak için kullanma veya önermeyi ortaya koymuş olanı çürütmeye niyetlenme yerine, zihinsel durum ve oluşumların bilimsel bir mesele olan fiziksel durumlar ve oluşumlar ile tanımlanıp tanımlanamayacağını tartışmışlardır. Fizik, kimya ve biyoloji alanında meydana gelen büyük ilerlemeleri gözlemleyerek, hâlihazırda günün düzeni olan şaşırtıcı teorik özdeşlikleri not etmişlerdir.<sup>4</sup> Örnek olarak, ısıнын moleküler kinetik enerji, altının 79 atom numaralı element olduğu, biyolojik genlerin DNA'nın dizilimleri olduğu, şimşneğin elektriksel bir boşalma olduğu, neşelerin renklerinin hassas bir şekilde tanımlanmış frekanslar içindeki yansıyan ışık dalgalarının nitelikleri olduğu ve suyun H<sub>2</sub>O olduğu şeklindeki hâlihazırda keşfedilmiş olan bulguları devam ettirmiştir. Bu ilerlemelerin açıklayıcı gücünün doğal dünyayı araştırmak için iyi-yapılandırılmış fiziksel çerçevenin bir ürünü olması nedeniyle, bu felsefecilerin düşüncesine göre, zihnin anlayışındaki bu ilerlemeleri ummak için her sebep fiziksel durumlar ve oluşumlar ile zihinsel durumlar ve oluşumları özdeşleştirerek, aynı çerçeve içinde yapılacaktı. Psikofiziksel özdeşlik teorisinin bu erken dönem felsefi taraftarları acıların, duyuların ve bilinçliliğin kendisinin, şu ya da bu şekilde, nörolojik durumlar ve oluşumlar ile tanımlanabileceğini düşünmüştü. Onlar nörolojik durumlar ve oluşumların ıstırap durumları, duyu durumları veya bilinçlilik ile özdeş olduğu nitelendirmesinde bulunmamışlardı. Bu, sinirbilimcilerin görevi idi. Felsefi görev herhangi böyle bir tanımlamanın

doğru olabileceğine dair olasılığa kavramsal itirazları engellemek ve zihinsel bilimi fiziksel bilimin bünyesine katmanın açıklayıcı avantajlarını detaylandırmak idi.

Bu teorisyenlere göre, zihinsel bir tipi, diyelim ki acıyı, nörokimyasal bir tip ile –onu C-fiber uyarılma diye adlandırılan– bir özdeşleştirme yapılması kavramsal açıdan şimşeği bir elektriksel boşalma tipi ile, ısıyı moleküler kinetik enerji ile veya suyu  $H_2O$  ile özdeşleştirmekten daha sorunlu değildir. Kabul edilmelidir ki, bu ideaya dair söylenecek çok şey vardı. Ancak ayrıca bir aldatmaca vardır. Bu felsefeciler, tıpkı bilim alanındaki tüm başka teorik özdeşlikler gibi, zihinsel durumlar ve oluşumları fiziksel durumlar ve oluşumlar ile özdeşleştiren ifadelerin yalnızca görgül kanıt temeli üzerinde olasılıklı ve bilinebilir olduğu şeklinde onu doğal karşılamıştır. Gerçekten de, iki nokta birbirine bağlanmıştı. Bilimsel özdeşliklerin yalnızca görgül kanıt temeli üzerine bilinebilir olduğunu söylemek onların tek başına felsefi akıl yürütme ile oluşturulamayacağını söylemektir çünkü *onların yanlış olduğu olasılıklarını hariç bırakmak için* gözlem ve kanıta gereksinim vardır. Bu türden olasılıkların olduğuna dair varsayımın olması nedeniyle, özdeşliklerin, doğru olmasına karşın, yanlış görülebileceği –ve böyle zorunlu doğruluktan ziyade olasılıklı olduğu– bir durum vardır. Her ne kadar, tüm bilimlere uygulanmış olan bu idealar, yeterince basit görünmüş olsa da, onlar başlangıçta umulandan savunulması çok daha zorlu olduklarını kanıtlamışlardır.

## ISIMLENDİRME, ZORUNLULUK VE KAVRAMSAL OLASILIĞI ANLAMA

1970 yılının Haziran ayında, 29 yaşında üstün zekâlı bir kişi olan Saul Kripke (1941 –) Princeton Üniversitesi'nde

yirminci yüzyıl felsefesinin gidişatını değiştirecek şekilde İsimlendirme ve Zorunluluk başlıklı üç konferans verdi. Kripke 17 yaşında halen Nebraska, Omaha’da bir lise öğrencisi iken, *zorunluluk ve olanaklılık mantığının* formal sistemleri için ilk sistematik ve geniş çaplı kabul görmüş olan semantik (anlam teorisi) haline gelecek bir teori sağlamıştı—bu, C. I. Lewis, C. H. Langford, Ruth Barcan Marcus, Rudolf Carnap ve başkaları tarafından başlatılan yaklaşık çeyrek yüzyıllık bir araştırma problemi idi.<sup>5</sup> Kripke 1962’de Harvard’dan dereceyle mezun olarak, Harvard bünyesine katıldı. Yale ve ardından Princeton’da konferanslar verdi ve sonrasında New York’taki Rockefeller Üniversitesi’nde tam-zamanlı bir araştırma profesörü oldu.

Princeton konferanslarının başlıca başarısı kavramsal zorunluluk ve olanaklılıktan farklı, gerçekçi bir dünya-temelli zorunluluk ve olanaklılık kavramının geliştirilmesi idi. Onun ana amacı birkaç basit örnek kullanılarak açıklanabilir.

1. Greg Soames ≠ Brian Soames (Not: Greg ve Brian benim iki oğlumdur.)
2. Eğer Saul Kripke var ise, bu durumda Saul Kripke bir insani varlıktır.
3. Bu masa (benim ofisimdeki işaret edilerek) orijinal olarak metalden yapılmamıştır.
4. Eğer bu masa var ise, bu durumda moleküllerden yapılmıştır.

Bu önermeler doğru olduğu için, Kripke’ye göre onlar zorunlu olarak doğrudur. Neden mi? Pekâlâ, Greg ve Brian iki farklı insandır. Diğer olmaksızın her biri var olabilir ve her biri diğerinden gerçekten farklı niteliklere sahip olabilir. Greg, (gerçekte doğmuş olduğu yer olan) Connecticut, New Haven yerine New Jersey, Princeton’da doğmuş olabilirdi.

Brian (gerçekte doğmuş olduğu yer olan) Princeton yerine New Haven'da doğmuş olabilirdi. Ancak onların *her ikisi* tek ve aynı birey olamazlardı. Eğer bir olası birey GB, her ikisiyle özdeş (yani her ikisi ile tam olarak aynı birey) olsaydı, bu durumda Greg ve Brian gerçekte varken, özdeş olmamaları nedeniyle, GB kendisiyle özdeş değilken gerçekte var olacaktır, ki bu saçmadır. Bunun sonucu olarak, Greg ve Brian'ın özdeş olmama olgusu (yani, tam olarak aynı birey olmamaları) onların özdeş olamayacak olmaları anlamına gelir. Bunu takip eden şey, onların özdeş olmadıkları iddiasının bir zorunlu doğruluk olmasıdır.

Amaç, özdeş olmayan herhangi şeyler çiftinin bir özsel niteliğinin özdeş-olmayış olduğu söylenerek ortaya konabilir. Benzer bir şekilde, Kripke *bir insani varlık olmanın* bir insani varlık olan herhangi bir şeyin özsel bir niteliği olduğunu ele almıştır. Ki bu, eğer Kripke gerçekten bir insani varlık ise, bu durumda bir insani varlık olmaksızın var olamayacağı anlamına gelir—ki bu durumda, eğer doğru ise, (2) zorunludur. (3) ve (4) için de aynı şey geçerlidir. Anlaşılan o ki, benim ofisimdeki masa —ki bu benim üzerinde çalıştığım şeydir— metalden değil ahşaptan yapılmıştır ve her zaman böyleydi. O ayrıca moleküllerden oluşmuştur. Çoğu şey gibi, aslında sahip olmadığı bazı başka niteliklere sahip olabilirdi. Ancak *orijinalde metalden yapılmış olmak* ve *moleküllerden oluşmamış olmak* onlar arasında değildir. Olası durum ne olursa olsun, eğer o orijinalde metalden yapılmış bir masa içeriyorsa veya bir şekilde bir masaya benzeyen ve işlev gören bir şey içeriyorsa fakat moleküllerden *oluşmamışsa*, benim şimdi üzerinde çalıştığım bu masa *olmayacaktı*. Bunun sonucu olarak, (3) ve (4), eğer onlar en küçük şekilde doğru ise, zorunlu doğruluklardır.

Her ne kadar, bu noktalar temel olsa da, onlar aynı zamanda çarpıcı idi. (1 - 4) zorunlu doğruluklar olsa bile,

onlar tanım gereği doğru değildir, aşikâr doğruluklardan çıkarsama yaparak doğru oldukları bilinemez (ki onların olumsuzlaması çelişkilidir). Tersine olarak, onlar yalnızca deneyim, gözlem ve görgül kanıt temeli üzerinde bilinebilir. Bu nasıl olabilir? Zorunlu olan bir önerme –ve böylece içinde bulunduğu dünyada durumu ne olursa olsun doğru olacak olması– dünyanın bilinen düzeni içindeki işleyişi hakkında görgül kanıt gerektirmesi nasıl olabilir?

Kripke'nin yanıtı bizim özsel nitelikler ve bağıntılara dair bilgimize başvurur. Biz, 'insan', '(orijinal olarak) metalden yapılmamış' ve 'moleküllerden oluşan' terimlerinin ne olduğunu anlayarak onların basitçe nitelikleri ifade ettiklerini biliriz—*bir insan olmak*, (*orijinal olarak*) *metalden yapılmamış olmak* ve *moleküllerden oluşmuş olmak* onlara sahip olan herhangi bir şeyin özsel nitelikleridir. Biz ayrıca özdeş-olmayış ifadesi olan '≠' işaretinin ne olduğunu basitçe anlayarak özel olarak gerçekte bağlantılı olan herhangi çiftin özdeş-olmayış olması bağıntısını biliriz. Bir başka deyişle, eğer herhangi nesne gerçekte bu niteliklere sahipse, veya bir-biriyle özdeş-olmayış olma durumu bağlantı içinde değilse, bu durumda var oldukları olası koşullar içinde bu niteliklere sahip olacakları veya bu bağıntı içinde olacakları bir *a priori* bilgiye, öncül kavrama sahip oluruz. Bu nedenle, eğer doğru ise (1 - 4) önermelerinin zorunlu olduğu bir *a priori* bilgisine sahibizdir. Yine de, doğruluğun görgül kanıt toplanmasını gerektirdiği keşfedilmektedir. Bu, belli başlı şeyleri keşfetmenin, içinde olduğu dünyada olası durum ne olursa olsun ilkin görgül bir şekilde dünyanın içinde olduğu durumun araştırılmasının zorunlu olduğunu keşfetmek anlamına gelir. Benzer bir şekilde, neyin olabileceği ve neyin olamayacağını keşfetmek için, ilkin onun ne olduğunun araştırılması bazen zorunludur.

Bu idea kavramsal ve gerçek olasılık arasında keskin bir ayrıma bağlıdır—yani, kavramsal bir şekilde kavranılabile-



cek şeylere karşı gerçekte olabilen (veya olmuş olan) şeyler arasında. Çağdaş felsefeciler, Gottfried Leibniz tarafından benimsenen terminolojiyi takip ederek, bu ayrımı *olası dünyalar* veya daha iyi bir şekilde *olası dünya-durumları* terimlerinde ortaya koymuşlardır. Kripke'ye göre, olası dünya-durumları gerçek somut evrenin olabileceği azami ölçüde bütünlüklü yollardır—evrenin sahip olmuş olabileceği azami ölçüde bütünlüklü niteliklerdir. Kavramsal olarak olası dünya-durumları evrenin tutarlı bir şekilde kavranabildiği azami ölçüde bütünlüklü yollardır—evrenin sahip olduğunun kavranabildiği azami ölçüde bütünlüklü yollardır. Onun sahip olmadığı (görgül kanıt olmaksızın) yalnızca usamlama ile bilinemez.

Niteliklerin bu iki kümesi farklıdır. Sıradan nesnelerin olasılıkla sahip olabilecekleri ve başkalarının sahip olmuş olmadıkları niteliklerin olması gibi, evrenin sahip olmuş olabileceği belli başlı azami ölçüde bütünlüklü nitelikler vardır—bunlar gerçekten olası dünya-durumlarıdır. Ve evrenin sahip olmuş olmadığı başka nitelikler vardır—bunlar gerçekten olası-olmayan dünya-durumlarıdır. Bu nesnelerin sahip olmuş olmadığı niteliklerin bazılarının sahip olduğu şeklinde kavranabilen nitelikler olması ve sahip olmadıkları *a priori* olarak bilinmemesi gibi, evrenin sahip olmuş olmadığı bazı azami ölçüde bütünlüklü nitelikler —bazı olanaksız dünya-durumları— onun sahip olmadığı *a priori* olarak bilinemeyen şeye sahip olarak kavranabilen niteliklerdir. Bu dünya durumları *kavramsal açıdan olasıdır*. Böylece, (1 - 4) gibi zorunlu doğrulukların bilgisi için gerekli olan görgül kanıtını *onların yanlış olduğu dünya içinde, gerçekten olanaksız fakat kavramsal açıdan olanaklı dünya-durumlarını* hariç bırakması gereklidir.

Kripke'nin kavranabilirlik ve gerçek olanaklılık arasındaki bağlantıya dair kendi formülü buradadır.

Biz *a posteriori* ve *a priori* doğruluğun kavramları arasındaki ayırımı keskin bir şekilde bir tarafta ve tutarlı ve zorunlu doğruluğu diğer tarafta yaparız çünkü bu masanın, hiçbir surette var olmasa bile, buzdan yapılmamış olması ifadesi zorunludur, o kesinlikle bizim *a priori* olarak bildiğimiz bir şey değildir. . . . Bu, ahşap gibi görünür. Soğuk hissi vermez ve olasılıkla buzdan yapılmamıştır. Bu durumda ben bunun muhtemelen buzdan yapılmamış olduğu sonucuna varırım. Burada benim tüm vargım *a posteriori*'dir . . . aslında buzdan yapılmamış olduğu, tahtadan yapılmış olduğu olgusuna sahiptir. Belirli koşullar altında onun hayal edilebileceği şey buzdan yapılmış olabileceğidir. Böylece, biz masanın buzdan yapılmış olup olmadığını *a priori* olarak bilemeyeceğimizi söylemek zorundayız. Bu, onun buzdan yapılmamış olduğunu belirtirken, zorunlu olarak buzdan yapılmadığını ortaya koymaz. . . . Eğer  $\ddot{O}$  masanın buzdan yapılmadığına dair önerme ise, *a priori* felsefi analiz ile bilinen şey "Eğer masa buzdan değilse, o zorunlu olarak buzdan yapılmamıştır. Diğer taraftan, bu durumda biz görgül araştırma aracılığıyla koşulun öncülü olan  $\ddot{O}$ 'nün doğru olduğunu biliriz—ki bu, masanın buzdan yapılmamış olduğudur. Biz *modus ponens* ile sonuca varabiliriz:

$\ddot{O} \supset$  zorunlu olarak  $\ddot{O}$

$\ddot{O}$

Zorunlu olarak  $\ddot{O}$

Vargı –'Zorunlu olarak  $\ddot{O}$ '– masanın buzdan yapılmamış olduğunu zorunlu kılar ve bu vargı *a posteriori* olarak bilinmektedir çünkü onun üzerine dayandığı öncüllerin biri *a posteriori* olarak vardır.<sup>6</sup>

Kripke'nin önermesinde, *a priori* olarak bilinemeyen olgu Ö'nün yanlış olduğu bir dünya-durumu şeklinde *a priori* olarak bilinemeyeceği anlamına gelir, ki bunda Ö, dünyanın gerçekten içinde bulunduğu durum değildir. Bu türden durumlar tutarlı bir şekilde kavranabilirdir ve böylelikle kavramsal olarak olasıdır. *Eğer Ö ise, bu durumda zorunlu olarak Ö'dür* şeklinde *a priori* olarak bilinen olgu, Ö'nün gerçekten doğru olduğu bir dünya durumunda *a priori* olarak bilinmesi anlamına gelir, bu durumda Ö'nün gerçek olabileceğinin yanlış olduğu hiçbir dünya-durumu yoktur. Böylece, görgül bir şekilde Ö'nün doğru olduğu bulunduğu zaman, Ö'nün gerçekten olası olmadığının yanlış olduğu kavramsal olarak olası dünya-durumları öğrenilir.

Bu açıklamaları aklımızda tutarak, fizik kimya ve başka bilimlerin zihinsel durumlar ve oluşumları fiziksel durumlar ve oluşumlar ile özdeşleştiren ifadelere dayalı olarak görgül bir şekilde anlaşılması için modeller şeklinde hizmet edebileceğine inanılan ve geniş çaplı kabul gören zihin-beden özdeşlik teorisinin savunucularının münakaşasına şimdi geri dönelim. Erken dönem zihin-beden özdeşliği savunucularının bilimsel özdeşliklerin, olasılıkla, tutarlı olduğuna, çünkü görgül kanıtın onları doğru olduğunu göstermek için gerekli olduğuna inandıklarını hatırlayın. Kripke'nin makul bir şekilde ileri sürdüğü şey böyle değildi. Altının atom numarası 79 olan element ile tam olarak aynı şey olması nedeniyle altın bu atomik yapısına sahip olmaksızın mevcut olamazdı. Sonuç olarak, özdeşlik ifadesi *zorunlu bir doğruluktur*. *Suyun  $H_2O$  olması* ve ısıнын *moleküler kinetik enerji olması* ifadeleri için de aynı şey geçerlidir. İlkinde su maddesinin iki hidrojen atomu ve bir oksijen atomu içeren madde molekülleri ile tam olarak aynı şey oldukları söylenir. Bu, zorunlu bir doğruluk olduğu için, eğer dünya d durumu içindeyse, bu durumda suyun herhangi bir niceliğini  $H_2O$ 'nın bir niceliği

olacağı veya tam tersi olacağı şekilde, herhangi gerçekten olası durumu d takip eder. Benzer bir şekilde, ısı durumunda, özdeşlik doğruluğu dünyanın, d, herhangi gerçekten olası durumu için ve eğer dünya d durumunda ise, bu durumda eğer ve yalnızca eğer x'in moleküllerinin y'ninkilerden daha büyük olması koşulunda, x'in y'den daha sıcak olacağı şekilde d'de var olan x ve y'nin herhangi çift için güvence oluşturduğunu iddia eder.

Bu dersler özümsemiştiği zaman, Kripke ve başkaları *zihinsel ile fiziksel özdeşleştiren ifadelerin*, tıpkı başka bilimsel özdeşlik ifadeleri gibi, zorunlu olması gerektiği sonucuna varmıştı. Bu, bir sorunu ortaya çıkarmıştı çünkü bu şekilde addedilebilecekleri aşikâr değildi.

## ZİHİN HAKKINDA İŞLEVSELLİK

Zihinsel durumlar ve oluşumların fiziksel durumlar ve oluşumlar ile özdeşleşmesi ifadelerinin statüsünü belirlemek için, bizim *acı* gibi zihinsel kavramlara daha yakından bakmamız gerekir. Acılar bilinçli deneyimler olduğu için, başka bilinçli deneyimlerimden (örn. görsel veya işitsel deneyimler) haberdar olduğum şekilde bir şeyde kendi acılarımdan haberdar olurum. Ben ayrıca acılarımın belirli olay türlerinden sıklıkla incinmelerden kaynaklandığını biliyorum. Bir kez kaynaklandığında, acılar benim düşüncelerimi, motivasyonlarımı ve eylemlerimi kendine özgü şekillerde değişikliğe uğratar. Ben, kendim hakkında bütün bunların farkına vararak, başkalarındaki acıyı, bende acıya sebep olan olaylara benzer bir şekilde onların sözel ve sözel-olmayan tepkilerini gözlemleyerek, özdeşleştiririm.

Bu idealar duygusal girdiler ve davranışsal çıktılarının arasını bulmak için sistemli şekillerde birbiriyle nedensel

olarak etkileşimde bulunan içsel durumlar olan bir organizmanın zihinsel durumlarına göre zihninin ileri dereceli işlevci analizini inşa etmek için kullanılabilir.<sup>7</sup> Bu türden analizlere göre, duyusal girdiler, sıklıkla inanışları, arzuları ve tercihleri değiştirerek ve eylem başlatarak, onlarla etkileşimde bulunur. Farklı zihinsel durumlar farklı nedensel roller oynar. Tercihler belli başlı neticelere yüksek öncelik belirler. Filanca olduğuna inanmak genel olarak falanca olanın doğru olduğu durumlarda yüksek derecede değerli neticelere sebep olan davranışa yönlendirir. Falancayı arzulamak –örn. kaybolan araba anahtarlarının bulunması– sıklıkla filancaya sebep olacağına inanılan eylemlere yönelir, ki bu ise anahtarların bulunmasıdır. Acıyı bu resme yerleştirmek onu kaçınmak için yüksek bir tercihe sahip olan bir temsilciyi bedensel açıdan incitmesinin içsel algılamasının bir türü olarak düşünmek anlamına gelir. Normalde, bu algılama incinmeyi en alt seviyeye indirmeye niyetlenen eylemlere ve gelecekte benzer incinmelerden kaçınma niyetlerine yönlendirir.

Genelleştirerek, bir organizmanın tarihi saptanabilir bir etkinliği veya durumunun eğer ve yalnızca eğer bir organizmanın hayat içinde belirli bir işlevsel rol oynayan örneklerin, incinmenin saptanmasının içsel bir durumu olduğunu söyleyebiliriz. Yanlış kesin hüküm vermekten kaçınma durumu içinde basitçe bunu “acı rolü” diye adlandıralım. ‘Acı’ ile belirlenen durum, bu şekilde *bir o organizmasının içsel algısal durumunun o içinde genel olarak acı rolü oynayan örneklerin o’ya olan incinmeyi saptamasıdır*. Bunun ‘bir acı olduğunu’ ifade etmek bu durumun tüm ve her örneği için doğrudur—yani, bir organizma içindeki bu rolü algılayan ve oynayan tüm ve her deneyim için geçerlidir.

Bu analize göre, acı olarak görülen fizyolojik durumlar organizmanın bir türünden diğerine değişkenlik göstermesi yüksek derecede olasıdır. Muhtemelen memeliler, sürün-

genler, balıklar, şimdi soyu tükenmiş olan türlerin üyeleri ve gelecekte evrilebilecek türlerin üyeleri acıyı hissetme yeterliliğine sahiptir. Onların müşterek olarak sahip oldukları şey normalde mevcut incinmeyi sonlandırmak veya en aza indirmek niyetinde olan eylemler yol gösteren kendi motivasyonel durumları içindeki değişiklikleri tetiklemek ve gelecekte benzer incinmelerden kaçınmak için arzuların ve niyetlerin oluşması veya pekiştirilmesi için bedensel incinmeyi saptayan işlevin bir içsel algısal durumudur.

Ben bunun bizim acı kavramımıza pekâlâ uyduğunu ifade ediyorum. Eğer acı olan şey bu ise, öyleyse teorik özdeşlik ifadesinin (5) hatları boyunca bir şey hem doğru hem de zorunludur.

5. Bir o organizması içindeki acı içinde bu *acı rolünü* oynayan durumdur.

Eğer acıyı hissetme yeterliliğine sahip çok sayıda organizma olduğu da doğru ise, geniş ölçüde farklı içsel fizyolojilere sahip olmasına rağmen, bu durumda acıyı hissetme yeterliliğindeki her yaratım içinde acı ile tanımlanabilen, sinirbilim dilinde betimlenebilen *tek bir fizyolojik durum* olması yüksek derecede olanak dışıdır. Yaratımın *her bir farklı T tipi için* (6)'yı doğru kılan sinirbilim dilinde bir XXX aşaması ile betimlenmiş fiziksel bir durum vardır fakat *tüm yaratım türleri için* (6)'yı doğru kılan *hiçbir tek XXX seçeneği yoktur*.

6. T tipinin münferit tüm o organizmaları için ve o'nun tüm içsel y durumları için, ancak ve yalnızca y, XXX tipinin bir nörofizyolojik durumu olduğunda, y acı içinde olan o'ların bir durumudur.

Eğer bu doğruysa bu durumda acı fiziksel durumun belirli bir türü değil, işlevsel bir durumdur. Yine de siz *insani varlıklardaki acılar arı bir şekilde fiziksel olaylar mıdır yok-*

*sa değil midir?* diye sorabilirsiniz. Bu soruya yanıt vermek için biraz daha ileriye bakmak zorundayız.

## NÖRO-FİZYOLOJİK VAKA İLE İNSAN İSTIRAPLARININ TANIMLANMASINA KARŞI BAŞARISIZ OLMUŞ BİR ÖNERME

Nörolojik C-fiber uyarımları ile insan acılarının psiko-fizyolojik tanımlanmasına karşı en iyi bilinen önermelerden biri Kripke'nin *İsimlendirme ve Zorunluluk* başlığındaki (7) ve (8a) gibi ifadelerin tartışması üzerine temellenmiştir.

7. İnsan acısı = C-fiber uyarım

8a. Isı = ortalama moleküler kinetik enerji.

Her ikisinin de başlangıçta tutarlı bir şekilde doğru veya tutarlı bir şekilde yanlış görünmesini dikkate alarak, Kripke her ikisinin zorunlu olarak doğru olması gerektiği konusunda ısrar etmişti. Bunun her ne kadar (8a)'nın gerçek zorunluluğu için bir sorun olmadığını düşünmüş olsa da, (7)'nin (iddia edilen) zorunluluğu için bir sorun olduğu kanaatini taşıyordu.

(8a)'nın tutarlı olduğuna dair yanılısamanın ısının bizim içimizde sebep olduğu duyulanmalar ile, dolaylı bir şekilde tanımladığımız olgu içinde kökleşmiş olduğu yorumunda bulunmuştu. Bu nedenle bizim 'ısı'yı 'belirli bir S duyulanmasının sebebi' şeklinde *kaynak-tespit-eden betimleme* ile ilişkilendirilmesini tartışmaya açmıştır. Kripke, bu duyulanmayı "bizim ısı kavramımızın" parçası şeklinde ele alarak, 'ısı' için bir *eşanlam* betimlemesi hatasına yanlışlıkla düştüğümüzü ileri sürmüş, bunun zorunlu doğruluk (8a) ile tutarlı doğruluk (8b) kavramlarını karıştırmamıza yol açtığını iler sürmüştür.

8b. S duyulanmasının sebebi = ortalama moleküler kinetik enerji

Çok sayıda şey sıcak olabildiği için, duyulanmalara sahip olma yeterliliğinde hiçbir duygun varlık olmasa bile, (8b) gerçekten yanlış olabilir. Kripke, böylelikle, bizim (8a) ile (8b)'yi yanlış bir şekilde karıştırmamızın (8a)'nın gerçekten yanlış olabileceğini hayal etmemize bizi yönlendirdiği sonucuna varmıştır.<sup>8</sup> Ancak bu hata bir kez işaret edildiğinde, eğer en küçük şekilde doğru ise, (8a)'nın zorunlu olması gerektiğini kabul edebiliriz.

Kripke insanların acı olmaksızın C-fiber uyarımlarının deneyimlerini yaşayabileceklerine dair izlenimlerin reddedilmesinde aynı stratejinin kullanılamayacağını ileri sürmüştü. Biz acıyı, ısıdan farklı olarak, doğrudan doğruya belirleriz. Biz “Ne müthiş bir duyulanma! Ona sebep olan şeye atıfta bulunmak için ‘acı’ ifadesini kullanalım” demeyiz. Bunun yerine, “acı” sözcüğünü duyulanmanın kendisini belirlemek için kullanırız. ‘Acı’ sözcüğünün imlemini sabitlemek için herhangi betimlemeyi kullanmadığımızdan, ‘acı’ için bir eşanlamli sözcük ile karıştırılacak bu türden kaynak-tespit-eden ifade yoktur ve (7) ile karıştırılacak hiçbir *tutarlı* doğruluk yoktur. Sonuç olarak, eğer (7) *doğru ise*, onun bir yanılsama olarak *tutarlı olduğuna* dair izlenimi reddedemeyiz. Tersine, eğer (7) *doğru ise*, onun tutarlı olması gerekir. Çünkü, aslına bakılırsa, Kripke bu genel türün tüm teorik özdeşlik ifadelerinin zorunlu olarak doğru olması durumunda, (7)'nin yanlış olduğunu iddia ettiğini göstermiş olduğunu düşünmüştü.

Bu önerme iki sebeple başarısız olur. Birincisi, Kripke'nin ısrarcı olduğu şekilde, gerçekte zorunlu doğruluklar olan gerçek teorik özdeşlik ifadeleri tarafından taşınan “tutarlılık yanılsaması”nın yanlış karakterize edilmesinde sonuçlanır. Yanlış karakterize etme ısrarını nasıl tanımladığımıza karşı acıyı nasıl tanımladığımız arasında tartışmaya açık bir karşıtlığın temeli üzerinde (7) ve (8a)'ya uygulanmıştır. Her ne kadar,



bir karşıtlık olsa da, bu Kripke'nin ileri sürdüğü karşıtlık değildir. En temel karşıtlık ısı'nın bizim algıladığımız bir şey olması durumuna karşı, acı bir şeyi algılamamızdır. Bizim ısı duyulanmamız ısıyı algılamamızdır; o, güvenilir olan özel bir deneyim türüdür fakat yanılabilir bir şekilde ısıyı saptar. Benzer bir şekilde, bizim acı duygulanmamız bizim incinme algılamamızdır: bu güvenilir olan algısal deneyimin özel bir türüdür fakat yanılabilir bir şekilde incinmeyi saptar (acıyı hayalet uzuvlar içinde düşünün). “Bir acı deneyimi” olmak-sızın hiçbir acının olmamasının sebebi bu acıların algısal deneyimler olmasıdır.

Kripke'nin aksine, biz ısıyı bir S duyulanmasının ilk algılanması ile tanımlamayız ve ardından S'ye sebep veren şekilde ısıyı ne-olduğunu-bilmeme olarak ele alırız. Duyulanma, tıpkı benim köpeğim Lilly'nin bir görsel deneyimi olarak onun bir algılaması gibi onu bir algılamadır. Lilly benim görsel deneyimime sebep olmaz fakat ben onu tanımladığım zaman doğrudan doğruya böyle yaparım, benim görsel deneyimim dikkatimin nesnesini oluşturarak ve onu kendisinin sebebi olarak tanımlayarak bunu yapmam. Eğer kendi kendime “Ben ‘Lilly’ ifadesini neye atfetmek için kullanırım?” diye sorarsam, ben ona bakarım ve “Ona” derim. Eğer kendi kendime “Ben ‘ısı’ ifadesini neye atfetmek için kullanırım?” diye sorarsam, ateşe veya sobaya yaklaşıyorum ve “Şuna” derim. Hiçbir “kaynak-tespit-eden betimleme” olmadığı için, hiçbir terimi bir betimlemeli eşanlam şeklinde almam. Ne de benim deneyimine sebep olan başka şeyler içindeki senaryolar ile, Lilly veya ısıyı içeren kavranabilir senaryolarla karıştırırım.

Isıyı moleküler hareket olması veya Lilly'yi bir hayvan olması durumu olmaksızın kavrayabilirim dediğim zaman, *gerçekten* kavranmakta olduğum şeyin *bazı başka olasılığını* yanlış tanımlamıyorumdur. Ben ısıdan başka bir şey tarafın-

dan sebep olunan S duyulanmasının veya mekanik bir robot tarafından sebep olunan benim Lilly-algılamalarımın gerçek düşüncesinde değildir. Ben basitçe elzem bir Ö niteliğinden yoksun olarak ısıyı veya Lilly'yi düşünüyorum. Ö elzem olduğu için, eğer x mevcut ise x'in Ö'ye sahip olduğu iddiası zorunludur. Herhangi bir görgül kanıt olmaksızın x'in Ö'ye sahip olduğunu bilemeyeceğim için, zorunlu doğruluğun kanıtı herhangi başka bir şekilde ortadan kaldırılmayacak kavranılabilir (fakat gerçekte olası olmayan) geçersiz kılıcı senaryoları reddeden bu türden kanıtlar gerektirir.

Aynı şey öz-yüklemleme için geçerlidir. Ö benim sahip olmaksızın –örn *moleküllerden oluşan bir bedene sahip olmak* veya *bir insani varlık olmak*– mevcut olamadığım bir nitelik olsun fakat görgül kanıt olmaksızın sahip olduğumu bilemem. Benim “Eğer ben varsam, bu durumda ben Ö'ye sahibimdir” ifadem bu durumda zorunlu bir doğruluğu vurgulayacaktır. Her ne kadar bu doğruluk yanlış bir şekilde tutarlı görünebilse de, benim yanlış olarak ‘Ben’ ifadesini bir kaynak-tespit-edene betimleme ile eşanlamlı olduğu tarzında kullanmış olmam buna ilişkin gerekçe değildir. Böyle bir betimleme yoktur. Böyle bir zamir kullandığımda, kendimi ayrıcalıklı bir betimleme ile belirlenmiş yaratık olarak tanımlamam. Böylece, ben Ö'den yoksun olduğum bir senaryoyu kavramakta olduğumu söylediğimde, kendimi başkası ile karıştırmıyorumdur, aslına bakılırsa Yanlış-Ben benim kaynak-tespit-edene betimlemem tarafından belirlenmiştir—dolayısıyla onun Ö'den yoksun olduğu farklı bir olasılık yanlış tanımlanmaktadır.

Alınacak ders tüm gerçek Kripke-vakalarında aynıdır—örn. ısı ve *ortalama moleküler kinetik enerji*, Lilly ve *bir hayvan olmak* ve ben ve *bir insan olmak*. Her bir durumda, bir önermenin yanlış bir şekilde doğru olarak ele alınması hatası, aslında, yanlış olan senaryoları hariç bırakan görgül kanıt

gerektiren doğruluğun oluşturulması olgusuna bağlı olarak, zorunlu olmalıdır. Bu görgül keşiflerin *zorunlu doğruluklar* olduklarının ortaya çıkması şaşırtıcı idi. Şaşırtıcı olan şey, bu ifadeleri oluşturmak için gerekli olan görgül kanıtın geçersiz kılıcı olasılıkları ortadan kaldırmamasıdır; geçersiz kılan olanaksızlıkları yalnızca us ile bilemeyiz.

Kripke'nin gerçek olanaklılık ve yalnızca kavranabilirlik arasındaki çığır açıcı ayrımın ardında bulunan özlü içgörü budur. Böylelikle, eğer psikofiziksel özdeşlik ifadesi (7) gerçekten zorunlu bir doğruluk ise, (8a) ile eşit düzeyde ise, tutarlı olduğu iddia edilen yanılısma gerçek yanılısamanın (8a) zorunlu olduğu durum ile aynı şekilde açıklanabilirdi. Psiko-fiziksel özdeşlik teorisine karşı Kripke'nin önermesinin altını oymak için bu yeterlidir. Ancak henüz bitirmedik Çözüm kavuşturulması gereken önemli bir soru daha vardır. Eğer doğru ise (7) gerçekten zorunlu olmalı mıdır?

## ZORUNLULUK VE OLASILIĞIN ROLÜ

Şimdiye kadar, biz eğer doğru ise, sanki (7) zorunluymuş gibi akıl yürüttük. Ancak böyle yaparak bizim acı kavramımızın belirli bir işlevsel rol oynayan bir şeyin kavramı olduğu ideasını gözardı etmiş olduk—bu, (i) bedensel incinmenin belirli türlerinin algılanması, (ii) mevcut incinmeyi sona erdirmeye veya en aza indirmeye niyetlenilmiş eylemlere yönelen bir organizmanın mevcut motivasyonel yapısı içindeki değişiklikleri tetikleme, ve (iii) gelecekte benzer incinmelerden kaçınmak için arzu ve niyetlerin oluşturulması veya pekiştirilmesi şeklinde işlevsel roldür. Acının işlevsel karakterize edilmesinin bu türünün neden bir fark yarattığını görmek için, her bir ve her çağdaş insani varlık olan x'in her acısına inanmak için bize zemin oluşturmuş olan bilim-

sel araştırmanın x'in C-fiberlerinin bir uyarımı olduğunu ve bu türden her uyarımın x'in acılarının biri olduğunu hayal edin. Bu durumda biz (9)'un doğru olduğuna inanmak için nedene sahip olacağız.

9. Tüm y'ler için, eğer ve yalnızca eğer y bir C-fiberler uyarımı ise, y bir insan acısıdır.

Ancak dolayısıyla biz (9)'un zorunlu olduğuna inanmak için hiçbir nedene sahip değilizdir. Belki de, bizim evrimsel tarihimizde daha önceleri, insan acıları nörolojik maddenin daha ilkel bir türünün uyarımları idi, ki bunlar o zamanlar C-fiberlerin uyarımlarının bugün oynadıkları acı rolünü oynamışlardı. Eğer böyle ise, bu durumda (9) en iyimser görüşle tutarlı bir doğruluk olacaktı. C-fiberlerin yerine geçen D-fiberlerin gelecekteki evrimsel baskısı altında olunduğuna inanmak için neden varsa, bunu aynı sonuç takip edecektir. Aslında, eğer doğru ise, (9)'un zorunlu olması gerektiğine dair iddiayı çürütmek için gerekli olan tek şey insani varlıklar içinde acı rolünü oynayan C-fiber uyarımında başka bir şeye sebebiyet vermek için yeterince farklı bir şekilde gitmiş veya gidecek olan *insan* evriminin yalnızca *olasılığıdır*.

Kısacası, neyin zorunlu olduğu ve neyin zorunlu olmadığına dair göz önünde bulundurmakta olduğumuz türlerin olguları belli başlı "zihinsel" fenomenlerin –insani varlıklardaki acılar– zdeş olduğu iddiasına karşı nihai önermeleri sağlamaz ve bunun sonucu olarak belirli işlevsel roller oynayan nörolojik vakalardan başka bir şey değildir. Bu değerlendirmeler üzerine ufak bir değişiklik insan C-fiberlerinin süregelen varlığına olanak tanımayacaktır. Bunu onların uyarımının acı rolü oynamaması durumunda bile yapar çünkü dünyanın, d, ilintili olası durumunda, C-fiberler şu anda dünyanın mevcut durumunda insan beyinlerinde bulunma-

yan, insanlardaki başka nöral sistemler ile etkileşimde bulunur. Bunun sonucu olarak, hepimizin bildiği gibi, acılar olan belirli C-fiber uyarımlarında, d'de gerçekten olası durumlar olabilir çünkü onlar artık acı rolü oynamakta, Kripke'nin herhangi belirli bir insan acısının elzem niteliği olduğu savına tezat olarak, bir insan acısı olmadığı durum içinde, d'de acı olmaksızın mevcuttur. Bu "olasılıklar" elbette spekülattır. Ancak *İsimlendirme ve Zorunluluk* içindeki hiçbir şey onlara karşı bir şey söylemediği için, (9) tarafından vurgulanmış olan zihin-beden özdeşlik tezinin başarılı olmadığına dair versiyona Kripke'nin itirazlarını belirtmek sonuca ulaşmak için adil olacaktır.

## DURDUĞUMUZ YER

Buradaki tartışma yalnızca acılar değil, aynı zamanda genel olarak zihinsel durumlar ve oluşumların uygun temsilcilerin hayatlarında işlevsel roller oynayan fiziksel durumlar ve oluşumlar olabileceği ideasına elverişli olmuştur. Eğer taslağı daha önceden çizilmiş olan insani varlıklardaki acının psikofiziksel öyküsünün savunması doğru rotada ise böyle olması daha iyi idi. Ancak, nörolojik vakalı insan acılarının tanımlanması için en güçlü çağdaş felsefi itirazların bozguna uğratılması bu tanımlamanın doğruluğunu oluşturmaz. Bizim öykümüz başka zihinsel kavramların –*algılama*, *inanç*, *arzu*, *niyet* ve *motivasyon*– serbest kullanımına sahip olarak, bu başka zihinsel durumların benzer öykülerinin sağlamlığına teminattır. C-fiber uyarımlar gerçekten *algılamalar* mıdır yoksa onlar yalnızca aslında zihinsel algılamalara eşlik eden fiziksel olaylar mıdır? Bu kavramları –*algılama*, *inanç*, *arzu* ve benzeri– yalnızca bilinçli canlı şeylere uygulamamız ilgi çekici midir? Örneğin, mevcut teknoloji ile zihinsel feno-

menleri taklit etmekten fazlasını yapacak şekilde üretilmiş herhangi gelişmiş robotun aynı hatlar boyunca oluşmuş olduğunu hayal edemem. Neden mi? Gözden kaçan şey nedir? Bu sorulara ikna edici yanıtlara sahip olana kadar, yanıtların arı bir şekilde fizik bilimine dair olduğunu iddia etmede aceleci olmayın. Her ne kadar biz bazı ilerlemelerde bulunmuş olsak da, halen zihin-beden probleminin dip noktasından çıkmış değiliz.

## HESAPLAMA, BİLİŞSEL PSİKOLOJİ VE ZİHNİN TEMSİLİ TEORİSİ

Vazgeçilen tartışma zihin-beden probleminin geleneksel yaklaşımının post-davranışçı psikolojinin bilimsel çerçevesine dönüşümünün izini sürer. 1960'ların başları itibarıyla, akademik psikoloji çevresel uyarıcıları davranışsal karşılık ile bağlayan yasalar için yapılan arayışın hüküm sürdüğü daha önceki bir dönemden ortaya çıkmaktaydı. Zihin veya beyindeki vakalar bilimsel olmadıkları şeklinde addedilmiştir ve öğrenme sıklıkla ödülleri ile şekillenmiş koşullu davranış edinimi şeklinde anlaşılmıştır. Yeni paradigmanın oluşumunda, zihinler biyolojik açıdan bilgisayar temelli olarak görülme noktasına gelmiş ve Turing makinelerinin modeli şeklinde anlaşılmıştır. Bunlar duyusal girdileri ve davranışsal çıktıları aracılığıyla içsel etki ve tepkilerin bir dizilimini oluşturan, ve veri işleyerek, çıktıları bir sonraki alt sisteme geçirerek bağlantılı alt sistemlerin işlevsel mimarî yapılarıdır.

Yeni çerçevede, zihin dünyadaki nesneleri, onların niteliklerini ve birbirleriyle olan ilintilerinin olası durumları temsil eden içsel öğelerin –örn. haritalar, taslaklar veya başka simge dizilimleri– üzerine sayısal işlemleri icra etmek için ele alınmıştır. Farklı bilişsel sistemler –örn. algılama, bellek,

bilinçli akıl yürütme– değişen derecelerde, başka sistemlerle etkileşimde bulunabilmekte, verisel çıktılara katkıda bulunmakta ve onlardan girdi alabilmektedir. Kritik biçimde verisel girdiler ve çıktıları bağlayan hesaplamalar içsel bir yorumcunun *açıklanmamış zekâsını* gerektirmez. Bundan ziyade onlar bilişsel mimarî yapısı enformasyon-işleyen ve eylem-icra-edən alt sistemlerin koordineli bir sistemi olan temsilcinin zekâsını açıklar. Tıpkı –hiçbiri zekâ gerektirmeyen bir dizi ufak tefek görevi icra ederek– Turing makinelerinin yaptığı gibi, herhangi bir zekâ yöntemi kullanılarak çözülebilen tüm problemler çözüme kavuşturulabilir, böylece zeki zihnin bu türden şeyleri yapabildiği düşünülür. Böylelikle, zekânın varsaymaktan ziyade açıklayacağı umulur.

Bu noktada, üç itirazın işitilmesi olasıdır. Birincisi, insan düşünce ve eyleminin içsel açıklaması arayışında hepsi gayet iyiiken, elbette farz edilebileceği gibi, bizim arayışımızda olduğumuz içsel kaynakların nörolojik beyin oluşumları olması zorunluluğudur; sinirbilim olmaksızın hiçbir bilişsel bilim yoktur. Biz buna “Evet ve Hayır” diye yanıt veririz. Elbette, nörolojik oluşumlar bizim icra ettiğimiz eylemlerin ve sahip olduğumuz düşüncelerin gerçekleştirilmesinde ve şekillenmesinde vazgeçilmez nedensel roller oynar. Ancak bizim genel olarak arayışında olduğumuz psikolojik açıklamalar için eylemler ve düşünceler bizi ciltlerimiz dışındaki gerçeklikler ile ilintilendiren eylem ve düşüncelerdir. Bizim çevremiz, başka insanlar, başka yerler ve başka şeyler hakkında enformasyonu nasıl ediniriz, depolarız ve yeniden elde ederiz? Bizim için önemli olan insanları ve şeyleri ayırt etmeyi, bizi etkileyen olayları anlamayı ve hedeflerimize ulaşmak için eylemlerimizi şekillendirmeyi nasıl öğreniriz? Zihnin elzem işlevi bireyin dünya ile ilintilendirilmesi olduğu için, bilişsel psikoloji için en temel soru *Zihin dünyayı temsil etmeyi nasıl başarır ve onu değiştirmenin veya ona uyum sağlamanın yollarını nasıl*

*düzenler?* sorusudur. Her ne kadar sinirbilim bu soruyu yanıtlamada bir role sahip olsa da, bilişsel psikolojinin yerine geçmekten ziyade, ona bir tamamlayıcıdır.

İnsan bilişsel becerilerinin içsel sayısal / temsili açıklamalarına arayışa ikinci doğal itiraz burada net değildir veya resme nasıl bilinçli bir şekilde uyduğu aşikâr değildir. Buna göre bilinçliliğin bir gizem olarak kaldığı sonucunun kabul edilmesi zorunludur. Yine de biz bilişsel kapasitemizin ne kadarının bilinçaltı temsil ve hesaplamaya bağlı olduğunu ve ne kadarının bağlı olmadığına dair önyargıda bulunmamalıyız. Yanıt, lisanın kullanımı ve edinilmesinin yanı sıra, örneğin nesnelerin, yüzlerin ve konuşmaların algılanması çalışmalarından, “Oldukça fazla olduğu” görülür.

Üçüncü kaygı bilinçli-olmayan bilişsel oluşumları gözlemleme veya tanımlamanın hiçbir yolunun olmaması ve bu durumda onları bilimsel açıdan araştırmanın hiçbir yolunun bulunmamasıdır. Ancak bu tam olarak doğru değildir. Kolayca tasavvur edilen bir örneği ele alırsak, mantıktaki kanıt prosedürleri çalışmasından mantıksal neticelerin aynı sınıfını ayırt eden sayısal açıdan çok farklı prosedürler oluşturmının olanaklı olduğunu biliriz. Belitler üzerine iktisat yapan sistemler, çıkarım kuralları üzerine iktisat yapanlar, her ikisi üzerine iktisat yapanlar ve hiçbirisi üzerine iktisat yapmayanlar vardır. Hatta önermeleri doğru kılacak ve vargıları yanlış gösterecek modeller kuşağını taklit eden sistemler bile vardı. Ki bunlar –vargılar mantıksal açıdan önermeler takip etmediği için– olanaksız görünenin her zaman sona erdiği ve bize bunu söylediği sistemlerdir. Her ne kadar bu sistemlerin hepsi nihayetinde aynı neticeye ulaşsa da, bazı kanıtlar çok yetersiz olsa da, sayısal açıdan çok farklı araçlardır. Bazı sistemler çabuk ve kolay iken, başkaları uzun, zaman-öğüten ve zahmetlidir.

Bunu aklımızda tutarak, çıkarımlar oluşturmada sistemlerin birini kullanmak için programlanmış bir kara kutu ile



karşılaşmış olduğumuzu farz edelim. Bize bir program verilmemiş olmasına ve kutunun içine bakamasak da, çeşitli vargılara ulaşmak için geçen zamanı ölçebiliriz, dolayısıyla onun içsel sayısal rutinleri hakkındaki bazı varsayımları desteklerken bazılarını eleriz. İlaveten eğer bize programlama ve makinenin içsel yapısı hakkında biraz bilgi verilmişse, biz bu rutinleri tanımlayabiliriz bile. Bunu bir kara kutu için bilişsel bilim olarak düşünün.

*Bilişsel psikoloji* alanında, konular mat kara kutular değildir. İnsan biyolojisi, genetik ve sinirbilim belirli enformasyondan sonuçlar çıkaran konularda potansiyel olarak bilgilendirici testler oluşturmada psikologları yönlendirmede yardımcı olur. Hangi ifadelerin mantıksal açıdan hangi başkalarını izleyeceğini (onlara bunun aracılığıyla neyi kast ettiğimizi açıklayarak) soran bir test olduğunu hayal edin. Karar vermenin ne kadar zaman aldığı; kararların ne zaman doğru olduğu, ne zaman yanlış olduğu, ne zaman hiçbir sonuca ulaşamadığı; hangi unsurların kararlara müdahale ettiği; ve onların test edilmiş kabiliyetlerine dair ne zaman bilişsel gelişim sağladıklarını not ederek, psikologlar bilinç dışı bilişsel oluşumlar hakkında kanıtlar elde edebilir. Bu hatlar boyunca çıkarımın en ilgi çekici psikolojik teorilerinden biri *Zihinsel Modeller* (1983) kitabında Philip Johnson-Laird tarafından sunulmuştur. Bu kitap Johnson-Laird ve P. C. Watson tarafından editörlüğü yapılan *Düşünme: Bilişsel Bilimde Okumalar* başlıklı 1977 tarihli geniş çaplı derlemenin tamamlayıcısı niteliğindedir.

Son 50 yılda zihnin temsili kavramının sunulması, kavramsallaştırılması, sistemleştirilmesi ve geliştirilmesinde başka herkesten daha fazlasını yapan filozof Jerry A. Fodor (1935 –) olmuştur. Çok sayıdaki kitabından aşağıdaki üç tanesi onun felsefesine iyi bir başlangıç sağlar: *Psikolojik Açıklama, Psikolojinin Felsefesine Bir Giriş* (1968), *Lisanın*

*Psikolojisi* (eşyazarlar T. G. Bever ve M. F. Garrett, 1974) ve *Temsiller* (1981). Ben burada onun *Temsiller* kitabında bulunan “Önermesel Tutumlar” makalelerinin biri hakkında bir şey söyleyeceğim.

Makale bilişsel psikolojide davranışı açıklamak amacıyla bir paradigma tanımlamak için inanış ve arzu “tutumları” üzerine odaklanır. Fodor, neredeyse başka herkes gibi, bizim davranışlarımızın çoğunun inanışlarımızdan ve arzularımızdan sonuçlandığını farz eder. Onun ifade ettiği şekilde, “John, eğer arabasını yıkarsa yağmurun yağacağına inanır. John yağmurun yağmasını ister. Bu durumda John arabasının yıkanmasına niyetlenmiş bir şekilde eylemde bulunur.”<sup>9</sup> Burada, John’un gerçekleştirdiği eylem bir çift içsel bilişsel sebebe atfedilmiştir—uyum içinde eylemde bulunan bir inanış ve bir arzu. Fodor’un arayışta bulunduğu açıklamaların pek çoğu bu resme uyar ve böylece (10)’un hatları boyunca ifade edilebilir.

10. X, A eylemini icra eder çünkü (i) X onun S durumunda olmasını arzu etmiştir, (ii) X, A eylemini icra etmenin S’ye sebebiyet vereceğine inanmıştır, ve (iii) X, X’in A’yı icra edebileceğine inanmıştır.

Bu türden ilgi çekici, bilimsel açıdan temeli olan açıklamalar sağlamak için, bilişsel psikoloji bize inanış ve arzunun ne olduğunu söylemek zorundadır.

Fodor, çoğu filozof gibi “inanmak” fiilini inananlar arasında bulunan bir ilinti anlamında ele alır. Bu, sizin ve benim *dünyanın yuvarlak olduğu önermesine* inanmamız gibidir. ‘John dünyanın yuvarlak olduğuna inanır’ tümcesi içinde bulunan ‘inanır’ ifadesi bu şekilde belirlenmiştir. Bu önerme dünyanın gerçekten sahip olduğu bir şekilde olmasını temsil ettiği için, doğrudur. Her ne kadar tam olarak önermelerin

uzun bir süre boyunca bir gizem olarak kalması söz konusu olsa da, temsili bilişsel eylemler veya işlemler olarak onların yeni bir kavramı (Bölüm 7’de taslağı çizilmiştir) Fodor’a özgü bilişsel psikoloji için kullanılabilecek bir şey sağlar.

“Önermesel Tutumlar” makalesindeki onun başlıca savının en iyi ifadesi (kabaca) *Bir A temsilcisi eğer ve yalnızca eğer Ö, A’nın (t’deki) zihnindeki zihinsel bir M temsiliinin içeriği (yani, onun tarafından ifade edilmiş önerme) ise ve A belirli bir ilinti –örn. içsel bir şekilde onaylayan veya M’yi onaylamak için hazır olma durumu– başlıyorsa (zamanda) bir Ö önermesine inanır* şeklindedir.<sup>10</sup> Böylece, inanan ve inanılan şey arasındaki ilinti, üzerinde zihinsel hesaplamaların gerçekleştirildiği bir formül, bir taslak veya bir simgeler dizilimi kılığında inanışın içeriğini sunan içsel bir zihinsel temsile olan bilişsel bir ilintiye aracı olmuştur. Böyle bir temsil konusunda ısrarcı olmanın amacı aynı şeylerin aynı şekilde temsil edildiği farklı içsel formüllerin önermesel içeriklerindeki vakalarda *farklı zihinsel temsillerden* yararlanan farklı çıkarımları açıklamak için bilişsel hesaplama oluşumlarını yeterli ölçüde vermek ve böylece aynı koşullar altında doğru veya yanlış olduklarını ortaya koymaktır. Her ne kadar Fodor’un makalesinden oldukça sonra geliştirilmiş olan yeni bilişsel önermeler kavramı onun açıklamaları ile dayatılan bilişsel zorunluluklar ve inanılan önerme tarafından dayatılanlar arasındaki nispetisizliği azaltsa bile, yeni kavram önermelerin yeni bir bakış açısını düzenleyebilen teklif durumunda, onun hayalini kurduğu türden daha ileri simgesel yapının gereksinimini ortadan kaldıramaz.

Fodor aşağıdaki metinde temsilciler ve önermeler arasındaki inanış ilintisine aracı olmak amacıyla zihinsel temsilciler için gerekli olanlar hakkında bu noktayı özsel bir şekilde vurgular.

Önermesel tutumların bir teorisi [arzu edilen, inanılan, bilinen, vb şeylere ilişkin] tutumların nesnelerinin bir yorumlamasını belirtir. O, böyle bir teorinin zihinsel oluşumların [ne denli karmaşık, zaman tüketici ve zorlu olmasına dair] “maliyet hesaplama” hakkında bağımsız bir şekilde akla yatkın bir öykü ile iç içe geçmesi durumunu anlatır. Bir maliyet hesaplama işlevi görelî karmaşıklık tarafından zihinsel durumların (kısmi) düzenlenmesinden ibarettir. Böyle bir düzenleme, dolayısıyla, hem sezgisel hem de deneysel olan görgül verilerin türlerinin bir çeşitliliği için karşılık niteliğindedir [ki bunlar bilinçli veya bilinçsiz zihinsel işleyiş hakkındaki varsayımların onaylanmasında veya çürütülmesinde kullanılabilir]. Kabaca, görgül bir şekilde garantili maliyet hesaplamaları ve önermesel tutumların nesnelerinin bir teorisi arasında bir ağ vardır. Bu bir zihin *durumunun (veya oluşumunun) görelî karmaşıklığını öngören bir yapıdır*. . . . *önermesel tutumların varsayımsal nesneleri tutum için maliyet hesaplamasını öngörür. Bu, inanışa-atfedilen tümcelerın simgeleri üzerine görgül kısıtlamalar dayatmaktır. Böylece, örneğin biz [“John S’ye inanır”] şeklindeki inanışa-atfedilen tümcenin [tamamlayıcı] . . . olmasına ilişkin önermesel bir tutumun nesnesini ele alarak inanışın görelî karmaşıklığı hakkında net bir şekilde farklı öngörüler alırız.*<sup>11</sup>

Bunu aklımızda tutarak, şimdi (10) ile izah edilen davranış açıklamalarının türlerini ortaya koyabilen düşüncelere Fodor’un psikolojik teorisinin nasıl karşılık verdiğine bakalım.

10. X, A eylemini icra eder çünkü (i) X, onun S durumu olmasını arzu etmiştir, (ii) X, A eylemini icra etme-

nin S'ye sebebiyet vereceğine inanmıştır, ve (iii) X, X'in A'yı icra edebileceğine inanmıştır.

O, aşağıdaki formun (kabaca ve çeşitli nitelendirmelere konu olan şeylerin) genel psikolojik yasalarını formülleştirerek ve onaylayarak böyle yapılması gerekliliğini ileri sürmüştür.<sup>12</sup>

11. Eğer herhangi x bireyi A'nın x'in gerçekleştirebileceği bir eylem olduğuna inanırsa ve eğer x, A'yı gerçekleştirmenin S'ye sebebiyet vereceğine inanırsa ve eğer x, S durumunun olmasını istiyorsa, bu durumda x, A'nın gerçekleşmesine niyetlenmiş bir tarzda eylemde bulunacaktır.

Her ne kadar, bu konu hakkında önemli ve doğru bir şey olabilse de, (11) formunun iddialarının genel olarak doğru olduğunun beklenemeyeceği, istisnasız genelleştirmeler olmadığı not edilmelidir.

Bunun nedenini görmek kolaydır. A'yı gerçekleştirmenin S'ye sebebiyet vereceğine, S'nin zihinsel temsilin önermesel içeriği olduğu şekilde zihinsel temsili (12) onaylayarak (veya onaylama eğiliminde olarak) M1 içeriğine sahip olacağına inanılır.

## 12. EĞER BEN A'YI YAPARSAM BU DURUMDA M1 OLUR

Eşzamanlı bir şekilde, M1 gibi aynı önermesel içeriğe sahip olan zihinsel bir M2 temsiline uygun bir motivasyonel ilinti taşımanın erdemi içinde, M1'den simgesel ve sayısal açıdan farklılaşmaya rağmen, S arzu edilebilir. İnanışlar ve arzular temsilcileri onların etrafındaki dünyadaki insanlar

ve şeylere ilintili hale getirirse de, onların inanış ve arzularının önermesel içerikleri temsilcilerin kendi kendilerine çevresel ve başka dışsal unsurlar ile bağlıdır.<sup>13</sup> Bu nedenle aynı önermesel içerikli zihinsel temsillerin aynı içeriğe sahip olduğu şekilde tanınmaması ve böylece farklı bir şekilde ele alınması gerçekleşebilir ve bazen gerçekleşir.<sup>14</sup> Böylelikle, bizim temsilcimiz A'yı gerçekleştirmek için hiçbir surette motivasyon hissedemeyebilirken, A'nın gerçekleştirilmesini yapılabilir şekilde ele almasına ve onu yapmanın S'ye sebebiyet vereceğine inanmasına rağmen, aynı zamanda yoğun bir şekilde S vakasının olmasını arzulamaktadır. Bunun gibi vakalar (11)'in ihlâlleridir, ki bu bilişsel psikolojinin makul bir şekilde bu genel formun doğru, istisnasız, evrensel yasalarının formülleştirilmesini arzu edemez.

Bunun paniğe sebep olmasına gerek yoktur. (11) gibi genelleştirmeler herhangi bir vakada tüm-başka-şeylerin-eşit-olması koşulunu gerektirir. Bizim örneğimiz bu koşulların bazılarının S'deki içeriğin aynı şekilde (yani, aynı zihinsel temsiller aracılığıyla) ilintili inanış ve arzulara sebebiyet veren bilişsel durumlar için kavranmasının belirtilmesini önerir. İlaveten, gerekli olan daha özellikli genelleştirmelerin ayrıntılarına sebebiyet verebilen ne varsa, onlar inanışlar ve arzulardan kaynaklanan belirli eylemlerin çok sayıda açıklamasının doğruluğunu zayıflatmaz. John A eylemini yapabilir çünkü S durumunun olmasını istemiştir ve A'yı yapmanın buna sebebiyet vereceğine herkes inanmasa bile kendisi böyle olacağına inanmıştır. Bu John'un bir muz kabuğunun üzerine basması durumunda düşeceği ve bacağını kıracağı olgusundan daha gizemli değildir, ancak bir muz kabuğuna basan herkes aynı yazgıya maruz kalmaz. Bu durumda, Jerry Fodor ve Philip Johnson-Laird gibi filozof ve psikologlara çok şey borçlu olan bugünün bilişsel psikolojisinin tomurcuklanan girişimi içsel temsiller arasındaki bazılarının

önceden bir zamanlar uyum olarak görmüş olabileceği şeylerin kısmi çöküşünün varlığını sürdürmesinde az miktarda soruna sahip olacaktır—(Fodor’un inanışına göre) bizim düşünce ve eylemlerimizdeki sayısal oluşumlar tarafından oynanan rolün izinin sürülmesi ve açıklanması ve dünyadaki şeylere bilişsel ilişkilerimizi yansıtan inanışlarımızın ve başka bilişsel tutumların önermesel içerikleri için gerekli olan budur.

## BİLİŞSEL PSİKOLOJİ, SINIRBİLİM VE ZİHN-BEDEN PROBLEMİ

Vurgulamış olduğum gibi, bilişsel psikolojinin yasaları ve varsayımlarının içerikleri sinirbilimin yasaları ve varsayımlarının içerikleri değildir. İki bilimde kullanılan sözcükler, ifade edilen kavramlar ve önermelerin yanı sıra, farklıdır. Aynı şey sinirbilim ile kimya arasındaki ve kimya ile fizik arasındaki ilişki hakkında söylenebilir. Bu bilimlerin farklı olduğu düşünülebilir fakat hiyerarşik açıdan ilintilidir. Her bir bilim tarafından hakkında konuşulan nesneler gerçektir ve onlara isnat edilen nitelikler, her şey yerli yerine oturduğunda, nesnelerin gerçekten sahip oldukları niteliklerdir. Ancak daha yüksek soyutlama seviyelerinde (bir şekilde) makul olan nesne ve nitelikler daha düşük seviyelerde zemin bulmuşlardır ve nihayetinde hepsi fizik tarafından tanınan nesne ve nitelik türleri içinde zemin bulmuştur.

Bazen onun içinde zemin bulunduğu şeyi keşfedebiliriz—örneğin, bir genin biyolojik kavramı kimyasal DNA yapısı içinde zemin bulmuştur. Ancak bu sıra dışıdır. Münferit bilimler, birbiriyle ilintili olsalar bile, kendi üretken teori oluşturma alanları ile, büyük ölçüde özerktir. Bilişsel psikoloji öncelikle insan zihni üzerinde çalışmalar yapar. Ancak

zihnin bağımsız bir çalışma sahası olması onun hakkında konuşulan şeylerin –inanişlar, arzular, algıların– bizim serbestçe ‘fiziksel’ diye adlandırdığımız şeylerden ilintisiz veya temelde farklı oldukları anlamına gelmez. Bu, klasik zihin-beden problemine halen hiçbir nihai çözüme sahip olmadığımızı söylemenin yalnızca bir başka yoludur. İyi haber şudur ki, bizim filozoflar, psikologlar, sinirbilimciler ve başkaları tarafından yapılmış olan mevcut ilerlemeleri devam ettirmemize gerek yoktur.



## FELSEFE VE FİZİK

*Yüzyıllar boyunca fiziksel kategorilerin sürekliliği; fizik alanında eğitim almış filozoflar ile felsefi düşünce yapısına sahip fizikçilerin işbirliği; felsefenin önemi üzerine Einstein; anahtar soru: Fiziksel teorilerin gözlemlenemez kısımları evren hakkında bize ne söyler?; mutlak uzam üzerine on sekizinci yüzyıl tartışması ve o olmaksızın Newtoncu teorinin on dokuzuncu yüzyıl ifadesi; özel görelilik içinde mutlak zamanın terk edilmesi; ışık, yerçekimi ve genel görelilik; kuantum mekaniği yorumlamaları ve muammalar.*

**F**izik bizim en temel bilimimizdir. Onun görevi makro ve mikro ölçekteki olayların ne zaman, nasıl ve neden meydana geldiği dâhil olmak üzere evrenin neye benzediğini açıklamaktır. Bu görevin önemli kısmı bu türden açıklamalar için gerekli olan merkezî kavramlara –zaman, uzam, madde ve hareket– izahat getirmektir. Aristo fiziği için merkezî olan bu konular on altıncı yüzyıla kadar baskın kalmıştır. Onlar on yedinci yüzyılın sonunda Newton'ın *Principia Mathematica* eserinde, önemli değişiklikler ile, merkezî kalmıştır. Yirminci yüzyılın başları itibarıyla, radikal bir şekilde yeniden düşünülmüş olmasına rağmen, halen merkezî konumdadır.

Fizik felsefesi fizik hakkındadır; o, fiziğin bize ne anlattığını açıklama girişiminde bulunur. Bu kulağa tuhaf gelebilir. Başka bir çalışmanın ne söylediği açıklamak için ayrı bir

çalışmaya neden gereksinim duyarız? Bu, iyi bir soru olsa bile, bir dereceye kadar yanlış yönlendirilmiş bir sorudur. Fizik felsefesi fizikten ayrı bir çalışma alanı değildir. O, fizik yapmanın felsefi bir şekilde öz bilince sahip bir yoludur. Şu ya da bu şekilde, bu her zaman böyle olmuştur. Aristo'nun metafiziğinin ilk tümcesi olan "Tüm insanlar doğaları gereği bilme arzusu duyarlar" ifadesini anımsayın. Canlılar arasında *Homo sapiens* türü her zaman engin evrenin ne olduğunu bilmeyi en çok istemiştir. İnsanoğlu, bizim burada olmamızdan öncesi ve biz yok olduktan sonrası dâhil olmak üzere evrenin gerçekte neye benzer olduğunu ve olacağını merak eden göreceli önemsiz yerleşimciler olmuştur.

Yaklaşık 2400 yıl önce, Aristo konu üzerindeki düşüncelerini kendi *Fizik* eserinde sistemli hale getirmiştir. Onu yüzlerce yıl sonra, on üçüncü yüzyılda Roger Bacon, on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William, John Buridan ve Nicholas Oresme, on altıncı ve on yedinci yüzyılda Nicolaus Copernicus, Johannes Kepler, Galileo Galilei ve René Descartes ve elbette on yedinci yüzyılın sonunda ve on sekizinci yüzyılın başında Isaac Newton gibi kişiler takip etmişti. Bu kişilerin bazıları keşifçi veya din adamı iken, bazıları matematikçi, bazıları keskin gözlemci veya deney uygulayıcısı ve bazıları bunların hepsi idi. Ancak ne olurlarsa olsunlar, tümü kısmen filozoftu. Newton'ın büyük çalışması olan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*'nın başlığı bize bunu anımsatır. Aynı şey Albert Einstein (1879-1955) ve çağımızın birkaç başka büyük fizikçisi için de geçerlidir. Bunun sonucu olarak konunun özgün ismi olan *doğa felsefesi* halen uygunluk göstermektedir.

Elbette günümüzde fizik laboratuvarı veya birimlerine atanmış profesyoneller ile felsefe birimine atanmış olanlar arasında çok dikkat çekici farklılıklar vardır. Ancak bu felsefi düşünceye sahip olan fizikçiler ve bilimsel açıdan bilgi

sahibi olan fizik felsefecileri arasındaki örtüşmeyi ortadan kaldırmaz. Filozoflar önemli bilimsel akıl yürütmelerin var-sayımları ve potansiyel kusurlarını ortaya çıkarmak için kavramsal açıklama araçlarını ve önermelerin titiz değerlendirilmesini kullanır. Bu, eğer değinilmeden bırakılırsa, fiziksel teorilere dair anlayışımıza gölge düşürebilir ve onların daha ileri gelişimini engelleyebilir. Yani bu, günümüzün fizik felsefecilerinin neden aynı zamanda fizikçi olan genellikle eğitilmiş filozoflar oldukları ve neden, Einstein gibi, büyük fizikçilerin bazılarının öz bilinçli bir şekilde felsefi düşünceye sahip olduklarını açıklamaktadır.

Einstein'ın kendisi her zaman bunun ayırtında idi. Kendi yaşam öyküsünü yazarken yaptığı felsefi çalışmaların öneminden bahsetmişti:

Bugün elbette herkesin bildiği şey, [özel göreliliğe yol açan ışığın doğasını kapsayan] bu paradoksu izah etmek için yapılan tüm girişimler tatminkâr bir şekilde dönemin mutlak karakterinin beliti olduğu müddetçe başarısızlığa mahkûm olması nedeni bilinmez bir şekilde bilinçaltında kökleşmiştir. Bu belit ve onun kendince karakterini net bir şekilde ayırt etmek hâlihazırda problemin çözümünün esaslarını dolaylı bir şekilde anlatır. Bu merkezî noktanın keşfi için gerekli olan eleştirel akıl yürütme türü kararlı bir şekilde, benim durumumda özellikle David Hume ve Ernst Mach'ın felsefi yazılarının okumasıyla, daha ileri noktalara taşınmıştır.<sup>1</sup>

Einstein, çok daha önceleri, 1915 yılında, bilimsel açıdan eğitim almış bir filozof ve mantıksal olguculuğun kurucusu olan Moritz Schlick'e gönderdiği bir mektupta benzer bir şey yazmıştı.

Berlin, 14 Aralık 1915

Ben sizin makalenizi dün aldım ve baştan sona onun üzerinde çalışma yaptım. O, görelilik hakkında şimdiye kadar yazılmış olanların en iyileri arasındadır. Konunun felsefi bakış açıları hakkında daha önceden yazılmış olan hiçbir şey bu denli net bir şekilde açıklık getirmemişti. Aynı zamanda siz teorinin kendisinin tam hâkimiyetine sahipsiniz. . . . Kant'ın ve onun öğrencilerinin felsefesine dair görelilik teorisinin ilişkisi tartışmanız gerçekten ustacadır. Onların “a priori bireşimli vargıları”nın “yadsınamaz kesinliği”ne olan güvenleri bu vargıların tek birinin bile geçersiz tanınmasıyla kötü bir şekilde sarsılmıştır. Sizin yorumlamanız görelilik gerektirmeksizin görelilik teorisini bu olguculuğun öne sürmesinde oldukça haklıdır. Ayrıca siz benim çabalarım üzerinde büyük etkiye sahip olan bu düşünce hattını doğru bir şekilde görmüşsünüz ve benim görelilik teorisini bulmadan kısa bir süre önce coşku ve hayranlıkla çalışmalar yürüttüğüm *İnsan Doğası Üzerine Tezler*'in yazarı Hume'dan ve Mach'dan çok daha fazlasını edinmemi sağladınız.<sup>2</sup>

Einstein'ın Hume ve Mach'dan öğrendiği şey özellikle uzam, zaman veya hareket hakkında hiçbir şey değildi (gerçi onların her ikisi de onlar hakkında çok sayıda fikre sahipti ve Hume yapıların hareketinden ayrı hiçbir zaman kavramı olmadığını kabul etmişti). Tersine, Einstein'ın aydınlatıcı bulduğu şey, bu düşünürlerin onu bize canlı kaldığı bir gedik idi—bu, bizim alışkanlığa dayalı düşünme tarzlarımız, duyu deneyiminden türeyen doğrudan fakat sıklıkla eleştirel olmayan düşüncümüz ve gerçekliği doğru bir şekilde betimlemek için gerekli olan uygun kavramlar arasındaki gediktir.

Einstein'ın bu filozoflara olan borcu onların öğretilerinin içeriklerine değil, böyle yapıldığında bizim bilgimizi artıracak olan en temel –görünürde kaya sağlamlığında– sağduyu kavramlarını yeniden düşünmek ve gözden geçirmek için isteklilik sağlayan esin kaynakları olmasındadır.<sup>3</sup>

Einstein'ın durumunda, gözden geçirilen kavramlar bizim teori-öncesi uzam, zaman ve eşzamanlılığın kavramlarını içeriyordu. Filozofun onun içinde farkına vardığı şey, bize gündelik faydaları ne denli büyük olursa olsun ve algısal ve bilişsel mimarî yapıyı biyolojik bir şekilde belirlememizde onlar ne denli derin bir şekilde eklemlenmiş olursa olsun, bu olağan kavramların evrenin temel yapısını anlamada gayet uygun olmasının hiçbir garantisi yoktur. Onun içindeki büyük bilim insanının farkına vardığı şey evrenin bize bu düşüncelerin gözden geçirilmesinin gerekliliğini söylemekte olduğu idi. Bunu nasıl yapacağını anlamış olması onun dehasına bir övgüdür.

Günümüzde *fizik* ve *fizik felsefesi* arasındaki ilişki, eğer varsa, Einstein'ın döneminde olduğundan birbirine daha yakındır. Bunun neden böyle olması gerektiği gerçeğin soyut, matematiksel açıdan gelişmiş temsillerinin derlemeleri şeklinde fiziksel teorilerin düşünülmesi ile bir anlam kazanabilir. Bunlar onaylanmış gözlemler ile birleştiği zaman, bizim daha ileri gözlemlenebilir olayları öngörmemize olanak tanır. Bu olaylar meydana geldiğinde, (kesin olarak kanıtlanmasa bile) teori kısmen onaylanmıştır; onlar meydana gelmediğinde yanlış öngörülere yönelen teoride sıklıkla değişikliğe gidilmesi gereklidir. Teorilerin bu düşünme şekli –gerçeğin temsillerini öngörü-oluşturma şeklinde– üç doğal soruya neden olur. Gerçeğin teorik temsiliinin hangi yönleri gözlemsel öngörüler yapmak için gerekli olan hesaplamaları kolaylaştırmak için benimsenmiş geleneksel araçlardan ibarettir? Teorinin hangi yönleri gerçekten temsilidir ve böylece ger-

çekliğin doğası hakkında (doğrudan doğruya gözlemlenebilir olmanın ötesinde) iddialarda bulunur? Bizim en iyi fiziksel teorilerimizin (doğrudan doğruya gözlemlenebilir olmanın ötesinde) gerçeklik hakkında bize anlattığı şey nedir?

Önceleri bugün olduğundan çok daha popüler olan bir görüş katkıda bulunduğu gözlemsel öngörülerin ötesinde, hiçbir temsili içeriği olmayan yalnızca hesaplama araçları olduğu gözlemsel-olmayan meseleler hakkında teorik iddialarda bu soruların ikincisi ve üçüncüsünü kapı dışarı eder. Bu görüşün gözden düşmesinden beri onyıllar içinde, fizik felsefecileri ve felsefi bakış açısına sahip fizikçiler bizim fiziksel teorilerimizin evrene dair bize ne anlattıkları hakkında bize söyledikleri üzerine sorulara yanıt verme mücadelesinde olmuşlardır. Fizikçiler bu girişim içinde bağlı oldukları derece bakımından ayrılırlar. Bazıları anlaşılabilir bir ölçüde net bir şekilde görgül olarak ifade edilebilir problemlere hassas çözümler getirmek için fiziksel teorileri kullanma ile daha ilgiliyken, başkaları kendi teorilerinin dünya hakkında bize anlattıklarının doğrudan-olmayan kanıtlanabilir yönlerinin ne olduğuna dair kavramsallaştırma üzerine eşit bir önceliğe konumlanır. Bunlar günümüzün fizik felsefecileri ile en derin şekilde etkileşimde bulunan fizikçilerdir—elbette yeni felsefi teoriler oluşturmak için felsefecilere bakarak değil, bize anlattıkları (daha ileri gelişmelere kıvılcım yaratabilecek) kendi fiziksel teorilerinin ne olduğunu izah etmek için fizik felsefecileri ile birlikte çalışmaktadırlar.

