

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>

ÖZGECİLİK

Thomas Nagel



Çev: Recep Batu Günör

[a]tık

ÖZGEÇMİŞ

Thomas Nagel

Örjinal Adı:

The Possibility of Altruism

© Princeton University Press

Genel Koordinatör:

Muhammed Erbay

Genel Yayın Yönetmeni:

Erkan Koca

Çevirmen:

Recep Batu Günör

Kapak Tasarım: Atıf Tasarım Ekibi

ISBN: 978-975-2499-22-5

1. Baskı: Ankara, Ocak, 2020

Baskı: Tarcan Matbaacılık, Ankara

(0312) 384 34 35

Genel Dağıtım

Örnek Akademi

Basın Yayın Dağ. Eğ. Dan. San. ve Tic. Ltd. Şti.

İvedik Caddesi No: 417 Yenimahalle / Ankara

Tel: 0(530) 467 61 94

Genel Merkez

İnkılâp Sokak No: 19/B Kızılay / Ankara

Tel: 0(312) 431 02 80 - Faks: 0(312) 432 19 65

Genel Dağıtım

Örnek Akademi Yayın Dağıtım

İnkılâp Sokak, No: 19/B Kızılay - Ankara

Tel: (0312) 431 02 80

Faks: (0312) 432 19 65

Bu kitabın tüm yayın hakları Atıf Yayınları'na aittir. Hiçbir bölümü, yazılı izin olmaksızın dergilerde ve eleştirel makalelerde kısa alıntılar yapılması dışında, herhangi bir şekilde kullanılamaz veya çoğaltılamaz. Tüm hakları saklıdır. Atıf Yayınları Örnek Akademi Basın Yayın Ltd. altında faaliyet göstermektedir.

Atıf Yayınları, Örnek Akademi altında faaliyet gösteren bir yan kuruluştur.

NOT

Bu kitap, sadece nesnel nedenlerin kabul edilebilir olduğu ve öznel nedenlerin de sadece nesnel olanlardan kaynaklandığı zaman geçerli olabileceğı iddiasını savunmaktadır. Bence bu iddia, genel olarak farklı bir sonucu doğurur: Öznel nedenlerin hepsine karşılık gelen nesnel nedenler vardır. Bu iddia, kendi başına bütün nedenlerin nesnel olduğı anlamına gelmez. Bu, diğerlerinin ondan ortaya çıktığı orijinal öznel nedenlerin, bazı bağımsız güçleri muhafaza ettiği ve onların arasına tamamen dahil edilmediğı anlamına gelebilir. Nesnel nedenlerin benzer sistemine sebep olan şey, şahsi ve gayrişahsi bakış açıları arasındaki güdüsel ayrışmadan kaçınma ihtiyacıdır. Buradaki radikal ayrışmadan, şahsi olanı gayrişahsi olana tamamen indirgemeksizin kaçınılabılır. Ayrışmanın her bir derecesinin dışta bırakılmasına rağmen, bizim başlangıç noktamızı sağlayan öznel nedenler, benzer nesnel nedenleri kabul edenlerin yaşamlarındaki meşru bağımsız etkileri ortaya çıkarmaya devam edebilirler, şahsi bakış açısı kendi gücünü gayrişahsi iddialar onaylandıktan sonra da elinde tutabilir. Nedenlerin ortaya çıkardığı sistem, karmaşık olmasına rağmen, özgeciliğın mümkünlüğünü açıklayabilir.

Mart, 1978

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM: ETİK ve İNSAN GÜDÜLENMESİ

I. Ahlakın Temeli	4
II. Geleneksel İhtilaf	8
III. Çözüm	15
IV. Gereklilik ve Yorumlama	21

II. BÖLÜM: ÖZNEL NEDENLER ve SAĞDUYU

V. Arzular	27
VI. Sağduyusal Güdüler ve Mevcut	34
VII. Nedenler	51
VIII. Sağduyusal Nedenlerin Yorumlanması:	
Zamanla Özdeşlik	62

III. BÖLÜM: NESNEL NEDENLER ve ÖZGECİLİK

IX. Özgecilik: Sezgisel Konu	87
X. Nesnel Nedenler	101
XI. Solipsizm, Ayrışma ve Gayrişahsi Bakış Açısı	111
XII. Nesnel Nedenlerin Yorumlanması	132
XIII. Sonuçlar	142
XIV. Karar	165

I. BÖLÜM

ETİK ve İNSAN GÜDÜLENMESİ

I. Ahlakın Temeli

1. Tıpkı düşünce üzerine rasyonel gereksinimler olduğu gibi, eylem üzerine de rasyonel gereksinimler vardır ve özgecilik de bunlardan birisidir. Bu kitap, özgeciliğin temel gerekliliğinden türeyen arzu ve eylem üzerindeki rasyonel şartları belirten önemli mutlak ahlaki ilkelere uygun olarak etik kavramını ve bununla ilgili olan insan doğası kavramını savunur. Özgeciliğin kendisi, diğer insanların gerçekliğini tanımaya ve bireyin kendisini diğerleri arasında sadece tek bir birey ile eşit kapasitede görmesine bağlıdır.

Ben, etiği, psikolojinin bir branşı olarak düşünüyorum. Benim iddialarım onun temeli veya nihai güdüsel kaynakları ile ilgilidir. Eğer etiğin gereksinimleri rasyonel gereksinimler ise, bu düşünceyi onları ifade etmek için olan güdünün reddedilmesinin akla aykırı olacağı düşüncesi izler. Yani bu bize göstermelidir ki, özgeciliği de içeren mutlak güdüsel etkilerin duyarlılığı, rasyonelliğin bir şartıdır, tıpkı mutlak kuramsal argümanları kabul etme kapasitesinin rasyonelliğin şartı olarak düşünülmesi gibi. Burada gösterilen görüş, sadece etik rölativizme değil fakat bizim ilgilerimize başvuran etik isteklere olan talebe de karşıdır: diğer insanlar veya diğer şeyler için olabilecek ilgi veya bireysel ilgi. Benim görüşüme göre etiğin altında yatan özgecilik, insanlık için genellenmiş duygulanım ile karıştırılamaz. O, bir his değildir.

2. Filozoflar genelde, ahlaki olmak için bir *gerekçelendirme* abas gibi görünen etiin güdüsel problemleri ile ilgilenmemişlerdir: herkesi veya neredeyse herkesi, mutlak ahlaki ilkelere balı kalmaya, bu ilkeleri güdüsel bir etki ile insanların duygusal olmalarına balayarak ikna edebilecek bir değerlendirme. Yine de, etiğe eklenmesi gereken kaçınılmazlık şartları ile karşılaşmanın temellendirilip temellendirilemeyecei şeklinde bir soru ortaya çıkar. Görüleceği üzere, herhangi bir gerekçelendirme, insanların duygusal olmalarının etkileri hakkında ampirik varsayımlara dayanmalıdır. Eğer bu iddialar belirtildiği birey için doğru değilse, gerekçelendirmenin ne geçerliliği olur ne de inandırıcı bir etkisi.

Kişi, eğer bir şekilde rasyonel gerekliliğin şartları ile karşılaşmada başarısız olursa, ondan kaçınabilir. Kişi, bundan sonra özür dileyebilir ve hoş görülebilir sebepler, gerekliliği izleyen belirli uygulamadan kaynaklı genel ilkeye bağlıdır. Bu ilke sırasıyla, ileriki şartlara ek olarak daha genel ilke vasıtasıyla uygulanabilir ve eğer bu şartlar ile karşılaşılmamışsa, kaçınma tekrar mümkün olur. Fakat aynı zamanda bu geri çekilme bir sona gelmelidir: kişi, özür dilemek vasıtasıyla kaçınmanın mümkün olmadığı bir gereklilie ulaşmak zorundadır (orijinal olduktan sonra koşullu olmasına gerek yoktur). Bu şekildeki ilkelerin, eğer varsa, etiin altında yatması gerektiğini varsaymak doğaldır.

Ayrıca, gerekçelendirme girişiminin bu temel gereksinimlere odaklandığını varsaymak da doğaldır ki bu, zayıf etik sisteme çok sağlam bir güdüsel destektir. Fakat böyle bir program başlangıçta kaderine terk edilmiş görünmektedir. Bir gerekliliği gerekçelendirmek için, bu gerekliliği takip eden ilkeye göre, ileriki şartlar bize yardımcı olabilir. Fakat bu ilkenin kendisi, bir gerekliliği göstermelidir, aksi türlü kişi, gerekçelendirmeye delil olmaya-caktır. Yine de, bizim gerekçelendirmek için düzenlediğimiz herhangi bir gereklilik, nihai değildir. Gerekçelendirmenin ötesinde bir şey gereklidir.

3. Ben, eylem üzerinde normatif gerekliliğin, güdüsel arka plana katı bir biçimde uygun olması gerektiğini varsayıyorum. Eğer etik, pratik gereksinimler içeriyorsa, güdüsel teori, özellikle de rasyonel güdü teorisi, aynı Şekilde kaçınılmaz olan sonuçları içermek zorundadır. Bunun, arzu faktörünü etiğin oluŐmasındaki özsel rolden uzak tutmak olduğu düşünülebilir (kişinin, arzuları hesaba katmadan etik eylemin güdüsel kaynağını aıklayabilmesinin bir gizem olmasına rağmen). Eninde sonunda insan arzularına baŐvurma problemi, en temel düzeyde etik güdülenmenin rasyonel eleŐtirisini hariç tutmayı ortaya çıkarır: Genelde düŐünüldüęü gibi herhangi bir arzu, gerçekte evrensel bile olsa, yine de kişi özne olup olmasın bir (rasyonel değerlendirme duygusu olmayan) duygulanımdır. Eğer bu böyleyse, ikna ediciliği arzulara bağlı olan ahlaki değerlendirmeler, bizim kabul etmek zorunda olmadığımız tutumlara nihayetinde bağlı olurlar.

Diğer yandan, insanın güdüsel yapısının resmi, eylem ile mutlak yollarla bağlanmış belirli arzular sistemi gibi, çok cazibeli bir Şeydir ve etik davranışın herhangi bir ikna edici gerekçelendirilmesinin kendi tutunma noktasını böyle bir sistemde bulmak zorunda olduğu görülebilir.

Bu ikilemden kurtulmanın, sonuçta tamamen farklı olmayan iki yolu vardır. (a) Kişi, güdülerin standart görünüşü ve onun içinde arzuların oynadığı rol arasında ihtilafa düŐebilir; veya (b) Kişi, bütün güdülenmenin arzuyu kapsadığı halde, bazı arzuların rasyonel değerlendirmeye açık olduğunu ve sadece belirli eğitimler gibi değerlendirilmemesi gerektiğini iddia edebilir. Ben, insan güdülenmesi içindeki etik temellerin arzudan başka bir Şey olduğunu iddia ediyorum; fakat bu faktörün kendisi bize, pratik akla zıtmıŐ gibi, mutlak arzuları eleştirmeye imkan tanıyacaktır.

4. Gerekçelendirmenin "Neden ahlaklı olmalıyım?" sorusuna benzer bir görüşü iddia eden etiğın uygun bir müdafaası olduğunu inkar etmek anlamsızdır veya pratikte cevapsızdır. Kesinlikle soru doğrudur fakat sezgiciliğı destekleyen manada değil. Şuna inanıyorum ki bir anlamlandırma, gerekçelendirme olmasa bile, etiğın temel ilkeleri ile keşfedilebilir. Tatmin edici bir anlamlandırma, mutlaka eylem üzerindeki gereksinimlere uygun güdüsel g ile hesaplaşmalıdır. Psikoloji, özellikle de güdüsel teori, etik teorisinin gelişmesine uygun bir alandır. Fakat bu, psikoloji için neyin düşünülmesinin mümkün olduğu ile ilgili radikal değişiklikleri kapsamayı sağlar. Etik sonuçlara neden olan psikolojik araştırmalar, metafiziğın yeni bir tanımını gerektirebilir. Kişi genellikle, güdüsel teori içerisinde eylem üzerindeki normatif gereksinimler gibi kendisini yoruma iten herhangi bir ilkeyi bulmayı beklemez. Güdüsel teori otomatik olarak ampirik bilim gibi değerlendirilir: O, bizim, insanın özne olduğundaki etkilerini ve onların davranışlarının yıkıldığı örneğini keşfetmeyi umduğumuzu varsaymıştır- belki de mutlak örneklerin ve etkilerin evrensel olduğu zaman bile. Fakat etik gereksinimleri temellendirmek için güdüsel gereksinimlerin (ki belki de bunlar özdeştir) mutlaka olması gerektiğı şeklindeki önerme, güdüsel teorideki apriori akıl yürütmeye ihtiyaç duyar görünmektedir.

Benim araştırmayı teklif ettiğim imkan budur. İnsan güdüsü, metafizik araştırmaya duyarlı olan ve bir tür gereklilik taşıyan bazı özelliklere sahiptir (ki sonuncusu ayrıntılı nitelik gerektirir). Etiğın yeteri kadar sağlam psikolojik temelini bulma ihtiyaı, böyle özellikleri aramayı teşvik etmiştir, fakat neyse ki onların varlıkları için bağımsız destek vardır.

Bu, herhangi bir durumda, rastlantısal veya kaçınılmaz eğilimler üzerine etik değerlendirmelerin güdüsel etkisinin tamamına yapılmaz. Onların bize bağlılığı mutlaka derin olmalıdır ve

mutlaka özünde etik ilkelerin kendisine ve onların doğruluğunun Şartlarına bağlı olmalıdır. Bunun alternatifi, etiğin nesnelliğinden vazgeçmektir. Bu, başlangıçta dışta bırakılamayacak bir yoldur, fakat öznenin başarısızlığını kurtarmak için ciddi girişimlerden önce ele alınmamalıdır.

II. Geleneksel İhtilaf

1. "İselcilik" ve "Dışsalcılık" isimleri etik ve güdülenme arasındaki ilişkiyi ayırt etmek için kullanılan iki görüştür.¹ İselcilik, ahlaki eylemde bulunmak için var olan güdülenmenin, etik önermelerin kendilerinin doğruluğu tarafından garanti edildiği görüşüdür. Bu görüşe göre güdü, etik ifadelerin doğruluğuna veya anlamına doğrudan bağlıdır ki belirli bir durumda, birinin ahlaki olarak bir Şeyi yapması gereklidir (veya sadece öyle olduğuna inanır) ve bunu da o Şeyi yapmak için bir güdüye sahip olması izler. Diğer yandan dışsalcılık, güdülenme gerekliliğinin etik ilkelerin ve yargıların kendilerinden kaynaklanmadığını ve bizim uyum sağlamamızı güdülemek için ek bir psikolojik yaptırımın gerekli olduğunu iddia eder. Dışsalcılık, ahlaki olmak için güdülenme hakkındaki çeşitli görüşlerle uyumludur. Hatta o, böylesi bir güdülenmenin her zaman var olduğu görüşü ile uyumludur -- onun var oluşunun, ahlaki yargıların kendileri tarafından değil etiğin haricindeki bir Şey tarafından garanti edilmesi Őartıyla. Şimdiki tartışma, iselci bir yaklaşımın temelini oluşturma çabaları olacaktır.

İselciler, güdülenmenin çeşitli türlerine başvururlar: bireysel ilgi, sempati, fedakarlık, hatta sınırsızca genel "onay" veya

1 Bkz: W.K.Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", *Essays in Moral Philosophy* içinde, ed. I. Melden, Seattle, 1958). Frankena bu terimi W. D. Falk'tan almıştır; bkz: "Ought and Motivation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1947-1948.

“n tavrı” bile. Hatta emotivizm bile iselciliğin bir türü olarak addedilebilir, yani güdüsel faktörün düzenlenmesi üzerinde konumlanan iselciliğin ŗartları çok da titiz olmaya gerek duymaz. İselcilik, kiŗinin herhangi bir etik önermeyi, en azından ona uygun olarak eylem için görünürdeki güdülenmeyi kabul etmeden içtenlikle iddia edemeyeceği veya kabul edemeyeceği kanısından tremiŗ olarak görünür. Güdülenmenin temel kaynakları ile ilgili hiçbir rasyonel dŗncenin olmayacağına inanan filozoflar, ahlaki nesnellik ile ilgili iddialardan vazgeçmek pahasına, iselciliğe meyillidirler. Bunu yapmanın bir yolu, güdüsel içeriği, onları eğilimin sadece takdim edildiği ve sadece konuŗmacının gdlerinde temellendiği özel bir türünün ifadeleri haline dnŗtrerek, etik dŗncelerin anlamı içinde inŗa etmektir. Sonuç; temeli bir yükümlülük, eğilim, his veya arzu olan, anti rasyonel bir etik teorisidir, (styapının rasyonel dile getirmenin yüksek bir derecesi ile karakterize edilmesine rağmen). Güdüsel içerik o halde, - konuŗmacının ifade ettiği - muğlak veya yok bir hale getirilen bu ifadelerin hakiki ŗartlarından ziyade etik ifadelerin anlamına bağlıdır.

Daha kuvvetli bir iddia, etik iddiaların biliŗsel içeriğinin gdlemesine bağlı olan kiŗinin, onların bilincine bir kere vardıktan sonra reddedemeyeceği güdüsel etkilerin varsayımına gereksinimi olduğu ŗeklinde-dir. Eğer böyle etkiler etik içeriğe ait olarak gösterilebilirse, ondan sonra bir etik iddianın doğruluğunu onaylayan bir kimse, benzeri güdüleri kabul eder.

2. Mill ve Moore, dıŗsalcı olarak ortaya ıkmıŗlardır. Moore’a göre nitelik, eleme yolu ile olur, en azından “Principia Ethica”-da, hiçbir ŗekilde ahlaki olmak için güdülenmeyi dŗnmez. Mill, fayda ilkesinin yaptırımları olarak adlandıklarına “Utilitarianism” de bağımsız bir bölüm ayırmıŗtır. O, sorunu bu prensiplerin doğruluğundan ayrı olarak dikkate alır ve onun cevaplarının bu ilke ile ilgili argümanlar ile bir bağı yoktur.

Moore'un bahsedilen bu görüşünde, insanların yaptıklarını doğru veya yanlış olarak düşünmeleri, sadece gizemli bir olgu olarak dikkate alınabilir. Ben, yine de, bunun Moore'un doğalcılığı "rtme" sinin altında yatan iselciliğin, gerçekten kabul görmemiş bir varsayımı olduğu hakkında şüpheliyim. Değer biçici faktör, etik değerlendirmenin nesnesinin herhangi bir doğalcı tanımını tarafından her zaman arka plana itilmiştir ve gerçekte bu değerlendirme eğilim veya tutum ile ilgilidir.² Fakat Moore bunun farkına varamamış ve bundan dolayı da iselci bir tutum üretmemiştir, fakat tuhaf bir şekilde doğal olmayan nitelikteki dışsalcı biri olarak, etik iddiaların içeriğini ayrıntılarıyla anlatmaya hizmet etmiştir.

Bir şeyi yapmayı kabullenen ve o şeyi yapmak için herhangi bir nedeni olup olmadığını sormadan bunun nedenini gören bir kişinin olanağı vardır ve bunlar bana kabul edilemez gözükmektedir. Tabii ki, bu kabul edilemez sonuçtan vazgeçmenin bir yolu, etik iddianın değer biçici bölümünün veya açısının herhangi bir gerçek değere sahip olduğunu reddetmek ve değerlendirmeyi etik iddianın bireysel açıklaması yerine eklemektir.

Fakat eğer biri, onların temellerini kabul etmemenin neticesinde, güdüsel etkilerin gerekliliğini ahlaki iddiaların gerçeklik şartlarına tabi kılmak istese de, bunu yapamaz fakat buna uygun olarak etkilenebilir, bundan sonra daha katı bir güdüsel bağlanma gerekebilir.

3. Bu görüş ile ilgili bir örnek, etik sistemini, evrensel bir arzu olan kendini koruma arzusundan türemiş güdüsel gler üzerinde sağlamca temellendiren Hobbes tarafından üretilmiştir. Etik sistem, rasyonel ve tamamen bilgi sahibi bireyin davranışındaki güdünün mutlak sonuçlarının basit bir ilerlemesidir. Hobbes'a

2 Bu konu R. M. Hare 'in "The language of Morals" (Oxford, 1952) adlı eserinde ele alınmıştır.

göre insan doğası, tıpkı irrasyonel etkiler gibi, diğeri için öznedir, yani kişi bunu bildiğinde, onu yapmaya gereklilik duymaz; fakat yaşama arzusunun temel doğası ve evrenselliği, Hobbes'un etik buyruklarının bizi bazı kapsamlara götürmede başarısız olamayacağını temellendirir.

Hobbes, ahlaki gereksinimler sistemini, insan durumu ile ilgili oldukça genel mutlak varsayımlar ile birlikte bağımsız olarak anlaşılabilen, güdüsel faktörün işleminden türetilir. Temel güdü, doğuştanmış gibi ele alınır ve sadece onun sonuçları etik yargılar olarak nitelendirilebilir. Herkesin kendi yaşamını korumak istemesi, etik bir ilke değildir; yani bu anlamda güdüsel teori etikten önceki, onun bir dalı olarak bir ilerleme oluşturan, en temel düzeydir. Sadece ne yapmamız gerektiği hakkındaki iddialar, bu görüşe göre yapmak için hangi türdeki mutlak güdülenmeye sahip olduğumuz ile ilgili iddialardır; etik argümanlar ikna edicidirler çünkü eğer biri etik bir yargı için argümanı varsayılan arzu ile birlikte anlıyorsa, argümana göre, kişi eğer onların bilincindeyse onu güdüleyecek olan sonuçların ve bağlantıların bilincinde olması gerekir.

4. En etkili anti-rasyonel iselci, şüphesiz ki Hume'dur. Onun etik sisteminin güdüsel temeli, Hobbes'unkine göre daha zayıftır ve özel bir ahlaki güdü olan sempatinin (daha sonra genel hayırseverlik), eğer bireysel ilgi, doğrudan bireysel ilgiden kaynaklanan karşıt iddialara karşı koymaya yeteri kadar güçlü ise, bireysel ilgi tarafından desteklenmeyi gerektirmesinden beri daha az anlaşılır olarak belirtilmiştir. Fakat o, eylemin gerekçelendirilmesinde oldukça etkili bir teoriyi açıkça ortaya koymuş ve bu teori onun etik teorisine büyük bir etki yapmıştır. Bu görüş şudur ki; herhangi bir gerekçelendirme, bireyden onu nerene doğru bir eğilime başvurmak zorundadır ve bu gerekçelendirmenin ilerleyişi, bu eğilim ve diğer şeyler (zellikle de eylemler) ara-

sındakilerin tatmini için bir araç olan ilişkilerin belirtilmesi sayesinde olur. Eğilim bundan sonra, ikna edici gerekçelendirmeyi mümkün kılan bir ortaklık sayesinde buna dönüşür. Eğer biz bu görüşü nedenlere göre aıkılsak, eylem için nedenin var olmasının şartlarına göre, eyleme uygun olarak kişiye gdleyebilme yeteneği olan bir arzu veya eğilim her zaman olmalıdır.

Hobbes'un sistemi, gerekçelendirme üzerindeki bu şartları tatmin eder. Gerçekte onun ve Hume'un yaklaşımları benzer yollardadır: her ikisi de etiğin mutlak nesnel, ortak, pratik maddeler –ki herkes desteklemek için eşit nedene sahiptir- alanlarında temsil edilmesi gerektiğini varsayarlar ve her ikisi de böyle bir anlaşma için güdüsel temelin mümkünlüğünü bulmak isterler. Hobbes bunu, insanların mutlak güvenlik şartlarında, sosyal kurumlarda ve onların yaşamda kalma arzusunun tatmini için gerekli olan geleneklerindeki ortak ilgilerinde bulur; Hume ise bunu, diğerleri ile mutluluk veya mutsuzluk duygularını paylaşma kapasitesinde veya hatta sadece onların mutluluk veya mutsuzluğunun ihtimali düşüncesinde bulur. Her ikisi de etiği, güdüsel aracın tek bir parçasının kodlanması olarak nitelerler; insanlar arasındaki pratik anlaşmazlıklar ve en azından Hume açısından, bireysel ilgiye zıt olarak sempatinin belirli güçsüzlüğü için geniş bir yer kalır ve burada ahlaki değerlendirmeler tek başına kesinlikle belirleyici değildirler.

Hume'un düşüncesine göre kişi, psikoloji ile başlar ve etik onun bir ayrıntılandırılmasıdır. Temel psikolojik faktörlerin kendileri, etik araştırmalar ile aydınlığa kavuşamazlar (etiğin temelini onları araştırmayı gerektirmesine rağmen). Ve Hume'un belirtilen bu tercihler ve tutkuların rasyonel değerlendirmeleri üzerindeki meşhur kısıtlamaları, ahlakiliği gerekçelendirme ihtimalini katı bir biçimde sınırlar. Herhangi bir gerekçelendirme, empati duygusunun varlığının rasyonel olarak gereksiz olduğu

sonucuna varır; eğer bu durumla karşılaşılmamışsa, basit olarak birinin ahlaklı olması için bir nedeni yoktur. Şimdi Hume'un hayal gücü teorisini şu izleyebilir ki; sempati duyarlılığı, diğerlerinin hislerini düşünebilen her varlık için gerekli bir karakter özelliğidir.³ Fakat o, psikolojik ihtimale dayanan etiğin mabedi ile ilgilendiği kadarıyla, bu duruma sahip olan psikolojik faktörü onaylar gözükmez. Hobbes'a göre ise, yaşama aşkı, insan varlığı için zorunlu olan güdüye bir şekilde benzer olarak düşünülebilir. Fakat güdüselleme temel hala, kendisinden türeyen etik sistemden hem öncedir hem de bağımsızdır. Teorinin biraz değişik bir sınıflaması, bu öncelik ilişkisini değiştirmek için gereklidir.

5. Platon ve Aristoteles, her biri kendi sistemlerinde, psikolojinin önceliğine karşı böylesi bir isyanın örneklerini oluşturmuşlardır. Bana göre, her ikisi de, ahlaki olmak için bir güdünün, herhangi bir bağımsız kapsamlı arzu veya his gibi, herhangi bir yerden gelmediğini düşünmüşlerdir. Etik güdülenme, en temel düzeyinde bile, bu görüşe göre sadece etik aracılığıyla anlaşılabilir. Fakat, konu her iki düşünür tarafından açıkça ortaya konmadığı için, onların görüşleri ile ilgili tartışma, benim burada ele almak istediğimden daha ağır yorumsal bir çalışma gerektirir.

Neyse ki, açık seçik ve bilinçli bir şekilde etik sistemin gerekliliği talep eden ve etik sistemi basitçe ele alınması gereken arzulara bağımlı olmayan Kant gibi daha iyi bir örneğimiz var. Onun, ahlaki buyruklarının kategorik olması gerekliliği şeklindeki ısrarı, aslında onların, uygulamanın sonucu olarak ifade edilen ve etiği önceleyen güdüselleme faktörünün varlığına dayanmaması şeklindeki bir ısrardır. Kant'ın mücadelesi, etik olarak nötr güdülerin

3 Çünkü O, başka birisinin duygularını veya duygulanımını hayal etmenin, kişinin kendi duygulanımının zayıf bir kopyası olduğunu iddia eder; bundan dolayı da başka kişilerin acılarının hayal edilmesinin kendisi de acı verici olacaktır.

nceliğinin altını oymak ve bizim ahlaki davranışımızın mutlak kaynağına etik ilkelerin kendisini koymak gerekliliği için mücadeledir. Kant'ın ahlaki ilgi ile ilgili postlasının bu gayret ile uzlaştığını görmek, tıpkı fenomenal ahlaki davranış için güdüleyen dürtü gibi mümkündür.

Fakat bunu burada anlatmanın gereği yoktur. Biz, Kant'ın girişimini anlamaya alışmalız.

Hipotetik buyruk sadece, Hume'un olası şeklinde nitelediğinin bir türüdür. Bu, verili olan arzunun, kişiye eylem için güdü sağladığını gösterir ve bu sadece o kişinin arzu için bir özne olduğu zaman geçerlidir. Arzunu kendisi, buyruk tarafından yöne-tilmez. Bundan dolayı, hiçbir hipotetik buyruk, eylem üzerine şartsız bir gereklilik sağlamaz.

Kant'ın kategorik buyruk üretme çabası, kişinin ne hissettiği, ne istediği vb. hakkında hiçbir koşul olmadan bir insana uygulan-
 an eylemin gerekliliklerini keşfetme girişimidir. Onlar yine de, geçerliliği onlara göre güdülenmiş olma kapasitesini içeren gereklilikler olmalıdırlar. Güdüsel faktör, gerekliliklerin şartını oluşturan varsayılmış gdden kaynaklanmadığı için, eğer var olacaksa, mutlaka gerekliliklerin kendilerinden kaynaklanmalıdır. Gereklilikleri bizim için geçerli yapan şey, bizim güdüsel yapımızın kapasitesini eyleme uygun olarak belirlemesidir. Dolayısıyla Kant'a göre etik, kendi gerekliliklerini oluşturan ve geçmişe dayalı olarak kapsamlı olan güdüsel temeli benimsemekten ziyade, esasen bu gereklilikleri neyin açıkladığını açıkça belirten ve özellikle etik olan güdüsel yapıyı meydana çıkarır. Bu, bizim kendimizin bir kavramıdır ki, o, bunun bizim ahlaklılık buyruklarımızın kabulünün kaynağı olduğunu iddia eder ve bu, onun ahlaki güdüyü açıklayarak temellendirdiği buyrukların kabulüdür. Bu, güdüsel sistemin kullanımını oluşturmamak yerine, onun temel

zelliklerinden birini akladığı için, güdüsel açıklamadan öte bir Şey değildir.

III. ÇÖZÜM

1. Etik ve güdüsel teori arasındaki öncelik konusu, bir iselci için kritik bir öneme sahiptir. Benim savunduğum pozisyon, Kant'inkine iki açıdan benzerlik gösterir: Birincisi, güdüsel faktörün herhangi bir ahlaki gereklilik Şartları arasında hali hazırda mevcut olduğu Şeklindeki varsayıma dayanmayan bir etik güdüye olanak sağlar. Bu görüşe göre, uygun güdünün imkanı, ahlaki iddianın kendisinin doğruluğu tarafından garanti altına alınır – fakat bunun nedeni, böyle bir güdünün varlığının her ahlaki iddianın bağımsız kapsamlı doğruluk Şartlarının yanında yer almasından dolayı değildir. Özellikle ahlak alanında eylem için nedenler vardır, çünkü onlar gdleyebilecekleri ahlaki gereklilikleri simgelerler ve bunun tersi olmaz.

Eğer bu doğruysa, etik, insan güdülenmesi hakkında keŐifler yapmak zorundadır. Fakat hangi türde? Bunun cevabı sadece insanların ne istedikleri hakkında bir bilgi olmamalıdır. Eğer etiğin herhangi bir güdüleme ile ilgili bir varsayım olmadan onların mümkünlüğünü içermesi gerekiyorsa, bu keŐiflerin temel düzeyden daha ileri olması gereklidir.

İtiraf etmek gerekir ki diğer iselci teoriler, Humecu sınıflama ile ilgili etik davranışın güdülenmesinin nasıl mümkün olduğunu açıklamak isterler. Hobbes'un teorisi, kendini koruma arzusu ile başlar ve sözleŐmeye bağlılık ve politik sadakat gereklilikleri, bu gerekliliklere bağlı olarak, varsayılan ilgilerin kişiyi nasıl güdülediğini gösteren karışık bir argümandan çıkarılır. Böyle bir kök, sadece kazımak ile baŐlamaz, yine de; temel güdü, etik onun yayılmış etkisini ortaya çıkarma ihtimaline rağmen varsa-

yılmıştır (dolayısıyla yayılma onun gerçek etkisidir). Hobbes'un sisteminde etik teori, ölüm korkusunun nasıl mümkün olduğunu açıklayamaz. Yani insan güdülenmesinde etikten bağımsız olarak anlaşılabilen, nihayetinde etiğin gücüne bağlı bir birleşen vardır. Bu benim mücadele ettiğim bağımlılık sınıflandırılması, etik teo-riden mutlaka ayıklanmalıdır.

Mutlak etik ilkelerin kendileri, güdülenme teorisinin önermeleridir ki, bu daha önceki güdülerin anlaşılması için olan terimlerle tanımlanamaz ve bunlara bağlı olamaz. Bu ilkeler, eylem için nedenlerin, verili mutlak şartları nasıl kavradığı ile ilgilidir. Onlar, güdüsel olasılıkları varsaymak yerine *tanımlarlar*. Bundan dolayı, bu nedenler tarafından güdülenen eylemin nihai olarak anlaşılması etik temelli olacaktır. Gdy anlamak için, etik ilke-nin bizi nasıl yönettiğini anlamamız gerekir.

Kant'ın benim pozisyonuma benzeyen ikinci yolu, etik güdü-lerin, failin kendisinin metafiziksel kavrayışının mutlak özelliği haline gelmesi işleminde merkezi bir rol oynamasıdır. Kant'ın görüşünde bu kavram özgürlük iken, benim görüşüme göre kavram yalnızca birinin diğerleri yanında eşit olarak gerçek bir insan olmasıdır. Yine de, bu şekildeki farklılıklara rağmen, her ikisi de bizim kaamayacağımız kavramlar olarak düşünülmüştür ve her ikisi de çeşitli arzu ve güdüler tarafından sağlanan diğer iselci teorilerdeki etik güdülenmenin temelini sağlar. Bu kavramların kaçınılmazlığından dolayı Kantçı bir bakış açısı, bizim ahla-ki iddialara karşı kayıtsız kalamayacağımız veya tamamen ahlak dışı olmak için zgr olmadığımız fikrini içerir. Bizi insan yapan şey budur.

2. şunu belirtmek istiyorum ki, bir etik gerekliliğin güdüsel emsali, herhangi bir özel arzu veya his değil, daha çok yapının maddesidir. Herhangi bir güdülenme teorisi, bazı yapısal özel-

likleri içermek zorundadır. Bunlar çok basit olabilir. Sınırlı durumlarda insan davranışına uygulanışını kolaylaştıran özel nite-likleri dışında, genel olarak nedensel açıklamaların şartlarının basit bir ölçüsü olabilirler. En basit dürtü teorisi bazı ek yapıları varsayarken, bütün rasyonel eylemleri arzuların ve inançların kombinasyonu ile açıklayan teori, daha fazlasını varsayar. şunu söylüyorum ki, yapısal faktörlerin nedenlerin oluşmasındaki ve eylemlerin bu nedenlere göre yapılmasındaki katkısı çok önemlidir. Bu, etiğın kaynağının mutlaka aranması gereken yerdir (hiçbir şekilde önemli yapısal katkıların etik olmamasına rağmen).

Biz bu yüzden, güdüsel teori ve etiğın her ikisine birden ait olan ve eylemin nedenlerinin ilişkilerinin ve formlarının yapısal şartlarını belirten ilkeleri incelemekteyiz. Bu zm, normatif ve açıklayıcı araştırmaların kural dışı bir biçimde birleştirilmesini içerebilir. Fakat bu ikisi arasındaki yakın ilişki, halihazırda nedenin sıradan kavramında mevcuttur, ki biz eylemi gerekelen-dirmek veya açıklamak için nedenleri kanıt gösterebiliriz. Biz, kişinin ne yaptığını, kişinin nedenlerini göz önünde tutarak açık-layabiliriz. Diğerk yandan biz, koşulların, neden ile birlikte kişinin mutlak yollarla eylemde bulunmasını, o kişinin ona uygun olarak gdlendiğini ima etmeden, *sağlayabileceğini* ileri sreabiliriz (sadece onun bilgisiz olma ihtimalinden dolayı). Fakat açıklayıcı ve normatif iddiaların birbirlerinden ayrılabilmesine rağmen bu, bizim tek bir kelimeye sığmış iki ayrı kavram ile karşılaştığımız anlamına gelmez. Ne zaman ki eylem, nedenler ile açıklanmıştır, o, normatif ilkelerin kontrolü altına girmiştir. Bir düşünce sadece, bireylerin kendi davranışlarını kontrol ettiğiki normatif ilkeler sisteminin içindeki nedenin durumuna sahip olduğunda veya sahip olduğu düşünüldüğünde, güdüleyici neden gibi işlevsel ola-bilir. Bu gibi normatif ilkeler, bu yüzden güdüsel yapının önemli özelliklerini belirtirler. Bu yapı ne gelişigüzel ne de rastlantısal-

dır. Bunun formu, bilinçli varlıkların kendi amaçlarını belirlerken normatif ilkeler sistemini kendilerine uygulamak zorunda oldukları gerçeği tarafından mutlak yollarla belirlenmiştir.

3. Bu araştırmadaki nihai amacımız, belirtilen bu sınırların arasında özgeciliğin bir analizini yapmaktır. Yine de, böyle bir analiz ancak nedenlerin, sağduyu güdüsüne de detaylı bir şekilde dikkat çekmeyi içeren, geniş bir incelemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Gerçekte sağduyu ve özgecilik kavramları, tartışılıandan daha dar bir boyuttaki güdüleri gösterirler; benim savunduğum sonuçlar oldukça geneldir. Benim amacım sağduyu ile özgeciliğin ve onlarla bağlantılı diğer güdülerin, temelde arzulara değil de pratik aklın formel açılarına dayandığını keşfetmektir. Bu argümandaki bir bölüm, arzular vasıtasıyla açıklanan en doğal alternatifin, olgular ile tam olarak açıklanamayacağını yani başka bir açıklamanın gerekeceğini bize gösterecektir. Bu genel tez için detaylı bir destek, sağduyu ile olan ilişkide gösterilir: Özgecilik için ileriki analizlerde model olacak, daha az ihtilafly güdü.

Özgecilik ile ilgili genel olarak savunulan tez, kişinin diğerlerinin ilgisini desteklemek için doğrudan bir nedene sahip olduğudur – bu neden, kişinin kendi ilgilerine veya kişinin evvelki fedakarlık ve sempati hisleri gibi ara faktörlere dayanmaz. Bu, hem etik ile ilgili hem de birinin özgeci olarak güdülendiği durumda ne yapacağı ile ilgili bir iddiadır. Bu, genel form içinde, şüphesiz ki detaylı etik sonuçlara dayanmaz, ayrıca sonunda oluşan sistemin, eylem yaracılığı, kural yararcılığı veya diğer özel alternatifler şeklinde olacağı varsayılmamalıdır. Bu sadece, argüman tarafından belirlenen doğrudan özgeci nedenlerin daha fazla kesin tarifi ile oluşabilir. Sonuçta oluşan sistem, aynı zamanda daha az olarak bireysel ilgi ve onun karşılıklı ilişkilerinden kaynaklanan nedenlerin analizine de dayanır. Özgeci nedenler, bireysel ilgici olanlar üzerinde asalaktır; özgeciliğin bizim düşünmemizi ge-

rektirdiği diğerlerinin yaşamlarındaki koşullar, bu diğerlerinin bireysel ilgici bakış açısıyla halihazırda düşünmek için nedene zaten sahip oldukları koşullardır. Bu nedenle özgeci nedenlerin formu, hem bireysel ilgiyi gözeten insanın formuna ve hem de doğuştan bireysel ilgici nedenin özgeci benzerini oluşturma yöntemine dayanır.⁴

Sağduyulu nedenler tartışması, özgeciliğin savunulmasından önce gelir ve onun bir prototipi gibi hizmet eder. şunu iddia ediyorum ki bizim gelecek ilgilerimizin kendileri, şimdiki eylem için nedenler ile birlikte, onları korumamıza olanak sağlarlar ve bu şekildeki güdülenme, mevcut nötr arzularımız veya diğer nötr güdü tarafından açıklanamaz ve açıklanmaya ihtiyaç duymaz.⁵ Her iki id-

4 şunu ifade etmek gerekir ki ben, özgecilik ile sadece genellikle bu sıfatla anılan bir çeşit asil fedakarlığı kastetmiyorum. Ben bu sözle, başkasının kazanç sağlayabileceği veya acıdan uzak duracağı inancı ile güdülenmiş herhangi bir davranışı kastediyorum. Bizim yaşamımız böyle davranışlarla doludur; çoğu bize bir bedeli olmayan olağan bir saygılılıktır ve ne fedakarlığı ne de asaleti içerir – tıpkı bizim birine araba tekerleğinin hava kaçırdığını veya hamburgerinde bir eşek arısı olduğunu söylememiz gibi. Onun yan anlamlarından ötürü, “zgecilik” kelimesi, böyle durumlarda uygunsuz görülür fakat zgecilikten başka bunların hepsini kapsayan genel bir terim olmadığından, bundan böyle “zgeciliği” daha fazla bir savunma olmaksızın kullanacağım. Daha sonra görüleceği üzere benim “sağduyu” kelimesini kullanmama da benzer nitelikler eklenecektir.

5 Bu konunun önemine ve bu konunun özgecilik ile egoizm arasındaki ayırım ile yakın ilişkisine dair Sidgwick şunları söylemiştir: Ben, egoistlerin Rasyonel Fedakarlık aksiyomunu reddetmeleri temeline benzer bir şekilde mevcut eğilim ile ters düşen Sağduyu aksiyomu üzerinde durulmamasının nedenini göremiyorum. Eğer Faydacılar “Ben neden kendi mutluluğumu diğerlerinin daha geniş çaptaki mutluluğu için feda etmek zorundayım?” şeklindeki soruya cevap vermek zorundaysa; bir Egoiste de şu soruyu sormak tamamen makul görülmelidir: “Ben gelecekteki daha büyük ölçüdeki zevk için neden şimdiki zevkimi feda etmek zorundayım? Ben neden diğer insanların duygularından daha fazla bir şekilde kendi gelecek duygularım ile ilgilenmek zorundayım?” (The Method of Ethics,

dia da açıkça paralel olmasına rağmen, daha az tartışmalı olan sağduyu güdüsünün savunulması, bizim özgeciliğin rasyonelliğini savunmamıza yardım edebilir; fakat bu aynı zamanda, özgeciliğin bireysel ilgi kavramını, tıpkı önceden olduğu gibi, kendi argümanı şeklinde ele alarak ne kadar izah edebildiğine de bağlıdır. Biz sadece, insanların kendileri için yaptığının nedenini bildiğimiz zaman diğerlerinin, eğer varsa, onlar için yaptığının nedenini keşfedebiliriz.

IV. Gereklilik ve Yorumlama

1. Benim rasyonel eylem üzerindeki belirtilen şartların açıklanması ve savunulması için benimsenmesini önereceğim metot, *yorumlama* metodudur. Bu metot, layıkıyla sadece örneklerle nakledilebilir ve bunlar argümanın esasını şekillendirir. Yine de, ilerleme sürecinde bunu hakkında bazı olumsuz işaretler olabilir.

Bir ilkenin yorumlanması, bizim bu ilkeye bağlılığımızın güdüsel açıklaması olmayabilir. İlkeler, güdüsel açıklamanın mutlak türleri için temel yapının belirtilmesiyle açıklandığından beri, güdüsel açıklamaya muktedir hale dönemez ki bu, orijinal ilkelerin her şeye karşın nihai olmadığı anlamına gelen daha temel bir yapıyı gerektirir.

Benzer nedenlerden dolayı yorumlama, gerekçelendirmenin bir türü değildir. Bir gerekçelendirme, gerekçelendirilmiş yeterli nedeni sağlayan mutlak şartları gösterme yoluyla, nedenler sistemi bağlamı içinde ilerlemek zorundadır. Benim iddialarım, özel rasyonel gerekçelendirmeler için bir bağlam sağlayabilecek olan, nedenlerin herhangi bir sisteminin (açıklayıcı veya normatif olsun) biçimsel karakteri ile ilgili olduğu için, özel şartlara bağlanmak için *nedenlerin* yollarına başvurmaktan daha temel bir şey yoktur. Onlar gerekçelendirme sınırında yatmaktadırlar.

Yorumlama, bu pratik ilkeler ile, her insanın kendisiyle ve dünya ile ilişkisinde sahip olduğu düşüncenin temel özellikleri arasında eşit olarak bir bağlantı kurmaya çalışma ve bunu da düşüncenin pratik açıklaması gibi görünen ilkelere bağlı kalarak yapma girişimidir. Metot, metafiziksel etiğin metodudur: ahlaki ve diğler pratik gereksinimler eylemin metafiziğinde ve sonuçta insanın metafiziğinde temellenir. Daha temel ve sakınılmaz olan, kişinin ahlaki güdünün bağıllığını gösterme ihtimali düşüncesidir, bizim daha önce belirteceğimiz şey ise etiğle olan rağbetin kaçınılmaz olduğudur.

Bu noktada sadece, yorumların sağduyu ve özgecilik için önerildiğini belirtmek mümkündür. Özgecilik ve sağduyu arasında formel paralellikler olduğı gibi onların yorumlanmaları konusunda da paralellikler vardır. Sağduyu ilkesi kişinin, sınırlı olarak genişletilmiş yaşamındaki bir aşama gibi, şu anki durumu düşüncesi ile bağlantılandırılmıştır. Bu, insanın şu anı, zaman kipsiz bir biçimde, kendiliğinden olarak “şimdi” veya belirli bir zaman gibi görme kapasitesinden ortaya çıkar. Diğler yandan özgecilik ilkesi, kişinin diğlerleri arasında sadece bir insan olduğı düşüncesi ile bağlantılıdır. Özgecilik düşüncesi, kişinin kendisini kendiliğinden bir şekilde “ben” veya *herhangi biri* olarak – gayrişahsi bir şekilde belirlenen birey- görme kapasitesinden ortaya çıkar.

Yani biz, iki boyutu olan iki düşünceye sahibiz. Her iki düşüncenin ortak boyutlarını belirlemek ve her ikisinin üyeleri arasındaki radikal çekişmeden kaçınmak zorunluluktur ki bu da iki yorumun doğmasına izin verir. Bu, şu anlama gelir; eğer kişi kendisini, pratik akıl yürütmeden kopmadan, “ben” veya “herhangi biri” şeklinde ikili düşünce ile belirlerse, kişi özgeciliğın gerekliliğini ima eden nedenler üzerindeki mutlak formel şartları kabul etmek zorundadır. Sağduyu buna bağılı olarak şu anın “şimdi” ve “herhangi bir zaman” şeklindeki ikili düşüncesi ile ilişkilidir. Bu noktada daha fazla bir şey söylemek zamansız olacaktır.

2. Burada, şu şekilde bir olumsuz nokta oluşabilir: Ben, etik gereksinimlerin kaçınılmazlığı üzerine yaptığım sorgu ve metafiziksel veya psikolojik apriori etik incelemesi tanımım ile, insan varlıklarının gerçekte nasıl işlevsel olduğu hakkındaki doğruların gerekliliğini keşfetmeyi ima etmiyorum. Gereklilik, zorunsuzluk ve olasılık tehlikeli başlıklardır ve ben, benim iddialarımın zaman kipli durumu ile ilgili herhangi bir beyandan kaçınmak isterim. Benim, bizi olduğumuz gibi oluşturan, ahlaki değerlendirmelere karşı hassasiyetimizi artıran temel ilgilerin doğruluğunun gerekliliği hakkında hiçbir inancım yok. Fakat eğer biz böyle oluşmamışsak, biz tanımlanamaz olarak farklı olmalıyız ki bu da, argümanın önermesi için yeterli olabilir.

Burada tabii ki, gerekliliğin pratik aklın gereksinimine eklenebileceğini söyleyen yan bir anlam vardır: Onlara bağlı olması gerekli olan rasyonel varlık. Fakat rasyonellik sadece rasyonel gereksinimlere bağlı olarak tanımlandığından dolayı, bu, etiğin gerekliliğinin hesabı gibi işlevsizdir. Kişi, kavramı tanımlayan açıkça bu gereksinimler olduğu için, rasyonellik kavramından türetme yoluyla bu gereksinimleri belirten ilkeleri keşfedemez veya gerekçelendiremez ve onlar, mutlaka bağımsız gereklilikler gibi akla uygun olarak betimlenmek zorundadırlar.

3. Burada, teorik akıl üzerindeki gereksinimler ile bazı paralellikler vardır. Bu konu hakkında büyük bir başlık vardır ve burada layıkıyla değerlendirilemez⁶. Yine de, birkaç gözleme yer verilebilir. Teorik gereksinimler, bizim ne düşünmemiz *gerektiğini*, belirli öncüllerden hangi sonuçlara varmamız *gerektiğini* söyler, fakat bunu açıkça hangi anlamda söylediği belli değildir. Mantık hangi bağlamda psikolojinin bir dalı olarak değerlendirilebilir? Teorik aklın gereksinimleri, ne bizim düşünmeyi nasıl zorunlu olarak

6 *Pratik ve Teorik akıl yürütme arasındaki benzerlikler*, R. Edgley tarafından araştırılmıştır. Bkz. "Pratik Akıl", *Zihin*, Nisan 1965.

yaptığımızı belirlemede ne de bazı şartlar veya diğer şeyler altında bizim nasıl düşüneceğimizi belirlemede ortaya çıkmaz. Tamamıyla rasyonel olan varlığın zorunlu olarak nasıl düşüneceğinin belirtilmesi, onun benzerinin pratik durum içinde sahip olduğu ile aynı boşluğa sahiptir.

