



# DİNİ CEVAPLAR<sup>4</sup>

## ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

ALEXANDER PRUSS  
ANGUS J. L. MENUGE  
BEN PAGE  
BRIAN LEFTOW  
DUSTIN CRUMMETT  
EMANUEL RUTTEN  
JEFFERY L. JOHNSON

JOSHUA RASMUSSEN  
JOYCLYNN POTTER  
KATHERIN A. ROGERS  
PETER VAN INWAGEN  
PHILIP SWENSON  
RICHARD SWINBURNE  
ROBERT C. KOONS





**İstanbul Yayınevi**

**1. Baskı:** Kasım 2025

**Eser Adı:** Dini Cevaplar 4: Allah'ın Varlığının Delilleri

**Genel Yayın Yönetmeni:** Cem Akyıldız

**Koordinatör:** Yiğit Narin

**Editör:** Yasin Kara

**Mütercimler:** Melinda Gülsüm Esen, Musa Yanık,  
Özlem Kırtay, İbrahim Yeşua Özçelik

**Son Okuma:** Musa Yanık

**Kapak Tasarım:** Eriha Ajans

**Sayfa Tasarım:** Adem Şenel

ISBN: 978-605-72397-7-8

**Baskı ve Cilt:** Eriha Basım Yayın Matbaa

Kitap ve Telif Ajansı Ltd. Şti.

Alemdar Mah. Ticarethane Sk. No:11/21 Fatih-İstanbul

Matbaa Sertifika No: 35238

**Genel Dağıtım**

**İstanbul Yayınevi**

Hobyar mah. Çağaloğlu Yokuşu, Evren Han No:17 Kat:1 D:33

FATİH - İSTANBUL

Tel: 0212 522 22 26

[www.istanbulyayinevi.net](http://www.istanbulyayinevi.net)

[bilgi@istanbulyayinevi.net](mailto:bilgi@istanbulyayinevi.net)



# DİNİ CEVAPLAR4

## ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

ALEXANDER PRUSS  
ANGUS J. L. MENUGE  
BEN PAGE  
BRIAN LEFTOW  
DUSTIN CRUMMETT  
EMANUEL RUTTEN  
JEFFERY L. JOHNSON

JOSHUA RASMUSSEN  
JOYCLYNN POTTER  
KATHERIN A. ROGERS  
PETER VAN INWAGEN  
PHILIP SWENSON  
RICHARD SWINBURNE  
ROBERT C. KOONS



### Sosyal Medya Hesaplarımız

**Facebook**



**İnstagram**



**Twitter**



**Youtube**



**[www.dinicevaplar.com](http://www.dinicevaplar.com)**

Alanında yetkin akademisyenlerin ve entelektüellerin dini konularda en çok merak edilen sorulara vermiş oldukları Kur'an temelli cevaplara ulaşmak için YouTube kanalımıza gözatabilirsiniz.

# İÇİNDEKİLER



|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| ÖNSÖZ .....                                                   | 7   |
| Sonsuzluk Paradoksları ve İlk Neden .....                     | 9   |
| <i>Alexander R. Pruss</i>                                     |     |
| İnsan Hakları Neden Doğal Olamaz: Olasılık Problemi.....      | 31  |
| <i>Angus J. L. Menuge</i>                                     |     |
| Bilinçten Hareketle Teizmi Savunmak .....                     | 69  |
| <i>Ben Page</i>                                               |     |
| Mantıksal Uzamın Kökenleri .....                              | 113 |
| <i>Brian Leftow</i>                                           |     |
| Tanrı ve Ahlak Bilgisi .....                                  | 135 |
| <i>Dustin Crummett ve Philip Swenson</i>                      |     |
| Tanrı'nın Varlığına Dair Modal Epistemik<br>Bir Argüman ..... | 159 |
| <i>Emanuel Rutten</i>                                         |     |
| Dil ve Tanrı'nın Varlığı Üzerine Argüman.....                 | 185 |
| <i>Jeffery L. Johnson ve Joyclynn Potter</i>                  |     |
| En Üstün Varlık İçin Temel Bir Argüman.....                   | 201 |
| <i>Joshua Rasmussen</i>                                       |     |

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tanrı'nın Varlığına Dair Kesinlik Kanıtı .....                                                 | 223 |
| <i>Katherin A. Rogers</i>                                                                      |     |
| Darwinizm ve Tasarım Arasındaki Uyum .....                                                     | 253 |
| <i>Peter van Inwagen</i>                                                                       |     |
| Tanrı'nın Varlığı Lehine Öne Sürülen Hassas Ayar<br>Argümanının Yeniden Değerlendirilmesi..... | 279 |
| <i>Richard Swinburne</i>                                                                       |     |
| Kozmolojik Argümana Yeni Bir Bakış<br><i>Robert C. Koons</i> .....                             | 309 |

## ÖNSÖZ



“Nasıl var olduk?”, “Bu hayatın anlamı ne?”, “Bu hayatı nasıl yaşamalıyız?” ve “Öldükten sonra ne olacak?” soruları olabilecek en önemli sorulardır. Allah’ın var olup olmadığı konusunda verilecek karar tüm bu soruların cevabını belirlemektedir. Nitekim Platon’dan İbn Rüşd’e, Descartes’tan Newton’a kadar birçok düşünür bu meselenin önemini idrak ederek bu konuyla ilgilenmişler ve Allah’ın varlığı hususunda görüşler beyan etmişlerdir. İşte elinizdeki bu kitap, böylesine önemli bir meseleyle, hakkında verilecek kararın hem en temel inançları hem birçok eylemi belirleyeceği bu konuyla ilgilidir. Bu konu, birçok konu içindeki bir konu değil, olabilecek en önemli konudur. Kendisinden sonra olabilecek en önemli konunun yanında hiçbir önemi olmayacak kadar en önemli olan konudur. Temellerin üzerine dayandığı temeldir. Lütfen bu hususu hep göz önünde bulundurup elinizdeki eseri okuyun.

Bu kitap, kitabın başlığıyla ilgili alanda dünyada en ön plana çıkan felsefecilerin makalelerinden oluşuyor. Kitaptaki her makale, Allah’ın varlığına giden farklı bir yolu temsil ediyor: Kimi bilinç fenomeninden, kimi evrenin olumsuzluğundan, kimi ahlakın zorunlu temellerinden, kimi evrendeki hassas ayarlardan yola çıkıyor. Bu makalelerde, hem geleneksel felsefi argümanların güncellenmesine hem modern dönemde ortaya çıkan verilerin değerlendirilmesine rastlıyoruz. Farklı alanlardan gelen bu yaklaşımlar tek bir noktada birleşiyor: Allah’ın

varlığında. Bu derlemede, akıl ile imanın çatışmadığının, tersine birbirlerini besledikleri ve uyumlu olduklarının güzel örnekleri ortaya konuluyor. Elbette kimi makaleyi diğerinden daha değerli bulmak mümkün. Fakat burada akıldan çıkarılmaması gereken husus, bu kadar farklı argümanların aynı noktaya işaret etmesi. Farklı alanlardan tüm yola çıkışlarda hep aynı sonuca varılıyor. Bu toplam durumun oluşturduğu güçlü sonucu hiç akıldan çıkarmadan makaleleri değerlendirmenin çok önemli olduğuna inanıyorum.

Böylesine kaliteli ve akademik değeri olan bu eseri ortaya çıkardıkları için Dini Cevaplar ekibini tebrik ediyorum. Bu derleme, hem felsefi teizmin çağdaş savunularını Türkçe literatüre kazandırmak, hem de iman ile akıl arasındaki derin diyalogu yeniden canlandırmak amacıyla hazırlanmıştır. Çok kişinin üzerine görüş beyan ettiği bu konuda, bu kadar farklı ve kaliteli makalenin bir araya getirildiğine çok zor tanık olunmaktadır. Bu ekip, yalnızca metinleri bir araya getirmekle kalmadı; aynı zamanda günümüz Müslüman entelektüelinin özlediği nitelikli ve akademik değeri olan eser ortaya çıkarmada iyi bir örnek oldu. İnanıyorum ki bu eser, sadece Allah'ın varlığına dair rasyonel temelleri güçlendirmeye değil, aynı zamanda insanın kendi varoluşunu ve hayatın anlamını daha bilinçli şekilde anlamasına katkı sunacaktır. Bu kitabın, okuyucusuna hem entelektüel hem de ruhsal bir ufuk kazandırmasını temenni ediyorum.

Caner Taslaman, 2025

# SONSUZLUK PARADOKSLARI VE İLK NEDEN<sup>1</sup>



**Alexander R. Pruss**

Çev. Musa Yanık

## 1. Giriş

Tanrı'nın varlığına dair Kelam kozmolojik argümanının bir versiyonunun ilk hali şu şekildedir:<sup>2</sup>

- (1) Bir neden vardır.
- (2) Nedenlerin döngüsü yoktur.
- (3) Nedenlerin sonsuz geriye gidişi yoktur.
- (4) (1)-(3) doğruysa, nedensiz bir neden vardır.
- (5) Dolayısıyla, nedensiz bir neden vardır.
- (6) Nedensiz bir neden varsa, Tanrı vardır.
- (7) Dolayısıyla, Tanrı vardır.

[Burada bulunan] bazı öncüller diğerlerinden daha fazla tartışmalıdır. Öncüllerden (4), bütünüyle tartışmasızdır. Eğer nedensiz nedenler yoksa ama bir neden varsa, o halde bu nedenin bir nedeni vardır, bu nedenin de bir nedeni vardır ve bu böyle devam eder; ancak bu da ya bir döngüye ya da bir gerilemeye

1 Pruss, Alexander. (2019). Paradoxes of infinity and the first cause. 10.4324/9781351139366-2.

2 Kelam argümanı üzerine bir inceleme için Craig 2009'a bk.

yol açar. (1) numaralı öncül, yaygın olarak kabul edilse bile, biraz daha tartışmalıdır, çünkü temel fizik “neden” kelimesi olmadan formüle edilebildiğinden, nedenselliğin varlığına şüpheyile yaklaşmamız gerektiğini düşünen filozoflar vardır.

(2) numaralı öncül, genellikle sezgisel olarak kabul edilir, ama evrenin döngüsel nedensellik<sup>3</sup> açıklanabileceği veya daha mütevazı bir şekilde, Einstein'ın denklemlerine, kapalı zaman çözümlerinin varlığının döngüsel nedenselliğin olasılığını gösterdiğini öne sürenler vardır. Döngüsel nedensellik hakkında söylenecek birçok ilginç şey olsa da, bu bölümde bu soruları bir kenara bırakacağım. (2) numaralı önermeyi tartışmak isteyen okuyucular, zaman yolculuğunun paradoksları hakkında düşünmek isteyebilir.<sup>4</sup>

Bu durumda geriye, oldukça tartışmalı olan iki öncül kalır: (3) ve (6). En azından Hume'dan bu yana, nedenlerin sonsuz bir geriye gidişini varsaymak, nedensiz bir nedenin teistik varsayımına klasik bir alternatif olmuştur.<sup>5</sup> Dahası, Tanrı'nın varlığını savunan bazı kozmolojik argümanlar, Tanrı'nın sonsuzluktan böyle bir geriye doğru gidiş yaratabileceğini savunarak, nedenlerin sonsuz geriye gidişine izin vermektedir.<sup>6</sup> Sonsuz nedensel geriye gidişleri reddeden (3) numaralı öncül, bu nedenle hem teistik hem de teistik olmayan çevrelerde tartışmalıdır ve bu bölüm büyük ölçüde bu öncülü incelemekle geçecektir.

Son olarak (6) numaralı öncül söz konusu olduğunda, Tanrı nedensiz bir neden için tek aday değildir. Bunun yerine, çevremizde nedeni olmayan rastgele kuantum dalgalanmaları olduğunu ve bunların hiçbirinin Tanrı olmadığını düşünebiliriz.

3 Bu yaklaşımın örneği için bk. Smith 1999.

4 Bk. Pruss 2018, bölüm III.6.

5 Hume 1779.

6 Bu tür argümanların tartışılması için Pruss 2009'a bk.

Elbette (6) numaralı öncül, her nedeni olmayan nedenin Tanrı olduğunu söylemez, ama bazı nedeni olmayan nedenler Tanrı değilse, o halde belki de hiçbir nedeni olmayan neden Tanrı değildir ve Tanrı yoktur (çünkü Tanrı varsa, onun nedeni olmayan bir neden olması çok olasıdır). Dahası, Tanrı'dan başka bir şeyin —örneğin Büyük Patlama— sadece nedensiz bir neden değil, aynı zamanda nedensiz bir nihai neden, yani diğer tüm varlıkların veya en azından diğer tüm olası ve/veya somut varlıkların nedensiz nedeni olabileceği düşünülebilir.<sup>7</sup>

Kelam kozmolojik argümanının savunucuları, (3)<sup>8</sup> numaralı öncüldeki sonsuz nedensel gerilemelerin reddedilmesini destekleyen iki tür düşünce sunarlar. Birincisi deneyseldir: sınırlı bir geçmişe sahip Büyük Patlama kozmolojisini destekleyen deneysel verilerden yola çıkarlar. Eğer geçmiş sınırlıysa, o halde belki de sonsuz bir nedensel gerileme için zaman yoktur. Ancak burada iki tür endişe olabilir. Birincisi, Büyük Patlama'dan önce fiziksel gerçekliklerin var olma olasılığı hakkında bilimsel spekülasyonlar vardır. İkincisi, zaman süreklilik arz ediyorsa, sonlu bir zaman aralığında bile sonsuz sayıda zaman anı olabilir ve bu da sonlu bir geçmişte bile sonsuz sayıda nedene olanak tanır.

(3) numaralı öncülü destekleyen bir başka düşünce, genel olarak gerçek sonsuzluklara veya geçmiş olayların sonsuz dizilerine karşı kavramsal argümanlardır. Sonuçta, sonsuz bir dizi olamazsa, sonsuz bir geriye gidişte olamaz.

Bu bölümde, (3) numaralı öncülde bulunan görüşü destekleyen farklı bir dizi kavramsal değerlendirmeyi ele almaya çalışacağım. Sonsuzlukların olasılığına itiraz etmeyeceğim.

7 Ancak yakın zamanda Pearce 2017, Tanrı'nın açıklayıcı rolünün nedensel olarak sayılıp sayılmaması gerektiğini sorguladı.

8 Bk. Craig 2009.

Sonsuzlukların olasılığını reddetmek, matematik bilimini ciddi bir tehlikeye atacaktır. Sonuçta, her şey bir imkansızlıktan kaynaklanabilir, bu nedenle matematiksel aksiyomlar sonsuz sayıda şeyin varlığını gerektiriyorsa —sonsuz sayıda asal sayı gibi— ve sonsuzluk imkansızsa, o halde çelişkiler de dahil olmak üzere her şey bu aksiyomlardan kaynaklanır. Dahası, çelişkilerin kaynaklandığı aksiyomlara dayanan matematiksel yapıların incelenmesinin bilimde neden bu kadar yararlı olduğu çok gizemlidir.

Bunun yerine, nedensel sonlulukçuluğu savunacağım; bu görüşe (veya görüşler grubuna) göre, sonsuz sayıda öge bir etkinin nedensel olarak öncesinde var olamaz. Nedensel sonlulukçuluğu kabul edersek, (3) numaralı öncül sonuç olarak ortaya çıkar. Zira nedensel gerilemede sonsuz sayıda ögenin her biri, nedensel sonlulukçuluğa aykırı olarak, gerilemenin başladığı ögenin nedensel olarak öncesinde var olur.

Fakat, (6) ve Tanrı'nın ilk neden ile özdeşleştirilmesi konusunda fazla bir şey söylemeyeceğim. (4) numaralı öncül üzerinden, kolay ve tartışmasız bir şekilde güçlendirilerek, her nedenin nedensel geçmişinde nedensiz bir neden olduğu sonucuna varılabilir. Nedensiz nedenlerin tümünü bir araya getirdiğimizde, nedensel bağın geri kalanının nihai —ama belki de çoğul— nedenini elde ederiz. O halde, nedensel bağın gözlemlenen parçalarının zarafeti ve bütünlüğü, nihai nedenin çoğul değil tekil olduğunu düşünmemiz için bize bir neden verir. Nihai nedenin, iyi nedenlerle hareket eden bir etken olmasının muhtemel olduğunu savunmak için tasarım argümanları da kullanılabilir.<sup>9</sup>

9 Bk. Koons 1997, bölüm 7.1.

Bu düşünceyi güçlü buluyorum, ama hem bariz bir yer sıkıntısı nedeniyle hem de daha ilkesel bir nedenden ötürü bu bölümde savunmayacağım. Bu bölümün, ateistlere nedensel sonluluğu ciddiye almaları ve dolayısıyla nihai nedensiz —belki de çoğul— bir nedenin varlığını ciddiye almaları ve ardından bu nihai nedensiz nedenin neye benzeyebileceğine dair ortak bir araştırmaya katılmaları için bir davet olmasını ümit ediyorum.

Sonraki üç bölümde, sonsuzluğun üç nedensel paradoksunu özetleyeceğim. Bunlardan ikisi iyi bilinen, biri ise yeni olan paradokslardır. Bunların ve benzerlerinin (daha pek çok var!) nedensel sonlulukçuluğu, yani sonsuz sayıda şeyin tek bir etkiye nedensel olarak etki edemeyeceği görüşünü kabul etmemiz için iyi bir neden olduğunu savunacağım. İlk paradoks, ciddi bir paradokstan çok bir egzersiz niteliğinde, ancak düşünce tarzını netleştirmeye yardımcı olacaktır.<sup>10</sup>

## 2. Thomson'un Lambası

Bir açma kapama düğmesi olan bir lamba düşünelim. Düğmeyi her çevirdiğinizde, lamba açık ve kapalı konumları arasında değişir ve lambanın durumunu başka hiçbir şey etkileyemez —lamba ve düğme yok edilemez. Saat 10'da lamba kapalıdır. Sonra saat 10:30'da ve tekrar saat 10:45, 10:52.5, 10:56.25'de düğme çevrilir ve bu böyle devam eder. Saat 10 ile 11 arasında, anahtar sonsuz sayıda açılır. Saat 11'de, lamba ya açık ya da kapalı olmalıdır. Peki ama hangisi? Tek sayıda açıldığında açık, çift sayıda açıldığında kapalıdır. Peki ya sonsuz sayıda

10 Bu bağlamdaki ek paradokslar için Pruss 2018'e, bu paradoksların birçoğuna yönelik farklı bir yaklaşım için ise Huemer 2016'ya bk.

açıldığında durum ne olur? Bunun cevabı yok gibi görünür. Bu hikaye Thomson'un Lamba Paradoksu olarak bilinir.<sup>11</sup>

Peki ama paradoks bunun neresindedir? Hikaye bize sınırlı sayıda anahtar çevirme işleminden sonra ne olacağını anlatıyor, ama sonsuz sayıda anahtar çevirme işleminden sonra ne olacağı konusunda sessiz kalıyor. Hikaye, son durumun *açık* olmasıyla da uyumlu, son durumun *kapalı* olmasıyla da uyumlu. Sadece hangisi olduğunu söylemiyor.<sup>12</sup>

Fakat bu cevabın birçok avantajı olsa da, yine de kafa karıştırıcı bir yanı vardır. Hikayede, lambanın durumunu etkileyebilecek tek şeyin anahtarın çevrilmesi olduğu belirtiliyor. Dolayısıyla, lambanın nihai durumu ya nedensiz ve açıklanamayan bir gerçek ya da anahtarın çevrilmesinin bir sonucudur.

İki seçeneği sırayla ele alalım. Yeter neden ilkesi (PSR), her olumsal gerçeğin —geçerli olan ancak geçerli olması gerekmeyen bir gerçeğin— bir açıklaması olduğunu söyler. İlk seçenek, lambanın son durumunun PSR'ı ihlal ettiğini ima eder. Her ne kadar birçok çağdaş filozof başka nedenlerle PSR'ı reddetse de, PSR hala yeterince sezgiseldir ve onu reddetmek paradoksal olarak kabul edilebilir.

Dahası, PSR'ın zorunlu olduğunu savunmak, hem felsefi hem de bilimsel akıl yürütme için önemlidir denilebilir.<sup>13</sup> Örneğin, hem çağdaş felsefede hem de bilimde merkezi bir yöntem, bir olgunun en iyi olası açıklamasının muhtemelen gerçeği olduğu sonucuna vardığımız en iyi açıklamaya yönelik çıkarımdır. Fakat açıklanamayan fenomenler varsa, o halde söz konusu fenomenin hiçbir neden olmadan gerçekleştiğini

11 Thomson 1954.

12 Benacerraf 1962.

13 Bu tür iddiaların savunmaları için Pruss 2006 ve 2017 ile Della Rocca 2010'a bk.

söyleyen, açıklayıcı olmayan rakip bir hipotezimiz her zaman vardır.

Yeter Neden İlkesi'ni kabul etmeden, böyle açıklayıcı olmayan bir hipotezi dışlamanın epistemik olarak tek sorumlu yolu, açıklanamayan kaba fenomenlerin olası olmadığını *a priori* olarak kabul etmektir. Ancak açıklanamayan olumsal meselelerin olası ya da olası olmadığı da söylenemez. Bununla birlikte, bu iddiayı ayrıntılı olarak savunmak bizi çok uzağa götürür.<sup>14</sup>

Her halükarda, başka bir sorun daha vardır: Thomson'un Lambası hikayesi tamamen *deterministik* bir ortamda anlatılabilir ve tamamen deterministik bir sistemin çıktısının PSR'ı ihlal edeceği fikri de paradoksaldır.

İkinci seçenek, nihai sonucun anahtarın çevrilmesinin sonucu olması olsa bile, bu noktada sezgisel bir bilmeceyle karşı karşıya kalırız. Saat 10 ile 11 arasında bir dizi anahtar çevirme işlemi varsa, sırası aynı kaldığı sürece, bu çevirme işleminin gerçekleşme zamanının herhangi bir anahtarın nedensel katkısını etkilememesi gerekir. Örneğin, sadece üç anahtar çevirme varsa, saat 10:15, 10:30 ve 10:45'te, bunları sırasıyla 10:05, 10:50 ve 10:57'ye kaydırırsam, her birinin nedensel katkısı değişmeyecektir —ilk anahtar lambayı açacak, ikincisi kapatacak ve üçüncüsü tekrar açacaktır.

Bu nedensel farkın olmaması, sonsuz sayıda çevirme olsa bile sezgisel olarak doğru olmalıdır. 10:30'daki çevirmeyi 10:45'e, 10:45'teki çevirmeyi 10:52.5'e, 10:52.5'teki çevirmeyi 10:56.25'e vb. taşıdığımızı varsayalım. Bu, lambanın nihai sonucunu etkilememelidir. Ancak bu kayma, 10:30'daki atışı basitçe atlamaya eşdeğerdir ve sezgisel olarak, bir dizideki tek

14 Bk. Pruss 2017.

bir atışı atlamak nihai sonucu tersine çevirmelidir. Dolayısıyla, kaymanın nihai sonucu hem etkileyeceği hem de etkilemeyeceği konusunda oldukça sezgisel argümanlarımız var ve bu bir paradokstur.

Yine de, belki de en iyi seçenek, sezgisel kayma değişmezliğini veya bir çevirmeyi atlamanın sonucu tersine çevirdiğine dair sezgisel tezi reddetmektir. Bununla birlikte, sonsuz çevirme zamanı dizilerinden nihai sonuçlara kadar bir tür karmaşık fonksiyon olduğunu varsayabiliriz, bu fonksiyon kayma değişmezliğini veya atlama tersine çevirmeyi (veya ikisini de) karşılamaz. Belki de bu fonksiyon belirsizdir. Bu fonksiyon, doğa yasalarında kodlanmış olmalıdır. Dolayısıyla, bu görüşe göre, sonsuz sayıda çevirme yapabilen bir lamba yapılabilen herhangi bir dünyada, sonsuz sayıda çevirme durumunda ne olacağını belirten ek bir doğa yasası *olması gerekir*. Ancak, böyle bir yasanın var olması pek olası değildir.

Mevcut durumda, nedensel sonluluk doğruysa (yani, sonsuz sayıda neden tek bir etkiye etki edemezse), o halde çok basit bir çözümümüz vardır ve bu da lambanın durumunun neden gerçekleşemeyeceğini açıklamaktadır: gerçekleşemez, çünkü lambanın nihai durumunun nedensel geçmişinde sonsuz sayıda çevirme olması gerekir. Paradoksal bir hikayenin neden imkansız olduğuna dair böyle ilkesel bir açıklama yapabilmek, nedensel sonluluğun kanıtıdır.

Bununla birlikte, bu paradoks özellikle güçlü değildir. Sonuçta, bir filozof PSR'ın sadece bir kural olduğunu savunabilir (ve belki de böyle garip bir durumda, lamba gibi, bir kuralın geçerli olmasını beklemez) veya Thomson'un lambası gibi bir lamba yapabileceğiniz herhangi bir dünyada, bazı keyfi doğa yasalarının olması gerektiğini öne sürebilir. Thomson'un

Lambası, nedensel sonlulukçuluğun çözdüğü tek sonsuzluk paradoksu olsaydı, bu başarı nedensel sonlulukçuluğa çok zayıf bir kanıt sağlardı. Ancak daha ilginç paradokslar var ve nedensel sonlulukçuluğun tüm bu durumlarda neyin yanlış gittiğini açıklamadaki başarısı, nedensel sonlulukçuluğun doğruluğu için iyi bir en iyi açıklama argümanı sağlayacaktır.

### 3. Azrail Paradoksu

Nedensel sonluluk savunucusunun gerçekten istediği şey, Thomson'un Lambası'ndan daha paradoksal bir güce sahip, sonsuz nedensel dizilerin kabul edilmesinin bir çelişkiye veya en azından tartışmasız bir zorunlu gerçeğin reddedilmesine yol açtığı bir paradokstur. Azrail Paradoksu, ilk türden bir şey sunar.

Saat 10'da hayatta olan Fred adında bir kurbanımız var. Şimdi, ölüm meleği, belirli bir saat için ayarlanmış bir kadranı olan bir makinedir. O saatte, ölüm meleği uyanır ve Fred'in hayatta olup olmadığını kontrol eder. Fred hayatta değilse, tekrar uykuya dalar. Fred hayatta ise, onu anında öldürür. (Ancak öldürmenin anında olması gerekmez, bir sonraki azrail uyanmadan önce yeterince hızlı olması yeterlidir.) Fred bir kez öldükten sonra ölü kalır ve bir azrailin eliyle ölmediği sürece ölemez.

Şu ana kadar burada paradoksal bir durum yoktur. Ama şimdi, farklı saatlere ayarlanmış sonsuz sayıda ölüm meleği olduğunu varsayalım. Biri saat 10:30'a ayarlanmış. Bir sonraki 10:15'e, sonra biri 10:07,5'e ve bu böyle devam eder.

Fred'in 11'de öldüğü kesindir. Sonuçta, o saatte hayatta olsaydı, 10:30'da da hayatta olurdu ve 10:30'daki ölüm meleği onu öldürürdü. Ancak 10:30'daki ölüm meleği Fred'i

öldürmedi. Çünkü bunu yapabilmesinin tek yolu, Fred'in 10:30'da hayatta olmasıydı. Ancak Fred 10:30'da hayatta olsaydı, 10:15'te de hayatta olurdu ve o zaman 10:15'teki ölüm meleği onu öldürürdü. Ama tam olarak aynı nedenden dolayı, 10:15'teki ölüm meleği de Fred'i öldürmedi, çünkü bunu ancak Fred 10:07.5'te hayatta olsaydı yapabilirdi. Oysa Fred o saatte başka bir ölüm meleğinin kurbanı olacaktı. Bu mantık genelleştirilebilir, dolayısıyla (1) Fred öldü, (2) Fred ancak bir ölüm meleğinin eliyle ölebilir, ama (3) hiçbir ölüm meleği ona zarar vermek için elini kaldırmadı.

Bu, Thomson'un Lambası'ndan çok daha büyük bir paradokstur: çünkü, belirsizlikten ziyade gerçek bir çelişkiyle karşı karşıyayızdır. Hawthorne'un dediği gibi, ölüm meleklerinin mereolojik toplamının Fred'i öldürdüğünü söylemek yeterli değildir.<sup>15</sup> Çünkü hiçbir şey yapmayan şeylerin toplamı da hiçbir şey yapmaz.<sup>16</sup>

Bununla birlikte, Thomson'un Lambası örneğinde olduğu kadar, nedensel sonlulukçuluğun bu hikayeyi nasıl tam olarak geçersiz kıldığı biraz daha az açıktır. Zira verilen hikayede, hiçbir ölüm meleği aslında hiçbir şey yapmamaktadır ve bu nedenle, nihai sonucun, yani Fred'in 11'de ölmesinin tarihçesinde sonsuz sayıda neden olmadığı görülmektedir. Diğer taraftan, nedensel sonlulukçuluğun ayrıntılarını açıklamanın, bu görüşün paradoksu dışlamasına olanak tanıyan birçok yolu vardır —bu yüzden “nedensel sonlulukçuluk”tan bir görüşler ailesi olarak bahsettim.

15 Hawthorne 2000.

16 Organik bir bütün, parçalarının ötesinde ve üzerinde nedensel güçlere sahip olabilir. Ancak, Azraillerin organik bir bütün oluşturmadığını belirtiriz.

Bunu açıklamak için cazip bir yol, bir sonucu garantilemenin, bir şeyi garantilemek için aslında hiçbir şey yapmasanız da sadece gözlemleseniz bile, bir olayın nedensel tarihçesi içinde yer alan bir etkileşim olarak kabul edilmesidir. Örneğin, eşim bana oğlumun yatakta olduğundan emin olmamı söyleyebilir. Ben de parmak uçlarında odasına gidip kapıyı nazikçe açabilir ve onun yatakta olduğunu görebilirim. Böylelikle, ona hiçbir şey yapmamış olsam da, onun yatakta olduğundan emin olmuş olurum. Ancak, bunu sağlamış sayılmam için, o yatakta değilse, yatakta olmasını sağlamak için hazırlıklı olmam gerekir. O halde, uygun bir nedensel sonlulukçuluk, bir olayın tarihçesinde sonsuz sayıda sağlamayı da dışlamalıdır. Her bir ölüm meleği, Fred'in 11'de ölmesini sağladığından, bu hikaye uygun bir nedensel sonlulukçuluk versiyonu tarafından dışlanmaktadır.

#### 4. Zar Tahmini

Kumarbaz Yanılgısı, adil bir zarın geçmiş atışlarında bir sonucun oluşmamasının, o sonucun şimdi gerçekleşeceğinin kanıtı olduğunu söyler. Bu bir yanılgıdır, nitekim adil bir zarın hafızası yoktur (bu, adalet kavramının bir parçası olan atışların bağımsızlığının bir sonucudur). Aynı nedenden dolayı, adil bir zarın geçmişteki herhangi bir atış modelinin gelecekteki bir sonuç hakkında bilgi edinmek için kullanılabileceğini düşünmek de bir yanılgıdır. Buna Genelleştirilmiş Kumarbaz Yanılgısı diyebiliriz.

Genelleştirilmiş Kumarbaz Yanılgısının bir yanılgı olması için, adil bir zarla uğraştığımızdan emin olmamız çok önemlidir. Gerçek hayatta, böyle bir kesinliğimiz yoktur. Bir zarı on kez attığımda her seferinde altı gelirse, bu zarın hileli olduğuna dair sağlam bir kanıtım olur. Ancak zarın adil olduğundan

eminsem, bu şaşırtıcı sonuç benim için bir fark yaratmamalıdır: bir sonraki atışta altı gelme olasılığı yine altı da bir olacaktır.

Şimdi, şu hoş olmayan oyunu düşünelim. Adil bir zar atılmadan önce, zarın altı geleceğini tahmin etmeniz gerekir —“Altı” veya “Altı değil” demelisiniz. Doğru tahmin ederseniz, bir dolar kazanırsınız. Yanlış tahmin ederseniz, işkence görürsünüz. Bu oyun için tek ve en iyi stratejinin ne olduğu açıktır: “Altı değil” tahmininde bulunursanız, işkenceden kurtulma şansınız altı da bir olur.

Oyunun tekrarlandığını varsayalım. Zarın adil olduğundan emin olduğumuzu varsayarsak, geçmiş atışlarla ilgili bilgileri kullanarak sonucunuzu iyileştirebileceğinizi düşünmek, Genelleştirilmiş Kumarbaz Yanılgısı'nın bir örneği olur. Yapılacak tek mantıklı şey “Altı değil” tahmininde bulunmaktır.

Fakat mevcut durumda, bu oyunu sonsuz bir geçmişte yılda bir kez oynadığınızı ve oyunun belirli bir gelecek yılda sona ereceğini varsayalım. Tutarlı bir şekilde uygulandığında, tutarlı bir şekilde “Altı değil” tahmininden daha iyi olan bir strateji olduğu ortaya çıkıyor. Dahası, bu strateji geçmiş atışlarla ilgili bilgileri kullanıyor.

En fazla sonlu sayıda istisna olması koşuluyla bir şeyin “neredeyse her zaman” olduğunu ve en fazla sonlu sayıda olması koşuluyla “neredeyse hiç” olmadığını varsayalım. İşte strateji:

- Neredeyse her zaman altı geldiyse, “Altı” tahmin edin.
- Aksi takdirde, “Altı değil” tahmin edin.

İki olasılık vardır. Ya zar neredeyse her zaman altı gelir ya da sonsuz sayıda altı gelmez. Eğer zar oyun boyunca sonsuz sayıda altı gelmezse, oyunu oynadığınız herhangi bir anda, zar zaten sonsuz sayıda altı gelmemiş olacaktır ve bu nedenle stratejinin ikinci kuralına göre, her zaman “Altı değil” tahmininde

bulunacaksınız. Bu durumda, eski tutarlı “Altı değil” stratejisiyle tamamen aynı sonucu elde edersiniz.

Ancak, oyun boyunca zararın altı gelmemesi sınırlı sayıda olursa, stratejinin ilk kuralı her zaman geçerli ve uygulanmış olacaktır. Ayrıca “Altı” tahmininde neredeyse her zaman haklı olacağınız için, sınırlı sayıda işkence göreceksinizdir. Öte yandan, eski tutarlı “Altı değil” stratejisini izlerseniz, bu talihsiz durumda neredeyse her zaman işkence göreceksinizdir. Neredeyse her zaman işkence görmektense, neredeyse hiç işkence görmemek açıkça daha iyidir.

Değiştirilmiş strateji bazen eskisinden çok daha iyidir, bazen ise aynıdır. Dolayısıyla, genel olarak rasyonaliteyi kullanmak daha iyidir. Fakat yeni strateji, geçmiş atışlarla ilgili bilgileri kullanır ve Genelleştirilmiş Kumarbaz Yanılgısının reddedilmesi, bu tür bir kullanımın yardımcı olamayacağını gösterir. Bundan dolayı, gerçek bir paradoksla karşı karşıyayızdır.

Bu paradoks, nedensel sonlulukçuluk tarafından net bir şekilde ortadan kaldırılır. Stratejiyi kullanmak için, geçmişte altı olmayan sayıların sayısının sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu bilmeniz gerekir. Öyleyse, zihinsel durumunuz sonsuz sayıda zar atma olayından etkilenmelidir. Bu, tek bir şimdiki olay üzerinde sonsuz sayıda nedensel türde etkiyi içerir ve nedensel sonlulukçuluk bunu ortadan kaldırır.

Ancak, belki de bu paradoks sizi pek etkilememiştir. Sonuçta, geliştirilmiş strateji, adil bir zararın sonsuz sayıda atılmasında neredeyse tüm sonuçların altı olması gibi çok düşük olasılıklı bir durumda (aslında, büyük sayılar yasası bu durumun olasılığının sıfır olduğunu söyler) daha iyi sonuç verir. Ama Yuvay Gabay ve Michael O’Connor gibi isimler, küme teorisindeki seçim aksiyomunu kullanarak daha da

iyi bir strateji geliştirilebileceğini keşfetmiştir.<sup>17</sup> Şaşırtıcı bir şekilde, daha iyi strateji, ne olursa olsun neredeyse her zaman işkenceden kaçınmayı sağlar.<sup>18</sup>

## 5. Genel Argüman

Halihazırda, önceki gayri resmi açıklamalara dayanarak, nedensel sonluluk için iki farklı türden argüman sunabiliriz.

### 5.1 Tümevarım

İlki, endüktif bir argümandır:

(8)  $P_1$ ,  $P_2$  ve  $P_3$  senaryoları paradoksal oldukları için imkansızdır.

(9) Tek bir nedensel sonlukçuluk versiyonu,  $P_1$ ,  $P_2$  ve  $P_3$ 'ün neden imkansız olduğuna dair cazip ve birleşik bir açıklama sunar.

(10) İyi bir rakip açıklama yoktur.

(11) Dolayısıyla, muhtemelen nedensel sonlukçuluk doğrudur.

Cazip bir teori, birden fazla olguyu cazip bir şekilde açıklayabildiğinde, bu teori için güçlü bir kanıt oluşturur. Örneğin, yerçekimi sadece nesnelerin yeryüzüne düşmesini değil, aynı zamanda gezegenlerin, kuyruklu yıldızların ve güneş etrafındaki diğer cisimlerin yörüngelerini; gezegenlerin etrafındaki doğal ve (yirminci yüzyıldan itibaren) yapay uyduların yörüngelerini; ve Cavendish aparatındaki<sup>19</sup> kurşun

17 Hardin and Taylor 2008.

18 Stratejinin ayrıntıları ve seçim aksiyomunun nedensel olarak nasıl uygulanacağına ilişkin bir tartışma için bk. Pruss 2018.

19 Cavendish deneyi, 1797-1798'de İngiliz bilim insanı Henry Cavendish tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu deney, laboratuvarda kütleler arasındaki yerçekimi kuvvetini ölçen ilk deneydir [Ç. N.].

topların hareketini de açıklar. Fenomenlerin sayısı ne kadar fazla ve aralarındaki çeşitlilik ne kadar fazla olursa, kanıt da o kadar güçlü olur. Bu bölümde üç paradoksu ele aldık, ancak Thomson'un Lambası gerçek bir paradoks olmaktan çok bir ısınma egzersizi gibiydi. Bu argüman, bir dizi başka paradoks vererek önemli ölçüde güçlendirilebilir.<sup>20</sup>

Şu anda, neden bu kadar çok paradoksal hikayenin imkansız olduğuna dair birleşik açıklamalar olarak nedensel sonlukçuluğa rakip olan sadece iki teori vardır. İlki, gerçekte sonsuz sayıda şeyin olamayacağını savunan bir sonlukçuluk versiyonudur ve burada gerçeklik, sonlukçuluğun hem eşzamanlı hem de geçmiş sonsuzlukları dışladığı şekilde anlaşılır (yani, ya sonlukçuluk ya da zamanın büyüyen blok teorisi gerekir). Giriş bölümünde belirttiğim gibi, sonlukçuluk matematiği tehlikeye atar ve bu ciddi bir bedeldir.

Ancak sonlukçuluk, nedensel sonlukçuluğa rakip değildir. Zira nedensel sonlukçuluğu gerektirmeye daha yakındır ve muhtemelen paradoksları dışlamak için yapılması gereken işi yapabilmesi için nedensel sonlukçuluğu gerektirmektedir. Nedensel olarak öncelikli olan her şeyin, nedensel olarak öncelikli olduğu şeyle eşzamanlı veya geçmişte olması gerektiğini varsayalım. O halde, şeylerin şimdiki veya geçmişteki sonsuzluğunun olasılığını dışlamak, sonsuz nedensel geçmişleri dışlar ve nedensel sonlukçuluğu ortaya çıkarır.

Öte yandan nedensellik, eşzamanlı veya geçmişten geleceğe doğru olmak zorunda değilse, o halde sonlukçuluk ya zamansız ve gelecekteki sonsuz sayıda ögeyi de dışlar ya da dışlamaz. Eğer dışlarsa, nedensel sonlukçuluğu ortaya çıkarır. Ancak sonlukçuluk zamansız veya gelecekteki sonsuz sayıda

---

20 Bk. Pruss 2018.

öğeyi dışlamazsa, öyleyse zamansız veya gelecekte geçmişe doğru nedensel diziler içeren çeşitli paradokslar üretilebilir. Örneğin, gelecekte geçmişe nedensellik mümkünse, Zar Tahmini Paradoksu kolaylıkla gelecekte geçmişe doğru ilerleyebilir. Bu paradokslar, nedensel sonlukçuluk tarafından dışlanacaktır —çünkü nedensel sonlukçuluk, sadece nedensellik sırasını ilgilendirir, zaman sırasını değil— ancak sonlukçuluk tarafından dışlanmayacaktır.

Literatürde bulunan diğer rakip açıklama, Michael Huemer'in sonsuz yoğun büyüklüklerin imkansız olduğu tezidir.<sup>21</sup> Büyüklüğü, doğru bilimsel açıklamalarda ortaya çıkan bir miktar olarak düşünelim —örneğin, kütle veya yük. Bazı büyüklükler toplamlar olarak tanımlanır. Örneğin, bir nesnenin kütlesi, bileşenlerinin kütlelerinin toplamı olarak alınabilir. Bu büyüklükler kapsamlı olarak adlandırılır. Diğer tüm büyüklükler yoğunudur.

Huemer, sonsuz sayıda şeyin olasılığını kabul eder. Bu durumda, sonsuz sayıda *geniş* büyüklüklerin olması muhtemeldir. Örneğin, sonsuz sayıda gezegen varsa, evrenin toplam kütlesi sonsuzdur. Ancak Huemer, sonsuz *yoğun* büyüklüklerin olamayacağını öne sürer ve bunu paradoksları ortadan kaldırmak için kullanır. Örneğin, saat 10 ile 11 arasında bir anahtar sonsuz sayıda kez çevirdiyseniz, anahtarın hareket ettiği toplam mesafe sonsuz olur —bu durumda anahtarın ortalama hızı saatte  $\infty/1$  kilometre olur. Toplam mesafeler geniştir, ancak ortalama hızlar geniş değildir, bu nedenle Thomson'un Lambası ortadan kalkar.

Azrail Paradoksu için de benzer bir çözüm denenebilir. Her bir ölüm meleği, bir sonraki uyanmadan önce Fred'in ölüp

21 Huemer 2016.

ölmediğini gözlemlemelidir. Bu, önceki ölüm meleklerinin giderek daha hızlı gözlemler yapmasını gerektirir. Gözlemlerin Fred'e bazı parçacıklar çarptırarak yapıldığını varsayalım. O zaman ilgili tüm parçacıkların kat ettiği toplam mesafe sonsuz olacak ve bu parçacık popülasyonunun bir saatteki ortalama hızı da sonsuz olacaktır.

Bu tür bir çözümün zar tahmininde işe yarayacağı açık değildir, ancak Huemer bunun nedeninin zar tahmini durumunun fiziksel anlamda tam olarak ne olacağının açık olmaması olduğunu ve belki de herhangi bir gerçekçi fiziksel somutlaşmanın bir tür sonsuz yoğun büyüklük gerektireceğini söyleyebilir.

Ama Huemer'in çözüm önerisinin sorunlu tarafı, hızların bilimsel açıklamalara girmesine rağmen, ortalama hızların girip girmediğinin net olmamasıdır ve dolayısıyla ortalama hızların büyüklük olarak sayılıp sayılmayacağı net değildir.

Huemer'in çözüm önerisi, doğa yasalarının yalnızca maksimum hızı (ışık hızı) belirlemediğini, aynı zamanda küresel bir hız sınırı da belirlemesi gerektiği gibi makul olmayan bir görüşe de yol açmaktadır.<sup>22</sup> Diyelim ki, maksimum hız sınırı olmayan bir evrenimiz var. O halde, ilk saniyede bir birim hızda, ikinci saniyede iki birim, üçüncü saniyede üç birim ve böylece devam eden bir parçacık hayal edebiliriz. Bu parçacığın ortalama hızı sonsuz olur ve Huemer ortalama hızları yoğun miktarlar olarak değerlendirir. Benzer şekilde, belirli bir hacimde bulunabilecek maksimum bir kütle olmalıdır. Aksi takdirde, bir bölgede ortalama veya toplam yoğunluğu sonsuz olacak şekilde düzenlenmiş, giderek büyüyen sonsuz sayıda nesne hayal edebiliriz. Huemer'in Thomson'un Lambası'na

22 A.g.e., s. 160.

yönelik ana çözümü, ortalama hızın yoğun bir büyüklük olması gerektiğini gerektirdiği gibi, o da bu bölümde ele alınmayan Laraudogoitia'nın Mermer Paradoksu'na, yoğun bir büyüklük örneği olarak toplam yoğunluğu kullanarak bir çözüm sunar.