Bunu örneklerle anlatmak için bir anlığına Newton’a geri döneceğim. Bölüm 3’te onun mutlak uzam ve zamanı kabul ettiğini görmüştük. Bunu kısmen derinlemesine sezgisel olduğu için kısmen dönen bir kova içindeki suyun diğer türlü kafa karıştırıcı olan tutumunu açıklamakta kendisine olanak tanıyan terimlerle fiziksel yasaları ifade ederek yapmıştır. Bu durumda mutlak uzam ve zaman görgül açıdan

nedensiz yapılar değildi. Ancak ona ihtiyacı olduğundan daha fazla yapı vermişti ve böylece daha fazla muamma oluşturmuştu. Newton'ın 3-Boyutlu Öklid'ci uzamında, mutlak uzamın bir kısmında maddenin bir dağılımı (kural olarak) fizik yasaları üzerine herhangi etkiye sahip olmaksızın, tüm görelî uzamsal konumlarını ve ebatlarını koruyarak düz bir hat üzerinde bir başka konuma yer değiştirebilirdi. Bu durumda, *Biz mutlak uzam içinde neredeyiz?* sorusuna yanıt verilmesi doğası gereği olanaksız şekilde görünür; mutlak hız hakkındaki sorular için de benzer bir durum vardır.

Newton bunun farkına varmıştı. O, (dönen kova gibi) yeni dairesel hareketler tanıtılmadığı veya başlangıç durumunda bu türden hareketler dışarıda bırakılmadığı müddetçe, yapıların her biri arasındaki fiziksel ilişkilerin herhangi birinin değişmesi olmaksızın sabit bir hızda tek doğrultuda düz bir hat üzerinde hareket eden tüm maddeler koleksiyonunu hayal edebiliriz. Bu kafa karıştırıcıdır çünkü bizim evrenimizin içinde olduğu bu durumlara dair meselelere uygulanabilen hiçbir görgül kanıt ileri sürmez.

Bu, Alman felsefeci ve matematikçi Gottfried Leibniz (1646-1716) ve Newton'ın daha genç bir çağdaşı ve onun savunucularından biri olan İngiliz felsefeci Samuel Clarke (1675-1729) arasında heyecanlı bir tartışma oluşturan senaryolardan biriydi. Leibniz, kendi görelilik kavramını doğrulayarak, mutlak uzamı görgül açıdan boş bir fantezi olarak kapı dışarı etmişti. Her ne kadar, onun sistemi bilimsel olmaktan ziyade metafiziksel olsa da, ve Newton'ın sistemi ne gerçekte rakip olmasa da, ve her ne kadar mutlak uzamın Newton'ın bazı gözlemlenmiş olayların açıklamalarını sağlamasına yardımcı olsa bile, Leibniz'in bir amacı vardı. Eğer mutlak uzamdaki konum hakkında ve mutlak hızlar hakkında belli başlı sorular yanıtlanamamışsa, ve hatta görgül veriler tarafından desteklenmişse, bu durumda biz ken-

di teorilerimizdeki mutlak uzamın yerine geçmesi amacıyla bizim için olası olup olamayacağını akla yatkın bir şekilde merak edebiliriz, dolayısıyla, açıklayıcı gücün kaybı olmaksızın yanıtlanamaz sorulardan kaçınabiliriz. Eğer böyleyse, belki de kaçınmalıyız.

Newton'ın yasalarının, mutlak zaman korunurken mutlak uzamdan vazgeçilen bir teoriye dönüştürülebildiği artık bilinmektedir.<sup>4</sup> Mutlak zaman Newton'ın doğrusal, sayısal açıdan ölçülebilir zamanın momentleri yapısı korunarak, sürdürülmüştür. Bu, sabit bir oranda birbirini takip etmektedir. Her ne kadar, uzam 3-Boyutlu Öklid'ci yapıda kalsa da, zaman boyunca devam eden mutlak uzamın hiçbir amacı yoktur. Tersine, zaman boyunca evren (zaman içinde birbirini takip eden) eşzamanlı dilimlerin bir dizisi olarak kavranmıştır. Bunların her biri belirli bir anda meydana gelen (hiçbir şeyin olmadığı yerlerdeki vakalara olanak tanıyarak) vakaların veya uzam-zaman anlarının bir kümesini içermektedir. Böyle bir zaman dilimindeki uzam-zaman noktaları birbiriyle ilintili olan ölçülebilir 3-Boyutlu Öklid'ci yapıdadır. Ancak bir zaman dilimi başka zaman dilimleriyle hiçbir uzamsal ilinti doğurmaz. Başka bir deyişle, zaman boyunca hiçbir ortak (mutlak) uzamsal konum yoktur.

Yine de, zaman boyunca devam eden farklı nesneler arasındaki görelî uzamsal ilişkilerin izi sürülebilir. Bu ilişkiler içindeki değişiklikler daha düşük dilimler üzerinde nesnelerin meydana gelmesinin (daha sonraki zamanları temsil eden) daha yüksek dilimler üzerindeki bu aynı nesnelerin meydana gelişine bağlayan çizgiler ile dikey bir şekilde yığılmış dilimler hayal edilerek görselleştirilebilir. Bir dilim üzerindeki nesneler arasındaki yönler ve mesafeler zamanla kendi görelî hareketlerini göstererek, aynı nesnelerin daha önceki ve daha sonraki dilimleri ile karşılaştırılabilir. Belirli bir zaman dönemi içinde –yani, Newton'ın özgün sisteminde ya durağan ya

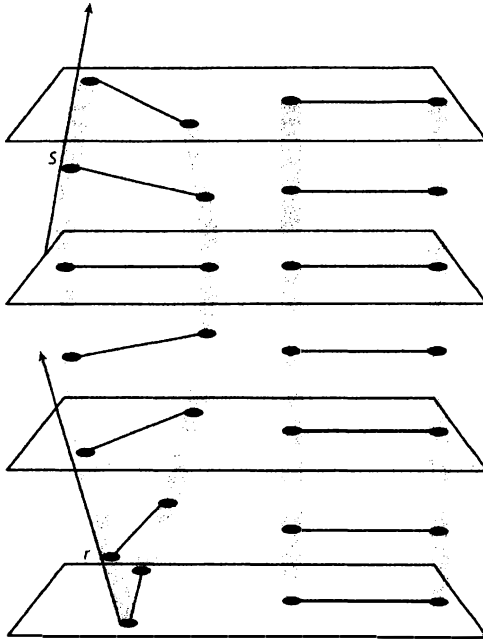


da düz bir hat boyunca tekdüze bir hareket durumunda olan nesnenin içinde bulunduğu bir dönem– bir dışsal kuvvete maruz kalmamış olan bir nesne daha aşağı dilimlerden daha yukarı dilimlere bir doğru-hat yörüngesi takip ederek (yani, durağan ve zamanla eylemsiz hareket arasında hiçbir ayırım yapılmamıştır) yeni bir sistemde temsil edilmiştir.

Newton'ın ilk yasası, bu çerçevede, dışsal kuvvetler tarafından üzerinde eylemde bulunulan bir yapının (zaman boyunca) yörüngesinin bir doğru hat olduğunu bize söyler. İkinci yasa bir yapı üzerinde bir kuvvet eylemde bulunduğunda, alt dilimlerden üst dilimlere yapının yörüngesi kuvvetin uygulandığı yönde eğimli olduğunu, bu eğim miktarının uygulanan kuvvet miktarı ile doğru orantılı ve yapının kütlesi ile ters orantılı olduğunu söyler. Böylelikle, dönen kova vakasının değişken bir durumunda, bir kordon ile bağlı iki küre ve kordonun ortası boyunca hareket eden bir eksen etrafında dönen yapıda onlar daha önceden olandan daha sonra olana eşzamanlılık dilimlerinde hareket ederken birbirlerinden sabit bir mesafede kalacaklardır fakat onların uzam-zaman boyunca görüngeleri (bir sonraki şeklin sol tarafında olduğu gibi) onlara uygulanan sabit kuvvet nedeniyle eğimli olacaktır. Bu yolla, (sabit bir kuvvetin uygulanmasından kaynaklanan dönüşler) ivmelenmiş dairesel hareketlere uyum gösterecektir. Bunu mutlak uzamın varsayılması olmak zorunda olmadan, böylece ona sebebiyet veren görgül açmazlardan sakınarak yapmıştır.

Fizikteki uzam ve zamanın çağdaş kavramına doğru bir sonraki adım Albert Einstein'ın özel görelilik kuramı idi. Bu kuram 1905'te "Hareket Eden Yapıların Elektrodinamiği" başlıklı makalede sunulmuştur. Orada sunulan kuram tek bir eylemsiz çerçeveyi betimlemiştir (ki orada herhangi nesnenin hareketini sınırlı bir fiziksel sistem içinde olandan başka hareketleri göz önünde bulundurmamak zorunda değiliz). O,

mutlak zamanı mutlak uzam ile birlikte düşünmekten vazgeçerek geçici eşzamanlılık kavramını hedefler, dolayısıyla bizim eşzamanlılık anlayışımızda değişiklik yaratmaktadır.<sup>5</sup> Birbirinden belirli bir uzaklıkta meydana gelen iki vakanın geçici eşzamanlılığını normal bir şekilde nasıl oluşturacağımızı göz önünde bulundurarak bir değişiklik duyusu elde edilebilir. Gündelik hayatta görsel alanımız içinde aynı zamanda meydana geldiğini gördüğümüz iki yakın vakayı eşzamanlı diye nitelendiririz—gözlerimize bir ışığın çarptığı anda aynı zamanda başka bir çarpma olmaktadır. Aradaki mesafe kısa olduğu için, bu yöntem gündelik amaçlar için pekâlâ işe yarar. Ancak olayların birbirine olan mesafesi uzak olduğunda, ve gözlemciye uzak olduğunda, ışık kaynağından ışığın yayılımının gözlemciye ulaşmasının anında olmaması olgusu göz önünde bulundurularak bir yönetime gereksinimimiz vardır.



Döner kürelere (*solda*) karşı sabit duran küreler (*sağda*). Maudlin'den (2012) s. 56.

İdea, bir gözlemciden rastgele seçilmiş bir uzaklıkta konumlanmış A ve B adlı iki vakanın yerinde bulunan eşzamanlı hale getirilmiş (ideal) saatlerin hayal edilmesiyle açıklanabilir. Her bir saat kendi eşleştirilmiş vakanın meydana geldiği anda başlar. Saatler daha sonra farklı hızlarda farklı rotalar aracılığıyla gözlemciye ulaştırılmıştır. Eğer onların iletim hızları onların işleyişini etkilemiyorsa, bu durumda onların kat ettiği mesafeyi ve onların hızlarını bilen bir gözlemci vardıklarında kendi yorumunu basitçe kontrol edebilecekti. Eğer biri iki kat daha hızlı hareket ederek iki kat daha uzağa yolculuk yapmışsa, özdeş saat okumaları vakaların eşzamanlılığını kaydedecektir.

Ancak görelilik teorisine göre, saatlerin işleyişleri onların uzam boyunca yayılımlarından etkilenmiştir.<sup>6</sup> Eğer bu, kulağa tutarsız geliyorsa, olasılıkla saatlerin metafiziksel açıdan neyin-ne-olduğunu-bilmeyen araçlar olarak düşünülmesi nedeniyledir. Zamanın geçişinin izini sürmek, tanım gereği herhangi fiziksel fenomenden bağımsız bir şekilde var olur. Ancak bu düşünce temelsizdir. *A priori* bir bakışla zamanın bu şekilde kavranan bir şey olması gerektiği doğru değildir. Tersine, hayal edilmiş saatler fiziksel mekanizmalar olarak ve böylece fiziksel yasalara tabi oldukları düşünülmelidir. Bu nedenle, onların davranışının uzam boyunca olan hareketinden etkilenmeyecek olması aşikâr değildir. Görelilik kuramı onların davranışını etkilenmiş olmasını devam ettirir, dolayısıyla eşzamanlılığın teori-öncesi ideasını sorgulamaktadır.

Bu ideayı belirli bir mesafedeki olaylara uygulanan eşzamanlılığın fiziksel bir şekilde tanımlanmış düşüncesi ile yer değiştirmeye çalıştığımızı farz edelim. Belirli bir mesafedeki olayların fiziksel açıdan eşzamanlı olduğunu söylemek (esasen) onlar arasında hiçbir olası nedensel bağlantı (örn. ışık ile birinden diğerine ulaşılması) olmadığını söylemektir. Einstein'ın 1905 tarihli makalesinin önermesi, her ne kadar

fiziksel eşzamanlılık olsa bile, bunun simetrik bir ilinti olduğunu (eğer  $x$ ,  $y$  ile eşzamanlı ise, bu durumda  $y$ ,  $x$  ile eşzamanlıdır), geçişli olmadığını (her ne kadar  $x$ ,  $y$  ile eşzamanlı ve  $y$ ,  $z$  ile eşzamanlı olsa bile,  $x$  ve  $z$  eşzamanlı olmada başa-rısızlığa uğrayabilir) gösterir.

Bu sonuç uzamda 1 noktasında tümü geçici düzen içinde meydana gelen  $-A$ ,  $B$ ,  $C$  ve  $D-$  olayların bir dizilimi ve uzamsal açıdan uzaktaki 2 noktasında meydana gelen bir başka  $\Delta$  olayı ile açıklanmıştır. Onun oradaki varış noktası  $\Delta$  olayıdır çünkü, ışığın yolculuğu zaman aldığından,  $A'$ dan daha sonra meydana gelir. Işın anlık bir şekilde 1 noktasına geri yansımıştır; onun oraya varışı  $\Delta$  olayından daha geç meydana gelen  $D$  olayıdır. Işığın yayılımı anlık olmadığı için,  $A'$ dan sonra fakat  $D'$ den önce 1 noktasından meydana gelen  $B$  ve  $C$  olayları ışığın ışınlarını 2 noktasında  $\Delta$  olayının oluşumuna bağlamış olamaz. ( $B$  olayı  $A$  olayını izlediği için,  $B'$ den gelen ışık 2 noktasına ancak  $\Delta$  olayı meydana geldikten sonra ulaşabilir ve  $C$  olayı  $D$  olayından önce geldiği için,  $\Delta$  olayından gelen ışık 1 noktasına  $C'$ nin meydana geldiği anda  $D$  olayına öncül bir anda ulaşamaz). Böylelikle  $A$  olayından sonra fakat  $D$  olayından önce 1 noktasında meydana gelen herhangi olayla 2 noktasındaki  $\Delta$  olayını nedensel açıdan bağlama becerisinde hiçbir fiziksel ilişki yoktur.<sup>7</sup> Bu,  $A$  olayından sonra fakat  $D$  olayından önce meydana gelen, 1 noktasındaki  $B$  ve  $D$  olaylarının fiziksel açıdan  $C$  olayından geçici olarak önce gelen  $B$  olayına rağmen 2 noktasında  $\Delta$  olayı ile eşzamanlı olduğu görülür.

Ancak bu olanaksız gibidir. Biz bir olayın geçici olarak üst üste çakışmayan iki olay ile eşzamanlı olmasını, birinin diğerinden sonra olmasını istemediğimiz için, bu ilintilere dair anlayışımızı ayarlamaya gereksinim duyarız. Bunu böyle yapmanın bir yolu, biri  $\Delta$  olan ve diğeri 1 noktasında  $A'$ dan  $D'$ ye geçici zaman aralığındaki herhangi bir olay olan

çiftler için tanımlanmadan önce ve tanımlandıktan sonra eşzamanlı ilintiler olmasına izin vermektir. Eğer bunu yaparsak, bu durumda bu geçici ilişkiler fiziksel açıdan zemin bulacaklar fakat yalnızca kısmen tanımlanmış olacaktır. Farklı bir çıkış yolu 1 noktasındaki belirsizlik menzili içinde bir yegâne olayı seçmek ve basit bir şekilde onun 2 noktasındaki  $\Delta$  olayı ile eşzamanlı olan 1 noktasındaki olay olarak sayılmasını şart koşturur. Böyle bir kuralın benimsenmesi teoriye eklenmiş eşzamanlılık ilintisinin, tam anlamıyla nesnel fiziksel ilintiden ziyade, kısmen bir gelenek veya uygunluk meselesi olması anlamına gelir.<sup>8</sup> Einstein eşzamanlı olaylar için bir kısmen geleneksel senkronizasyon önererek, ikinci bir seçenek ele almıştı. Bu ona ışık hızı için sabit bir sayısal değer belirlemesine olanak tanımıştı, gerçi farklı değerler şart koşulmuş farklı gelenekleri belirlemiş olabilirdi.

Özel görelilikte, biz mutlak uzam ve zamandan vazgeçmiş olduğumuz için, ayrıca hareket, mesafe ve hıza dair olan kanılarımızı da değiştirmek zorundayız. Onlar değişikliğe uğramış kanılar ile yer değiştiklerinde, yer değiştirmeler başlangıçta olanların tüm niteliklerine sahip olmaz. Özel görelilik, bağımsız zaman ve 3-Boyutlu Öklid’ci uzam yerine bir 4-Boyutlu uzam-zaman sürekliliğini varsayar. Bu, bir tarafı veya boyutu temsil eden bu noktaların her bir ögesinin  $\langle t, x, y, z \rangle$  koordinatları tarafından temsil edilen noktalardan oluşmuştur. Her ne kadar  $t$  zamansal koordinat diye adlandırılrsa ve diğerleri uzamsal diye adlandırılrsa da, olayları temsil eden sayısal dörtlemeler arasında duran matematiksel ilişkiler mutlak uzam ve zaman içindeki boyutların bağımsız değişkenliğinden oldukça farklı olan bu boyutların fiziksel açıdan birbirine bağlılığını ortaya koyar. Dolayısıyla bu hareket, uzaklık ve zaman içeren şaşırtıcı sonuçlar doğurur.

Bu neticeleri oluşturmaya dâhil olan özel göreliliğin bir yasası bir hava boşluğunda ışığın hareketinin kaynağının

fiziksel durumundan bağımsız olduğu varsayımını deneysel olarak doğrulamıştır. Özellikle, bir hava boşluğundaki karşıt yönlerde hareket eden, birbirini geçerken her biri ışık yayan iki kaynaktan gelen ışık aynı zamanda evrende herhangi bir noktaya ulaşacaktır. Bu, başlangıçta karşıt yönlerde hareket eden, belli bir anda birbirini geçen iki fiziksel nesnenin aynı doğrultuda (yani iki yapının birinin hareketinin yönünde) aynı dışsal kuvvete maruz kaldığının doğru olması değildir.

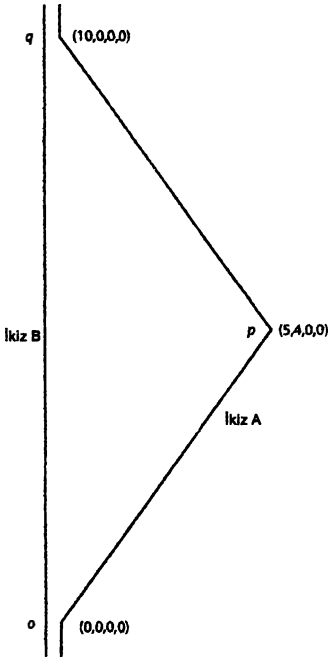
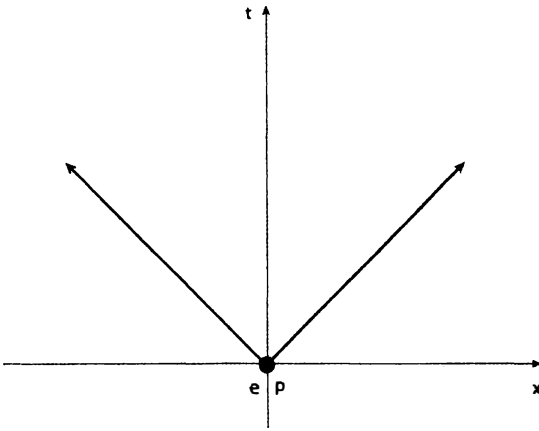
Einstein'ın bunun böyle olduğunu kanıtlaması özel göreliliğin gelişiminde çok önemli bir adımdı. O, "Görelilik Kuramı'ndaki Temel Fikirler ve Yöntemler" makalesinde "Manyetik-elektriksel indüksiyon benim göreliliğin (özel) ilkesini doğru varsaymama neden olmuştu" demiştir.<sup>9</sup> Maxwell'e göre, (mutlak) durağanlıkta olan bir mıknatısın etrafı manyetik bir alan ile çevrelenmiştir fakat o hareket ettiğinde, manyetik alan değişir ve "eyletik" bir elektriksel alan var olmaya başlar. Elektriksel akımın varlığı ve yokluğu ilkesel olarak saptanabilir olması gerektiği için, akımın varlığı veya yokluğu bize mıknatısın mutlak uzamda hareket edip etmediğini söylemelidir. Ancak Einstein onun bu rolü oynayamayacağını biliyordu çünkü eyletik alana saptanabilip saptanamayacağı gözlemcinin mutlak uzam içinde mıknatıs ile eşanlı hareket edip etmediğine bağlıdır—ilkesel olarak bu belirlenebilen bir şey değildir.

Einstein'ın çözümü uzam ve zamanı görelilik kuramına uygulamaktı, dolayısıyla mıknatısın hareketinin nesnel ve gözlemlenebilir bir etkisinin elektriksel alanın varlığını veya yokluğunu oluşturması potansiyel gözlemcilere görelidir, onların her birinin kendi uzam-zaman yörüngeleri vardır. Ancak bu, Einstein'ın kabul ettiği Maxwell'in ışık elektrodinamiğinin görelilik ile uzlaştırılmasında daha ileri sorunlar ortaya çıkarmıştır. Maxwell'e göre, ışık bir elektromanyetik alan içindeki dalgalardan oluşmuştur. Öyleyse ışığın hızı na-

sıl kavramsallaştırılmalıdır? On dokuzuncu yüzyılın sonunda Newtoncu çerçeve içinde, aynı doğrultuda hareket eden bir kaynaktan ışığın hızı kaynağın hızı artı ışığın sabit hızı olmalıdır. Maxwell ışık hızını saniyede 186.000 mil olarak belirtmiştir (bir kaynaktan karşıt yönde hareket eden ışık için kaynağın hızının ışık için sabit sayıdan çıkarılması gerekir). Bu, “ışığın yayılım teorisi” diye adlandırılır. Einstein bundan vazgeçtiğinde –ışık kaynağının hareketinin bir noktadan başka bir noktaya ulaşacak ışığı etkilemediğini varsayarak– Maxwell’in teorisini özel görelilik teorisinin bünyesine katabilmiştir.<sup>10</sup>

Özel göreliliğin bir başka yasası bir hava boşluğu içindeki bir kaynaktan yayılan bir ışık ışınının rotasının doğrusal bir hat olduğunu ifade eder. Bu, görsel olarak, dikey bir zamansal t eksenini, yatay bir uzamsal x eksenini ve p noktasındaki uzam-zamanda ışık-yayan e etkinliği ile iki boyutlu şekilde temsil edilebilir. Burada y ve z uzamsal boyutlar göz ardı edilerek (ve düz bir uzamsal düzlem terimlerinde düşünerek), biz p noktasından her biri dikey düzleme 45-derecelik açıda olan, birbirine dik açılı iki çizgi çizebiliriz (böylece x ve t’nin değerleri hat boyunca aynı artış aralığı ile her zaman değişir). Çizgiler arasındaki her şey e’nin gelecekteki ışık-konisi diye adlandırılır.

Işıktan daha hızlı ilerleyen hiçbir şeyin olmadığı ideası daha ileri noktada bir yasaya yol açmıştır: bir e etkinliğinin gelecek ışık-konisi içinden geçen fiziksel bir varlığın rotası hiçbir zaman e’nin ışık-konisinin dışına çıkmaz (ki bu x-değerinin t-değerinden daha hızlı değişmesini gerektirir). Buna eylemsizliğin görelilik yasasını ekleyebiliriz: Herhangi fiziksel varlığın (ışık veya kütlesi olan bir yapı) dışsal kuvvetler üzerine eylemde bulunmamış yörüngesi her zaman bir doğru çizgidir.<sup>11</sup>



Tüm bunlar yerli yerine konduğunda, zamanın özel görelilik teorisinde nasıl ölçüldüğüne dair bir fikir elde edilebilir. Hareketler bir şeyin –fiziksel nesne veya ışık– içinden geçen uzam-zaman noktalarını bağlayan, düz veya başka türlü çizgiler ile temsil edilmiştir. Noktalar dört-boyutlu sayısal koordinatlar ile temsil edilmiştir. İki nokta arasındaki mesafe iki noktaya tahsis edilmiş olan 4-Boyutlu koordinatlar çiftine matematiksel bir formül uygulanarak belirlenmiştir. Bunu bilerek, biz özel görelilik tarafından varsayılan zaman, uzam ve hareket arasındaki varsayılmış ilişkiyi izah edebiliriz.

Maudlin'den (2012), s. 78



Bir A ve B nesneler çiftinin bir o uzam-zaman noktasında bir başkasına göreli durağan olduğunu farz edin. Basitleştirmek için biz zamansal koordinatı 0 ve her bir uzamsal koordinatı  $x$ ,  $y$  ve  $z$  olarak belirleyeceğiz. Tim Maudlin tarafından *Fiziğin Felsefesi: Uzam ve Zaman* kitabında açıklanmış olduğu gibi, A ve B her biri kendi roket gemisinde bulunan özdeş ikizlerdir.<sup>12</sup> B başından sonuna kadar bulunduğu, yerde kalır. A kalmaz. O, kendi roketini ateşleyerek yalnızca  $x$  uzamsal boyutu boyunca hareket eder. Zamansal koordinat ( $t$ ) 5 ile  $p$  noktasına vararak,  $x$  koordinatı 4 ve  $y$  ve  $z$  ise 0 noktasında olacaktır (olgu onun üç uzamsal boyutun yalnızca birinde hareket ettiğini yansıtmaktadır). A daha sonra karşıt  $x$ -yönünde geri dönerek B'nin konumlanmış olduğu  $q$  noktasına varır. Bunun zamansal koordinatı 10'dur,  $x$ ,  $y$  ve  $z$  0 koordinatındadır (B herhangi uzamsal boyutta hareket etmemiştir). Bu, iki boyutlu bir çizim üzerinde görselleştirilerek, A ve B'nin her ikisinin ucunda bulunan  $q$  noktasındaki uzam-zaman ile başladığı yeri o noktasındaki uzam-zamana bağlayan çizgi düz bir dikey çizgidir.<sup>13</sup> A'nın o'dan  $p$ 'ye hareketi birinden diğerine düz bir köşegen çizgidir; A'nın  $p$ 'den  $q$ 'ya hareketi bir ikizkenar üçgen oluşturacak şekilde benzerdir.

Köşeleri  $o$ ,  $p$ ,  $q$  olan üçgenin kenarları uzam-zaman boyunca olan aralıkları temsil eder. Onları ölçmek için özel görelilik formülü o'dan  $q$ 'ya, o'dan  $p$ 'ye ve  $p$ 'den  $q$ 'ya üç çizginin uç noktalarının  $\langle t, x, y, z \rangle$  koordinatları üzerinde basit bir aritmetik hesaplamadır. Her bir çizgi için, kendi uzamsal-zamansal yörüngesinin ölçümünü veren, elde ettiğimiz sayı  $n$ 'nin bir kare köküdür, ki burada  $n$  uç noktaların zamansal koordinatları içindeki farkın karesi eksi onların  $x$  koordinatlarındaki farkın karesi eksi onların  $y$  koordinatlarındaki farkın karesi eksi onların  $z$  koordinatlarındaki farkın karesidir.<sup>14</sup> Bizim örneğimizde  $y$  ve  $z$  koordinatları

ilintisiz olduğu için, o noktasından p noktasına olan aralık 10 üssü 2'nin karekökü eksi 0'dır, ki bu 10'dur. A'nın o noktasından p noktasına olan yolculuğunun aralığı 5 üssü 2 eksi 4 üssü 2'nin -yani 3'ün- kareköküdür (ki burada 5 sayısı t koordinatındaki fark ve 4 sayısı x koordinatındaki farktır). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, A'nın p noktasından q noktasına olan yolculuğunu aralığı aynıdır. Böylelikle A'nın o noktasından q noktasına olan tüm yolculuğunun ölçümü 6 iken, B'nin yolculuğunun ölçümü 10'dur.

Böylelikle özel görelilik bize A'nın uzam-zaman boyunca yolculuğunun B'ninkinden daha kısa olduğunu -aslında B'nin 3/5 kadarı- söyler. Ancak siz neyin ölçülmüş olduğunu sorabilirsiniz. Zaman ölçülmüştür. A'nın B'den p noktasına ilk uzaklaşması ve q noktasında B'ye geri dönmesi boyunca yaşanan zaman B'nin onunla yeniden buluşmak için A'yı beklemesi boyunca geçen zamandan daha azdır.<sup>15</sup> Böylece, her ne kadar A ve B (hayal edebileceğimiz şekilde) tam olarak aynı yaşta olabilirken, onlar birlikte o noktasında olduklarında ve her ikisi de p noktasındayken o noktasında olduklarından daha yaşlı olmalarına rağmen, A şimdi B'den daha gençtir. B'nin <0, 0, 0, 0> noktasından <10, 0, 0, 0> noktasına giderken deneyimini yaşadığı süre, diyelim ki 100 gün, ne kadar olursa olsun, A bunun 6/10'unu veya 60 gününü deneyimlemiştir. Eğer her ikisinin de yanlarında hassas saatler (böyle bir şeyi ölçebilecek fiziksel mekanizmalar) olsaydı, A'nın p noktasına ulaşma zamanı 30 gün ve q noktasına ulaşma zamanı 60 gün şeklinde kaydedilirken, B'nin q noktasına ulaşması 100 gün şeklinde kaydedilecekti. Tesir itibarıyla, A'nın saati B'ninkinden daha yavaş işleyecekti. Ancak o doğru zamanı gösterme konusunda başarısız olmayacaktı. Özel göreliliğe göre, her iki saat doğru idi. Örneğin gösterdiği şey uzamın ve zamanın bağımsızlığından ziyade özsel karşılıklı bağımlılık ve uzam ve zaman boyunca hare-

keti anlayışımızın neticeleridir. Özel göreliliğin bize söylediği şey, bunun uzam-zamanın gerçekten neye benzediğidir, şöyle ki bu bizim sezgisel olarak ona dair düşündüğümüz şeylerden oldukça farklıdır.<sup>16</sup>

Şimdiye kadar, biz örneklerimizdeki saatlerin doğru zamanı gösterdiğini farz ettik. Bu noktada saatler gibi görülen fiziksel oluşumlar hakkında söylenebilecek tek şey (i) eğer onlar aynı yörüngede (ne birbirlerine yaklaşmakta ne de birbirlerinden uzaklaşmakta) ise, onlar, senkronize olduklarında, aynı zamanı gösterecekler ve “birlikte işleyecek”lerdir, (ii) eğer onlar (A ve B’nin saatlerinin A’nın B’den uzaklaştığı yolculukta olduğu gibi) birbirlerinden uzağa hareket ediyorsa, her biri diğerine yavaş hareket ediyormuş gibi görünür, ve (iii) eğer onlar (A ve B’nin saatlerinin A’nın B’nin saatlerinin A’nın B’ye geri döndüğü yolculukta olduğu gibi) birbirlerine doğru hareket ediyorsa, her biri diğerine (genel olarak A kendi B’ye olan yolculuğunda B’nin yolculuğundan daha az zaman harcamasına karşın) hızlı ilerliyor gibi görünecektir.<sup>17</sup> Elbette nihai olarak, bu saatler, teoremin öngördüğü şekilde performans gösterecek biçimde deneysel test ile kanıtlanabilen fiziksel varlıklar olmak zorundadır.

Her ne kadar deneysel testler zorlu ve karmaşık olsa da, bu türden kanıtlamalar olmuştur. Fikir sıklıkla ışığın bir ışınının aralarında sektiği bir aynalar çiftinin hayal edilmesiyle açıklanmıştır—ışığın aynalar arasındaki her bir gidiş dönüş yolculuğu saatin bir “tik”i olarak sayılmıştır.<sup>18</sup> Mekanizmanın bir saat olarak görülmesi için her bir tik ile ölçülen zaman aralığı eşit olmak zorundaydı. Maudlin’in açıklamış olduğu gibi, bu koşul, Einstein ileri sürdüğü şekilde, uzam-zaman boyunca ilerlerken sağlam bir çubuk ile birbirine bağlamış aynalar olmadıkça, ihlâl edilmiş olacaktır. O olmaksızın, özel görelilik iki ayna üzerinde eylemde bulunan bir kuvvetten neticelenen hızdaki değişiklikleri öngörmesi kuvvet uy-

gulandıktan sonra sistemin bir bütün olarak yolculuğu için hassas bir şekilde zaman ölçen bir saat olarak işlev görme becerisini yok ederek zaman aralıklarını uzatacaktır. Görelilik teorisine göre, aynaları birbirine bağlayan sağlam çubuk kuvvet uygulanırken aynalar arasında ışığın gidip gelmesi ile yapılan yolculukta zaman aralıklarını aynı tutmak için gerekli olan miktarda aynaları birbirine yaklaştırarak fiziksel açıdan büzülerek bunu önler.<sup>19</sup> Başka bir deyişle, (kuvvet uygulanmadan önce) başlangıçtaki referans çerçevesinden ölçüldüğü şekilde, iki ayna arasındaki uzamsal mesafe ışığın kat ettiği zaman aralığının uzunluğunu koruyan bir şekilde büzülür. Bu, her ne kadar herhangi bir referans çerçevesinden bağımsız olan hızı nesnel bir şekilde ölçmek için hiçbir mutlak uzam veya zaman olmamasına karşın, ışık hızının özel görelilikte sabit olduğu anlamına gelir.

Özel göreliliğin görgül teste maruz kalması bir laboratuvaradaki aynalar arasında gidiş dönüş yolculuklarına zamansal aralıklarının bilindik saatler ile güvenilir bir şekilde ölçülmesi konusunda aşırı derecede yetersiz olduğu olgusu nedeniyle çetrefillidir. Ancak ışık hızının görelilik teorisi tarafından öngörülen şekilde sabit olduğu olgusu deneysel açıdan test edilebilmiştir. Böyle bir test hızlıca dönen bir çubuk ile bağlantılı (biri arkada ve diğerinden belli bir mesafede) olan hızla dönen bir çift diskin arkada bulunduğu hat üzerindeki uzamsal bir  $p$  konumundan yayılan bir ışık kaynağını içerir. Her bir diskte içinden ışığın geçebileceği küçük bir delik vardır. Disk dönerken onun deliği içinden bir miktar ışığın geçmesi sonucunda ışık kaynağı arkadaki disk üzerinde parlar. Eğer içinden geçen ışık dönen ikinci diskteki deliğin işgal ettiği uzama ulaşırsa, ışık onun içinden geçecek ve tertibatın arkasındaki ekranı aydınlatacaktır; aksi halde ikinci disk tarafından engellenecektir. Disklerin konumu ve deliklerin açısının yanı sıra disklerin hızı ayarlanarak, ışığın

p noktasından her zaman geçeceği şekilde bir durum oluşturacak sistemi kurmak olanaklıdır. Görelilik teorisi p noktasındaki ışık yayan kaynak ister durağan isterse tertibata doğru veya tertibattan uzağa hareket ediyor olsun, bunun doğru kalacağını öngörür. Bu doğrulanmıştır.

İkinci bir deney bu tertibatı, örneğin yüzü kuzey, güney, doğu veya batıya gelecek şekilde, her yöne döndürülebilen yüzen bir platform üzerinde oluşturur. Yerkürenin kendi ekseninde ve güneşin etrafındaki dönüşü nedeniyle, tertibatın yönelimindeki bu değişiklikler yerkürenin dönüşüne görelidir—tıpkı yerkürenin farklı zamanlarda güneşin etrafındaki hareketinin hızının değişmesi gibi, tertibatın delikleri içinden geçen ışığın hızında küçük değişiklikler olacaktır. Öyle ise, laboratuvardaki yöneliminde değişiklik olduğunda, veya yılın farklı zamanlarında kullanıldığında cihazın yeniden ayarlanması gerekecekti. Özel görelilik bunun asla olmayacağını öngörür ve olmaz.<sup>20</sup> Ayrıca tertibat doğru bir çizgide hareket halinde bırakılabilir ve ışık kaynağının ya tertibat ile hareket etmesi ya da ona göre sabit olmasına bağlı olarak deliklerin ışığın içinden geçmesi için ayarlanıp ayarlanmayacağı belirlenebilir. Özel görelilik tarafından öngörüldüğü şekilde, böyle olmaz.

Einstein'ın kendi özel görelilik teorisini geliştirdikten on yıl sonra ortaya koyduğu *genel görelilik teorisi*, uzam-zaman yapısının yeni görelî bir kavramı ile birlikte yerçekimini anlamının yeni bir yolunu tanıtmıştır. Yeni yapı içinde, iki nokta arasındaki en kısa mesafe, bir kürenin yüzeyi üzerinde olduğu gibi, eğimli bir çizgidir. İlâveten, aynı çizgiyi 90 derecelik bir açıdan kesişen paralel çizgiler, eğer yeterince uzağa uzatılırsa, tıpkı ekvator da dik açılarda kesişmesine rağmen, kutuplarda birbiriyle kesişen yerkürenin üzerindeki boylamların çizgileri gibi, birbirini kesebilir. Yine de, Einstein uzam-zamanı bir kürenin yüzeyinin tekbiçimli geometrisine sahip

olarak düşünmemiştir. Daha ziyade, onun eğriliği değişkendir. Bir küre üzerindeki paralel çizgilerden farklı olarak, bir içbükey eğriliği olan uzam-zamanın bir kısmı üzerindeki paralel çizgiler uzatıldıkça birbirlerinden uzaklaşabilirler. Bir bütün olarak uzam-zaman her yerde tek bir eğrilik tipine sahip olarak düşünülmez.

Eğer uzam-zaman geometrisi, Einstein'ın söylediği gibi, değişken ise, bu değişkenliği belirleyen veya herhangi bir oranda etkileyen nedir? Yanıt maddenin evren içindeki dağılımıdır. Yerçekiminin görev aldığı yer budur. Bildiğimiz gibi, Newton onu kendi kütleleri ile doğru orantılı, birbirlerini daha yakına çekerek mutlak uzam ve zaman içinden yörüngelerini değiştiren yapılar üzerinde eylemde bulunan bir kuvvet olarak düşünmüştür. Aksine, Einstein genel göreliliğin gelişiminde, yapıların kütesine doğru orantılı olan, kendi başına uzam-zamanın eğriliğini büken şekilde maddesel yapıların kütesini düşünmüştür. Işık her zaman uzam-zaman geometrisini takip ettiği için, bu, uzak bir yapıdan ışığın gözlemlenmiş yörüngesinin kendi rotası içindeki masif bir yapının etrafında kendi eğriliğini artıracak anlamına gelir. Bu, yapının diğer tarafındaki bir gözlemciye onun etrafında “bükülmüş” bir şekilde görünmektedir. Bu olgu deneysel açıdan 1919 yılında Arthur Eddington tarafından doğrulanmıştır. Onun bir güneş tutulması fotoğrafları bükülme etkisini kanıtlamıştır. Bu, haklı bir şekilde genel göreliliğin doğruluğunu kanıtlıyor olarak takdir edilmesine karşın, “büküme”den bahsedilmesinin yanlış anlaşılması gerekir. Işık, yerel ölçekten kavisli rota takip ederek her zaman yaptığı şeyi yapmaktaydı: uzamda bir noktadan başka birine fiziksel açıdan olası en kısa rota boyunca hareket ediyordu.

Daha yakın tarihli gözlemler genel göreliliğin daha ileri onaylamasını sağlamıştı. Bizden 400 milyon ışık yılı ötede

bir galaksi ile ve bizim ve yıldızsı gök cismi arasında yerküreden 8 milyar ışık yılı uzakta bulunan gök cisimleri vardır. Bu galaksi, ki maddenin masif bir derlemidir, ışığın içinden geçtiği uzam-zamanı bükerek aynı yıldızın dört imgesinin bir demetinin bize görünmesini sağlar. Ek olarak, yerkürenin dönüşü onun etrafındaki uzam-zaman içinde bir kargaşa oluşturduğunu göstermiştir. Bu, genel göreliliğe göre, masif bir yapının dönüşünden kaynaklanmıştır. 2004 yılında bu, bir uydu –Gravity Probe B (GP-B)– içinde olan jiroskopun eksenindeki değişiklik olarak gözlemlenmişti. Araştırma ekibinin başında bulunan Stanford Üniversitesi’nden Francis Everitt neticeyi şu şekilde açıklamıştı.

Yerküreyi balın içine batmış gibi hayal edin. Gezegen döndükçe onun etrafındaki bal girdap yaparak dönecektir ve bu, uzam ve zaman için de aynıdır. GP-B, astrofizik araştırması, boyunca geniş çaplı çıkarımlara sahip olarak, Einstein’ın evreninin en derinlikli öngörülerinin ikisini doğrulamıştır.<sup>21</sup>

Yerçekimine dair en büyüleyici tartışmalardan biri Richard Feynman’ın Galileo’nun ünlü deneyine ilişkin tartışmayı içeren genel görelilik içinde anlaşılmıştır. Bu deneyde Galileo bir kuleden bıraktığı değişen kütlelere sahip yapıların (örn. bir bowling topuna karşı bir mermer) hızlarının kütlelerinden etkilenmediğini göstermektedir; hava direnci hariçinde, onlar aynı oranda düşmüş ve böylece birlikte toprağa çarpmışlardır.<sup>22</sup> Newton’ın bakış açısında bunun nedeni, her ne kadar bir yapının üzerinde başka yapılar tarafından uygulanan yerçekimsel etki onun kütesine doğru orantılı olsa da, başka yapıların yerçekimsel etkisine olan yapının direnci onun kütesine tam olarak aynı derecede doğru orantılıdır. Bunun sonucu olarak, kütlenin bir iki niteliği birbirini etki-

siz hale getirir ve Newton mermer ve bowling topunun top-ra ğa aynı zamanda çarpmasını açıklar.

Aksine, genel görelilikte bowling topu ve mermer bira- kıldıktan sonra tüm kuvvetlerden özgürdür ve bu durumda dosdoğru (yani, en kısa) uzamsal yörüngeleri takip edecek- tir. Bu, tıpkı daha önceki bir örnekten durağan olan ikiz B'nin A'nın yolculuğu esnasında hiçbir kuvvete maruz kalmaması gibidir. *Galileo'nun vakasında, kule ve kulenin tepesindeki veya altındaki saatler yerkürenin hareketinden kaynaklanan kuvvetler tarafından hareket etmeyi sürdürmüştür—benzer şekilde ikiz A kendi roketini ateşlediğinde ikiz B'den uzağa hareket etmişt.* Bunu aklımızda tutarak, kulenin tabanında senkronize olmuşt iki saat olduğunu farz edelim. Biri, Saat A, orada kalır; diğeri, Saat B, Galileo mermer ve bowling topu- nu bırakır bırakmaz yukarı doğru fırlatılmıştır—mermer ve bowling topunun yere çarptığı ile aynı anda olacak şekilde yeterli kuvvet ile fırlatılmıştır. Tıpkı ikiz A'nın ivmelenme ha- reketinin ikiz B'ye göre A'nın ayrılışı ve geri dönüştü arasında A'dan ziyade B için daha fazla zamanın akıp gitmesiyle so- nulanması gibi, böylece Feynman genel görelilik içinde yer- çekiminin hesaplanmasını Saat B'nin uuğu boyunca (zemin zerindeki) Saat A'nın ivmelenmişt hareketini öngörmesini Saat A'dan ziyade Saat B için akıp giden zamanın daha fazla geçmesi (ve kaydedilmesi) şeklinde neticelenir. (Aynı şey eğer saatler bowling topu ve mermer ile birlikte fırlatılmışt olsaydı doğru olacaktı.) Rapor edilmişt olan bu şey doğrulanmıştır.<sup>23</sup>

Şimdiye kadar, Newton, Einstein ve başkalarından bah- sederek, daha çok makroskobik nesneler ve olaylar ile ilgili olduk, ki bunlar yirminci yüzyılda daha önce olduğundan çok daha iyi bir şekilde anlaşılma noktasına gelmişlerdir. Yirminci yüzyıl ayrıca atomik ve atomaltı durumlar ve par- acıklar dâhil olmak üzere evreni mikroskobik seviyede anla- yışımıza dair baş döndürücü gelişmeler görmüştür. Yüzyılın



başlarında Max Planck ve Albert Einstein'ın radyasyon ve ışık üzerine çalışmasını Niels Bohr'un atom teorisi ve Max Born, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger ve Paul Dirac tarafından geliştirilmiş atomaltı dünyanın betimlenmesi için matematiksel biçimselcilikler takip etmiştir. Atomaltı olaylar ve oluşumların hassas bir şekilde ölçülmesi ve öngörülmesinde sonuç kuantum mekaniğinin görkemli başarısı idi. Çelişkili bir biçimde, bu kestirimci başarı bizim gerçekliğin mikro-düzeyini makro-düzey ile bağlamaya dair becerimize karşılaştırılabilir bir ilerlemeyle eşleşmiyordu veya bizim yapabileceğimiz mikro-düzey kestirimleri onaylayan mikro-düzey olguları bile anlamamızı sağlamıyordu. Basitçe ifade etmek gerekirse, kuantum fiziği bize evren hakkında bir şeyler söylüyordu fakat biz bunun ne olduğunu henüz bilmiyorduk.

Konu basit bir soyut örnek ile izah edilebilir. P tipli parçacıkların ortaya çıktığı, varlığını sürdürdüğü ve C veya D yerlerinde sona erdiği konumlardan, A ve B ile belirtilen iki olası rotanın biri veya diğerini izleyeceğini farz edelim. Biz, bir parçacığın A veya B rotasına gireceğini sınama kabiliyetine sahip olarak, bu rotalarda ilerlediğinde iki olası varış noktasından hangisine ulaşacağını bilmek istiyoruz. Bu nedenle parçacığın izlediği rotaya bağlı olarak 'A' veya 'B' olduğunu gösteren dikkat çekmeyen bir ölçme düzeneği oluştururuz. Denemeleri başlattığımızda biz parçacıkların % 50'sinin A rotasını izleyerek C yerine ulaştığını ve % 50'sinin D yerine ulaştığını buluruz. Aynı şey B rotası için de geçerlidir. Böylece, biz ölçüm cihazını kapatabileceğimiz konusunda özgüvenliyizdir. Hareket eden parçacıkların % 50'sinin C'ye ve % 50'sinin D'ye ulaşacağını biliriz. Ancak şaşırtıcı bir şekilde yanılıya düşeriz. Ölçüm cihazını kapattığımızda parçacıkların % 100'ü C yerine ulaşmıştır ve hiçbir D yerine ulaşmamıştır!<sup>24</sup>

Bu nasıl olabilir? Kesinlikle ya iki rotadan daha fazlasının olması gerektiği ya da bizim ölçümünü yaptığımız rotaların hatalı olduğunu düşünme eğiliminde oluruz. Ancak sonunda anlaşılmıştır ki, daha fazla rota yoktur ve rotalar aracılığıyla giden parçacıklar yanlış ölçülmemiştir; her ölçüm cihazı aynı sonucu vermiştir. Böylece, bizim ölçmeye çalıştığımız gerçekliği bir şekilde değiştiren parçacıkların ölçüldüğü sonucuna varmaya zorlanırsınız. Peki ama nasıl? Kuantum fizikçileri veya fizik felsefecileri arasında bu konuda hiçbir uzlaşma yoktur.

Ancak durumun betimlenmesi ve olasılığa dayanan kestirimler yapma konusunda kabul edilmiş bir sözcük hazinesi vardır. Kuantum fiziğinde, bir parçacığın belirli niteliklerinin siz onları ölçene kadar var olmadığı yaygın bir şekilde söylenmiştir—veya her ne pahasına olursa olsun onları ölçene kadar (niteliklere sahip olup olmadıklarını belirleme noktasında) bu niteliklere sahip olduklarını veya sahip olmadıkları başarısız olduklarını söylemek hiçbir anlam ifade etmez. (Ölçümden önce) var olduklarını söylemek net değildir fakat parçacık (veya başka varlık) ile bağlantılı bir dalga işlevi varmış gibi gelmektedir—bir tür enerji lekesi pozitif veya negatif sayısal değerler içinde şifrelenmiş enformasyon içeren matematiksel bir işlev ile temsil edilmiş olabilir.<sup>25</sup> Bu sayıları dalganın genişliğinin –yükseklik (pozitif sayılar) ve çukurluk (negatif sayılar)—ölçümü olarak düşünün. Biz bundan bir veya başka bir niteliğe sahip olan bir varlığın olasılığını hesaplayabiliriz. Olasılık dalganın genişliğinin ölçümünün karesidir, bu durumda, standart vakalarda, bir pozitif  $n$  sayısının belirleniminden hesaplanmış olasılık onun negatif karşılığı olan  $-n$  sayısından sonuçlanan ile aynıdır. Ancak göreceğimiz gibi, özel durumlarda  $n$  ve  $-n$  belirlenimleri final olasılığın hesaplanmasından önce aynı olası sonucu ortadan kaldıracaktır. Bu, ölçülmüş karşı ölçülmemiş parçacıkların

davranışları arasındaki farklılıkları öngörme konusunda elzemdir.

Kuantum fiziğinin bir zamanlar standart Kopenhag yorumlamalarının savunucuları bazen ölçülmemiş bir parçacığın (veya başka varlığın) bir *P* niteliğine sahip olma konusunda belirli bir olasılığa sahip olduğunu söylemek istiyor gibi görünürken, ölçülmeden önce ya *P*'ye sahip olduğu ya da *P*'ye sahip olmadığını söylemeyi reddetmekte ve hem ona sahip olduğu hem de ona sahip olmadığı iddialarını öne sürmenin anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Klasik mantığa dair bu zorlu görev sıkıntı vericidir. Bunun nedeni kısmen “*X'in P'ye sahip olma olasılığı bilmem-kaçtır*” ifadesinin doğru (ve bunun sonucu olarak anlamlı) olduğunu söylemenin net olmamasıdır. *X'in P'ye sahip olması* iddiasının bir olasılığa işaret etmesi ya anlamsızdır ya da olasılıkla doğru olamayacak bir iddiadır. Sahip olmadığı ve belki de sahip olamayacağı iddiasına doğru olduğunu bilme şeklinde bir olasılık atfetmek bir şeydir; anlamsız olduğu ele alınan bir iddia (veya *olasılıkla doğru olamayacağı* bilinen bir iddia) için bir olasılık atfetmek başka bir şeydir.

Eğer yukarıdaki ifadeyi alçakgönüllü bir şekilde, belki de tedbirsiz olarak nitelendirirsek bazı şeylerin geliştirilmesini ölçülmemiş bir parçacığın (veya başka varlık) *P* niteliğine sahip olarak ölçülmüş *olmasının doğru olduğu* iddiası basitçe söylenerek yapılır—bu sırada *P olma* veya *P olmama* şeklinde belirli bir olasılığa sahip olma iddiasını sürdürmek anlamsız olacaktır. Her ne kadar bu terminolojik revizyon klasik mantığın ihlâl edilmesini ortadan kaldırmasa da, en azından onu oluşturan iddia böylesine aşikâr bir şekilde tutarsız değildir. Ne de revizyon “çöken” bir parçacık ile ilintili dalga işlevine sebebiyet verebilen ölçümün tek başına gizemi nasıl çözdüğünü gösterir ve *P olma* ve *P olmama* şeklinde görünürde bağımsız olan nitelikler ortaya çıkar.<sup>26</sup>

Bunu aklımızda tutarak, A ve B farklı rotalarına geçiş yaparak C ve D final konumlarına ulaşan parçacıklara dair örneğimize geri dönüş yapalım. Biz kat edilmiş rotaları ölçtüğümüzde, parçacıkların yarısının A rotası aracılığıyla yolculuk ettiklerini ve yarısının ise B rotası aracılığıyla yolculuk ettiklerini gözlemleriz. Onların yarısı C noktasında bu yolculuğu sonlandırırken, yarısı ise D noktasında sonlandırmaktadır. Ancak yörüngelerin hiçbiri gerçekleşmediğinde, onların tümü C noktasında son bulur. Kuantum fiziği bunu bağdaştırmanın bir yoluna sahiptir. Parçacıklarla ilintili olan dalga işlevlerinin kendi değerleri arasında negatif sayıları almalarına olanak verilmesi birbirinin etkisini yok edecek belirli olasılıkların öngörülmesini olanaklı kılar. Bu, başka durumlarda bu türden hiçbir birbirini götürmenin meydana gelmediği ve yalnızca olasılıkların öngörülebildiği kesin sonuçlar ortaya koyar.

Bizim örneğimizde, A veya B rotaları boyunca giden parçacıkların hiçbir ölçümü olmadığında, dalga işlevi –C konumuna ulaşma şeklinde– kesin bir sonuç doğuran parçacığa atfedilmiştir. Bu sonuca kabaca aşağıdaki şekilde ulaşılmıştır. İlk, (0.5 olasılığının karekökünü verecek) 0.7071 sayısal değeri A rotası üzerinden C'ye varmaya atfedilmiştir; aynı sayı B rotası üzerinden D'ye varmaya atfedilir. İkincisi, 0.7071 (şaşırtıcı olmayacak şekilde) B rotası üzerinde C'ye varmaya atfedilmiştir fakat B rotası üzerinden D'ye varmak için atfedilmiş değer –0.7071 şeklindedir. Bizim aynı sonuca, yani D'ye varılmasına, atfedilmiş olan pozitif ve negatif değerlerimiz olduğu için, kuantum mekaniğinin kuralları bize final olasılıkları belirlemeden önce bu değerlerin toplamını söyler. Onların toplamı 0 olduğundan ve 0'ın karesinin 0 olması nedeniyle, biz D'ye ulaşma olasılığının 0 olduğu şeklinde öngörü oluştururuz. Bu, C'ye varmak için güçlendirilen değerler ile birlikte, C'ye varma olasılığının % 100 olduğu öngörüsü ile sonuçlanır.<sup>27</sup>

Biz A ve B rotaları boyunca hareket eden parçacıkları ölçtüğümüz zaman ne olur? Ölçümün sonucu etkilediğini bildiğimiz için, ilgili dalga işlevi basitçe bir parçacık ile ilintili *değildir*; o, parçacığın içerdiği çift ve ölçüm cihazı ile ilintilidir. Biz ölçüm cihazının ölçümden hemen sonra 'A' veya 'B'yi göstererek iki durumdan biri içinde olacağını kavrayabiliriz. Daha önce olduğu gibi, dalga işlevi bize dört durum için sayısal değerler verir: (i) A'nın takip ettiği rotanın 0.7071 olduğunun doğru bir şekilde ölçülmesinden sonra C'ye varan parçacığın içerdiği durumun değerinin kısaca 0.7071 olması, (ii) A'nın takip ettiği rotanın yine 0.7071 olduğunun doğru bir şekilde ölçülmesinden sonra D'ye varan parçacığın içerdiği durumun değerinin kısaca 0.7071 olması, (iii) B'nin takip ettiği rotanın 0.7071 olduğunun doğru bir şekilde ölçülmesinden sonra C'ye varan parçacığın içerdiği durumun değerinin kısaca 0.7071 olması, (iv) B'nin takip ettiği rotanın  $-0.7071$  olduğunun doğru bir şekilde ölçülmesinden sonra D'ye varan parçacığın içerdiği durumun değerinin kısaca  $-0.7071$  olması.

D'ye varmayı içeren iki değer bir pozitif ve bir negatif olduğunu not edin. Bu genişliklere atfedilen durumlar *cihaz ölçümünün farklı durumlarını* içerdiği için, pozitif ve negatif sayılara atfedilmiş olan durumlar kendi kendilerine *farklıdır*. Böylelikle, ölçümün zorla dâhil edilmesi bu değerleri toplamayı veya birleştirmeyi olanaksız kılar. Bu, toplamı 0 olan hiçbir şeyin olmadığı ve hiçbir ölçüm olmadığında olduğu gibi hiçbir geçersiz kılmanın olmadığı anlamına gelir. Sonuç olarak A boyunca ilerlerken doğru bir şekilde ölçülmüş olan bir parçacık C'de son bulmanın % 50 olasılığına ve D'de son bulmanın % 50 olasılığına sahiptir ve B boyunca ilerlerken doğru bir şekilde ölçülmüş olan bir parçacık için benzer bir durum geçerlidir. Bu, bizim gözlemlerimize uygundur: A boyunca ilerlerken ölçülen parçacıkların yarısı C'de ve yarısı

D'de son bulur; ve B boyunca ilerlerken ölçülen parçacıkların yarısı C'de ve yarısı D'de son bulur.

Matematığın bu şekilde işe yarar hale gelmesi fizikçilere inanılmaz derecede kesin ve şaşırtıcı kestirimler yapmalarına olanak tanıyarak sistemli bir şekle sokulan ve ustalaşılan bir başarı olmuştur. *Peki ama kuantum durumlarına olasılıkların atfedilmesiyle betimlenmiş olan hangi gerçekliktir?* Ölçüm bizim örneklerimizdeki olası sonuçların geçersiz kılınmasını nasıl ve neden önlemiştir? Geçersiz kılmaya karşı geçersiz kılmama ile temsil edilen fiziksel gerçeklik nedir? Onu bu şekilde düşündüğünüzü farz edin. (Ölçülmemiş vakadaki) parçacığın durumları ve (kat edilen rotaları ölçtüğümüz zaman) parçacık-ölçen cihaz çiftinin durumları nedensel bir şekilde birbiriyle etkileşimde olamayan fiziksel durumlardır. Parçacık, ölçülmediğinde ve kendi cihazına bırakıldığında, her zaman C konumuna varır; fiziksel yasalar bu sonucu belirler. Ancak işin içine ölçüm girdiğinde, biz iki eşit olası olasılık –C'ye varma ve D'ye varma– ile bırakılırız.

Eğer ölçümün fizik yasalarını değiştirdiğini söylemezsek –ki böyle yapmamamız gerektiği görülmektedir– bu durumda ya işin içine katılan ölçümün bazı gerçek fakat önceden akla hayale gelmeyen ögeler içerdiğini ya da bu ölçümün bir şekilde hatalı olduğunu söylemek zorundayız. Fizikçi David Bohm tarafından kabul edilmiş bir olasılık ölçüm cihazından kaynaklanmayan fakat bir şekilde onunla etkileşim halinde olan bazı daha ileri gizli öge veya değişkenin işin içine dâhil olmak zorunda olduğudur.<sup>28</sup> İlk III. Hugh Everett tarafından onun 1957 tarihli Princeton'da fizik alanındaki doktora tezinde geliştirilmiş olan farklı bir idea, onlarca yıl göz ardı edildikten sonra, artık daha fazla dikkat çekmeye, başlamıştı.<sup>29</sup>

Everett'in bu ölçümü (bir şekilde) tek bir parçacık-artı-ölçüm cihazını böyle bir sistemler çiftine böldüğünü hayal

ettiğini düşünün—parçacık p1 + ölçme cihazı 1 ve parçacık p2 + ölçme cihazı 2. Bu parçacıkların birinin C'ye ulaştığını ve böyle yaparken kendi refakatçi cihazı tarafından ölçülmüş olduğunu farz ederken, diğerinin benzer bir şekilde ölçülerek D'ye ulaştığını farz edin. Biz daha sonrasını gözlemlemeyiz çünkü tıpkı p1 gibi olmasına karşın, p2 nedensel olarak p1'den soyutlanmıştır ve böylece hiçbir surette herhangi bir şekilde p1 ile etkileşimde bulunma yeterliliği yoktur. *Buna p1 C'ye vardığında bizim tarafımızdan D'ye varmış olduğunun gözlenmiş olması dâhildir.* P2 kendi yaratım anından itibaren bizim için ve bizim ölçme cihazımız için erişilemez olan evrenin bir parçası içindedir. Fizik yasaları P tipinin bir parçasının A ve B rotaları içinden geçerken ölçüldüğünde ilki C'ye vardığında D'ye varacak şekilde bir kopya yaratılmıştır.

Elbette hepsi bu değil. P2 ayrıca, p1 ile etkileşim yeterliliğine sahip olmayarak, nedensel olarak p1'e ilişkin herhangi bir şey ile etkileşimde bulunma yeterliliğine sahip değildir. Bunlar arasında biz ve bizim ölçme cihazımız bulunur. Bizimle veya bizim cihazımızla nedensel olarak etkileşimde bulunan herhangi bir şey bizimle veya bizim cihazımızla etkileşim halinde olmayı sürdürecektir ve bu sonu olmayan bir şekilde devam edecektir. Kısacası, gerçekte meydana gelen bu vakalar dâhil olmak üzere (fakat bunlarla sınırlı değil) belirli kuantum vakaları, bilinçli ölçümler bizim boyutlarımızda olan (dünya) aynı deterministik yasalara uyarak gerçekliğin yeni boyutlarını, Everett'in ifadesiyle yeni “dünyalar”ı ortaya çıkarmıştır. Bu boyutlar –biz, ölçüm cihazlarımız, bizimle veya ölçüm cihazlarımızla etkileşimde bulunan herhangi bir şey ve benzerinin sonu gelmez bir şekilde dâhil olduğu– bizim boyutlarımızdaki tüm varlıkların “kopyaları” tarafından yerleştirilmiş olarak düşünülebilir. Farklı gelecekler boyunca yolculuk yapılmasına karşın, mey-

dana gelen bu varlıklar bizimle ve bizim boyuttaşlarımızla müşterek bir tarih paylaşır.

Aslına bakılırsa, farkı boyutlar (“dünyalar”) içindeki ögelerin herhangi birini kopyalar olarak düşünmek zorunda olmayabiliriz. Belki de, ölçümden sonra, farklı boyutlardaki farklı gelecekleri sürdüren yalnızca bir parçacık, yalnızca bir ölçüm cihazı vardır. Nasıl ki benim  $t_1$  zamanında genç bir felsefeci olmam ve  $t_2$  zamanında olmam arasında bir karışıklık varsa, bu durumda (i) benim boyut 1’de C’ye varan ve D’ye varmayan  $p_1$ ’i gözlemlemem, ve (ii) *boyut 2’de* D’ye varan ve C’ye varmayan  $p_1$ ’i gözlemlemem arasında hiçbir karışıklık yoktur. Şeylerin bu tarzda kavramsallaştırılmasına göre, *A boyutunda* ben ya A ya da B rotası boyunca giden bir parçacık ölçerken, *n boyutunda* her ikisinde değil fakat C’de veya D’de sona eren parçacığı gözlemeleme durumuna gelirim. İkisinden başka bir şeyi gözlemlemek içinse ben  $n + 1$  boyutuna gelirim. Aşıkâr bir şekilde daha fazla parçacıkların rotalar boyunca geçtikleri gözlemlendiğinde bu yinelenebilir. Tersine olarak, eğer herhangi bir boyutta ben rotayı kontrol etmeksizin bir parçacık gönderirsem, her zaman onun C’de sona erdiğini görürüm. Bu şekilde, benim farklı boyutlar aracılığıyla edindiğim deneyim kuantum mekaniğinden türetilen öngörülerle eşleşecektir.

Aşırı basitleştirilmiş bir formda, bu, kuantum mekaniğinin “çoklu-dünyalar” diye adlandırdığı kavramdır. Felsefi ve matematiksel açıdan parlak olsa bile, Everett’in şaşırtıcı ideası, anlaşılabilir bir şekilde dönemin ileri gelen fizikçileri ve felsefecileri için aşırı radikal ve kavramsal açıdan aşırı gelişmemiş idi. Ancak onun ideası zamanla daha bütünlüklü bir şekilde ete kemiğe büründü ve artık kuantum mekaniğinin önde gelen yorumlamalarından biri haline geldi. Günümüzde bu, kendi alanlarında önde gelen Oxford Üniversitesi fizik profesörü David Deutsch, Southern California Üniversitesi-



tesi felsefe profesörü David Wallace ve California Teknoloji Enstitüsü (Caltech) fizik profesörü Sean Corroll'ın yanı sıra çok sayıda başkaları tarafından savunulmuş ve detaylandırılmıştır.<sup>30</sup> Onun gelişen başarısı (i) görünen ve görünmeyen dünyanın dosdoğru bir betimlemesi olarak okunabilmesine olanak tanıyarak, kuantum teorisinin matematiksel biçimciliğine yakın bir ilişki taşıyan gerçeklik, ve (ii) deterministik fiziksel yasalar ile tutarlı bir şekilde teori tarafından öngörülmüş olasılıklar açıklayan olgulara atfolunabilir görünür. Aynı şey başka önde gelen yorumlamalar için söylenemez.

Bununla beraber, çoklu-dünyalar yorumlaması, kısmen ortaya çıkardığı derinlemesine kafa karıştırıcı felsefi meseleler nedeniyle, yüksek derecede tartışmalı kalmıştır. Bu nedenle, en gelişmiş fiziksel teorimiz olan şey üzerindeki gelecek tartışması büyük olasılıkla bize fizik ve felsefe tarafından işgal edilmiş olan müşterek zemin üzerinde meydana kavgası olacağını söylemektedir. Bu kadarı, en azından, şaşırtıcı olmamalıdır. Aristo'nun insani varlıkların doğaları gereği bilme arzusunda olduklarına dair gözleminden yirmi-dört yüzyıl sonra, ne arzu ne de onu tatmin etme arayışında karşılaşılacak kafa karıştırıcı olasılıkların felsefi açıklamalarına olan gereksinim bir nebze olsun azalmıştır.

## ÖZGÜRLÜK, ADALET VE İYİ TOPLUM

*Hayek'in Hume ve Smith'in ruhunda politik ve ekonomik felsefenin Özgürlük Anayasası'nda yirminci yüzyıl-ortası yeniden canlanması; John Rawls'ın Adalet Kuramı ve onun çağdaşı Locke'cu Robert Nozick; Gaus'un politik felsefenin merkezî amaçları ve yöntemlerinin yeniden düşünülmesi için İdealin Tiranlığı'ndaki yirmi-birinci-yüzyıl önerisi; Karl Marx; uyarı niteliğinde bir öykü.*

**P**olitik felsefe bugün, 50 yıl önce bilim felsefesinin karşı karşıya kaldığı bir dönüm noktasıyla karşılaştırılabilen bir duruma ulaşmakta olabilir. Bilim felsefesi bilimler üzerine genel meselelere odaklanan tek başına, soyut bir disiplindi—örn. teori ve gözlem arasındaki ilişkiler, görgül onaylama mantığı ve açıklamanın doğası gibi konuları ele alıyordu. O zamandan beri bilim felsefesi, aralarında özellikli bilimler—fizik felsefesi, biyoloji felsefesi, psikoloji felsefesi, vb—, üzerine merkezlenmiş birkaçı dâhil olmak üzere, özelleştirilmiş araştırmaların bir demetine evrilmiştir. Bölüm 10'da açıklanmış olduğu gibi, bu değişiklik felsefeyi münferit bilimlere daha yakın hale getirmiştir. Bu, bilimsel düşünceli felsefeciler ve felsefik düşünceli doğa ve sosyal bilimcilerin arasın-

da verimli etkileşimi kolaylaştırmaktadır. Geleneksel olarak kendi yüksek derecede genel ve soyut iyi ve adil topluluklar kavramları üzerine yoğunlaşmış olan politik felsefenin benzer bir evriminin toplulukların farklı taraflarının normatif araştırmalarına daha sıkı bir şekilde odaklanacağı beklenebilir ve hatta umut edilebilir—onların hukuk sistemleri, ekonomi ve para sistemleri, toplumsal katmanlaşma sistemleri, askerî ve sivil birlikler ve yönetsel işlemlerin ve yargıların birimleri. Her ne kadar, böyle bir devrim doğa ve en ileri sosyal bilimlerde olmaktan uzak olsa da, bazı hareketler meydana gelmiştir.

Bir sonraki bölümde, çağdaş hukuk felsefesini özel bir nedenle ayrı tutacağım. Bu bölümde yirminci yüzyılın iki büyük klasiğini, Friedrich Hayek (1899-1992) tarafından yazılan *Özgürlük Anayasası* ve John Rawls (1921-2002) tarafından yazılan *Bir Adalet Kuramı* kitaplarını politik teori oluşturmada yeni ve daha görgül bir şekilde odaklanılmış bir yönü konu alan, Gerald Gaus tarafından yazılmış *İdealin Tiranlığı* başlıklı bir yirmi-birinci-yüzyıl eseri ile birlikte ele alacağım.<sup>1</sup> Bölümü, bölüme başladığım yirminci ve yirmi-birinci yüzyıl politik felsefecileri ile keskin karşıtlığı olan on dokuzuncu-yüzyıl filozofu Karl Marx'ın tarihsel bir yaklaşımını inceleyerek kapatacağım.

## FRIEDRICH HAYEK: ÖZGÜRLÜK ANAYASASI

Hayek'in politik felsefesindeki merkezî kavram, kişinin başkaları tarafından zorlanmadan, kendi kararlarıyla eylemde bulunabilme kudreti anlamına gelen özgürlüktür. Bir kişi genel olarak kendi çıkarları ve kendisini başkalarından daha iyi geliştirme araçlarını bilmesi nedeniyle, Hayek bireysel refaha olanak sağlama eğiliminde olan bireysel özgürlüğün

yüksek bir derecesini devam ettirir. Amaçlarımızın peşinden koşmak başkaları tarafından sağlanan mal ve hizmetlerden faydalanmayı gerektirdiği için, başkalarının edinmiş oldukları bilgilere dair sahip çıkma, paylaşma ve faydalanmada özgür olmaları yaşamsaldır. Hayek'in gözlemlemiş olduğu gibi, uygarlaşmış bir toplulukta birinin sahip olduğu neredeyse her şey kimsenin sahibi olmadığı engin bir bilgi niceliğine bağlıdır; uygarlaşma seviyesi ne kadar yüksekse, bağımlılık o denli büyüktür. Biz yalnızca resmi eğitim aracılığıyla edinilmiş teorik bilgilere değil, ayrıca deneyim aracılığıyla edinilmiş pratik becerilerin her çeşidine bağlıyızdır. Her iki bilgi türü sıklıkla öncesinde hayal kırıklığı yaratan başarısızlıkların olduğu şaşırtıcı başarılardaki deneme-yanılma tutumundan ortaya çıkar. Bu sürekli deneyimleme, zorlama veya başkaları tarafından zorlanma olmaksızın bilgi edinme, planlama ve eylemde bulunma amacıyla herkes için benzer özgürlükle tutarlı olası en geniş özgürlüğü gerektirir.

Hayek çağdaş hayat üzerine devam eden inovasyonu destekleyen devasa bilgi birikiminin küçük egemen elit tabakanın ellerinde merkezleşmiş olarak aşırı engin ve geniş ölçekli bir şekilde yayıldığı konusunda ısrarcı olmuştur. Merkezleşmeye yönelik girişimler, gelecekteki ilerleme ve mevcut esenliği tehdit ederek, bilginin üretimi ve paylaşımını engellemekten başka bir şey yapamaz. Tıpkı endüstri çağının şafağından bizi mevcut uygarlık seviyemize taşıyan inovasyonların atalarımız için öngörülemez olması gibi, geleceğimiz üzerine inovasyonlar da şimdi bizim için beklenmediktir. Yalnızca en fazla gereksinim duyacağımız şeylere dair değil, aynı zamanda bizim iyiliğe dair evrilen kavramamızın neyi talep edeceğine ilişkin bilgisiz olarak, Hayek'in düşüncesine göre, uygulanabilir seçenekler oldukları kanıtlanabilecek şeylere kapıları kapatmaksızın, doğaçlama yapma konusunda özgür olmak zorundayız. Hayek, aileden hükümete ve aradaki her

şeye kadar tüm yapıların, bu yapıların bağlı oldukları koşul ve bilgileri değiştirdiğini ve dolayısıyla bu yeni koşullar ve bilgiler tarafından değiştirildiklerini düşünür. Biz ideal olarak iyi olanın ne olduğunu ve adil toplumun neye benzediğini öngöremediğimiz için, bu konuyu sürece bırakarak, inovasyon için maksimum özgürlüğü kurtarmak zorundayız.

İnovasyon özgürlüğü başarılı olmanın yanı sıra başarısız olma özgürlüğü anlamına gelir. Başarı ödüllendirilirken, başarısızlık ödüllendirilmediği için, özgürlük eşitsizlik doğurur. Toplumsal açıdan kısmen minimum karşılık görerek başa çıkılması gereken bir problem olarak kabul edilmesine karşın, Hayek eşitsizliğin kendisini gelecekteki her şey için eşi benzeri görülmemiş faydalar üretmek amacıyla gerekli olduğu şeklinde ele alır.

Yeni bilgi ve onun faydaları ancak kademeli bir şekilde yayılabilir. . . . Başlangıçtan itibaren onların sanki yeni olasılıklarmış gibi düşünülmesi yanlış yönlendirici olur. Onlar üyeleri tarafından karşılıklı olarak paylaşılabilen toplumun müşterek bir mülküdür. . . . [Yeni bilgi] tam anlamıyla kullanılmadan önce uzun bir uyumlanma, seçilme, birleşme ve gelişme sürecinden geçmek zorundadır. Bu, henüz başkalarının ulaşmamış olduğu yeni kazanımlardan hâlihazırda fayda elde eden insanların her zaman olacağı anlamına gelir.<sup>2</sup>

Bugün yalnızca azınlık tarafından keyfi sürülen bu bilgi birikiminin bize savurganlık ve hatta israf olarak görülmesi nihayetinde çoğunluk için erişilebilir olacak bir yaşam tarzı deneyimi yaşamamanın bedelidir. Neyin deneneceği ve daha sonra . . . herkes için erişilebilir olacağına dair çeşitlilik mevcut faydaların eşit olmayan dağılımı ile geniş ölçüde uzatılmıştır. .

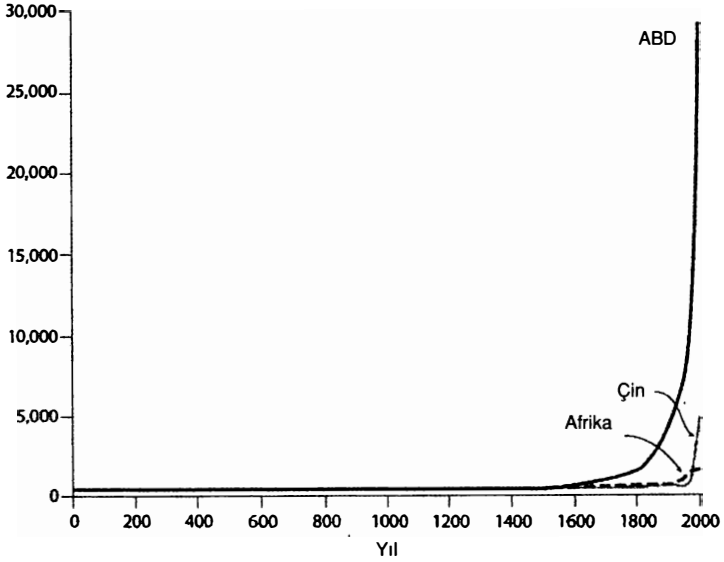
. . . Eğer herkes daha iyi şeylerin herkes için tedarik edilebilmesine kadar beklemek zorunda olsaydı, pek çok örnekte bu gün hiçbir zaman gelmeyecekti. En yoksul bugün bile kendi görelî maddesel refahını geçmiş eşitsizliğin sonuçlarına borçludur.<sup>3</sup>

Onun konumunun görgül temeli ilerideki sayfada serbest piyasa ekonomisinin yakın tarihli etkinliğinin insanlık tarihinin geri kalanı ile karşılaştırıldığı dönemi açıklayan grafik ve tablo ile verilmiştir.