Her iki durumda da bizim kaçınılmaz olarak başvurduğumuz şey, mutlak akıl yürütme ve düşünme modelleridir – ki bu modeller yoldan saptığımızda kendimizi düzeltmemizi sağlar ve biz diğerlerinden gelen eleştirileri bu modellere göre kabulleniriz. Bu, mantığı tıpkı normatif bir bilim olarak değerlendirmemizin akla yatkın olmasını sağlayan şeydir. Diğer yandan, diğer bir durumda bulduğumuz şey, gerektirime göre rasyonel gerekliliğin analizinin mümkünlüğüdür. Bu, mutlak sonuçların kabulünün, kararların kendileri bu öncülleri gerektirmesine rağmen, mutlak öncüllerin kabulünü gerektirmediği anlamına gelir.⁷

Gerçekte kişi, öncüllerin sonucu gerektirdiği inancı ile öncüllerin inancını birleştirse bile, sonucun kabulü gerektirilmiş olarak ortaya çıkmaz. Aynı şey, dedüktif olmayan teorik çıkarım için de söylenebilir; mantıksal olarak, kararın kendisine inanmadan – onların sonucu desteklediği inancına rağmen- öncüllerin karar için dedüktif olmayan bir destek sağlandığına inanmak mümkündür (ya da olasıdır). Pratik durumda ise: eylem için nedenleri sağlayan şartların kabulü, böyle nedenleri sağladığı bilgisi ile birleşmesine rağmen, kişinin eylemi yaptığına veya yapmak istediğine dair bir gereklilik barındırmaz.

Biz, zihinsel bağlantı yolu ile öncüllerden sonuca geçişi gerekçelendiren daha öte mantıki ya da indüktif inanç öne sürebiliriz. Pratik akıl sahasında bunun emsali, akıl ile eylem arasındaki ara arzuyu farz etmenin çekiciliğidir: kişi kendiliğinden olarak ne-

7 Tek istisna, öncüllerin ve sonucun özdeş olduğu normal olmayan durumdur.

denleri geçerli kılar ve onların güdüsel etkisini garantiler. Fakat her iki durumda da eklenti, amacını gerçekleştirmede başarısız olur. Öncüllerden sonuca doğru genişletilmiş bütün, hala bir tür ana çerçeve gerektirmektedir; öncüllerin gerekçelendirilmiş sonuçlarla birleşmesi yoluyla veya arzuların ve inançların gerekçelendirilmiş eylemlerle birleşmesi yoluyla olan ilkeler olmak zorundadır. Kişi bu ihtiyacı, basitçe öncüllere ekleyerek başaramaz.

Teorik ve pratik akıl yürütme arasındaki ana karşıt analogi, tabii ki, kişinin inancı diğerlerinin inancını gerektirmemesine rağmen, dedüktif argümanın öncüllerinin kendi sonucunu gerektirmesidir. Pratik durumda bunun doğruluğuna benzer bir şey yoktur. Kişi, pratik kıyasın (tıpkı Aristoteles'in belirttiği gibi kimin doğru kararının eylem veya niyet olması) sonucu için yapay olarak önermeler içeriği oluşturmaya çalışabilir – yeterli nedenler hakkında bazı iddialar veya yapılması gereken bir şey hakkında basitçe bir karar. Fakat kişi, öncülleri, onları akla uygun kılacak yollarla düzenleyebilirse, bu önerme onları gerektirmiştir, bütün sistem açıkça pratik aklın orijinal gerekliliği üzerinde hiçbir gereklilik içermeyen fakat sadece farklı bir türe ihtiyaç duyan bir asalak olacaktır. Benzer bir pozisyonun dedüktif olmayan çıkarımlar için ele alınması yol gösterici olacaktır. Mutlak öncüllerin mutlak kararları sağlayacağı iddialarının etkisi, oldukça normatif ve psikolojik olan indüktif akıl yürütme gereksinimlerinin üzerinde asalak olacaktır.

Son olarak şu eklenmelidir ki, herhangi bir dedüktif argüman, bu tipteki bir yapıda güvende değilse bile – başka bir deyişle bizim gereksinim hakkında konuştuğumuz görüşler, psikolojik gereklilik üzerinde gerçekten asalaktır - biz bir inançtan başkasına doğru zorlandığımız ve sistematik kritisizmin mutlak şartlarına uygun olarak kendi inançlarımızı değiştirme ihtiyacı hissettiğimiz gerçektir. Ben böyle bir görüşün Quine ve Wittgenstein'in

görüşleri ile ortak olduğuna inanıyorum. Eğer bu doğruysa, pratik ve teorik akıl üzerindeki gereksinimler arasındaki görünen karşıt analogi kaybolur. Fakat bu, başka bir konudur.

Şunu iddia edebiliriz ki; teorik veya pratik, rasyonel gereksinimler, eylem ve inanç üstüne şartları gösterir, onlara eklenebilecek böylesi bir gereklilik mantıki değil, fakat doğal veya psikolojiktir. Bundan sonra, onların bizim üzerimizdeki dayanaklarını nasıl elde ettiklerini sormak gereklidir. Belki de en fazla umabileceğimiz şey, böyle ilkelerin bize, bizim değiştiremeyeceğimiz özelliklerimizin, kişiliğimizin belirli derin özellikleri vasıtasıyla uygulanmasıdır. Bu, pratik aklın mutlak gereksinimlerini gözeterek kurmayı ve yorumlama prosedürünün fonksiyonu olmasını umduğum şeydir.

4. Rasyonel ilkeler, düşünce ve eylemin öz belirlenimi, gerekçelendirilmesi ve eleştirisi için ortak kurallardır. bu, İnsanlar, ilkeleri kendilerine uyguladıkları için, onlar insanların eylemlerini yönettiklerinde, uygun bir sonuç için ilkelerin neyi belirttiklerini ve onların mevcut durumlarını göz önüne almak gereklidir. Kant, rasyonel güdünün, nedensellik sistemlerinde eşsiz olduğunu gözlemlemiştir çünkü teoriye uygun olarak eylemin herhangi bir ifadesi, esasında onların eylemlerinin belirlenmişliği içinde bireylerden onlara doğru kendi ilkelerinin uygulanmasına refere eder. Aynısı, inancın rasyonel nedenselliği için de söylenebilir. Bu tıpkı bilardo toplarının, onlar üzerinde hiçbir güç olmadan hangi hızda nereye gideceklerini belirlemeleri ve mekanik kurallardan uygun yönü çıkarmaları gibidir. (Ayrıca onlar, bir hata yaparlarsa kendilerini düzeltme veya yönün doğruluğunu onaylama kapasitesine sahiplerdir).

Normatif gereksinimler, güdülenme teorisinde şekillenmiştir ve bu sadece harici gözlemlenebilir modellerle tarif edilemez; onlar içselleştirilmiştir, onlar failin önemli yeteneğini kontrol ederler, onlar kişiyi, kişinin eylemlerinin ve düşüncelerinin kay-

nağı olarak karakterize ederler. Kişi onları seçmez, eğer seçimler ona ait olacaksa, onunla ilgili olmalıdırlar ve bu, onun kendisini seçiminin kaynağı gibi oluşturan ve onların yokluğunda seçim yapacak kişi olmayacağı için *kişi* tarafından seçilemeyecek ilkelere belirlemenin neticesi olması anlamına gelir.

İnsanın güdüsel vasıtasından daha az olan şey, dışsal etkiler için bir huni veya elek gibidir, yani insanların eylemlerini ve arzularını onların kaynağı olarak addetmektir. Etik ve diğer normatif ilkelerin *yorumlanması* imkanını ortaya çıkaran şey, genel terimlere uygun olarak kişinin davranışlarını yönettiğinde, insanın ne olduğunu tanımlamasıdır. Onları yorumlamak, bireyin ne olduğunu ve onun doğasının rasyonel vasıtalarının çeşitli özellikleriyle nasıl ilişkili olduğunu daha açıkça söylemektir.

Son analizde, kişinin kabul veya ret etmeyi seçemeyeceği bir şeyi bırakarak kendini bulması hakkında ayıplanacak bir şey yoktur. Kişinin bıraktığı genelde sadece kendisidir, bütünde kişiye ait hiçbir seçimin olmayacağı bir bütündür. Seçim üzerindeki bazı seçilmemiş sınırlamalar, onun imkanının şartları arasındadır.

2. BÖLÜM

ÖZNEL NEDENLER ve SAĞDUYU

V. Arzular

Nispeten ihtilaflı durumlar ile ilgili olarak başlarken, nedenlerin kaynağı ve onların işlev modeli hakkında genel kararlara varmaya çalışmalıyız. Aslında biz sağduyuyu, özgeciliğin iyileştirilmiş bir modeliymiş gibi ele almalıyız: her iki durumda da oluşan güçlükler, benzer argümanlara ve yanlış düşüncelere dayanırlar. Daha da önemlisi, sağduyunun dayandığı nedenlerin bu özelliğinin yorumlanması, özgecilik ile paralel bir girişim modeli sağlar.

Ben, bütün güdülerin failin arzularına göre hesaplanmasının yüzeysel olarak akla uygun olan metodunun çalışmayacağını ve doğrunun oldukça daha az gözlenebilir ve daha önemli olduğunu iddia ediyorum. Burada, onların ne açıklayabileceğini kanıtlamak sınırlı da olsa, rasyonel güdünün içinde arzuların rolünü genel olarak araştırmaya başlamanın gerekliliği vardır ve hatta basit durumlarda onlar, kendini arzulara göre açıklayamayan bir yöntem ile eylem üretirler.

Arzulardan gelen bütün nedenlerin, bu nedenlerin güdüleme kapasitesine sahip olduğu kabulünden kaynaklandığı şeklindeki görüş ile, bütün güdülerin kaynağında arzuya sahip olduğu görüşü, karşı çıkacağım bir varsayımdır. Bunun zıddı olan doğal pozisyon şöyledir: güdülenmiş eylemin hepsi, fail ile bazı güdüleyici faktörlerin işlevinin bir sonucu olduğundan ve inancın kendisinin eylemi üretememesinden dolayı, failin arzusu, eğer eylem gerçekten onunsa, mutlaka işlevsel olmalıdır. Eylemin açıklanmasında örnek verilen herhangi bir harici faktör veya inanç, bu görüşe göre, failin aynı zamanda sahip olduğu bazı arzu ile ilişkili

olmak zorundadır ki bu arzu, eylemi veya onun amacını nesne olarak ele alır. Yani sağduyulu veya özgeci görünen herhangi bir eylem, onun amacı – failin gelecek ilgisi veya başka birisinin ilgisi - ile kişiyi şu an harekete geçiren arzu arasındaki ilişki tarafından açıklanmak zorundadır. Temelde bu görüş, gerek insanlar arasında olsun gerekse zamansal olsun güdüsel eylemin mümkünlüğünü reddeder. Bu, failin arzuları ile görünen herhangi bir eksiklik arasında bağlantı kurar ki bu da harici durumlara ve geleceğe yönelik gerekli bağları destekleyen bir düşüncedir.

Bu görüşe göre sağduyu, kişinin sadece gelecek ilgisi içindeki bir şeyin algısı olarak açıklanamaz; eğer algı bir etkiye sahipse, kişinin gelecek ilgilerinden öte bir arzu olmak zorundadır. Özgeciliği izleyen şey de benzerdir: Ben sadece, kendi eylemimin diğerlerinin ilgileri için mutlak sonuçlara sahip olacağı bilgisiyle güdülenmiş olamam, eğer bu bilgi etkili olacaksa, onlara ne olduğunu düşünmem gerekir. Çoğu insanın sağduyuyu mümkün kılan arzuya sahip olduğu konusunda şüphe vardır; bazen diğerleri tarafından mağlup edilse de, bunlar daha çok anlık dürtülerdir. Diğer yandan, özgeci veya fedakar arzular, daha az geneldir. Bizim herhangi bir anlamda hangi durumda olacağımız, sorudaki arzulara sahip olmamızı gerektirir: bu nedenle biz, belirlenmiş sonuçlar hakkında eylemde bulunmaya gerek duymayız. Eğer kişi, ilgili arzuyu yitirirse söylenecek daha fazla bir şey yoktur.

Normatif nedenler sistemine göre bu görüşün sonucu, diğerlerinin bu ilgilerinin veya kişinin kendi gelecek ilgilerinin, biz bu nedenlerin onlardan kaynaklandığını kabul etmedikçe eylemde bulunması için nedenleri olan bir kişiyi oluşturamayacağı veya onların varoluşu için şartlar yeterli olduğunda, eylem için hiçbir güdülenme olmadan kişiyi oluşturabileceği fikridir. Normatif olanı güdüsel olandan ayırma girişimi, şüphesiz ki daha önce olmuştur. Fakat kişi bu hareketi mantıksız bulursa ve bu nedenlerin bir

güdü sağlayacağına dair bir garanti isterse, failin mevcut arzusunun içermesine karşın, güdüsel öncüller halihazırda hazırlanmışken, kişi alternatifsiz olarak, kendisine uygun bir kapsamda eylem için herhangi bir nedenin varlığının şartları arasında olacaktır. Bu nedenle başka birinin ilgisi veya benim gelecek ilgim, bir neden - motive etmeye yetenekli bir neden - ile beni, sadece bu nesne için olan arzu aynı zamanda bende de mevcut ise oluşturabilir.

Herhangi bir diğerlerini gözeten ahlakiliğin sonuçları aşırıdır, eğer kişi onun evrensel uygulamasını garanti altına almak isterse, kişi, herkeste mevcut olan arzuya dayanan özgeci davranışların nedenlerinin varoluşunu ele almalıdır. (Elbette ki bireysel ilgi, adalet ve diğer sosyal erdemlerin kaynağı olarak genellikle özgeciliğe tercih edilmiştir). Bu görüş, kişi bizim için gerekli olan *arzuların* altında yatan uygunluğu bir şekilde bize göstermediği müddetçe, etik ilkeleri eylem üzerindeki gereksinimler gibi temellendirme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

2. Motive edici arzunun, her bir kasti eylemin altında yattığı varsayımı, bana göre, arzuların güdülenmiş ve güdülenmemiş şeklindeki iki türü arasındaki ihtilafa dayanmaktadır. Daha önce değinildiği gibi⁸ çoğu arzuya, tıpkı çoğu inanca olduğu gibi, yargı ve etraflıca düşünme sonrası ulaşılır. Onlar, duyguların mutlak durumları ve tutkular gibi mutlak arzuların yaptığı şekilde bize sadece saldırma ihtiyacı duymazlar. Aynı şey, inançlar için de geçerlidir, biz bazen, basitçe bir şeyin farkına vardığımız zamanki gibi, yargı tarafından ulaştırılma olmaksızın bir inanç kazanırız. Bize sade bir şekilde gelen arzular, açıklanabilmelerine rağmen güdülenmemişlerdir. Açlık, yemek eksikliğinden kaynaklanır fakat güdülenmemiştir. Diğer yandan buzdolabında bir şey olmadığının farkına varılmasından sonraki sebze-meyve alma arzusu, açlık tarafından güdülenmiştir.

8 Örneğin Aristoteles'in "*Nicomachean Ethics*", III. Kitap, 3. Bölüm.

Rasyonel veya güdüsel açıklama, eylemin kendisi için olduğu gibi, bu arzu için de biraz fazladır.

Arzunun her eylemin temelinde yattığı iddiası sadece, arzular, güdülenmiş olanları tıpkı güdülenmemiş arzular gibi ele alındığında ve herhangi birinin kasti olarak bir amacın peşinden koşma güdüsü anlamında doğru olabilir. Böylelikle bu, kişinin amacı sayesinde bu amaç için kişiye kendiliğinden bir şekilde atfedilebilecek arzu haline gelir. Fakat eğer arzu motive edilmiş ise onun açıklanması, kişinin amacının açıklanması ile aynı olur ve şu kesinlikle bellidir ki, arzunun öteki açıklamalara dahil olma zorunluluğu vardır. Bazı arzuların genel olarak motive edilmiş olduğu ile ilgili bir şüphe olmamasına rağmen, konu, güdülenmiş olanın yanında her zaman başka bir arzunun olup olmadığı veya başlangıçtaki arzunun güdülenmesinin bazen güdülenmemiş arzu ile ilgili bir ilişkisi olup olmadığıdır.

Buna binaen şu önemli olarak kabul edilebilir ki; örnek olarak benim geleceğimin refahı veya diğerlerinin ilgileri hakkındaki değerlendirmeler, eylem sırasında var olan arzu olmaksızın beni eylemde bulunmaya güdüleyemez. Ben, beni güdüleyen bu değerlendirmeler gerçeğini basitçe *izleyen* uygun arzuya sahibim; eğer, benim gelecek mutluluğumu sağlayacak olan eylemin, o eylemi şimdi yapmamı güdüleme ihtimali varsa o zaman bunu benim kendi gelecek mutluluğum için olan arzu için bana yüklemek uygundur. Fakat bu düşüncelerin güdüsel faydasını destekleyen şart gibi, arzunun rolünü izleyen bir şey yoktur. Onların faydasından emin olma şartı sadece mantıksal olarak gereklidir. Bu hem yardımcı etki hem de nedensel şart gibi gerekli değildir.

Gerçekte, eğer arzunun kendisi güdülenmişse, o ve onunla alakalı güdü büyük olasılıkla aynı nedenler için mümkün olacaktır. Burada hala, güdülenmemiş arzunun diğer herhangi bir

faktör her ne ise onun tarafından güdülenme şartlarının arasında bulunmak zorunda olduğu şeklinde ucu açık bir soru vardır. Eğer gelecek mutluluğu ile ilgili değerlendirmeler kendileri tarafından güdülenebiliyorsa, onlar gelecek mutluluğu için arzunun anlaşılabilirliğini açıklayabilirler ve betimleyebilirler ki bu da, güdüyü yapan herhangi birine yüklenebilir. Alternatif olarak, böylesi durumlarda işlevsel olan başka bir faktör olabilir, kişi, gelecek ile ilgili değerlendirmelerin güdüsel etkisi ile bu etkiyi şekillendiren güdülenmiş arzunun her ikisini de açıklayabilir. Fakat ileriki, güdülenmemiş arzu, her zaman bu ileriki şartların arasındaysa, o henüz ispatlanmamıştır.

Eğer biz bu gözlemleri, arzuların her zaman eylem için *nedenlerin* zorunlu şartları arasında olup olmadığı sorusu ile ilişkilendirirsek, onların olduğuna inanmaya dair hiçbir nedenin olmadığı açık hale gelir. Failin eylemde bulunurken zorunlu olarak tecrübe ettiği arzular, bazen eylemin tam olarak ne olduğu ile güdülenmişlerdir. Eğer eylem, mutlak harici faktörlerden kaynaklanan nedenler tarafından güdülenmişse, arzu bu nedenlerin varoluş şartları arasında açıkça olmaz. Bu, kişinin amacının kasıtlı uğraşından dolayı, kişiye yüklenebilir herhangi bir güdülenmiş arzu için doğru olur. Arzunun mevcudiyetinin, nedenlerin güdülemesi için mantıki olarak gerekli şart olma olgusu, nedenin *mevcudiyetinin* zorunlu bir şart olmasını gerekli kılmaz; ve eğer o, bu neden tarafından güdülenmişse, nedenlerin şartları arasında *olamaz*.

Daha önce de söylediğim gibi, her güdünün köklerinde arzu olduğunu varsaymanın cazibesi, her çıkarımın arkasında bir inanç olduğunu varsayma cazibesi ile benzerdir. Biz şimdi her iki durumda da cevabın aynı olduğunu görürüz: ikincil anlamda şu doğrudur ki nedenlerin güdüsünde veya iknasında arzu veya inanç her zaman mevcuttur – fakat bu, arzu veya inancın güdüyü veya sonucu açıklayacağı veya onun için bir neden sağlayacağı

demek değildir. Eğer biri olumlayıcı kip gibi mantık ilkesine uygun olarak sonuçları çizerse, ilkenin doğru olduğu inancını kişiye yüklemek uygundur; fakat bu inanç, ilkeye uygun olarak onun çıkarımlarını açıklayan şeyin aynısı tarafından açıklanır. Bu ilkenin doğru olduğu inancı, kesinlikle ona uygun olarak sonuçları çizen nedenlere sahip olmak için *şartların* arasında değildir. Tersine o, belirli çizilmiş sonuçlar ve inancın ikisini de açıklayan bu nedenlerin algısıdır.

İnançlar, teorik akıl yürütme için materyal sağlarlar, fakat sonuçta inancın arkasında bir şey vardır, ki bu da inancın bir setinden diğerine doğru olan çıkarımlarımızın altında yatan akıldır. Akıl, genel önerimsel formun içindeki çıkarımsal ilkelerimizi şekillendiren bu mantıksal inançların ve sonuçların her ikisini de açıklar. Benzer şekilde, arzular pratik akıl yürütmenin materyalleri arasındadır, fakat sonunda arzunun arkasındaki bir şey nedenlerin fonksiyonunun ne olduğunu açıklar. Bu element, nedenler (arzulardan kaynaklı nedenler de dahil olmak üzere) ile eylem arasındaki birçok bağlantıyı içerir. O ayrıca, pratik aklın ilkelerini kabul etmemizi şekillendiren bu genel arzuları da açıklar.

Eylemde arzuların her zaman var olduğu bir aldatmadır, buna göre arzu, her bir güdünün temelini şekillendirmek zorundadır. Fakat gerçekte arzunun neden her daim mevcut olduğunun mantıksal nedenini araştırdığımızda, biz bazen onun, eylemi her ne güdülüyorsa tam olarak onun tarafından güdülenmiş olabileceğini görürüz. Bu güdülenmenin alternatif temeli, bu nedenle keşfedilmiş olmak zorundadır. Benim savunduğum bu alternatif, nedenlerin güdüleme yeteneğine sahip olmak zorunda olduğu varsayımından vazgeçmeyi gerektirmez. Bu şunu gösterir ki, onlar bu kapasiteye açıkça, güdüsel olarak etkili faktör onların uygulama şartları arasında olduğu için değil, nedenler olduğu için, sahip olabilirler.

Nedenlerin yapısına ve onların şartları ve birbirleri ile ilişkilerine göre olan durum, sadece müdahil arzuları farz etmekten daha anlaşılır olan şartlar sayesinde eylemin güdülenmesinin açıklanmasında daha avantajlıdır. Bu, sağduyusal güdülenmeye has anlaşılabilirliği ve aynı zamanda da göstermeyi umduğum özgeci güdülenmeyi açıklar – diğerlerinin refahı için veya gelecekteki mutluluk için müdahil olan arzuların yardımı olmaksızın.

4. Argümanı kısaca özetleyecek olursak:

Her güdünün arzusun mevcudiyetini ima edeceği önermesi, her güdünün güdüsel *etki* gibi işlevsel olmak zorunda olan bir arzuyu gerektirdiğini kanıtlamaz. Bu bağlamda, harici olarak herhangi bir güdüleyici arzu olmadan güdülenme olabileceği fikri hala açıktır.

Bazı arzuların kendileri, nedenler tarafından güdülenmiştir. Bu arzular, herhangi bir oranda onları güdüleyen nedenlerin şartları arasında olamazlar. Ve prensip olarak güdüleyici arzular olmaksızın güdülenme olabileceği için bu nedenler, onların şartları arasındaki *ileriki* arzuların herhangi birinin mevcudiyeti olmadan dahi güdüsel olarak etkili olabilirler.

Bunun böyle olmasının iki yolu vardır; arzusun arkasındaki bazı diğer güdüleyici faktörler, bu nedenlerin varoluş şartları arasında mevcut olabilirler; veya onların güdüsel etkisi, şartların kendilerinden değil de bu şartların nedenlerinin kaynağını yöneten ilkedен түrerler.

Bu ikinci durumda, eylemin nedenlerinin güdüsel etkisi, onların şartlarından türeyen sistem sayesinde olur. Bu, nedenlerin sisteminin yapısı ve insan güdülenmesinin yapısı arası ilişki ile açıklanabilir. Bu anlamda, bir nedenin güdüleme yeteneğinin gerekli olduğu fikri doğrudur. İşte bu, benim peşinde koştuğum mümkündür.

VI. Sağduyubay GÜDÜLER ve Mevcut

I. Yapısal etkiler, güdülenmemiş mevcut arzu eylemi güdülediği zaman bile görünürdür. Sağduyunun daha karışık bir örneği ile hesaplaşmadan önce böyle bir durumu düşünmek daha kullanışlı olacaktır.

Eğer ben susamışsam ve bir içecek makinesi kullanılır durumdaysa, ona paramı atarım, sonuçta şişeyi açarım ve içerim. Böyle bir durumda arzu, inanç ve basit teorik akıl yürütme açıkça birleşerek bir şekilde eylemi oluşturmuştur. Biz genel olarak şunu deriz, durumlar eylem için en azından görünürdeki nedeni oluşturmuştur. Yani iki soruya mutlaka cevap verilmelidir: güdüleme işlevi nasıl olur? Nedenin varlığı için şartları oluşturan şey nedir?

Ben, her iki soruya da tek bir cevap vermeye çalışacağım: Nedenler, amaç ve araç arasındaki ilişki arasında bir uçtan bir uca aktarılırlar ve bu, güdüsel etkinin aktarılmasının en basit ve yaygın yoludur. İleriki arzuların hiçbirisi bu fenomeni açıklamaya ihtiyaç duymaz, daha da ötesi, bunu açıklama çabaları başarısız olmaya mahkumdur.

Şu gerçeğe kavuşmalıdır ki, bu durum bir açıklama gerektirir. Üstteki örnekte susuzluğun kişiyi sadece içmeye değil, makineye para koymaya da güdüleme yeteneğine sahip olması gizemli görünebilir. Susuzluk, kendi başına böyle bir teknik girişimi güdüleyemez; parayı ve satış makinesinin işleyişini anlamak özseidir. Fakat ne zamanki bu faktörler açıklamaya eklendiğinde, biz hala onların susuzluk ile eylemi sağlamayı nasıl birleştirdiği konusunda bir eksikliğe sahibizdir.

Orijinal içme arzusunu genişletme yoluyla veya başka bir arzu ekleme yoluyla bu eksikliği kapamanın cazibesine direnmek bence çok önemlidir. İçki almak için tek yolun makineye para koy-

mak olduğunu görünce, kişinin makineye para atmak istemesi kuşkusuz ki doğrudur. Fakat bu, bir açıklama gerektirmektedir: mutlak bilgiye artı olarak susuzluk ile *güdülenmiş* bir arzu vardır. Eğer biz bunu basitçe ileriki bir güdüye eklersek, onun kendine has uygunluğuna adalet uygulamış olmayız; herhangi *bir ihtiyari* arzu, *bu* kapasiteye eklenebilir.

Örnek olarak susuzluğun, benim kalemtıraşımın içine para koymama neden olabileceği hayal edilebilir, fakat bu, rasyonel güdülemeden ziyade anlaşılması güç bir zorlama veya kötü bir koşullamanın ürünü olur. Biz, susuzluğun böyle bir şey için bir *neden* sağladığını veya susuzluğun beni bunu yapmaya güdülediğini söyleyemeyiz.

Güdülenme teorisi, eğer anlaşılabilir olmayan bir davranış anlaşılabilir olarak betimlense kusurlu olur. Eğer biz arzulanmış amaç ve aracı benimsemenin genel durumunu orijinal olanın genişletilmişine göre veya ek bir arzuya göre açıklayacak olursak, karşı-rasyonel durumlar için de benzer açıklamaları izlemek zorunda kalırız.

Fakat gerçek şudur ki, böyle düzenler, dengesiz davranış hakkında yeterli güdüsel açıklamaları sağlayamazlar. Ve eğer onlar alışılmadık bir durumda yeterli açıklamaları veremiyorlarsa, normal durumda onların benzerlerinin, anlaşılabilirliğin temelinde olmadığına inanmak için bir neden vardır. Benzer hipotezler, normal durumdaki güdüsel eksikliği, onlar gerçekte davranışı anlaşılabilir yapmaya *ihtiyaç duymadıkları* için doldur görünmektedir, oysa anormal durumlarda, daha açık bir şeye ihtiyaç varken, onlar başarılı olamaz. Eğer gelişigüzel olmasını istemiyorsak, anlaşılamayan bağlantılardan anlaşılır olanları türetmeyi ve neden öncekinin işlemeyip sonrakinin işlediğini açıklamayı bırakmalıyız.

2. Çözüm, amaç ve araç arası ilişki üzerine öncelikli bir durum düşünmektir. Bu kolayca, nedenin tanımını kapsamı içine alır. Biz şunu söyleyebiliriz ki, eğer susuzluk içmek için bir neden sağlıyorsa, aynı zamanda kişiyi içmek için neyin güdülediği için de neden sağlayabilir. Bu, eylem için nedenlerin tamamen genel bir özelliğinin sonucu olarak değerlendirilebilir: onlar kendi etkilerini araçlar ve amaçlar arası ilişkinin üzerinden aktarırlar. Tezin açık durumu bu ilişkinin (veya mevcut amaca uyacak başka bir şey), nedenlerin ne olduğunun hesabı gibi, bir analizini içermelidir. Bu sorular sonuçta uzun uzadıya incelenenecektir fakat şu an ana hatlarıyla yeteri kadar açıktır: Bütün nedenler birçok yönden geneldir ve bu sadece onların genelliğinin nereye kadar uzadığının belirli bir parçasıdır.

Eğer belirli bir durumda herhangi bir şey yapmak için bir neden varsa, aynı nedenin, belki de diğer şeyleri yapmak için olan bir neden gibi, farklı vesilelerde de genel olarak mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Bütün bu genel belirlenimler, bunlardan hangisi doğru olacaksa, mutlak biçimsel bir özellik paylaşırlar. Onlar asla eylemlerin nedenlerinin uygulamasında bir tür için bir sınırlama yapmayacaklardır, fakat orijinal türü destekleyen diğer eylemleri her zaman içerecektir. Bazı durumlarda genel belirlenim, kendisi bir eylem olmayan bazı amaçları destekleyen bütün eylemler için nedeni tahsis eder. Bu, sezgisel olarak şu anlama gelir ki, bir kişi bir şey yapmak için nedeni kabul ettiğinde, onun meydana gelmesine bir değer ekler ki bu değer içsel veya araçsaldır. Her iki durumda da araç-amaç ilişkisi, değer biçici bir düşünce barındırır: eğer değer içsel ise o, eylemin olasılığını destekleyen şeyden türeyerek eklenir; eğer araçsalsa, eylem, başka bir şeye araç olarak değerlidir ve aynı değer diğer araçlara da eklenir.

Bizim başladığımız durumda arzu, rasyonel güdülenmenin öncül şartları arasındaydı ve problem bu arzunun güdüsel etkisini, mutlak inançlarla ilişkisinin yanında, onun anlık, spontane belirtileri alanında nasıl genişleyebileceğini açıklamaktı. Bu durumdaki sistem sadece arzulardan kaynaklanan nedenler üzerinde değil, diğer bütün nedenler üzerinde işlevseldir. Bundan dolayı o, sadece arzuların alanının kısıtlanması ile şekillenemez – örneğin amaç için arzunun her zaman araç için arzu olması ısrarı. Eylem için nedenin genel ilkeye uymak zorunda olmasının herhangi kabulü, amaç ve araçlarla ilgilidir. Arzuların ve diğer güdülenme türlerinin bütün etkisi, onların sistem ile karşılıklı etkileşimleri aracılığıyla açıklanır. Sonuç olarak arzular onun işlevini açıklayamaz.

3. Şimdi yapmayı amaçladığım şey, bu sistemi dikkatlice incelemek ve daha karmaşık rasyonel güdüler ile uzlaştırmak için nasıl genişletilebileceğini göstermektir: bunlardan ilki sağduyu ve en son olarak da özgeciliktir. Şunu iddia ediyorum ki, insan güdülenmesi fenomeni ile ilgili bu uzlaştırma gibi yapısal hesaplar, doğal alternatiflerden daha iyidir ve insan varlığı ile ilgili daha çok şey ortaya çıkarır.

Sağduyu tartışmasında biz, bireysel ilgi ile sahip olunabilen herhangi bir özel kavram birliğinden ziyade, pratik öngörü unsuru ile ilgilendik. Buna daha önce değinilmiş olunmalıdır çünkü “sağduyulu” terimi felsefi gelenekte, geleceğe yönelik hüküm ile ilgili özel bağlantısını kaybetmesine rağmen, “bireysel ilgi” ile aşağı yukarı aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu, bizim, bazen kişisel olarak uygun olan eylemin sağduyulu amacını tanımlamamızdaki ve tıpkı riskli alternatifler gibi onu özgeciliğin karşısına koymamızdaki gibi, geleneksel bir temele sahiptir. Fakat ben şuna inanıyorum ki, failin ilgisi söz konusu olmadığı durumlarda biz genel anlamda sağduyu (veya onun yokluğu)

hakkında doğal olarak konuşabiliriz. Aileler kendi çocuklarının refahı için kaygılandıklarında, örnek olarak, onlar sadece kendi gelecek ilgileri ile değil, kendi çocuklarının ilgileri ile olan ilişkilerinde de sağduyusuz olabilirler. Kişinin organizasyon işlerinin yönetimi veya onun başka insanların yatırımlarını yönetmesi, aynı yol ile değerlendirilebilir. Her ne durumda olursa olsun bu, özsel olan gelecekteki sonuçlara uygundur; eğer kişi onlara aldırmazsa veya mevcut yetersiz değerlendirmeler tarafından ezilmesine izin verirse, sağduyusuz olarak yargılanır.

Sağduyusal güdüleri açıklamak için şunu iddia ediyorum ki araç-amaç ilişkisi, sadece mevcut olan nedenlerin değil gelecekte beklenen nedenlerin de oluşumuna, etkinin genişletilmesi gibi, dahil olur. Bu nedenle bu, sadece halihazırda bir neden mevcutken onu destekleyecek değil aynı zamanda gelecekte bir neden olabileceği beklentisine sahip olduğunda da onu gelecekte destekleyecek bir nedenin olduğu sistemin *biçimsel* bir özelliğidir. Bu, daha da ötesinde, bütün nedenlere uygulanan ve sadece arzular ve ilgilerden kaynaklanmayan mükemmel bir genel şarttır.

Benim stratejim, sağduyunun en akla yatkın alternatif hesabını tekrar iddia etmektir; gelecek ilgiler ve arzuların tatmini için (veya şimdiki ve gelecekteki bütün uzun süreli ilgilerin tatmini için) olan mevcut arzudan kaynaklanan sağduyulu nedenlere uygun olmak. Ben ayrıca, bu görüşün dayandığı iki varsayıma karşı geleceğim. Birincisi, bir arzunun veya diğer alakalı şartın, bir nedeni sadece o mevcutken sağlayabileceği varsayımdır. İkincisi, gelecek gayesi ile birlikte herhangi bir arzunun, bu nesneyi takip etmek için bir neden sağladığı varsayımdır. Bu varsayımlar tartışıldıktan sonra, işlevi arzulara göre açıklanamayan biçimsel normatif yapıyı içeren – ki bunun kendisi arzuların etkisinin rasyonel sisteme doğru nasıl genişlediğini açıklar- doğru hesap için neyi ele aldığımı göstereceğim.

Sağduyu gereksinimlerinin açıkça belirlenmesi benim konum değildir. Biz ne kadar bir planlamanın ne kadar arzulanır olduğu veya kişinin şu anda hangi bağlamda yaşaması gerektiği ile ilgilenmiyoruz, fakat daha ziyade gelecek düşünceleri tarafından *herhangi bir* güdünün nasıl mümkün olacağı konusu ile ilgileniyoruz. Bununla beraber, ben tartışmayı öncelikli olarak bireysel ilgiye göre devam ettirmeyeceğim; sağduyunun bireysel ilgici olmaya ihtiyacının olmadığını söylemek, kişinin arzularına ve onların gelecek tatminine dayanan nedenlerin kısıtlı sınıflandırması üzerine yoğunlaşmaktır. Bu, bir ölçüye kadar samimiyet içindir ve bir ölçüye kadar olmasının sebebi, bu durumun benim pozisyonumu belirli şekilde akla yatkın yapan alternatifleri betimleyen özelliklere sahip olmasıdır. Eğer ben bu pozisyonu burada savunabilirsem, diğer neden türlerine yayılması görece daha kolay olacaktır. Problem, gelecek ile ilgili herhangi bir düşüncenin, eylemin alternatif türleri ile ilgili uzun süreli etkiler hakkında, şu an bireylerin davranışları üzerinde nasıl etkide bulunduklarıdır.

4. Konu, sağduyunun var olup olmadığı meselesi değil, onun üstüne bir analiz yapmaktır: Bu analiz, hem sağduyusal güdülenmenin hem de sağduyusal nedenlerin mevcudiyet şartlarının analizidir. Şu açıktır ki, insanlar sağduyusal olarak güdülenmiştir ve kendilerine ne olacağını düşünürler; gelecek çıkarlarına ulaşma veya gelecekteki acılardan kaçınma imkanına tamamen duygusuz bir biçimde yaklaşan kişi, onun güdülenme teorisi ne olursa olsun, herhangi biri tarafından oldukça alışılmadık bir kişi olarak değerlendirilebilir. Konu, benim gelecek ilgilerim hakkındaki inançlarımın şimdiki eylemim üzerindeki etkisinin ne olup olmadığı veya eylemlerin yönetildiği pratik aklın gerekliliğine göre bir bağlantı oluşturulup oluşturulamayacağı ile ilgilidir. Eğer böyle bir gereklilik varsa, bu, nedenler üzerindeki şart gibi kodlanabilir; bundan sonra onun işlevi, mutlak güdüsel bağlan-

tıları açıklamada arzunun yerini belirlemektir ki, bu bağlantılar aslında arzu tarafından açıklanamaz.

Sağduyusal arzuyu korumanın işlevsel olduğu şeklindeki tarafsız görüşe karşı, ben ilk olarak bunun fiili durumlarda bir önemi olmadığını (i.e. sağduyuya göre ve bizim elde ettiğimize inandığımız eylemsel sağduyusal nedenlere göre neyi açıkladığımız gibi); ikinci olarak bu durumdaki uzlaştırmanın doğru bir yolla yürütülemeyeceğini, yani onların güdüsel doğasının teori tarafından belirsizleştirildiğini; üçüncü olarak ise benim önerimin sağduyu işlemi ve genel olarak insan doğası üzerine daha çok ışık tuttuğunu ileri sürüyorum.

Ben hala, arzunun her zaman eylemin kaynağında mevcut olduğu ve bununla bağlantılı olarak eylem için nedenlerin mevcudiyetinin şartları gibi olduğu iddiasını tenkit ediyorum. Aynı güçlükler, böylesi bir kanaatin mutlak olarak işlevsel olduğu yerde, şimdiki durum için de geçerlidir. Benim gelecek arzularımın bilgisinin beni, gelecek tatmini için hali hazırda güdüleyen arzunun *yardımlı* olmadan, şu anda eylemde bulunmam için motive edemeyeceği şeklindeki görüşün temellerinden birisi, yan anlam içerisinde, böyle bir bilginin *şu anda* var olan bir arzu olmadan beni motive edemeyeceği fikridir. Fakat bunun nedeni, arzuların güdüsel gücünün, çalışma için bilgiyi mümkün kılmada gerekli olmasından ziyade, böylesi bir arzunun güdünün işlevi *sayesinde* bana yüklenebilir olmasıdır. Bir kere arzuların her yerde olduğu argümanını çürüttüğümüzde, arzunun, nedenin ileride güdüleme kapasitesi olacağını garanti etmek için, her nedenin şartı gibi şu anda olmak zorunda olduğuna inanmamız için hiçbir neden kalmaz.

Aynısı, sağduyunun özel durumuna uygulanır ve sağduyusal arzunun, sağduyusal güdü ve sağduyusal nedenlerin her ikisinin şartı gibi şu an mevcut olmak zorunda olması ısrarla vurgulanır.

Bu, belki sağduyusal *güdülenme* için geçerli olabilir fakat sağduyusal nedenleri izleyen hiçbir durumda geçerli olmaz.

Kişi, tabii ki kendi desteği için önerilebilecek kötü argümanları göstererek bir pozisyonu reddetmez. Yine de, daha doğrudan eleştiriler mümkündür. Geleceğe yönelik bütün bağlantıların şu anki arzular tarafından yapıldığı hipotezi, herhangi bir belirli zamandaki failin tecrit edildiğini iddia eder ki kişi, tıpkı herhangi birinin uzak bir şehirdeki olayların ilgilerini ele alması gibi, dışarıda kendi geleceğindeki bir ilgiye erişir. Kişi ile onun yaşamının geçici uzak aşamaları arasındaki ilişki, bundan daha yakın olmak zorundadır. Kişinin kendi geleceği hakkındaki kaygısı, onu açıklamak için öncül bir ilgi veya arzu gerektirmez. Hâla ilgiyi anlaşılabılır olarak betimleyen ve onun mevcut durumuna değil de onun yaşamının bir parçası olarak gelecekteki varlığına dayanan bir bağ vardır. Yaşam, ne anlık bir bölüm ne de böyle bölümlerin bir serisidir. Ben şimdi bu eleştirileri detaylandıracağım.

5. Benim karşı çıktığım pozisyon, sağduyusal davranışı, benim gelecek ilgilerimin bana eylem için nedenler verdiğini çünkü benim ileriki bu ilgilerim için mevcut arzuya sahip olduğumu söyleyerek açıklayan pozisyonudur. Bu görüşe göre, gelecek arzularının kendileri, nedenleri sağlayamazlar, fakat mevcut arzular sağlayabilirler. Ben, bu zıtlığı şekillendiren normatif sistemi eleştirmeye başlamak istiyorum. Genellikle, kişinin kaldırdığı nedenler için sonrakine doğma şansı veren, gelecek arzularının tatmini için mevcut bir arzunun olduğunu varsayalım.

Fakat genel sistemi, uzlaşmak için dizayn edilmiş belirli sağduyusal arzuya atıf yapmadan incelemek mantıksız değildir. Bundan sonra bu sistemin değil, ona göre işlediği iddia edilen güdüsel faktörün bir parçasıdır. Sistem, nesnesi şu an veya gelecek olsun, nedenlerin nasıl *herhangi bir* arzudan kaynaklandığını

açıklamak zorundadır. Bu, büyük ihtimalle sağduyusal arzunun olmadığı ve gelecek gayeleri ile birlikte diğer arzuların mevcut olduğu durumlara uygulanabilir – (böyle durumlar gerçekte olsun veya olmasın). Bundan dolayı biz, sağduyusal arzuyu varsaymadan da rasyonel sistemin kendisini düşünmeye başlayabiliriz.

Benim ele aldığım sistemin iki özelliği şunlardır; (a) mevcut eylem için herhangi bir nedenin kendisi tarafından sağlanan gelecek nedenin beklentisine izin vermemek ve (b) gelecek gayesi için mevcut arzunun, bu nesneyi takip eden mevcut eylem için nedenin kendisi tarafından oluştuğuna izin vermek. Önerilen sistem altında bütün ihtimalleri oluşturmak için:

İlk olarak, gelecek gayesi ile birlikte herhangi bir arzunun, bu gayeyi neyin destekleyeceğinin belirlenmesi için nedenlerin temelini oluşturduğu farz edilirse, bu, gelecekte ummadığım ve gerçekleşmesi için hiçbir nedenin olmadığına inandığım bir şeyin şimdiki arzusunun olabileceği anlamına gelir. Bundan dolayı benim şu an, zamanı geldiğinde yapmam için hiçbir nedenin olamayacağını bildiğim bir şeyi yapmaya hazırlanmam için bir nedenim olabilir.⁹

İkincisi, varsayalım ki gelecekte herhangi bir arzu tarafından saldırılacağını umuyorum: o zaman ben şunu kabullenmek zorundayım ki, gelecekte arzunun gösterdiğini yapmak için görünürde bir nedene sahip olacağım. Fakat bu neden şu an elde

9 *Böylesi bir irrasyonel arzunun, eylem için meşru nedenleri sağlamasının tek bir yolu vardır: başka bir deyişle zor bir sıkıntıyı yatıştırmaya değer bir kaynak. Örneğin; Pazar günü ve sonrasında istemeyeceğimi bilmeme rağmen, cumartesi günü ertesi gün bir hurma yemek için öylesine bir arzu duyduğumda, cumartesi günü bir hurma almak için bir nedene sahip olabilirim. Yine de şu belirtilmelidir ki; bu durumdaki bir arzu, o nesnenin peşinden koşmak için doğrudan bir neden sağlamaz. Bu daha ziyade, arzunun gelecek nesnesinin mümkünliğini garanti altına almadan ortadan kalkamayacak bir kaydı için neden yaratır.*

edilmiş değildir ve kendisi, gelecek arzusunun tatmini için şimdiki bir araç olarak uygulanamaz. Bu, şu anda herhangi bir daha ilerisi ile ilişkili arzusun olmayışıdır, yarın ne yapacağım hakkında bir nedeni bilmem için hazırlanmam konusunda bir nedenim olmayabilir.

Üçüncüsü, gayesi benim gelecek ile ilgili şu anki arzularım ile uyuşmayan, beklenen gelecek arzularının kendileri, hiçbir şekilde herhangi bir mevcut dengeleyici neden sağlayamaz – onlardan ağır gelebilecek görünürdeki görünürdeki nedenlerde bile. Herhangi arzular veya nedenler arasında sadece beklenen olanlar güdüsel olarak bağlantısızdır. Ben şimdi, gelecekte olmasını istediğim bir şeyi desteklemek için karşı çıkılmaz bir nedene sahibim, bu ne zaman olursa, engel olmak için karşı çıkılmaz bir nedene sahip olmak ve eğer gelecek arzularının ne olduğunu bilirim, benim gelecek *rasyonel* çabalarımın başarısızlığını sağlayan şeyi yapmam için açıkça bir nedene sahip olabilirim; daha sonra bozmaya çalışmak için bir nedene sahip olacağımı bildiğim şeyi yapmak için bir nedene sahip olabilirim ve böylelikle benim kendi geleceğimin yollarına aşılabilir engeller ve tuzaklar kurulması hususuna özellikle dikkat edeceğim.¹⁰

Bunun gibi sonuçları olan bir sistem, davranış için zaman içerisinde temel sürekliliği gerektirmede başarısız olmakla kalmayıp, rasyonellik faktörü içinde kendi kişisel geleceğine karşı bireyin işaretlerini temellendirme yoluyla, ihtilaf ihtimalini kes-

10 Bu durum, kişinin sahip olmadığı bir şeyi gelecekte isteyeceğini bilmesinin önüne engeller koyduğu tamamen itiraz edilemeyen ve olağandışı bir durum ile karıştırılmamalıdır. Örneğin bu, kişinin içki dolabına saatli bir kilit koymasına neden olabilir. Bunun nedeni, kişinin yapmak istediği şeyi gelecekte yapmaması için bir neden beklemesidir. Burada şimdiki ve gelecek nedenleri arasında açık bir bağ vardır. Kişinin şu anda, gelecekte yapması rasyonel olan şeyin hayal kırıklığından emin olması için bir nedeni yoktur.

kinleştirebilir. Nedenlerin hangi kaynağının işlevsel olduğu dikkate alınmaksızın neyin rasyonel olduğu ve neyin rasyonel olacağı ilişkisi göz önüne alındığından beri, sistemle ilgili oldukça genel ve biçimsel farklılıklar vardır.

6. Eleştirimin bir sonraki aşamasında, böyle bir sistemin destekçileri tarafından kabul edilmiş sağduyusal arzu ile yeniden tanışacağız ve sistemin, fenomen için bu belirtileri nasıl eklediğini göreceğiz. Fakat, bu araştırmanın neticesi her ne ise, bu bölümden önce konu edilen itiraz hala geçerlidir. Önerilen arzuya ilave, teoriye konu edilen rasyonel paradoksu çözemez çünkü ilave, teorisinin rasyonel olmasına olanak sağlamaya bir sınır koymamıştır.¹¹

Gerçekte, sağduyusal arzu varsayımı, sistem içinde onsuz olarak ortaya çıktığını iddia ettiğim problemler ile tatmin edici bir biçimde hesaplaşamaz. Her şeyden önce, onun açık ve seçik olarak ifade edilişi ciddi problemler gösterir. Muhtemelen, sağduyusal arzunun, diğer bütün arzuların (veya nedenlerin alternatif kaynaklarının) değerlendirmeleri üzerine temellenen sonuçları verdiği varsayılmıştır; geçmiş, şimdi ve gelecek. Bu, farklı zamanlardaki iddialar arasındaki dikkat çekici denge sonucu elde edilmiştir. Yine de, onun kendisi basitçe *mevcut* arzularından *birisidir* ve benzer şekilde işler. Yani, eğer onun gayelerinden birisi

11 Bu teoride bile, ayrılmış davranışın rasyonel olmasının, bu davranıştan kaynaklanan arzuların özgün olması temelinde, reddedilebilir olduğu söylenebilir. Bu, benim amacımı kabul etmektir. Şu husus belirtilmelidir ki; gelecek tatmini için olan arzunun rasyonel olduğu yerde, diğer mutlak arzular yani kişinin gelecekte peşinden koşmak için bir nedene sahip olmadığını bildiği gelecek amaçları irrasyoneldir ve bu irrasyonelliği kendi davranışsal sonuçlarına aktarır. Bu arzuların irrasyonelliği barındıran ilke, benim savunduğum ile tam olarak aynı şeydir: başka bir deyişle, gelecek için arzular, genel olarak kendi başlarına eylem için bir neden sağlamazlar. Böylesi arzulardan türeyen eylemler sadece gelecekte iddia edilmesi beklenen nedenler tarafından gerekçelendirildiği zaman rasyoneldirler.

kendinden ziyade bu mevcut arzuların tatmini ise, onlar nedenlerin hesaplanmasına iki kere müdahil olur: biri onların kendi hakkında ve biri de sağduyusal arzunun gayeleri gibi. Bu sonuçtan kaçınmak için, sağduyusal arzunun gayeleri *gelecek* tatmini ile sınırlandırılmalıdır. Fakat bu, sağduyusal arzu vasıtasıyla gelecekte ve şu andan türeyen arzular arasındaki uyumsuzlukları göstermeye göre gerekli olabilecek, ileriki dengeleyici yöntem için de tatminkar olmaz. Ya bu yöntem ileriki arzu olursa, aynı problemler tekrar ortaya çıkabilir; ya da nedenlerin sisteminin temel bir özelliği olursa, arzulara göre sağduyunun belirlenmesi projesinden vazgeçilmek zorunda kalınır (tıpkı daha önce değindiğim gibi).