Ancak Huemer, ortalama hızları düşünmeyi gerektirmeyen bazı yedek çözümler de sunar. Örneğin, bir anahtarı sonsuz kez çevirmenin yarattığı sürtünme miktarının bir kara delik oluşturacağını<sup>23</sup> ve kara deliklerin yoğun sonsuz büyüklükler içerdiğini düşünür. Bu düşünce çizgisi, Huemer'in görüşünün talihsiz bir sonucu gibi görünen şeyi vurgulamaktadır<sup>24</sup> ve Huemer de bunu kabul etmektedir. Bu, kara deliklere yol açan genel görelilik teorisinin bu yönlerini reddetmeyi gerektirir.<sup>25</sup> Nedensel sonlukçuluk, Huemer'in çözümü gibi doğa yasalarının ayrıntılarına bağlı değildir ve genel olarak, çeşitli paradoksların neyin yanlış gittiğine dair birleşik bir açıklama olarak daha üstün görünmektedir. Yine de, nihai analizde, hem nedensel sonlukçuluk hem de Huemer'in sonsuz yoğun büyüklükleri reddetmesi doğru olabilir.

## 5.2 Yeniden Tasnif

Her  $P_i$  paradoksu için uygulanabilecek ikinci bir tümden-gelimsel argüman dizisi vardır:

(12) Nedensel sonluluk doğru değilse, senaryo  $P_i$  mümkündür.

(13) Senaryo  $P_i$  mümkün değildir.

(14) Dolayısıyla, nedensel sonlukçuluk doğrudur.

23 A.g.e., s. 198.

24 A.g.e., s. 159.

25 Muhtemelen Huemer, Samanyolu'nun merkezinde kara delik benzeri bir şeyin var olduğu yönündeki yerleşik astronomik gerçeği tartışmıyor. Ancak bu nesnenin doğru tanımının, görelilikte bulunana türden tekil-likleri içerdiğini tartışabilir.

(12) numaralı öncülün ardındaki düşünce, doğrudan bir sezgi olabilir; örneğin, sonsuz sayıda nedensel tarihçeye sahip olabiliyorsanız, geçmişteki zar atışlarınızda sonsuz sayıda altı olmayan sayıların çıkıp çıkmadığını bilebileceğiniz gibi.

Ancak bazı durumlarda, salt sezgiye ek olarak, makul bir yeniden düzenleme argümanı da sunabiliriz. Bu argümana göre,  $P_i$  senaryosu, nedensel sonlukçuluk yanlışsa mümkün olması gereken, paradoksal olmayan bir senaryonun yeniden düzenlenmesinden ibarettir. Bunun güzel bir örneği, Azrail Paradoksu'dur. Her azrailin, etkinleştirilme zamanının ayarlandığı bir kadranı olduğunu varsayalım. Saat 9'daki azrailler kendi kadrانlarını 10:30, 10:45, 10:52.5 vb. olarak serbestçe ayararlarsa, bir paradoks oluşmaz. Nedensel sonlukçuluk yanlışsa, bu tür ayarlar mümkün olmalıdır. Fakat bu tür ayarlamalar mümkünse, hiçbir metafiziksel güç, her bir ölüm meleğinin kadrانını 10:30, 10:15, 10:07.5 vb. olarak serbestçe ayarlamasını engelleyemez. Dahası, bu son listedeki her bir saat, olası bir kadran ayarıdır ve ölüm meleklerinin herhangi bir sonlu alt kümesi kadrانlarını bu saatlere ayarlayabilir. Dolayısıyla, "metafiziksel güç" bir şekilde sonsuz sayıda ölüm meleğinin kadrانlarını bu şekilde ayarlamasını engellemek, ama sonlu sayıda ölüm meleğinin bunu yapmasına izin vermek zorunda kalır.

Öte yandan, nedensel sonlukçuluk, sırası ne olursa olsun, 10 ile 11 saatleri arasına giren sonsuz sayıda ayarın olasılığının olmadığını söyleyebilir. Zira bu tür sonsuz sayıda ayar, nedensel sonlulukçuluğun doğru versiyonunu ihlal eder. Bu fikir, paradoksal ayarları kesin olarak dışlamaktan çok daha az geçici bir çözümdür.

## 6. Değerlendirme

Nedensel sonlukçuluk için iki argümanımız bulunur: (1) en iyi açıklamaya yönelik tümevarımsal bir argüman ve (2) her durumda bir yeniden tasnif argümanı. Tümevarımsal argüman, açıklanan durum sayısı arttıkça daha güçlü hale gelir. Öte yandan, tümdengelimsel argüman, yalnızca bir vakanın doğru öncüllere sahip olmasını gerektirir: bunlar (12). ve (13). öncüllerdir. Vaka sayısı arttıkça, en az bir vakada hem (12) hem de (13)'ün doğru olması ve dolayısıyla nedensel sonlukçuluğun doğru olması epistemik olarak daha mümkün hale gelir.

Nedensel sonlukçuluk bir kez kabul edildiğinde, nedensiz bir nedeni belirlemek için tek bir bileşene daha ihtiyacımız vardır. Nitekim nedensel döngüleri dışlamamız gerekir. Burada ya sezgilerimize güvenebiliriz ya da nedensel döngülerin sonsuz nedensel dizilerle yeterince yapısal benzerlik gösterdiğini ve sonsuz nedensel dizilerin imkansız olması durumunda nedensel döngülerin de imkansız olmasının son derece makul olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir döngü şu gibi bir dizi oluşturur:  $a \leftarrow b \leftarrow c \leftarrow a \leftarrow b \leftarrow c \leftarrow \dots$ , ve dizideki girdilerin tekrarlanması, döngünün olasılığını daha da azalttığı görülmektedir.

Dolayısıyla, nedensiz bir nedenin var olduğunu düşünmek için bazı nedenlerimiz vardır ve nedensiz neden veya nedenler, her nedensel dizinin başında yer alır. Bu noktada okuyucuya, teistlere, panteistlere, politeistlere, agnostiklere, ateistlere ve diğerlerine bir davette bulunuyorum: nedensiz bir nedenin veya nedensiz nedenlerin çokluğunun olduğunu varsayarsak, nedensiz nedenleri birlikte inceleyelim. Sonuçta, bunların neye benzediği sorusu, herkesin sorabileceği en önemli açıklayıcı sorulardan biri olabilir.<sup>26</sup>

26 Bu kısmı önemli ölçüde geliştiren bir dizi yorumları için Joshua Rasmusen ve Kevin Vallier'e minnettarım.

**Kaynakça:**

- Benacerraf, Paul. 1962. "Tasks, Super-Tasks, and the Modern Eleatics." *Journal of Philosophy* 59: 765–784.
- Craig, William Lane. 2009. "The Kalam Cosmological Argument." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by J.P. Moreland and W.L. Craig. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Della Rocca, Michael. 2010. "PSR." *Philosophers' Imprint* 10: 1–13.
- Hardin, Christopher S., and Alan T. Taylor. 2008. "An Introduction to Infinite Hat Problems." *The Mathematical Intelligencer* 30: 20–25.
- Hawthorne, John. 2000. "Before-Effect and Zeno Causality." *Noûs* 34: 622–633.
- Huemer, Michael. 2016. *Approaching Infinity*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Hume, David. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*. 2nd ed. London.
- Koons, Robert C. 1997. "A New Look at the Cosmological Argument." *American Philosophical Quarterly* 34: 193–212.
- Pearce, Kenneth. 2017. "Foundational Grounding and the Argument from Contingency." *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kvanvig. Vol. 8, 245–268. Oxford: Oxford University Press.
- Pruss, Alexander R. 2006. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. "Leibnizian Cosmological Arguments." In *Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by W.L. Craig and J.P. Moreland. Oxford: Blackwell.
- . 2017. "The Principle of Sufficient Reason and Probability." *Oxford Studies in Metaphysics* 10: 261–278.
- . 2018. *Infinity, Causation and Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Quentin. 1999. "The Reason the Universe Exists is that it Causes Itself to Exist." *Philosophy* 74: 136–146.
- Thomson, James F. 1954. "Tasks and Super-Tasks." *Analysis* 15: 1–13.



# İNSAN HAKLARI NEDEN DOĞAL OLAMAZ: OLASILIK PROBLEMİ<sup>1</sup>



**Angus J. L. Menuge**

Çev. Musa Yanık

## Giriş

Görünüşe bakılırsa, insan hakları ancak aşkın bir kaynaktan doğabilir. Bunun nedeni, *insan hakkı* ile kastettiğimiz şeyin *doğuştan gelen ve devredilemez bir hak* olmasıdır (Montgomery 1986). İçkinlik, hakkın, insanın içsel doğasından (doğum, çoğunluk görüşü veya bir devletin benimsediği belirli anayasa gibi dışsal faktörlerden değil) kaynaklandığını ima eder. Bu hakların devredilemez olmasının nedeni içkinliktir: dışsal koşulların değişmesiyle bu haklar kısıtlanamaz veya askıya alınamaz. Ancak tüm bunlar, insanlar korunmaya değer, özel, içsel bir değere sahipse anlamlıdır. Evren kozmik bir kaza ise, herhangi bir şeyin neden değerli olduğunu anlamak zordur ve insanların, hayvanların, bitkilerin ve hatta inorganik maddelerin sahip olmadığı haklara sahip olmasının nedenini anlamak daha da zordur. Dolayısıyla, özel bir içsel değere sahip olduğumuz fikri, ancak insanlar aşkın bir güç tarafından benzersiz ve önemli bir amaç için yaratılmışsa inandırıcı görünür. En açık

1 Angus J. L. Menuge, Why Human Rights Cannot be Naturalized: The Contingency Problem, in Legitimizing Human Rights: Secular and Religious Perspectives 57-78 (Angus J. L. Menuge ed., Routledge 2016).

örneği vermek gerekirse, Yahudi-Hıristiyan kutsal kitaplarına göre, insanlar, yaratılışın geri kalanının bekçileri olmak üzere Tanrı'nın suretinde özel olarak yaratılmıştır (Yaratılış 1:26–8). Bu açıklamaya göre, herhangi bir insanın öldürülmesinin yanlış olduğunu, çünkü o insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını (Yaratılış 9:6) hemen öğreniriz.

Aydınlanma döneminden bu yana, vahye karşı şüpheci bir tutum, bunu insan hakları için popüler olmayan bir temel haline getirmiştir. Bunun yerine, doğal hukuk, hukuki pozitivizm ve çeşitli neo-Kantçı yaklaşımlar da dahil olmak üzere, bir dizi alternatif önerilmiştir. Ancak, Montgomery'nin (1986) gösterdiği gibi, tüm bu yaklaşımlar ciddi itirazlarla karşı karşıyadır.<sup>2</sup> Bununla birlikte, Evrimsel Etik (EE), aşkın olana başvurmadan insan haklarını açıklamak için başka bir yol sunuyor gibi görünebilir. EE'nin savunucuları (örneğin, Sober ve Wilson 1998, Katz 2000, De Waal 2009), insan hakları iddialarının, insanlığın doğal tarihine dayandığını iddia edebilirler. Fakat ben, EE'yi kullanarak, insan haklarını meşrulaştırmaya yönelik her türlü girişimin ciddi bir ikilemle karşı karşıya olduğunu savunuyorum.

### **Evrimsel Etiğin İkilemi**

EE çatısı altında bir dizi farklı teori bulunmakla birlikte, ortak tema, insanların ahlaki duygusunun doğal tarihlerinin bir sonucu olduğu yönündedir. Darwin'e göre, ahlaki duygu insanlarda en gelişmiş şekilde bulunsa da, bu onların diğer

2 Kısaca Montgomery, doğal hukuk hükümlerinin çok belirsiz ve yoruma açık olduğunu, hukuki pozitivizmin, uygun şekilde yasalaştırıldığı sürece soykırımı meşrulaştırdığını, neo-Kantçılık'ın ise başkalarının haklarını ihlal ederek kazanç elde etme gücüne sahip birinin neden özel avantajlarını görmezden gelmesi gerektiğini açıklayamadığını savunur.

hayvanlardan tür olarak farklı olduklarını göstermez. Aksine, doğru sosyal içgüdülere sahip *herhangi* bir hayvanın, “entelektüel güçleri insan kadar veya ona yakın bir düzeyde geliştiği anda, kaçınılmaz olarak ahlaki duygu veya vicdan kazanacağı”nı savunmuştur (Darwin 1998: 101). Bunun çarpıcı sonucu, ahlaki duygunun ortaya çıkmasının, doğal tarihin tesadüflerine bağlı olduğudur. Darwin bu sonuca açıkça şu şekilde varmıştır:

Çeşitli hayvanların, çok farklı nesneleri hayranlıkla izlemelerine rağmen bir tür güzellik duygusuna sahip olmaları gibi, doğru ve yanlış duygusuna da sahip olabilirler, ancak bu duygu onları çok farklı davranış biçimlerine yönlendirebilir. Eğer ... insanlar arı kovanındaki arılarla tam olarak aynı koşullarda yetiştirilselerdi, bekar kadınlarımızın, işçi arılar gibi, erkek kardeşlerini öldürmeyi kutsal bir görev olarak görecekları ve annelerin doğurgan kızlarını öldürmeye çalışacakları ve kimsenin buna müdahale etmeyi düşünmeyeceği konusunda hiç şüphe yoktur. Bununla birlikte, bana göre, arılar veya diğer sosyal hayvanlar, varsayılan durumumuzda, bir tür doğru ve yanlış duygusu veya vicdan kazanırlardı. Çünkü her birey, bazı güçlü veya kalıcı içgüdülere sahip olduğunu, diğerlerinin ise daha az güçlü veya kalıcı olduğunu içsel olarak hissederdi... Bu durumda, içsel bir denetleyici, hayvana bir dürtüyü diğerine tercih etmesinin daha iyi olacağını söylerdi. Bir yol izlenmeli, diğeri izlenmemeliydi; biri doğru, diğeri yanlış olurdu... (Darwin 1998: 102–3)

Darwin’ın kabus senaryosunda, insanlar kardeş ve çocuk katili olmanın ahlaki bir görev olduğunu *düşünebilirdi*. (Benzer örnekler için bkz. Street 2006: 120–1.) Ancak insan hakları açısından önemli olan soru (F)’de şu şekilde ifade edilebilir:

(F) O halde, kardeş ve çocuk katili olmak, ahlaki bir görev olur muydu?

EE'nin bu soruya verdiği cevap, bunun ahlaki duyarlılık hakkında zayıf bir tez mi, yoksa ahlakın kökeni hakkında çok daha güçlü bir iddia mı olduğu yorumuna bağlıdır. En basit haliyle, EE sadece *ahlaki psikolojiyle* ilgili bir tezdır: ahlaki duyguların ve inançların kökenini açıklar. Buna *Zayıf EE* diyelim. Zayıf EE'nin ahlak için ontolojik bir anlamı yoktur: nesnel ahlaki değerlerin olmaması veya ahlaki duygularımız ve inançlarımızla radikal bir şekilde çelişen nesnel ahlaki değerlerin varlığı ile tutarlıdır. Ontolojik bir sorun, EE'nin (1) en azından genel olarak psikolojik durumlarımızın ahlaki gerçekliği güvenilir bir şekilde izlediğini ve (2) ahlaki değer olarak kabul edilen şeyin biyolojik tarihe bağlı olduğu için bunu yaptığını iddia etmesi durumunda ortaya çıkar. Buna *Güçlü EE* diyelim.

Ancak EE, Zayıf EE'yi mi Güçlü EE'yi mi onayladığına bakılmaksızın problemlidir. EE'nin ikilemi, (F) sorusuna verdiği cevaba odaklanarak ortaya çıkarılabilir, çünkü (F) sorusuna nasıl cevap verirse versin, EE temel insan haklarını inandırıcı bir şekilde savunamaz. İlk olarak, Güçlü EE'nin onaylandığını varsayalım (ahlaki duygumuz ve ahlaki gerçekliğimiz doğal tarihimiz tarafından şekillenir), bu durumda (F) sorusuna olumlu cevap verilmelidir. O zaman, biyolojik tarihteki (genler ve/veya çevre) değişiklikler bu hakları kısıtlayabileceği veya hatta ortadan kaldırabileceği için, devredilemez insan hakları olamaz. Örneğin, tüm insanların temel yaşam hakkı varsa, bu hak kardeşleri ve kız bebekleri de kapsamalıdır. Ancak Darwin'in de işaret ettiği gibi, kardeş katli ve kız bebeklerin öldürülmesinin ahlaki bir görev olduğu biyolojik tarihler de mümkündür.

Öte yandan, Zayıf EE'nin doğru olduğunu varsayarsak, (F) sorusuna olumsuz cevap verilebilir. O halde, arı kovanı gibi yetiştirilmek kardeş katliamını bir görev haline getirmez, ancak ahlaki duygularımız bize bunun bir görev olduğunu söyler. Bu durumda iki alternatif kalır: ya ahlaki inançlarımız içgüdüsel ahlaki duygularımıza dayanır ya da dayanmaz. Eğer öyleyse, bu inançlar ahlaki gerçekliğe güvenilir bir erişim sağlamaz, çünkü (karşıt-olgusal olarak) kardeş katli doğru olmasa da doğal olarak doğru olduğuna inanabiliriz. Dolayısıyla, kardeş katli hakkındaki gerçek ahlaki inançlarımız doğru olsa bile, bu şanslı bir tesadüftür ve bu nedenle bilgi oluşturmaz. Fakat bu durumda, bazı vazgeçilmez insan hakları olsa da, bunu bildiğimizi iddia edemeyiz. Öte yandan, ahlaki inançlarımız ahlaki duygumuza dayanmıyorsa, bunun yerine akıl veya sezgiye dayanıyorsa, bunlar doğal tarihin tesadüflerini aşan evrensel gerçeklere (belki de rasyonel varlıklara uygulanabilir Kantçı evrensel pratik akıl ilkelerine) erişim sağladığından, bu süreç bu gerçeklerin bilgisini mümkün kılan yetenekleri üretmiş olsa bile, bu gerçekler evrimsel süreçten türetilmez. Her iki durumda da, Zayıf EE, ahlaki bilgiyi açıklamakta başarısızdır.

Dolayısıyla, EE için temel ikilem şudur: EE doğruysa, ya (1) insan hakları mevcut değildir (Güçlü EE için ontolojik sorun) ya da (2) insan hakları bilinemez ya da EE'yi önemsiz kılan yollarla bilinir (Zayıf EE için epistemolojik sorun). Mevcut durumda, EE için ontolojik ve epistemolojik sorunları daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Eğer haklıysam, bu sorunlar EE'nin insan hakları için güvenilir bir temel sağlayamadığını göstermektedir.

### Güçlü EE'nin Ontolojik Problemi

Güçlü EE için, insan haklarının temelini oluşturan ahlaki değerlerin gerçekten biyolojik tarihin ayrıntılarına bağlı olup olmadığı konusunda şüpheli bir problem ortaya çıkmaktadır. EE, örneğin neden başkalarının acılarını hafifletmek için harekete geçtiğimizi açıklamak için genellikle sempati duygusunun kökenini ele alır. Şimdiye kadar bu, sadece Zayıf EE'dir (ahlaki psikoloji). Ancak aynı açıklamanın ahlakın kökenini de açıkladığı iddia edilebilir —örneğin, neden başkalarının acılarını hafifletmemiz gerektiği gibi. Bunun nedeni, ahlaki talebin yalnızca belirli bir sosyal ve psikolojik gelişim düzeyine ulaşmış varlıklar için geçerli olması anlamında, “*gerekir*”in “*yapabilir*”i ima etmesidir. Aslanların bu düzeye ulaşamaması, neden ceylanların acılarını hafifletmekle yükümlü olmadıklarını makul bir şekilde açıklar. Daha sonra, ahlakın, uygun sosyal ve psikolojik gelişimi mümkün kılan tarihsel koşullara bağlı olduğu iddia edilir. Bu, Güçlü EE'nin iddiasıdır.

Böylelikle, Darwin'in kendi açıklamasına göre, insanlığın ahlak anlayışının ortaya çıkışını değil, aynı zamanda (iddia edilebilir ki) kişisel ve sosyal etik taleplerine tabi olan canlıların ortaya çıkışını da açıklayan dört aşamalı bir süreç vardır. İlk olarak, işbirliği insan genlerinin hayatta kalmasını ve yayılmasını teşvik ettiğinden, bir hayvanın “arkadaşlarının toplumunda zevk almasına, onlara belirli bir miktar sempati duymasına ve onlar için çeşitli hizmetler yapmasına” yol açan sosyal içgüdülerin ortaya çıkışını açıklar (Darwin 1998: 101). İkincisi, hayatta kalmaya daha fazla yardımcı olmak için, bazı canlılarda (kesinlikle insanlarda) zihinsel yetenekler oldukça gelişmiştir ve böylelikle geçmişteki eylemlerini gözden geçirebilir ve “her zaman mevcut olan sosyal içgüdülerine” (Darwin 1998: 101) aykırı olarak geçici içgüdüsel dürtülerle (açlık gibi) hareket

ettiklerinde tatminsizlik hissedebilir. Üçüncüsü, dil, işbirliğine ek bir yardım olarak ortaya çıktığında, topluluk kamu yararı hakkındaki görüşünü ifade edebildi ve “sempatiye... sosyal içgüdünün önemli bir parçası”na dayanarak bireylerin kendilerini sorumlu hissetmelerini sağladı (Darwin 1998: 101–2). Son olarak, öğretim ve uygulama, sosyal içgüdüğü güçlendiren alışkanlık haline gelmiş davranışların oluşmasına yol açtı.

En azından bir yorumda, Darwin’in açıklaması, ahlaki taleplere tabi olan canlıların, sosyal içgüdülerinin, entelektüel ve dilsel güçlerinin gelişimi ve alışkanlık yoluyla ahlaki kuralları öğrenme yeteneklerinden nasıl ortaya çıkabileceğini göstererek Güçlü EE’yi desteklemektedir (bu konuyla ilgili son açıklamalar için bkz. Wilson 1993, Arnhart 1998, 2005). Ancak bu açıklamadan, ahlaki taleplerin *spesifik içeriğinin* biyolojik tarihin tesadüflerine bağlı olduğu da anlaşılmaktadır. *Çünkü* bizi biz yapan şey bu tesadüflerdir ve biyolojik tarihimiz bize farklı içgüdüler, farklı entelektüel ve dilsel yetenekler bahşetmiş olabilir ve bizler farklı ahlaki kuralları kabul etmeye alışmış olabiliriz. Örneğin, arı kovanı gibi gelişmiş olsaydık, kardeş katili olmak ahlaki bir görev olan türden varlıklar olurduk, çünkü (Güçlü EE’ye göre) kardeş katili olmak için güçlü bir sosyal içgüdüye sahip olmakla kalmaz, bu uygulama geniş bir onay görür ve sosyal olarak uyumlu yaratıklar arasında alışılmış bir davranış olurdu.

Bu iddia, ahlakın hedeflediği nihai iyilik olan *summum bonum*’un biyolojik bir tanımını yapma girişimiyle desteklenebilir. Darwin şöyle yazmaktadır:

Genel iyilik terimi, en fazla sayıda bireyin, tüm yetenekleri mükemmel bir şekilde, maruz kaldıkları koşullar altında,

tam bir canlılık ve sağlık içinde yetiştirilmesi olarak tanımlanabilir. (Darwin 1998: 124)

Bu görüşe göre, ahlak, tarihsel olarak geçerli koşullar altında biyolojik olarak gelişmekle ilgilidir ve bu koşullar değişken olduğundan, ahlaki talepler koşullara bağlıdır. Ancak, temel insan haklarıyla çelişen şey, tam da ahlaki talebin bu koşullarına bağlı olmasıdır ve bu da Güçlü EE'ye en az dört ana itirazın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

### *Faydacılık ile Analoji*

Güçlü EE ile ilgili sorunu anlamamanın bir yolu, faydacılık ilkesine yönelik iyi bilinen bir itirazla analoji yapmaktır: Ahlaki açıdan iğrenç davranışların (örneğin masum olduğu bilinen kişileri cezalandırmak, soykırım yapmak, depresyondaki insanları öldürmek vb.) mutluluğu en üst düzeye çıkaracağı senaryolar kolayca akla gelebilir. Standart faydacılık yanıtı, bunların “tuhaf” olasılıklar olduğu ve birçok insanın bu tür zulümlerden dolayı mutsuz olduğu gerçek dünyada gerçekleşmeyeceği şeklindedir. Ancak, doğru olsa bile, faydacılık yanıtına itiraz edilebilir, çünkü çoğumuzun kabul ettiği temel ahlaki talepler, belirli olasılıkların gerçekte gerçekleşmemesine bağlıdır. Bu husus, faydacılığın yine de, bu olasılıklar gerçekleşirse, belirli korkunç eylemlerin doğru olacağını söylemesi gerektiği anlamına gelir; fakat çoğumuz, bu karşıt-olgusal iddianın yanlış olduğunu düşünürüz. Faydacılıkta eksik olan şey, ahlakın *normatif zorunluluğunun* anlaşılmasıdır. Buna göre, örneğin, verimli bir diktatör, soykırım programına karşı çıkanlara, beyin yıkama veya ortadan kaldırma konusunda başarılı olsa bile, soykırım yine de yanlış olacaktır. Zira gerçek dünyada

soykırımın sadece idari yetersizlik nedeniyle yanlış olduğunu iddia etmek son derece mantıksız görünür!

Benzer şekilde, Güçlü EE'nin sorunu, yaygın kardeş katliamının sadece çeşitli olası gerçekler nedeniyle yanlış olduğunu iddia etmek zorunda olmasıdır: örneğin, bizim arı kovanı gibi gelişmemiş olmamız gibi. Güçlü EE, bu şekilde gelişmiş olsaydık, kardeş katliamı ve kız çocuklarının öldürülmesinin doğru olacağını iddia etmek zorundadır. Çünkü bu eylemler “en fazla sayıda bireyin tam güç ve sağlıkla, tüm yetenekleri mükemmel bir şekilde yetiştirilmesine” (Darwin 1998: 124) katkıda bulunacaktır. Dahası, her biri başka bir insan sınıfından olan (kız kardeşler ve erkek bebekler dahil) korumayı geri çeken başka senaryolar eklemek kolaydır; ta ki tüm insanların vazgeçilebilir olduğu bir senaryo olmasa bile, her insanın bir senaryoda vazgeçilebilir olduğunu gösterene kadar.<sup>3</sup> Dolayısıyla Güçlü EE, hiçbir insanın koşulsuz yaşam hakkına sahip olmadığını ima eder.

Bu durum doğal olarak gerçekleşebileceği gibi, yapay olarak da gerçekleştirilebilir. Örneğin, entomolojiye<sup>4</sup> meraklı bir devletçi tiran, insanları arı kovanındaki arılar gibi yetiştiren ve kardeş katliamının biyolojik gelişimin çıkarlarına hizmet ettiği bir sosyal program başlatabilir. Bu koşullar altında, bekar kadınların erkek kardeşleri artık yaşama hakkına sahip olmayacaktır. Güçlü EE'nin tuhaf bir sonucu, kasıtlı sosyal mühendisliğin temel ahlaki yükümlülükleri değiştirebilmesidir: insanları belirli bir şekilde yaşamaya zorlayarak, devlet

3 İleri teknolojinin (insan yumurtası ve spermi bankaları, yapay kuluçka) yardımıyla, her iki ebeveynin de vazgeçilebilir olduğu düşünülebilir dünyalar vardır. Bu durumda, insan ırkının hayatta kalması, normalde üreyenlerin hayatta kalmasına bağlı olmayacaktır, çünkü üreme için onlara ihtiyaç duyulmamaktadır.

4 Zoolojinin bir dalı olan böcek bilimi [Ç. N.].

neredeyse her türlü öldürme eylemini doğru bir şey haline getirebilir. Ancak, ahlaki taleplerin normatif bir zorunluluğu varsa, örneğin kardeş katliamının bu koşullar altında doğru olacağı iddiası yanlıştır, tıpkı gerçek dünyamızda Weimar Cumhuriyeti'nin soykırımını yasallaştırmasının soykırımını doğru kılan koşullar yarattığı iddiasının yanlış olması gibi.

Güçlü EE'nin temel sorunu, herhangi bir özelliğin veya davranışın içsel olarak iyi olduğunu söylemek için hiçbir kaynağa sahip olmamasıdır. Nitekim “iyi” veya “kötü” olarak kabul edilen şey, neyin uyumlu olduğuna bağlıdır ve bu da çevreye göre değişir. Bu, genetik bir özellik veya ahlaki açıdan önemli bir davranış olsun, herhangi bir uyumlu özellik için geçerlidir. Örneğin, orak hücre mutasyonunun (genetik bir özellik) sıtmanın yaygın olduğu ülkelerde yaşayan insanlara uyum avantajı sağladığı iyi bilinmektedir (Behe 2007). Dolayısıyla, bu mutasyonun bu ortamlarda yaşayan insanlar için “iyi” olduğu söylenebilir, ancak sıtma riski olmayan bölgelerde yaşayan insanlar için bir avantaj değildir (aslında, her iki ebeveyn de bu mutasyona sahipse, çocukları muhtemelen yaşamlarını kısaltacak orak hücreli anemi geliştirecektir). Benzer şekilde, Eskimo'ların hastaları ölüme terk etme uygulaması (ahlaki açıdan önemli bir davranış), bizim ortamımızda gerekli olmasa da, o ortamda insanın gelişmesini teşvik eder. Eskimo'ların bu uygulaması haklı olabilir, ancak Güçlü EE bunun ahlaki açıdan *iyi* olduğunu söylemek zorundadır. Daha geleneksel etik, deontolojik bir bileşen içerir ve bu uygulamanın gerekli bir kötülük olduğunu ve sadece daha kötü alternatiflere kıyasla “iyi” olduğunu söyleyebilir. Sorun, faydacılık gibi, EE'nin de “iyi eylemleri” koşullara göre iyi olan eylemler olarak tanımlamasıdır ve bu eylemlerin bazılarının kendi başlarına iyi olmadığını kabul etmemesidir. Street (2006) bu nedenle, tüm değerlendirci

tutumlarımızdan bağımsız ahlaki normların varlığını reddeden ahlaki anti-realizm'in, bu tutumların evrimsel açıklamasıyla tutarlı olduğu sonucuna varmıştır. Onun görüşüne göre, temel değerlendirici tutumlarımız atalarımız için neyin uyumlu olduğuna bağlıdır ve bir anti-realist olarak, ahlaki gerçeğin sadece bu tutumlardan ulaştığımız “yansıtıcı denge” olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, bebek öldürmeyi övgüye değer bulmamamızın nedeni, bunun uyumlu olmamasıdır (Street 2006: 133). Fakat onun açıklaması, diğer aslanların yavrularına seçici bebek öldürme uygulayan aslanlar gibi yetiştirilseydik (Street 2006: 120), bu tür bebek öldürmeyi doğru bulacağımızı ve büyük olasılıkla bunun yansıtıcı denge sonucunun da doğru olacağını ima etmektedir. Street'in görüşü, değerlendirici tutumlarımızın doğal tarih tarafından şekillendirildiği şeklindeki EE'nin temel iddiasını benimseyebilse de, bunu, bizim tanımladığımız şekliyle insanın yaşam hakkı olduğunu inkar etmek pahasına yapmaktadır.

### *Normatiflik Problemi*

Güçlü EE'nin bazı savunucuları, evrimsel bir açıklamanın, ahlaki taleplerde bulunan normatif iddiaların temelini oluşturabileceği gerekçesiyle önceki argümana itiraz eder. Bu görüşe göre normlar, biyolojik işlevler tarafından üretilir ve doğal seçim “hedef odaklı bir süreç olmasa da ... doğal amaç ve işlevlerden söz etmenin doğalcı bir bakış açısıyla saygıdeğer görünen yapılar ve mekanizmalar üretebilir” (Joyce 2007: 169). Örneğin, memelilerin hayatta kalmasını sağlayan şeylere bağlı olarak, kalbin değeri hakkında bir dizi şey söylenebilir:

Modern biyoloji, kalbin işlevinin kan pompalamak olduğunu ve sağlıklı ve iyi bir kalbin kanı iyi pompaladığını

söyleyecektir. Hatta kalbin kan pompalaması gerektiğini bile söyleyebiliriz... Peki bu normatif dil bizi ahlaki dile ne kadar yaklaştırır? (Joyce 2007: 170)

Ancak Joyce, Darwinist dilin, organların işlevleri ve ne yapmaları gerektiği hakkında konuşmamıza izin verse bile (ikincisi benim görüşüme göre oldukça şüpheli bir iddiadır),<sup>5</sup> bunun biz insanlara uygulanabilir ahlaki taleplere götürmeyeceğini belirtir. Birincisi, insan organlarının bir işlevi olması, insanlığın bir *bütün* olarak bir işlevi olduğu anlamına gelmez (bu bir terkip yanılgısıdır), çünkü insanlar canlı bir organizmanın parçası değildir ve bu nedenle eylemleri o organizma için iyi olamaz. Fakat Darwin'in, insan türünün gelişmesinin tüm insan biyolojik işlevlerinin hizmet ettiği genel iyilik olduğu iddiasını eklediğimizi varsayalım. O halde, sağlıklı bir kalbin kan pompalamak için iyi olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, insan türünün gelişmesi için neyin iyi olduğunu da söyleyebiliriz.

Ancak Joyce'un savunduğu gibi, bu bize ahlak için doğru *türden* bir normativite sağlamaz. X'in Y için iyi olması, X'in Y'yi yapmasının ahlaki açıdan övgüye değer olduğu anlamına gelmez. Örneğin, sivrisinekler sıtmayı yaymak için iyidir, suikastçılar siyasi liderleri ortadan kaldırmak için iyidir, haksız savaşlar iş dünyası için iyidir, gaz odaları çok sayıda insanı yok etmek için iyidir ve bazı çevreciler, insanlara ölümcül bir virüsün yayılmasının küresel ekosistem için iyi olacağını savunur. Ancak bu hususlar, bahsi geçen şeylerin herhangi birisinin ahlaki açıdan iyi olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, Darwin'in genel iyiliğin "en fazla sayıda bireyin tüm

5 Doğal seçim, aslında bir yapının bir organizmada, organizmanın atalarına bir avantaj sağladığı için mevcut olduğunu ima eder. Bu avantajı sağlamanın iyi bir şey olduğu (örneğin, vebayı daha öldürücü hale getirmiş olabilir) veya işlevin devam etmesinin iyi bir şey olduğu anlamına gelmez.

yetenekleri mükemmel bir şekilde, tam bir zindelik ve sağlık içinde yetiştirilmesi” olduğu yönündeki ifadesine bakıldığında, genetik olarak avantajlı evlilikler ve uygun olmayanların kısırlaştırılması veya yok edilmesi dahil olmak üzere tam bir öjeni planının insanlığın gelişmesi için iyi olacağı açıktır. Fakat bu, böyle bir öjeni planının ahlaki açıdan iyi olduğu anlamına gelmez. Aslında Darwin, medeniyetin ahlaki sempatiimizi sosyal içgüdülerimizin ötesine genişlettiğini iddia ederek bunu kabul etmektedir. İçgüdüsel sempatiimiz “yalnızca aynı topluluğun üyelerine yönelik olsa da... [ve] aynı türün tüm üyelerine yönelik olmasa da” (Darwin 1998: 109–10), bu sempati giderek genişletilebilir:

İnsan, zihinsel gücünü giderek geliştirdikçe ve eylemlerinin daha uzak sonuçlarını görebildikçe; zararlı gelenekleri ve batıl inançları reddedebilecek kadar yeterli bilgi edindikçe; sadece refahını değil, insanlık adına kardeşlerinin mutluluğunu da giderek daha fazla önemsedikçe; yararlı deneyimler, öğretiler ve örnekler sayesinde alışkanlık haline gelen sempatisi daha hassas ve yaygın hale geldikçe, tüm ırklardan insanlara, zeka geriliği olanlara, sakatlara ve toplumun diğer yararsız üyelerine ve nihayetinde alt hayvanlara kadar uzandıkça, ahlak standardı da giderek yükselmiştir. (Darwin 1998: 128–9)

Burada Darwin, kendi düşüncesine göre, daha önce tanımlanan biyolojik “genel iyilik” ile “bilgi ... deneyim, öğretim ve örnek” ile ayırt edilebilen ahlaki iyiliğin aynı şey olmadığını açıkça belirtir, böylelikle biyolojik iyilik, öjeni tarafından desteklense bile, ahlaki gerekçelerle karşı çıkılabilir ve “aptal, sakat ve toplumun diğer yararsız üyeleri”nin ahlaki korunması sağlanabilir.

Bu, Darwin'in ahlaki duyarlılığını iyi bir şekilde yansıtmakla birlikte, Güçlü EE'nin savunucularına yardımcı olmaz. Çünkü Darwin, biyolojik mirastan kaynaklananların ötesine geçen ahlaki bilgi kaynaklarına (akıl ve deneyim gibi) başvurarak "ahlaki standartlarının giderek yükselmesini" sağlıyor. Akıl devreye girdiğinde, bekar bir kadın, kendisi ile erkek kardeşi arasında ahlaki açıdan önemli bir fark olmadığını anlayabilir ve kendi hayatının değerini kavradığı için, arı kovanında yetişmiş olsa bile, kardeşini öldürmenin yanlış olduğu sonucuna varabilir. Akıl kullanıldığında, doğal tarihin ayrıntılarını önemsiz kılan ahlaki evrenseller ayırt edilebilir. Kantçı terimlerle, Güçlü EE'nin sorunu, rasyonel varlıklara uygulanan ahlaki normların varlığıdır, bu nedenle bu varlıkların nasıl somutlaştıkları en iyi ihtimalle ikincil öneme sahiptir.<sup>6</sup>

### *Ahlakın Kapsamı*

Güçlü EE'nin diğer sorunları, genel iyiliğin insanın gelişmesi açısından tanımlanabileceği iddiasına odaklanmaktadır. Bir endişe, evrimsel açıdan *insanların* neden diğer canlılara ait olmayan özel hakların koruması altında olmaları gerektiğinin açık olmamasıdır. Richard Dawkins'in unutulmaz ifadesiyle, doğal seçim, hiçbir hedef veya amaç gütmeyen kör bir saatçidir. Natüralist evrim perspektifinden bakıldığında, insanlar bir amaç uğruna burada değiller ve çevre farklı olsaydı, burada hiç olmamaları gerekirdi. Doğru, mevcut insanlar çevrelerine uyum sağlamışlardır ve bu anlamda "işlevseldirler"; ancak

6 Bedenselleşme biçimimiz, ahlaki normları takip edebileceğimiz pratik araçları sınırlar; bu nedenle, yaşamı koruma görevimiz olsa da, uçarak vb. bunu yapamayız ve oksijen, su ve yiyecek gibi bedenlerimizin yaşaması için gerekli fiziksel kaynaklarla ilgilenmeliyiz. Ancak bu, görevin kendisinin temeli değildir. Bu, melekler gibi bedensiz, akla yatkın rasyonel varlıkların bile ahlaki talep kapsamına girmesinden anlaşılabılır.

James Rachels'in da belirttiği gibi, aynı şey mütevazı hamamböceği için de söylenebilir: “evrimsel gerekçelerle, kendi uyum davranışımızı, kendi çevresel nişinde yaşamaya eşit derecede iyi uyum sağlamış bir hamamböceğinkinden ‘daha iyi’ veya ‘daha üstün’ olarak görmeye hakkımız yoktur” (Rachels 1990: 70). Dolayısıyla, evrimsel gerekçelerle, doğal seçilimin bize diğer canlılardan daha fazla değer verdiğini varsaymak, saf “türcülük”tür.

Öte yandan, Albert Schweitzer ve diğer biyosentrik çevre filozofları gibi, tüm yaşamın değerli olduğunu iddia edersek, diğer birçok canlıyı korumak için öne sürülen gerekçelerle geçersiz kılınamayacak, *insana özgü haklar* için yine de bir dayanak olmayacaktır. İnsanların genel olarak diğer canlılardan daha gelişmiş yeteneklere sahip olduğu gerçeğine başvursak bile, bu sadece bu yeteneklerin daha değerli olduğunu göstermez (daha mütevazı yeteneklere sahip canlılar da aynı derecede uyumlu olabilir). Dahası, aynı zamanda *tüm* insanların diğer tüm canlılardan daha yüksek yeteneklere sahip olduğu da doğru değildir. Hayvan hakları aktivisti ve faydacı filozof Peter Singer, tam da bu temele dayanarak, “Zeki, tam gelişmiş bir domuzu mu yoksa Down sendromlu bir bebeği mi kurtarmayı seçmemiz gerekirse... domuzu seçmeliyiz” (Gage 2010: 191) der.

Aynı problem, insan nüfusu içinde de ortaya çıkmaktadır. Çünkü, J. P. Moreland'ın da belirttiği gibi, insan hakları, bir düzeyde insanların eşit değere sahip olduğunu varsayar, ancak natüralist evrim perspektifinden bakıldığında, doğal avantajlar (zeka ve güç gibi) eşit olarak dağıtılmamıştır ve bunlar dereceli özelliklerdir (bazıları diğerlerinden daha zeki veya daha güçlüdür). Bu nedenle şu soru anlamlıdır: “Aralarında bariz eşitsizlikler varken neden tüm insanlara her açıdan eşit davranmalıyız?” (Moreland 2009: 144) Natüralist bir bakış

açısıyla, bazı hayvanların [veya insanların] diğerlerinden daha eşit olduğu şeklindeki Orwellci sonuca varmaktan kaçınmak çok zordur.

İkincisi ve daha da önemlisi, ahlaki hakları biyolojik tarihe dayandırmaya yönelik her türlü girişim, doğal gerçeklerin tanımlanmasından ahlaki davranışı yönlendiren kurallara geçme şeklinde bir “olması gereken” yanılıgısına düşer. David Hume bu yanılıgyı ilk kez tespit etmiştir:

Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde, yazarın bir süre normal akıl yürütme yöntemiyle ilerlediğini fark ettim... ama birdenbire, olağan “dır” ve “değildir” önermelerinin yerine, ‘olmalıdır’ veya “olmamalıdır” ile bağlantılı olmayan hiçbir önermeyle karşılaşmadığımı fark ederek şaşırdım... Bu “olmalı” veya “olmamalı” ifadesi yeni bir ilişki veya onay ifade ettiğinden, bunun gözlemlenmesi ve açıklanması gerekir. Aynı zamanda, tamamen anlaşılmaz görünen bu yeni ilişkinin, ondan tamamen farklı olan diğer ilişkilerden nasıl bir çıkarım olabileceğine dair bir neden de sunulmalıdır. (Hume 1984: 521)

Güçlü EE, ahlaki taleplerin (“yapılması gerekenler” ve “yapılmaması gerekenler”) kökenine ilişkin açıklamasını biyolojik tarihin gerçeklerine dayandırdığı için, Hume’un itirazına kesinlikle aykırı görünmektedir. Ayrıca gördüğümüz gibi, Darwinist bir açıklama insanlığın biyolojik iyiliğinden bahsetmemize izin verse bile, bu yine de ahlaki iyilikten çok uzaktır.

Bu durum, natüralizmin yönlendirilmemiş neden-sonuç dünyasında içsel kuralcılık (eylemleri yönlendiren ahlaki yönergeler) bulamadığına dikkat çekilerek daha da güçlenmektedir. Doğa bilimlerinin incelediği süreçler herhangi bir hedefe ulaşmaya

çalışmamaktadır ve kişisel olmayan nitelikleri nedeniyle en iyi yaşam tarzına ilişkin herhangi bir talimat sunamazlar: deneyimlerimize göre, sadece doktorlar gibi kişiler reçete yazabilirler. Bu nedenle, büyük ateist filozof J. L. Mackie'nin de kabul ettiği gibi, "nesnel içsel kuralcı özellikler ... o kadar tuhaf bir nitelik ve ilişki kümesi oluştururlar ki, onları yaratacak tüm gücü elinde bulunduran bir tanrı olmadan, olağan olayların akışı içinde ortaya çıkmaları son derece olası değildir" (Mackie 1983: 115). Ancak kuralcılık olmadan, korumamız gereken insan hakları olamaz ve dolayısıyla insanların özel bir haysiyet ve değere sahip olduğunu söylemek için bir dayanak olamaz. Aslında, herhangi bir şeyin değerinin olduğunu söylemek için bir dayanak yoktur, çünkü bir şeyin değerinin olduğunu söylemek, onu korumakla yükümlü olduğumuzu ima eder.