Her ne kadar Hayek'in *mutlak yoksulluğun* ortadan kaldırılmasıyla ilgilenmesi takdire şayan bir şey olsa da, onun *görelî yoksulluktan* kaynaklanan mutsuzluğu göz ardı etmesine itiraz edilebilir. Ona göre en gelişmiş topluluklardan yoksunluk,

bir mutlak kavramdan ziyade görelî bir kavram haline gelmiştir. Bu, durumu daha az acı yapmaz. Her ne kadar gelişmiş bir toplumda tatmin edilmemiş istekler genellikle artık fiziksel gereksinimler olmasa da, her aşamadaki insanların çoğunun arzu ettikleri şeylerin bazılarının yalnızca bir azınlık için tedarik edilmesi . . . uygarlaşmanın neticeleridir. . . . Bizim uğruna uğraş verdiğimiz şeylerin çoğu başkalarının hâlihazırda onlara sahip olması nedeniyle istediğimiz şeylerdir. Ancak ilerlemeci bir topluluk . . . arzunun daha ileri çabanın bir dürtüsünü yarattığının farkına varır. Başkalarının örnekleri ile ortaya çıkarılmış tatmin edilmemiş arzunun ıstırabını umursamaz. Bazıları için ödül niteliğinde görülmesine oranla herkesin arzusunu artırması nedeniyle zalimce görülür. Ancak ilerlemeci bir topluluk olarak kalındığı müddetçe, bazılarının öncü olması ve geri kalanın takip etmesi zorunludur.<sup>4</sup>

## 1990'DA ABD DOLARI CİNSİNDEN KIŞI BAŞINA DÜŞEN GSMH



Moller'den (2014), s. 97

| GRUP                                | DOĞUM ANINDA UMULAN YAŞAM SÜRESİ (20'DE) |
|-------------------------------------|------------------------------------------|
| Çağdaş avcılar                      | 30'lar (40'lar)                          |
| İtalyan sulh hâkimi, 223 CE         | 25 (33)                                  |
| İngiltere 1550-1599                 | 38                                       |
| Endüstri-öncesi İngiltere 1750-1799 | 20 (34)                                  |
| ABD 1850                            | 38                                       |
| ABD 1900                            | 48                                       |
| ABD 1950                            | 68                                       |
| ABD çağdaş dönem                    | 71                                       |

Moller'den (2014), s. 98

Bazen herhangi birinin sahip olabileceğine dair hiçbir fikrimizin olmadığı şeylerin keyfini sürerken görürüz ve böylece, basitçe onların bize getireceği haz veya fayda için, kendi kendimize onları arzu etme noktasına geliriz. Ancak başka zamanlarda, bizim görelî yoksunluğumuz onların sosyoekonomik üstünlüklerinin görelî avantajını ortadan kaldırmak için güçlü bir arzu, kıskançlık ve kin ile demlenmiştir. Hayek'in gözlemlediği şekilde, görelî yoksunluğun ıstırapı tatmin edilmemiş bir arzudan kaynaklandığı sürece, daha fazla insan için önceden hayal edilmemiş faydaların yaygınlaşması ve insan sefaletinin azalmasının en hızlı ve en etkili araçlarının peşinden gidilmesiyle kaçınılmaz bedel ödenmektedir. Ancak bu ıstırap kıskançlığın ve sosyal statü yoksunluğunun ürünü olduğu müddetçe, hiçbir zaman yok edilemeyecek, ancak denetim altına alınabilecek ve en az seviyeye indirilebilecektir.

Statü arzusu, maddesel avantajlara arzusunun aksine, bir sıfır-toplamlı oyundur; A'nın yükselmiş statüsü B'nin kaybı olmaksızın gerçekleşemez. Statü arzusu en inatçı insan duyguları arasında olduğu için, onu yönetmenin en iyi yolu insan faziletinin bir çeşitliliği üzerine temellenmiş çok sayıda statü hiyerarşisini teşvik etmek, dolayısıyla bireyin bazıları üzerinde yüksek derecede sınıflandırılmış olma olasılığını artırmaktır. Özgürlüğü takdir eden açık fikirli, deneysel bir toplum çok yönlüdür, farklı sosyal gruplar ile ilerleme sağlayarak fayda kavramının yayılması konusunda iyi konumlanmıştır.

Aklımızda bu çeşitliliği tutarak, Hayek'in eşitlik, değer ve erdem anlayışına geri dönelim. Hayek'e göre, *eşitlik ah-laksal temsilcilerin eşitliliğini, müşterek insan haysiyetimiz için eşit saygıyı*, (kabaca) Anglo-Sakson hukuk felsefesindeki *yasalar önünde eşit olmayı* ve *fırsat eşitliğinin* makul bir duyusunu içerir. Yasalar önünde eşitlik müşterek fayda için



yapılmış olan nesnel, ayrıcalık gözetmeyen yasa uygulamalarını, herkes için doğuştan gelen özgürlüklerin korunmasını ve başkaları tarafından baskı görmeden eşit bir şekilde özgür olmayı gerektirir. Fırsat eşitliği devlet tarafından yapay yasa engellemelerinin yükü olmaksızın toplumsal ve ekonomik ödüller için rekabet etme özgürlüğünü gerektirir. Eğer bütün bunlar fırsat eşitliği anlamına geliyorsa, bu durumda Hayek bir inanandır. Ancak eğer *fırsat eşitliği* hayatta herkesin eşit bir başlangıç yapmasını ve seçtikleri şeyde başarılı olmada eşit olasılığa sahip olmasını gerektirecek şekilde anlaşılıyorsa, o bir inanan değildir. Tersine, o bu *fırsat eşitliği* kavramını tutarsız olarak görür çünkü genetik mirası veya çevresel koşulları eşitlemenin hiçbir yolu yoktur. Daha da kötüsü, daha az avantajlı olanların lehine avantajlı olanları doğal olarak cezalandırarak ütöpik bir fırsat eşitliği kavramı uygulama girişimlerinin özgürlüğün altına oyarak, herkes için kuşaklar arası rekabeti azaltacağını savunmuştur.

*Netice olma eşitliliği* benzer bir eleştiriye maruz kalmıştır. Hayek'in eleştirisinin başarısızlığa uğradığı bir nokta kamu politikası kullanma ideasını ifade eden farklı insan faydalarının çoğulluğunu saçma diye nitelendirmesidir. Hayek bunu söylerken "hiç kimsenin başka birinden daha sağlıklı olmasının veya daha mutlu bir mizaca sahip olmasının veya daha başarılı çocuklarının olmasının önüne geçilmesinin yönetimin sorumluluğunda olduğunu" ima eder.<sup>5</sup> Onun eleştirisinin başarısızlığa uğradığı ikinci nokta herkes için olasılıkları eşitlemenin bireysel sorumluluğu yadsımasıdır. Son olarak, bir neticeleri eşitleme politikasının özgürlüğü yok ettiğini ve böylece gelecek ilerleyişini olanaksız kıldığını savunur.

O ayrıca adaletin ahlaksal erdeme doğru orantılı olması gereken maddesel ödülleri gerektirmesi ideasını reddeder. Tersine, savunduğu şey şudur:

Özgür bir sistemde maddesel ödüllerin ne arzu edilebilir ne de uygulanabilir olması genel olarak insanların [ahlaksal] erdem olarak tanıdıkları şeye karşılık gelmelidir ve . . . edinilmiş olan erdem hakkında bir bireyin konumunun üyelerinin görüşlerine zorunlu olarak dayalı olması gerekmeyen özgür bir topluluğun özsel karakteristik özelliğidir.<sup>6</sup>

Bizim bireysel davranışımızda, genellikle bir kişinin performansının değerinin bu olduğu varsayımı üzerine eylemde bulunuruz ve bizim ona karşı olan yükümlülüğümüzü belirleyen erdemine göre davranmayız. . . . Bizim başka insanlarla olan yaklaşımımızda bu hizmetlerle bize sağlanan bireyin [zaman, para, efor] maliyetinin olabileceği şeyin sorgulamasını yapmaksızın, eşit değer ile ifade edilen şeyi karşıladığımızı hissederiz. Bizim yükümlülüğümüzü belirleyen şey, bunu sağlamada onların erdemi değil, başkalarının bize sunduklarından kaynaklanan avantajdır.<sup>7</sup>

Hayek'in başkalarıyla olan etkileşimlerden elde ettiğimiz değer ve mal ve hizmet sağlayanların ahlaksal erdemi arasındaki ayrımı ele alınmıştır. Doğal yeteneklere –kalıtsal zekâ, güzellik veya atletik, müziksel ya da sanatsal yetenek– sahip olanlarla etkileşimde bulunulduğunda onlar zorunlu olarak ahlaksal açıdan sorumlu değildir. Başkaları kendilerinin yapmadıkları zengin ve korumacı bir çevreden istifade ederler. Hangisi olursa olsun, onların toplumsal açıdan arzu edilebilir niteliklere sahip olmaları bazılarına –fevkalade çaba, motivasyon veya fedakârlık göstermeksizin– başkaları için zengin bir şekilde ödüllendirilmiş görünmeye yetecek büyüklükte değere sahip mal ve hizmet üretmelerine olanak tanır. Tersine, daha az yeteneğe sahip olanlar karşılaştırılabilir değerin herhangi bir şeyini üretmede başarısız olarak,

yüksek derecede övgüye değer bir şekilde kendilerini ortaya koyamayabilirler. Her iki grubun az sayıdaki üyelerinin mahrem bilgisine sahip olan bireyler, elbette ilk gruba sunulmayan dostluk ve saygıyı ikinci gruba sunabilirler. Ancak yine de, maddesel ödülleri ahlaksal erdem çizgisine taşıyan toplumsal, politik ve ekonomik sistem için hiçbir sistemli yöntem yoktur.

Elbette, ahlaksal değer ne olduğuna dair hepimiz uzlaşmayız. Ancak bunu yapmış olsaydık bile, ona orantılı ekonomik başarı gerçekleştirmek için gerekli olan mahrem bilgidен yoksun oluruz. Hayek ikisini daha yakın bir şekilde aynı hizaya getirme girişiminde bulunmanın toplumsal bedelinin düzen ölçeğinde yüksek derecede yer bulmamış olanlar için psikolojik açıdan yıkıcı olduğunu kanıtlayabileceğini ilave eder.

Genel olarak yüksek bir gelire sahip olan bir toplum olması erdemin kanıtıdır ve düşük gelir olması bundan yoksun olunmasıdır. Bu konuda mevki ve gelirin [ahlaksal] erdeme karşılık geldiğine evrensel açıdan inanılır. Başarılı olmak için toplumun üyelerinin çoğunluğu tarafından kişinin davranışının onaylanmasından başka bir yol yoktur. Bu, olasılıkla başarısız olanlar için çok daha katlanılamaz bir durumdur. Onlar [ahlaksal] erdem ve başarı arasında hiçbir zorunlu bağlantı olmadığını düşünür.<sup>8</sup>

O, bir toplumsal norm olarak eşitliğin geniş çaplı yorumlamalarına itirazlarına ve maddesel ödül ile ahlaksal değer arasında bağ kurulması girişimlerine itirazlarına karşın, özgür bir topluluk içindeki bireyler tarafından elde edilmiş maddesel ödüllerin *toplum için üretilen değer* ile yakından ilintili olduğu ve olmak zorunda olduğu ideasını bazen teyit

ediyor görünür. Hayek, toplumun toplumsal değeri üreten şeyi yapmak için temsilcilerini motive etme gereksinimini tanıyarak, maddesel ödüllerin, üretilen toplumsal değer ile yakından ilintili olduğunu, haklı bir şekilde öne sürer.

Eğer [birinin çabaları için] bedel ödeme kişinin çabalarının değerine karşılık gelmiyorsa, belirli bir nesnenin gerçekleştirilmeye çalışılmasının çabaya ve riske değip değmeyeceği konusunda karar vermek için hiçbir dayanağa sahip olmayacaktır.<sup>9</sup>

Piyasa genel olarak ondan fayda elde eden kişilerin sahip olacağı değerde herhangi türden hizmetler sunacaktır.<sup>10</sup>

Bunun savunulabilir olduğu net değildir. (Görelî olarak) özgür toplumlarda, (küme halindeki) insanların para miktarı ile ilintili olan gelirler onların arzuladığı mal ve hizmetleri sağlayan kişilere ödeme yapma isteğindedir. Bu nedenle, eğer (i) eşit değerde toplumsal malları üretmesi için çalışanlara sunulması gereken gelir her zaman birbirine eşitse, (ii) her bir birey kendisi için gerçekten değerli olan şeyin güvenilebilir bir yargısı ise, ve (iii) toplam sosyal mallar tüm bireysel malların basit bir kümelenmesi ise, bu durumda toplum için değer ve gelirler arasındaki genel bir korelasyon özgür bir toplumda hem kural olarak arzu edilebilirdir hem de kabaca elde edilebilirdir. Ancak (i) olasılıkla yanlıştır, (ii) kuşkuludur ve (iii) kanıtlaması zor olabilir.

Burada (i)'nin inandırıcı olmadığını görmek için, iki şeyin, bir topluluk için sosyal değerlerin büyük fakat eşit olduğunu hayal edin. Her ne kadar topluluk içindeki bireyler her birinin yalnızca birisine gereksinim duysa bile, çok sayıda çalışan ilkinin yapma becerisine sahipken, yalnızca çok azı

ikincisini yapma becerisine sahiptir. İlkini yapanların gereksinim duyduğu finansal dürtü ikincisi için gerekli olandan daha büyüktür. Her biri eşit toplumsal değer üretmesine karşın, ilkinin geliri ikincisinden daha fazla olacaktır.<sup>11</sup>

Ardından (iii) durumunda, –ben dâhil olmak üzere– çoğumuz için net görünen şey, bizim için en iyisi olana dair son derece güvenilir yargılar değildir. Bizim aldığımız çoğu kararın ters etkiye sahip olduğu ortaya çıkar. Bu, bazen kendi amacımız için gerekli olan araçlardan haberdar olmadığımız için böyledir. Başka zamanlarda bizim için gerçekte en önemli olan amaçların ne olduğunu kavramada yanlış yönlendirilmiş veya güvensiz olduğumuz için –yani, nihayetinde bizim için en iyisi olanı bilmememiz nedeniyle– böyledir. Bütün bu aşırı derecedeki insan bilgisizliği kararlarımızı başkalarına devretmemiz gerektiği anlamını gelmez. Çoğu durumda, kendi kendimize yaptığımız şeyler bizim için daha iyidir ve bize faydası olan şeyleri en üst dereceye çıkarmak konusu kimseyi ilgilendirmez. Ayrıca (iii) maddesine ilişkin olarak, bizim kendimiz hakkındaki şeyler hiçbir filozof-kral tarafından bilinmez, onlar yalnızca herkes için faydalı olan birikimlerin nasıl en üst düzeye çıkarılacağını bilirler. Bunun ışığında, *yalnızca tek bir toplulukta birinin geliri ve başka maddesel ödülllerinin, kişinin sorumlu olduğu toplumsal fayda miktarına karşılık gelmesi gerektiğine dair önermenin nasıl kanıtlanabileceğini görmek zordur.*

Tıpkı Hayek gibi, özgürlüğü takdir eden birinin eriştiği en iyi sonuç Robet Nozick (1938-2002) tarafından ortaya konmuştur: *gelirlerin veya zenginliğin onların gereksinimleri, erdemleri, kendi katkılarına değeri, kendi çabaları veya bunlara benzer unsurların herhangi kombinasyonu temelinde bireylere dağıtılmasının belirleyici olduğu hiçbir kural yoktur.*<sup>12</sup> Böyle bir kural olamaz çünkü özgürlük kalıpları altüst eder. Başkalarına zarar verme veya zorlama olmaksızın

zın özgürlüğü varlıkları düzenlemesinin dâhil olduğu şekilde özgürlüğe değer veren herhangi toplulukta, maddesel avantajların yasal bir şekilde edinilmesi, kaybedilmesi veya aktarılmasının çok sayıda yöntemi olacaktır. Bunların işleyişine olanak tanındığında herhangi dağıtıcı norm altüst olacaktır.

Nozick'in gözlemlediği şekilde, herhangi bir zamanda maddesel varlıkların toplam kümesi,

bazı insanlar [yaptıkları işler ile oluşan miktara göre] marjinal fayda elde ederken, başkaları kumarda kazanacak, diğerleri kendi eşinin gelirinden bir pay elde edecek, başkaları vakıflardan bağış alacak, diğerleri hayranlarından [veya akrabalarının mirasçılarından] armağan veya miras alacak, başkaları yatırımlarından geri dönüş elde edecek, diğerleri sahip oldukları şeyin çoğunu kendileri için tutacak, başkaları nesneler bulacak, ve benzeri şeyler olacaktır.<sup>13</sup>

Bu çeşitlilik nedeniyle, herhangi öngörülebilir toplumsal karakteristik özellikler ile kabul edilebilir bir şekilde zenginlik ve gelirlerle ilinti kurmanın hiçbir yolu yoktur. Olmayana ergi açısından, bazı dağıtıcı norm DN'nin doğru olduğunu farz edin. Zenginlik ve gelir dağılımı t zamanından, DN'yi karşılar ve bu durumda adildir; herkes onun t zamanındaki maddesel sahipliklerine hak kazanmıştır. Her biri, hak kazanmış olarak onları kullanmak veya dağıtmak –kendini onlara adama, kişinin kumar oynama tutkusunu besleme, sevdiklerine bağışta bulunma veya kâr elde etmek için yatırım yapma– konusunda özgürdür. Her biri –ister kendisinin isterse başkalarının olsun– elde etmeye hak kazanmış oldukları işlemlerden elde ettiklerini, bu şekilde eylemde bulunmaya hak kazanmışlardır. Her ne kadar, bu, DN'yi ihlâl eden yeni bir dağılım oluşturabilse de, yeni dağılımın ortaya

çıkma şekli onun adil olmak zorunda olmasını garanti eder, dolayısıyla DN'yi çürütmektedir. Kısacası, hiçbir dağılım normu (a) başkasına zarar vermedikçe veya zorlamadıkça hak etmiş olduğu şeyi kullanma ya da atmakta özgür olduğunu, veya (b) kişinin hak etmiş olduğu şeylerden bu şekilde varlık elde etmesini, dolayısıyla onları hak etmiş olmasını reddetmeksizin kabul edilebilir değildir. Hayek (a) ve (b) maddelerini kabul ettiği için, Nozick'ın vargısını da kabul etmek zorundadır.<sup>14</sup>

Nozick kitabının aşağıdaki ünlü metninde amacını örneklerle açıklar. Adil dağılımın bazı D1 normlarının doğru olduğunu farz ederek başlar.

Şimdi Wilt Chamberlain'ın basketbol takımları tarafından oldukça talep edildiğini farz edin. . . . O, bir takım ile aşağıdaki türden bir sözleşme imzalamıştır. Kendi sahalarında oynanacak her bir maçta her bir maça giriş biletinden 25 sent ona verilecektir. . . . İnsanlar keyifli bir şekilde onun takımının maçlarına gelmektedir; onlar kendi biletlerini aldıkça, her defasında maç biletinden 25 sentlik bir kısım, üzerinde Chamberlain'ın isminin yazılı olduğu özel bir kutuya konmaktadır. . . . Bu onun biletlerden elde ettiği bedeldir. . . . Bir sezonda bir milyon kişi onun kendi sahalarında oynadıkları maçlara katılmıştır ve Wilt Chamberlain başka herhangi birinin aldığından çok daha yüksek bir bedel olan 250.000 doları kasada toplamıştır. O bu geliri elde etmeye hak kazanmış mıdır? Bu yeni D2 dağılımı adaletsiz midir? Eğer öyleyse, neden? İnsanların her birinin D1'de toplanan kaynaklar üzerinde denetimi elde bulundurma hakkı olup olmadığına dair hiçbir soru yoktur. . . . Her biri kendi paralarının 25 sentini Chamberlain'a vermeyi

seçmiştir. . . . Eğer D1 adil bir dağılım ise ve insanlar gönüllü bir şekilde ondan D2'ye geçiyorsa, D1 altında bulunan paylarının bir kısmını aktarıyorlarsa, ayrıca D2 de adil değil midir? . . . Başka biri adaletin zeminini üzerinde bulunanlardan şikâyetçi olabilir mi?<sup>15</sup>

## JOHN RAWLS: BİR ADALET TEORİSİ

Rawls'ın sosyal bilimler ve analitik felsefe alanında 1991 tarihli klasik eserinin kabul edilmesi, Hayek'in *Özgürlük Anayasası* kitabının kabulünden çok daha büyük idi. Felsefe alanında, önceki 100 yıl eşleşen hiçbir şey yoktu. Onun heyecan veren kabulü Rawls'ın sona erdirmeye yardımcı olduğu analitik felsefe içinde etkili normatif sorgulamanın onlarca-yıl-süren bir tutulmasına kısmen bağlı idi ve ayrıca kısmen liberal refah durumunun baskın ideolojisine ödünç verdiği felsefi desteğe bağlıydı.<sup>16</sup> Ancak çoğunlukla, kabul edilme bu vizyonu desteklemek için onun sıraladığı çok geniş ve çeşitli bilgiye ve tartışmaya açık çabaya bağlı idi.

Rawls çağdaş toplumu hepimizin büyük ölçekte faydalandığımız toplumsal işbirliğinin girift bir ağı olarak görmüştü. Hobbes'cu veya Locke'cu bir devletin doğasında toplumun dışındaki hayata karşı ölçüm yapıldığında onun büyük çaplılığı göze çarpıyordu. Hepimiz ahlaksal açıdan eşit olduğumuz ve herkes başkaları ile işbirliğine bağlı olduğu için, Rawls, her birimizin toplumsal işbirliği ve onun sonunda elde edilen faydalar tarafından dayatılan sorumlulukları paylaştıran temel kuralların oluşturulmasında eşit ağırlığa sahip olması gerektiği şeklinde akıl yürütmüştür. Bunların en önemli olanının bireysel özgürlükler ve zenginliğin dağılımını faaliyet alanı içine alan kurallar olduğunu düşünmüştü. Kuralların kuvvet tarafından desteklenmesinin



zorunlu olması nedeniyle, kişinin kendi çıkarları doğrultusunda eylemde bulunmak için kişinin özgürlüğünün sınırlandırılması pek çok açıdan temsilcilerin uygun bulacağı bir durumdur. Böylelikle, adil bir karar verme yöntemi içinde mantıklı, kendi-çıkaraına-odaklanmış temsilciler tarafından oybirliğiyle benimsenmiş faydalar ve yükleri paylaştıran kuralların arayışında bulunmuştur.

Onun ulaştığı kurallar (i) ve (ii) kurallarıdır, ki burada (i) kuralının (ii) kuralı üzerinde ayrıcalığı vardır.

- (i) Her bir kişi herkes için benzer bir özgürlük ile bağdaşan en kapsamlı temel özgürlüğe eşit bir hakka sahiptir.
- (ii) Zenginlik ve gelir gibi birincil faydalar (ki onlar başka birinin isteyebileceği ne varsa avantajlıdır) toplumun en az avantajlı üyelerinin konumunu en üst seviyeye çıkarmak için nüfus boyunca yayılmıştır ve fırsat eşitliği koşulları altında adil rekabet ile doldurulmuş bürolar ve mevkilerden türemiştir.

Rawls'ın (i) ve (ii) maddelerini türetme girişimi bizim paylaşımlı toplumsal sözleşme terimlerine karar vermek için *adil* bir prosedürün bir kavramı üzerine dayanır. Bunu hak etmeyen herhangi bir şeye dair kişinin lehine koşullarda ısrar etmenin kişi için *adaletsiz* olacağını düşünür. Hiç kimse geçmişe dayalı olarak birinin biyolojik şekilde miras kalan (iyi veya kötü) niteliklerini ya da birinin (talihli veya talihsiz) çocukluk ve ergenlik çevresinden kaynaklanan karakteristik özelliklerini hak etmediği için, Rawls'ın düşüncesine göre, bu şeyleri ödüllendiren bir toplumsal sözleşme için pazarlık yapmak amacıyla, herhangi toplumsal açıdan arzu edilebilir şekilde hırslı, enerjik, zeki, yaratıcı, çalışkan, sanatçı ruhlu, kibar, dürüst, yetenekli veya çekici olanlar için *adaletsiz* olacaktır. Sonuç olarak, bu boyutlarda düşük dereceli

olmasının kendi hatası olmaması nedeniyle başkaları böyle bir anlaşmaya neden razı olsun ki? Anlaşmaya varmak için daha fazlasına sahip olanlarla pazarlık yapmak için gerekli olan sermayenin yoksunluğu nedeniyle bu daha az talihlilik bahşedilmiş temsilciler kendilerine dayatılan koşulları kabul etmek dışında çok az seçeneğe sahip olacaklardı. Her ne kadar, bu her türden bir anlaşmaya yol açacak olsa da, Rawls bunun *adil bir karar verme prosedüründen* ortaya çıkacağını ve böylece herkesin yaşamayı umabileceği *adil ve tarafsız adalet ilkeleri* oluşturmayacağını düşünür.<sup>17</sup>

Bu adillik kavramı kendileri hakkında herhangi belirli olguları bilmeksizin *bir cahillik peçesi* ardındaki bir toplumsal sözleşme koşulları altında bulunan temsilcilerden biri “özgün konum” konusunda adalet sorunsalını ortaya koymasında ona kılavuzluk eder.

Biz, arzu edilen sonuç elde edilsin diye özgün konumu tanımlamak istiyoruz. Eğer ayrıntıların bir bilgisine olanak verilmişse, bu durumda netice keyfi vakıalar tarafından etki altında bırakılmıştır. . . . Eğer özgün konum adil olan anlaşmalar ortaya çıkarıyorsa, tarafların adil bir şekilde konumlanmış olmaları ve ahlaksal kişiler olarak eşit bir şekilde muamele görmeleri zorunludur. Dünyanın keyfilikleri [örn. farklı niteliklere sahip olan bireylerin yönlendirdiği biyolojik ve çevresel unsurların keyfilikleri] *düzeltilmiş* olmak zorundadır.<sup>18</sup>

Biz, bir şekilde insanların kendi avantajlarına olan toplumsal ve doğal koşullardan faydalanmak için aralarının bozulduğu özellikli keyfiliklerin etkilerini geçersiz kılmak zorundayız. Şimdi bunu yapmak için ben tarafların bir cahillik peçesi ardında konumlandığını farz ediyorum. . . . Hiç kimse toplum içindeki

konumunu, kendi sınıfsal mevkisini veya sosyal statüsünü bilmez; ne de doğal kaynaklar ve becerilerin dağılımındaki talihini, zekâsını, gücünü ve benzerlerini bilir. Ayrıca ne de iyi kavramını, kendi mantıksal hayat planının ayrıntılarını ve hatta risk almaktan nefret etme veya iyimserlik ya da kötümserliğe eğilim gibi kendi psikolojisinin özel niteliklerini bilir. . . . Ben tarafların kendi topluluklarının ayrıntılarını bilmediklerini farz ediyorum. . . . Onlar toplumun ekonomik veya politik durumunu ya da ulaşabildiği kültür seviyesini bilmez. Özgün konumdaki kişiler ait oldukları kuşağa dair hiçbir bilgiye sahip değildir. . . . Tarafların bildiği tek belirli olgu kendi topluluklarının adalet koşullarına [örn. kıt kaynaklara ve onlardan faydalanmak için gerekli olan sosyal işbirliğine] maruz kaldığını bilirler. . . . Onlar [ayrıca] insan topluluğu . . . ekonomik teorisinin ilkeleri hakkında genel olguları bilirler; onlar sosyal organizasyonun dayanağını ve insan psikolojisinin yasalarını bilir.<sup>19</sup>

Ortaya çıkan aşikâr sonuç bir kişiyi diğerinden ayıran tüm karakteristik özelliklerin hariç tutulmasıdır. Bu, Rawls'ın karar-verme sürecini bazen bir *toplumsal görev* olarak betimlenen şeye dönüştürür. Bu durumda gerçek insanlar mantıklı, menfaatlere-dayanan, cinsiyetsiz bir *tek başına görevin* karşılıklı olarak kabul edilebilir etkileşim koşullarını bulmaya çalışırlar. Kant'a dair şifre belli başlı bilimsel yasalar tarafından betimlenmiş bir türün üyesi olması haricinde kendisi hakkında hiçbir şey bilmemesine karşın toplumsal bir geleceği seçmektedir. Rawls, temsilciyi arılaştırmış şekilde, *onun seçtiği kuralların adil olmak zorunda olduğuna çünkü kuralların türetimi için kullanılan karar verme prosedürünün adil olduğuna* inanır.

İki daha ileri soyutlama uygulamaya konmuştur. Rawls kendi mantıklı, kendi-çıkarını-koruyan temsilci veya temsilcilerinin başkalarının müreffeh olması konusunda pozitif veya negatif herhangi bir ilgiden ve kıskançlıktan uzak olmasının gerektiğini ortaya koyar. Kıskançlık dışarıda bırakılmıştır çünkü özgün konumdaki temsilcilerin mantıklı oldukları farz edilmiştir ve mantıklılık bize kıskançlığın kişiyi daha kötü hale getirdiğini söyler.<sup>20</sup> Başkaları için şefkatin hariç bırakılması daha karmaşıktır.

Taraflar en azından bir dereceye kadar iyilikseverlik ile hareket etmedikçe, bir sözleşme teorisi ideası şeklinde bir zamanlar göz önünde bulundurduğumuz şey istediğimiz ilkeleri ortaya koymayacaktır. . . . [Ancak] karşılıklı kayıtsızlık ve cahillik peçesinin kombinasyonu iyilikseverlik şeklinde aynı amaca erişir. *Çünkü bu koşullar kombinasyonu özgün konumdaki her bir kişiyi başkalarının menfaatini hesaba katacakları şekilde zorlar.*<sup>21</sup>

Bu, kafa karıştırıcı görünebilir. Her ne kadar, özgün konumda olanlar topluluğa girdiklerinde en değerli olan şeyin ne olduğunu bilmeyenler olsa da, onlar yine de kendilerinin nihai amaçlarının ortaya çıkacağı ilerlemelere olanak tanıyacak varlıklar olan birincil menfaatlerinin edinimini en üst seviyeye çıkarma arayışında olacaktır. Bu –başkaları hakkında kaygı duymak veya başkalarının refahına karşı olmak durumunun ötesinde– onların seçimlerine kılavuzluk eden tek kaygıdır.

Karşılıklı kayıtsızca mantıklılık varsayımı, bu durumda, böyle bir noktaya gelir: özgün konumdaki kişiler kendi amaç sistemlerini mümkün olduğunca

ileriye taşıyan ilkeleri tanımaya çalışır. Onlar bunu birincil sosyal faydalarının en yüksek katsayısını kendi kendilerine kazanma girişiminde bulunarak yaparlar, çünkü bu, kendi fayda kavramının en etkin şey olduğunun ortaya çıkmasının teşvik edilmesini sağlar. Taraflar birbirlerinin menfaatlerini müzakere etme veya zararlarını dayatma arayışı içinde değildir; onlar şefkat veya gazez ile hareket etmezler. Ne de birbirlerine karşı üstünlük sağlamaya çalışırlar; onlar kıskanç veya kibirli değildir. . . . Onlar mümkün olduğunca yüksek bir mutlak skor elde etmenin gayreti içindedir.<sup>22</sup>

Özgün konumdaki temsilciler *başkalarının menfaatlerini hesaba katmaya* nasıl zorlanmıştı? Onların yapmak zorunda olduğu tek, neredeyse sıradan, bir anlam vardır. Cahillik peçesi bir kez kaldırıldığı zaman kendilerinin kim olacağına dair hiçbir fikirleri olmadığı için, toplum içinde göz önünde tutulan herhangi birinin menfaatlerini gözardı edemezlerdi çünkü bu kendi menfaatlerini göz ardı etme riski taşıyordu. Ayrıca ben Rawls'ın zihninde daha fazlasının olduğunu düşünüyorum. O, özgün konumda olanların *bir adalet duyusuna* sahip olduklarını *farz etme* olgusuna büyük önem atfetmiştir.<sup>23</sup>

[Varsayım] tarafların . . . en sonunda üzerinde anlaşmış oldukları ilkelerle uyum içinde eylemde bulunmada birbirlerine güvenilebilecekleri anlamına gelir. İlkeler bir kez kabul edildiğinde, taraflar onlara uyum sağlama konusunda birbirlerine bağlı olabilir. . . seçilmiş ilkeler doğrultusunda adaletin sağlanması yeterliliğine saygı duyulacaktır. . . . Eğer adalet kavramının kendi desteğini oluşturmaları pek mümkün

görünmüyorsa, [yani, eğer onun etrafında organize olmuş bir topluluk kendi vatandaşlarının bağlılığını kazanamamışsa] . . . bu olgunun gözden kaçırılmaması gerekir. . . . [Taraflar] sürdüremeyeceklerini veya ancak büyük zorluklarla sürdürebileceklerini bildikleri anlaşmalara girmeyecek kadar mantıklıdır. . . . Böylelikle adalet kavramlarının değerlendirilmesinde, özgün konumdaki kişilerin sıkı sıkıya uyum sağlayacakları durumu benimseyecekleri farz edilmektedir.<sup>24</sup>

Kısacası, Rawls özgün konumdaki temsilcilerin eğer kendi menfaatlerini ve işgal ettikleri toplumsal mevkileri bilen gerçekten kendi-çıkarcı koruyan insanlar tarafından geniş ölçekte reddedilen veya ihmal edilen kişiler olmaları durumunda, herhangi ilkeyi seçmeyeceklerini farz eder.

Bu kısıtlama, özgün konumda olanların başkalarının menfaatini gözetme konusunda sağlam bir kaygıya sahip olmalarını destekleyen iki potansiyel destek sağlar. Birincisi, eğer Rawls özgün konumda olanların ideal olarak adil bir yöntemi temsil ettiğini düşünmede haklı ise, bu durumda özgün konumda olanlar adil olarak seçtikleri adalet ilkelerini tanıyacaktır. Tam da bu sebeple, onlar ilkeler etrafında organize olmuş bir topluluk içindeki her bir vatandaşın kendi menfaatinin adalete maksimum derecede tutarlı bir şekilde korunduğunu görebileceğine inanacaktır. İkincisi, özgün konumda olanlar insan psikolojisinin yasalarını bildikleri için, insani varlıkların kendi menfaatlerini nasıl cansiperane bir şekilde koruyacaklarını bilirler. Ayrıca ebeveynler ve çocuklar, karılar ve kocalar ve dostlarının ve sevdiklerinin birbirlerine ne denli bağlı olduklarının ayırtına varmaktadır. Böylelikle özgün konumda olanlar bilinmeyen yabancıların faydası için kendini yakın hissettiklerine fayda sağlama kabiliyetini ciddi

şekilde sınırlandıracak veya kendi kendilerine gelişme elde etme yönünde zinde girişimlere yemin edecek vatandaşlar gerektiren boyun eğdirici kuralları seçmeyecektir.

Bütün bunlar göz önünde tutularak, Rawls'ın özgün konumda seçilerek iki ilkesine dair tartışmaya dönelim. Onun ilkelerinin başlıca rakibi birincil menfaatlerin ortalama sahipliği tarafından oluşturulan topluluklardır; ne kadar çoksa o denli daha iyidir. Eğer kişinin yukarıda veya ortalara yakın olma olasılığının en az avantajlılar arasında olması olasılığından daha büyük olacağı sonucuna varılırsa, bu ona cezbedici görünebilir. Bununla beraber, Rawls özgün konumdaki temsilcilerin topluluklar için en büyük ortalama faydayı tercih etmeyeceğine inanır. Herhangi bir toplumsal sınıflama içinde olasılıkla nerede nihayet bulacağı hakkında ve topluluğun gireceği zenginlik hakkında veya tanıyacağı özgürlükler hakkında hiçbir şey bilmeyerek, ortalama hayat konforlu olsa bile, en azından ümitli olabileceği iyi durumda olma olasılığını reddedemeyecektir. Felce uğratan yoksulluğa ilave olarak, en altta olanlar hiçbir özgürlüğe sahip olmayabilir.<sup>25</sup> Onlar ayrıca hakkında kaygı duyacakları kendi soyundan gelenlere sahip olabilir. Rawls'ın işaret ettiği şey, “[özgün konumda bulunan] kişinin karar verme arzusunun şefkat duyduğu kendi soyundan gelen kişilere karşı sorumluluk hissetme” durumudur.<sup>26</sup>

Biz, kendimizden ziyade onlar için büyük riskler alma konusunda daha fazla gönülsüz davranırız; ve bu belirsizliklerden sakınmak için hiçbir yol olmadığı zamanlarda bunu yapmaya istekliyizdir; veya nesnel enformasyon ile tahmin edildiği şekilde, elde edilen olasılıklar oldukça büyük olduğunda bunun aslında kötü olana dönüşecek bir ihtimal olacağı yönünde reddetme tutumu içinde olunacaktır.<sup>27</sup>

Rawls, böylelikle, özgün konumdaki temsilcilerin, topluluğun en düşük seviyelerini işgal ediyor olsalar bile, kendi özgürlüklerini sağlama ve kendi refahlarını en üst seviyeye çıkarma arayışında olacaklarını tahayyül eder.<sup>28</sup>

Son olarak, bizim *kendimizi hangi sosyal koşullar içinde bulursak bulalım*, özgün konumda benimsediğimiz ilkelerden onur duyabilen kişiler olmak zorunda olduğumuz idea-sına geri döner.

[Taraflar] kabul edilemeyecek neticeler olabilecek anlaşmalara dahil olamaz. . . . [Özgün konumdaki] bir kişi kendi yaşam olasılıklarını yönetecek olan tüm standartlar için ve bir kez seçim yapmaktadır . . . ikinci bir şans yoktur. Dahası, bir anlaşmaya dâhil olduğumuzda, en kötü olasılık gerçekleşse bile bundan onur duyabilme zorunluluğu içinde olmalıyız.<sup>29</sup>

Özgün konumda olanlar, (i) ve (ii) ilkeleri üzerine temellenmiş olan iyi niyet anlaşmasına rıza gösterebilseler bile, ortalama menfaat üzerine dayalı bir toplumsal sözleşmeye rıza gösteremeyeceği için, Rawls bu ilkelerin seçileceği neticesine varır. O bunu kanıtlayamaz çünkü bilimlerin bilgisini içeren özgün konum kanıt sağlamaya yetecek kesinlikte ifade edilemez. Ancak onun oluşturduğu resmî olmayan vaka daha yakın bir incelemeye konu olma değerinde olmaya yetecek kadar akla yatkındır.

Burada (ii) ilkesinin akla yatkın görünmesine sebep olan şey özgün konumdaki tarafların engin cahilliğidir. Bazıları için şiddetli sefalet ve uç noktadaki yoksulluk değerlendirmesi altındaki topluluklarda hariç tutulmadığı için, özgün konumda olanlar, eğer kendilerini en dipte bulurlarsa, kendi kötü durumlarını en alt seviyeye indirmeye çalışmaları akla yatkın görünebilir. Ne olursa olsun, mantıklılık bu şekilde



riskten-kaçınma stratejisinin tartışılabilir olduğunu *dayatır*; en azından aşıkâr bir şekilde usa aykırı değildir. Ancak çok kötü durumdaki yoksulluğu yatıştıracaksa herkes için bireysel özgürlüğü en üst seviyeye çıkaran (i) ilkesini feda etmek usa aykırı olmayacaktır. Böylece, özgün konumda olanların hem (i) hem de (ii) ilkelerini seçmeleri zordur. Belki de yalnızca yasa dışı kölelik ilkesi için (i) maddesini değiştirirken, (ii) ilkesini seçeceklerdir. Bu, Rawls'ın (i) ilkesine tahsis ettiği önceliği ihlâl edecektir fakat özgün konumda olan kişinin oluşturduğu tercihte onu nasıl hariç tutacağını anlamak zordur.<sup>30</sup>

Ancak, Rawls'ın tartışmasındaki en kötü problem onun özgün konumda seçilmiş olan her ilkenin *adil olmak zorunda olduğunu* çünkü sürecin *adil* olduğuna dair varsayımıdır. Rawls süreci kendi tartışmasız varsayımını yansıtmayı için tasarlamıştı. Onun varsayımına göre sosyal açıdan arzu edilebilir tüm karakteristik özellikler, “bir çaba göstermek, denemek ve böylece olağan anlamda hak etmiş olmak için isteklilik bile” dâhil olmak üzere nihayetinde hak edilmiştir. Bu teorinin uyum sağlamak zorunda olduğu politik adaletin her-şeyi-kapsayan bir teorisine öncül olan ahlaksal açıdan anlamlı *terk etme* veya *yetkilendirme* kavramı yoktur.<sup>31</sup> Bunun yerine, bizim yetkilendirme ve terk etme olağan kavramlarımızın kavramsal açıdan politik adaletin önceden doğrulanmış ve kapsamlı bir yapısı üzerine kendi meşruiyetinin bağlı olduğu şekilde hafife almıştır. Ben bunun sondan başa doğru olduğuna inanıyorum.

Muhtemelen, Rawls sosyal açıdan arzu edilebilir tüm karakteristik özelliklerin nihayetinde hak edilmemiş olduğunu düşünmüştü çünkü kişinin denetimi dışında biyolojik ve çevresel unsurları kapsayan nedensel öncülleri ele almıştı. Eğer x hak edilecekse, bir şeyin x'e sebebiyet vermesi gerekiyordu, ardından, elbette biz birlikte kim olduğumuzu belir-

leyen kendi genetik mirasımız veya erken dönem çevremizi hak etmeyiz. Ebeveynimizin bizi sevmesi ve desteklemesi konusunda hiçbir şey yapmamış olduğumuz için, onların sevgi ve desteğini hak edecek bir şey yapmadığımız için onların genini taşımak dâhil olmak üzere onlardan kaynaklanan herhangi başka bir şeye sahip değilizdir. Ancak az miktarda bu ahlaksal anlama sâhip bir durumdur.

Ebeveynlerimiz bir bütün olarak topluma karşı görevlerinden bağımsız bir şekilde bizi sevme ve destekleme görevine sahip miydi? Evet. Onlar bize sevgilerini, zamanlarını, enerjilerini, kılavuzluğunu ve başka şeyleri vermeleri konusunda yetkili miydi? Elbette öylelerdi. Onlar yaptıkları şeyi yapmaya yetkilendirilmiş oldukları için biz onların –ilkın damla damla içimize akıtma umudu içinde oldukları sosyal açıdan arzu edilen beceriler ve nitelikler ve ardından bu beceri ve nitelikleri zarar vermeden ve zorlamada bulunmadan başkalarına ve kendi kendilerine fayda sağlayacak şekilde işlerliğı sağlayarak– verdiklerinden fayda elde etmeye yetkilenmişizdir. Tanıdık olmadığımız başkaları ile birlikte bir topluluk içinde yaşadığımız için, ahlaksal açıdan onlara yardım etmek için çabalarımızın bir kısmını adamaya kısıtlanmış olabiliriz. Ancak bu, Rawls'ın kişinin doğal yetenekleri ve sosyal açıdan arzu edilen niteliklerinin tümünün ortak mülkiyeti olduğu iddiasından uzak bir haykırıştır.<sup>32</sup> Bu, uygun görülen şekilde, kâr elde etme konusunca öncelikli, fakat sınırsız olmayan, hakka sahip olmadır.

Rawls bu türden ön-politik yetkilendirme üstünlüğünü gözden kaçırdığı için, onun tartışmaya açık stratejisi kendini-yok-etme tehdidi oluşturur. Onun üstün derecede değerli kavramı olan adillik bizim başkalarına değer verme tarzımızdan ibaret olmaktan uzaktır. Biz ayrıca suçsuz olan başkalarına zarar vermemeyi bir görev olarak addederiz çünkü basitçe (bizim topluluğumuzun üyeleri olsunlar ya

da olmasınlar) onlar insani varlıklardır. Pek çok durumda, bizler –onlar için önemli olabilecek şeyleri, kendimiz için zahmetli bulmaksızın, yabancılara yardımcı olma konusunda– daha ileri gitmeye hazırızdır. Kısacası, biz masum başkalarının varsayımsal ahlak değerlerini tanırken, onların esenliğinin biraz saygıyı hak ettiğini farz ederiz. Ancak, bu geniş fakat ılımlı iyilikseverliğin ötesine geçtiğimizde, başka insanların arzu edilen veya arzu edilmeyen karakteristik özellikleri, Rawls’ın olağandışı anlamında nihai olarak “hak edilmemiş” olmasına karşın, bizim onlarla olan ahlaksal açıdan anlamlı ilişkilerimiz için *her daim önemlidir*.

Her ne kadar, gerçek adillik bizim ahlaksal bakış açımızın bir bileşeni olsa da, Rawls’a dair adillik böyle değildir. Genellikle anlaşıldığı şekilde, *adillik* karşılıklı beklentiye sebebiyet veren, dolayısıyla görevler oluşturan işbirlikçi etkinlikler, ilişkiler ve mutabakatlar içerir. Ancak tüm mutabakatlar bunu yapmaz. Belirli koşullar altında, amansız düşmanlar –insani varlıklara karşı uzay istilacılarını hayal edin– diğer tarafta olanların refahına değer verme şeklinde bir yöntem olmaksızın, her birinin avantajlı bulacağı mutabakatlara erişebilirlerdi. Eğer bu türden mutabakatlar güçlü bir biçimde ölçülmüş olsaydı, basitçe onlar tarafından misilleme yapılmasından kaçınarak her bir taraf buna uymak için kendi menfaatlerine uygun gerekçelere saf bir şekilde sahip olabilirlerdi. Ancak gerçek ahlaksal görevler oluşmadığı için, adillik soruları ortaya çıkmayacaktı.

Onlar benim taslağını çizdiğim alçakgönüllü anlamda tarafların ahlaksal eşitler olması durumunda ortaya çıkarlar. Ardından, ahlaksal açıdan iyi niyetli bir uzlaşmaya yükümlü olduğunda, yalan veya yanlış yönlendirme olmadığında, kişinin onuruna dokunacak şekilde istemediği koşullara mecbur bırakılmadıkça veya yapılmış olan mutabakatlar bozulmadıkça, bunu ihlâl edenler saptanmamış olsa bile,

mutabakat sürdürülecektir. Rawls bunu kabullenmiş olmasına karşın, onun adillik kavramı çok daha ileriye gider. Bu, onun adillik, kavramının parçası olsa da, taraflara gönüllü bir mutabakatın olanak tanınmadığı normal kavramımızın hiçbir kısmını oluşturmaz. Onların, ona kattıkları değer ile kabaca doğru orantılı faydalar elde etmede işbirlikçi, kuralla dayalı etkinlik veya ilişki içinde katılımda bulunacağı koşullar seçilmiştir. Böyle bir etkinlik veya ilişki içindeki katılımcılar, adilliğin olağan parçası olmasa bile, kendilerinin parçası olarak, başkalarına sundukları şey ne kadar az olursa olsun, bazı bireylerin avantajlarını en üst seviyeye çıkarmak için adanmış olmalıdır.

Kısacası, adillik karmaşık bir topluluğun düzenlenmesi için temel ilkelerin oluşturulmasından önce anlaşılması gereken bir ön-politik sosyal kavramdır. Adilliği anlamak için, başkalarına verdiğimiz değer ile nasıl bağlantılı olduğunu anlamamıza gerek vardır. Biz Kant'a dair açıklamalarla etkileşimde bulunmayız. İnsanlarla etkileşimde bulunduğumuzda, adil olmak için arzularımızın gücü, kapsamı ve doğası bizim yaklaşımda olduklarımıza verdiğimiz değer ve her birimizin makul bir şekilde diğerinden beklentileri koşullarına bağlanmıştır. Belirli bir durumda adilliğin gerektirdiği şey etkileşimin doğasına, tarafların sosyal bağlantılarına, onların gereksinimlerine ve varlıkları, avantajları ile oluşmuş öncül yetkilendirmelere bağlıdır. Eğer adilliğin daha soyut bir kavramı toplum için bir adalet teorisi içinde dâhil olmuşsa, onun bir şekilde adil yaklaşımın olağan örneklerinin bu nitelikleriyle bütünleşmesi gerekir; onun bir topluluğun genel adaletinin hesaplaması içinde etmen olması zorunludur. Özgün konum bunu yapmak için tasarlanmamış olduğundan, onun üzerine temellenmiş olan Rawls'a dair karar verme prosedürü sosyal faydalar ve yükümlülüklerin pay edilmesi için ideal bir adil prosedür değildir.

Eğer bu doğru ise, bu durumda Rawls'ın (i) ve (ii) ilkeleri (bu gösterilebilmiş olsa bile) özgün konumdaki temsilciler tarafından seçilmiş olanları göstererek meşrulaştırılmış olmayacaktır. Peki ya ilkelerin kendileri hakkında ne söylenebilir? Özgün konumdan bağımsız olarak, onlar için veya onlara karşı ne söylenebilir? Herkes için maksimum özgürlüğü şart koşan (i) ilkesi insan hayatındaki özgürlüğün temel değerini tanıırken, –tıbbi, bilimsel, teknolojik ve entelektüel ilerlemeler aracılığıyla– zenginlik yaratan bilgi birikiminin dolaylı bir şekilde bütünleşmesi görevli bir şekilde serbest piyasalar, komuta edilen bir ekonominin reddedilmesi ve araştırma, deney yapmak için geniş özgürlük gerektirir. Hayek daha fazla aynı fikirde olamayacaktı. Her ne kadar (ii) ilkesi bazı sorunlar ortaya çıkarsa da, onun bir yönü –daha avantajlılar tarafından daha az avantajlılara yardım edilmesi gerektiğine dair fedakârlığa dayalı idea– akla aykırı değildir ve gerçekten, eğer uygun bir şekilde uygulanmışsa, bir bütün olarak topluma fayda sağlayan bir şekilde toplumsal dayanışmayı zenginleştirebilir. Bununla ilgili olarak, Rawls'ın vizyonu adına söylenecek pek çok şey vardır.

Ancak yine de, bu sosyal veya politik ideal değildir. Burada (ii) ilkesinin mantığa uygun hale getirilmesini sağlayan adillığın kusurlu kavramının, onu net bir şekilde anlayan pek çok kişi tarafından geniş ölçüde reddedileceğini –dolayısıyla onun etrafında düzenlenmiş bir topluluk içinde memnuniyetsizlik ve istikrarsızlığın artacağını– düşünüyorum. Bu nedenle, onun uygulanması tartışmalı olurken, ayrıca iç karartıcı ve belki de çözümsüz pratik ve teorik sorunlar sunacaktır. Örneğin, “en az avantajlı olanlar” nasıl saptanacaktır? Onlar belirli bir dönem içinde *en düşük gelire* sahip olanlar mı, en düşük gelir artı zenginliğe sahip olanlar mı, *en düşük gelir artı (bir şekilde düzeltilmiş) zenginliğe, sağlığa, yaşa, lokasyona, medeni duruma ve başka aile yükümlülük-*

*lerine sahip olanlar mı, meslek sahibi edilse de en düşük gelir artı zenginliğe sahip olanlar mı, erişilebilir serbest zaman verilse de en düşük gelir artı zenginliğe sahip olanlar mı, başka özel taraflara sağlanan tesislere serbest giriş ve erişilebilir serbest zamana sahip en düşük gelir artı zenginliğe sahip olanlar mı, ve daha fazlası mı olacaktır? Bu ölçütlerin her biri kendi politik seçim çevresinde kazanım beklentisi içinde olabileceği için, (ii) ilkesinin uygulanmasıyla ortaya çıkan pratik sorunlar sosyal çatışmaya pekâlâ sebebiyet verebilir.*

Ayrıca bir teorik sorun vardır: toplam refahı oluşturan farklı faydaların nasıl karşılaştırılacağını, ölçüleceğini ve bir araya getirileceğini bilmiyoruz. Bölüm 8’de görmüş olduğumuz gibi, biz yalnızca başka alternatifleri tercih eden *tek bir bireyin* seçtiği alternatifleri değil, aynı zamanda başka alternatifleri seçen bireylerin *bunu ne denli daha fazla* olduğunu belirleme sorunsalına bilinen hiçbir çözüm yoktur.<sup>33</sup> Bu nedenle, farklı bireylerin toplam refah (fayda) ölçümü ve karşılaştırmasının hiçbir kesin yöntemi yoktur ve aynı şekilde en az iyi durumda olanı saptamanın da yolu yoktur. Her ne kadar, Rawls’ın kişiler arası birincil faydalara (özellikle zenginlik ve gelire) erişiminin karşılaştırılmaları savunulabilir bir altın kural olsa da, doğrulama sorununu çözmez. Zenginlik ve gelirden daha fazlasının mutluluk ve refaha yol açan şeyler olduğunu bildiğimiz için, zenginlik ve geliri (başka boyutlarda kendisi için iyi olmayan) birinden alarak (kendisi için iyi olan) birine verme konusuna direnç gösterebiliriz.

Son olarak, Rawls Hayek’in ikileminden kaçamaz: toplumun en üretken üyelerinin sınırlandırılarak en az iyi durumda olanların maddesel hayat standardını geliştirmek için her girişim, olasılıkla, uzun vadede herkes için yaşam standardını düşürmektir. Bunu görmek için ilkin Toplum 1’i göz önünde bulunduralım. O, Rawls’ın (i) ve (ii) ilkelerini benimseyerek parayı, bir X dolar gelirinin ulaşabileceği en son

yere kadar, durumu en iyi olandan en az iyi olana yeniden dağıtmaktadır. Bir noktada gelir artmayacaktır çünkü daha fazla yeniden dağıtım en altta olanlar için X dolar sağlanması amacıyla gerekli olan seviyenin altında gayri safi milli hasılaya düşecek derecede daha yüksek seviyede olanlardan alınarak özendirici olma durumunu ortadan kaldıracaktır. Toplum 2, X doların yüzde 90'lık gelirinin en alttaki gruba aktarılmasını sağlayan yeniden dağıtım şeması haricinde, Toplum 1 ile her açıdan benzer bir durumdadır. Toplum 2'de daha verimli grubun karşı grupta olanlardan birazcık daha fazla geliri elde tutmasına izin verilmektedir. Onlar daha fazlasını alıkoymalarına olanak sağlanmış olarak, bir nebze daha fazlasını harcarlar, bir nebze daha fazlasını yatırım amaçlı değerlendirirler ve bir nebze daha fazlasını işletirler, dolayısıyla gayri safi milli hasılayı Z yüzdesi kadar artırırılar.

Bu politikaların onlarca yıl boyunca devam ettiğini düşünün. Yıl 1'in sonunda, Toplum 2'nin GSMH toplamı Toplum 1'inkinden hafifçe daha fazla olacaktır. Yıl 2'de daha yüksek bir seviyeden başlayarak, bu fark katlanacaktır; yıl 2'nin sonunda iki GSMH arasındaki açıklık daha önce olduğundan biraz daha büyük olacaktır. Aradaki farkın katlanması devam ettiği için, aralık artmayı sürdürecektir. Bir noktada Toplum 2, Toplum 1'den iki kat daha zengin olacaktır ve Toplum 2'deki en kötü durumda olanlar Toplum 1'deki aynı durumda olanlardan yaklaşık iki kat maddi yaşam standardına sahip olacaktır (Toplum 2'nin Toplum 1 üzerinde zenginlikte yıllık olarak yüzde 1'lik artışı 70 yıl sonra Toplum 2'nin Toplum 1'den iki kat daha zengin olmasına yol açacaktır). Sağlık, uzun ömürlülük, eğitim ve kültür GSMH ile birlikte artış gösterme eğiliminde olduğu için, Toplum 2 olasılıkla herkes için Toplum 1'den çok daha iyi bir hayat sağlayacaktır. Toplum 1 içine doğmuş olanların bu şekilde sahip olduklarından daha iyi bir hayatı yaşamaktan yoksun kalmasını görmemek mümkün değildir.

Önerme X'in miktarının sıfır olmadığı her durum için, herhangi bir T zamanı boyunca Rawls'ın (ii) ilkesinin uygulanmasının seçilmesi sürecinde işleyecektir. Ancak elbette bazı politikaların sonsuz bir gelecek boyunca uygulanmasının en kötü durumda olanların konumunu en üst seviyeye yükselteceğinin düşünülmesine sebep olur. Hayek ve Nozick olasılıkla X'in 0'a eşit olması düzeneği üzerinde uzlaşacaktır. Yani, zamanla *ekonomik eşitsizliğin azalması amacıyla hiçbir yeniden dağıtım politikasının* en az iyi durumda olanların avantajına fayda sağlamayacağını söyleyeceklerdir. Bununla beraber, bazı sosyal açıdan dayanışma sağlamanın akla yatkın olduğunu bulacaklarını düşünüyorum. Ancak, önemli bir şekilde, onların sosyal dayanışması daha yüksek seviyede olanların zenginliği veya gelirine ilişkin terimlerle tanımlanmayacaktır. Uygun ilke çağdaş koşullar altında saygın bir insanca hayat yaşamak için gerekli olan asgari tutarın sağlanmasıdır. Bu yapılırken vatandaşların gelecekte bu seviyenin altına düşmelerini getirecek bir fedakârlık olmaması gerekmektedir. Ancak ortak fayda için, insanların kendi yetenekleri ile tutarlı derecede akla yatkın katkılarda bulunmak amacıyla hayırseverlik etkinlikleri içinde bulunmaları gerekli olacaktır.

Her ne kadar bu, net bir şekilde Rawls'ın zihninde olan şey değilse de, sanırım Hayek ve Nozick'in vazgeçilmez öngörülleri ile doğru anlaşılan akla yatkın bir karışımdır. Bunun bir ideal toplum için ayrıntılı taslak olup olmaması çok farklı bir meseledir. Gerçekten de, bazı saptanabilir taslakları takip etmesi gereken ideal bir toplum olarak böyle bir şeyin olması varsayımı aşikâr bir şekilde doğru değildir. Yakın zamanlarda, böyle bir toplum için felsefi arayışların etkililiği ve uygulanabilirliği eleştirel sorgulamalara konu edilmiştir. Çağdaş filozof Gerald Gaus önde gelen kuşkululardan biridir.



Gaus, yaşadığımız toplumu geliştirmede bize yardımcı olabileceğini umduğu ideal bir sistemin taslağını çizmek için ilk ilkeler üzerine hayalî bir uzlaşî kullanmış olan Rawls'ın aksine, elde edilebilecek hiçbir idealleştirilmiş uzlaşî olmadığını ve böyle ideal yaklaşımların daha sınırlı uzlaşîların özütünü çıkarmak için daha gerçekçi modeller ile yer değiştirmesi gerektiğini savunur. Bu karmaşık toplulukların farklı sosyal ve politik idealleri olan çok sayıda gruptan oluşmuş olduğunun ayırtına vararak, hiçbiri en iyisi olmasa bile daha iyisini elde etmek için onların belli bir noktaya yönelmesi istekliliğinin yanı sıra bu gelişmeler çeşitli grupların inanış ve ideallerinin azımsanmayacak sayıdaki örtüşmeleri üzerine dayanır. Gaus'a göre, tüm sosyal ve politik bakış açıları taraflıdır. Hiçbiri insan sosyal etkileşimi için tam potansiyeli kavramadığından, her birinin başkalarıyla etkileşimde bulunarak gelişmesi ve değişmesi için alan vardır. Bu faydanın farklı kavramlarının savunucuları arasında sınırlı uzlaşılara yol açtığına, yeni yapılar ortaya çıkar. Bunlar faydalı görüldüklerinde, sonuçta oluşan yeni bilgi başlangıçtaki bakış açılarını genişleterek daha fazla ilerleme oluşturan yeni uzlaşîları mümkün kılmaktadır. (Çok sayıda şey hakkında örtüşen uzlaşîların bir arka planına karşı) faydaya dair uzlaşî değil uyumsuzluk ile ilerleyen bu süreç, ilkesel olarak, sonu gelmeyen bir ilerlemeye yönelebilir. Böylelikle, araştırılacak hiçbir gerçekçi gereksinim ve olasılıkla bize rehberlik edecek kapsamlı bir politik ideali bulmaya yönelik hiçbir gerçekçi olasılık olmayabileceğini ileri sürer.

Onun kitabı sosyopolitik normlar hakkında nasıl akıl yürütmemiz gerektiğini inceler. Gaus, tıpkı Rawls gibi, bir toplumun diğerinden daha iyi olmasını değerlendirme ölçütü olan (i) ilkesini ve değerlendirilen ölçütlerin uygulandığı

bir toplumun niteliklerinin betimlemesini sunan (ii) ilkesini ve değerlendirilen olası topluluklar ve değerlendirmelerin neticelerinin çeşitliliğini anlatan (iii) ilkesini içeren bir model kavramını kullanır. Rawls’a göre, (i) ilkesi özgür konumdaki kendi menfaatini düşünen ussal temsilcilerin nasıl farklı toplumları arzu ettiklerini ölçer, (ii) ilkesi toplum içindeki birincil faydalar (zenginlik ve gelir) ve özgürlüğün dağılımına ölçütler uygular, ve (iii) hepsini başkalarıyla karşılaştırmada herhangi olası toplumun üstesinden geldiklerinin ne denli iyi olduğunu ölçer.<sup>34</sup>

Gaus, Rawls’ın aksine, bir modeli tüm diğerlerinin üzerine koymaz; ne de tüm olası toplulukların modellenmesi talebinde bulunur. Onun amacı toplumsal ve politik gerçeklik hakkında akıl yürütmek için modeller kullanarak mantığı anlamak olduğundan, herhangi bir değerlendirici standardın kullanılacağı bir modele olanak tanır. Bu, toplum içindeki sınıflandırmayı belirlemeye ilişkin olan sosyal ve politik yapıların terimlerinde bir toplumun toplam faydasını derecelendirmek isteyen bir model olacaktır—örn. bir toplumun sosyal, politik, ekonomik, eğitimsel, kültürel ve dinsel kurumları ve uygulamaları, onun vergilendirme ve ulusal hizmet politikaları, geleceğe dair borçlanma ve borç verme kapsamı, doğal ve başka kaynakları kullanımı, vb. Değerlendirici standartların buna ilişkin sosyal kurum ve uygulamalarına başvurulması her bir toplum için bir “doğasında var olan adalet puanı” (gerçekten yaradılıştan olan bir faydalılık skoru) içinde neticeye ulaşır. Basitleştirmek için, birinde başkalarından yüksekte olanların derecelendirildiği ve diğerinde her birinin eşit olduğu şekilde modellenmiş farklı toplulukların her çifti için kısmen doğrusal bir sıralamanın olduğunu tasavvur edebiliriz. Eğer bizim toplumumuz modellenen toplumlar arasında ise, sıralamada bizim yukarı doğru ilerlememize olanak tanıyacak olası değişiklikleri belirlemek için onun sıralama için-

deki konumunu kullanabiliriz. Burada eğer ve ancak onun puanını kayda değer ölçüde azaltan daha ileri değişikliklerin olduğu noktaya ulaşıldığında durulacaktır.

Gerçek bir d toplumu, örn hâlihazırda hakkında pek çok şey bildiğimiz, değişikliğe uğramış kurumlar ve uygulamaların saptanması artı bu değişikliklerin karakteristik özelliklerinin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair fikrimizin olduğu bir toplum, hakkında düşünerek başlamak faydalıdır. Bu, ilintili boyutlar boyunca d toplumun bir betimlemesini içeren basitleştirilmiş bir model ve şimdiye kadar deneyimlenmemiş değişikliklerin meydana geldiği değiştirmelerin değerlendirilmesi için bir ölçütler kümesi oluşturmada kullanılabilir. Hedef, d'nin gelişimi için planlarımızda kullanabileceğimiz d'nin olası geleceklerinin –d1, d2, vb– haritasını çıkarmaktır.

Model, uygulanan bizim modelimizdeki değerlendirici ölçütleri genişleterek onlara dair olası değişkenlerin yanı sıra bizimkinden farklı gerçek toplumların betimlemeleri eklenecek de genişletilebilir. Modeller, bu durumda, değiştiğinde gerçek toplumlarımızın birinin başına gelenlerin not edilmesi ve değerlendirilmesi ile gerçekliğe karşı test edilmiş olabilir. Bizim modelimizin yeni değişikliği kesin olarak değerlendirdiği kadarıyla, biz onu doğruluğu onaylanmış olarak ele alırız; bunun olmaması durumunda onu yeniden gözden geçiririz. Çok kabaca ifade edersek, Gaus'un varsayımını ortaya koyduğu modele-dayalı araştırma türü budur.

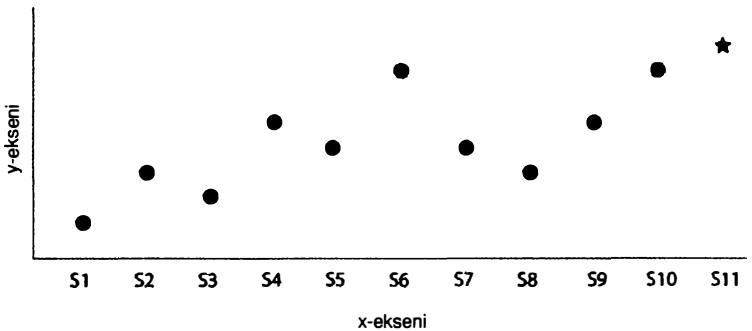
Bu modeller kendi doğasında var olan niteliklerin terimleriyle her bir toplumun erdemini ölçer. Bunu, olası gelişmelerin işaretlenmesinin gerekli olmadığı, *hayalî bir ideal topluma olan ilintisinin ilkin konumlanmak zorunda olmadığı* şekilde yapar. Araştırılan sistemler aralığı sonlu ise, herhangi başkasından daha yüksekte sıralanmış şekilde sonuçlanabilir. Ancak modellerin kavranabilir tüm sistemleri değerlendirmesi gerekmez. Eğer biz, sonsuz sayıda çok sistemi dâhil

etsek bile, hiçbir maksimum skor ve böylece hiçbir ideal olmasına gerek yoktur. Ancak anahtar nokta daha temeldir: eğer bir toplumun erdemi bütün olarak onun esas nitelikleri ile belirlenmişse, ilerlemeye rehberlik etmesi için *bir ideal olanın* konumlandırılmasına gerek olmayabilir.

Bunun böyle olmaması için normatif gerçeklik neye benzemelidir—yani, bizim kendi toplumumuzun mümkün olduğunca çok gelişmesi amacıyla bizim ideal olan sistemi ayırt edebilmek için ilkin ne olması gereklidir? Bunun gerekli olması için, bizim toplumumuza alternatifler olarak düşündüğümüz şeyler yalnızca bazen bizim kendi ve alternatif sistemlerimizin fayda-sağlayan niteliklerinin esas değerleri üzerine değil, aynı zamanda onların *ideal olana genel benzerliği üzerine* dayanmak zorunda olan gelişim yolu üzerindeki olası atlama taşları göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için en aşikâr yol onu ideal sisteme daha fazla yaklaştıran bir politik sistemin yaradılıştan gelen erdeminin azaltıldığı vakaları içerir.

Bu nasıl olabilirdi? Kendinizin Lenin veya Stalin olduğunuzu hayal edin. Siz bir ideal Marksist geleceğe inanırsınız fakat ona ulaşmak için sizin mevcut toplumunuzun başlangıç aşamasında iyi olmaktan çok daha azına sahip olduğunu, toplumu ideal olana giden bir yola sokmak için kurumlarının yenileriyle yer değiştirilmesinin gerekliliğini düşünürsünüz. Neyse ki, az sayıda kişi bunu günümüzde zorunlu bulur. Yine de, o daha sonraki daha büyük erdem için mevcut erdemin feda edilmesi mantığını açıklar. Bu örneğin grotesk tarihsel niteliklerini bir kenara bırakın. Şimdi bir toplumun özünde olan erdemin azaltılmasıyla politik idealin meşru kılınacağı bir yola girilmesi kavranabilir bir şey değil midir? Gaus kuşkucudur; böyle bir girişimin mantığının izi dikkatlice sürüldüğü zaman, bizim sert kısıtlamalarla karşılaşacağımızı öne sürer.

Nedenini anlamak için, on bir olası sistemin olduğu bir senaryoyu hayal edin. On birinci olan idealdir, onuncu olan ona en fazla benzer olandır ve en az benzer olan birinciye kadar bu şekilde gitmektedir. Toplumun yapısında bulunan erdemlilik puanları,  $S(x)$ , farklı sistemlerin erdemlilik puanları şu şekilde olsun:  $S(1) = 10$ ,  $S(2) = 20$ ,  $S(3) = 15$ ,  $S(4) = 30$ ,  $S(5) = 25$ ,  $S(6) = 40$ ,  $S(7) = 25$ ,  $S(8) = 21$ ,  $S(9) = 30$ ,  $S(10) = 39$  ve  $S(11) = 45$ . Eğer toplumların erdemliliğe-dair nitelikleri elzem şekilde başka kurumlarına bağlı olan değerdeki kurumlar ise, buna benzer bir dağılım ortaya çıkabilir. Gaus, bir kurumu daha kötü kılan ve *bir toplumun genel erdemliliğini azaltan* değişikliklerin, mevcut olan başka kurumlarla birleştiği zaman, daha iyi bir topluma olan mesafeyi azaltabileceğini öne sürer, daha ileri değişiklikler yola konarak devam edildiğinde nihayetinde bizim toplumumuzun genel erdemliliğinin yükseleceğini savunur.<sup>35</sup> Aşağıdaki şekilde, bir toplumun erdemliliği y eksenı üzerindeki yüksekliği (ne kadar yüksek, o kadar iyi) ile temsil edilerek ve iki toplumun erdemlilik-oluşturan niteliklerinin benzerliği ise x eksenı üzerinde onlar arasındaki mesafe ile temsil edilerek bu gösterilmiştir (x eksenı üzerinde iki toplum arasındaki mesafenin daha kısa olması, bir toplumun diğerine dönüşmesi için gerekli olan değişikliklerin daha az olması anlamına gelir).



Eğer normatif gerçeklik bunun gibi görünüyorsa, bu durumda ütopyacı idealin, S11, saptanması ilkesel olarak bizim kendi toplumumuzu geliştirmede faydalı bir rol oynar. Ancak, Gaus'un vurgulamış olduğu gibi, bu rolü oynayabilen varsayımsal idealde olası konfigürasyonların çeşitliliği sınırlıdır. Daha iyi bir topluma giden bir yolu saptamada bize yardımcı olacak bir ideal için, olası bir sistemin genel erdemliği ona en yakın (yani, en benzer) olanların erdemliliği makul bir ilişki taşımak zorundadır; erdemlilik ve yakınlık (benzerlik) arasındaki rastgele veya keyfi korelasyonların hariçte bırakılması gerekir. *Başka türlü "ideal bir noktaya yaklaşmada hiçbir anlam yoktur . . . fakat onu elde etmenin anlamı vardır: [çünkü] onun yakın komşuları tümüyle adil olmayabilir."*<sup>36</sup> Biz mevcut toplumlarda yapmak istediğimiz değişiklikleri yönlendirmek için mükemmel derecede iyi bir toplum kavramına gereksinim duyarız, bu ancak olası durumlar çeşitliliğinin iç karartıcı bir "ince-ayar koşulu"nu tatmin etmesiyle olur. Gaus şöyle ifade eder:

Eğer adalete erişme problemi yeterince karmaşık değilse [Eğer doğasında var olan adalet ideal olana benzerlik ile çok yakından ilintiliyse] . . . ihtiyacımız olan tek şey yapabileceğimiz en iyi ikili tercihleri oluşturmaktır ve biz uzun-vadeli hedeflerimizi saptamaya [politik ideal gereksizlikler oluşturmaya] ihtiyaç duymayız. Eğer problem aşırı karmaşık ise [eğer adalet ideal olana benzerlik ile yeterince yakından ilintili değilse], ideal kavramı yardımcı olmayacaktır çünkü "ona yönelik çalışma"da herhangi bir hamle özsel açıdan karanlıkta bir sıçramadır.<sup>37</sup>

Hatta eğer bu ince-ayar koşulu (bir toplumun genel erdemliliği üzerine yalnızca yeterli miktarda etkiye sahip ol-

mak için küçük değişikliklere izin verilmesi, fakat aşırı derecede büyük olan değişikliklere izin verilmemesi) sağlanmışsa bile, ideal açıdan iyi bir toplumun felsefi bir kimlik saptamasının potansiyel faydalılığını sınırlayan bir başka kısıt vardır. Bize bu normatif gerçekliği söyleyen politik felsefemizin bir önceki grafik ile gösterilen gibi olduğunu farz edin. Daha ileri giderek bizim toplumumuzun S2 olduğunu bildiğimizi farz edelim. Biz S2 içinde yaşadığımız için, ona ilişkin bilgimiz başka sistemlere dair bilgimizden çok daha fazladır—ki bu, erdemlilik-oluşturmada hayal edilmiş değişikliklerden ortaya çıkan olasılıkların bizim teorimizi (sosyal ve ekonomik kurumlardaki değişiklikleri) ayırt ettiğini ortaya koyar. Bunu aklımızda tutarak, *Kendi modelimizin doğruluğuna ne kadar inanabiliriz?* diye sorarız.

On bir sistemin her birine dair bizim değerlendirmemizin kendi sistemimize dair olan kadar doğru olduğuna inanmak oldukça hoş olacaktır. Ancak Gaus böyle olduğuna inanmamamız gerektiğini öne sürer.

Bizim mevcut sosyal dünyamız [bizim modelimiz içindeki sistemlerden biri şeklinde] bilgi alanı içindedir ve bizim gerçekten içinde yaşadığımız dünyanın adaletine dair vargılar için kanıta dayalı dayanağın yalnızca olası dünyalar hakkında [yani, eğer bizim modelimizde onların betimlemelerinin ayırtına varılmışsa mevcut olacak adalet dereceleri ve toplumların kurumları ve uygulamaları hakkında] olan vargılardan daha büyük olması zorunluluğu vardır. Tüm var olmayan (yalnızca olası) sosyal dünyalar için, onların sosyal gerçekleştirmelerine dair öncül modellere . . . büyük ölçüde güvenmek zorundayız; bizim mevcut dünyamız [bizim kendi toplumumuz] için, onu anlamak amacıyla en iyi modelimizi kullanabilir fakat ay-

rica onun gerçekleşmesine dair doğrudan kanıt sunan kütlelere sahibiz. Gerçekten de, bizim modellerimiz sıklıkla mevcut verilerimizden geliştirilmiştir.<sup>38</sup>

Kendi toplumumuz hakkında çok daha fazlasını öğrenmeye ilave olarak, ona en yakın olanlara dair bilginizin ona daha az benzer olan başka olası toplumlara dair bilginizden daha büyük olması akla yatkındır—ki bu bizim mevcut kurumlarımız ve uygulamalarımıza göreli küçük değişikliklerde bulunulmasından sonuçlanır. Bizim toplumumuzdan daha uzak toplumlardan birine hayal edilmiş rota bir dizi deneyimlenmemiş değişiklik olduğu için, bizim onları temsil etme ve değerlendirmelerimizdeki hata olasılığı bizim kendi toplumumuz ve onun yakın komşularından daha öteye hareket ederken artacaktır.

Bu, Gaus’u politik felsefede ideal teorilerin savunucusu olma mücadelesinde kullandığı bir *komşuluk* kavramına yönlendirir.