İkinci olarak, bu problem çözülebilse ve *geçmişte* sağduyusal bir arzu olsa bile, onun varlığı, sistemin, gelecek gayesi ile birlikte herhangi bir arzudan gelen eylemin nedenlerinin türemesine izin veren işlevini değiştirmez – sadece sağduyusal olandan değil. Bu görüşe göre gelecek gayeli arzu, eylem için nedenleri sağlamak için gerekçelendirilmiş olmalıdır. Bu nedenle sağduyusal arzu mevcutken bile, gelecek gayeli diğer arzular, zamanı geldiğinde istemek için hiçbir nedene sahip olmadığımı bilmem hakkında bana neden sağlayabilir. Bu eğer, ben gelecekte tamamen kaygısız (ve sağduyusal arzunun bu yüzden tarafsız olması hakkında) olma şeklindeki gelecek gayesi için bir arzuya sahipsem meydana gelir. Sistem, bu nahoş nedenleri yaratarak önlenemez.

Üçüncü olarak, sağduyusal bir arzu ile karşılaşma, gelecek tatmini için şimdiyi hazırlayan nedenlerin oluşturulması şeklindeki temelamacı başarabilse de, aynı zamanda sezgiye karşı yeni sonuçlar da yaratır. Eğer onun gayeleri arasında bütün gelecek arzularının tatmini olursa, bu, hala daha fazla gelecek gayesi olan için gelecek arzusunun tatminini içerir. Yani, eğer Pazartesi gününde ben, Salı günü, Çarşamba gününde hurma yemek isteye-

ceğim beklentisine sahipsem, aynı zamanda ben, Çarşamba günü hurmaya karşı kayıtsız olma beklentisine de sahibim (Pazartesi gününde olduğum gibi) – ondan sonra Pazartesi günü, beni Çarşamba günü için hurmaya sahip olacağıma dair açık bir *sağduyusal* nedene sahibim, hem de o zaman onu isteyeceğime dair bir neden yokken ve Pazartesi günü ona sahip olmayı istemememe rağmen.

Başka bir deyişle önerilen sistem, sağduyusal arzu eklendikten sonra bile paradoksal sonuçlar doğurmaya devam etmektedir. Fakat sonuçta, bu problemler bir tarafa bırakılsa bile, geriye benim temel itiraz olarak adlandırdığım şey kalır: ki önerilen görüş, rasyonel güdü fenomenini genişleterek bağdaştırdığı zaman, deyim yerindeyse, onları yanlış yolla bağdaştırır ve onların dışında yanlış bir anlam bütünü oluşturur. Kişinin geleceği, onun mevcut ilgileri arasında olduğu için değil, fakat *onun geleceği* olduğu için onu ilgilendirir. Kişi, şu an ona hücum edebilecek herhangi bir arzu tarafından kurulması mümkün olandan ziyade tecrübe etmeyi umabileceği arzular ve kendi geleceği arasında daha önemli ve zor bir ilişki içindedir. Önceki bağlantı türü, kişiye kendi dışında bir şeye ulaşma imkanı verirken; sonraki, mutlak şeylerin başlaması için onun dışında olmadığı ve onun geleceğindeki bu olayların şu an kişide bir ilgi uyandırdığı çünkü onun şu anki bölümünün yalnızca bir parçası olan tek kişiye bağlı olduğu, kabulüne dayanır (bu daha sonra detaylandırılacaktır ve umarım daha az mecazi olarak değerlendirilir.)

7. Yukarıdaki nokta, saldırı altında olan görüşle ilgili bizim son eleştirimiz ile desteklenmiştir: biz, gelecek gayeli arzuların, sonuçta önemli nedenleri oluşturup oluşturmadığı sorusunu sormak zorundayız. Ben, sağduyusal arzuların, kişinin kendi geleceğine bir köprü olarak *gereksiz* olduğunu iddia ettim çünkü hali hazırda bağlantı, pratik aklın formel şartları tarafından

sağlanmıştı. Fakat bu mevcut olmuş olsa bile, ciddi nedenleri sağlamaya yeterli olmaz *çünkü* o, gelecek gayeli bir arzudur. Güdülenmenin en önemli kaynağının arzular olduğu hususundaki şüpheyi ifade etmiştim. Şimdi bu şüpheyi benzer bir empati ile, gelecek gayesi ile güdülenmemiş arzular konusuna kadar genişletmek istiyorum. Onların sağladığı eylem için nedenler, en iyi ihtimalle anlamsızlardır. Sistem saldırı altında olduğundan beri gelecek gayeli arzuların, genelde nedenlerin önemli kaynağı olarak kabul edilmesi talebi ile sistem ileride güvenilmez olacaktır.

Şunun üzerinde önemle durulmalıdır ki ben, güdülenmenin kaynağı olarak işlevselliği farz edilen gelecek için *güdülenmemiş* arzuları tartışıyorum: bağımsız nedenler için seçilmiş gelecek amaçlarının peşinden koşmaya güdülenmişler hakkında konuşmuyorum. Hiçbir şey, gelecek için olan arzulardan daha genel değildir, fakat bunlar, arzular güdülenmeyi meydana getirmediği durumlarda, neredeyse her zaman gelecekte elde edilecek nedenler tarafından güdülenmiştir.

Yine de, gelecek için (sağduyusal olmayan) arzunun hipotetik örneğinin daha sonra elde edilecek eylem için herhangi bir nedene bağlı olmadığını düşünelim. Gelecekte, yapmak için hiçbir nedenin olmadığını varsayalım, ben şimdi 35. doğum günümde polis olmak için bir arzu tasarlıyorum. Eğer ben arzunun devam edeceğine veya polis olmam için bana nedeni elde etmemi sağlayacak herhangi bir sonuca inanmıyorsam, yine de hala arzunun, kendisinin onun gerçekleşmesini sağlayacak bir nedeni bana verdiğini iddia etmek mümkün müdür? Eğer kişi, kendisine böyle bir arzu tarafından eylemde bulunmak için izin verirse veya onu şüphe ile bakılan bir sinir semptomu ve bir an evvel kurtulacak bir şey olarak değerlendirirse, bu oldukça alışılmadık bir durum olur. Genelde, bir neden beklentisinden türemiş bir neden olmaksızın, hiç kimse gelecekte bu yolla bir şey istemez.

Daha küçük konular hakkında rastlantısal istisnalar vardır. Kişi örneğin, öldüğü zaman küllerini dağıtmayı vasiyetinde şart koşabilir ve bunu her zaman kişinin ondan geri kalanı nehre atarak ölümünden sonra elde edeceği nedene göre açıklamak zorunda olmak bir gerilme noktasıdır. Bir düş gibi, şimdiden geleceğe erişmek, onun icrasından emin olmak için sınırlanmış ölçüleri gerekçelendirebilir, fakat bu oldukça güçlü hissedildiğinde bile, onun sağladığı nedenler, olağan sağduyusal öngörünün belirtildiği ve farz edilmiş genel sağduyusal arzudan kaynaklanan nedenler tarafından desteklenmesi gereken rasyonel yapının kapsamlı dizilişini desteklemek için yeteri kadar güçlü değildir.

Ben, bir insanı önemli ve güçlü atfetmenin tutarsız veya imkansız olduğunu iddia etmiyorum, fakat güdülenmemiş gelecek gayeli arzular öyledir. Yeteri kadar yönlendirilmiş herhangi bir davranış, bizim bir arzuyu atfetmemize izin verir ve kararlaştırılmış davranış prensipte herhangi bir amaç için yönlendirilmiş olabilir. Ben, böyle gelecek için arzuların nadir olduğunu ve onların sağladığı nedenlerin olsa olsa zayıf olacağını iddia ediyorum. Arzular aslında güdüsel olarak anlaşılmaz olabilirler. Ve biz, anlaşılmaz olarak yönlendirilmiş davranışı, tam olarak bu davranışın temeline atfedilen eşit derecede anlaşılmaz arzunun terimlerine göre açıklayarak, anlaşılır hale getiremeyiz.¹²

8. Eğer gelecekteki bir şey için güdülenmemiş arzunun varlığı belirirse, çoğu durumda bu gayeyi takip etmek için iyi bir neden yoktur; şüphe, gelecek tatmini veya sağlığı için mevcut arzunun, sağduyusal davranış nedenlerinin kaynağı olup olama-

12 Bu görüş, G. E. M. Anscombe'nin kişinin herhangi bir şeyi "sadece istemesinin" mümkün olmadığı şeklindeki iddiasıyla ilişkilendirilebilir. Herhangi bir şeyi yapmak için bir neden olarak önerilebilecek "ben sadece istedim" şeklindeki cevabın sadece çok sınırlı bir uygulaması vardır. Bakınız "Niyet" (Oxford: Blackwell, 1957), s. 69-71

yacağı sorusuna dayanır. Böylesi arzular, nedenlerini sağladığı zamanda bile sadece heveslerden ibarettir ve ona aşırı bir önem eklemek rasyonel değildir. Kişi, hiçbir neden olmaksızın ayın üstünde maydanoz olması şeklinde bir arzu tasarlayabilir ve kişi bir sonraki roketle kaçak olarak binebilir; kişi bu fikri sadece beğenebilir. Fakat bu, bahsedilen sağduyusal arzunun iddia edilmiş statüsü değildir; bu, hevesten daha ciddi olarak, bizim rasyonel davranışımızın kesin iddialarını ortaya koyan bir şey olmalıdır. Biz, kendi gelecek mutluluğumuz fikrini sadece *beğenmekle* kalmayız.

Bu hipotez, eğer biz hangi sebeple ciddi nedenler ürettiğini açıklayan bu belirli arzu hakkında bir şeyler keşfedebilirsek, korunabilir. Fakat daha basit bir alternatif de vardır: sağduyusal nedenlerin kaynağında yer alan sağduyusal bir arzunun arkasında bir şey vardır ki bu şey, aynı şekilde güdülenmiş olduğu ortaya çıkan sağduyusal davranış ve sağduyusal arzuların rasyonelliğini açıklar. Bütün bu şartlar, henüz değinilmiş yapısal faktör ile karşılaşmıştır. Kişinin gelecekteki sağlığı ile ilgili bir arzu, gelecek ile ilgili diğer mutlak arzuların aksine, oldukça anlaşılabilir ve sağduyusal nedenler ve sağduyusal güdülenme için açık bir şekilde adaydır çünkü o hali hazırda, onun gelecek gayeleri şeklinde, mükemmel iyi nedene sahiptir. Gelecek arzularının tatmini arzusu, böylesi gelecek arzularını sağlaması beklenen nedenler tarafından gerekçelendirilmiş ve motive edilmiştir. Fakat eğer biz böyle nedenlerin katkılarını kaldırırsak daha sonra o, bağları koparılmış bir heves, davranış üstüne herhangi bir güçlü rasyonel etkinin değersizliği haline gelir.¹³

13 Buraya parantez içinde şu eklenebilir ki; aynı şey pek çok mevcut amacı içeren diğer arzular için de söylenebilir. Onlar bazen güdülenmenin ve nedenlerin orijinal kaynağı olmaktan ziyade, kendi amaçlarından türeyen nedenler tarafından güdülenmişlerdir. Ben, gelecekte türeyen nedenler tarafından yalnız bırakılan gelecek arzularının tuhaflığı üzerine

Sağduyuyu meydana getiren yapısal şart geneldir ve sadece arzuların kaynaklanan nedenlere uygulanamazlar. Bu, nedenlerin etkisinin zamana yayılmasına işaret eder, çünkü neden olanı veya neden *olabileceği destekleyen* bir neden vardır. Bu şartın tam ifadesine ve bunun anlamlandırılmasına daha sonraki iki bölümde değinilecektir ve şimdiye kadar yapılmışların ötesinde eylem için nedenler hakkında mutlak genel gözlemler gerekecektir. Bunun anlamı yeteri kadar basittir, yine de nedenlerin etkisi zamanla yayılır çünkü nedenler zamana bağlı olmayan değerleri gösterirler. Kişi, onları zamandan münezze değerler olarak tanımlayabilir. Yani, eğer belirlenmiş bir şart, bir şeyin meydana gelmesi için bir neden yaratıyorsa, şart mevcut olduğunda sadece bu şeyi getiren neden yoktur; aynı zamanda, eğer şarta daha sonra ulaşılacağı bekleniyorsa, onun gelecekte ortaya çıkmasını sağlayan bir neden de vardır. Beklenen neden her şeye rağmen bir nedendir.¹⁴

odaklandım. Çünkü bu türdeki bir arzu, karşı olduğum teoride kritik bir rol oynamaktadır.

- 14 *Bu duruma dayanan genel ilke, nedenin eylem zamanından önce veya sonra ortaya çıkabileceği bir duruma işaret eder. Bunlar böylelikle, yukarıda tartıştığımız gelecek hakkındaki hevesler tarafından sağlanmış nedenlerin yeni bir anlayışına yol açarlar. Kendisine daha sonra gömülme için boş bir mezar satın alan kişi ile kocasının daha sonra onun içine gireceğine emin olan dul karısı, aynı neden için eylemde bulunuyor olabilirler: yani kişi buraya gömülme şeklindeki orijinal arzusunu sağlamıştır. Her ikisinin de defin esnasında elde edilen sonuçlar tarafından sağlanan bir ileriki arzuya inanmalarına gerek yoktur. İntikam ve ceza, zaman sürecindeki ileriki nedenlere birer örnektirler; onlar iyi nedenler olmayabilirler fakat onların biçimi, eğer biz bir nedenin mutlaka eylem sırasında var olan durumların bir ürünü olması gerektiği şeklindeki varsayımdan vazgeçebilirsek, mantıklı hale gelebilir. Böylesi geri bakışlı nedenler ile ilgili somut bir işlem, şüphesiz ki daha çok incelemeyi gerektirir.*

VII. Nedenler

1. Sağduyusal güdülerin dayandığı zamandan münezzeh olma durumu, bütün nedenleri karakterize eden genellik şartının bir görünümüdür. Dolayısıyla, sağduyunun yorumlanmasına geçilmeden önce, bu genel şartı karakterize etmek ve sağduyusal nedenlerin ondan nasıl ortaya çıktığını açıklamak gereklidir. Bu bölümde, bu pozisyonu ana hatlarıyla ayrıntılandıracağız.

Her neden bir yüklem gibi formüle edilebilir. Eğer yüklem, bazı eylem, olay veya duruma (gerçek veya mümkün) uygulanırsa, daha sonra bu eylem, olay veya durumun meydana gelmesi için bir neden vardır.¹⁵ Böyle bir yüklem, birincil ve ikincil nedenler sağlar: birincil olarak, onun uygulandığı şeyler için ve ikincil olarak, ilk olarak onun uygulandığı şeyi sağlamak için. Bunların sağladığı bütün bu nedenler, sadece görünüşteki nedenlerdir ve meydana gelen her belirli olayda görünüşteki nedenler vardır. Ayrıca onun ortaya çıkmamasına göre görünüşteki nedenleri keşfetme imkanı vardır.

İnsanların nedenlere sahip olmaları – eylemek veya kaçınmak için, şeyleri desteklemek veya engellemek için – nedenlerin nasıl işlediğinin genel tanımını gösterir. Konuyu şu yollarla basitleştirelim (1) B eylemini yapmadaki başarısızlığı, B'yi yapmama eylemi gibi göz önüne alarak, (2) A'ya engel olmaya tıpkı A olmayanı desteklemek gibi davranmak ve (3) B eyleminin icra edilmesine, B eyleminin meydana gelmesini destekleyen durumun bozulması gibi davranmak. Bundan sonra biz her nedenin bir yüklem R olduğunu ve bütün insanlar p ve olaylar A için eğer R, A için doğ-

15 Bizim; uygulandığı herhangi bir şeyin varlığına karşı bir neden sağlayan herhangi bir P yüklemine, uygulandığı herhangi bir şey için neden sağlayan diğer bir Q yüklemi ile bağlantılandırılması ve aynı etki alanını dönüştürmesi için negatif nedenlerin bağımsız bir kategorisini tanımlamamıza gerek yoktur. Bizim sadece P'nin x'in var olmadığını iddia ettiği yerde x'in varlığını iddia eden bir Q yüklemine tanımlamamıza gerek vardır.

ruysa, o vakit p'nin A'yı desteklemek için görünüşte bir nedene sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

İlerideki göndermeler için burada şu belirtilmelidir ki bu tanım, R yüklemine doğası üzerine bir sınırlama içermez. Örnek olarak bu, değişken p'nin serbest oluşumunu içerebilir (Bundan sonra bunu serbest fail-değişken olarak adlandıracam). Bireysel ilginin en genel nedeni, R'nin yüklem olması yoluyla belirtilebilir. "... p'nin ilgisi içindedir". Sonuç şu olmalıdır ki, herhangi bir p kişisi, geçmişte onun ilgisinde olduğu herhangi bir A olayını destekleyen bir görünüşte nedene sahiptir. Neden, herkese aynı olayları destekleyen görünürdeki nedenleri sağlamamasına rağmen, hala evrenseldir. Bunun önemi ileride ortaya çıkacaktır.

Şimdi, sağduyusal nedenlerin neye dayandığını söylemek mümkündür. Bir amacı *destekleme* kavramı, sağduyusal durum için hiçbir özel problem belirtmez; tek soru şudur ki: Hangi koşullar altında *gelecek* amacımızı desteklemek için nedene sahibiz? Bu sorunun, sağduyusal nedenlerin geçerliliğini içeren cevabı şudur: Biz, fiili veya olası, eğer olayın herhangi bir zamanında neden-yüklemine ona uygulanabiliyor olması zaman kipsiz bir biçimde doğruysa, herhangi bir olayı desteklemek için bir nedene sahibiz. Eğer olay geçmişteyse, kişi, tabii ki onu destekleyen bir şey yapamaz, fakat olay gelecekte ise bu ilke şöyle bir sonuca sahiptir; kişi, onu açıkça desteklemek için mevcut nedene sahiptir çünkü o olduğunda onun olması için bir neden ola-

16 "Olaylar" kelimesi, A'nın bütün açılarıyla kapsama konusunda yetersiz kalır. A, bir eylem, olay, sonuç, olgu ve başka herhangi bir şey olabilir. Neden, 10 saniye sonra radyoyu açmam gibi belirli bir olaya veya birinin sağlıklı olması gibi oldukça genel bir olguya uygulanabilir. İkinci durumda, herhangi sayıdaki belirli olaylar, amacı sağlayabilir. Daha da ileriye gitmeden önce, A'nın alanını daha belirgin bir şekilde açıklamaya çalışmamın ortaya ciddi ontolojik problemlerin çıkmasına neden olacağını söylemem gerekir.

caktır; ve bunun nedeni *şimdi* elde ettiği ileriki bir şart değildir. İlgili yüklem amaca uygulanmasının, eylem zamanında olması gerekli değildir. Yani eğer *t* zamanındaki bir şart, *A* için bir neden oluşturacaksa, *t* zamanında *A* için bir neden vardır demek yerine, zaman kipsiz bir şekilde, *t* zamanında ortaya çıkacak *A* için bir neden ve onun ortaya çıkmasını destekleyecek ikincil bir neden şu an vardır demeliyiz. Bunun için sadece, *t* zamanında ortaya çıkacak *A* nedeninin mutlaka, onu şu an desteklemek için yükümlülük alacağımız eylemlerin bağımsızlığının var olmasını eklememiz gereklidir.

Eğer biz soruyu onun genel formu içinde ele alırsak, çözüm tamamen açık görünmektedir: Neden, bir amacı destekleyen eylemlere, sadece neden bu amacı eylemin zamanında tuttuğu zaman mı ikincil olarak uygulanabilir yoksa aynı zamanda eğer neden, bir sonraki amaçta doğru olduğu zamanda da mı uygulanabilir?

Örnek olarak eğer kişi kurallara uymak için bir nedene sahip olduğuna inanıyorsa, o, bunun kendisine sadece *mevcut* kurallara uymasını sağlayan bir neden verdiğini ve gelecekteki kurallara uymayı mümkün kılacağını varsaymaz. Eğer kişi bütün bu ölçülerden kaçınırsa ve sadece bir kural geçtikten sonra itaat aracını benimserse, önceden bunun yaklaştığını bilse bile muhtemelen onun eylem için temel nedeninin geçmişte daha karışık olduğu kararına varırız. Biz, kişinin bir şey yapmak için nedeni, kurala *hazırlıksız* olarak itaatini oluşturan bir şey olarak gördüğünü varsayabiliriz. Fakat aynı sağduyusal ilke şu nedene uygulanabilir; kişi, kendi davranışını birdenbire değiştirmeye her zaman hazır durumdayken, kendini hazırlamaya dikkat göstermez.

Nedenin türemiş etkisinin sadece eş zamanlı eylemlere genişletilebileceği hipotezi, arzulardan kaynaklanan nedenlerin durumunda biraz daha anlaşılır olur – doğru olmayan bir görüş yü-

zünden hali hazırda tartışılmış olarak, her güdünün temeli olarak mevcut arzu gereklidir. Eğer kişi, arzunun, her güdünün kaynağı olarak şu an olmak zorunda olduğuna ve nedenin güdülenmeyi sağlamaya muktedir olduğuna inanırsa, doğal olarak arzuların sadece şu an olduğu zaman nedenleri sağlayabileceği ve sağduyuya uygun olarak kişinin durumunu yönetebileceği sonucuna varır. Ben şunu iddia ettim ki, eğer arzular nedenleri sağlamaya muktedirlerse, o zaman bir arzunun sadece görünüşü kendini, herhangi bir diğer nedenin görünüşü ile aynı yolla güdüleyebilir.

Böylesi sağduyusal nedenler ortaya çıkar, çünkü eğer – gelecekte ve ya şu an – mutlak olaya neden-yüklem bağımsız olarak uygulanabileceği zaman kipsiz olarak doğruysa, bu olayı desteklemek için görünüşte neden vardır. Bu iddiayı açıklamak için konuyu, onun kullanıldığı 4 kavrama genişletmek gereklidir: görünüşte neden kavramı, bir amacı *destekleme* kavramı, neden-yüklem bağımsız uygulanması kavramı ve zamansal kipsizlik kavramı. Bunları bu sıra ile ele alacağım.

2. Belirli eylemler için görünüşteki nedenler, bütün uygulanabilir değerlendirmelerin dengesi üzerinde, ne yapılması gerektiği gibi, genel nedenler ve belirli sonuçlar arasında dururlar. Ben burada sadece görünüşteki nedenlerin hangi yolla yaratıldığı üzerinde ilgileneceğim ve aralarındaki uyumsuzluğun çözümünde, yapmak için yeterli neden olması hakkında kesin kararlara dayanan soruyu bir kenara bırakacağım. Bu uyumsuzluk bilinçli bir şekilde yapaydır ve pratik akıl yürütmenin gerçekte iki ardı arda aşamada işlediği görüşünü ima etmez: ilki bütün görünüşteki nedenleri listelemek ve sonra onların nasıl dengeleneceğini hesaplamak.

Böyle müdahil değişkenler, pratik aklın bütüncül sistemi içine dağıtılabılır ki bu belki, genel nedenlerin bütüncül sistemine ek olarak ileriki bilgilerden hareketle, ne yapılacağı hakkında ni-

hai sonuçların doğrudan türemesine izin verebilir. Fakat şu an ben böyle bir sisteme sahip değilim ve benim açıklamak istediğim kısmi sonuçları açıklamak için görünüşteki nedenlere atıf yapmak gereklidir.

“Görünüşteki nedenler” teriminin analizi için: görünüşteki nedenlerin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl türediğini tarif eden ve diğerleri ile ilişkisinde ona bir yer veren mevcut değerlendirme, kendisi gibi kısmi bir analiz olarak göz önüne alınabilir. Benim tartışmam neredeyse baştan aşağı görünüşteki nedenlerin varlığını izleyen şartlar ile ilgili olduğu için, analiz tamamlanmamıştır. Kişi, bunu tamamlamak için görünüşteki nedenleri belirten öncüllerden, *basitleştirilmiş*, yeterli nedenler ve ne yapılması gerektiği konusunda kesin kararların türetilmesine izin veren özel ilkeler aracılığıyla araştırma yapabilir.

Özel rasyonel sonuçları vermek için dizayn edilmiş herhangi bir dayanak noktasını dengeleyen veya oynatan ilkeye izin veren yeteri kadar arındırılmamış veya farklılaştırılmamış görünüşteki nedenlerin sadece listesini yaparak başlamak, açıkça yeterli değildir. Ve söylediğim gibi, kesin sonuçların türemesine izin veren daha tamamlanmış rasyonel sistemin, uygun olarak ağırlık verildiğinde bile, genel olarak görünüşteki nedenler faktörüne göre eylemesine gerek yoktur. Ben, genelde belirlenmiş eylem üzerinde herhangi bir rasyonel etkiye sahip belirlenmiş faktör veya genel neden üzerine şartları özelleştirme konusuna ilgiliyim, ilgimi bu soruya yönlendirmeye gerek yoktur.

Görünüşteki neden, basitçe belirli eylemin uygunluğu üzerinde genel nedenin asgari rasyonel etkisidir ve o, eğer söz konusu madde ile ilgili olan tek neden ise ve eğer ilgili eylemi yapmama alternatifini de içeren herhangi bir eyleme etkisi olan bir neden yoksa, kesin sonuç haline gelir. Bu, özünde konu ile ilgili olmadığı

için, sadece görünüşteki nedenlerin bilgisi, ne yapacağını belirlemede kullanışsız olacaktır.¹⁷

3. Bir amacı *destekleme* kavramı ile neyin anlaşıldığı konusunda bir şeyler söylemek gereklidir. Problem şudur: eğer bir kişi A amacını desteklemek için bir nedene sahipse, daha sonra bu kişinin B eylemi ile A amacı arasında mutlak bağlantılar vardır ki bu amacı, kişinin B'yi yapmak için bir nedene sahip olması izler.¹⁸ Bu bağlantılar nelerdir? Bunlardan birisi şüphesiz ki özdeşliktir. Diğer, henüz tanımlanmamış olan, B'nin A'ya *araç* olan ilişkisidir. Bunun gibi diğerleri de vardır. Ben, araç kavramını tartışarak ve hangi durumlarda başarısız olacağını açıklayarak başlayacağım.

Belki de amaç-araç ilişkisi hakkında en önemli şey, onun, olasılığa göre tanımlanamaz olmasıdır. Araç, sadece amacın daha yüksek olasılığa sahip olması ile bağlantılı bir şey değildir veya aracın yokluğunda amaç, daha yüksek olasılığa sahip olabilir. Araç, amacı üretmek veya doğrulamak veya onun üretimine katkıda bulunmak zorundadır.¹⁹ Örnek olarak biri 300 dolarlık takım elbise giydiği zaman, giymediği zamana göre, zengin olma

17 “neden” teriminin genel anlamı, nedenleri dengeleme yoluyla ağır basmasına rağmen, söz konusu faktörün düşünme aşamasında yeteri kadar önemli olduğu durumlarla sınırlandırılmıştır. Örneğin biz, ciddi bir şekilde yaralanan bir kişiyi arabasıyla hastaneye götüren bir kişinin, çok güzel bir manzara var diye daha yavaş bir güzergahtan gitmesi için bir neden olduğunu, neden durumun aciliyetinden daha ağır bassa bile, söyleyemeyiz. Böylesi durumlarda, güzel bir manzara veya kitabı tam orta yerinde iken bırakmanın verdiği rahatsızlık, kişiyi mümkün olduğu kadar çabuk bir şekilde hastaneye götürmekten caymak için hiçbir neden yoktur. Bundan sonra bunlar, bu duruma uygulanabilecek genel uygun nedenlerden türetilabilir oldukları için, benim tanımıma göre görünürdeki nedenler olarak adlandırılacaktır.

18 Daha kısa olması için ben bazen “görünürdeki neden” kelimesi için “neden” kelimesini kullanacağım

19 Bu kavram hala tanımlanmamıştır

olasılığı fazladır, fakat 300 dolarlık takım elbise giymek, zengin olmak için bir araç değildir. Bu, amacı *desteklemenin* genişletilmiş kapsamı içerisinde değer verme özelliğidir. Fakat diğer özellikler, araç kavramının bizim amaçlarımız için oldukça kısıtlı olduğunu işaret eder.

İlk olarak, bir amacın elde edilme durumunun *mantıki* gerekliliği, doğal olarak bu amaç için araç olarak adlandırılmaz. Örnek olarak, felsefe bölümünün her bir üyesinin toplantıya katılımı, %100 katılımın bir şartıdır, bununla beraber, bu üyelerin herhangi birinin katılımı, %100 katılım için bir araç değildir. Buradan şunu söyleyebiliriz ki, %100 katılımı desteklemek için bir nedene sahip kişi, kendisinin katılımı için nedene sahiptir.²⁰

Fakat araç sınıflandırmasından kaynaklı en ciddi eksiklik, eylemsizliktir. Eğer kişi, A'yı desteklemek için bir nedene sahipse, kişi onu önlemekten kaçınmak için de nedene sahiptir. Yani eğer B eylemi A'nın meydana gelmemesi için bir araçsa, kişi B'yi yapmamak için nedene sahiptir. Fakat B'yi yapmama genelde A'nın aracı olarak tanımlanmaz, çünkü B'yi yapmak A olmayanın aracı olmuştur. Bununla beraber, 2. durum geçerli olduğunda, eğer biri A'yı desteklemek için bir nedene sahipse, o kişi B'yi yapmama nedenine sahiptir.

Sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: eğer bir kişi A'yı desteklemek için bir nedene sahipse, B, A ile ilgili olarak şu ilişkilerden biri ile ilgili olduğu zaman, kişi B'yi yapmak için bir nedene sahiptir: (1) B, A ile özdeşse; (2) B, A'nın üretimi veya beslenmesi için üretme, sürdürme veya oluşturmaya yapacaksa; (3) B, A'nın

20 *Amaç için mantıksal olarak yeterli bir şart, aynı zamanda aracı içermez; P ve Q, Q için yeterli bir şarttır fakat P'yi yapmak için bir neden, P ve Q'yu yapmak için bir neden değildir (kişinin Q'yu yapmadan P'yi yapamadığı durumlar hariç).*

mantıksal olarak gerekli şartıysa;²¹ (4) B, C'yi yapmamaya bağlıysa ve C, A'nın var olmama durumunda (1), (2) veya (3) ten herhangi biriyle bağlantılı ise.

Fakat bu tabii ki, konunun sadece başlangıcı olabilir, tek bir birey için belirlenmiş amaç doğrultusunda bu bağlantılardan birine dayanan sayısız eylemler mümkün olabilir. Kişi buna ek olarak, amacı destekleyen yollar gibi onların uygunluğuna göre bütün bu eylemleri düzenleme metoduna ihtiyaç duyar. Gerçekte, sadece bu düzenleme yetersiz olabilir; ideal olarak kişi her birini yapmak için nedenlerin göreceli zorluğunu hesaplama metoduna ihtiyaç duyar. Bu göreceli zorluklar, tek bir eyleme uygulanışında farklı birincil nedenler arasındaki uyumsuzlukların çözümüne sahip olmalıdır. Fakat ben kendimi, eylem için görünüşteki nedenlerin varlığının yeterli şartlarını belirlemekle sınırlandırıyorum ve bunun için bir amacı destekleme tavrının yeteri kadar iyi olduğunu düşünüyorum.

4. İkincil nedenler hesabı ile ilgili açıklanacak üçüncü madde, bir amaç için zaman kipsiz birincil nedeni sağlayan şartların varlığının, bu nedenin ikincil olarak uygulandığı eylemlerin varlığına dayanmak zorunda olmamasıdır. Bu, şu anlama gelir ki, bir amacı desteklemek amacıyla nedene sahip olmak için kişi, amacı desteklemeyi veya desteklememeyi üstlenmek için bir nedene sahip olmayı umar. Bu yolla biz, tek bir eylemin gelecek için problem yaratması ve daha sonra da onun çözümünü oluşturmaması durumunu ortadan kaldırırız. Örnek olarak, eğer ben, ofisimdeki kapıyı menteşelerinden sökersem, şu an kapısız olan ofisi-me kapı takmayı elde etmiş olurum. Fakat böyle ayrı bir kapıyı elde etmek için olan neden, benim bu ölçüyü benimsememden bağımsız olarak var olamaz, yani kapıyı sökmek, bağımsız olarak bir neden olabilecek bir amacı sağlamaz.

21 (3), (1)'i içerir.

Tabii ki biz bazen, kendiliğinden bir amacı destekleyecek ve bu amaç için bir neden sağlayabilecek şeyi yapmak için bir nedene sahibiz; birinin tenis oynarken eğlenmesi yüzünden tenis oynamayı öğrenmesi ve eğlence için oynayabilmesi gibi. Burada gelecek amacı tenis oynamaktır, gelecek nedeni bunun eğlenceli olacağıdır, şimdiki araç tenis oynamayı öğrenmektir; ve tenis oynamak için gelecek nedeni, araç üstlenilmedikçe var olmayacaktır. Kişi, nasıl oynayacağını öğrenmedikçe, oynamaktan keyif alamaz.

Yine de bu durumda, bu gibi durumların hepsinde olduğu gibi, bu gelecek nedeninin varlığını desteklemek için bağımsız ek neden vardır, tıpkı tenis'in eğlenebilirliğini desteklemek gibi. Aracın fiili üstlenilmesinden bağımsız olarak, her zaman olduğu şekilde, bir çok zararsız aktiviteden mümkün olduğu ölçüde zevk türetme kapasitesi istemek gibi gelecekte bir neden olacaktır. Bunun yanında, tenis oynamayı öğrenirken kişi, bağımsız neden mevcutken, bir amacı desteklemez; kişi eğlenmenin imkanını artırır.

Bu durumun 3 tipi vardır: (1) eğer neden amaca dayanıyorsa veya dayanacaksa birinin bir amacı desteklemek için nedene sahip olduğu, fakat bu nedenin *varlığını* destekleyen veya ona engel olan bir nedenin olmadığı durumlar; (2) eğer neden amaca dayanıyorsa veya dayanacaksa kişinin amacı desteklemek için bir nedene sahip olduğu ve aynı zamanda bu nedenin varlığını destekleyecek nedene sahip olduğu durumlar (bu, nedenin ödül olduğu zaman geçerlidir); (3) birinin onun uygulandığı şeyi destekleyecek nedene sahip olduğuna dayanmasına veya dayanacak olmasına rağmen, kişinin, varoluştan kaynaklı mutlak nedeni gerçekte engelleyecek bir nedene sahip olduğu durumlar.²² 2. durumda kişi, nedenin varlığının ve onun uygulandığı şeyin birleşmesi olasılığını destekleyecek nedene sahiptir. 3. durumda kişi, nedenin varlığının

22 Robert Nozick'in "baskı" kavramı ile kıyaslanabilir. *Philosophy, Science, and New Method*, New York, 1969, içerisinde

ve onun uygulandığı şeyin oluşmamasının birleşmesi olasılığını azaltan şeyi yapmak için nedene sahiptir. Bu durumlardan hiçbirisi amaç için birincil nedenin, onu desteklemek için alınan ölçülerden bağımsız olarak var olması gerektiği şartına karşı gelmez.

5. Sağduyu için önemli olan şart, neden-yüklemnin ikincil nedenler yaratmak için yalnızca zaman kipsiz olarak uygulanma ihtiyacı duymasıdır. Eğer olay zamanında yüklem ona uygulanırsa, o zamandaki veya ondan önce herhangi bir zamandaki eylem yoluyla, bu zamandaki olayın oluşmasını destekleyecek bir neden zaman kipsiz olarak vardır.²³

Gelecek zaman hakkındaki sadece zaman kipsiz doğruluğun, şu anda zorunlu olarak doğru olması gerekmediği konusuna itiraz edilebilir. Örnek olarak, 15 Mayıs'ta bir hava saldırısı olduğu doğru olabilir. Fakat 1 Mayıs tarihinde, 15 Mayıs'ta bir hava saldırısı olacağı henüz doğru olmayabilir ve bu durumda 1 Mayıs tarihinde 15 Mayıs'ta bir hava saldırısı olduğu zaman kipsiz olarak nasıl doğru olabilir? Ve eğer bu, 1 Mayıs tarihinde doğru değilse, bu, 1 Mayıs tarihinde, 15 Mayıs için Chicago'ya alternatif bir kara ulaşımı düzenlemek için nedeni nasıl yaratabilir?

Bu güçlkle baş etmek için iki yol vardır. (a) kişi böyle bir durumda, şunu söyleyebilir ki, gelecek hakkında zaman kipsiz bir doğru ve şu an eylem için ikincil bir neden vardır, fakat gelecekteki failin bunu, havaalanı saldırısı hakkında gelecek zamanlı ifadeye inanmasını gerekçelendirecek türdeki bir kanıt haricinde bilmesine imkan yoktur; bundan dolayı kişi alternatif ulaşım düzenlemek için nedene sahiptir fakat bunu bilemiyordur – veya (b) kişi şunu söyleyebilir ki; fail, amacı destekleyen veya destek-

23 *Veya gelecek zaman için bile. Herhangi bir durumda, kişi onun hakkında bir şey yapmasa bile, olayın ortaya çıkmasını istemenin akabinde bir neden vardır.*

leyecek olan neden-yüklemin doğruluğundan önce, bir amacı desteklemek için nedene sahip değildir. Zaman kipsiz doğruluğun yorumlanmasının alternatif (b) değeri, üç ana zamandan herhangi birinin doğruluğu gibidir. Bu, nedenlerin ebediliğinden vazgeçmek değildir çünkü ebedi olarak kabul edilmemiş bir olay üzerine verilmiş bir nedenin şartlarına rağmen, nedenin şekillendirdiği değer hala ebedidir ve onun etkisini gelecekte geçmişe doğru iletebilir; bir kere şu açıktır ki neden, şu an mevcut olacaktır. Biz, yukarıda önerilen iki yorumlama arasında seçim yapmadan, nedenlerin ebediliği ve onların şartlarının zaman kipsizliği hakkında konuşmaya devam edebiliriz.

Fakat iki soru bu ilkinden hareketle büyüyecektir. Birincisi şudur ki, mutlak şartın gelecekteki varlığı hakkında doğru bir tahmin olmamasına rağmen, bazen bu varoluşun olasılığını belirtmek mümkündür ve bu gibi olasılıklar pratik akıl yürütmenin içine girer. Örnek olarak 1 Mayıs tarihinde, 15 Mayıs'ta bir hava saldırısı olması şansı olabilir ve bu da, saldırının tahmini tarafından yaratılmış olanla ilişkili eylem için nedenleri yaratır.

Ben, bu konu ile ilgili derinlere girmek istemiyorum – önemsiz olduğu için değil, pratik akıl hakkında oldukça genel bir problem olduğu ve sağduyusal güdüler hakkında özel bir problem olmadığı için. Neden-yüklem kesin suretle mevcut duruma uygulandığı zaman, olasılıklar, arzu edilmiş amaçları desteklemeye en uygun eylemi seçmeye girebilir. Farklı araçlar, başarmanın farklı olasılıklarına sahiptirler. Amaç, gelecek olduğunda, olasılıklar amacın durumunu onu destekleyen metotların seçimi gibi etkiler, fakat bu sadece pratik akıl yürütmeye nüfuz eden özelliğin genişlemesidir ve bu, genel sistematik karar verme teorisi bağlamında en çok işlem işlenilmiş olandır.

Benzer değerlendirmeler, son problemi çözme girişiminde bulunmamı engelleyebilir ki o da şudur: Gelecek şartları hakkında *inançlar*, bu şartlar hakkındaki zaman kipsiz doğruluğa zıt olarak, kişinin şimdiki eylem için olan sağduyusal nedenlerini nasıl etkiler? 15 Mayıs'ta bir hava saldırısı olsa da olmasa da, biri olacağına inanabilir ve bunun için 15 Mayıs'ta hava saldırı olacağına inanmak zaman kipsiz bir biçimde doğru olur. Kişi bu nedenle, birinin alternatifleri düzenlemek için mutlak sağduyusal nedenlere sahip olduğuna *inanır*, fakat kişi böyle nedenlere sahip *midir*? Bu soru tekrardan oldukça geneldir ve nedenin herhangi bir türünü göz önüne alarak oluşabilir. Eğer neden şu an mevcutken o bir çözüme sahipse, aynı çözüm birincil nedenin gelecek olduğu duruma da uygulanabilir.

Herhangi bir durumda, bu problemler nedenlerin ebedi olduğu hipotezini tehdit etmez. Eğer biz inançları veya olasılıkları, inanılmış veya olası olan, sağduyusal nedenlerin şartları içine sokmak istersek, ebedi nedenlerin mevcudiyeti için var olan şartları olurlar. Şunu iddia ediyorum ki, bütün nedenleri ebedi olarak göz önüne almanın başarısızlığı, kişinin pratik ilgilerinden alışılmadık bir ayrılma türünü içerir. Bu iddia bir sonraki bölümde savunulacaktır.

VIII. Sağduyusal Nedenlerin Yorumlanması:

Zamanla Özdeşlik

Pratik akıl üzerine sağduyusal kısıtlamaların bir yorumunu sağlamak önemlidir, çünkü böyle bir yorumlama olmaksızın, şu ana kadar söylenenler sadece betimleyici güdüsel psikolojinin bir örneği olur ve eylem üzerine gerçek rasyonel gerekliliklerin bir tanımlanması olmaz. Bu, tabii ki insanların gerçekte ne yaptıklarını, her zaman sağduyunun tavsiyelerini dinlemedikleri

için, tarif etmez. Daha ziyade bu, insanların nasıl davrandıklarını betimlemenin ve insanların nasıl davranması *gerektiği* hakkındaki mutlak görüşlerin sistematik hesabının bir parçasıdır: mutlak değerlendirmelerin bir karar ile ilgili olup diğerleri ile ilgisiz oldukları şeklindeki görüşler; mutlak gerekçelendirmelerin yeterliliği ve eylemin mutlak eleştirilerinin etkililiği hakkındaki görüşler.

Şimdi bu görüşler ve onların eylem üzerine etkileri, sistematik olarak ifade edilebilir ve sonuç normatif sistemin formuna sahip olabilir, bunun gibi yanıtların karakteristik açıklaması normatif forma sahiptir. Fakat, eğer konu bundan daha ileride ele alınmazsa, bu görüşlerin *gayesi* hakkında herhangi bir teori elimizde kalmaz. Tabii ki biz, bu belirli görüşlerin, hiçbir bağımsız gayeye sahip olmadığı fikrini göz ardı edemeyiz, ki onlar, onların geçerliliğini destekleyen ve varlığını gösteren daha öte bir şeyin belirtileri gibi değil de, algılar olarak göz önüne alınabilirler. Fakat karşıt görüş mümkündür ve ben bunu savunmak istiyorum ki bu gibi görüşler nesneldir ve onların geçerliliğini destekleyecek açıklamalara sahiptirler. Bu konu etik ile benzerdir: bizim eylem üzerindeki ahlaki gereksinimlerin belirtileri nesnel bir temele sahip midir; veya yoksa onlar *sadece* içsel olarak uyumlu fakat gayelerden hariç belirtiler midir?²⁴

Benim önerdiğim hesap, özgeciliğin sonraki durumu gibi, mevcut durumda metafiziksel olandır. Bu, Platoncu anlamda ele alınmaz; ben özgeci veya sağduyusal gereksinimlerin nesnellığının, pratik görüşlerimizin doğru olduğu zaman algıladığımız duygusal alemin içeriği tarafından garanti edildiğini iddia etmiyorum. Benim başvuracağım metafizik, insanın metafiziğidir ve

24 Bu, en geniş anlamıyla şüpheciliğin genel bir problemidir: biz dünyaya karşı düzenlenmiş sezgisel cevaplarımızı, algıladığımız nesnel düzenleme ile bağlantılı bir kanıt olarak mı değerlendirmeliyiz yoksa nesnellik bu cevapların kendilerine göre açıklanmak mı zorundadır?

bu sağduyusal kısıtlamaların nesnel geçerliliğini, onları kişinin zaman içerisinde sürdürme bilinçliliğinin pratik açıklaması gibi, yorumlayarak destekler. Sağduyusal nedenleri kabul eden bu pratik görüler ve onlarla bağlantılı güdüler, bireyin kendi kavramını, geçici olarak sürekli varlık gibi yansıtır: kişinin kendisinin geçmiş ve gelecek aşamaları ile tanımlama kabiliyeti ve onları tek bir yaşam olarak biçimlendirmesini göz önüne almak. Sağduyu için duygusal olmanın başarısızlığı, kişinin geçmişinden, kişinin geleceğinden ve bir bütün olarak kişinin kendisinden geçici olarak büyütülmüş bireyden radikal bir ayrımı gösterir.

2. Sonraki tartışmada, ebedi olana zıt olarak tarihli neden kavramını kullanacağım. Ebedi nedenler kendi etkilerini, geçen bölümde anlatıldığı yolla zaman içerisinde aktarırlar. Diğer yandan, tarihli neden, belirli amacı desteklemek için eylemi sadece, eğer neden-yüklem, eylem zamanında şimdiki zaman içindeki amaca atfedildiğinde destekler. Ben, sadece tarihli nedenin, kişinin gelecekteki benini ve hatta şimdiki benini özdeş tutmada neden başarısız olduğunu açıklamaya çalışacağım. Bir örnek vererek başlayalım.

Şu andan itibaren altı hafta Roma’da olacağımı varsayarsak; o zaman 6 hafta boyunca İtalyanca konuşmak için nedene sahip olurum. Eğer ben bunu sadece tarihli neden olarak göz önüne alırsam, daha sonra, dil konusundaki şu andaki bilgisizliğimi varsaydığımızda bile, şu anda bir İtalyanca kursuna kaydolmak için, altı hafta sonrasında İtalyanca konuşma için nedenim varlığa gelmeden, bir nedene sahip olduğuma karar veremem. Ben, onun yerine varışı beklemek için, kaderci bir şekilde bir ilacın etkisinin başlangıcı gibi, zorlanmışımdır – onu, beni eylem için harekete geçirmesi için beklemek.

Benim rasyonel ilkelerime göre doğru olarak, İtalyanca öğrenmeden altı hafta gittiğimi varsayalım. Bir şekilde uçağa doğru yönlendiğimde ben, Atlantik'i geçerken farklı bir merak ile beraber nedenin yaklaşımını düşünürüm. Uçak yere iner; ben geçide geçerim, bavulumu alırım, taksi çağırırım ve aniden gerçeği anlarım ki: taksi şoförüne nereye gitmek istediğimi söyleyemiyorum. Büyük ihtimalle kızgın ve sinirli olurum; el kol hareketi ile doğaçlama yapmaya çalışırım, belki de havaalanından bir tanıtım kitabı alırım.

Bana açık *olmayan* önemli bir tepki, tarihli olma ve aniden yürürlüğe girme gibi, İtalyanca konuşmak için nedenlerimi hesaba katmama devam ettikçe, pişman değildir. İtalyanca öğrenmek için bir şansım varken, İtalyanca öğrenmem gerektiğini ben şu an düşünemem, ne zaman bir şansa sahipken, bir nedene sahip değildim. Geçmişte bir kursa yazılmış olmamı dileyebilirim, fakat ben şu andaki İtalyanca konuşmak için tarihli nedenlerimi, daha önceden onu öğrenmek için nedenler olarak değerlendiremem. Bu tarihli nedenler sadece onlar tasarlanmış oldukları zaman değil, aynı zamanda eylemsel olduklarında da alışılmadık tutum gösterirler. Gelecek eylemi için tarihli nedenleri tahmin eden birisi, kendisinin gelecek ilgilerinden ayrılmıştır, fakat tarihli neden üzerine eylemde bulunan birisi, onun mevcut ilgilerinden ayrılmıştır, kişi kendisinin diğer aşamaları ile hiçbir ilgisi olmadığını düşünür.