Üçüncüsü, natüralizm dünyanın neden bir tür değere sahip olduğunu açıklayabilse bile, *neye* değer vermemiz gerektiğini veya *ne kadar* değer vermemiz gerektiğini söylemez. Holmes Rolston III'ün savunduğu gibi, doğal dünya hakkında tam bir bilimsel açıklama bile bize ahlaki açıdan neyin önemli olduğunu söylemez:

Peki neyi arzulamalıyız? Aydınlanmış kişisel çıkarlarımızı mı? Genetik kişisel çıkarlarımızı mı? Daha fazla çocuğu mu? Daha fazla bilimi mi? Biyolojik çeşitliliğin korunması mı? Sürdürülebilir kalkınma mı? Sürdürülebilir bir biyosfer mi? Komşuyu sevmek mi? Tanrı'yı sevmek mi? Adalet mi? Eşitlik mi? Hayırseverlik mi? ... Bilimden sonra, neye değer vereceğimize, neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuna, nasıl davranmamız gerektiğine karar vermek için hala yardıma ihtiyacımız var. Yaşamın sonu hala onun anlamında, din ve ahlakın alanında yatmaktadır. (Rolston 1999: 161–2)

Bunun ciddi bir sorun olduğu, çevre etiği literatüründe ahlaki değer in yeri konusunda şaşırtıcı çeşitlilikteki görüşlerden anlaşılmaktadır (örneğin, Pojman'ın 2008'deki geniş görüş yelpazesine bakınız). Peter Singer gibi bazıları, duygu sahibi canlıları öncelikli görürken, Albert Schweitzer gibi diğerleri, duygu sahibi olsun ya da olmasın tüm yaşamın değerini savunur. Aldo Leopold gibi diğerleri ise, canlı ve cansız bileşenleri de dahil olmak üzere ekosistemlerin değerini savunur. Natürallizmin bu pozisyonlar arasında nasıl bir karar verebileceğini anlamak zordur ve aynı zamanda, katı bir Darwinist bakış açısıyla, gücün haklı olduğunu ve hiçbir yaşam formunun özel bir koruma altında olmadığını söyleyen ahlaki bir şüpheciyi çürütmek de zordur. Darwinist bir bakış açısıyla, en makul değer odağı DNA'dır, ancak bu, insan DNA'sını diğerlerinden üstün tutmak için bir neden oluşturmaz. İnsan DNA'sının yayılması, diğer canlıların DNA'sının yayılmasını (yaşam alanlarının yok edilmesi yoluyla) engellediği ölçüde, insanın gelişmesinin koşulsuz bir iyilik olduğu açık değildir.

Dördüncü bir endişe (faydacılığa yönelik klasik bir itirazla paralel olarak), insanın gelişmesi için iyi olanın, bir azınlığın insan haklarını ihlal ederek elde edilebileceğidir. Bu itiraz, arı kovanında yetiştirilen insanlar gibi karışık olası örneklerle başvurmayı gerektirmez. Darwinist filozof Larry Arnhart'ın işaret ettiği gibi, Darwin "ahlakın gelişiminde kabile savaşlarının önemini vurgulamıştır: bu tür mücadeleler, bireylerin diğer gruplarla başarılı bir şekilde rekabet edebilmek için gruplar içinde işbirliği yapmalarını sağlayan entelektüel ve ahlaki kapasitelerin gelişimini teşvik etmiştir" (Arnhart 2005: 36). Görünüşe göre, belirli miktarda kabile savaşı, insanlar için biyolojik olarak iyi bir şeydir ve eğer öyleyse, adil

savaş teorisinin (*jus ad bello* ve *jus in bellum*)<sup>7</sup> gerekliliklerini karşılayıp karşılamadığı pek önemli değildir. Medeni ülkeler fazla bireyci hale gelirse, büyük insan hakları ihlallerini içeren keyfi, haksız savaşların, kabile içi işbirliğinin artması ve bunun insanlığın hayatta kalması ve üremesi için yararları nedeniyle ahlaki olarak haklı görüleceği sonucu ortaya çıkar.

Beşinci bir endişe ise evrimsel bir açıklama, ahlaki içgüdülerin ortaya çıkışını açıklayabilirken, ahlaki içgüdüler ile ahlaki talepler arasında büyük bir uçurum olduğu gerçeğidir. Bu, Darwin'in fark ettiği gibi, içgüdülerin çatışması gerçeğiyle açıkça ortaya çıkmaktadır. İçgüdülerdeki çatışma (a) farklı türler arasında, (b) aynı türün farklı koşulları altında ve (c) aynı canlının içinde aynı anda ortaya çıkabilir. (a) örneği olarak Darwin, birçok canlının ebeveyn ve evlat sevgisi içgüdüsüne sahip olduğunu, ancak diğerlerinin “en yakın akrabalar arasında olağandışı ve zıt bir nefret duygusu” içgüdüsüne sahip olduğunu iddia eder. Bu, erkek arıları öldüren işçi arılar ve kız kraliçelerini öldüren kraliçe arılar gibi, en yakın akrabalarını yok etme arzusu, bu durumda topluma hizmet etmek için ortaya çıkmıştır (Darwin 1998: 109). (Darwin 1998: 109). Çoğumuz, arılara ahlaki bir talebin uygulanabileceği fikrini ciddiye alamayız, çünkü Kant'ın da belirttiği gibi, arılar ahlaki kuralları anlamadıkları ve onlara uymak ya da uymamak için özgür iradeye sahip olmadıkları için ahlaki yasanın altında değildir.<sup>8</sup> Ancak, başka bazı varlıklar ahlaki yasaya tabi ise (örneğin, zeki uzaylılar), o halde farklı rasyonel varlıkların farklı haklara sahip olduğu ve insan haklarının bu diğer varlıklarla

7 Jus ad bellum, savaşa girmeden önce savaş ilanını belirli haklı gerekçelere bağlayan kriterleri kapsayan Latince uluslararası hukuk terimidir [Ç. N.].

8 Tartışma için bk. Holly Wilson, *The Green Kant: Kant's Treatment of Animals*, Louis ve Paul Pojman, *Environmental Ethics*, 65–72, 67.

rekabet eden ahlaki talepleri tarafından kısıtlanabileceği bir tür *türler arası görecelik* söz konusu olur. Durum (b) *türler arası tarihsel göreceliliği* göstermektedir, örneğin, bir dönemde var olan bazı insan hakları, örneğin arı kovanı gibi yaşamaya başladığımız için kısıtlanabilir. Dahası, durum (c)'de, Darwin'in fark ettiği gibi, aynı canlı, sosyal içgüdüleri ile kendini koruma, beslenme ve üreme gibi daha acil içgüdüleri arasında çatışmalar yaşadığı için *öznellik* ortaya çıkar.

İkinci bölümde gördüğümüz gibi, bu son durumda Darwin, içgüdüleri sıralayabileceğimizi ve canlıların daha geçici dürtülerine boyun eğerek daha kalıcı sosyal ve annelik içgüdülerine aykırı davranmaktan dolayı suçluluk duyacaklarını düşünmüştür. Ancak, içgüdülerle ilgili gerçeklerin (örneğin, göreceli uzun ömürlülükleri veya aciliyetleri) ahlaki güçleri hakkında bir şey ima ettiği iddiası, “olması gereken” yanılışına düşmektedir. Ayrıca neden suçluluk duyabileceğimize dair bir açıklama, aslında suçlu olduğumuzu göstermeye yetmez: duyarlı çocuklar, ebeveynlerinin boşanmasından sorumlu olmadıkları halde genellikle kendilerini suçlarlar. Darwin, daha kalıcı sosyal içgüdünün ahlaki üstünlüğünü varsayar, ancak daha kısa süreli dürtülerin yerine getirilmesi gerektiğini (*carpe diem!*) savunmak da aynı derecede mantıklı (veya mantıksız) olabilir: belki de bu fırsatları kaçırdığımız için suçluluk duymalıyız.

Dahası, C.S. Lewis'in uzun zaman önce işaret ettiği gibi, içgüdüler ahlaki bir güce sahip olsa bile, iki içgüdü çatışırsa, ahlaki açıdan belirleyici olan tek şey içgüdülerin kendileri dışında bir şey olacaktır. Dolayısıyla, bir el bombası bir siper çukuruna düşerse ve bir denizci, başkalarının hayatını korumak için (el bombasının üzerine atlayarak) “sürü” içgüdüğü ile kendini koruma içgüdüğü arasında bir çatışma yaşarsa, hangi içgüdüğün tarafında olacağına karar vermelidir:

Şimdi, iki içgüdü arasında yargılama yapan, hangisinin teşvik edilmesi gerektiğine karar veren şey, bu içgüdülerden hiçbirisi olamaz. Herhangi bir anda piyanoda bir notayı çalmanızı ve başka bir notayı çalmamanızı söyleyen nota kağıdının, klavyedeki notalardan biri olduğunu söyleyebilirsiniz. Ahlak Yasası bize çalacağımız melodiyi söyler: içgüdülerimiz sadece notalardır. (Lewis 1952: 22)

Elbette Darwin, insanlara karşı duyulan sempati, salt içgüdünün ötesine geçen akıl ve deneyimle de öğretilabilir diye cevap verebilir, ancak bu, insanların biyolojik tarihlerinin tesadüfleriyle sınırlı olmayan nesnel ahlaki değerleri ayırt ettikleri olasılığını ortaya çıkarır, dolayısıyla Güçlü EE'ye yardımcı olmaz. Bu olasılık, ahlaki ifadeler için zihinden bağımsız gerçeklik yaratıcılarının varlığını reddeden ahlaki bir bilişsel olmayan yaklaşımı varsaymakla ortadan kaldırılabilir; ancak bu, nesnelci etik teorilere karşı bir problemi gündeme getirir.

### *İnsanın Doğasından Kaynaklanan Problem*

Bazı Darwinist filozoflar, Darwinist bir açıklamayla ahlaki talepleri kavrayabilen bir insan doğasının ortaya çıkışını açıklayarak yukarıdaki itirazların çoğunu aşabileceklerini düşünürler. Bu nedenle Larry Arnhart'a göre, "insanlar ahlaki öğrenebilirler, çünkü belirli türden ahlaki normları öğrenmeye hazırlayan ahlaki içgüdülere sahiptirler" (Arnhart 2005: 41). Ancak böyle bir açıklama, insan haklarını korumakla yükümlü olduğumuzu nasıl açıklayabilir? Ahlak anlayışımız üzerine yaptığı sofistike çalışmasında James Q. Wilson, evrimsel açıklamaların *tüm* insanlara karşı ahlaki bir yükümlülüğümüz olduğunu açıklamakta zorlandığının farkındadır. İlk bakışta, insanlar sadece kendi genlerini korumakla ilgilenir ve ahlaki

yükümlülüklerini kendi aileleriyle sınırlar.<sup>9</sup> Ancak William Hamilton, “kapsayıcı uygunluk” kavramı ile genetik çıkarların kapsamını genişletir.

Bir birey, genleri bir sonraki nesilde ortaya çıktığı ölçüde üreme açısından başarılıdır ve bunu sadece kendini üreterek değil, aynı zamanda kendi genlerinin bir kısmına sahip bireylerin üremesine yardımcı olarak da sağlayabilir. Birinci birey ikinci bireyle ne kadar yakın akraba olursa, ikinci birey çocuk sahibi olursa birinci bireyin genlerinin sayısı bir sonraki nesilde o kadar fazla olacaktır. (Wilson 1993: 41)

Ancak Wilson, bunun yine de *genetik olarak yabancı olan*, akraba olmayan kişilere karşı sahip olduğumuz ahlaki yükümlülüğü açıklamadığını fark eder. Bu yükümlülük, tüm insanların haklara sahip olduğunu kabul etmemiz için hayati önem taşır. Kapsayıcı uygunluğu hesaba katsak bile, Darwinist açıklama, en iyi ihtimalle kabileciliği savunabilir gibi görünür. Buna göre, birincil ahlaki yükümlülüklerimiz genetik olarak akraba olduğumuz kabileyle sınırlıdır. Ancak Wilson, evlat edinen ailelerle ilgili araştırmaların, insanların biyolojik ailelerine olduğu kadar, akraba olmayanlara da en azından aynı derecede sevgi ve koruma gösterebileceğini gösterdiğini belirtir (Wilson 1993: 42–3):

İnsanlar, kendi akrabaları için karıncalar kadar fedakarlık yapmayabilirler, ancak akrabaları olmayanlar için karıncalardan daha fazla fedakarlık yaparlar —evlatlık çocuklar, arkadaşlar, komşular ve vatandaşlar... hatta diğer türler için bile fedakarlık yaparlar... Kendi çocukları olmayan kişilere ve insan olmayan canlılara karşı sempati duymak, neredeyse tüm insanların ortak bir özelliğidir. (Wilson 1993: 43–4)

9 Aslında, bunların hepsi bile değil, çünkü çocuk doğurma yaşını geçmiş olanların artık genetik potansiyeli yoktur.

Bu, EE için klasik bir sorun olan fedakarlık ile yakından ilgilidir. Bu sorun, 11 Eylül gibi büyük felaketler sırasında kahramanca davranan bireylerin, birçok ülkeden genetik olarak yabancı olan insanları kurtarmak için hayatlarını tehlikeye attıklarını ortaya koymaktadır. Wilson, sempatiimizin akrabalarımızla paylaşılan özelliklere uyumlu olduğunu öne sürerek, insan doğası hakkındaki bu gerçekleri EE ile bağdaştırmaya çalışır:

Sempati yaygınsa, uyumsal bir özellik olmalı, ancak seçilen şey basit bir üreme başarısı arzusu değildir ve seçilen şey, üreme uygunluğunu teşvik eden ve sempatik davranışı uyaran genel bir özelliktir. Bu özellik veya uyum mekanizması, bağlanma veya bağlılık davranışıdır... İnsanlar biyolojik olarak yavrularına bakmaya yatkındır, ancak diğer türlerden farklı olarak, insanların kendi yavrularında çekici buldukları özellikler, bir dereceye kadar diğer insanlarda (ve hatta diğer türlerde) de bulunan özelliklerdir. (Wilson 1993: 44)

Ancak, bu öneride bariz bir mantıksal sorun vardır. İnsanların akrabaları dışındaki kişilere karşı bir yükümlülük hissetmeleri, evrimin akrabalar ile akrabalar dışındaki kişileri ayırt edebilen duygusal yetenekler geliştirmedeği gerçeğine bağlıdır. Birincisi, bu açıkça doğru değildir, çünkü tam da bunu yapmış gibi görünen son derece kabileci ve etnik merkezci toplumlar vardır. Ama bunun doğru olduğunu varsaysak bile, bu, akrabalarımıza karşı ahlaki bir yükümlülüğümüz olduğunu göstermez. Zira akrabalarımızı, akrabalarımız olmayanlardan ayıran duygusal yetenekler geliştiren karşıt-olgusal varlıklar hayal edebiliriz. Genetik olarak sadece akrabalarımızla ilgilenmenin bizim çıkarımıza olduğu gerçeği değişmediğinden, *evrimsel gerekçelerle* bu karşıt-olgusal varlıkların kendi akrabalarını

kayıarak ahlaksız davrandıklarını söyleyemeyiz. Aslında, onlar bizi ahlaksız olmakla, zayıf yeteneklerimizin bizi aldatarak, ahlaki yükümlülüğümüz olmayan akrabalarımız dışındaki kişilere öncelik vermekle suçlayabilirler. Darwin ve diğer birçok evrimsel etikçi, tüm insanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimiz olduğuna inanırken, bunun tamamen evrimsel terimlerle nasıl gerekçelendirilebileceği hiç de açık değildir: kararlı bir kabilecilik savunucusu en azından aynı derecede sağlam bir zeminde durmaktadır.

Fakat Güçlü EE için çok daha derin bir problem vardır. Ahlaki sempatiye ilişkin evrimsel açıklamaları ne kadar ikna edici bulursak bulalım, bunların hepsi doğal süreçlerin insan doğasının açıklamasını temellendirebileceğini varsayar. G. K. Chesterton, bunun son derece sorunlu bir iddia olduğunu fark etmiş ve “Evrimsel ... özellikle Tanrı’nın varlığını inkar etmez; inkar ettiği şey insanın varlığıdır” (Chesterton 1989: 196) demiştir. Chesterton’ın vurgulamak istediği nokta, Darwinci metafiziğin, evrensel hak ve sorumlulukların temelini oluşturabilecek belirli bir insan doğası olduğu fikrini baltaladığıdır. Logan Gage’in işaret ettiği gibi, Darwin’den önce insan doğası hakkındaki anlayışımız, her organizmanın sabit bir doğa veya özü paylaştığına göre Aristotelesçi/Tomist paradigmanın haki-miyetindeydi (Gage 2010). Bu temelde, “İnsanlar nasıl gelişir?” sorusuna neden nesnel bir cevap olduğu ve eğer herhangi bir insan değerliyse, hepsinin değerli olduğu da anlaşılabilir.

Bununla birlikte, Darwin’in görüşüne göre, doğal dünya sürekli bir değişim ve formlar arası geçiş halindedir. Eğer biz maddenin organizasyonu ile tanımlanıyorsak ve bu organizasyon esnekse, bir tür canlı ile başka bir tür canlı arasında keskin bir sınır yoktur. Bu nedenle Darwin, “tür terimini, birbirine çok benzeyen bir grup bireye kolaylık olması için keyfi olarak

verilen bir terim” olarak görmüştür (Darwin 1993: 78–9). (Darwin 1993: 78–9). Bu görüşe göre, tüm insanlar tarafından paylaşılan ve sadece insanlara özgü bir insan özü diye bir şey yoktur. Büyük evrim biyoloğu Ernst Mayr, bu sonucu açıkça şu şekilde ifade etmiştir: “Aristoteles ve Platon’un özcü felsefesi, evrimsel düşünceyle bağdaşmaz” (Mayr 1970: 4). Dolayısıyla, “insan” terimi bizim özelliklerimizi paylaşmayan oldukça farklı yaratıklara da uygulanabileceğinden, gelecek nesillerin insan hakları (hatta uzak geçmişteki insan hakları ihlalleri) hakkında güvenle konuşmak mümkün değildir. Bu, insan hakları konusunda *diakronik* bir sorun yaratır: Bizimle akraba olan, ancak bize benzemeyen varlıkların gelecekteki korunması için nasıl güvenle yasalar çıkarabiliriz? Daha da kötüsü, tamamen maddi düzeyde, belirli bir zamanda insanlar arasında belirgin genetik farklılıklar da vardır. Doğal seleksiyon, zihinsel ve fiziksel olarak kusurlu insanların yanı sıra psikopatların ve tecavüzcülerin de varlığını uygun görmüştür. İnsan özü diye bir şey olmadığı ve kusurlu insanlar bize çok benzediği için, sahip olduğumuz hakları onlara genişletmemiz için hiçbir neden olmadığını mı savunmalıyız? Genetik olarak başkalarını acımasızca öldürmeye ve tecavüz etmeye yatkın bireylerin bizden o kadar farklı oldukları için, cinayet ve tecavüzden kaçınmak için ahlaki bir zorunluluk olduğunu söyleyemeyeceğimiz sonucuna mı varalım? Bu, insan hakları konusunda *eşzamanlı* bir sorun yaratır: Neden “insan” olarak adlandırdığımız tüm varlıkların, (a) *hepsinin* korunmaya değer temel haklara sahip olduğu ve (b) *hepsinin* başkalarının haklarına saygı gösterme yükümlülüğü olduğu iddialarını dayandıracak kadar yeterince ortak noktası olduğunu söyleyelim? Ahlaki değerlerin temeli, rastlantısal olarak dağıtılmış fiziksel ve zihinsel özelliklere bağlandığında, insan haklarını ayırt edici bir şekilde

tanımlamak için sağlam bir temel kalmaz. Peter Singer'ın da fark ettiği gibi, seçtiğimiz özellik ne olursa olsun, bazı insan olmayan hayvanlar tarafından paylaşılacak ve bazı insanlarda bulunmayacaktır (Singer 1976).

Sonuç olarak, Güçlü EE, insan haklarını desteklemek için gerekli olan ahlaki normları açıklayamaz. Bunun nedeni (1) herhangi bir hak, sosyal organizasyondaki doğal veya yapay değişiklikler nedeniyle askıya alınabileceğinden, devredilemez hakların olmamasıdır; (2) normatif bir zorunluluk olmadığından, bir anda insan türü için koşullu olarak iyi olan şeyden bahsedebiliriz, ancak ahlaki olarak gerekli olan şeyden bahsedemeyiz; (3) insanlarda özel bir şey yoktur ve *hepsini* (sadece akrabalarımızı veya kabilemizi değil) önemsememiz için bir neden yoktur ve (4) insan doğası diye bir şey yoktur, bu da insan haklarından bahsetmeyi keyfi ve şovenist hale getirir.

### **Zayıf EE için Epistemolojik Problem**

Birçok EE savunucusu, Güçlü EE'yi mantıksız bulmaktadır. Belirli eylemlere verdiğimiz onay veya onaylamama gibi duygusal tepkileri açıklamanın, bu tepkilerin haklı olduğunu göstermekle aynı şey olmadığının farkındadırlar. Sadece insan ahlak psikolojisinin kökenini açıkladığını iddia eden Zayıf EE, insan haklarının varlığıyla kesinlikle tutarlıdır. Zayıf EE, insanlığın ahlaki duygusu hakkındaki iki görüşle de tutarlıdır. İlki, Hırslı Zayıf EE, insanlığın içgüdüsel ahlaki duygusunun ahlaki gerçekliğe genel olarak güvenilir bir rehber olduğunu iddia eder. İkincisi, Orta Derecede Zayıf EE, insanlığın ahlaki içgüdülerinin ahlaki gerçekliğe güvenilir bir rehber olmadığını kabul eder, ancak insanların akıl, hayal gücü ve sezgi gibi yetiler geliştirdikten sonra, evrim tarafından kendilerine aşılanan

içgüdü ve dürtüleri eleştirmek için gerekçeler bulabileceklerini ve ahlaki gerçeğin kabulüne doğru ilerleyebileceklerini savunur.

Aşağıda, Hırslı Zayıf EE'nin insan hakları bilginizle bağdaşmadığını göstermek için üç argüman sunacağım. Orta Derecede Zayıf EE ise kesin bir yanıt gerektirmez, çünkü Enerji Verimliliği'nin ahlaki gerçeği nasıl bildiğimizle ilgisi olmadığını kabul eder.

### *İnsanların Ahlak Duygusunun Güvenilmezliği*

Darwin, insanlığın ahlaki duygusunu ele alırken, Adam Smith'in sempati kavramına büyük ölçüde atıf yapar (Smith 1976). Smith'e göre, bir seyirci başka bir kişinin davranışını gözlemlediğinde, eğer bu kişinin "duyguları ... seyircinin sempatik duygularıyla tam bir uyum içindeyse, bu duygular mutlaka nesnelere uygun görünür; tersine, ... seyircinin duygularıyla örtüşmezlerse, ona mutlaka haksız ve uygunsuz görünürler" (Smith 1976: 58). Bu nedenle, Arnhart'ın açıkladığı gibi, "davranışın erdemli veya ahlaksız olması, sempati duygumuzun bizi bu davranışı onaylamaya veya onaylamamaya yönlendirip yönlendirmediğine bağlıdır" (Arnhart 2005: 36). Tepkimiz, failin motiflerine (iyi mi yoksa zalim mi?) veya etkilenenlerin tepkilerine (minnettarlık mı yoksa kızgınlık mı ifade ettiler?) sempati duyup duymadığımıza bağlıdır. Buradaki fikir şudur: "daha sonra, bu onaylama veya onaylamama şeklindeki ahlaki duyguları genelleştirerek ahlak kurallarını türetiriz" (Arnhart 2005: 36). Dolayısıyla, bir hemşirenin nezaketi bir erdemdir, çünkü hastaya bakma nedenine ve hastanın minnettarlığına sempati duyabiliriz, ancak işkencecinin zalimliği bir kötülük tür, nitekim işkencecinin nedenlerine sempati duyamayız ve işkence gören kişinin kızgınlığına sempati duyabiliriz. Smith

daha da ileri giderek, kuralların tarafsız bir seyirci hayal ederek genelleştirildiğini, zira başkalarının davranışlarımızı nasıl gördüğünü önemsedığımızı iddia eder.

Fakat sempati duygusunun ahlaki gerçekliğe rehberlik etmek için yetersiz olduğu oldukça açıktır. Birincisi, sadece sempati duymanın neden normatif bir gücü olduğu açık değildir. Kurgusal karakterlerin (hatta bilgisayar tarafından oluşturulan veya çizgi film karakterlerinin) ve hatta en sevdiğimiz peluş hayvanların durumuna sempati duyabiliriz, ancak onlara karşı doğrudan ahlaki bir yükümlülüğümüz olamaz. Ve bağlanma yoluyla, insanların ahlaki açıdan en iğrenç eylemlere bile sempati duymaları mümkündür (örneğin, “yanlış anlaşılmış” zorbaların eşleri). Dahası, sempati uygun olduğu durumlarda bile, bu duygu derecelere göre değişir. Wilson’ın belirttiği gibi, bir kişi toplum içinde acı çekiyorsa, bazıları bu kişiye yardım etmeye çalışarak tepki gösterirken, çoğu kişi hissettikleri rahatsızlığı gidermek için uzaklaşır (Wilson 1993: 35). Elbette her iki grup da acı çeken kişiyi önemser, ama ahlaki gerçekliğe ilişkin güvenilir bir kılavuz olarak ahlaki duygumuzu varsayarsak, acı çeken kişiye yardım etmek için harekete geçenlerin bunu yapmakla yükümlü olduğu şeklindeki görecelilikçi görüşü benimsemek zorunda kalırız. Ancak ahlaki yükümlülüklerin, onlara uymak isteyip istemediğimize bağlı olmayan normatif bir gerekliliği vardır (aksi takdirde, çok az sayıda zengin Amerikalı vergi beyannamesi verir!).

Sempati kavramının kapsamını ele aldığımızda da aynı sorun ortaya çıkar. Medeni bir Viktorya dönemi insanı olan Darwin, sempati kavramının tüm insanlara, zayıf ve “yararsız” olanlara ve hatta insan olmayanlara da genişletilmesini savunuyordu. Ancak her zaman sadece daha küçük gruplara sempati duyan insanlar olmuştur. Mafya ve benzeri örgütler,

sempatiyi aile veya çeteyle sınırlandırır ve suç planlarını engelleyenleri acımasızca katleder. Bosna, Ruanda, Sudan ve Orta Doğu'daki gibi etnik ve dini çatışmalar, genellikle sempatiyi tercih edilen bir grupla sınırlandırma ile karakterize edilir ve dışlanan gruplara karşı soykırımcı bir kayıtsızlıkla bir arada var olabilir. Fakat en aşırı sorun, psikopatların varlığıdır. Wilson'ın açıkladığı gibi, sorun şudur:

Psikopatlar... sosyal bir hayvan olarak yaşamak için gerekli olan sosyal duyguları hissetmezler veya çok derin hissetmezler... suçluluk, utanç, acıma ve sevgi gibi ahlaki duyguları hissetmezler ve bu nedenle ahlaki duygular olmadan insanları aldatabilir, incitebilir ve hatta acımasızca işkence edebilir ve öldürebilirler. (Wilson 1993: 44)

Doğru, herkes mafya, soykırımcı tiranlar veya psikopatların ahlaki duyarlılıklarını paylaşmaz. 7 Ancak, insanlığın ahlaki duygusu ahlaki gerçekliğe güvenilir bir rehber ise, EE, ahlaki gerçekliğe ilişkin algımızın onlardan daha doğru olduğunu söylemek için hangi kaynaklara sahiptir? Bundan kurtulmanın en kolay yolu, insanların kendilerine sempati duyanlar için değer taşıdığına göre bir tür görecelilik olacaktır, ancak bu, çetelere, diktatörlere ve psikopatlara, tanımadıkları (ve tanımak zorunda olmadıkları) insan haklarını ihlal etmek için serbest geçiş hakkı verir.

Ahlaki spektrumun diğer ucunda, azizlerin ve kahramanların dünyasında da durum daha iyi değildir: Rahibe Teresa gibi, başkalarının acılarına olağanüstü derecede sempati duyan insanlar vardır. Çoğu insan, Rahibe Teresa'nın Kalküta'nın yoksullarına duyduğu sempatiyi psikolojik olarak eşleştiremediğine göre, onun, onları kurtarmak için büyük çaba sarf etme görevi olduğunu, bizimse böyle bir görevimiz olmadığını mı

söylemeliyiz? Birisinin ahlaki duyarlılığımızı artırabilen veya azaltabilen haplar icat ettiğini varsayalım (duyarlılığı artıran ve azaltan haplar), o halde sadece duyarlılığımızı manipüle ederek ahlaki talebi artırabilir veya azaltabilir miyiz?<sup>10</sup> Eğer öyleyse, Shakespeare'ın Hamlet'in de önerilen göreceliliğin uçurumundan çok da uzak değiliz: "İyi ya da kötü diye bir şey yoktur, düşünce [bu durumda duygu] onu öyle yapar" (II. Perde, II. Sahnede).

Son olarak, kürtaj ve ötanazi hakkında süregelen tartışmaların da gösterdiği gibi, "normal" insanların bile ahlaki sempatiye önemli farklılıklar gösterdiği birçok konu vardır. "Yaşam hakkı savunucuları" doğmamış bebeklerin ve ölümcül hastalığa yakalanmış kişilerin durumuna güçlü bir sempati duyarlar, ancak "seçim hakkı savunucuları"nın en azından bir kısmı böyle değildir.

Tüm bu nedenlerden dolayı, insan haklarının ima ettiği korumaları, insanın ahlaki sempatisi gibi bu kadar değişken ve tutarsız bir şeye bağlı hale getirmeyi umut edemeyiz. Birçok insanın size sempati duyduğu için insan olarak tam bir saygınlığa ve değere sahip olduğunuzu söylemek mantıklı değildir. Öte yandan, bir psikopat bu duyguyu paylaşmadığı için herhangi bir zamanda sizi öldürmesi sorun değildir. Bunun nedeni, insan haklarının devredilemez (dokunulmaz) olmasıdır, bu da insan haklarının ahlaki korumalarının, diğer insanlar tarafından tanınmadığı için geri çekilemeyeceği anlamına gelir.

10 Psikopatın tutumları istatistiksel olarak normal olmadığı için normatif güce sahip olmadığını veya daha şefkatli tepkiler istatistiksel olarak normal olduğu için normatif güce sahip olduğunu iddia etmek, terkip yanlışlığının bir başka örneğidir.

### *İnsanların Ahlak Duygusunun Olasılığı*

Ancak burada başka bir problem daha var ki, bu problem, çoğu normal insanın sahip olduğu ahlaki duygunun ahlaki gerçekliğe güvenilir bir rehber olduğu doğru olsa bile ortaya çıkar. Bu, olasılığın temel sorunudur. Çoğu normal insanın, tüm insanların temel haklara sahip olduğunu görebildiğini ve bu haklara ilişkin algılarının büyük ölçüde doğru olduğunu varsayalım. Yine de, arı kovarı gibi yetiştirilmiş olsaydık veya gelecekte (doğal veya yapay yollarla) bu şekilde yetiştirilseydik, kardeş katliamı ve kız çocuklarının öldürülmesinin doğru olduğunu düşünürdük ve böylelikle kardeşlerin ve kız çocuklarının şu anda sahip olduğu insan hakları koruması geri alınabilirdi. Fakat bu durumda, kardeşlerin ve kız çocuklarının bu haklara sahip olduğu yönündeki mevcut algımız doğru olsa bile, bunu bildiğimizi iddia edemeyiz. Çünkü herhangi bir makul bilgi teorisine göre, *p* önermesinin doğru olduğunu iddia edemeyiz, tabii *p* önermesine inanmamızın doğru olması tesadüf değilse. Platon, *Theaetetus* (201 a-c) adlı eserinde bu bilgi gerekliliğini ünlü bir örnek ile açıklamıştır. Bir avukatın, jüriyi sanığın suçlu olduğuna ikna etmek için retorik hileler kullandığını ve sanığın gerçekten suçlu olduğunu varsayalım; aynı hileleri kullanarak avukat, jüriyi sanığın masum olduğuna da ikna edebilir. O halde, jürinin sanığın suçlu olduğuna dair inancı doğru olsa da, bu bilgi değildir. Aynı şekilde, insan hakları hakkındaki inançlarımız doğru olsa bile, bunlar biyolojik tarihimizin tesadüflerinden kaynaklandığı için, aynı evrimsel süreçler bize yanlış ahlaki inançlar da aşılayabilirdi. Dolayısıyla, bu haklar hakkındaki ahlaki inançlarımız doğru olsa bile, ahlaki bilgiye sahip olduğumuzu iddia edemeyiz.

Durumu daha da kötüleştiren şey, hangi konumda olduğumuzu gerçekten bilmiyor olmamızdır. Hangi gerekçeyle, arı

kovanında yetiştirilen insanların ahlaki duygularının eksik olduğunu, bizimkilerin ise güvenilir olduğunu söyleyebiliriz? Durumu tersine çevirirsek (biz arı kovanındaki arılar gibi yetiştirilmiş olsaydık ve diğer insanlar bizim gibi yetiştirilmiş olsaydı), ahlaki inançlarımızı gerçek ahlaki anlayışımıza ve gerçek tarihimize dayandırarak, insan haklarını savunanların temelsiz duygusallık veya batıl inançlarla suçlu olduklarına aynı derecede ikna olurduk ve kardeş katili ve çocuk katili olma konusundaki irrasyonel engellerini aşmalarına yardımcı olmak için hiç şüphesiz yoğun çaba sarf ederdik. Bu da bizi doğal olarak Hırslı Zayıf EE'nin son sorununa götürür, yani EE'nin tutarlı savunucuları, ahlaki gerçeklerin var olduğuna inanmak için herhangi bir nedeni ortadan kaldıran evrimsel tarihimize göre ahlaki şüphecilği benimsemelidir.<sup>11</sup>

### Ahlaki Şüphecilik

Michael Ruse ve E. O. Wilson, insan evriminin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu iddia ettikleri ahlaki şüpheciliğin en çarpıcı ifadesini ortaya koymalarıyla tanınırlar. “İnsanlar, genleri tarafından, hepsinin uyması gereken, tarafsız ve nesnel bir ahlakın var olduğuna inandırıldıklarında daha iyi işlev görürler” (Ruse ve Wilson 1986: 179). Şüpheciliğini, ahlaki duygumuz ile biyolojik tarihimiz arasındaki olasılıksal bağlantıya açıkça bağlayarak, “yabancı bir zeki türün üyelerinin son derece ahlaki bulduğu, ancak insanlara iğrenç gelen kurallar geliştirdiğini düşünmek kolaydır, örneğin yamyamlık, ensest ve karanlık ve çürümeye olan sevgi gibi” (Ruse ve Wilson 1986: 186) diye belirtirler. Onların vardığı sonuç, insanlar da dahil

11 Bu türden duygu çeşitliliği, felaket haberlerinde de belirgindir: Doğru resim, doğru retorik ve doğru müzik, duygusal tepkimizde büyük bir fark yaratır.

olmak üzere hiçbir türün ahlaki ilkelerinin evrensel gerçekler olduğunu düşünmesi için bir neden olmadığıdır.

Richard Joyce, titiz çalışması *The Evolution of Morality*'de, EE ile ahlaki şüphecilik arasındaki bağlantının çok güçlü olduğunu göstermektedir. Evrim teorisinin açıklamak için tasarlandığı şey, çevreye yararlı adaptasyonların ortaya çıkmasıdır. Bu görüşe göre, ahlaki duyarlılıkların ve kuralların genetik olarak yararlı adaptasyonlar olduğunu varsaymak doğaldır. Örneğin, işbirliğine yatkınlık, insanın hayatta kalmasını ve üremesini kolaylaştırır. Ancak Joyce'un savunduğu gibi, ahlaki duyguların ve inançların yararlı olduğu iddiası, bunların ya yanlış ya da epistemik olarak gerekçesiz (ne apaçık ne kanıtlanabilir ne de dışsal kanıtlara dayalı) olmasıyla tutarlıdır. "Atalarımızın ahlaki doğruluk ve yanlışlık hakkında inançlar oluşturmalarının sistematik olarak yararlı olması" gerçeği, "ata ortamında gerçek bir ahlaki doğruluk veya yanlışlığın var olduğunu" (Joyce 2007: 183) veya bizim ortamımızda var olduğunu ima etmez. Ahlaki değerler mevcut olmasa bile, hatta hepimizin kendi çıkarlarını inatla peşinde koşan etik egoistler olmamız gerektiği nesnel olarak doğru olsa bile, işbirliğinin genetik olarak yararlı olduğu gerçeği değişmez. Dolayısıyla EE'nin aslında yaptığı şey, inançlarımızın gerçeklikte herhangi bir temeli olduğunu gerektirmeden (veya kanıt sunmadan) ahlaka neden inandığımızı açıklamaktır. Bu açıklama, ahlaki gerçeklik çok farklı olsa bile, hatta ahlaki gerçeklik hiç olmasa bile, aynı ahlaki inançlara sahip olacağımızı ima eder. Joyce şu sonuca varır:

Hiçbir epistemolojik teori, bir inancın gerekçelendirme statüsünün, o inancın nedenine dair tam bir açıklama sunan ve hiçbir şekilde onun doğruluğunu önceden varsaymayan, deneysel olarak desteklenen bir teorinin keşfinden etkilenmemesi

gerektiğini savunmamalıdır. Bizi atalarımızın bebek doğurma kapasitesinin epistemik köleleri haline getirecek herhangi bir teoriyi reddetmeli veya değiştirmeliyiz. (Joyce 2007: 219)

Natüralist evrim söz konusu olduğunda, yalnızca çevrenin fiziksel özelliklerine, fiziksel tepkiler üzerinde işleyebildiği gerçeği, durumu daha da kötüleştirir. Ancak, J .P. Moreland'ın işaret ettiği gibi, “değer özellikleri, empirik olarak tespit edilemez ve beyinle fiziksel nedensel ilişkiler içinde bulunabilecek türden özellikler de değildir” (Moreland 2009: 149). Dolayısıyla, dünyada empirik olmayan normatif özellikler olsa bile, doğal seçim bunların varlığına duyarsızdır ve bunları güvenilir bir şekilde tespit edebilecek bir yetenek geliştiremez. *Başka bir deyişle*, natüralist evrimin perspektifinden bakıldığında, ahlaki değerlerle nedensel olarak etkileşime girdiğimiz için ahlaki yetenekler geliştirdiğimiz söylenemez, bu nedenle doğal seçimin bu yeteneklerin güvenilirliğini geliştirdiğini iddia edemeyiz, tıpkı görme veya işitme gibi fiziksel algı yeteneklerinde olduğu gibi.

EE savunucuları, işbirliği ile insanın gelişmesi arasında nesnel bir bağlantı olduğunu “görebildiğimizi” ve bu nedenle işbirliğinin ahlaki olarak doğru olduğunu iddia edebilir. Sorun şu ki, işbirliği yanlış olsa veya ahlaki bir değeri olmasa bile bunu “görebileceğimizi” düşünürüz. Dahası, natüralist evrim, işbirliğinin doğru olduğunu nasıl bildiğimizi açıklasa bile, bu insan hakları savunucuları için bir teselli değildir. Çünkü aynı teori kabile savaşlarını da —işbirliğini teşvik etmenin bir yolu olarak!— açıklayabilir ve bu yüzden işbirliği söz konusu olduğunda içgüdülerimiz, tüm insanların değerlerini tanıdığımız anlamını taşımaz; aksine, işbirliği diğer kabilelere saldırarak güçlendiğinde, bu içgüdüler bu gerçeği inkar etmeye dayanır.

Bu nedenle, insan hakları savunucuları için, EE'nin savunulabilir tek versiyonu, insanların ahlaki duyusunun güvenilirliğini kabul eden, ancak evrimin ahlaki gerçeğe erişim sağlayan akıl ve sezgi gibi başka yetenekler sağladığını iddia eden Mütevazı Zayıf EE gibi görünür. Ancak, akıl ve sezgi, olasılıksal olmayan evrensellere ulaşabildiğinden, doğal tarihimize hiçbir şekilde bağlı olmayan gerçeklere (mantık ve pratik aklın gerekli gerçekleri gibi) erişim sağladıkları açıktır. İnsanlar arı kovanı gibi yetiştirilseler bile,  $2+2 = 4$ 'tür ve Kant haklıysa, tüm insanlar için evrensel bir yasa olan ilkelerine göre hareket etmeleri gerekir.

### Sonuç

Evrimsel Etiğin iki ana versiyonunu inceledik ve her ikisinin de evrensel insan haklarını savunma projesini baltaladığını gösterdik. Güçlü EE'ye göre, natüralist evrim bir şekilde ahlaki talep altındaki varlıkların ortaya çıkışını açıklar, ancak natüralist evrimin hem ahlaki kuralların var olduğuna hem de insanların ahlaki statülerini diğer canlılardan ayıran özel bir değer veya haysiyete sahip olduğuna inanmayı mantıksız hale getirdiğini gördük. Zayıf EE'ye göre, natüralist evrim sadece ahlaki talebi (bu talep farklı bir kaynağa sahip olabilir) tanıyabilen varlıkların ortaya çıkışını açıklamaktadır. İddialı Zayıf EE için, içgüdüsel ahlaki duyumuzun genel olarak güvenilir olması beklenir, ancak ahlaki duyumuzu oluşturan süreçlerin, ahlaki değerler olmasaydı veya bu değerler çok farklı olsaydı da aynı şekilde işleyeceğini gördük. Mütevazı Zayıf EE'ye göre, içgüdüsel olan ahlaki duyumuzun güvenilir olması beklenmez, ama akıl yoluyla düzeltilebilir. Fakat akıl, doğal tarihin

ve dolayısıyla EE'nin ahlaki gerçeği bilmemizle ilgisiz kılan, olasılıksal evrensel gerçeklere erişim sağlar.

Tüm bunlardan çıkarılabilecek en makul sonuç, natüralist evrim insan yeteneklerinin tam açıklaması ise ahlaki duyumuzun sadece yararlı bir yanılsama olduğudur. Yani genlerimize yararlı olan işbirliği (ve kabile savaşları!) gibi davranışları teşvik eden bağımsız bir ahlaki düzene olan yanlış inanç. Dolayısıyla, insan haklarını korumak için gerçek yükümlülükler olduğuna ve bunu bilebildiğimize inananlarımız, bu bariz gerçekleri açıklamak için başka yerlere bakmak için iyi bir nedene sahiptir. İnsan hakları doğal tarihin tesadüflerine bağlı hale getirilemiyorsa ve insan haklarını vahiy dışında temellendirmek için yapılan diğer tüm girişimler başarısızlıkla sonuçlandıysa, insan haklarının uygun gerekçesi olarak aşkın bir sözü yeniden gözden geçirmekte kesinlikle haklıyız.

#### **Kaynakça:**

- Arnhart, L. 1998. *Darwinian Natural Right*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Arnhart, L. 2005. *Darwinian Conservatism*. Exeter: Imprint Academic.
- Behe, M. 2007. *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*. New York: The Free Press.
- Chesterton, G.K. 1989. *G.K. Chesterton: Collected Works*. Volume XV. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Darwin, C. 1993. *The Origin of Species*. New York: The Modern Library.
- Darwin, C. 1998. *The Descent of Man*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- De Waal, F. 2009. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gage, L.P. 2010. *Can a Thomist be a Darwinist? In God and Evolution*, edited by J. Richards. Seattle, WA: Discovery Institute Press.

- Hume, D. 1984. *Treatise of Human Nature*. London: Penguin Classics.
- Joyce, R. 2007. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Katz, L. (ed.) 2000. *Evolutionary Origins of Morality*. Exeter: Imprint Academic.
- Lewis, C. 1952. *Mere Christianity*. New York: Macmillan.
- Mackie, J. 1983. *The Miracle of Theism*. New York: Oxford University Press.
- Mayr, E. 1970. *Population, Species, and Evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Montgomery, J.W. 1986. *Human Rights and Human Dignity*. Dallas, TX: Probe Books.
- Moreland, J.P. 2009. *The Recalcitrant Imago Dei: Human Persons and the Failure of Naturalism*. London: SCM Press.
- Pojman, L. and Pojman, P. (eds) 2008. *Environmental Ethics*, 5th edn. Belmont, CA: Thomson.
- Rachels, J. 1990. *Created From Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Rolston III, H. 1999. *Genes, Genesis, and God*. New York: Cambridge University Press.
- Ruse, M. and Wilson, E. 1986. *Moral Philosophy as Applied Science*. *Philosophy*, 61(236), 173–92.
- Singer, P. 1976. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Smith, A. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Sober, E. and Wilson, D.S. 1998. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Street, S. 2006. *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*. *Philosophical Studies*, 127(1), 109–66.
- Wilson, J. 1993. *The Moral Sense*. New York: The Free Press.



# BİLİNÇTEN HAREKETLE TEİZMİ SAVUNMAK<sup>1</sup>



**Ben Page**

Çev. İbrahim Yeşua Özçelik

Bilinçten hareketle Tanrı'nın varlığına dair bir argüman sunuyorum. İlk olarak bu argümanın nihai olarak değerlendirilmesi güç olan bir versiyonunu ele alıyorum. Sonrasında, dünyamızdaki doğa yasaları dikkate alındığında, bilincin Tanrı'nın varlığı için oldukça önemli bir delil teşkil ettiği daha güçlü bir argümanı ele alıyorum. Bu makale, hem sunarken hem de çeşitli itirazlara karşı savunurken büyük ölçüde bu ikinci argümana odaklanmaktadır.