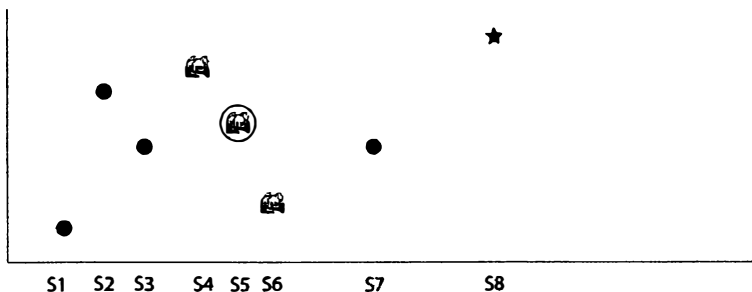
Bu komşuluk benzer adaletle-ilişkin sosyal yapılar tarafından karakterize edilmiş yakındaki sosyal dünyaların bir kümesinin limitlerini belirler. Sosyal dünyaların bu kaba süreğenliği içinde bazıları bizim kendi sosyal dünyamızın komşuluğu içindedir (ve pek çoğu değildir); bizim kendi sosyal dünyamızın komşuluğu içindeki alternatif sosyal dünyaların adaletine dair anlayışımız onun dışında olandan çok daha derindir. . . . *Biz komşumuzdan ayrılırken sosyal dünyaların adaletine dair kesinlik ve doğruluk keskin bir şekilde düşer . . . ve [bizim] modellerimizin . . . güvenilirliği gitgide artan sayıda bilindik olmayan dünyalara hareket ederken hızla düşüş gösterir. Tersine olarak, bizim komşuluğumuz içinde, yargıla-*



*malarımızın akla yatkın bir şekilde güvenilir olması hakkında görelî aşîkâr yerel en uygun durumlar olabilir.*<sup>39</sup>

**Seçenek.** İdeal olana dair anlayışımızdan uzağa hareket etmeyi gerektiren komşuluk içinde net bir uygunluk olduğu vakalarda, biz sıklıkla en uygun adaleti oluşturacak olan bir hayli daha az belirli idealin izinin sürülmesi ve adalet içindeki görelî belirli (belki de büyük yerel gelişmeler arasında seçim yapmak zorunda oluruz.<sup>40</sup>

### SEÇENEK



Gaus'un kafasındaki seçenek türü, çizimde gösterilmiştir. Bunda S5 bizim mevcut sistemimiz, S4 ve S6 komşularındaki sistemdir. S4 bir yerel en uygun durum, S1, S2, S3, S7 ve S8 komşularımızın dışındadır ve S8 hayal edilmiş ideal sistemdir.

Biz, daha iyi olmaya çalışan S5'te olduğumuzu farz edelim. Bizim modelimiz S5'ten S4'e hareket etmenin bunu yapacağını söylerken, S6'ya hareket etmek durumu bizim için çok daha kötü hale getirecektir. Her ikisi de bizim komşumuz olduğu için, haklı bir şekilde bu öngörülerin doğru

olduğuna dair güvenimiz vardır. Böylece bunu yapmak x eksenini boyunca S8'e olan mesafemizi *artıracak* olması olgusuna rağmen, biz S4'e doğru hareket etme eğilimindeyizdir ve bu durumda bu bizi hayal edilmiş idealden *daha öteye* taşıyacaktır. Hâlbuki S6'ya hareket etmek x eksenini boyunca S8'e olan mesafemizi *azaltacak* ve böylece bizi *ideal olana daha yakın* bir konuma getirecekti. Biz S8'e giden yolun (en azından geçici olarak) şimdi S8'e atfettiğimiz faydaları elde edeceğimizi *bilmeksizin* gerçek insanlar üzerinde potansiyel açıdan şiddetli sertlik dayatması yaparak işlerin daha kötüye gideceğini bildiğimiz için, bu olguyu dikkate almamak bizim açımızdan akla yatkındır. Bu faydaları ölçmemizin olasılıkla hatalı olacağının farkına vardığımız için, bir teorisyenin yanılışıyla sonuçlanabilecek şey için gerçek insanları feda etmede gönülsüz oluruz ve böyle olmalıyız. Gerçekten de, bizim ideal kavramımız onun arayışı içinde yaptığımız herhangi bir şey ile değişikliğe uğrayabilir.

Gaus'un bu seçeneğe yönelik tutumu aşağıdaki metinde ifade edilmiştir.

Eğer ideal . . . uzun-vadeli bir hedef olursa, ideal teorisyeni bazen ideal olanı takip etmemiz ve böylece ideal olandan bazı yakın sosyal düzenlemelere hareket ederek daha fazla adil bir sosyal dünya yaratma olasılıklarından feragat etmemiz gerektiğini vurgulamak zorundadır. Durumun bu olmak zorunda olduğunu vurgulamak çok önemlidir: eğer ideal teorisyeni böyle seçeneklerin yapılmış olma gerekliliğini inkâr ederse, bu durumda . . . adaletin Everest Dağı hakkında hiçbir şey bilmeksizin bunu gayet iyi yapabiliriz ve karşımıza çıkan tepelere basitçe tırmanmalıyız. Ancak eğer bunu gerçekten yaparsak . . . [ideal olanın peşinden gidersek] bu arayışın bedelini taşıyanlar daha az

adil olan bir dünyada yaşayacaklardır—onların adalet arayışları önemsenmemiş olacaktır. . . . Bizim için bir ideal teorisinin etkisi altında olmak geleceğe dair daha büyük bir vizyonun hatırına adalet alanındaki görece net gelişmeleri gözardı etmemizdir. Ve henüz bu büyük vizyon nihayetinde bir seraptır çünkü biz ona doğru yaklaşıkça, onun düşündüğümüz şey olmadığını görürüz. . . . Kendi yirminci-yüzyıl politik tarihini hatırlayanlar için, kendi kendilerine konuşmuş olan bunun gibi teorisyenlerin konumu daha az demokratik idealistlerin hatırlatıcısı olmaktan uzaktır.<sup>41</sup>

Gaus'un ana fikrinin tam gücü mevcut durumda bir gelişme olacağını bilemeyeceğimiz bir olasılığın peşine düşmek için kendimizi ve dostlarımızı bilerek feda etmemizi gerektiren ideal toplumun bir kavramı için tek yol olduğunu düşünmeyi gerektirir. Bu türden durumlarda, Gaus makul bir biçimde hepimize ideal olanı ılımlı olarak aramamız tavsiyesinde bulunulduğunu öne sürer. Ancak, bu Gaus'vari ders toplumsal değişime rehberlik etmede ideal bir toplumun bir modelini kullanabileceğimiz tüm durumlara genişletilmez. Aksine, o bazen makul bir ideal kavramının faydalı rehberlik sağlayacağına dair olasılığa olanak tanır. Bunun meydana gelebileceği iki vaka türü vardır.

İlkin, toplumumuzun gelişimi için A ve B şeklinde iki yolun olduğu bir senaryoyu göz önünde bulunduralım. Bu yolların her birine olan başlangıç değişiklikleri bizim toplumsal komşuluğumuz içinde erişilebilir eşit gelişmeler içerir. Ancak bundan sonra, yol A, hiçbir daha büyük gelişme olmamasıyla, düz bir seviyede kalırken, yol B daha ileri gelişmeler ile yukarı yönlü gidişini sürdürür. Böyle bir durumda, yol B'yi seçmek akla yatkın olacaktır, çünkü böyle yapmak, herhangi birinin refahını feda etmeksizin, olası kazanımımızın

büyükliğini artıracaktır.<sup>42</sup> Ardından (ya başka olası değişikliklerle ya da hiçbir şey yapmayarak) politik bir sistemin doğasında var olan erdemlilik üzerine az etkisi olacak veya hiçbir negatif etkisi olmayacak bir değişiklik yaparak hayal edilen ideale doğru hareket edebilirdik. İdeal modelimizin doğruluğu içindeki meşrulaşmış güvenimiz olması olgusu bizi bu türden bir vaka içinde bir rehber olarak meşru bir şekilde ele almaktan önlemeyen derecede çok yüksek olmayabilirdi. Böylelikle, her ne kadar Gaus'un önermesi sosyal erdemliliğin ideal bir kavramının faydalılığını sınırlasa bile, onu konudan alakasız olarak atfetmez.

Yine de, eğer o haklı ise, özgüvenli olabileceğimiz sınırlı gelişmeleri yapmak için daha gösterişsiz modelleri oluşturma görevi olasılıkla iki teorik görevin daha baskılayıcı olanıdır. Onun gözünde, bu çeşitli,<sup>43</sup> çokmerkezli,<sup>44</sup> iyileştirici olmayan,<sup>45</sup> ve açık<sup>46</sup> olan bir toplum kavramına kendimizi adamamız anlamına gelir. O, karmaşık toplumları büyük meselelerin buyurgan kararlılığını oluşturmak için yeterince güçlü olan her şeyi kapsayamayan soyutlanabilir bakış açısından farklı ahlaksal, politik, ekonomik ve dinsel bakış açılarından yapılmış olarak görür. Ancak, iyi, adil ve açık bir toplumun bunu gerektirmediği görüşünü sürdürür. Ahlaksal, sosyal ve politik meseleler üzerine kolektif uzlaşılar elbette gereksinim vardır fakat ideal adalet veya erdemlilik üzerine temel Rawls'vari hükümlere olasılıkla gereksinim yoktur. Gerekli olan şey sosyal kuralların istikrarlı bir temel çerçevesi, bir tür ahlak anayasası, farklı değerlendirme bakış açıları olan insanlar arasındaki hükmeden etkileşimlerdir. Bunlar çoğu kişinin kabul edilebilir bulduğu problemlere çözümler üzerine uzlaşmalarına olanak vererek bunu sağlar.<sup>47</sup>

İronik bir şekilde, Gaus, hiçbir zaman gerçekleşmiş ideal olarak nitelendiremeyeceğimiz en uygun çözümler üzerine ısrarcı olmamayı öne sürer.

En uygun hale gelen duruş aynı zamanda kendi-kendini-yenilgiye-uğratan bir duruştur. . . . Bizim çözümlememiz . . . kendi idealini bulamaması neredeyse kesin olacak şekilde adalet üzerine bireysel bir bakış açısını sonuçlandırmıştır; bir komşu ile sınırlandırılmış olmak, onun kendi idealinin saptanması anlaşılabilir olacaktır. Ancak . . . başka bakış açıları birinin komşuluğunun ötesindeki manzaranın parçalarını meydana çıkarabilir; birinin kendi görüşü üzerine dikkat çekici olmayan sosyal dünyanın niteliklerinin ortaya çıkmasıyla, kişinin kendi idealine daha yakından bir bakış getirmeye yardımcı olunabilir. Ancak bu . . . sorgulamanın birbiriyle bağlantılı topluluklarının bir şebekesini gerektirir. . . . o, kesinlikle Açık Toplum'un ahlak anayasasının sağladığı bu türden etkileşimler için çerçevedir. Ahlak anayasasına yönelik en uygun hale gelen duruşun benimsenmesi [yani, sizin belirli bakış açınızın en uygun bulduğu koşullar üzerine başkalarının sizinle etkileşimde ısrarcı olması] sorgulama için bu çerçevede katılımda bulunan kişinin kendi bakış açısını olanaksız hale getirir [çünkü en uygunluluk üzerine ısrar etmek sorgulamayı ve uzlaşmayı sürdürmeyi engeller]. . . . Kişinin yalnızca kendi bakış açısının doğru olduğu ve herkesin buna uygun bir şekilde yaşaması gerektiği üzerine ısrarcı olunurken, başka görüşlerden öğrenme isteği sorgulama paylaştan bir topluluk için güçbelâ bir temeldir. Bu şekilde en uygun hale getirme arayışı içinde olarak, kişinin adaletle ilişkin kendi adanmışlığının daha iyi anlaşılması anlamında en uygun hale getirmeyi yoksun kılar.<sup>48</sup>

Hedefe yavaş adımlarla ilerlemenin sevinç nidası, açık toplum, bizim ahlaksal, politik ve görgül bakış açılarımızın

bütünlüklü olmaması ve denetimsiz sorgulama ve sürekli deneyimleme gereksinimi Hayek'in ruhunda bol miktarda vardır. Belirli bir noktaya kadar, Rawls bile herkes için eşit özgürlük ile tutarlı, olası olan en kapsamlı temel özgürlüğe adanmasına öncelik vererek uzlaşmıştır—ki bu zenginliğin dağılımında daha büyük eşitlikçilik arayışına adanmışlık değildi. Ancak Rawls, bunun ötesinde, bizim başkaları ile olan sosyal hayatlarımız üzerine olağan normatif bakış açıları-nın yerine geçmesini istediği şekilde bir katı, öncülcü adil-lik kavramına geri çekilmişti. Gaus, tıpkı Hayek gibi, bunu bir hata olarak ele alır. Tarihsel olarak evrilen sosyal ku-rumların deneme-yanılma yönteminden ortaya çıkmış olan ahlaksal ve politik bilgelige ilişkin olarak, onlar herhangi arı bir şekilde soyut uslamlamaya onu feda etmeye istekli değillerdir. Ancak ayrıca bunu bir son olarak ele almamış-lardır. Tıpkı olağan görgül bilgi gibi, onlar bizim ahlaksal ve politik bilгимizin başarısının sosyal ve kurumsal inovasyon ile devam eden ilerlemeye muktedir olduğunu düşünmüştür. Şimdi hakkında alçakgönüllü iken, onlar gelecekteki ahlak-sal ve politik ilerlemeyi oluşturma kabiliyetimiz hakkında iyimserdir.

Hayek, Rawls ve Gaus tarafından, yalnızca politik ve felsefi teori oluşturma dünyasının değil, ayrıca bildiğimiz şekilde daha geniş dünyaya yapılan katkı sorulduğunda, de-ğerlendirmeler karışıktır. Hayek ve Rawls yirminci yüzyılın en etkili politik filozofları idi. Her ikisi de özgürlüğe değer vermişti ve zenginlik üretmede serbest piyasanın etkinliğini anlamışken, yönetimin rolünün kavramı konusunda önem-li ölçüde ayrışıyorlardı. Her biri dünya boyunca ekonomik açıdan en fazla gelişmiş olan toplumlardaki politik elitlerden etkilenmişti. Her ne kadar Gaus'un eseri meydana gelmiş olmaya dair aşırı derecede yeni olsa da, onun işaret ettiği noktaya politik teori oluşturmada görgül, mikroanalitik yö-

nelim zaman içinde karşılaştırılabilir derecede etkili olabilen yüksek şekilde gelecek vadeden bir gelişmedir.

## KARL MARX: UYARI NİTELİĞİNDE BİR ÖYKÜ

Karl Marx'ın (1818-1883) tüm zamanların en etkili politik felsefecisi olduğu kabul edilmelidir. Onun düşüncesi, toplumsal sistemleri yıkarak ve sayısız hayatı dönüştüren ve on milyonlarca kişinin ölümüne neden olan yeni sistemlere sebebiyet vererek, dünya haritasının değişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Marx'ın kendisi kişisel olarak despotların onun adını haykırarak yaptıkları grotesk cinayetlerden sorumlu olmasa da, onun yaratmış olduğu felsefi sistem, büyük ölçekli veya aşikâr yanlış anlama olmaksızın haklı gösterilemeyen, en azından mazur görülebilir olmayan şekilde yorumlanabilirdi.<sup>49</sup> Bu vakaların hoş görülebilir olduğu ideası bir yanılsama idi. Bir kez daha onun tuzağına düşmek için felsefi düşüncenin gücünü anlamalıyız. Felsefe, bir fildişi kule içinde salon oyunları oynamadan, varlığımızın temel kategorilerini anlama mücadelesinde bulunarak, hiçbir sınırın olmadığını bilir. O, hayatımızın her yönünü etkileyebildiği için, her zaman titiz bir şekilde irdelenmelidir. Şimdiye kadar, ben felsefenin yapmış olduğu büyük pozitif katkılar üzerine yoğunlaştım. Ancak hesap defteri kredilerin yanı sıra borçları da içerir.

Marx, tümü insan özgürlüğünün sıra dışı kavramlarıyla haşır neşir olan Kant, Fichte ve Hegel geleneğinde bir Alman filozof olmuştur ve hep öyle kalmıştır. Özgürlük Kant için bir problem idi çünkü özgür olmak zorunda olan hem düşüncelerimizin hem de eylemlerimizin, eğer ahlaklılık bizim karar ve eylemlerimiz açısından anlam ifade ediyorsa, zaman ve uzam içindeki başka her şey gibi, yalnızca bizim

tarafımızdan sebep olunan olarak anlaşılabilceğine inanıyordu ve bu durumda özgür-olmayan olmak zorundaydı. Onun bu paradoksu çözüme kavuşturma girişimi, ne yazık ki hakkında hiçbir şey bilmediğimiz görünümlere dair bizim duyusal *görünümlerimiz* ve *gerçeklikler* arasındaki ayrımını ortaya koymuştu.

Bu ayrım bizim en belirli benliklerimize nüfuz etmişti. Biz hepimiz “dışsal görünüm”ün başka çeşitleri boyunca zaman ve uzamda eylemde bulunan kendimizden haberdarızdır—örn. bitkiler, hayvanlar ve cansız nesneler. Biz, kendimizi bu şekilde yalnızca “görgül egolar” olarak algılayarak, düşünce ve eylemlerimizin sebep olduğu şeyi ele alırız. Ancak biz algılayıcıların aynı zamanda görgül egoların gerçek “aşkın egolar” olması yalnızca görünümlerdir. Bizim algılama, anlama ve bilme kategorilerimiz yalnızca görünümleri düzenleme yolları olduğu için, bizim özgür olup olmadığımız dâhil olmak üzere, gerçekte ne olduğumuzu bilemeyiz. Kant’ın çözümü özgür olduğumuzu *varsayarak* ahlaklılık olasılığını muhafaza etmektir.

Daha sonraki Alman filozoflar daha iyisini yapmaya çalışmıştı. Johann Gottlieb Fichte, “İnsanın Haysiyeti Üzerine” (1794) yazısında insanın, ruh olarak, doğa gereği (görünürde) belirleniminden özgürleşmesini anlatmıştır. İnsanın kendisini “kendisi dışında her şeyden bağımsız” olarak düşünmesi gerektiğini beyan etmiştir; o “mutlak olarak kendisi içinde ve kendisi boyunca . . . ve kendi gücü ile var olur.”<sup>50</sup> Bu nasihat verici ifade Kant-sonrası Alman felsefesinin hakkında anlamlı bir şekilde konuşulamayacağına ikna olduğu bağımsız gerçekliğin nesnel bir betimlemesinden ziyade eyleme geçmek için bir rehber olarak sunulmuştu. Kant’a dair bilinemez kendi-içinde-şeylerin bizim açımızdan hiçbir gerçekliği olmadığından, onlar gözardı edilebilir. Baskı yapan pratik mesele, *insanın eylem aracılığıyla yazgısını şekillendi-*



*rerek kendisini gerçekleştirmek için özgürlüğünü nasıl kullanması gerektiği* idi. Fichte'nin düşüncesine göre, insanlık tarihi bizim böyle yapmak için girişimlerimizin sürecidir.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) Kant'çı bilinemez gerçekliğe dair mücadele ederek veya kaçmayarak bilinçliliği kendi başına yalnızca gerçeklik olarak tanıyarak bize anlatıp kördüğümü kesmiştir. Peki ama bu ne anlama gelmektedir? Bireyden ziyade gerçeklik vardır. Ne de insanlık gerçeklik tamamını tüketebilir, öyle mi? Hayır demiştir Hegel, bunu yapamaz. Ancak Gerçeklik, evren ve onun içerdiği her şey, tinsel olabilir; o, insan zihinlerinin ayrılmaz parçaları olduğu tek, evrilen ilahi bir zihindir. Bu bakış açısından, yerküre üzerindeki tüm tarih, özellikle tüm insanlık tarihi Gerçekliğin kendisinin mücadelesidir—bizim parçası olduğumuz Dünya Zihninin kendisini yetkinleştirme mücadelesidir.

Her ne kadar tarih kaotik ve amaçsız gözükse bile, aslına bakılırsa o aynı türden daha ileri döngüler tarafından takip edilen, daha yüksek, daha kapsayıcı bir sentez halinde karşıtlıkların aşılmasına yönelik amaçlı bir ussal diyalektik izler. Bu diyalektiğin tüm yönleri bireylerin güdülerine üstün gelir. Bu evrim Gerçekliğin Yasalarından sonuçlandığı için, insan iradesi tarafından engellenmemiş, aceleye getirilmemiş veya değişikliğe uğramamıştır. Paradoksal bir şekilde, insan özgürlüğü anlayışla ve kendimizi bu zorunluluğa uzlaştıracak özdeşleşme noktasına gelir. Uygarlaşma ilerledikçe, insan özgürlüğü yasalar, kurumlar ve yönetici devletin talimatları ile somutlaşmış olan *her* şeyin genel iradesine kişinin kendi menfaatlerini ve arzularını ayarlayacak şekilde genişletir.

Devletin kendisi demokratik olabilir fakat zorunlu olarak böyle değildir, çünkü Hegel genel iradeyi hiçbir zaman yalnızca bireylerin iradelerinin bir toplamı şeklinde değerlendirmemiştir. Bundan ziyade, genel iradeyi o dönemde

Dünya Zihni tarafından elde edilebilir en yüksek yetkinlik seviyesini temsil eden şey şeklinde ele almıştır. Her ne kadar bu kulağa tiranlık için bir gerekçe gibi gelebilse ve gerçekten öyle olabilse bile, Hegel onu bu şekilde düşünmemiştir, çünkü bireysel iradelerin genel irade ile kademeli bir şekilde yer değiştirmesinin, en sonunda, isteğe bağlı olacağını hayal etmişti. O, erken tarihsel aşamalarda mevcut olan baskıyı inkâr etmemiştir. Herhangi bir belirli zamanda Dünya Usunun en yüksek seviyesinde olarak, devletin bu zamanda o ve öznelere arasındaki her ihtilafın nihai arabulucusu olması zorunludur. Bu, olgunlaşmamış devletler baskısının geniş ölçekli olabileceği anlamına gelir. Ancak ne olursa olsun, Hegel onun devlet yetkinliğinin daha yüksek seviyelerine ilerlerken kademeli bir şekilde ortadan kaybolacağına inanmıştı. Bu, Marx'ın devrıldığı ve üzerinde değişiklikler yaptığı taslaktır.

Marx, tıpkı Hegel gibi, genel irade her bir bireyin iradesine dönüştüğü zaman, tarih yasalarının nihayetinde bütünlüklü insan özgürlüğüne sebebiyet vereceğine inanmıştı—dolayısıyla ihtilafın tüm kaynaklarını ve zorlama için herhangi gereksinimi ortadan kaldırmaktadır. Marx, Hegel'in aksine, devletin genel iradenin kaynağı veya bireyin nihai özümsemesi olduğuna inanmamıştı. Marx'a göre, devlet her zaman baskın sınıfın menfaatlerini temsil ederdi. Bundan yola çıkarak gerçek özgürlüğün yalnızca hem devlet hem de tüm toplumsal sınıfların ortadan kaybolmasıyla gerçekleşeceğini, dolayısıyla tüm ihtilaf, hâkimiyet ve zorlama sebeplerinin yok edileceğini ifade etmiştir.

Ayrıca Marx, tıpkı Hegel gibi, tarihin insanlığı nihai özgürleşmeye daha yakınlaştırarak, yeni bir sentez ile karşıtlıkların aşılmasını getiren bir ilerleme diyalektiği ile yinelenerek hareket ettiğine inanıyordu. Hegel'in aksine, fark edilebilir gelişmenin kademeli bir oluşumu olarak önceden takdir edilen bir yetkinleşmeye giden rotayı görmemiştir. Bunun ye-

rine, bu ihtilaf acı çekme ve şiddetin kaçınılmaz olduğunu kabul etmişti ve final adım olan devletin yalnızca dönüştürülmekten ziyade yok edilmesinin gerekli olmasını yıkıcı bir karışıklık içinde, sefaletin artışı önleyeceğini düşünmüştü.

Marx ayrıca insan iradesinin tarihinin ileri doğru hareket etmesinde faydalı bir rol oynayabilecek olmasına karşın, tarihin genel gidişatının değişmez olduğunu kabullenmede Hegel'i takip etmişti. Ancak, tarihsel değişimin başlıca aracı olma konusunda toplumsal sınıflar arasında ihtilafı tanımadığı Hegel'den ayrılmıştı. Marx'a göre, insanlık tarihi bizim doğadan gereksinim duyduğumuz şeyleri emeğimiz ile elde etme mücadelesinin tarihidir. Tarihi ileri taşıyan kuvvetler, bu durumda, ekonomiktir, bizim gereksinim duyduğumuz ürünlerin nasıl üretildiği ve dağıtıldığına ilişkindir. Tarih boyunca güç mücadelesi değerli ürünlerin üretimi ve dağılımının süreci üzerinde denetim oluşturma mücadelesidir. Farklı dönemlerde üretim ve dağıtımın yapısı içinde farklı konumları işgal eden farklı toplumsal sınıflar baş oyuncularlardır. Onların menfaatleri, değerleri, inanışları ve yaşam tarzları temel olarak zapt ettikleri ekonomik konumlar ile şekillenmiştir.

Marx ayrıca Hegel'in Gerçeklik kavramını reddetmiştir. Hâlbuki Hegel onu yetkin öz-bilincin bir devletine yönelik ilerleyen Arı Tin olarak ele alsada, Marx *kendi içinde şeylere* dair herhangi metafiziksel görüşü ele almayı reddetmiştir. Bunun yerine, doğaya ve kendimize dair tüm bilginimizin nihayetinde uygulamalı olduğunda, bizim gereksinimlerimize, toplumsal hayatımıza ve tarih içindeki yerimize yanıt verdiğinde ısrar etmiştir. Dünyayı kendi içinde olduğu gibi görebileceğimiz bakış açısından günlük mücadelelerimizden soyutlanmış, aşkın bir görüş noktasına hiçbir gereksiniminin olmadığını düşünmüştü. Bu bakımdan Marx Hegel'den daha doğalcı idi.

Ancak onun doğalcılığı başlangıçta görülebildiği kadar görgül değildi. Bu, onun en önemli kavramlarının biri içinde, bir ekonomik sistemdeki değiş tokuş için erişilebilir olan faydalı ürünlerin *değeri* kavramında görülebilirdi. Bu konu hakkında Marx'ı anlamak için, *fiyat* ve *değerin* onun için tümüyle farklı olduğunun kabullenilmesi gerekir. Fiyat tedarik ve talep ile belirlenmiştir. Marx bunun belirli bireylerin haksız politik ve ekonomik gücü ve belli başlı sınıfların hâkimiyetinden yoğun bir şekilde etkilenmiş olarak görmüştü. Bu onun özgür ve eşit bireylerin gerçek insani gereksinimlerini tatmin etmede bir ürünün “gerçek değeri” ile karşılaştırılmıştır.<sup>51</sup> Marx'a göre, ekonomik bir ürünün gerçek değeri, Kolakowski'nin faydalı bir şekilde ifade etmiş olduğu gibi, “belirli bir maddenin insan becerisi ve teknik ilerlemenin belirli bir tarihsel aşamasında üretilmesi için gerekli olan ortalama *aynı emek değerine* sahip olan ürünler, onların kullanımları ne denli farklı olursa olsun, insanların onlara karşı isteği veya gereksinimi ne denli yoğun olursa olsun, emeğin gerektirdiği bilgi ne denli çok olursa olsun, ne denli çeşitli türden beceri gerektirirse gerektirsin, gereken bilgi veya beceri ne denli kıt olursa olsun, ürünün üretilmesi için gereken çalışma ne denli tehlikeli veya doğası gereği olarak rahatsız edici olursa olsun, üretim ve pazarlama için gerekli olan sermaye ne denli fazla olursa olsun, *aynı gerçek değere* sahiptir.

Bu nedenle, Marx'ın düşüncesinde “gerçek emek değeri” denilen farklı şeylerin ürünleri kesinlikle fiyat konusunda geniş ölçekli farklılık oluşturur. Sorunlu olan şey onun tanımlamasının hiçbir surette değer her hangi bir gerçek türünü ayırt edip etmediğidir. Kesinlikle, Marx'ın hariç bıraktığı her şeyi göz ardı eden ürünlerin hiçbir her-şeyi-kapsayan değeri yoktur. Nihayetinde onun kavramı toplam değere katkıda bulunan bir türü tanımlar. Ancak bu bile kuşkuludur. Birbiriyle

ilintisiz iki ürünün üretilmesi için aynı ortalama zamanın gerekli olduğunun basit bir şekilde anlatılması, biz Marx'ın göz ardı ettiği çeşitli unsurların tümü hakkında konuşmadıkça, ürünlerin gerçek değeri hakkında neredeyse hiçbir şey söylememiş olmamızdır. Son olarak, onun kulağa-masum-gelen kavramı, *bir P ürününü* üretmek için gerekli olan ortalama emek zamanı, olasılıkla ölçülemezdir. Bunun yapılabilmesi için tüm unsurların bir sayı ile ele alınması gereklidir.

Bu unsurlar ne olacaktır? Uygun üretim için fabrika zamanına ilave olarak, bizim i) P'nin üretiminde kullanılan tüm aletlerin üretilmesi için gerekli olan emek zamanı (artı bu aletlerin yapımı için gerekli aletler ve benzeri şekilde sonsuza kadar), ii) P ürününün üretim ve pazarlamasını planlamada ve düzenlemede yer almış olanlar için eğitim öğrenimi sağlamak amacıyla gerekli olan emek zamanı (ve bu eğitim ve öğrenimi sağlayanların eğitim ve öğrenimi ve böyle sonsuza kadar gider), iii) P ürününün ulaştırılması, depolanması ve satışı için gerekli olan tüm altyapının oluşturulması için gerekli emek zamanı, ve iv) P ürününün üretimi ve pazarlamasının tüm yönleri için gerekli finans kaynağı için gereken emek zamanı. Kesinlikle bunları ölçmenin hiçbir yolu olmadığı için, Marx'ın ısrarcı olduğu gibi, biz bir ürünün üretimi ve pazarlamasına ilişkin her maddenin hesaplaması içindeki fiyatlara güvenemeyiz. Böylece, onun kavramı, *bir P ürününün üretilmesi için gerekli olan ortalama emek zamanı*, geçmiş vakaları açıklamaya muktedir deneysel açıdan test edilebilir yasaların formülleştirilmesi ve gelecek vakaların öngörülmesi konusunda, Marx'ın ifade ettiği şekilde, faydasız bir şeydir.

Onun herhangi bir ekonomik ürünün gerçek değerine dair ısrarı üretimde dâhil olan sermayenin değere hiçbir şey katmadığı inanışına bağlı idi. Bundan kaynaklı olarak, onun arzu ettiği netice –ki sermayenin geri dönüşünün çalışanları

emeklerinin meyvelerinden yoksun bırakarak, bir hırsızlık türü olduğu şeklinde— şartlı ifade ile takip edilmiştir. Ancak onun tanımı nasıl haklı çıkardığını söyleyebiliriz? Sonuç olarak sermaye kullanımının çalışan verimliliğini artırarak üretim araçlarını geliştirmekte kullanıldığını bilir, dolayısıyla bunun toplumsal zenginliğe eklemede bulunacağı bilinmektedir. Yanıt *sermayenin rolünün asalakça olduğu* şeklindedir. Belirli bir endüstrideki çalışanların verimliliğini artırmak için makinelere yapılan sermaye yatırımı, onun düşüncesine göre, yalnızca makineleri yapanların emeğinin satın alınmasıdır. Bu durumda, gerçeklik aracılığıyla zenginlikteki artışla neticelenmesi, onun kafasında, ürünün üretilmesinde doğrudan veya dolaylı bir şekilde dâhil olmuş olan çalışanlara tümüyle bağlıdır.

Bu önerme birkaç hatanın acısını çeker. İlk, sermaye yatırımı doğası gereği olarak risklidir ve bu durumda akla yatkın bir ödül beklentisi olduğu zaman üstlenilecektir. İkinci, gerçek toplumsal zenginliği oluşturan başarılı yatırım yalnızca zaman ve çaba gerektirmez, aynı zamanda tazmin edilmesi zorunlu olan sıra dışı beceri ve yüksek derecede uzmanlaşmış bilgi gerektirir. Üçüncüsü, her ne kadar bilgi ve iyi niyetli hayırsever bir ilahın bir topluluk için akıllıca yatırımlar yapması hayal edilebilmesine karşın, hiçbir birey veya insani kuruluş olasılıkla engin bir bilgiye veya bencil olmayan hayırseverliğe sahip olamayacaktır. Oysa merkezden uzaklaşmış sermaye piyasalarının performansına uyumlu böyle bir kaynak gereklidir. Kısacası, sermaye yatırımı, bütün olarak, hırsızlık değil, gerçek değere büyük bir katkıda bulunan unsurdur.

Marx bunun ayırtına varmamıştı. Ona göre, sermayenin geri dönüşü çalışanların yarattığı *artı değer*in sermayedarlara gitmesi idi—bunu, bir ürünün üretilmesinde çalışanların yaratmış olduğu değer miktarı eksi onların mevcut durumunda

varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan tazmin miktarı olarak tanımlanmıştır. Her ne kadar, Marx kapitalizmin çalışan verimliliğini büyük ölçüde artırmış olduğunun, dolayısıyla insanlık tarihinde ilk kez gerçek toplumsal bolluk olasılığını doğurduğunun farkına varsa bile, aynı zamanda kapitalizmin artı değerin daha fazla kendine mal edilmesini gerektirdiğine inanmıştı. Bunu çalışanların (ürettikleri değere ilişkin olarak) görelî yoksullaşmasını artırarak ve onları yaşamlarını zar zor sürdürebilme seviyelerinde tutacak şekilde devam eden baskıya maruz bırakarak yapmıştı.<sup>52</sup> Kapitalist piyasalar rekabetle yönetildiği için, hiçbir yatırım veya teknoloji seviyesinin herhangi bir girişim için kalıcı bir avantaj sağlayamayacağı mantığını yürütmüştü. Su üzerinde kalmak için, yeni gelişmeler, daha yüksek yatırım seviyeleri ve çalışanlardan daha fazla artı değere el konulması her zaman için dönemin düzeni olmak zorundaydı.

Coşku dolu Marx, kalıcı yoksulluk ve daha da büyük eşitsizlik durumuna yol açmaya ilave olarak, çalışan sınıfın gitgide artan bir şekilde aşağılandığı ve yabancılaştığı bir duruma gireceğinin farkına vardığını düşünmüştü. *Kapital* kitabından birkaç paragraf onun neyi kast ettiğini açıklamaktadır.

Üretim alanındaki iş bölümü . . . sermayedar lehine emeğin toplumsal üretim gücünü artırmakla kalmaz . . . ayrıca münferit çalışanların gücünü eksiltir. O, emek üzerine sermayenin tahakkümü için yeni koşullar yaratır.<sup>53</sup>

[Makineleşmeye bağlı olarak] emeğin değerinin azalması . . . bir işkence türü halini alır, çünkü makine emekten bağımsız değildir fakat tüm faydanın işleyişinden yoksun bırakılmıştır. . . . Emeğin araçlarını kullanan işçi değil, işçiyi kullanan emeğin araçlarıdır.<sup>54</sup>

Emeğin toplumsal verimliliğini artırmak için tüm yöntemler . . . kendilerini üreticilerin sömürülmesi ve üzerinde hakimiyet kurma aracına dönüştürür; onlar çalışanları bir insanın parçalarına ayırır, onu bir makineye muhtaç olma seviyesine indirir, onun çalışmasındaki cazipliğin her kalıntısını yok eder ve onu nefret ettiği bir işte sıkı bir şekilde çalışmaya mecbur kılar; emek verilme sürecinde onun muhtaçlığından dolayı daha fazla nefret duymasını sağlayan bir despotizme maruz kalır. . . . Artı değerın üretimi için tüm yöntemler aynı zamanda birikim yöntemleridir; ve birikimin her çoğalışı bir kez daha bu yöntemlerin gelişimi için bir araç haline gelir. Bu durumda bunu sermayenin doğru orantılı bir şekilde birikmesi takip eder. Böylece ister yüksek ücretli isterse düşük ücretli olsun, çalışanların koşulları gitgide daha kötü hale gelir. [Görelî bir şekilde yoksullaştırılmış çalışanlar] ordusunun endüstriyel rezervleri her zaman dengeye getirmesi yasası . . . bir sermaye birikimine karşılık gelen bir sefalet birikimini tesis eder. Bir kutupta zenginlik birikimi olması buna bağılı olarak karşıt kutupta sefalet, ıstırap, zahmetli bir işte çalışma köleliği, bilgisizlik, zorbalık ve ahlaksal aşağılanmadır.<sup>55</sup>

Göz alıcı bir şekilde hatalı olduğı kanıtlanmış olan bu öngörüler kapitalizmin yakın zamanda içsel ihtilaflara bağılı olarak çökeceğı ve bir geçiş döneminden sonra yerini üretim araçlarının hiçbir özel sahipliğinin olmadığı, hiçbir zorunlu iş bölümünün olmadığı, hiçbir toplumsal sınıfın olmadığı ve hiçbir toplumsal çelişkinin olmadığı devletsiz bir topluma bırakacağı kanaati Marx için merkezî idi. Kapitalizmin başlıca çelişkisi sözüm ona onun merkezî ekonomik sürecindeki olgulardan kaynaklanıyordu—ki bu, tarihte ilk kez tüm ger-



çek insan gereksinimlerini karşılamak için yeterli bollukta üretim yapılması idi. Bu, toplumu kapitalist sömürücülere karşı proleter işçilerin uzlaşmaz sınıflarına bölmüştü. Proletarya geliştikçe ve onun koşulları kaçınılmaz bir şekilde kötüleştikçe, Marx'ın düşüncesine göre, nihayetinde hem kendi menfaatlerinin hem de sefaletinin nedeninin farkına varacaktır. Bu, ona zulmeden sınıfı şiddetli bir şekilde devirmesine yol açacaktır.

Marx bu durumda proletaryanın bir diktatörlüğüne gereksinim olacağının farkına varmıştı. Onun rolü, gerçek sosyal gereksinimlerin üretimini sağlamak için gerekli olan sosyal planlamayı gerçekleştirmek amacıyla kapitalizmin kalıntılarını ortadan kaldırmak ve çalışanların ürettikleri ürünlerin gerçek değerini almalarını sağlayarak okullar, hastaneler ve çalışamayanlar için bakım evleri yapılmasına olanak verecek kaynak artırmaktır.<sup>56</sup> Daha sonraları Marx, insanlar yeni sistemin değerlerini özümstediklerinde ve herkes için yeterli seviyeye ulaşıldığında, hiçbir zorunlu iş bölümüne gerek olmayacağını, fiziksel ve entelektüel işler arasında ayrımın ortadan kalkacağına ve devletin en alt düzeyde etkinliği dışında hiçbir işlevinin kalmayacağına dair düşüncelere sahipti.<sup>57</sup>

Burada Marx kişinin kendi menfaatlerinin ve arzularının *bütünü* genel iradesine göre ayarlanmasında mevcut olduğu şekilde nihai insan özgürlüğünün idealleştirilmiş vizyonuna kendi anlayışını sunmuştu. Hegel'den farklı olarak, bunun devletin otoritesi içinde meydana gelmeyeceğini hayal etmişti. Ona göre devlet otoritesi gerekli değildi. Bu durumda yeni sosyalist vatandaşlar, herkesin faydasına katkıda bulunan bir işçi olarak kendi rollerini gerçekleştirecekler ve kendi en derin arzu ve menfaatleri arasında hiçbir çelişki görmeyeceklerdi. Tam olarak kabul gören ütopyacı sloganları "Her bireyin kendi becerisine göre üretmesi ve her

bireyin kendi gereksinimlerinin karşılanması” şeklindeydi.

Bu, kısacası, Marx’ın ölümünden itibaren gerçekleşen çok sayıdaki dehşetli yıllara esin kaynağı olan baş döndürücü, ustaca oluşturulmuş düşünce sistemi idi. Bu tarihin ışığında, onun böylesine büyük bir etkiye sahip olabilecek entelektüel yaratımının anlaşılması biraz çaba göstermeyi gerektirir. Ben bunda üç ana unsur olduğuna inanıyorum. Birincisi, Sanayi Devrimi ve kapitalizmin yükselişi uygarlık tarihi içinde bireysel ve kolektif hayatlarımızda çok geniş kapsamlı değişiklikler meydana getirmişti. Bu değişiklikler pek çok açıdan son derece olumlu olsa da, onlar yalnızca her şeyin altüst olması değil, aynı zamanda yıkıcı kuvvetin kullanımlarında çok büyük artışlara eşlik etmişti. Böylece, kapitalist çağda doğal olan değişiklikler uzun zaman boyunca hem kaygı verici hem de yanlış anlaşılır olmuştu. Bu durumda Marx’ın –özgürlük, eşitlik ve memnuniyetin geleneksel değerleri adına– onlara dair sistemli eleştirisinin zorlayıcı görünmesi şaşırtıcı değildir.

İkincisi, Marx’ın sosyal, ekonomik ve tarihsel değişimi yöneten bilimsel yasaları doğru bir şekilde tanımlamış olduğu iddiası yanlış olmasına karşın, bu alanları yöneten (birkaç) kişiselüstü yasa olduğu ideası akla yatkındır; o kesinlikle çürütülmemiştir. Onun hakkında başka ne söylenebilirse söylensin, Marx sosyal sınıfların rolü hakkında fikir verici varsayımlar oluştururken, bu gelişmemiş sosyal-bilimsel ideanın savunmasını yapmıştır. Son olarak, onun –herhangi bilimsel teoriden ziyade Hegel’in felsefik insancılığına yakın olan– sistemi geleneksel dinin avutucu bir yer değişimini sağlamış, tarihsel olarak yönlendirici bir amaç ile tamamlanmış ve adanabilecek bir gerekçe sağlamıştır. Her şey hesaba katıldığında, Marx’ın sistemi, pek çok kişiye göre, bilim otoritesi ve dinin tesellisi ile kafası karışmış olanlara bir kılavuz olmuştur; o, elbette adanmış takipçiler için esin vermiştir.

Ancak ne olursa olsun, onun gerçekleşmeyecek ölçüde iyi olması başlangıçta daha fazla kuşkuculuğa esin kaynağı olmuş olmalıydı. Marksist düşünce elbette eleştirilere maruz kalmıştı. Ancak aynı zamanda Avrupalı kültürel ve entelektüel elit tabaka arasında, politik ajitatörlerin yanı sıra, çok fazla saygınlık uyandırmıştı. Kışkırtıcıların bazıları onu gücün ele geçirilmesi için bir tasarı şeklinde yorumlamıştı. O gerçekten böyle bir tasarı sunmuş muydu? Bu meselenin benim bildiğim en aydınlatıcı kısa tartışması Kolakowski'nin *Marksizmin Ana Akımları* kitabının 1. Cildinin "Leninizm'in Bir Kaynağı Olarak Marksizm" başlıklı son bölümüdür.

Kolakowski'nin hükmü karmaşıktır. O, Marx'ın felsefesinin somut politik eylem için gerekli olan ayrıntı seviyesi gibi herhangi bir şeyi içermediğini kabul eder. Örnek olarak, onun ölümünden sonra, Marx'ın takipçilerinin kaçınılmaz devrimi hızlandırmak için yapabilecekleri herhangi bir şey varsa bunu gerçekleştirmeye karar vermek zorundaydı. Marx'ın yazılarındaki hiçbir şey açık bir şekilde bu meseleyi ele almamıştı.

Zorunluluk ve özgürlük arasındaki tartışma teoride çözüme kavuşturulabilirdi fakat belirli bir noktada politik durumun izin verdiği müddetçe kapitalizmin ekonomik açıdan olgunlaşmasının beklenip beklenmeyeceğine veya gücü elde tutmanın gerekli olup olmadığına karar verilmesi gerekiyordu. . . . Kapitalizmin komünizme kademeli ve kendiliğinden gelişmesine güvenenler ve devrimsel ilk adımın yaratıcı tarihsel rolüne baskı yapanlar Marksist yazılarda kendilerini destekleyen ifadeler bulabilirlerdi.<sup>58</sup>

Marx'ın devrimi müteakip komünist topluma dair betimlemeleri de soyut bir şekilde ifade edilmiş olduğu için,

spesifik politikaların çıkarsamasının yapılmasından önce yorumlamalar yapılması gerekiyordu. Sorun Marx'ın açık bir şekilde tiranlığı savunması değil, onun formülleştirmelerinin pek çoğunun, özellikle *Kapital* kitabında olanların, buna davetiye çıkarması –veya en azından tiranlık yorumlamalarını makul kılmış olmaları– idi. Kolakowski bu zorluğu aşağıdaki şekilde açıklar.

Şu şekilde tartışılması olanaklı idi: Marx'a göre, tüm toplumsal uzlaşmazlıklar sınıf çatışmaları üzerine temellenmiştir. Üretim araçlarının özel mülkiyeti yürürlükten kaldırıldığında, sahip olan sınıfların oyalayıcı direncine bağlı olarak hiçbir sosyal sınıf ve sosyal çatışma olmayacaktı. Marx, sosyalist devlette hiçbir “arabuluculuk” olmayacağını tasavvur etmişti: bu, pratik terimler açısından, liberal burjuvanın güçlerinin ayrılması ve yasama, yürütme, yargı erklerinin tek elde toplanmasının terk edilmesi anlamına geliyordu. . . . Marx devletin ve sivil toplumun özdeş hale geleceğini duyurmuştu. . . . Marx liberal burjuva geleneğinin negatif özgürlüğünün [ifade etme, düşünme, bir araya gelme özgürlüğü, vb] sosyalist bir toplumda hiçbir yerinin olmayacağını söylemişti. Tanımı gereği olarak, proletaryanın hedefleri proleter bir devlette vücut buldukça, herhangi bir şekilde yeni bir birlik oluşturmada başarısız olanlar burjuva toplumunun arta kalanları olarak yıkımı hak etmişlerdi. . . . Birlik, sınıflar ve sınıf mücadelesine dair tüm Marksist-Romantik teori maksimum olası özgürlüğü iddia edildiğine göre somutlaştıran bir uç nokta despotizmin yerleşmesini haklı çıkarmak için kullanılabilirdi (ki bu tarihsel olarak kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez) . . . Kısacası, sosyalizmin Leninist-Stalinist

versiyonu olası bir yorumlamadır ancak, Marx'ın öğretisine göre, tek olası yorumlama değildir.<sup>59</sup>

Bu despotik yorumlama Marx'ın külliyatının belirli kısımları ile çelişki içinde midir? Evet, özellikle daha erken dönem kısımları için durum budur. Ancak sistemli filozofların eserleri her zaman çelişkiler içerir. Bazıları fikir değiştirmeleri yansıtırken, bazıları ise hiçbir zaman karar verilmemiş gerginlikleri yansıtır. Bu, Marx için de geçerli görülmektedir. Kolakowski, bunu kabul ederek, Marx'ın Leninist-Stalinist devletin en sorunlu yönlerini savunma konusunda ne bütünüyle suçlu ne de bütünüyle masum olduğunu ilan eder. Onu okurken edindiğim nihai kanaati beni doğru olduğuna ikna etmiş olduğu *suç ortaklığı*dır.

Kolakowski, Marx'ın sözlerinin bazılarının ortaya koyduğu gaddarca yorumlamayı doğal bir şekilde ifade ederek, bu konuyu daha incelikli bir yargı ile sona erdirir.

Marx'ın (1848 devrimlerinden kısa bir süre sonrası olası haricinde) temsili demokrasinin ilkelerini sorgulamakla kalmayıp onları popüler bir şekilde hükmetmenin zorunlu bir parçası olarak görmesi gibi [yukarıda alıntı yapılmış metinde ifade edilen] itirazlara yanıt vermek kolaydır ve bu, onun “proletaryanın diktatörlüğü” terimini kullanmış olduğu iki durum için geçerlidir. . . . Onun zihninde, Lenin'in yapmış olduğu gibi demokratik kuruluşların tasfiye edilmesi değil, erk sisteminin sınıf memnuniyeti vardı. Bunu tarihin despotik sosyalizminin Marx'ın niyetlenmiş olduğu şekilde bir sosyalizm olmadığı düşüncesi takip etmiştir; *ancak mesele bunun onun öğretisinin mantıksal sonuçlarını temsil etmekten ne denli uzak olduğudur. Buna göre bu öğretinin bütünüyle masum*

*olmadığı şeklinde yanıt verilebilir ancak sosyalizmin despotik formlarının ideolojinin kendisinin doğrudan bir sonucu olduğunu söylemek saçma olacaktır.*<sup>60</sup>

Marksizmin Leninist-Stalinist versiyonu . . . Marx'ın felsefi bir form içinde ifade etmiş olduğu ideaları uygulamaya sokma yönünde bir girişimdi. . . . Özgürlüğe dair bakış açısı . . . toplumun birliği derecesi ile ölçülmüştü ve teorinin bir bileşeni olan sınıf menfaatleri toplumsal çatışmanın tek kaynağıdır. *Eğer biz toplumsal birlik oluşturmanın bir tekniğinin olduğunu değerlendiriyorsak, bu durumda despotizm, amaç için bilinen tek teknik olduğundan, problemin doğal bir sonucudur.* Mükemmel birlik, temsili demokrasi ve çelişkilerin giderilmesi için bağımsız bir araç olarak yasaların egemen olması dâhil olmak üzere aracı olan tüm kurumların feshedilmesinin formunu ele alır. Olumsuz özgürlük kavramı çatışma halindeki bir toplum olduğu ön kabulüne sahiptir. Eğer bir sınıf topluluğu için aynı şey söz konusu ise ve eğer bir sınıf topluluğu özel mülkiyet üzerine temellenmiş olan bir topluluk anlamına geliyorsa, bu durumda özel mülkiyeti yok sayan bir şiddet eylemi şeklinde idea içinde kınama kabilinden hiçbir şeyin olmadığı, kısacası olumsuz özgürlük gereksiniminden uzaklaşıldığı görülecektir.<sup>61</sup>

## YASALAR, ANAYASALAR VE DEVLET

*Bir yasalar sisteminin doğası: H. L. A. Hart'ın  
Yasa Kavramı; bir hukuk sisteminde anayasanın rolü;  
anayasal yorumlamaya felsefi bir yaklaşım; anayasa-dışı  
değişiklik: yönetici devlet*

**B**u bölümün amacı çağdaş demokratik toplumların yüz yüze geldiği iki ilintili problem üzerine ışık tutan bir şekilde yasaları ve hukuk sistemini aydınlatmaktır. Biri demokratik bir şekilde seçilmiş olan yasama meclisinden seçilmemiş yargı üyelerine gücün kademeli emir altına alınmamış bir aktarımını içerir. Diğeri hem yasama meclisi hem de yargının pahasına idare etme gücünde muazzam bir artışı içerir. Bu problemleri incelemede felsefenin rolü onların kapsamını belirlemek veya ayrıntılı çözümler sunmak değil, problemlerin değerlendirilmesi ve pratik çözümlerin bulunabilmesi içinde kavramsal çerçeveleri ifade etmektir.

### YASA NEDİR?

Hukuk felsefesindeki ilk soru *Bir Yasa nedir?* veya daha genel olarak, *Bir Hukuk Sistemi nedir?* şeklindedir. Yasaların, sıklıkla kuvvete dayalı bir şekilde, belli türde kurallar

olduğunu, ihlâl edildiklerinde, cezalandırma ile karşı karşıya kalınabildiğini hepimiz biliriz. Geniş çaplı bir şekilde son yüzyılın önde gelen hukuk felsefecisi olarak tanınan H. L. A. Hart sayesinde, biz şimdi bir hukuk sisteminin bundan kayda değer ölçüde daha fazlası olduğunu anlıyoruz. O, *Yasa Kavramı* kitabında, biri baskıdan türeyen ve biri ahlaksal olan ve ahlaksal-olmayan değerden türeyen iki kutup arasında mevcut şekilde *yasanın otoritesini* belirler.<sup>1</sup> Hukuk sistemleri, elbette, genel olarak kuvvet tarafından ihlâller için cezalandırmaların belirlendiği kuralları içerir. Ancak Hart'ın işaret etmiş olduğu gibi, onlar ayrıca –sözleşmeler yapmak, evlilikler icra etmek, anlaşmazlıklarda arabuluculuk etmek, belli başlı görevleri uygulamak, vb– çeşitli gereklilikleri yerine getiren temsilcilere yetki devreden kuralları içerir. Hart ayrıca bir hukuk sisteminin ceza kanununun bile ihlâl edilmeyecek olan bir buyruklar kümesinden daha fazlası olduğunu vurgulamıştır. Kuvvete sırtını dayamış olan buyruklar, yasaların aksine, tek başına yükümlülük oluşturmaz. “Ya paranı ya canını” talebinde bulunan bir soyguncu sizi boyun eğmeye zorlayabilir. Siz, hiçbir seçeneğe sahip olmaksızın, buna boyun eğmek için hiçbir *yükümlülüğünüz* olmaması olgusuna karşın, böyle yapmaya *zorlanmışsınız*dır. Tersine olarak, yasalar içinde bir şey, kuvvetin tehdidinin ötesinde, yasal yükümlülükler meydana getirir.

Bu, Hart'ı ahlaklılığa yönlendirir. Ancak hem hukuksal hem de ahlaksal kurallar gerekli, yasaklanmış veya hoş görülebilir olarak eylemleri sınırlandırır. Sıklıkla, ahlaksal açıdan yasaklanmış olan şey hukuksal açıdan da yasaklanmıştır. Böylelikle, hem yasaların hem de ahlakın görevler veya yükümlülükler oluşturması şaşırtıcı değildir. Ancak ikisi arasında farklılıklar vardır. Hukuksal yükümlülükler, bir yargı gücünden diğerine değişebilen özellikli bir *toplumsal* kural türünden kaynaklanmıştır. Tersine olarak, ahlaksal yüküm-



lülüklerin koşulsuz oldukları görünür ve böylece toplumsal geleneklerden daha fazla bir şey üzerine temellenmiştir. Hâlbuki bir yerde bazı eylemlerin hukuksal açıdan yasaklanması gerekirken, aynı eylem (karşılaştırılabilir koşullarda) burada ahlaksal açıdan doğru ve şurada ahlaksal açıdan yanlış olabilir.

Hart'ın vurgulamış olduğu gibi, toplumsal kurallar yalnızca mevzuata uygunluk değildir. “Bir kural olarak, Amerikan yetişkinleri sabahları kahve içer” denilebilir fakat bu yalnızca bir *alışkanlığı* bildirir; sabahları kahve içmeye zorlayan hiçbir *kural* yoktur. Gerçek yasa, ahlak, görgü veya toplumsal anayasaların kuralları genel olarak ihlâller için (eleştiri veya daha kötü) yaptırımlar gerektirir. Onlar ayrıca eylemde bulunmak için gerekçeler sağlayarak çok sayıda temsilcinin tanındığı eylem-yönlendiren kuralları özümsemiştir. Hukuksal sistemler eylem-yönlendiren kuralları içeren çekişmeleri uzaklaştırmak için belli başlı anayasa maddelerine yetki veren, Hart tarafından *tanınmanın toplumsal kuralları* diye adlandırılan bu türden birincil eylem-yönlendiren kuralları içerir. Birleşik Devletler’de tanınmanın temel kuralı ABD Anayasası’na uyumlu icraatta bulunan ve buna uygun bir şekilde kurulmuş olan kurumlar tarafından yürürlüğe giren yasalardır. Kabul gören anayasal oluşumlar tarafından onlar devrilmiş olmadıkça ABD Anayasası ve birkaç eyaletin anayasalarına itaat edilmesi gereklidir. Bu otoritenin sahip olduğu yasalar genel olarak çok sayıda insan tarafından yasama meclisinden geçen kanunlardır. Ancak bu her zaman eylemde bulunmak için gerekçeler, nihai kararlar değildir.<sup>2</sup>

Ne türden gerekçeler? Hukuksal sistemler ceza hukukunun ihlâlleri için cezaları belirlediği için, onlara itaat etmenin bir gerekçesi cezalandırılmaktan kaçınmaktır. Ancak, Hart’a göre, bu herhangi bir gerçek hukuk sisteminde *itaat etmenin*

*tek kaynağı* olamaz. Onun bir hukuk sistemi olarak sayılması için, eylem-yönlendiren kararlar yayınlayan otorite meşru olmalıdır. Bu, kurallara itaat etmek için *prima facie* gerekçelerin olduğu nüfusun çoğunluğu üzerinde bir ön kabul gerektirir. Bu, böyle yapmamanın olasılıkla cezalandırmaya sebebiyet vereceği korkusundan bağımsızdır. Doğal olarak, bazı insanların onun kurallarının bazılarının faydasız olduğu değerlendirmesini yapması nedeniyle basitçe meşru olmasını sonlandırmaz; ne de çok sayıda kişi onun kurallarının pek çoğunun en-iyi-olmayan olduğunu düşünmesi nedeniyle statüsünü kaybeder. Onun bir hukuk sistemi olarak statüsü, eğer onun eylem-yönlendiren kurallarının çoğu geniş ölçüde düzenleme gerektirmediği kabul edilen belli kural ve yasalara göre idare edilen kuralların çoğunu oluşturuyorsa ya da kolayca tanınabilir ve kolayca yasalaşabilir pratik alternatifler için geniş ölçüde ciddi şekilde aşağı derecede görülen düzenlemeler gerektirdiği anlaşılan düzenlenmiş eylemler olması durumunda tehdit altında olacaktır.

Buna karşılık, meşru kabul edilen bir hukuk sisteminin en fazla eylem-yönlendiren kuralları geniş ölçekte düzenleme gerektirdiği üzerine uzlaşa varsa ve dayatılan düzenlemeler kolayca düşünülen alternatiflerine nazaran ciddi ölçüde alt derecede olarak ele alınmıyorsa, vatandaşların azımsanmayacak bir kısmı yasaya itaat etme konusunda olasılıkla cezalandırılma korkusundan bağımsız bazı gerekçelere (belki de çok sayıda gerekçeye) sahip olacaktır. Onların ayrıntılı bir şekilde yasaya dair bilgiye sahip olmalarına ya da onların yasaya itaat etmelerinin başlıca gerekçesinin cezalandırılma korkusundan daha fazlası olmasına gerek yoktur. Ancak sistemin yetkilileri dâhil olmak üzere bazı etkili gruplar olmak zorundadır. Onlar azımsanmayacak hukuk bilgisine sahiptir ve yasalara itaat etmeleri için cezalandırmaya ilişkin olmayan azımsanmayacak gerekçeye sahip olan kişilerdir.

Böyle bir gerekçe ne olabilir? Bazı yasalara itaat etmenin bir gerekçesi toplumun çoğu başka üyelerinin yaptığı şeyin yapılmasından ibaretti. Yasaların buna uyanların konfor içinde yaşaması nedeniyle kişiye benzer bir konfor alanı yaratması için onu daha kolay kılan, daha güvenli yapan veya daha avantajlı hale getiren toplumsal gelenekler oluşturduğu aşikârdır. Örneğin, Birleşik Devletler’de araba kullananlar, tersi yönünde bir talimat olmadıkça, yasalar açısından araçlarını yolun sağından sürmeleri gerekmektedir. Birleşik Krallık’ta ise sol tarafta sürüş yapmak mecburidir. Bu durumlarda, aksini yapmanın yasal cezalandırma tehdidinden bağımsız bir şekilde, başkalarına uyum göstermek kişinin konfor içinde olmasının bir gerekçesidir. Koordine edilmiş davranışın değeri koordine edilmemiş davranışın kaosa karşı böylesine üstün geldiği için, çoğu insan uyum göstermekten memnundur.

Bu durumlarda, eğer itaat edilirse, farklı kurallar eşit derecede yararlı olacaktır. Bu durumlarda farklı kuralların hepsi hiçbir toplumsal kural olmamasından daha iyidir. Belli başlı yasalara sahip olmak başkalarına sahip olmaktan çok daha iyidir. Yargılanabilir bir kötü muamele yapmaktan ziyade yasal açıdan düzenlenmiş bir çekişme ile yaptırım uygulanan sözüm ona karakter karalamasından kaynaklanan bir kural şart koşulmasını göz önünde bulundurun. Büyük ihtimalle her ikisi de hiçbir menfaati olmayan hukuk sisteminde arı bir şekilde özel bir mesele olan algılanmış karalama için misillemeye maruz kalmaya göre daha üstün olacaktır. Yine de, suçlayıcı iddialar için tarafsız davaların görülmesi amacıyla standartlar oluşturulmasına dair kural yalnızca izin verilebilir çekişmelerin formlarını düzenleyen standartlara göre daha üstündür. Bu nedenle hüküm vermeyi bünyesinde barındıran bir sistem düzenlenmiş çekişmeleri bünyesinde barındıran bir sisteme bağlılıktan daha büyük

bir iddiaya sahiptir. Böylelikle, bir hukuk sisteminin otoritesi koordinasyon için hiçbir sisteme sahip olmamaktan daha iyi olan koordine edici tutumlar tarzına sahip olmaya genel olarak daha fazla bağlıdır.

Otoriter bir hukuk sisteminin statüsünün oluşması için kuvvet ile desteklenmiş toplumsal kuralların yükselmesinde önemli roller oynayabilen en azından üç destek kaynağı vardır. Biri *sağduyulu* olmaktır: çok sayıda vatandaş sistemi kendi refah düzeylerinin artmasında akla yatkın bir şekilde beklenti içinde olabilecekleri kadar etkin olduğu şeklinde yargılamada bulunabilirler. Hukuk otoritesinin bir başka kaynağı *ahlaksal* olmasıdır: çok sayıda kişi i) hukuk sisteminin başka başarı elde edilebilir şemalara oranla genel refah düzeyini artırdığına, ii) onun uygulamaya koyduğu sorumluluk ve faydaların ağır şekilde adaletsiz olmadığına, ve iii) herkesin doğal haklarının bazı önemli şekillerde korunmuş olduğuna inanabilir. Üçüncü bir otorite kaynağı *katılımcı* olmaktır: kural-oluşturma sürecine dair yaygın bir inanış makul bir şekilde temsilidir ve böylelikle yöneticiler tarafından etki altında kalma durumu vardır.

Bu boyutların herhangi biri boyunca yetkinlik gerekli değildir. Hukuk sistemleri kendilerinin bağlı olduğu otoritelere göre kapsamalarında değişiklik gösterir. Bir sistem tüm boyutlarda yüksek kademede olduğunda, vatandaşlar genellikle onun yasalarına itaat etmek için güçlü bir *prima facie* yükümlülüğü altında olurlar. Ancak, toplumsal kuralların gerçek bir hukuk sistemi olarak nitelendirilmesi için bu otorite seviyesine sahip olmasına gerek yoktur. Halkın sisteminin yönlendiricilerine dair bazı otoritelere uyum sağlaması ve onlara itaat etmek için cezalandırılma korkusunun üzerinde ve ötesinde bazı gerekçelere sahip olduklarına inanmaları yeterlidir.<sup>3</sup>

Hart'ın görüşünün bu yönü, onu bir *hukuk oliguculuğunun* formu yaparak, yirminci yüzyılın ikinci yarısı ve ötesi

boyunca kayda değer bir ihtilaf kışkırtmıştı. O, bir olgucu olarak, hukukun, toplumsal kuralların çoğu sistemi gibi, kuralların kodladığı değerleri uygun bulmaksızın veya red-etmeksizin betimlenebileceği ve çalışılabileceği konusunda ısrarcı olmuştur. Belli başlı şeyler *yasalar* şeklinde adlandırılarak, onları destekleyen toplumun bir kısmının uygun bulduğu değerle öznel yargılama içermeyen iddialarda bulunulur. Ancak, ne olursa olsun, Hart'ın kabul etmiş olduğu gibi, kötü nitelikli münferit yasalar ve hatta her şey hesaba katıldığında tüm hukuk sistemleri kötü olabilir.

Bu, onun hukuk ve ahlaklılık arasında derin bağlantılar olduğuna dair düşüncesiyle çelişmez. Hukuk sistemlerinin merkezî amacı insanların birlikte yaşamalarına olanak tanıyan bir davranış kodunu ifade eder ve zorla kabul ettirir. O şöyle söyler:

[Bir toplumun ahlaksızlığına dair] aşamaya ulaşmış olan toplumların sosyal ahlakı onun hukukundan ayırt edilebilir. Hukuk her zaman toplumun varlığını sürdürmesi için elzem olan özel eğilim veya ilginin fedakârlığını gerektiren belli başlı yükümlülükleri ve görevleri gerektirmektedir. . . . Toplumsal hayat için aşıkâr bir şekilde gerekli olan bu türden kurallar arasında şiddetin serbestçe kullanılmasını yasaklayan veya en azından sınırlayan, başkalarıyla olan yaklaşımlarda dürüstlük ve doğruluğun belli başlı formlarını gerektiren ve somut şeylerin tahrip edilmesi veya başkalarından zorla alınmasını yasaklayan kurallar gerektirir. Eğer herhangi bireyler grubu arasında en temel kurallara uyum göstermeyen bir durum varsa, grubu bir toplum olarak betimlemek konusunda kuşku duymalıyız ve bu grubun uzun zaman boyunca varlığını koruyamayacağı kesindir. Yükümlülükler ve

görevlerin ahlaksal ve hukuksal kuralları bu durumda belli başlı çarpıcı benzerliklere sahiptir. . . . Her ikisi birlikte yaşamada başarılı olan insani varlıkların herhangi grubunun aşikâr bir şekilde tatmin olmasını talep eder.<sup>4</sup>

Hart hukuk sistemlerinin yerleşmesi ve varlığını sürdürmesi için nüfusun hayatta kalması ve müreffeh olmasının zorunlu olduğunu söyler. O, toplumun üyelerinin pek çoğu tarafından gösterilen tutumun bir rehber olarak zorlama olmaksızın kabul edilmesine kısmen bağlı olan bu türden bir sistemin otoritesi konusunda ısrar ettiği için, biz iki neticeye ulaşabiliriz. Birincisi, hukuk sistemleri yönetilenlerin varlığını sürdürmesini ve belli bir kapsamda refahın sağlanmasını destekler. İkincisi, onlar algılanmış fayda nedeniyle büyük bir kesim tarafından gönüllü bir şekilde kabul edilmiştir.

Bununla beraber, hukuk sistemleri onları kötü diye resmeden noksanlıkların ıstırabını yaşayabilirler. Örnek olarak, onlar alt gruplara karşı tahakküm kurabilirler.

Zorlayıcı güç . . . otorite temeli üzerine kurulmuştur . . . o, kalıcı bayağılık konumu içinde baskı kurmak ve bunu sürdürme konusunda kullanılabilir. Yönetici gruba bağlı olarak baskı araçları küçük veya büyük olabilir. . . . Baskıya maruz kalanlar için sisteme sadık kalma konusunda hiçbir istek yoktur, yalnızca korkulan şeyler vardır. Onlar bundan fayda görenler değil, sadece kurbanlardır.<sup>5</sup>

İlave olarak, gönüllü bir şekilde hukuk sistemini kabul etmiş olanlar ahlaksal-olmayan gerekçelerle kısmen ondan fayda bile görüyor olabilir.

Hukukun zorlayıcı gücünün [bazıları tarafından] onun kabul edilmiş otoritesi olduğunun farz edilmesi doğrudur. Ancak [Hart'ın terimler açısından bir ihtilaf olduğu şekilde ele aldığı] “yalnızca güç üzerine temellenmiş hukuk” ve “ahlaksal açıdan bağlayıcı olarak kabul edilmiş olan hukuk” ikiliği geniş kapsamlı ve ayrıntılı değildir. Yalnızca ahlaksal açıdan bağlayıcı olarak kabul edilmeyen yasalar tarafından zora koşulmuş engin sayıda kişilerle sınırlı değildir, gönüllü bir şekilde sistemi kabul etmiş kişiler bile ahlaksal açıdan kendilerinin böyle davranmasına bağlayıcılık hissetmek zorundadır. Aslına bakılırsa, onların sisteme olan bağlılıkları çok sayıda farklı değerlendirmeler üzerine temellenebilir.<sup>6</sup>

Hart'ın hukuk ve ahlaklılık arasındaki ilişkiye dair görüşü aşağıdaki şekilde özetlenebilir. (i) İnsan refahı büyük ölçüde topluluk halinde birlikte yaşayan insanların becerisiyle gelişmiştir. Bu türden toplulukların varlıklarını sürdürmeleri ve üyelerinin yaşam koşullarını geliştirmeleri için hukuk gereklidir. Tüm hukuk sistemleri herkesin herkese karşı Hobbes'cu bir savaştan kaçınmasına olanak sağladığı için, onlar hakkında gerekli ve faydalı bir şey vardır. (ii) Bir kural olarak, davranışı yöneten yasalar (spesifik ve hatta isme, bireylere yönlendirilmiş olmaktan ziyade) geneldir; onlar belirlenmiş tiplerde koşullarda belli başlı genel türdeki eylemleri yasaklar veya salık verir. Ancak ahlaksal-olmayan ve adil-olmayan hükümler bu terimlerde ifade edilebildiği için, bir hukuk sisteminin bütün olarak ahlaksal açıdan kabul edilebilir olduğunun hiçbir güvencesi yoktur. (iii) Hatta genel ve nesnel bir şekilde ifade edilmiş yasalar ahlaksal açıdan iyi veya belli bir oranda kabul edilebilir olduğunda zorunluluğun adaletsiz bir örneği ciddi bir adaletsizliğe yol açabilir.

Hukuksal sistemlerin işlevsel olduğu topluluklarda, davranışlar yasa ile düzenlenmiştir. Bazı kişi veya gruplar yasaların yapılmasından, bazı kişi veya gruplar onların uygulanmasından ve bazı kişi veya gruplar yasaların gerekleri hakkında anlaşmazlıklarda hükümde bulunmaktan, ihlâl ve suçlanan kişilerin suçluluğu veya masumluğuna dair saptama yapmaktan ve suçlu bulunanlar için verilecek cezaya karar kılmaktan sorumludur. Çok sayıda çağdaş devlette, bu işlevler ayrı ve büyük ölçüde bağımsız kurumlar tarafından icra edilmektedir, genel olarak gücün tek bir yapı içinde toplanmasına engel olunmaktadır. Vatandaşlar tarafından seçilmiş kişilerden oluşan yasama meclislerinin olduğu demokrasilerde yasaları yapan organ, yasaları uygulayanlar ve yargı birbirinden ayrıdır. Yasalar seçilmiş yasama meclisi üyeleri tarafından yapılmaktadır, bazen seçilmiş bazen atanmış yöneticiler tarafından uygulanmaktadır ve seçilmekten ziyade sıklıkla atanmış olan yargı mensupları tarafından yasaları ihlâl edenlere verilecek cezalar belirlenmektedir. Kurumsal oyuncular doğal olarak kendi güçlerini en üst seviyeye taşımaya çalıştıkları için, yönetimin her bir birimi bazen başkalarının haklarına el uzatmaktadır. Bunun sonucu olarak, bir hukuk sisteminin sağlıklı işleyişi sıklıkla bu türden haddini aşmaları en aza indirmeye ve gücün uygun bir şekilde dağılmasını sağlamaya bağlıdır.

Buna müteakip olarak, biz iki mevcut drama bakacağız. Bunların biri yargı ve diğer iki alan arasındaki bir mücadeleyi içermektedir, diğeri öbür ikisine karşı icra merciinin aşındırma faaliyetidir. Ben, somutlaştırma adına, Birleşik Devletler'de meydana gelen mücadelelerin oluşumu üzerine odaklanacağım.



## YARGICIN-YARATTIĞI HUKUK: GEREKLI FAKAT SINIRLI

Araştırılmış olan ilk problem sıklıkla *yargısal eylemlilik* ve *yargısal kısıtlama* arasındaki ayrımın terimleriyle tartışılmıştır. Problemin bu şekilde düşünülmesi meselenin demokratik meşru yapı üzerinde demokratik-olmayan yargının yetkisini ne kadar aştığını tasavvur etmeye davetiye çıkarır. Mesele ortaya çıkmıştır çünkü yakın tarihli onyıllar nüfusun büyük çoğunluğunun Yüce Mahkeme kararları tarafından oluşturulan demokratik politika içtihadından çıkarılan güçlü fikirlerin benimsendiği çok sayıda önemli mesele görmüş—bunların bazıları, okulda dua etme, cinsiyetçi ve ırkçı şekilde bütünleşmiş eğitim, ırk, cinsiyet ve etnik ayrımcılık, kürtaj, evlilik üzerine tanımlamalar ve yasal mevzuatlar, kamusal alanlarda dinsel simgeler, ifade özgürlüğünün çeşitli formları üzerine sınırlamalar olması ve olmaması, politik kampanyalara katılım ve çok sayıda başka meseledir.

Bu “eylemlilik” şimdi bazı örneklerde politik sol tarafından eleştirilirken, başkaları politik sağ tarafından eleştirilmiştir. Bu, bizim her şeyi etraflica bilmemiz gereken bir şeyin işaretidir. Gerçek sorun Mahkeme’nin meşru eylemleri hükümsüz kılmada ne denli etkin olduğu değildir. Sorun, *Mahkeme’nin hangi temelde böyle yapmaya hakkı olduğu ve bunu yapmada kendisine kılavuzluk etmesi gereken genel ilkelerin ne olduğudur*. Bizim bu soruyu yanıtlamada ilk görevimiz Amerikan yargısının yasaları yorumlamada ve önüne gelen davaların olgularına uygulamada uygun rolünün anlaşılması için kavramsal bir çerçeve çizilmesidir.

Birleşik Devletler Anayasa’sının 1. Bölümü’nün 1. Maddesi “Bu noktada meşru olarak kabul edilen tüm güçler Birleşik Devletler Kongresi’nin yasal teminatı altındadır,” der. Bunu ciddi bir şekilde ele almak ne mahkemelerin ne de yö-

neticilerin yasa yapmak ile yetkilendirilmiş olduğunu tanımaktır. Bu, yargısal yorumlamada ilk görevin bir yasanın ne söylediğini, neyi ileri sürdüğünü veya neyi şart koştuğunu belirlemektir. İfade etme, ileri sürme ve şart koşma ifade eylemleridir. Her biri bir dilin kullanımı ile ifade edilmiş olan içeriğe yönelik belli bir duruştur. Bir şeyi ifade etmek veya ileri sürmek bu içeriğin doğru olduğunu beyan etmektir. Otobanlarda hız limitinin saatte 60 mil olduğu koşulu belirleyecek uygun bir otorite hız limitinin 60 mil olduğunu ifade eden otoritedir ve bu ifade ile birlikte doğru olduğu iddia edilen şey bu ifadenin oluşturulması eylemidir.

Yasanın neyi ileri sürdüğünü veya şart koştuğunu keşfetmek yasa yapımcıların bir metnin özümsemesinde neyi ileri sürdüğü veya şart koştuğudur. Bu, tıpkı olağan konuşmada olduğu gibi, tek başına dilbilimsel anlamın bir işlevi değildir, bazen kavramsal açıdan tamamlanmamıştır. Örneğin, “Ben bitirdim” tümcesini göz önünde bulundurun. Her ne kadar dilbilgisel açıdan bütünlüklü olsa da, neyin bitirilmiş olduğunu saptayan bir bileşenden yoksundur. O, anlambilim açısından tamamlanmamış olduğu için, onun dilbilimsel olmayan kullanım durumu, daha geniş ölçekli bir söylem veya konuşan-işitenlerin önkabulleri ile tamamlanması zorunludur. “O, yakındaki bir restorana gidecek” benzer bir ifadedir. Neyin yakınındaki? Bizim mevcut konumumuzun mu? Onun mevcut konumunun mu? Onun veya bizim gelecek hafta ziyaret edeceğimiz bir konumun mu? Bu bağlama bağlıdır. Bunun gibi ifadelerin olası tamamlayıcılarının bir sonu olmadığı için, bu cümlelerin muğlâk olduğunu düşünmek onların belirsiz sayıda çok anlama sahip olduklarını düşündürmektedir. Ancak bu türden hiçbir çokluluk yoktur. Bu tümceler bağlamsal tamamlama gerektiren tek bir eksik-belirtilmiş anlama sahiptir.

Fiil “kullanımı” benzerdir. Bir şey onu ne zaman kullanırsa, bir şey yapmak için kullanıyordur. Biz “Fred bir çekiç

kullandı” dediğimiz zaman, sıklıkla zihnimizde onu ne için kullandığı vardır. Konuşmayı dinleyen açısından amaç bilinmediğinde, biz daha fazlasını, örneğin “Fred camı kırmak için bir çekiç kullandı” ifadesini söyleriz. Amaç –çivi çakmak şeklinde– aşikâr olduğunda başkalarının anlayacağını bilerek, onu üstü kapalı bırakırız. Zemin üzerinde bir çekiç bulduğumuzda bazen “Ben Fred’in onu bir şey için kullandığını biliyorum fakat ne için olduğunu bilmiyorum” diyebiliriz. Bu, “Fred bir çekiç kullandı” ifadesinin anlamının yalnızca tek olası tamamlanmasıdır. Tümce, bir amaç-bileşeninden yoksun olarak, amaç hakkında sessizdir, tıpkı “Ben bitirdim” ifadesinin dilbilgisel anlamının neyi bitirmiş olduğum hakkında sessiz olması gibi.