Şimdi birisi, bu yolla davranışta bulunan bir bireyin, kendi gelecekteki ve geçmişteki benini özdeşleştirmedeki başarısızlığında kendiliğinden suçlu olduğunu söyleyebilir – sağduyusal güdülerin duyarlılığı, özdeşleştirmek için ne olduğunun bir parçası veya böyle bir özdeşleştirmenin kriteri arasındadır. Fakat bu, baştan aşağı yanlış değilken, konuyu olduğundan daha basit gösterir ve bu, onun dilsel uzlaşmaya dayanmış olduğunu var-

sayabilir. Gerçekte, bağlantıyı açık olarak ifade etmek mümkündür ve bu ne zaman yapılırsa sağduyunun, kişinin geleceği ile özdeşleştirme kriteri arasında, hangi anlamda olduğu açık hale gelir. Bu iş, zaman içerisinde varlığını sürdüren kişi gibi kendini değerlendirenin ne olduğuna dair daha açık bir hesaba ulaşmamızı gerektirir: özellikle, şu andan farklı olan aşamalardaki kişi ile neyin özdeş tutulacağı. Aksi takdirde, böyle bir özdeşleştirme, ebedi nedenlerin kabulü ile kesin olarak bağlantılandırılmaz. Biçimsel analiz, tarihli nedenlere dayanan herhangi bir kişinin davranışı hakkında bizim doğal olarak söylemeye meyilli olduğumuz şeyin ne olduğunu açıklayacak ve destekleyecektir; ve ayrıca o, gerçekte kişinin şu an ile ilgili zamansal olarak genişletilmiş mutlak görüşüne dayanan fikri doğurur.

Diğer bölümde ben, zamana ait özdeşliği ve ayrışmayı genel olarak pratik aklın konularına gönderme yapmadan tartışacağım. Ortaya çıkan şey akabinde, ebedi nedenlerin açık yorumu için kullanılacaktır.

3. Zaman içerisindeki nedenlerin etkilerini tartışmada, ayrışmanın çeşitli türlerini düşünmek gereklidir: kişinin gelecek beninden, kişinin geçmiş beninden, sürekli var olan birey gibi kişinin kendinden ayırım – hatta kişinin şimdiki beninden olan ayırım bile. Bunların hepsi ve bunların karşıtları ile olan bütün özdeşleştirmeler, kişinin, zamansal olarak genişletilmiş kişi gibi olma düşüncesine gönderme yapılarak tarif edilebilir.

Kişinin geçmişi veya geleceğini özdeşleştirmek, sürekli var olan bireyin yaşamındaki bir aşama gibi şu anı göz önüne almaktır ki diğer zamanlar (önce veya sonra) da aşamalardır. Biz, burada gelecek ve geçmiş ile özdeşleştirmelerin ayrı değerlendirmesini dahil etmeden kişinin zamansal olarak genişletilmiş yaşamı noktasında, şu anı nasıl tanımladığı ile ilgileneceğiz.

Zamansal olarak sürekli var olan insan varlığı fikri, son derece karışık bir şeydir ve onun hakkında şu andaki konu ile alakalı olmayan bir çok felsefi problem ortaya çıkabilir: zaman içerisindeki herhangi detayların yeniden özdeşleştirilmesinin şartları hakkında problemler, tıpkı bunun gibi kişisel özdeşlik hakkındaki ve bireyin başka bir insan haline gelmeden değişebilmesinin dereceleri hakkında problemler. Yine de, bizi ilgilendirecek şeyin ne olduğu, fikrin oldukça soyut bir özelliğidir – kişinin genelde kişisel özdeşlikten ziyade zaman ile daha fazla şey yapması. Bu, kişinin yaşamının bütün aşamalarında eşit olarak gerçek olma durumudur; özel olarak, şu an olan belirli aşamanın, onun herhangi bir özel durumuna bakılarak değerlendirilemeyeceği gerçeğidir. Bu apaçıklıktır, kişinin yaşamındaki her bir aşamanın şu an, önce veya sonra olmasıdır; yani bu anlamda bütün zamanlar eşit düzeye sahiptir. Fakat apaçıklık açıklanmış olmalıdır ve biz kişinin yaşamındaki bütün zamanların, bunlardan belirli bir tanesinin şu an mevcut olduğu görüşü ile nasıl gerçekte eşit olarak uygun olduğunu açıklamaya çalışmalıyız.

Bu konularla ilgilenmek için, tek bir insan varlığının yıllarca yaşadığı ve farklı zamanlarda ve mekanlarda aynı insan olarak yeniden tanımlandığı şeklindeki analiz olmadan sahip olunabilen, daha az veya çok tutarlı bir fikir varsayalım. Bunun arkasında, farklı zamanlarda eşit duruma göre ne vardır?

Bu fikri tamamlamak için gerekli olan ileriki faktör, şu anda anlamlı bir şekilde ileri sürülebilen inancın, diğer zamanlarda da anlamlı şekilde ileri sürülebilmesi ve şu anda doğru veya yanlış olduğu anlamda, bu zamanlarda da doğru veya yanlış olabilmesidir. Şu an, diğer zamanlar arasında sadece bir zamandır ve meşgul ettiği durumlar üzerinde hiçbir özel statüye başvurmaz. Bu sadece, şu an hakkında ileri sürülebilen veya inanılabilen şeyin aynı anlamda gelecek veya geçmişte de ileri sürülebileceği veya

inanılabileceği anlamına değil, aynı zamanda şu anki zamanda, şu an ile ilgili ileri sürülebilen şeyin, aynı anlamda önce veya sonra, gelecek veya geçmiş zamanı kullanarak ileri sürülebileceği anlamına gelir. Gelecek ile ilgili herhangi bir tahmin, gelecek gerçekte ortaya çıktığı zaman, şu anki zaman ile belirtilebilir olacak bir şeydir. Sonuçta, belirli bir zamandaki durumun ne olduğu hakkındaki bir varsayımın anlamı, varsayımın zamanı ile değişmez: zaman, sadece söylenme saati ve hakkında konuşulan şeyin ne olduğunun saati arasındaki ilişkiyi gösterir.

Zaman kipsiz ifade kategorisi, ortak olarak geçmiş, şu an ve gelecek ifadeleri hakkında olayların aynı durum veya sonuçlarının ne olduğunu söylemeye planlanmıştır. Zaman kipli ifadenin doğruluğu için şartlar iki parçaya bölünebilir: (a) ifadenin öznesi olan zaman hakkında zaman kipsiz doğru; ve (b) bu zaman ile kipin uygun olana kullanılmasını sağlayacak söylemin zamanı arasındaki ilişki. Yani eğer birisi, benim yarın ayağımı kıracağımı beklerse, onun ifadesi sadece eğer (a) belirli bir günde ayağımı kırarsam ve (b) ifade bunu izleyen günde yapıldıysa doğru olur. Daha da ötesi, eğer kişi o beklentiye inanırsa, diğer iki ifadeyi de kabul etmeyi taahhüt etmiş olur. (Bunu söyleyerek ben, birinci ifadenin diğer ikincisi ile birlikte *analiz edilebileceğini* veya sonrakinin belirlenmesinin önceki inancı tarafından ima edildiğini iddia etmiyorum.) Bu, şu anki zaman kipi de dahil olmak üzere, bütün zaman kipli ifadelerle uygulanabilir. Zamansal açıdan tarif edilebilir olan herhangi bir sonuç, diğerleri tarafından da tarif edilebilir ve zaman kipsiz ifade ortak olarak bu alternatif tarifler tarafından neyin varsayıldığını açıklarlar.

Zaman kipsiz ifadeler, bizim yaşamımızdaki olaylara yönelik zamansal olarak tarafsız bir bakış açısına uygun bir açıklama sağlarlar. Biz tabii ki bu olayları zaman kipli bakış açısı ile de göz önüne alabiliriz, ki genelde öyle yaparız. Fakat onları zaman kip-

siz olarak görmek imkanı her zaman olmak zorundadır. Kendisini zamana karşı devamlı var olan varlık olarak değerlendirmek için kişi, kendisinin geçmiş, şu an ve gelecek yaşamının olgularını zamansal devamlılığa uygun bir tür ile varlığın tarihindeki farklı zamanlar hakkında zaman kipsiz olarak belirlenebilir doğrular olarak göz önüne almak zorundadır. Ve kişi, şu anı sadece bu zamanlardan biri olarak değerlendirebilmek zorundadır.

Herhangi bir zaman kipli varsayım ve inancın, aynı özne hakkındaki zaman kipsiz ifadeyi ima ettiği kabul edildikçe ve buna ek olarak ilişkili zaman kipini uygun hale getiren şartın varlığı süresince, zaman kipli ifadelerin uygulanması bu şart ile uyumludur.²⁵ Bu fikir ile benzeşemeyen herhangi bir zaman kipli ifade, kişinin zaman içerisindeki eşit gerçekliği anlamındaki alanın varlığının yetersiz olduğunu iddia eder. Kişi buna rağmen *genel olarak* zamansal devamlılık anlamına sahip olmaya devam eder; kişi, zamansal olarak tarafsızlık bakış açısına göre, yetersiz alandaki değerlendirmelerden ayrılmıştır.²⁶

25 *Şu belirtilmelidir ki, kişi zamansal tarafsızlık bakış açısını sadece zaman kipli ifadelerin ilgilendiği konulara karşı değil, aynı zamanda zaman kipli ifadelerin kendilerine ve zamana uygun hale getiren şarta karşı da benimseyebilir.*

26 *Bu görüşe, gelecek ihtimallerinin varlığı ile bağdaşmadığı için itiraz edilebileceği için bu konu hakkında daha geniş bir bilgi vermek gereklidir. Dünyanın ve kişinin yaşamının, zamanın kesinliği içinde, geleceğin belirli bir kısmının önceden belirlenmesi ve kalanının da gerçekleşmeden belirlenmemesi ile birlikte, gelişmesi şeklindeki görüş, sadece zaman kipli terimlerle açıklanabilir. Bu yüzden de, zamansal olarak bağımsız, zaman kipsiz bakış açısının şartı ile uyum sağlayamaz. Bu, bizim ilgimiz eylem için nedenlerle ve nihai eylem teorisi ile ilgili olduğu zaman önemli hale gelecektir. Gelecek ihtimalleri gibi böylesi şeylerin var olma olasılığını göz ardı etmek önemli bir aşamadır. Bizim bu soruyu tam olarak oturmamış şekilde bırakmamız gerekecektir.*

Yine de gerçekte, zaman kipsiz sistem, bu farklılıklara uyum sağlamaya mükemmel derecede yeteneklidir. Gelecek ihtimallerinin herhangi

4. Ben şimdi bu gözlemleri, araştırmamızın gerçek öznesine uygulamaya çalışacağım –pratik akıl yürütme ve onunla alakalı yargılar. Ben şuna değindim ki, kişi, kendisini zamana yayılmış bir insan gibi görme fikri olsun veya olmasın veya bunun kabulü bu fikirden ayrılmak zorunda olsun veya olmasın, eylem için pratik ilke veya nedeni sorabilir. Bazı ilkeler ve nedenler fikir ile uyumludurlar, fakat diğerleri inanıyorum ki uyumlu değildirler, onların kabulü, farklı zamanlarda onların imkanının özsel olduğunu iddia ettiğim bakış açısının tarafsızlığı ile uygun değildir.

Pratik yargılar bazen durumun ne olduğuna dayanırlar veya ne olduğunu içerirler. Bunu genişletmek istersek, bunlar hali hazırda tartıştığımız şartların öznesidir. Altı hafta içinde İtalyanca konuşmak için bir nedene sahip olduğum yargısını düşünelim. Eğer bu doğruysa, altı hafta içinde kendimi, bütün zamanlar için

bir savunucusu muhtemelen onların, doğrulukları veya yanlışlıkları mevcut şartlar tarafından belirlenmemiş olan öngörüler olduklarına inanmaktadır. Yine aynı kişi, bu görüşün tersine, mevcut ya da geçmiş şartların gelecektekileri belirleyebileceği bazı yollar olduğuna da inanmak zorundadır. Böylesi bir ilişkinin zaman kipsiz bir şekilde açıklanamayacağına inanmak için herhangi bir neden yok görünmektedir. Eğer biz “yarın bir toplantı olacağı şu an bellidir” şeklinde bir önerme kurabiliyorsak, aynı şekilde “dün akşama kadar bugün bir toplantı olacağı belli değildi” şeklinde bir önerme de kurabiliriz. Biz (zaman kipsiz bir şekilde) neden “t2 zamanında toplantının olacağını t1 zamanının öncesinde değil de sonrasında belli olacağını” söylüyoruz? Genel olarak t1 zamanında yapılmış ve t2 zamanı için bir koşul olan herhangi bir zaman kipli iddia, sadece ve sadece, zaman kipsiz olarak, koşul t2 zamanında sağlandığı zaman; t2 zamanı t1 zamanından önce veya eşzamanlı ise; ve son olarak t1 zamanındaki koşullar; t2 zamanında oluşacak koşulun şartlarını yeteri kadar sağladığında doğru olabilir.

Zaman kipli her bir ifadenin, zaman kipsiz şekilde belirtilen doğru şartları gerektirmesi, gelecek ihtimallerinin mümkünliğini ve belirli bir zamanda doğru olmayıp daha sonra doğru olabilecek tahminleri göz ardı etmez. Bizim sadece, oluşacak varsayımların yerine tahmin edilen şeyin mevcut açıklığını belirlememiz gerekmektedir.

iddia edilebilecek pratik ilkeye uygun olarak, İtalyanca konuşmak için bir neden sağlayan bir durumda bulacağım doğrudur. Ve bu ifadenin yüklemi, zaman kipsiz olarak da varsayılabilir bir şeyi ileri süren gelecek hakkındaki sadece bir ifadeden ibaret olduğu için bunu şu izler; nedenin tahmini sadece, eğer (a) zaman kipsiz olarak belirtilen ilkeye uygun bir nedene dayanan mutlak şartlar (zaman kipsiz) ilgili zamanda elde edilmişse ve (b) bu zaman benim tahminimden altı hafta sonra ise doğrudur. Aynısı, şimdiki zamandaki pratik yargılar için de söylenebilir.

Yine de biz, pratik yargıyı, genel pratik ilkeler gereğince eylemin ilgili yolunu getiren mutlak şartlara sahip olan veya olacak olan yargıdan daha öte olduğunu düşündüğümüzde, konu karmaşık hale gelir. Pratik yargı için nedenler, sadece bir şeye inanmak için nedenler değil, bir şeyi yapmak veya istemek için olan nedenlerdir. Buna göre, 6 haftada İtalyanca konuşmam için nedene sahip olmam gerektiği yargısı, benim tarafımdaki mutlak eylemlerin veya arzuların bu zamanda gerekçelendirileceği yargısıdır.

Eğer bu, sadece pratik yargının hesaplaşacağı zamandaki durum hakkında ileri bir iddiaysa, zaman kipsiz gerekçelendirme-ifadeler tarafından tarafsız bakış açısına kolayca benzeşebilir ki onun doğruluğu herhangi bir zaman kipli pratik iddianın doğruluğunun şartları arasındadır. Fakat bu, mutlak eylem veya arzu yargısı güdüsel içeriğe sahip olarak gerekçelendirildiği için, bu kadar basit değildir. Bir şey yapmak için bir nedeni kabul etmek, sadece birinin onu yapmasına inanmak değil, onu yapmak için bir nedeni de kabul etmektir. Eğer, zamansal olarak tarafsız bakış açısından pratik yargılar oluşturmak mümkünse, bu bakış açısı, tıpkı şimdiki zaman yargıları gibi zaman kipsiz bir özellik olmak zorundadır. Ayrıca, şimdiki zaman pratik yargısı ve onun zaman kipsiz benzeri ile ortak olan güdüsel kapsam, aynı durum hakkında farklı zamanlarda yapılmış ve aynı etkideki gelecek ve geçmiş zaman yargıları ile de ortaktır.

Açık olarak değerlendirilen konu, tabii ki, kişinin eylemde bulunmak veya arzulamak için herhangi bir potansiyel sorumluluğunu taşıyarak gelecekte bir şey yapması için nedene sahip olması hakkında pratik yargının olup olmadığıdır. Yani soruyu arka plana itmemek önemlidir. Fakat ben güdüsel kapsamın bu türünün, ilk olarak şimdiki zaman yargıları için neyin doğru olduğunu düşünmek ve sonra bunun zamansal tarafsızlığının gerekliliğini uygulayarak, bütün pratik yargılarda mevcut olması gerektiğini oluşturmayı umuyorum. Bu yolla, gelecek hakkındaki pratik yargılar için, zaman kipsiz yargılar için ve hatta geçmiş hakkındaki yargılar için sonuçlar türetmek mümkündür.

Daha önce söylediğim gibi önemli olan nokta şudur ki, pratik akıl bir şeyi yapmak veya istemek için olan akıldır, tıpkı teorik aklın bir şeye karar vermek veya inanmak için akıl olması gibi. Bu, pratik akıl yürütmenin karakteristiğini belirlemedir. Hume'un yaptığı gibi, eylem için tek uygun rasyonel eleştirinin, onunla bağlantılı inançların eleştirisi olduğunu iddia etmek, pratik aklın var olmadığını iddia etmektir. Eğer biz, eylem için nedenlerin varlığını kabul edersek onların, bizi eylem hakkında mutlak özel önermelere inandırarak gerekçelendirdiğini değil, daha ziyade eylemin kendisini gerekçelendirdiğini söylemeliyiz. Bunu, sadece onlarla ilgili inançlardan ziyade, eylem ve arzusun rasyonel eleştirisine birleştirmek mümkün olmalıdır. Kişinin ne yapması gerektiği hakkındaki şimdiki zaman, birinci şahıs pratik yargı, sadece bir inanç değildir. O, tabii ki eylem de değildir. Fakat böyle bir yargının mutlak nedenleri öncülüğünde, bu nedenleri tıpkı istemek veya yapmak gibi gerekçelendirme, kişinin istemesi veya yapması gereken olarak kabul edilmiştir.

Eğer pratik yargının kendisi bu güdüsel kapsama sahip değilse, o zaman ileriki bir argüman, eylemi veya arzuyu doğrulamak için gereklidir; *verili* pratik yargı. Bu, şu anlama gelir ki, kişinin

eylemde bulunmak için bir nedenin var olmuş olduğu şeklinde bir pratik yargıya ulaşmış olması, ona *eylemde bulunmak* için bir neden vermez: kişi şunu sorarak devam edebilir, “Yapmak için neden bir nedene sahip olurum?” Ve eğer bu soru hala geçerliyse, tartışılan pratik yargı, pratik akıl yürütme sürecinin bir sonucu olmaz: onu destekleyen nedenler, eylemler için nedenler değil sadece inançlar için nedenler olur. Bu durumda gerçek pratik akıl yürütmenin imkanı, sonucu gerçek güdüsel kapsama sahip olan ileriki bir argümanın geçerliliğine bağlıdır. Şimdi, böyle bir ileriki *aşama* mümkün olabilir ve eğer öyleyse bu, onun arzulan sonucunu için pratik akıl yürütmenin tamamlanması hususunda orijinal argümana eklenmelidir. Fakat eğer pratik akıl yürütme asla var değilse, onun sonucunun güdüsel kapsamının, mevcut pratik yargılar ile başlamasını varsaymak doğaldır. Bu yüzden ben, kişinin bir şeyi yapmak için nedene sahip olmasının, onu yapmak için bir gerekçelendirmenin kabulünü içerdiğini ve bunun da onun güdüsel kapsamı olduğunu öne sürüyorum.

Bu kapsam ile ilgili daha açık bir tanım, güdüsel kapsam güdüsel etkiyi ima etmeyi gerektirmediği için bazı güçlüler gösterir. Kişinin eylem için nedeni kabul etmesi ve eylemde başarısız olma ihtimali inkar edilemez. Bir çok durum belirsiz olarak bunu açıklayabilir. Yine de ben şuna inanıyorum ki, pratik yargı bazen herhangi bir açıklama olmadan eylem veya arzuyu harekete geçirmede başarısız olabilir. İrrasyonel davranışın her durumu, kapsamlı olmak zorunda değildir. Fakat bir yargı, eğer onun güdüsel etkisi belirsiz olarak birçok yolla engellenmişse, güdüsel kapsama hangi anlamda sahip olabilir?

Nedenin etkilerinin engellenebileceği bir yol şüphesiz, dengeleyici nedenler tarafından olandır, fakat bu, zorluğa neden olmaz. Eğer kabul edilmiş neden sadece görünüşteki neden ise, o sadece görünüşteki gerekçelendirmeyi beraberinde getirir. Ve eğer ey-

lem için yeterli nedenlerin kabulünün güdüsel kapsamı anlaşılabilirse, yeterli nedenler hakkında daha fazla nihai yargıları desteklemek için onların kapasitelerine göre görünüşteki nedenler hakkındaki, şimdiki zaman yargılarının güdüsel kapsamını hesaplamak mümkün olabilir. Şimdi, yargının önceki türünü düşünelim.

Eylem için yeterli pratik neden yargısında, dengeleyici nedenler hali hazırda uzlaştırılmıştır. Başarısızlığın diğer çeşitli nedenleri hala devam etmektedir; bunların hepsi olmasa da çoğu, bir cezbedicilikten veya başka bir şeyden evvel, iradenin güçsüzlüğünün başında toplanmıştır. Eğer yeterli bir açıklama varsa, pratik kanının güdüsel etkililiğinin nasıl engellendiği veya çürütüldüğü ortaya çıkar. Güçsüzlük, korkaklık, tembellik, panik bu türün elementleridir ve her biri, güdüsel müdahalelerin ustaca çeşitliliğini temsil ederler. Uygun eylem veya arzu olgusunun bu yollarla engellenebilmesi, pratik nedenin güdüsel ağırlık taşıdığı yargısı iddiasında şüphe uyandırmaz. Bir kişinin mutlak açılardan *sürekli* olarak zayıf veya korkak olması mümkündür, yani o, kendisinin mutlak bir madde hakkındaki pratik kanılarına nadi-ren uygun olarak eylemde bulunur: örneğin alkol.

Başarısızlığın hiçbir açıklamasının mümkün olmadığı durumlar da vardır ve daha zordur, fakat burada eğer başarısızlık, etkisiz pratik yargı tarafından açıklanmış kanının gerçekliğinden şüphe duyulmuyorsa, bazı şartlarla karşılaşmak zorundadır. Eğer böyle yargılar çok alışılmışsa, - eğer kişinin, mutlak türdeki bir nedenin varlığına örnek olan pratik yargılara göre çok nadir veya hiçbir şekilde eylemde bulunmamasının bir açıklaması yok ise- o zaman kişinin, bunun bir neden olduğu görüşü ikiyüzlülüktür ve bunu olduğu gibi gerçekte kabul etmez. Diğer yandan, eğer bunlar sadece nadiren görünenlerse, kanının gerçekliğinin kendisi için bize izin verecek güdü ile aralarında yeterli bağlantı olabilir. Böylesi zayıflatılmış durumlar için en iyisi şunu söyle-

mektir, eğer birisi pratik yargıya varmışsa ve hiçbir zıt etki işlevsel değilse, bu yargının kendisi kişiyi uygun eylem veya arzu için güdüleyebilir ki genellikle öyle olur. O veya başka birisi, yargıyı ve onun temellerini, kişiyi eylemde bulunmaya neden teşvik ettiği ile ilgili ileriki bir durum olmaksızın, kişinin kendi eyleminin yeterli açıklaması gibi önerebilir.²⁷

Genelde, yeterli pratik neden yargısının güdüsel kapsamı oldukça açıktır; ve bundan daha az açık durumlar, eğer bunun üstesinden gelebilecek sadece etkiler ise, güdüsel ağırlığın görülebileceği alakalı durumların arka planı olarak anlaşılmalıdır. Eğer bu doğruysa, bu bizim güdüsel bileşenlerin tanımını formüle etmemize izin verir, ki bu, gerçek güdünün bütün başarısızlık ihtimalleri ile, bu sebeple boş hale gelmeden, uyumludur. Nedenin bana eylemin şimdiki durumu için yeterli gerekçelendirme sağladığı inancı, zorunlu olarak bir eylemi taahhüt etmesi için bir arzuyu veya gönüllülüğü ima etmez; bu, arzu veya eylem için yeterli şart değildir. Fakat, zıt etkilerin yokluğunda, uygun eylemi açıklamak veya onu gerçekleştirmek için olan arzu veya gönüllülük için yeterlidir.²⁸ Bu, kişinin şu anda yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkındaki yargının güdüsel kapsamıdır.

Bu hesabın aşağı yukarı doğru olduğuna inanmama rağmen, onun olduğu gibi kabul edilmesi özsel değildir. Benim argümanım için özsel olay şudur ki, kişinin şu an yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkındaki pratik yargının, bazı güdüsel kapsama

27 Bu, inancın gerekçelendirilmesi ile aynı derecede doğrudur. Bir inanç, kendi gerekçelendirilmesi ile açıklanabilir; fakat bir kişi, mutlak nedenleri, iddia etmekte başarısız olduğu bir inancı gerekçelendirmek gibi değerlendirebilir. Bu işaretlerin, ifadelerin mutlak teorileri ile çelişeceğini fark etmeme rağmen bu konuyu burada tartışmayacağım.

28 Yine de ben, yargının ve uygun eylemin birlikte ortaya çıktığı anda, öncekinin sonrakini açıkladığını ima etmek istemiyorum. Eylem bazen oldukça farklı bir nedene sahip olabilir.

sahip olduğu kabul edilmiştir. Benim öne sürdüğüm içeriğin zayıf olduğu düşünülebilir. Benim ilgim şudur ki, nedenlerin şu anda kabul edildikleri zaman güdüleyebileceğine inanan birine, bu daha akla yatkın görünebilir – hatta kişi onların gelecek için beklenen olduklarında güdüleyebileceğini reddetmesine rağmen. Kişi *şu an* bir şey yapmak için bir neden olduğu hükmünü verdiği zaman, kişi sadece bu mutlak şartların elde edildiği hükmünü vermez veya bu şartlar yüzünden, mutlak eylem genel ilkenin altına dahil edilebilir; buna ek olarak kişi, nedeni eylem için bir gerekçelendirme olarak kabul edebilir. Soru, zamansal tarafsızlık gerekliliğinin, bizim pratik yargılarımıza bu açıdan uygulanıp uygulanamayacağı ve eğer olursa, bunun sonuçlarının ne olduğudur.

5. Pratik yargıları, zamansal tarafsızlık bakış açısı ile uzlaştırmak mümkündür çünkü bunun gibi yargılar, farklı zaman kiplerinde ve farklı zamanlar hakkında yapılır. Şart, sıradan inançlarla karşılaşmıştır çünkü herhangi bir inanç, zaman kipli terimlere göre açıklanabilir, verili bir zamandaki durumun ne olduğu, kişiyi zamandaki durumun ne olduğu ve ek olarak da bu zaman ile şu zaman arasındaki ilişki hakkında bir inanç ile ilgili zaman kipsiz açıklama yapmak zorunda bırakır. Kişi, zaman kipli pratik yargıların kabulünün ve özellikle de gerekçelendirmenin zaman kipli kabullerinin üzerinde oldukça benzeşen bir şart belirtebilir. Şart şudur ki: belirli zamanda kişinin ne yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkında zaman kipli pratik yargıyı kabul eden bir kimse (a) bu zaman hakkında aynı etkiye sahip zaman kipsiz pratik yargıyı ve (b) bu zaman ile şu an arasındaki ilişki hakkındaki inancı kabul etmek zorundadır ki bu, uygun belirli kullanılmış zaman kipini ifade eder. Eğer pratik yargı tipi, bu şart ile karşılaşmamışsa, bu tipin gelecek-zamanlı iddiasının onun ilgili olduğu zaman hakkında aynı yargıyı açıkladığı söylenemez, tıpkı bu zamanda yapılmış şimdiki-zaman iddiasına

benzer olarak veya önceki zamanda yapılmış geçmiş-zamana benzer olarak. Aynı zaman hakkındaki farklı zaman kipleri iddiaları, eğer bu zaman hakkındaki aynı yargıyı açıklıyorsa, bütünde bunlara ortak olan bir şey olmak zorundadır. Onların arasındaki farklılıklar, onların hesaplaştığı zaman hakkında söylediklerindeki farklılıklar değil de bu zaman ve onların yapıldığı zaman arasındaki ilişkideki farklılıklardır.

Bu, önemli sonuçlara sahiptir. Ben, şimdiki zaman pratik yargısının güdüsel kapsama sahip olduğunu iddia ettim – mutlak amacı sağlamak için gerekçelendirmenin kabulü olarak adlandırılan. Fakat eğer bunu varsayarsak, bunun gibi şimdiki zamanlı yargının kabulü (a) sorudaki zaman hakkındaki, aynı etkide zaman kipsiz olarak belirtilen, ilgili amacı desteklemek için gerekçelendirmenin kabulünü içeren, zaman kipsiz yargının kabulünü; ve (b) şimdiki zamana uygun olarak, zamanın şu an olduğu inancını gerektirir. Daha da ötesi aynı zaman kipsiz yargının sorumluluğu, daha önce yapılmış aynı etkideki gelecek-zamanlı yargı tarafından da taşınır. “İtalyanca konuşmak için şu an bir nedene sahibim” ve (altı hafta önce yapılmış) “Altı hafta içinde İtalyanca konuşmak için nedene sahibim” yargılarının her ikisi, söz konusu zaman hakkında tek bir zaman kipsiz yargıyı taahhüt eder: ki o zamanda (zaman kipsiz bir şekilde) İtalyanca konuşmak için neden vardır. Ve bu yargı, şimdiki zaman versiyonu tarafından sahip olunmuş güdüsel içeriğe sahiptir: benim İtalyanca konuşma yeteneğimi destekleyen eylemin kabulü böylelikle gerekçelendirilmiştir.

Ben bunun güçlü bir sonuç olduğunu düşünüyorum. Fakat bu, kendileri daha güçlü olan, rekabetin güç olduğu görülen iki varsayıma dayanır. Bu varsayımlardan biri, şimdiki-zaman pratik yargıların güdüsel içeriğe sahip oldukları varsayımıdır (ve argüman, diğer bazı güdüsel kapsamlarda, eğer alternatifi daha

kabul edilebilir ise, kişinin önereceğinden daha eşit derecede işleyecektir.) Diğer varsayım ise pratik yargıların, diğer yargılama türleri gibi, geleceğin şu andan daha az gerçek olmadığı zamana yayılmış varlık gibi, kişinin kendi kavramına uygun olmasıdır. Bu kavramın, birinin zamansal tarafsızlık bakış açısıyla, şu anı da içeren şekilde bütün zamanlarda görünebilmesine ihtiyacı vardır. Bu bakış açısı ile uzlaşmayan herhangi bir tür yargı, kişinin zamanda yayılmış kendisinden ayrılarak kabul edilebilir.

Bu sonuç geçerli olsa bile, yine de, bunu izleyen bir güçlük vardır. Şu açıktır ki, verili zaman kipsiz pratik yargının güdüsel *etkisi*, kişinin düşünülen durumdaki zamansal bağlantısı ile farklılaşır. Durum geçmiş, şu an veya gelecek olsun sadece mutlak zaman kipindeki pratik yargıları formüle etmenin uygunluğuna değil, aynı zamanda bu yargıların yapmak için hangi yolu gösterdiği ile de bağlantılıdır - diğer şeyler arasında kişinin onunla zamansal bağına dayanan amacı desteklemek için ne yapılabileceği. Eğer yargının öznesi geçmişte yatıyorsa, o zaman benim nedensellik hakkında garip fikirlerim olmadıkça, o beni sadece bir şeyin olmuş olmasını *isteyerek* veya benim bir şey yaptığımı umarak veya yapmadığımı ile ilgili pişmanlık duyarak güdüleyebilir. Ve eğer benim zamansal durumum ile ilgili hiçbir işarete sahip değilsem, benim kontrolümdeki zaman kipsiz pratik kararların her ne şekilde ayrıntılandırıldığına göre eylemde bulunmaya muktedir olamam. Yani pratik yargı üzerine *eylemde bulunma* imkanı, kişinin zamansal yerinin kabulüne dayanır. Bu, pratik yargıların, zaman kipsiz bakış açısıyla zamana yayılmış gibi olan kişi fikriyle zorunlu olarak ayrıldığını mı gösterir? Bu, böyle ayrılıklardan kaçınan temel üzerinde pratik aklın mutlak türlerini iddia etmeyi gereksiz hale getirir.

Bu zorluğun çözümünü, eğer aynı problemin orada da ortaya çıktığı olgusal ifadelerin davasına dönersek görebiliriz. Kişi, evi-

nin yanması hakkındaki zaman kipsiz varsayımı desteklemek için hangi delillere bakacağını, ancak geçmiş, şimdi veya gelecek hangi zamana gönderme yapıldığının farkına vardığında bilebilir. Eğer bu geçmişte ise kişi küllere bakar; eğer şu an ise ateşe bakar; eğer gelecekte ise kundakçı veya kısa devreye bakar. Yine de evin yanması ve onun için delil sağlama fenomeni arasındaki bütün bağlantılar, onların sırasında zaman kipsiz olarak belirtilebilir. Ev yanarken sonuç genelde küllerdir ve küllerin mutlak bir görünümü ve kokusu vardır. Yani, benim evimin yanması hakkındaki zaman kipsiz inanç bana, olay yerine vardığımda bana katılacak mutlak tecrübelerin zaman kipsiz inancını verir. Benim yanma olayı ile ilgili zamansal bağlantım, sadece benim bu tecrübeleri şimdi mi veya sonra mı beklediğimi belirler. Onların delil sağladığı yargının kipi ile benim tecrübelerim arasında uygun bir bağlantı oluşur.

Yargının hesaplaştığı sonuç ile kişinin zamansal ilişkisini bilmeden, zaman kipli olgusal yargı için ampirik delili değerlendirmek mümkün olmamasına rağmen, yine de böyle bir yargının dayandığı delil ile ilgili bütün bağlantıları zaman kipsiz olarak belirtmek mümkündür, böylelikle zaman kipsiz kararlar, delilin zaman kipsiz belirtilmesinin temeline çizilebilirler. Ne zaman kipli yargının içeriği ne de onun apaçık bağlantıları, zamansal olarak tarafsız bakış açısından ulaşılamaz değerlerdir: sadece zaman kipinin kendisi bu bakış açısını terk etmeyi gerektirir.

Durum, pratik yargı ile benzerdir. Kişi, şu anın zamanla nasıl ilişkili olduğunu bilmediği sürece onun üzerine eylemde bulunmamasına rağmen, kişi yine de sonucu kabul eder. Bu, eylem için nedeni sağlayan durumun muayyen zaman kipsiz belirtilmesidir, kişi ele alınan mutlak eylemin üstlenileceği fikrine varabilir. Bu yargı, kişinin üstlenmeyi gerekçelendirme olarak göz önüne alacağı güdüsel içeriğe sahiptir ve bu, kişinin onun olmasını, olacağını veya olmuş olmasını istemesini açıklamak için yeterlidir. Böyle

bir arzu, kişi zamanın ne olduğunu bilmesinde bile oluşur. Kişinin zamansal konumu hakkındaki bilgi, kişiye sadece bu sonuç üzerine eylemde bulunma fırsatının olduğunu söyler. Eğer sorudaki zaman şu an ise, kişi doğrudan eylemde bulunabilir; eğer zaman geçmişse, kişi olaylara dayanan umut, korku, pişmanlık veya tatmin hissedebilir. Fakat güdüsel içerik, zaman kipsiz yargıda hala mevcuttur. Aksi türlü, söz konusu zamana eklenmiş bilginin kendisi, şu anda eylem için yol gösteremez: buna ek olarak sadece şu anki zamanda formüle edilebilir, eğer *şu anda* eylem için neden varsa eylemi gerekçelendiren bir pratik ilke gereklidir. Ve bu şu anlama gelir ki, pratik akıl yürütme, zamansal tarafsızlık bakış açısından tamamen ayrılmıştır. Kişi, bu bakış açısından sadece eylem için gerekçelendirmenin varlığı hakkında güdüsel olarak boş yargılar ile ulaşabilir ki onların *pratik* gerekçelendirmeler gibi kabulü, şartların şimdiki-zaman düzenlemesine dayanır.

Benim temel çekincem, pratik yargıların, zamansal tarafsızlık bakış açısına benzetilebilir olma özelliğini olgusal yargılar ile paylaşmak zorunda olmasıdır. Zaman kipsiz olandan zaman kipli olgusal yargıya bir değişim, aynı zamanda kişinin onu gördüğü bakış açısıyla, neye inanıldığını değiştirmez, yani zaman kipsiz olandan zaman kipli pratik yargıya değişim, kişinin istemek için hangi gerekçelendirmeyi kabul edeceğini değil, kişinin onu istediği bakış açısını değiştirir. Eğer pratik yargıların anlamı değişmişse veya onların güdüsel içeriği kaybolmuşsa, kişi şimdiki zamandan dışarıya çıktığı zaman pratik akıl yürütme, zamanda eşit olarak gerçekmiş gibi kişinin kendisi kavramından ayrılan bir alan olabilir.²⁹

29 Herhangi birinin geçmişteki bir hastalığı hakkında "Teşekkürler Tanrım, bitti artık" dediği zaman, bu tepkinin zamansal olarak tarafsız bir bakış açısıyla ifade edilmediğini gözlemleyen Bernard Williams'a borçluyum. Fakat ben, bu hissin eylem için nedenler sağladığı kadar bu nedenlerin zaman kipsiz olduklarına inanıyorum: yani kaçınılmaz olan acıyı daha fazla ertelemekten kabul etmek için nedenler sayesinde beklenen acıyı azaltmak

6. Bu argüman, sağduyunun gelecekte var olan bir inanca ve zamanda yayılmış olarak kendisi kavramına dayandığı iddiasını destekler. Sağduyu, zamansız nedenlerden ziyade tarihli nedenlerin kabulüne dayanır ve tarihli nedenler ayrışma gerektirirken zamansız nedenler gerektirmezler.

Bu, kolayca görülecektir. Tarihli neden, şu anda kabul edilmiş olmadıkça, bir güdüsel içeriğe sahip değildir. Yine de onun bütün olarak güdüsel içerik eksikliği veya onun diğer zamanlara uygulanamaması (zaman kipsiz olarak düşünüldüğünde şu anda olsa bile), onun şimdiki zamanda uygulanmış olması anlamına gelir. Bu durumda “6 haftada İtalyanca konuşmak için bir nedene sahibim” ifadesi, 6 hafta sonra yapılan “Ben şu an İtalyanca konuşmak için nedene sahibim” ifadesindeki zaman hakkında aynı yargıyı açıklamaz.

Diğer yandan zamansız nedenler, ayrışmadan kaçınırlar çünkü onlar, güdüsel içerik ile tamamlanan pratik yargıların zaman kipsiz düzenlenmesine izin verirler. Bu bize, farklı zaman kiplerinden ve farklı zamansal bakış açılarından hareketle tek bir durum hakkında aynı pratik yargıyı yapma imkanı verir. Bu aynı zamanda, anlam kayması olmadan, iki farklı zaman hakkında aynı yargının yapılması imkanını da verir.

Daha da ötesi, zamansız nedenler, bir şeyin *olmuş olmasını* isleme fenomenini açıklarlar çünkü geçmişte bunun için bir neden var olmuştur. Geçen geceki partide ne olduğunu hatırlamayacak kadar sarhoş olan biri, itidalli davranmış olmayı umar – sadece daha sonraki aptalca davranışlarının kabul edilmez etkileri yüzünden değil, *daha sonra* ondan kaçınacak bir neden olduğu için. (Partideki diğer herkes kişinin bu davranışlarını unutmaları tek taraflı bir teselli olur). Bunun gibi geçmiş hakkındaki arzular, kişi

ne olduğunu bilmesine rağmen uygundur. Sağduyunun geleceğe yönelik olduğu gibi, pişmanlık da geçmişe yöneliktir; her ikisi de zamansız nedenler tarafından gerekçelendirilmiştir.

Ben şu an zamansızlık durumunu takip eden sağduyusal sınırlamaların detaylı hesabını yapmak istemesem de, birkaç yorum yapacağım. Durum başlarda görüldüğü gibi katı değildir.

Bir şey için verili olarak varsayılan birincil nedenler tarafından yapılmış ikincil etkinin elde edilmesi, aslen ikinci sırada durumdur. Bu, rasyonel insan yaşamının birincil meşgalesi olarak tanımlanamaz ve kendisinin hesabı için etkisinin genişletildiği orijinal nedenlere hükmetmesine izin verilmemelidir. Örnek olarak, gelecek arzularının tatmini hakkındaki sağduyusal kaygılar, şu anki arzular ve dürtülerin kendiliğinden tatmini ile umutsuz olarak araya girmesine izin veremez. Eğer kişi, her anını kendi yaşamındaki bütün zamanlardan türeyen nedenlerin hizmetinde yaşama çabası sergilerse, kişi bütünde uygun bir yaşam yaşama konusunda başarısız olur.

Kendiliğindenlik ve dolaysızlık, kendi içlerinde değerlidir ve zamansızlık şartı ile çelişmezler, diğer bütün değerler gibi, onların kendileri bu şartın öznesidir. Eğer kendiliğindenlik iyi ise, kişi o zaman sadece şu anda değil, kendisinin geleceğinde de kendiliğindenlik olacağından emin olmak için bir nedene sahiptir. Kaygısız kararların en uç fanatikliğinin, kendiliğinden olan şu anki eylemin oldukça cezbedici (bir polis vurmak, orduya katılmak) olabileceği şeklindeki sağduyusal argümana duyarlı olması, kişinin daha sonraki kendiliğinden eylem kapasitesini ciddi ölçüde azaltır.³⁰

30 *Zamansızlık şartı, sadece genel anlamda kişinin ilgileri için olana değil de bütün nedenlere uygulandığı için, bu görüş, bütün pratik akıl yürütmenin teleolojik veya sonuççu olduğunu ima eder gözükmektedir; mesela bu, verili eylem tarafından üretilenin ne kadar iyi veya kötü olduğunu*

Daha da ötesi, gelecek ihtiyaçlarının, arzularının ve sonuçlarının basit belirsizliği ve ölümün değişmez mümkünlüğü, nedenlerin zamansız olma gerçeğine rağmen, aşırı planlamaya karşı ek argümanlar sağlar. Şimdiki ihtiyaçlar, gelecekteki ihtiyaçlardan daha fazla özgünlükleri ile bilinirler. Bütün bu faktörler, bizim sağduyusal hesaplarımızın içinde uzun vadeli olanı tarafından şu anki değerlendirmelerimizin egemenliğini engeller.

Sonuçta biz, kişinin değerlerinin zamanla değişebileceğini düşünmek zorundayız ve bu, sağduyusal değerlendirmelerin bazı derecelerde uygulanabilirliğini sınırlayabilir. Sağduyusal nedenler, *tercihlerin* değişmesine müsaade gösterebilirler çünkü örneğin eğer benim yemek için tercihlerim gelecekte şu anda olduğundan daha farklı olacaksa, o zaman farklı şeyler yemek için bir nedene sahip olurum ve bundan dolayı ben şu an, bu gelecek tercihlerinin tatmini için kendimi farklı bir pozisyona koymak için bir nedene sahibim. Fakat bu, temel nedende bir değişiklik içermez – yemek için neden, kişinin beğenmediğinden ziyade beğendiği şeydir - fakat sadece, belirli bir eylem için nedenleri veren bu ilke ile beraber veride (kişinin tercihleri) bir değişikliktir.

hesaplamaya dayanır. Ve eğer bu zamansızlık gerekliliğinin bir sonucu olmuş olsaydı, teleolojik değil de deontolojik olan eylem için nedenler olabileceği için bu gereklilik şüphe uyandırmış olacaktı. Bu en azından mutlak ahlaki nedenlerin karakterize edilmesi iddiasıdır; örneğin başka cinayetlere engel olsa bile cinayet kötüdür, ve eğer bu böyleyse, cinayetin yanlışlığı onun içindeki kötülükten türetilemez. Yine de zamansızlık şartı, bu mümkünlüğü hariç tutamaz. Bu sadece, eğer cinayet her zaman kötüyse ve onun sonuçlarına göre haklı çıkarılamıyorsa, engel olmak için sürekli zaman kipli bir nedenin olmasından başka bir şey olmak durumundadır. Bu, cinayetin yanlışlığının, onun ortaya çıkışını engelleme nedeninin bir sonucu olduğu anlamına gelmez. Aynı zamanda bu, eğer cinayetin sonuçları arasında diğer cinayetlere engel olmak varsa cinayete izin verilebilir olduğu anlamına da gelmez. Burada, sonuçlarından kaynaklanan herhangi bir neden üzerinde tam bir önceliğe sahip olan ve söz konusu türdeki diğer eylemleri barındıran sonuçları içeren deontolojik nedenler olabilir.

Tercihler, kendilerini kayıtsızlığı göz önüne alarak değiştirdikçe, bir problem yoktur.

Yine de bu, konu olmak zorunda değildir. Şu olabilir ki, kişi belirli bir zaman, gelecek bir zamanda şu an kötü bulduğu ilkelere – hangi şeylerin eylem için nedenleri oluşturduğu hakkındaki ilkeler - genel olarak değerlendirici olduğuna inanabilir. Daha da ötesi, kişi gelecekte, onun şu anki değerlerini kötü olarak göreceğine inanabilir. Bu durumda ona gereken sağduyu nedir? Sağduyu, kişinin neden *olabilecek* şey için onun gerçekliğini sağlayacak ölçüyü almasını gerektirir. Onun daha önceki zamandaki inançları, daha sonra yapması için hangi nedene sahip olacağını gerekçelendirmesi için herhangi bir temel verir mi? Benim için bu, tam açık değildir ve eğer değilse, o zaman sağduyu veya zamansız nedenlerin gereksinimi, uygulanabilir olmaz.³¹

7. Ben zamansız nedenler için, bireyin kendi durumunu hesaba katabileceği, iki bakış açısının birleşmesine dayanan soyut bir argüman önermiştim, zaman kipli ve zaman kipsiz. Bu bölümü birincil, güdülenmemiş arzuların tatminini sağlamak için nedenlerin orijinal görünümünün ve bütün nedenlerin türemiş uy-

31 Diğer yandan kişinin konu hakkında açık bir görüşü olabilir. Kişinin şu anda cinselliğe, olağan risklere, doğallığa ve güçlü duygulara değer verdiğini ve bundan 20 sene sonra ise güvenliğe, statüye, sağlığa ve dinginliğe önem vereceğine inandığını varsayalım. Bu duruma karşı kararlı bir cevap iki formu da ele almalıdır. Birey, kendi kaçınılmaz gelecek değerlerinin değersizliği konusunda ikna olmuş olabilir ve onları kendi mevcut ilgisi üzerinde herhangi bir iddia ile reddedebilir. Daha sonra o, mevcut değerlerinin gelecekte de geçerli olacağını göz önüne alabilir ki hiçbir sağduyusal neden gelecek görüşlerinden türemez. Diğer yandan kişi, şu andaki ve gelecekteki değerlerinin her ikisini de, onları daha yüksek bir ilkenin altında yatan nedenler olarak göz önüne alarak, tercihler şeklinde değerlendirebilir; “Kendi seçiminin yaşam tarzında yaşa”. Bu, kişi için, nihai saygınlığa giden yolları açık tutacak mutlak sağduyuyu talep eder. Her iki durumda da kişinin pozisyonu zaman kipsiz nedenlere göre açıklanabilir.

gulamayı kabul etmek zorunda olması gerçeğinin, kişisel uyum şartları ile ilişkilendirildiğinde daha kolay anlaşılacağı varsayımı ile bitirmeme izin verin. Bu arasözün önemi, bizim rasyonel güdünün temel özelliklerini açıklamak için metafiziğe dönmemiz gerektiği iddiasını desteklemek için olmasıdır.

İlk olarak doğal arzuların nedenleri nasıl meydana getirdiğini düşünelim. Birincil heves, özneye doğru olan bir şey gibi başlar ve ara sıra bu statüde korunur ve harici merakın bir derecesi veya müdahalesi olarak göz önüne alınır. Böyle bir durumda kişi, onu sadece sessizde tutarak tatmin olabilir; böylece bu, daha merkezde olan peşinden koşmalara engel olmaz.

Fakat şu açıktır ki, bütün heveslerini ihmal etmiş veya onları sadece araçsal olarak tatmin etmiş kişi, eğer onları tatmin etmeden bırakırsa kendisinin gerçek amaçlarına engel olur ve radikal olarak ayrılmış bir birey olur. Burada önemli olan ayrışma türü, bana göre, bedenden olan ayrışmadır. Eğer birisi kendi bedenini sadece, bedenin kendisinden ve onun arzularından kaynaklanmayan nedenler tarafından tanımlanan, rasyonel olarak kabul edilen amaçların peşinden koşma için bir araç olarak kullanıyorsa, o zaman, bu bedende oturan daha duyarlı başka bir insan gibidir ve bilinçli eylem ile onu kontrol altına alan rasyonel özne tarafından yok sayılmıştır. Veya eğer yok sayılmamışsa, dert ve baskı için bir özne olarak bakılmıştır.

Böyle bir ayrışmadan kaçınmak için her bedensel dürtü veya temayülü rasyonel sistemin kapsamına almak gerekli değildir. Seçilim ilkesi bireyin bedensel yaşamının merkeziyet tipi olabilir. Açlık, susuzluk, cinsel arzu, genel fiziksel aktivite dürtüsü, algıların merakı, bunların hepsi sadece kişinin ortadan kaldırdığı bedene sahip olma anlamında değil, fakat esasen, fiziksel insan olma anlamında bedene sahip olmanın temelleridir. Temel duy-

gular da, dürtülerin sınıflandırılması içinde daha yüksek entelektüel skalaya girmesine ve entelektüel eleştiri içinde daha duyarlı olmalarına rağmen, bu kategoriye girerler.