**D**iğer çoğu teistik argümanın aksine, bilincin varlığından hareketle teizmi savunmaya nispeten az ilgi gösterilmiştir. Diğer kişiler gibi, ben de bu durumu şaşırtıcı buluyorum.<sup>2</sup> Bilinçten hareketle teizmi savunan bu kişiler arasında, bilinç argümanı genellikle bu kişilerin [benimsedikleri] favori düalizm formunu savunmasından ve sonrasında beyin olayları ile zihinsel olaylar arasındaki düzenli nedensel ilişkinin en iyi

1 Page, Ben (2020). Arguing to Theism from Consciousness. Faith and Philosophy 37 (3):336-362.

2 Hawthorne ve Isaacs şöyle yazar, “Bilinç argümanı çok dikkat çekici (ve tuhaf bir şekilde yeterince tartışılmamış) görünüyor” (“Misapprehensions about Fine-Tuning,” s. 137).

açıklamasını Tanrı'nın sunduğunu önermesinden ileri gelir.<sup>3</sup> Ben burada bilinçten hareketle farklı bir argüman formüle edeceğim; şöyle ki kişi ister materyalist ister düalist isterse panpsişist olsun, bilincin<sup>4</sup> varlığının teizmde ateizmde olduğundan daha olası/muhtemel olduğunu<sup>5</sup> savunacağım.<sup>6</sup> Bu itibarla, olasılık teorisi dikkate alındığında, bilincin varlığı ateizm karşısında teizmi tasdik etmektedir.<sup>7</sup>

Bu [meseleyi] tartışmadan önce teizm ve ateizm ile ne kastettiğimi açıklayayım. Teizm ile “yalın teizm”i (*bare theism*) kastediyorum. Buna göre Tanrı(lar) evrenin her şeye kadir, her şeyi bilen, mükemmel derecede iyi ve tümüyle sevgi dolu olan

- 3 Örneğin, Moreland, “Searle’s Biological Naturalism,” Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, Moreland, “The Argument from Consciousness,” Swinburne, *The Existence of God*, s. 209-212; Swinburne, “The Argument from Colors and Flavors,” Adams, *The Virtue of Faith*, s. 243-262; Kimble ve O’Connor, “The Argument from Consciousness Revisited.”
- 4 Tanrı'nın bilincini hariç tutuyorum; dolayısıyla Tanrı'nın bilinci haricindeki herhangi bir bilinci kastediyorum.
- 5 Veya “bilincin varlığının ateizm karşısında teizmi daha olası kıldığını” diye de çevrilebilir. (ç.n.)
- 6 Bu makalenin amacı doğrultusunda, materyalizmin, düalizmin ve panpsişizmin var olan sayısız özel formundan ziyade yalnızca genel formları hakkında yorum yapabileceğim. Tartışma stratejimin faydalı olduğunu varsayarsak, argümanı nasıl etkilediklerini değerlendirmek için bu bilinç teorilerinin belirli örneklerine gelecekte bakmak kullanışlı olacaktır.
- 7 Sunduğum argümanın, bilincin açıklanmasında Tanrı'nın bir açıklayıcı boşluğu doldurmasıyla hiçbir ilgisi olmadığını vurgulamak önemlidir. Bu itibarla, bilince dair bütünüyle ateistik açıklamalar mevcut olsa dahi bu argüman geçerlidir. Bunun sebebi açıklamadan ziyade olasılıkla ilgileniyor olmamdır. Burada bir ayırım [olduğunu] görmek için, bir şeyin çeşitli şekillerde tümüyle açıklanabileceğine, fakat her bir açıklamaya verilebilecek olasılıkların farklılık gösterebileceğine dikkat edelim. Dahası, açıklamadan ziyade olasılığa dayalı olmak bana “hiçbir açıklaması yok” yanıtlarını es geçme imkânı tanıyor. Ayrıca Hawthorne ve Isaacs bu son hususa dikkat çekmekte ve bunun hassas-ayar argümanlarının Bayesci bir şekilde formüle edilmesini desteklemek için bir neden sunduğunu ima ediyor görmektedirler. (“Misapprehensions about Fine-Tuning,” 144 n.29).

yaradan(lar)ıdır.<sup>8</sup> Ateizmle, Tanrı veya tanrıların olmadığını, sadece doğal dünyanın var olduğunu savunan natüralizmi kastediyorum. Burada natüralizmin yeterince tanımlanmamış olmasından endişe edilebilir, çünkü öyle görünüyor ki natüralizmin, belki bazılarının Nagel'in teleolojik yasalarını veya Leslie'nin axiarchic ilkesini<sup>9</sup> benimserken diğerlerinin bunları benimsemediği farklı biçimleri<sup>10</sup> olabilir.<sup>11</sup> Bu makalenin amacı doğrultusunda, Nagel'in teleolojik yasalarını, Leslie'nin axiarchic ilkesini veya buna benzer herhangi bir şeyi kullanan natüralizm biçimlerini hesaba katmayacağım. Bunun sebebi natüralistlerin arasında bu natüralizm biçimlerinin popüler olmadığını düşünüyor olmamdır. Bu itibarla, bilincin delile dayalı değerini değerlendirirken, makalem esas olarak yalın

- 
- 8 Bu, böyle-bir-yalın-teizmin-değil, teizmin daha kuvvetli bir versiyonunu kullanan diğer Bayesçi argümanlarla karşıtlık oluşturur (ör. Dougherty, *The Problem of Animal Pain*, s. 7-12). Argümanım bu şekilde de ifade edilebilir, ancak burada bunu yapmıyorum.
- 9 John Leslie tarafından ortaya atılan Grekçe *axis* (iyi veya değer anlamına gelir) ve *arche* (kural, ilke, yönetme, idare etmek anlamına gelir) sözcüklerinden oluşan ve iyi/değerli olan tarafından yönetilmek anlamına gelen bu terim, dünyanın büyük ölçüde veya tamamen etik açıdan değerli olan tarafından belirlendiğine ve bu dünyadaki şeylerin iyi olan için içsel bir arzuya sahip olduğuna dair inanca işaret eder. Bunnin, Nicholas ve Yu, Jiyuan. 2004. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Oxford, Blackwell Publishing), s. 65. (ç.n.)
- 10 Stanford Ansiklopedisi'nin natüralizm maddesi şöyle başlar. "Natüralizm" ifadesinin çağdaş felsefede çok kesin bir anlamı yoktur" (Papineau, "Naturalism"). Bu itibarla, natüralizmin kesin bir tanımını sunamıyor olmam şaşırtıcı değildir. Ancak ateizme ve/veya teizme dayalı olasılıksal argümanlar hakkında düşünmek teistik tartışmalarda tipik olduğu (ör. Poston, "The Argument from (A) to (Y)," Hawthorne ve Isaacs, "FineTuning Fine-Tuning," Benton, Hawthorne, ve Isaacs, "Evil and Evidence," Rowe, "The Evidential Argument from Evil," Collins, "The Teleological Argument") için, çoğu kişinin ateizm ve/veya teizm ile ne kastedildiği konusunda, kesin olmasa da, yeterli bir kavrayışa sahip olduğunu öne sürüyorum ve bu nedenle de [makaleye] bu anlayışta devam edeceğim.
- 11 Sırasıyla, Nagel, *Mind and Cosmos*, ve Leslie, *Infinite Minds*.

teizmi ve natüralizmi elimizdeki yegâne makul iki seçenek olarak gören kişilere yöneliktir.<sup>12</sup> Diğer bir deyişle, “aşağıdaki Bayeşçi modelin amaçları doğrultusunda, teizm ve natüralizmin karşılıklı olarak [birbirlerini] dışlayıcı ve [her şeyi] kuşatıcı olduğu şeklindeki kullanışlı yanlış fikri varsaydığımı” iddia ederken Poston’ı izleyeceğim.<sup>13</sup> Bu, argümanımın başka hipotezleri de değerlendirecek şekilde yorumlanamayacağı anlamına gelmez, zira bunun yapılmasını memnuniyetle karşılarım. Bundan ziyade, halihazırda iddialı olan bu makalenin amacı doğrultusunda, kendimi bu iki hipotezle sınırlandırmanın daha kolay olacağıdır.<sup>14</sup>

### *Zayıf Bir Bilinç Argümanı*

Değerlendirmeye tabi tutulmasının çok zor olduğunu düşündüğüm bilinçten yola çıkan bir argüman vardır. Yine de, daha başarılı bir argümanı nasıl formüle edebileceğimizi görmemize yardımcı olacağı için argümanın bu versiyonunu da dikkate almamız faydalı olur. İdeal bir agnostiğin teizme ve ateizme eşit oranda (50/50) bir doğruluk değeri verdiğini şart koşalım. Bu durumda teizm ile bilince, ateizm ile bilince ve

12 Bu ayrımı yalın-teizm ve ateizm/natüralizme tercih edenler varsa, argümanım, Draper’ın Kaynak Fizikalizmine (Source Physicalism) ve Kaynak İdealizmine (Source Idealism) dayalı olarak hipotezler üzerine düşünmek suretiyle yeniden ifade edebilirler. Draper, “Atheism and Agnosticism,” Wilson, “Fundamentality and the Prior Probability of Theism.”

13 Poston, “The Argument from (A) to (Y),” s. 374.

14 Bir eleştirmenin haklı olarak işaret ettiği gibi, ateistik pozisyonlar Budizm’den mutlak idealizme ve eleyici materyalizme kadar çeşitlilik gösterdiğinden, farklı ateizm formları farklı öngörülerde bulunacaktır. Bu durum göz önüne alındığında, hiçbir Tanrının (veya Tanrılarının) olmaması dışında, tüm ateizmin türlerini kapsayacak şekilde tutarlı olan muhtemel hiçbir öngörü yoktur ve bu itibarla onların her biri ayrı ayrı incelenmelidir.

onların karşıtlarına verilmesi gereken önsel olasılıklar hakkında nasıl düşünülmelidir? Ben bu olasılıkların aşağıdaki kutuda resmedilenlere benzer olması gerektiğini öne sürüyorum; burada kişinin önsel olasılıklarının tamamı 1'e, yani tüm kutuya karşılık gelir.<sup>15</sup>

|                |                       |                  |                 |
|----------------|-----------------------|------------------|-----------------|
| Teizm & Bilinç | Teizm<br>&<br>~Bilinç | Ateizm & ~Bilinç | Ateizm & Bilinç |
|----------------|-----------------------|------------------|-----------------|

Kutudan görülebileceği gibi, kutunun teistik yarısı bilincin lehine 75/25 bir ağırlığa sahipken, ateistik diğer yarısı ise bilincin ne kadar olası olduğuna dair eşit 50/50 bir dağılım veya olasılık vermektedir. Buna mevcut delili, yani bilincin var olduğu gerçeğini eklediğimizde, kutuda bilincin varlığının reddedildiği bölümleri çıkarmış oluruz. Kutudan bu bölümler çıkarılıp kalan bölümler kutunun bütünü haline getirildiğinde, kutunun olasılık dilimleri arasındaki oranın muhafaza edilmesi hayati bir önem taşır ve bu süreç daha resmi olarak renormalizasyon olarak bilinir. Bu süreci dikkatli bir şekilde tamamladıktan sonra, kutumuz aşağıdaki gibi görünecek şekilde sonsal olasılıklarımızı (*posterior probabilities*) elde ederiz:<sup>16</sup>

15 Bu kutuyu öncelikli olarak iki sebepten dolayı kullanıyorum. İlk olarak, ve en önemlisi, kolay anlaşılabilir olması sebebiyledir, çünkü Bayesçi yaklaşımın resmi araçlarına pek aşina olmayanların neler olup bittiğini ve argümana dair verilen önsel olasılıkların geçersiz kılınması için neye ihtiyaç duyulduğunu görmesinin bu şekilde daha kolay olduğunu düşünüyorum. İkinci olarak ise, epistemik olasılıklar için kesin sayısal değerler verilemeyeceğini güzel bir şekilde anlatıyor olması nedeniyledir (Bkz: Swinburne, "Phenomenal Conservatism," Swinburne, *The Existence of God*, s. 341, Benton, Hawthorne, and Isaacs, "Evil and Evidence," s. 5). Kutunun bölümleri ölçüldüğünde, kesin değerler elde edileceğini kabul ediyorum; ancak bu kutu epistemik olasılıkları yalnızca yaklaşık olarak tahmin edebileceğimizi sayılardan daha net bir şekilde gösterir.

16 Kutunun bölümlerinin oranları muhafaza edildiği sürece kutunun uzun-

|                |                 |
|----------------|-----------------|
| Teizm & Bilinç | Ateizm & Bilinç |
|----------------|-----------------|

Kutunun teistik bölümü büyüdüğünden ve ateistik bölümü küçüldüğünden ötürü bilinç teizm lehine bir parça delil teşkil eder.<sup>17</sup> Bunun sebebi, delili, olasılığın yükselmesi olarak anlıyor olmamdır. Yine de kutunun teistik kısmı başlangıçtaki ½'lik

luğu başlangıçtaki uzunluğa kadar uzatılabilir. Bununla birlikte, kutuyu ilk uzunluğuna kadar uzatmayarak, başka herhangi bir hesaplama yapmadan yeni olasılıksal sonuçları anında görebiliriz.

- 17 Kısaca, kutuda olanların Bayesçi olasılık teorisinin formel açıklamasıyla nasıl eşleştiğini özetlememe izin verin:

$$P(H|E) = \frac{P(H) \times P(E|H)}{P(E)}$$

Bilinç verili olduğunda teizmin ne kadar olası olduğu sorusunu sorduğumuzu varsayalım. Bunu yapmak için formüle (H) yani teizm için 0,5 olan önceki olasılığı gireriz ve daha sonra bunu teizm verili olduğunda bilincin var olma olasılığı olan  $P(E|H)$ , yani 0,75 ile çarpırız. Bu değerlerin her ikisi de başlangıç kutusuna bakılarak tespit edilebilir. Daha sonra bu sonucu delilin olasılığı olan  $P(E)$ 'ye böleriz. Bunu yapmak için başlangıç kutusunun (E)'nin doğru olduğu kısımlarını toplarız ve ardından bunun tüm kutunun ne kadarını kapladığını tespit ederiz. Matematiksel olarak, eğer elimizde iki değer varsa bunu yapabiliriz: (E)'nin (H)'deki olasılığı ve (E)'nin (~H)'deki olasılığı. Bu iki değeri birbirine eklerken, her birini sırasıyla (H) ve (~H) kısımlarının kutunun ne kadar büyük bir dilimini kapladığına (yani önsel olasılıklarına) göre ağırlıklandırırız. Dolayısıyla  $P(E)$ 'yi hesaplamak için doldurmamız gereken şey şudur:  $[P(E|H) \times P(H)] + [P(E|\sim H) \times P(\sim H)]$ . Bu, Tanrı'nın varlığı verili olduğunda bilincin olasılığı olan 0,75'in, Tanrı'nın var olma olasılığı olan 0,5 ile çarpımı, artı Tanrı'nın var olmadığı/ateizm verili olduğunda bilincin olasılığı olan 0,5'in, Tanrı'nın var olmama/ateizm olasılığı olan 0,5 ile çarpımıdır. Bir kez daha, tüm bu değerler başlangıç kutusuna bakılarak bulunabilir. Bu hesaplamanın sonucu 0.625'tir ve dolayısıyla tüm değerlerimizi Bayes teoremine girdiğimizde, son kutumuzun görsel olarak gösterdiği sonuçla aynı sonuca, yani teizm ile bilincin var olma olasılığının 0.6 olduğu sonucuna ulaşırız. Bayesçi kutu olarak adlandırılan kutunun nasıl kullanılacağına ilişkin daha fazla açıklama için bkz: Page, "Introducing Bayesianism Through the Bayesian Bar," Hawthorne, "Theism, Atheism, and Bayesianism."

oranından çok fazla büyümediği ve aynı şekilde ateistik kısmı da çok fazla azalmadığı için bilincin teizm için önemli bir delil olmadığı düşünülebilir. Bunun sebebi, ilk verilen kutuda resmedilen, başlangıçta atamış olduğum önsel [olasılıklar]dır. Şimdi bunları gerekçelendirmeye çalışayım.

### *Önsel [Olasılıkları] Gerekçelendirme*

Tanrı'nın bilinci yaratmasının oldukça muhtemel olduğunu düşünüyorum. Bunu birazdan tartışacağım. Ancak, bu dikkate alındığında, Tanrı'nın bilinci yaratması başlangıç olasılık dağılımında neden daha çok yer kaplamadı? Bunun temel sebebi teistlerin genellikle "Tanrı mükemmel derecede iyiye, herhangi bir şeyi yaratmaya ihtiyaç duymaz ve bu nedenle de [hiçbir şey yaratmaksızın] Kendi başına var olabilirdi" şeklindeki iddiasıdır. Bu gerçeği dikkate aldığımızda, Tanrı'nın bilinci yaratmaksızın var olmasına oldukça önemli bir önsel olasılık verilmesi gerektiğini düşünüyorum, ki burada bunu yaptım. Belki Tanrı'nın bilinci yaratmamasının başka nedenleri de olabilir; fakat bilinç argümanının daha iyi ve daha güçlü hale getirilmiş bir versiyonunu sunduğumda, bu konuda ve Tanrı'nın bilinci yaratmaması için sahip olabileceği başka nedenler hakkında daha fazla açıklama yapacağım.

Ateist kısımdaki önsel olasılıklara gelince, birçok teistin fazla cömert davrandığını düşüneceğini tahayyül ediyorum. Ne de olsa, ateizmde, teizmin aksine, bilinci meydana getirmek isteyen hiçbir varlık yoktur. Bu itibarla, bilinci amaçlayan hiçbir şey yoktur ve dolayısıyla da bilincin varlığı teizmdeki duruma kıyasla daha düşük bir olasılık olarak görünür. Bunun sebebi, diğer her şey eşit olduğunda,<sup>18</sup> X'i varlığa getirmeyi

18 Teizm-ateizm tartışmasında diğer her şey eşit değildir; şöyle ki Tanrı isterse pek çok X'i meydana getirmek için bilgiye, kudrete ve özgürlüğe sahiptir.

amaçlayan bir varlığın mevcut olduğu bir hipotezde belirli bir X olgu durumunun varlığa gelmesine daha yüksek bir olasılık verilmesinin makul görünmesidir. Dahası, eğer X olgu durumunu elde etmek özellikle karmaşık ise bu olasılık daha da artacaktır. Bilinci elde etmenin karmaşık görüldüğü ve kolay ve/veya düzenli bir şekilde meydana getirilmediği dikkate alındığında, vermiş olduğumdan çok daha düşük bir olasılığı ateizme vermem gerekmez miydi?

Böyle düşünmemek için şöyle bir neden sunayım. Bilinci elde etmenin oldukça kolay olduğu, doğa yasalarının ve bilincin doğasının bilincin varlığını bilfiil destekleyecek şekilde var olduğu pek çok ateistik dünyanın olması mümkün görünüyor. Ayrıca bunun tam tersinin de doğru olabileceğini, yani pek çok ateistik dünyada bilinci elde etmenin oldukça zor olabileceğini, belki de birçok durumda bunun imkânsız olabileceğini de kabul ediyorum. Ancak bu diğer ateistik dünyaların nasıl olacakları/neye benzeyecekleri, bilinci ne kadar olası kılacakları ve bu dünyaların ne kadar olası oldukları konusunda net bir kavrayışımız olmadığından, ateizmde bilincin varlığına 50/50 [bir olasılık] atfetmenin fazlasıyla adilane olduğunu düşünüyorum. En azından bilincin [ateizmde] teizmden daha az bir olasılığa sahip olduğunu düşünüyorum.

Bu olasılık tayinlerini dikkate aldığımızda, bilincin varlığı teizm için bir miktar delil sağlamaktadır. Yine de delile dayalı bu [olasılık] artışı dikkate değer ölçüde değildir ve en nihayetinde önsel olasılıklarımızı gerekçelendirmek ve bu argümanın ne kadar iyi olduğunu hesap etmek değerlendirilmesi güç görünmektedir. Dolayısıyla bu, teizm için öne sürmeye istekli olacağım bir argüman değildir. Yine de, bu argümandan [gerekli] dersler çıkarıldığında, daha güçlü bir argümanın

sunulabileceğini düşünüyorum ve şimdi [dikkatimizi] bu daha güçlü argümana çeviriyoruz.

### *Daha Güçlü Bir Bilinç Argümanı*

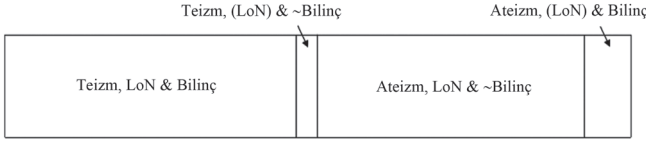
Tanrı'nın bilinci yaratma olasılığını düşüren ihtimallerden bir tanesi, Tanrı'nın hiçbir şey yaratmamış olabileceğidir. Ateist tarafta, bilincin [var olma] ihtimalini yükselten olasılıklardan birisi bilincin kolayca ortaya çıktığı farklı ateistik dünyaların olası varlığıdır. Argümanımın revize edilmiş hali bu iki olasılığı da ortadan kaldırmaya çalışır. Bunu, teizm-ateizm ve dünya hakkında bildiğimiz bazı gerçekler, yani dünyamızdaki doğa yasaları (LoN) nazara alındığında bilincin ne kadar olası olduğunu sormakla yapar. Doğa yasalarının bu eklenişiyle, hem bir şeyleri, yani doğa yasalarını yaratmasından ötürü Tanrı'nın kendi başına var olma ihtimalini, hem de doğa yasaları kolay ve düzenli olarak bilinci meydana getiren çoğu ateistik dünyayı bertaraf etmiş oluyoruz.<sup>19</sup> Bu itibarla bana öyle geliyor ki teizm ve doğa yasaları durumunda bilince atfetmemiz gereken olasılık ile ateizm ve doğa yasası durumunda bilince atfetmemiz gereken olasılık önceki argümandan farklı olacaktır.

Bu olasılıkları tayin etmeden önce, argüman amacına ulaşsın diye, doğa yasalarının bu eklenişinin tek başına teizmin veya ateizmin önsel olasılıklarını etkilemediğini kabul ettiğimi not edelim. Bunu söylüyorum çünkü doğa yasalarının ateizmde daha olası veya teizmde hiç de olası olmadığı varsayılırsa, o zaman bu, vermiş olduğum önsel olasılıkları değiştirecek ve muhtemelen bu argümanı sekteye uğratacaktır.<sup>20</sup> (Bununla

19 Tanrı'nın doğa yasalarını yaratmadığı tek görüşün Platonik pozisyon olduğu görülmektedir. Bkz. Page, "Dis-Positioning Euthyphro," s. 34-36.

20 Ben ayrıca, Kimble ve O'Connor'ın "The Argument from Consciousness Revisited" adlı çalışmasının aksine, hassas-ayar argümanı ile burada geliştir-

birlikte, makalenin sonlarına doğru itirazları ele alırken bu varsayım hakkında biraz daha fazla şey söyleyeceğim). Bu açıklamayla birlikte, yeni kutumuzun aşağıdaki gibi görünmesi gerektiğini öne sürüyorum:



Görebileceğiniz gibi, doğa yasalarının eklenişiyle önsel olasılıklarım önemli ölçüde değişmiştir. Bu itibarla bilincin varlığı teizmi tasdik eden güçlü bir delil sağlayacaktır. Şimdi esas soru, bu epistemik olasılık tayinlerinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğidir.<sup>21</sup>

### *Teizm, Doğa Yasaları ve Bilinç*

Tanrı'nın bilinci yaratmasının muhtemel fakat kaçınılmaz olmadığını düşünüyorum. Tanrı'nın bilinci yaratmasının

miş olduğum bilinç argümanını ayrı tutmak istiyorum, ki bu da doğa yasalarının eklenişinin hem teizmin hem de ateizmin önsel olasılıklarına hiçbir etkide bulunmamasından memnuniyet duymamın diğer bir nedenidir.

- 21 Makalenin hakemlerinden biri argümanımın yalnızca doğa yasaları verili bu dünyada bilincin meydana gelmesinin ihtimal dışı olduğunu değil, fakat doğa yasalarımıza sahip herhangi bir mümkün dünyada bilincin meydana gelmesinin ihtimal dışı olduğunu göstermesi gerektiğini öne sürmektedir. Bunun doğru olduğunu farz edelim. Bu dünyada farklı olasılık tayinleri olabilmesi için bir şeylerin değişmesi gerekeceğini iddia ediyorum; aksi takdirde bir şeyler değişmezse, o vakit aynı veya benzer sonuçları elde etmemiz ve bu itibarla aynı olasılıksal yargıları vermemiz kuvvetle muhtemel olacaktır. Doğa yasalarını sabit tutuyor olduğumuzdan söz konusu değişim muhtemelen başlangıç koşullarıyla ilgili olacaktır. Yine de başlangıç koşulları önemliyse, o zaman bunlar da denkleme eklenebilir; zira [bu durumda] doğru başlangıç koşullarına sahip olmamızın ne kadar olası olduğunu sorabiliriz. Ancak bu bizi hassas-ayar argümanlarının sahasına dahil eder ve daha önceden belirttiğim gibi, ben bu argümanların ayrı tutulmasını istiyorum.

muhtemel olduğunu neden düşündüğüme dair bazı sebepleri kısaca açıklayarak başlayacağım, zira bu sebepler Tanrı'nın bilinci yaratmasının kaçınılmaz olduğunu neden düşünmediğimi de gözler önüne serecektir. İşte size bir sebep: Tanrı yaratıklarıyla ilişki kurmakla ilgilenir ve bu, Tanrı'nın Kendi başına [var olmakla] elde edemeyeceği bir iyiliktir.<sup>22</sup> Belki de mükemmel derecede sevgi dolu olmasından dolayı Tanrı etkileşim içinde olabileceği ve hayatı paylaşabileceği başka varlıkları yaratmayı istemiştir. Taşlar gibi bilinçsiz varlıklar yaratmak bu niyeti gerçekleştirmeyecek gibi görünür, fakat bilinçli varlıklar yaratmak bunu gerçekleştirir.<sup>23</sup> Ayrıca başka sebepler de sunulabilir. Söz gelimi, belki Tanrı, bir sevgi ilişkisi istemekten ziyade, Kendi bilgisini ve şeyleri deneyimlemenin nasıl bir şey olduğunu paylaşmayı ister ve bu nedenle de bilinçli varlıklar yaratır.<sup>24</sup> Veyahut belki de Tanrı'nın iyiliği özsel olarak kendini yayma eğilimindedir (diffusive) ve bu nedenle de Tanrı özünde iyi olduğundan O bir şeyleri yaratmalıdır.<sup>25</sup> Bu

22 Büyük monoteist dinlerin hepsi Tanrı'nın bilinçli varlıklar yaratmakla ilgilendiğini kabul eder ve bu da, görünüşe göre, Tanrı'nın bilinçli varlıklar yaratmakla ilgileniyor olduğunu düşünmek için başka bir neden sağlar.

23 Oppy şöyle bir hamleyi not eder: "Hepimiz başkalarıyla anlamlı ilişkiler kurmakla ilgilenmeyen ve başka insanları varlığa getirmeye ilişkin hiçbir isteğe sahip olmayan insanlar tanırız" (Oppy, "Critical Notice," 196). Buradaki problemlerden biri Tanrı'nın mükemmel derecede sevgi dolu olmasıdır ve sevgiye ilişkin belirli görüşlere göre, Tanrı'nın yaratması kuvvetle muhtemel görünmektedir (bkz. Page ve Baker-Hytch, "Meeting the Evil God Challenge"). Bu itibarla Tanrı'nın, Oppy'nin bahsettiği kişilerden farklı olacağını düşünüyorum. Dahası, bu ihtimal Tanrı için doğru olsaydı bile, gereksinim duyduğum tek şey, Tanrı'nın başkalarıyla anlamlı ilişkiler [kurmakla] ilgilenmesinin ve bilinçli varlıkları vücuda getirmeyi istemesinin bunu istememesinden daha olası olmasıdır ve durumun kuvvetle muhtemel böyle olduğunu düşünüyorum.

24 Sunduğum sebeplerin çoğu insanlara olduğu kadar hayvanlara da uygulanabilir; çünkü hayvanlar ilişkisel varlıklardır ve şeyleri bilebilirler.

25 Bkz. Kretzmann, "A General Problem of Creation," O'Connor, *Theism and*

kendi başına Tanrı'nın bilinci yaratması için yeterli değildir, fakat pek çok kişi aynı zamanda Tanrı'nın, muhtemelen özsel iyiliğinden ötürü, sadece belirli iyilik düzeyine ulaşan dünyalar yaratacağını düşünür.<sup>26</sup> Bu seviyeye ulaşan çoğu dünyada bilincin var olması bana makul görünmektedir. Bunu düşünmemin bir nedeni bilincin ve onun aracılığıyla gelen pek çok şeyin daha büyük iyilikler olmasıdır.<sup>27</sup> Örneğin çoğu ahlaki iyilik bilinçli farkındalığı gerektiriyor görünmektedir; bunlar farklı türden iyiliklerdir ve ağaçlar gibi bilinçli olmayan varlıklara uygulanabilen diğer iyilik türlerinden daha değerli görünmektedir. Sınırları muhtemelen belirsiz olması nedeniyle burada neyin yeterince iyi bir dünya sayılabileceğini önermeye çalışmıyorum; fakat Tanrı'nın yalnızca yeterince iyi dünyalar yaratabileceği fikri, kötülük problemine dair birçok tartışmanın temelini oluştururken çoğu din felsefesinde varsayılıyor görüldüğünden, burada artık bunu daha fazla gerekçelendirmiyorum. Dolayısıyla yeterli iyiliğe sahip çoğu dünyanın ahlaki iyilikler gibi bilinçle birlikte gelecek iyilikleri gerektirdiğinde haklı olduğumu varsayarsak, Tanrı'nın bilinci yaratmasının epistemik ihtimalini yükselten diğer bir sebebe sahip oluruz.

---

*Ultimate Explanation*, s. 111-122. Bu, Tanrı'nın özgürlüğüyle zorunlu bir şekilde çatışmaz; çünkü O'Connor'ın (*Theism and Ultimate Explanation*, s. 121-122) güzel bir şekilde işaret ettiği gibi, günümüzde çoğu kişi özgürlüğün özsel öğesini alternatif olasılıklar ilkesinden ziyade [eyleme] kaynaklık etmesi olarak görür. Bu yüzden de Tanrı diğer türsünü yapamasa da bile, eylemlerinin kaynağı olmasından ötürü O'nun mükemmel derecede özgür olduğunu düşünebiliriz.

26 Örneğin bkz. Kraay, "Creation, Actualization and God's Choice."

27 Bilincin değeri zihin felsefesi içerisinde de dikkat çekmeye başlamış bir alandır, ki bazıları bilincin ayrıca hem ahlaka (örneğin, Woodward, "Consciousness") hem de özgür iradeye (örneğin, Shepherd and Levy, "Consciousness and Morality," Hodgson, *Rationality + Consciousness = Free Will*) imkân sağladığını savunur.

Tanrı'nın bilinçli varlıklar yaratmasına ilişkin düşünebileceğimiz muhtemel başka sebeplerin de var olduğunu düşünüyorum, ama yer kısıtlaması [bu konuyu] daha fazla tartışmayı engelliyor.<sup>28</sup> Buna karşın, kutudan anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın bilinçli varlıklar yaratacağını epistemik açıdan kesin olarak görmüyorum. Bunun sebebi bilincin olmadığı ve yine de bu dünyalardaki iyiliğin Tanrı'nın onları yaratması için yeterli seviyede olduğu kısıtlı sayıda dünyanın var olabileceğini varsayıyor olmamdır. Bunu dikkate aldığımızda, doğa yasalarını verili kabul etsek bile, Tanrı'nın bilinci yaratmamasına göz ardı edilemeyecek bir inanç beslememiz gerektiğini öne sürüyorum.

Kutumuzun ateist tarafına verilen olasılık yargılarına geçmeden önce, birkaç şey not düşeceğim. İlk olarak, burada verilen olasılık yargılarının yalnızca Tanrı'nın bilfiil yaratması gerçeği sonrasında gerekçelendirildiği düşünülmemelidir; zira bunların hepsi Tanrı'nın yaratmasından önce ne yapmasının muhtemel olduğu ile ilgilidir. İkinci olarak, Tanrı'nın bilinci ve onun doğasını nasıl yarattığı benim açımdan gerçekten çok önemli değildir. Bilincin, nasıl meydana gelirse gelsin ve doğası ne olursa olsun, varlığının teizmde daha olası olduğunu iddia ediyorum. Aksini düşünmek için, bilincin meydana gelmesi- nin belirli yollarında ve onun doğasına dair belirli görüşlerde, Tanrı'nın bilinci bu şekilde ve bu doğa ile meydana getirme olasılığının düşük olduğunun gösterilmesi gerekecektir. Ben, en azından kısaca ele alacağım mevcut önde gelen yollar

28 Swinburne (*The Existence of God*, s. 112-123) bunun bir istisnasını sunmasına karşın, Tanrı'nın neden yaratma fiilinde bulunacağı konusunda şaşırtıcı derecede az şey yazılmıştır. Manson ("How Not to be Generous") Tanrı'nın neden yaratma fiilinde bulunabileceğine dair [sunulan] belirli teistik sebepler için bazı güçlükler sunmaktadır. Fiziksel yaşamdan ziyade bilinçle ilgilendiğimden dolayı, Manson'ın bazı itirazlarının argümanımı etkilemediğini belirtmek isterim.

açısından, ne bilincin meydana geliş şeklinin ne de onun doğasının teizmde ihtimal dışı olmadığını ileri sürüyorum.<sup>29</sup> Esasında, savunmaya devam edeceğim gibi, bunun ateizmde çok daha ihtimal dışı olduğunu düşünüyorum.<sup>30</sup> Bu, argümanıma iki yönlü bir karşı hamle yapma [imkanı] sağlar. İlkin, bilinç ateizmde olası olmasına karşın teizmde daha olasıdır; çünkü teizmde bilinçli varlıkları kuvvetle muhtemel amaçlayan bir fail varken, ateizmde böyle bir varlık yoktur. İkinci olarak ise, argümanı daha da güçlendirmek üzere, bilincin var olma olasılığının ateizmde düşük olduğu öne sürülebilir. Şimdi bu ikinci meseleye odaklanacak ve bilincin ateizmde düşük olasılığa sahip olduğu iddiasını gerekçelendirmeye çalışacağım.

### *Ateizm, Doğa Yasaları ve Bilinç*

Bilincin varlığının ateizmdeki olasılığının o kadar da yüksek olduğunu düşünmüyorum. Böyle düşünmemin başlıca sebebi

29 Bilinç düalist [yapıda] olmasaydı, o zaman bunun Tanrı'nın bilinci yaratmış olma ihtimalini azaltacağı düşünülebilirdi. Ancak, popüler görüşün aksine, yaratılmış dünyadaki bilinç konusunda materyalist olan (ör. van Inwagen, "Dualism and Materialism," Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*) ve Leibniz gibi panpsiizmi benimseyen (Goff, Seager, and Allen-Hermanson, "Panpsychism") çok sayıda teist vardır. Bu itibarla, Tanrı'nın düalist olmayan bilinç görüşleri yaratmasının pek olası olmadığını göstermek bana başarılması çok zor bir görev gibi görünmektedir.

30 Bilincin varlığa getirilmesi çok sayıda gerekçelendirilmemiş kötülük gerektirmediği sürece, bilincin ateizm [görüşünde] elde edildiği herhangi bir yolun teist [görüş] için de mevcut olduğu görülmektedir. Yine de Tanrı'nın bilinci belli bir şekilde yaratamayacağını göstermek, Tanrı'nın izin veremeyeceği kadar çok kötülüğün ne olduğunu bulmayı gerektirir ki bu da kolay bir iş değildir, özellikle de van Inwagen haklıysa ve Tanrı bu sınıra karar verirken bir tür sorites sorunuyla karşı karşıyaysa (*The Problem of Evil*, s. 95-112). Dahası, teistin elinde ateistin sahip olmadığı en azından bir seçenek var gibi görünmektedir: Tanrı bilinci yoktan (*ex nihilo*) yaratmıştır.

deneyseldir. Şöyle ki, bilincin doğası her ne olursa olsun, doğa yasalarının bilincin meydana gelmesini oldukça zorlaştırdığı bilimin bir keşfi gibi görünüyor. Hem bilincin doğasına hem de nasıl meydana geldiğine ilişkin ateistlerin elindeki mevcut temel seçeneklere göz atacağım, fakat şimdilik sadece, dünyamız ateistik [bir yapıda] ise bilincin oldukça ihtimal dışı olduğunu düşünmede yalnız olmadığımı not düşmek istiyorum. Nitekim, sağlam bir ateist olan McGinn şöyle yazmaktadır,

Bilinçli varlıklar ortaya çıkmadan önceki evreni düşünün: böyle varlıkların ortaya çıkma ihtimali pek de iyi görünmüyordu. Dünya yaşamdan ve zihinden yoksun bir şekilde yalnızca fiziksel nesneler ve fiziksel güçlerden ibaretti. Ay ne kadar zihinden yoksunsa evren de o kadar zihinden yoksundu. Bilinçli zihinleri oluşturacak ham maddeler -hareket halindeki madde- bilincin yapı taşları olarak pek de umut verici görünmüyordu... İmkânsız olan gerçekleşmiş gibi görünüyor. Bilinçsiz fiziksel parçacıklar bilinçli zihinleri oluşturmak üzere gizliden ittifak kurmuşlardır.<sup>31</sup>

McGinn'in burada söz ettiği ihtimalin bilinçli varlıkların ortaya çıkıp çıkmayacağıyla değil, fakat, daha temelde, varlığa gelip gelemeyecekleriyle ilgili olduğuna dikkat ediniz. Bu makalenin amacı doğrultusunda, doğa yasaları dikkate alındığında, bilinçli varlıkların ateistik bir dünyada var olabileceğini varsayıyorum. Burada ilgilendiğim husus bilinçli varlıkların varlığa gelmesinin ne kadar olası olduğudur; zira bu ateizmde olası değilse, o zaman teizmde daha olası olduğundan bilincin varlığı ateizm karşısında teizmi tasdik edecektir. Bu tartışma zemini dikkate alındığında, McGinn'in, bilincin nasıl var olduğunu açıklayan "natüralist bir teorinin var olması gerektiği"

31 McGinn, *The Mysterious Flame*, s. 14-15.

yönündeki önerisi<sup>32</sup> argümanıma engel olmak için yeterli [bir hamle] olmayacaktır. Burada salt imkândan ziyade olasılık [durumu] ile ilgileniyorum, ki bu da kötülük problemi tartışmalarında çoğu ateistin yansıttığı bir şeydir. Bunu söyledikten sonra, şimdi bilinç üzerine farklı görüşlere ve onların nasıl ortaya çıkabileceğine daha yakından bakmanın zamanı geldi.

Amaçlarımız doğrultusunda, bilinç üzerine ana teorilerin üç kategoriye ayrılabilirliğini öneriyorum: materyalist, düalist ve panpsizist.<sup>33</sup> Her bir görüşü sırasıyla inceleyeceğim. Bilince dair belirli anlayışların ateizmde bilincin varlığını diğer anlayışlara kıyasla daha olası kılabilirliği gerçeğine açtım. Bu itibarla, her bir bilinç teorisi ve bilincin teizm veya ateizmde meydana geliş şekli için ayrı [olasılık] kutuları çizilebilir ve her biri münferit olarak değerlendirilebilir. Her bir kutunun biraz farklı görünebileceğinden şüphe etmekle birlikte, her bir senaryoda, bilincin ateizmden ziyade teizmde daha olası olacağını ileri sürüyorum. Böyle düşünme nedenlerim aşağıda söylediklerimden hareketle tahmin edilebilir. Yer kısıtlaması nedeniyle, tek bir kutuyla devam ediyorum. Yukarıda vermiş olduğum kutu, tüm münferit kutuları tek bir kutu haline getirseydim işlerin/durumun nasıl görüneceğini düşündüğüme dair kabataslak bir gösterge olarak ele alınabilir.

32 McGinn, "Can We Solve the Mind-Body Problem?" s. 362n18.

33 Muhtemelen burada dışarıda bırakılan tek majör teori idealizmdir. Bu, her ne kadar daha az sıklıkla taraftar bulsa da ateistik idealizmin mümkün olmadığından değil, idealizmde temel varlığın bilinç olmasından dolayıdır. Bu itibarla idealizm hakkında sorduğumuz soru hiçbir şey yerine bir şeylerin var olmasının teizm ve ateizm dikkate alındığında ne kadar olası olduğu olmaktadır. Bu da Leibniz'in sorusunun Bayesçi versiyonudur ve ben bu hususu burada tartışmayacağım.

### *Materyalist Bilinç*

Materyalist bilinç teorilerinde, zihinsel nitelikler maddi türden niteliklerdir. Başka hiçbir türden niteliğe veya töze/cevhere ihtiyaç yoktur; her şey maddidir. Ancak zihinsel olmayan diğer türden maddi niteliklerden ziyade maddi türden zihinsel niteliklerin var olması için bir şeylerin meydana gelmesi gerekiyor gibi görünüyor. Bunun sebebi, ifadeyi benim kullandığım şekliyle, materyalistlerin panpsişist olmamalarıdır, şöyle ki materyalistler [panpsişistler gibi] maddi olan her şeyde ayrıca zihinsel niteliklerin olduğunu düşünmezler. Bu itibarla, bu maddi zihinsel nitelikler, muhtemelen indirgemeci materyalizmdeki daha düşük seviyedeki bileşenlerin organize karmaşıklığı sayesinde veya zihinsel niteliklerin temel dayanakları sayesinde ortaya çıkan üstgelimsel ilişkileri aracılığıyla bir şekilde meydana gelmelidir. Bu durumda şu soru ortaya çıkıyor: Maddi bilincin bu şekilde ortaya çıktığını varsayarsak, bilincin meydana gelmesi için son derece spesifik türden bir organize karmaşıklığın gerekli olduğu dikkate alındığında, bilincin ateizmde meydana gelme olasılığı nedir?<sup>34</sup>

Doğa yasalarını dikkate aldığımızda, Bunun olası olmadığını öne sürüyorum. Süregelen denemelerimize karşın, maddeyi manipüle ederek, onu belirli biçimler halinde tertip edip yeniden düzenleyerek bilince yakın bir şeye maksatlı biçimde neden olamıyoruz gibi görünüyor. En azından bir şekilde bilinç ile bağlantılı olan beynin bazı cihetlerini düzeltebilir veya değiştirebiliriz; fakat bu asla bilinçli olmayan maddeden materyalist bir bilinç meydana getirmek değildir.<sup>35</sup>

34 Bilincin karmaşık düzenlemeler sayesinde meydana gelmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamıyorum; daha ziyade argümanın uğruna/lehine bunun mümkün olduğunu farz ediyorum.

35 Beyinlerin belirli kısımlarını düzelttiğimizde veya değiştirdiğimizde bi-

Belki de buna, her zaman bilinci meydana getiren henüz keşfedilmemiş bazı doğa yasalarının var olduğu şeklinde bir yanıt verilecektir. Bu öneri konusunda endişelerim var. Böyle bir yasanın asla keşfedilemeyeceğini söylemiyorum; fakat şu an itibarıyla, bilinç delilinden başka, böyle bir doğa yasasını varsaymak için hiçbir iyi neden yok gibi görünüyor. Mevcut durumda bu daha ziyade *ad hoc* bir postulat gibi görünmektedir ve bu nedenle de, başka örnek durumlarda benzer postulatlarla başvurmak suretiyle görebileceğimiz üzere, ciddiye alınmaması gereken bir postulatıdır. Söz gelimi belirli bir varlığın -Nasıralı İsa'nın- belirli bir şekilde öldürüldükten sonra belirli bir günde ölümden dirilmesini sağlayan şu an itibarıyla keşfedilmemiş bir doğa yasası olduğunu iddia ettiğimi farz edin. Bunu dikkate aldığımızda, [Mesih'in] dirilişinin doğa yasalarının ihlali olduğuna dayalı olarak Hristiyanlığa yapılan itirazların artık herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Yine de insanlar, olası olmayıp *ad hoc* bir postulat olduğunu düşünerek bu tarz bir akıl yürütmeye itiraz edecektir ve etmelidir de. Benzer şekilde, bana öyle geliyor ki, var olduğunu düşünmek için çok kuvvetli sebeplere sahip olana dek, düzenli bir şekilde bilince yol açan gizli bir yasanın şu anda postüla edilmesi de reddedilmelidir.<sup>36</sup>

---

linçli olmayan maddenin bilinçli hale geldiği iddia edilebilir. Bunun doğru olduğunu farz edelim. Yine de bilinçli olmayan madde, yediğim ve sindirdiğim yiyeceklerin vücuduma entegre olmasına benzer şekilde, halihazırda var olan bilinçli maddeye entegre olarak bilinçli hale geliyor gibi görünüyor. Buna karşın, ben, bilinçli olmayan maddenin halihazırda var olan bilinçli maddeyle bütünleşerek bilinçli hale gelmesiyle ilgilenmiyorum. Daha ziyade, başlangıçta başka bir bilinçli madde yokken bilinçli olmayan maddenin nasıl bilinçli hale geldiğiyle ilgileniyorum ve bunu yapabilmemin çok uzağında olduğumuzu düşünüyorum.