Sıradan bir konuşmacının belirli bir bağlamda ifade etmek için bir T tümcesinde kullandığı şey, kabaca T tümcesinin dilbilimsel anlamını bilen olağan bir şekilde makul ve dikkatli dinleyicinin anladığı şeydir. O, ifadenin bağlamının öznelerarası erişilebilir tüm ilintili niteliklerinden haberdardır. Mantıklı bir şekilde konuşmacının T tümcesini kullanımının karşı tarafa aktarılması ve tevdi edilmesi gerekir. Standart iletişimde, tüm taraflar sözcüklerin dilbilimsel anlamlarını, iletişimin amacını, mevcut olan söz konusu meseleleri ve daha önceden ifade edilmiş ve kabul edilmiş ilintili olguları bilir. Konuşanlar ve dinleyenler genel olarak bunu bildiği için, belirli bir söylem ile ifade edilmiş olan şey genellikle bu vakadaki sözcüklerle *konusmacının neyi kast ettiği* ve *dinleyenin ne anladığını* ortaya koyabilir. Biz, bunu hukuksal yorumlamaya uygulayarak, kanun yapıcının neyi kast ettiğine ve onların ifadelerinin dilbilimsel anlamlarını anlayan sıradan mantıklı ve dikkatli bir kişinin neyi anladığına bakarız. Kamuya açık erişilebilir olgular, yasa yapıcı bağlamında yakın tarihli geçmiş ve mevcut yasaların arka planı bunda değere sahip olacaktır. Bu, yasanın içeriğidir.

Kısmen lisan kullanıcılarının ve onların dinleyicilerinin kolektif karakterine bağlı olarak sıklıkla karmaşıklıklar elbette vardır. Bazen yasa yapıcı meşru bir yapıdır, bazen bir yönetsel temsilcidir, bazen bir emri yayınlayan baş yöneticidir ve bazen bir yargıç veya mahkeme çoğunluğudur. Onlar yazılı düşünceleri yasanın bir önceki versiyonu haline getirmiştir. Bu kurumsal oyuncuların ifade eylemlerinin verdiği şey yasa kuvvetinin kurumsal açıdan hukuk sistemi temelinde konuma sahip olmasıdır. Bu, dinleyicilerin ve halkın bir bütün olarak otorite olarak tanıdıkları bir yapıdır.

İfade edilmiş ve hükme bağlanmış hukuk içeriğini keşfetme görevi Yargıç Scalia'nın 1993 tarihli *Smith'e karşı Birleşik Devletler* vakasında izah edilmiştir. Konuya ilişkin yasal metin şöyledir:

Bir ateşli silah kullanan veya taşıyan . . . herhangi biri [bir şiddet suçu veya uyuşturucu ticareti suçu sürecinde] böyle bir suçun gerektirdiği cezaya ilave olarak . . . beş yıldan az olmayan bir hapis cezasına çarptırılacaktır.<sup>7</sup>

Sanık, *Smith yasadışı uyuşturucu için bir tüfek ticareti yapmış*, dolayısıyla bir uyuşturucu ticareti suçu işlemiştir. Bu onun yasa bakımından *böyle bir suçun eylemi içinde bir ateşli silah kullanımını* teşkil etmiş midir? Bir alt mahkeme ettiğini söylemiştir ve Smith'in başvurduğu Yüksek Mahkeme alt mahkemenin hükmünü onaylayarak “bir ateşli silah kullanımı” ifadesinin olağan anlamının herhangi türden kullanımı kapsadığını hükme bağlamıştır.

Scalia aynı fikirde değildi.

Yasal anlam için arayışta, biz teknik olmayan sözler ve ifadelere onların olağan anlamını veririz. . . . Araç

olarak olağan olanın bir kullanımı onu kendi niyetlenilmiş amacı için kullanmak anlamına gelir. *Birisi “Bir sopa kullandın mı?” diye sorduğunda*, koridor-  
da duran büyükbabanın gümüş-saplı yürüme bastonunu alıp almadığınızı sorgulamamaktadır; o, bir sopa ile yürüyüp yürümediğinizi bilmek ister. Benzer bir şekilde, “bir ateşli silah kullanımı”ndan bahsetmek onu farklı bir amaç için, örneğin bir silah olarak, kullanmaktan bahsetmektir. Şüphesiz “bir ateşli silah pek çok şekilde kullanılabilir” . . . buna onun bir değiş tokuş aracı olarak kullanılması dahildir . . . fakat bu “kullanma”nın şu ya da bu şekilde olağan anlamı değildir.<sup>8</sup>

Mahkeme bu önermedeki “kayda değer kusur”un “bir silah olarak ‘bir ateşli silah kullanımı’ olağan anlamının onun ateşli silahın bir silah olarak kullanımını içerdiğini söyleme”nin “ayrıca herhangi başka kullanımı içeren” olağan anlamında söylemekten oldukça farklıdır. İkisi gerçekten farklıdır—fakat ifade ettiğim ikincisi doğrudur. “Bir ateşli silah kullanımı”nın olağan anlamı onun bir ticari mal olarak kullanımını kapsamaz. *Ben bunun mükemmel derecede aşikâr olduğunu düşünüyorum, örnek olarak, bir yalancı tanıklık hükmü için tanığa sorulan hiç “bir ateşli silah kullanıp kullanmadığına dair” soruya karşılık olarak savcının “hayır” yanıtı alması, eğer o bir koleksiyoncuya büyükbabasının Enfield marka tüfeğini satmışsa, tatmin edici olmayacaktır.*<sup>9</sup>

İlk metinde, Scalia “Bir sopa kullandınız mı?” diyen biri tarafından sorulan sorunun ne olduğunu doğru bir şekilde saptar. İkincide, savcının “Hiç ateşli silah kullandın mı?” sorusuna “Hayır” yanıtı veren varsayımsal bir temsilcinin

*ifade etmiş olduğu şeyi doğru bir şekilde saptar. Scalia, dersi Smith'in vakasına uygulayarak Kongre bir ateşli silahın bir silah olarak kullanılması (veya bu amaçla taşınmasını) ifade etmesinin ceza artırımının konusu olması şeklinde yasa metninin özümсенmesi sonucuna varmıştır. Ne yazık ki, onun ulaştığı netice yanlış bir şekilde ifade edilmiş olarak, “bir ateşli silah kullanan herhangi biri” ifadesinin olağan anlamının yalnızca bir silah olarak ateşli bir silahın kullanımına dair olduğunu ileri sürmektedir. Mahkeme heyetindeki çoğunluk bunun yanlış olduğuna işaret etmiştir:*

Bir sözcük yasa ile tanımlandığında, biz normalde onun *olağan veya doğal anlamıyla* uyum içinde olan bir tahlil yaparız. . . . Kesinlikle onun [silahının] talibi olan kişinin değerlendirmesi *bu terimin gündelik anlamını* içindeki [ateşli silahın] “kullanımı” olarak betimlenebilir. Talip olan kendi [silahını] kokain için değiş tokuş yapmayı önererek uyuşturucu madde elde etmenin bir girişiminde “kullanmış”tır.<sup>10</sup>

Elbette, Smith'in eylemi bu şekilde betimlenmiş olabirdi ve elbette metin “bir ateşli silah kullanımlarını” onun olağan anlamıyla kullanır. “Bir N'nin kullanımları”nın dilbilimsel anlamı N'nin nasıl kullanıldığı hakkında *sessizdir*. Bu durumda, “bir ateşli silah kullanımları” bir tümce içinde meydana geldiğinde, ifadenin mutlak surette, ya bir niteleyici söylem (örn. “bir silah olarak” veya “bir değişim malı olarak”) şeklinde ya da lisanın kullanıcılarının önvarsayımlarından gerekli olan içerik çıkarılarak *tamamlanmış* olmak zorunludur—bu, vakada yargıçları, savcıları, polisi, avukatları, basın mensuplarını, kamunun bilgi sahibi üyelerini, hukuk eğilimi içinde olabilen başkalarını ve davalarda görev alan vatandaş jürilerini içeren Kongre'nin ve takipçilerinin

paylaşılmış önvarsayımlarıdır. Doğal görüldüğü şeklinde, Kongre'nin mantıksal açıdan *bir ateşli* silahın bir silah olarak kullanımlarını ifade ederek anlaşılması yasanın içeriğine bağlı olarak ceza artırımının konusudur.

Bu örnek benim yargısal yorumlamanın uygun bir teorisinin ilk ilkesi olarak ele aldığım şeyi izah eder.<sup>11</sup>

- (i) Yasal bir hükmün içeriği onun onaylanmasında yasa yapıcılar ve/veya onay mercii tarafından ifade edilmiş veya hükme bağlanmıştır. Her ne kadar, metnin dilbilimsel anlamı bu içeriğin belirlenmesinde bir bileşen olsa da, tek bileşen değildir.

İkinci ilke, ilerleyen bir mahkemede davanın olgularına yasal bir hükmün ifade edilmiş veya şart koşulmuş içeriğin uygulanmasında olağandışı vakaları saptaması uygun bir hüküm oluşmaz.<sup>12</sup>

- (ii) Yasanın bir davanın olgularına uygulanmasında, bir yargıcın yasal görevi ifade edilmiş içerik tarafından belirlenmiş hükme ulaşmaktır, bunun istisnası (a) içeriğin muğlâk olması ve davada sunulan olgularla birleştiği zaman, belirli bir hükmü saptamaması, ya da (b) içeriğin, etrafını kuşatan yasanın ve olguların o davanın olgularının tutarlı olmayan hükümleri belirlemesi, ya da (c) içerik artı yeni olguların akla yatkın bir şekilde yasa yapıcılar tarafından öngörülmemiş olması açıkça ve önemli bir şekilde yasanın niyet edilen amacıyla tutarsızdır. Ki bu onu meşru kılmak için destekçileri tarafından halka duyurusu yapılmış amaçtır.

Bu ilke bazı şekillerde var olan yasal içerikte değişiklik oluşturma dışında hiçbir seçeneğe sahip olmayan yargıçların

davalarını kapsar. Mahkemelerin görevi meydana gelebilecek olası davranışların sonu olmayan ve öngörülemez çeşitliliği arasında aracılık etmektir ve yasal olarak kodlanmış genel ilkeler bu davranışı düzenlemek için tasarlanmıştır. Sıklıkla bu, yargıçların belirlenmiş kararlara ulaşmaları için yasal hükümleri özümsemelerini gerektirir. Bu, ilintili yasaların öncül içeriklerinin bir davanın olgularına uygulama konusunda başarısız olduğunda meydana gelir. Ayrıca tutarsız olma bir kaygı kaynağıdır. Çağdaş toplumlardaki yasaların yapıları muazzam derecede karmaşık olduğu için, tutarlılığı koruma görevi asla bitmemektedir. Genellikle tutarsızlık bir-biriyle düz bir şekilde çelişen iki yasadan meydana gelmez, böylece hiçbir olası davranış kalıbı her ikisine birden uyum göstermez. Bunun yerine, bazı olasılıklara sahip iki veya daha fazla yasanın birleşimiyle öngörülemeyen davranışa karşılık gelen hükümler oluşturulmuştur. Bu türden davranışın çeşitliliği –ki eğer meydana gelmişse tutarsızlık oluşturmaktadır– öngörülebilir bağlar olmaksızın tutarsızlıkların yasal çözümlemeleri için gerekenleri olanaksız hale getirmektedir. Aynı şey bir yasanın içeriği ile öngörülme durumlarından kaynaklanan onun sebebi veya amacı arasındaki tutarsızlıklar için de geçerlidir.

Yargıçların bu davalarda yapması gereken şeye ilişkin ipuçlarını edinmeleri için, en iyi yol olağan hayat içinde bizim muğlâk, çelişkili veya kendi kendini engelleyen talimatlara benzer bir şekilde davalarını nasıl göreceklere dair gözden geçirme yaparak başlamalarıdır. A'nın karısının A'ya "Lütfen benim için dükkândan büyük, pahalı olmayan bir şapka seç. Daha sonra dışarı çıktığımda yüzümü güneşten korumam gerekiyor" dediğini varsayalım. Bu rica muğlâktır çünkü *büyük* olarak neyin kast edildiği veya *pahalı olmayan* olarak neyin kast edildiği kesin değildir. A dükkâna ulaştığı zaman, net bir şekilde küçük veya net bir şekilde büyük olan



hiçbir şapka bulmaz. Fiyat açısından değişkenlik gösterse de, onların hiçbirisi net bir şekilde pahalı olmayan değildir. A, eşinin ricasının amacını bilerek, onun yüzünü makul ölçüde güneşten koruyacak bir şapka seçer ve bunu aynı şekilde maliyeti çok yüksek olmayan şapkalar arasından seçim yaparak gerçekleştirir. Her ne kadar A eşinin kendisinden yapması istediği şeyi tam anlamıyla yapmış olduğunu iddia edemese de, yapmakta başarısız olduğu şeyin derecesini en aza indirirken, eşinin amacını gerçekleştirme derecesini en üst seviyeye çıkarmaktadır. Yaptığı şeyi geri bildirdiğinde eşi memnun olmuştur. Bir yasanın uygulanması konusunda (iia) durumunda yargıcın yüz yüze kaldığı durum üzerine bu şekilde ışık tutulmuştur.

Benzer bir (iib) durumu için, A'nın karısının "Ben bir kola için ölüyorum. Lütfen bana buzdolabındaki en büyük kola kutusunu getir" demiş olduğunu farz edelim. A, buzdolabına ulaştığında, birbiriyle özdeş iki kola şişesi olduğunu görür. Bir kola şişesi diğerinden daha büyük olmadığı için, eşinin isteği ilintili olgular ile tutarsızdı. Bu, A için kendisinden istenen şeyi tam olarak yapmasını olanaksız kılıyordu. Ancak ne olursa olsun, endişelenecek bir şey yoktu. Bir şişenin açılarak gazının kaçmış olduğu dikkatini çekmişti. A eşine diğer şişeyi getirerek, dolayısıyla kendinden istenen şeyi yapmada başarısız olma derecesini en aza indirmişti—yani, orada bulunan kola şişelerinden daha büyük olanı getirebilmişti.

Bir (iic) durumundaki benzerlik bir önceki vakanın biraz farkı varyasyonudur. Yeni vakada, A'nın eşi öncekiyle aynı ricada bulunur fakat buzdolabında yalnızca kapağı açılarak gazı kaçmış olan büyük bir şişe artı iki adet daha küçük, birbirinden farklı ebatlarda, kapağı açılmamış şişe bulunmaktadır. A, eşinin gazı kaçmış kolayı sevmediğini bilerek, eşinin kendisinden ricasını tam olarak yerine getirmeme pahasına

açılmamış şişelerden daha büyük olanı getirerek onun amacını mümkün olan en üst derecede gerçekleştirirken, kendisinden istenmiş olan şeyde başarısız olma derecesini en alt seviyeye indirmiştir.

Bu örnekler hem hayatın olağan akışında hem de yasalarda uygulanan eyleme rehberlik etmek için sözcüklerin kullanımı hakkındaki bir olguyu izah etmektedir. Sözcükler bize kılavuzluk ettiğinde, biz sözcüklerin kullanımının ifade edilmiş (veya hükme bağlanmış) içeriklerinin ve bu ifadenin (veya hükme bağlamanın) aşikâr amacını hesaplarız. Konuya ilişkin dilbilimsel olmayan olgular ile birlikte bunlar bizim eylemlerimizi belirler. Ele almış olduğumuz vakalarda, A eşinin ricası ile yüklenmiş olan yükümlülükleri, ya rica edilen şeyi tam anlamıyla yapmada ricanın muğlâk veya tutarsız olması sebebiyle başarısız olarak ya da istenen şeyin yalnızca onu kendi kendini engelleyen şey yapması pahasına yapmayı başararak, üzerinden atar. Her bir durumda, A eşinin ricasının içeriğinden sapan eyleminin sapma derecesini en aza indirirken, onun niyetli amacını gerçekleştirme derecesini en üst seviyeye çıkarmaktadır.

Bu dersin yargıçlara uygulanması bize (ii) maddesinde belirtilmiş olan vakaları yöneten (iii) kuralını verir.<sup>13</sup>

- (iii) Yasal otorite, (iia – c) tipi vakalarda, yasanın ifade edilmiş veya hükme bağlanmış içeriğinde bir en az değişimi benimseyerek yeni yasa yapmaya yetkilendirilmişlerdir. Yasa yapıpıcılardan bu ifade veya hükme bağlamada ayırt edilebilir niyetli amacın gerçekleştirilmesinde en üst dereceye çıkılması beklenir.

Burada (iii) maddesini destekleyen mantık saydamdır. Herkes mahkemelerin görevini önüne gelen davalarda sunulan olgulara uygulayarak yasayı *yorumlamak* olduğu konu-

sunda hemfikirdir. Farklı durumlarda yargıçlar yasanın niyetlenilmiş amacının tatminini en üst seviyeye çıkarmak için en az değişikliğin gerekli olduğu talimatlar belirlendiğinde olağan hayat içinde yükümlülüklerimizin rutin bir şekilde yerine getirilmesi amacıyla (iii) ilkesi ile yetkilendirilmiştir—ki bunda (a) yasal içerik muğlâktır ve böylece olgularla bir araya geldiğinde bir kesin hükmü belirlemez, veya (b) yasanın etrafını kuşatan içerik ve olgular tutarlı olmayan hükümleri belirler, veya (c) içerik artı umulmayan olgular aşikar ve önemli bir şekilde yasanın görünür niyetlenilmiş amacı ile tutarsızdır.

Kılavuzluk eden yasal yorumlamaların ilkeleri olarak (i)–(iii) maddelerinin benimsenmesi yorumlamanın iki farklı tarafını tanımayı içerir. Birincisi, ki bu *yalnızca yorumlama* diye adlandırılabilir, yargıçların bu içeriğin hükme bağlanmasında veya ifade edilmesinde yasa yapıcının niyetlenilmiş amacı artı yasal metnin ifade edilmiş veya hükme bağlanmış içeriğini açıkça telaffuz etmelerini gerektirir. Problemleri olmayan davalarda yasanın doğrulukla uygulanması dışında gerekli olan başka bir şey yoktur. İkinci yorumlama tarafı, ki bu *damıtma* diye adlandırılabilir, böyle yapılması gerekli olan davalarda yasa yapıcının niyetli amacını en üst dereceye çıkarmak için bu içeriğin en küçük seviyede değişikliğe uğramasını içerir. Yargıçların yasal yükümlülüklerini bu şekilde düşünmek, her ne kadar sınırlı bir anlamda yargıçların bazen yasanın içeriğini değiştiren yasa yapıcılar olarak kabul edilmelerine karşın, –Birleşik Devletler gibi yasal mevzuatın yönetimin (demokratik bir şekilde seçilmiş) başka alanları için ayrılmış olan ülkelerde– onların yasal görevi ilk yasa yapıcılara en üst seviyede *uyumlu* olmalarını gerektirir.<sup>14</sup>

Amerikan Anayasası ve İnsan Hakları Bildirgesi tam olarak 1791 yılında onaylanmıştır. Kölelik konusunda hâlihazırda derin bir şekilde ayrılmış olan farklı toplumsal kurumları ve ekonomik sistemleri ile eyaletlerin iki grubu arasındaki bir uzlaşma sonucunda Locke, Hume ve başkalarından faydalanılarak bir felsefi belge oluşturulmuştur. Anayasa, “biz insanlar” ve bizim temsilci olarak seçtiklerimiz arasında ulusal hükümeti bağlayan yasaların olduğu bir sözleşme olarak sunulmuştur.

O, şu giriş ile başlar:

Biz, Birleşik Devletler’in insanları, kendimiz ve gelecek nesiller için daha yetkin bir birlik oluşturmak, adaleti tesis etmek, ülke içi huzuru sağlamak, ortak savunmayı güvence altına almak, genel refah düzeyini artırmak ve özgürlüğün nimetlerini temin etmek amacıyla Amerika Birleşik Devletleri’nin bu Anayasasını oluşturduk ve hükme bağladık.

Anayasa ardından hükümetin yapısı, yönetim birimleri, yönetim şartları, atanma veya seçilme yöntemleri, bu birimlerin ve farklı alanların yasal sorumluluklarının yanı sıra yönetim gücünün faaliyet alanı ve sınırlarını belirler. Hiçbir kurum veya devlet memurları grubu egemen veya üstün yönetici olarak belirlenmemiştir. Buna karşın yine de *Egemen olan kimdir?* diye sorarsanız, bir yanıt vardır. Egemen olan biz vatandaşlarız. Başlangıçta on üç eyaletin vatandaşları vardı; bugün 50 eyaletin vatandaşları egemendir. Biz, toplu bir şekilde, Anayasaya bağlı kalarak meşru bir şekilde liderleri seçer ve hükümet oluşumunu sağlarız. Bu Hart’ın yüce *tanınma kuralına* göre yapılmaktadır.

Birleşik Devletler halkının . . . anayasayı oluşturmuş ve hükme bağlanmış olarak kendi adına eylemde bulunmaya yetki verdiği hükümet yetkilileri aracılığıyla sözleşmenin gerekleri yerine getirilir. Belgenin gerçek yazarları –Filadelfiya Kongresi taslak komitesi üyesi Governür Morris, (ilk yasaları yazan) James Madison ve başkaları– izleyicileri kendi vizyonlarını benimsemeye, dolayısıyla bunu bir gerçekliğe dönüştürmeye davet ediyorlardı. Meseleler sıcak bir şekilde tartışıldığı için yapacakları şeyler aşikâr değildi. Ancak Anayasa bir kez onaylandığında, farklı anayasal önermelerin kazananları ve kaybedenleri olarak fraksiyonlar büyük ölçüde ortadan kaybolarak yeni filizlenmeye başlayan cumhuriyeti desteklemek için bir araya gelmişlerdi. Anayasa, bir gerçekliğe dönüşmek için kurgusal bir mücadele vererek yetki sahibi olmuştur çünkü onun meşru kabul edilen yazarları olan bizler onun böyle olduğunu kabul ediyoruz.

İnsan Hakları Bildirgesi’ni takip eden önemli yasa maddeleri zamanla Anayasa’yı değiştirmiştir. Her ne kadar Anayasa’nın kendisi hiçbir şekilde değişmemiş olsa da, *anayasal yasalar* değişmiştir. Değişimin bir kaynağı, Anayasa içinde dolaylı olarak anlaşılan şekilde, Yüksek Mahkeme’nin önüne gelen olgulara anayasal metnin uygulanmasıyla Mahkeme’nin aldığı kararlar doğrultusunda olur. Mahkeme’nin ilk yorumlayıcı görevi başlangıçta ifade edilmiş ve hükme bağlanmış olan anayasal hükümlerinin içeriğinden yola çıkmaktır. Bu içerik davanın olgularına uygulandığında mantıksal açıdan yegâne bir netice doğurur. Bu, hükme karşılık gelen Mahkeme görevidir.

Ancak bazen yeni bir davanın öngörülmeyen olgularının anayasal bir metnin özgün içeriğinin çatısı altında olup olmadığı belirsizdir. Bu durumda Mahkeme başlangıçta niyetlenilmiş amacın en üst derecede gerçekleştirilmesini sağlayan başlangıç olarak ifade edilmiş anayasal içeriğin en az seviye-

de değişikliğe uğramasıyla belirsizliği çözüme kavuşturmak zorundadır. Bu, iki değerin gevşek bir dengelemesini içerdęi için, sonuç meşru bir şekilde temize çıkarılacak neticelerin sınırlı bir aralığı olabilir. Yargıçlar bir sonuca vardıklarında ve karar emsal teşkil eden bir hüküm haline geldiğinde, mevcut anayasal yasalarda yapıya istinaden değişiklik olur— *bunda seçilmiş neticenin nesnel bir şekilde yetkilendirilmiş aralık içinde kalıp kalmaması önemli değildir*. Ancak Anayasa değişmez. Onun özgün içerikleri ve amaçları sınınanabilen yeni, yargıç-marifetiyle-oluşturulan yapıya karşı denek taşları olarak varlığını sürdürür. Eğer Mahkeme daha sonra özgün anayasal içerik ve amaçlarla daha fazla uyumlu yapıları bünyesine katarsa içtihatla yeniden gözden geçirme veya geçersiz kılma durumu olacaktır.

Anayasal yasalar ayrıca anayasal hükümlerin sessizce göz ardı edildiğı ve yerlerini anayasa-dışı uygulamaya bıraktığı durumlarda değişir. Örnek olarak, Amerikan Anayasası'nın 8. Bölümü'nün 1. Maddesi Kongre'ye tek başına savaş ilan etme gücü tanır. Ancak Kore Savaşı, Vietnam Savaşı ve Birinci ve İkinci Körfez Savaşları ile bu güçte uzlaşma yoluna gidilmiştir. Kore Savaşı'nda 36.000 Amerikan askeri ölmesine karşın Kongre Kore'de hiçbir zaman savaş ilan etmemiştir. Diğer savaşlar kongresel kararlarla onaylanmış olmasına karşın, onlar savaş ilanı değildi ve Vietnam'da askeri müdahaleyi başlatmaktan ziyade çözüm odaklı askeri müdahale diye nitelendirilmişti. Bu netice, tartışmaya açık bir şekilde Amerikan anayasal yasasını değiştirmişti.

Barack Obama'ın "İran müzakeresi" bir başka örnektir. Her ne kadar bu, yabancı bir ulus ile açıkça bir antlaşma olsa da, başkan bunu Senato'ya sunmamıştı, oysa bir antlaşmanın anayasa gereğı olarak Senato'da üçte ikilik bir çoğunlukla onaylanması gerekiyordu. Sınırlı savaşlarda olduğu gibi, bunun yerine Senato'ya bilgi verilmekle yetinilmişti.

Ben bunları yazarken, Obama'nın anlaşması yeni başkan Donald Trump tarafından artık tanınmıyordu. Ancak eğer Obama'nın uygulaması defalarca cezasız kalmışsa, yabancı uluslarla antlaşma yapmaya ilişkin madde geçersiz bir yasa haline gelmiş olabilir.

Bu yeni unsur –*de facto* anayasal değişiklik– artı Yüksek Mahkeme'nin anayasal mevzuatı değiştirme gücü halen özgün Anayasa'ya karşı sorumlu olunmasına karşın, bir önceki bölümde taslağını çizmiş olduğum yasal yorumlama teorisine küçük fakat kayda değer ilaveler gerektirir. Benim “uyumlaştırma” diye adlandırdığım teori “özgünleştirme” olarak bilinen ilintili teorilerin geniş bir ailesine dair benim kendi versiyonumdur.<sup>15</sup>

## ANAYASAL UYUMLAŞTIRMA

- A1. Anayasal hükümlerin özgün içeriği yasa yapıcılar ve/veya onu onaylayan onay mercii tarafından ifade edilmiş veya hükme bağlanmıştır. Bu, bu ifade edişin başlangıçta niyetlenilmiş amacı ile birlikte, Yüksek Mahkeme'nin bağlı olması gereken yapıdır.
- A2. Bir anayasal hükmün özgün içeriğine ilişkin davalarda göz ardı edilme ve meşru-olmayan bir uygulama ile yer değiştirme durumu olduğunda, Yüksek Mahkeme uygulamanın içeriğini ilkin açık bir şekilde ifade etmek, (eğer varsa) geçmiş teamülleri bünyesine katmak ve ardından uygulama (ve teamüller) ile oluşturulmuş olan önemli ve sağlam temelli beklentilerin altını oymaksızın onu bu içerik ve amaca mümkün olduğunca yaklaştırarak gözden geçirilmelidir.
- A3. Mevcut anayasal hükümlerin bir davanın olgularına uygulanmasında –ister anayasal bir maddenin

özgün içeriği isterse onun daha önceki bir teamülünden neticelenen değişikliğe uğramış bir hali olsun— Yüksek Mahkeme'nin yasal görevi içerik ile belirlenen hükme erişmektir. Bunun istisnası (a) muğlâk olması ve davanın olgularıyla bir araya geldiği zaman, belirli bir hüküm oluşturmaması, veya (b) o artı başka anayasal hükümler ve dava olgularının tutarlı olmayan hükümler vermesi, veya (c) içerik artı yeni olguların zaman içinde akla yatkın bir şekilde beklentilere yanıt verememesi durumunda anayasal hükmün niyet edilen amaç ile açıkça tutarsız oluşunun anlaşılması, veya (d) daha önceki teamüllerin özgün anayasal içerik ve amaca sadık olmaması durumlarıdır.

A4. Burada (A3 a–c) tipi davalarda, Yüksek Mahkeme mevcut yasada en alt düzeyde bir değişiklik yaparak yasanın niyetlenilmiş amacının gerçekleşmesini en üst düzeye çıkararak yeni anayasal hükümler oluşturmaya yetkili kılınmıştır. (A3d) durumunda ise, Yüksek Mahkeme ya onu bir anayasal hükmün ilk ifade edilmiş içeriği ve niyet edilmiş amacı ile yer değiştirmeye ya da önemli ve meşru beklentilerin altı oyulmaksızın bu içerik ve amaca mümkün olduğunca yaklaştırarak onun gözden geçirilmesine yetkili kılınmıştır.

Bu teori daha önce ana hatları çizilmiş olan yargısal yorumlama teorisini, olguları düzenleyerek, günceller—bunu (i) Anayasa çok kapsamlıdır, onun kapsadığı içerikler hem açık bir şekilde özü hem de etrafındaki çeperi oluşturur, (ii) bu içeriğin yeni koşullara uygulanması periyodik ayarlamalar gerektirir, (iii) ayarlamaların yapılması Yüksek Mahkeme'nin birincil görevidir, ve (iv) mahkeme bağımsız



bir politik yapı olarak hareket etme yetkisine sahip olmadığı için, onun yetkili kılınmış ayarlamaları anayasal hükümlerin öz içeriklerini mümkün olan en üst seviyede korumalı, bunu yaparken onların özgün niyetlenilmiş amaçlarının daha ileri gerçekleştirilmesiyle sınırlı şekilde bu değişiklikleri uygulamaya sokmalıdır.<sup>16</sup>

Bu teori H. L. A. Hart'ın yasal sistemlerin betimleyici olduğuna dair görüşünün bağlamında betimleyicidir. Yargıçların yasal sorumluluklarını belirleyen kurallar ile idare edilen yasal metinlerin yorumlanması Amerikan sistemini oluşturur. Bu kurallar her ne kadar normatif neticelere sahip olsa da, vatandaşların belirlemede yetkili olduğu belirli bir normlar kümesi betimleyicidir. Uyumlaştırma bu normların içeriğini açıkça ifade etmeyi destekler. Böyle yapılsın ya da yapılmıyın, bu ihtilaflı bir meseledir.

Bu, Yüksek Mahkeme'nin yargıçlarının standart bir şekilde kendi kararlarını meşru kılmada söyledikleri şey ile uyumlu değildir—her zaman anayasal metinlerde veya otoriter teamüllerde onlar için gerekçeler bulma iddiasını taşımaktadır.<sup>17</sup> Yine de, geçen yüzyılda onların kararlarının azımsanmayacak kadarı uyumlaştırmının ilkelerini ihlâl etmiş görünür. Her ne kadar bu, yasama üzerine çalışanların seçkin üyeleri arasında uyumlaştırmının yeterli desteği görüp görmediği hakkında sorular ortaya koysa da, tek başına Amerikan yasasının uyumlaştırıcı olmadığını ifade etmez. Üstelik uyumlaştırma Yüksek Mahkeme'nin yanılmazlığını benimsemez. Bundan ziyade, o oluşturulmuş kurumlardan geçmiş olan yasaların başlangıçta ifade edilmiş içeriklerini hükme bağlar ve Anayasa'nın özgün içeriği ile uyumlu olarak meşru bir şekilde geçerli bir tarzda işlem görmesini sağlar. *Anayasal süreç tarafından devrilmedikçe* bu hükümlerin geçerli kalmasına olanak tanır. O, Yüksek Mahkeme'yi bu meselelerde en yüksek otorite olarak tanır. Böylelikle, Ame-

rikalılar onun kararlarını gerçek yasalar şeklinde kabul etmektedir. Bu yasalar davalarda doğru bir şekilde karar verilmiş olsun ya da olmasın, uyumlaştırma ile tutarlıdır.

Yine de, uyumlaştırma ihtilaflıdır. Ona karşı önde gelen bir argüman şu şekildedir: (i) Ülke sık sık çözölemeyen ciddi problemlerle seçilmiş hükümet kolları aracılığıyla karşı karşıya kalmaktadır. (ii) Uyumlaştırma ve daha genel bir şekilde özgün halinde bırakma ihtiyaç duyulan neticelerin alınmasına olanak tanımayacağı için, Yüksek Mahkeme problemleri başka bir şekilde çözmek zorunda kalmıştı. (iii) Bu durumda uyumlaştırma (ve özgün haline getirme) Anayasa'nın yorumlanmasında yargıçlar yasal sorumluluğuna dair doğru bir değerlendirmede bulunamaz.

Bu önermeye dair iki problem vardır. Birincisi, başka bir yerde tartışmaya açmış olduğum gibi (ii) yanlıştır, çünkü uyumlaştırma *Brown'a karşı Eğitim Kurulu* gibi önemli davaların olumlu taraflarını geçerli kılan sonuçlara erişebilirken, bu kararlarda bulunan mantığa büründürme içinde yanlış adım atmanın hasarından sakınmaktadır.<sup>18</sup> İkincisi, eğer (i) ve (ii) doğru olsa bile, Yüksek Mahkeme'nin *meşru olarak yapmaya yetkili kılındığı* şeyin uyumlaştırıcı betimlemesini yürütmeyecektir. Üstelik, mutlak bir yöneticiden mahrum olan her resmî konum otoriteye dair sınırlamalar taşır. Bunun sonucu olarak, yargıçların yasal yetkisinin sınırlarının ne olduğuna dair tahayyül edilen şey ne olursa olsun, her zaman için belli bir davada ahlaksal açıdan ortaya çıkan en iyi politikanın bu yetkinin aşılması olmaksızın yargısal şekilde elde edilemeyeceğine dair koşulların ortaya çıkması olası olacaktır.

Böylece, bu durumda yargısal otoritenin meşru sınırlarının uyumlaştırıcı açıklaması doğru mudur değil midir? Artı tarafta, uyumlaştırma Amerikalıların Anayasa'ya süregelen saygılarını, güçler ayrılığına dair hürmetlerini ve yar-

gının tek başına Kongre'ye rağmen yetkililerinin dağıtılmış olmasına ilişkin farkındalıklarını yansıtan, özgün hali korumacı olarak bilinen gitgide daha-iyi-çalışılmış teorilerin, kolayca anlaşılan geniş kategorilerin bir versiyonudur. Her ne kadar, yargıçların bazen anayasal içerikleri yeni koşullara uyarlamaları gerekli olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmiş olsa bile, böyle yaparken onların Anayasa'ya en üst düzeyde uyumlaştırıcı olması yaygın bir şekilde beklenmektedir. Eksi tarafta, çok sayıda politikacı, hukuk profesörü ve yargı üyesi özgün hali korumayı reddetmektedir. Eğer geniş katılımı onaylanmış ve yaygın bir şekilde kabul görmüş olan olumlu alternatifin ardında birleşilmişse, bu sonuca götürücü olabilir fakat öyle değildir.

Bu değerlendirmeler normatif bir soruya neden olur: *Birleşik Devletler'de meşru yargısal otoritenin faaliyet alanı ve sınırlarının belirlenmesinde mevcut toplumsal normlar nasıl olmalıdır?* Aslına bakılırsa, bu sorunun bir versiyonu hâlihazırda uyumlaştırmının kendisi içinde dolaylı olarak anlatılmaktadır. Uyumlaştırma, yargıçların bazen yasanın özgün niyetlenmiş amacının en üst düzeyde değişimini gerçekleştirmek için mevcut yasal içerikte en az değişikliği yapmaya yetkili kılınmış olduklarının kabul edilmesinde, onları birkaç şekilde az ya da çok gayet eşit olarak sıklıkla yapabilecek bir görevi icra etmeye yönlendirir. Yargıçlar kılavuz olarak onlar arasında neyi seçmelidir? Bu mesele üzerine hiçbir mevcut uzlaşma yoktur.

Bu noktada, soru dosdoğru normatiftir. Yargıçların yetkili kılınmasında daha iyisini yapmak için;

- (i) uzlaşmacı bir şekilde kabul edilebilir politika alternatiflerinin en iyi olanının seçiminde kendi ahlaksal yargılarına başvurmak,
- (ii) Genel bir mantık çerçevesi oluşturmayı reddeder-

ken el altında bulunan bireysel davalara göre karar vermek yerine eşit derecede uyumlaştırıcı alternatiflerin oluşması, böylelikle seçmenlere demokratik seçim hakkı için politika seçme ortamının oluşturulması,

- (iii) alternatifler ile meseleler ortaya çıktıkça onların kendi takdir yetkisi, emsal niteliği taşıyan durumlar küçülürken halka veya demokratik yapılara geniş ölçekli nihai politikaları bırakmak uygun olacak mıdır?

Soru tartışma açısından olgunlaşmıştır.

John McGinnis ve Michael Rappaport *Özgünleştirme ve İyi Anayasa* kitabında (ii) ve (iii) için ilgi çekici bir argüman geliştirmiştir.<sup>19</sup> Onların yönlendirici öncülleri kendi vatandaşları için en iyi neticeleri üreten demokratik yönetim formunun –özgürlüğün, istikrarın, uzlaşmanın ve refahın sağlanması– büyük çoğunluk kuralları ve oluşumlarına dayanır (Birleşik Devletler’de başlangıç Anayasasının onaylanmasıyla, yasa değişiklikleri süreciyle federal yapının çoğulcu nitelikleri, güçler ayrılığı, iki meclisli yasama organı ile örneklendirilmiştir). Ömür boyu kadrolu olmak hakkına sahip olan dokuz seçilmemiş yargıcın salt çoğunluğu ile önemli anayasal meselelerin normal bir şekilde vermek-ve-almak ilkesine dayalı demokratik politikalardan ayrı bir şekilde belirlenmesi bu idealden daha ileriye taşınamayacaktır.

Anayasa’da değişikliğe gidilmesi sürecine ilişkin en ilgi çekici noktalardan biri 200 yıldan daha yaşlı olan bir yönetim belgesinin güncellenmesinin en iyi yeri olarak Yüksek Mahkeme’nin görülmesidir. Bugün bu süreç sıklıkla çok zorlu olduğu şeklinde değerlendirilir. Peki ama öyle midir? Anayasa 1791 tarihli İnsan Hakları Bildirgesi’nin onaylanmasından beri 17 kez değişikliğe uğramıştır. Bunlara (hepsi

1972'den önce olan) yirminci yüzyıldaki on iki değişiklik dâhildir. Neden şimdilerde değişiklik kıtlığı çekilmektedir? McGinnis ve Rappaport 1930'lu yılların ortalarından başlayarak şahlanmış yargısal etkinliğin önemli fakat talihsiz bir neden olduğunu tartışmaya açmıştır. Her ne kadar yirminci yüzyıl ekonomisindeki geniş çaplı değişiklikler daha önce mevcut olduğundan daha büyük bir yönetsel gözetimi haklı gösterse de, bunun bilgiye dayalı ve etkin anayasal değişikliklere şekil vererek daha iyi bir yapının elde edilebileceği ortaya konmuştur. Üstelik, Yeni Düzen Demokratları o zamanlar tartışmalı bir şekilde gerekli olan değişikliklerin taslaklarının yapılması ve onaylanmasında öncü rol oynamalarına büyük ölçüde olanak verecek hegemonyaya sahipti. Ne yazık ki, Yüksek Mahkeme'nin bölük pörçük ayarlamaları ile temsiliyet ve ekonomik açıdan gelişmemiş düzenlemeleri daha fazla uzlaşıya sahip bir süreci mümkün kılmamıştır.<sup>20</sup> Daha da kötüsü, bir zamanlar edinilen ivme kazanmış yargısal eylemlilik partizanca sonuçlar doğuracak ayrılıklara dönüşmüştü. Halkın Yüksek Mahkeme'ye anayasal içeriği bozmayacağına dair güveni kalmamıştı.<sup>21</sup>

## ANAYASA-DIŞI DEĞİŞİKLİK: YÖNETİCİ DEVLET

Bir sonraki anayasaya dair konumuza yönelirken, yalnızca kuvvet ile desteklendiği için değil, aynı zamanda gelişmiş bireysel ve genel refah, özgürlüğün korunması, ahlaksızlığın cezalandırılması ve yetkilerin ve sorumlulukların ahlaksal açıdan kabul edilebilir şekillerde dağıtılması şeklinde içselleştirilmiş bir toplumsal kurallar sistemi olarak ele alan Hart'ı takip edeceğiz. Davranışı düzenleyen yasal kurallar eylem-yönlendiren kurallar yapmak için otorite ile birlikte kurumlara yetki veren *kabul edilmiş kaideler* tarafından be-

lirlenmişti. Not edilmiş olduğu gibi, Amerikan hukukunun otoritesini belirleyen anahtar öge ABD Anayasası'na bağlılıktır.

Anayasa'nın iki anahtar niteliği yasama, yürütme ve yargı erkleri arasındaki güçler ayrımı ve onun aşikâr bir şekilde bireysel hakları teminat altına almasıdır, ki bu tarihsel açıdan Yüksek Mahkeme tarafından korunmuştur. Her ikisi de artık yönetim birimleri artı düzenleyici temsilcilerden oluşan yönetici devletin yükselişiyle tehdit altındadır. Yönetim birimleri Sağlık ve İnsan Hizmetleri, Konut ve Kent Gelişimi, Tarım, Ticaret, İçişleri, Adalet, Çalışma, Eğitim, Enerji, Hazine, Ulaşım, Devlet, Savunma, Güvenlik ve daha fazla bakanlığı kapsar. Düzenleyici temsilciler ise SEC (*Securities and Exchange Commission - Güvenlik ve Karşılıklı Değişim Komisyonu*), NLRB (*National Labor Relations Board - Ulusal Çalışma İlişkileri Kurulu*), EPA (*Environmental Protection Agency - Çevresel Koruma Ajansı*), OSHA (*Occupational Safety and Health Administration - Mesleki Emniyet ve Sağlık Yönetimi*), FTC (*Federal Trade Commission - Federal Ticaret Komisyonu*), FDA (*Food and Drug Administration - Gıda ve İlaç Yönetimi*), ICC (*Interstate Commerce Commission - Devletlerarası Ticaret Komisyonu*) ve daha fazlasını kapsar.

Boston Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden Profesör Gary Lawson bu temsilcilerin karakteristik özelliklerini belirtir. Onun ifadesiyle;

Güçler ayrımı ilkesinin yıkılması belki de çağdaş yönetsel devrimin taçlanmış mücevheridir. Yönetimsel temsilciler rutin bir şekilde üç idari işlevi [yürütme, yasama ve yargı] aynı yapı içinde birleştirir.<sup>22</sup>

Onun örneği FTC'dir.

Komisyon müstakil davranış kuralları yayınlamıştır. Ardından Komisyon'un kurallarının ihlâl edilip edilmediğine dair araştırma yapmaya yetkili olup olmadığına ilişkin değerlendirmede bulunmuştur. Eğer Komisyon bir soruşturma yürütmeye yetki verirse, soruşturma Komisyon tarafından gerçekleştirilir, soruşturmaya ilişkin tüm bulgular Komisyon'a rapor edilir. Eğer Komisyon, Komisyon'un bulgularının bir uygulama eylemini garanti altında aldığını düşünüyorsa, Komisyon bir şikâyet yayınlar. Komisyon'un kuralının ihlâl edildiğine dair Komisyon'un şikâyeti Komisyon tarafından icra edilir ve hüküm Komisyon tarafından verilir. Komisyon'un hükmü ya tüm Komisyon'un önüne gelir ya da [Komisyon tarafından işe alınmış olan] bir yarı-özerk yönetsel hukuk yargıcının önüne gelir. Eğer Komisyon, Komisyon önüne gelmesinden ziyade bir yönetsel hukuk yargıcının önünde hükme bağlanmasını tercih etmişse ve karar Komisyon açısından aksi bir karar niteliği taşıyorsa, Komisyon kararın verilmesi konusunda Komisyon'a başvurabilir.<sup>23</sup>

Bu temsilciliklerde, tek bir yapı yasaları belirler, soruşturma yapar, suçlanmış ihlâlcilere karşı hüküm verir ve infazı uygular. O ayrıca suçlanan kişiye anayasal haklarını vermeksizin yargıda bulunur, suçlu bulur ve ceza verir. Bağımsız bir yargı veya jüri olmaksızın suç isnadı yapılır. Ancak suçlu bulunduktan ve sıklıkla bir ceza ödemesi yaptıktan sonra, suçlanan kişiye bir federal mahkemede itiraz etme olanağı tanınır.

Columbia Hukuk Fakültesi'nden Philip Hamburger'ın *Yönetsel Hukuk Hukuka Uygun mudur?* kitabında göstermiş olduğu gibi, günümüzün yönetsel hukuku bü-

yük ölçüde İngiliz Kraliyeti'nin 1215 tarihli Magna Carta ve 1628 tarihli İnsan Hakları Dilekçesi'nden kaynaklanan kraliyet gücü üzerindeki sınırlamalardan kaçınmak için demokratik olmayan girişimin genişletilmiş bir versiyonudur.<sup>24</sup> ABD Anayasası'nın çerçevesini çizenler Kraliyet'in Yıldız Meclisi ve Yüksek Komisyonu Parlamento'nun yasal yapısı ve müşterek hukukun dışında sonuçlar elde etmek için kullandığından haberdardı. Çerçeveyi çizenler, hukukun etrafından dolaşmadan kaçınmayı isteyerek, yasama, yürütme ve yargı güçlerini ayırmıştır. Hamburger'ın açıklamış olduğu gibi, yönetici devletin yükselişi kaçınma niyetinde olunan bir kötülüğe geri dönüş durumudur.

ABD Anayasası'nın Dördüncü Değişikliği böyle yapmanın bir aracı idi. O, bağımsız bir yargı tarafından suçlu bulunmaksızın soruşturma ve yakalamaya olanak veren genel yetkileri yasa dışı ilan etmiştir. Kişinin böyle bir muameleye tabi tutulabilmesi için bir suç işlediğine dair *geçerli sebebin* olması gerekmektedir.

İnsanların sebepsiz yere sorgulanmasına karşı kişilik haklarının, konut dokunulmazlığının güvence altında olması ihlâl edilmemelidir ve hiçbir bu yönde yetki verilmemiştir ancak Yemin veya onaylama ile desteklenen suç işlendiğine dair geçerli sebep durumunda soruşturma yapılacak ve kişi gözaltına alınabilecektir.

Genel yetkiler İngiltere'de 1763 yılında anayasaya uygun olmadığı şeklinde hüküm verilmiştir. Ancak Kraliyet, *yardımcı buyruklar* adı altında onların belli başlı versiyonlarının bazı düzenlemelerde kullanımına devam edilmiştir. 1761'de, genel yetkilendirmenin bu türü Massachusetts Yüce Mahkemesi'nde bir hüküm halini almıştır. Amerikalı



bir avukat olan James Otis bu hükümleri Kraliyet'in Parlamentoyu baypas etmek için özel *imtiyazlı yetkilendirme* kullanımına benzeterek onlarla mücadeleye girişmiştir. Otis yalnızca “yeminli beyan ve geçerli sebep” durumunda bu hükümlerin Massachusetts kolonisinde yasalara uygun olduğunu savunmuştur. Onun ulaştığı sonuç “bunun Yıldız Meclisi tiranlığının kalıntıları olduğu” şeklindedir.<sup>25</sup> Her ne kadar Otis davayı kazanmamış olsa da, yasalara uygun bulgu ve geçerli sebep olmaksızın sorgulama ve yakalama uygulaması yapılmaması yönünde bağımsızlığa yönelik yakıt oluşturma da basının desteğini kazanmıştı. Hamburger yönetici temsilcilikler bugün insanları tüm kişisel veya ticari mülklerini temsilciliğin sorgulamasına açık olma durumunun ortadan kaldırılmasına zorlamayı savunur. Bunun yapılmaması Dördüncü Değişikliğin içinin boşaltılması anlamına gelir. Bu şekilde, Amerika'nın kuruluşunda bilinen ve reddedilmiş olan yasanın hükümetin bir antik dönem sisteminin dışında tutularak yeniden canlandırılması anlamına gelecektir.

Aynı şekilde Beşinci Anayasa Değişikliği de tehdit unsuru taşımaktadır.

Hiçbir kişi, bir Büyük Jüri'nin hükmü veya onayı olmadıkça suçlu kabul edilemez . . . ayrıca aynı suçtan dolayı ikinci kez üzerine suç isnat edilemez. Suçlu olduğuna dair yasal süreç tamamlanana kadar canından, özgürlüğünden ve malından yoksun bırakılamaz; özel mülkü tazmin edilmeksizin kamu kullanımına sunulamaz.

On sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla, *yasal süreç* Magna Carta'nın madde 39'da belirtilen bir yasal hakkı savunma sürecidir:

Hiçbir özgür birey ülkenin yasalarına uygun bir şekilde yasal yargılama sürecinin tamamlanarak suçlu bulunması haricinde malına el konulamaz veya hapsedilemez, temel hak ve özgürlüklerinden hiçbir surette mahrum bırakılamaz veya suçlu bulunamaz veya sürgün edilemez.

ABD Anayasası'na ilişkin Yedinci Yasa Değişikliği başka bir mahkeme tarafından sivil bir davada suçlu bulunmuş olan bir şahsın haklarının korunması amacıyla jürili bir mahkeme tarafından yeniden yargılama hakkının hüküm altına alınmasını kapsar. Bununla beraber, günümüzün federal temsilcilikleri olası ihlâllere karşı kurallar koymakta, soruşturmalar gerçekleştirmektedir. Bir yetkiye sahip olmaksızın özel kayıtları talep etmekte, kişinin kendisini savunmasını mecbur kılmakta ve cezalar dayatmaktadır. Anayasal sınırlandırma olmaksızın yasama, yürütme ve yargı gücünü kullanmaktadır.

Bu koşullar büyük ölçüde gücün kongreye ait yetki dağılımının sorgulanabilir olmasına bağlıdır. Anayasa Kongre'ye yasal yetkisini bu şekilde devretme hakkı verir mi? Hamburger ve Lawson buna *hayır* yanıtı verir. Anayasa yasama, yürütme ve yargı gücünü farklı yönetim birimlerine ayırarak hiçbir kurumun onları tek elde tutmamasını sağlamıştır. Kongre yürütme veya yargı gücüne sahip olmadığı için, onları devredemez. Onun yargılama güçleri Anayasa'da listelenmiştir. Bu güçlerin icra edilmesi için *zorunlu ve uygun* durumlar sıralanmıştır. Anayasa'da *yetki devretme maddesi* olmadığı için, onun yasama gücü yetkisini devretme gücü listede yer alan bir güç değildir.

Bu, onun sıralanmış güçlerinin icra edilmesi için zorunlu ve uygun olan ima edilmiş bir güç müdür? Eğer yalnızca Kongre yasama görevini yapamıyorsa, başka temsilcilikle-

re kendi gücünün bazılarını yetkili kılması durumunda bu olanaklıdır. Akıllıca ve hatta yalnızca ılımlı ölçüde hoş görülebilir sonuçlar elde etmek için bazen yönetsel uzmanlığın gerekli olduğuna dair bir önermede bulunulabilir. Bu durumda soru *Bu sonuçlar başka bir şekilde –örn. temsilciliklere onların nasıl değerlendirmeye alınabileceğine dair olası kurallar ve tavsiyelerin bir çeşitliliğini sorarak– elde edilebilir mi?* şeklinde sorulacaktır.

Kast edilmiş güçler, *zorunlu* olmaya ilave olarak, ayrıca *uygun* olmak zorundadır. Kongre için kendi yasama gücünün bir kısmını alt birimlere devretmesi *uygun* mudur? Hamburger uygun olmadığını düşünür. Önerme 1. Bölümün 1. Maddesinde başlar: “İşbu tüm yasama güçleri Birleşik Devletler’in Kongresinden yetki alacaktır, ki buna Temsilciler Meclisi ve Senato da dâhildir.” Başkaları tarafından yetkilendirilmiş olan Kongre daha sonra bu güçlerinin bazılarını başkalarına alt birim şeklinde devredebilir mi? Hamburger ve gitgide artan sayıda hukuk teorisyenine göre, tüm Anayasa başlangıçtaki güç sahibi –biz insanlar– olanlardan özel güçlerin bir yetkilendirilmesi şeklinde yönetimin özellikli birimlerine aktarılmaktadır. Bunlar biz temsilcilere dönmektedir. Biz kendi faaliyetlerimizin özellikli kısımlarının idare edilmesi için onlara devrederiz.<sup>26</sup>

Daha sonra biz *on sekizinci yüzyılın sonunda başkaları adına eylemde bulunma gücüne sahip olma konusunda yetki vermenin hukuksal araçları nasıl anlaşılmaktadır?* diye sorarız. Lawson’a göre, koruyucular, vasiler ve temsilcinin gücü altında eylemde bulunan başkaları *temsilcilik araçları* tarafından yetkili kılınmış mutemetlerdir. Hamburger ve başkaları Anayasa’nın bir *büyük temsilcilik aracı* olduğu düşüncesini sürdürür. Kuzey Carolina kongresinin ilk üyelerinden biri olan Amerika’nın kurucu babası James Iredell Anayasa’yı ve ardından Anayasa’nın “*bir büyük yetki gücü*”

diye adlandırdığı Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin adaletini onaylamıştır.<sup>27</sup>

Bu başlığı taşıyan yakın tarihli bir kitap önermeyi daha ayrıntılı bir şekilde geliştirir.<sup>28</sup> O, Britanya ve Birleşik Devletler sömürgesindeki temsiliyet araçlarını yorumlamak için hukuksal kuralların zengin bir kümesini bulur. Bu kurallara göre, güç yetkisini alan temsilcilikler genellikle temsiliyet aracının kendi içinde sarıh bir yetkilendirme olmaksızın alt birim yetkilendirmesi yapamamıştı. Robert Natelson bunu şu şekilde izah etmiştir:

İlişki yaratan araçlarda yetkilendirme olmadığında, mutemetlik görevleri devredilemez idi. Uygulanabilir kural *delegatus non potest delegare* –*devredilmiş olan yetkinin devredilemeyeceği*– şeklindeydi. Matthew Bacon'ın *Hukukun Yeni Bir Özeti* kitabında “Başka bir şey için bir Eylemde bulunma Yetkisine sahip olan bunu kendisi icra etmek zorundadır ve başka birine aktaramaz, çünkü kendisine Güvenildiği için verilmiş olan bir yetki Yabancı birine devredilemez” diye ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

Eğer ABD Anayasası bir temsiliyet aracı olarak anlaşılmışsa, hükümetin bir kurumuna devredilmiş olan güçlerin bir başka kuruma devredilemeyecek olduğu kabul edilmiştir.

Hamburger Whig ve Tory partileri boyunca Locke'dan yasama alt-yetkilendirme yasaklamalarının izini anayasa-öncesi Amerika'ya dek sürerek benzer bir önerme oluşturmuştur.

Eğer yönetici bilgisi, becerisi, güvenilirliği veya başka kişisel nitelikleri nedeniyle kendi temsilcisini seçerse,

muhtemelen başka birine değil ona yetki vermiştir. Elbette, bir yönetici açıkça alt-yetkilendirme yapabilir fakat eğer niyeti bu değilse bu şekilde anlaşılması gerekir. . . . Böyle bir mantık yürütmede yasama gücünün herhangi alt-yetkilendirmesi yöneticinin hoşuna gitmeyecektir. Anayasa’da insanlar yasama güçlerini Kongre’ye devretmiştir. Dahası, insanlar yasama gücünü “bir Senato ve Temsilciler Meclisi’nden oluşan” bir Kongre’ye devrettiğini açıkça ifade etmiştir. Bu kurumların üyeleri belirli şekillerde seçilmiştir. Bu durumda Kongre’ye yetki devretme kurumsal nitelikleri nedeniyle seçilmiş olan bir yapıya yetki devretme anlamına gelir. *Böylelikle Kongre’ye yetki devri üyeleri kişisel nitelikleri nedeniyle seçilmiş olan kurumsal bir yapı olmasına bağlı olarak seçilmiş bir yapıya yapılmıştır. Öyleyse Kongre ve üyeleri kendi yetkilerini alt-yetkilendirme yapamazlar.*<sup>30</sup>

Tüm bunlar belirlenmiş olarak, Anayasa Kongre’nin üyelerinin seçilmesi yapısının oluşturulması ve işleyişine dair çok sayıda maddeyi belirler. Lawson’ın işaret ettiği gibi, “Hiçbir temsili araç böylesine ayrıntılı bir seçim prosedürünü içermez ve ardından dolaylı bir şekilde onun etrafından dolaşılmasına izin vermez.”<sup>31</sup> Kısacası, Kongre’nin kendi yasama yetkisini başkalarına devredemeyeceğine dair hükümler 1788 yılından itibaren sarihtir.

Bugün bu konu hakkında ne düşünmeliyiz? Kongre’de bir yasa geçtiğinde, onun içinde kullanılan her bir kavramın orada titizlikle tanımlanmış olduğunu farz etmek gerçeklik-dışı bir durumdur. Ne de onun uygulanmasına dair her ayrıntı en anlaşılır şekilde anlatılmıştır. Bu görevlerin bazıları yönetsel birimlere veya temsilciliklere bırakılmalıdır. Bu durumda, gerçek yasama içeriği ile uygulamanın pratik

ayrıntılarını nasıl ayırt ederiz? Yanıt hukuksal metinlerin yorumlamasının herhangi makul teorisini gerektiren *yorumlama* ve *damıtma* arasındaki ayrımın genişletilmesiyle elde edilmiş görünür.<sup>32</sup>

Bir yargıcın bir yasayı bir davanın olgularına uyguladığını göz önünde bulundurun. İlk görev yasa yapıcıların bu yasayı oluştururken ne söylemiş veya neyi hükme bağlamış olduklarını belirlemektir. Bu, uygun olan yorumlamadır. Görmüş olduğumuz gibi, her zaman değil fakat bazı zamanlarda, öykünün sonu budur. Ancak konuya ilişkin alternatifler arasında karar vermede başarısız olunmasına yol açan ifade edilen içeriğin muğlâk olduğu zaman daha fazlasının yapılması zorunludur. Eğer başka ifadelerle çelişik olma durumu varsa veya şeffaf bir şekilde mevzu bahis olan iletişimsel amaçlar konusunda ilerleme sağlanamıyorsa, aynı şey geçerlidir. Bir mahkeme davasında bu türden muğlâklıklar, tutarsızlıklar veya aşikâr bir şekilde uygulanamaz olan benzer şeyler meydana geldiğinde, yargıçlar veya hakkaniyet bazen hukuksal metinlerin oluşturulmasında yasa yapıcıların yürürlüğe soktukları yasayı damıtmalıdır. Onların bunu böyle yapmaktaki hukuksal görevi kendi başına yeni bir yol izlemeleridir fakat yasanın içeriğindeki en küçük değişiklik yasa yapıcıların onu oluşturmadaki akıl yürütmesinde (yasa yapma amaçlarında) ifa etmeyi en üst seviyeye çıkaracaktır.

Bu süreç, yargısal gözden geçirme içinde düzen oluşturarak yönetsel temsilciler tarafından uygulama alanı genişletilebilir. Bir yönetsel temsilcilik Kongre'nin bir eyleminin uygulanmasıyla görevlendirildiğinde, onun hem yasanın hükme bağladığı içeriği hem de Kongre'nin bu hükmü oluşturmada niyetli amacını açık bir şekilde ifade etmelidir. Temsilcilik, uygulamanın farklı araçlarıyla yüzleştirilmiş şekilde, yasanın hükme bağlanmış içeriğiyle tam olarak tutarlı olan içerikler seçmelidir. Kongre'nin niyetli amacının

en iyi şekilde tatmin edilmesi makul bir şekilde ayırt edilebilen amaçların bağlamına göre değerlendirilir. Böyle bir ayırt etme olmadığında temsilci yasaların daha ileri seviyede açıklaması olmaksızın konu üzerinde hiçbir eylemde bulunmamalıdır. Konuya ilişkin hükme bağlanmış ve niyetli amaç yeterli ölçüde özellikli olduğunda, onlardan sapmalar yalnızca amacı en alt seviyede tatmin eden hükme bağlanmış içerikle tutarlı olan hiçbir uygulama sistemi yetkilendirilmemiştir. Bu türden davalarda, hükme bağlanmış en az sapma gösteren uygulama sisteminin en üst derecede tatmin eden niyetli amacının benimsenmesi gereklidir. Temsilciliğin bu durumda nihai onaylama için elde ettiği neticeleri Kongre'ye teslim etmesi gereklidir.

Son olarak, temsilcilik-Kongre karşılıklı etkileşiminin bu yeni kavramı temsilciliklere şimdiki uç noktadaki hürmet olmaksızın yargısal gözden geçirmenin konusu olmak zorundadır. Bu, temsilcinin kurallarının farz edilen meşruluğuna yargısal riayetinin mevcut öğretilerini gerektirir ve temsilcinin olgulara dayanan yaptırımının kaydının gözden geçirilmesi gerekir. Mahkemenin temsilciliğin olgulara dayanan kaydını kabul etmesi için temsilci tarafından jürili bir mahkeme hedeflenmelidir çünkü bu türden davalarda *bir jüri olgunun yargıcısıdır*. Normal bir davada, yargıç hukuksal meselelerin arabulucusudur. Federal mahkemelere yönetsel cezalara dair başvurularda genel olarak bir temsilciliğin daha önceki eylemleri sanki bir alt mahkemenin eylemlerine emsal teşkil edecek şekilde muamele görür. Federal bölge mahkemeleri, elbette, uygun bir şekilde davranmayan temsilciliklere hükmedebilir fakat uygulamada onlar genellikle onun hukuksal uygulamalarına riayet eder. Bir başvuru başarılı olduğunda bile, federal mahkeme sıklıkla yalnızca yeniden gözden geçirilmesi için davayı temsilciliğe geri göndermekle yetinir. Bunların hiçbiri Anayasa'ya uygun değildir.

Anayasa'nın bu şekilde terk edilmesi sıkıntı yaratan bir meseleye sebebiyet verir. Yönetimsel güç o olmaksızın bunu yapmanın hiçbir pratik yolunun olmadığı çağdaş hükümete böylesine merkezî hale gelmiş midir? Hamburger böyle olmadığını düşünür. O, Sosyal Güvenlik Yönetimi dışında, temsilciliklerin yalnızca 257 özel yönetimsel hukuk yargıcı işe almış olduğunu rapor etmiştir. Bu, ilkesel açıdan, temsilciliklerden bağımsız, yeni federal bölge yargıçıları ile yer değişebilirdi. Yönetimsel kural oluşturma hakkında ne söylenebilir? Temsilcilikler yönetimsel birimin kapsamı içinde olduğu için, başkan onlara onay için Kongre'ye sunulan vatandaş üzerine hukuksal zorunluluklar dayatan başlıca kuralları gönderebilir, dolayısıyla politik açıdan hesap verme yükümlülüğünü oluşum içine enjekte edebilirdi. Programlar için yalnızca menfaat seviyelerini tanımlayarak ve menfaatin yayılımını uygulayarak başka temsilcilik kuralları temsilciliklere bırakılabilirdi.

Daha önceki filozoflara –örn. Locke, Hume ve Witherspoon– göre, bu eylemler güçler ayrılığı, başlıca politika yapımcılarının siyasi açıdan hesap verebilmesi ve doğal hakların uygulanması (4. Bölüme bakınız) üzerine ısrarcı olarak dolaylı bir şekilde katkıda bulunarak yönetici devletin Anayasa ile daha fazla hizada olmasını getirebilirdi. Bugün, filozoflar, tarihçiler, hukuk teorisyenleri ve sosyal bilimciler için zorlu görev meseleye ışık tutmak ve mevcut uygulamalara alternatifler oluşturmak, dolayısıyla özgür toplumların geleceğini şekillendirmektir.



## AHLAKLILIKIN NESNELLİĞİ

*Hume ve Kant'tan miras kalan otonom (dinsel olmayan) etik anlayışa karşı çıkış; olgudan ahlaksal olan ve olmayan gerekliliklerin türetilmesi; ahlaksal açıdan ilintili olan öncüller, olgusallar için görgül araştırma; insan doğasındaki ahlaksal duyunun sosyal ve psikobiyolojik içeriği; sosyal ilişkinin biyolojik temeli; ahlaksal duyunun sınırlarına karşı onun tarihsel açıdan genişleyerek ulaştığı nokta; biyolojik açıdan temellenmiş ahlaklılığımızın genişlemesinde sosyoekonomik kurumların rolü.*

### ZORLU GÖREV

**Y**irminci yüzyılın çoğu için, ahlak felsefesi David Hume ve Immanuel Kant'ın gölgesinde kalmıştır. Her ne kadar Hume ahlaklılığın kaynağının bizim müşterek insan doğamızda işlenmiş olan başkalarına yönelik bir hayırseverlik hassasiyeti olduğunu savunsa da, aynı zamanda olgu ve değer arasında bağlantı kurulamaz bir uçurum olduğunu duyurmuştur. Bunu ünlü bir şekilde gereklilikten türetilemeyeceği sloganı halinde ifade etmiştir. Kant ahlaklılığın insan doğası için kökleştiği konusunda aynı fikirdedir fakat onun arzudan, duygudan veya herhangi insan tutkusundan kaynaklandığını reddetmiştir. Ahlaklılığın talepleri koşullara bağlı olmadığı için, ahlaksal zorunlulukların varsayımsal

olmaktan ziyade kategorik olmak zorunda olduğunu uslamamıştır. Bir öğrenciye “Sen ders çalışmalısın” dendiğinde, öğrencinin öğrenmeye ilgisinin olduğu veya en azından sınıfını geçmesi için bunu yapması gerektiği farz edilir. Bu nedenle, sağduyulu *gereklilik* varsayımsal bir zorunluluğun gücüne sahiptir—*eğer siz öğrenmek istiyorsanız veya sınıfı geçmek istiyorsanız, çalışmanız gerekmektedir*. Tersine olarak, ahlaksal *gereklilik* –yalan söylememelisin– Kant’ın düşüncesine göre, herhangi bir olumsal arzuya veya temsilcinin hedefine bağlı koşullara ilişkin değildir. Bizim –hayatımızı devam ettirme arzumuz dâhil olmak üzere– bütün hedeflerimiz, ilkesel açıdan vazgeçilebilir görüldüğü için, hiçbir ahlaksal zorunluluk olmadığı anlaşılabılır. *Sen X’i yapmalısın* herhangi bir arzuya veya hedeflerimize yerleşmiş bir ahlaksal zorunluluk değildir. Kısacası, herhangi böyle bir şeyden türetilen hiçbir böyle *gereklilik* yoktur.

Bu, Kant’ın öyküsünün sonu değildi. O, insan doğasının ahlaklılığın kaynağı olduğu düşüncesine sahip olarak, onun ussallığımızın elzem ögesi olduğunu kabul etmiş, yalnızca ussal açıdan evrensel bir şekilde takip edilecek kurallar üzerine eylemde bulunmamıza bizi yönelteceğini düşünmüştür. Evrensel yalan söyleme ve vaadi yerine getirmemenin onları olanaklı kılacak güveni yok edeceğini not ederek, doğru bir şekilde ussal olmayan bir şeyin evrensel açıdan ifa edilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Ancak yanlış bir şekilde çıkarım yaptığı şey, yalan söylemek veya bir vaadi yerine getirmemenin ussal olmadığını gösterdiği şeklindeki sonuca varmasıdır. Oysa böyle değildi; üstelik, bazen yalan söylemek yanlış değildir. O yanlış olduğunda bile, onun hakkında mantık dışı bir şey olmasına gerek yoktur. Temsilcinin mantıklı olduğu öncülünden çıkarsama yaparak, yalan söylememenin veya bir vaadi yerine getirmemenin gerekli olduğu kanıtlanamaz.

Bu sonuçlar ahlaksal sorgulamanın bütünlüğüne karşı çıkar. Eğer insan doğasının –ussal olan veya ussal olmayan– herhangi bir yönü hakkında iddialardan türetilerek ne yapmamız gerektiği hakkında iddialar oluşturulamıyorsa, bu durumda bu, hiçbir ahlaksal bilgi ve belki de hiçbir nesnel ahlaksal olgunun olmadığı sonucuna davetiye çıkarmaktadır. Bu, çalışmasını yaptığımız yirminci yüzyılın ahlak felsefesinin çoğunun altında kalan yük idi ve ancak yakın tarihlerde kendisini açığa çıkarmaya başlamış olan felsefedir.

## OLGUSAL OLANDAN AHLAKI-OLMAYAN GEREKLİLİĞİN TÜRETİLMESİ

Böyle yapmanın ilk adımı “Olandan gerekliliğin türetilmeyeceği” sloganına daha yakından bakmaktır. Her ne kadar, o standart bir şekilde, hiçbir değerini gösterici sonucun, olgusal bir neticenin mantıklı bir vargısı anlamına gelse de, bu doğru olamaz. Formal mantıkta, bir tümce başka birinin mantıksal bir sonucu olsun ya da olmasın, hiçbir zaman herhangi mantıksal-olmayan sözcüğün –“hepsi”, “bazıları”, “ve”, “veya”, “değil”, “eğer öyleyse” ve “=”den başka sözcükler– spesifik anlamlarına veya yorumlamalarına bağlı değildir. Böylelikle, “Mary’nin ders çalışması gerekir” ifadesi “Mary ders çalışmaya söz vermiştir” ifadesinin mantıksal bir neticesi olma konusunda başarısız olur. Bu, “Top kırmızıdır” ifadesinin “Top al renktedir” ifadesinin bir mantıksal sonucu olmada başarısız olmasıyla aynı önemsiz sebep nedeniyle ve “John kazanmayacak” ifadesinin “John kazanmayacağını farkında değildir” ifadesinin mantıksal bir sebebi olmada başarısız olması nedeniyle böyledir. Her bir durumda, çıkarım tartışmaya açık bir şekilde geçerlidir. O, mantıksal olarak sayılmasa bile geçerli durumdadır çünkü

öncül veya vargıda mantıksal-olmayan sözcüklerin yorumlamasına bağlıdır.

Onun niyetli kuvvete sahip olduğu sloganı için, netice ilintisi yalnızca mantıksal değil, kavramsal olmak zorundadır—örneğin, ilinti *zorunlu ve a priori netice* olmalıdır. (Bir tümce ile ifade edilmiş olan) Q önermesi, eğer ve sadece eğer Q'nun doğru olması olmaksızın P'nin doğru olması *olanaksız* ise, bir P önermesinin bir *zorunlu neticesi*dir—eğer ve sadece eğer herhangi bir w durumu için, içinde olunan dünyada olanaklı ise, eğer P bir w durumunda olan dünyada doğru ise, bu durumda Q aynı zamanda w'deki dünyada doğru olacaktır. Eğer ve yalnızca eğer Q'nun doğru olduğunu belirlemek olanaklı ise, Q önermesi P önermesinin bir *a priori neticesi*'dir. Bu, P'nin görgül kanıta başvurmaksızın vargıyı meşru kılmak için sadece tümdengelimli uslamla ile doğrudur. Muhtemelen olanın gereklilikten türetilemeyeceğini söyleyenler herhangi olgusal iddia için hem *zorunlu* hem de *a priori* neticenin alınmasında yapılması gerekli olan şey hakkında hiçbir iddiaya sahip olmadıkları anlamına gelir.

Olandan olması gerekenin türetilmesinin sözüm ona olanaksızlığını anlamanın bu yolu daha fazla ilgi çekicidir. Nedenini görmek için, *A'nın X'i yapması gereklidir* şeklindeki bir ifadenin doğruluk koşulları hakkında daha fazla şey söylememize gerek vardır. Bunu daha kolay kılmak için, ahlaksal açıdan gerekli olan şey hakkında bir yargılamada bulunmak değil, *gereklilik* durumunun ifade ettiği şeydeki vakalar ile başlayalım. Bu, A için en iyisi olan şey hakkında ileriye dönük bir yargıdır, A'nın refahı için (ilintili eylemlerin çeşitliliğinden) en fazla katkıda bulunan şey olarak anlaşılmıştır. Refah nedir? Kişinin bir insani varlık olarak, gelişmesi ve iyi bir şekilde işlevsel olması için en fazla katkıda bulunan kişinin en önemli kapasitelerinin gelişimi ve en temel menfaatlerinin gelişimini dâhil ederek bunu düşünmek

doğaldır. Dolayısıyla, bunlar insan doğasına bağlıdır. Burada savunulan haliyle yoğun bir şekilde sosyal hayvanlar olarak görülen insani varlıklara dair bakış açısına göre, bizim refahımızın temel bileşenlerinin şunlar olduğu söylenebilir: sağlık, güvenlik, dostluk, bir topluluğun üyesi olma, eylemde bulunma özgürlüğü, fiziksel ve entelektüel kapasitelerin gelişimi, doğuştan gelen merak duyusunun tatmini, duyuşal hazlardan keyif alma, zorlu amaçların peşinden gitme, başkalarıyla uyum içinde olma, önem verdiğimiz başkalarının refahına katkıda bulunma ve bizi önemseyenlerden fayda elde etme ve bizi daha fazla yaşatacak daha büyük insan girişimlerine katkıda bulunarak bilgi edinimi.

Bu durumda refahın kademeli bir şekilde geldiği anlaşılmıştır. Normal insanlar genellikle kendi refahlarına önem verirler ve onu artırma isteği içindedirler. Bu, ona ilişkin çeşitli bileşenlerin kattığı anlamın ne kadar olduğuna bağlı olarak değişkenlik gösterir. Onlar ayrıca kendi refahlarını feda etme uğruna bazen başkalarına önem verme duygusu içindedir. İlave olarak, kendi refahlarının neyi içerdiği ve onu geliştirecek olan şeyin ne olduğu hakkında sıklıkla ya bilgisiz ya da yanlış düşmüş haldedirler. Yine de, onlar genellikle daha iyi durumda olmak –kendi refah seviyelerini artırmak– isterler—bu hedefle tutarlı olmayan şeyleri istemeleri veya arzu etmeleri sık olmayan bir şeydir.

Bu durumda, kişinin refahı ve eylemde bulunma sebepleri arasındaki bağlantı nedir? Birincisi, belirli bir X eylemini icra etme olgusu –nesnel bir şekilde– kişinin eylemde bulunma sebebini sağlayan refahını artıracaktır. Bu X eyleminin bu şekilde yapılması gerektiği kabul edilmiş olsun ya da olmasın refah ne denli büyükse eylemde bulunma sebebi o denli güçlü olacaktır. İkincisi, bazı arzu ve motivasyonları X eylemini gerçekleştirme olgusunun neredeyse her zaman refah seviyesini artırmaya X eylemini gerçekleştirme yönün-

de harekete geçirir. Bu durumda, (a) kişinin arzusunun yoğunluğunun sebebin gücü ile doğru orantılı olmasına gerek yoktur, ve (b) böyle olduğunda bile, başka bir şey yapmak için daha güçlü sebeplere veya daha yoğun arzulara sahip olunabilir. Bunun ışığında öngörülü *gereklilik* iddialarının doğruluk koşulları nedir? Biz, ahlaksal sebepleri ve tümüyle başkalarının refahı için bir ilgiden kaynaklanan sebepleri bir kenara bırakarak, A'nın X eylemini yapması gerektiğine dair öngörülü bir kullanımını eğer ve sadece eğer A'nın X'i yapmak için (ilintili alternatif eylemlerin bir çeşitliliğinden) başka bir şeyi yapmaktan daha fazla sebebe sahip olması durumunda doğru olduğunu kabul edebiliriz. Kısacası bu, eğer ve yalnızca eğer A'nın X'i yapmasının A'nın refahını en fazla geliştirecek şey olması durumunda doğrudur.