Bedenin ve kişinin uyumu, bütün nedenlerin, birincil olarak uygulanan şeyi destekleyecek her ne ise ona ikincil olarak uygulandıkları gerçeğinin altında yatarlar. Ben bir çek imzalarsam, bu benim sağ elimin eylemi değil, benim eylemidir; ve benim için sağ elimden daha fazlası vardır. Çek yazmak için bir nedenim olduğunu fakat sağ elimin bir paket taşıdığını varsayalım. Yazmak için olan neden benim elimin değil de, onunla yazmak için benim olduğu için ve benim kontrolümde kullanışlı ve genişletilmiş bir bedene olduğu için, bu bana, paketi sol elime alarak sağ elimi serbest bırakmak için bir neden verir. Böylesi bir eylemi güdülemek veya onun rasyonelliğini açıklamak hususunda, daha ileriki bir faktörün bağlantı oluşturmak için gerekli olduğunu önermek saçma olmayacak mıdır? Bu faktör ne olabilir? Daha ileriki bağ gereksizdir çünkü hiçbir şey iki eli, onların aynı insanın elleri olduğu gerçeğinden daha yakın olarak bağlayamaz ve bu ellerden biri-ne bağlı olan eylem, zorunlu olarak diğerinin sahibinin eylemidir.

Bu örnekler gösterir ki, tek bir birey gibi kişinin kendisi düşüncesi, sadece zamansal birlik ve zamansız nedenler arasında-ki ilişkide değil, davranışları belirlemede ve pratik akıl yürütme formunda önemli genel bir rol oynar. Bütün bu durumlarda, uygun davranış bu nedenle, düşüncenin ilgili bakış açısından bireye gönderme yapma kriteri arasındadır.

3. BÖLÜM

/// NESNEL NEDENLER ve ÖZGECİLİK

IX. Özgecilik: Sezgisel Konu

1. Özgeciliğin nasıl mümkün olduğu problemi, sağduyu hakkındaki problem ile daha fazla benzerlik gösterir. Özgecilik ile ben, değersiz bir özveriyi değil, fakat art niyet gereksinimi olmadan, diğer insanların ilgilerini düşünerek gönüllü eylemde bulunmayı kastediyorum.³² Böylesi düşüncelerin hepimizi güdülemesi nasıl mümkündür? Ne tür sistem ve hangi ileriki müdahil faktörler, konusu diğerlerinin yararına olan davranışı açıklamak ve gerekçelendirmek için geçerlidir? (Sağduyu durumunda da olduğu gibi problem, yarar ve zarar, mutluluk, mutsuzluk, zevk, acı veya pozitif veya negatif temel belirleyicilerin ne olduğunun çok iyi bir analizini yapmaya çalışmaksızın işlem görülebilir. Soru, bu belirli faktörlerin neden güdülediği değil, fakat nasıl güdülediğidir, onların bir yolla güdülediğini farz etsek, onlar aynı zamanda başka yolla da güdülerler – zamanla veya insanlar arası boşluk boyunca.)

Bu aşamadaki problem, diğerlerinin ilgilerinin bizi özgeci davranışın bazı özel tutumunda bizi nasıl güdülediği değil, fakat bizi en baştan nasıl güdülediğidir. Açıkçası böylesi davranış için *bazı* hesaplar, çoğu etik teori tarafından gerekli kılınmıştır ve etik teorilerden sadece az bir miktarı, diğerini gözetken eylemin bazı gerekliliklerini içermez. Gereken sosyal davranış ciddi özveri içermemesine rağmen, bireysel ilgili güdünün açıkça olmadığı durumlar mutlak olarak vardır ve bunlar sonuçta fail için biraz külfet içeren ya da en azından faile hiçbir muhtemel faydası olmayacak durumları içermektedir. Bireysel ilgi açısından özge-

32 Ben, özgeci olarak nitelendirilebilecek nedenler sistemi içerisinde, diğerlerinin ve kişinin kendisinin ilgilerine atfedilen göreceli ağırlık hakkındaki bütün soruların varlığını bir kenara koyuyorum.

ciliğin savunması, bu nedenle beklenilmedik olarak başarılıdır. Fakat sempati veya iyilikseverlik gibi genel duygulanımları da içeren diğer başka ilgiler de vardır.

Özgeci güdülenmenin yayılımı için yeteri kadar açık ve evrensel olmadığı görülen psikolojik ve toplumsal ilkeler üzerine temellenen böylesi hipotezlere karşı çıkmak mümkündür, ve onlar açıkça fenomene göre yanlıştır.³³ Yine de ben, daha iyi bir hesap bulmak yerine bunu derinleştirmeyi tercih ediyorum, böylelikle özgeci hesap için bizim ilgilerimize veya duyarlılığımıza başvurmak, gereksiz olur. Böyle önermelere karşı benim genel cevabım şudur, insanlar şüphesiz ki fedakarlık, sempati, aşk, değiştirilmiş bireysel ilgi ve bazıları diğerlerinin ilgilerinin peşinden koşmayı gerektiren çeşitli diğer etkiler tarafından güdülenebilirler, fakat burada başka bir şey vardır, bunların hiçbirisi olmadığı zaman da ve hatta onlar mevcut olduğu zaman da işlevsel olan bir güdülenme olabilir ki bu, insan davranışı üzerine rasyonel gerekliliğin gerçek statüsüne sahiptir. Başka bir deyişle, pür özgecilik gibi bir şey vardır (diğer bütün güdülerden soyutlanmış olarak asla meydana gelmemesine rağmen). Bu, bir kişinin ilgisinin diğerinin eylemi üzerindeki doğrudan etkisidir, sırf bu nedenle sonrakinin ilgisi, eylem için neden ile birlikte öncekini sağlar. Eğer herhangi bir

33 Bu konuya meyilli olabilecek ortak bir hesap vardır; diğerini gözeten davranışın, bencil davranıştan kaynaklanan suçluluk duygusundan kaçma arzusu tarafından güdülendiği görüşü. Suç, temel nedeni sağlayamaz çünkü suç, diğerlerinin sağladığı ilgiler, haklar veya iddiaların nedenine zıt bir şekilde kişinin eylemde bulunduğu veya bulunuyor olduğu zamanki üzgünlüğün onaylanması demektir.

Ahlaki güdülenmenin temeli olarak genelleştirilmiş duygudaşlığın görülmesine karşı benzer bir argümanı eklememe izin verin. Duygudaşlık genel olarak, diğerlerinin sıkıntısını rahatlatmak için kişiyi motive etme yoluyla oluşan rahatsızlık hissi değildir. Daha ziyade diğerlerinin sıkıntılarını azaltılması gereken bir şey olarak görmek demektir.

daha başka içsel faktörün, böylesi bir durumdaki dışsal durumlar ile birleştiği söylenebilirse, bu, bir arzu veya temayül değil, fakat nedenlerin böylesi bir sistemi tarafından temsil edilen bir yapıdır.

Bu tür bir önerme, sağduyusal güdüler hakkındaki ilgili tezler tarafından hatırlatılmış benzer karşılıklı hesaplaşmalıdır. Sağduyuyu göz önüne alırsak, gelecek için hazırlanırken ben şu an eylemde bulunsam bile, benim *şu an* istediğim, beni *şu an* motive eden bir neden olmak zorundadır şeklindeki sezgi ile mücadele etmek zorundayızdır. Özgecilik göz önüne alındığında ise ilgili sezgi, başkalarının ilgilerine göre eylemde bulunduğum zaman bile eyleyen kişinin ben olduğudur; dürtüyü sağlayan benim bir ilgim olmak zorundadır. Eğer öyleyse, özgeci olarak görülen davranışın herhangi bir tatmin edici gerekçelendirilmesi, *benim* ne istediğime başvurmak zorundadır.

Aynı önyargılar, sağduyu tartışmalarının etkilerinde gözlenildiği gibi burada da işlevseldir: her güdünün içsel güç modeli ile uyumlu olmak zorunda olduğu kanısı; her güdülenmiş arzunun altında onun için aktif enerji sağlayan bir arzunun yattığı görüşü; eylemi açıklamaya muktedir bir gerekçelendirmeyi sağlamada uygun bir güdünün, genelde arzunun, gerekçelendirmenin şartları arasında olmak zorunda olduğu varsayımı. Kaçınılmaz olarak görüleceği gibi, eğer biz insana harici olarak etki eden faktörleri, insana içsel olan bir şey ile olan etkileşimine göre açıklarsak, başkalarının iyiliğini doğrudan veya dolaylı olarak kendi amacıymış gibi ele alan arzunun, özgeci davranışın arkasındaki güdüsel gücü sağlamak zorunda olduğunu varsaymak doğal olur. Bu açıkça şu anlama gelir: benim eyleminin başka bir kişiye menfaat sağlayacağı inancı, beni sadece, o kişinin iyiliğini istemem veya onu içeren başka bir şeyi istemem sayesinde motive edebilir.³⁴

34 Bu pozisyonun eksikliği, onun bencil olan ve bencil olmayan davranışlar arasında bir ayırım yapmayı sağlaması özelliğiyle geliştirilebilir. Eğer benim

Böylesi bir görüşün arkasındaki genel varsayımlar, detaylı bir şekilde 5. Bölümde ele alınmıştır ve amacım bunları burada tekrar etmek değildir. Özetleyecek olursak: eğer ben, başkalarının ilgisine göre eylemde bulunmak için güdülenmişsem, bir arzunun mutlaka mevcut olması gerekirken, bu arzunun güdülenmenin *temelini* şekillendirecek türde bir arzu olması gerekmez. Yine de bu arzunun kendisi, diğer insanların ilgilerini sağlayan nedenler tarafından güdülenmiş olabilir. Eğer böyleyse o, böylesi nedenlerin varlığı için olan şartlar arasında yer alamaz. Arzu, güdülenmenin tek olası kaynağı değildir. Bu sebeple, özgeci durum içinde inanç ve eylem ile bağlantılı diğer içsel faktörlere bakabiliriz. Basitçe kabul edilmiş özgeci arzu ile açıklamayı sonlandırmak yerine, böylesi arzuların nasıl mümkün olduğunu ve diğer insanların mutluluğunu veya iyiliğini istememizi doğamızda muktedir kılan şeyin ne olduğunu sorgulayarak daha iyisini yapabiliriz.

Benim önerdiğim hesap, metafiziksel bir açıklamaya sahip pratik akıl yürütmenin biçimsel özelliğine dayanır.

Alternatif hipotezler, özgeci eylemin tamamlanmış hesabı için mantıklı adaylar olarak başarısızlardır çünkü bunlardan hiçbirisi, gereken mutlak, basit genellik türünü sağlamaz. Burada toplumsal fayda hakkında karmaşık fikirlere erişmenin ötesinde olan ve herhangi bir özel hissin işlevine gerek duymayan, diğerleri için bir saygıllılık vardır. Görev, kendi varlığını mantıklı kılan bu genel, tutkusuz güdü ile ilgili bir hesap keşfetmektir. İçgözlemsel ve ampirik araştırma bu alanda kullanışlı değildir çünkü bazen güdülenme, kısmen ya da tamamen, bozucu faktörlerin

ne istediğim gerçek anlamda diğerlerinin mutluluğu ise benim eylemlerimin amacı, kendi arzusunun tatmininden ziyade basitçe karşı tarafın mutluluğu olabilir. Bu husus daha önce bütün eylemlerin ben sevgisi tarafından güdülendiği iddiasına karşı olarak Joseph Butler tarafından "Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel" adlı eserde dile getirilmiştir.

müdahalesi tarafından kendi işlevinde engellenir: baskı, rasyonelleştirme, körlük, güçsüzlük. Yine de argümanlar ve teorik değerlendirmeler, pratik akıldaki özgeci *öğenin* formunu ortaya çıkarabilir ki bu diğerlerinin arasında eylemin başlangıcı için bir katkı olur.

2. Benim savunduğum rasyonel özgecılık, bilindik argümanla sezgisel olarak belirtilebilir, “Eğer biri sana bunu yapmış olsaydı, bunu nasıl severdin?” Bu argüman, hepimizin bir derece duyarlı olduğu argümandır; fakat bunun nasıl işlediği, nasıl inandırıcı olduğu bir münakaşa konusudur. Önerilen durumun, eğer senin şu an başka birisine yaptığın şeyi, başka bir insan sana yaptığında beğenmeyeceğin durumu olduğunu varsayalım (formül, davanın türüne göre değişebilir; eğer bütünde işlerse, insanları, diğer insanları incitmekten kaçınmaları gibi onlara yardım etmeye ikna etmek için büyük ihtimalle kullanılır). Fakat bunu ne izleyecektir? Eğer kimse bunu sana yapmazsa, senin davranışın “eğer bunu bana yapan birisi olsaydı bunu beğenmeyecektim” şeklindeki hipotetik kabul tarafından nasıl etkilenebilir?

Çeşitli hipotezler kendilerini önerirler. Senin şu anki davranışının birisinin ileride sana aynısını *yapacağını* sonucu olmasından çekinmek mümkündür; senin davranışın, bunu doğrudan veya bir tür genel pratiğin teşvik edilmesi yoluyla meydana getirebilir. Kendi kurbanın ile kendinin benzer pozisyonda olduğu düşüncesi oldukça güçlü ve nahoştur ki sen bunu garibana acı çektirmek için devam ettirmeyi iğrenç bulursun. Fakat eğer ne böyle bir inanca ne de bu derecede duygusal bir karşılığa sahip değilsem? Veya alternatif olarak, neden böylesi değerlendirmeler, misillemeye karşı güvenliğini arttırmak için veya acıyı hafifletmek için acı çekmeyi bırakmaktan ziyade bir sakinleştirici almak için seni motive etmesin?

Burada argümanın yanında bir şey vardır; bu, sadece tutkulara başvurmayan, sonucu bir yargı olan hakiki argümandır. Özsel gerçek şudur ki, eğer başka birisi sana bu yolla davranırsa, sen sadece bunu sadece *beğenmemekle* kalmaz, aynı zamanda alınır-sın. Yani sen, senin sözünün diğer insana onun desteğini sonlandırması veya azaltması için bir neden verdiğini ve onun için açıkça uygun olmuş olan nedenlere zıt olarak eylemde bulunmasında eksiklik olduğunu düşünebilirsin. Başka bir deyişle argüman, mevcut dava ile de ilişkilendirilebilecek genel ilkeye uygulanan, hipotetik davada yapacağın bir *yargıya* başvurur. Bu, şefkatin değil fakat kişinin söz verdiğine göre olan tavırlarını görmek için basit bir bağlantının sorusudur.

Diğer insanların gerçekliğini tanıma ve kendini onun yerine koyma imkanı, özseldir. Sen mevcut durumu, karakterlerin değişebildiği daha genel bir planın örneği olarak görürsün. Bu plana işlenmiş kritik faktör, senin kendi davana doğru olan tutumun veya daha ziyade senin kendi ihtiyaçlarını, eylemlerini ve arzularını ele alan görüşün bir boyutudur. Senin onlara karşı tutumun gerçekte, mutlak nesnel bir ilgidir ve diğer insanları tıpkı, bu nesnel ilginin genel olarak insanların veya durumu dikkate alınmış herhangi bir belirli bireyin arzularına ve ihtiyaçlarına doğru yayılmasına izin veren kendinmiş gibi tanımadır. Bu, tasarımsal argüman tarafından tamamlanır. Fakat senin kendi davadaki birincil görünümün ne olduğu mutlaka araştırılmalıdır.

Diğerlerinin senin ilgilerini düşünmek zorunda olduğu şeklindeki inancın, nedenlerinin özellikle *seninki* gibi onlara gönderme yapmak zorunda olmaması önemlidir. Yani eğer sen söz konusu pozisyonda olsaydın, diğer insanların sana yardım etmek için nedene sahip olmaları gibi, yardıma ihtiyacı olan *herhangi birine* de yardım etmeleri için nedene sahip olduklarına razı olman gerekir. Aksi takdirde, senin yardıma ihtiyacın olduğu durumda-

ki nedenlerin varlığı ile birinin talihsiz durumda olup senin ona yardım etme pozisyonunda olduğun durumdaki benzer nedenlerin varlığını sonuçlandırmanın başka bir yolu yoktur. Yani, argümanın nasıl çalıştığını açıklamak için, biz senin kendi arzuların, ihtiyaçların ve ilgilerine karşı olan tutumunun bir bakış açısını keşfetmek zorundayız ki bunlar sana onları, kendilerinkinden ziyade, başka birisinin arzuları, ihtiyaçları ve ilgilerinin önemli bir değerlendirmesi olarak görmene izin verir.

Eğer gerçekte böyle bir tutum varsa, o zaman bizim düşünce geldiğimiz sezgisel argümanın formu, gerçekte öznel değildir – diğer kişinin arzuları, ihtiyaçları ve ilgileri ile doğrudan ilgili olan tutumu getirmenin mümkün olduğundan beri. Onun ilgileri, seninkiler olduğu kadar *başka birisinin* de ilgileridir. Yine de argüman en azından, senin kendi davana ve diğer davalara karşı olan tutumların arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarır ve bizim analizimizin daha canlı olan ve daha az imgesel çaba gerektiren önceki tipteki tutum üzerine odaklanmasına imkan verir. Eğer birinin diğer insanların gerçekliği algısı halihazırda yeteri kadar canlı ise, argüman gereksiz olabilir; fakat çoğumuz çeşitli derecelerde diğer insanlara karşı kör olduğumuz için, kendimizi onların yerinde hayal etmek kullanışlı olabilir, bu, bizim kendimiz ile ilgili hissettiğimiz nesnel elementi ve bundan bir genellemeye varmayı cazip kılar.

Ben bu nedenle her bir kişinin kendi ihtiyaçları vb. hakkındaki pratik ve değerlendirici yargılar üzerine odaklanacağım; özellikle de onlar kendi ihtiyaçları olduğu için ona eylemde bulunması için verilen nedenler ile, onun diğerleri için eylemde bulunmayı sağlayacağını düşündüğü, sırf bu nedenle başka birisinin ihtiyaçları olan nedenler arası ilişkiye odaklanacağım. Bizim birincil vazifemiz, sonraki inanç için bir temel keşfetmektir.

3. Benim iddia ettiğim görüşe birinci itiraz egoizmden gelir ki bu da sağduyu hakkındaki ihtilaf içinde zamansız nedenler yerine tarihli nedenlerin tercihi ile uygun olan genel bir pozisyonudur. Egoizm, her bir bireyin eylemde bulunmak için nedenlerinin ve yine eylemde bulunmak için olası güdülenmelerin mutlaka kişinin kendi ilgileri ve arzularından meydana geldiğini, yine de bu ilgilerin tanımlanabileceğini iddia eder. Bu görüşe göre, bir kişinin ilgileri diğerini güdüleyebilir veya nedenler kişinin ilgileri ile bağlantılıysa veya sempati, merhamet veya fedakarlık gibi onun bazı duygulanımlarının objesi ise, kişiye neden sağlayabilir.

Bu felsefi pozisyonda yer alanlar, aslında psikolojik olarak kendilerinin egoist olduğuna inanabilirler, fakat ben bu tipin hakiki bir örneği olduğundan şüpheliyim. Özgün bir egoizmin pratikte nasıl olacağının farkına varılmalıdır; egoizmin kendisi sadece diğerleri için doğrudan ilginin eksikliğini değil fakat aynı zamanda, bazı duyguların işlevi üzerinde olası veya araçsal olan hariç olarak, kişinin kendi ilgilerini başka birisi için var olan ilgi olarak değerlendirmenin yeteneksizliğini de gösterir. Yardıma ihtiyacı olan bir egoist, başka herhangi birisinin kendisine yardım etmek için nedene sahip olduğu sonucuna varmadan önce, şu soruya cevap vermek zorundadır; “Bundan ona ne?” O, kişinin kendi ihtiyaçlarının ona sağladığı nedenlere göre eylemde bulunamayacağı şeklindeki yargıyı şekillendiren alınganlık hissi tarafından engellenmiştir. Kendi ilgisi ne kadar uç olursa olsun bir egoist, kendi içinde başka birisinin ilgisine ihtiyaç duymayı hissetmeyecektir. Kendi gutlu ayak parmaklarını başka birisinin topuğu altından çekmek için kişiye neden veren acı, topuğu çekmek için, o acı kendi acısı olmadıkça, diğer kişiye herhangi bir neden vermez.

Kendisinin egoist olduğunu düşünen herhangi biri, kendisini böylesi bir durumda her iki roldeymiş gibi hayal etmelidir. Kişi, topuğun sahibi olan kişinin, gutlu parmaklar üzerinden topuğu-

nu çekmek için her ne olursa olsun bir nedene sahip olmadığını dürüstçe kabul edebilir mi? Özellikle eğer kişi parmaklara sahipse, o, herhangi birinin engellemesi için nedenin olduğu yerde, kendi içinde kötü bir şey olarak acıyı değerlendirmeme konusunda nadiren tarafsızlık gösterir. Diğer bir deyişle, kişinin acıya atfettiği veya eğer onu tecrübe ederse atfedeceği olumsuz değeri somutlaştırma eğilimine, onun sahibi ile özdeşliğini alakasız olarak değerlendirerek, karşı koymak zordur.

Nedenlerin farklı türleri için prosedür farklı olabilse de, fikir aynıdır: o da şudur ki, kendimce nedenlerin veya amaçların kabulünde, sadece kendim için değer değil, mutlak durumlara nesnel değerler de yüklerim; benzer şekilde ben, diğerlerinin kendi ilgilerine göre eylemde bulunmaları için nedene sahip olduklarını kabul ettiğim zaman, bunlar sonuçta sadece onlar için değil, fakat onların peşinden koştuğu amaçlar veya onların icra ettikleri eylemler için olan nesnel nedenler içindir.

Etik egoizmin tutarlılığına karşı olan argümanlar geçmişte sunulmuştur ve bu onları, benim önermeyi tasarladığımdan ayırt etmek için kullanılabilir. Benim yakın olduğum argümanların hepsi, evrensel bir pozisyon gibi egoizme odaklanırlar ve diğer insanlar hakkında birinin yapmasına ihtiyaç duyulan yargılar içinde tutarsızlıklar bulurlar. Diğer yandan ben şunu öneriyorum ki, etik egoizm hali hazırda her bir kişinin *kişisel* davaları ile uygulanmalarında ve eylem için kişinin kendi nedenleri için uygunsuzdur. Kısaca daha evvelki argümanlardan bahsedelim.

Egoizmin apaçık bir çelişki içerdiğini iddia eden G. E. Moore'a göre, "her bir insanın mutluluğunun yegane iyi olması – belli sayıdaki farklı şeylerin her birinin sadece iyi olması- mutlak bir çelişkidir!" Bir egoist, kendi görüşünün her bir insanın mutluluğunun veya ilgisinin kendi için yegane iyi olduğunu konu etmeye meyilli olabilir fakat Moore, bu harekete izin vermemiştir;

“Benim kendi iyim” gibi bir şey hakkında konuştuğum zaman, benim demek istediğim yalnızca benim olacak bir şeydir (“sahip olma” tarafından ifade edilmiş bu ilişkinin farklı anlamları her ne ise), aynı zamanda, benim onun kesin iyi olmasına sahip olmamdan ziyade kesin iyi olandır. Onun iyiliği hiçbir anlamda bana “özel” veya bana ait olamaz; bir şeyden daha fazlası özel olarak *var olabilir* veya sadece tek bir kişi için olabilir. “Benim kendi iyim” dememdeki gaye için sahip olabileceğim tek neden, bana ait olarak söylediğimin kesin iyi olmasıdır – kesin iyi ki eğer ben ona sahip olursam, diğerlerinin sahip olamayacağı bir şeydir. Fakat eğer bu sahip olmam gerekecek kadar *kesin iyi* ise, o zaman herkesin benim ona sahip olmamdaki gaye için daha fazla nedeni vardır, tıpkı kendime sahip olduğum gibi.³⁵

O, aynı etkide daha fazlasını söylemeye devam eder, fakat bu iddialara benzer hiçbir argüman önerilmemiştir.³⁶ Benim açıklamak istediğim şey, tam olarak onun varsaydığı şeydir: herhangi bir şeyi kişinin kendisi için bir amaç olarak kabul etmek için, kişi kendisi tarafından onun elde edilmesini *nesnel bir iyi* olarak göz önüne almak zorundadır.

35 *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), s. 99. Moore her ne kadar egoizmi iyi hakkında bir teori olarak görse de ben onu nedenler hakkında bir teori olarak görüyorum. Moore, iyyinin kişinin amaçlamak için bir nedene ihtiyaç duyduğu bir şey olduğuna inandığı için her iki görüş de birbirleriyle açık bir şekilde bağlantılıdır.

36 Onlar bunu apaçık olarak görürler çünkü o, “İyi”yi, doğal olmayan bir özelliği simgeleyen bir yüklem olarak görür. Bu, temel değer biçici özelliğini “X, Y için iyidir” önermesinin ilişkisine dayandıran bir egoist tarafından kabul edilmez. Benzer bir eleştiri, C. D. Broad tarafından “The Philosophy of G. E. Moore” adlı eserde dile getirilmiştir.

Medlin'in³⁷ ve Baier'in³⁸ ki gibi diğer argümanlar, egoizmin, tıpkı bir etik doktrin gibi, eğer kişinin kendi eylemlerinin yanında diğerlerinin de yapmasını istemeyi ve cesaretlendirmeyi veya kişinin onlara yapmaları için neye izin vermek zorunda olduğunu elde etmek için ise, tutarsız davranışlara ve tutumlara neden olduğuna dikkat çekerler. Fakat eğer bu itirazlar doğruysa, onlar daha temel bir soruyu cevapsız bırakırlar: Davranışın evrensel ilkesinin kabulü, neden birine diğerlerinin bu ilkeye uygunluğu hakkında herhangi bir arzu için görev verir? Başka bir insanın mutlak yollarda eylemde bulunması için nedene sahip olduğu yargısı, neden birisinin öyle yapmasını istemen için sana herhangi bir neden sağlar?

Burada daha öte bir soru vardır: Neden kişi, eylemin genel ilkelerini benimsemeye gerek duyar? – başka bir deyişle ilkeler, kendisinden ziyade diğerlerine uygulanırlar. Neden biri eylemin kişisel ilkelerinin kabulünden kendisini kısıtlayamaz? – ki amaç gibi çözümlenebilen, diğerlerinden daha genel veya uzun vadeli fakat yine de sadece kişinin kendi davranışına uygulananıdır. Bu soru ile ilgili bir şey ileride söylenecektir.

Egoizmin pek çok türü dışında özel bir türü, pratik ilkeler üzerindeki evrenselliği gerektirir ki bu da burada müdafaa edilecektir. Ve bu, kişi kendi kişisel ilgilerine göre eylemde bulunduğu zaman ne olacağı hakkındaki fikirler tarafından desteklenecektir. Bu durumun kendisi, egoizm ile mücadelenin temelini içermektedir.

37 Brian Medlin, "Ultimate Principles and Ethical Egoism", *Australasian Journal of Philosophy* (1957).

38 Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca: Cornell University Press, 1958).

Şu konu belirtilmelidir ki, ben “egoizm” ile, eylem için nedenlerin *kaynağının* sadece failin ilgilerine dayandığı şeklindeki görüşe dar ve özel görüşü anlıyorum. Terim, aynı zamanda diğer çeşitli görüşlere uygulanabilir ve ben bütün bunlara karşı tartışmayı önermiyorum. Bazıları önerilen argümanın tutsağı olurlar ve bazıları olmazlar. Olmayanların bazıları (eğer genel olarak tecrübe edilmişse, muhtemelen herkesin mutluluğuna neden olan araçsal ilke olarak egoizm gibi) ampirik temellerle³⁹ çürütülebilir, diğerleri çürütülemeyebilir (yaşamı, herkesin kazanmak için oynamasının nesnel olarak iyi olduğu rekabetçi bir oyun olarak gören görüş gibi). Bu konu ile ilgili daha fazlası, argümanın konusunda söylenecektir.

4. Ben özgeciliği, sağduyu gibi, eylem üzerindeki rasyonel gereklilik olarak açıklamaya çalışacağım. Daha önceki tartışmada sağduyunun temel olmadığı, fakat nedenlerin zamansızca düzenlenebilir olma gerekliliğinden türediği anlaşılır hale gelmişti, bu fikir şöyle değiştirilebilir ki, özgecilik temel değildir, fakat daha genel bir şeyden türemiştir: hiçbir surette diğerlerinin ilgilerini zikretme olmaksızın belirtilebilen biçimsel ilke. Daha da ötesi bu ilke, zamansızlığın biçimsel ilkesiyle oldukça benzer olacaktır, bu, eylem için bir nedenin ikincil etkilerini bir *insan* için kısıtlama imkanını, tıpkı, sağduyunun altında yatan biçimsel ilkenin, bir *zaman* üzerindeki böylesi ikincil etkileri kısıtlama imkanını reddettiği gibi reddedecektir. Diğer bir deyişle özgeciliğin altında yatan ilke, bütün nedenlerin öznel değerlerden ziyade nesnel değerleri açıklamak gibi yorumlanmasını gerektirir. Her iki durumda da nedenler üzerindeki ilgili şart, onu tatmin eden bu

39 Diğer yandan, eğer araçsal egoizm, doğru ampirik öncüller tarafından desteklenirse, özgecilik ile çelişkiye düşmesine gerek kalmaz. Eğer gerçekte egoist yapı, genelin mutluluğu anlamına geliyorsa, o zaman özgeciliğin ona ihtiyacı vardır. Fakat benim bahsettiğim egoizm, bu türde bir egoizm değildir.

nedenlerin içeriğindeki çeşitlilik ile uygun, tamamen biçimsel olandır. Bu nedenle sağduyunun veya özgeciliğin kabulü, genel değer teorisinin ve insan ilgilerinin yerine geçemez. Sağduyu ve özgeciliğin her ikisi de, kaynağı başka bir yerde olan birincil nedenlerin ikincil etkileri üzerine şartlar dayatırlar.

Daha önce tarif ettiğim gibi, davranış üzerine böylesi genel gerekliliği keşfetme çabası ve bunun mantıklı yorumunu sağlamak, sağduyuyu savunan evvelki çabalarımızın eseridir. Sadece genel girişim değil, fakat aynı zamanda mevcut ilkenin formu ve yorumlama metodu, önceki davadakilerle benzerlik gösterecektir. Özellikle şu iddia edilebilir ki, *nesnelliğin şartı*, (onu adlandırdığım gibi) herhangi bir rasyonel, eyleyen özne tarafından sahip olan düşüncenin açıklamasıdır ki bu davada kişi düşüncesi zamansal olarak genişlemiş değildir. Tıpkı 4. bölümde gösterildiği gibi, özgeciliğin altında yatan düşünce, diğer kişilerin arasında sadece bir kişi gibi kişinin kendisi ve tam anlamıyla insanlar gibi diğerleridir. Bu, zamansal olarak yayılmış kişinin kendisi düşüncesindeki temel faktörle benzerlik gösterir: şu an, diğer zamanlar arasında sadece bir zamandır ve diğer zamanlarla eşit olarak gerçektir. İleride göreceğimiz üzere, iki görüş de benzer analizlere ve aynı sonuçlara sahiptir.

Benim argümanım özgeciliğin (veya onun temel ilkesinin), diğer insanların gerçekliğini tamamen tanımaya dayandığını ispatlamak için planlanmıştır. Yine de, benim önerdiğim yorumlamanın merkezindeki fikir, kişinin kendisi fikridir ve argüman, bu fikrin bireysel ilgili eylemlerle nasıl ilişkili olduğunun analizine dayanacaktır. Bu metod uygulanabilir çünkü diğer insanların gerçekliğini tanımak, kişinin kendisi kavramına dayanır, tıpkı geleceğin gerçekliğini tanımanın şu an kavramına dayanması gibi.⁴⁰

40 Gerçekte, özgeciliğ bir anlamda hipotetik bir ilke olduğu için, kişinin eylemde bulunmak için hangi nedene sahip olduğunun diğer insanları

Bu argümandan türeyen özgeciliğin kesin formu, bireylerin sahip olduğu eylem için birincil nedenlerin doğası olarak adlandırılan ileriki bir faktöre dayanır. Eğer bunlar kendi ilgilerinin peşinden koşmaya bağılı ise, bu terimin sıradan anlamına göre, özgeciliğin normal gerekliliğı sonucuna ulaşılacaktır. Fakat, eğer bizim başladığımız genel nedenler bireysel amaçlara bağılı değillerse, sonuçta oluşan nesnel sistem, genel anlamda özgeciliğı içermeyen mutlak amaçların peşinden koşmayı gerektirebilir, başka bir deyişle diğeri bireylerin ilgileri ve ihtiyaçları için kaygı.

Bizim davranışımız için nedenleri belirlemede oynadıkları rol bir yana, bizim ilgilerimizin ne oldukları bile tamamen belli değildir. Ben, bir şey için şüpheliyim ki, temel arzuların tatmini bir yerde ilgi kavramını tüketmeye yakındır. Daha da ötesi, hiçbir suretle ilgiler ile yapacak bir şeyi olmayan değerler olabilir. Ben, gerçekte değerlerin, birincil nedenlerin listesinde şekillendiğı teorisine sahip değilim, fakat ben kesin eminim ki onlar, burada savunulan biçimsel sonuç doğru olsa bile emin olmak için yeterince karıştırlar, ondan ortaya çıkacak şey ne faydacılık ne de tamamen özgeci olan herhangi bir diğeri ahlaki sistemdir. Bununla ilgili daha fazlası ileride söylenilecektir.

etkilediğı fikri, başka bir insanın olmadığına inanan bir kişi için bile kabul edilebilir niteliktedir. Kişi kendisini diğeri türleri arasında bir birey gibi değerlendirdiğı anlamda, diğeri insanların gerçek varlıkları olmasa bile, tıpkı kendi gerçekliğı gibi diğeri insanların gerçekliğine hala inanır. Diğeri varlıkların bu mümkünlüklerine yönelik hipotetik özgeciliğinin kaynağı, kişinin kendisi ve kişinin kendi ilgileri kavramları arasındaki ilişkinin altında yatar.

X. Nesnel Nedenler

1. Özgeciliğin arkasındaki ilke, değerlerin mutlaka nesnel olması ve öznel olarak görünen herhangi birinin, öznel olamayan diğerleri ile mutlaka bağlantılı olmak zorunda olmasıdır. Bir kişinin bazı amaçları desteklemesi için bir neden olduğu herhangi bir durumda biz, kişi onu yapabilecek bir durumda iken, herhangi birinin onu desteklemesi için bir nedeni olan amacı keşfedebilmek zorundayızdır. Bu tezin açıklanılması ve savunulması, öznel ve nesnel nedenler arasındaki biçimsel ayrımın bilinmesini gerektirir.

Yedinci bölümde söylenildiği gibi, her neden R yüklemi aracılığı ile ifade edilebilir, tıpkı bütün insanların p ve olayların A ile gösterildiği gibi; eğer R, A için doğruysa, o zaman p, A'yı desteklemek için görünürde nedene sahiptir. Bu, genel nedeni belirtmek için temel formüldür. Ben burada onun terimlerinin önceki bütün açıklamalarını ve özelliklerini tekrar etmeyeceğim, sadece şu hariç ki; R yüklemi, p değişkeni için serbest görünüş içerebilir veya içermeyebilir ve eğer içeriyorsa bu serbest fail-değişken diye anılacaktır. O zaman bu nedenlerin evrensel oldukları varsayılabilir –yani bazı anlamda bütün insanlar için aynıdır - ve onlar kendilerinin eylemlere etkilerini, onların uygulandığı ilgili amaçlara uygun olarak aktarabilirler. Şu anki konu bir nedenin en üst genellik seviyesinde bir şeye uygulanıp uygulanmadığıdır ki bu, herhangi birinin desteklemek için nedene sahip olduğu bir şeydir.

Bu konu, insanlar üzerindeki nedenlerin evrenselliği kabul edildiğinde bile ortaya çıkar, ki bu evrensel nedenler açıkça farklı bireyler için eylemin amacı ile alakalı olarak tanımlanabilirler. Böyle nedenleri öznel diye tarif edebiliriz. Biçimsel olarak, öznel neden, p değişkeninin serbest görünümünü içeren R yüklemine

tanımlayan biridir. (serbest değişken-fail, tabii ki, sadece R ile serbest olabilir; bu, bütün formülü yöneten insanlar üzerindeki evrensel ölçüye mecburen bağlıdır). Bütün evrensel nedenler ve ilkeler, serbest değişken-fail içerseler de içermeseler de temel formül açısından açıklanabilirler. Önceki öznel, sonraki ise nesnel olarak adlandırılabilir.

Bazı örnekler yardımcı olabilir. Varsayalım ki G. E. Moore kendisini yaklaştırmakta olan bir kamyonun yolunda bulsun ve onun kendisini uzaklaştırması için bir nedene sahip olduğu sonucuna varalım. Nedenlerin evrensel olmak zorunda olduğu açık şartı, onun nedenleri genel terimlere göre formüle edebilmesidir. Eğer o, yoldan çekilmesi için hangi nedene sahip olduğunu sorarsa, (diğer şeylerin yanında) şunlardan bir tanesini söyleyebilir:

(a) eylem G. E. Moore'un yaşamını sürdürür

(b) eylem onun yaşamını sürdürür

(c) eylem herhangi birinin yaşamını sürdürür

Bunların her birinin, bütün insanlar için geçerli, genel nedenler olduğu iddia edilebilir. Yine de, (b) nedeni, öznel bir nedendir, "onun" kelimesi için serbest değişken-faildir. Nedenin tamamıyla temsili şöyle olabilir: "Herkes, onun yaşamını sürdürmesi için ne yapması hakkında nedene sahiptir". Veya, daha biçimsel olarak, (b) (p, A) (eğer A, p'nin yaşamını sürdüreceyse, o zaman p A'yı desteklemek için nedene sahiptir)⁴¹

41 Ben, uygunluk için, daha net bir kavram kullanılabilir olmasına ve bu gibi durumlarda daha işlevsel olan nedenin daha kesin bir ifadesini sağlamasına rağmen "kişinin yaşamını uzatmak" terimini kullanacağım. Temel olarak arzu edilebilir olan şey, zaman içerisinde başarılı bir şekilde hayatta kalmaktır.

(Bu, sınırlı davanın içinde hatırlanacaktır, eğer A bir eylemse, A'yı yapmak A'yı desteklemek olarak sayılır.

Diğer bir yandan, (a) ve (c) nesnel nedenlerdir, onların uygulanabileceği herhangi bir eylemin faili için hiç açık referans içermezler.⁴² Dolayısıyla, onlar sadece herkesin onlara sahip olabileceği anlamında evrensel neden değildirler; onlar ayrıca herhangi bir kişi için onların uygulandığı şey her ne ise onu destekleyen nedenlerdir. Onlar belirli bireyler için nedenler değil, fakat onların doğru olduklarını iddia ettikleri şeylerin *oluşması* için olan nedenlerdir. (Bu son formülleştirme bazıları için kabul edilemez olabilir. Yine de benim argümanımın amacı için, basitçe oluşan şeyler için nedenler gibi nesnel nedenler ile onların uygulandığı bu şeyleri destekleyen ve isteyen herhangi biri için olan nedenler arasında ayırım yapmak gerekli değildir.)

2. Ayırım, eğer problematik davalara uygulanırsa, daha derinlemesine anlaşılabilir. Örneğin, Moore'un yolun kenara çekilme nedeni için talebe, şu olası cevabı düşünelim:

(d) eylem, failinin yaşamını sürdürecektir bir eylemdir.

Bu, öznel mi yoksa nesnel bir neden midir? Bu, kişinin bunu nasıl okuduğuna dayanır. Eğer bu, (b)'ye denk olarak ele alınırsa, tabii ki öznelidir. Fakat, - fail kendisi olsun ya da olmasın- herhangi birine failinin yaşamını sürdürecektir bir eylemi desteklemek için neden sağlamasına uygun olarak, bunu ele almanın başka bir

42 Bu, biçimsel olarak şöyle açıklanabilir:

(a) (p, A) (Eğer A, Moore'un yaşamını uzatacaksa, o zaman p, A'yı desteklemek için nedene sahiptir.)

(c) (p, A) (Eğer $(\exists q)$ (A q'nun yaşamını uzatacaksa), o zaman p, A'yı desteklemek için nedene sahiptir.)

(c) durumunda neden, R insanlar arasında farklı değişkenler göstermediği için değil de değişken R'ye bağlı olduğu için nesneldir ve dolayısıyla da serbest fail-değişkenli değildir.

yolu vardır.⁴³ Bu okumaya göre, neden nesneldir. Birincil uygulamasında bu, öznel versiyon ile büyük ölçüde örtüşür; i.e. iki neden bir çok aynı eylemlere, bireylerin kendi kişisel yaşamlarını sürdürdüğü eylemlere uygulanır. Fakat nesnel nedenin ikincil etkisi, *diğerleri* tarafından *kendi* yaşamlarını sürdürecektir eylemlerin oluşmasını destekleyecek eylemlere doğru genişler. Bu nadir bir değeri temsil eder: temel yaşamda kalma ve kendini koruma hususundaki özgüvenin nesnel değeri. Belki de, kamyonun yolundan çekilmek için bu belirli nedeni kimse önermez. Yine de, bu *tipteki* nedenler oldukça önemlidir: yani bunlar davranışın herhangi bir amacından ziyade, davranışın mutlak türüne nesnel değer atfederler. Böylesi nedenler hem davranışın kendisine hem de kişinin kendisinde veya diğerlerinde olsun onu destekleyecek şeye uygulanırlar. Onlar, nesnel ilkelerin herhangi bir sisteminde de önemli bir rol oynayacaklardır, bu nedenle onların işlevinin daha açık bir hesabı sıradadır.

Bu nedenlerin nesnel değer atfettiği davranışın, açıkça mutlak öznel nedenler tarafından gösterilen davranış olduğunu ileri sürelim. Verili herhangi bir öznel ilkede, kişi öznel bir tane tarafından gerekçelendirilmiş eylem sınıfına göre birincil nesnel değerle bağdaşan uygun nesnel ilke oluşturabilir. Örnek olarak, öznel ve nesnel arasında belirsiz olan şu ilkeleri düşünelim:

43 *Biçimsel olarak:*

(p,A) (eğer *A*, failinin yaşamını devam ettiren bir eylem ise, o zaman *p*, *A*'yı desteklemek için bir nedene sahiptir.

Şu husus belirtilmelidir ki; R serbest değişkenli fail barındırmıyorsa, R(A) için "A, failinin yaşamını devam ettiren bir eylemdir", veya (Eq) (A, q'nun yaşamını devam ettirir ve A, q'nun bir eylemidir.) Bu sadece ilgili şahsın yani q'nun değişkenliğini içerir. Bu durum tabii ki p ve q'nun aynı şahıs olduğu duruma da uygulanabilir.

(e) Herkes, kendi zihnini geliştirmelidir

(f) Herkes, kendi ailesine yardım etmelidir

(g) Herkes, kendi ülkesini savunmalıdır:⁴⁴

Her üç ilke de, eğer serbest değişken-fail gibi çözümlenmişse, öznel neden veren “kendi” kelimesini içerir. Bu durumda her bir kişi örnek olarak, kendi zihnini geliştirmek ve geliştirmesine olanak sağlayan şeyi yapmak için nedene sahiptir, fakat kişinin onu geliştirip geliştirmedeği başka birisinin ilgisi dahilinde değildir, çünkü serbest değişken-fail, başka bir insanın herhangi bir eylemine ikincil etkinin aktarımını engeller. Diğer insanların derdine düşeceği sadece kendi zihinleri vardır. Ben, bu öznel ilkelerin biçimsel ifadelerini sağlamayı zorlaştırmıyorum; onların doğaları açık olmalıdır. Bu üç öznel nedenlerin her birisi sistematik olarak insanlar için değerleri şeylere atfederler; her bir insan için, onun zihni, onun ailesi, onun ülkesi, ilginin rasyonel konusudur. Fakat hiçbir şey diğer zihinler, diğer aileler, diğer ülkeler için – veya onun kendi nesnel değeri hakkında bile örtük olarak ima edilmez.

Diğer yandan ilkeler, aynı zamanda nesnel olarak da çözümlenebilir; tıpkı zihinsel şahsi-gelişim ile uğraşmaya, kişinin ailesini desteklemeye veya kişinin ülkesini savunmasına *nesnel* değer atfetmek gibi. O zaman nedenler, bu tanımlamalarla karşılaşan davranışın ilk durumuna uygulanır, fakat onlar aynı zamanda, ikincil olarak, kişinin kendisinde veya başkasında olsun, aynı türün daha fazla davranışını destekleyen eylemlere uygulanırlar. Burada iki şeyin üzerinde durulmalıdır; birincisi, hiçbir nesnel değer, mevcut haliyle böyle bir ilke tarafından özel davranışın amaçlarına atfedilemez: iyi zihinler, varlıklı aileler, güvenli ülke-

44 Ben burada bu ilkelerin doğrulukları ile değil sadece bu ilkelerin biçimi ile ilgileniyorum.

ler. Bu amaçlar bağımsız olarak kabul edilebilirler – ve muhtemelen herhangi birinin üç nesnel ilkeyi kabul etmesi tarafından onaylanırlar; fakat onlar bu ilkeler tarafından gerektirilmemişlerdir. Örneğin, (g)'nin nesnel versiyonu, benim başka herhangi birinin ülkesini savunmamı gerektirmez.

İkincisi, böylesi nedenler, birincil ve ikincil uygulamalar arasında açık bir ayrıma izin verir. Örneğin (g) nedeni, sadece şehrin ilgili olduğu kişinin eylemlerine birincil olarak uygulanabilir. Diğer kişilerin eylemlerinin uygulaması, sadece ikincil olacaktır ve bu büyük ölçüde gösterilen nedenlerin gücüne dayanır. Bir kişinin, kendi ülkesini istila eden orduya saldırmak için bir gerilla bandı taktığını ve başka birisinin silah ile ona destek verdiğini varsayalım. İkinci adamın, ilkiyle aynı ülkeden olup olmadığı, bir fark yaratacaktır. Eğer aynı ülkeden ise onun eylemi, sadece (g) nesnel nedeninin ikincil etkisinin değil, fakat aynı zamanda onun doğrudan uygulamasının da kapsamı altına girer. Eğer o farklı bir ülkeden ise neden, sadece ikincil olarak (önceki ülkenin savunulması, sonrakinin savunulması için temel olmadıkça) ve muhtemelen daha az güçle uygulanır. Eğer o, istilacıordu ile aynı ülkedense, onun düşmana mühimmat tedarik etmesi, doğrudan aynı nedenin, fakat zıt bir mana ile, kapsamı dahiline girer; değerlerin böylesi bir sistemin mantiken detaylandırılmış herhangi bir versiyonu üzerine, onlar bir çelişkiye düştükleri zaman, doğrudan uygulamanın dolaylı olan üzerine bir önceliğe sahip olacağına karşındır.

Bu dava, öznel-nesnel ayrımını açık hale getirmek için öncekini izleyen mahiyettedir. Hepsi için ve sadece (g) nin öznel versiyonu ile aynı eylemler için nedenler veren nesnel bir ilke oluşturmaya çalıştığımız varsayalım. Ben bunun olamayacağını iddia ediyorum. (g) nin nesnel versiyonunun yeterince iyi olmadığı açıktır, fakat bizim onu, aşırı çıkarımlardan vazgeçen önceki ilke ile destekleyeceğimizi varsayalım. Örnek olarak şu iddia

edilebilir ki, herkes kendi ülkesini savunmalı ve böyle yaparak kendisinininkinin savunmasına katkı yapmadıkça veya yapması için bağımsız bir neden olmadıkça, başka bir ülkenin savunulmasına destek vermemelidir. Bu kuşkusuz, yabancıların kendi ülkelerini savunmaya yardımcı olan nedenleri kesecektir. Fakat, eğer bu türde bir davranış nesnel değere sahip olmak gibi göz önüne alınırsa, kişinin kendi ülke vatandaşı veya yabancıнын davranışı olsun, ilke *genelde* böylesi davranışı üreten eylemlere cesaret verir. İlk olarak burada, kişinin *kendi* ülkesinden tehdit edilmedikçe, en azından başkasının bu yoldaki çabalarında araya girmeyecek görünüşte neden olacaktır. Ve ikinci olarak, kişi, kendi ülkesi olmadıkça, vatanseverliğin birincil görevinin önceliği aldığı durumda kendilerinkinden başka ülkelerin yardımına gelen yabancıların cesaretlerini kırmak için nedene sahip olacaktır.

Kısacası, kişinin R yüklemine tanımlamasını yapması ne kadar zor olursa olsun, nesnel olarak kaldığı müddetçe, nedenin ikincil etkisi en sonunda bağlantılı herhangi bir öznel neden tarafından ele geçirilmiş boyuttan ötesine genişleyecektir; kişi, bazı boyutta, diğerlerini benzer şekilde yapmalarını en azından cesaretlendirmek veya izin vermek için nedene sahiptir. Benim pozisyonumun önemli şartı için bu önemlidir ki; verili öznel olan neden gibi, bütünde ve sadece aynı sonuçlar veren bir nesnel ilkeyi sistematik olarak üretmek mümkün değildir. Bahsi geçen öznel olanın bütün sonuçlarını veren herhangi bir nesnel ilke veya neden, ilaveten diğerlerini verecektir.