- 36 Böyle bir doğa yasasının var olduğu iddiasını *reddetmeme* gerek olmadığını, fakat sadece böyle bir doğa yasasının var olmasının olası olmadığını, ya da en azından ateizm dikkate alındığında bunun olası olmadığını, söylemem yeterli olacakmış gibi görünebilir. Buna karşın, argümanımın

Ateizmde materyalist bilinci ortaya çıkarmak için yeterli olan karmaşık düzenlemeyi elde etmeyi düşünülebilmenin baş-ka bir temel yolu da [durumu] evrim üzerinden düşündürmektir. Dolayısıyla, evrim teorisi dikkate alındığında, seçilecek olma-larından ötürü bilinçli varlıkların meydana gelmesinin olası olduğu iddiasını ele alalım. Yine, bu [iddia] bana ikna edici gelmiyor. Bunun sebebini anlamak için, bilinç ile hesaplama arasındaki farkı açıklığa kavuşturalım. Bence materyalistlerin bilinç olmaksızın hesaplama yapan varlıkların olabileceğini düşünmesi gerekiyor, ki bazı sofistike bilgisayarlar halihazırda bunu zaten başarabilmektedir. Bu ayrımı akılda tuttuğumuz-da, evrimin bilinçli varlıklar yerine hesaplama yapan varlıklar meydana getirmemesi için hiçbir sebep göremiyorum. Bildiğim kadarıyla bilincin eklenmesi hiçbir evrimsel avantaj sağlamaz ve dolayısıyla da [sonraki nesillere aktarılması] için seçilecek bir özellik değildir.<sup>37</sup> Dahası, “seçilim”in duruma katkıda bulun-duğu bile açık değildir. Ateizmde seçilim, kuşkusuz, evrimin koşullara uyum sağlama avantajlarına sahip olacağını bildiği belirli özellikleri meydana getirmeyi amaçladığına işaret etmez.

---

yapısı bu iddianın kat’i bir şekilde reddedilmesini gerektirir. Çünkü katı bir şekilde aktüel yasaları belirleyen “doğa yasaları” ile, doğa yasalarımızı koşula bağlamış oluyorum. Eğer doğa yasaları bilincin olmasını gerektiren bir yasa içeriyorsa, o zaman doğa yasaları bilinci gerektirir ve doğa yasaları ve ateizm birlikte düşünüldüğünde (doğa yasaları ve teizmin birlikte düşünülmesinde olduğu gibi) bilincin [var olma] olasılığı bir olacaktır.

- 37 Belki de bilinç, sürekli olarak hayatta kalma arzusu gibi bilinçli olmayan varlıkların sahip olmayabileceği faydalı arzuları sağlaması nedeniyle seçil-miş olabilir. Yine de bir kişi, zombi olmakla birlikte, arzuya ilişkin beyin durumlarına sahip olabilir gibi görünüyor. Bu itibarla, beyin durumların-dan kaynaklanan bu eylemler aynı olacaktır ve dolayısıyla da evrimsel bir avantaj söz konusu olmayacaktır. Zombiler, veya sadece hesaplama yapabi-len bu varlıklar, tıpkı bilinçli varlıklar kadar [başarılı bir şekilde] hayatta kalacaktır. Aslında yoğun acılar hissedilmesi nedeniyle, bayılma gibi belir-li davranışlara daha az yatkın olacaklarından, muhtemelen hayatta kalma konusunda daha başarılı olacaklardır.

Bu yüzden evrim bu anlamda “seçim” yapmaz. Bunun yerine, evrimin “seçim yapma” şekli, bir yaratıkta belirli bir özellik ortaya çıktığında, bu yaratığın münferit olarak başarılı olup bu özelliğe sahip olmayan diğer yaratıklara rekabet üstünlüğü sağlayan yavruları meydana getirecek şekilde koşullara uyum sağlıyor olabilmesidir. Fakat bu türden bir seçim, zaten var olan bir özelliğin seçilimidir. Buradaki seçim yalnızca bu özelliğe sahip yaratıkların üstünlük sağlamasıdır. Bundan dolayı burada, bırakın bilinci, herhangi bir özelliği ortaya çıkarıyor olarak tasvir edilen hiçbir mekanizma yoktur. Bu durum göz önüne alındığında, bilinçli [varlıkları] seçen bir evrim son derece ihtimal dışı ve hatta yanlış yönlendirilmiş gibi görünmektedir.<sup>38</sup>

Bunun yerine, rastgele mutasyonlar dikkate alındığında, buradaki düşünce belki de şudur: Evrimin bilinci meydana getirmek üzere böylesi doğru bir yapıdaki maddi bileşenlerin doğru kombinasyonunu tesadüfen bulması muhtemeldir. Bunun belirli bir epistemik olasılığı var gibi görünmektedir; ancak bence bu olasılık son derece düşüktür. Maddi parçacıkların düzenlenebileceği yolların çeşitli kombinasyonları dikkate alındığında, evrimsel sürenin geniş ölçekteki uzunluğu düşünüldüğünde bile, bunun gerçekleşmesi oldukça ihtimal dışı görünmektedir.

Son olarak, bilincin evrimsel bir spandrel<sup>39</sup> olduğu, yani evrimin seçmiş olduğu bazı özelliklerin istenmeyen bir yan

38 Bu düşünce dizisini önerdiği için Martin Dunkley Smith'e teşekkür ederim.

39 “Kendi başına adaptif hiçbir değeri olmamasına (hatta işlevsiz bile olabilmesi) karşın, adaptif değeri olan başka bir özelliğin yan ürünü.” Robinson, Zack, J. Corey, Maley ve Gualtierio Piccinini. 2015. “Is Consciousness a Spandrel?” *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2): 367. <https://doi.org/10.1017/apa.2014.10> (ç.n.)

ürünü olduğu öne sürülebilir.<sup>40</sup> Görünüşe göre Gould şu ifadeleri kaleme alırken böyle bir şey düşünmüş olabilir:

İnsan beyni mevcut boyutuna, Afrika'nın geniş çayırlarındaki avcı-toplayıcı atalarımız için daha karmaşık zihinsel güçlerin belirli faydalarına uyumlu olmak üzere ayarlanmış sıradan adaptif süreçler vasıtasıyla ulaşmıştır. Ancak böylesi karmaşık bir organdaki örtük spandreller bu organın kökeninin açıkça görülen işlevsel nedenlerini aşmalıdır.<sup>41</sup>

Belki de buradaki düşünce, değişen koşullara uyum sağlama süreçlerinin bize beyni verdiği ve onun salt hesaplama yapmak yerine bilinçli olması gerçeğinin ise yalnızca şanslı bir spandrel olmasıdır. Bu öneriye, onun mümkün görünmesi ve bilincin nasıl ortaya çıktığına dair evrimsel bir “tam da böyle” hikayesi sunması dışında ne diyeceğimi gerçekten bilmiyorum. Buna karşın bu önerinin pek olası olduğuna ikna olmuş değilim. Çoğu kişinin bilincin evrimsel bir spandrel olduğunu öğrendiğinde çok şaşıracağını düşünüyorum. Böyle düşünmemin gerekçesi bilincin günümüzde genelde postula edilenlerden çok daha önemli bir spandrel türüymüş gibi görünmesidir. Bu itibarla, bu ateistik hipoteze belirli bir epistemik ihtimal verilmesi gerektiğini düşünmeme karşın, bu ihtimalin yüksek olması gerektiğine ikna olmuş değilim.

Bununla birlikte bu hipotezlerden bazılarını “teistik hale getirdiğimizde” daha olası hale gelirler, çünkü bilinci elde etmeyi arzu eden ve bu yönde hareket eden bir failimiz, yani Tanrı vardır. Örneğin bilincin evrimsel bir süreç sonucunda ortaya çıktığını keşfettiğimizi farz edelim. Bana öyle geliyor ki bilincin teistik bir evrimsel süreçten kaynaklanması, ateistik

40 Gould ve Lewontin, “The Spandrels of San Marco.”

41 Gould, “The Exaptive Excellence of Spandrels,” s. 10755.

bir evrimsel süreçten kaynaklanmasından daha olasıdır. Tanrı, bilinci oluşturmak için maddenin nasıl düzenlenmesi gerektiğini bildiğinden, bir tür teistik evrim yoluyla bu [maddi] parçacıkların bu şekilde düzenlenmesini sağlayabilir. Ne de olsa Tanrı'nın, arzu ettiği bilinçli varlıkları bir şekilde elde etmesi gerekir. Ancak ateist [evrimsel] süreç için böyle bir şey söylenemez. Burada verdiğim diğer seçenekler için de benzer uyarlamalar yapılabilir. Dolayısıyla, yukarıda verilen hipotezlerin her birine, bilincin var olmasını güçlü bir şekilde arzulayan bir varlığın eklenmesi bu hipotezlerin olasılıklarını bir miktar artırmaktadır.

Bu bölümün arkasındaki ağırlıklı düşüncüyü bir düşünce deneyi ile özetleyebilirim. Maddi olup olmadıklarını bilmeyen, fakat bir şekilde insan beynine benzer beyinlere sahip maddi varlıklar olduğunu öğrenen varlıkların olduğunu farz edelim. Sonrasında böylesi varlıkların bilinçli mi yoksa sadece otomat mı oldukları sorulsun. Nöral yapının dikkatli bir şekilde incelenmesi sonucunda, bu varlıkların sofistike hesaplamalarla uğraştığını öğrendiğinizde şaşıracağınızı sanmıyorum. Ancak bu varlıkların bilinç sahibi varlıklar olduğunu öğrendiğinizde şaşıracağınızı düşünüyorum. Aslında, bana öyle geliyor ki, insanların sahip olduğu türden beyinlerin bilince yol açmasını beklemezdik ve daha genel olarak, evrimin herhangi bir zihinsel faaliyete değil, daha ziyade sadece hesaplamaya yol açmasını beklerdik.

Materyalist bir işlevselciliğin doğru olduğunu *biliyor* olsaydık bile,<sup>42</sup> bu yine de evrimleşmiş varlıkların bilinçli olma

42 İşlevselciliğin teizmde ateizmden daha olası görüldüğünü de ekliyorum. Tanrı'nın işlevsel bir durumu ele alıp onu uygun zihinsel güçle donatabileceğini düşünebiliyorum; ateizme bağlı olarak, uygun şekilde karşılık gelen işlevsel durumlar var olduğunda bazı ilkelerin zihinsel durumlar meydana getirmesi gerektiğini düşünmek tuhaf ve bu nedenle daha ihtimal dışı görünmektedir.

olasılığını yükseltmezdi; zira evrimleşmesi kuvvetle muhtemel hesaplama türlerinin bilince yol açan türler olduğunu düşünmek için iyi bir nedenimiz olmazdı.<sup>43</sup> İşlevselci görüşlerde, tüm olası hesaplama sistemleri uzayını modüle göre işlevsel izomorfizm (modulo functional isomorphism) olarak düşünmemiz ve bu uzayın bazı alt kümelerinin *bilinçli* sistemlerden oluştuğunu not düşmemiz gerekir. Ancak, bizim gibi evrimleşmiş varlıklar arasında bilincin var olduğuna ilişkin bilgimizden bağımsız olarak, bu alt kümenin evrimin meydana getirdiği bu hesaplama sistemleri ile kesişmesinin muhtemel olduğunu düşünmemiz gerektiğine dair ne türden bir sebebimiz vardır?

Olası hesaplama sistemleri uzayının sonsuzluğu göz önüne alındığında, bu soru ciddi kavramsal problemler yaratmaktadır. Özel simetritler haricinde, sonsuz durumlarda olasılık tayin etmek çok zor olabilir. Neyse ki, evrimin nispeten basit hesaplama sistemlerine yol açacağını düşünmek için bazı nedenler vardır, zira her şeyden önce evrim basit organizmalarla [işç] başlayan bir süreçtir. Böylece, olası hesaplama sistemleri uzayının ilgili kısmını nispeten basit sistemlerden oluşan büyük ama sonlu bir  $F$  alt kümesiyle sınırlandırabiliriz. O halde, bu sonlu alt kümenin hangi kısmı/ne kadarı bilinçli sistemlerden oluşmaktadır?

Bu soruya net bir yanıt bulmak hâlâ zordur. Ancak sezgisel olarak, nispeten küçük bir karmaşıklık düzeyinde (diyelim ki bu, programın uzunluğuyla ölçülsün) rastgele oluşturulmuş bir bilgisayar programının bilinçli olması son derece ihtimal dışı görünür. Bu sezgiye sahip olduğumuzu görmenin bir yolu şöyledir. Diyelim ki 100 milyar farklı rastgele bilgisayar programı üretmek ve bunları izole bir bilgisayarda çalıştırmak

43 Bu ve sonraki üç paragrafta yer alan düşünceleri kişisel yazışmalara istinaden Alex Pruss'a borçluyum.

konusunda hiçbir ahlaki kaygımız olmasın. Ancak nispeten basit hesaplama sistemleri arasındaki bilinç oranı 100 milyarda birden önemli ölçüde fazla olsaydı, bu programlardan birinin bilinçli olması muhtemel olurdu ve bildiğimiz kadarıyla bu korkunç acılar çekecek bir program da olabilirdi. Dolayısıyla, çok sayıda rastgele bilgisayar programı çalıştırarak önemli bir ahlaki risk almış olurduk.

Mevcut durumda dünya üzerindeki evrimsel süreçler tarihsel olarak yaklaşık beş milyar tür ortaya çıkarmıştır. Her bir türü bir hesaplama sisteminin örneklendirilmesi olarak düşünürsek, bu sistemlerden birinin bilinçli olma şansının düşük olması beklenebilir. Elbette, evrim hesaplama sistemlerini tümüyle *rastgele* oluşturmaz. Devam eden bir seçim vardır. Buna karşın, bu seçim bilinç [ortaya çıkarmak] için değil, [çevreye] uyum içindir. Uyum sağlamaya yardımcı olan bu hesaplamaların bilinçli olmasının daha olası olduğunu düşünmek için belirli bir *a priori* sebep olması haricinde, evrimdeki bu seçilime-dayalı yönelimin bilinç durumuna ulaşma şansını azaltmak yerine arttıracağını düşünmek için hiçbir iyi sebep yoktur.

Bu itibarla, materyalist bilincin var olmasının ateizmde son derece ihtimal dışı olduğunu düşünüyorum ve bu nedenle de ona çok düşük bir epistemik ihtimal veriyorum.

### *Düalist Bilinç*

Düalizm pek çok forma sahiptir ve bildiğim kadarıyla hiçbirisi ateizmle uyumlu değildir. Örneğin cevher veya töz konusunda düalistler vardır ve nitelikler konusunda düalistler vardır. Düalizmden talep edilen tek şey bilinçli durumların bilinçli olmayan durumlardan farklı türde olması ve dolayısıyla materyalizm gibi monistik (tekçi) görüşlerin reddedilmesidir.

Bu itibarla, düalist bilinç görüşünde, ateistlerin bilincin nasıl bilinçli olmayandan ortaya çıktığına, yani farklı türden bir cevherin veya niteliğin nasıl diğerinden ortaya çıktığına dair makul bir açıklama sunması gerekir. Bu şekilde ifade etmemin nedeni, bilincin temel olup daha sonra fiziksel bir yapı kazanmasının ateizmle bağdaşmaz olduğunu düşünmem değildir, zira böyle düşünmüyorum;<sup>44</sup> fakat ateistlerin çoğunun bilinçli olmayan maddenin zamansal olarak bilinci öncelediğini ve bilincin de kendisini önceleyen bu bilinçli olmayan şeyden ortaya çıktığını düşündüğünü göz önünde bulundurmamdır.

Pek çok kişi, doğa yasaları dikkate alındığında, maddeden farklı türde bir “bilincin” elde edilmesinin son derece zor olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir. Daha önce McGinn’den bu yönde bir alıntı yapmışım, ancak geleneksel okumalar dikkate alındığında Locke gibi başkaları da hemen hemen aynı şeyleri söylemiştir:

Maddenin düşünmeyen Parçacıkları, nasıl bir araya getirilirse getirilsin, bu onlara yeni bir Konum ilişkisi kazandırmanın dışında hiçbir şey sağlamaz, ki bunun da onlara düşünce ve bilgi vermesi imkânsızdır.<sup>45</sup>

Burada Locke, McGinn’in yaptığına çok benzer şekilde, bilinçsiz niteliklerden bilinçli nitelikleri elde etmenin *mümkün* olup olmadığını şüpheli görüyor; ancak yeniden argüman amacına ulaşsın diye bunun mümkün olduğunu varsayıyorum. İlave bir soru soruyorum: Doğa yasaları ve ateizm göz önüne alındığında, bilincin maddeden ortaya çıkması ne kadar olasıdır? Bu bana oldukça ihtimal dışı görünüyor. Bunu gerekçelendirmek

44 Örneğin Oppy *The Best Argument Against God* adlı kitabında (s. 55-56) bu olasılığı yükseltmektedir.

45 Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, s. 627.

adına öncelikle şunu belirtmeliyim ki, bence, bu yeni entite-  
-cevher veya nitelik- türünün meydana geliş biçimi bir tür güçlü  
belirim<sup>46</sup> yoluyla olacaktır. Bunun sebebi, önceki materyalist  
bölümde olduğu gibi, salt niteliklerin yeniden düzenlenmesinin  
yeni türden bir entiteyi elde etmemiz için yeterli olmadığı,  
daha ziyade yalnızca aynı türden farklı entiteleri elde etmemizi  
sağlıyor gibi görünmesidir. Ancak güçlü belirim bize yepyeni  
bir şey sağlayacağı düşünülmektedir.

Yine de, en azından bizim dünyamızda, güçlü bir şekilde  
beliriveren entitelerin “yalnızca belirli bir karmaşıklık eşiğine  
ulaşan fiziksel sistemlerde ortaya çıkacağı” ileri sürülmüştür.<sup>47</sup>  
Bu itibarla, bu karmaşıklık eşiğinin ateizmde meydana gel-  
mesinin ne kadar olası olduğuna dair sorular sormalıyız. Yine  
bana öyle geliyor ki, fiziksel sistemlerin sahip olabileceği tüm  
kombinasyonlar dikkate alındığında, bu olasılık düşük olacak-  
tır. (Yine, rastgele bilgisayar programlarının durumuna benzer  
şekilde [meseleyi] tartışabilirim. Şiddetli acılar çeken bir şeyler  
meydana getiriyor olma korkusu olmaksızın, Lego’ dan rastgele  
projeler yapmak ahlaki açıdan oldukça güvenli görünüyor). Bu  
itibarla, buna verdiğim epistemik olasılık düşüktür.

46 Burada kullanılan “strong emergence” ifadesinde geçen “emergence” söz-  
cüğü Türkçe literatürde aynı zamanda “zuhur”, “belirme” veya “beliriver-  
me” şeklinde de tercüme edilmektedir. Belirimcilik, maddenin, “insan  
beyninde olduğu gibi belli bir düzeyde organizasyon kompleksliği göste-  
ren bir yapıya ulaştığında bilinç ve zihni” ortaya çıkaracağını söyler. Sayan,  
Erdoğan. 2012. “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”,  
*Kaygı*, 19: 50. Belirimci görüşün altında yer alan “güçlü belirim” yaklaşımı  
ise zayıf belirim aksine bilincin beyinden belirişi konusunda karamsar  
bir yaklaşım sergiler ve bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin ilkesel olarak  
açıklanamayacağını, bu nedenle de bilincin beyinden nasıl belirverdiğini  
asla bilemeyeceğimizi öne sürer. Revonsuo, Antti. 2016. *Bilinç: Öznelliğin  
Bilimi* (İstanbul, Küre Yayınları). (ç.n.)

47 O’Connor ve Wong, “The Metaphysics of Emergence,” s. 644; Gillett, *Re-  
duction and Emergence*, 18, s. 205.

Bu olasılık bir miktar daha düşürülebilir, çünkü pek çok kişi güçlü belirimin meydana gelme veya gelmiş olma olasılığının son derece düşük olduğunu öne sürmek isteyecektir,<sup>48</sup> zira ekseriyetle bunun imkânsız olduğu düşünülecektir. Böyle düşünen kişiler belki buna epistemik açıdan sıfır olasılık vermeyecektir, fakat bunun gerçekleşmesine verdikleri değer yüksek olmayacaktır. Buradaki endişenin bir kısmı, sıklıkla güçlü belirimin ne olduğunun tümüyle açık olmaması ve pek çok kişinin bunun bir tür sihirbazlık [numarasına] benzediğini düşünmesidir.<sup>49</sup> Bunun bir sihirbazlık [numarası] olduğuna ikna olmuş değilim, fakat [duyulan] bu endişe güçlü belirimin gerçekleşmesi için verdiğim olasılığı düşürmekte ve dolayısıyla bilincin bu şekilde varlığa gelme olasılığını da azaltmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, doğa yasalarının geçerli olduğu ateist bir dünyada bilincin güçlü bir şekilde belirivermesi için yüksek bir epistemik olasılık verilmesi gerektiğini düşünmüyorum.

Buna karşın teizmde güçlü belirim daha olası görünmektedir. Neden böyledir? Bunun sebebi daha insicamlı olması değildir, zira Tanrı bu durumu meydana getirmek için herhangi bir şey eklemiyor gibi görünür. Bundan ziyade Tanrı her şeyi bilen (alim-i mutlak) olduğundan ve fiziksel sistemlerin beliriveren bilinci meydana getirmesi için nasıl düzenlenmesi gerektiğini tam olarak bildiğinden ötürü Tanrı güçlü belirimi daha olası kılmaktadır. Tanrı, bilinçle ilgilendiği için, bu fiziksel sistemlerin bu spesifik şekilde düzenlenmesini bir şekilde sağlayacaktır.

Belirimin ateizmden ziyade teizmde daha olası görünmesinin başka bir yönü daha vardır. Belirimciler, Hasker'ın

48 Örneğin Bohn şöyle yazar: “Belirime dair ikna edici aktüel bir örnek yoktur ve metodolojik sebepler bunu postula edilmesine karşıdır.” Bohn, “Normativity All the Way Down,” s. 4111.

49 Strawson, *Real Materialism*, s. 62n24, 66, 68.

öne sürdüğü üzere, “sıradan maddenin kendisinde bilinç potansiyelini ihtiva ettiğini” iddia ederler.<sup>50</sup> Bu, “fiziksel olanın anlaşılması zor doğasının kendisinin deneyimsel olmadığını fakat doğası gereği bir şekilde deneyimi meydana getirmek veya gerçekleştirmek için uygun olduğunu” öne süren panprotopsistlerin iddiasına benzer görünür.<sup>51</sup> Benzer olsun veya olmasın aynı nokta ikisine de uygulanabilir görünmektedir. Yani, bu görüşlerden herhangi birinin işe yaraması için belirli türden maddi bir şey/malzeme (stuff) gereklidir. Doğa yasalarının her bir atomun [kendisinden] yapıldığı maddi şeyin ne olduğunu belirlemediğini düşünüyorum. Bu şey sadece verilidir. Ancak bilinci geliştirme potansiyeline sahip olmayan başka maddi şeylerin var olabilmesi de [salt bir] olasılıktan daha fazlasıymış gibi görünüyor. Bilinci meydana getirebilecek böylesi bir maddeye sahip olmanın ne kadar olası olduğu konusunda emin değilim, fakat bunun ateizm yerine teizmde kesinlikle daha olası olduğunu düşünüyorum. Nihayetinde, bu makale boyunca defaatle söylediğim gibi, Tanrı’nın bilinçli varlıkların [olmasını] istediğini düşünmemiz için iyi sebeplerimiz vardır ve bu nedenle de O’nun bu tür bir madde yaratması, bu maddenin ateizmde salt şans eseri bulunmasından daha olası görünüyor. Bu itibarla, bilince dair düalistik teoriler ateizmden ziyade teizmde çok daha olası görünmektedir. Aslında, doğa yasalarımızın geçerli olduğu ateistik dünyalarda, güçlü belirim için gerekli koşulların

50 Hasker, *The Emergent Self*, s. 195.

51 Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, s. 19. Belki de bu ikisi arasındaki fark, bazı panprotopsistlerin bilincin ortaya çıkması için yalnızca terkinin gerekli olduğunu iddia edecek olmalarıdır. Ancak diğer teorisyenler hâlâ belirivermenin gerekli olduğunu düşünmektedirler. Bkz. Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, s. 162.

asla karşılanmayacağı ve bu itibarla bilincin bu şekilde ortaya çıkmayacağı kuvvetle muhtemel görünmektedir.<sup>52</sup>

### *Panpsişist Bilinç*

Son görüş olan panpsişizmde ise, her şey bir yönüyle bir tür bilince sahiptir. Bilinç argümanı ile ilgilenen teistler çoğunlukla yalnızca süratle reddetmek üzere panpsişizmden bahsederler.<sup>53</sup> Bunun sebebi panpsişizm olasılığının dikkate alınmaya değmeyecek kadar düşük olduğunu düşünmeleri gibi görünmektedir. Panpsişizmin son dönemlerde büyük ilgi gördüğünü dikkate aldığımızda ben bu görüşe daha ılımlı yaklaşacağım.<sup>54</sup> Bilince dair panpsişist görüş nazara alındığında, bilincin [var olma] olasılığı nedir? Görünüşe göre cevap 1'dir ve dolayısıyla bilincin var olacağından kuşku duymayız. Bu itibarla, eğer dünya panpsişist olsaydı, o zaman bu sunduğum bilinç argümanının altını oyuyor gibi görünebilir.

52 Doğa yasalarına dayalı koşullama nedeniyle [burada] bir endişe ortaya çıkabilir. Doğa yasalarının aslında bilincin, fiziksel bir konfigürasyonu olan P'den beliriverdiğini ima eden bir beliriverme yasası içerdiğini varsayalım. Ayrıca bu doğa yasalarının evrimsel düzlemde P'nin muhtemel olduğunu ima ettiğini de varsayalım. O zaman doğa yasaları ve ateizm göz önüne alındığında bilincin [var olma] olasılığı yüksektir. Doğa yasalarının böyle olup olmadığını bilmesek de, ona koşullu olarak bağlı olduğumuzdan, onu dışlamak için böyle olmadığını bilmemiz gerektiğini unutmayın. Olası bir çözüm, koşula bağladığım doğa yasalarının yalnızca fiziksel yasaları, yani fiziksel etkilerin fiziksel nedenlerini yöneten yasaları içermesini sağlamak olabilir. Böylece, fiziksel olmayan şeylerin belirivermesiyle ilgili yasalar doğa yasalarına dahil edilmeyecektir. Bu meseleyi dile getirdiği ve önerdiği yanıt için Alex Pruss'a teşekkür ederim.

53 Moreland, *Consciousness and the Existence of God*, s. 114-134, Moreland, "The Argument from Consciousness," s. 298, Adams, *The Virtue of Faith*, s. 255.

54 Panpsişizme adanmış iki yeni kitap örneği için bakınız Brüntrup ve Jaskolla, *Panpsychism* ve Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*. Ayrıca daha fazla referans için Goff, Seager ve Allen-Hermanson, "Panpsychism" adlı yazıya bakınız.

Ancak bu çok hızlı [bir çıkarım] olur. İlk olarak, panpsişizmin teizmde ateizmde olduğundan daha olasıymış gibi görünebilir, zira Tanrı'nın belki de tercihleri veya dünyadaki iyiliği maksimize etmesi nedeniyle bilinçli varlıkların çok sayıda olmasını istediğini düşünebiliriz. Bu itibarla, Tanrı'nın panpsişist bir dünya yaratması kuvvetle muhtemeldir, zira her şey bir biçimde bilinçli olacağından bu durum O'na mümkün olduğunca çok bilinç verecek gibi görünmektedir. Ateist görüşte ise böyle bir şey söz konusu değildir ve bu nedenle ateizmde panpsişizm daha az olası görünmektedir.

İkinci olarak, panpsişizm ayrıca bu dünyanın, düalizmdeki ne benzer şekilde, spesifik türde bir şeyden (stuff) oluştuğunu düşünmeyi içeriyor gibi görünmektedir. O zaman teizm ve ateizmde dünyanın bu şeylerden oluşmasının ne kadar olası olduğunu sormamız gerekir. Doğa yasalarını sabit tuttuğumuz ve onların dünyayı oluşturan şeylerin temel doğasının ne olduğunu belirlemediğini kabul ettiğimiz için doğa yasaları burada bize hiçbir katkıda bulunmaz.<sup>55</sup> Pek çok farklı olası şey türü

55 Bunun gibi bir hamle, doğa yasalarına dair [ortaya konan] her metafizik görüşte mümkün görünmemektedir. Çünkü eğer bir kişi yasalara ilişkin bir güçler/egilimler görüşüne sahipse, doğa yasalarının farklı maddelerde sabit kaldığını savunamaz (bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Page, "The Dispositionalist Deity"; Page, "Dis-Positioning Euthyphro"; Page, "Fine-Tuned of Necessity?"). Bunun sebebi, doğa yasalarının kısmen madde-nin güçleri/egilimleri tarafından belirlenecek olmasıdır. Yine de yasalara ilişkin güçler/egilimler görüşünde *tipik olarak* başka olası madde türleri olmamasını gerektiren hiçbir şey yoktur. (Bu, doğa yasalarına dair çoğu güçler/egilimler görüşü için doğrudur, bununla birlikte doğa yasaları konusunda bir güçler/egilimler görüşü benimserken aynı doğa yasalarının tüm mümkün dünyalarda geçerli olduğunu düşünenlerin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Page, "Fine-Tuned of Necessity?"). Dolayısıyla, doğa yasalarına ilişkin güçler/egilimler görüşüne göre, bu tür bir maddeye sahip olmamızın ne kadar olası olduğunu sorabiliriz. Ancak, burada herhangi bir olasılık ataması yapmak son derece zor görünmektedir ve farklı maddeler farklı doğa yasaları temin edeceğinden doğa yasalarını artık sabit tutabilecek durumda olamayız.

olduğunu ve bunların sadece küçük bir alt kümesinin panpsişist olacağını düşünüyorum. Bunun sebebi panpsişist malzemenin/şeyin özel bir doğaya sahip gibi görünmesi ve bu tür bir özel doğaya sahip olmayan çok sayıda türden malzemenin/şeyin var olmasının muhtemel görünmesidir. Eğer durum buysa, o zaman bize panpsişist bir dünya sağlayan malzemeyi/şeyleri elde etme olasılığı muhtemelen düşük olacaktır. Panpsişist malzemenin somut örneklerinin sunulabileceği türden olma olasılığını yükseltmek için belirli bir nedenimiz olmadığı sürece durum böyle olacaktır. Bir kez daha teizm bu olasılığı yükseltmek için bize dayanaklar sağlar; zira Tanrı bilincin [olmasını] ister ve bu nedenle de O'nun bu türden bir malzeme/şey yaratması kuvvetle muhtemel olacaktır. Buna karşın, ateist görüşte ise panpsişist malzeme şans/tesadüf eseri ortaya çıkıyor gibi görünmektedir; çünkü bilincin [var olmasını] isteyen hiçbir şey yoktur. Sadece mümkün durumların olasılığını değerlendirmek en iyi ihtimalle zor olduğundan, bu tür bir malzemenin/şeyin ateizmde ne kadar ihtimal dışı olduğunu söylemekte tereddüt ediyorum. Yine de, bu tür panpsişist malzemenin/şeyin elde edilme olasılığı teizmde ateizmden çok daha yüksek gibi görünmektedir.<sup>56</sup>

Panpsişizmi teizmde ateizmde olduğundan daha olası yapmanın başka bir yolu da ilgilendiğim bilincin, parçacıkların bilinci olan mikro-bilinç değil, hayvanlar ve insanlar gibi öznelere bilinci olan ve benim makro-bilinç olarak adlandırdığım şey olduğunu öne sürmektir. Bu da bizi panpsişizme yönelik kombinasyon problemi meselesine getiriyor.<sup>57</sup>

56 Panpsişizmin metafiziksel olarak zorunlu olduğunu söylemenin burada yardımcı olmayacağını unutmayın, zira benim argümanım epistemik olasılıklarla ilgilidir ve epistemik olasılıkların metafiziksel gereklilikleri ve imkânsızlıkları takip etmesi gerekmez.

57 Panpsişizm için kombinasyon problemi, "mikro-deneyimlere sahip 'kü-

Bu problemi çözmek için [sunulan] seçeneklerden biri güçlü belirime başvurmaktır. Bazı panpsişistler buna itiraz edecektir, çünkü onların [benimsediği] panpsişizm kısmen beliriveren fenomenlerin [yarattığı] problemlerden kaçınmak üzere postula edilmiştir. Buna karşın, bu çözümü tercih edenler için, belirmenin yalnızca maddi sistemler özel bir şekilde düzenlendiğinde meydana gelebileceği hatırlanacaktır. O zaman bu yapıların ateizmde veya teizmde bu şekilde düzenlenmiş olmasının ne kadar olası olduğu sorusunu sorabiliriz. Daha önceden sunduğum benzer nedenlerden ötürü, bu maddi yapıların teizmde bu düzenlemeye sahip olmalarının çok daha olası olduğunu düşünüyorum. Aynı şey kombinasyon problemini çözmek için [öne sürülen] konstitütif yaklaşım için de söylenebilir. Burada mikro-bilincin özel bir şekilde kombinasyonu güçlü belirimi gerektirmeksizin makro-bilinci meydana getirmektedir. Bir kez daha bunun teizmde meydana gelmesi ateizmdekinden çok daha olası görünüyor. Ne de olsa Tanrı mikro-bilinçlerin bunu ortaya çıkarmak üzere nasıl düzenleneceğini bilir, makul bir biçimde makro-bilince sahip varlıkların [olmasını] ister ve bunun gerçekleşmesi yönünde sürece rehberlik edebilir. Buna karşın ateizmde ise, bunların hiçbirine sahip değiliz ve bu nedenle makro-bilince sahip olmak muhtemelen tesadüf/şans eseridir ve dolayısıyla da daha çok ihtimal dışıdır.

Panpsişizmin teizmde daha olası olduğunu düşünmek için son bir neden [daha] ele alalım. Panpsişizm her somut şeyin bilinçli olduğunu söyler. Teizm ise bilinçli bir somut varlığın var olduğunu söyler. Bu teistik gerçek, tıpkı bir kuzgunun siyah olduğunu öğrenmenin tüm kuzgunların siyah olduğu savının

---

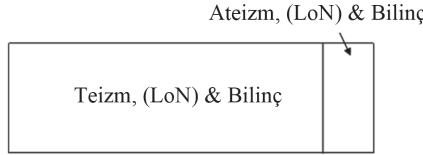
çük' bilinçli deneyim öznelinin bir araya gelerek kendi deneyimlerine sahip 'büyük' bir bilinçli özne oluşturmasını anlaşılır kılmanın oldukça zor olduğunu" söyler (Goff, Seager and Allen-Hermanson, "Panpsychism").

olasılığını yükseltmesi gibi, tüm somut varlıkların bilinçli olduğu savının olasılığını kesinlikle bir miktar yükseltmektedir. Dolayısıyla bir kez daha panpsişist yanıtın teizmde daha olası olduğunu düşünmek için bir nedenimiz daha olmuş olur.

Tüm bunlar dikkate alındığında, panpsişizmin ateizmde olası olmadığını, ancak teizmde oldukça olası olduğunu ve esas olarak ilgilendiğim şey olan makro-bilincin teistik bir panpsişizmde olası olduğunu, ancak ateistik bir panpsişizmde hiç de olası olmadığını öne sürüyorum.

### *Sonuç*

Önsel [olasılıkları] başarılı bir şekilde gerekçelendirdiğimi varsayarsak, bilincin varlığını reddeden kısımları kaldırabiliriz, çünkü bilinç vardır ve kutumuzu yeniden normalize edebiliriz. Sonuç aşağıdaki gibi görünür:



Kutumuzun son halinden de anlaşılacağı üzere teizm olasılığı önemli ölçüde artarken, ateizm olasılığı önemli ölçüde azalmıştır. Bu nedenle bilincin [varlığı] teizm için çok güçlü bir delil, ateizm için ise kötü bir haberdur. Dahası, bu argümanı bertaraf etmesi için bir kişinin yukarıda vermiş olduğum önsel [olasılıkları] önemli ölçüde değiştirmesi gerekeceğini unutmayınız. Yukarıda söylediklerim dikkate alındığında, bu argümana engel teşkil edecek yeterlilikte önemli bir değişikliğin inanılması güç olacağını düşünüyorum.

### *İtirazlar ve Yanıtlar*

Bunu takip eden bazı itirazlar, Bayeşçi hassas ayar argümanlarına yöneltilen itirazlarla benzerlik göstermektedir. Hassas ayar argümanı konusunda verilebilecek yanıtlar da, benim argümanıma karşı yapılan itirazlara yanıt olarak söylenebileceklerle benzerlik göstermektedir. Bu nedenle, ek itirazlar ve yanıtlarla ilgilenenler, Bayeşçi hassas ayar argümanlarına karşı yapılan itirazlara literatürde verilen yanıtlara bakarak burada nasıl yanıt vereceğime dair bilgiye dayalı bir tahminde bulunabilirler.<sup>58</sup> Bununla birlikte, sunduğum argümanın, normalizasyon sorunu gibi, hassas ayar argümanına yönelik belirli itirazları atlattığını unutmayın;<sup>59</sup> zira bilincin ortaya çıkışının sonsuz sayıda değil, yalnızca sınırlı sayıda bir çıktı aralığı vardır.<sup>60</sup> Bunu söyledikten sonra, bazı özel itirazlara ve yanıtlara dönüş yapalım.

*İtiraz.* Şüpheli teizm, kişinin Tanrı hakkında benim yaptığım türden olasılıksal yargılarda bulunamayacağı anlamına gelir.<sup>61</sup>

*Yanıt.* Kötülüğe bir yanıt olarak şüpheli teizmi kullanmayabilirim. Buna karşın, ayrıca görüldüğü ki, her tür şüphelilikte

58 Örneğin bkz. Hawthorne ve Isaacs, "Misapprehensions about Fine-Tuning," Hawthorne ve Isaacs, "Fine-Tuning Fine-Tuning," Collins, "The Teleological Argument."

59 McGrew, McGrew, ve Vestrup, "Probabilities and the Fine-tuning Argument," Colyvan, Garfield, ve Priest, "Problems with the Argument from Fine-Tuning."

60 Burada bir şerh düşmek istiyorum, zira söylediğim bir şey bu itiraza konu olabilir. Burada, panpsişizm bölümünde gündeme getirdiğim, farklı madde türleri olasılığını düşünüyorum, zira sonsuz çeşitlilikte tür olduğu iddia edilebilir. Durumun böyle olup olmadığı benim bildiğimi iddia ettiğim bir şey değildir. Her halükârda, normalizasyon sorununun ikna edici olduğunu düşünüp düşünmememiz gerektiğine dair bir iddiada bulunmuyorum, daha ziyade söylediklerimin çoğunun bundan sıyrılacağını ve bu nedenle genel argümanıma bir itiraz olmayacağını iddia ediyorum.

61 Bu itirazın bir örneği için bkz. Oppy, *Arguing About Gods*, s. 400.

olduğu gibi, bunun da farklı seviyeleri vardır ve şüpheciliğin bazı seviyeleri kötülük problemi tartışmalarında belirli bir düzeyde başarılı olmada yeterli olabiliyorken aynı zamanda burada belirttiğim yargılarda bulunabilmeme de imkân tanımaktadır. Diğerlerinin yanı sıra olası bir seçenek de “şüpheci teizmin şüpheci unsuru için motivasyonun, bir kişinin Tanrı’nın bir dünya yaratma sebeplerine dair pozitif bilgisinden kaynaklandığını” söyleyen DePoe’nin “Pozitif Şüpheci Teizmi” olabilir.<sup>62</sup>

*İtiraz.* Tanrı’nın bir şey yapmayı istemesinin ne kadar olası olduğunu hesaplayamayız, zira bu ihtimallerin bilinebilmesi güçtür.<sup>63</sup>

*Yanıt.* Katılmıyorum. Çok keskin/net değerler verilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, Tanrı’nın belirli şeyleri yapmasının ne kadar olası olduğuna dair makul/haklı önerilerde bulunulabileceğini düşünüyorum. Muhaliflerimi aksi yönde neyin ikna edeceğini bilmiyorum, fakat tıpkı onları bunun yapılabileceğine ikna etmemim pek olası olmadığı gibi, onların da beni bunun yapılamayacağına ikna etmeleri pek olası değildir. Yapabileceğim tek şey, Tanrı’nın ne yapacağına dair olasılıksal yargıların, özellikle de kötülüğe ilişkin delilci argümanlar söz konusu olduğunda, çok sık yapıldığına işaret etmektir.<sup>64</sup> Ancak kötülükten hareketle [öne sürülen] argümanlarla ilgili olasılıkların bilinebilmesi güç değilse, Tanrıya ilişkin bazı olasılıksal yargıların neden diğerlerinden daha kabul edilebilir olduğuna dair ilkesel bir farka ihtiyacımız olacaktır. Böyle bir farkın var olduğunu varsayarsak, muhalifim ve ben bir çıkmaza gireceğiz gibi görünüyor ve bu nedenle argümanım yalnızca

62 DePoe, “On the Epistemological Framework,” s. 33.

63 Bu itirazın bir örneği için bkz. Oppy, *Arguing About Gods*, s. 196-197.

64 Oppy’nin bir böyle bir yargıda bulunduğu görülmektedir: Almeida ve Oppy, “Sceptical Theism,” s. 502.

benim yaptığım türden olasılıksal yargıların yapılabileceğini düşünen kişiler için geçerli olacaktır.

*İtiraz.* Bazılarının teizme verdiği önsel [olasılıklar] o kadar düşüktür, ki öne sürülen bilinç argümanı bilinci teizm için iyi bir delil haline getirmek için hiçbir şey yapmaz.<sup>65</sup> Örneğin Oppy “teizmin olasılığı sıfıra yakın olacak kadar düşüktür; bu konuda son yirmi beş yılın literatürüne aşina olan diğer natüralistlerin de aynı şeyi söyleyeceğini umuyorum” diye yazmaktadır.<sup>66</sup>

*Yanıt.* Oppy'nin yorumlarından ne anlamamız gerektiği konusunda emin değilim, zira bu oldukça ekstrem bir görüş gibi görünmektedir.<sup>67</sup> Bayes teoremi metafizik zorunluluklardan ziyade epistemik olasılıkları ölçer; öyle ki Tanrı'nın varlığı imkânsız olabilir, fakat yine de haklı olarak epistemik

65 Bu itirazın tam olarak nasıl yapılacağı, kişinin sübjektif mi yoksa objektif Bayesçi mi olduğuna bağlı olacaktır. Sübjektif Bayesçi görüşe göre, kişinin sahip olduğu önsel olasılıklar rasyoneldir ve bu itibarla kişinin kendisinden farklı önsel olasılıklara sahip kişilerin görüşlerini değiştirmesi zordur. Objektif Bayesçi görüşe göre, önsel olasılıklar rasyonel kısıtlamalara sahiptir, öyle ki sahip olmanız gereken önsel olasılıklar vardır. Ancak, eğer önsel olasılıklarımız konusunda anlaşmazlığa düşersek, muhtemelen ben sizin benim önsel olasılıklarıma sahip olmanız gerektiğini düşüneceğim ve siz de benim sizinkilere sahip olmam gerektiğini düşüneceksiniz. Bu nedenle, insanların hangi önsel olasılıklara sahip olmaları gerektiği konusundaki fikirlerini değiştirmek de bir zorluk teşkil edecektir.