A için, X'i yapmanın Y'yi yapmaktan daha fazla sebebe sahip olması durumunun değerlendirilmesinde, kaçınılması gereken iki karmaşık durum vardır. Birincisi, biz belirli bir zamanda A'nın icra etmek için en öngörülü sebebe sahip olduğu eylemlerin hangileri olduğunu sordüğümüzda, biz A'nın arzu ve ilgilerinin mevcut durumda en yoğun olduğu ve ivedilikle hissedildiği şeyi istiyor değildir; bizim, her şeyi göz önünde tutarak, istediğimiz şey zamanla inişlere ve çıkışlara sahip olan bir durum olarak değerlendirme yaparak, A'nın refahını en üst seviyeye çıkarmaktır. Mantıklı olan fakat gerekli öz-disiplini geliştirmemiş olan temsilciler için anlık arzularının yoğunluğunun daha büyük menfaatlere karşı olduğunu bildikleri eylemlere yönlendireceğine yol açmasına olanak tanımak mükemmel derecede olasıdır. İkincisi, Bölüm 8'e geri giderek, A'nın refah seviyesini en üst düzeye çıkarma ile A'nın alternatif eylemlerin bir çeşitliliğinden (ki bu A'nın menfaatleri artı arzu edilen sonuçları üretecek olan belirli eylemleri gerçekleştirme yönünde A'nın öznel olasılıklarıdır) bir eylemi seçmesinin (A'nın bakış açısından)

beklenen faydayı en üst düzeye çıkarmayı özdeşleştirmemelidir. Eğer ben A'nın ilintili olgulardan habersiz olduğunu veya A'nın kanaatlerinin bazılarının yanlış olduğunu biliyorsam, A'nın öznel olasılıklarının bazılarının gerçekçi olmadığını bilebilirim ve bu nedenle belirli bir süreçte A'nın eyleminin faydalarını A'dan daha iyi değerlendirebilirim. Eğer böyleyse, benim "Sen A'yı yapmalısın (veya yapmamalısın) yorumum, eğer A'nın kendi beklediği faydalılık sırasına uymasa bile, doğru olabilir. Benim ycrumun başka ilintili eylemlerle karşılaştırıldığında yalnızca eğer A'nın X'i gerçekleştirmesi durumunda A'nın toplam refahını en üst seviyeye çıkarması durumunda doğrudur.

Son olarak biz "Bu öncüllerin zorunlu ve *a priori* neticelerinin oluşması amacıyla A'nın yapması gereken şey hakkında öngörülü vargıları türetmek için gerekli olan gerçek olgusal öncüller nelerdir?" diye sorarız. Yanıt net olmalıdır. Biz A'nın refahının kapsadığı doğrular hakkında artı A'nın çeşitli eylemleri icra etmesi durumunda oluşacak neticeler hakkında doğrulara ihtiyaç duyarız. Çok sayıda durumda, bu meseleler hakkında kayda değer ölçüde bilgisizlik, belirsizlik ve hatta hata olabilir. Bu nedenle biz A'nın öngörülü bir şekilde yapması gereken şey hakkında doğruları türetmemize olanak tanıyacak olgusal doğruların hangileri olduğunu bilmeyiz. Ancak bazen bu türden olgusal doğruların olduğundan kuşku duymak için hiçbir sebep yoktur. A'nın yapması gereken ve yapmaması gereken şey konusunda hiçbir zorlayıcı sebep yoktur. A ve A'nın durumu hakkında olgusal doğruların zorunlu ve *a priori* neticeleri bunu belirler.

Ne olursa olsun, ahlaksal sebepleri bir kenara bırakmayı sürdürsek bile, bu sonuç sınırlıdır. Bunu görmek için A'nın yapmayı düşündüğü X eyleminin A'nın büyük ölçüde önemsedığı B'ye fayda sağlayacağı bir durumu göz önünde bulundurun. Hatta X'in icra edilmesi A'nın refah düzeyini

azaltacaktır. A sağduyulu bir şekilde A'nın X'i yapması için öngörülü sebepleri nedeniyle bunu yapmaması gerektiğini bilerek başka bir şey yapması için tüm öngörülü sebeplere sahip olacaktır.

Ancak her şey göz önünde bulundurulduğunda, bunun A'nın X'i yapmaması gerektiği anlamına geldiği aşikâr değildir—bu, ahlaksal değerlere parantez açmayı sürdürsek bile böyledir. Eğer A, B'nin refahını kendi refahından daha fazla önemsiyorsa, A, X'i yapmanın her ikisinin dâhil olduğu neticelere yol açacağının tam anlamıyla farkında olarak “Ben X'i yapmalıyım” diye düşünebilir. B'ye fayda sağlayan şeyin ahlaksal açıdan gerekli olması düşünmesi gerekli olan bir şey değildir. A'nın başka bir şeyi istemesinden daha fazla B'nin faydasına olan bir şeyi istemesi basitçe kabul edildiğinde, X'in yapılması A'nın en fazla arzu ettiği neticelere sebep olacaktır. Kesinlikle bu türden tüm durumlarda, A için X'i yapmanın (ahlaksal açıdan) yanlış olacağını söyleyemeyiz. Bizim göz önünde bulundurduğumuz *gereklilik* ifadeleri farklı en üst dereceli ifadelerle denk olabilir. Öngörülü ifade X'i yapmanın herhangi ilintili eylemi icra etmekten ziyade A'nın refahına daha faydalı olacağına dair iddiaya denk iken, (bizim hayal ettiğimiz koşul içinde) “her şeyin göz önünde bulundurulduğu” ifade X'i icra etmenin A'nın en derin arzusunu tatmin edeceğine dair iddiaya denktir. Muhtemelen, bu *gereklilikler* A hakkındaki olgusal ifadelerden, değerlendirme altında olan eylemlerden ve bu eylemlerin hedeflerinden türetilmiş olabilir.

## OLGUSAL ÖNCÜLERDEN AHLAKSAL GEREKLİLİĞİN TÜRETİLMESİ

Ahlaksal açıdan gerekli olan ifadelerin neden böylesine farklı olması gerekiyor? Zorlu görev insan temsilcileri hakkında olguları bulmak ve (i) belli başlı şeyleri yapmada *ahlaksal* açıdan gerekli olan etkiyi yaratmada ifadelerin doğru-



luğunu destekleyerek ve (ii) gerekli eylemleri icra etmek için ilkesel olarak –onları harekete geçirme potansiyeli olan olgular aracılığıyla– sebepler sağlayarak onların başkalarıyla olan ilintilerini ortaya çıkarmaktır. Bu türden olgulara bakarak, biz bir temsilcinin önem verdiği *başka insanları* ararız artı şu ya da bu şekilde onun başkalarıyla olan değerlerine dair *ilişkiler ve etkinliklerine* bakarız. Kişinin (çeşitli derecelerde) önem verdiği başkaları ailesi, arkadaşları, sevdikleri, akrabaları, iş arkadaşları, aynı meslekten üyeler, vatandaşları ve hatta henüz doğmamış olanları da kapsayacak şekilde tüm insanlık olabilir. Onlar birinin eylemlerinden bir şekilde etkilenmiş olan (büyük veya küçük) bazı pozitif değerlerin yerleşik olduğu refah seviyesini içerebilir. Katılımcıların değerden türettikleri herhangi karşılıklı veya koordineli eylemi kuşatan başkalarıyla olan ilişki ve etkinlikler genel olarak başkalarına karşı beklenen rollerin oynanması olarak değerlendirilir. Bunlar kişisel ilişkileri, vaatleri ve taahhütleri, iş dünyasına ve profesyonel uygulamalara katılımı, müşterek piyasa-tabanlı ekonomik etkinlikleri, hakikate uygun dilbilimsel iletişimi ve çok sayıda daha fazla etkinliği içerir.

Kişinin eylemleri için ahlaksal sebepler başkalarının refahı üzerine eylemler ve akla uygun ilişki-tabanlı veya etkinlik-tabanlı beklentilerine dair olgulardır. Kişinin icra etme becerisi olan bir eylem önem verdiği kişilerin refahı üzerine pozitif bir etkiye sahip olması onu icra etmek için geniş ölçekli ahlaksal bir sebeptir—etki ne denli güçlü ise tepki de o denli güçlüdür. Farklı bir vaka türünde, herkes için fayda sağlayan bir etkinlikte gönüllü bir şekilde birbirini etkileyen kişilerin akla uygun etkinlik-tabanlı beklentilerine uyumlu bir eylem olgusu aynı zamanda eylemi icra etmek için ahlaksal bir sebeptir. İlişkinin bu türünü anlamak için, her biri kendi rolünü oynayan herkesin faydalandığı gönüllü bir grup etkinliğinde kendinizi katılımcı olarak hayal edin,

ancak bir veya daha fazla katılımcının dışarıda kalması durumunda fayda elde etme konusunda başarısız olunabileceği bir durum vardır. Bunun farkında olarak ve kızgınlık ve negatif neticeler doğurmamasını dileyerek kişi dışarıda kalmamak için kendi menfaatine olan bir sebebe sahiptir. Dolayısıyla bu başkalarının akla yatkın beklentilerine uyumlu olan bir ahlaksal sebebin temelini sağlar. Bu, bir derecede kişinin başka katılımcılara önem verdiği zaman ya da kişinin başkalarının kötü durumda olmasına izin veren türden bir insan olmak istememesi durumunda gerçekleşir—örneğin bu türden bir kişi kendi eylemini bir başka katılımcının bakış açısından görmeye mahkûm olacaktır. Ahlaksal ilişkinin bu ikinci türünün gücü kişinin etkinlik içindeki rolünün önemi, söz konusu belirli durumda katılımcılar için onun tarafından oluşturulan faydalar ve kişinin parçası olduğu toplumsal hayat içinde genel etkinlik türünün merkeziliği ile doğru orantılıdır. Özetlersek, *biz genel olarak ahlaksal açıdan icra edilmesi gereken eylemlerin icra edilecek en güçlü ahlaksal sebepler olduğunu, bunların başkaları için faydalı olmasının doğası ile doğru orantılı olmasının gerekli olmaması durumuna sahip olduğunu* söyleyebiliriz.

Hangi ahlaksal sebepler hangi başkalarından daha güçlüdür, onlar bir eylemin genel ahlaksal sıkılığını oluşturmak için nasıl bir araya gelmiştir ve ahlaksal açıdan yapılması gerekli olan şeyin nasıl belirleneceği normatif etik teorisyenleri tarafından araştırılan karmaşık meselelerdir. Ben bunu herhangi bir kesin formüle indirgeyemem ve herhangi birinin de yapabileceğini düşünmüyorum. Ancak temel nokta kalmıştır. Bu ahlaksal hesaplamaların tüm belirleyici unsuru—kişinin kendi refahı, kişinin refahı ve başkalarının refahı üzerine eylemin etkileri ve eylemin başkalarının ilişki-temelli ve etkinlik-temelli beklentilerine olan ilişkisi—olgusal meselelerdir. Eğer, ilave olarak, bu meselelerin göreceli güçleri ve

onların birleşik tutumları da olağan olgusal meseleler ise, bu durumda ilkesel açıdan *ahlaksal gerekliliklerin* olan şey hakkında olgusal öncellerden türetilmesi olanaklı olabilir. Her ne kadar ben bunun böyle olduğunu kanıtlamamış olsam bile, bunun böyle olmadığı şeklinde değerlendirme yapmamız gerektiği aşikârdır. Eğer bunu böyle yapmazsak, bazen edinimi çok zor olan bilgilerde bile, tıpkı başka olgular da olduğu gibi, ahlaksal olguların araştırılması ve bilinmesi olanaklılığı ideasına açık olmamız gerekir.

Ancak karşı karşıya kalınan bir başka kaygı vardır. Her ne kadar, ahlaksal nesnellik ideası hoş karşılansa da, itiraz edilebilir bir ahlaksal görelilik bedeli olan kaygı olabilir. Temsilcinin menfaat ve değerlerinde eylem için ahlaksal sebepler yerleştirilmesinde, ahlaksal zorunlulukların tüm mantıklı temsilciler için bağlayıcı olduğuna dair Kant'çı ideadan vazgeçilmesi zorunludur. Konu olası mantıklı temsilcilerin bir sınıfının olağan hayat içindeki üç olguya olan tepkileri ile açıklanmıştır. Bunlar ahlaksal zorunluluk hakkındaki iddiaların doğruluğunun oluşturulmasına ilişkin olarak değerlendirilmiştir: (i) yalan söylemek veya bir vaadi yerine getirmemek olgusu kişinin yalan söyleyebileceğine veya bir vaadi yerine getirmemesine dair olasılık ile güveni sarsar (başka her şey eşit olduğunda, bu, ahlaksal açıdan itiraz edilebilir olacaktır), (ii) birinin başkasından yapmasını isteyerek fayda gördüğü kolektif bir çabayı başka birinin aleyhine paylaşmaktan kaçınması, ve (iii) belirli durumlarda kişinin kendisinin fayda gördüğü bir olgunun suçsuz başkalarına ciddi bir şekilde zarar vermesi. Bu türden olguların yapılması veya yapılmamasının gereken şey hakkında ahlaksal iddiaların doğruluğunu desteklediğini düşünmek doğaldır. Bu, tüm temsilcilerin ahlaksal açıdan gerekli olan şekilde eylemde bulunması için sebepler sağladığında destek olacaktır.

Onlar bunu yapar mı? Başkaları için herhangi bir ilgiden yoksun olan mantıklı bir varlığın olduğunu hayal edin. O, yalnızca kendisi için menfaatlerin hesabını yapar ve her zaman buna uygun bir şekilde davranır. Buradaki (i) – (iii) olguları onun menfaatleri ile bağlantısız olduğu için, onları kendisi için sebep olarak saymayacaktır. Emin olmak için, kayıtsız bir şekilde menfaat-düşkünü bir ırk bazen kendi eylemlerini karşılıklı fayda veren neticeler elde etmek için koordine edebilir. Onlar daha sonra bir şekilde işbirliği içinde görünebilir. Ancak bu durumda ahlaksal açıdan uygun bir şekilde davranmayacaklardır çünkü katılımcı bedelleri işin içine girmediğinde elde edecekleri menfaatin keyfini sürebilecekleri noktada kendilerini dışarıda tutacaklar ve bu durumda gerçek empati, sadakat, güven ve karşılıklılık olmayacaktır.

Bu senaryo, bizim müşterek bir şekilde ahlaksal neticeleri desteklediğine dair ele aldığımız bazı olgulara eylemde bulunmak amacıyla *tüm kavranabilir mantıklı temsilciler* için sebepler sağlamaz. Bu durumda onlar bize nasıl bağlayıcı sebepler sağlar? Olgular ilkesel açıdan, onlara yönelik herhangi özel motivasyonel tavır takınmadan, nasıl bilinebilir, bilen kişinin değerleri ve menfaatlerine hiçbir kavramsal bağlantısı olmayan olgular nasıl gerçekten ahlaksal olarak değerlendirilir? Biz, eylemde bulunmak için onlar bize sebep sağlamaksızın kendi menfaatlerimizi mükemmel bir şekilde anlarken, bu olguları bilemez miyiz? Eğer öyleyse, bu durumda bizim farklı motive edici amaçlar benimseyerek kaçınamayacağımız başkalarını-önemseyen görevlerimiz olduğuna dair idea bir perili öyküdür.

Bu, ahlaksal nesnellik için güçlü bir mücadeledir. Kesinlikle, eylem için sebepler potansiyel olarak motive edici değerler ve menfaatlere bağlıdır. Eğer bunlar, ilke açısından, sınır olmaksızın bir mantıklı temsilciden diğerine değişken-

lik gösterebiliyorsa, başkalarına-ilişkin eylemleri icra etmek için hiçbir tek *olgu bu türden tüm temsilcilere* sebepler sağlamaz. Böylelikle, tüm olası mantıklı temsilcileri bağlayan hiçbir nesnel ahlaklılık yoktur. Bu vargı, makul bir şekilde onlarca yıl boyunca çok sayıda filozof ve sosyal bilimci tarafından bir kavramsal doğruluk olarak ele alınmıştır. Eğer bu böyle bir doğruluk ise, hiçbir şey onu geçersiz kılamaz.

Bu entelektüel çıkmazın çıkış yolu olanaksız olanı –*tüm olası mantıklı varlıklar* için nesnel bir ahlaklılık– aramak olmadığını kabul etmektir. Biz, tüm normal *insani varlıkları* yöneterek, insan doğası içinde zemin bulmuş nesnel bir ahlaklılık ararız. Aristo, Hume, Hutcheson ve Smith’den kaynaklanan, mantıksal olgucu Moritz Schlick’in oluşturmaya çalıştığı ahlak felsefesindeki gelenek budur. Ancak Schlick’in vurguladığı gibi, görev artık yalnızca filozoflara bırakılamaz.<sup>1</sup> Eğer nesnel ahlaklılık insan doğasının sosyolojik, psikolojik ve biyolojik olguları içinde zemin bulmuşsa, filozoflar, doğa bilimciler ve sosyal bilimcilerin güçlerini birleştirmeleri keşfetmek için sadece başlangıç niteliğindedir.

## OLGUSAL, AHLAKSAL AÇIDAN ILINTILI ÖNCÜLLER İÇİN DENEYSEL ARAYIŞ

Bu yöndeki en ümit vaat edici adımlardan biri ünlü sosyal bilimci James Q. Wilson (1931-2012) tarafından *Ahlak Duyusu* kitabında ele alınmıştır.<sup>2</sup> Onun merkezî felsefe tezi bu türden görgül bir ahlaksal olgular bilgisinin olduğu şeklindedir. Bu bilgilerin geliştirilebileceğini ve sosyal bilimsel araştırmalar ile daha sistemli hale getirilebileceğini öne sürmektedir. Onun merkezî sosyal-bilimsel tezi bizim dostlarımıza karşı sosyal ve biyolojik eğilimlerin karmaşık bir kümesini içeren bir ahlak duyusuna sahip olduğumuzdur.

Bunun doğuştan gelen bir yetenek ve erken aile deneyiminin ürünü olduğunu düşünür. Her ne kadar, ahlak duygusu kendi başına evrensel ahlak kurallarının kapsamlı bir kümesini oluşturmaya da, Wilson temsilcilerin ahlaksal değerlendirmesi, geniş çaplı farklı koşullarda onların davranışlarının ve politikalarının ahlaksal değerlendirmesine ilişkin olgusal bir temel sağladığını savunur.

Onun tezlerinin görgül olması sebebiyle, ona göre insan doğasında zemin bulmuş olan ahlaksal doğruluklar bilinebilir *a priori* değildir. Onlar (felsefi anlamda) zorunlu doğruluklar olsun ya da olmasın insan varlığı için gerekli olan ahlak duygusu üzerine doğuştan yetenekli kısımlara bağlıdır (Onların herhangi olası gelecek evrimde kaybolması yeni, insan-olmayan organizmalara yol açacaktır). Nasıl tersyüz olduğu fark etmeksizin, onun tezleri doğrudan gerekli olan veya olmayan hakkında ahlaksal iddiaların türetilmesinin olanaklı olduğu meseleye ilişkindir. Bu, gerçek olgusal öncüllerin *a priori* ve zorunlu sonuçları olarak işlemde bulunur. Eğer Wilson haklı ise, bu olanaklı olabilir—bizim öncüllerimiz, yalnızca yaradılışımızda var olan insan doğasının tam bir betimlemesini değil, aynı zamanda temsilcinin yüz yüze kaldığı ahlak sorularına sebebiyet veren koşulların bütünlüklü bir tanımlamasını içerir.

Olgusal öncüllerin her iki kümesi gerekli olduğu için, Wilson böyle bir türetme girişiminde bulunmamıştır. Ancak, o insan temsilcilerin doğuştan olan ahlak duygusu hakkındaki bu ifadelerin, normal insan temsilcilerin yapması veya yapmaması gereken şey hakkındaki ifadeler için *delile dayanan destek* sağladığını savunur. Bu desteğin kaynakları, kendini-önemseyen ilgiye sahip normal insan temsilcilerine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan başkalarını-önemseyen amaçlar ve ilgililerdir, ve böylece istediği zaman feragat etmek için onların gücünün ötesine sahiptir. Bu başkalarını-önemseme

güdöleyicileri çeşitli durumlarda eylemde bulunmak için bize ahlaksal sebepler sağlar. Onların bir eylemi besleyen tek sebepler olması gerekmez; sıklıkla böyle değildir. Biz genellikle çok sayıda, sıkça kafa karıştıran sebebe sahip olduğumuz için bizim gerçekten bu şekilde eylemde bulunmamız gerekli değildir. Ne de sahip olduğumuz her sebebi bilinçli bir şekilde ayırt etmemiz veya kabullenmemiz gereklidir. Bizim temel menfaatlerimizin eylemin icra edilmesiyle azımsanmayacak derecede ileri taşınması yeterlidir.

Öyleyse, *A ahlaksal açıdan X'i yapmalıdır* demek ne anlama gelir? Bu soruya yanıt vermek için, ahlaksal sebepleri arı bir şekilde menfaatçi sebeplerden ayırt etmek zorundayız. Bizim başkalarının iyiliği için kendi ilgimizden kaynaklanan potansiyel olarak motive edici sebeplerin bir altkütmesi olan X'i yapmak için ahlaksal sebeplerimizin olduğunu ve onlarla (geniş ölçekli bir şekilde anlam oluşturulmuş) işbirlikçi ilişkiler içinde olduğumuzu farz edin. Biz bu başkalarını önemseyen ilgimizin sosyal bağlarımızdan kaynaklandığının farkında olarak bizim kendi kavramlarımız ile sıklıkla iç içe geçmiş olduklarını not ederiz ve bu durumda onlar bizim kendi iyiliğimiz açısından merkezî konumdadır. Bunlar beslenme, boş zaman, konfor, sağlık ve uzun bir hayat için bizim arı bir şekilde kendi menfaatimize olan ilgilerden ayırt edilmiştir. Tüm bunları doğru olarak kabul ederek, A'nın ahlaksal açıdan X'i yapması gerektiğine dair iddia, eğer ve sadece eğer (i) A'nın X'i yapmak için bazı sebeplere sahip olması, (ii) A'nın X'i yapması için ahlaksal sebeplerinin A'nın başka bir şeyi yapmak için ahlaksal sebeplerine ağır basması, ve (iii) X'i yapmanın mantık dışı bir seviyede A'nın kendi refahını feda etmesini gerektiren bir durum olmaması iddiasını ele alabiliriz.

Farz edelim ki, olan şey hakkında *olgusal* öncüllerin zengin bir setinden *ahlaksal gereklilikler* türetmek için onun

kavramsal açıdan nasıl olası olduğunun ortaya çıkabileceği görülebilir. Böyle olsun ya da olmasın bunun gerçekçi bir olasılık olduğunun ele alınması insan doğasının kavramına bağlıdır. Wilson'ın kendi katkısını yaptığı yer burasıdır. Eğer o haklıysa, genetik yeteneğimiz, erken dönem aile deneyimimiz ve insan koşulunun değiştirilemez koşulları bizi başkalarına sevgi bağları, sosyal bağlantı ve karşılıklı ilgi ile bağlayan güdüleyici bir tabanı bize sağlar.

Wilson, kendi davasını oluşturmada, Freud'u reddeder ve Darwin'i kucaklar. İşbirliği hayatta kalmayı teşvik ettiği için doğal seçim ile sosyal hayvanlar olarak yetiştirilmişizdir. Başkalarının tedarik edebileceği şeylere basitçe gereksinim duymayız ve böylece onlara bağlı kendi menfaatimiz ile hareket ederiz. Biz ayrıca onlara karşı güçlü bilişsel ve duygusal *bağlılıklar* oluşturmaya eğilimliyizdir. Ebeveynler doğal olarak kendi yavrularını koruma, yetiştirme ve sevmeye eğilimindedir. Çocuklar doğal bir şekilde ebeveynlerine bağlıdır, onları taklit etmekte ve onlara benzemeye çalışmaktadır. Erken dönemlerinde, karşılıklı sevgi ve güven bağları oluştururlar. Onların iyi olma durumları ve benlik-kavramı başkaları ile iç içe geçmiştir. Onlar oyunlar ve kolektif etkinliklere katılarak, müşterek kurallara bağlı olmayı ve kendi çabalarının değerine doğru orantılı ödüller kazanmayı içeren adilliği öğrenirler.

Rasyonel ilkeli doğal duygunun bu kaynaşması ahlaklılığı doğurur. Duygu bizim sevdiğimiz ve hayran olduğumuz kişilerle ve bunun karşılığında bizden hoşlandığını ve bize hayranlık duyduğunu umduğumuz kişilerle oyunlar ve kolektif etkinliklere katılımımızı telkin eder. Sıklıkla bize eşlik edenler olmasını arzuladığımız insanların modelleridir. Onlarla olan etkinliklerimizi yöneten kurallar genel olarak çaba açısından belirli bir rolü işgal eden herhangi birine uygulanan kişisel olmayan ilkelerdir. Bu kurallar karşılıklı



Fayda sağlayan bir taahhüt içinde müştereken kabul edilmiş katılım koşullarını tanımlayan kurallar olduğu için, her bir katılımcının onlara itaat etmesi kendi menfaatine olan bir durumdur. Ancak onlar sağduyulu altın kurallar olmaktan daha fazlasıdır. Taraftar sıklıkla sosyal sevgi bağlarıyla bağli olduğu için, kural ihlâlleri katılım ile sağlanan arı bir şekilde kişinin kendi çıkarına olan faydaların kaybedilmesinin ötesinde psişik riskler taşır. Sosyal açıdan birbirine bağli olan ahabaplarla karşılıklı etkileşimi yöneten kuralların ihlâl edilmesi onlara karşı hakaret niteliği taşır, onların dostluğu, gözlerindeki değerlerine yönelik bir aşāılama anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, grup eyleminin faydalarını sağlamak için itaat edilen etkili bir şekilde faydalı kurallar hiç kimsenin onları aramadıkları zaman bile onurlandırılmış olan ilkeler haline dönüşür. Duyguların, sosyal bağlılığın ve karşılıklı menfaatin tanındığı bu noktada, en azından kısmen, ahlaklılığı oluşturunacak taahhütler ve geniş çaplı ilkelere bağlayıcılığı bünyeye katılmış olacaktır.

Wilson'ın temel resmi budur. Daha ileri gelişimler, (i) bizim başkalarıyla olan ilişkilerimizdeki kendi benliklerimizi oluşturan varlıklar olmamızın, (ii) bunu yaparken sıklıkla *kim olduğumuz* ve *olmak istediğimiz kişi* hakkında kılavuzluk için başkalarına güven duymak istememizin, (iii) bu kılavuzluğu sağlamanın en başarılı yolunun açık olmayı ve başkalarına özen göstermeyi gerektirmesinin, ve (iv) ilişki oluşturmak için kişisel olmayan kuralların özümsemesinin zorunlu olmasının tanınmasıyla gerçekleştirilebilir. Burada geçerli olan kural *Sana yapılmasını istemediğini başkasına yapma* şeklindeki antik dönem ilkenin yanı sıra *Başkalarının olmasını istediğini ve beklediğini kibar kişi ol* şeklindedir.

## İNSAN DOĞASINDAKİ AHLAK DUYUSUNUN SOSYAL VE PSİKOLOJİK İÇERİĞİ

Wilson ahlak duygusu içeriğini dört erdeme bölmüştür: sempati, adillik, kendini kontrol etme ve görev bilinci. *Sem-pati* değer verdiğimiz başkalarının iyiliği için onlara gösterdiğimiz hassasiyet ve ilgidir. *Adillik* eşit ve doğru orantılı katılım için eşit ve doğru orantılı ödüllerin olduğu, karşılıklılık temeli üzerine kurulmuş kuralla-dayalı davranışta bulunma eğilimidir. *Kendini kontrol etme* kişinin yalnızca kendi menfaatlerini geliştirmek için ayarlatılmasına direnmesi becerisi değil, aynı zamanda vaatlerini yerine getirmesidir. *Görev bilinci* kişinin bunu yapmak için kendi menfaatine dair pek bir şey olmasa bile, taahhütlerini ve yükümlülüklerini gerçekleştirme eğilimidir.

Erdem ve kişisel çıkar arasındaki etkileşim karmaşıktır. Eğer erdemler kişisel çıkardan ayrı değilse, onlar erdem olmayacaktır; eğer onlar kişisel çıkarlar ile iç içe geçmişse, biz onları edinemezdik. Çoğu insan başkalarını-önemseyen davranışlara hayranlık duyduğu için, genel olarak sempatik, dürüst, adil ve güvenilir olmak için bir ün sağlama amacıyla ilgi oluşturulur. Biz her zaman başkalarını gözlemlediğimiz ve yargıladığımız için, böyle bir ün edinmenin en iyi yolu başkalarının sahip olduğumuza inanmasını istediğimiz erdemleri işlemektir. Wilson, Robert Frank'ten<sup>3</sup> alıntı yaparak, "İnsanlar ancak onları aldatmanın bir bedeli olduğunda sizin davranışlarınızı dürüstlük veya görev bilincinin bir işareti olarak kabul edecektir. Eğer onları aldatmak bedeli ağır olan bir şey ise, siz bunu yapamazsınız; bu durumda dürüst ve sorumluluk sahibi olduğunuza dair edindiğiniz ün tam olarak gerçekliğe karşılık gelir. Siz sorumluluk sahibisinizdir" demiştir.<sup>4</sup>

Başkalarının iyi fikirlerinden türetilen avantaj erdemli olma alışkanlığı edinmenin neden normal bir şekilde kişi-

nin kendi menfaatine olduğunu gösteren nedendir. Her ne kadar, ahlaksal şekilde eylemde bulunmak her zaman size fayda getirmese bile, sıklıkla bunu yapacaktır. Böyle yapmamış olsa da –ahlaksal açıdan davranmanın gerçekten kişinin fedakârlık yapmasını gerektirdiğinde– telafi edici ödüller vardır. Erdemli temsilciler kendi doğal sosyalliklerini işledikleri, başkalarıyla adanmış ilişkiler kurdukları ve görevleri özümstedikleri için, onların nihai hedefleri başkalarının iyiliğine katkıda bulunmayı, kendi yükümlülüklerini yerine getirmeyi ve idealleştirilmiş kendi imajlarına uygun yaşamalarını kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Böylelikle, gerçekleşmiş olan amaçlarının derecesi onların önemsediklerinin refahına, onların yükümlülüklerini yerine getirme kapsamına ve olmayı en fazla istedikleri kişilerin seviyelerine ulaşma derecesine yaptıkları katkılar aracılığıyla ölçülmüştür.

Bu telafiler bencilliğin daha yüksek bir formu *değildir*. Bencil olmak başkalarını-önemseyen amaçlardan yoksun olmaktır; özgecil olmak bu türden amaçlara sahip olmak ve onları gerçekleştirme eyleminde bulunmaktır. Bizi harekete geçiren amaçlar, amaçladığımız şeyi elde ettiğimizde hissettiğimiz tatmin değil, arzu ettiğimiz şeylerdir. Bu amaçlar ister başkalarını önemseyen isterse kendimizi önemseyen şeyler olsun, biz amaçlarımıza eriştiğimizde tatmin olmuş hissederiz. Ancak *tatmin olma* arzu ettiğimiz şey değildir; arzu ettiğimiz şeyi elde ettiğimizde hissettiğimiz şeydir. Ahlaksal açıdan davranmak başkalarının iyiliğini arzu etmek ve bu arzuya uygun eylemde bulunmaktır.

Wilson doğal sosyalliğimizi vicdana bağlar.

Vicdan [görev farkındalığı] tıpkı sempati, adillik ve kendini kontrol etme gibi . . . bağlanma için doğuştan gelen arzudan kaynaklanır ve böylece bu bağılıkların en güçlü olduğu zaman kendi en güçlü geli-

şimini edinir. En güçlü vicdana sahip olan insanlar... bağılılığı en güçlü şekilde geliştirmiş olanlar olacaktır.<sup>5</sup>

O, bu noktayı örneklerle açıklamak için çok az sosyal bağılılığına sahip olan psikopatlar kullanır.

Psikopat hayatın olağan duygularının kendisine hiçbir anlam ifade etmediği birinin, sosyal-olmayan kişiliğin uç nokta vakasıdır. Psikopatlar vicdan azabı hissetmeksizin yalan söyler, pişmanlık olmaksızın incitirler ve en ufak bir suçunun tespit edilmesi korkusu olmaksızın kandırırlar. Onlar tümüyle benmerkezci ve başkalarının duygusal gereksinimlerinden habersiz bir şekilde tam olarak asosyal bir duyu içindedir. . . . Eğer bazı ekonomist ve oyun teorisyenlerinin hayal ettiği şekilde insanoğlu basitçe hesap makinesi olmaktan ibaretse, kişinin olacağı şey budur.<sup>6</sup>

Deneyisel bulgular bu durum için nörofizyolojik bir temel önerir. Wilson psikopatların belli başlı istemsiz fizyolojik tepkilerden –örn. normal denekler yalan söylediğinde bir yalan makinesi tarafından saptanır– yoksun olduklarını rapor etmiştir. Psikopatlar ayrıca bir uyarıcıyı takip eden acı verici şoklardan kaynaklı korku veya kaygılarla ilintili tepkilerden yoksundur. Onlar rol-yapma becerilerinde kusurlara sahiptir ve az uyarılma için telafi oluşturmada heyecan-aramayı kullanır.<sup>7</sup> Bu bulguları birbirine bağlayan iplik psikopatlar ve normal insanlar arasında ilkinin ahlaklılığın altında yatan olağan insan doğasının merkezî olgularına karşı kör kılan yaşanmış deneyim niteliklerindeki çarpıcı farklılıklar için nörolojik bir temelin kanıtıdır.

Aksine, Wilson sıradan temsilcileri şu şekilde betimlemiştir.

Onlar tümüyle sosyal varlıklardır: bizim gerçek duygularımız vardır ve başkalarının duygusal durumunu duyumsayabiliriz. Bizler başkalarına kendi eğlenmemiz için tasarlanmış nesneler olarak davranma eğiliminde böylesine büyük ölçüde heyecan gereksinimi içinde değilizdir. Biz başkalarını yargılarız ve onlar tarafından yargılanmış olmayı bekleriz. . . . Bir dereceye kadar . . . zerinde düşündüğümüz, içsel olarak deneyimlediğimiz ve istemsiz bir şekilde övgü veya suçlama arayışında olduğumuz eylemlere içgüdüsel bir tepki geliştiririz. . . . Özel nemi olan şey korkudur: bizim hoş olmayan neticelere dair belleğimiz, hiçbir netice meydana gelmeyebilecek olduğunda bile, kaygılarımızı artırır. Vicdanımız bu şekilde şekillenir.<sup>8</sup>

Wilson vicdanı en erken dönem ve en güçlü bağlılık olan ebeveyn ve ocuk arasındaki bağ ile irtibatlandırır. Yahudi Soykırım kurbanlarının Musevi olmayan kurtarıcılarında 1960'lardaki insan hakları eylemcilerine, daha sonraki muhafazakâr eylemcilere kadar uzanan denekler üzerine araştırmalardan alıntı yaparak, güçlü bir sorumluluk duyusunu sıra dışı bir şekilde ebeveyn-ocuk ilişkisi ile ilintilendirmiştir.<sup>9</sup> Ayrıca, Vietnam Savaşı esnasında Hanoi'de hapsedilmiş olan Amerikan havacıları üzerinde çalışma yaparak, sürekli işkence görmeye direniş şeklinde adlandırılan en uç noktadaki koşullarda sosyal bağlılığın gücüne işaret etmiştir.

Görev bilinci . . . mahkmların yoldaşlarına cebir altında ne denli değer verdikleri ve kendilerini tutsak

edenlere ne kadar az değer verdiklerine dair bir mecburiyetin onurlandırılması anlamına gelmişti. Anah-tar kural benlik üzerine birlik idi. Vefa duygusu bir sosyal bağından ortaya çıkmıştı . . . [her biri tek başına hücreye atılmış olan dostlarına duvara vurarak kodlanmış mesajlarla canlı tutulmuştu]. . . . Birinin yoldaşı tarafından manevi bir şekilde onurlandırılacak olmasına dair ufacık ve uzak bir olasılık kişinin düşmanları tarafından maddi açıdan ödüllendirilmesine yönelik yüksek ve hemen gerçekleşme olasılığından çok daha değerliydi. . . . Suçluluk ve korku kişinin yegâne duyguları olduğunda, eğer suçluluğun üstesinden gelinebilirse, korkuya daha kolay bir şekilde tahammül edilebilirdi. Bunun için kişinin yalnız olmadığına, dostlarının olduğuna dair küçük de olsa paylaşımlar gerekiyordu.<sup>10</sup>

## SOSYAL BAĞIN BİYOLOJİK TEMELİ

Wilson çocukların ebeveynler veya başka yetişkinlerden doğuştan gelen, korumacı karşılıklara detaylı olarak hazırlanmış, öğrenilmemiş, korumacı davranışa işaret eder. O, doğal seçimden ortaya çıkan bağlılık yönünde doğuştan gelen bir eğilime bunları atfeder. Bağlanma, yavrunun doğumundan sonra onu besleyen tüm türler için müşterektir fakat o insanlarda özellikle güçlüdür çünkü bebek ve küçük çocukların çok uzun bir süre boyunca ebeveyn bakımına gereksinimi vardır. Küçük yavruları için uzun zaman boyunca onların bakımına kendilerini adama isteğinde olan bireyler ve türler arkalarında başka türlerin bireyelerine göre daha yoğun, işbirlikçi, toplumsal bağlılıklar bırakır—bu, evrimsel başarı için güçlü bir reçeteye karşılık gelir. Ne de çocuğun

güçlü duygusal bağılıklar oluşturmak için eğitimi ebeveynler ile sınırlıdır; o, kardeşleri, akraba olmayan oyun arkadaşları ve başka yetişkinlerle oluşan ilişkileri genelleştirir.<sup>11</sup>

Wilson ayrıca bağlılık, ahlak duygusu ve lisan edinimi arasında karmaşık ilişkiye işaret eder.

Çocuk psikologlarının daha yeni bulguları hakkında çarpıcı olan şey bir ahlak duygusunun ortaya çıkmasının çocuğun bir lisanı edinmesinden önce meydana gelmesidir. Ahlaksal eylemin temel bilgisi –başkalarının iyi olmasını önemseme ve bir standarda uygun icraatta bulunmada başarısız olunduğundaki kaygı– ahlaksal uslamlama gibi meydana gelebilecek herhangi şeyden önce mevcuttur. . . . Gerçekten, lisanın kendisinin edinimi, ahlaksal eylemin zorunlu bir habercisi olmaktan ziyade, insan soyunun doğal sosyalleşebilirliğinin bir görünümüdür.<sup>12</sup>

Wilson, 18 ila 28 aylık yaştaki çocuklarda yüksek derecede karmaşık dilbilimsel bilgi ve beceri edinimine ilişkin doğuştan gelen eğilimi işaret ederek, bizim hızlı ve tekbiçimli ahlak duygusu edinmemiz ile hızlı ve tekbiçimli lisan edinmemiz arasında kıyaslamalarda bulunarak her iki durumda “öğrenilmiş” olan şeylerin çoğunun başlangıçtan itibaren beyinlerimizin içine yerleştirilmiş olduğu sonucuna varmaktadır.

Lisanın kendisinin edinimi, ahlak eyleminin zorunlu bir habercisi olmaktan ziyade, insan soyunun doğal sosyalleşebilirliğinin bir görünümüdür. . . . Bir çocuk üç yaşı itibarıyla karmaşık bir dilbilgisi kullanıyor olacaktır ve daha önce hiç duymamış olduğu dilbilgisel ilkelere uyan yeni diller icat edebilmekte (lisan ile

oynayabilmekte) ve kültürler boyunca lisandaki belli başlı tekbiçimlilikleri oluşturan belirli derin dilbilgisel yapılarla uyum içinde bunu yapabilmektedir.<sup>13</sup>

Eğer sosyal davranışın özsel öğelerinin . . . öğrenilmesi gerekiyorsa veya beynin daha yüksek ve daha sonra evrilmiş kısımlarıyla oluşturulmuşsa . . . bu durumda türlerin nasıl hayatta kalabileceklerini hayal etmek zor olacaktı. . . . Eğer bir şekilde, yalnızca beynin daha yüksek kısımları sosyalleşebilirlik ile alakalıysa, onlar sıklıkla korku, açlık, cinsellik ve kızgınlığın daha ivedi, ilkel talepleri ile bastırılacaktı.<sup>14</sup>

Bizim benlik-arayışı içinde bulunan dürtülerimizin pek çoğu daha sosyal olanların bazıları tarafından kısa bir bağlanmayı sürdürebilirdi çünkü her ikisi de bizim sinir sistemimizin en eski, en “ilkel” kısmından türemiştir. . . . Sosyalleşebilirlik çağdaş bir beyin gerektirmez ve hatta . . . lisan bile gerektiremeyebilir. Çiftleşme, bir çocuk yetiştirme ve onu yırtıcı hayvanlara karşı koruma bizim doğamızın daha “ilkel” –yani daha içgüdüsel– yönlerinin bazılarını vurgulayabilir.<sup>15</sup>

Wilson, kendi biyolojik temasını vurgulayarak, ayrıca Darwin’den yararlanır.

Bir ahlak duyusunun nasıl ortaya çıktığına dair bu görüş gelişimci psikologların onu onaylayan verileri toplamaya başlamasından bir yüzyıl önce Charles Darwin tarafından son derece berraklık ile ifade edilmişti. *İnsanın Türeyişi* kitabının üçüncü bölümü ahlak duyusu hakkındadır ve anahtar metin budur. “Açıkça-belirlenmiş sosyal içgüdülerle bahşedilmiş her hayvan kaçınılmaz bir şekilde, insanoğlunda ol-



duğu gibi onun entelektüel güçleri iyi-gelişmiş hale geldiği veya neredeyse iyi-gelişmiş olduğu müddetçe bir ahlak duyusu veya bilinci edinecektir.”

Darwin’in dört gerekçe ile söylemeyi sürdürdüğü şey budur. Birincisi sosyal içgüdülerin dostlarının topluluğu içinde haz almak için bir yaratıma yol açacağı ve onlar için belirli hizmetlerde bulunacağıdır. O, bizim sempati diye adlandırdığımız şeye bile yol açacaktır. . . . İkincisi, zihinsel nitelikler gitgide daha yüksek derecede gelişmiş hale gelirken, insanoğlu . . . geçmiş eylemleri anımsayabilir, onlar üzerine düşünebilir, onlar için motive olabilir ve sonuç olarak eylemde bulunma gerekli olduğunda eylemde bulunmada başarısız olmaktan kaynaklanan bir tatminsizlik duyusu deneyimi yaşayabilir. Üçüncüsü, lisanın gelişmesiyle birlikte, başkalarının dilekleri ifade edilebilir ve orada her birinin nasıl eylemde bulunması gerektiğine dair tartışmalar olabilir. Son olarak, başkalarının vurgulanmış tercihleri ile değişikliğe uğramış şekilde . . . sosyal eylemlerin yinelenmesi, pek çoğumuz için ahlaksal hayatın temeli olan alışkanlıkların gelişmesine yol açacaktır.<sup>16</sup>

Wilson ayrıca başkaları için yaradılıştan gelen sempatiyi vurgulayan David Hume, Adam Smith ve diğerleri tarafından ahlaklılığın daha önceki açıklamalarında bir eksiklik olduğunu kabul eden Darwin’in bu boşluğu doldurmasına yardımcı olur. Darwin görev ve adillik gibi, ahlaklılığın belli başlı yönlerini açıklayan bu değerlendirmelere itiraz etmişti. Onlar başkaları için şefkat ve empati üzerine daha az bağımlı olan olgulardır. Wilson bizim doğal sosyalleşebilirliğimizin inşa edilmiş olan ahlaklılığın daha fazla kurallara-bağılı kısımları üzerine bir platform sağlar.<sup>17</sup> Onun böyle yaptığını

savunur çünkü sosyalleşebilirlik “çocukların çok erken yaşta aile yaşantısında içinde oldukları durum adil oynamayı gerektirir.”<sup>18</sup>

Tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde, bazı ahlaksal tümelerin bulunması beklenecektir. Wilson *akrabalık*<sup>19</sup> etrafında toplulukların organizasyonunu yöneten normlar içinde bu türden eğilimlerin bulunduğu düşüncesini sürdürür. Bir müessese şeklinde evliliği yöneten normlar çocuğun bakımı ve kolektif ekonomik iyi olma durumu için sorumluluk yükler.<sup>20</sup> Yeni doğmuş olan çocuğun öldürülmesine karşı yasaklar vardır<sup>21</sup> ve gerekçesiz cinayet ve kışkırtılmamış saldırıya<sup>22</sup> karşı yasaklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca enseste karşı tabular geliştirilmiştir.<sup>23</sup> Artı başkalarıyla olan yaklaşımda adil olunması ve mülkiyet hakkının korunmasına yönelik kuralları vardır.<sup>24</sup> Verilen vaadin yerine getirilmesi bir gerekliliktir. Pek çok durumda, özel koşullar için istisnalar yapılmıştır. Belli başlı standart gerekçeler tanınmıştır ve bazı durumlar için ihtar ve tedbir kararları uygulanmaktadır. Örnek olarak, kültürel açıdan belgelere dayalı vakaların büyük çoğunluğu (Wilson’ın alıntı yaptığı antropolojik literatür içinde) ancak yiyecek kıtlığı, sakat doğan çocuk veya ebeveynin bilinmemesi gibi durumlarda çocukların öldürülmesine izin verildiğini ortaya koymuştur. Dahası, çocuk öldürmenin hayatın ilk birkaç saatinden sonra nadiren olduğunu ve ilk bir aydan sonra asla meydana gelmediğini nakletmiştir.<sup>25</sup>

Elbette kültürler arasında farklılıklar vardır. Bireyler tümel ahlaksal kuralları özümserken kendi komünal gruplarının ötesine geçmezler. Wilson Birleşik Devletler’de ve başka yerlerde, çocuğun birey olarak yetiştiği kültürlerde çocuklara güçlü akran bağları geliştirme, dostları ve tanıdıklarıyla birlikte adil olma üzerine kuralları geliştirildiğini ve kişilerin kendi kararlarını almaya yönelttikleri varsayımında bulunmuştur. Sonuç bağlantısının olmadığı yabancılara karşı

daha büyük bir sempati artışı, daha fazla kişisel olmayan kurala-dayalı adillik kavramı ve evrensel standartlara daha büyük bir hürmettir. Tersine, o bireylerden ziyade ailelerin daha merkezî konumda olduğu Japonya gibi kültürlerde aile onurunun korunması ve utanç verici durumlardan sakınılması vurgulanır. Ayrıca yükümlülükler daha fazla akrabalık, yerel topluluktaki sosyal konum veya bir etnik gruptaki üyelik terimleriyle tanımlanır. Bu türden kültürler halen başkalarını önemseyen ahlaklılık anlayışına sahiptir fakat bunu tüm insanlara kolaylıkla genişletmezler.<sup>26</sup> Yaklaşık otuz yıl önce Wilson'ın izlenimlerini yansıtan, kültürel farklılıklara dair bu geniş genelleştirme elbette ihtiyatla ele alınmalıdır—yalnızca kültürel açıdan birbirinin içine girme ve homojenleşme olmamış, kültürün oluşmasından itibaren hatırı sayılır bir derecede farklılaşmalar meydana gelmiştir. Yine de, onun bakış açısı kültürel değişkenlikler hakkında meselelerin geniş çaplı ele alınmasında faydalı olabilir.

## AHLAK DUYUSUNUN BİYOLOJİK LİMİTLERİNE KARŞI ONUN TARİHSEL AÇIDAN ULAŞTIĞI YER

Ahlaksal meselelere daha fazla önem vermeye karşı daha az bireyci kültürler arasındaki tezatlık zorlu bir görev sunar. Eğer ahlaklılık bir evrensel yaradılıştan gelen ahlak duyusundan kaynaklanıyorsa, farklı zamanlarda ve yerlerdeki topluluklar içinde neden farklı ahlaksal kavramlar buluyoruz ve onlar arasındaki farklılıklara nasıl karşılık vermeliyiz? Bu farklılıkların tümünün çözüme kavuşturulmasına gerek yoktur. Bir ahlaksal problemi iki kültürün farklı bir şekilde çözmesi olgusunun onların farklı amaçlar ile motive oldukları veya en azından işlerin yanlış olmak zorunda olması anlamına gelmemelidir. Bazen ahlaksal açıdan gerekli olan

şey bir yegâne eylem olmayabilir fakat ahlaksal açıdan kıyaslanabilir alternatiflerden bazı eylemler gerekebilir. Ne de tüm alternatifler farklı kültürlerde eşit derecede erişilebilir. Farklı bilgi seviyeleri, farklı kaynaklar, farklı ekonomik ve sosyal koşullar ve iklimdeki ve coğrafyadaki farklılıklar uygun eylemleri sınırlayabilir ve dolayısıyla farklı ahlaksal sonuçlar belirleyebilir. Son olarak, aynı eylem farklı sonuçlara sahip olabilir ve böylece gerçekleştirilen durum içindeki koşullarda ahlaksal-olmayan farklılıklara bağlı olarak farklı değerlendirmeler elde edilebilir. Bunların hiçbiri Wilson'ın evrensel ahlak duyusunun altını oymaz.

Ancak o üstü kapalı olarak ciddi bir mücadele içine girmiştir.

İnsanlığın ahlak tarihi içindeki en göze çarpan değişim yalnızca kendi türlerinin değil, tüm insanların adil muameleye tabi kılınmayı hak etmesi şeklindeki bakış açısının doğması – ve zaman zaman uygulama alanı bulması– durumudur. . . . Çok sayıda ahlaklılık anlayışı [diğer taraftan] bizim başkalarına yönelik eylemlerimizi, yerçekiminin gezegenleri yönlendirmesiyle aşağı yukarı aynı şekilde yönlendirir: onun gücü aralarındaki uzaklığın karesine ters orantılıdır.<sup>27</sup>

Neden bazı yerlerde ve zamanlardaki tümelci bir ahlaksal solunumun varlığı Wilson için zorlu bir görev oluşturmuştur? Ona göre, bizim ahlak duyumuz ebeveynler, kardeşler, akrabalar, yakın arkadaşlar ve dostlar ile en erken dönem çocukluk deneyimlerinden ortaya çıkan bağlılık ve sempati hislerinden gelişir. Bunlar bizim alakalarımız ve kimliklerimizin iç içe geçtiği, içgüdüsel bir şekilde bağlantılı olduğumuz ve ilk anda ahlaksal açıdan adanmış olduğumuz kişilerdir. Yaşımız arttıkça, daire genişlemiştir fakat dairenin

içinde olanlar ve dışında kalanların ahlak anlayışı arasında farklılıklar oluşmuştur. Bir noktaya kadar bu bir sorun değildir. Bizim yakınımızda olanlara ve sevdiklerimize karşı ahlaksal görevlerimiz rastgele seçilmiş başkalarına karşı görevlerimizden farklıdır ve sıklıkla daha ivedidir. *Açıklanması gerekli olan şey, bizim görevlerimizin, en azından bir dereceye kadar, nasıl bizim sınırlı alanımızın ötesine geçeceği ve tüm insanları kuşatacağıdır.*

Wilson tarihsel bir açıklama sunar. O bize yaklaşık MÖ 300 civarında Avrupa'daki aile ve akrabalık yapısının çoklu kadın eşe olanak tanınmış olan ve erkekler için eşlerini boşamanın kolay olduğu erkek-egemen kabilelerin başları tarafından belirlenmiş evlilik tarafları ve mülkiyet veraseti konularında daha önceki emsallerden sapmaların başladığını anlatır. Sonraki birkaç yüzyılda, kuzey ve batı Avrupa'da bu yapı tekeşli evlilikler yönünde değişmiş, evlilik için her iki tarafın rızasının olması gerekliliği yerleşmiştir. Kendi toprakları üzerinde varlıklarını sürdüren bağımsız çekirdek ailelerin gitgide artan sayıda yaygın hale gelmesine yol açmıştır. Kilise karşılıklı anlaşmaya dayalı evliliği onaylamış ve çokeşliliği, zinayı, nikâhsız beraberliği ve boşanma sonrası yeniden evliliği yasaklamıştır. O ayrıca insanları topluluk üyeleri olmaktan ziyade bireyler olarak insanlar üzerinde kilise disiplinini zorunlu kılmıştır. Bu, bir kadının mirastan pay alabilmesini, eşinin iş ortağı olarak hizmette bulunabilmesini ve onun ölümünden sonra çocuklarını büyütebilmesi için artan kabulü kolaylaştırmıştır. Sonuç daha fazla çocuk-merkezli bir aile ve ahlaklılığa daha tümelci bir şekilde başvuran daha bireyselci bir kültürün gelişimi idi.

Zemin Roma İmparatorluğu'nun sonundan Rönesans'a kadar uzanan birkaç bin yıl boyunca aile hayatında meydana gelen büyük ölçekli değişiklikler

ile bireyciliğin ve evrenselciliğin gelişimi için hazırlanmıştı. Bu zaman zarfında tekeşli evlilik çökeşlilik ve erkeğin boşanma gücü üzerinde zafer kazanmıştır ve kademeli bir şekilde ebeveynlik ve akrabalığa dair ilgiyi evli çiftlerin lehine odak noktasını değiştirmiştir. Onların kurdukları aile . . . Batı toplumunun temel birimi olarak kendi konumunu sağlamlaştırmıştır.<sup>28</sup>

Yapbozun son parçası özel mülkiyetin alanının genişlemesi ve onu idare eden kuralların kanunlaştırılması idi. Wilson, on üçüncü yüzyıl sonrası İngiltere'ye dair şöyle söylemiştir:

Ekonomik ve sosyal hayatta bireycilik mevcuttu, mülkiyet haklarında, mirasların bölüşülmesinde ve nakit para mal piyasalarında kökleşmiştir. Toprak satılabilen ve satın alınabilen . . . bir ticari mal idi, babalar kendi topraklarını kendi soylarından gelenlere miras bırakıyordu . . . erkekler ve kadınlar nakit ücretler karşılığında kiralanıyordu. . . . Evli olanların yanı sıra evlenmemiş olanlar kendi mülklerine sahip olabiliyor, vasiyetnameler ve sözleşmeler yapabiliyor ve dava açabiliyorlardı. . . . Yoksul çiftçileri zengin olanlardan ayıran geçilmez bariyerler yoktu ve bu durumda hayata yoksul olarak başlayanların bazıları zengin bir şekilde hayatlarını tamamlıyorlardı. Bireysel mülkiyet haklarının mevcudiyeti İngiltere'yi . . . dava meraklısı bir toplum yapmıştı: eğer toprak satılabilir, satın alınabilir, miras bırakılabilir ve miras kalabiliyorsa, sayısız ihtilafın olması kaçınılmazdı. . . . Bu ihtilafları çözüme kavuşturan eşitlik mahkemeleri kaçınılmaz bir şekilde toprak üzerine

çekişmelerden bile daha önemli bir şeye karar vermişlerdi; onlar bireysel haklar hakkında daha geniş bir iddialar setini çözüme kavuşturmuş –veya en azından şekillendirmiş– idi.<sup>29</sup>

Bu değişiklikler topraklarda bireysel özgürlük, insan hakları, yasa önünde eşitlik ve tüm insanların eşit muamele görmesi şeklinde Aydınlanma oluşumlarının yeşermesini sağlamıştı.

## BİZİM BİYOLOJİK OLARAK TEMELLENMİŞ AHLAKLILIĞIMIZIN GENİŞLEMESİNDE SOSYO-EKONOMİK KURUMLARIN ROLÜ

İronik bir şekilde, Wilson'ın insan ahlaklılığının değişen şekli olarak gördüğü şeyin bu öyküsü ayrıca bir doğuştan gelen ahlak duyusu içinde kurulmuş olarak ahlaklılığa dair kendi görüşüne en büyük meydan okuma olabilir. Yerkürenin yerleşilmiş her bölgesinde her yüzyıldaki insan toplulukları kendi ahlak duyularının bileşenlerini paylaşmışlardır—bizim yaradılıştan gelen sosyalleşebilirliğimiz, çocuklar olarak uzun süreli başkalarına bağımlılığımız, ebeveyn ve çocuk arasındaki bağ, arkadaşlar, aile ve komşular ile sosyal bağlılıklar ve yalnızca bağlantılı olduğumuz kişilerin iyi fikirlerini edinmek için değil, aynı zamanda onların gerçekten iyi olmaları için alakalı bir şekilde bizim kendi menfaatimizin ve benlik kavramımızın iç içe geçmesi gerçekleşmektedir. Ancak bu müşterekliğe rağmen, yalnızca birkaç insan topluluğu yarı-tümelci, Aydınlanma-sonrası terimlerle ahlaksal yükümlülükleri kavramıştır. Eğer ahlaklılığın bu yönü bizim biyolojik donanımımız içine yerleşmişse, onun ortaya çıkışı neden böylesine sıra dışı olmuştur ve gelişti neden bu denli geç olmuştur?

Yanıt, düşünölebileceği gibi, ahlak duyusunun yalnızca tek olması ve bunun insan doğamızın en güçlü kısmı olmasıdır ve ondan meydana gelen ahlak sistemlerinin bizim fiziksel, sosyal ve ekonomik çevrelerimiz tarafından olmasının yanı sıra doğalarımızın ahlaksal-olmayan yönleri tarafından etkilenmiştir. Belli zamanlarda, belirli topluluklar için en iyisi olan şeyi etkileyen tarihsel, coğrafik ve başka olumsuzlukların tüm tarzlarını tanıyan Wilson bu konuda fikir ayrılığı içinde olmayacaktır. Gerçek mücadele daha derin bir sorudan gelir. Biz neden ahlaklılığın Aydınlanma-sonrası ahlak tümelciliğinin bir derecesini kapsaması *gerektiğini* düşünürüz? Diğer tüm şeyler eşit iken bizim kabilemiz dışındakilere bazı yükümlölükleri tanıtmamız bizim için *ahlaksal açıdan neden daha iyidir? Wilson'ın bakış açısından bunun anlamı nedir?*

David Hume ve Adam Smith'i takip ederek, bizim 'faydalılık' diye adlandırdığımız şeyi göz önünde bulundurun—bu, kabaca, temel menfaatlerin ve bunun sonucu olarak bireylerin refahının gelişimidir. Belirli eylemler, alışkanlıklar, kurallar ve sosyal organizasyon kalıpları topluluklar halinde yaşayan insanların refahının artışı konusunda başka insanlardan daha olasıdır. Nihai olarak, bu refah-artırıcı kurallar bireysel temsilcileri ailenin ve arkadaşlarının ötesine, kendi kabilelerinin ötesine, komşu kabilenin ötesine ve en sonunda tüm insanlara taşır. İnsanlık için en iyi olan şeyin kesinlikle bu dersi özümsemek olduğu düşünölebilir. O ayrıca birlikte yaşadığı bir Aydınlanma-sonrası kültür ile şekillenmiş olan kendi ahlaksal adanmışlıkları ve benlik kavramları olan bireyler için de en iyisi olabilir. Bu bireyler hâlihazırda uzak-taki başkalarının refahına değeri verirler. Bunun başkalarına ahlaksal yükümlölüklere sahip olmalarını gerçek kılan şey olduğu savunulabilir; onların bunu yapmalarının gerekli olduğu veya olmadığına dair belirli eylemlerin gerçekteşti-



rilmesi onların iyiliği içindir. Bütün bunlar kabul edilebilir fakat Wilson için sorun teşkil eden tümelciliğin Aydınlanma-sonrası yaklaşımlarına dokunmaz.

*Ahlaklılığın kültürel kavramlarına sahip bireylerin yabancılara sempati, adillik ve karşılıklılık ile davranmasının gerekli olmasının Aydınlanma-sonrası tümelciliğin bünyesinde barınmaması doğru mu yoksa doğru değil midir?* Benim geliştirmekte olduğum açıklamada, biz bunu böyle yapmanın çoğu kez hâlihazırda sahip olunan ahlaksal ve ahlaksal-olmayan menfaatlerin gelişecek olduğunu göster-medikçe onların ahlaksal açıdan yabancılara iyi muamele etmelerinin *gerekli olduğunu* söyleyemeyiz. Onu gösterecek midir? Bakış açısındaki böyle bir değişikliğin onların önem verdikleri kendi soylarından gelenlerin genel faydasına kültürlerini geliştirecekleri savunulabilir. Ancak başarılı olsa bile yapmanın çok sayıda nesil alacağı böyle bir tarihsel dönüşüm spekülattır. Mevcut temsilcilerinin hayallerini meşgul edecek yeterlilikte hızlıca gelmesini bir kenara bırakın, onun geleceğine dair hiçbir garanti yoktur. Biz kendimizin ve kültürümüzün başka üyelerinin böylesine kuşatılmış olduğunu kabul etsek bile, bu bireylerin *yabancılara karşı hiçbir bağlayıcı ahlaksal yükümlülüklerinin olmadığını* bu durumda söylemek zorunda mıyız?

Zorunluluk yoktur. Tümelci ahlak kavramları genel olarak adillik karşılıklılık olgusunun gerekliliği olarak anlar. Kùltürler eğer daha az tümelci ve hatta güçlü bir şekilde kabileye ait bir yapıdan oluşuyorsa daha tümelci kültürlerden olanlarla bütünlüklü fayda ve işbirlikçi etkileşimin kazanımını elde etmek ister. Onlar, bir noktada, yabancılarla olan yaklaşımda karşılıklılık beklentisi olduğunun farkına varmak ve böylece kendi çıkarlarına olanın karşılıklılık durumunda olduğunun farkına varmak zorundadır. Eğer bu yapılırsa, bu durumda zamanla karşılıklı fayda sağlayan et-

kinliklerde artan katılım, her birinin ahlaksal tümelini zenginleştirerek ve genişleterek, tüm tarafların tutumlarında değişiklik yapabilir. Ne de olsa, şu ya da bu şekilde yalnızca böylesine bir karşılıklılık atalarımızı ve hayatlarının farklı evrelerindeki çoğumuzda yalnızca yakın olduklarımız ve sevdiklerimize değil, daha büyük gruplara başlangıçta empatik ahlaksal ilgi geliştirmemize yönlendirmiştir. Böylelikle, sınırlı ahlaksal ufukları olanlar tarafından ortaya konan zorlu göreve uygun karşılık, yalnızca iyilikseverlik ile değil, onların hâlihazırda bizimle paylaştıkları müştereklilik temeli üzerinde, karşılıklılık sosyal etkileşim ile onları genişletmeye çalışmaktır.

Birbiriyle uyumsuz ahlaksal tümelli kültürler arasındaki ilişki hakkında doğru olan şey aynı zamanda benzer bir şekilde herhangi kültürdeki birbiriyle uyumsuz bireyler veya birey grupları içinde doğru olabilir. Tüm topluluklar ahlaksal açıdan dikkate değer olarak tanınan komşuları olan kişilerle anlamlı ahlaksal statü uyumunda başarısız olan bazılarını içerir. Bizim ahlak yaşantımıza olan karşılıklılığın merkezियeti gerçekten karşılıklı davranış içinde olan tüm tarafların istekliliği üzerine koşullu, işbirlikçi etkileşim için onlara fırsatlar sunan ahlaksal açıdan daha geniş kapsamlı komşulukları dayatır. Eğer gerekli olan karşılıklılık yakında gelecek gibi görünmüyorsa, bu türden teklifler geri çekilmelidir. Sonuçta karşılıklı fayda sağlayan alakaya dair uygulamaların dışarıda bırakılmasının bir bedeli vardır. Eğer böyle olmasaydı, ahlaksal erdemler hiçbir zaman edinilemeyecekti.

Sınırlı ahlak tümelli olanlara bakış açımız, elbette, hiçbir ahlak tümeli olmayanlara karşı bakış açımızla karıştırılmamalıdır. Burada sunulan bakış açısına karşılık olarak bir filozof tarafından ortaya konan aşağıdaki düşünce deneyini değerlendirin.<sup>30</sup>

Bir ilaç firmasının bizim doğamızı asosyal hale dönü-  
şecek şekilde değiştirecek bir ilaç geliştirmiş olduğu-  
nu farz edin; bilhassa, biz başka insanların refahına  
önem vermeyi bırakacağız. Bize söylenen iyi haber  
başka insanların bizim hakkımızda ne söylediklerini  
önemsemeyeceğiz; böylelikle, bizim asosyal davra-  
nışımız onaylanmasa bile, umurumuzda olmayacak.  
Aşıkâr bir şekilde, böyle bir ilacı almak bizim mevcut  
doğamız açısından bizim için yanlış olacaktır—çünkü  
biz başkalarına önem vermeye ve bunu sürdürmeye  
çaba göstermeye yükümlüyüzdür. Ancak mesele şu-  
dur; peki ya bizim içeceğimiz suya biri yanlışlıkla ilacı  
koymuşsa, böylece ertesi sabah uyandığımızda başka  
insanları hiç önemsemiyorsak ne olacak? Bu bizim  
özgecil bir tarzda eylemde bulunma yükümlülüğümü-  
zü aniden kaybetmiş olmamız anlamına gelir mi?

Bu soruların yanıtı ilacı tüketenlerin ahlak temsilcileri  
olmayı sona erdirecekleri ve böylelikle insan-olmayan hay-  
vanların yaptığından hiçbir daha fazla ahlaksal yükümlü-  
lüklerle sahip olmayacaklarıdır. Eğer ahlaklılığı-yok-eden ila-  
cı tüketmemiş hiç kimse kalmasaydı, kötü olarak nitelenen  
eylemlerin bazılarını gördüğümüzde, nasıl ki köpekbalıkları  
ahlak temsilcileri olmadığı için onların bir yüzücüyü par-  
çalamaları kötü olduklarını göstermiyorsa, bu eylemler de  
kötü olarak görünmeyecektir. Ancak yine de, ilaçla değişime  
uğramış olan talihsiz dostlarımız ve sevdiklerimiz hakkında  
onlara özen göstermeyi sürdürebiliriz. Biz ayrıca onlara iyi  
insanlar oldukları değerlendirmesi içinde bir kibarlık dere-  
cesiyle davranabilir ve bu talihsizliği yaşamadan önce bizim  
için yapmış oldukları şeyler için minnettarlık duyarız. Kı-  
sacası, biz onlara önceden olduğu gibi davranırız ve daha  
önceki benliklerinin artık çok azalmış olan versiyonlarına

iyi davranma yükümlülüğümüz vardır. Ancak onları artık bütünyle ahlak temsilcileri olarak görmeyiz ve böylelikle onlarla önceden olduğu gibi etkileşimde bulunmayız.

Bu, Wilson'ın yaradılıştan gelen, biyolojik temelli ahlak duyusu bakış açısı tarafından yönlendirilmiş olduğumuz ahlaklılığın felsefi kavramıdır. O, insan işbirliği eğilimini artırarak insan refahının artmasının daha zengin bir sistem yeterliliğine tarihsel açıdan ve biyolojik-olmayan bir şekilde evrilen bir sosyal yapıda bulunan ahlaklılıktır. Sosyal işbirliği arttıkça, biyolojik temelli değerler genişlemiştir. Temsilcilerin değer verdikleri ve üzerinde düşünebildikleri şey hakkında genişlemiş olgusal öncüllerden türetilmiş olan daha önceden türetilemez *gerekliliklere* olanak tanıyan yeni ahlak ilişkileri yaratılmaktadır. Günümüzün filozofları, biyologları ve sosyal bilimcilerinin işbirliğini gerektiren işlenmesi ve rafine edilmesi gereken kavram budur—o, ahlaksal *fikirlerin* değişmesi kavramı değil, ahlaksal *gerçekliğin* genişlemesi kavramıdır.

## UYGARLIĞIN İLERLEMESİ

Ahlak meselelerini anlamamızda ilerleme sağlamada fırsatlara dair burada anlatılan öykü, kabul edilmelidir ki, felsefenin böyle bir gelişmenin nasıl artık olası olabileceğine dair bir taslak çizerek katkıda bulunmasından ziyade insan uygarlığının gelişmesinin bir kutlanmasıdır. Her ne kadar bu süreci hızlandırmak için gerekli olan bileşenler felsefe, biyoloji, sinirbilim ve sosyal bilimlerde bulunsun da, onlar bölük pörçüktür ve kurumsal açıdan koordineli bir şekilde ahlak bilgisinin gelişimi için uyumlu bir araştırma alanı şeklinde düzenlenmemiştir. Hâlihazırda böyle bir araştırma alanı yoktur. Eğer olsaydı çağdaş üniversite içinde mevcut olur-

du. Ancak az sayıdaki öncü felsefe birimindeki esin kaynağı olan araştırmaların çeşitli küçük kısımları haricinde böyle bir oluşum yoktur.

Bu artan felsefi ilgiden başka, üniversite yerleşkesinde egemen olan değerler sistemi olgu-temelli ve us-temelli sorgulama üzerine kurulmuş olan *ahlak bilgisi* alanındaki ilerlemelerin olasılığını güç belâ kabul eder. Bunun yerine ahlaklılık çok sayıda öğrenci, fakülte ve yönetici tarafından gerçek bilginin olanaksız olduğu ve uzlaşmanın ancak tehdit ile desteklenmiş güçlü duygular ve düşünce ürünü olmayan fikirlere dayanarak ulaşılabileceği bir alan olarak görülür. Ne yazık ki benzer bir şey başka sosyal kuruluşlar hakkında da söylenebilir. Batı felsefesinin şafağında Sokrates, Platon ve Aristo'nun merkezî mesajlarına aykırı düşen ahlaklılığın bu herkes-için-ortak çağdaş kavramı bizim uygarlığımıza bir tehdit haline gelmiştir. Onunla savaşabilmek için doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde daha fazla filozof ve onların meslektaşları öne adım atmalıdır.

## ERDEM, MUTLULUK VE ÖLÜM KARŞISINDA ANLAM

*Batı felsefenin ikiz hedefleri; teorik bilginin kavramsal temellerini oluşturmak ve hayatta anlam, erdem ve mutluluk için bir yol haritası çizmek; Hristiyanlığın bir çöküş çağında ikincinin kaçınılmazlığı; insan doğasının felsefi ve görgül araştırmalarını birleştirme hedefi; uygulanabilir erdem ve mutluluk felsefi kavramlarında bilginin merkeziliği; hayatın anlamı, ölümün kesinliği ve bizim başkalarına geçmişe, şimdiye ve geleceğe bağlantılarımızın merkeziliği.*

**B**ölüm 2'nin başlangıcında, Sokrates, Platon ve Aristo tarafından entelektüel enerjinin yaratılması ve batı felsefesini ayakta tutmayı sürdürmesine dair anlayışı kaynaştıran iki araştırmayı birbirinden ayırdım. Bir sorgulama doğal dünyanın kanıt-temelli açıklamaları ve usun kavramsal temellerini ortaya koyma girişiminde bulunur. Diğer mutluluk, erdem ve bilgelğe giden bir yolun haritasını çizmek ve bireyin nihai amacını ortaya koymak girişiminde bulunmaktadır. Her ne kadar bu kitaptaki iki sorgulamanın izini takip etmiş olsam da, ikincisi hakkında söylenecek daha fazla şey vardır.

Filozoflar eğitim, hukuk, politika, ekonomi ve ahlak konularının niteliğine yaptıkları katkılardan gurur duyar. An-

cak felsefe kaynaklarından tam olarak faydalanılmamıştır. Her ne kadar, bu alanlardaki ilerlemeler her bir bireyin mutluluk ve erdem için kişisel arayışlarına ilişkin olsa da, onlar doğrudan doğruya bireysel hayatların rehberliğinin varoluşu sorumluluğuna hitap etmez. Batıda yüzyıllardır var olan bu yük felsefeden alınmıştır ve Hristiyanlığı doğurmuştur. Ancak artık Hristiyanlık bir zamanlar olduğu gibi baskın entelektüel kuvvet değildir. Ne de politik ideoloji varoluşçu boşluğu doldurmuştur. Geçen yüzyılın politik trajedileri ve batının bugün canlı bir şekilde betimlenen yıkıcı coşkuları bunu ortaya koymaktadır. Anlamı daha aşikâr hale getirmek için bireyin kişisel sorgularının gelişimi amacıyla felsefe kaynakları görevli kılınmıştır—hayatın kendisinden daha büyük bir bir şeye değer atfedilmesi ölümle birlikte yenilgiye uğrayan tüm olguları sürdürmek için yeterince büyüktür. Sokrates, Platon'un *Phaidon* diyalogunda filozofların ölüm için çalıştıkları ve ölüme hazırlandıklarını, ondan korkmamayı öğrendiklerini iddia eder—bu, daha sonraları Stoacılar ve Boethius tarafından devam ettirilecek bir temadır. Bugünün filozofları bu mirasa ne ilave edebilecekleri hakkında düşünmelidir.

Zorlu görev dinsel inancı herhangi başka türden inanç ile değiştirmek değil, bireylerin kendi ahlaklılıklarıyla yüzleşmek için gerekli olan şeyi bulmalarına yardım eden hayata dair ussal bir yaklaşımı açık bir şekilde ifade etmektir. Ayrıca insan topluluklarının gelişimine dair us ve kanıtadaya projelere katkıda bulunmayı sürdürmektir. Kaçınılması gereken tehlike yirminci yüzyılın ortalarında Malcolm Muggeridge (1903-1990) imzalı geniş ölçekte alıntı yapılan ifadelerde vurgulanmıştır:

Çok yüksek bir seviyeye geliştirmiş olduğumuz yirminci yüzyıla özgü günahların biri inanış günahıdır. İnsanların Tanrı'ya inanmayı bıraktıkları zaman hiç-

bir şeye inanmadıkları söylenir. Hakikat çok daha kötüdür: insanlar herhangi bir şeye inanırlar.

Tom Wolfe'un 2012 tarihli *Back to Blood* (Kana Geri Dönüş) başlıklı son kitabında ırksal veya etnik kimliğin aşkın değeri içinde göklere çıkarılan inanış bir karakterin ağzından çok farklı bir biçimde ifade edilmiştir.

“Din ölüyor . . . fakat herkes halen *bir şeye* inanmayı sürdürüyor. Bu, hoş görülebilir bir şey değildir—eninde sonunda kendi kendinize ‘Neden -miş gibi yapmayı sürdürüyorum? Ben evren olarak bilinen bir süper çarpıştırıcı içindeki rastgele bir atomdan başka bir şey değilim’ demekten kendinizi alıkoyamazsınız. Ancak tanım gereği *inanmak* körlemesine inanç duymak anlamına gelir, öyle değil mi? Bu durumda benim halkım, yalnızca bizim kanımızı bırakanlar, bedenlerimiz aracılığıyla ilerleyen soy kütükleri bizi birleştirir. . . . Her yerdeki tüm insanlar *kana geri dönmekten* başka hiçbir seçeneğe sahip değildir.”<sup>1</sup>

Muggeridge ve Wolfe tarafından ifade edilen kaygı gerçektir. Evet, büyük insan sınıfları için din ölüyor olabilir. Evet, bizim hayatlarımızı anlam ve amaç ile bahşetmemiz için inançlara gereksinim duyarız. Ancak hayır, yalnızca tutku dolu inanışlar bunu yapmayacak. Biz, kim olduğumuza dair bize *bilgi* sağlamaya muktedir olan ussal, kanıt-temelli inanışlara gereksinim duyarız. Bunlar bizim en fazla değer verdiğimiz, muktedir olduğumuz ve kaçınamayacağımız şeylerdir. Ancak bu durumda güvenli bir şekilde ussal yaşamplanları, bize en iyisini getirecek şekilde açıkça ifade edilebilir. Bu bizi hayatın zorlu görevleri ve kaçınılmaz bir şekilde ölümle başa çıkmak için gereksinim duyduğumuz anlama



yönlendirir. Görev artık başkalarına dağıtılamaz. Daha önce olup bitenlerden öğrenmiş olduğumuz tüm şeylerle donanımlı olan filozoflar artık kendi antik dönem öncellerinin katkıları üzerine inşa edebilecekleri bir konumda olabilir.