3. Öznel ve nesnel nedenler arasındaki ayrım, diğer çeşitlerinin ötesine geçer. Gerçekte o, çoğu şeylerin – saygı, bilgi, sanat, vatanseverlik vb.- hem öznel hem de nesnel olarak atfedilebilmesini ortaya çıkarır. Öznel ve nesnel değer, şeylerin farklı türlerinin değerleri değildir, fakat daha ziyade ayrı ayrı aynı türdeki şeye anlaşılır olarak atfedilen biçimsel olarak farklı türdeki

değerlerdir. Değere basitçe sahip olma hakkında veya sadece mutlak bir ilişkiye katılan biri için herhangi bir şey söylenebilir (fakat sonraki için öznel değer olmalıdır, kişiyle onun arasında verili uygun ilişkide kişinin nesneye *sahip olması* veya *elde etmesi* basitçe değere sahip olması dava konusu olamaz.)⁴⁵

Daha da ötesi nesnel değerler, farklı bireyler için farklı amaçlar verebilirler ve öznel nedenler, bütün bireyler için ortak amaçlar verebilirler. Önceki konu açıktır, farklı bireyler, onların sonuçlarına dayanarak, tek nesnel değerli amacın hizmetinde farklı şeyler yapmak için nedene sahip olacaktır. Bu yüzden yapmak için hangi nedene sahip oldukları ve devam ettirmek için nedene sahip oldukları temel yardımcı amaçlar, önemli ölçüde çeşitlilik gösterebilir. İkinci konu ise daha az açık fakat daha önemlidir ve belirli noktalarda etik ile bağlantılıdır. Öznel nedenler, herkes için düzenlenir, fakat ilk aşamada her bir insanın farklı fakat bağlantılı amacına atfedilir; onun mutluluğu, onun güvenliği, onun ailesinin veya ülkesinin refahı. Yine de, bahsi geçen öznel neden için, herkesin amacını idrak eden mutlak sonuçlar olabilir. Hobbes'un etik doktrini, durağan, tam denetimli toplumun, büyük çoğunlukla onun üyelerinin her birinin ilgisinde olduğunu, böylelikle onun kendi bireysel ilgisinin sade değerlendirmesinin, bu şartı devam ve muhafaza ettirmek için neden sağlayacağı varsayımına dayanır. Yine de bu, sosyal düzen veya genel refahın nesnel ola-

45 Buradaki farklılığın nedeni şudur: zaman göstergesi fonksiyonu göz önüne alındığında, “p, A’yı yapmak için t zamanında bir nedene sahiptir” önermesinde bir karışıklık vardır; (bu önerme hem “p, A’yı yapmak için nedene t zamanında sahiptir” anlamına hem de “t zamanında p’nin bir nedeni vardır” anlamına gelir. Aynı şekilde “p’nin A’yı yapması için bir nedeni vardır” dediğimizde, şahıs göstergesi açısından bir karışıklık vardır. Bu önerme, hem “A’yı yapmak için (p açısından) bir neden vardır” hem de “burada bir neden vardır (p’nin A’yı yapması için)” anlamına gelir. Son durumda değer veya neden şahıs göstergeli değildir ve herhangi biri için bir değeri yoktur. Önceki durumda ise neden hakiki anlamda öznelidir.

rak değerli olarak adlandırıldığı davadan farklıdır – kişinin içinde kendi çıkarı olandan türeyen nedenden ziyade desteklemek için herkesin orijinal nedene sahip olduğu bir şey.

(f) ve (g) örneklerinin öznel versiyonlarındagörülebileceği gibi bütün öznel nedenler egoist değerlerdir. Bazı öznel ilkeler, öznel olarak tanımlanmış amaçların hizmetinde aşırı fedakarlık gerektirebilirler.⁴⁶ Daha da ötesi, nesnel ilkelerin hepsi özgeci değildir. Bazıları, kişinin kendisinin veya diğerlerinin ilgilerinden ziyade, *hiç kimsenin* ilgisini içermeyen amacın peşinden koşmayı emredebilir; örneğin onun suça, onun kurbanına veya topluma karşı yararından başka cezayı iyi bir şey olarak sayan, cezanın cezalandırıcı teorisi. Bazı nesnel ilkeler bireysel ilgili davranışı birincil olarak cesaretlendirmeleri bakımından sözde-egoist olabilirler – (d) örneğinde ve (e)’nin nesnel versiyonunda görülebileceği gibi.

Yine de, egoizmin esas versiyonu öznel olandır. Felsefi olarak en fazla ilgi çeken görüş (ve bundan dolayı en fazla çürütülen değer) nedenlerin, herhangi bir şeye nesnel değer atfedilmesine dayandığını reddeder ve egoizmi, sadece öznel değerler gerektirdiği için kabul edilebilir bulur. Şu mutlaka belirtilmelidir ki, böylesi bir egoist, herkesin kendi ayrıcalıklı ilkesine göre davrandığı duruma hiçbir zaman nesnel değer atfetmez, bunun için ilişkilerin arzu edilir durumunu destekleyecek bencil olmayan, nesnel nedenler acilen bunun içine alınır ve bundan sonra o, salt bir egoist olmayacaktır.

4. Benim savunmayı önerdiğim tez basitçe, kabul edilebilir nedenlerin nesnel olanlar olduklarıdır; kişi öznel ilke ile başarılı olarak eyleyebilse bile kişi, bunu nesnel ilke ile destekleyebilmek zorundadır ki bu nesnel ilke (büyük olasılıkla) diğerleri gibi aynı

46 C. D. Broad, *böylesi durumları açıklayabilmek için “Özgönderimsel Özgecilik” ifadesini bulmuştur.*

nedenleri verir. Ben iddia ediyorum ki, kişi ne zaman neden için eylemde bulunduğu zaman, kişinin kendisini öznel neden için eyleyen olarak ve nesnel olarak değerli bir amacı destekleyen olarak değerlendirmek *mümkün* olmalıdır. Nesnel nedenin çeşitli türlerinin değerlendirilebilir olmasından beri – örnek olarak eylemin amacına veya eylemlerin kendilerine değer atfedilebilen – eylemin verili rotası için nesnel rasyonel destek sağlamanın çeşitli olası yolları vardır. Sonuç olarak, biz bu olasılıklar arasındakileri ayırt etmeliyiz, fakat şu an için bütün nedenlerin nesnel ilkelerden türemek zorunda olduğu şeklindeki genel tez üzerinde düşünelim.

Şimdiye kadar belirtilen bütün niteliklere göre bunun, egoizme karşı bir atak ve özgeciliğin savunulması olarak karakterize edildiği görülebilir. Bununla birlikte, özgecilik ile bağlantılı olmayan birçok olası nesnel ilke vardır ve argüman sadece, nedenlerin adaylar arasından seçim yapmaya hiçbir şekilde olanak sağlamayacak nesnellikte olmak zorunda olduğuna yöneliktir. Aslında, bunlardan bazıları kendine hizmet eden davranışı cesaretlendirebilir, özellikle (d) veya ondan uygun bir şekilde genişletilebilecek versiyonu. Özgüven, kendini savunma veya kişisel gelişim gerektiren herhangi bir nesnel ilke, diğer kişiler hakkına farklı bir türde ilgiyi cesaretlendirmesine rağmen, özgeci olmayacaktır. Daha da ötesi, nesnel nedenlere karşı argüman tarafından dışta bırakılan ilkelerin hepsi de egoist olmaz. Mutlak olarak saf egoizm, birçokları arasında sadece tek bir öznel ilkedir. (Öznel ilkenin uç davası şu olacaktır ki, herkes sadece diğerlerinin ilgilerine göre eylemeli ve asla kendi kişisel ilgilerine göre eylememelidir; başka bir deyişle “salt” özverili özgecilik)

Bütün bu nedenlere eklenen öncüller, pratik nedenlerin nesnel olmak zorunda olduğu şeklindeki sağlam sonuca ulaşmak için gereklidir. Kişi, değer teorisi gibi bir şeye ihtiyaç duyar. Buna rağmen biçimsel sonuç önemlidir çünkü insanların değer konu-

sunda kabataslak olarak genelde anlaştıkları sayısız şey vardır: genel olarak acı, bastırılmışlık ve baskı kötüdür; keyif, tatmin ve özgürlük iyidir. Her halükarda nesnelliğin gerekliliği, değerlerin iddia ettiği her ne ise onun şartı gibi değerlendirilebilir ve gerçekte ben bunu, sonuçlarının egoizmin mi ve özgeciliğin mi olup olmadığına bakmadan destekleyeceğim.

Fakat, insan ilgilerinin ve mutluluğunun amaçlar gibi değere sahip olduğuna geniş ölçüde inanıldığı için, amaçların herkesin peşinden koştuğu ortak rasyonel konular anlamına geldiğinden beri, böylesi bir değerın nesnel olarak düşünölmüş olduğunu gösteren argüman, gerçekte özgecılık için bir argüman olacaktır. Daha karmaşık alternatif nesnel ilkeler mümkündür ve incelenecektir, fakat biçimsel konunun hangi ilişkide egoizm ve özgecılık arasındaki sağlam uyumsuzlığa sahip olduğunu en başta göstermek ve benim hangi anlamda önceki ve sonrakine karşı, bütün nedenlerin en nihayetinde nesnel form içinde belirtilebilir olduğunu iddia ettiğimi göstermek, arzu edilir görünmektedir.

Bunu söyleyerek biz bunu, biçimsel tez savunulduğu müddetçe ve tözsel pratik sonuçlar sorusunu ele aldıktan sonra, arka plana itebiliriz. Burada, konunun biçimsel olana ilk indirgendiği yerde, sağduyu ile ilgili önceki tartışma ile paralellik vardır ve bu tartışıldıktan sonra ayrı bir değerlendirme, zamansız nedenler sistemi tarafından takip edilmesi umulan, tözsel sağduyusal gereklilik türüne göre belirlenmiştir.

XI. Solipsizm, Ayrışma ve Gayri Şahsi Bakış Açısı

1. Ben, özgeciliğin dayandığı nesnel nedenler sisteminin yorumlanması, sağduyu imkanının dayandığı zamansız nedenlerin önerilen sisteminin halihazırdaki yorumlanmasına paralel olduğunu söyledim. Her bir yorumlama, her insanın kendine sa-

hip olduğu şeklindeki net bir fikre dayanır ki bu fikir, nedenin bağlantılı türünün kişi tarafından kabulü tarafından gösterilmiştir.

Bir yorumlamanın en genel nitelendirilmesi, mutlak türde bir güdülenmeyi nasıl mümkün kıldığı hakkında metafiziksel bir hesabı sağlamasıdır – arzular, nedenler ve benzerlerine göre *güdüsel* bir açıklama değil, fakat nedenlerin uymak zorunda olduğu mutlak yapısal şartların bir tarifi ve insan doğasında var olan bu yapının neye dayandığının hesabı. Sağduyunun yorumlanması bunu, zamansal olarak sürüp giden varlık gibi kişinin kendi kavramı ile ilişkilendirir. Şimdiki eylem için olan nedenleri, kişinin gelecek beklentili nedenleri olarak kabul etmenin yanlışlığı, kişinin şu anki kendisinin sadece diğerleri arasında bir aşama olduğunu, zamansal olarak sürüp giden kişi ile tanımlamadaki pratik açıklamanın yanlışlığıdır.

Nesnel nedenlerin doğrulanması, onların etkisinin zamana aktarımına uygun olarak, bir insandan başka bir insana nedenlerin etkisinin aktarımı ile hesaplaşmak zorundadır ve bu şunu iddia edebilir ki, eğer yorumlamalar paralel iseler, özgeciliğin yorumlanması bunu, kişinin kendisini diğer insanlarla birlikte mistik bir tanımlamayla veya belki de bütün insanlardan oluşan bir kütle ile bağlantılandıracaktır. Fakat biz bunun neden gerekli olmadığını hali hazırda gördük. Kişinin kendi geleceği ile tanımlama, kişinin yaşamındaki şimdi ve gelecek aşamalarının özdeş olduğu şeklindeki absürt görüşü iddia etmez. Kişinin sadece bireysel yaşamında var olan bütün diğerlerinin arasında şu anı, bir zaman olarak tanımlamasına ihtiyacı vardır. Ve gayrişahsi dava ile uyumlu olan düşünce, kişinin kendisini diğer bazı insanlarla veya diğer bütün insanlarla tanımlaması değil, fakat aksine, bireysel dünyanın içine dahil olan diğer insanların arasında sadece bir kişi gibi kişinin kendisi kavramıdır. Tıpkı önceki argüman

için önemli olan fikrin “şu an” kavramına sahip olması gerektiği gibi, şu anki argüman için önemli olan fikrin de “kişinin kendisi” kavramına sahip olması gereklidir. Diğerlerini tamamen insanlar gibi onaylamak, kişinin kendisini, doğadaki diğerleri arasında, belirli ve gayrişahsi bir şekilde dünyada ikamet eden biri olarak tanımlaması fikrini gerektirir. Önceki argümanın sadece şu an için değil, fakat belirli bir zaman için mevcut kavramını gerektirmesi gibi, şimdiki argüman da kendisi kavramını sadece ben olarak değil, fakat herhangi birisi olarak gerektirir.

Daha önce, sadece zamansız nedenlere göre formüle edilmiş pratik ilkelerin, herhangi biri şu anı, hepsi zaman kipsiz olarak tarif edilebilen diğerleri arasında sadece bir zaman gibi göz önüne alırsa, onların güdüsel içeriğini devam ettirebileceği iddia edilmişti. Ben burada şunu öne sürüyorum ki, nesnel nedenler pratik yargıların güdüsel içeriğinin devam edilmesine sadece, pratik yargılar kişinin kendisinin sadece herhangi biriymiş gibi gayrişahsi bakış açısı ile uzlaşmaya sevk edildiği zaman, izin verirler. Nesnel nedenler kendi güdüsel içeriğini bu bakış açısından devam ettirirler çünkü onlar belirli failer için değerleri değil, fakat aksine şeylerin elde edilmesi veya meydana gelmesi için nedenleri temsil ederler.

İki argüman arasındaki temel paralellik, her birisinin dünyaya ve kişinin kendisine doğru olan iki bakış açısı arasındaki ayrıma dayanmasıdır – birisi dönüşlü fiil yardımı ile açıklanır, diğeri açıklanmaz. Sonraki bakış açısı, sağduyu argümanı için zamansal olarak tarafsızdır, özgecilik argümanı için ise gayrişahsidir. Zamansızlık ve nesnellik gerektiren bu bakış açıları sırasıyla bağdaşabilir oldukları eylem için olan nedenin içindedirler. Etik, sağduyusal akıl yürütmenin şu an tarafından otoriteye karşı mücadelesi gibi, ben-merkezci açmazın mutlak formuna karşı mücadele içindedir.

2. Gayrişahsilik ile çelişen bakış açısını ben, şahsi olarak adlandırıyorum. Biz şimdi her ikisini tanımlamalı, onların arasındaki ilişkiyi açıklamalı ve onların solipsizm ile onun reddi arasındaki bağlantıyı belirtmeliyiz. Şahsi bakış açısı bazen gramatik birinci şahıs aracılığıyla açıklanır, fakat bu, böyle olmak zorunda değildir. Özneyi ayıran ve tartışılan şeye göre onun yerini belirleyen diğer dönüşlü fiiller de aynı zamanda şahsi bakış açısı ile açıklanır. Kişisel yargıların, inançların, tutumların vb. özü, onların bir gözetleme noktasından dünyayı izlemeleridir ve onların öznesi veya yazarı, bu gözetleme noktasının odağıdır. Diğer yandan, gayrişahsi bakış açısı kişiye, onun içerisinde bir yer vermeden, dünyayı görme imkanı sağlar. Bu bakış açısından gelen tanımlamalar, birinci şahıs veya diğer dönüşlü fiili gerektirmez. Dünyanın gayrişahsi eksiksiz tanımı, şahsi tanım içinde "ben" olan kişinin tanımını içerecektir ve birinci şahıs içinde birey hakkında söylenebilecek her şeyi gayrişahsi terimlere göre değiştirecektir. Nitekim, gayrişahsi bakış açısı, kendi öznesi hakkındaki olguları içeren, şahsi bakış açısı tarafından tanımlanan bütün fenomene uygun olmalıdır.

Gayrişahsi bakış açısı, şu anı diğerleri arasında sadece bir zaman olarak değerlendirenin ne olduğu ile ilgili hesapta, zaman kipsiz ifadeler tarafından oynanan rol gibi, kişinin diğerleri arasında sadece bir insan olduğu fikrinin açıklanmasında bir rol oynar. Bu rol, eğer biz kişi kendisi ise, diğerlerini insanlar gibi değerlendirmenin ne olduğunu sorduğumuzda oluşur. İlk olarak, kişinin buna izin veren insanlar fikrine sahip olması gerekir.

Bu, şu anlama gelir ki, kişinin kendisi olarak söyleyebileceği herhangi bir şeyi, aynı anlamda, diğer insanlar için söyleyebilmesi mümkün olmalıdır. Bu varsayım doğru olmayabilir, fakat önemli olmalıdır. Gramatik şahıstaki değişiklik, tıpkı kipteki değişiklik gibi, ifadenin öznesi olan sonuç hakkında neyin varsayıldı-

ğı başkalaştırmaya izin veremez. Onlar sadece önerilmiş gözlem-
den gelen bakış açısındaki değişiklikleri temsil ederler. Kişinin
kendisi ile ilgili olarak önemli bir şekilde varsayabileceği türde
bir şey - kişinin düşünmesi, hissetmesi veya yapması- önemli
bir şekilde aynı anlamda diğerlerine, birinci şahıstaki kendileri
tarafından veya ikinci veya üçüncü şahısta kendilerinden başka
insanlar tarafından olursa olsun, atfedilebilir olmalıdır. Eğer ben
başka bir birey için onun eğlenmiş olduğunu söylersem, onun
hakkında ne söylediğim ile, veya tekrar olarak, aynı şekilde onun
kendisiyle ilgili ne söyleyebileceği ile, kendimle ilgili “Ben eğ-
lendim” dememin özdeş olduğu bir şey olmak zorundadır. Aynı
olgu, dava ister kişinin kendisinin isterse başkasının olsun, farklı
gramatik şahıslar kullanarak, birçok noktadan açıklanabilir; ve
bu ifadeler onların çıkarımlarında farklılaşmasına rağmen, onlar
ortak bir şey varsayabilirler. Bu, kişisel olmayan bakış açısı tara-
fından seçilmiş ortak elementtir. Gayrişahsi bakış açısı, zaman-
sal tarafsızlık bakış açısı gibi, konuşmacı ve konuşulan şeyin ne
olduğu arasındaki ilişkiyi soyutlar ve bahsi geçen herhangi bir
böylesi ilişki hakkında neyin varsayılabilirliğini varsayar.

Ben, bu ilişkilerin önemini küçümsemek istemiyorum. “Ben
sinirliyim” dediğim zaman ne söylediğim veya ne açıkladığım,
başka birisinin beni işaret ederek, aynı nedenle “O sinirli” dedi-
ği zaman ne söylediği veya açıkladığı ile oldukça farklı olabilir.
Şahsın gramatik değişimini gerekçelendiren, kendim ile onun
arasındaki açık ayrım, sadece tek bir farktır. Bu farkı sayısız öl-
çüde diğerleri izlediği için, düşüncenin temeli ile bunu yapmak
etki ve benzerlerini oluşturabilir. Fakat bunların hepsi, aynı ifa-
denin farklı şahıslarının (farklı zaman kipleri gibi) verili durum
hakkında ortak bir şey söylemek için farklı bakış açılarına uygun
olarak kullanılabileceği gerçeğini gizlememelidir.

3. Kişiyi her yönden diğerleri arasında sadece bir insan olarak göz önüne almak için, kişi kendisini her yönden gayrişahsi olarak göz önüne almak zorundadır. Bu nedenle ben, şu ilkeyi öneriyorum. Kim ki şahsi bakış açısıyla herhangi bir yargıda bulunur, kendisi veya başkası hakkında olsun, veya bütünde birisi hakkında olmasın, şu iki ileriki yargıya bağlanmıştır: (a) aynı durum ve karakterler hakkında aynı etki için bir gayrişahsi yargı; (b) gayrişahsi bir şekilde tarif edilmiş durumda, onun kim olduğunu söyleyen temel şahsi ifade. Sonuncusu, orijinal yargıya uygulanan dönüşlü fiilleri gerekçelendirecektir. Bu, kişisel yargının bir analizi olarak veya genelde onunla birleştirilen düşüncelerin ne olduğunun bir raporu olarak önerilmemiştir. Ben sadece şunu ifade ediyorum ki kişi, eğer kendisini diğerleri arasında bir insan olarak değerlendiriyorsa, böylesi inançların kabulünün şahsi yargısına bağlanmıştır.

Şimdi tabii ki, oldukça farklı olan yargılar ve beklentilere dayanan aynı sonuca doğru olan şahsi bakış açılarını ayırt etmek doğru olacaktır. Gayrişahsi bakış açısından neye benzediğini bilmeme rağmen, içindeki birçok karakterle birlikte verili bir durumda, ben onun içindeki yerimi bilmedikçe, neyi beklediğimi bilemem. Tıpkı benim, bir yangının geçmişte, şu anda veya gelecekte olup olmadığını bilmedikçe yangınla ilgili kanıtın hangi formda olacağını bilememem gibi; grup içerisinde zehirlenmiş bir insanın ben veya başka birisi olup olmadığını bilmedikçe, kanıt yolunda neyin beklenileceğini bilemem. Ve bu, mutlak psikolojik niteliklerle birlikte, diğer bakış açıları ve birinci şahıs arasındaki farkın, kanıta ihtiyaç duyma ve duymama arasındaki farkı oluşturmaya benzer.

Fakat bakış açıları arasındaki bu farklılıkların hepsi, gayrişahsi bakış açısı kapsamı ile anlaşılabilir bağlantılar, ilkeler ve düzenliliklerin bir sonucudur. Bir ifadedeki bütün şahıs zamir-

leri ve bütün bakış açıları, beklentiler ve onlarla ilişkili kanıtın şartları, sadece gayrişahsi fikir içinde yer alırlar. Bu, davranışsal kanıt üzerine psikolojik durumun atfına izin veren psikolojik durumlar ve davranış arasındaki bu ilişkilerin gayrişahsi tanımlamasını içerecektir. Bu aynı zamanda, bazılarının davranışsal veya gözlemsel kanıt gerektirmeyeceği, birinci şahıs psikolojik atıflar üzerindeki şartların gayrişahsi ifadesini de içerecektir. Kişinin kendi tecrübelerinin, gayrişahsi tanıma açık olan diğerlerinin-kindensistematik olarak daha farklı olabilmesine rağmen, eğer kişi diğerleri arasında sadece bir insan ise, gayrişahsiliği, kişisel özelliği ve benzerlerini seçebilecektir.

Benim şahsi yargı yoluyla yaptığım gayrişahsi inançlar sisteme dahil edilmeyen tek kişisel kalıntı, gayrişahsi olarak tarif edilmiş dünyada benim yerimi belirleyen temel kişisel öncülün kendisidir. Bu öncüle ilave, dünyanın nasıl tasarlanmış olduğu konusunda büyük farklılık yaratır, fakat dava olarak neyin tasarlandığı konusunda fark yaratmaz. Ben gayrişahsi olarak, benim evimin yandığını ve birey olarak Thomas Nagel'in o evin arkasında durduğunu, sıcak ve acınası hissettiğini ve üçüncü kişilere sıcak ve acınası göründüğünü ve onların acıyan bakışlarını görmeyi vb. tasarlayabilirim. Eğer ben bütün bunlara benim Thomas Nagel olduğum öncülünü eklersem, ben, sıcak ve acınası *hissetmeyi*, acıyan üçüncü kişileri *görmeyi* vb. hayal edebilirim; fakat bu normalden farklı olmuş olan bir şeyi hayal etmek değildir. Benim hissetmeyi hayal edebileceğim herhangi bir şeyde, gerçekte kendim olduğum gayrişahsi olarak tarif edilmiş kişi tarafından hissedilmiş olmayı hayal edebilirim. Benim kendi durumum, tecrübelerim, eylemlerim hakkında yargıda bulunabileceğim veya inanabileceğim herhangi bir şeyde, meydana çıkmasına inanılan şeyde herhangi bir değişiklik olmaksızın, kişi hakkında yargıda bulunabilirim veya inanabilirim.

4. Üstteki bu iddialar tartışılmaz değildir, solipsizmin karşısında olanlar için çeşitli şekillerde vücut bulan bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu, evrensel olarak varsayılmış değildir, örnek olarak, birinci ve üçüncü şahıs psikolojik atıflar, aynı anlama sahip olabilirler veya ortak bir şey iddia edebilirler. Bu kısımdır, çünkü onlar uygulandıkları temelde ve onlarla birleşen sonuçlar, beklentiler ve aktivitelerde oldukça radikal olarak ayrılık gösterirler. Üçüncü şahıs iddiaların, ilgili birinci şahıs iddianın sadece *açıklamak* için ortaya çıktığı psikolojik şartı açıklarken, davranışsal anlama sahip olabileceği iddia edilmişti.

Fakat, anlamın böylesi bir yanlış ikileminin ve birinci şahıs psikolojik atfın başka birisi tarafından söylenemeyeceği şeklindeki görüşün derin kaynağı solipsizmden gelmektedir. Bağlantı şu şekildedir. Epistemolojik pozisyondan ziyade metafiziksel olarak solipsizm, kişinin kendisinin yanında diğer insanların var olduğu şeklindeki varsayımın *anlamını* reddeder.⁴⁷ O, kişinin kendi tecrübelerine uyguladığı düşüncelerin, kişinin tecrübe etmediği bir şeye aynı anlamda uygulanabilme imkanını içermediği şeklindeki varsayımın anlamını reddeder. Daha da ötesi bu, kişinin sahip olduğu düşüncelerin rastlantısal olmadığı düşüncesinden ziyade, kişinin kendisine ve kendisi olmayan şeyin ikisine tek anlamlı uygulanabilir olan herhangi bir düşüncenin kişinin kendi tecrübesine uygulanmış düşünceler olmada zorunlu olarak başarısız olacakları düşüncesidir.

Blue Book"⁴⁸ kitabında Wittgenstein, solipsisti şunu sorarak gösterir: "Eğer benim ne hissettiğim her zaman sadece benim acımsa, başka birisinin acı hissetmesini varsayması ne anlama

47 Ben, solipsizmin epistemolojik versiyonundan şüpheliyim, başka bir deyişle biz, diğer zihinlerin varlığını bilemeyiz, diğer zihinlerin varlığı hakkında bir kanıt bile olsa bu, metafiziksel versiyona aittir; fakat bunu burada ele almaya gerek yoktur.

48 *The Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1958), s. 56

gelir?” Bu, tecrübe hakkında genel bir problemdir; acı sadece bir örnektir. Solipsistin görüşü şudur ki, acı fikri, hissedilmiş veya tecrübe edilmiş bir şeyin fikridir, kendi kişisel tecrübesinden gelen düşüncedir. O, şöyle söyleyebilir; “Acı, bunun gibi bir şeydir” diyebilir ve eklemeleri üzerine konsantre olarak “ve benim tarafımdan tecrübe edilmemiş bir şey nasıl bu türde meydana gelecektir?” diye sorabilir. Cevap, bunun bu problem ile ilgili hiçbir yardım olmadan başka birisi tarafından tecrübe edilmiş olduğudur: kendisi tarafından değil de başkası tarafından tecrübe edilmiş aynı şeyin ne olduğunun anlaşılması için varsayımda bulunur ve bu anlaşılma tam olarak neyin eksik olduğudur. Onun görüşü, acının onun kendi bilinçliliği ile bağlantısı haricinde tasarlanamayacağıdır. Bir solipsist, birinci ve üçüncü şahıs psikolojik dilin bütün sınırını tutabilir, fakat o kendisini onu, “tecrübeleri” “diğerlerine” atfederken, kendi kişisel tecrübelerini tarif ederken işlevsel olan, farklı bir anlamda kullanıyormuş gibi göz önüne almalıdır.

Şahsi ve gayrişahsi bakış açıları arasındaki ayırım ile solipsizm ilişkisi oldukça açıktır. Bir solipsiste göre, kişinin kendisini ve kendi şartını bulduğu durumun gayrişahsi tanımı, radikal olarak tamamlanmamış olmaktan kaçınmaz. Bu, sadece kişinin kim olduğunu belirlemedeki başarısızlığından dolayı değil, aynı zamanda gerçekte neyin olduğunun tarifindeki başarısızlığı yüzünden de tamamlanmamıştır. Kişi bunu şu şekilde gösterebilir: “Ben tam olarak başkası için baş ağrısına sahip olmasının ne olduğunu bilirim ve bunun ne zaman doğru olduğunu onun davranışından, vb.’lerinden hareketle söyleyebilirim; fakat eğer bu benimse, o zaman *bu*, olan şeydir”. (Ve burada kişi bir baş ağrısına sahip olmayı hayal edebilir). “Bu, meydana gelmenin oldukça farklı bir türüdür, bir içsel meydana gelme, asla sadece başkasının baş ağrısına sahip olması değildir.”

Bunu söyleyerek bir solipsist, kişinin baş ağrısına sahip olduğu zaman ne olacağını belirtmek için sıradan psikolojik terimlere dayanmaması hususunda dikkatli olmak zorundadır; bu terimler – “donuk, zonklayıcı ağrı” terimleri gibi- gayrişahsi olarak tasarlanmış diğer insanların tecrübelerine ve hatta kişinin kendisine uygulanabilirler. Bu nedenle onlar, kişinin örneğin donukluğa, zonklayıcı ağrıya sahip olmasının özel meydana gelişini anlayamazlar. Bu nedenle bir solipsist, adeta bir kişinin baş ağrısına sahip olduğunda, sahip olan kendisiymiş gibi belirten ve buna benzer olarak kendisinin neye sahip olduğuna benzer şekilde, gayrişahsi olarak atfedilebilir durum ile bağlantı kuran diğer bütün psikolojik şartların çeşitliliği gibi, kişisel dönüşüm ilkelerinin sistemine sahip olmak zorundadır. Bunlar, özel dilin veya solipsist dilin özel bileşenlerinin kuralları olarak göz önüne alınabilirler. (Aslında onun dili ve düşüncesi, şahsi bakış açısıyla, o ister doğrudan tecrübe hakkında veya isterse sadece diğer şeyler hakkında konuşsun, dil ile onun tecrübesi arasındaki bağlantının her noktasına girecek, bu özel görünüm ile nüfuz edebilir.)⁴⁹

Burası, ayrı bir solipsizm tartışmasının yeri değildir. Ben, onu ciddiye alınması gereken bir pozisyonda görüyorum; bana göre, onun içinde doğru olan şudur; eğer kişi yalnızca kendi kavramı ile ve bir model olarak kendi tecrübeleri ile başlıyorsa, diğerlerinden ve onların tecrübelerinden önemli bir düşünce çıkarmak için yeterli materyale sahip olamaz. Ben bu görüş için tartışmaya-
cağım. Eğer bu doğruysa, o zaman solipsizmden kaçınma, diğer insanların kişinin kendisi gibi olduğu düşüncesinin, baştan itibaren kişinin kendi tecrübeleri fikrinde olmasını gerektirir. Buna, gayrişahsi bakış açısından, içeriğin kaybı olmadan, kişinin kendi durumu ve tecrübesinin bütün özelliğinin tarif edilmiş ve değer-

49 Bu paragraftaki gözlemler, Wittgenstein'in *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953) adlı eserine dayanmaktadır.

lendirilmiş olmasına izin veren bir düşünce tarafından erişilmiştir. Eğer bu, kişinin kendi tecrübeleri fikrinin genel şartı olarak gösterilebilirse, o zaman bu fikir ile diğer insanlar fikri arasında bir boşluk olmayacaktır ve bu yüzden aynı kavramların ikisine de uygulanmasında üstesinden gelinemeyecek bir zorluk yoktur. Bu genel tipteki çözümler, Wittgenstein ve diğerleri tarafından savunulmuştur. Onlardan herhangi birinin başarılı olduğunu bilmiyorum. Bizim amacımız için bu önemli olmayan bir konudur.

Önemli olan şey, bizim solipsist olmadığımız ve solipsizmin reddinin, bizim kendimizi ve bizim sonuçlarımızı gayrişahsi olarak görme kapasitesini içermesidir. Birinci şahıs psikolojik iddiaları da içeren bizim bütün kişisel yargılarımız, bize, gayrişahsi olarak görülen, aynı sonuçlar hakkındaki gayrişahsi yargıların benzerlerini taahhüt ederler. Aksi türlü işlevsel düşüncelerin aynı anlamda diğerlerine uygulanması imkansız olacaktır ve kişinin kendisi gibi diğer insanların olduğu varsayımı anlaşılabilir olacaktır. Eğer sadece, gayrişahsi bağlantılarını kabul etmede başarısız olduğumuz şahsi yargıların mutlak türü varsa, o zaman ayırt edici solipsizmin bir formu veya çözülme ile karşı karşıya kalırız; böylesi iddialar ile kişinin kendisinin diğerleri arasında sadece bir kişi olduğu fikri birbirinden ayırt edilecektir.

5. Bu tartışma, daha evvel sözü edilen zaman kipli ve zaman kipsiz tartışmasının zamanın metafiziğine yaptığı yeterli iyileştirmeden daha fazla olarak, solipsizm ve diğer zihinler problemi-ne yeterli iyileştirme yapmaz. Fakat kişi kavramı üzerine mutlak genel şartlar oluşmuştur ki bu, zaman hakkındaki evvelki gözlemler ile mümkün olanla hemen hemen aynı biçimde pratik yargıların kategorisine uygulanabilir. Bu, kişinin pratik alan içerisindeki solipsizmin bir benzerini hayal edebilmesi yüzündendir: diğer insanlar hakkında, kişinin kendi davasında yapabildiği anlamda pratik yargılar yapmadaki yeteneksizlik. Biz, eğer kişi-

nin kendisi ve diğlerleri için aynı anlamda uygulanabilir ise psikolojik kavramlar tarafından karşılanmak zorunda olan şartları düşündük. Biz şimdi, pratik yargılar için karşılaştırılabilir şartların olup olmadığını sormalıyız. Kişinin eylemde bulunmak için bir nedeni kabul etmesi veya ne yapması hakkında bir sonuca ulaşması gibi, başka bir insan hakkında aynı yargıyı kabul eden nedir?

Yargıyı diğler insanlara aynı anlamda uygulamak için, kişi bunu, öncelikle diğlerleri arasında tek bir insan gibi tasarlanmış olarak kendisine uygulayabilmek zorundadır. Bu yolla garanti edilebilecek tek şey sadece şahsi bakış açısı tarafından uygulanamayan ve bundan dolayı sadece kişinin kendi davasına uygulanan yargının ne olduğudur. Yani kişi ne zaman “Bomba patlamadan önce binayı terk etmeliyim” gibi kişisel pratik yargıda bulunursa, bu beraberinde kişinin kim olduğu hakkında aynı etkiye sahip bir gayrişahsi pratik yargının sorumluluğunu getirmek zorundadır. Bu gayrişahsi yargı, eşit ölçüde aynı durum hakkındaki aynı etkiye göre diğlerlerinin yargıları tarafından ima edilmiştir. Ve eğer pratik sonuç, durumun mutlak özelliklerinden türemişse, bu türemeyi elde eden ilkeler gayrişahsi olarak ilgili şartlarla belirtilmek zorundadır. Örnek olarak kişi, bombanın olası etkilerinin belirtilmesinden, bireysel hassasiyetten, ve insanların kendilerini hayatta tutacak şeyleri yapması gerektiği ilkesinden hareketle, bireyin binadan çıkması gerektiği sonucunu türetebilmek zorundadır.

Bu, kişinin temel pratik ilkelerinin evrensel olması gerektiği şeklindeki önemli sonuca yol açar. Bu, önemsiz bir iddia değildir; burada, kişinin eylem için kendi nedenlerinin kaynağı gibi bütün insanlara uygulanan bir ilkenin kabulüne neden ihtiyaç duyulduğu çok açık değildir. Neden her birimiz, herkes için olan nedenlere dayanan ilkeleri genişletmek yerine, *onun* ne yapması

gerektiğini bildiren (“ben her zaman kendi ilgime göre eylemde bulunmalıyım” gibi ilkeler) ilkeler ile yetinmiyoruz? Cevap şudur ki, sonraki tipteki ilkeler, gayrişahsi bakış açısı tarafından kişinin kendisine önemli ölçüde uygulanamazlar; bu yüzden onlar, ayrışmayı barındırırlar. Gayrişahsi olarak kişinin kendisine ilkeyi uygulamak için kişi, ilkeyi, kişinin kendisi olduğu olgusundan soyutlanarak, olduğu kişiye uygulayabilmek zorundadır. Ve bu, *sadece* kişinin kendisine uygulanan pratik ilke ile imkansızdır.

Gayrişahsi form içinde böyle özel, tek-kishi maksimlerinin görünürde değiştirilir olarak ortaya çıktığı mutlak ilkeler olduğu için, bunun neden böyle olduğunu açıklamak gerekir. Evrensel olmayan fakat gayrişahsi ilkenin sadece tek bir insan ile ilişkili olduğu durumu düşünün: kişinin kendisi gayrişahsi olarak tanımlanmıştır. Böylesi bir ilkenin örneği şöyle olacaktır; “T.N. onu hayatta tutacak şeyi yapmalıdır”. Bu, “Beni canlı tutacak şeyleri yapmalıyım” yargısının arkasındaki gayrişahsi ilkenin akla yatkın versiyonu olarak görülebilir, fakat öyle değildir. T.N. olmak, benim şahsi pratik yargılarımın türemesiyle ilgili şartlardan biri değildir. Yani, eğer ben yanan bir binadan hızlıca çıkmam gerektiğine inanıyorsam, ben T.N. olayım ya da olmayayım genelde dışarı çıkmam gerektiğine inanırım – diğer bir deyişle hatta ben, T.N. olmam konusunda hayal içinde olsam bile. Bu tanımlamayı gayrişahsi pratik yargının yerini tutan bir öncül olarak eklemek, sadece onları şahsi olandan gayrişahsi olan forma dönüştürmek değil, yargı için nedenlerin tözsel olarak değiştirilmesidir.⁵⁰

50 Buna benzer bir argüman, “Herkes T.N. 'yi hayatta tutacak şeyi yapmalıdır” şeklindeki gayrişahsi ilkelere karşı da kullanılabilir. Bu ilke, hem evrensel hem de gayrişahsi olmasına rağmen ve bir anlamda herkese nedenler sağlamasına rağmen, şahsi yargının “Bu binadan dışarı çıkmalıyım” şeklindeki gayrişahsi örneği gibi kabul edilemezdir. O, şahsi yargının ilgisiz bir unsur olarak değerlendirildiği şeyin özü şeklinde gösterilir.

Ayrışmadan kaçınma bu yüzden, herkese aynı anlamda uygulanan evrensel pratik ilkelerin kabulünü gerektirir ve bunlar gayrişahsi olarak formüle edilmişlerdir, böylece kişi, kişinin kendi yerinin ne olduğunu bilmeden veya aslında kişinin bir yer tutup tutmadığını bile bilmeden, insanın bir durumda ne yapması gerektiği veya yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkında doğru bir yargıya varabilir.

Bu sadece başlangıçtır, yine de, sonrasını sormak zorundayız; kişiye gayrişahsi bakış açısından yararlanma imkanı veren bu ilkelerin sonuçlarının doğası nedir? Eğer bu sonuçlar, aynı anlamda diğerlerine uygulanamayan indirgenemez şahsi pratik yargıların kalıntılarını bırakmayacaksa, neye benzemek zorundadır? Ben, evrenselliğin tek başına yeterli olmadığını belirtmek istiyorum. Ayrıca, etik yargıların güdüsel içeriği, onların şahsi versiyonlarında olduğu gibi gayrişahsi versiyonlarında da mevcut olmak zorundadır. Gayrişahsi temelde, diğerlerine sadece ne yapmaları gerektiğini söyleyebilmek yeterli değildir. Kişi bununla, diğerleri aynı varsayımı yaptıklarında ne anlatıyorsa, aynısını anlatabilmek zorundadır. Bu, nesnel nedenlerin yorumlanabilmesi için temeldir.

6. 8. bölümde birinci şahıs mevcut zaman kipli pratik yargıların güdüsel içeriğe sahip olduklarını açıkladım; böylesi bir yargının kabulü, bir eylem veya arzusun oluşmaması ile de uyumlu olmasına rağmen, ona uygun olarak eylem veya arzuyu açıklamaya yeterlidir. Ben bu güdüsel içeriği, bir şeyi istemenin veya yapmanın gerekçelendirilmesinin kabulü olarak değerlendirdim. Ben, bunun birinci şahıs pratik yargılar içinde mevcut olması gerektiğini, zamansal tarafsızlık noktasından yapıldığını ve bu yüzden şimdiki zaman kipinden başka olan yargılar içinde olduğunu iddia ettim. Ben şimdi, benzer bir argüman ile, aynı derecede gayrişahsi pratik yargılar içinde ve dolayısıyla diğerlerinin ne

yapmaları gerektiği hakkındaki yargılarda mevcut olmak zorunda olduğunu göstermeye çalışacağım.

Eğer, kişinin kendi davası hakkındaki pratik yargı sadece, “nedenler” olarak adlandırılan kategorilerde yer alan kişinin durumunun mutlak özelliklerinin gözleminde oluşmuşsa, o zaman bu kategorilerin uygulanmasındaki evrensellik, her bir şahsi pratik yargıyı, sadece onu aynı sınıflamaya öneren görüşten farklı olan gayrişahsi bağlantı ile sağlamak için yeterli olacaktır. Fakat birinci şahıs pratik yargılar sadece sınıflandırma değildirler; onlar neyin yapılması hakkındaki yargılardır; onlar pratik sonuçlara sahiptirler. Eğer onlar sadece sınıflandırıcı olsalardı, o zaman kişinin ne yapması gerektiği hakkındaki yargının kendisinin, kişinin ne yapacağı hakkındaki yargı üzerinde bir etkisi olmazdı. Sonraki, öncekinden ayrılmalıdır, hiç değilse sadece öteki ilkenin yardımı ile, kişinin ne yapması gerektiğinin yapılmasının akla uygunluğu hakkında. Fakat o zaman, kişinin ne yapması gerektiği veya yapmak için nedene sahip olması hakkında orijinal yargı, pratik yargı olmayı ters yüz etmez, fakat sadece, gerçek pratik yargının öncülleri arasında yer alan sınıflandırmadır.

Birinci şahıs pratik yargılar ile güdü arasındaki ilişkide 3 olası görüş mümkün görünmektedir. (1) Kişinin ne yapması gerektiği hakkındaki yargılar, güdülerin gerekçelendirilmesinde hiçbir rol oynamazlar çünkü güdüler gerekçelendirilemezler. Bu durumda sözde pratik yargılar, güdüler ile nedensel olarak birleşebilmelelerine rağmen, gerçekte pratik olamazlar; başka bir deyişle bu, birey bir şey yapması gerektiğini yargıladığı zaman gerçekleşebilir, o bazen kendisini o şeyi yapmayı isterken bulabilir. Bu, bir egoist tarafından bile varsayılamayacak güdülerin rasyonel değerlendirmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Buna inanmak için bir neden yok görünmektedir. (2) Kişinin ne yapması gerektiği hakkındaki yargılar, kendilerinin güdüsel içeriği yokken, ne ya-

pıldığı hakkında ilkelere ve kişinin ne yapması gerektiği hakkındaki belirli bilgiye dayanan tamamen pratik yargılar için öncülleri sağlar. Bu sadece bizim bütün problemlerimizi, ne yapılması hakkındaki ilkelerin kategorisine ve onların yardımı ile ulaşabilecek yargılara transfer eder. Bu ilkeler, iki bakış açısı arasındaki uygunluk gereksinimine nasıl bağdaşırlar ve onların birinci şahıs uygulamalarının güdüsel içeriği aynı yargıların gayrişahsi versiyonlarına nasıl dahil olabilirler? Orijinal birinci şahıs pratik yargılardan gelen güdüsel içeriğin, sadece ileriki pratik akıl yürütmenin sonucu gibi yeniden girilmesine sahip olmasından başka bir anlamı yok görünmektedir. Fakat eğer böylesi bir hesabın kendisini bazı akıl yürütmeler için önermesi gerekiyorsa, (3) olağan birinci şahıs pratik yargıların hali hazırda güdüsel içeriğe sahip oldukları varsayımına uygulanan, gayrişahsi belirlenebilirlik hakkındaki aynı argümanlar, ona uygulanırlar. Bu, benim doğru olarak ele aldığım pozisyonudur. Nedenler hakkındaki birinci şahıs yargılar, neyin yapıldığı hakkındaki kararlar ile doğal olarak bağlantılıdır ve onlar *eylem* ve *arzunun* eleştirisi ve gerekçelendirilmesinin temelini sağlarlar – sadece eylem ve arzu hakkındaki yargıların değil.

Ben şunu iddia ediyorum ki, bir şey yapmak için yeterli nedenin birinci şahıs kabulü, onu yapmak için gerekçelendirmenin kabulüdür ve onu yapmasını açıklamaya yeterlidir. Bu bağlantıda gerekli olandan daha fazla bir iddiada bulunmak istemiyorum. “X, A için bir nedeni kabul eder” in “X, A’yı yapmıştır veya A’yı yapmak istiyor” u *zorunlu kıldığını* veya sonraki önermenin öncekinin anlamının bir parçası olduğunu iddia etmeye gerek yoktur. Ne de, bir nedenin birinci şahıs kabulünün, diğer zıt etkiler müdahale etmedikçe, güdüyü sağlayacağını iddia etmek gereklidir. Benim iddia etmek istediğim her şey, böylesi bir kabulün kendisi, uygun yön içerisinde, güdüyü sağlamaya muktedir oldu-

ğudur – ki, kişi uygun olduğu zaman eylemin alternatif veya ek açıklamasını araştırmaya gerek yoktur ve zıt etkiler veya müdahalelerin yokluğunda bu tip etki genelde işlevsel hale gelir.

Israr edilmesi gereken şudur ki; böylesi yargıların güdüsel etkileri sabit olmazken, onlar dikkate değerdir ve sadece duygulanımın soluk değişikliklerinin toplamı değildir. Güdüsel içeriği bu pratik yargılardan daha zayıf olan mutlak değer biçici ilkeler olabilir. İster kişinin kendi davasındaki isterse diğerlerindeki uygulama olsun, onaylamanın veya onaylamamanın güdüsel olarak yetersiz hislerinden daha fazla bir şey vermeyen ilkeler (bundan şüphe etsem de) olabilir. Fakat bu, bizim dikkate aldığımız dava ile bağlantısızdır, biz estetik değerlendirmenin ilkelelerinden ziyade eylem için nedenleri dikkate alıyoruz; ve bunlar sadece kişinin davranışı hakkındaki şeyleri söylemenin veya hissetmenin rasyonel olduğu şartları değil, fakat mutlak yollarla güdülenmiş olmanın rasyonel olduğu şartları belirtir – şeyleri istemek ve yapmak için. Böylesi bir nedenin birinci-şahıs kabulü, dikkate değer güdüsel içeriğe sahiptir.

Bu güdüsel içeriğin bazı versiyonu aynı durum hakkında gayrişahsi bir pratik yargıda bulundukça, birinci şahıs yargıya dayanan ilkeler, sadece gayrişahsi bakış açısından ayrışma pahasına kullanılabilir.

7. Diğer şahsi iddialar hakkında bizim önceki gözlemlerimizin pratik yargılarına doğrudan uygulamadan daha fazla bir şey yoktur: ki onların içerdiği her şey, kişisel öncülün tek bir istisnası ile, aynı durumun gayrişahsi görüşü ile anlaşılabilir. “Benim sağımda oturan adamın sol ayağında gut var” ifadesi, eğer ben onun sol ayağına şiddetle basarsam ne olacağı, ne duymayı bekleyeceğim vb. ile ilgili olarak, benim pozisyonumdan ilgili kişi hakkında yargılarda bulunmama olanak sağlar. Fakat aynı durum, birbirinin

yanında oturan iki adamın tarifi ve eğer birisi diğ erinin ayağı na basarsa birinin ne hissedeceği ve diğ erinin ne duyacağı vb.'ne rağmen, gayrişahsi olarak da değ erlendirilebilir. Ortadan kaldırılamayacak tek şahsi yargı, benim solda oturan kişi olduğ um inancıdır. Bu şahsi faktör, davada neye inanıldığı veya neyin beklendiğ i konusunda bir fark ortaya koymaz, fakat *nasıl* inanıldığı veya beklenildiğ inde koyar. (Bu zor bir farktır; örneğ in, belirli bir kişinin gelecekte dayanılmaz bir acı hissedeceği beklentisi ve dayanılmaz acı hissetme beklentisi arasındaki fark. Fakat bu, neyin oluş ması beklendiğ inin farkı değildir.)

Bu, birinci şahıs ş imdiki zaman kipli pratik yargıya nasıl uygulanır? Benim guta sahip olan kişi olduğ umu ve topuğ u benim gutlu ayağ ımın üstünde olan adamı gördüğ ümü varsayalım. Ben acıdan kaçınmak için ayağ ımı çekmenin daha iyi olduğ unu düşünüp, çekerim. En azından bu açıktır: T.N.'in ayağ ını çekmek için nedene sahip olduğ u şeklindeki yargı, bu durumlarda gayrişahsi olarak yapılabilir; diğ er yandan ayağ ını çekme eylemi, ayakların çekilmesi gerektiğ inden ziyade ayağ ını çekme kararı şeklinde bir yargıya izin veren şahsi bakış açısına dayanır. Daha az açık olanın ne olduğ u ve benim kurmayı planladığ ım argüman, T.N. ayağ ını çekmek için bir nedene sahiptir şeklindeki gayrişahsi yargıya herhangi bir güdüsel içeriğ in eklenip eklenemeyeceğ i veya bunun sadece "Ben T.N.'yim" şeklindeki temel kişisel öncüle bir ek olarak dahil olup olmadığıdır.