66 Oppy, “Critical Notice,” s. 195. Oppy, Moreland'ın çalışmasından (Moreland 2008, s. 33) alıntı yapmaktadır.

67 Oppy'nin böyle düşünmesinin bir nedeni, Tanrı'nın da bir türü olacağı bedensiz bilinçle ilgili kavramsal problemler üzerine çok sayıda çalışma olmasıdır. Oppy, “Critical Notice,” s. 195-196. Ben buna ikna olmuş değilim ve Oppy'nin bunu düşünmek için gösterdiği tek neden bedensiz bilince karşı geniş bir literatür olduğu için, bu tür bir bilincin mümkün olduğunu varsayan ya da bir şekilde savunan literatürün tüm felsefe tarihi dikkate alındığında kesinlikle çok daha geniş olduğuna işaret ediyorum. Yani, onun çok sayıda otoriteye dayalı ileri sürdüğü argümanı, çok daha fazla sayıda otoriteye dayalı bir argümanla çürütüyorum.

olasılığı sıfır olmayabilir.<sup>68</sup> Belki de bir kişi bir tür “önce bilgi” (İng. knowledge first).<sup>69</sup> çerçevesi varsayıyor olabilir; öyle ki bu kişi ateizmin doğru olduğunu bilir ve bu nedenle de, elindeki delillerin bütünü dikkate alındığında, ateizmin doğru olduğu konusunda epistemik olarak emin olur.<sup>70</sup> Bundan emin değilim. Her halükârda, çoğu kişinin başlangıç olarak teizmi *olağanüstü bir biçimde* ihtimal dışı görmediğini düşünüyorum. Buna karşın, ateizmin teizmden önemli ölçüde daha olası olduğunu kabul etsek bile, ben hâlâ bilincin teizm için önemli bir delil desteği sağladığını ve bu nedenle de teizm için iyi bir delil

68 Oppy ile kişisel yazışmalarımdan, onun benim argümanımla ilgili temel probleminin argümanın Bayesçi kökleri olduğunu düşünüyorum, çünkü kendisi teori seçimini teorik erdemler/üstünlükler açısından düşünmeyi tercih ediyor. Ayrıca, natüralizmin zorunlu olarak doğru olduğunu, dolayısıyla da tanrıların var olmasının imkânsız olduğunu düşündüğü için, metafizik olarak neyin mümkün olduğuna dair görüşleri dikkate alındığında, Tanrı'nın var olduğu iddiasına sıfır olmayan epistemik olasılık tayin etmesinin tutarlı bir yolunu göremediğini iddia edecektir. Ne yazık ki burada bu konuyu tartışmak için yeterli yer ayıramıyorum, ancak Oppy'nin bazı endişeleriyle ilişkili görünen bazı başlangıç düşünceleri için bkz. Swinburne, “Phenomenal Conservatism”.

69 Veya İngilizce “knowledge first” ifadesi Türkçeye alternatif olarak “bilgi önce gelir” ya da “bilgi öncelikli” ya da “bilgiyi önceleyen” şeklinde çevrilebilir. Bu yaklaşım şöyle tarif edilir: “Geleneksel epistemoloji, bilgiyi inanç, gerekçelendirme, delil ve ilgili kavramlar açısından tanımlamaya büyük önem verirken, önce bilgi yaklaşımı bilgiyi teorik bir temel unsur (*theoretical primitive*) olarak kabul eder ve inanç ve delil kavramları da dâhil olmak üzere epistemoloji içindeki ve dışındaki diğer önemli fenomenleri açıklamak için kullanır. Bu bakımdan, bu yaklaşım analizlerin olağan yönünü tersine çevirerek bilgi kavramını teorik olarak temel bir kavram haline getirir.” Greco, John (2021). “Epistemology.” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. doi:10.4324/9780415249126-p059-3. ISBN 978-0-415-25069-6. Daha fazla bilgi için bkz. Williamson, Timothy (2010). “Knowledge First Epistemology.” Sven Bernecker & Duncan Pritchard, *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge. s. 208-218. (ç.n.)

70 Buna dair bir tartışma için bkz. Benton, Hawthorne ve Isaacs, “Evil and Evidence,” s. 24-25.

olduğunu düşünüyorum. Bunu aşağıdaki kutuları kullanarak [şöyle] gösteriyorum.

Teizm, (LoN) & ~Bilinç

|                             |                         |                              |
|-----------------------------|-------------------------|------------------------------|
| Teizm,<br>(LoN)<br>& Bilinç | Ateizm, (LoN) & ~Bilinç | Ateizm,<br>(LoN) &<br>Bilinç |
|-----------------------------|-------------------------|------------------------------|

Yukarıdaki kutu ateistik hipotezlere olasılık uzayının çoğunu tahsis ederken teistik hipoteze yalnızca küçük bir parçasını verir. Yine de bilincin ateizm ve doğa yasaları verili olduğundaki olasılığı, aynı koşullarda bilincin var olmama olasılığıyla karşılaştırıldığında hâlâ düşüktür. Buna karşın teistik hipotezde bilincin var olma olasılığı teizmin doğru olması halinde kuvvetle muhtemeldir. Ancak bilincin var olduğunu öğrendiğimizde, bunun olasılık [tayinlerimiz] üzerindeki etkisi muazzam olur:

|                             |                              |
|-----------------------------|------------------------------|
| Teizm,<br>(LoN) &<br>Bilinç | Ateizm,<br>(LoN) &<br>Bilinç |
|-----------------------------|------------------------------|

Yeni kutumuzda görülebileceği gibi, bilinçten gelen delil dikkate alındığında, teizmin olasılığı önemli ölçüde artmış ve ateizmin olasılığı ise büyük ölçüde azalmıştır. Ateizmin olasılığı bütüne bakıldığında hâlâ daha yüksek olmasına karşın durum budur. Yine de bu delili olasılığın yükselmesi açısından düşündüğümünden ve bilincin [varlığı] teizm için olasılığı yükseltirken ateizmin olasılığını düşürdüğünden dolayı, bilinç teizm için önemli bir delil teşkil eder. Belki de bilinç delili tek başına teizmi benimsemek için yeterli değildir, fakat kimse argümanın bunu yapacağını veya yapması gerektiğini

söylememiştir. Neticede Hawthorne ve Isaacs'dan uyarlanan şu alıntıyla aynı fikirdeyim,

Teizmin epistemik konumu yalnızca [bu]... argümanına değil, fakat aynı zamanda din felsefesindeki hemen hemen diğer tüm argümanların itibarına da bağlıdır. Bu ...[bilinç argümanı] her şeyi başarmaz, fakat bir şeyleri başarır (ve bu felsefi bir argüman için hiç de fena değildir).<sup>71</sup>

Dahası, insanların teizm lehine ikna edici bulduğu argümanlar ekseriyetle kümülatif argümanlardır ve bu itibarla, yalnızca farklı parçalar bir araya getirildiğinde teizm lehine, bütüne bakıldığında bazılarının teizmi ateizmden daha olası kıldığını düşüneceği, bir argüman elde ederiz.<sup>72</sup> Bu durum dikkate alındığında, küçük teistik önsel [olasılıklarla] bile, ben hâlâ bilincin teizm için iyi bir delil olduğunu düşünüyorum.

*İtiraz.* Doğa yasalarının argümana eklenmesi, teizm ve ateizme verdiğimiz önsel olasılıkların da benim önerdiğim gibi sabit kalmasını değil değişmesi gerektiği anlamına gelir.

*Yanıt.* Bunu kabul ediyorum. Söz gelimi dünyamızdaki doğa yasaları dünyadaki bu kadar çok sayıdaki kötülüğün var olmasının nedenlerinden biri gibi görünebilir ve bu itibarla da onların varlığı Tanrı'nın varlığını daha az olası kılar, zira bu ima nedeniyle onların varlıklarının teizmde bir miktar şaşırtıcı olup ateizmde daha az şaşırtıcı olduğunu iddia edebiliriz. Bu dikkate alındığında, doğa yasalarının eklenişi, başlangıç kutumuzdaki ateizme daha fazla yer vermemiz anlamına gelmelidir. Ancak diğer taraftan da bu yasaların yaşam gibi belirli değerli

71 Hawthorne ve Isaacs, "Misapprehensions about Fine-Tuning," s. 133.

72 Bunun bir örneği için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 328-342. Argümanımın da bir türü olduğu Bayesçi argümanlar kümülatif bir durum oluşturmak için kolayca bir araya getirilir. Bunun nasıl yapılabileceğine dair bir model için bkz: Poston, "The Argument from (A) to (Y)."

olgular durumlarını mümkün kılacak şekilde hassas ayarlanmış olduğu da görülmektedir, ki bu da ateizmde şaşırtıcı iken teizmde hiç de şaşırtıcı değildir.<sup>73</sup> Bu itibarla argüman bizi, doğa yasalarının eklenmesiyle başlangıç kutumuzdaki teizm kısmına daha fazla yer vermemiz gerektiğini söylemeye itmektedir. Doğa yasalarını işin içine kattığımızda önsel olasılıkların tam olarak nasıl etkilenmesi gerektiğine dair düşüncemiz, bu nedenle, doğa yasalarının varlığı hakkında düşünüldüğünde kötülük probleminde ve hassas ayar argümanına verilmesi gereken ağırlığa ilişkin değerlendirmemize bağlı olacaktır. Bu açıkçası çok geniş bir konu olup burada derinlemesine inceleyemeyeceğim bir konudur ve bu itibarla bu makalenin amacı doğrultusunda, doğa yasalarının eklenmesinin teizmin ve ateizmin önsel olasılıklarını değiştirecek hiçbir etkide bulunmadığını ileri sürüyorum. Aynı fikirde olmayanlar, doğa yasalarının benim tayin ettiğim eşit (50/50) önsel olasılıkları nasıl değiştirdiğini düşündükten sonra kendi önsel olasılıklarına sahip kendi [olasılık] kutularını çizebilirler.<sup>74</sup> Bununla birlikte bir önceki itiraza yanıt olarak sunduğum önceki iki kutunun, doğa yasalarının ateizm lehine önsel olasılıkları değiştirdiği düşünülse bile, argümanımın hâlâ teizm lehine önemli bir delil sağladığını gösterdiğinin düşünülebileceğini belirtmek isterim.

73 Collins, *The Teleological Argument*, s. 211-213.

74 Bu kutunun nasıl çizileceği kuşkusuz kişiden kişiye değişecektir. Örneğin Hawthorne ve Isaacs, “kötülüğün ateizm koşuluna bağlı olarak teizmden daha olası -çok daha olası- olduğunu söylerken, kötülüğün delilci etkisinin, yaşamın ilave edildiği paketin/kutunun [bununla hassas ayar argümanlarını kastediyorlar] delilci etkisini neredeyse hiç azaltmayacağını” iddia eder (Hawthorne and Isaacs, “Fine-Tuning Fine-Tuning,” s. 158n44). Bu itibarla, muhakememize doğa yasalarını eklemenin başlangıç kutumuzun teistik kısmını artırmamız anlamına gelmesi gerektiğini düşünmektedirler. Yine de buna katılmayan ve aksini iddia eden pek çok kişi olduğundan şüphe duymuyorum.

*İtiraz.* Neden başka bir şey değil de bilinci şart koşulalım? Neden bu mesele için tenisin varlığını veya herhangi başka bir şeyi şart koşmayalım? Bu diğer şeylere şart koşmanın tuhaf olacağı düşünülürse, neden bilince şart koşmanın da aynı derecede tuhaf olduğu düşünülmesin?

*Yanıt.* Tanrı'nın bilinçli varlıklar meydana getirmesinin muhtemel olduğunu düşünmek için sebepler olduğunu düşündüğümünden bilinci şart koşuyorum. Tenis her ne kadar harika ve her zaman ortaya çıkmasını arzu edeceğim bir şey olsa da, tenisin var olması gerçeğine önsel olasılık vermek üzere Tanrı'nın tenisi meydana getirmeyi isteyebilecek olmasının olası olduğunu düşünmemi sağlayacak hiçbir argümanım yoktur. Çoğu şeyin bu duruma benzer olacağını ve Tanrı'nın meydana getirmeyi isteyebilecek olmasının olası olduğunu makul bir şekilde söyleyebileceğimiz yalnızca birkaç şeyin olacağını ve bilincin de bunlardan biri olduğunu öne sürüyorum.

*İtiraz.* Eğer bir ateist yeterince büyük bir çoklu evren varsayarsa, ateizmde bilincin [var olma] olasılığı yüksek olur; çünkü bilincin [var] olması kaçınılmaz olmasa bile son derece olası olacaktır.

*Yanıt.* Burada söyleyebileceğim özgün bir şeyim yoktur. Bu itibarla ilk önerim, Hawthorne ve Isaacs'ın hassas ayar argümanına ilişkin yaptığı değerlendirmede olduğu gibi, hiçbir çoklu-evrenin olmadığı şartını koşullandırmamıza dahil etmemizdir.<sup>75</sup> Alternatif olarak, belki de postula edilmesiyle ilgili endişeler nedeniyle,<sup>76</sup> çoklu-evrenin olası olmadığı ve bu itibarla da argümanım için pek de bir tehdit oluşturmayacak şekilde önsel olasılığının oldukça düşük olduğu iddia edilebilir.

75 Hawthorne and Isaacs, "Fine-Tuning Fine-Tuning," s.144.

76 Örneğin bkz. Dorr ve Arntzenius, "Self-Locating Priors and Cosmological Measures," Collins, "The Teleological Argument," s. 256-272, Swinburne, *The Existence of God*, s. 185-188.

*İtiraz.* Determinizm, dünyamızın başlangıç koşulları ve doğa yasaları dikkate alındığında, ateizmde bilincin var olma ihtimali, kesin olmasa bile, yüksektir.

*Yanıt.* Determinizm kabul edilse bile, dünyamızın başlangıç koşullarının [böyle olma] olasılığı ateizmde son derece düşüktür. Bunu görmek için, sadece, başlangıç koşullarına ilişkin olasılıklara sıklıkla işaret eden hassas-ayar argümanlarına başvurmak yeterlidir.<sup>77</sup> Ancak hassas-ayar argümanları yaşam ile ilgiliyken burada ben bilinç ile ilgileniyorum. Bu dikkate alındığında, benim ilgili olduğum başlangıç koşulları yaşama müsaade eden başlangıç koşullarının bir alt kümesi gibi görünmektedir; zira bilinçli olmayan bir yaşamın olabileceğini kabul ediyorum.<sup>78</sup> Pek çok kişi tarafından yaşamın var olması için [gerekli] başlangıç koşullarının ateizm için kötü haber olduğunun öne sürülmesi gibi, bilinçli varlıklar için gerekli olan başlangıç koşulları [ateizm için] daha da kötü bir haber gibi görünmektedir. Eğer bu doğruysa, o zaman bu itiraz hiçbir umut vadetmemektedir.

*İtiraz.* Argümanınız bir “boşlukların Tanrısı” argümanıdır, çünkü ileriki gözlemsel keşifler onun başarısız olduğunu gösterebilir. Bu argüman türleri kusurludur.<sup>79</sup>

*Yanıt.* Belki argümanım bir anlamda bir “boşlukların Tanrısı” argümanıdır. Ancak, eğer öyleyse, bu konuda çok endişeli değilim, zira bu türden bir argümanın pejoratif isminin önerdiği kadar kötü olduğunu düşünmüyorum. Belki de bu

77 Collins, “The Teleological Argument,” s. 220-222, Hawthorne and Isaacs, “Fine-Tuning Fine-Tuning,” Swinburne, *The Existence of God*, s. 172-188.

78 Görünüşe göre yalnızca panpsisistler bu öneriyle bir sorun yaşayabilir.

79 Lim, makalemin giriş bölümünde bahsettiğim standart bilinç argümanlarının bu türden olduğunu tartışır (“Zombies, Epiphenomenalism,” s. 440). Moreland ise, bilincin bilimsel bir açıklamasının neden olmayacağına dair ilkesel nedenler sunduğu için bunun bir “boşlukların tanrısı” argümanı olmadığını öne sürerek standart bilinç argümanı hesabına yanıt vermektedir (“God and the Argument from Consciousness,” s. 247). Ben ise farklı bir yanıt sunuyorum.

argüman tümüyle gözleme-dayanmayan (wholly non-empirical) argümanlar kadar iyi değildir; şu bakımdan ki keşfedilecek yeni gözlemsel veriler bu argümanları geçersiz kılmayacaktır. Yine de ben gözleme dayalı argümanların hâlâ değerli olduğunu düşünüyorum. Örneğin, birkaç yıl önce dizel araba kullanmanın benzinle çalışanlara kıyasla çevre açısından daha iyi olduğunu düşünmek için iyi argümanların olduğu düşünülüyordu. İnsanlar böyle düşünüyordu, çünkü bilimsel veriler -iddia edildiği üzere- bunu gösteriyordu. Daha fazla bilimsel veri dikkate alındığında bunun artık iyi bir argüman olmadığı ortaya çıktı. Bir zamanlar onun iyi bir argüman olmasını sağlayan veriler, artık [argümanın] öncüllerinden birini desteklemeyecek şekilde geçersiz olmuştur. Tersine, mevcut gözlemsel veri, şimdi, benzinle çalışan arabaları kullanmanın, dizel ile çalışanlara kıyasla, çevremiz için daha iyi olduğunu düşünmemiz için bize iyi bir argüman sunmaktadır. Ancak dizel araçların aslında, bütüne bakıldığında, bir kez daha [çevre için] daha iyi olduğunun düşünüldüğünü iddia eden ilave gözlemsel tahlillerin yapıldığı bir noktaya gelinebilir. Bu argümanların dayandığı gözlemsel verilerin revize edilmeye açık olması, onların ilke olarak kötü olduğunu düşünmemiz için bize iyi bir sebep sunmuyor gibi görünüyor. Belki gözlemsel veriler asla değişmeyecek, tersine başlangıçta öne sürülenleri onaylamaya devam edecektir. Belki de böyle olmayacaktır. Her halükârda, gelecekte [yapılacak] keşifler tarafından saldırıya maruz kalabileceğini her zaman akılda tutarak, bu tür verilere dayalı argümanlar formüle etmek ziyadesiyle uygun görünmektedir. Belki burada sunduğum argüman bu talihsizliğe maruz kalacak, yani gelecekteki gözlemsel çalışmalar bilincin teizmde olduğu kadar ateizmde de olası olduğunu gösterecektir. Eğer böyle olursa, benim argümanım da bir zamanlar iyi olarak değerlendirilen diğer pek çok argümanın izinden gidecektir. Öte yandan, belki de

argümanım bu türden bir eleştiriye asla yenik düşmeyecek ve [yeni] gözlemsel veriler onun lehine artmaya devam edecek ve onu güçlendirecektir. Bu itibarla, argümanımın gerçekte ne kadar başarılı olduğunu yalnızca zaman testinin göstereceğini düşünüyorum, fakat mevcut durumda o bana oldukça iyi bir argüman gibi görünüyor!

### *Değerlendirme/Nihai Sonuç*

Başlangıçta, bilincin [varlığının] ateizm yerine teizmde daha olası olduğunu ve bu itibarla da ateizm karşısında teizmi tasdik ettiğini ileri süren bir argüman sunmuştum. Bu argümanın değerlendirilmesi güç olduğunu, fakat dünya hakkında bildiğimiz belirli gerçekleri -yani dünyamızın doğa yasalarını- muhakememize dahil ettiğimizde, bilinçten hareketle teizm lehine daha güçlü bir argümanın verilebileceğini öne sürdüm. Bunun sebebi, doğa yasalarının [muhakememize] eklenişinin teizmde bilincin [var olma] olasılığını arttırması ve ateizmde [var olma olasılığını] azaltmasıydı. Bu olasılıksal tayinleri gerekçelendirmeye ve argümanıma karşı ileri sürülebilecek bazı itirazlara yanıt vermeye çalıştım. Eğer bunu yapmakta başarılı olduysam, o zaman siz, bilinç sahibi okuyucum, teizm lehine iyi bir delil sağlıyorsunuz, çünkü, öne sürdüğüm üzere, bilinçli varlığınız ateizmden ziyade teizmde çok daha kuvvetle muhtemeldir.<sup>80</sup>

Pembroke College, University of Oxford

80 Bu makalenin daha önceki bir taslağı Oxford Üniversitesi'nde "Natural Theology: Past and Present Disputations" başlıklı bir atölye çalışmasında sunulmuştur. Dinleyicilere hem soruları hem de yorumları için teşekkür ederim. Ayrıca hem taslakları okuyarak hem de sohbetleriyle bu makalenin hazırlanmasında bana yardımcı olan birkaç kişiye de teşekkür etmek istiyorum: Alex Pruss, Martin Dunkley Smith, William Mander, Anna Marmodoro, Matthew Tugby, Max Baker-Hyatt, Yoaav Isaacs, Calum Miller, Tim Mawson, Laura Page, Philip Goff, Graham Oppy, J. P. Moreland, Jeff Speaks, Brian Cutter, Thomas Janzen ve bu derginin iki hakemi.

# MANTIKSAL UZAMIN KÖKENLERİ<sup>1</sup>



**Brian Leftow**

Çev. Özlem Kırtay

“Mantıksal uzam” ifadesi Wittgenstein’in *Tractatus* adlı eserinden kaynağını alır (söz gelimi, Wittgenstein 1961, 1.13<sup>2</sup>). Bir kipselliğin “uzamı” onun olası dünyalar sınıfıdır. Bu tür bir zorunluluğa (fiziksel, mutlak, her neyse) sahip olan her doğru, bu kipliğin alanının tamamında doğrudur. Her olumsal önerme uzamı bölümlere ayırır: kimi yerde doğru, kimi yerde yanlıştır. Her olanaklı dünya benzersiz bir olumsal doğrular kümesine ev sahipliği yapar: aynı olumsal önermelerin doğru olduğu dünyalar basitçe aynı dünya olacaktır. Dolayısıyla her olası dünya bu uzamın ayrı bir parçasıdır ya da bu uzamın ayrı bir parçasını kaplar. Günümüzde mantıksal uzam, mutlak, metafiziksel ya da geniş anlamıyla mantıksal olarak mümkün dünyaların uzamıdır. Bu durumda uzamın kökenini sormak, mutlak olasılıkların varlığının bir açıklaması olup olmadığını sormak demektir. Burada savunacağım şey mantıksal uzamın “kökeni yok” açıklamalarından duyulan hoşnutsuzluğun bizi

1 Leftow, Brian (2018). *Origins of logical space*. In Otávio Bueno & Scott Shalkowski, *The Routledge Handbook of Modality*. New York: Routledge.

2 Çevirmen Notu: Bahsi geçen numaralandırma *Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt*. (Mantıksal uzamı içindeki olgular dünyadır.)

en azından “köken” açıklamalarını düşünmeye yöneltmesidir. Bunlardan duyulan hoşnutsuzluk bizi hem var olan “köken” hem de var olan “köken yok” bakış açılarının faydalarını birleştiren ve sakıncalarından kaçınan bir görüş olup olamayacağını düşünmeye sevk etmelidir. İşte böyle bir görüş var ve burada onu tanımlıyorum.

### 5.1 Mantıksal uzamın bir kökeni var mıdır?

Mutlak kiplik konusunda gerçekçiler (kipliğin insan düşüncesinden, dilden vs. bağımsız olduğunu düşünenler) bunun bir açıklaması olmadığını düşünme eğilimindedirler. Birçoğuna göre, olanağı açıklayan şeyler sadece oradadır, sadece fiilin içinde yolunu bulduğu bir çerçeveden ibarettir. Bu çerçeve Platoncu soyut varlıklar ( Plantinga 1974), Meinongcu varlıktan bağımsız nesneler, Lewis’in somut evrenleri (Lewis 1986) ya da Williamson’ın “somut olmayan” nesnelerinden (Williamson 2013) oluşur. Dolayısıyla her ne ise, hiçbir şey onun varoluşunu ya da olduğu gibi olmasını açıklayamaz. Bu konudaki başlıca gerçekçi istisnalar, A.N. Prior’ı (örn. Prior 1960) takip ederek var olmayan bireyler için tekil olanaklar bulunmadığını savunan metafizikçilerdir. Bu görüşe göre, Lincoln var olmadan önce, Lincoln için hiçbir olanak yoktu: Lincoln’ün var olması ya da Ford’s Theatre’da vurulması da olanak dâhilinde değildi. Niteliksel olarak Lincoln’e benzeyen bireyler için sadece genel olanaklar geçerliydi: Uzun boylu, sakallı, başkan vb. birinin Ford Tiyatrosu’nda vurulması olanaklıydı. Lincoln var olduğunda onun için her şey olanaklı hale gelmişti. Olayların nasıl olduğu konusunda durum buysa, “sadece orada” olan en fazla şey zorunlu olarak genele ait olanaklı dünya tipleridir. Bireyler için olanaklar barındıran tüm olası dünyalar, yalnızca gerçek

bireylerden oluşan bir nüfus göz önüne alındığında ortaya çıkar. Platoncu bakış açısı ile somut gerçekliğin oluşturduğu nüfus arasındaki kesişimde ortaya çıkarlar ve bu yüzden mantıksal açıdan uzam sürekli olarak değiştirilir: her yeni birey yepyeni bir uzam yaratır, çünkü bir dünya o bireyi içermese bile, onu içeren dünyalarla yeni bir ilişki içinde bulunmak zorundadır. Bunun tam olarak nasıl gerçekleştiği açıklanmamıştır.<sup>3</sup>

### 5.2 Kökeni belirlemek için bir çalışma/ Bir köken örneği

Gerçekçiliğin, en azından şimdiye kadar geliştirilen başlıca haliyle, “ kökensiz ” bir yaklaşım olmasından duyulan endişeyi haklı çıkaracak nedenler vardır. Bu bağlamda Williamson, ailemiz tarafından dünyaya getirilmeden önce de var olduğumuza inanmamız gerektiğini söyleyerek soyut nesnelerden ayırt edilebilir olmadığımızı anlatır. Lewis’in olanaklı dünyaları bizimki gibi tam anlamıyla var olan somut evrenler olarak gören yorumu, ontolojik açıdan bir şişirilmiş gerçeklik örneğidir. Lewis, nitelikler gibi ontolojik açıdan önemli yeni türler eklemek yerine kendi evrenimizle aynı temel türlerden sadece çok daha fazla şey ortaya koyduğu (Lewis 1973, 87) ve ontolojik ilkellerimizin sayısını azaltmamızı sağladığı için (Lewis 1986, 4) bunun aslında dar görüşlü olduğunda ısrar eder. Eğer bir ontoloji bize sonsuz sayıda maymunun var olduğunu söylüyorsa burada bir yanlışlık olduğunu söyleyebiliriz. Lewis bize aslında mavi maymunların var olduğuna inanmak için iyi bir a priori nedene sahip olabileceğimizi söyler, çünkü a priori olarak bunların olanaklı olduğunu biliriz ve Lewis’e göre olanaklı olan her şeyin var olduğu görüşünü kabul etmek için iyi bir a priori nedenimiz vardır. Üstelik var olan diğer

3 Çevirmen Notu: Wittgenstein eserlerinde mantıksal uzamı tanımlamıştır.

evrenlerin, var olanın alternatifi olmaktan çok onun uzantısı olduğunu düşünmemek de elde değildir.

Meinongcu yaklaşımlar, var olabilecek her şeyin ve belki de var olamayacak her şeyin, var olan ya da olmayan bir nesne “olduğunu” savunur. Söz konusu teoriler, temel yapılarını (var olmayan nesnelerin “orada olduğunu” söylemenin anlamının ne olduğu ve bu nesnelerin özelliklerini yükleyen Meinongcu bağlacın anlamı) anlamlandırmakta büyük güçlük çekerler. Tıpkı Lewis’in yaptığı gibi ontolojiyi alabildiğine abartırlar: başka bir evrende var olan her Lewis nesnesi için, ontolojinin bir parçası olan, var olmamış bir Meinong nesnesi vardır. Üstelik, Lewis’in sınırlarını aşan bir şekilde ontolojiyi bulan-dırırlar: Söz gelimi Lewis bazı nesneleri diğerlerine “indirger”, böylece önermeleri dünyaların oluşturduğu birer bütün olarak yorumlar (Lewis 1983, 53-5). Meinongcular genellikle bu tür indirgeyici amaçlar taşımazlar. Onlar açısından, genel olarak, var olmayan bir önerme de bir önermedir, herhangi bir şeyin bütünü değildir ve dolayısıyla önermeler, var olanların listesinin bir parçası olmasa da ontolojilerinin bir parçasıdır. Bana göre Meinongcular siz var olmadan önce orada olduğunuza dair tuhaf bir hikaye anlatır. Belki de hiç üç boyutlu değildiniz ya da üç boyutluydunuz ama bir şekilde uzamda yer kaplamıyordunuz. Peki bu hikâyeyi akla uygun buluyor musunuz?

Bu noktada geriye Platoncu teoriler kalmaktadır; Platon’a göre ya dünyalar soyut önermelerdir ve gerçek dünya doğru bir önermedir ya da dünyalar soyut özelliklerdir ve gerçek dünya örneklendirilmiş bir özelliktir ya da dünyalar olgu durumlarıdır ve gerçek dünya gerçek olguların toplamıdır. Bu noktada yeniden, dünyaların şişirilmesi endişesi ortaya çıkar: nominalist yaklaşım söz konusu olduğunda insanlar böylesine büyük ve soyut bir gerçeklikten dolayı huzursuz olacaktır. Bunun yanı sıra,

bu tür soyutlamaların söz konusu iş için uygun olup olmadığı konusunda da endişeler vardır. Önermeler olanak ya da olanak oluşturuvcu olmak için yanlış bir şey gibi görünmektedir. Eğer Fido bir köpekse, bu Fido'nun bir köpek olduğunu doğru kılar. Peki bunu kipsel durumda tersine çevirip, Fido'nun köpek olma ihtimalinin doğru olmasının, Fido'nun köpek olma ihtimalini doğru yaptığını söylemeye ne dersiniz? Kipsel önermeler, önermelerin genel olarak yaptığı üzere, kendilerinden bağımsız kipsel olguları temsil etmelidir. ("Bu önerme doğrudur" ya da "bu önerme yanlıştır" gibi cümleler vardır, ama bu cümlelerin önerme ifade ettiği açık değildir. Şayet ifade ediyorlarsa, ifade ettikleri önermeler iyi kurulmamış kümeler gibidir ki nasıl iyi kurulmamış bir kümenin elemanlarından birinin kendisi olduğu varsayılırsa, bu önermelerin de bileşenleri kendileri olacaktır. Dolayısıyla her ikisi de kişinin rahat etmesi için kendisinin uygun bir parçası olmasına benzeyecektir. Bu nedenle, çoğu kişinin aklına nasıl iyi kurulmamış bir küme olamayacağı geliyorsa, çoğu kişinin aklına da bu cümlelerin ifade ettiği önermeler olamayacağı gelmelidir).

Platoncu niteliklerle ilişkin olarak buna benzer bir endişe vardır. Eğer Fido ses çıkarıyorsa, bu Fido'nun doğasının sesle birlikte var olduğunu gösterir. Neden kipsel durumda bunu tersine çevirip Fido'nun özündeki gürültünün onunla birlikte örneklenebilmesinin Fido'nun gürültülü olabileceğinin göstergesi olduğunu söyleyelim? Özelliklerin neyle birlikte örneklenebileceğine ilişkin olgular, hangi şeylerin özelliklerle birlikte örneklenebileceğine ilişkin olgulardan türetilmelidir, bu durumun tersi geçerli olmayacaktır. Olgularına gelince, kipsel olanlar hariç tüm durumlarda bunlar olmadan da bunu yapabiliriz. Fido gürültüyü örnekliyorsa, Fido'nun gürültülü olduğunu doğru kılmak için ek bir varlığa, Fido'nun

gürültülü olduğu durumlara ihtiyacımız yoktur. Bu nedenle, eğer bir olanaklı evrenler kuramına dahil edilirlerse, olgu durumları sadece tek bir özel amacı olan kendine özgü (sui generis) varlıklardır: ontolojik olarak elenecek olgun, az bulunur birer hedeftir. Bunların kendine özgü birer gizem olduğu iddiası için kapışabilirim: aslında kimse bunların ne olması gerektiğini tam anlamıyla anlayamıyor.

Bu ifadeler belki de “ kökeniz ” bir mantıksal uzamın doğasına ilişkin tüm olası açıklamalar değildir, lakin şu ana kadar önerilenler arasında en öne çıkanlar oldukları açıktır. Önerim bunların yeterli olmayacağıdır. Bunların kusurları, yeni teoriler ortaya çıkarsa yinelenen gibi görünüyor: öteki soyut varlık dünyaları da bir şekilde başka yerlerde ortaya konmuş kipsel gerçekleri temsil etmesi gereken şeyler olacaktır ve öteki somut dünya türleri (Meinong dünyaları somut var olmayanlardır) büyük bir fazlalık yaratacaktır. Bu noktada, “ kökensiz ” bir uzama ilişkin yeterli bir açıklama getiremiyorsak, mantıksal uzama ilişkin bir köken tanımlamanın daha iyi bir genel teori sağlayıp sağlamadığını düşünmeliyiz.

### 5.3 Günümüzdeki “köken” yorumları

Mantıksal uzama bir köken atfeden teorilerin çoğu mutlak ya da metafizik kiplik konusunda anti-realisttir. Söz gelimi konvansiyonalizmi değerlendirelim: diyelim ki, mutlak olarak olanaklı olmak, herhangi bir ilgili konvansiyonu ihlal etmeksizin dilimizde tanımlanabilir olmaktır. İngilizce var olmadan önce, bir anlamda, hiçbir şey İngilizce olarak tanımlanamazdı. Bir başka anlamda ise, her şey olanaklıydı: M.Ö. 4000’de Fido’nun bir köpek olduğu, İngilizce olarak tanımlanabilecek türden bir şeydi. Öte yandan, metafizikte bu ikinci anlamı ciddiye

alırsak, hiç kimse İngilizceyi yaratmamış olsa bile Fido'nun İngilizce olarak tanımlanabileceğini söylememiz sadece küçük bir adım olacaktır. Bu durumda, yalnızca olanaklı dillerin önemli olduğunu ve gerçek dilbilimsel kuralların hiçbir önemi olmadığını söyleyebiliriz. Konvansiyonalizmden, temel sorunun hangi dillerin olanaklı olduğu ve ontolojinin de olanaklı diller olduğu bir teoriye geçilmiştir. Bu konvansiyonellik değildir. Yani konvansiyonalistler için İngilizceden önce İngiliz dilinde hiçbir şey tanımlanamazdı ve dilden önce mantıksal uzam yoktu. Mantıksal uzamı dillere sahip olmaya başladığımızda ortaya çıkardık ve zaman içinde gelişti; (şimdi) olanaklı olan şey sadece (şimdi) gelenekleri ihlal etmeden ifade edebildiğimiz şeydir. Bunun yerine, kesinlikle olanaklı olmanın sadece düşünülebilir olmak olduğunu söyledığımızı varsayalım. Bunu bir "köken" teorisi haline getirmek için, onları düşünecek düşünenler olmadan önce şeylerin düşünülebilir olduğunu söylemekten kaçınmalıyız. Böyle yapmaktan kaçınırsak, mantıksal uzam kavrama yetisine sahip kişiler var olduğunda ortaya çıkar ve onların kavrama güçleriyle birlikte gelişir.

Gelenekselcilik ve kavramsalcılığın erdemleri vardır. Ontolojik olarak zayıftırlar: dilimizin ve düşüncemizin ontolojisine dahil olması gereken her ne varsa onu ve bizi çağırırlar. Zorunluluğun gizemli özelliğini açığa çıkarırlar: zorunluluk, geleneklerimizin bazı şeyleri tutarlı bir şekilde söylememize izin vermemesi ya da zihinlerimizin onları tutarlı bir şekilde kavramamıza izin vermemesi nedeniyle ortaya çıkar. Her iki durumda da zorunluluk, doğal olarak açıklayabileceğimiz bir olanaksızlığın ters yüz edilmiş halidir. Bu tür açıklamalar aynı zamanda neyin olanaklı olduğuna dair olgulara nasıl erişebildiğimizi anlamamızı sağlar, dolayısıyla bunlara erişimimiz ya

sadece kendi yerleşik dilsel eğilimlerimize ya da kendi içsel yaşamlarımıza erişim demektir.

Buradaki sorun tüm bunların anti realist olmasıdır. Zorunluluk söz konusu olduğunda bununla yaşayabiliriz. Zorunluluk bir gizemdir; görünüş itibariyle sağduyulu bir açıklamadan hoşnut oluruz. Öte yandan, olanaklılık söz konusu olduğunda, bu görüşe mesafeli yaklaşırız. Büyük Patlama'da dinozorların var olması fiziksel olarak olanaklıydı. Fiziksel olarak olanaklıysa, o zaman kesinlikle olanaklıdır. Bizler evrenin gözündeki parıltılar bile değilken, geleneklerimiz geçmiş nasıl şekillendirebilir? Bu soruya verilebilecek yanıtlardan biri geçmişin, şimdinin ve geleceğin eşit derecede önemli olduğu ve bu nedenle geleneklerimizin Patlama'da bile gerçek olduğu ve dolayısıyla var oldukları ilk noktadan geriye doğru "ulaştıkları" olabilir. Bu yaklaşım, tartışmalı bir zaman teorisine bağlılığı, büyük metafizik bağlılıklardan yoksun olmasının en önemli özelliklerinden biri olduğu varsayılan konvansiyonalizmin bedeli haline getirmektedir. Üstelik, hala bizim geleneklerimizin var olmaya başlamadan önce de geçerli olduğunu söylememizi gerektirmektedir. Bu durum, daha önce sözü edilen arka plan zaman teorisiyle bile kulağa pek makul gelmemektedir.

#### 5.4 Her iki dünyanın da en iyi tarafı

Köksüz gerçekçiliğin sorunları vardır. Kökenleri olan önceki gerçekçilik anlayışı da aynı sorunlara sahiptir. Öte yandan diğer köken açıklamalarımızın hepsi anti-realisttir. O halde bu özellikleri bir şekilde birleştirip birleştiremeyeceğimizi sormalıyız: Mantıksal uzamda yığılmayı önlemek için anti-realist tarzda bir köken kullanan ve hakikat ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi olduğundan farklı göstermeyen

realist bir anlatıma sahip olabilir miyiz? Realizm karşıtı köken hikayelerimizde birer ipucu bulunuyor. Her iki teori de güç teorisidir. Konvansiyonalizm, kesinlikle olanak dahilinde olanın, mevcut konvansiyonlar göz önüne alındığında tutarlı bir şekilde söyleme gücüne sahip olduğumuz şey olduğunu söylerken, kavramsalcılık, tamamen olanak dahilinde olanın, mevcut durumumuzda veya belki de ideal bir durumda algılama gücüne sahip olduğumuz şey olduğunu söyler. Her ikisinde de olanaklı olan, belirli bir gücün üretebildiği şey tarafından belirlenir. Peki ama neden sadece bizim güçlerimiz ve yalnızca bu güçler önemli olsun? Bunun nedeninin, konvansiyonalistler ve kavramsalcılar için bu güçlerin kipsel durum taşıyıcılarını üretmesi, onların doğruluk değerlerini belirlemesi ve böylece kipsel olguları belirlemesi olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, bu güç teorileri önermesel olanaklı dünyalar sorununu yanlış yoldan devralmaktadır. Cümleler ve kavramlar, kipsel gerçekliği oluşturmaktan çok, onu yansıtmalı ve bildirmelidir.

İlerlemeyi genelleme yaparak yapmaya çalışabiliriz. Gele- nekselcilerin ve kavramsalcılarının insan odaklı yaklaşımından uzaklaşalım. Bir gücün ya da güçler grubunun üretebildiği şeyin kesinlikle olanaklı olduğunu düşünelim. Öte yandan bu sadece bir ilk adımdır. On milyar yıl önce, hiçbir doğal güç grubu insansı bir canlı üretemiyordu. O zamanlar doğal olarak var olan hiçbir şey basitçe hareket edemez ve sonuç olarak bize sahip olamazdı. Buna karşın, başka güçlere sahip başka doğal şeyler üretme gücüne sahip doğal güçler vardı ve bu çok uzun bir süreçte böyle devam etti; sonuçta, bu süreçte, birlikte hareket ederek bir insansı canlıyı üretebilecek şeyler ortaya çıktı. O halde şunu söyleyebiliriz ki: ortaklaşa hareket ederek P'yi meydana getirebilecek güçleri üretebilecek, ortaklaşa hareket ederek P'yi meydana getirebilecek güçleri üretebilecek

vb. güçler varsa ya da olmuşsa, bu durumda P olabilir. Bunu şu şekilde ifade edelim: bir güç zinciri olgusallığın bir noktasından P'nin meydana gelmesine kadar uzanıyorsa, bu oluşum P<sup>4</sup> olarak tanımlanabilir.

Bu yaklaşımın kendine özgü pek çok erdemi vardır. Realisttir: güçlerin ne olduğu insan düşüncesine ya da geleneklerine bağlı değildir. Ontolojik olarak yalındır: yalnızca somut şeylere ve onların güçlerine ihtiyaç duyar ve (inandığım haliyle) başarılı bir nominalist güç açıklaması yapılabiliriyorsa, yalnızca somut şeylere ihtiyaç duyacaktır. Hakikat ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi doğru biçimde kurar: P olanağını doğru yapan güçlerdir ve bu güçler sizin hakkınızda garip şeyler söylemez. Üstelik, olanakla ilgili hakikatleri güçlerde temellendirmek, diğer realist teorilerin yaptığı gibi temellendirmekten daha da farklı değildir. Belki de daha az yabancıdır. Çünkü olağan şartlarda, örneğin yarın sınıfa gitmemi olanaklı kılan şeyin benim yürüyerek oraya gitme gücüne sahip olmam olduğunu düşünebiliriz: yani bir gücün varlığı, şeylerin gücün onları yapabileceği gibi olmasını olanaklı kılar. Güç teorileri bu sıradan söylemi çok ciddiye alır. Yeniden, güç teorileri zorunluluğu gizeminden arındırır. Gelenekselci yaklaşım bize (gördüğümüz üzere) imkansız olanın tutarlı bir şekilde söyleme gücüne sahip olmadığımız bir şey olduğunu ve zorunluluğun sadece imkansızlığın ters yönü olduğunu söyler. Bu anlaşılmaz değilse, imkânsız olanın üretecek gücün (ya da güç zincirinin) olmadığı şey olduğu ve zorunluluğun da bunun ters yüzü olduğu şeklindeki genelleştirilmiş yorum da anlaşılmazdır. Sonuç olarak, güç teorileri olanağa erişimimiz hakkında iyi bir açıklama sunar. Gelenekselcilikte, bu bizim

4 Çevirmen Notu: Burada bahsi geçen P bir önermedir. Bu önerme güçlerin var olabileceği olguların evrenini ifade eden genel bir değişkendir. Burada anlatılmak istenen P olgusunun doğrulanabilir olduğu durumda olanaklı olduğudur.

dilsel güçlerimize erişimimizdir. Kavramsalcılıkta, bu bizim kavrama gücümüze erişimimizdi. Her ne kadar düşünce-deney, kavrayış, vs. bilimin oynadığı rolün aynısını oynasa da genel bir güç teorisinde söz konusu olan deneysel açıdan tatmin edici bir şekilde tüm güçlere erişimimizdir.

### 5.5 Doğal güçlerin yetersizliği

Buraya kadar her şey yolundaydı. Lakin işin içinde bir bit yeneği var. Kipsel düşünceyi açıklamaya yönelik kullandığımız standart yöntemler sayesinde, doğal güçlerin bize sunamadığı pek çok olanaktan söz edebiliriz. Söz gelimi,  $E = MC^3$  ya da evrenin aslında sahip olduğu sonlu geçmiş yerine sonsuz bir geçmişe sahip olmasının söz konusu olabileceğini söylerler. Oysa hiçbir güç zinciri gerçekliğin içinde herhangi bir yerden bunların böyle olduğuna ulaşamaz. Büyük Patlama'dan bu yana, doğadaki herhangi bir şeyin bize ebedi bir geçmiş sunması için çok geç kalınmıştır. (Bize herhangi bir karşı olgusal geçmiş verebilecek herhangi bir şey için her zaman çok geçtir. Dolayısıyla geçmiş etkilenemez). Büyük Patlama'dan itibaren  $E = MC^2$  bir yasaydı ve hiçbir doğal şey bu yasayı bir başkasıyla değiştirme gücüne sahip değildi. Bu nedenle güç teorisyenleri bir seçimle karşı karşıyadır. Ya pes edip mutlak olanağı doğal olanakla sınırlandıracaklar ya da doğal olmayan güçleri, doğanın dışında yer alan güçleri kabul edecekler. Öte yandan, bu tür güçler ancak taşıyıcıları varsa var olabilir ki dolayısıyla ikinci seçeneğe göre doğal olmayan şeyler de kabul edilebilir.

### 5.6 Gelin bir de doğal olmayan güçleri inceleyelim

Günümüz felsefesinde natüralizmin popülerliği ve kararlılığı, ona yönelik argümanların gücüyle orantılı değildir.

(Elbette natüralistler de toplumun genelinin natüralizm karşıtı olduğunu söyleyecektir). Doğal olmayanı kabul etmeye karşı natüralist bir önyargınız varsa, kendinize bunun nedenini sorun ve sonra dürüstçe, natüralist olmayan teorilerin, özellikle de natüralizmin kipsel değeri açısından bakıldığında, en azından bir göz atmaya değeri olduğunu kabul edin. Umuyorum ki gözünüzü kaçıramayacağınız kadar dikkatli bir şekilde bakmanızı sağlayacağım.