Böyle yaparak, eski olanla yeni olanı karıştırmak zorundayız. Bölüm 13'te, yapmamız gereken şeyler hakkında geleceğe yönelik ifadelerin ahlaki açıdan yapmamız gerekenlere dair motive edici ifadeler kuvvetinin anlaşılması için bir model olarak hizmet edebileceğini açıklamıştım. Geleceğe yönelik yönlendirme kişinin refahını en iyi şekilde geliştiren eylemlerin saptanmasını destekler. Bu konu hakkında bazen karanlıkta olunabileceği için, güvenilir bir aile üyesinden, dosttan veya yetkililerden yönlendirme kabul etme konusunda harekete geçilebilir. Başkalarının iyiliğine dair ve çeşitli türden insanlarla karşılıklı ilişkilere dair ilgiden kaynaklanan eylemde bulunma yönünde ahlaki sebepler olduğundan, bunlar aynı zamanda motivasyonel kuvvete sahiptir. Bizim sosyal bağlantılarımızdan kaynaklanan başkalarına karşı ilgimiz bu kuvveti büyüten kendi benlik-kavramlarımız için merkezî konumdadır.

İnsan psikobiolojisi ve insan koşulları olguları bize bizi başkalarına bağlayan kendimize ve diğerlerine dair ilgilerimizle iç içe geçen motivasyonel bir temel sağlar. Felsefe temelli sosyal bilimciler için yeni görgül zorlu görev kendi felsefi öncüllerinden miras kalan insan doğasının bu kavramını doğrulamak ve kesinleştirmektir. Yeni sosyal ve politik görev sosyal işbirliğinin geniş kapsamlı sistemleri içinde kişisel menfaati başkaları için karşılıklı saygı ile karıştıran sosyal ve ekonomik kurumların geliştirilmesi sürecini, onlarla olan verimli bağlantıları genişleterek, sürdürmektir. Yeni felsefi görev insan doğasının artan bilimsel bilgisiyle uyumlu bir şekilde erdem ve mutluluğun geleneksel anlayışlarını yeniden kavramlaştırmak ve dinsel avunmanın yok olmakta

olduğu bir çağda hayatın anlamına dair zorlayıcı kavramları açıkça ifade etmektir.<sup>2</sup>

Bana göre, bu yeniden kavramlaştırma insan olmanın doğal bir şekilde belli başlı değer, menfaat ve kapasiteler ile bahşedilmiş olduğuna dair Aristo'nun inancıyla başlar. O, ussal düşünceyi bizim özümüzün parçası olarak düşünme kapasitesine sahip olarak, haklı bir şekilde ussallığın doğası itibarıyla uyguladığı gelişim ve alıştırmaları ele almıştır. Bilgiyi gerçek değerini elde edecek şekilde geliştirenler ve kendileri hakkında temel doğruluğu keşfetme arayışında olanlar insanlığın ve dünyanın gelişimini sağlayacaktır. İnsani varlıklar, ussal olarak, aynı zamanda doğal problem çözücüleridir, çeşitli amaçlara nasıl en iyi şekilde erişebilecekleri hakkında uslamlama yapmaktadır. Her ne kadar Aristo teorik hakikatin en yüce amaç olması şeklinde alakasız bir keşif yapmış olsa da, aynı zamanda haklı bir şekilde aile, dostlar, iş arkadaşları ve topluluk ile ilintili olağan insani amaçların peşinden giderek bir hayatın geçirilmesinin büyük bir mutluluğa yol açabileceğine inanmıştı. Bu hedefleri takip etmek *kişinin kendini denetim altında tutması, alicenaplık, tutku ve cesaret* gibi erdemleri bilgece işlemeyi gerektirir.

Bu Aristo'cu bakış açısından üç ders çıkarılabilir. Birincisi erdemler –karşıt uçlar arasında altın oranlar düşüncesini doğal bir şekilde içererek– yalnızca iyi bir irade ve hassas bir kalp değil, aynı zamanda tümüyle geliştirmek için ussal yargı ve uygulama gerektiren karakter özellikleridir. İkincisi, etiğin en temel amacı herhangi belirli bir koşullar düzeneği içinde uygulanması gereken eylemleri tanımlamak değil, uğruna gayret edilmesi gereken karakter türünü belirlemektir. Üçüncüsü, erdemli kişi kendine ve başkalarına dair değerlerin makul bir karışımını yansıtan eylemde bulunan eğilimlere sahiptir.

Aristo, benlik ve başkaları arasındaki bağlantı hakkında konuşarak, ikinci benliklere benzettiği dostların önemi-

ni vurgular—bunlar, kısmen yalnızca böyle davranma keyfi nedeniyle benliklerini paylaşma isteğinde, kendisi hakkında içgörü sağlamaya yeterince yakın olanlardır. Onun anladığı şekilde, bilgelik uzun-dönemli refahın ilerleme sağladığı ve eylemlerin belirlenmesinin büyük olasılıkla onu geliştirdiği bir olgudur. Böylelikle, bilgeliğe giden yol bizim kişisel tamamlanışımız için en iyi rotadır. Ancak bilgelik tek başına bir başarı değildir. Bizim gereksinim duyduğumuz teorik bilgi genel olarak uzun dönemlerde sayısız başkalarının çabaları üzerinde bulunur. Bizim kendimize dair içtenlikli bilgimiz bile sıklıkla ağırlıklı bir şekilde başkalarına bağlıdır.

Biz kendi yaşantımızı bizim için açık olan alternatifler arasında yaptığımız tercihlerle inşa ederiz. Bizim hayatlarımız, kalıplaşmış sonları olmayan, bazen sonraki sayfada ne gelmesi gerektiğine dair iyi bir planımızın bile olmadığı yazmakta olduğumuz kitaplar gibidir. Kitaplarımıza devam etmek için bizim hakkımızda belli başlı şeyleri bizden daha iyi bilebilecek eş-yazarlara gereksinim duyarız. Onların yardımını sağlamak için, kendimizi onlara açmalıyız ve onların kim olduklarına değer vermeliyiz. Bu, kesinlikle bize iyilikle geri dönecektir. Birincisi ve en önemlisi, eş-yazarlar bizim en yakın yoldaşlarımızı içerir fakat aynı zamanda daha düşük bir derecede bizim için en önemli olan etkinliklerde yanımızda olanları, komşuları ve iş arkadaşlarını içerir. Başkalarının bizi nasıl gördüğümüz ve aksettirdiğimiz tarzı, bizim yapabileceğimizden daha iyi bir şekilde değerlendirebildikleri herkesin bildiği bir şeydir. Aynı şey bizim karakterimizin yönleri için de geçerlidir.

Bizim başkalarıyla karşılıklı bağlantılı olma durumumuz bilgeliği erdem ve mutluluk ile ilişkilendirir. Erdemli karakter nitelikleri geniş ölçüde hayranlık uyandırır çünkü onlar toplumsal işbirliğinin faydalarını sağlamada önemlidir. Onlara hayranlık duyulduğu için, erdemli olarak de-

ğerlendirilmek kişinin lehine olan bir durumdur. Özellikle uzun dönemde erdemlerin taklit edilmesi zor olduğundan ve sahteliği ortaya çıkarma çabaları bitmek bilmez olduğundan, erdemli olmak sıklıkla böyle değerlendirilmek için en iyi stratejidir. İlave olarak, biz doğal bir şekilde seçtiğimiz başkaları için sevgi, hoşlanma, saygı duyma, hayranlık, takdir, imrenme ve koruyucu hissetme içinde oluruz. Bunlar gerçekten özen gösterdiğimiz kişilerdir ve bizim hakkımızda benzer hislere sahip olmalarını umarız. Onların bizimle olan ilişkileri nedeniyle, bizim dar ölçekte kendi menfaatimiz doğrultusunda yaptığımız fedakârlıklar onların esenliği için konumlandığımız başkalarına saygı duyma değeri ile telafi edilmiştir. Karşılıklılık bu seçkin küre içinde belirli olduğundan, biz ayrıca ya bizim ya da bize yakın ve sevgili olanların, bizim ahlak çevremiz içinde olanların başkalarına-saygı-duyma eylemlerinden fayda elde edebileceklerini biliriz. Sosyal kuruluşlar gitgide daha karmaşık ve kuşatıcı oldukça, bizim doğal sosyalleşmemizden kaynaklanan bu daire genişlemiştir, iyi-tanımlanmış sınırlar olmaksızın kademeli karşılıklılık mecburiyetleri olmaksızın başkalarıyla ilgilenme meydana getirmektedir. Bu şekilde, erdem ve mutluluk sıklıkla rekabetçi takiplerden ziyade tamamlayıcı şekilde sonuçlanır.

Mutluluğu güvence altına alan bu erdem değildir. Talihe dayalı iniş çıkışlar hepimizin başına gelebilir. Mutluluk her zaman erdeme bağlı değildir; büyük bir talihlilik durumu içinde olmanın hak edilmeyen bir şekilde savurganca harcanması olasıdır. Ancak ne olursa olsun, hem erdem hem de mutluluk kişinin en temel kendi ve başkalarının menfaatlerine yönelik amaçlarına bağlıdır. Onlar normalde karşılıklı bir şekilde destekleyicidir. Böylece, erdemin işlenmesi mutluluğu elde etmede iyi bir stratejidir. Her ne kadar erdem pahasına kişinin mutluluğunu feda ettiği durumlar olsa da, mutluluk

bu vakalarda kaybolmuş olsa da, bu kaybın önemini değerlendirmek mutluluğun ne olduğunu anlamaya bağlıdır.

Aristo mutluluğun bizim nihai amacımız olduğunu, dolayısıyla diğer tüm amaçların buna hizmet eden alt amaçlar olduğunu iddia etmiştir. Ancak onun mutluluğun hem en fazla arzu ettiğimiz şey olduğunu hem de arzu etmiş olduğumuz başka şeylerin de olduğunu söylemesi talihsizlikti. Mutluluk bunların hiçbirisi değildir. Mutluluğun bir sevinç hissi, yoğun haz alınabilir duyuların bir toplamı veya aslında hiçbir surette herhangi duygu veya duyuların bir toplamı olmadığı konusunda sağlam bir zemin üzerinde bulunuyordu. Aristo'ya göre, hayvan türlerinin ve insani varlıkların doğal işlevleri vardır. Onun kavrayışına göre, insan mutluluğu doğal işlevlerimizin iyi bir şekilde icra edilmesini içerir. Bunun ussal ve erdemli yaşamı içerdiğini ifade etmiştir. Her ne kadar tam olarak onun yapmış olduğu gibi ortaya koyamasak da, daha çağdaş terimlerle benzer bir ideayı formüleştirebiliriz.

Mutluluğu gönencin yüksek bir seviyesi olarak ele aldığımızı farz edelim. Onun bileşenleri (bir önceki bölümde göstermiş olduğum gibi) bizim en temel fiziksel, zihinsel ve sosyal gereksinimlerimizin tatmin edilmesini, en ayrıksı insan kapasitesinin gelişimini ve biyolojik açıdan arzulara temel oluşturan en önemli tatminlerimizi içerir. Böyle bir durum açıkça hem arzu edilebilir hem de geniş ölçekte arzu edilendir. O, bizim değer verdiğimiz başkalarına adanmışlıklarımızı içeren sosyal gereksinimlerimizin tatminini kuşattığı için, aynı zamanda erdemli yaşamının bazı unsurlarını da kuşatır. Böyle bir durumda olmanın ilişkilerin varlığını içerdiğini not etmek önemlidir. Bunlar bilmemenin olası olduğu durumdadır. Bunun sonucu olarak, Aristo'cu bağlamda, kişinin mutlu olduğunu *bilmek* kişinin duygularına dair bilgilerden çok daha fazlasını gerektirir.

Bu özel bağlamda kişinin mutlu olduğuna *yanlış olarak* inanmak mutlu olmak değildir. Örneğin, kişinin gönencinin merkezî bileşenlerin ne olduğu bilinebilirken, her bir beklenmedik durum yanlış bir şekilde düşünmeye bağlıdır. Siz öyle olduğuna *inandığınız* için, yardımla, yaşam sevgisiyle mutlu hissedebilirsiniz, dolayısıyla sizin hayatınız bu şekilde sağlamlaşmaktadır. Bunu bilmediğiniz için, kendinizi harika hissedebilirsiniz. Ancak hissedilenler yanlış ve azalmış değerde olacaktır.

Hakikati keşfettikten sonra, mutlu olup olmadığınız sorulduğunda, ne söylersiniz? Eğer sizin mutluluk kavramınız bir duygular meselesi ise, “Evet, ben mutluydum fakat benim mutluluğum bir yalan üzerine temellenmiştir” diyebilirsiniz. Günümüzde çok sayıda insan mutluluğu bu şekilde düşünüyor görünmektedir. Ancak eğer siz onlardan biriyse, mutluluğun doğası gereği günden güne veya saatten saate değişkenlik gösteren, geçici bir durum olduğunun farkına varmalısınız. Diğer taraftan, eğer mutluluğu Aristo’cu gönenç ile tanımlarsanız, soruya “Ben mutlu olduğum konusunda yanlış düşünmüşüm fakat aslında mutlu değildim; yalnızca kendimi kandırmışım ve bundan mahcubiyet duyuyorum” diye yanıt vereceksiniz.

Bizim amacımız açısından, hangi kavramın en fazla yaygın olduğu önem taşımaz; her ikisi de uyumludur. Önemli olan bizim “mutluluk” diye adlandırdığımız şeyin felsefi açıdan önemli ve yüksek derecede arzu edilebilir olduğunun anlaşılmasıdır. Böyle bir durum içinde olmak kişinin kararlı bir memnuniyet durumunu gerektirmelidir. Mutluluğu bu şekilde anlayarak, *kendimiz için en fazla umut ettiğimiz şey* basitçe hayatlarımız, ilişkilerimiz ve edinmiş olduklarımıza dair hayal ettiklerimiz hakkında kararlı bir hoşnut iyi duygu durumu içinde olmaktır. Biz bu duyguların sağlam temeller üzerine kurulmuş olduğunu bilmek isteriz.

Çoğumuz öznel iyi hissetme ile bilginin bir kombinasyonunu arzu ederiz. Biz elbette lezzetli bir tatlı veya ılık bir duş gibi bazı şeyleri arzu ederiz. Bunları yalnızca onları elde ettiğimizde sahip olduğumuz duygular nedeniyle isteriz. Bu durumlarda, –uzun zamandır dondurma diyeti yapmış biri gibi– başlangıçtaki arzumuzun nesnesini (dondurma) yapay bir şekilde oluşturulmuş (dondurma-yeme) öznel duyuları için memnuniyetle feda edebiliriz. Ancak bu, kural olmaksızın ziyade bir istisnadır. Robert Nozick’ın vurgulamış olduğu gibi, arzularınızın tatmininin tam olarak gerçekçi simülasyonunun keyfini çıkardığımız hayatınızın geri kalanında bir “deneyim makinesi”ne girerek meydana gelen olayların gerçek olduğuna yanlış bir şekilde inanırsınız. Çoğumuz gerçeklik ile temas halinde kalmak yerine bize sunulanı geri çeviririz.<sup>3</sup> Düşkün olduğumuz dileklerimizin pek çoğunu olasılıkla gerçekleştiremeyecek olmamızın farkına varmamıza karşın bunu yaparız ve en zorlayıcı amaçlarımızın bazılarını elde etmede başarısız oluruz.

Dahası bizim tercihimiz doğru olacaktır. Deneyim makinesinin sağladığı *mutluluk duygusu* bizim en fazla istediğimiz şey değildir. Kendimiz için arzu ettiğimiz şey, herhangi belirli deneyim niteliğinden çok uzakta, gerçeklik ile olumlu bir ilişkiye sahip olmaktır—onu bilmek, onu şekillendirmek, onu geliştirmek ve başkalarıyla benzer bir şekilde bağlı olarak hayatlarımızı paylaşmak. Benim başkaları için en fazla arzu ettiğim ve en fazla katkıda bulunmak istediğim şey: eşimin, büyüyen oğullarımın mutluluğu ve memnuniyeti, sevdiğim bir arkadaşımın sağlığına kavuşması, dostlarımın ve iş arkadaşlarımın refahı, öğrencilerimin eğitimi, çalıştığım üniversitedeki Felsefe Fakültesi’nin gelişmesi, felsefenin (ve dokunduğu tüm alanların) ilerlemesi, özgür kurumların yaygınlaşması, ülkemizin yaşanılır olması ve batı uygarlığının en iyi geleneklerinin gücünün ve dinçliğinin canlanması. İlave

olarak, dünya boyunca tıp, teknoloji ve ekonomi alanlarında ilerlemelerin sürmesini artı insan haklarının, evrensel hakların ve karşılıklı paylaşılan ahlaki meselelerin kademe-li bir şekilde genişlemesini diliyorum. Kendim için, en fazla sağlığını korumayı, verimliliğimi sürdürmeyi, uzun yaşamayı artı başka hedeflerime ulaşmak için (bazen büyük, bazen küçük) fırsatlar yakalamayı arzu ediyorum. Nozick'in hayalini kurduğu deneyim makinesi ile oluşturulan türden öznel deneyimlerin izinde olduğu şeyler bunlardır. Ben bu konuda sıra dışı değilim.

Mutluluğun bu öznel-olmayan kavramı bizi hayatın anlamı ve ölümün kaçınılmazlığı hakkında zorlayıcı sorulara getirir. Benim gibi biri için kişisel bir öte yaşamda inanç için hiçbir yer yoktur, ölüm olasılığı korkutucu bir şekilde basittir—yani var olmayıştır. Onun neden korkutucu olduğu sorulabilir. Hiçbir şeyin var olmaması deneyimi hiçbirimizin yaşamış olduğu bir deneyim değildir. Biz öldükten sonra daha önce kavramadığımız kötü, hoş-olmayan ve hatta sıkıcı bir şeylerin deneyimini yaşayacağımızı düşünürüz. Bu konuda öğreneceğimiz pek bir şey olmaması elbette hayal kırıklığı yaratıcıdır. Biz öte dünyaya göç ettikten sonra eşlerimizin, çocuklarımızın, dostlarımızın, iş arkadaşlarımızın ve el üstünde tutulan kurumların nasıl olduğunu gözlemlemek harika olmaz mıydı? Zor zamanlarda onları tehlikeden korumak ve güçlendirmek daha iyi olmaz mıydı? Evet, olurdu fakat seçenekler arasında bu yoktur. Her ne kadar mahrum kaldıklarımız konusunda pişmanlık duyabilsek de, bunları gerçekleştirmiş olmak ölümden korkma nedenimiz değildir. Biz ölümden korkarız çünkü var olmayış olasılığı baş döndürücü bir şekilde akıl ermez ve korkutucudur. Ondan kurtulmanın yolu yoktur; biz basitçe bu şekilde oluşturulmuşuzdur.

Böyle yaparak elimizden gelenin en iyisini başarmak zorundayız. O, bizi bekleyen şey hakkında berraklık elde



etmeye yardımcı olabilirken, yüz yüze gelmekten kaçınmama-  
yacağımız şey bizim ağırbaşlı ve başkaları için iyi örnek ol-  
mamızdır. Bunlar ne küçük şeyler ne de gücümüzün ötesinde  
bulunan şeylerdir. Zihin gücü ve karakter sağlamlığı geliştirebilir ve alışkanlığa dönüştürülebilir. Ancak bu erdemler ölüme karşı koymada tüm öykü değildir. Yaşlandıkça ve ölüm yavaşça yaklaştıkça, kişinin kişisel geleceği azalır, bir bütün olarak yaşantısının şekline daha net odaklanır. Bu, sonunda kişinin yaşantısının ne anlamı olduğunun sorusuna neden olur.

Kişinin geleceğinin kısılmasına ilave olarak, ilerleyen yıllar bizim bir zamanlar keyif aldığımız bazı etkinliklere katılma kabiliyetimizi sıklıkla azaltır. Ancak bu yalnızca bilgeliği artırarak ve kariyer ilerlemesi konusunda baskıyı azaltarak değil, aynı zamanda, bizden daha fazla yaşayacağını beklediğimiz olanlar dâhil olmak üzere insanlar, projeler ve kurumlar üzerine odaklanmamızı keskinleştirerek dengelenecektir. Nasıl ki ebeveynler kendi yetişkin çocuklarına ve küçük torunlarına, girişimci olanlar aile işletmeleri üzerine, akademisyenler uzun zaman boyunca ertelenmiş projelere ve her türden uygulayıcılar yetişen nesillere eğitim verme ve deneyimlerini paylaşma içindeyseler, bu sıklıkla yeterince doğaldır.

Ayrıntılar her birey için değişiklik gösterebilir fakat reçete geneldir. İnsanlara ve en fazla değer verdiğiniz şeylere karşı bağlılığınızı genişletin ve derinleştirin. Bu durumda sizin amacınız sizi aşan hedeflere katkıda bulunmakta bulunabilir. Bu şekilde davranmak sizi uzun bir geçmişi olan insan hayatının süregelen akıntısına bağlar ve siz, kendinizden daha uzun zaman boyunca yaşayacak olanlara inanmak için nedene sahip olursunuz.<sup>4</sup> Eğer huzur yaklaşan ölümden bulunabiliyorsa, onu bulmanın yolu insan projesinin yüksek derecede değerli yönleri ile daha da yakından ve daha etkin bağlılık içinde olmaktır.

Kabul edilmelidir ki, bunu söylemek yapmaktan daha kolaydır. Hâlihazırda başkalarına değer vermeksizin ve kendi mutluluğunuzdan bağımsız hedeflerin peşinden gitmeksizin mutluluğu bulamazsınız. Bu durumda kendi boşluğunuzu doldurmanız gerektiği için basitçe anlam bulamazsınız. Aslına bakılırsa, siz boşluk içinde oldukça anlam bulamazsınız çünkü anlam bulabilmeniz için kendinizin ötesinde insanlar, projeler ve kurumlara özen göstermelisiniz. Ve eğer özen gösterirseniz yalnızca ününüzü artırmaktan ziyade pek çok açıdan gerçekten yardımcı olacak sonuçlar elde edersiniz. Görmeyeceğiniz gelecek hakkında gerçekten özen göstermezseniz, yaklaşmakta olan ortadan kaldırılma karşısında hiçbir huzur yoktur. Eğer özen gösterirseniz, ününüz üzerine konumlandığınız değer başkaları için yaptığınız iyilikleri gölgede bırakacaktır.

Nihai gereklilik alçakgönüllülüktür. Geleceğe dair inancınızı onun imgesini yaşama üzerine dayandırmayın. Sizden daha uzun süre yaşayacak olan hiçbir insan, hiçbir proje, hiçbir kuruluş sizin tüm önemli fikir ve değerlerinize uyumlu olmayacaktır. Böyle olmasına da gerek yoktur. Kim olursanız olun, bakış açınız sınırlıdır. Gelecekte olacakları görme beceriniz sizin ve yaşadığınız çağın şeklini veren etkinlikleri deneyimlemek için artık yaşamayanların buna karşılık gelen becerilerinden daha büyük değildir. Bu durumda bir paket teklif olarak takip edecek kişilere sunacağınız şeyi düşünmezsiniz. Paketin hangi kısmının gelecekte ıskartaya çıkarılabileceğine dair kaygılanmayın. Sunmuş olduğunuz şeyin bazılarının tamamlanacağı ve değer göreceğine dair memnuniyet duyun ve bunun takibini yapacak olanların tümüyle çözüme kavuşturulmasında sizden daha iyisini bilebileceğine güvenin. Bu tavsiye politik ideolojilerin sıklıkla sahte-dinsel coşku ile takip edildiği bir çağda özellikle önemlidir. Eğer başkalarının refahına bağlılığınızda anlam bulmayı umu-

yorsanız, hem şimdi hem de bu dünyadan göçtükten sonra onlara ve onların bakış açılarına saygı duymanız gerekir. Bazı bakımlardan onların bakış açıları sizin bakış açınızdan ayrılsa bile onlara saygı duymak büyük önem taşımaktadır.

İyi haber tüm bunların elde edilebilir olmasıdır. Kötü haber ise, bunun her zaman böylesine kolay olmadığıdır. Eğer bunu yapmayan kişilerden biriyseniz şimdi arayışında olduğunuz hayatınıza anlam katmak için gerekli olan karakter niteliklerini geliştirmek yıllarca zaman alacaktır. En iyisi bu çabayı göstermeye şimdiden başlamaktır.

## SOKRATES VE DAVID HUME'UN SOYLU ÖLÜMLERİ

Felsefe dünyasının tümü içinde en ünlü ve en fazla esin kaynağı olan ölümlerin ikisi hayat üzerine felsefi bir bakış açısının soylu bir ölüme nasıl katkıda bulunabildiğini açıklamıştır. İlki MÖ 399 yılında Sokrates yetmişli yıllarının başındayken meydana gelmiştir. O gençleri yozlaştırma ve dinsizlik suçlamasına maruz kalmış, suçlu bulunmuştu. Dinsel öğretiye karşı olmak ve sahip olmadığı bilgeliğe sahip gibi davranmakla suçlanmıştı. Platon'un *Sokrates'in Savunması* kitabında betimlediği ustaca oluşturulmuş savunması (tanrı Apollon'un kâhin aracılığıyla konuştuğu farz edilen kutsal bir yer olan) Delfi'nin kâhininden geri dönen bir arkadaşının öyküsü etrafında inşa edilmişti. Arkadaşı buradan Sokrates'ten daha bilge hiçbir insanın olmadığı mesajını getirmişti.<sup>1</sup> Sokrates bunu işittiğinde kendisinin bilge olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştı. Sokrates tanrının acaba tam tersini mi iddia ettiğini merak etmiş olabilir miydi? Belki de bunun tanrının kafa karıştırıcı yorumunun doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemesi için ilahi bir şekilde esinlenmiş bir görev olduğunu düşünmüştü. Sokrates (ironik bir şekilde dinsizlik suçlamasını yalanlayan bir tarzda) bunun böyle olduğunu kabul ederek en bilge kişilerin neyi bildiklerini keşfetmek için girişimde bulunma kararı almıştır.

Bunu yaparken bilge oldukları farz edilenlerin kendileri böyle olduğuna inanmalarına karşın aslında böyle olma-

dıklarını keşfetmiştir. Kendisinin bilgisiz olduğunu bilmenin gerçek dışı olan bir şeye inanmaktan daha iyi bir şey olması sebebiyle nihayetinde Sokrates'in en bilge kişi olduğu anlaşılmıştır. Ancak ne yazık ki, onun ısrarlı sorgulaması bazen husumet yaratarak düşmanlarının ona karşı suçlamada bulunmalarına yol açmıştır. Sokrates, doğruyu arayışın en yüce iyi olduğunu kabul ederek, sorgulamaları mahkûm olması ve ölümle cezalandırılmasına yol açmasına karşın bundan vazgeçmeyi reddetmiştir. Bilgi için kararlı arayışı varlığının anlamı haline geldiği için, temsil etmiş olduğu her şeyi inkâr ederek erdem ve mutluluktan vazgeçmeksizin onu bırakmamıştır. Bazılarına göre, onun inatçılığı uç noktada görünebilir. Elbette, eğer ölü olursa, erdeme veya mutluluğa ulaşamayacağı şeklinde itiraz edilebilir. Felsefi sorgulama yapmadan gösterişli bir hayat sürmek hiçbir surette hayata sahip olmaktan daha iyi olmaz mıydı?

Sokrates ölümün büyük bir kötücül durum olduğunun farz edilmemesi gerektiğini gözlemleyerek buna yanıt vermiştir. Her ne kadar, ölümün neyi getireceğini bilme görevini üzerine almamış olsa da, ruhun varlığını sürdürebileceğini ve hatta gelişebileceğini düşünmüştü. Ancak ölüm var olmayışın rüyasız uykusu olsa bile, onu birkaç yıl daha kendinden uzaklaştırmanın hayatına anlam veren şeyi reddetmeye değmediğine inanmıştı. Platon'un *Kriton* diyalogunda infazının yapılacağı gün erken saatlerde hapisten kaçmak için neden çaba göstermeyeceğini bize anlatmıştır.<sup>2</sup> Onun dostu Kriton, Sokrates için bir kaçma ve sürgüne gitme planı yapmıştır. Kriton ve dostları paralarını bu amaçla kullanacaklardır. Her ne kadar planın başarılı olması çok kolay olsa da, Kriton Sokrates'i işbirliği yapmaya ikna edememiştir. Sokrates (i) kaçmanın yasaları ihlâl etmek anlamına gelmesi, (ii) bunun bir adli hata olmanın ötesinde ahlaki açıdan yanlış olması, ve (iii) ahlaki açıdan yanlış olan bir şeyin asla yapıl-

maması gerektiğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Gerçekten de Sokrates kişinin ruhuna zarar verecek bir şeyin her zaman kişinin kendisine zarar veren şeylerden daha kötü olduğunu savunmuştur.

Peki ama kaçarak yasaları ihlâl etmek neden yanlış olacaktır? Çünkü Sokrates büyük faydaların düzenli bir toplulukta yaşamaktan gelmiş olduğunu ifade ederek devlete böyle bir borcumuz olduğunu savunmuştur. Bu düzenin bağlı olduğu yasaların altını oyarak bu borcun geri ödemesinin yapılamayacağı düşüncesini sürdürmüştür. Bu önerme, kuvvet olmaksızın, ikna edici değildir. Her ne kadar uygarlaşmış bir devlette yaşamaktan büyük ölçüde fayda elde etmiş olsak da, biz vatandaşlar olarak ona katkıda bulunuruz—Sokrates’in durumunda Atinalı bir asker olarak hizmette bulunmak buna dâhildir. Hukuk sistemlerinin doğası sosyal organizasyonun faydalarının bunları sürdürmek için gerekli olan bireysel çabaların toplamını büyük ölçüde aşmasıdır. Ancak kişilerin birbiriyle işbirliği içinde işbirliğinden fayda elde etmemiz olgusu her koşulda her yasaya, yasa ne denli noksan veya devlet ne denli yetersiz olursa olsun, ahlaki bir mecburiyet doğurmaz.

Neyse ki, bu ikna edici olmayan önerme hattı Sokrates’in sunmak durumunda olduğu tek şey değildi. Diyalogun sonunda, kaçmasının suç ortaklığı yapan dostlarının zor durumunda kalmasına neden olacağını, kendi ününe zarar vereceğini ve hepsinden önemlisi temsil etme noktasına gelmiş olduğu hayat tarzına kendine-hizmet-eden davranışının zarar vereceğini vurgulamıştır. Kriton ile yaptığı tartışma Sokrates’in kendi mesajına gerçekten inandığını aşikâr hale getirmiştir—o, katı bir şekilde dürüsttür, ruh arayışında olan felsefesi bilgelik, erdem ve mutluluğa giden yoldur.

Biz, bununla birlikte, *Sokrates’in Savunması* diyalogundaki yorumlarını daha iyi anlayabiliriz. Ömrünün kalan bir-

kaç yılını feda etmenin hayatının güçlü mesajının ve bunları başkalarına aktarma çabalarının yok olmasını engellemeye degeceğini haklı olarak düşünmüştü. Öleceklerini bilen insani varlıklar –özellikle sonraki yıllarda– kendilerinden çok daha büyük bir gerçekliğe değer bilerek ve tanımlayarak kendi hayatlarını büyük ölçüde zenginleştirebilir. Sokrates kendi yazgısını kabul ederek yeryüzü üzerinde biraz daha fazla zaman geçirmeye verdiği değerden daha fazlasını ilkelere takip etmeye vermiştir.

Bu durumda Sokrates'in ölümünün huzur dolu olması şaşırtıcı değildi. Sahne bir sonraki diyalog olan *Phaidon*'un sonunda betimlenmiştir. Burada bir hapisane yetkilisinin Sokrates'i ve dostlarını infaz vaktinin geldiğine dair bilgilendirdiği gün batımından hemen önce geçen birkaç pasaj vardır.

Sokrates, der [yetkili] . . . ben, başkalarının yaptığı gibi, zehri içmeni söylediğim zaman bana kızmada hata bulmayacağım . . . Bu dönemde benim öğrendiğim şey senin şimdiye kadar karşılaşmış olduğum tüm insanların en soylusu, en kibar ve en cesuru olduğundur ve şimdi bana karşı kızgın olmadığından özellikle eminim . . . Bu durumda şimdi –benim ne söylemek durumunda olduğumu biliyorsun– elveda ve buna mümkün olduğunca dayanmaya çalış.<sup>3</sup>

O konuşurken gözyaşlarına boğulmuştu ve köşeyi dönerek çıkıp gitmişti. Sokrates ona bakıp sana elveda demişti. . . . Ardından [dostlarına] bakarak devam etmişti. Ne cana yakın bir kişi! Ben burada olduğum tüm zamanlarda beni ziyaret etti ve bazen benimle tartışmalar yapmıştı ve bana en büyük kibarlığı göstermişti ve siz ayrılma noktasında onun benim için gözyaşı dökmede nasıl cömert olduğunu gördünüz. Gel Kriton, onun söylediği şekilde yapalım.<sup>4</sup>

Ancak kesinlikle Sokrates demişti Kriton, güneş halen dağların üzerinde duruyor. Bunun yanında, ben başka durumlarda insanların akşam yemeği yediklerini ve şarapların keyfini çıkardıklarını biliyorum ve bazen sevdikleri kişilerle bir araya geldiklerini biliyorum. . . . Aceleye gerek yok. Halen çok fazla zaman var.<sup>5</sup>

Konuşmuş olduğun kişilerin bu şekilde davranmaları doğaldır Kriton demişti Sokrates, çünkü ben bir süre sonra zehir içerek hiçbir şey elde etmemem gerektiğine inanırım—eğer ben hayata yapışırsam ve bana sunulandan daha fazlasını kucaklarsam kendi gözümde kendimi gülünç duruma sokmuş olmaktan başka bir şey yapmamış olurum.<sup>6</sup>

Bu sözlerle birlikte Sokrates baldıran kâsesini almış ve bir nefeste onu içmişti.

Bu zamana dek çoğumuz gözyaşlarımızı tutmada oldukça başarılı olmuştuk fakat onun zehri içtiğini gördüğümüzde, onun gerçekten içmiş olduğunu gördüğümüzde artık kendimize hâkim olamamıştık. Karşı koymama rağmen gözyaşlarım tüm yüzümü kaplayacak şekilde dökülmüştü ve kalbi kırık bir şekilde gözyaşlarına boğulmuştum—onun için değil, böyle bir dostu kaybetmiş olmanın yarattığı şekilde içinde bulunduğum musibet nedeniyle ağlıyordum. Kriton gözyaşlarına hâkim olamayınca dışarı çıkmıştı. Ancak önceden bile ağlamaktan kendini alamamış olan Apollodorus şimdi Sokrates'in kendisi haricinde odadaki herkesin yüreğini parçalayan şekilde hıçkırarak ağlamaya başlamıştı. Sokrates ise hadi ama dostlarım, neden böyle davranıyorsunuz!... Sakinleşin ve cesur olmaya gayret edin, demişti.<sup>7</sup>



Zehir yavaş yavaş Sokrates'in bedenine yayılırken, başını örtmüştü. Bir noktada üzerindeki örtüyü kaldırdı ve son sözlerini söyledi. "Kriton, biz Asclepius'a bir horoz sunmalıyız. Onu gör ve bunu unutma." Diyalog daha sonra şu cümlelerle sona ermişti: *"Biz yaşadığımız dönemde tanıdığımız en cesur, en bilge ve en dik duran insanın, yoldaşımızın sonu işte . . . böyleydi."*<sup>8</sup>

İkinci ünlü ölüm 1776 yılında 65 yaşındayken ölmüş olan David Hume'unkiydi. O, İskoç Aydınlanması'nın bir lideri, en ünlü İngiliz görgücü ve tüm zamanların önde gelen İngiliz filozoflarından biri olmasının yanı sıra ünlü bir İngiltere tarihçisi idi. Onun metafiziğe, bilgi kuramına ve zihin felsefesine olan katkıları muazzam derecede etkindi. Onun ahlaki değerlendirmenin doğalcı teorisi, insan doğası içinde başkalarına-saygı-gösteren duyguları vurgulayarak ve sığ bencilce teorilere karşı çıkarak tarihsel açıdan evrilen sosyal ve ekonomik yapılarla faydalı deneyimimiz üzerine temellenmiştir. Bunlar önsezileri güçlü ve son derece etkin görüşlerdir. Birlikte insan doğasının bir psikobiyolojik yorumlaması ile başlayan ahlaklılık bakış açısına çok iyi uygunluk göstermiştir. Ussal açıdan formülleştirilmiş genel karşılıklılık kuralları ve sosyal işbirliğinin gitgide artan derecede gelişmiş sistemlerinin ilerlemesi aracılığıyla genişlemesi bunda yardımcı olmuştur.

Aşağıdaki alıntı Hume'un dostu olan büyük filozof ve ekonomist Adam Smith tarafından onun son günlerini betimleyen bir mektuptan alınmıştır. Her ne kadar Hume'un ölümü kahramanca olmasa bile onun dikkat çekici ılımlılığı esinlendiricidir. Onun ölümü yapılabilecek tüm değerlendirmelerin yapılmış olduğu bir ölümdü, geriye yapılmamış hiçbir iş bırakılmamıştı—buna yalnızca onun tarih ve felsefeye yaptığı katkılar değil, aynı zamanda ailesi ve dostları için cömertçe finansal hazırlığı dahildi. Dünyaya, yakınlarına ve

sevdiklerine mirasını bıraktığından emin olarak hayal edilebileceği gibi hoş bir şekilde dünyadan ayrılabilmişti.<sup>9</sup>

SEVGİLİ BAYIM – Bizim mükemmel dostumuz olan Bay Hume’un en son hastalığı sürecinde onun davranışlarının bazılarını izahat getirmek için bu yazıyı yazmak, her ne kadar hüznü olsa da, gerçek bir keyiftir. . . . O, [Smith tarafından nakledilen bir yolculuktan] Edinburgh’a geri dönüşünde, kendisini çok daha zayıflamış bulmuştu ancak onun neşesinde hiçbir azalma olmamıştı ve kendi eserlerinin yeni bir baskısı için düzeltmeler yapmak, oyalayıcı kitaplar okumak, dostlarıyla sohbet etmek gibi dikkatini dağıtacak şeyler yapmayı sürdürmüştü; ve bazen, akşamları sevdiği iskambil oyunları oynayacağı bir parti düzenliyordu. Onun neşeli hali öylesine büyük ve sohbetleri, eğlenmesi olağan gerilimden öylesine uzaktı ki, tüm kötü hastalık belirtilerine rağmen, çok sayıda insan onun ölmekte olduğuna inanamıyordu. Bay Hume’un alicevaplığı ve metaneti öylesine belirgindi ki, en sevecen dostları ölmekte olan bir insan olarak onunla konuşmada veya ona yazmada herhangi bir riskli durum olmadığını biliyorlardı ve bu içtenlik nedeniyle incinmiş olmaktan çok uzaktı, nispeten daha hoşnut ve keyifli oluyordu. Ben [başka bir dostundan] gelen bir mektubu okurken onun odasına girmiştim. Bu, onun henüz almış olduğu bir mektuptu ve hemencecik bana göstermişti. Ben bu denli zayıflamış olması nedeniyle ne kadar üzgün olduğumu ve görünümünün pek çok açıdan çok kötü olduğunu söylememe karşın, onun neşesi halen muazzamdı, içindeki yaşam ruhu halen çok güçlü görünüyordu. Ancak zayıf da olsa umut vermiyordum. Buna karşılık vermişti.

“Senin umutların temelsiz. Bir yıldan daha fazla süredir yaşadığım diyare herhangi bir yaşta çok kötü bir hastalık olurdu: benim yaşında bu ölümcül bir hastalıktır. Ben geceleyin uzandığım zaman, kendimi sabah kalktığım zamanda olduğundan daha zayıf hissediyorum; ve sabah uyandığımda, akşam yattığım zamandan daha zayıf oluyorum. Benim yaşamsal organlarımin bazıları öylesine yıprandı ki, kısa süre içinde ölmem gerektiği akla yatkındır.”

“*Pekâlâ*” dedim, “eğer böyle olması gerekiyorsa, en azından tüm dostlarını, özellikle erkek kardeşinin ailesini büyük bir cömertlik içinde bırakmanın tatminine sahipsin.”

O bu tatmini birkaç gün önce Lucian’ın *Ölüm Diyalogları* kitabını okurken böylesine hassas bir şekilde hissettiğini söyledi. Bu öyküde Charon’un kendi teknesine girmemek için bulduğu tüm bahaneler arasında onun kendine uygun olmadığı vardı; bitirecek bir evi yoktu, *bunu kendine sağlayacak bir kızı yoktu, kendisinden intikam almasını isteyecek hiçbir düşmanı yoktu.*

“Böylesine küçük bir erteleme elde etmek için Charon’a bulabileceğim bahanenin ne olabileceğini hayal edemezdim” demişti. *Ben yapabileceğim her şeyi yapmıştım; ve kendi akrabalarımı ve dostlarımı olasılıkla şimdi onları bırakacağım durumdan daha iyi bir durumda bırakmayı hiçbir zaman umamazdım. Bu durumda ben memnun bir şekilde ölmek için tüm sebeplere sahibim.*”

Ancak Bay Hume ölümün yaklaşmasına dair her zaman neşeyle konuşmasına karşın, alicenaplılığını bir gösteriye asla dönüştürmezdi. O, sohbetin doğal bir şekilde yönlendirdiği konu dışında herhangi bir

şeyden asla bahsetmezdi, ve sohbetin gerektirdiği süreden daha uzun bir zaman boyunca asla konuyu sürdürmezdi: dostlarının onun sağlığına ilişkin sorularının sonucunda sıklıkla meydana gelen şey konunun başka yönlerine taşınmasıydı. Benim yukarıda bahsettiğim konuşma 8 Ağustos Perşembe günü gerçekleşmişti ve bir konuşma haricinde onunla yaptığım son konuşmaydı.

O artık öylesine zayıf hale gelmişti ki, en içten dostlarının bazıları bitkin halde olduğunu görüyorlardı; ancak onun neşesi öylesine muazzamdı ki, onun hoşgörüsü ve sosyal eğilimi halen bütünlük içindeydi. Bir dostu onunla beraberken daha fazla konuşmaktan kendini alamazdı ve onun bedeninin zayıflığına uygun bir şekilde daha büyük bir gayret içinde olurdu. Onun kendi isteğiyle, kısmen onun için kaldığım yer olan Edinburgh'dan ayrılmam konusunda uzlaşmıştık. . . .

[Birkaç gün sonra] Doktor Black'ten aşağıdaki mektubu almıştım.

“SEVGİLİ BAYIM – Dün, öğleden sonra saat dört civarında Bay Hume vefat etti. Onun ölüme yakın yaklaşımı Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece apaçık belli hale gelmişti. Hastalığı haddinden fazla belirgin olduğunda ve kısa sürede onu zayıflattığında artık yataktan kalkamıyordu. O, ıstırap ve acı hissinden uzak kalmayı sürdürmüştü. En ufak bir sabırsızlık ifadesi bile taşıyamıyordu; fakat zaman zaman insanlar onun hakkında konuştuğunda her zaman bunu şefkat ve hassasiyet ile yapıyordu. Ben onu ikna etmek için yazmanın, özellikle gelmemenizi arzu ettiğini söyledim.

gi bir mektupla bunu dayatmış olduğunu işittiğimde uygun olmayacağını düşünmüştüm. O çok zayıf hale geldiğinde, konuşacak hali kalmamıştı fakat bunu itidalli bir zihin mutluluğu ile karşılamıştı.”

Böylece bizim en mükemmel ve asla unutulmaz dostumuz ölmüştü; onun felsefi fikirlerine ilintili olarak hiç kuşkusuz insanlar çeşitli yargılarda bulunacaklardır. Onu onaylayan veya yadırgayan değerlendirmeler yapılacaktır; ancak onun karakter ve davranışına ilişkin en ufak bir fikir ayrılığı bile olmayacaktır. Onun doğası gerçekten daha mutlu bir şekilde dengeli görünmüştü. Ben tanıdığım tüm insanlardan farklı olarak onda bu türden ifadeleri duymuştum. Yazgısının en düşük durumunda bile, muazzam ve gerekli sadeliği onu uygun durumlarda alıştırma yapmaktan alıkoymamıştı. Hem hayırsever hem de alicenaplıkla davranıyordu. Sadeliğini tamahkârlık üzerine değil, bağımsızlık sevgisi üzerine temellendirmişti. Onun doğasının uç noktadaki kibarlığı zihninin sağlamlığını ya da onun kararlılığının metanetini asla zayıflamamıştır. Onun sürekli hoşsohbet olması iyi doğasının gerçek coşkunu idi. Bu, nezaket ve alçakgönüllülük ile güçlendirilmişti. Onda en ufak bir kötülük düşüncesi bile yoktur. Onun alaycılığı asla küçümseme anlamına gelmez; ve bu durumda insanları rencide etmekten çok uzaktır. Ona itirazı olan kişiler için bile hoşnutluk ve keyif alma konusunda nadiren başarısız olur. Buna sıklıkla itiraz eden dostları için, onun muazzam ve dost canlısı niteliklerinin hiçbirisi sohbetini çekici kılmak için daha fazla katkıda bulunmamıştı. Ve toplum içinde böylesine uzlaşılabilir olan bu pekiştirme sevinci

önemsiz ve yüzeysel nitelikler ile sıklıkla birlikte eşlik etmiştir. Onda en keskin uygulamalar, en geniş çaplı öğrenme, en büyük düşünce derinliği ve her açıdan en kapsamlı bir kapasite söz konusudur. Her şeyi hesaba katarak, hem ömrü boyunca hem de ölümünden itibaren insan kırılganlığının doğasına olanak verdiği ölçüde mükemmel derecede bilge ve erdemli kişi ideasına en fazla yaklaşan kişinin o olduğu değerlendirmesini her zaman yaparım.

ALBERTUS MAGNUS (yakl. 1200-1280) amatör bilim insanı, doğa felsefecisi ve teologdur. Dominiken tarikatı üyesi, Paris Üniversitesi'nde ilahiyat profesörü ve Thomas Aquinas'ın öğretmeni idi.

ARİSTO (MÖ 384-322/1) hocası Platon ile birlikte antik dünyanın iki en büyük filozofundan biriydi. Mantık, bilgi kuramı, metafizik, etik, politika, fizik, biyoloji, psikoloji ve estetik alanlarındaki araştırmaları yüzyıllar boyunca standart olmuştur.

THOMAS AQUINAS (1225-1274) tüm zamanların en etkin filozoflarından ve teologlarından biriydi. Aristo'nun birikimini geriye getirerek ve onun düşüncesini inanç ve aklın bir sentezi şeklinde Hristiyanlık ile karıştırarak Yunan felsefesinin yeniden canlanmasında merkezî bir rol oynamıştı.

AUGUSTİNE (354-430) erken dönem Kilise'de yetenekli bir yazar, teolog ve güçlü kişilikti. Platon'culuk öğeleriyle demlenmiş olan onun Hristiyan versiyonu beşinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar Hristiyan düşüncesi içinde baskın bir kuvvet idi.

FRANCIS BACON (1561-1626) teknolojik yeniliklerin pratik değerine ve onların dünyayı değiştirme gücüne baskı yapan bir İngiliz bilim felsefecisi idi. Yazıları bilimsel ilerlemelerin lehine bir düşünce iklimi yaratılmasına yardımcı olmuştur.

ROGER BACON (1212-1292) teolojiye ilave olarak bilim, doğa felsefesi, matematik ve gökbilime karşı geniş kapsamlı merakı olan bir İngiliz keşiş idi. O, ışık, tutulmalar, gelgit, gözün yapısı, vizyon ve bilimsel yöntem üzerine yazmıştı.

GARY BECKER (1930-2014) Nobel ödüllü bir ekonomisttir. Çalışmaları ekonomik davranışın ötesinde olasılık ve faydaya ilişkin rasyonel karar verme teorisinden daha geniş düzlemde faydayı maksimum hale getirme davranışına uzanmıştır.

GEORGE BERKELEY (1685-1753) Anglikan Kilisesi'nde bir papazdı. Bilimsel konulara meraklı ve vizyon teorisini geliştirmiş bir görgücü idi.

ROBERT BOYLE (1627-1691) bilim insanı ve doğa felsefecisi idi. Gazlar yasasını keşfetmiştir. O aynı zamanda Oxford'da John Locke'un bilimsel mentörü ve Londra Kraliyet Topluluğu'nun bir kurucu üyesi idi. Newton'ın *Principia* kitabını yayınlamıştı.

JAMES BUCHANAN (1919-2013) Nobel ödülü sahibidir. Maliyet-fayda analizinin ilkelerini uygulayarak insanların seçme teorisinin babası olarak bilinmektedir. Yönetimler ve politik kurumların rasyonel karar verme teorisini oluşturmuştur.

NOAM CHOMSKY (1928 –) doğal insan dillerinin bilimsel çalışması için temel oluşturan devrim yaratmış dilbilimcidir. Ses ve anlama ilişkin bilişsel sistemler oluşturmuştur. Bu çalışma çağdaş bilişsel bilim için bir temel taşı olmuştur.

ALONZO CHURCH (1903-1995) önde gelen bir filozof, mantıkçı ve matematikçi idi. Doktora öğrencisi Alan Turing ile birlikte dijital çağa yönlendiren felsefi mantık ve matematiksel bilgisayar teorisinin geliştirilmesinde önemli ölçüde sorumluluk almıştır.

NICOLAUS COPERNICUS (1473-1543) güneş sisteminin ilk sistemli yermerkezli kavramını, gezegenlerin “geriye doğru giden” hareketlerinin nasıl olduğunu göstererek, geliştirmiştir.



RENÉ DESCARTES (1596-1650) *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) sözüyle dünyaca tanınan bir filozoftu. Bu ifade yüzyıllar boyunca felsefe için bilgikuramsal gündem oluşturmuştur. Ayrıca ışığın kırılması yasasını keşfetmiş ve analitik geometri için kavramsal temeller oluşturmuştur.

ALBERT EINSTEIN (1879-1955) felsefe temelli teoriksel fizikçi olarak özel ve genel görelilik teorilerini oluşturmuştur. Çağdaş fiziğe dönüşen çalışmaları onu Isaac Newton'ın çağdaş muadili yapmıştır.

JERRY FODOR (1935-2017) psikolojiyi davranışçılıktan uzaklaştırıp çağdaş temsili zihin kavramının temellerini oluşturmada bir anahtar rol oynamış olan önde gelen psikoloji filozofudur.

GOTTLOB FREGE (1848-1925) filozof-matematikçi idi. Matematik felsefesini geliştirerek çağdaş simgesel mantığı icat etmiştir. Hem doğal hem de matematiksel diller açısından dilbilimsel anlamın anlaşılması için kavramsal temel sağlamıştır.

GALILEO GALILEI (1564-1642) çağdaş fiziğin kurucularından biri ve kendi döneminin en ileri seviyede gökbilimcisi olmanın yanı sıra bir matematikçi ve doğa felsefecisi idi. Onun gözlemleri güneş sisteminin yermerkezli kavramının kesin kanıtını sağlamıştır.

KURT GÖDEL (1906-1978) olasılıkla tüm zamanların en önde gelen mantık felsefecisi idi. Çağdaş mantık sistemlerinin eğilimi ve sınırları hakkında devrim yaratan teoremler kanıtlamıştır.

PAUL GRICE (1913-1988) tümcelerin kullanımı, dilbilimin gelişimi ve dil felsefesi tarafından aktarılan enformasyona katkıda bulunmak için dilbilimsel anlamlarla birleştiren rasyonel iletişim stratejileri kanıtlamıştır.

H. L. HART (1907-1992) yirminci yüzyılın en önde gelen hukuk felsefecisi idi. Onun öncü eseri olan *Yasa Kavramı* hukuksal olguculuk olarak bilinen düşünce okulunun tanımlayıcı ifadesi şeklinde geniş çaplı kabul görmüştür.

FRIEDRICH HAYEK (1899-1992) Ekonomi alanında Nobel ödülü sahibi ve klasik liberalizm savunucusu idi. Sosyal ve ekonomik gelişim için gerekli olan bilginin oluşturulmasında politik ve ekonomik özgürlüğün rolüne vurgu yapmıştır.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) Marx'ın bir habercisi idi. Gerçekliğin birleşik öz bilinçliliğe içsel çatışma aracılığıyla evrilen tek bir ilahi zihin olduğuna inanıyordu. O, insan zihinlerini otoriter bir yöneten devlet tarafından temsil edilen bireysel menfaatlerin birleşimine göre evrilen olarak görmüştü.

THOMAS HOBBES (1588-1679) erken dönem modern çağın ilk büyük politik filozofu idi. Onun doğa devletinde rasyonel açıdan benimsenmiş varsayımsal bir toplumsal sözleşmeden kaynaklanan yönetim değerlendirmesi daha sonraki bakış açıları için başlangıç noktası haline gelmiştir.

DAVID HUME (1711-1776) büyük bir İngiliz görgücü ve seçkin bir İngiltere tarihçisi idi. Onun neden-sonuç ilişkisi, çağrışımçı psikoloji, doğalcı ahlak anlayışı ve artırımçı politik ve sosyal felsefesi muazzam derecede etkili idi.

FRANCIS HUTCHESON (1694-1745) Adam Smith'in öğretmeni idi. John Witherspoon ve David Hume'u etkilemiş olan bir İskoç "ahlak-duyu" filozofu idi.

IMMANUEL KANT (1724-1804) tüm zamanların en sistemli düşünürleri arasında olan Alman filozoftur. Kant, etik alanını dönüştürmesine ilave olarak, daha sonraki filozoflar için gündemler oluşturacak olan uzam, zaman, sayı, algı ve bilgiye dair teoriler geliştirmiştir.

JOHANNES KEPLER (1571-1650) yerçekiminin matematiksel nitelikleri ve gezegensel yörüngelerin elips şeklindeki formunu keşfetmiş olan matematikçi, doğa felsefecisi ve gökbilimci idi.

SAUL KRIPKE (1941 –) bir dâhi çocuk idi. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının en büyük filozofu olarak tanınmıştır. Bizim zorunluluk ve olanaklılık felsefi anlayışımızı dönüştüren ve onlar üzerinde çalışma yapmak için matematiksel yapı sağlayan bir felsefecidir. Onun bu fikirlerini dil çalışmalarına uygulaması özellikle önemli olduklarını kanıtlamıştı.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716) Newton'dan bağımsız kalkülüsü icat etmiş olan bir matematikçi idi. O ayrıca felsefi bir mantıkçı, ustalıkla bir metafiziksel sistem yazarı ve Newton'ın mutlak uzam kavramının bir eleştirmeni idi.

JOHN LOCKE (1632-1704) görgücü bir psikoloji ve bilgi kuramı geliştirmişti. Onun doğuştan gelen hakları koruyan sınırlı, demokratik yönetim teorisi Amerikan Devrimi ve Birleşik Devletler Anayasası üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştu.

ISAAC NEWTON (1642-1727) kalkülüsü icat etmesine ilave olarak devrim yasaları üzerine temellenmiş bir evren modeli geliştirmişti. Bu, yaklaşık 200 yıl boyunca çeşitli görgül gözlemler ve egemen fizik için temel oluşturmuştur.

ROBERT NOZICK (1938-2002) sınırlı yönetimi savunmuştur ve özgürlüğün tüm yeniden dağıtımcı kalıplarını bozduğunu iddia etmiştir. Onun *Anarşi, Devlet ve Ütopya* başlıklı eseri bir özgürlükçü klasik yapıya dönüşmüştür.

OCKHAMLI WILLIAM (1287-1349) Yunan metafiziğinin Hristiyan düşüncesine aktarılmasını eleştiren bir mantıkçı ve filozoftu. "Ockham'ın Usturası" diye bilinen

yöntemiyle apaçık doğruları açıklamak için gerekli olan doğruların ötesindeki varsayımsal özleri konumlandırmaya karşı uyarıda bulunmuştur. O, kendi döneminin gelişen bilimsel görünümünde bir liderdi.

PLATON (MÖ 427-347) batı felsefesinin babası, ilk Avrupa üniversitesinin (Platon'un Akademi'si) kurucusu, Aristo'nun hocası ve Sokrates'i ölümsüzleştiren Diyalogların yazarı idi. Onun çalışması batı kültürünü dönüştürmüştü.

FRANK P. RAMSEY (1903-1930) erken yaşta ölümüne karşın felsefe, matematiksel mantık ve ekonomi alanlarına muhteşem katkılarda bulunmuştur. Onun öznel olasılık ve faydalılık teorisi üzerine çığır açıcı çalışmaları olmuştur.

JOHN RAWLS (1921-2002) yirminci yüzyılın önde gelen politik filozoflarından biri olarak kabul edilir. Geniş çaplı etkinliği olan liberal refah devleti değerlendirmesi analitik gelenekte normatif teorileştirmeyi yeniden canlandırmıştır.

BERTRAND RUSSELL (1872-1970) önde gelen felsefi mantıkçı ve dil ve matematik filozofu idi. Onun mantıksal ve dilbilimsel form ve felsefede mantığın rolünün kavramı arasındaki ayrımı analitik geleneğin köşe taşları olmuştur.

JOHN DUNS SCOTUS (1266-1308) Hristiyan teolojisi ile Aristo'cu felsefenin Thomas'cı sentezinin eleştirisini yapmıştır. O Yüksek Orta Çağlar'ın en önemli filozof-teologlarından biri idi.

ADAM SMITH (1723-1790) çağdaş ekonominin önde gelen bir kurucusu olmuştur. David Hume'un yakın bir arkadaşı idi. Glasgow Üniversitesi'nde Ahlak Felsefesi Kürsüsü'ne hocası Francis Hutcheson'dan sonra başkan olmuştur. Orada ahlaklılığın kaynağı olarak insan doğası üzerine önemli bir kitap yazmıştır.

GEORGE STIGLER (1911-1991) ekonomi alanında Nobel ödülü kazanmıştır. Geleneksel ekonomi oyuncularına ilave olarak kamu politikası ve kamu kuruluşlarını dâhil eden ekonomik düşünme üzerine rasyonel tercih teorisini ortaya koymuştur.

ALFRED TARSKI (1901-1983) Kurt Gödel ve Alonzo Church ile birlikte, olgun bir disipline dönüştüreceği simgesel mantığın temellerini kurmuştur. Artık mantıksal neticenin analizi üzerine temellenmiş olan doğruluk teorisi ile en fazla tanınmaktadır.

ALAN TURING (1912-1954) çağdaş bilgisayar bilimi için teorik altyapı sağlayan çalışmalar yapmış bir matematikçi ve mantıkçi idi. 2. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın ünlü Enigma makinesi üzerine temellenmiş Alman şifrelerini kırmıştı.

JOHN WITHERSPOON (1723-1794) Princeton Üniversitesi'ne rektör ve Felsefe, İngilizce ve Tarih birimlerine dekan olmak için 1768'de Amerika'ya gelmişti. Kıtasal Kongre'nin bir üyesi, Bağımsızlık Bildirgesi'nin bir imzacısı ve İskoç Felsefi Aydınlanması'nın bir savunucusu idi. Amerika'nın kurucu babalarının pek çoğunun öğretmeni olarak saygı görmüştür.

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951) yirminci yüzyıl felsefesinde önde gelen bir kişilik idi. Dönüştüren felsefe hizmetinde mantık ve dilin anlaşılmasının ve temsili düşüncenin doğasının ortaya konulmasının önemini vurgulamıştır.



# NOTLAR

## BÖLÜM 1

1. Metaphysics 980a21, çev. W. D. Ross. Aristotle kitabında (1941).
2. MÖ beşinci yüzyılda (ve öncesinde) Yunan kültürünün sözel-  
liği ve sınırlı okuryazarlık Harnis (1989) ve Thomas (1992)  
kitaplarında anlatılmıştır. Bilgilendirici bir değerlendirme  
Robb (1994) tarafından yazılan kitabın giriş bölümünde ve-  
rilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Yunis (2003).
3. Burkert (1985), s. 120.
4. Havelock (1967), ss. 198-199
5. Robb (1994) kitabının 6. Bölümü Platon'un *Ion* ve *Euthy-  
phro* başlıklı erken dönem diyaloglarındaki eleştiriciliğini  
açıklar. Eğitim ve ahlak kültüründeki sözel epik şiirselliğin  
rolü üzerine eleştirilerde bulunmuştur ve kendi hükümlerini  
titizlikle Sokratik uslamlama ile yer değiştirmiştir. Bölüm 7  
beşinci yüzyılın son döneminde Atina'daki aristokrat ve tica-  
retle meşgul olan sınıflarının artan okuryazarlığının dördün-  
cü yüzyıldaki resmî eğitim ve okuryazarlık seviyesini öncele-  
diğini açıklar.
6. James V. Morrison, *Reading Thucydides* (2006) kitabının 1.  
Bölüm'ünde antik Yunanistan'da sözlü kültürden yazılı kül-  
türe geçişi üç aşamaya bölmüştür: (i) MÖ 1200 ve MÖ 750  
arasındaki birincil sözellik çağı, yazının başlangıcına öncel-  
dir, (ii) MÖ 750'den MÖ 400'e kadar ön-okuryazarlık dö-  
neminin çeşitli evreleri yaşanmıştır, Yunan alfabesi tanıtılmış  
ve dinsel törenler ve ticari faaliyetler için yazı kullanılmaya  
başlanmıştır. Eğitim, politika, şiirsellik ve benzeri alanlarda  
sözel anlatım kültürü aynı anda var olmuştur, ve (iii) alfabe-

nin kullanıldığı okuryazarlık dönemi, ozanlar ve düşünürler dinlemekten ziyade izleyici topluluğu tarafından okunma niyetiyle eserler üretmiştir.

7. Devinim ve bununla ilgili kavramlar üzerine Anaksagoras'tan (MÖ 500-428) Platon ve Aristo'ya geçiş konusuna ilişkin olarak, Havelock (1983) kitabında özellikle 29, 40-41 sayfalara bkz.
8. Ayrıntılar için Heath (1981) kitabının 130-33 sayfalarına bkz.
9. A. g. e., ss. 139-62.
10. A. g. e., ss. 176-80.
11. A. g. e., s. 202.
12. A. g. e., ss. 162-65.
13. A. g. e. S. 217.
14. A. g. e. S. 284.
15. A. g. e., s. 3.
16. Sokrates'ten önce yaşamış olan çoğu Yunanın ruhu istemsiz bir kişilik veya kendini-yöneten bir varlık olarak düşünmeyeceğine kanıt sunan erken dönen çığır açıcı bir makale Burnet (1916) kitabındadır.
17. Havelock (1967), s. 197. (Kabaca ruh anlamındaki) 'psyche' sözcüğünün ilk Homeros-sonrası kullanımı Heraklit'te bulunur. Bkz. Robb (1968), Furley (1956), Robinson (1968), Claus (1983) ve Bremmer (1983).
18. A. g. e., s. 30.
19. Aristo'nun okulu adını yürümek anlamına gelen Yunanca sözcükten almıştır ve okul özellikle Apollon'un tapınağının bir alanında kurulmuştur. Aristo burada sütunlu bir alanda yürüyerek felsefe dersleri verme alışkanlığı edinmişti.
20. Bkz., *Eudemus* ve *Protrepticus* erken dönem çalışmaları, Copleston'un (1962a) 12, 13. sayfalarında ve Britannica Ansiklopedisi'nin <http://www.britannica.com/biography/Aristotle> adresinde alıntı yapılmıştır. Aristo bu eserlerde Platon'un İdealar veya Formların doğumdan önce kavranmış olduğuna dair öğretisini kabul eder. Ayrıca ruhun ölümsüzlüğünü tartışma konusu yapmıştır.



21. Form ve maddenin birleşimleri olan doğal dünyadaki bozulabilir tözler kendi özsel formları tarafından yapılmıştır. Her ne kadar bu formlar tinsel olsalar da, onların formların bozulabilir şeyleri içindeki özlerinden ayrı hiçbir varlığı yoktur. Bu durumda onlar bağımsız ve ebedi değildir. Aristo *Kategoriler* kitabında bazı bozulmaz (ebedi) şeylerin varlığını kabul eder, onları ikincil tözler diye adlandırır. Bu, bazı ebedi formlar için kapı aralar fakat onlar doğal dünyayı oluşturan şeyler değildir.
22. Eğer Sokrates (tüm insanlar için ortak olan) *insanlık* formunun ve belirli bir prime maddenin (pm) parçasının birleşiminden ibaret ise, bu durumda Sokrates ve tüm başka insanlar arasındaki fark (herhangi niteliğe sahip olduğu farz edilmeyen) pm'nin belirli niteliklerinin sonucu olmak zorundadır. Dahası, eğer (görünüşe göre) *Sokrates ≠ Platon zorunlu olarak doğru* ise, bu durumda pm Platon'u oluşturmuş olamazdı çünkü eğer böyle olsaydı, Sokrates Platon olacaktı. Başka bir deyişle, Sokrates'i oluşturan şey pm'nin bir özsel niteliği olmak zorundaydı. Her ne kadar, herhangi, tek yorum ile tümüyle tutarlı bir şekilde Aristo'cu külliyatı okumak zor olsa da, onu bu görüşü destekleyen olarak okumak özellikle zordur. Bu durumda, bizim Sokrates'i bireyselleşen bir form olarak ele almamız gerektiği görünür.
23. *De Anima*'da bir noktada Aristo insan ruhunun en yüksek gücünün, bu ussallığın ebedi olduğunu söyler. Ancak neyi kast ettiği açık değildir. Evvela, madde ve formun bir birleşimi olan Sokrates onun Aristo'cu ruhu ile özdeş değildi, halen onun birkaç gücünün birinin daha azına sahipti. Ayrıca Aristo ölümle birlikte tüm belleğin, tüm sevginin ve tüm nefretin yok olduğunu, yalnızca arı ussallığın kaldığını söyler. Son olarak, ruhun ussal gücünün ebedi olduğunu söyleyerek bizim ortaya koyduğumuz ussallığın Tanrı'nın özü olduğu şeklinde yanlış yönlendiren bir yola yöneldiğini ve böylece bu usun ebedi olduğunu ifade eder. Tartışma için Copleston (1962a) kitabının 70-73 sayfalarına bkz.
24. Copleston (1962a), ss. 58-59.

25. Aristo iyi hayatın iki farklı formunun taslağını oluşturmuştur. Biri (teorik felsefenin yolu olan) teorik bilgi arayışıdır ve biri (başta etik ve politik felsefe olmak üzere) pratik felsefe tarafından sağlanan pratik bilgelik üzerine temellenmiş dünyadaki bir eylem hayatıdır. Bkz. Cooper (2012) kitabının 3. Bölümü.
26. Bkz. Platon'un *Apology*, *Crito* ve Plato (1961) kitabında *Phaedo*.
27. Bkz. Cooper (2012), s. 146 (2. ve 4. dipnotlar dahil), ayrıca ss. 410-11'deki n. 19 ve 5. Bölüm'ün 5-7 kısımları.
28. Stoacılığın incelikli bir tartışması için Cooper (2012) kitabının 4. Bölümüne ve bir Epikürcülük tartışması için Bölüm 5'in 2-4 kısımlarına bkz.

## BÖLÜM 2

1. Bkz. D'Arcy (1930) kitabında Bölüm 1, Kısım 2.
2. A. g. e.
3. D'Arcy (1930) kitabının Bölüm 1, kısım 3, on ikinci yüzyılın ortalarında Suriye, Mısır ve İspanya'daki Araplar ve Yahudiler tarafından elde edilen Aristo'ya dair daha bütünlüklü bilginin yanı sıra bu döneme kadar Hristiyan Avrupası'nda Aristo'nun bölük pörçük bilgisini ele alır.
4. Copleston (1962b) kitabının 30, 41, 42 ve 51. Bölümleri.
5. A. g. e., ss. 12-13.
6. A. g. e., s. 21.
7. Her ne kadar Aristo'nun 'devinimsiz devindirici' ifadesi 'Tanrı' diye adlandırılrsa da, Hristiyan tanrısı ile çok az ilinti taşır. "İlk Devindirici'nin . . . aktivitesi arı bir şekilde tinsel olmalıdır ve böylece entelektüel bir yapıda olmalıdır. . . . Aristo. . . Tanrı'yı 'Düşüncenin Düşüncesi' olarak tanımlar. . . . Tanrı özünde düşüncedir, ebedi olarak kendisini düşünür. . . . Bu durumda Tanrı yalnızca Kendisini bilir." Copleston (1962a), ss. 58-59.
8. Ben, iki filozofun birbiriyle önermelerinin bu kısa özetini vermede, onlar tarafından ortaya konan ilgi çekici ve karmaşık

tarihsel ve felsefik konuları bir kenara bıraktım. Bilgilendirici tartışma için, bkz. Weisheipl (1965).

9. Bkz. Wippel (1981), Weisheipl (1983) ve Dales (1990).
10. Elbette öncüllerden kuşku duyulabilir. Onların her biri tutarlı şeyler olarak kabul edilse ve bazı zorunlu oluş veya olguya dayansa bile, *her şeyin ona bağlı olduğu bir yegâne oluş veya olgu olduğu* halen gösterilmemiştir. Belki de farklı tutarlı şeyler veya değişiklikler farklı zorunlu oluşlara veya olgulara bağlıdır. Ne de, Hristiyan tanrısı bir yana tanrının herhangi bir türünün varlığı tanınmıştır. Son olarak, açıklamanın geriye gidişini durdurmak niyetinde olan zorunluluğa geri çekilme birlikte tutarlılığı ortadan kaldırabilir. *Eğer her şey başka türlü olamayacak bir şey nedeniyle olduğu gibi ise, bu durumda herhangi bir şeyin başka türlü olabileceğini görmek zordur.* Önermenin Hristiyan savunucusu için bir anahtar mesele Tanrı'nın eylemde bulunduğundan başka bir şekilde eylemde bulunabilen zorunlu bir varlık olup olmadığıdır. Eğer zorunlu bir şekilde o her daim en iyi şekilde eylemde bulunuyorsa, bunun sadece olası dünyaların en iyisi olup olmadığı merak edilebilir.
11. Aquinas çok sayıda insan ruhu olduğunu düşünmüştür, ki eğer her bir insani varlığın ruhu tüm insanlar için ortak olan *insan olma* niteliğine sahipse böyle olmazdı. Bu durumda Copleston onun "aynı türün başka üyelerinden cisimsel bir şey olduğunu gösteren" madde olduğunu ve "insan ruhunu birbirinden farklı kılan şeyin onların farklı bedenlerde birleşimi olduğunu" söylediği zaman farklı insani varlıkların hem form hem de madde açısından farklı olduğunu inkâr etmiş olamazdı (Copleston 1955, ss. 95-96). Bkz., Aquinas (1975) kitabının 2. Cildinin 81. Bölümü, *Summa Contra Gentiles*. Orada "Bu durumda bu ruh bu beden ile uyumludur, şu ruh şu bedenle uyumludur, ve tümü için bu şekilde devam eder" demiştir. Meseleye dair bilgilendirici bir tartışma için, bkz. Pegis (1934), ss. 121-47.
12. Aquinas (1947), *Summa Theologica*, Ia. 75.IC.
13. Aquinas (1947), Ia. 75. IC ve (1975), *Summa Contra Gentiles*, II.65.

14. Aquinas (1947). Ia. 75.2C.
15. A. g. e., Ia 75.2C.
16. Buna ilişkin önerme McCabe (1969) kitabı, ss. 303-4'te tartışılmıştır. Bu önerme ayrıca Copleston (1955) kitabının 173-4. sayfalarında ele alınmıştır.
17. Kretzmann (1993), s. 132.
18. A. g. e., s. 133.
19. Copleston (1962b), ss. 94-98 ve Kretzmann (1993), s. 136.
20. Aquinas (1949), *Disputed Questions on the Soul*, IC, italikler bana ait.
21. Aquinas (1947), *Summa Theologica*, Ia. 3.1, 95.2C, 93.6C.
22. Aquinas (1975), 4.79.
23. Bkz. Kretzmann (1993), s. 136.
24. Aquinas'a erken dönemde eleştiride bulunanlardan biri onun Hristiyanlığı aşırı derecede entelektüel hale getirdiğini düşünen St Bonaventure idi. O, Aquinas'tan daha öte-dünyasal ve daha mistik olarak, bir defasında şu yorumda bulunmuştur: "Filozoflar arasında bilgelik sözcüğü Platon'a, bilgi sözcüğü Aristo'ya verilmiştir. Biri temel olarak daha yüksek olana bakarken, diğeri daha düşük olana bakmıştır. . . . Ancak hem bilgi hem de bilgelik sözcüğü Kutsal Ruh tarafından Augustine'e verilmişti (D'Arcy 1930'un 15. sayfasından alıntı yapılmıştır).

Bonaventure, (Hristiyanlığın esinlendirici mesajı ile uzlaştırmak durumunda olduğu) dünyevi bilgiyi edinmek için sistemli bir felsefi yaklaşıma gerek olmadığını aşikâr bir şekilde görerek, bir tür Augustine'ci mistik sentez sunmuştur ve böylece Thomas'cı senteze gerek olmadığını görmüştür. Ancak pek çok başka kişi Aquinas ile daha doğrudan ilgili olmanın gereğini hissetmişti. Bkz. Gilson (1955).

25. Copleston (1962b), s. 151.
26. Bkz. a.g.e., ss. 289-90.
27. Bkz. a.g.e., ss. 56-57.
28. Bu, Ockham'ın usturayı kapsayan önermesinin genel formu idi. O, aşağıdaki ifadeyi (Ockham 1952, s. 37) söylemiştir: "Fiillerden türetilen isimler ve ayrıca zarflardan türetilen

isimler . . . konuşmada özlülük adına ve konuşmanın süslemeleri olarak tanıtılmıştır . . . ve böyle türetildikleri şeye ilave olarak herhangi bir şeyi ifade etmezler.” Çeviri Copleston (1993) kitabından yapılmıştır, s. 76.

29. Ockham’dan pasaj, *Quadlibeta septem*, 1, 12, Paris, 1487, Copleston tarafından tercüme edilmiştir, (1993), s. 96.
30. Bkz. Copleston (1993) kitabının 24 bölümünün 1, 9, 10, 18. bölümleri.

### BÖLÜM 3

1. Her ne kadar Copernicus’un kendi sistemini sunmuş olduğu *De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri IV* eseri 1543 yılına kadar yayınlanmamış olmasına karşın, onun temel ideaları 1512 veya hemen sonrasında geliştirilmişti.
2. Kepler’e önsöz ([1609] 1858-71).
3. Newton’ın farklı olmayan tepkisi aşağıda ele alınmıştır.
4. Herwart’a mektup, 10 Şubat 1605.
5. Galileo 1589’dan 1592’ye kadar Pisa’da ve 1592’den 1610 yılına kadar Padua’da matematik profesörü idi. Floransa’ya Toskana büyük dükü II. Cosimo de Medici tarafından getirildiğinde orada kendi matematiksel, felsefik ve bilimsel çalışmasını takip etmede özgür olmuştu. Onun kendi teleskopunu geliştirdiği dönem yaklaşık bu zamana denk gelmişti.
6. Galileo’nun Pisa Kulesi’ndeki ünlü deneyimi yapması konusunda onu harekete geçiren güdü Stevin tarafından 1586’da yayınlanmış bir makale idi. Stevin bu makalede farklı ağırlıklarda kurşun küreler ile kendi deneyiminin sonuçlarını rapor etmişti.
7. Galileo –en azından 1613’ten beri– Kopernik sisteminin açık sözlü bir destekçisi olmuştu. Onu yalnızca desteklemekten ziyade doğruyu oluşturma konusunda çalışmalar yapmıştı. Bu onun onlarca yıl boyunca papalık otoritesiyle gerilim yaşamasına yol açmıştır. Bu gerilim 1633 yılında Engizisyon tarafından suçlu bulunmasıyla doruk noktasına çıkmıştı.