Nedeni sağ layan bütün şartlar ve bu şartların işlevselliğ ini yöneten bütün ilkeler, gayrişahsi olarak belirtilebilir. Kişinin bu temeldeki durum hakkında son gayrişahsi pratik yargıya vardığ ını varsayalım. Ve sonuçta oluş an gayrişahsi yargının ne olursa olsun güdüsel içeriğ e sahip olmadığını varsayalım. Ş imdi ş unu bilmeliyiz ki, kişisel öncül eklenmiştir, güdüsel içerik mevcuttur. O zaman bu nereden gelmiştir? Eğ er "benim ayağ ımı çekmek

gerekir” yargısı *gerekçelendirilmişse*, güdüsel içerik ve eylemin kendisi, aynı nedenler için gerekçelendirilmiştir, o zaman ben güdülerin benimsenmesini garanti eden ilkeye veya gerekçelendirmelerin kabulüne bağlı kalmak zorundayım. Fakat hipotez gözden geçirilmekte olduğundan gayrişahsi temellerde bu garanti edilemez (mutlak güdünün tamamen gayrişahsi temellerde garanti edilebileceği şeklindeki gayrişahsi ifadeye rağmen). Gerekçelendirmenin prosedürlerini geçtikten ve gayrişahsi terimlerde pratik akıl yürütmeden sonra, ben, nedenlerin kendimin olduğu davada ne olduğu hakkındaki kaygıyı az veya çok bana anlatan ileriki şahsi pratik ilkeyi uygulamak zorundayım. Başka bir deyişle, güdüsel içerikli birincil şahıs yargıya ulaşmak, onu yapması için bir neden ile kişinin bir şey yapması için her bir nedeni, ben bu kişiyim şeklindeki verili öncüle bağlayan ilkeler bütününe gerektirir. Orijinal gayrişahsi nedenler, herhangi birisinin herhangi bir şeyi yapması gereklidir şeklindeki nedeni, onu yapmak için nedene dönüştürmeyi sağlamak için gerekli olan güdüsel içeriğe sahip değildirler, yukarıdaki temel şahsi öncüle ek olan şey, “ben bu herhangi birisiyim” önermesidir.

Bu, pratik akıl yürütme sahasında solipsizm ile eşdeğerdir. Bu, şu anlama gelir; bir gerekçelendirmenin kabulü olarak adlandırılan birinci şahıs yargının özsel görünümü, aynı yargının gayrişahsi bağlantısı içinde mevcut değildir. Gayrişahsi olarak belirtilmiş bireyin ayağında acıyı hissedeceği beklentisini, acının onun kendi ayağında olduğu beklentisine dönüştüren solipsist olmayan bir kişi, yukarıdaki öncüle onun o kişi olduğunu ekleyerek, neyin meydana geleceği ile ilgili olan beklentisini değiştirmez, sadece aynı meydana gelmeyi beklediği bakış açısını değiştirir.⁵¹ Gayrişahsi pratik yargıların güdüsel içeriğini engelleyen

51 *Eklenmiş öncül kişiye meydana geliş hakkında. acının 100 kiloluk bir Amerikan vatandaşı tarafından verileceği şeklinde daha öte bir bilgi verse*

bir kişi, tamamen gayrişahsi temellerde, gayrişahsi olarak tasarlanmış herhangi bir şeyi istemenin veya desteklemenin gerekçelendirilmesini kabul edemez ve bu nedenle bir şeyin gerekçelendirilmesini kabul ederken, aynı şey için şahsi olarak tasarlanmış gerekçelendirmeyi kabul etmeden duramaz. X bireyinin Y'yi yapması gerektiği şeklindeki gayrişahsi pratik yargı ile halihazırda gösterilen şey bunun, pratik solipsiste, onun X olduğu bilgisi verildiğinde, *Y'yi yapmak için* bir gerekçelendirmenin kabulünü dönüştürmesine olanak sağlamadığıdır. Eğer bu böyleyse, pratik olmayan dava içinde, onun X olduğu bilgisi verildiğinde, herhangi bir X'in ayağında kısa süreli keskin bir acı hissedeceği beklentisini, ayağındaki keskin acı beklentisine geçirmekte başarısız olur. Eğer, özel dönüştürücü ilkeye ek olarak ihtiyaç duyulmuşsa, olayın özel bir türünün beklentisi ile herhangi birinin ayağındaki keskin acının ilgili beklentisinde, bu herhangi birisinin kendim olması gerekir. Fakat böyle bir ilke, eğer kendisi gayrişahsi olarak yeniden formüle edilmesine duyarlı değilse, solipsizmin özüdür ve onun pratik benzeri, pratik solipsizmdir.

Ben bunu pratik solipsizm olarak adlandırıyorum, çünkü bu, gayrişahsi olarak görülen durumlar hakkında tam olgunlaşmış pratik yargıları çizmede bir yeteneksizliktir. Eğer birinci şahıs pratik yargıların gayrişahsi benzerleri güdusel içerikten mahrum kalıyorsa, o zaman kişi, durum hakkında şahsi bakış açısından yaptığı yargının aynısını gayrişahsi bakış açısından yapamaz. Eğer kişi bunu yapabilseydi, yargının içeriği ile ilgili bir değişiklik olmadan sadece bakış açısı değişikliği ile, gayrişahsiden şahsi olana doğru geçiş mümkün olurdu. Örneğin kişi, oluşması gayrişahsi olarak tarif edilmiş bir eylem için gerekçelendirmenin kabulünden, temel kişisel öncülden daha öte bir şey olmayaarak, bir şey yapmayı istemek için gerekçelendirmenin kabulüne

geçebilirdi. Bu oldukça önemli bir değişikliktir, fakat bu eylem hakkında yapılan yargıdaki bir değişiklik değildir – sadece bu eyleme addedilen bakış açısındaki değişikliktir. Diğer yandan eğer gayrişahsi yargı hiçbir güdüsel içeriğe sahip değilse, üzerinde durulan değişiklikten daha radikal olarak, o zaman temel kişisel öncülün sadece bir ilavesi ile, gerçek birinci şahıs pratik yargıya dayanamaz; bu, durumun addedildiği bakış açısından ziyade, durum hakkındaki kişinin yargısının içeriği ile yapılmalıdır. Güdüsel olarak önemsiz bir gayrişahsi yargı sadece, yukarıdaki temel şahsi öncülün ilavesi ile güdüsel olarak önemsiz bir şahsi yargıya dönüşebilir. Yargıdaki güdüsel içeriğin varlığını gerekçelendirmek için, kişi sadece şahsi formülasyona yetenekli, ileri bir pratik ilkeye ihtiyaç duyacaktır.

Alternatif nedir? Solipsizm, eğer her şey benzer olarak gayrişahsi bakış açısından görülebilen şahsi bakış açısıyla açıklanabiliyor, iddia edilebiliyor, beklenilebiliyor, inanılabiliyor, gerekçelendirilebiliyorsa pratik olmayan alanlardan kaçınır. Benzer sonuç, bizim bütün kişisel benzerlerimizle alakalı gayrişahsi pratik yargılara izin veren nedenler sistemi tarafından, pratik alan içerisinde elde edilebilir – aynı konu hakkında aynı etki için önceki yargılar kişiselden ziyade gayrişahsi olarak düşünülmüşlerdir. Bu, bizim pratik akıl yürütmemizin mutlaka gayrişahsi terimlere göre yönlendirildiği ve bizim kişisel yargıya sadece gayrişahsi yargıya ilk eriştiğimizde ve sonra onu kişisel bakış açısına dönüştürerek varabileceğimiz anlamına gelmez. (Bu *olabilir*, fakat bu, açıkça genel olmayan bir meydana gelmedir). Bu sadece biz kendi pratik akıl yürütmelerimizi gayrişahsi form içinde düzenleyebildiğimiz zaman gerekli olur. Bu bağlamda pratik dava ile diğerleri arasında bir fark yoktur; biz genelde olguların konuları hakkında kişisel yargılara, gayrişahsi terimlere göre düşünerek ve son adımda onları birinci şahısa dönüştürerek varmayız.

Fakat biz bilinçli olarak onları uygulayalım ya da uygulamayalım, ilgili gayrişahsi ilkelerin doğruluğuna bağlıyızdır. Ve pratik dava-da, diğer bölümde açıklayacağım üzere, saf öznel nedenleri ber-taraf etmek için yeterince güçlü bir ihtiyaç vardır.

XII. Nesnel Nedenlerin Yorumlanması

1. Burada, nesnel nedenler pratik solipsizmden kaçınırken, öznel nedenlerin kaçınmadıkları gösterilmek zorundadır. Son-raki iddia ile başlayalım. Önceki bölümdeki sonuçlar bize, öznel pratik ilkenin, kişiye kendisi hakkında yaptığı yargıların aynısını diğerlerine yapmasına izin vermediğini veya kendisi hakkındaki aynı yargılar gayrişahsi olarak görünürken, kişinin kendisi hak-kında yaptıklarının şahsi olarak görüldüğünü gösterdi. Öznel ne-denlerin uygulaması, iki bakış açısından ayrışmayı ve tıpkı diğer-leri arasında insan gibi kişinin kendisi kavramının ihlalini içerir.

Bu, halihazırda tam olarak belli değildir çünkü mutlak bağ-lamda öznel nedenler iki bakış açısının örtüşmesine uygun olarak görülürler. Tipik öznel ilke, hem evrenseldir hem de gayrişahsi formüle edilmiştir. Bu, herkese uygulanır ve ben herhangi biri ol-duğumdan beri öncelikle de bana uygulanır. Ve bu, insanlar ara-sında kendim olup olmadıklarına göre bir ayırım yapmadığım için, sonuç ile hiçbir bağı olmadan benim gerçekte her kim isem ona gayrişahsi olarak uygulanabilir. İlkenin, diğerlerinin yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkında yargılara dayandığı gibi, bu, o kişinin yapmak için hangi nedene sahip olduğu hakkında yargılara dayanabilir – kişinin durumunun gayrişahsi belirtilebilir özellik-lerinden yararlanmanın ötesinde hiçbir ek öncülü kullanmadan.

Yine de zorluk şudur ki, kişinin evrensel öznel ilkenin sonu-cunda kendi eylemlerine doğru bireyin gayrişahsi olarak türemiş tutumu ile onun diğer insanların eylemlerine doğru olan tutumu

arasında, ilke üzerinde, kendisi ve diğerleri arasındaki gayrişahsi olarak belirtilmiş farklar ile yetki verilmiş olması haricinde, bir fark olmayabilir. Ve öznel ilkeler, gayrişahsi olarak görülmüş ilişkilerin ilgili eylemlerini veya durumlarının güdüsel içeriği ile yargılara veya tutumlara yetki vermezler. Bu, problemin çekirdeğidir. Serbest fail-değişken yüzünden, öznel ilke şeyler için arzuyu sadece kişinin kendisi ile mutlak bir ilişkiye göre gerekçelendirebilir: kişinin ilgileri, kişinin ailesinin veya ülkesinin ilgileri ve saire. Ve bu, gerekçelendirmeyi herkes için sağlamasına rağmen, kişinin kendi davasındaki gerekçelendirmeyi kabul etmek, ilkenin uygulandığının *şahsi* olarak tanımlanması amacını gerektirir. Eğer ben sadece gerçekte olduğum bireyi gayrişahsi terimlere göre düşünürsem, ben burada, onun için, şunu veya bunu yapması hususunda öznel neden olduğuna karar veririm, fakat bu, onun yaptığı ile ilgili herhangi bir arzuyu içermez, hatta açıklayamaz bile. Birinci şahıs pratik yargının temel bölümünü şekillendiren güdüsel içerik, eğer yargı öznel bir ilkeden türüyorsa, aynı birey hakkında gayrişahsi yargıdan tamamen eksiktir. Daha da ötesi, birçok aynı öznel ilke, birinci şahıs içindeki benim kendi davama uygulandığında, güdüsel içerik ile yargılara dayandığı için, iki bakış açısı arasındaki ayrım, ilkenin kendisinin işlevi içinde görünür.

Şu belirtilmelidir ki, iki bakış açısı arasındaki uygunluk, neden, gayrişahsi olarak kabul edildiği zaman, ilgili amacı istemek veya desteklemek için gerekçelendirmenin kabulünden daha az bir şey tarafından elde edilemez. Bu, duygulanımın bazı diğer formu, güdüsel olarak yetersiz onaylama veya onaylamama gibi, öznel nedenlerin gayrişahsi kabulü tarafından gerekçelendirilebilir. Gayrişahsi olarak tarif edilmiş eylemin sadece onaylaması, birinci şahıs içinde tasarlanmış aynı eylemin kendi şahsi onaylamasının benzerine sahiptir – ve bu eylemin sergilenmesi için gerekçelendirmenin kabulünden farklıdır. Bir şeyi yapması için

gerekçelendirmeyi kabul etmenin gayrişahsi benzeri, kişinin kim olduğu tarafından yapılmış olanı istemek için gerekçelendirmenin kabulüdür. Gayrişahsi olarak uygulanmış öznel ilkeler, böylesi şartları desteklemezler.

Gayrişahsi yargının, hipotetik form içinde uygun tutumları içerebileceğini iddia etmek gereksizdir. Önerme şu olabilir ki, benim, (gayrişahsi olarak belirtilmiş) belirli bir kişiye öznel ilkeyi uygulamam, “eğer ben bu kişi isem” koşulunu içerir, o zaman ben kabul edilmiş yol içinde eylemde bulunurum (bu yargının ima ettiği bütün güdüsel içerik ile). Fakat böylesi bir hesap, gayrişahsi görüşü korumakta başarısız olur, genel öznel ilkenin güdüsel içeriği şu şekilde basitleştirilir: “Her bir kişi için, eğer ben bu kişiysem, o zaman ben, onun için buyrulan ilke gibi eylemde bulunmalıyım.” Fakat bu, ben ilkenin söylediği gibi eylemde bulunmalıyım şeklindeki şahsi maksimden daha fazla bir şey değildir. Kişinin eylemine göre, hiçbir gayrişahsi tutum böyle bir maksimden türeyemeyeceği için, uygun şartla tanışmaya doğru hiçbir şey yapılmamıştır.

Egoizm dahil olmak üzere, bunlar herhangi bir öznel ilkenin açık sonuçlarıdır. Diğerlerinin davranışlarına doğru olan tutumların gerekçelendirilmesini göz önüne alan yargılar egoizm *noktasına* bağlıdır: kişinin kendisinin ne yaptığıının nedeni hakkında düşünmek rasyoneldir, fakat diğerlerinin nedenleri hakkında düşünmek rasyonel değildir. Ben basitçe, öznel nedenlerin bu özelliğini, kişinin kendi davranışının davasına dayanak için aldım. Böylesi nedenler, gayrişahsi bakış açısından pratik yükümlülüğe izin vermezler.⁵²

52 Bu, daha önce 10. Bölümde değinildiği gibi egoizm ve diğer öznel nedenlerin ortak amaçları benimseyen farklı insanları belirttiği olgusu tarafından çürütülemez. Eğer mutlak amaçlar herkes için öznel olarak arzu edilir iseler, bu durum iki bakış açısı arasındaki uyumu gösterebilir;

2. Sonucu, pratik solipsizm olarak refere etmeme rağmen, öznel nedenlerin sınırlandırılmasının daha genel solipsizme bağlı olmak zorunda olmadığı açıktır. Bu, gayrişahsi bakış açısının mümkün olabileceği anlamına gelir ve kişi, şahsi bakış açısından öznel nedenlerin izin verdiği bu pratik yargılardan vazgeçme pahasına, bunları her zaman benimseyebilir.

Bu bakış açısındaki mevcut ayrımı düşünmek yararlı olacaktır. Eğer kişi her zaman gayrişahsi bakış açısını benimseyen pozisyonda ise ve dünyada ikamet eden diğerleri arasında kendisini sadece biri olarak görüyorsa, o zaman adeta, kişinin yaşamından dışarıya bir geri çekilme her zaman mümkündür; yaşama aktivitesi ve pratik ilgiler dışına. Kişinin bütün ilgilerinin, arzularının ve gerekçelendirmelerinin kendileri, gayrişahsi bakışın alanında içerilmişlerdir, fakat ne zaman kişi, bu bütüncül fenomeni gayrişahsi olarak görürse, olması veya olmaması şahsi olarak kaygıyı içeren şey hakkında kaygı duymada başarısız olur. Gayrişahsi bakış açısı, kişiye her şeyin kayıtsız görüldüğü bir genel bakış verme eğilimindedir. Ve bu aşama her zaman ele alınabilir. Sonuç olarak, eğer mutlak pratik yargılara sadece şahsi bakış açısından ulaşılıyorsa, her şeyin kayıtsız görüldüğü daha yüksek bir bakış açısının sınırından öte bir pozisyon ve tartışılmaz biçimde bütün kişileri içeren ilginin bir kaynağı yoktur. Şahsi-gayrişahsi ayrımı ile kopuşun imkanı her zaman mevcuttur.

kişi kim olduğunu bilmediği taktirde bile bu amaçları istemeyi öznel ilkeler sayesinde gerekçelendirebilir. Bu, onları gayrişahsi olarak isteme ile eşdeğer gözükmektedir. Fakat her şeyden önce ilk olarak anlaşmanın ulaşılamaz olduğu çok sayıda konu olduğu için kişi, kimin hangi pratik yargıyı kabul edeceğini bilmek zorundadır. İkinci olarak ise kişinin kim olduğunu bilmeme şartı, kişinin görünen sahnedeki herhangi bir kişi olduğunu ima etmeyen gayrişahsi bakış açısı ile aynı şey değildir. Bu tamamen böylesi düşüncelerden soyutlanmıştır. Bilgisizlik şartı altında uygulanmış egoist tercih, kişinin düşünülen dünya içinde olduğunu ve kişinin tercihinin etkilerine karşı duyarlı olduğunu varsayar.

Gerçek şudur ki, iki bakış açısından hiçbirisi bizim dünya görüşümüzden ayrılamazlar ve ne zaman bunlardan biri diğerinin yargılarını kabul edemezse, biz, bireyin bir birim gibi işlemediği bir durum ile yüz yüze kalırız. Kişi fikrinin iki boyutu ve bundan dolayı kişinin iki boyutu, birbirinden ayrılacaktır. Pratik alan içinde bu sonuçtan kaçınan ilkeler sadece nesnel olan ilkelerdir.

3. Öznel ve nesnel ilkeler, evrensel ve gayrişahsi formüle edilmiş olma konusunda benzerdirler; yani her ikisi de, şahsi veya gayrişahsi temellerde olsun, herhangi bir kişinin (kişinin kendisi de dahil) yapmak için hangi nedene sahip olduğunu *söylemeye* olanak sağlarlar. Yine de, bu yargı bir nesnel ilkedен türediği zaman, aynı güdüsel içerik ile birlikte, ister şahsi ister gayrişahsi bakış açısından ulaşılsın, aynı pratik yargıdır.

Sadece nesnel ilkeler, neden, gayrişahsi tasarlanmış bir amaca uygulanır görüldüğü zaman, gönüllü olarak bir amacı desteklemeye veya bu amaç için arzuya izin verir. Çünkü nesnel nedenler, serbest değişken-faili barındırmazlar, yani nedenin uygulanıp uygulanmadığı belirlemede, kişinin amaç ile ilgisi hakkında hiçbir şeyin düşünülmesine gerek yoktur. Eğer kişi, herhangi bir şey için bir nesnel nedenin varlığını kabul ederse, kişi onun meydana gelmesini desteklemek veya arzu etmek için herhangi biri için bir nedeni kabul etmiştir – en azından onu arzu etmek için, onun konu hakkında yapabilecek herhangi bir şeyi olmadığı pozisyonunda bile. Bunun böyle olmasının nedeni, nesnel nedenlerin, meydana gelişlerin, eylemlerin ve durumların *herhangi bir kişi* için olan değerlerini değil, kendi değerlerini göstermeleridir. Onlar, gayrişahsi olarak tarif edilmiş bir şekilde, göreceli olmayan arzu edilebilirliği olaylara veya durumlara atfettikleri için, gayrişahsi olarak uygulandığı zaman kendi güdüsel içeriklerini elde tutarlar; yani uygunluk koşulu sağlanılmıştır.

Nesnel pratik yargılar şu anlamda göreceli olabilirler: neyin nesnel olarak arzu edilebilir biçimde hükmedildiği, insanlar arasındaki veya bir insan ile başka bir şey arasındaki bağlantılarda olabilir. Ve bağlantı şu olabilir ki, kişi veya kişilerin ilgilerinden daha başka olan kişi, onun başarısını destekleme veya kolaylık sağlamada zayıf bir pozisyonudadır. Mümkünlük çok önemlidir ve nesnel ilkelerin sisteminin karakteri için onun bazı sonuçları, sonraki bölümde tartışılacaktır. Yine de bu karakterdeki bir ilişki, nesnel olarak arzu edilebilir olarak hükmedilmesine rağmen, hala gayrişahsi olarak değerlendirilebilir; ve aynı pratik yargı, onun güdüsel içeriği ile, kişinin bağlantıyla alakalı olup olmamasına bakılmadan geçerliliğini sürdürür. Şahsi öncülü eklemenin etkisi, kişiye konu ile alakalı olarak *yapmasını* ikna eden yargının ne olacağıdır. Bu, eğer şahsi bağlantı içerilmiş ise olabilir; kişi kendisiyle bağlantısında içerilmedikçe nesnel nedenin uygulandığı meydana gelmeleri desteklemek için kişinin *yapacağı* fazla bir şey yoktur. Bu durumda kişi, içerilmiş olan çabalara müdahale etmemek ile sınırlandırılacaktır.

Nesnel nedenlerin uygulanabileceği gayrişahsi olarak belirlenmiş amaç türü içinde hatırı sayılır ölçüde değişiklik mümkündür ve bireyin bir şey yapmak için nedene sahip olduğu her bir davada, kişinin nesnel değere ne atfetmesi gerektiği her zaman açık biçimde olmayabilir. Fakat eğer bu neden bir nesnel ilkeden türemişse, o zaman kişinin müdahale eden ya da etmeyen pozisyonunda olduğu farketmeksizin, güdüsel içerik ile beraber olarak, herhangi birisinin pratik yargısı ile birleşebilen durumun bazı özellikleri olmak zorundadır. Burada, meydana gelmesinde bir neden olan kişi için bir şey olmak zorundadır.⁵³

53 *Daha önce söylediğim gibi bu argüman içinde basitçe ortaya çıkan herhangi bir şey için olan neden ile, en azından ortaya çıkmasını isteyen kişi için olan neden arasında bir ayrım yapmaya gerek yoktur. Belki de bütün*

4. Eylemin şahsi bakış açısı içermesi gerektiği olgusu hakkında, önceki bölümde bazı şeyler söylemiştim. Kişi, kim olduğu hakkında bir şeyler bilmedikçe, genel olarak ne yapacağını belirleyemez. Biz şimdi konuyu tekrar düşünmek zorundayız ki bu, öznel nedenlerin iki bakış açısı arasındaki uyumu garanti ettiği şeklindeki anlaşmazlık için zorluk yaratmaktadır.

Başlangıç olarak, hareketin imkanı olmaksızın hiçbir arzunun olamayacağı ve bundan dolayı herhangi bir yargı için de güdüsel içerik olmayacağı söylenebilir. Eğer böyle olsaydı, o zaman şahsi bakış açısı güdüsel içerik ile herhangi bir pratik yargıya dayanmazdı ve bu öznel ve nesnel yargıları birbirlerinden ayırt etme metodu imkansız hale gelirdi. Benim buna cevabım şudur ki, arzu genellikle eylem için gönüllüğü içermesine rağmen, uygun anlamların kullanılabilir olması gereklidir; bunun uygun hareketi içermesine gerek yoktur ve herhangi bir hareket düşüncesi tarafından eşlik edilmemiş olabilir. Buna rağmen, kişinin bunu gerçekleştirmek için herhangi bir şey yaptığı inancı olmaksızın, geçmişte bir şey olmuş olmasını istemek mümkündür.

Daha da ötesi, bir arzu, birinci şahısta formüle edilmeye ihtiyaç duymaz. Normal olarak kişi, “Ben X’i istiyorum (veya arzuluyorum veya umuyorum)” diyerek bir arzuyu dile getirebilir. Fakat bu aynı zamanda gayrişahsi olarak da, “Bu X olurdu” veya “eğer sadece X” formlarında dile getirilebilir. Temelleri ve konuları tamamen gayrişahsi terimlere göre formüle edilen anlamda, tamamen gayrişahsi arzular neden olmasın? Böylesi bir arzu,

nedenler temel olarak insanların şeyleri yapmaları ve istemeleri içindir. Ayrıca da nesnel nedenleri öznel nedenlerden ayırın en temel özellik, etki alanının genişliğidir. Bununla birlikte nesnel ilke, herkes için ortak bir amaca neden olan öznel nedenden farklı bir yol ile, herkesin ortak bir amaç arzulaması için nedenler sağlar. Öznel neden, her bir birey ile söz konusu amaç arasındaki uygun ilişkiye dayanırken, nesnel neden dayanmaz. Bu yüzden nesnel değer, ne herhangi birine ne de herkese olan değer değildir.

kendi amacını destekleyecek bir ölçü belirlemek için istekliliği ima edebilir, fakat bu, böylesi araçların elverişliliği hakkında veya kişinin bu amaç ile ilişkisi hakkında hiçbir şey ima etmez. Eğer bu, bir arzu için doğru ise, o zaman, gerçekte bir arzu olmayan, pratik yargının tipik güdüsel içeriğinden başka bir şeyi düşünmek için bir neden yoktur; sadece verili amacı desteklemek veya arzulamak için *gerekçelendirmenin* kabulü vardır.

Bu durumda eylemler, kişi pratik yargıyı şahsi bakış açısı ile desteklediği zaman sonuç verir ve biz gayrişahsi bakış açısından bu hareketlerin bağdaştırılmasına yol açan akıl yürütmenin nasıl olduğunu açıklamak zorundayız. Nesnel bir nedenin mutlak amaca eklenmek için kabul edildiğini varsayın, yani ben, gayrişahsi tanımlanmış şekilde bu amacı desteklemek veya arzulamak için gerekçelendirmeyi kabul ederim. Bu temelde eylemin güdülenmesinde veya eyleminin gerekçelendirilmesinin kabulünde, bu amacı destekleyecek mutlak eylemlerin benim için mümkün olduğuna inanmak zorundayım. Bu tabii ki şahsi bilginin bir ögesidir. Yine de, bu eylemler ve amaç arasındaki ilgili bağlantılar gayrişahsi olarak belirtilebilirler ve eylemlerin kendileri gayrişahsi tasarlanmışlardır. Bu nedenle, eylemde bulunmak için gerekçelendirmeye dayanan gerekli her şey, temel şahsi öncül hariç olmak üzere gayrişahsi olarak kabul edilebilir. Gayrişahsi akıl yürütmede kişi sadece amacı istemek için bir neden olduğu yargısına değil, aynı zamanda da bunun, bu amacı destekleyecek mutlak şeyleri yapmak için belirli kişilere neden verdiği yargısına da varabilir. Daha da ötesi kişi bu yargıyı, gayrişahsi tasarlanmış şekilde, kendi hareketleri hakkında yapabilir; ve eğer yargı nesnelse, bu, kişi kendisinin hareketleri gibi tasarlamasa bile, güdüsel içeriğe sahip olacaktır. T.N., X'i yapmak için nesnel nedene sahiptir önermesi, T.N.'in X'i yapmayı istemesi için gerekçelendirmenin kabulünü içerir, ki bu, benim T.N. olduğum bilgisinin eklenme-

si ile, X'i yapmak için gerekçelendirmenin kabulü haline gelir. Öznel ilkelerden gelen pratik akıl yürütmenin bütün aşamaları, temel kişisel öncül olan sade çıkarım ile, gayrişahsi olarak gösterilebilen eylemin uygun sıralamasının belirlenmesine kadardır. Şahsi bakış açısına doğru değişimin radikal olmasına (-dığı için istemekten -e doğru istemeye doğru olan değişim, -dığı için ummaktan, -e doğru ummaya değişim kadar radikaldır) ve bunun kişiyi eylem için pozisyona sokmasına rağmen, solipsizmin pratik benzerliğinden kaçınmak yeterlidir ki, bu durum hakkında veya kişinin yapmak için pozisyonun içinde olduğu bu eylemler hakkında kişinin yargısı içinde bir değişiklik göstermez.

Aynı şey öznel ilke için söylenemez. Eğer öznel bir ilke gayrişahsi olarak uygulanmışsa, kişi bireyin bu eylemlerini olacaktı gibi seçebilir ki bunlar öznel ilke tarafından gerekçelendirilmiştir. Fakat bu, güdüsel içerik olmadan yapılan sade bir sınıflamadır - aynı şekilde herhangi bir şey istemenin gerekçelendirilmesinin kabulü olmadan da. Bu yüzden, kişi şahsi öncülü eklediği zaman, böylesi içeriğin sonuçlayıcı girişi, bakış açısındaki değişiklikten daha fazla bir şeydir. Bu, sadece şahsi bakış açısından yapılabilen aynı durum hakkındaki eklenmiş yargıdır. Her ne kadar ben böylesi bir durumda, öznel nedenler tarafından belirtilen gayrişahsi bir evrensel ilkeye uygun olarak hareket ediyor görünsem de, ben tek başına şahsi ilkeye uygun olarak hareket edemem çünkü bu ilke, gayrişahsi tasarlanmış benim eylemlerim hakkında hiçbir güdüsel ağırlıklı yargıları onaylamaz. Bu yüzden bu, bakış açısı değiştiğinde ve ben bu eylemleri benimmiş gibi göz önüne aldığımda, *eylemde bulunmak için* gerekçelendirmelerin kabulünü onaylamaz. Böylesi yargıları onaylamak için daha ileriki bir ilke gereklidir ve bu tamamen şahsi olmalıdır.

Nesnel ilkeler ayırmadan kaçınırlar çünkü onların uygulamalarında, *eylemde bulunmak için* gerekçelendirmenin kaynağı, sade-

ce duruş açısının değişikliğine dayanır; diğer her şey gayrişahsi olarak elde edilebilir. Ve bu bir kalıntıdır, eyleme izin veren temel şahsi öncül, mantıken kaçınılmazdır ve bu yüzden iki bakış açısı arası bütünleşmenin bir başarısızlığını oluşturamaz. Bu, onlar arasındaki temel ayrımın basit bir görünümüdür.

5. Şimdiye dek erişilen yargı, birçok yoldan sınırlı olandır. Öznellik ve nesnellik, tamamen biçimsel kategorilerdir ve nesnel nedenlerin sınırlandırılmasının sabit sonuçları henüz tartışılmamıştır. Bu, öbür bölümde olacaktır.

Daha da ötesi şu tekrar edilmelidir ki, benim önerdiğim türdeki bir yorumlama, ne onun açıkladığı davranışın gerekçelendirilmesi ne de böyle bir davranışın gerekli olduğunun kanıtlanmasıdır. Bu bir gerekçelendirme değildir çünkü bir gerekçelendirme eylem için nedenlerin varsayılan sisteminin iskeletini işlevsel hale getirmek zorundadır ve bu yorumlama, sadece böylesi bir sistemden daha temel bir sistemi açıklamayı önerir. Bu, gerekliliğin bir kanıtlanması değildir çünkü bir bireyin şahsi bakış açısını tamamen kullanmaya muktedir olması ve bu bakış açısının bölünmesinden arta kalan, kendi pratik ilgilerinden ve kendi rasyonel olarak güdülenmiş hareketlerinden bağımsız, diğer dünya meskunları arasında sadece bir kişi kavramına sahip olmasını hayal etmek mümkündür. Şahsi egoizm hayal edilemez değildir. O sadece, kişinin birinci şahıs şeklinde yaptığı pratik yargıların türlerinde, diğerlerine yardım eli uzatmanın veya kişinin kendisini gayrişahsi olarak göz önüne almasının olanaksızlığını zorunlu olarak içerir.

Diğer yandan nesnel ilkeler, gayrişahsi görülen kişinin kendisi hakkında ve ayrıca diğerleri hakkında tam olgunlaşmış pratik yargılara (ortak olan gayrişahsi içeriği için) izin verirler. Böylece bu argüman, diğerlerinin ilgileri için olan bir kaygıyı, onların gerçekliğinin tam doğrulamasına dayandığı anlamında açıklar.

Bu doğrulama, sadece kişi kendisini gayrişahsi olarak görebildiğinde mümkün olur; fakat bu, sadece nesnel ilkeler gayrişahsi bakış açısından gelen pratik yargılara izin verdikleri için, kişinin pratik ilkeleri nesnel olmadıkça tamamlanmamış olacaktır. Ve nesnel nedenlerin kabulü aracılığıyla kişi, diğerlerinin ilgileri için gerekçelendirilmiş bir kaygıya, kişinin onlarla ilişkisinden bağımsız olarak varabilir.

Bu sonuç, biz bazen zayıf, cesaretsiz, kendini aldatan olmamıza rağmen ve diğer kişilerin gerçekliğine duyarsız kalmamıza rağmen ayakta durur. İdeal olarak rasyonel davranıştan gelen insan yanılgıları için açıklamaların bir eksikliği hiç olmamıştır ve destek yükseldiği zaman, solipsist ayrımın cezbediciliği hatırı sayılı ölçüde olur. Kişinin kendisinin diğerleri arasında sadece bir kişi gibi olduğu anlamını savunmada bazen güçlükler olur. Fakat ben, insan davranışının her zaman bu kavrama uygun olduğunu savunmadım. Ben sadece, egoist olmayan nedenlere karşı derinden gelen duyarlılığımızı ve eğer konu bizim üzerimize yeterli açıklık ile baskı uygulamışsa, onları gereksinimler gibi tanıma kapasitemizi açıklamaya çalıştım.⁵⁴

XIII. Sonuçlar

1. Amacım ahlaki yargıların detaylı sistemini üretmek olmasına rağmen, burada savunulan nesnel nedenlerin biçimsel gerekliliğinden türemiş bağımsız sonuçlar hakkında bir şeyler söylemek gereklidir. Bu, her iki duruma da uygundur çünkü so-

54 *Kişinin, kötü bir talihin kurbanı olmaktan kurtulmak için başka biri ile yer değiştirmeyi arzulamasından daha doğal bir şey yoktur; aynı şekilde kişinin başka bir kişinin başına amansız bir hastalık geldiğinde "Teşekkürler Tanrım o, ben değilim" şeklinde düşünmesi de doğaldır. Ben, gayri şahsi şekilde tanınamayacak olan gerekçelendirmelerin kabulünü gerektirdiği yerde böylesi temeller üzerine eylemde bulunmanın nedene zıt olduğunu iddia ediyorum.*

nuçlar doğası itibariyle ilginçtir ve etik teorisinin akla uygunluğu, onun ahlaki sonuçlarının sezgisel kabul edilebilirliğine kısmen dayanır. En azından nesnellilik ilkesinin sonuçlarının açıkça kabul edilemez olmadığını iddia etmek gereklidir.

Ben, buraya kadarki yargının oldukça genel olmasına rağmen yine de sınırlı olduğunu gözlemledim; bu sadece, her ne tür olursa olsun nedenler üzerine biçimsel bir şart olarak yer kaplar – nesnellilik şartı. Bu biçimsel şartı tatmin edebilecek ilkeler ve nedenlerin içeriği üzerinde yer alan bir sınırlama olmamıştır. Ayrıca, böylesi bütün ilkeler görünürdeki nedenlerin varlığı için şartları belirtirler; bu başlangıç niteliğindeki yargılardan ne yapılması gerektiği hakkında kesin sonuçların nasıl türediği hakkında bize bilgi vermezler. Şu görülecektir ki; (a) neden gibi neyin işe yarayabileceği üzerine önemli bağımsız sınırlamalara dayanarak bu sınırlı biçimsel sonuçların yapılıp yapılamayacağı; ve (b) mutlak şeylerin nedenler gibi işe yaramak zorunda olduğu şeklindeki sonucu türetmek için gerekli olan ileriki öncüllerin ne olduğu. Nesnellilik şartının altında yatan uygunluğun gerekliliğinden kaynaklı olarak bu sorulara kısmi cevaplar türetmek mümkün olabilir.

İlkin, nesnellilik şartının tamamen biçimsel olduğu olgusu ile neyin ima edildiğini düşünelim. Farklılık gösterebilen oldukça büyük sayıdaki nedenlerin, şartı tatmin edebilmesi bir kanıttır. Eylemde bulunmak için nedenlerden ziyade Tanrı'ya mutlak saygı tarafından emredilmesini esasa alan bir fanatik, bu nedenler nesnel olarak formüle edilebilir ve evrensel olarak bağlanmış oldukça, uyum şartı ile tanışacaktır – gayrişahsi bakış açısıyla kabul edilmemiş eylem için şahsi bakış açısından hiçbir neden kabul etmemesi açısından.

Gerçekte, değerlerin herhangi bir kataloğunun nesnel forma

girebilir olduğu açıktır. Kişi, ilkesel olarak nesnel bir amaç gibi değerlendirilmiş eylemin akla uygun amacı gibi değerlendirebilir – herhangi birisinin desteklemek için nedene sahip olduğu kişi. Yine de nesnelliğin biçimsel şartı, değerın tözsel teorisinden vazgeçemez ve bu benim oluşturmaya çalışmadığım bir şeydir.

Yine de, 8. Bölümün 7. başlığında göstermeye çalıştığım gibi, mutlak tözsel sonuçlar, nesnellik ve zamansızlık gereksinimlerinin altında yatan bunlarla ilişkili değerlendirmelerden türemiş görünürler; yani, değerlendirmeler ayrışma ve ondan kaçınma ile yapılmalıdır. Örneğin, önceden sözü edilen, birkaç alışıldık neden hariç bütün nedenleri dışarıda bırakan fanatik dinci hakkında, onun doğal arzularından ve bedeninin taleplerinden rasyonel olarak ayrıldığını söylemek doğaldır. Onun rasyonel düşünceleri ile, bakış açılarının kendilerinde hiçbir ayrımın ortaya çıkmamasına rağmen, pratik aklın bütün aparatları onun doğal arzularından ve bedensel dürtülerinden ayrılır. Kişi onları, sadece onları durdurmaya katılabileceği yabancı etkiler gibi değerlendirmek zorundadır. Tabii ki, o, bizim çoğumuzun yaptığı gibi kendi doğal arzuları ile tanımlanmayacaktır.

Ayrımın bu tipi nadirdir. İnsanların çoğu, kendilerini vücutlarında birer yolcu gibi ve kendi doğal dürtüleri tarafından saldırılmıştan ziyade güdülenmiş olarak görmezler. Bu yüzden bizim, nesnel nedenlerin verili mutlak alanını, doğal arzulardan türemiş gibi değerlendirmemizde bir tereddüt yaşamamıza gerek yoktur. Bu nedenleri tam olarak belirlemek zor olabilir; onlar kişiden kişiye az çok değişiklik gösterir ve onlar tamamen tatmin ile bundan başka ilginin daha karmaşık kavramı ile birleşmezler. Ben buna ek olarak diğer nedenlerin olduğunu inkar etmek istemiyorum – o nedenler ki, doğal insan arzularından herhangi bir yolla türememişlerdir. Fakat kişi, onların içeriğini belirtebilmek için bir değer teorisine ihtiyaç duyacaktır ve ben bir tane tedarik

etmeyi aramayacağım. Ben sadece, doğal olarak akla yatkınlığa sahip olan mutlak öznel nedenlerin davasının referansıya, nesnelleştirmenin sonuçlarını örneklendirmek istiyorum.

Özgeciliğin doğru kaynaklarını belirttikten sonra ben, kişinin ilk başta varsaydığından daha karışık olan nesnelliğin gerekliliğinin sonuçlarını yapan ve etkilerini modifiye eden bazı faktörleri tartışacağım. (bu oluşacaktır; örneğin, bu nesnel ilkeler, kişinin hesaba alması gereken nedenleri sınırlandırmak için bir failin durumuna izin verebilirler.)

2. Basit özgeciliğin mümkünlüğü, öznel nedenin özel bir türünün kabulüne ve onun nesnelleştirme prosedürüne boyun eğmesine dayanır. Konu ile ilgili öznel nedenler, tatminin kaynağı ile ilgili bir kaygı olmaksızın, kişinin mutlak ihtiyaçlarının ve ilgilerinin kendiliğinden tatminine eklenenler nedenlerdir.

Bu, bütün ilgiler için kesin surette doğru değildir ve bir nesnel ilkenin karakteri, onun türediği öznel nedenin karakteri üzerine büyük ölçüde dayanır. Eğer insan yaşamının uygun amacı yeteri kadar dış merkezli bir şekilde anlaşılıyorsa, onların nesnel bağlantıları eşit ölçüde dış merkezli olabilir. Örnek olarak nesnellik şartı, bütün bireyler için en sert biçimde özgüven ve rekabeti talep eden, olumlu olarak onların birbirlerine yardımlarını yasaklayan veya zorluğun üstesinden gelmede yardımı kabul eden ve onları sadece hayatta kalma veya hükmetme için mücadeleye devam etmeleri konusunda emrederek diğerlerinin aynı şekilde devam ettiklerini gören davranışın ilkeleri ile karşılaşabilir. Böylesi bir durumu, birincil öznel amaçlar için tehlike, rekabet ve mücadele oluşturan bireyin ilgileri görüşünün nesnelleştirilmesi takip edecektir.⁵⁵

55 *Nietzsche'nin durduğu pozisyon, böylesi bir biçimde ele alınabilir ve bu bir bakıma eğiticiidir: O, egoist olmadığını iddia etmiştir. Onun kabul ettiği*

Fakat bütün nedenler böyle muğlak değildirler. En azından nesnelleştirme bazen, bizim hali hazırda peşinden koşmak için öznel bir neden olarak kabul ettiğimiz, herkesin peşinden koştuğu bir tamamlanmamış amacı talep edecektir; örneğin temel şehvetin tatmin edilmesi veya hayatta kalma veya acının elimine edilmesi. Eğer dava bu ise, o zaman bizim kendimiz için olduğu gibi diğerleri için bu amaçları korumak için görünürde nedenlere sahibizdir. Bu, kendimiz için korumamız gereken nedenlerin olabileceğini ve bunların bizim ile yakından ilgili olabileceğini reddetmek anlamına gelmez; başkalarına yardım için nedenler ile kendisine yardım için nedenler arasında anlaşmazlık olduğu zaman, çeşitli faktörler sonucu karmaşık hale getirebilirler. Fakat biz bu olasılıklara izin versek bile, diğerlerine yardım için görünürdeki nedenlerin kabulü, önemli bir sonuçtur. Bu en azından şu anlama gelir: kişi başka birisi için böylesi bir amacı koruyabildiği veya destekleyebildiği zaman ve (a) hiçbir çelişkili nedenlerin olmadığı veya (b) diğer bütün değerlendirmelerin dengelendiği her iki durumda, o zaman kişi eylem için yeterli bir nedene sahiptir. Neden *basitçe* şudur ki, kişinin eylemi diğerlerinin hayatta kalmasını destekler, kendi acısını veya neye sahiptir onu elemine eder. Bu, failin hiçbir arzusuna veya ilgisine dayanmaz – sadece, onun öznel olarak kabul ettiği mutlak nedenlerin nesnelliği üzerine. Bu, basit olmayan bir sonuçtur (yine de nadiren, tarif edilmiş sonuçlar ortaya çıkması için düşünce olabilir) ve kabul edilebilir olandır. Eğer, yapmamak için neden olmazsa, yardıma muhtaç bir kişiye yardım etmek için kişinin otomatik olarak nedene sahip olduğunu iddia etmek ne paradoksaldır ne de mantık dışıdır.

3. Belirli sayıdaki diğer faktörler, nesnelleştirme prosedürünü karmaşık hale getirirler. Bunlar üç kategoriye ayrılırlar. Birincisi, akla uygun öznel nedenlerin karakterinde büyük farklılık vardır

ve onların nesnelleştirilmesi bu nedenle her zaman basit özgeci formda olmayacaktır. İkincisi, bir bireyin mutlak bağlamlar içinde düşünmesi gereken nesnel nedenler üzerindeki sınırlandırmalar için nesnel gerekçelendirme olabilir. Üçüncüsü, farklı kişilerin ilgilerinden ortaya çıkan görünürdeki nesnel nedenler arasına ayrılıklar yerleştirecek birleşimsel ilkeler olmak zorundadır; onların doğaları ile ilgili bir şey henüz söylenmemiştir. Şimdiki ve gelecek bölümde biz, ilk iki türün konularını ele alacağız. Bölümün geri kalanında ise birleşimsel problemlere değinilecektir.

Her şeyden önce, insan ilgilerinin hepsi doğrudan özgeciliğin mümkün konuları değillerdir. Eğer bir bireyin ilgileri, kişinin arzularının veya bunun bazı alt kümelerinin tatminine göre açıkça tanımlanabilmişse, nesnelleştirme nispeten basit bir konu olacaktır. Bu durumda, nesnel nedenlerin diğerlerinin ilgilerini takip ettiği boyutu, kendisini arzularının değerlendirilmesine indirger ve geriye kalan tek problem kişiler arası çelişkilerin yerleşmesinin bağlantısı olacaktır. Fakat, ilgi ve arzu arasında, arzu ilginin en önemli etkenleri arasında olsa bile, böylesi yakın bir bağlantının olduğu kesin surette açık değildir. Bu, mutlak arzulara sahip olmak veya diğerlerinden kaçınmak gibi önemli olabilir; ve kişinin sahip olduğu ilgilere karşıt olan arzuların tatmininin kendisi, kişinin ilgisine karşıt olabilir.

Daha derin bir karmaşıklık bunu izler. İnsan yaşamı öncelikli olarak, hoş veya nahoş, tatmin veya tatminsizlik gibi uyarıcının edilgen kabulünden meydana gelmez; o, önemli ölçüde aktivitelerden ve peşinden koşmalardan meydana gelir. Eğer kişi en temel ihtiyaçlarını geride bırakırsa, kişinin yaşamını mutlak yollarda yöneten nedenler, basitçe, aynı şekilde kişiler için meydana getirilmiş, mutlak amaçlar üzerinde duran nedenler değillerdir. Bunlar, başka biri tarafından kişinin yerine yeterince nakledilemeyen aktif peşinden koşmalar ve bağlantılar için nedenlerdir.

Hayatının büyük bölümünde kişi kendi hayatını yaşmalıdır; ne diğerleri bu yaşamı onun için yaşama pozisyonunda, ne de kişi onlara rehberlik etme pozisyonunda değildir. Yine de bazen, eğer etkinlik, otonomi, kendiliğindenlik ve özgünlüğün önemli olduğu bir şey ise, olumlu yardım çabaları uygunsuz müdahaleler oluşturmaktadır. Resim yapan veya şiir yazan veya aşık olan kişiler genelde yardım çabalarından memnuniyetsiz olurlar.

Bu, böylesi etkinlikler nedenler tarafından yönetildiği zaman, bu nedenlerin nesnel versiyonlarının, onlar söz konusu etkinliklere nesnel değerler atfetseler bile, başka birisinin peşinden koşmak için nedene sahip olduğu hedeflerin ilgisinin doğrudan gerekliliğine dayanmayacağının bir kanıtıdır. Kişinin, kendi ilgileri ile ilgilenmek için genelde daha iyi pratik durumda olmasının yanında, kişinin diğerleri için olandan ziyade kendisi için peşinden koşacağı mantıksal olarak daha iyi bir durumda olan mutlak amaçlar ve konular da vardır.

Nesnelleştirmenin uygun formu, öznel nedenlerin doğasına dayanır. Spektrumun bir amacı, doğrudan somutlaştırılabilecek, acının elimine edilmesinin herhangi bir etkinliğinden ziyade, acıdan kaçınmanın öznel olarak güdülenmesi içinde bizim tek hedefimiz gibi ortaya çıkan fiziksel acının elimine edilmesi gibi bir öznel amaçtır. Temel arzuların tatmini daha karışık bir davayı bize sağlar, diğerlerinin elinden gelen böylesi çıkarların edilgen kabulünün öznel olarak arzulanabilir şeklinde nitelendirilmesine rağmen bu, sözü edilen tatminin sağlanması için etkin bir şekilde birleştirmek için daha arzu edilir olabilir. Böylesi nedenlerin nesnel bağlantıları buna paralel olarak karmaşık olacaktır. Onlar, doğrudan yardımseverliğin mutlak miktarını gerekçelendireceklerdir, bundan başka da, kişinin kendi ihtiyaçlarını gözetmesine ve bunun diğerlerinin kendi ihtiyaçlarını gözetmesini mümkün hale getirmesine doğru bir önyargı ortaya çıkacaktır. Sonuç ola-

rak, yakın kişisel ilişkinin yönetimi, sanatsal yaratıcılık ve kariyer peşinde koşma gibi konularda, nesnelleştirmenin en önemli sonucu, diğerlerinin böylesi ilgilere bağlılığına müdahaleden kaçınmak için nedene sahip olacak olmamızdır. Onlarla birlikte ortak amaç oluşturmak için nedenler daha nadir olacaktır.