Eğer doğal olmayan güçler varsa, doğal olmayan varlıklar da vardır. (Nominalistler bu konuda oldukça ısrarcıdır, çünkü onlar güçleri sonunda bir şeylere indirgerler). Ne kadar çok ve ne tür doğal olmayan olanağı kabul etmek istediğimize göre karar veririz. Kipsel inancı çözme yöntemlerimiz bizi mutlak olarak olanaklı olanın aralığının mantık ve belirgin metafizik gerekliliklerin dışlamadığı şey olduğunu söylemeye yöneltir: ki bu da yaklaşık olarak başka bir çağda “çelişki anlamına gelmeyen şey” ile anlatılmak istenendir. Günümüzde, her şeye gücü yeten olarak adlandırılan şey geleneksel olarak bu aralıktaki herhangi bir şeyi gerçekleştirmeye yetecek güç olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle ihtiyacımız olan şey, her şeye yetebilme alanına ulaşan güçlerdir.

Söz konusu güçleri doğal olmayan birçok küçük şeyde ya da tek bir büyük şeyde bulabiliriz. Bir sürü küçük adam varsayımının özel bir artısı yoktur. Aksine tek bir büyük adama sahip olmak daha basittir. “Ockham şöyle der: parçalara ayırın!” Karşı çıkabilirsiniz: tek bir büyük, alışılmadık özellik, her şeye gücü yetme pahasına birçok küçük adamı takas ediyoruz. Lakin bu doğru bir yaklaşım değildir. Tek bir büyük adamın, birçok küçük adama yerleştireceğimiz tüm küçük güçlere sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Böyle

bir durumda, yapmış olduğumuz şey ontolojiyi küçültmek ve bunun karşılığında yeni ya da ilginç hiçbir şey sunmamaktır.

Bu nedenle ihtiyacımız olan şey doğal olmayan ve her şeye gücü yeten bir varlıktır. Uzun zamanda yer alması ya da maddi bir yapıya sahip olması onu doğal bir varlık yapacağından, bunların ikisine de aynı anda sahip olamaz. Ontolojiyi düşük tutmak için ebedi olmalıdır: tek bir ebedi varlık birçok kısa ömürlü varlıktan daha basittir. Bu aynı zamanda ontolojiyi düşük tutmak için de gereklidir: tüm dünyalardaki tek bir varlık, tek bir gerçek varlıktan ve onun yerini almasını (bir şekilde) sağlayan bazı ontolojilerden daha basittir. İşte tam bu noktada natüralistlerin dizlerinin bağı çözülecektir, ama neden bir sorun oluşsun ki? Burada yaptığımız tek şey, onların tercih ettiği aynı teori oluşturma ilkesini takip etmektir: ihtiyacımız olandan fazlasını değil, sezginin orada olduğunu söylediği her şey için ontoloji sağlamaya yetecek kadarını ortaya koyarız. Ardından sorulacak soru, büyük adam için başka ne doğrudur? Şöyle ki, rasyonel olarak ortaya çıkan ikna edici düşünceler yoluyla akılcı bireylerin çeşitli seçimler yapmasını sağlama gücü de dahil olmak üzere güçleri vardır. Bu tür güçler olmadan her şeye gücünün yetmesi olanaksızdır. Cümlelerin ortaya çıkmasını sağlayarak akıl yürütüyor gibi görünebilir. Kendini kandırıyor gibi de görünebilir. Önerilerde bulunuyormuş izlenimi verebilir. Dolayısıyla Turing testini dahi geçebilir. Değerli doğa bilimciler sizlere tek olduğumuz şeyin testi geçebilen bir et parçası olduğumuzu söyleyeceklerdir. Eğer bu testi geçebilen etten yoksun bir şey varsa, onun da en az bizim kadar insan olduğunu kabul etmeleri gerekir.

### 5.7 Tanrı'yı şapkadan çıkardığım nokta

Aslında bu yeterince yaklaştığımız anlamına geliyor. Her ne kadar her şeyi bildiğinden ya da ahlaki özelliklerinden henüz söz etmemiş olsak da, ona Tanrı adını verebiliriz. Böyle yaparsak, güç teorisinin erdemlerini korumuş oluruz. Ontolojimize yalnızca doğal olmayan somut bir şey ekleriz. Dolayısıyla hala zorunluluk ve doğal olanağa ilişkin net açıklamalarımız bulunacaktır. Doğal olmayan olanağa erişimimiz Tanrı'nın doğası üzerine deneysel bir çalışmayla sağlanamaz, ne var ki Tanrı sıradan olanaklılık anlayışımızı desteklemek için orada olduğundan dolayı sıradan sezgilerimizin bize olanaklı olduğunu söylediği her şey için olanaklar sağlar- olanaklı olana ilişkin olanağımız tam olarak düşündüğümüz şeydir ve karşı olgusal düşünme ve kavrayışın neden güvenilir olduğuna dair bize en iyi görünen doğal ya da doğaüstü açıklamayı sağlarız. Kabataslak anlattığım nedenlerden dolayı ve daha fazlası için, güç teorilerini ciddiye almalıyız ve en iyi güç yaklaşımı Tanrı'yı varsayan bir yaklaşım olacaktır.

Tarihsel ilahi güç teorileri de dahil olmak üzere teist kip teorilerinde genellikle mantıksal uzamın oluştuğu düşüncesi yoktur. Tipik bir ilahi güç görüşüne göre, mantıksal uzam ne ise odur çünkü Tanrı'nın güçleri ne ise odur. Öte yandan, tipik anlayışa göre, Tanrı'nın güçleri sonradan ortaya çıkmaz. Doğaları gereği onundurlar ve bu yüzden kendisi ve doğası gibi basitçe var olurlar. Bazı ilahi güçler için bunu söylemekte bir sakınca görmüyorum. Ne var ki ben azınlıkta olan bir taraftayım ve bu taraf belki de tek kişiden oluşmaktadır. Bana kalırsa diğer ilahi güçlerin de bir çıkış noktası vardır ama yine de ebediyen ve zorunlu olarak vardır. Muhtemelen bu düşünce, onların Tanrı'nın başka bir yerinden gelen ebedi ve

zorunlu bir açıklamaya sahip olduklarını söylemenin daha az yanıltıcı olacağını işaret etmektedir.

### 5.8 Mantıksal uzamın kaynağı olarak Tanrı

Benim görüşüme kalırsa Tanrı'nın mantığa ya da matematiğe karşı gelme gücü yoktur. Aynı şekilde siz de öyle düşünüyor olabilirsiniz, dolayısıyla burada tartışmaya gerek olmadığını söyleyebilirim. Ayrıldığımız nokta belki de bunun neden böyle olduğudur. Bence böyle olması Tanrı üzerinde dışsal bir kısıtlamaya neden olmaz. Tersine, bu onun doğasının bir parçasıdır. Anladığım kadarıyla, mantık ve matematiğin içeriği ve gerekliliği Tanrı'nın doğasına dahil edilmiştir ve burada dahil edilen şey, bu içeriği başka bir kaynaktan miras almak yerine, onu oraya yerleştirir. Tanrı'nın doğası mantıksal gerçekliğin ve zorunluluğun ilk noktasıdır. Tanrı'nın güçleri ve gücünün noksanlığı, söz gelimi çelişmezlik ilkesi açısından başlıca doğruluk ve zorunluluk kaynağıdır. Çelişmezlik ilkesi zorunludur çünkü Tanrı herhangi bir P için hem P'yi hem de P olmayanı var edemez. Bu noktada yapılan açıklama ilahi doğada yerini alır. Ahlaki açıdan iyi olanla ilgili doğrular için de aynı şeyi düşünüyorum, elbette bunlar yaratılmışlara özgü değildir. Oysa yaratılmışların doğaları hakkındaki ya da bu doğaları içeren kipsel doğrular bana daha farklı bir açıklama gerektiriyormuş gibi görünüyor.

Kiplikle ilişkili olarak anlatılan tipik teist hikâyede tüm yaratılmış varlıkların doğaları Tanrı'nın doğasına eklenir. Söz gelimi, Tanrı'nın doğası gereği hipopotamları tasarladığını ve dolayısıyla doğası gereği onları yapma gücüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ya da daha basit bir şekilde, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesinin doğal olarak mümkün olan tüm yaratıkları

yaratma gücünü içerdiğini ve buna bağlı olarak hipopotami yapma gücünü de içerdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir şekilde, tipik teist hikâyeye bakıldığında, Tanrı'nın doğası su aygırlarını da içine alır. Tanrı'nın doğası en son noktada yer alan bir hayvanat bahçesidir: eğer yeterince uzağı görebilsaydık, içeride yer alan her canlıyı görebilirdik. Ben buna karşı çıkıyorum. Tanrının doğası, onu Tanrı yapan ve onu kendisi olmasını olanaklı kılan özelliktir. Bu konuda hipopotamların ne işe yaradığını anlamıyorum. Onlar bu işin yapılmasına yardımcı olmazlar. Bana kalırsa hipopotam doğası diye bir şey var olmasaydı, yani hipopotamlar olanaksız olmasaydı da Tanrı Tanrı olarak var olabilirdi. Sanırım bu da anlamlı bir zıt olanaklılık olup, göstermelik olarak doğru olmakla kalmayıp, içerdiği doğalar hakkında önemli bir noktayı ortaya koymaktadır. Tanrı'nın tanrılığı onu her şeye gücünün yettiği bir varlık yapar. Bu da tanrının doğası gereği yaratılabilir herhangi bir varlığı yaratabileceği anlamına gelir. Yaratılan varlıkların ne olduğuyla ilgili ise hiçbir şey içermez. Bana kalırsa bu bağlam tanrının başka bir noktasından kaynaklanır. Tipik teist görüşe bakıldığında, suyun H<sub>2</sub>O olduğu tanrının doğasında, doğasının bir parçasında yer alır. Dolayısıyla, suyun başka bir bileşimi olsaydı, bu durumda tanrının doğası var olamazdı. Suyun yerine başka bir özellik olsaydı ya da hiçbir özellik olmasaydı, Tanrı'nın doğası var olmazdı. Eğer Tanrı'nın doğası yoksa, o haliyle Tanrı da var olmayacaktır. Bu yüzden tipik teist görüşe göre, su gideceği yere giderken Tanrı'yı da yanında götürür. Peki neden böyledir? Açıkçası, Tanrı'nın doğası suyun doğasından oldukça bağımsızdır, dolayısıyla gerçekleri yansıtan önemli karşı düşünce de şudur: Su doğası farklı olsaydı da Tanrı halen tanrısal olacak ve var olmaya devam edecekti.

Bu noktaya kadar benimle geldiyseniz ve benim sezgilerimi paylaşıyorsanız, bunları anlamanın bir yolu olup olmadığını merak edebilirsiniz. Bir yolu var elbette. Bana göre yaratılmışların doğasında var olan şeyler tanrının kendi özgür iradesi ve yaratıcı tasarımlarıdır. Tanrı hipopotamları tasarlamak zorunluluğunda değildi. Kendisinde bulunan hiçbir şey onu bunu yapmaya zorunlu kılmadı. Olması gerekenin ne olduğu tamamen ona bağlıdır (hipopotam doğası ya da schmippo doğası fark etmez). Geçmişten bakıldığında, kendisinin ebediyen ve zorunlu olarak hipopotamları düşünmüş olduğu varsayıldığında, hipopotamlar var olabilir. Ne var ki bir şeylerin farklı şekilde ortaya çıkması “onda ‘ var olan bir şeydi ve de var olmaya devam ediyor. “Onun içinde olan” bu olguyu açıklarken Kadri Vihvelin’in (2013) çalışmasından biraz alıntı yapacağım. Vihvelin, determinizm göz önüne alınınca t anında A’yı yapmayı seçmiş olsanız dahi, başka bir seçim yapma olanağınızın t anında halen mevcut olduğunu ileri sürer. Bu görüşünü de şu şekilde temellendirmektedir:

S, t anında R’yi yapmayı deneme yoluyla yaparak kısıtlı bir yetiye sahiptir, ancak bu şu şartlara bağlıdır: S’nin t anında sahip olduğu bir içsel özellik B ve t’den sonraki bir t’ anı için, eğer S, t’ anında R’yi yapma fırsatına sahip olsaydı ve B özelliğini koruyarak R’yi yapmayı deneseydi, bu durumların uygun bir oranında, S’nin R’yi yapmayı denemesi ve B özelliğine sahip olması, S’nin R’yi yapmasının S mutlak bir nedeni olurdu.<sup>5</sup>

Sahip olduğumuz yetiler, onları kullanma şansına sahip olup olmadığımıza bakılmaksızın kısıtlı yetilerdir. Eğer bir yatağa zincirlenmişsem ama felç olmamışsam, yataktan çıkmak için kısıtlı bir yetiye sahibimdir ama onu kullanacak yetiye

5 Yazarın Notu: Vihvelin (2013, 187). Orijinalinde “t” harfinin ikinci kullanımı öncelikli değildir, dolayısıyla bu bir yazım hatası olabilir.

sahip değildir. S açısından tamam olan bir neden, S'nin içsel özelliklere sahip olması açısından da tamam olan bir nedendir. İşte Vihvelin'in fikri kabaca şöyledir: kısıtlı yetenekler içsel eğilimlerin birer parçasıdır. İçsel eğilimler tamamen içsel temellere dayanır. Bu nedenle, bir temel yetiye dayalı olan ne varsa, geçmiş ve doğa yasaları onu engelleyerek kullanma şansını ortadan kaldırsa bile, söz konusu yetiye sahiptir. Şansın olmaması, kişinin şansı olduğunda da bu şansı kullanacağı bir yetiden yoksun olmasına neden olmaz. Bu yetilerin temelleri tamamen içsel olduğu için, bir şey, fırsatları ne olursa olsun, sadece içsel temeline sahipse içkin bir özelliğe sahiptir. Kişiye verilen şansla, denediğinde, başarılı bir şekilde kullanarak uygun bir oranda içsel yetisini açığa çıkaracaktır.

Ben bu açıklamayı anlamlı buluyorum. Bir eğilimi ilk bakışta "tetikleyici" durumlardan sonuçlara uzanan bir sürecin birbiriyle ilişkilendirilmesi olarak tanımlayabiliriz. Kısıtlı yetiler olan eğilimler için tetikleyen unsur, bu yetinin temelini olması ve onu kullanmak için gereken şansa sahip olması yanında, bu yetinin ortaya çıkardığı şeyi meydana getirmeye çalışılması anlamına gelir. Şeyler tetikleyici bir durumda olmadıkları için eğilimlerini kaybetmezler (elmaslar preslenmediğinde bile serttir) ve bir şans eksikliğinden kaynaklanan eksiklik tetikleyici durumda olmamak için yeterlidir.

Determinizm açısından bakarsak, geçmiş ve doğal yasalar var olduğu sürece metafiziksel anlamda bunun dışında bir şey yapamazsınız. Her ne kadar aksini yapabileceğiniz olanaklı dünyalar var olsa bile bunların hiçbirinde gerçek anlamda olduğu gibi geçmiş ve yasalar bir arada bulunmaz; geçmiş ve yasalar ne yaptıysanız onu tekrar yapmanızı beraberinde getirir. Öte yandan, Vihvelin'in hikayesine göre, eğer t anındaki içsel varlığınız ve seçiminiz başka bir zamanda A'yı yapmanızı tam

olarak açıklayacaksa, t anında başka türlü davranmaya uygun-sunuzdur. Metafiziksel olarak mevcut koşullarınızda bu yetiyi kullanıp kullanamayacağınıza bakılmaksızın, doğuştan gelen donanımınız nedeniyle bu yetiye sahip olursunuz.

Vihvelin'in bu konuda yanılmadığını düşünelim. Tanrının söz konusu olduğu durumlarda "uygun oran" ifadesini kaldırabiliriz. Kısıtlı yetenekler içseldir. Söz konusu olan Tanrının her şeye gücü yetiyorsa, içsel bir yetinin kullanılmasının yeterli olduğu bir şeyi gerçekleştirmeye çalıştığında, mantığa, matematiğe ya da her şeye gücü yeten başka bir şeye aykırı olmadıkça bu konuda başarılı olur. Tanrı zorunlu olarak her şeyi bilir ama aynı zamanda zorunlu olarak bütünüyle rasyonel olduğu için mantığa ya da matematiğe aykırı bir şey yapamaz. Hıristiyan teolojisinde Kutsal Üçlemenin üyelerinin birbirlerine karşı çıkamayacakları söylenir. Eğer Tanrı zorunlu olarak her şeyi bilen ve son derece rasyonel ise, o zaman her şeye gücü yeten başka bir irade yarattığında, bunun kendisiyle çelişmeyeceğinden de emin olacaktır.<sup>6</sup> O halde Tanrı içsel bir yeteneğin kullanılmasının yeterli olduğu bir şeyi yapmaya çalışırsa, bu konuda başarılı olacaktır!

Buradaki "denemenin sonucuyla" bölümünü çıkarmamız da olanaklıdır çünkü Tanrı istemeden hareket edemez ve bu yüzden sadece denemeyle hareket edebilir. Burada B içsel ilahi doğal özelliiktir ve bu nedenle B'yi elinde tutma ifadesi daha sonra çıkar: Tanrının sahip olduğu B sonsuz olarak var olacaktır.

Şimdiyse elimizde  $V^*$  var. Tanrı'nın t zamanında R'yi yapmak için kısıtlı bir yeteneği vardır, öyle ki t'den sonraki bir t' zamanı için, eğer Tanrı t' zamanında R'yi yapma fırsatına sahipse ve R'yi yapmaya çalıştıysa, Tanrı'nın denemesi ve

6 Yazarın Notu : Swinburne'ün (1994, 174-5) üçlemenin kişileri arasındaki ilişkiyi anlatan bir hikayesi vardır ve bu hikaye bu konuya uyarlanabilir.

özünde olduğu gibi olması Tanrı'nın R'yi yapmasının tanrısal bir nedeni olacaktır.

Bu yaklaşım, Vihvelin haklıysa, tanrısal yeteneğe dair yerinde bir fikir vermektedir. Öte yandan, Vihvelin'in anlatımında olduğu üzere, Tanrı'nın t'de ya da t haricinde bir şeyi deneyebileceğini akla getirmez. Tanrı'nın bunu yapması olanaklı olmadığına bile başka türlü yapabileceği bir durum ortaya çıkar. Böylece hipopotamlar yerine schmippoları düşünmenin Tanrı'ya ait olduğunu söylediğimde, demek istediğim sadece (V\*) gibi bir şeyi uygulamaktır. Tanrı bunu yapmadığına göre, bunu yapması ya da yapma fırsatına sahip olması artık olanaklı değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın bunu yapması ya da yapma fırsatına sahip olması şu anda olanaksızdır. Buna karşı bir olanak olsaydı, hipopotamları düşünmek yerine schmippoları düşünebilirdi. Yaratılanların doğalarını düşünmesi, içsel olarak onu yaptığı gibi düşünmeye zorlamadığı ve zorlamayacağı için, hiçbir şekilde onu hipopotamları düşünmeye ve schmippoları düşünmemeye yönlendirmediği için, olanaksız bir şansa sahip olsaydı da başka türlü yapabilecek olduğundan dolayı, bu sınırlı anlamda da özgürdür.

Yaratma eylemini bir kez düşündü mü, onu göz önünde tutar. Eğer onları yeterince uygun bulursa, kendisinin yaratmasına olanak tanır. Doğal olarak her şeye gücü yettiğinden, kendisine yaratma konusunda vermiş olduğu izni gerçekleştirme olanağına da sahiptir. Yani bir kez buna izin verdiğinde, onları yapmak için belirli bir güce sahip olur ve bu güç bir kez var olunca söz gelimi hipopotamların var olmasını olanaklı kılar. Bu durum, bireysel olarak yarattığı canlıları düşündüğü gibi, yarattığı canlıları içeren olanaklı tüm dünyalar için de geçerlidir.

Bu görüş teizmle ilişkili olarak standart görüşün yaptığı tüm işleri yapmaktadır. Bu açıklama standart açıklama için ortaya koyduğum tutarsızlıklardan kaçınacak şekilde yeniden biçimlendirilmiştir. İşte ben de bu nedenle mantıksal uzamın ezeli ve zorunlu olarak Tanrı'dan kaynaklandığını düşünüyorum. Standart teist aynı şeyi sadece özgürlüğü silerek söyleyebilirdi, bu da tanrısal güçlerin varoluşlarını olanaklı kılan ve varoluşları için Tanrı'nın (ebediyen, zorunlu olarak) güçlerinin neyi meydana getireceğine dair bir fikir üretmesine dayanan unsurlar oldukları sonucuna dayanırdı.



# TANRI VE AHLAK BİLGİSİ<sup>1</sup>



**Dustin Crummett ve Philip Swenson**

Çev. Musa Yanık

## 1. Giriş

Daniel Dennett, “Bu dünyada çok fazla iyilik bulunduğunu ve her gün daha fazla iyilik yapıldığını”<sup>2</sup> söyler. Elbette hepimiz en azından bu iddianın ilk kısmına katılabiliriz (ikinci kısmı için de iyi bir gerekçe vardır). Mutluluk ve dostluk iyidir. Tıp alanındaki ilerlemeler ve yoksulluğun azalması, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeye devam eder. Dennett’in haklı olduğunu söyleyebiliriz, nitekim birçok şeyin iyi olduğunu biliriz. Ayrıca, bu iyilikleri teşvik etmenin genellikle ahlaki olarak doğru olduğunu da inanırız. Keza birçok kötü şeyin farkında olduğumuz kadar, acının da kötü olduğunu bilmekteyiz. Irk ayrımcılığı ve masum insanlara zarar vermek gibi eylemlerin ahlaki olarak yanlış olduğunu düşünürüz. Bütün bunlar, *ahlak bilgisi* ile alakalıdır.

- 1 Crummett, Dustin & Swenson, Philip (2019). God and Moral Knowledge. In Kevin Vallier & Joshua Rasmussen, A New Theist Response to the New Atheists. New York: Routledge. pp. 33-46.
- 2 Daniel Dennett, “Thank Goodness!” Edge. Erişim: 31 Temmuz 2018, [www.edge.org/conversation/thank-goodness](http://www.edge.org/conversation/thank-goodness) (2006).

Bu makalede, ahlak bilgisinin, natüralizm (kabaca, var olan her şeyin dünyada bulunan doğal/fiziksel şeyler olduğu görüşü) için sonuçlarını inceleyeceğiz. Özellikle, dünya bütünüyle natüralistlerin [resmettiği şekilde ise] karşılaştığımız belirli bir probleme odaklanacağız. Ardından, teizmin bu problemi çözmek için nasıl kaynaklar sağladığını göstereceğiz. Ahlak bilginizin çok fazla olması gerçeğinin natüralizmden çok teizmle daha uyumlu olduğunu savunacağız. Bilhassa, (1) ahlak bilginizin çok fazla olduğunu düşünen natüralistlerin, hem natüralist [görüşlerini] hem de bu bilgiye sahip olduğumuz inancını, rasyonel olarak sürdürmekte zorlanacaklarını ve (2) ahlak bilginizin çok fazla olması gerçeğini natüralizmden çok teizmin daha iyi açıkladığını düşünmemiz için nedenler sunacağız. Benzer argümanlar, çok fazla ahlak bilgisinin varlığı ile natüralizm dışındaki bazı görüşler arasında bir çelişki olduğunu gösterebilir, ancak [bu tartışmanın] birçok filozof ve Yeni Ateist arasında popüler olması nedeniyle natüralizme odaklanacağız.

Natüralizmle alakalı aklımızdaki sorunu göstermek için bir benzetmeyle başlayalım. Saatin kaç olduğunu bilmediğinizi ve bir saat gördüğünüzü varsayalım. Saatin durduğunu düşünüyorsanız, saatin gösterdiği vakite inanmamalısınız. Elbette saat doğru *olabilir*, zira günde iki kez doğruyu gösterecektir. Ama ona güvenmemelisiniz. Doğruysa, bu güvenilir olduğu için değil, şans eseri olacaktır. Ayrıca ona güvendeniz ve doğru olduğu ortaya çıktıysa, haklı olsanız bile, saatin kaç olduğunu *bildiğinizi* söyleyemeyiz. Güvenilmez bir kaynağa güvenmişsinizdir. Nitekim sadece tesadüfen haklı olursunuz.

Fakat saatin gerçekten doğru olduğunu bildiğinizi varsayalım. Saatinize bakarsınız ve saatler aynıdır. Saatin durmuş olması ve tesadüfen doğru vakti göstermesi *mümkündür* ve

bunun doğru olduğuna dair yeterince güçlü kanıt elde ettiyseniz (belki de saatin pili olmadığını görürsünüz), saatin tesadüfen doğru vakti gösterdiği sonucuna varmanız gerekebilir. Ama saatin doğru vakite ayarlandığı ve düzgün çalıştığı hipotezi, saatin doğru vakti göstermesi gerçeğini çok daha iyi açıklıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, aksini gösteren çok güçlü kanıtlar olmadığı sürece, saatin düzgün çalıştığına inanmalısınız.

Problem şu ki, natüralizmde, ahlaki inançları oluşturmak için kullandığımız yetiler, nihayetinde bize *gerçek* ahlaki inançlar kazandırmayı amaçlamayan, bunun yerine (örneğin) üreme uygunluğunu en üst düzeye çıkaran inançlar kazandırmayı amaçlayan doğal süreçlerin sonucudur. Ahlaki gerçeklik ile üreme uygunluğunun, böyle bir sürecin bilgi üretmesi için doğru şekilde bağlantılı görünmediğini savunabiliriz. Eğer gerçek ahlaki inançlara sahip olursak, bunu sadece sorunlu ve tesadüfi bir şekilde yaparız, tıpkı durmuş bir saatin bazen sorunlu bir şekilde tesadüfi olarak doğru vakti göstermesi gibi. Öte yandan, teizmde Tanrı vardır, ahlaki gerçekleri bilir ve bizim ahlaki gerçekleri bilme kapasitesine sahip olmamızı sağlayabilir (ya dünyaya müdahale ederek ya da doğal süreçleri doğru şekilde ayarlayarak). Dahası, Tanrı'nın ahlaki bilgiye sahip olmamızı sağlamak için neden motive olmuş olabileceğini görmek kolaydır. Teizm, tıpkı, bilgili ve yetenekli bir kişinin saati doğru zamanı gösterecek şekilde ayarlaması durumunda, saatteki zamanla gerçek zaman arasında tesadüfi olmayan bir bağlantı olacağı gibi, ahlaki inançlarımız ile ahlaki gerçekler arasında tesadüfi olmayan bir bağlantı sağlayabilir.

Tanrı'nın ahlak bilgisine nasıl sahip olabileceğini merak edebilirsiniz. İnsanların ahlak bilgisini açıklamak için Tanrı'nın bilgisine başvurursak, sorunu bir adım geriye götürmüş olabilir miyiz? Bazı teistler, ahlaki gerçeklerin, Tanrı'nın iradesine,

isteklerine veya karakterine bağlı olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın ahlaki bilgisini açıklayabilir. Örneğin, belki de verilen sözü tutmak doğrudur, çünkü Tanrı, insanların sözlerini tutmasını ister. Bu önerinin endişe verici yanı, ahlakı, keyfi bir şeye bağlı kılıyor gibi görünmesidir. Tanrı, neden verilen sözlerin tutulmamasını değil, tutulmasını ister? Bunun nedeni, verilen sözlerin tutulmasının doğru olması olamaz. Zira bu bir döngü olur.

Bu noktada sözü, daha hoşumuza gidecek bir öneriye getirebiliriz. Bir insanın ağaç olamayacağı makul gelebilir. İnsan olan Bob'u ağaca dönüştürmeye çalışırsanız, onu öldürürsünüz. (Sonunda bir ağaç elde etseniz bile, o Bob olmaz.) Bunun nedeni, Bob'un ağaç olabilecek türden bir varlık olmamasıdır. Onun doğası veya özü, ağaç olmakla bağdaşmaz. Geleneksel teistler, Tanrı'yı esasen tüm gerçeklere inanan bir varlık olarak yorumlarlar. Bu görüşe göre Tanrı, ahlakla ilgili tüm doğru inançlara sahip *olamayan türden bir varlık değildir*. Dolayısıyla, Tanrı'nın kendi doğası veya özü, Tanrı'nın ahlak bilgisini açıklar. Tanrı varsa, Tanrı'nın ahlak bilgisi de olmalıdır.

Bununla birlikte, bazı ateistler, herhangi bir şeyin böyle bir özünün olduğunu düşünmenin son derece mantıksız olduğunu, başka bir deyişle, Tanrı'nın var olduğunu düşünmenin son derece mantıksız olduğunu ve bunun ahlak bilgisinin teistik açıklamalarını sınırların dışında bıraktığını iddia edebilir. Kilitli bir kasadan önemli bir belgenin kaybolduğunu ve bunun nasıl olabileceğine dair bütün olağan açıklamaların yetersiz görüldüğünü varsayalım (güvenlik kamerası kayıtlarının, kasaya kimsenin erişmediğini göstermesi vb. gibi.) Bir olasılık, makarna benzeri uzantıları, doğaüstü bir şekilde kasalardan engellenmeden geçebilen uçan spagetti canavarının belgeyi fark edilmeyecek şekilde çalmış olmasıdır. Ancak bu teori belgenin

kaybolmasını açıklayabilse de, başka nedenlerden dolayı son derece mantıksız görüldüğü için tatmin edici bir açıklama değildir. Teizm de benzer şekilde mantıksızsa, ahlak bilgisinin teistik açıklamaları da aynı nedenle başarısız olabilir.

Teizmin uçan spaghetti canavarına benzediğini reddedebiliriz. Teizm, onu çekici kılan belirli içsel özelliklere sahiptir. Örneğin, nispeten çok *basittir*: tek bir özellikten (mükemmellik, ya da maksimum değer, ya da bunun gibi bir şey) Tanrı'nın tüm temel nitelikleri (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her şeyde iyi olan) türetilabilir ve Tanrı'nın sahip olduğu herhangi bir temel olmayan özellik, Tanrı'nın bunlara sahip olmasıyla açıklanabilir.<sup>3</sup> Dahası, Joshua Rasmussen'in belirttiği gibi, Tanrı, keyfi, açıklanamayan özelliklerden muaftır.<sup>4</sup> Öte yandan, uçan spaghetti canavarı inanılmaz derecede karmaşık ve inanılmaz derecede keyfidir. (Doğal olarak şu gibi sorular sorabiliriz: Neden spagettiden yapılmıştır?) Uçan spaghetti canavarı, saçma bir hipotez olarak icat edildi ve bu amacına ulaştı. Ancak onu saçma kılan özellikler teizmde bulunmadığından, teizmin bir parodisi olarak başarısız oldu. Dahası, teizmi kabul etmek için ciddi ve bağımsız nedenler vardır ve bunların bazıları [başka makalelerde] incelenmiştir. Tüm bunlara bakıldığında,

3 Örneğin, Tanrı'nın özelliklerinden biri, bu bölümün yazarlarından biri olan Dustin Crummett'in Artemis ve Apollo adında iki sevimli kedi sahibi olduğuna inanmasıdır. Bu, Tanrı'nın temel bir özelliği değildir, çünkü Tanrı bu özelliğe sahip olmadan da var olabilirdi. Ancak bu inanç, nihayetinde Tanrı'nın temel nitelikleri ile açıklanabilir: Tanrı'nın bilgisi, gücü ve iyiliği, Tanrı'nın neden Dustin Crummett'in Artemis ve Apollo'ya sahip olduğu bu dünyayı yarattığını açıklar ve Dustin Crummett gerçekten de onlara sahiptir —Tanrı'nın her şeyi bilmesinden dolayı bunu bilmesi de açıklanabilir.

4 Ayrıca bk. Dustin Crummett, "Why God Exists: The Intrinsic Probability of Theism." Capturing Christianity. Erişim: 31 Temmuz 2018, <http://capturingchristianity.com/why-god-exists-the-intrinsic-probability-of-theism/> (2018).

natüralist bir kişi elbette teizmin *olası olmadığını* düşünebilir, ancak uçan spagetti canavarı gibi tamamen saçma olduğunu düşünmemelidir. Teizmin, natüralizmle karşılaştırıldığında belirli gerçeklerle daha uyumlu olduğu gösterilebilirse, natüralistlerin, teizme karşı *açık fikirli* olmaları gerektiğini düşünebiliriz. Elbette, burada ahlak bilginizin kapsamının böyle bir olguya dayandığını iddia edebiliriz.

Diğer taraftan, sunacağımız argümanların *kesinlikle doğru* olduğunu iddia etmeyeceğiz. Neredeyse tüm felsefi argümanlarda olduğu gibi, zeki insanlar bunlara karşı sofistike itirazlar sunmuşlardır. Ancak herkesi ikna etmeyi beklemesek de, bu argümanların bir anlamı olduğunu düşünüyoruz. Bu argümanlarla ilgili literatürü en ince ayrıntısına kadar özetleyemeyecek olsak da, bu argümanların neden umut verici olduğunu düşündüğümüzü anlatmayı umuyoruz. Ayrıca, natüralistlerin ahlak bilgisine sahip olmadıklarını iddia etmediğimizi de belirtmemiz gerekir. Elbette ahlak bilgisine sahiptirler. Bizim iddiamız, natüralizm doğru olsaydı, herhangi birimizin ahlak bilgisine sahip olup olmayacağıyla ilgilidir.

Bir sonraki bölümde, ahlak bilgisine sahip olduğumuz iddiasını savunmaya çalışacağız. Üçüncü bölümde, natüralizm ile ahlak bilgisine sahip olduğumuz iddiası arasındaki çelişkiyi tartışmaya çalışacağız. Dördüncü bölümde, natüralizm ile ahlak bilgisini uzlaştırmaya çalışmanın üç yolunu tartışacağız. Bu yollardan biri, ahlaki gerçeklerin bir şekilde insan tutumlarına bağlı olduğu fikrini savunan ahlaki öznelciliği benimsemektir. Bir diğeri, ahlaki terimlerin anlamlarını elde etme şeklinin, bunların ne olduğu konusunda muhtemelen haklı olduğumuzu garanti ettiğini iddia etmektir. Üçüncüsü, ahlaki inançlarımızın doğru olduğunu, çünkü doğal süreçlerin doğrudan ahlaki doğruluğu hedeflemese de, ahlaki doğrulukla kabaca ilişkili

bir şeyi hedeflediğini iddia etmektir. Bu görüşlerin her birine şüpheyle yaklaşmamız için bazı nedenler sunmaya çalışacağız. Son bölümde, ahlak bilginizin teistik açıklamaları hakkında biraz daha fazla bilgi vermeye çalışacağız.

## 2. Ahlak Bilgisi

Bizim argümanımız, insanların çok fazla ahlak bilgisine sahip olmasını gerektirir. İnsanların ahlak konusunda yanılabilir olduklarını kesinlikle kabul edebiliriz. Ancak neredeyse herkes bu konuda yeterli bilgiye sahip olduğunu düşünür. Örneğin, muhtemelen “sadece eğlence için insanlara zarar vermek ahlaki olarak kötüdür” ve “kölelik ahlaki olarak yanlıştır” gibi gerçekleri bildiğinizi düşünebiliriz. Bazı istisnalar da vardır. Ahlaki şüpheciler, ahlak bilgisine sahip olduğumuzu reddederler. Fakat bu nadir ve radikal bir görüştür ve ahlak bilgisinin kabulü, sağduyunun bir parçasıdır. Bir şey size ve neredeyse tüm diğer makul insanlara açık görünüyorsa, buna inanmak için güçlü bir neden vardır. Aksi takdirde, dünya hakkında herhangi bir şeye inanmamızın nasıl haklı gösterilebileceğini anlamak zordur. Dünya hakkında herhangi bir şeye inanmak, nihayetinde, şeylerin nasıl görüldüğünün, en azından bir şekilde nasıl olduklarına dair güvenilir bir kılavuz olduğuna güvenmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Elbette, *bazen* şeylerin görüldüğü gibi *olmadığı* ortaya çıkar ve yeterince iyi nedenlerimiz olduğunda, açık görünen şeyler hakkındaki inançlarımızdan bazen vazgeçeriz. Ama önemli olan nokta, yeterince iyi nedenlerimiz *olmadan* bu tür inançlardan vazgeçmememiz gerektiğidir.

Bizim argümanımız, natüralistlerin ya natüralizmlerini ya da ahlak bilgisine sahip olduğumuz inancını terk etmek

zorunda kalabileceklerini iddia etmek üzerine kuruludur. Şu anki fikir, ahlak bilgisinin varlığının çoğu akıllı başında insan için ne kadar açık olduğu göz önüne alındığında, bu bilgiye olan inancı terk etmenin ancak son çare olarak yapılabileceğidir. (Şu anda ahlakın nesnel olduğunu varsaymadığımızı belirtmek isteriz. Sadece ahlak bilgisinin var olduğunu iddia ediyoruz. Bir tür ahlaki görecelik veya öznellik doğruysa, insanlar yine de ahlak hakkında bir şeyler bilirler. Sadece bildikleri şey öznel bir alandır. Öznelliği 4. bölümde ele alacağız.)

Dahası, birçok önde gelen ateist, bizim çok sayıda ahlak bilgisine sahip olduğumuzu veya en azından bu bilgilere ulaşabilecek konumda olduğumuzu iddia etmektedir. Sam Harris, *The Moral Landscape* (2010) adlı kitabında, ahlak bilgisini desteklemekle ünlüdür. Ayrıca dinin ateist eleştirmenleri, çeşitli dini öğretilerin veya uygulamaların ahlaka aykırı olduğunu savunurlar. Örneğin Richard Dawkins, Eski Ahit'in Tanrısını adaletsiz olmakla eleştirir.<sup>5</sup> Açıkçası, ne tür şeylerin ahlaka aykırı olduğunu iyi bilmeyen biri, öğretileri veya uygulamaları ahlaka aykırı olarak kınayamaz. Bu tür eleştirilerin başarılı olduğunu düşünenler —en azından, bu ateistlerin çeşitli dinlerin ahlakı hakkında öne sürdükleri iddiaların doğru olduğunu varsayarak, başarılı *olabileceğini* düşünenler— bazı ahlaki gerçekleri bildiklerini kabul etmelidirler.

### 3. Çatışma

Ahlaki inançlarımız, bir şekilde, filozofların “ahlaki sezgiler” olarak adlandırdıkları şeye bağlıdır. Bazı ahlaki iddiaları değerlendirdiğimizde, bunların doğru olup olmadığını

5 Richard Dawkins, *The God Delusion*, (New York, NY: Houghton Mifflin, 2006).

“görebiliriz” (en azından hafifletici koşullar olmadığı sürece). [Mesela,] nefretin kötü, erdemin iyi, masum insanları öldürmenin yanlış olduğunu görebiliriz. Bu sezgilerimiz sayesinde, akıl yürütebilir ve ahlaki yargılarımızı daha doğru hale getirebiliriz. Örneğin, başlangıçta fabrika çiftçiliğinin yanlış olduğunu düşünmeyebiliriz. Ancak, yeterince iyi bir neden olmadan acı çektirmenin yanlış olduğunu, daha ucuz et üretmenin muazzam acılara neden olduğu için yeterince iyi bir nedeni olmadığını ve fabrika çiftçiliğinin daha ucuz et üretmek için muazzam acılara neden olduğunu fark ettiğimizde, fikrimizi değiştirebiliriz. Fakat bu, sezgilerimize güvenmemizi gerektirir: Acı çekmeye neden olmanın yanlış olduğunu ve ucuz et üretmenin bunu haklı çıkarmak için yeterli bir neden olmadığını sezgisel olarak kavramadan, fabrika çiftçiliğinin yanlış olduğunu mantığımızla anlayamayız.

Burada natüralist için problem şudur: Eğer natüralizm doğruysa, sezgilerimizden sorumlu olan yetiler, doğru inançlar üretmeyi amaçlamayan tamamen doğal süreçler yoluyla oluşmuş gibi görünmektedir. Örneğin, iyi bir neden olmadan acı vermemesi gerektiği yönündeki sezgimizin evrim tarafından bize aşılınmış olması makul görünmektedir, çünkü birbirlerine pervasızca zarar veren atalarımızın toplulukları uzun süre var olamazlardı. Ancak bu, ahlak bilgisine inanan natüralistleri tedirgin edebilir. Sonuçta, çok farklı ahlaki sezgilere sahip olabilirdik. Örneğin, Charles Darwin şöyle söylemiştir:

Eğer... erkekler arı kovanındaki arılarla tamamen aynı koşullarda yetiştirilselerdi... evlenmemiş kadınlarımız işçi arılar gibi erkek kardeşlerini öldürmeyi kutsal bir görev olarak görürlerdi, anneler doğurgan kızlarını öldürmeye çalışırlardı ve kimse buna müdahale etmeyi düşünmezdi.

(1902, 137)

Benzer şekilde, filozof Mark Linville (2009, 397) şunları ifade eder:

Sürüdeki kurtlar sosyal hiyerarşideki yerlerini bilirler. Daha düşük rütbeli bir kurt, alfa erkeğe yol vermek zorunda hisseder. Eğer [ahlaki düşüncelere] sahip olsaydı, muhtemelen “ahlaki duygusu” ona itaat etmenin ahlaki bir görev olduğunu söylerdi. Alfa’nın çıkarlarının beta veya omega’nın çıkarlarından üstün olduğunu ahlaki bir gerçek olarak görürdü.

Bu bağlamda, bu konuya dikkat çekmek için herkesten fazla çaba sarf eden filozof Sharon Street, bu tür doğal süreçlerle şekillenen ahlaki yetilere güvenmenin, Bermuda’ya doğru yola çıkıp teknenizin rotasını rüzgara ve gelgitlere bırakmaya benzeyebileceğini öne sürer: Rüzgarın ve gelgitlerin teknenize yaptığı itmenin, gitmek istediğiniz yerle hiçbir ilgisi yoktur;

Bermuda’ya doğru yola çıkıp teknenizin rotasını rüzgar ve gelgitlerin belirlemesine izin vermekle benzerlik gösterebilir: rüzgar ve gelgitlerin teknenize uyguladığı baskının, gitmek istediğiniz yerle hiçbir ilgisi olmadığı gibi, doğal seçilimin değerlendirici yargılarımızın içeriğine uyguladığı tarihsel baskının da değerlendirici gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur.

Bu tarihsel itme bazen bize doğru inançlar verebilir, ancak bu “tamamen şans meselesi” olur (2006, 121–122).

Bununla birlikte, natüralizmde, ahlaki alanın nasıl olduğu, sahip olduğumuz inançları neden benimsediğimizi açıklamıyor gibi görünüyor; bu inançlar doğru olsa bile, onları ahlaki alandaki herhangi bir şeyin nasıl olduğu için değil, bu tür inançların atalarımızın hayatta kalmasına yardımcı olduğu için benimsiyoruz.. Bölüm 4.3’te tartıştığımız gibi, çok farklı ve dolayısıyla büyük ölçüde yanlış ahlaki sezgilere kolayca sahip

*olamasak bile*, bu gerçek, inançlarımız doğruysa, bunların bilgiyi dışlayan bir şekilde sadece tesadüfen doğru olduğu sonucuna varmamız için yeterli olabilir.

Bunu fark ettiğimizde, ahlaki yargılarımız, natüralizmle birlikte, durmuş bir saat gibi görünebilir: saatin doğru zamanda durması ne mutlu bir tesadüfse, bizim de kabaca doğru bir sezgi setine sahip olmamız ne mutlu bir tesadüf! Natüralist taraftarları, bu endişeye çeşitli şekillerde yanıt verebilirler. Sharon Street, “gerçekçilerin bağımsız değerlendirme gerçeklerinden” vazgeçmemiz gerektiğini öne sürer ve sofistike bir öznellik biçimini savunur. Bölüm 4.1’de bunu neden reddettiğimizi açıklıyoruz. Alexander Rosenberg (2009), ahlaki yargılarımızın yanlış olduğu ve ahlakın bir yanılsama olduğu görüşü olan ahlaki *nihilizmi* kabul etmemiz gerektiğini savunur. Bunu neden reddettiğimizi Bölüm 4.2’de açıklayacağız. Yine de diğerleri, natüralizmi ahlaki *gerçekçilikle*, yani bizim bir miktar bilgimiz olan, insan tutumlarından bağımsız ahlaki gerçeklerin var olduğu görüşüyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bölüm 4.2 ve 4.3’te bu iki girişime karşı argümanlar sunacağız.