Cezası ev hapsi olarak belirlenmişti—ilkın dostu olan Siena başpiskoposunun evinde ve ardından Floransa'ya yakın kendi evinde cezasını çekmiştir. Bu dönemde 1637 yılında görme yetisini kaybedene kadar çalışmasını sürdürmüştür. Bu tarihte Hollanda'ya fizik üzerine gönderdiği yeni bir tez 1638 yılında yayınlanmıştır.

8. Rengin bir fizikçi kavramına ilişkin güçlü bir çağdaş vaka Alex Byrne ve David Hilbert tarafından Byrne ve Hilbert (1997) cildinde yazılan makalede anlatılmıştır.
9. Mersenne'ye mektup (1:70). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de yer alan <http://plato.stanford.edu/entries/descartes/> maddesine bkz.
10. Descartes ([1641] 1991).
11. Descartes ([1644] 1983).
12. Pasaj Descartes'ın ([1644] 1983) kitabının 1647 tarihli Fransızca çevirisinin "Yazarın Mektubu" (9B: 14) başlıklı yazısından alınmıştır (Orijinali Latince'dir).
13. Buradaki üstü kapalı öncülün tutarlı bir şekilde kavranması gerçekten olasıdır.
14. Bu önermeye ilişkin iki potansiyel problem vardır: (i) hangi durumun bağımsız olduğunun olası olduğu idea, ve (ii) bir şeyin tutarlı bir şekilde kavranabilir olması ideası, ardından onun gerçekten olası olması. Neden (ii) olduğuna dair en fazla umut vadeden mevcut açıklamanın hatalı olması Bölüm 9'da ele alınmıştır.
15. Newton ([1687] 1934, 1999).
16. Newton'ın eseri Bölüm 10'da biraz daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Burada 20. Yüzyıl fiziğinin felsefi temelleri kullanılmıştır.
17. Bentley'e üçüncü mektup, 1692, Newton (1559-84).
18. Newton (1999), s. 943. *Principia*'nın ikinci baskısına Newton tarafından eklenen "General Scholium" başlıklı makaleden.
19. Newton ([1687] 1934), cilt 1, s. 6.
20. A. g. e., s. 11.
21. Suyun kovadan başka bir yapıya olan görelî konumu gözlemlediğimiz şeyi açıklayabilir miydi? Bu, pek olası görünmez

çünkü biz boş bir uzayda aynı sonuçla yer aldığımız deneyi-  
mini kolayca hayal edebiliriz. Newton'ın kendisi bu düşünce  
deneyi türünü bir su kovasıyla değil, ortak merkezleri etrafın-  
da dönen bir kordon ile bağlı olan iki küreden oluşan boş bir  
evren ile yürürlüğe sokmuştur (Newton [1687] 1934, cilt 1, s.  
12).

22. Boyle (1692).
23. Locke ([1689] 1975'te "Epistle to the Reader" başlığının ye-  
dinci sayfası.
24. (iii) ilkesi (bazen "Leibniz Yasası" diye adlandırılan) doğru-  
luğun bir neticesi olarak alınır: *Zorunlu bir şekilde, eğer  $x = y$  ise, bu durumda  $x$ 'in herhangi bir niteliği  $y$ 'nin bir niteliği-  
dir. Bu ifadeyi zorunlu olarak, eğer  $x$  bir  $P$  niteliğine sahipse,  
bu durumda  $P$ 'ye sahip olmayan herhangi bir şey  $x$  ile özdeş  
değildir* ifadesi takip edecektir. Ancak (iii)'nin türetilmesi için  
gerekli olan şey bu değildir, bundan ziyade: *eğer  $x$ 'in  $P$  niteliği  
varsa, bu durumda zorunlu bir şekilde (yani bunun zorunlu  
bir doğruluk olması durumunda)  $P$ 'ye sahip olmayan herhan-  
gi bir şey  $x$  değildir*. Bu gerekli olan ilke kanıtlamaya çalışılan  
şey varsayılmaksızın takip etmez. Böylelikle, (iii) vakası başa-  
rısız olur. Bkz. Soames (2014b), ss. 417-19.
25. Bu nokta açık bir şekilde Leibniz (1875-1890) kitabının 2.  
cildinin 226. sayfasında Volder'e yazılan bir mektupta akta-  
rılmıştır.
26. Leibniz'e göre, bu doğrular sonlu varlıkların öznelere ey-  
lemde bulunan niteliklerini taşıdıklarını gösteren bütünlüklü  
analizler sağlayamamaları açısından tutarlıdır.
27. Leibniz (1875-1890) kitabının 7. cildinde, 363, 373 ve 400.  
sayfalarında S. Clarke'a yazılan üçüncü, dördüncü ve beşinci  
mektuplara bkz. Ayrıca 2. cildin 183. sayfasına bkz. Bölüm  
10'da onun çağdaş fizikteki gelişimlerle olan ilintisini göste-  
ren Leibniz ve Newton arasındaki tartışmaya geri döndüm.
28. Hume (1964), cilt 2, sayfa 419.
29. A. g. e., ss. 428-29.
30. A. g. e., s. 436.
31. A.g. e., s. 440.

## BÖLÜM 4

1. Hobbes ([1651] 1994), s. 113.
2. Locke (1987) kitabında Bölüm 2, Makale 6'da İkinci Tez.
3. A. g. e., 8, 95.
4. A. g. e., 9, 131.
5. A. g. e., 11, 138.
6. Copleston (1964), s. 151.
7. Hume'un *A Treatise of Human Nature* eseri, kitap III, kısım I, bölüm 2 (Hume 1964, cilt 2, s. 246).
8. Hume'un *Treatise* eseri, kitap III, kısım II, bölüm 2 (a. g. e., ss. 262-63).
9. A. g. e., s. 263.
10. Hume'un *Treatise* eseri, kitap III, kısım II, bölümler 3, 4 ve 5 (Hume 1964, cilt 2).
11. Hume'un *Treatise* eseri, kitap III, kısım II, bölüm 1 (a. g. e., s. 258).
12. Hume'un *Treatise* eseri kitap III, kısım II, bölüm 2 (a. g. e., s. 269-71).
13. Hume'un *Treatise* eseri, kitap III, kısım II, bölüm 2 (a. g. e., ss. 271).
14. Bkz. Adair (1957).
15. Herman (2001), s. 173.
16. Smith ([1776] 1997), kitap IV, bölüm 7, kısım 3. Adam Smith'in Madison ve Jefferson dahil olmak üzere Amerikan kurucular üzerinde geniş çaplı etkisine ilişkin açıklama Fleischer (2002) kitabında sunulmuştur.
17. Bir onaylama başka iki filozofa –bireysel eylemlerin (insan mutluluğu için) neticelerinin toplam değeri temeli üzerine doğruluğunu ve yanlışlığını değerlendiren Jeremy Bentham (1748-1832) ve eylemlerin doğruluk ve yanlışlığının (insan mutluluğu için) neticeleri terimleriyle değerlendirilmesinin yalnızca bireysel eylemler açısından değil, bu türden eylemleri dayatan veya yasaklayan evrensel kuralların benimsenmesi şeklinde okunabileceğini söyleyen John Stuart Mill'e (1806-1873)– yapılmalıdır.



1. Bu filozoflar arasında ayrıca dikkat çeken Charles Sanders Peirce vardı. Peirce Frege'nin mantık sistemi ile karşılaştırılabilir bir mantık sistemini bağımsız bir şekilde geliştirmiş olan Frege'nin çağdaşı bir Amerikalı idi. Ondan etkilenmemiş olmasına karşın Frege'nin gerçekleştirdiği tarihsel etkiye sahip olmamıştır.
2. Frege ([1879] 1967).
3. Bir model içindeki doğruluk terimlerinde *mantıksal neticenin* ve *bir model içindeki doğruluğun modelinin* tanımları 1930'lı yıllarda Alfred Tarski'nin çalışmasından kaynaklanana kadar aşikâr hale gelmemişti. Ancak, Frege'nin mantıksal ve semantik ilkeleri, çoğu açıdan onları izlemiştir. Bunun nedeni belki de kısmen onun mantıksal ve semantik idealarının daha sonraki tanımlamaların soyutlanmasından elde edilen uygulamalara kaynaklık etmesi nedeniyle. Bu nokta bölüm 6'da daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.
4. Frege ([1884] 1950).
5. Frege ([1893, 1903] 1964).
6. Her ne kadar Frege kavramları eylemlerle ilintili olsa da, ne zihindeki idealarla ne de psikomantıksal herhangi bir şeydir. Tersine, onlar eylemlerin işlevleridir. Bu şekilde onlar daha çok kümeler gibidir. Sonsuz sayıda çok küme vardır. İnsan zihninde bulunan sonlu sayıda çok ideadan daha fazlasıdır.
7. Giuseppe Peano (1889) tarafından popüler hale getirilmiş sistem standart bir şekilde Richard Dedekind'e isnat edilmiştir. Onun 1888 yılında bu noktaya ulaştığı söylenir veya Frege de bağımsız bir şekilde aynı noktaya ulaşmış görünür.
8. Çelişkilerin keşfedilmesi, onun Frege ve Russell'ın sistemlerine uygulanması ve çelişkilerden çıkarılan dersler Soames (2014b), ss. 120-29'da ele alınmıştır.
9. Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead (1910, 1912, 1913), *Principia Mathematica*. Basitleştirilmiş açıklamalar Soames (2014b), ss. 474-88, 500-11'de verilmiştir.
10. Bkz. Soames (2014b), ss. 488-91, 494.

11. Russell'ın türler teorisinin iki versiyonu vardır—kapsamlı olan ilk teori *Principia Mathematica* kitabında kullanılmıştır ve basit teori Ramsey (1925) eserinde anlatılmıştır. İndirgenebilirlik beliti ikincisinde değil, ilkinde gereklidir. Kamareddine, Laan ve Nederpelt (2002) raporunda olduğu gibi, bu belit “tanıtıldığı andan itibaren sorgulanmıştır.” (Ayrıca bkz. Gödel 1944). Her ne kadar basit teorisinin kapsamlı teoriyle yer değiştirmesi ve indirgenebilirliğin ortadan kalkmasıyla sonuçlanması ileri doğru matematiksel bir adım olmasına karşın, o Russell'ın bulanık hale getirdiği felsefi bir kaygıyı vurgulamıştı. Onun 1903 çelişmesini engellemek için bir mantıksal türde teori kullanımı sorgulanabilir bir anlaşılabilirlik teorisi gerektirir. Nasıl ki bir küme için kendisinin bir üyesi olması olanaksız ise, bu durumda Russell uygun bir mantıksal analizin bir kümenin kendisinin bir üyesi olduğunu söylemenin yalnızca yanlış olduğunu değil, onun *anlamsız* olduğunu göstereceği düşüncesini sürdürmüştü. Ancak bu aşikâr değildir. Hiçbir kümenin onun üyelerinin herhangi biri ile özdeş olmadığını söylemek *doğru görünür*; eğer öyleyse, onun olumsuzlanması anlamsız değil, yanlış olmalıdır. Ayrıca basit türde teorisinin, nesnelerin bir zamanlar teoriye sahip olduğunu söylemeksizin gerçek kümeler içerdiğini açıklamak neredeyse olanaksızdır.

Landini (1998) ve Klement (2004) makul bir şekilde Russell'ın “Bazı kümeler şöyle ve şöyle iken, başkaları böyle ve böyledir” diyen bir teoride daha fazla mantık olmadığını düşünme noktasına gelmiştir. “Ortalama insan 1.7 çocuğa sahiptir” tarzı ifadelerde ortalama insanın gerçekten var olduğuna dair düşünce yoktur. *Principia Mathematica* kitabında kullanılan ifade artık nitelendirmenin yer değişimli analizi olarak anılan şeyi içerir. Bu analizde, Russell'ın anlaşılabilirlik üzerine teorik-tipte kısıtlamaları tartışmaya açık bir şekilde gerekçelendirilmiştir fakat –Hodes (2015), Soames (2014b), ss. 511-31 ve Soames (2015a) kitaplarında gösterildiği gibi– Russell'ın felsefi mantığının başka yönleri ile birlikte matematiğin mantığa indirgenmesi tehdit altındadır. Matematiğin küme teorisine indirgenmesi, kümelerin gerçek

varlığını varsayarak, tehdit altında değildir fakat küme teorisi mantık değildir.

12. Zermelo (1904, 1908a, 1908b), Fraenkel ([1922] 1967).
13. Bunlar özünde yakın tarihli matematik felsefesindeki iki klasik makalede verilen önermelerdir, Benacerraf (1965, 1973).
14. Doğal sayıların bu şekilde düşünülmesi iki çığır açıcı makaleden doğmuştur—biri, benim eski öğretmenim olan George Boolos tarafından yazılan Boolos (1984) ve diğeri benim eski doktora öğrencim Mario Gomez-Torrente tarafından yazılan “Arabic Numerals and the Problem of Mathematical Sophistication” başlıklı makale.
15. Wittgenstein (1953) bölüm 1’in 2. sayfası.
16. A. g. e., ss. 2-3.
17. Bu konunun faydalı tartışması için Jing He’ye teşekkürler.
18. Daha bütünlüklü bir tartışma için Boolos (1984) kitabının 435-436. sayfalarına bkz.
19. Daha fazla ayrıntı için Gomez-Torrente’ye bkz.

## BÖLÜM 6

1. Bkz. Soames (2014b), bölüm 1.
2. Tarski ([1935] 1983) ve ([1936] 1983). Her ne kadar *bir model içindeki doğruluk* çağdaş kavramı bu makaleler üzerine temellenirse de, orada açıkça tanımlanan kavramlardan bir soyutlamadır.
3. Gödel bu kavramların gayri resmî anlayışını kullanarak (*belirli bir mantıksal sistemin*) *kanıtlanabilir tümcenin mantıksal doğruluğa ve mantıksal neticelere* ilişkin hâlihazırda kanıtlanmış sonuçlara sahipti. Frege’de bile onlara dair açık bir kavrayış vardı. Ona göre, mantığın doğruları tümüyle geneldi ve herhangi bir özel konuya bağlı değildi. Bu, bir mantıksal doğruluk olarak kabul edilen herhangi tümcenin isimlerinin, işlev işaretlerinin ve ifadelerinin nasıl yorumlandığına bağlı olmaması gerektiğini ileri sürer. Bir model böyle bir yorumlamanın ideasının biçimlendirmesi olduğu için, onun Frege’ye bütünüyle yabancı görünmemesi gerekir.

4. Gödel (1930).
5. Soames (2014b) kitabının 1. Bölümünün 4. Kısım Frege'de birinci ve daha yüksek nicelleştirme arasındaki farkı açıklar.
6. Hahn, Carnap ve Neurath (1929).
7. Teorem resmî açıdan Tarski ([1935] 1983) kitabında kanıtlanmıştır. O sıklıkla *Gödel-Tarski teoremi* diye adlandırılır çünkü o Gödel (1931) kitabında sunulan Gödel'in ilk bütünlüklü olmayan teorisinin aşikâr bir neticesidir.
8. Bir formül içindeki bir değişkenin serbest bir oluşumu bu değişkeni içeren bir niteleyiciye bağlı değildir. Örneğin, her  $x$  ( $x = x \ \& \ x \neq y$ ) formülünde parantezin içindeki ' $x$ 'in üç oluşumu 'her  $x$ ' ile bağılyken, ' $y$ 'nin oluşumu serbesttir.
9. Daha ayrıntılı bir açıklama Soames (2008) kitabının 8. Bölümünün 3. Kısımında verilmiştir.
10. Burada 'P' değişken bir ifadedir, cümleler içinde nesnelerin kümeleri üzerine yayılan ifade konumlarını işgal etmektedir.
11. Soames (2018) kitabında bölüm 8, kısım 3.4'e ve orada alıntı yapılan kaynaklara bkz.
12. Gödel (1932).
13. Bu teorem Soames (2015) kitabında bölüm 8, kısım 4'te tartışılmıştır.
14. Church (1936b).
15. Church (1936a).
16. Daha bütünlüklü bir tartışma Soames (2018) kitabında bölüm 8, kısım 5.1'de bulunur.
17. Turing (1936/37).
18. Church (1937).
19. Daha kapsamlı bir açıklama Soames (2018) kitabında bölüm 8, kısım 5.2 ve 5.3'de bulunur.

## BÖLÜM 7

1. *The Logical Structure of Linguistic Theory* –Chomsky ([1955] 1975)– Chomsky Harvard Topluluğu'nda iken yazılmıştır fakat 1975 yılına kadar yayınlanmamıştı. *Syntactic*

*Structures* –Chomsky (1957)– bu çalışmanın ana temalarının çok daha kısaltılmış bir özetidir. *Aspects of Theory of Syntax* –Chomsky (1965)– onun bir dilbilgisi düzenlemesinin özgün kavramını gözden geçirir. Buna ilişkin bazı ipuçları ise Chomsky ([1955] 1975) kitabında bulunmaktadır. Onun sözdizimi hakkındaki önde gelen ideaları ve onun anlambilim ile ilişkisi o zamandan itibaren pek çok değişikliğe uğramış olmasına karşın, bu zihinsel dil felsefesi onun düşüncesine merkezî kalmıştı. Harvard Topluluğu’ndan sonra, onun tüm profesyonel yaşantısı MIT’de bir profesör olarak geçmiştir.

2. Miller, Galanter ve Pribram (1960) kitabının 146-47. sayfaları.
3. Chomsky’nin ağır bir şekilde psikolojik dilbilimsel kavramına bir alternatif için Soames (1984) kitabına bkz.
4. Soames (2016a) ve Soames (2010b) kitabının 2. Bölümüne bkz.
5. Soames (2010b) kitabının 5. Bölümünde yer tutma görüşü incelenmiş ve reddedilmiştir.
6. Russell’ın önermelerin edilgen farkındalıklarına dair kavramı Russell (1904) kitabının s. 60’ında ifade edilmiştir. Onun önemi Soames (2014c) kitabında ss. 71-72’de ele alınmıştır. Ayrıca Soames (2016a, 2010b’nin 2. Bölümü) kitaplarına bkz.
7. Soames (2014b) kitabının 9. Bölümünün 3, 4 ve 5. kısımlarına bkz.
8. Tartışma için, Soames (2016b) ve Soames (2018) kitabının 2. Bölümüne bkz.
9. Tartışma için Soames (2008a) kitabına bkz.
10. Soames (1987, 2008b).
11. King (2007), Soames (2010a, 2013a, 2015b). Jespersen (2010, 2012), King, Soames ve Speaks (2014), Hanks (2015) ve Moltmann (2017).
12. Bir önermenin şeyleri nasıl temsil ettikleri onun doğruluk koşullarından türettiğimiz eylemlerle okunabilir. Bir p önermesi eğer ve yalnızca eğer  $w$  dünya-durumunda doğrudur. Dünyanın  $w$  durumunda olması, şeylerin  $p$  olarak onları temsil etmesi gerçekleşir—ki burada  $p$  önermesi  $p$ ’nin temsil edeceği herhangi kavranabilir temsilcidir.

13. Ancak yine de, “Akşam yıldızının Sabah yıldızı olmasının zorunlu bir doğruluğu” söz konusu yapının hem sabahleyin hem de akşamleyin görüldüğü şeklinde zorunlu bir doğruluk olduğunu ileri sürmez. Bu olgunun öneminin açıklaması ve tartışılması için, bkz. Soames (2015b), ss. 85-93.
14. Soames (2015b) kitabının 3-6 ve 9. bölümlerine bkz.
15. Kaplan (1979, 1989).
16. Soames (2010a) kitabının 7. bölümü.
17. Soames (2008c).
18. İlkin Grice (1989) kitabında yayınlanmış olan makale 1967’de Harvard Üniversitesi’nde William James Konferansı olarak “Logic and Conversation” başlığıyla verilmiştir, Paul Grice.

## BÖLÜM 8

1. Totolojiler –*Ya bir 7 atarım ya da ~ bir 7 atarım* gibi– olasılık 1’e isnat edilmiştir. Onların olumsuzu 0 sayısına isnat edilmiştir.
2. Kolmogorov ([1933] 1950).
3. Sayılabilir bir sonsuzluk kalan olmaksızın doğal sayılarla emsalsiz bir şekilde ve etraflıca eşleştirilebilir üyelerden biridir.
4. Böyle bir durumda, temsilci aşağıdaki her birine inanır: tam olarak  $n$  bilet vardır; bilet 1 kazanmayacak, bilet 2 kazanmayacak . . . bilet  $n$  kazanmayacak; biletlerin biri kazanacak.
5. Ramsey ([1926] 1990).
6. A. g. e., s. 78.
7. Skyrms (1994).
8. Kemeny (1955).
9. Ramsey (1926 [1990]) kitabının 67. sayfası.
10. A. g. e., s. 69.
11. A. g. e., s. 70.
12. A. g. e., s. 70.
13. A. g. e., ss. 72-73.
14. Von Neumann ve Morgenstern (1944), Savage (1954), Jeffrey (1965, 2004).

15. Becker ([1964] 1993, 1965, 1969, 1971, 1973, 1974a, 1974b, [1981] 1991, 1985, 1992).
16. Becker (1992), s. 39.
17. Ramsey'in kısa fakat hayranlık verici hayatı kız kardeşi tarafından yazılmış bir kitapta (Paul 2012) uzun uzadıya ele alınmıştı, ki bu kitap Monk (2016) yapıtında gözden geçirilmiştir.
18. Butler (2012), ss. 21-22.
19. Stigler ve Friedland (1962) ve Stigler (1971).
20. Arrow, kamu tercihlerine ilişkin olarak kendi olumsuz neticelerinin tersine, eğer bir hükümet (doğru veya yanlış bir şekilde) serbest, rekabetçi bir ekonomi tarafından oluşturulan zenginliği yeniden dağıtmak isterse, gelirleri yeniden dağıtmak için fiyatların denetim altında tutulması yerine, yeniden dağıtımı gerçekleştirmek amacıyla vergiler kullanılarak etkililiğin maksimum hale getirilebileceği gösterilerek önemli bir olumlu sonuç elde etmiştir. O zamandan beri çoğu ekonomist bu sonuçları zorlama bulmuştur.
21. Buchanan (1986).
22. A. g. e., yazıda bahsi geçen Knute Wicksell Buchanan'ın kendi yaklaşımının çoğunu temellendirmiş olduğu önemli bir öncül idi.

## BÖLÜM 9

1. Bkz. Bölüm 7.
2. Bkz. Kripke (1980), Soames (2003) kitabının 14. ve 17. bölümleri ve Soames (2007),
3. Soames (1989).
4. Place (1956), Smart (1963), Lewis (1966) ve Armstrong (1968).
5. Kripke (1959).
6. Kripke (1971), ss. 152-53.
7. Bkz. Putnam (1967).
8. Kripke (1980), ss. 150-51.

9. Fodor (1981), s. 183.
10. Soames ([1990] 2009b) kitabında ele alınmış olduğu gibi, Fodor'un kendi tartışması bu kuvvetle bir teze karşı başka daha güçlü fakat daha kuşkulu tezler arasında muğlâktır.
11. Fodor (1981), ss. 189-90.
12. A. g. e., s. 183.
13. Bkz. Kripke (1980), Putnam (1975a), Kaplan (1989) ve Soames (2010a) kitabının 4. Bölümü.
14. Daha ileri tartışma için, bkz. Soames ([1990] 2009b).

## BÖLÜM 10

1. Yazı 26 Kasım 1949 tarihinde *The Saturday Review of Literature*'de yayınlanan altıncı sayfadaki "Notes for an Autobiography" başlıklı makaleden alıntı yapılmıştır. Bu yazı Einstein (1948) kitabındaki yaşamöyküsel ifadenin kısaltılmış bir versiyonudur.
2. Einstein (1998), s. 220. Schlick'e mektup. Ernst Mach'ın Schlick'in bir parçası olduğu mantıksal görgücü felsefe okulu üzerine etkisinin kısa bir tartışması için, bkz. Soames (2018), ss. 109-12; Einstein'ın Schlick üzerine etkisi için, bkz. ss. 114-22.
3. Bkz. Norton (2010).
4. Burada ben okuyucunun ayrıntılar için başvurması gereken Maudlin (2012) kitabının 3. Bölümündeki aydınlatıcı tartışmayı takip ettim.
5. Einstein ([1905] 1989).
6. Örnek Grünbaum (1967) kitabının 134. sayfasında açıklanmıştı.
7. A. g. e., ss. 134-35.
8. A. g. e., s. 136.
9. Einstein ([1920] 2002).
10. Bkz. Norton (2010).
11. Maudlin (2012) kitabının 4. Bölümü bu noktaları ele almıştır.
12. Maudlin (2012), ss. 77-79.



13. A. g. e., s. 78.
14. A. g. e., s. 71. Bu hesaplamaların ne olduğuna dair fiziksel yorumlamanın tartışması için ss. 72-74'e bkz.
15. A. g. e., s. 76. Ayrıca geniş çaplı ve daha otoriter görünen fakat yine de yanlış yönlendirici olan bilgiler için ss. 79-83'e bkz.
16. Saatleri nasıl kurabileceğimiz ve ayarlayabileceğimize ve onların uzam-zaman boyunca birbirine paralel yörüngelerde nasıl ilintili olacaklarına dair bir açıklama için Maudlin (2012), ss. 89-94'e bkz. Her ne kadar bu türden birlikte hareket eden saatlerin bazı seçilmiş çiftleri ayarlanabilse ve dolayısıyla gelişigüzel uzak uzam-zaman etkinliklerine eşzamanlı ilintiler isnat edilebilse bile, belirlenim nesnel olmaktan ziyade gelenek-seldir, çünkü farklı bir yörünge üzerinde birlikte-hareket-eden saatlerin bir çiftinin seçilmesi farklı eşzamanlılık belirlenimiyle sonuçlanacaktı. Eşzamanlılık görelilik teorisinde bir nesnel fiziksel kavram değildir. Konu 95-96. sayfalarda hız meselesine uzatılmıştır. A ve B ikizlerinin A'nın yolculuğu esnasında birbirini nasıl göreceği 103-5. sayfalarda betimlenmişti.
17. 1915 yılında Einstein'a göre hız, kabaca belirli bir "eylemsizlik çerçevesi" içinde ölçülmüş hız idi—yapıların kuvvetler aracılığıyla düz bir doğrultuda sabit bir oranda eylemde bulunmadığı uzam-zaman koordinatlarının bir sistemidir. O, ilk gözlemcinin bir sabit oranda ölçüm yaptığı noktada onu geçerek hareket eden ikinci bir gözlemciyi böyle bir çerçeve içinde gören bir gözlemci tasavvur etmişti. Einstein'ın ilkeleri –(i) bir referans çerçevesi içindeki ışığın hızının ışık kaynağının hareketine bağımlı olmadığı ve (ii) aynı fiziksel yasaların tüm referans çerçevelerinde uygulandığı– (ilk gözlemciye göre celi hareket eden) ikinci referans çerçevesindeki durağan bir saatin yavaşça tik tak eden ilk referans çerçevesindeki saat tarafından ölçüleceğini ve benzer bir şekilde ilk gözlemcinin saatinin ikinci gözlemcinin saatine göre yavaşça ilerleyen şekilde ölçüleceğini öngörmeye yönlendirmişti. O ayrıca ikinci referans çerçevesindeki katı bir çubuğun ilk referans çerçevesindeki katı çubuklar tarafından ölçüldüğünde büzüşeceğini

ve benzer bir şekilde ilk çerçevedeki çubukların ikincideki çubuklar tarafından ölçülmüş olacağını öngörmüştü.

18. Maudlin (2012), bölüm 5.
19. Katı çubukların doğası ve uzam-zaman içinde yörünge değiştiren kuvvetlere maruz kaldıklarında büzülmeleri (veya genişlemeleri) felsefe temelli fizikçi John Bell tarafından Bell (2008) kitabının 9. Bölümünde “How to Teach Special Relativity” başlıklı yazısında açıklanmıştır. Ayrıca Maudlin (2012) ss. 116-20’ye bkz.
20. Bu, Michelson-Morley’in 1887’de yaptıkları deneyin bir versiyonudur. Einstein’ın bu deneyden haberi vardır ve kendi özel görecelik kuramında uzlaştırmak kullanmıştır.
21. EarthSky (2011).
22. Feynman, Leighton ve Sands (1975), cilt 2.
23. Maudlin (2012), s. 138.
24. Çok sayıda benzer örnek tartışması için, Albert (1992) kitabının 1. Bölümüne bkz.
25. Bu, en azından terminolojik açıdan bir miktar tuhaftır çünkü varoluşa dair normal işlevlerin fiziksel olmaktan ziyade yalnızca matematiksel oldukları düşünülmüştür. Bazı çağdaş fizikçiler ve fizik felsefecileri dalga işlevini bir “tüzebilimsel varlık” olarak düşünür—fiziksel açıdan tam teşekküllü bir şekilde var olan şeylerin uzam-zaman boyunca nasıl hareket ettiklerini “söyleyen” yasa gibi bir şey. Elbette bunu anlamak da zordur (bu konuda beni bilgilendirdiği için Porter Williams’a teşekkürler).
26. Faydalı tartışma için Porter Williams’a bir kez daha teşekkür ederim.
27. Daha bütünlüklü bir tartışma için, Carroll (2010) kitabının 11. Bölümüne bkz.
28. Bohm (1951, 1952).
29. Bkz., örn. Everett (1973).
30. Deutsch (1997), Wallace (2012) ve Carroll (2010).

1. Hayek (1960), Rawls (1971) ve Gaus (2016).
2. Hayek (1960), s. 42
3. A. g. e., s. 44.
4. A. g. e., ss. 44-45.
5. A. g. e., s. 93.
6. A. g. e., s. 94.
7. A. g. e., s. 97.
8. A. g. e., s. 98.
9. A. g. e., s. 96.
10. A. g. e., s. 96
11. Bu konuya dikkatimi çektiği için Jake Ross'a teşekkür ederim.
12. Robert Nozick (1974) kitabının 7. Bölümüne bkz.
13. A. g. e., s. 157.
14. Onun bunu hoş karşılayacağını düşünmek için sebep vardır. Hayek (1960) kitabının 87. sayfasında, "Bizim itirazımız kasıtlı bir şekilde seçilmiş dağılım örneğini toplum üzerine dayatılması yönündeki tüm girişimlere karşıdır" der. "Göremeyebileceğimiz şey bir kişinin eylemlerini algılayan toplumun değer vermesine kabaça karşılık gelecek serbest bir topluluk dağılımında bu yasaklamayı kendi vargılarımızda uygulamamız idi.
15. Nozick (1974), s. 161.
16. Normatif sorgulamanın onlarca-yıl-uzunluğunda geçici karanlığa bürünmesi Soames (2018) kitabının 12. ve 13. bölümlerinde ele alınmıştır.
17. Rawls (1971) kitabının 19. sayfasında "önyargılar ile yönlendirilmiş olan" karakteristik özellikler düzleminde sosyal işbirliğini yöneten kuralların seçilmesi için adil bir karar verme prosedüründen temsilcilerin "hak edilmemiş" kişisel karakteristik özelliklerinin hariç tutulması gerekçelendirilir. Kitabın 74. sayfasında doğal varlıkların bir "doğal tesadüf" sonucu olması nedeniyle, bu varlıkların sahipliğinin "ahlaki bir bakış açısına göre rastgele oluşturulmuş" olduğunu söyler. O,

tarihsel ve sosyal talihlilikten ziyade gelirin ve zenginliğin doğal varlıklar ile dağıtılmasına olanak tanımak için daha fazla sebep olmadığını ilave eder. . . . *Deneme konusunda bir çaba gösterme iradesine sahip olmak ve böylelikle olağan duyuyu hak etmiş olmak mutlu aile ve sosyal koşullara bağlıdır.* (italikler bana ait).

18. Rawls (1971), s. 141 (italikler bana ait).
19. A. g. e., ss. 136-37.
20. A. g. e., ss. 143-44.
21. A. g. e., 148 (italikler bana ait).
22. A. g. e., s. 144.
23. A. g. e., s. 145.
24. A. g. e., s. 145.
25. A. g. e., bölüm 28.
26. A. g. e., s. 169.
27. A. g. e., s. 169.
28. Bkz., a. g. e., bölüm 26.
29. A. g. e., s. 176.
30. Bu olasılığı ifade etmesi nedeniyle Jake Ross'a bir kez daha teşekkür ederim.
31. Rawls (1971) kitabının 74. ve 101-2. sayfalarına bkz.
32. A. g. e., ş. 100.
33. A. g. e., s. 90-91.
34. Eğer Gaus'un toplumların hangi özelliğini –genel iyilik veya genel adalet– modelleme girişiminde bulunduğu sorulursa net bir yanıt alınamaz. O, sıklıkla genel adaletten bahsederken Rawls'ın terminolojisini takip etme eğilimi gösterir. Ancak onun kavramının temelde adillik üzerine odaklanmadığı, bundan ziyade genel iyilik üzerine odaklandığı görünür. Genel iyilik, başka şeylerle birlikte adalet veya adilliği içerir.
35. Gaus (2016) kitabında bölüm 2, kısım 2.1'e bkz.
36. A. g. e., s. 68.
37. A. g. e., s. 73.
38. A. g. e., ss. 76-77
39. A. g. e., s. 81, italikler bana ait.
40. A. g. e., s. 82

41. A. g. e., ss. 142-43.
42. Bu konuya dikkatimi çektiği için Jake Ross'a teşekkür ederim.
43. Gaus (2016), bölüm 4, kısımlar 1.3 - 1.4
44. A. g. e., bölüm 4, kısımlar 2.2.
45. A. g. e., bölüm 4, kısımlar 3.1 - 3.3.
46. A. g. e., bölüm 4'ün tümü.
47. A. g. e., ss. 215-220.
48. A. g. e., ss. 217-18.
49. Kolakowski ([1978] 2005) yapıtının cilt 1, kitap 1, bölüm 16'nın "Leninizmin bir kaynağı olarak Marksizm" başlıklı Bölüm 3'üne bkz.
50. Kolakowski ([1978] 2008) kitabının 43. sayfasında alıntı yapılmıştır.
51. A. g. e., s. 223.
52. Faydalı tartışma için Kolakowski ([1978] 2005) kitabının 227-30 sayfalarına bkz.
53. Marx (1970), cilt 1, bölüm 14, kısım 5.
54. A. g. e., bölüm 15, kısım 4.
55. A. g. e., bölüm 25, kısım 4.
56. Kolakowski ([1978] 2005), s. 252.
57. A. g. e., ss. 255-56.
58. A. g. e., s. 341.
59. A. g. e., ss. 342-43.
60. A. g. e., s. 343, italikler bana ait.
61. A. g. e., ss. 343-44, italikler bana ait.

## BÖLÜM 12

1. Hart ([1961] 2012).
2. Hart'a göre, bu otoritenin yasal bir sistem olarak sayılması amacıyla sosyal kuralların bir sistemi için bu gerekli bir koşuldur. Benim görebildiğim kadarıyla o hem gerekli hem de yeterli olduğunu iddia etmez.
3. Bir önceki notta belirtilmiş olan bir hukuk sistemi olması için Hart'cı gerekli koşulun gerçekleştirilmesi yeterlidir.

4. A. g. e., ss. 171-72.
5. A. g. e., s. 210.
6. A. g. e., s. 203.
7. 18 ABD şifre bölümü 924(c)(1) (2006).
8. A. g. e., s. 242, italikler bana ait.
9. A. g. e., s. 242, n. 1, italikler bana ait.
10. A. g. e., s. 228.
11. Bkz. Soames (2013b).
12. A. g. e.
13. A. g. e.
14. A. g. e.
15. Özgün kaynaklar arasında Barnett (2014, 2016), Barnett ve Bernick (2018), Baude (2015), Harrison (1992), Lawson ve Seidman (2017), McGinnis ve Rappaport (2013), Rappaport (2013), Solum (2011, 2013, 2018) ve Upham (2015) kitapları vardır.
16. Güncelleştirilmiş teori Soames'in yayına hazırlanan yapıtında sunulmuş ve açıklanmıştır.
17. Yakın tarihli içtihat biliminin bir kısmı açıklaması için, 16 Ekim 2007 tarihli Chicago-Kent Hukuk Fakültesi'nde Yargıç Elena Kagan'ın yorumlarına bkz. "Artık büyük bir çoğunluğumuz ilkin metne bakarız ve en önemli şey metindir. Ve eğer metinde belirginlik bulabilirseniz gidişatın sonu büyük ölçüde böyle olacaktır."
18. Bkz. Soames (yayına hazırlanıyor).
19. McGinnis ve Rappaport (2013).
20. A. g. e., bölüm 5.
21. Onların 1972 tarihli Eşit Haklar Yasa Değişikliği tartışmasına bkz. Onlar bunun Mahkeme'nin aşırı derecede eylemci ve demokratik-olmayan yönetiminden kaynaklanan geniş çaplı mahremiyet yoksunluğu nedeniyle onaylanma konusunda başarısız olduğunu savunmuştu.
22. Lawson (1994), s. 1248.
23. A. g. e., s. 1248.
24. Hamburger (2014).
25. Eyalet anayasalarının ve nihayetinde ABD Anayasası'nın ya-

zımında, *yasa sürecine bağlı olarak*, Devrim'e giden yolda genel teminatlara Amerikan muhalefetine rolü üzerine aydınlatıcı bir bölümde Hamburger (2014) kitabının 188. sayfasından alıntı yapılmıştır.

26. Hamburger (2014), ss. 337-402.
27. Lawson (2015), s. 1535'ten alıntı yapılmıştır.
28. Lawson ve Seidman (2017).
29. Natelson (2010), ss. 58-59.
30. Hamburger (2014), s. 386, italikler bana ait.
31. Lawson (2015), s. 1538.
32. Soames (2013b).

## BÖLÜM 13

1. Schlick ([1930] 1939). Ayrıca Soames (2018) kitabının 12. Bölümüne bkz.
2. Wilson (1993).
3. Frank (1988).
4. Wilson (1993), s. 102.
5. A. g. e., s. 105.
6. A. g. e., s. 107.
7. A. g. e., ss. 106-8
8. A. g. e., s. 108.
9. A. g. e., s. 109.
10. A. g. e., s. 113.
11. A. g. e., ss. 123-33.
12. A. g. e., s. 130.
13. A. g. e., s. 130.
14. A. g. e., ss. 132-33.
15. A. g. e., s. 133.
16. A. g. e., ss. 130-31.
17. Adaletle ilişkin yorumları bölüm 4'te ele alınmış olan Hume sosyal kuruluşların işlevinde başkalarına-saygı-gösteren hassasiyet, kişisel çıkar ve geçmiş deneyim arasındaki etkileşime vurgu yapar.

18. Wilson (1993), s. 132
19. A. g. e., ss. 15-16, 19, 158.
20. A. g. e., ss. 15-16, 158-59.
21. A. g. e., ss. 20-23.
22. A. g. e., ss. 17, 141-42.
23. A. g. e., ss. 17-18.
24. A. g. e., ss. 141-42
25. Wilson'ın bu veya başka "tümeller" üzerine aşırı yorumlama yapmaması önemlidir. Onun vurguladığı nokta insan doğasında yaradılıştan belli başlı eğilimler olması, bu eğilimlerin istisnasız ahlak kurallarına ve hatta insanlık tarihindeki azımsanmayacak insan gruplaşmalarında "istisnalar"ın sıklıkla olmasına sebebiyet vermesidir.
26. A. g. e., ss. 154-55.
27. A. g. e., s. 191.
28. A. g. e., s. 205.
29. A. g. e., s. 213.
30. Princeton University Press için çalışan taslak düzeltmenlerinden birine teşekkür ederim.

## BÖLÜM 14

1. Wolfe (2012), ss. 23-24.
2. Bu konulara ilişkin dikkate değer yakın tarihli çalışmalar arasında Nagel (1979, 1987), Feldman (1992), Kagan (2012) ve Scheffler (2016) kitapları vardır.
3. Nozick (1974), ss. 42-45. Ayrıca Nozick (1989) kitabında mutluluk üzerine bölüme bkz.
4. Şaşırtıcı bir şekilde belki de, sizin ölümsüz olmadığınıza inanmanıza gerek olmasa da, insan ırkının ölümsüz olduğuna da inanılmasına gerek yoktur. İnsan ırkının, güneş sisteminin ve hatta galaksimizin devam etme süresinin sonlu olmasında bile anlam bulunabilir. Neyse ki, şimdiye kadar olan zaman dönemleri biz sınırlı yaratımların güçbelâ göz önünde tutabildiğimiz şeyi canlı bir şekilde hayal etme yönünde insan becerisini aşmıştır.



1. Plato, 20C, 21.
2. Plato 43'ten 54'e kadar.
3. Plato 116c.
4. Plato 116d.
5. Plato 111e.
6. Plato 117.
7. Plato 117d, e.
8. Plato 118.
9. Mektup Hume (1964), cilt 3, ss. 9-14'te yeniden yayınlanmıştır. Hume'un son günlerinde geride bırakacaklarına katkıda bulunduğu şeyin önemini vurgulayan italikler bana aittir.



- Adair, Douglass (1957). "That Politics May Be Reduced to a Science: David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist." *Huntington Library Quarterly* 20: 343-60.
- Albert, David (1992). *Quantum Mechanics and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*. New York: Benzinger Brothers.
- (1949). *Disputed Questions on the Soul*. St. Louis and London: B. Herder Book Co.
- (1975). *Summa Contra Gentiles*. Kitap 1 çev. Anton C. Pegis, Kitap 2 çev. James Anderson, Kitap 3 çev. Vernon Bourke; Kitap 4 çev. Charles J. O'Neil. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Aristotle (1941). *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, W. D. Ross'un genel editörlüğü altında tercüme edilmiştir. New York: Random House.
- Armstrong, David (1968). *A Materialist Theory of Mind*. Londra ve New York: Routledge and Kegan Paul.
- Arrow, Kenneth (1951). *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley.
- Barnett, Randy E. (2014). *Restoring the Last Constitution*. Gözden geçirilmiş baskı Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.
- (2016). *Our Republican Constitution*. New York: Broadside Books (Harper Collins).
- Barnett, Randy E. ve Evan D. Bernick (2018). "The Letter and the Spirit: A Unified Theory of Originalism." *Georgetown Law Journal* 107, 1:1-55.
- Baude, William (2015). "Is Originalism Our Law?" *Columbia Law Review* 115:2349.
- Becker, Gary ([1964] 1993). *Human Capital*, 3. baskı Chicago: University of Chicago Press.

- (1965). “A Theory of the Allocation of Time.” *The Economic Journal* 75:493-517.
- (1969). “An Economic Analysis of Fertility.” *National Bureau of Economic Research: Demographic and Economic Change in Developed Countries*, 209-40. New York: Columbia University Press.
- (1971). *The Economics of Discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1973). “A Theory of Marriage: Part 1.” *Journal of Political Economy* 81:813-46.
- (1974a). “A Theory of Marriage: Part 2.” *Journal of Political Economy* 82:11-26.
- (1974b). *Essays in the Economics of Crime and Punishment*. New York: National Bureau of Economic Research Columbia University Press.
- (1985). “Human Capital, Effort, and the Sexual Division of Labor.” *Journal of Labor Economics* 3:33-58.
- ([1981] 1991). *A Treatise on the Family*. Cambridge, MA: Harvard University Press;
- (1992). “The Economic Way of Looking at Life.” <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1992/becker/lecture/>. Nobel Media AB.
- Bell, John Stewart (2008). *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benacerraf, Paul (1965). “What Numbers Could Not Be.” *Philosophical Review* 74:47-73.
- (1973). “Mathematical Truth.” *Journal of Philosophy* 70:661-79.
- Bohm, David (1951). *Quantum Theory*. New York: Prentice-Hall.
- (1952). “A Suggested Theory of Quantum Mechanics.” *Physical Review* 83:166-79.
- Boolos, G. (1984). “To Be Is to Be the Value of a Variable (or to Be Some Values of Some Variables).” *Journal of Philosophy* 81:430-49.
- Boolos, G. ve R. Jeffrey (1974). *Computability and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Boyle, Robert (1692). *The General History of the Air*, ed. John Locke. Londra: Awnsham and John Churchill.
- Braithwaite, R. B., ed. (1931). *Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. Londra: Kegan Paul.
- Bremmer, J., ed. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Buchanan, James M., Jr. (1986). "The Constitution of Economic Policy." <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1986/buchanan/lecture/>. Nobel Media AB.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burnet, John (1916). "The Socratic Doctrine of the Soul." *Proceedings of the British Academy*, vol. 7.
- Butler, Eamonn (2012). *Public Choice: A Primer*. Londra: The Institute of Economic Affairs.
- Byrne, Alex ve David Hilbert (1997). *The Philosophy of Color*, cilt 1. Cambridge, MA: MIT Press.
- Carroll, Sean (2010). *From Eternity to Here*. New York: Dutton.
- Chomsky, Noam ([1955] 1975). *The Logical Structure of Linguistic Theory*. New York: Plenum Press; yayınlanmamış 1955 tarihli metne ulaşılabilir.
- (1957). *Syntactic Structure*. The Hague: Mouton.
- (1965). *Aspects of a Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Church, Alonzo (1936a). "A Note on the Entscheidungsproblem." *Journal of Symbolic Logic* 1:40-41.
- (1936b). "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory." *American Journal of Mathematics* 58:345-63.
- (1937). "Review: A. M. Turing, On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem." *Journal of Symbolic Logic* 2:42-43.
- Claus, D. (1983). *Toward the Soul*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cooper, John M. (2012). *Pursuits of Wisdom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Copernicus, Nicolaus. (1543). *De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri IV*. Nuremberg: Johann Petrcius.
- Copleston, Frederick (1955). *Aquinas*. Baltimore: Penguin.
- (1962a). *A History of Philosophy*, cilt 1, kısım 2. Image edition. New York: Doubleday.
- (1964). *A History of Philosophy*, cilt 5, kısım 1. Image edition. New York: Doubleday.
- (1993). *A History of Philosophy*, cilt 3. Image edition. New York: Doubleday.
- Dales, Richard C. (1990). *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. New York: E. J. Brill.
- D'Arcy, M. C. (1930). *Thomas Aquinas*. Londra: Ernest Benn Limited.
- Descartes, René ([1641] 1991). *Meditations on First Philosophy*, çev. George Heffernan. Notre Dame. IN: Notre Dame University Press. İlk baskı *Meditationes de primo philosophia* başlığıyla yapılmıştır.
- ([1644] 1983). *Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller ve R. P. Miller. Dordrecht: Reidel.
- Deutsch, David. (1997). *The Fabric of Reality*. Londra: Penguin.
- Downs, Anthony (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper.
- EarthSky (2011). "Epic Study Confirms Einstein on Space-Time Vortex around Earth." <http://earthsky.org/space/epic-study-confirms-einstein-on-space-time>.
- Einstein, Albert ([1905] 1989). "On the Electrodynamics of Moving Bodies," çev. Anna Beck. *The Collected Papers of Albert Einstein*, cilt 2, 275-310. Princeton, NJ: Princeton University Press. İlk baskı "Zur Elektrodynamik bewegter Körper" başlığı ile yapılmıştır. *Annalen der Physik* 17:275.
- ([1916] 1997). "The Foundation of the General Theory Of Relativity." çev. Alfred Engel. *The Collected Papers of Albert Einstein*, cilt 6, 146-200. Princeton. NJ: Princeton University Press. İlk baskı "Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie" başlığı ile yapılmıştır. *Annalen der Physik* 49:769-822.

- ([1920] 2002). “Fundamental Ideas and Methods in the Theory of Relativity, Presented in Their Development.” *The Collected Papers of Albert Einstein*, cilt 7, 113-50. Princeton, NJ: Princeton University Press. İlk baskı “Grundgedanken und Methoden der Relativitätstheorie in ihrer Entwicklung dargestellt” başlığı ile yapılmıştır.
- (1948). “Autobiography.” *Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. P. A. Schilpp. Evanston, IL: Library of the Living Philosophers.
- (1949). “Notes for an Autobiography.” *The Saturday Review of Literature*, 26 Kasım.
- (1998). *The Collected Papers of Albert Einstein*, cilt 8A. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Everett, Hugh (1973). *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. Princeton Fizik dizisi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Feldman, Fred (1992). *Confrontations with the Reaper*. Oxford: Oxford University Press.
- Feynman, Richard, Robert Leighton, and Matthew Sands (1975). *The Feynman Lectures on Physics*, cilt 2 Reading. MA: Addison-Wesley.
- Fleischacker, Samuel (2002). “Adam Smith’s Reception among the American Founders, 1776-1790.” *William and Mary Quarterly* 59:897-924.
- Fodor, Jerry A. (1968). *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*. New York: Random House.
- (1981). *Representations*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.
- Fodor, Jerry, T. G. Bever ve M. F. Garrett (1974). *The Psychology of Language: An Introduction to Psycholinguistics and Generative Grammar*. New York: McGraw-Hill.
- Fraenkel, Abraham ([1922] 1967). “The Notion ‘Definite’ and the Independence of the Axiom of Choice,” çev. Beverly Woodward. Van Heijenoort (1967), 284-89.
- Frank, Robert H. (1988). *Passion within Reason*. New York: Norton.
- Frege, Gottlob ([1879] 1967). *Begriffsschrift*, çev. S. Bauer-Mengelberg. Van Heijenoort (1967), 1-82.

- ([1884] 1950). *The Foundations of Arithmetic*, çev. J. L. Austin. Oxford: Blackwell. İlk baskı *Die Grundlagen der Arithmetik* başlığıyla yapılmıştır. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
- ([1893] 1903] 1964). *The Basic Laws of Arithmetic*, ed. ve çev. M. Furth. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1964. İlk baskı *Grundgesetze der Arithmetik* başlığıyla yapılmıştır, 2 cilt, Jena.
- Furley, D. J. (1956). "The Early History of the Concept of Soul." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3:1-18.
- Gaus, Gerald (2016). *The Tyranny of the Ideal*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Gilson, E. (1955). *Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
- Gödel, Kurt (1930). "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37:349-60; "The Completeness of the Axioms of the Functional Calculus of Logic" başlığıyla S. Bauer-Mengelberg tarafından çevrilmiştir, Van Heijenoort (1967), 582-91; yeniden baskı Gödel (1986), 102-23.
- (1931). "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38:173-98; "On Formally Undecidable Propositions of 'Principia Mathematica' and Related Systems I" başlığıyla Jean Van Heijenoort tarafından çevrilmiştir, Van Heijenoort (1967), 596-616; yeniden baskı Gödel (1986), 144-95.
- (1932). "Über Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit." *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums* 3:12-13. İngilizce çeviri "On Completeness and Consistency" Gödel (1986), 235-37.
- (1944). "Russell's Mathematical Logic." *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. P. A. Schilpp, 125-53. La Salle, IL: Open Court.
- (1986). *Collected Works: I: Publications 1929-1936*, ed. S. Feferman, S. Kleene, G. Moore, R. Solovay ve J. van Heijenoort. Oxford: Oxford University Press.



- Gomez-Torrente, Mario (yayına hazırlanıyor). "Arabic Numerals and the Problem of Mathematical Sophistication."
- Grice, Paul (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grünbaum, Adolf (1967). "The Philosophical Significance of Relativity Theory." *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, cilt 7, 133-40. New York ve London: Collier Macmillan.
- Hahn, H., R. Carnap ve O. Neurath (1929). "The Scientific Conception of the World" kitapçık, çeviri ve yeniden baskı Sarkar (1996a), 321-41.
- Hamburger, Philip (2014). *Is Administrative Law Unlawful?* Chicago: University of Chicago Press.
- Hanks, Peter (2015). *Propositional Constant*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, W. V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harrison, John (1992). "Reconstructing the Privileges or Immunities Clause." *Yale Law Journal* 101:1385-1474.
- Hart, H. L. A. ([1961] 2012). *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Havelock, E. (1967). *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1983). "The Linguistic Task of the Presocratics." *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, ed. K. Robb, 7-82. La Salle, IL: The Hegeler Institute.
- Hayek, Friedrich A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heath, Thomas Little (1981). *A History of Greek Mathematics*, cilt 1. New York: Dover; özgün Oxford baskısının düzeltme yapılmış versiyonu 1921 yılında yayınlanmıştır.
- Herman, Arthur (2001). *How the Scots Invented the Modern World*. New York: Crown Publishers.
- Hobbes, Thomas ([1651] 1994). *Leviathan*, ed. E. Curley. Indianapolis, IN: Hackett.
- Hodes, Harold (2015). *Why Ramify?* *Notre Dame Journal of Formal Logic* 56:379-415.

- Hume, David (1964). *Philosophical Works*, ed. T. H. Green ve T. H. Grose 4 cilt. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen. İlk kitabın yeniden baskısı, Londra: Longmans, Green and Co.
- Jeffrey, Richard (1965). *The Logic of Decision*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2004). *Subjective Probability*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jespersen, Bjorn (2010). “How Hyper Are Hyper Propositions?” *Language and Linguistics Compass* 39:296-30.
- (2012). “Recent Work on Structured Meaning and Propositional Unity.” *Philosophy Compass* 7:620-30.
- Johnson-Laird, P. N. (1983). *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Reference, and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson-Laird, P. N. ve P. C. Watson (1977). *Thinking: Readings in Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kagan, Shelly (2012). *Death*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kamareddine, Fairouz, Twan Laan ve Rob Nederpelt (2002). “Types in Logic and Mathematics before 1940.” *Bulletin of Symbolic Logic* 8:185-245.
- Kaplan, David (1979). “On the Logic of Demonstratives.” *Journal of Philosophical Logic* 8:81:98.
- (1989). “Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals.” *Themes from Kaplan*, ed. Joseph Almog, John Perry ve Howard Wettstein, 481-563. New York: Oxford University Press.
- Kemeny, J. (1955). “Fair Bets and Inductive Probabilities.” *Journal of Symbolic Logic* 20:263-73.
- Kepler, Johannes ([1609] 1858-71). *Astronomia Nova*, ed. C. Frisch. 8 cilt. Frankfurt ve Erlangen.
- King, Jeffery C. (2007). *The Nature and Structure of Content*. Oxford: Oxford University Press.
- King, Jeff, Scott Soames ve Jeff Speaks (2014). *New Thinking about Propositions*. Oxford: Oxford University Press.

- Klement, Kevin (2004). "Putting Form before Function: Logical Grammar in Frege, Russell, and Wittgenstein." *Philosophers' Imprint*, ([www.philosophersimprint.org/004002/](http://www.philosophersimprint.org/004002/))4, 2:1-47.
- Kolakowski, Leszek ([1978] 2005). *Main Currents of Marxism*. New York: Norton.
- Kolmogorov, A. N. (1950). *Foundations of Probability*. New York: Chelsea Publishing.
- Kretzmann, Norman (1993). "Philosophy of Mind." *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann ve Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kripke, Saul (1959). "A Completeness Theorem in Modal Logic." *Journal of Symbolic Logic* 24:1-14.
- (1971). "Identity and Necessity." *Identity and Individuation*, ed. Milton Munitz. New York: NYU Press.
- (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Landini, Gregory (1998). *Russell's Hidden Substitutional Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawson, Gary (1994). "The Rise and Rise of the Administrative State." *Harvard Law Review* 107:1231-1254.
- (2015). "The Return of the King: The Unsavory Origins of Administrative Law." *Texas Law Review* 93:1521-45.
- Lawson, Gary ve Guy Seidman (2017). *A Great Power of Attorney: Understanding the Fiduciary Constitution*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Leibniz, G. W. (1875-1890). *Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt. 7 cilt. Berlin.
- Lewis, David (1966). "An Argument for the Identity Theory." *Journal of Philosophy* 63:17-25.
- Locke, John ([1689] 1975). *An Essay Concerning the Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- (1987). *Locke's Two Treatises on Civil Government*. Richard Ashcraft, ed. Londra: Routledge.
- Marx, Karl (1970). *Capital*. Üç cilt, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling. Londra: Lawrence ve Wishart ve Moskova: Progress Publishers.

- Maudlin, Tim (2012). *The Philosophy of Physics: Space and Time*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McCabe, Herbert (1969). "The Immortality of the Soul." *Aquinas*, ed. Anthony Kenny, Garden City, NY: Doubleday.
- McGinnis, John ve Michael Rappaport (2013). *Originalism and the Good Constitution*. Cambridge, MA: Harvard.
- Miller, G. A., E. Galanter ve K. H. Pribram (1960). *Plans and the Structure of Behavior*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Moller, Dan (2014). "Justice and the Wealth of Nations." *Public Affairs Quarterly* 28, 2 (Nisan): 95-114.
- Moltmann, Friederike (2017). *Act-Based Conceptions of Propositional Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Monk, Ray (2016). "One of the Great Intellects of His Time." *New York Review of Books*, 22 Aralık.
- Morrison, James V. (2006). *Reading Thucydides*. Columbus: Ohio State University Press.
- Nagel, Thomas (1979). "Death." *Mortal Questions*, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987). *What Does It All Mean?* Oxford: Oxford University Press.
- Natelson, Robert G. (2010). "The Legal Origins of the Necessary and Proper Clause." *The Origins of the Necessary and Proper Clause*, ed. G. Lawson, G. P. Millar, R. G. Natelson ve G. I. Seidman, 52-83. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Newton, Isaac ([1687] 1934). *Principia*, çev. Andrew Motte, ed. Florian Cajori, 2 cilt. Berkeley: University of California Press.
- (1959-84). *The Correspondence of Isaac Newton*, ed. H. W. Turnbull, J. F. Scott, A. R. Hall ve L. Tilling, 7 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy: a New Translation*, çev. I. B. Cohen ve Anne Whitman. Berkeley: University of California Press.
- Norton, John (2010). "How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity." *Discourse on a New Method: Rein-*

- vigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, ed. M. Dickson ve M. Domski, 359-86. Chicago ve La Salle, IL: Open Court.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- (1989). *The Examined Life*. New York: Simon and Schuster.
- Ockham, William (1952). *Tractatus de successivis*. *Ockham: Selected Philosophical Writings*, ed. P. Boehner. Londra: O. F. M. (Order of Friars Minor).
- Paul, Margaret (2012). *Frank Ramsey (1903-1930): A Sister's Memoir*. Londra: Smith-Gordon.
- Peano, Giuseppe (1889). *Arithmetices principia, novo methodo exposita* (Yeni Bir Yöntemle Sunulan Aritmetik İlkeleri). Turin: Bocco; yeniden baskı Van Heijenoort (1967), 83-97.
- Pegis, Anton C. (1984). *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47-44-50.
- Plato (1961). *Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns. New York: Pantheon Books 1961.
- Putnam, Hilary (1967). "The Nature of Mental States." *Art, Mind, and Religion*, ed. W. H. Capitan ve D. D. Merrill. Pittsburgh: Pittsburgh University Press; yeniden basım Putnam (1975b).
- (1975a). "The Meaning of 'Meaning.'" Putnam (1975b), ss. 215-71.
- (1975b). *Philosophical Papers*, cilt. 2: *Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Ramsey, F. P. (1925). "The Foundations of Mathematics." *Proceedings of the London Mathematical Society* 25:338-84; yeniden basım Braithwaite (1931).
- ([1926] 1990). "Truth and Probability." *Philosophical Papers*, D. H. Mellor, ed., Cambridge: Cambridge University Press. 1990, 52-94; ayrıca Braithwaite (1931).
- Rappaport, Michael (2013). "Originalism and the Colorblind Constitution." *Notre Dame Law Review* 89:71-132.

- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robb, K. (1968). "Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul." *The Monist* 69:315-51.
- (1994). *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, T. M. (1968). "Heraclitus on Soul." *The Monist* 69:305-14.
- Rosser, J. Barkley (1937). "Gödel Theorems for Non-Constructive Logics." *Journal of Symbolic Logic* 2:129-37.
- Russell, Bertrand (1904). "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions." *Mind* 13:204-19, 336-34, 509-24; *Essay's in Analysis*'da yeniden yayınlanmıştır, ed. Douglas Lackey, New York: George Braziller 1973, 21-76.
- Russell, Bertrand ve Alfred North Whitehead (1910). *Principia Mathematica*, cilt 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1912). *Principia Mathematica*, cilt 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1913). *Principia Mathematica*, cilt 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarkar, Sahotra (1996). *The Emergence of Logical Empiricism: From 1900 to the Vienna Circle*, cilt 1. New York: Garland Publishing.
- Savage, Leonard (1954). *The Foundations of Statistics*. New York: Dover.
- Scheffler, Samuel (2016). *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.
- Schlick, Moritz (1915). "Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 159:129-75. "The Philosophical Significance of the Principle of Relativity" başlığıyla yayınlanmıştır, çev. P. Heath, Schlick (1979), cilt 1, 153-89.
- (1920). *Space and Time in Contemporary Physics*, çev. H. Bross. New York: Oxford University Press. İlk baskı *Raum und*

- Zeit in der gegenwertigen Physik* başlığıyla yapılmıştır, Berlin: Springer.
- ([1930] 1939). *Problems of Ethics*, çev. David Rynin. New York: Prentice Hall. İlk baskı *Fragen der Ethik* başlığıyla yapılmıştır. Vienna: Springer.
  - (1979). *Philosophical Papers*, 1. ve 2. ciltler. Ed. B. Van de Velde-Schlick ve H. Mulder. Dordrecht: Reidel.
  - Skyrms, Brian (1994). *Pragmatism and Empiricism*. New Haven, CT: Yale University Press.
  - Smart, J. J. C. (1963). *Philosophy and Scientific Realism*. New York: Humanities Press.
  - Smith, Adam ([1759] 2002). *The Theory of the Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press. İlk baskı Londra: A Millar.
  - ([1776] 1997). *The Wealth of Nations*. Londra: Penguin. Londra: W. Strahan.
  - Soames, Scott (1984). “Linguistics and Psychology.” *Linguistics and Philosophy* 7:155-79; yeniden baskı Soames (2009a), 133-58.
  - (1987). “Direct Reference, Propositional Attitudes, and Semantic Content.” *Philosophical Topics* 15:47-87; yeniden baskı Soames (2009b), 33-71.
  - (1989). “Semantics and Semantic Competence.” *Philosophical Perspectives* 3:575-96; yeniden baskı Soames (2009a), 182-201.
  - ([1990] 2009). “Belief and Mental Representation.” *Information Language and Cognition*. Ed. Philip P. Hanson, 217-46. Vancouver: University of British Columbia Press. Yeniden baskı Soames (2009b), 81-110.
  - (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, cilt 2. Princeton, NJ ve Oxford: Princeton University Press.
  - (2007). “What Are Natural Kinds?” *Philosophical Topics* 35:329-42; yeniden basım Soames (2014a).
  - (2008a). “Truth and Meaning – in Perspective.” *Midwest Studies in Philosophy* 32:1-19; yeniden basım Soames (2009a).
  - (2008b). “Why Propositions Can’t Be Sets of Truth-Supporting

- Circumstances.” *Journal of Philosophical Logic* 37:267-76; yeniden basım Soames (2009b), 72-80.
- (2008c). “Drawing the Line between Meaning and Implicature – and Relating Both to Assertion.” *Noûs* 42:529-54; yeniden basım Soames (2009a), 298-325.
  - (2009a). *Philosophical Essays*, cilt 1. Princeton NJ: Princeton University Press.
  - (2009b). *Philosophical Essays*, cilt 2. Princeton NJ: Princeton University Press.
  - (2010a). *Philosophy of Language*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
  - (2010b). *What Is Meaning?* Princeton. NJ: Princeton University Press.
  - (2013a). “Cognitive Propositions.” *Philosophical Perspectives: Philosophy of Language* 27:479-501.
  - (2013b). “Deferentialism.” *Fordham Law Review* 82:101-22; yeniden basım Soames (2014a).
  - (2014a). *Analytic Philosophy in America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
  - (2014b). *The Analytic Tradition in Philosophy*, cilt 1. Princeton, NJ: Princeton University Press.
  - (2014c). “For Want of Cognitive Propositions.” Soames (2014a).
  - (2015a). “Reply to Critics of the *Analytic Tradition in Philosophy*, Cilt 1.” *Philosophical Studies* 172:1681-96.
  - (2015b) *Rethinking Language, Mind, and Meaning*, Princeton, NJ ve Oxford: Princeton University Press.
  - (2016a). “Yes, the Search for Explanation Is All We Have.” *Philosophical Studies* 173, 9: 2565-73.
  - (2016b). “Propositions, the *Tractatus*, and “The Single Great Problem of Philosophy.”” *Critica* 48, 143:3-19.
  - (2017). “Deferentialism, Living Originalism, and the Constitution.” *The Nature of Legal Interpretation*, ed. Brian Slocum, 218-40. Chicago: University of Chicago Press.
  - (2018). *The Analytic Tradition in Philosophy*, cilt 2. Princeton, NJ: Princeton University Press.



- (yayına hazırlanıyor). "Originalism and Legitimacy." *Georgetown Journal of Law and Public Policy*.
- Solum, Lawrence B. (2011). "What Is Originalism?" <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1825543>.
- (2013). "Originalism and Constitutional Construction." *Fordham Law Review* 82: 453.
- (2018). "Surprising Originalism." *The Regula Lecture, Con-lawNOW* 9:235.
- Stigler, George (1971). "The Theory of Economic Regulation." *Bell Journal of Economics and Management Science* 3:3-18.
- Stigler, George ve Friedland, Claire (1962). "What Can Regulators Regulate? The Case of Electricity." *Journal of Law and Economics* 5:1-16.
- Tarski, Alfred ([1935] 1983). "The Concept of Truth in Formalized Languages." Çev. J. H. Woodger. Tarski (1983), 152-278. İlk baskı "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen" başlığıyla yapılmıştır. *Studia Philosophica* 1:261-405.
- ([1936] 1983). "On the Concept of Logical Consequence," çev. J. H. Woodger. Tarski (1983), 409-20. İlk baskı "Über den Begriff der logischen Folgerung" başlığıyla yapılmıştır. *Acts du Congres International de Philosophie Scientifique* 7 (Actualités Scientifiques et Industrielles, vol. 394), 1-11. Paris: Hermann et Cie.
- (1983). *Logic, Semantics, Metamathematics*, 2. baskı, ed. J. Corcoran. Indianapolis: Hackett.
- Thomas, R. (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tullock, Gordon (1967). "The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies, and Theft." *Western Economic Journal* 5:224-32.
- Turing, Alan (1936/37). "On Computable Numbers with an Application to the Entscheidungsproblem." *Proceedings of the London Mathematical Society*, dizi 2, 42:230-65.
- (1950). "Computing Machinery and Intelligence." *Mind* 49:433-60.
- Upham, David R. (2015). "Interracial Marriage and the Original Understanding of the Privileges or Immunities Clause." *Hastings Constitutional Law Quarterly* 42:213-86.

- Van Heijenoort, Jean, ed. (1967). *From Frege to Gödel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Von Neumann, John ve Oskar Morgenstern (1944). *The Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wallace, David (2012). *The Emergent Multiverse*. Oxford: Oxford University Press.
- Weisheipl, James A. (1965). "The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics." *Isis* 56:26-45.
- (1983). "The Date and Context of Aquinas's *De aeternitate mundi*." *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, ed. Lloyd P. Gerson. Toronto: Ortaçağ Felsefesi Makaleleri.
- Wilson, James Q. (1993). *The Moral Sense*. New York: Free Press.
- Wippel, John F. (1981). "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World?" *Journal of the History of Philosophy* 19:21-37.
- Wittgenstein, Ludwig ([1922] 1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. Pears ve B. McGuinness. Londra: Routledge, 1961.
- (1953). *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Ancombe. N. p: Macmillan.
- Wolfe, Tom (2012). *Back to Blood*. New York: Little Brown.
- Yunis, H., ed. (2003). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zermelo, Ernst (1904). "Proof That Every Set Can Be Well Ordered," çev. S. Bauer-Mengelberg. Van Heijenoort (1967), 139-41.
- (1908a). "A New Proof of the Possibility of a Well-Ordering," çev. S. Bauer-Mengelberg. Van Heijenoort (1967), 183-98.
- (1908b). "Investigations of the Foundations of Set Theory I," çev. S. Bauer-Mengelberg. Van Heijenoort (1967), 199-215.

## A

- a posteriori. 234  
 a priori. 83, 84, 89, 91, 103,  
     232, 233, 234, 235,  
     260, 396, 399, 406  
 ABD Anayasası 183, 185,  
     353, 382, 384, 386,  
     388, 486  
 adalet 16, 22, 24, 107, 108,  
     306, 307, 309, 310,  
     316, 322, 326, 327,  
     329, 331, 332, 333, 484  
 adillik 306, 314, 315, 316,  
     334, 410, 411, 417,  
     419, 425, 484  
 ahlaklılık 95, 97, 106, 109,  
     335, 336, 357, 359,  
     405, 419, 420, 429, 449  
 Albertus Magnus 38, 39, 49,  
     50  
 Anaksagoras 19, 464  
 Anselm 72  
 Aristo 15, 16, 17, 18, 24, 25,  
     26, 27, 28, 29, 30, 32,  
     33, 34, 35, 37, 38, 39,  
     40, 41, 42, 46, 49, 50,  
     56, 64, 65, 68, 74, 117,  
     257, 258, 289, 405,  
     429, 430, 434, 437,  
     454, 459, 464, 465,  
     466, 468  
 Armstrong, David 228

- Arrow, Kenneth 213, 218  
 atomculuk 19  
 Augustine 35, 36, 37, 38, 130,  
     468

## B

- Bacon, Francis 68, 80  
 Bacon, Roger 36, 48, 49, 50,  
     58, 68, 258  
 Becker, Gary 213  
 Beeckman, Isaac 69  
 Bentham, Jeremy 472  
 Berkeley, George 82, 86  
 Bever, T. G. 250, 494  
 Black, Duncan 213  
 Boethius 431  
 Bohm, David 286  
 Bohr, Niels 281  
 Bonaventure 50, 468  
 Boolos, George 475  
 Born, Max 281  
 Boyle, Robert 80  
 Buchanan, James 213, 219  
 Buridan, John 59, 258  
 Burr, Aaron 110  
 Butler, Eamonn 214

## C

- Carnap, Rudolf 116, 230  
 Chomsky, Noam 163  
 Church, Alonzo 139, 153,  
     158, 460

Clarke, Samuel 263  
Copernicus, Nicolaus 258

## D

Darwin, Charles 416  
demokrasi 350  
Descartes, René 68, 258  
Deutsch, David 288  
devinim 17, 18, 22, 30, 73,  
95, 459  
dilbilim 165  
Dirac, Paul 281  
Downs, Anthony 213, 218

## E

Eddington, Arthur 278  
Einstein, Albert 258, 265,  
281, 493, 494  
Elbourne, Paul 173  
Engizisyon 469  
Epikür 34  
Epikürcülük 466  
eşzamanlılık 265, 266, 268,  
269, 481  
Eudoxus 19  
Everett, Hugh 286  
Everitt, Francis 279

## F

Fodor, Jerry 254  
Frank, Robert 410  
Frege, Gottlob 116  
Freud 408  
Friedland, Claire 217

## G

Galileo Galilei 64, 258

Garrett, M. F. 250, 494  
Gaus, Gerald 291, 320  
geometri 19, 20, 22, 125, 456  
Gödel, Kurt 139, 460  
Gomez-Torrente, Mario 132,  
475  
görgücülük 148  
Grice, Paul 186, 478

## H

Hamburger, Philip 383  
Hart, H. L. A. 351, 352, 377  
Havelock, Eric 16  
Hayek, Friedrich 291  
Heath, Thomas 19  
Hegel 10, 335, 337, 338, 339,  
345, 346  
Heim, Irene 173  
Heisenberg, Werner 281  
Heraklit 464  
Hipokrat 19  
Hobbes, Thomas 95  
Homeros 16, 17, 30, 95, 464  
Hume, David 7, 82, 87, 103,  
259, 393, 417, 424,  
449, 458, 460, 490  
Husserl, Edmund 116  
Hutcheson, Francis 110, 460

## I-İ

Iredell, James 387  
işlevsel 117, 143, 237, 238,  
243, 244, 245, 246,  
360, 396

## K

Kant, Immanuel 89, 113, 393

Kaplan, David 180  
karar verme teorisi 188, 212  
Kepler, Johannes 61, 258  
Kratzer, Angelika 173  
Kretzmann, Norman 43, 498  
Kripke, Saul 229, 230  
kuantum mekaniği 257

## L

Langford, C. H. 230  
Leibniz, G. W. 82, 498  
Leninizm 347  
Lewis, C. I. 230  
Lewis, David 228  
Locke, John 80, 98, 455, 492.

## M

Mach, Ernst 259, 480  
Magna Carta 384, 385  
Marcus, Ruth Barcan 230  
Marx, Karl 290, 291, 335  
Maudlin, Tim 273  
Maxwell 270, 271  
McGinnis, John 380  
Mill, John Stuart 472  
Montesquieu 109  
Morrison, James 463, 499  
Muggeridge, Malcolm 431

## N

Natelson, Robert 388  
Newton, Isaac 74, 112, 258,  
456, 499  
Nietzsche, Friedrich 10  
Niskanen, William 213  
Nozick, Robert 439, 483

## O-Ö

Ockhamlı William 36, 58, 258  
Öklid 19, 20, 77  
Olson, Mancur 213  
Oresme, Nicholas 59, 258  
Otis, James 385  
özel görecelik 482

## P

Parmenides 17  
Partee, Barbara 173  
Peano aritmetiği 156  
Pisagor 18, 19  
Platon 1, 3, 10, 13, 15, 16,  
17, 18, 19, 20, 21, 22,  
23, 24, 25, 26, 30, 31,  
32, 33, 35, 36, 37, 50,  
51, 176, 429, 430, 431,  
444, 445, 454, 459,  
463, 464, 465, 466, 468  
Pullum, Geoffrey 173

## R

Ramsey, F. P., 188, 198  
Rappaport, Michael 380, 499  
Rawls, John 290, 291  
Robb, Kevin 462  
Roberts, Craige 173  
Ross, Jake 462, 483, 484, 485  
Rousseau 109  
Russell, Bertrand 116, 125,  
473, 495

## S

Scheiner, Christoph 65  
Schlick, Moritz 259, 405  
Schrödinger, Erwin 281

Scotus, John Duns 36, 50  
Smart, J. J. C. 228  
Smith, Adam 95, 110, 112,  
215, 417, 424, 449,  
458, 472, 494  
Sokrates 7, 10, 13, 15, 16, 17,  
18, 20, 21, 23, 27, 28,  
30, 31, 32, 33, 34, 36,  
39, 41, 44, 45, 47, 50,  
51, 147, 429, 430, 431,  
444, 445, 446, 447,  
448, 449, 459, 464, 465  
Sokratik 463  
Stevin, Simon 64  
Stigler, George 213, 217  
Stoacılar 34, 431

## T

Tanrı 25, 30, 37, 40, 46, 47,  
48, 49, 50, 51, 53, 55,  
56, 61, 69, 70, 72, 73,  
82, 84, 86, 431, 465,  
466, 467  
Tarski, Alfred 139, 473  
Thales 17, 18

Thomas Aquinas 38, 39, 49,  
454, 493, 505  
Tullock, Gordon 213  
Turing, Alan 139, 158, 159,  
456

## W

Wallace, David 289  
Watson, P. C. 249, 497  
Whitehead, Alfred North 126,  
501  
Wicksell, Knut 221  
Williams, Porter 462, 482  
Witherspoon, John 95, 109,  
458  
Wittgenstein, Ludwig 130  
Wolfe, Tom 432

## Y

yerçekimi 257

## Z

Zenon 34, 41  
Zermelo-Fraenkel küme teorisi  
127

## TEŞEKKÜR

Bu metni hazırlarken aralarında Jing He, Ed McCann, Frank Price, Kevin Robb, Jake Ross ve Porter Williams'ın olduğu dost ve iş arkadaşlarımla yanı sıra Princeton University Press tarafından sağlanan iki isimsiz yayın hakemini yorumlarından büyük ölçüde fayda elde ettim. Tüm taslağı okuyan ve çok sayıda içgörü ve yorum sunmuş olan eşim Martha'nın bakış açısı çok değerli idi.