Bu gözlemlerin, sosyal birimlerdeki davranış şartları ile bağlantısı vardır, özellikle de aile gibi küçük sosyal birimlerle. Kişinin sosyal birim içindeki rolünün ilişkiler üzerine, özellikle de yakın ilişkiler üzerine dayandığı boyutta, bu rol engellenemez ve kendiliğinden yerine getirilmesi bir kendinde amaç haline gelir. Sonuç olarak, örneğin kişinin ailesinin mutluluğu ve ferahı, tamamen kişinin onlarla ilgili kendi uğraşlarından çıkarabilecek bir amaç değildir (fakat emin olmak için, kişi onların hangi araç kullanışlı ise onun tarafından güvenli tutulmalarını arzu etmek için nedene sahiptir). Kişinin karısı ve çocuğu için ilgisi, sadece başka insanlara yardım edebilecek pozisyonda olduğu için olan bir ilgi değildir. Sonuç olarak, bu ilginin kabulünde rasyonel somutlaşma bulan nedenlerin nesnelleştirilmesi, diğerlerinin eşleri ve çocukları ile beraber kişinin kendi ilgisine eşit nedenlere dayanmaz (genel özgeciliğin bu doğrultuda mutlak olarak bazı sonuçlara dayanmasına rağmen).

Şu belirtilmelidir ki, nesnelleştirmenin sonuçları üzerine bu türdeki bir sınırlandırma, onu böylesi davalarda bir anlamsızlığa düşürmez. İlke hala, sadece insanların ailelerini gözetmeleri için olan öznel nedenlerden ziyade nesnel olana dayanmaktadır. Ve kişi bu nedenlere, doğrudan yardım ederek veya diğerlerini onlara uymak için zorlayarak son verse bile, iki önemli sonuç kalacaktır: böylesi etkinliklere eklenen diğerlerinin müdahalesinden kaçınmak için nedenler ve aynı zamanda sadece kendisi için değil diğerleri için de böylesi uğraşları mümkün hale getiren sosyal, ekonomik ve politik şartları araştırmak için nedenler vardır.

Benzer şartlar, daha büyük ve daha esnek birlikteliklerin davranışını yönetir: kulüpler, işletmeler, hatta milletler.⁵⁶ Onların kendi hedeflerinin peşlerinden koşmaları ve kendi üyelerini gözetmeleri için olan nedenlerinin ben-merkezciliği oldukça meşrulaştırması, nesnelleştirme altında korunmuştur; bireylerin böylesi birlikteliklerin içinde olması yine de diğer grupların benzer hedeflerin peşinde koşmalarının benzer türü için olan özel nedenlerin zorunlu kabulüdür, ki bu da onların (a) bu peşinden koşma eğer mümkünse müdahaleden kaçınma için ve, (b) böylesi peşinden koşmaları destekleyecek sosyal veya uluslararası buyruğun bir türünü aramak için nedenleri kabul etmek zorunda olmaları sonucu ile beraberdir. Milletler arası saf egoizm, onun bireyler arası olmasından daha fazla savunulabilecek bir şey değildir.

4. Biz henüz, nesnel nedenlerin sistemi içerisinde kişinin şahsi pozisyonunun önemini belirten birincil işlevsel faktörün muhtemelen ne olduğuna değinmedik: rekabet fenomeni. Rekabetlerin çeşitli türleri, yaşamımızın ve geleneklerimizin içine sızar. İlk bakışta onlar nesnel bağlantılara olanak tanımayan özel nedenlerin klasik örneklerini destekler görünürler. Ben bunun bir aldatmaca olduğuna ve bunun, özel ilkelerin rekabetçi durumlar içinde bireysel davranışı yöneten nedenlerin altında yattığı şeklindeki önceki araştırma ile ortaya çıkacağına inanıyorum. Bu, nesnel ilkelerin işlevselliği hakkında önemli bir şeyler ortaya çıkarır.

56 *Dinler, daha karmaşık bir durum sergilerler. Bir dinin taraftarları, başka bir dinin taraftarlarını kabul etmedikleri ve onları yanlış yapanlar olarak değerlendirdikleri için, dini önermeleri benimsemek için özel nedene sahip olsa bile, nesnelleştirme sonuçları belirsizdir. Bununla birlikte daha karmaşık bir argüman, böylesi durumlarda tolerans ilkesine dayanır. (John Rawls, Constitutional Liberty and the Concept of Justice, 1963)*

Bir boks maçını düşünün. Her iki boksör de diğerinin kendisini yere sermesini önlemek için, ayrıca kendi gücünü ve yeteneğini en iyi şekilde uygulamak ve karşısındakinin bunu yapmasını engellemek için nedene sahiptirler. Aynı zamanda da, karşısındakinin benzer nedenlere sahip olduğunun farkındadır. Buna göre boksörün, rakibinin başarmasını istemek veya bunun için yardım etmek için bir gerekçelendirmeyi kabul ettiğini iddia etmek açıkça saçma olur. Bu, işlevsel nedenlerin indirgenemez biçimde öznel olduğu izlenimini doğurur.

Ben, her bir boksör için rakibi ile ilgili en ufak bir değerlendirme olmaksızın kendi başarısı peşinde koşması için açıkça nesnel nedenler olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bunlar, maçı birinci derecede ilgilendiren nesnel nedenlerden kaynaklanırlar. Bu, her iki yarışmacıya rekabetsel zafer ve belki de maddi kazanç sağlamak ve ayrıca izleyicilere de böylesi bir yarışma izleme zevki vermek için tasarlanmıştır. Bu amaçlar, eğer boksörler birbirlerine yardım ederlerse kötü hizmetlerdir. Kişi, hoşgörülü bir rakip karşısında zafer kazanamaz. Neticenin mutlak sınırları, faul kuralları, ağır boks eldivenleri ve gerektiğinde tıbbi zeminde maçı durdurabilecek bir doktorun varlığı tarafından düzenlenir. Fakat bu sınırlar içerisinde, maçın nesnel noktasının özü, yarışmacıların kendilerini sadece kazanmaya konsantre etmeleridir. Başka bir şey onların rolleri ile uyumlu değildir. Onları faaliyete geçiren düşünceler bu nedenle tamamen öznel olarak görünürler, fakat bunun için bir gerekçelendirme önermek mümkündür, buna rağmen ben böylesi bir gerekçelendirmenin, kişinin bir ödül dövüşçüsü gibi rakibini bayıltıncaya kadar dövmesini gerektirdiğini ileri sürmüyorum.

Nedenlerin türleri üzerine nesnel olarak gerekçelendirilmiş sınırlamanın bu türü oldukça yaygındır ve rekabet fenomeninin ötesine geçer. Rekabetin kendisi sadece sporda ve oyunlarda de-

ğil, işte, politikada, hukukta ve hatta bazen sanatta olmak üzere her yerdedir. Avukatlar, davada kendi rakiplerinin argümanlarını desteklemezler; bu, rakibin metodu değildir. Rekabetin ve kazanma şansının prosedürün ana noktası olmadığı yerde, onlar, onun başarısı için ana noktanın *ne* olduğunu elde etmede önemli olabilir. Böylece ne zaman bir rekabetçi ekonomi taraftarı genel iyiye başvurmak ister, o, eğer kimse genel iyinin peşinde koşmazsa ve herkes sadece kendi çıkarına konsantre olursa, genel iyinin en iyi hizmet olduğunu ileri sürer.

Nesnel nedenleri düşünmeye karşı nesnel nedenlerin varlığı, son derece ortak olan bir fenomenin sadece bir örneğidir. Verili şekildeki nedenler, devamlı olarak kendi baskılarını gerektirir. Aşağıya yuvarlanmamanın tek yolu onu denememektir; sen, başkasının seni nasıl seveceğini düşünerek, başkasının seni sevmesini sağlayamazsın; sen, muhabiri etkilemeye çalışmayı kesmedikçe, muhabiri etkileyemezsin. Bu tipteki ilkeler bazen doğrudur ve bizim sağduyu ile ilgili önceki tartışmamızda başka bir tanesi ile tesadüf etmiştik: kişinin uzun vadeli avantajı için özel ilgisinin, kişinin uzun vadeli avantajı için olmaması. Yine de nesnel nedenlerin değerlendirilmesi üzerindeki sınırlamalar için, rekabetsel uygulamaların ve başka herhangi bir yerin bağlamında, nesnel bir gerekçelendirmenin olması sürpriz olmamalıdır. Bu önerdiğim örnekler sadece diğer davalarda indirgenemez özelliğin nasıl silinebileceğinin ileri sürmek içindir. Bence böylesi değerlendirmelerin, nesnel ilkeler altındaki pratik akıl yürütmenin anlaşmazlıklarını uygun hale getirmesine inanmak mantıksız olmayacaktır.

Nesnelleştirme talepleri karmaşıktır fakat gereksiz değildir. Onlar, temel insan ihtiyacı konusunda, neredeyse mutlak olarak apaçık olan kişiler arası özgeciliğin gereksinimini barındırırlar. Hepimiz, açlıktan ölmek üzere olan insanlara yardım etmek

için ve onları bir bombanın etkilerinden korumak için nedene sahibizdir – hatta onlar bizimle aynı şehirden, arkadaş veya tanıdık olmasalar bile.

5. Pür özgecilik üzerine şu ana kadar belirtilen kısıtlamalar, nedenlerin nesnelliğine rağmen, birincil olarak şu ilgidedir; bir birey, geniş ölçüde insanlığın problemlerine nazaran kendi problemlerine ve kendine yakın olanların ihtiyaçlarına daha fazla önem vermeyi gerekçelendirmiştir. Ben şimdi problemi, kişinin değerlendirme altındaki belirlenmiş yerinin anlamlılığına dayanmayıp durum ile ilgili olan nesnel nedenler hakkında bizim ortaya koyduğumuz bir boyuta çevirmek istiyorum.

Şu mutlaka hatırlatılmalıdır ki, şu ana kadar tanımlanmış nesnelleştirme prosedürü, hiçbir surette bir şeye dayanmadığı zaman, diğerlerinin ilgilerini dikkate almak için sadece *görünürdeki* nedenlere dayanır. Görünürdeki nedenlerden ne yapılması hakkındaki yargılara geçişte, kişinin, neredeyse her davada onların yaptıkları gibi, görünürdeki nedenlerin çelişkiye düştükleri zamanki karara dayanacak birleşimsel ilkelere ihtiyacı vardır. Bu birleşimsel ilkeler hakkında henüz bir şey söylenmemiştir.

Tabii ki, görünürdeki nedenler arasındaki çelişkilere tamamen öznel seviyede nasıl karar verildiği ve kişiler arası birleşmeler hakkında bazı problemlerin, birleşimsel metotların doğrudan öznel olandan nesnel olana ithal edilmesi ile uğraştığı hakkında da bir şey söylenmemiştir. Veya şu düşünülebilir ki nesnelleştirme süreci, öznel birleşimsel ilkelere uygulandığı zaman, görünürdeki nesnel nedenler arasındaki çelişkilerin uygun şekilde üstesinden gelen birleşimsel ilkelere bir şekilde dayanır.

Ben çözümün bu kadar basit olmadığına inanıyorum. Bunun için nedenler, öznel nedenleri yöneten fiili birleşimsel ilkele-

rin bilgisi olmadan görülebilir.⁵⁷ Bireysel dava için, nedenlerin farklı türlerine göreceli değerlerini addeden, olasılıkları ve arzu edilebilirlikleri hesaba katan ve bizi risklerin rasyonelliğini hesaplayabilir kılan, bazı ilkelerin olduğunu varsayalım. Bu ilkeler belirlemeksizin bile şu açıkça görülür ki, eğer öznel nedenler somutlaştırılmak zorunda iseler, birleşimsel ilkeler de öyle olmalıdır. Fakat bu sadece, bizim diğer kişinin ilgilerinden kaynaklanan öznel nedenlerin çeşitli çelişkileri ile karşılaştığımızda, bizim onları, onların neden olduğu öznel nedenleri değerlendirmede, karşı bireyi kullanmamızın rasyonel olacağı aynı ilkeler ile, *başka birine karşı* olan olarak değerlendirmemiz gerektiğini ima eder.

Yine de bu, farklı kişilerin ilgilerinden kaynaklanan nesnel nedenler arasında çelişkileri yerleştirmede hangi ilkelerin kullanıldığı hakkında bir şey söylemez. Ben, ne zaman başkalarının ilgilerinden kaynaklanan nedenlerin çeşitli sınıflandırmalarını göz önüne aldığım, onun rasyonel olarak bunları kendisine uygulamış olduğu şeklindeki aynı karar fonksiyonunu uygulamak zorunda olurum. Yine de bunu, bizim ilgilerimizin veya onun ilgilerinden veya başka birinden kaynaklanan nedenlerin toplamına bu aynı fonksiyonu uygulamam takip etmez. Bu, gerçekte alışılmadık biçimde, gelişmiş içsel birleşimsel ilkelerin kişisel problemlere uygulansa bile, nesnel versiyonlar olarak belirir.

Bu zorluk, kişinin kendi ilgileri ve diğerleri arasındaki çelişkilerin yerleşmesi ile sınırlanmamıştır; bunlar herhangi iki (veya daha fazla) insanın ilgileri arasındaki çelişkiye uygulanırlar. Öznel birleşimsel ilkenin nesnel bağının kişiler arasına herhangi bir doğrudan uygulamasının kusuru, bunun kişiler arası ayrımın ciddi bir şekilde ele alınmasında başarısız olmasıdır. Bu, müsta-

57 Böylesi ilkelerin düzenlenmesi üzerine küçük bir çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte yakın zamanlarda Robert Nozick ahlaki nedenler hakkındaki tutarsızlığın dengelenmesi hakkında önemli sonuçlara ulaştı. Bkz: "Moral Complications and Moral Structures"

kil insanların arzuları, ihtiyaçları, tatminleri ve tatminsizliklerine sanki eğer onlar kitle insanın arzuları, vesaire olmuşçasına davranmaktadır. Fakat bu, tek bir yaşamın sınırlarının yerini alan çelişkili arzuların ve ilgilerin bütünüün üyeleri olduğu gerçeğinin önemini ve bunun tek bir bireyin iddiaları ile üstesinden gelebileceğini göz ardı eder. Diğer yandan, müstakil bireylerin ilgileri arası çelişkiler, yaşamlar arası çelişkiler gibi parçalı olarak değerlendirilmek zorundadır ve bu ayrı bir konudur.⁵⁸

6. Biz, kişiler arası çelişkiyi yöneten birleşimsel ilkeleri nereden keşfedebiliriz? Belirli bir sonuç önermeksizin ben, böylesi ilkelerin sadece uyum şartının ileri uygulamasını başarabileceğini ve bunu da nesnelliğin gerekliliğinin takip edeceğini ileri sürmek istiyorum. Biz şimdi, tatminkar bir sonuca dayanmak için bu şartların neye uygulanabileceği hakkında düşünmeliyiz.

Problem, halihazırda kabul edilmiş öznel nedenlerin nesnelleştirmesinden kaynaklanan çelişkiler tarafından belirlenmiştir. Eğer biz şimdi bu bilgiyi şarta eklersek, bu çelişkileri çözmek için bazı metotlar olmak zorundadır; biz öznel ilkelerin uygulanması için ve öznel olarak güdülenmiş tercihler için yeni bir konu ile karşılaşmışızdır. Görünürdeki nesnel nedenlerin birleşiminin metotları arasındaki tercihte, bu öznel nedenlerin nesnelleştirilmesi için bizim nesnel ilkelerin birleşimini oluşturmaya çabalamamız gereklidir.

Yine de bireyler, onların seçmek için öznel nedenler bulduğu birleşimsel ilkeler konusunda farklılık gösterirler. Nesnelleştirelebilen böylesi durumlarda işlevsel olan ve sadece yeni bir derecede yeniden üretmesine rağmen çelişkiye son veren bir öznel tercihi keşfetmek, açıkça mümkün değildir.

58 Bu, John Rawls'ın adalet hakkındaki son çalışmasında önemli bir noktadır. Aynı husus David Gauthier tarafından "Practical Reasoning" (Oxford, 1963) adlı eserde ele alınmıştır.

Mutlak tercihler, onların nesnelleştirilmesinin kendileriyle ters düştüğü temelde, sürekli göz ardı edilebilirler. Örneğin şu, ihtimal dahilinde görülebilir ki, konuyu öznel olarak dikkate alan herhangi bir birey için, en çekici birleşimsel ilkeler, kendisi ile başkası arasındaki çelişki durumunda tercihli davranış olarak kişinin kendisini seçen ilkelerdir. Yine de, herhangi bir böylesi ilkenin nesnel versiyonu, herkesin çelişki durumunda tercihli davranışı alması gerektiğini ifade eder ki, bu bir çelişkidir.

Bu nedenle, özel bir davranış için bir bireyin kendisini seçen herhangi bir öznel cazibeli ilkeyi dikkate alamayız. Seçim, bu yüzden halihazırda nesnel ve gayrişahsi olan ilkeler ile sınırlandırılacaktır. Bu türdeki birleşimsel ilke için herhangi bir öznel tercih, çelişki içermeyen en azından nesnelleştirilmiş olacağına rağmen bizim problemimizi çözmeyecektir. Çelişki, mümkün nesnel kişiler arası ilkeler arasındaki seçimde, eğer farklı kişiler öznel tercihlerin farklı setlerine ulaşırlarsa, tekrar belirecektir. Böylesi farklılıkların ortaya çıkacağına dair şüphe yoktur. Biz, bütün rasyonel varlıkların içsel değerlendirmenin tek bir sistemini kabul ettiğini varsaysak bile, (örnek olarak, maksimum kaybı minimize etmenin karşısında kişinin mümkün çıkarlarını maksimize etmenin önemini dengelemesi) – onların kişiler arası ilkeler arasındaki tercihleri, onların şartları arasındaki farklılardan dolayı, hala değişiklik gösterecektir ve onlar kişiler arası çelişkinin değişken ilkeleri tarafından yönetilen sistemde, muhtemelen kazanacağı, kaybedebileceği veya risk alabileceği bir durum içindedirler. Sistemden maksimum kazanç elde etme arzusu ve olası kaybı minimize etme arzusu arasında doğal bir çelişki vardır; başkalarının çıkarı için kişinin çığneyeceği sistemde küçük bir öznel başvuru vardır. Eğer bireysel olasılıkları öznel olarak dikkate alırlarsa, bu faktörler, kendi kişisel şanslarının değerlendirilmesine göre birleşimsel ilkeler arasından onların

tercihlerini etkileyeceklerdir.

Sonuçlayıcı anlaşmazlıklar, kendisi hiçbir nesnel çözüm belirtmeyen yeni birleşimsel problemler yaratırlar. Eğer biz kişiler arası çelişkinin olası ilkelerinin numaralandırılmış olabileceğini ve bu bireylerin bunların arasından öznel tercihleri başaraabileceğini hayal edersek, o zaman eğer herkes mutlak ilkeyi birinci sıraya koyarsa, çözüme sahip olabiliriz. Fakat, bunun meydana gelmeyeceğine inanmak için bir nedenin olduğundan beri, kişi, farklı sıralamalar arasında bazı denge ile çözümü elde edecektir ve öznel farklılıkların aynı türleri, böylesi bir dengeyi en iyi arama metodu olarak ortaya çıkar.

7. Bu problemin çözümü, herkesin anlaşılabileceği ve nesnelleştirilmesi bu yüzden daha ileri bir çelişkiye neden olmayacak bir öznel yargının keşfini gerektirir görünmektedir. Fakat böylesi bir anlaşmayı, seçimin şu anki şartları altında elde etmek imkansız gibidir. Bu nedenle, birleşimin nesnel ilkelerinin öznel olarak belirlenen seçimi üzerine mutlak ek sınırlamalar koyarak bu şartları değiştirmekten başka bir alternatif görünmemektedir.

Bu, alışılmadık bir aşama olarak görülebilir, fakat bu, şu şekilde gerekçelendirilebilir. Birleşme ilkesine dayanan problem, bütün insanların ilgilerinden türeyen nesnel nedenlerin varlığını *hali hazırda* kabul etmiş ve bu yüzden bu nedenlerin temeli üzerine pratik yargılara varmak için *bazı* ilkeleri uygulamak zorunda olan bir kişi ile karşılaşır. O, kolay kolay bir şey yapamaz. Bu yüzden, eğer eşsiz bir çözüm yok gibi görünürse, kişi, her bir bireyin öznel tercihlerine tamamen nesnel değer veren yeterli ölçüde bir ilke bulma yoluyla bir çözüm oluşturmaya çalışmalıdır. Eğer bütün bireylerin mutlak ilkenin tercih edilebilirliği üzerine öznel olarak belirlenmiş anlaşmaya varabileceği şeklindeki yapay olarak oluşturulmuş bakış açıları varsa, bu, böyle bir ölçüyü

sağlayacaktır. Gerçekte böyle tek bir bakış açısından daha fazlası vardır ve onlar farklı ilkelerin tercih edilebilirliği üzerine olan anlaşmaya dayanır. Yine de, seçimin bu yapay şartları tarafından oluşturulabilecek sınırlamaların metotlarını düşünmek gereklidir ki bahsedilen öznel tercihleri olan bu bireyler arasındaki farklılıkları en azından hangilerinin yok saydığı görülebilsin.

Benim dikkate aldığım sınırlama tiplerinin hepsi, seçimin bilgisel şartları üzerindeki aynılığın yapay dayatmasını içerir. Tek bir kişiler arası değer verme sistemi ile bireylerin tercihleri arasındaki kaçınılmaz fark, hem tecrübedeki farklara hem de onların durumları ve beklentilerindeki farklara dayanır. Öznel anlaşma elde etmek için bizim, mutlak her bir bireyi kendi durumlarındaki bilinçliliklerinden yapay olarak mahrum etmemiz gereklidir: kişiler arası verilmiş değerlendirci ilkedен neyi kazanması veya neyi kaybetmesi gerektiği. Herkes beklentinin benzer şartları altında seçimde bulunmak zorundadır. Herhangi bir bilgisel sınırlamanın, fikir birliği sağlamak için yeteri kadar güçlü olduğu tam olarak açık değildir, ki bu her bir bireyin iddialarının ve ihtiyaçlarının tam değerinin verilmesini imkansız yapmaz. Yine de, çözümün tek olası yoluna istinaden ben, yapay olarak oluşturulmuş seçimin bu türünün 4 örneğini sunmak ve tartışmak istiyorum. Bunların hepsi seçen kişinin, onun kim olduğu hakkındaki olağan varsayımlarından mahrum eder ve bunun yerine farklı bilgiler koyar. Hepsi, mutlak yollar içinde tatminsiz görünürler fakat prosedürü anlatmaya yardımcı olurlar.

Dikkate alınacak ilk örneğe hali hazırda değinilmiştir ve bu nedenle onun ana eleştirisi yapılmıştır. Bu, faydacı çözümdür. Bu, tek bir insanın ilgilerinden ortaya çıkan nedenler arasındaki ilişkileri ortaya koyan aynı ilkelerin kişiler arası çelişkilerinin bir uygulamasına dayanır. Bu ilkeye göre seçimin şartları şudur ki; seçici, farklı bireylerden ortaya çıkan rekabetçi iddialara, onların

hepsinin tek bir bireyin kendisinin ilgilerinden meydana geliyor-muş gibi davranmalıdır. Kişi, bütün bu yaşamların bir yaşam ile, kendi yaşamı ile birleştiği varsayımı üzerinde seçimini yapar. Fakat bu durum hayal edilemezdir ve böyle olduğundan dolayı, insanlar arasındaki ayrımı reddederek, daha önce gözlemlediğimiz gibi, rekabetçi iddiaların doğasını tamamen bozar.⁵⁹ Bir bireyin yaşamını başkasına veya bir bireyin mutluluğunu başka birinin-kine feda etmek, yalnız yaşam içinde birinin memnuniyetini başkasının-kine feda etmekten farklıdır. Seçimin önerilen şartının ve onu destekleyen birleşim ilkesinin her ikisi de, bu olguyu değerlendirmenin dışında bırakırlar.

Birincisi ile ilgili olarak fikir birliğini dayatmanın bir başka metodu, her bir insana, nüfus içindeki herhangi birinin yaşamına yol göstermede eşit şans içinde, dünyada rastgele bir rol oynayacağı şeklindeki varsayım üzerinde bir değerlendirici sistem seçmeyi sormaktır – bu, o kişinin tercihleri, zevkleri ve tecrübeleri ile tamamlanır.⁶⁰ Eğer rasyonel bir karar fonksiyonu varsa, bireyler bu bakış açısından hareketle, kişiler arası en iyi değerlendirici ilke hakkında hem fikir olacaklardır. Fakat böylesi şartlar altındaki bir seçimin, olası çıkar ve zararların tek bir birey tarafından toplanmış olmasından ziyade farklı bireyler arasında dağıtılmış olmasını kabul etmesine rağmen, karar hala bir *bireyin* yaşamı için mümkün kayıplara karşı mümkün kazançları değerlendirme için şartlara bağlıdır. Böylesi bir durumda, aşırı lüks bir yaşam

59 C. I. Lewis, *kişinin bütün bu insanların hayatlarını sırasıyla yaşadığını hayal etmesine uygun bir pozisyon ileri sürer. Bkz: "An Analysis of Knowledge and Valuation" (LaSalle, Illinois, 1946, s. 546-547*

60 Bu metod, bir ekonomist olan John C. Harsanyi tarafından ileri sürülmüştür. Bkz: "Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk-Taking", *Journal of Political Economy*, 1953, s. 434-435; ayrıca bkz: "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 1955, s. 309-321

için yüksek derecede bir şans karşılığında, sonucunda ölüm veya kölelik olan küçük bir risk almak, eğer bu sosyal maliyetin gelişmesinin nasıl dengede tutulduğu ise, rasyonel gözükebilir. Eğer kişi böylesi bir kumarı kazanırsa, ilişkili riskin basitçe amorti edilebilmesi, cezbedici bir histir. Fakat böylesi bir hissin, kişiler arası değerlendirmenin doğru ilkesinin temelini sağlayabileceği şüphelidir; bu belirtilen yaşamların hepsi, ihtişamlılık veya perişanlık, *gerçekleşecektir*. Böylesi bir sistemin kurbanlarının kendi iddialarını ve ihtiyaçlarını onun tarafından verilmiş değer nedeniyle kabul edebilecekleri anlamına gelmez. Bu sistemin seçilmesine yol gösteren değerlendirmeler için; onların acıları gerçek iken, onların yaşamları sadece olasılıklar olarak göz önüne alınır.

Üçüncü metot, *sosyal kurumların* değerlendirilmesi için Rawls tarafından adalet ilkesine varan bir şekilde geliştirilmiştir.⁶¹ Şu mutlaka belirtilmelidir ki, onun, hangi türde olursa olsun iddialar ve nedenler arasındaki çelişkileri çözmek için kişiler arası genel değerlendirici ilkeyi keşfetmek olarak adlandırılan metodu, ele alınan probleme belirgin olarak uygulamaz. Onun ilkeleri daha çok, farklı bireyler veya grupların, onların toplumlarının ortak kurumlarının dizaynındaki çelişkili iddiaları kurma amacı üzerine özelleşmiştir. Yine de onun metodu, eğer geçerliyse, onun yayınlarında bir dereceye kadar kabul edilmiş olandan ziyade daha genel bir uygulamaya olanak tanıyabilir. Bu, belli bir ölçüde bizim problemimize saldırmak için mantıklı bir metot öne sürer ve benim üzerinde tartışacağım şey de budur.

Rawls, sosyal kurumların adaletini değerlendirmek için ilkelere kollektif bir seçimi için olan tarafların, onların toplumdaki kendi kimlikleri ve pozisyonlarının ilgilerinin bilgisizliğinin saklanması yattığını iddia eder. Bu, onun, değerlendirme ilkelerinin seçilmiş olacağı *orijinal pozisyon* olarak neyi adlandırdığının

61 Bkz: John Rawls, "Justice as Fairness" (Philosophical Review, 1958)

temel özelliğidir; onların kendi durumları hakkındaki bilgisizlik, tarafların üzerinde anlaşması için bunu mümkün kılar.

Benzer bir orijinal pozisyon, daha genel bir doğanın kişiler arası değerlendirici ilkeler üzerine bir anlaşma sağlamak için değerlendirilebilir. Her bir kişiye, onun nüfus içindeki kimliği ve pozisyonunun hali hazırda durağan olduğu şeklindeki varsayım üzerine öznel olarak bir ilke seçmesi sorulmalıdır; fakat o, kim olduğunu bilmemelidir. Bu şartlar altında kişi ne tür bir seçim yapar? Rawls şunu ileri sürer ki, adaletin ilkelerinin seçildiği yerde, kişi, “düşmanın onu kendi yerine koyduğu bir pratiği tasarlamayı”⁶² akla uygun olarak seçebilir. O, şunu ifade eder ki, eğer seçim kişinin altında yaşamak zorunda olduğu temel sosyal kurumları belirliyorsa, muhafazakarlığı etkileyen faktörler, bütün olasılıkların eşit ölçüde mümkün olduğu şeklindeki varsayımı altında yakışıksız bir karara dönüştürmek için yeterince güçlüdür. O, bu faktörlerin, bunun yerine, kişinin sistem altında maksimum olası kayıp veya dezavantajın minimize edilmesi için ağır basan ilginin ilkesini benimsemesini gerektirdiğini iddia eder.

Bu şartlar, özellikle de sonuncusu, bana açıklıktan uzak ve oluşturulması zor gözükmemektedir. Bunlar, aynı metot eğer sosyal adaletin ilkelerinin seçimine değil de genel kişiler arası değerlendirici ilkenin seçimine dair olan bizim problemimize uygulanırsa, hala daha az açık olur. Burada tarif edilmiş olan şartlar altında böylesi bir ilkenin seçiminin, yukarıda anlatılan ikinci metodun şartları altında kıyaslanabilir seçimden nasıl farklılaşacağına karar vermek zordur. Daha da ötesi, her iki metot da ortak bir dezavantajı paylaşırlar. Mevcut dava içinde, tıpkı öncekinde olduğu gibi, kişinin değişik yaşamları düşünmeyi seçmesi doğal olacaktır ki bu, *olasılıklar* gibi, kişinin hali hazırda anlaştığı bir şeydir; onun köle olması mümkündür, fakat bundan sonra tekrar onun efendi olması

da mümkündür. Ve kişi, ağır kaybın düşük ihtimalli olduğu kişiler arası değerlendirici sistemin bir sonucu gibi müsamaha gösterek, her birine karşı olasılıkları dengeleyebilir. Böylesi bir müsamaha, bu rollerde gerçekte bireyler olduğu ve onların yaşamları olasılık olmadığı için, bu insanların ilgilerini yadsır görünür, fakat gerçekte: onlar sadece kendi yaşamlarına sahiptirler. Bu metodun uygulanmasının sonuçları, ikinci metodun uygulanması aynı olsa da olmasa da benzer itirazların doğmasına neden olurlar.

Belki de bu itirazlara cevap verilebilir ve eğer öyleyse Rawls'ın metodu buna bir çözüm önerir. Fakat ben dördüncü bir ihtimal önermek istiyorum. Önereceğim metodun gerçekte nasıl uygulanacağını bilmediğim için, açıkça spekülattır. Yine de, kişiler arası bir ilkenin seçiminde konulmuş olan şartlar bana, her bir bireyin düşünmüş olduğu iddiaları yeteri kadar doğrulamayı sağlar görünmektedir.

Teklif işte budur. Her bireyin ilgileri, arzuları ve ihtiyaçlarına uygun değer vermekte, kişi mutlaka, sadece tek bir ideal-yaşam gibi değil fakat farklı bireysel yaşamların farklılıklarının bir bütünü gibi, her biri tecrübelerin ve eylemlerin tamamlanmış bir seti olan, seçicinin söz konusu yaşamlara öncülük etmeyi bekleyen şart altında yapılmış kişiler arası değerlendirici ilkenin seçimine ihtiyaç duyar. Eğer böylesi bir karar prosedürü anlaşılır olarak yapılmışsa, bu mutlaka benimsemek için ilkeyi değerlendiren düşünce içinde her bir bireyin tam ve eşit söz hakkı iddialarını garantileyecektir – bir söz hakkı sadece olası bir yaşam değil fakat gerçek bir şey gibidir. Fakat bunun nasıl yapılmış olduğu açık değildir.

Ben, seçim şartlarının metafiziksel olarak anlaşılabileceğine inanıyorum, biz, insanı bir çok kişiden ayrılan, her biri orijinal olana dayanan, sıradan bir insan için zaman sınırlarını aşan kişisel bir kimlik oluşturan ilişki türünü hayal edebiliriz. Zaman içerisindeki şahısların kimlikleri, şahsi-aşamaların kimliklerini

kısıtlamadıkça, geçişlilik kaybı, alarına yol açmaz. Tek bir kişinin farklı aşamaları arasındaki ilişki, bazı açılardan aynı şeyin farklı bölümleri arasındaki ilişkiye benzer. İki şey ortak olarak bazı bölümlere sahip olabilir fakat diğerleri olamazlar ve iki bölüm “aynı X’in parçası”nın üçüncü parçayla ilişkisine, her biri bu ilişkiye bağlı olmaksızın dayanabilir. Benzer şekilde iki insan aşaması, “aynı kişinin aşamaları”nın üçüncü aşama ile ilişkisine, her biri bu ilişkiye bağlı olmaksızın dayanabilir.

Bu, bireyin, farklı kişilerin her bir sayısı olmayı beklediği bir anlam sağlar – seri halinde değil, eş zamanlı olarak- yani onların yaşamlarının her biri bir anlamda, herhangi bir dengeleyici veya destekleyici tecrübelerle dayanmadan, iyi veya kötü, aynı zamanda onun kılavuzluk ettiği diğer özgün yaşamlardan çıkarak, onun özgün yaşamı olacaktır.⁶³

Böylesi bir seçimin şartları, bu yüzden hayal edilemez olabilir. Fakat böylesi şartlar altında kişiler arası hangi değerlendirici ilkelerin seçimi rasyonel olur? Bu hipotetik durum içinde kişinin çeşitli olası benliklerinden gelen rekabetçi iddiaların nasıl karara bağlanılacağı problemi, tam olarak bizim kendi modelimize göre çözmeye çalıştığımız şey olabilir: kişiler arası birleşim sistemi içinde herkesin öznel tercihlerini yeteri ölçüde onaylayanın nasıl verileceği problemi, nedenlerin, astronomik sayıda tecrübeler ve bölümler ile bir kütle yaşamdan kaynaklanmaksızın, birçok bireyin yaşamlarından kaynaklanarak birleşmiş olması.

Belki de model, bir hayalden başkası değildir, fakat, feda etmek için kişiler arası telafinin olmadığı oldukça sıkıntılı pozisyonu, akla yatkın bir duruma çevirmesi dolayısıyla, bana kullanışlı bir şey ola-

63 Bu fikir, Robert Nozick ile benim aramda geçen bir konuşmada ortaya çıkmıştır ve bizim ortak ürünüdür. Kişisel kimlik ile ilgili konuların bazıları David Wiggins tarafından “Identity and Spatio-Temporal Continuity” (Oxford: Blackwell, 1967) adlı eserde tartışılmıştır.

rak gözükmektedir. Kişi bu pozisyon üzerine çalıştığında Rawls'ın kendi yorumundan türeyenle benzer bir sonuca varacaktır. Bu, şudur ki, kişi birinci önceliğin verilmiş olduğunu hissetmelidir, herhangi bir birleşimsel değerlendirici ilkede, en yoksul nüfus içinde bunların birçoğunu geliştirir ve bu eğer sadece alttakilerin bir bedeli olmadıkça, en iyi olanların çıkarlarını arttırmayı olanaklı kılar.⁶⁴

Problemin belirtilmesi ve onun çözümü için bazı olası yollara sahip olmak için, daha başka bir sorunun peşinden koşmaya çalışmayacağım. Bu, oldukça önemli, zor bir sorudur ve sağlam bir ahlaki teori mutlaka buna cevap vermeye çalışmalıdır. Ben burada, sağlam bir ahlaki teori ortaya koyacak pozisyonunda değilim, ayrıca da bu benim amacım değildir. Ben, daha çok, ahlaki teorinin genel formunu belirleyecek rasyonel güdü üzerine mutlak biçimsel şartlar ve onun içeriği için bölümsel bir temel sağlamayı denedim. Kişiler arası birleşim probleminin çözümünün, nesnellik gereksiniminin bir uygulamasından ortaya çıkacağı bana hala mantıklı görünmektedir. Fakat bu böyle olsun ya da olmasın, tıpkı benim yapılmakta olduğuna inandığım gibi, nesnellik ilkesinin faydacılığın bir türüne veya sezgiye aykırı ilkelere, kişiler arası çelişkileri belirlemek için olan metot gibi, otomatik olarak dayanmadığını göstermiş olmak önemlidir. Nesnellik gereksinimi, farklı bireylerin ilgilerinin, nesnel nedenlerin hesabı içinde başka bir şeye karşı değerlendirildiği zaman, insanlar arası ayrıma ve bireysel insan yaşamlarının indirgenemez önemine uygun olarak değerlendirilmeyi talep eder. Bireyler için böyle bir boyutu cisimleştiren değerlendirici sistemi belirlemesek bile, bu doğrudur.

64 Böyle bir görüşün detaylı müdafaası ve açıklaması için bkz: John Rawls, "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society*, 1967.

XIV. Karar

Eğer bu kitabın ana argümanı doğruysa, bu, hangi anlamda ahlaki şüpheciliğe bir cevap üretebilir? Ben, epistemolojik veya ahlaki olsun hiçbir şüphecilik formunun imkansız olarak gösterilebileceğine inanmıyorum. Bunu yapabilmenin en iyi yolu, onun içerdiği düşüncenin karmaşıklığının nasıl derin ve yayılmış olduğunu göstererek bedelini arttırmaktır. Bunu yapmanın birden fazla yolu vardır. Mevcut durumda ben, özgecilik ile bağlantılı ahlaki nedenlerin merkezi sınıfının geçerliliği hakkındaki şüpheciliğin; sadece mutlak arzuların veya duygulanımların reddedilmesine değil fakat ayrıca da onların alakalı olduğu kişinin kendisi kavramının ve pratik akıl yürütmenin temel formlarının terkedilmesine dayandığını göstermeye çalıştım. Bu argüman, ahlaklı olmak için bir gerekçelendirme önermez, fakat bu, ahlaki gerekçelendirmelerin tipik olarak bizi ikna etmeye nasıl muktedir olduklarını açıklamaya çalışır. Ve bu, ahlaki argümanlara karşı mutlak cevapların – ilginin ya da duygulanımın reddi- bu argümanlar ilgi veya duygulanımın var olduğunu varsaymadıkları için yetersiz olduğunu gösterir. Onların bizim üzerimizdeki etkisi, daha derinde olan bir şeyden dolayıdır.

Ahlaki şüphecilik, ahlaki argümanlar veya nedenler tarafından ikna edilmiş olmanın reddidir. Bu durumdaki iknanın konusu, eylem veya arzudur ve böyle olması onu epistemolojik şüphecilikten ayırır. Epistemolojik şüphecilik, iknanın konusunun inanç olduğu yerde mutlak argümanlar veya kanıt tarafından ikna edilmiş olmanın reddidir. Bu yüzden, ahlaki şüphecilik ile mücadele etmek için, mutlak ahlaki ifadelerin doğru olduğu şeklinde bir inanç üretmek yeterli değildir, bunun için kuşkucunun herhangi bir şekilde farklı eylemde bulunması için ikna edilmiş olarak bırakılması gerekir. O, bir şeyi yapmak veya yapmayı istemek için bir gerekçelendirme yapması *gerektiği* gerçeğini

kabul etmeyi reddedebilir; başka bir deyişle kişi, ifadenin doğruluğunu, onun güdüsel içeriğini kabul etmeksizin kabullenmeyi deneyebilir. Kişinin ahlaki ifadelerinin, güdüsel içerik gibi kural koyucu biçimde kullanılmadıkça, yanlış olarak kullanacağını tekrar etmek gereksizdir. Eğer o, her şeye rağmen sadece ahlaki yargıları formüle etmekten uzak durmaya ihtiyaç duyduğunu kabul ederse, onun ahlaki şüpheciliği, onun, onların kural koyucu vazifelerinin şartları ile karşılaşmasını engeller. Onun şüpheciliği sadece, onların genel temellerinde mutlak ifadelere inanmanın reddi değil, fakat aynı zamanda ortak olarak ahlaki nedenleri sağlıyor gibi göz önüne alınan değerlendirmeler tarafından mutlak şeyleri istemek veya yapmak için gerekçelendirmenin ikna edilmiş olmasının da reddidir. Bu, başarılı bir atağın neden bilişsel şüphecilikten ziyade iradi olana karşı yönlendirilmiş olmak zorunda olduğunu açıklar.⁶⁵

Bir strateji şunu gösterebilir ki, böylesi bir kuşkuculuğun, kuşkucu dahil herkesin pratik sezgileri ile radikal olarak ihtilafa düşmesi, sürekli olarak öznedir ve sistematizasyonun yüksek derecesine muktedir. Böylesi bir cevap, eğer şüphecisi, onun vazgeçmesini gerektiren kendi yargılarının sınırının farkında değilse kullanışlı olabilir; fakat o, kendi şüphelerini adı geçen bütün sezgilerin geçerliliğine doğru genişletmeye istekli olabilir.

Benim argümanım, benim nesnel nedenler sistemini benimsemenin sonuçlarının sezgi ile birlikte tamamen değişken olmadığını göstermeye çalışmam dışında, sezgilere başvurmaya

65 Burada tanımlanan etkisiz hamleler, epistemolojide dış dünya hakkında kuşkuculuk üzerine fenomenolojistler ve uzlaşımçılar tarafından yapılan saldırılarla paralellik göstermektedir. Duygusal tecrübe hakkında iddialarda bulunabilmek için, “maddi obje” dili hakkındaki şüphelerini açıklayan bir kuşkucu için olanaksız olan maddi obje ifadelerinin mantıksal doğruluğu yeterlidir.

dayanmamıştır. Bunun yerine ben, ahlaki değerlendirmelerin ikna ediciliğinin neye dayandığını keşfetmeyi ve bundan vazgeçmenin ahlaki şüphecinin öngördüğünden daha radikal bir aşamayı oluşturduğu bir şeyi göstermeyi denedim. Ben, özgeciliğin ve onunla ilgili güdülerin zevk, duygulanım veya keyfi ve aşırı bir seçime dayanmadığını göstermeye çalıştım. Onlar, eylem için olan nedenlerimizin, nesnelliğin biçimsel şartının öznesi olduğu gerçeğine dayanır ki bu, kendimizi sırasıyla hem şahsi hem de gayrişahsi bakış açılarından görme kabiliyetimize ve her iki bakış açısından gelen pratik yargıların düşünülmesiyle meşgul olmaya dayanır. Bunlar, düşünce ve eylemin formlarıdır ve bundan feragat etmek bizim gücümüz dahilinde olmayabilir. Yine de ahlaki şüphecilik – ahlaki değerlendirmeler tarafından güdüsöl olarak ikna edilmenin reddi – mutlak duygulanımlar veya arzulardan vazgeçmenin nispeten az bir bedeli ile veya herhangi bir keyfi olayda mutlak seçimler yapmayı reddederek elde edilemez. Şüpheciliğin akla yatkınlığı, onun bundan başka bir şey içermediği şeklindeki varsayıma dayandığı için, benim argümanım, bir çürütme olarak göz önüne alınabilir.

Yine de bu, daha derin bir seviyede yeni bir şüpheciliğin oluşumunu engellemez. Kişinin pratik konularda neden iki bakış açısı arasındaki ayırmadan kaçınmak zorunda hissettiğini sormak mümkün değildir. Herhangi birisinin güdüsöl olarak etkili pratik yargılara sadece şahsi bakış açısından hareketle ulaşmaya muktedir olması, tabii ki akla yatkındır; daha sonra o, diğerleri hakkında veya kendi hakkında, gayrişahsi olarak düşünülmüş şekilde, aynı yargıları yapmaya muktedir olmayacaktır, fakat bu bir çelişki içermez. Eğer biz, onun dünyayı ve kendini gayrişahsi olarak göz önüne alma yeteneğinin bozulmadığını varsayarsak, o tamamen bir solipsist olmayacaktır, o zaman ona bütün pratik ilgilerin azalacağı bakış açısını benimsemek her zaman mümkün

olacaktır, yine de değerlendirme altındaki durumlar, her bir de-
tayda değişmemiş kalacaktır. Şahsi olarak bakıldığında pratik bir
yargıyı gerekçelendiren aynı bilgi, gayrişahsi olarak bakıldığında
aynısını yapmayacaktır. Eğer birisi hala bu şekilde sıkılmadan
devam ederse, doğabilecek diğer itiraz ne olabilir?

Ahlaki güdülenmenin köklerini daha derinlere itmek yoluyla
diğer şüphecilik hesabını ortaya çıkaran başka bir argüman orta-
ya çıkana kadar, benim için daha fazla söylenecek bir şey görün-
memektedir. Gerçek şudur ki, çeşitli baskılar, pratik akıl yürütme
içinde her iki bakış açısının birbirinden ayrılmasına neden olma-
sına rağmen ve biz kendi doğal bencilliğimizi, kendi şahsi bakış
açımızdan dünyamızı birincil önceliğimiz olarak değerlendirmе-
miz yoluyla sürdürmemize rağmen, hala, gayrişahsi bakış açısı
bizim üzerimize baskı uyguladığında, baskıları uygunluğa doğru
iletmemiz zor hale gelir. Onlar mağdur olduğu zaman, insanlar
bir anda nesnel nedenleri anlarlar ki onlar kendi dargınlıklarını
açıklamak için böylesi kavramlara ihtiyaç duyarlar. Bu, ahlaki ar-
gümanın birincil formunun, kişinin kendisini neden başka birisi-
nin pozisyonunda hayal etme talebi olduğunu açıklar.

Her ne kadar biz, iki bakış açısı arasındaki ayrım kendisini
bize canlı olarak gösterdiği zaman, bu iki bakış açısını bir ara-
ya getirmeye eğilimli olsak da, şahsi bakış açısına kapalı kalma
veya diğerlerinin gerçekliğine karşı hislerimizi kapatma yoluyla,
böylesi bir doğrulamadan kaçınmanın çeşitli yollarını bulabiliriz.
“İmkan” kelimesi, bir neden için bu kitabın başlığına konulmuş-
tur. Özgeci güdüler, sevgi veya herhangi bir başka kişiler arası
duygulanıma dayanmamasına rağmen, muhtemelen diğer kişiler
gerçeğinin evrensel doğrulaması üzerinedir; özgecilik evrensel-
liğe uzak değildir ki biz bu doğrulamanın etkilerini devamlı su-
rette engelleriz.

Özgeciliğin ve ahlakiliğin, temel insan doğasında bir değer olarak mümkün olduklarını söylemek, insanların temel olarak iyi olduklarını söylemek değildir. İnsanlar temel olarak karmaşıklardır; onların nasıl iyi oldukları, mutlak kavramlara ve üstünlüğe erişen düşünme yollarına bağlıdır, ki bu üstünlük herhangi bir durumda belirsizdir. İnsan varlıklarının kendilerini oluşturdıkları tarz, şu ana kadar türlerin ahlaki geleceği hakkında iyimserliği cesaretlendirmemiştir.

ÖZGEÇİLİK

Thomas Nagel

Düşünce için bazı rasyonel gerekliliklerin olması gibi eylem için de bazı rasyonel gereklilikler vardır. Bu kitap, belirli bir etik anlayışı ve özgeciliğin insanın arzu ve eylemleri içerisindeki rasyonel gerekliliklerden biri olduğunu ileri süren bir insan doğası görüşünü savunmaktadır. Buradaki özgecilik, değersiz ya da amaçsız bir özveri değil, art niyet içermeksizin diğer insanların ilgilerini düşünerek gönüllü eylemde bulunmayı ifade etmektedir. Bunun yapılması ne ölçüde mümkündür? Bu, neden önemlidir? Bu tarz bir davranış insanları nasıl motive edebilir? Kitap bütün bu sorulara güçlü bir felsefi cevap vermektedir.

"Bu kitap, sadece nesnel nedenlerin kabul edilebilir olduğu ve öznel nedenlerin de ancak nesnel olanlardan kaynaklandığı zaman geçerli olabileceği iddiasını savunmaktadır. Bence bu iddia, genel olarak farklı bir sonucu doğurur: Öznel nedenlerin hepsine karşılık gelen nesnel nedenler vardır. Bu iddia, kendi başına bütün nedenlerin nesnel olduğu anlamına gelmez. Bu, diğerlerinin ondan ortaya çıktığı orijinal öznel nedenlerin, bazı bağımsız güçleri muhafaza ettiği ve onların arasına tamamen dahil edilmediği anlamına gelebilir...Nedenlerin ortaya çıkardığı sistem karmaşık olmasına rağmen özgeciliğin mümkünlüğünü açıklayabilir."

Thomas Nagel



ÖRNEK AKADEMİ

Adres : İnkılap Sk. 19/B Kızılay/Ankara
Tel : 0312 431 02 80
www.atifyayinlari.com
bilgi@atifyayinlari.com