#### 4. Üç olası yanıt

##### 4.1. Öznelcilik (*Subjektivizm*)

Daha önce ortaya konulan soruna verilebilecek olası bir yanıt, *ahlaki öznelliği* kabul etmektir. Öznelliğin ünlü bir biçimi olan *ahlaki görecelilik*, ahlaki gerçeklerin insan standartlarına göre değiştiğini savunur. Bunlardan biri *kültürel göreceliliktir*. En basit haliyle, kültürel görecelilik, eylemlerin, gerçekleştirildikleri toplumun standartları doğru olduğunu söylüyorsa doğru, yanlış olduğunu söylüyorsa yanlış olduğunu vb. iddia eder. Bu durumda ahlak, bir tür görgü kuralları gibi

olur. Burada kaba olan eylemler başka yerlerde kibar olabilir, çünkü kibarlık ve kabalık, bir kültürün kabul ettiği görgü kurallarına göre değişir. Örneğin, yemek yedikten sonra yüksek sesle gaz çıkarmak Amerika Birleşik Devletleri'nde kaba bir davranış olarak kabul edilir, ancak yemeğin tadını çıkardığının bir işareti olarak görüldüğü yerlerde kabul edilebilir olabilir. Kültürel görecelikçiler, ahlakın da benzer şekilde işlediğini *düşünürler*. Onlar sadece, insanların doğru veya yanlış olarak gördükleri eylemlerin kültürden kültüre değişebileceği gibi bariz bir iddiada bulunmazlar. Onların iddiası, hangi eylemlerin *gerçekten* doğru veya yanlış olduğunun, eylemler başka türlü eşdeğer durumlarda gerçekleştirilse bile, kültürel standartlara bağlı olarak değiştiğidir. İnsanların dünyanın düz olduğunu düşünüp düşünmemesi zaman ve yerlere göre değişmiştir, ancak bunun dünyanın gerçekten düz olup olmadığına hiçbir etkisi olmamıştır; zira bazı insanlar sadece yanılmışlardır. Bu, değişen standartların hangi eylemlerin nezaket olduğunu gerçekten değiştirdiği görgü kurallarından farklıdır. Görecelikçiler, ahlakın dünyanın şekli gibi değil, görgü kuralları gibi olduğunu düşünürler.

Bu görüş doğruysa, argümanımız geçersiz olur. Nitekim, tıpkı doğru görgü kurallarına nasıl ulaştığımızın bir gizemi olmadığı gibi doğru ahlaki inançlara nasıl ulaştığımızın bir gizemi de kalmazdı. Her iki durumda da, doğru olan şey, bizim doğru dediğimiz şeydir. Durmuş saat gibi, inançların doğru olması, neden onlara sahip olduğumuzu açıklamaz. Ancak bunun nedeni, onlara sahip olmamızın, neden doğru olduklarını açıklamasıdır.

Fakat bu tür bir görecelik son derece mantıksızdır ve neredeyse herkes bunun sonuçlarını anladığında bunu reddetmektedir. Bu, bir toplumun köleliğin kabul edilebilir

olduğunu ve köleliği sona erdirmek için mücadele etmenin yanlış olduğunu söylerse, o toplumda köleliğin gerçekten kabul edilebilir olduğu ve köleliği ortadan kaldırmak için mücadele edenlerin yanlış davrandığı anlamına gelir. Açıkçası bu, durumun gerçekte nasıl görüldüğüyle çelişmektedir. Köleliği iyi bir şey olarak gören bir toplumda köleliği sona erdirmek için mücadele eden kişi, ahlaki bir vizyonerdir, yanlış bir şey yapan kişi değildir. Kültürel görecelilik yanlış sonuçlar doğurduğu için, yanlış olmalıdır.

Diğer görecelilik biçimleri, ahlakın kültürel standartların dışında başka bir şeye göre göreliliğini söyler, ancak onlar da benzer sorunlarla karşılaşır. Örneğin, en basit haliyle *bireysel* ahlaki görecelilik, hangi eylemlerin doğru veya yanlış olduğunu bireylere göre göreliliğini söyler: benim eylemlerimin ahlaki benim kendi ahlaki standartlarımla, sizin eylemlerinizin ahlaki ise sizin standartlarınızla belirlenir. Ancak bu da açıkça yanlıştır. Bu, ırkçı bir kişinin kendi standartlarına uygun davrandığı sürece eylemlerinin doğru olduğu anlamına gelir. Buna yanıt olarak, filozoflar daha sofistike başka öznelcilik biçimleri geliştirmişlerdir. Örneğin, önemli olanın insanların *gerçekte* neyin doğru olduğunu düşündükleri değil, durumun diğer tüm gerçekleri hakkında tam olarak bilgilendirilmiş *olsalardı* ve inançları tamamen tutarlı olsaydı neyin doğru olduğunu düşünecekleri olduğunu iddia edebiliriz. Çoğu ırkçı birçok gerçek hakkında yanlış bilgilendirildiği ve birçok tutarsız inanca sahip olduğu için, belki de daha bilgili ve mantıklı olsalardı ırkçılıklarından vazgeçebilirdi. Bu bir gelişme anlamına gelir. Fakat, her görüşü bu şekilde ayrıntılı olarak tartışamayız, ama bu daha sofistike görüşlerin, daha önce tartıştığımız daha kaba öznelcilik biçimlerini zayıflatan nedenlere benzer nedenlerle nihayetinde başarısız olacağını düşünebiliriz. Prensip olarak,

bir kişinin vicdanı yeterince karışmışsa, daha önce bahsedilen koşulları karşılasa bile ırkçılığı onaylayabilir gibi görünüyor.<sup>6</sup> Ancak, herkes bu şekilde düşünse bile, ırkçılık yine de yanlış olacaktır.

Bu tür sorunlar ışığında, ahlaki gerçekçiliği kabul ediyoruz. Bu görüşe göre, ahlaki gerçekler bizim ahlaki standartlarımıza uymak yerine, ahlaki standartlar geliştirirken, nesnel ahlaki gerçeklere uyan standartlar geliştirmeye çalışmalıyız. Eğer bu doğruysa, argümanımıza verilen görecelilikçi yanıt başarısız olur, çünkü ahlaki inançlarımızın ciddi şekilde uyumsuz olma olasılığını yeniden gündeme getirir.

#### ***4.2 Ahlak Dili***

Bizim argümanımıza karşı, biraz farklı bir potansiyel yanıt, gerçekçiliği kabul etmekle birlikte, kelimelerin anlamlarını nasıl kazandıklarının ahlaki inançlarımızın doğruluğunu açıkladığını öne sürer. Bu yanıt, ahlak hakkında konuşurken kullandığımız kelimelerin anlamlarını dilsel uygulamalarımızdan aldıkları için, ahlaki inançlarımızın doğru olmasının şaşırtıcı olmadığını iddia eder: eğer ahlaki inançlarımız çok farklı olsaydı, ahlaki kelimelerimiz farklı özelliklere atıfta bulunurlardı ve böylelikle inançlarımız ne olursa olsun oldukça doğru olurdu. Şunu düşünelim:

**Tekne Örneği:** İngilizceye çok benzeyen bir dil konuşulan yabancı bir gezegene zorunlu iniş yaptığınızı varsayalım. Garip bir davranış fark edersiniz. Uzaylılar düzenli olarak

---

6 Bir ırkın diğerinden üstün olduğu iddiasından mantıksal bir çelişki çıkarmayız ve birisi, bir ırkın diğerinden üstün olmasının, bir ırkın veya diğerinin üyelerinin nasıl olduğuna dair herhangi bir yanlış inanca sahip olmadan, sadece temel, açıklanamayan bir ahlaki gerçek olduğunu iddia edebilir.

suda yüzen araçları işaret ederek “Bu güzel bir araba” diyorlar. Ayrıca size “gölde araba gezintisi yapmak ister misiniz?” diye soruyorlar.

Uzaylıların arabaların doğası hakkında son derece bilgisiz olduklarını düşünebilirsiniz, ancak bu bir yanılgı olur. Aksine, onların “araba” kelimesinin bizim “tekne” dediğimiz şeyi ifade ettiğini anlamalısınız. Onların “araba” terimini kullanma şekli, “araba” kelimesinin onların dilinde, ‘arabalar’ hakkında söylediklerinin çoğunu doğru kılan bir anlam kazanmasına neden olmuştur.<sup>7</sup> Bizim veya uzaylıların bu kelimeleri nasıl doğru kullanmaya başladığımız konusunda bir gizem yoktur: Onların dilinde “araba” kelimesinin anlamı, kelimeyi nasıl kullandıklarına göre belirlenir ve aynı şey bizim için de geçerlidir.

Bu iddialar, arabalar ve tekneler hakkında görecelik anlamına gelmez. Bir arabanın veya teknenin ne olduğu konusunda tamamen nesnel gerçekler vardır ve bir araba, gezegenlerimiz arasında gidip gelse bile tekneye dönüşmez veya tersi de geçerli değildir. Sadece, nesnel olarak var olan aynı şeyleri ifade etmek için farklı kelimeler ve kafa karıştırıcı bir şekilde, farklı şeyleri ifade etmek için aynı sesli kelimeler kullanıyoruz.

Bazıları, ahlakla ilgili konuşmalarda da benzer bir durum geçerli olduğunu iddia edebilir. Bizler, mutluluğu teşvik eden eylemler gibi belirli eylemlere “doğru” kelimesini uygularsınız ve itiraz edenler, “doğru” kelimesinin bu eylemleri ifade etmesi için bunun yeterli olduğunu iddia ederler. Bir bakıma, ‘doğru’, mutluluğu teşvik etmenin başka bir adıdır, tıpkı “su” kelimesinin H<sub>2</sub>O’nun başka bir adı olması gibi. Bu kelimeyi farklı bir şekilde kullanmış olsaydık, onu uyguladığımız her

7 Bu örnek, Hilary Putnam’ın “İkiz Dünya” örneğinden esinlenmiştir. Bk. Hilary Putnam, “Meaning and Reference”, *Journal of Philosophy*, 70: 1973, s. 699–711.

şeye atıfta bulunmuş olurduk ve o zaman da haklı olurduk. (Örneğin, cinayet “doğru” olarak adlandırdığımız tek şey olsaydı, o halde “cinayet doğrudur” diyebilirdik, çünkü “doğru” kelimesi cinayeti ifade ederdi.)

Ahlak dili hakkındaki bu iddia, tıpkı Tekne Örneği hakkındaki yargımızın teknelerle ilgili göreceliliğe yol açmaması gibi, ahlaki göreceliliğin bir biçimi değildir. Bu görüşe göre, köleliğin kabul edildiği toplumlarda bile köleliğin yanlış olduğunu söylemek doğrudur (çünkü doğruluk, örneğin mutluluğu teşvik etmeyi içerir ve kölelik genel olarak mutluluğu teşvik etmez). Böylelikle, göreceliliğin bazı yanlış çıkarımlarından kaçınılmış gibi görünür. Aynı zamanda, itiraz edenler, bu görüşün ahlak bilgisi sorununu çözmek için hala yeterli olduğunu iddia ederler. Neyi doğru olarak adlandırmış olursak olalım, o şey “doğru” kelimesinin referansı olurdu. Dolayısıyla, doğruluğumuz konusunda yine bir gizem yoktur.

Problem şu ki, bu görüş ahlaki terimlerin gerçekte nasıl işlediğini yansıtmıyor gibi görünmektedir. Şu örneği ele alalım:

**Kötü Uzaylılar Örneği:** İngilizceye çok benzeyen bir dil konuşulan yabancı bir gezegene zorunlu bir iniş yaptınız. Uzaylıların solak insanları hiç umursamadıklarını fark ediyorsunuz. Solak insanları köleleştirmenin, solak olmayanlar için en ufak bir fayda sağlayacaksa doğru olduğunu söylüyorlar. Bunun dışında, ahlaki konuşma ve uygulamaları Dünya’dakine çok benziyor (örneğin, bir eylemin “yanlış” olması durumunda, onu yapmamanın çok önemli olduğu konusunda hemfikirler).<sup>8</sup>

8 Bu örnek, Horgan ve Timmons’ın “Ahlaki İkiz Dünya” örneğinden esinlenmiştir. Bk. Terence Horgan ve Mark Timmons, “New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth”, *Journal of Philosophical Research*, 16: 1991, s. 447–465.

Bu senaryo, Tekne Örneğinden önemli ölçüde farklı görünür. Biz “solak insanları köleleştirmek yanlış” derken, onlar “solak insanları köleleştirmek doğrudur” diyorlarsa, *anlaşamadığımız* açıktır. Ancak, biz “arabalar suda gitmez” derken, onlar “arabalar suda gider” dediğinde durum böyle değildir: bu durumda, birbirimizi dinlemeden konuşuyoruz, çünkü bizim “araba” kelimesi onların kullandığından farklı bir anlama gelir. İkimiz de haklı olabiliriz ve aslında ikimiz de haklıyızdır. (Sanki ben “bankalar” (finansal kurumlar) “parayı saklamak içindir” derken, siz “bankalar” (nehir kıyıları) öyle değildir diyorsunuz.) Ancak biz ve uzaylılar ahlak konusunda ikimiz de haklı olamayız. Aslında, onlar çok ciddi bir şekilde yanılıyorlar.

Bu karar, ahlak dilimizin itirazcının öne sürdüğü şekilde işlemediğini ve “doğru” kelimesinin bizim doğru olarak adlandırdığımız her şeyi ifade ettiği iddiasının doğru olmadığını göstermektedir. Aksine, bizler (uzaylılar gibi) “doğru” kelimesinin farklı bir anlamı olmasa bile, hangi şeylerin gerçekten doğru olduğu konusunda tamamen karanlıkta kalabilirdik. “Doğru” kelimesinin tam olarak nasıl işlediği, dil felsefesinde karmaşık bir sorudur, ancak burada bu konuyu ele almamıza gerek yoktur. Kötü Uzaylılar Örneği hakkındaki kararımıza katılmak, “X iyidir” şeklindeki iddiaların doğruluğunun sadece bizim iyi dediğimiz şeylerle belirlenmediğini ve bu itirazı çürütmek için yeterli olduğunu göstermek için yeterlidir. Uzaylılar ahlak konusunda yanılıyorlar. Ahlak terimlerini kullanmaları, bu terimleri doğru kılmaz. [Öyleyse] biz daha mı iyiyiz?

### ***4.3 Üçüncü Faktör Açıklamaları***

Bir natüralistin, ahlaki alanda sahip olduğumuz ahlaki inançların nedenini açıklayan hiçbir şeyin olmadığını ve ahlaki

inançlarımızın ahlaki gerçekleri açıklamadığını kabul ettiğini varsayalım. Yine de, doğal süreçlerin doğrudan ahlaki doğruluğu hedeflemese de, ahlaki doğrulukla kabaca ilişkili üçüncü bir şeyi hedeflediğini iddia ederek ahlak bilgisi ile natüralizmi uzlaştırmaya çalışabilirler. Bu durumda, bu süreçler doğruluğu hedeflemese de, kolaylıkla radikal derecede yanlış olamazlardı.

Bu yanıtın bir versiyonu, diğerlerinin yanı sıra filozof David Enoch (2010) tarafından savunulmuştur. Evrimsel süreçler bize hayatta kalmayı teşvik eden ahlaki inançlar verir: hayatta kalmayı teşvik eden şeylerin iyi olduğunu düşünmemizi sağlarlar. Neyse ki, hayatta kalmayı desteklemek aslında iyi bir şeydir, bu yüzden neyin iyi olduğuna dair oldukça doğru inançlara sahip oluruz. Buna göre, hikaye şöyle devam eder: büyük ölçüde yanlış ahlaki inançlara kolaylıkla sahip olamazdık ve bu, onların bilgi için gerekli olacak şekilde tesadüfi olmamaları için yeterlidir. Tabii ki, Enoch hayatta kalmanın iyi olduğuna inanmak için, güvenilirliği sorgulanabilir olan ahlaki sezgilerine güvenmek zorundadır. Bu döngüsel görünebilir, ama belki de o kadar da kötü değildir. Nihayetinde, yeteneklerimizi kullanmadan yeteneklerimizin güvenilirliğini doğrulamanın bir yolu yoktur. Bu nedenle (1. bölümde bahsettiğimiz gibi), herhangi bir şeye inanmakta haklıysak, bize öyle görünen şeylere güvenerek başlayabiliriz. Natüralizme yönelik eleştirimiz, natüralistlerin yeteneklerinin bilgi ürettiğini, bu yetenekleri kullanmadan kanıtlamanın bir yolu olmadığı değil, onların inandıkları şeyler göz önüne alındığında, yeteneklerinin bilgi üretmediğini düşünmek için iyi nedenleri olduğudur. Ancak Enoch, üçüncü faktör açıklaması sayesinde, natüralizm doğru olsa bile, yeteneklerimizin nasıl ahlak bilgisi üretebileceğini görebildiğimizi iddia eder.

Enoch'un yaklaşımının bir endişe kaynağı, ahlak bilginin tüm boyutlarını açıklamak için yeterli görünmemesidir. Hayatta kalmak iyi olsa da, hayatta kalmayı sağlamak için gerekli olan eylemlerin çoğunun genel olarak kötü olduğu kolayca ortaya çıkamaz mıydı? Akıllı arılar veya kurtların sahip olabileceğı inanç türleri hakkında 3. bölümdeki tartışmayı hatırlayalım: Makul olarak, kardeş katliamı ve eşitsizlikçilik, atalarının hayatta kalmasını sağlamış olsa da, onlar için yanlış olurdu. Bu evrimsel etkiler, ahlaki sezgilerini, bizim sahip olduğumuzdan çok daha az ahlaki bilgiye sahip olacak kadar çarpıtacak olsaydı, bizim sahip olduğumuz evrimsel tarihe sahip olmamız çok şanslı bir durum olurdu.

Üçüncü faktör açıklamaları için daha derin bir endişe daha vardır. Bu açıklamalar, ahlaki inançlarımızı ahlaki alandaki herhangi bir şey nedeniyle benimsemediğimizi göstermenin ahlak bilgisine bir tehdit olduğunu varsayar, *çünkü* bu, kolaylıkla yanılabilirliğimizi gösterir gibi görünür ve sonra kolaylıkla yanılmadığımızı göstermeye çalışırlar. Bu varsayım, Daniel Korman ve Dustin Locke'un önemli bir makalesinde (yakında yayınlanacak) ele alınmaktadır. Korman ve Locke, ahlaki alan ile inançlarımız arasında açıklayıcı bir bağlantı olmaması, kolaylıkla yanılabilirliğimizi gösterdiğinden bilgiyi tehdit etmediğini öne sürmektedir. Aksine, ahlaki alan ile inançlarımız arasında açıklayıcı bir bağlantı olmaması, bilgiyi geçersiz kılmak için tek başına yeterlidir ve bunu fark ettiğimizde, inancımızı sürdürmemizin haksız olduğunu gösterir. Bunu savunmak için, aşağıdaki gibi örnekler sunarlar:

Neora, açık ve net sezgilerine dayanarak, her şeye gücü yeten bir tanrıya inanmaktadır. Daha sonra Ajan Smith, onu bir bilgisayar simülasyonunun parçası olduğuna ikna eder. Ona,

tasarımcıların bilinçli varlıkların yaşadığı bir simülasyon oluştururken çok zorlandıklarını, ancak birçok deneme ve yanılma sonucunda, bu sonucu ancak sakinleri her şeye gücü yeten bir tanrıya inanmaya yatkın hale getirerek elde edebileceklerini anladıklarını söyler. Böyle bir inanç olmadan, simülasyonlar daha başlamadan çökecekti. Neora, onun söylediği her şeye inanır ve tanrının (eğer varsa) onun dini sezgileri ve ilgili inançlarıyla hiçbir ilgisi olmadığına inanır. Tüm bunlara inanmasına rağmen, her şeye gücü yeten bir tanrıya olan inancını terk etmez.

(17)

Neora'nın hem tanrıya olan inancını hem de bu inancın nihayetinde programcılar tarafından teolojik alanla hiçbir ilgisi olmayan nedenlerle kendisine aşılandığını düşündüğünü haklı olarak sürdüremeyeceği açıktır. (Elbette, tanrının programcılarının kendisine bu inancı aşılmasını ayarladığını düşünseydi durum farklı olabilirdi. O halde tanrının varlığı nihayetinde onun bu inancı neden sürdürdüğünü açıklayabilirdi. Ama bunun doğru olmadığını düşündüğünü varsayalım.)

Enoch için sorun, Neora'nın kendisini üçüncü faktör açıklamalarını savunanların kendilerini içinde gördükleri duruma oldukça benzer bir konumda görmesidir. (Enoch gibi) söz konusu duyuya şüpheyle yaklaşarak ve tanrının var olduğunu varsayarak başladığını varsayalım. O zaman (Enoch gibi) kolayca yanılmış olamayacağını savunacak bir konumda olur: Her şeye gücü yeten bir varlığın var olmaması ve onun buna inanmaması kolay olmazdı (programcılarının, insanların bu tür inançlara sahip olmadığı simülasyonları çalıştıramadıkları göz önüne alındığında). Dolayısıyla, (Enoch gibi) onun, teolojik alanla açıklayıcı bir bağlantı olmamasına rağmen inancını sürdürebileceği sonucuna vardığını düşünebiliriz, çünkü onun

görüşüne göre, kolayca yanılmış olamazdı. Ancak, Smith'in ona söylediklerine olan inancını sürdürürken, tanrıya olan inancını da haklı olarak sürdüremeyeceği konusunda hemfikiriz. Korman ve Locke'un verdiği spesifik teşhise katılıp katılmadığımıza bakılmaksızın, burada ciddi bir sorun olduğu açıktır.

Elbette, üçüncü faktör görüşlerinin savunucularının yanıt verebileceği çeşitli yollar vardır (ve Korman ve Locke da bunlardan bazılarını öngörüp yanıt verir), ancak bu konu karmaşıktır. Fakat Korman ve Locke'un açıklamasının belirli ayrıntılarına itiraz etsek bile, bu bağlamda üçüncü faktör açıklamalarının şüpheli bir yanı olduğunu, bunların uygun bir tesadüfe çok yakın bir şey varsaydığını düşünmeye meyilliyiz. Korman ve Locke'un üçüncü faktör açıklamalarına saldırmasına rağmen, bu nedenle ahlaki gerçekçiliği reddetmemiz gerektiği sonucuna varmadıklarını belirtmek gerekir. Bunun yerine, argümanlarının “gerçekçiler... ahlaki gerçeklerin ahlaki inançlarımızı açıkladığı bir açıklamayı benimsemelidir” (2) olduğunu gösterdiğini düşünürler. Bir sonraki bölümde tartışacağımız gibi, teizm böyle bir açıklama sağlayabilir.

### 5. Tanrı ve Ahlak Bilgisi

Mevcut durumda, natüralizm yerine teizmi tercih etmek için iki argüman sunabiliriz. Birincisi, natüralizmi rasyonel olarak kabul etmek ahlaki şüphecilğe yol açıyormuş gibi görünür. Natüralizmde ahlak bilgisi, kabul etmememiz gereken türden mutlu bir tesadüf olurdu. Dolayısıyla, natüralistlerin iki seçeneği vardır: ya (1) natüralizmi reddedip rakip bir görüşü (teizm gibi) benimsemek ya da (2) ahlak bilgisini terk etmek. Ahlaki şüphecilğe direnmek ve ahlak bilgisinin var olduğu şeklindeki sağduyulu görüşe güvenmek için iyi nedenlerimiz

olduğunu kabul ediyorsanız, (1) numaralı seçeneği tercih etmek için nedeniniz var demektir.

Birisi, ahlaki bilgiye sahip olduğumuz apaçık ortada olduğu için, natüralistlerin doğal süreçlerin bize birçok doğru ahlaki inanç verdiğiğine inanmalarının, bu mutlu bir tesadüfü kabul etmeyi gerektirse bile, rasyonel olduğunu iddia ederek yanıt verebilir. Ahlak bilgisini inkar etmek, sadece çok şanslı olduğumuz sonucuna varmaktan daha çılgınca bir şeydir. Bu yanıt, G. E. Moore Shift'in bir versiyonudur. G. E. Moore Shift, şüphecilerin iddialarının, şüphecilerin varsayımlarından daha açık olduğunu öne sürerek şüpheci argümanlara yanıt verir. Burada natüralist, (1) *ahlak bilgisine sahip olduğumuzun* (2) *mutlu bir tesadüfün gerçekleştiğini kabul etmememiz gerektiğinden* daha açık olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, (2) numaralı seçeneği reddetmeleri gerekir.

Belki de bu argüman, natüralistlerin ahlak bilgisine sahip olduğumuza inanmakta rasyonel olabileceğini göstermektedir (G. E. Moore Shift, Neora'nın durumunda iyi bir hamle gibi görünmese de). Ancak bizce burada natüralistlerin karşılaştığı başka bir sorun daha vardır. Teizm, mutlu bir tesadüf varsayımı yapmadan ahlak bilgisini güvence altına alabilir. Aksine, Tanrı, sezgilerimizle ahlaki gerçeklik arasında bir dereceye kadar uyum olmasını sağlamıştır. Böylelikle teizm, ahlaki inançlarımızın neden genellikle doğru olduğuna dair bir açıklama sunabilir. Natüralizmin yapabileceği en iyi şey mutlu bir tesadüf varsayımı yapmaksa, teizm ahlak bilgisinin varlığını daha iyi açıklayabilir.

Elbette, [biz burada] teizmin doğru olduğunu kanıtlamadık. Hem teizm hem de natüralizme, ahlak bilginin neden var olduğunu açıklayabilecek makul rakip teoriler olabilir.

Ayrıca natüralizm, teizme ahlak bilgisinin sağladığı avantajdan daha ağır basan başka avantajlara sahip olabilir. Ancak ahlak bilgisinin varlığının natüralizmden çok teizmi desteklediğini düşünüyoruz ve bu makalenin, tam olarak ikna olmasanız bile, bizim bakış açımızı anlamanıza yardımcı olmasını umuyoruz.

### **Kaynaklar:**

- Crummett, Dustin. 2018. "Why God Exists: The Intrinsic Probability of Theism."
- Capturing Christianity. Accessed 31 July 2018, <http://capturingchristianity.com/why-god-exists-the-intrinsic-probability-of-theism/>.
- Darwin, Charles. 1902. *The Descent of Man*. 2nd ed. New York, NY: American Home Library Company.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. New York, NY: Houghton Mifflin.
- Dennett, Daniel. 2006. "Thank Goodness!" Edge. Accessed 31 July 2018, [www.edge.org/conversation/thank-goodness](http://www.edge.org/conversation/thank-goodness).
- Enoch, David. 2010. "The Epistemological Challenge to Metanormative Realism: How Best to Understand It, and How to Cope with It." *Philosophical Studies* 148 (3): 413–438.
- Harris, Sam. 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York, NY: Free Press.
- Horgan, Terence and Mark Timmons. 1991. "New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth." *Journal of Philosophical Research* 16: 447–465.
- Korman, Daniel Z., and Dustin Locke. Forthcoming. "Against Minimalist Responses to Moral Debunking Arguments." *Oxford Studies in Metaethics*. Accessed 21 July 2018, [www.marcsandersfoundation.org/wp-content/uploads/KormanandLocke.pdf](http://www.marcsandersfoundation.org/wp-content/uploads/KormanandLocke.pdf).
- Linville, Mark. 2009. "The Moral Argument." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J.P. Moreland. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.

- Miller, Calum. 2018. "The Intrinsic Probability of Theism." *Philosophy Compass* 13 (10).
- Putnam, Hilary. 1973. "Meaning and Reference." *Journal of Philosophy* 70: 699–711.
- Rosenberg, Alex. 2009. "The Disenchanted Naturalist's Guide to Reality." *On the Human*. National Humanities Center. Accessed 21 July 2018, <https://nationalhumanitiescenter.org/on-the-human/2009/11/the-disenchanted-naturalists-guideto-reality/>.
- Street, Sharon. 2006. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." *Philosophical Studies* 127 (1): 109–166.

# TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR MODAL EPISTEMİK BİR ARGÜMAN<sup>1</sup>



**Emanuel Rutten<sup>2</sup>**

Çev. Musa Yanık

[Bu makalede,] Tanrı'nın varlığı için yeni bir argüman öneriyorum. Tanrı, gerçekliğin ilk nedeni olan bilinçli bir varlık olarak tanımlanır. Basitleştirilmiş ilk haliyle, bu argümanın iki öncülü bulunur: (1) tüm mümkün gerçeklikler bilinebilir ve (2) Tanrı'nın var olmadığı önermesinin doğru olduğunu bilmek imkansızdır. (1) ve (2) numaralı öncüllerden, Tanrı'nın var olduğu önermesinin zorunlu olarak doğru olduğu sonucu çıkar. Argümanı ilk halini basit biçimiyle tanıttıktan ve öncüllerinin ardındaki temel sezgileri ortaya koyduktan sonra, bu basitleştirilmiş versiyonun karşılaştığı iki zorluğa işaret ediyorum. Ardından, bu zorlukları aşmak için argümanın nasıl revize edilebileceğini gösteriyor ve revize edilmiş argümanı çeşitli itirazlara karşı savunuyorum.

- 1 Makalenin orijinal hali için bk. Emanuel Rutten, VU University Amsterdam, "A Modal-Epistemic Argument for the Existence of God", *Faith and Philosophy* 31 (4), (2014), s. 386-400. Bk. <https://philpapers.org/rec/RUTAMA>
- 2 Emanuel Rutten, Amsterdam Vrije Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

### 1. Giriş

Bu makalede, iki aşamalı bir süreç üzerinden, Tanrı'nın varlığı için yeni bir argüman önereceğim. İlk olarak, bir sonraki bölümde iki önemli uyarıyı sunduktan sonra, okuyucuların argümanın “teknliğini” anlayabilmeleri için 3. bölümde argümanın basitleştirilmiş bir versiyonunu sunacağım. İkinci aşamaya 4. bölümle birlikte başlayıp, bu bölümde basitleştirilmiş argüman için iki zorluğu tanıtaacağım ve bu zorlukları aşmak için argümanın nasıl revize edilebileceğini göstereceğim. Argümanın tam versiyonunu 5. bölümde sunacağım. Son olarak, iki genel itiraza (6. bölüm), argümanın önemli olan birinci ve ikinci öncüllerine yönelik itirazlara (sırasıyla 7. ve 8. bölümler) ve argümanın kullandığı belirli bilgi kavramına yönelik bir itiraza (9. bölüm) değinip, argümanı savunacağım. 10. bölüm ile birlikte makaleye nihai halini vereceğim.

### 2. Önbilgiler

Argümanın basit versiyonunu sunmadan önce, birkaç terminolojik uyarıda bulunmak istiyorum. İlk olarak, burada “Tanrı”yı gerçekliğin ilk nedeni olan kişisel bir varlık olarak tanımlıyorum.<sup>3</sup> Tanrı bu nedenle bir şey değil, bir kişidir. Dolayısıyla bilgiye (ve dolayısıyla inanca, akla, sezgiye ve deneyime) sahiptir. Dahası Tanrı, kendisi dışındaki her şeyin doğrudan veya dolaylı olarak ilk nedenidir. Bir varlık bu özelliklere sahipse, o varlık Tanrı'dır.<sup>4</sup> Teistik anlamda

3 Bu tanım, Tanrı'nın klasik teizmin her şeyi bilme, her şeye kadir olma ve her şeye iyilik etme gibi tüm özelliklerine sahip olmasını gerektirmez. Ayrıca, birçok klasik teistlerin yaptığı gibi, gerçekliğin ilk nedeninin zorunlu bir varlık olduğunu da varsaymıyorum. Önerdiğim argüman, bunun böyle olup olmadığını açık bırakmaktadır. Tanrı'nın bu zayıf kavramının nedenleri, makalenin ilerleyen bölümlerinde ortaya çıkacaktır.

4 Tanım, bir varlığın Tanrı olabilmesi için sahip olması gereken asgari te-

Tanrı'ya atfedilen kavramların bir çoğu, hatta hepsi, Tanrı'nın kişisel bir varlık ve gerçekliğin ilk nedeni olduğunu savunur. Ayrıca, benim Tanrı tanımım ilk bakışta tutarlıdır. "Kişisel varlık" ve "gerçekliğin ilk nedeni" kavramları ne içsel olarak tutarsız ne de birbirleriyle çelişkili (veya çelişkili özellikler içeren) görünmektedir.<sup>5</sup> Son olarak, her iki özelliğe de sahip birden fazla varlık olamayacağını kanıtlamak kolaydır. Başka bir deyişle, Tanrı varsa, o zaman Tanrı tektir.

İkincisi bu argüman, belirli ve oldukça zorlu bir bilgi kavramını kullanmaktadır.<sup>6</sup> Benim kavramıma göre bilgi, epistemik olarak uygun bir şekilde üretilmiş kesinliğe yakın bir netlik gerektirir.<sup>7</sup> Dolayısıyla, bir özne olan S'nin p [önermesinin] doğru olduğunu bilmesi için, S öznesinin epistemik konumu, o önermenin doğru olduğundan samimi veya gerçek bir şekilde şüphe duymayacağı şekilde olmalıdır. Yani, S öznesinin, p önermesinin doğru olduğuna inanmaktan başka bir seçeneği olmamalıdır. Bu, bir öznenin doğru bir önerme olan p'ye *mutlak* bir kesinlikle inandığı (ve bilgi için diğer koşulları

---

mel özellikleri içerir. Elbette, Tanrı'nın başka birçok özelliği de olabilir. Bu nedenle, Tanrı'nın varlığı tartışıldıktan sonra, Tanrı'nın maddi olmaması, zorunlu varlığı vb. gibi diğer özellikleri için başka argümanlar da sunulabilir.

- 5 Tanrı tanımımın, klasik teistlerin her şeye kadir Tanrı kavramına göre bir avantajı olduğunu belirtmek isterim. Her şeye kadir özelliklerin bazıları, içsel tutarlılık açısından en azından biraz tartışmalıdır ve her şeye kadir özelliklerin bazı kombinasyonlarının tutarsız olduğu iddia edilmiştir.
- 6 Aşağıda bulunan 9. bölümde, itirazları tartışırken, bu bilgi kavramının bizim sıradan kavramımızla aynı olmaması gerçeğinin argümanın geçerliliğini etkilemediğini savunacağım.
- 7 Dolayısıyla, S'nin neredeyse kesinliği, dogmatizm veya diğer epistemik olarak uygun olmayan psikolojik koşulların sonucu olmamalıdır. Epistemik olarak neyin uygun olduğunu açıklamaya çalışmayacağım, ancak söylediklerim, gerekçelendirme ve haklılık konusunda en yaygın kabul gören açıklamalarla uyumludur.

karşıladığı) tüm durumları içerir, ancak bir özne mutlak bir kesinlikle emin olmasa da bir şeyi bilebilir. Normal koşullar altında, şu anda iki eline bakan bir öznenin söylediği Moore'un “İki elim var” önermesini düşünün. Bu özne, önermenin doğruluğu konusunda mutlak bir kesinlik içinde olmasa da —iki eli olmadığını veya rüya gördüğünü, halüsinasyon gördüğünü ya da kötü bir iblis tarafından aldatıldığını kesin olarak reddedemez— epistemik konumu göz önüne alındığında, yine de iki eli olmadığına dürüstçe inanamaz. Bu nedenle, iki eli olduğunu bilir.

Mutlak kesinlik gerekli olmasa da, uygulanan bilgi kavramı oldukça zorlayıcıdır. Bu kavramı biraz daha ayrıntılı olarak açıklayacağım. Zira bu husus, ilerleyen bölümlerde önemli olacaktır. Anladığım kadarıyla, gerekli kesinlik derecesine ulaşmanın yolları aşağıdaki dört seçenekle sınırlıdır: (i) bir önermenin tümdengelimle kanıtlanması, (ii) bir önermenin açıkça doğru olması, yani sezgisel olarak apaçık olması, (iii) bir önermenin tartışılmaz bir deneyime dayandırılması veya (iv) bir önermenin tartışılmaz bir tanıklığa dayandırılması.<sup>8</sup> Diğer iddia edilen örnekler, bu dört seçenek altında sınıflandırılabilir. Örneğin, hafıza veya içgözlem, tartışılmaz bir şekilde (iii)'ün örnekleridir ve kuvvetli yönleri olan vahiy —eğer varsa— (iv) (veya belki (iii))'ün örnekleridir.

Bana öyle geliyor ki bilgi zahmetli bir şeydir, ancak imkansız değildir. Örneğin Sue, bir artı birin ikiye eşit olduğunu bilebilir. Çünkü bu önerme, matematiksel mantıkla kanıtlanabilir. Frank, aynı anda iki farklı yerde olamayacağını bilir. Keza bu

8 “Tartışılmaz” sözcüğü, burada psikolojik bir niteliktir; “şüphe götürmez” veya “sorgulanamaz” anlamına gelir. Tartışılmazlık, daha güçlü bir epistemik kavram olan düzeltilemezlikten farklıdır. Düzeltilemez bir önerme, yanılmanın imkansız olduğu bir önermedir. Düzeltilemezlik tartışılmazlığı ima eder, ancak bunun tersi geçerli değildir.

onun için sezgisel olarak apaçık bir gerçektir. Dahası, Sophie acı çektiğinde acı hissettiğini bilir. Hakeza bu, tartışılmaz bir deneyimdir. Son olarak Tanrı varsa, O'nun Kim'e doğrudan vahiy indirmesi tartışılmaz bir deneyim veya tartışılmaz bir tanıklık anlamına gelebilir ve böylelikle Kim, Tanrı'nın var olduğunu bilebilir.

### 3. Argümanın Basit Versiyonu

Bu iki uyarıyı dikkate alarak, şimdi argümanın basit versiyonunu ifade edebiliriz. Her iki öncül de bilgi hakkında modal iddialar olduğundan, bu argümanı Tanrı'nın varlığı için *modal-epistemik* bir argüman olarak adlandırıyorum.<sup>9</sup> İşte argüman:

- (1) Bütün mümkün doğru önermeler bilinebilir.
- (2) Tanrı'nın var olmadığı önermesinin doğru olduğunu bilmek imkansızdır.
- (3) Tanrı'nın var olduğu önermesi zorunlu olarak doğrudur.

[Burada] sonuç, öncüllerden açıkça çıkarılabilir. (1) ve (2) numaralı öncüllerden, Tanrı'nın var olmadığı önermesinin doğru olamayacağı sonucu çıkar. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olduğu önermesi zorunlu olarak doğrudur. Bu nedenle, öncüller doğruysa argüman başarılıdır.

9 Bu argümanla ilgili iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. İlk olarak, bildiğim kadarıyla, bu argüman Tanrı'nın varlığıyla ilgili geleneksel argüman kategorilerinden hiçbirine girmiyor. Ne ontolojik, ne kozmolojik, ne teleolojik, ne ahlaki, ne estetik vb. bir argüman. Bu nedenle, bu argümanı *modal epistemik* argüman olarak adlandırdım. İkincisi, modal mantığın S5 sistemini varsayıyorum. Yani, her mümkün dünyanın diğerlerinden erişilebilir olduğunu kabul ediyorum. Bu, *metafizik olasılık* için yaygın bir varsayımdır. Bir şeyin metafizik olarak mümkün olup olmadığı, hangi mümkün dünyanın aktüel dünya olmasına bağlı değildir.

Öncelikle, argümanı daha da netleştirecek üç şey söyleyeceğim ve ardından öncülleri destekleyen nedenleri sunacağım. İlk olarak, (1) numaralı öncül, bütün mümkün gerçeklerin bilinebilir olduğunu belirtir. Bunun, mümkün bir dünyada doğru olan her şeyin *aynı dünyada* da bilindiği anlamına gelmediğini görmek önemlidir. Bu gerçekten de çok mümkün değildir. Mümkün bir dünyada, o dünyadaki hiç kimsenin bilmediği doğru önermeler neden olmasın? Örneğin, o dünyadaki hiç kimse, onun varlığından haberdar olmasa da, demirden bir gezegenin olduğu mümkün bir dünya olabilir. Önerme (1) sadece, bir p önermesinin, mümkün bir dünyada doğruysa, o dünyada veya *p'nin de doğru olduğu başka bir mümkün dünyada bilindiğini* belirtir. Örneğimizde, demir gezegenin varlığının bilindiği mümkün bir dünya düşünebiliriz. Örneğin, bu gezegen akıllı bir medeniyet tarafından keşfedilmiş olabilir. Ya da şu önermeyi başka bir örnek olarak alalım: “Evrendeki yıldızların sayısı çifttir.” Bu önermenin doğruluğu mümkündür. Yıldızlar varsa, bunun doğru olma ihtimali aslında yüzde ellidir. Halihazırda, bunun doğru olduğu mümkün bir *w* dünyasını düşünelim. İlk öncül, bu gerçeğin bilindiği, çift sayıda yıldızın bulunduğu mümkün bir dünyanın varlığını gerektirir —ve bu dünya *w* olmak zorunda *değildir*, ancak elbette böyle bir dünya mümkündür— örneğin, yıldızların her zaman fiziksel bir nedenden ötürü çiftler halinde ortaya çıktığı bir evren ve bu gerçeğin şüpheyi yer bırakmayacak şekilde kanıtlanmış olduğu o kadar gelişmiş bir fiziğe sahip zeki bir medeniyeti düşünebiliriz.

İkinci olarak, ilk öncül, bütün mümkün gerçeklerin *insanlar* tarafından bilinebileceğini *iddia etmez*. İlk öncül, sadece *insan* bilgisiyle ilgili değildir. Bilgiye sahip olabilecek, insan ya da insan olmayan, *her türlü* bilinçli *mümkün* varlıkla

ilgilidir. Bu nokta önemlidir, nitekim insan olmayan varlıklar tarafından bilinebilecek mümkün gerçeklerin varlığını göz ardı etmememiz gerekir. Aslında, insanların bütün mümkün gerçekleri bilebileceği iddiası, en hafif tabirle, mantıksızdır. Bu husus, insanın bilişsel yeteneklerinin, cüretkar bir şekilde abartılması olur. Hava geçirmeyecek şekilde kapatılmış, şeffaf olmayan bir bardakta bir zar olduğunu varsayalım. Bardak sallanır ve zar dört gelir. Ayrıca, biz insanların bardakta olanları kaydedebilecek cihazlarımızın olmadığını da varsayalım. Bu durumda, biz insanların bardaktaki zarın dört geldiğini bilmesi imkansızdır. Ancak bu, benzer bir modal-epistemik argümana başvurarak, zarın dört gelmesinin zorunlu olarak yanlış olduğu sonucuna varmamızı sağlamaz. Çünkü “Bardaktaki zar dört gelir” önermesi, açıkça bilinebilir bir önermedir. Söz konusu bardak ve görme organları bizimkinden çok farklı olan ya da teknolojisi çok gelişmiş ve insanlar tarafından üretilen bardaklarda neler olduğunu kolayca görebilen bir uzaylı medeniyetinin bulunduğu mümkün bir dünyayı ele alalım. Bu medeniyetin üyelerinin, bardağı ele geçirdiklerini varsayarsak, söz konusu önermeyi bilebilirler.

Üçüncüsü, argümanın sonucunun bir *de dicto*<sup>10</sup> zorunluluğu ifade ettiğini anlamak önemlidir. Tanrı’nın var olduğu önermesi, bütün mümkün dünyalarda aynı durumu ifade etmez. Zira “Tanrı”, farklı mümkün dünyalarda, farklı kişisel ilk nedenleri ifade edebilir. Benim argümanım, bütün mümkün dünyalarda kişisel bir ilk nedenin zorunluluğunu kanıtlar, ancak kişisel ilk nedenin bütün mümkün dünyalarda benzer olduğunu kanıtlamaz. Bu noktayı başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, “Tanrı”, bütün mümkün dünyalarda aynı varlığı, katı bir şekilde ifade eden bir özel isim olarak okunmamalıdır. Aksine, bu, var

10 Önerme ile ilgili olan bir zorunluluğu [Ç. N.].

oldukları dünyalarda kişisel ilk neden olan bütün varlıklara uygulanan bir genel isimdir. Dolayısıyla argümanımın sonucu, ontolojik argümanın sonucundan belirgin şekilde daha zayıftır, fakat kişisel bir ilk nedenin var olduğu önermesinin zorunlu gerçeği kesinlikle önemsiz bir konu değildir.

Geldiğimiz noktada, argümanımızın öncüllerini savunabiliriz. Öncüllerden (1) ile ilgili olarak, Platon ve Aristoteles'ten bu yana birçok filozof, gerçekliğin anlaşılabilir olduğunu, bilişsel yeteneklerimiz ile gerçekliğin nihai doğası arasında derin bir uyum olduğunu savunmuştur. Onlar, tüm gerçeklerin prensipte insanlar veya uygun şekilde geliştirilmiş bilişsel yeteneklere sahip diğer varlıklar tarafından bilinebileceğini savunurlar. Yukarıda vurguladığım gibi, diğer varlıklara yapılan atıf çok önemlidir. Sınırlı bilişsel yeteneklerimiz göz önüne alındığında, insanların tüm gerçekleri bilmesi, prensipte bile olsa, son derece olası değildir. Bu düşünceyi daha kesin hale getirmenin bir yolu, (1) numaralı öncülde olduğu gibi, *bütün mümkün gerçeklerin bilinebilir* olduğunu söylemektir. İlk öncül, gerçekliğin anlaşılmaya ve bilinebilirliğe açık olduğu görüşüne bağlılığı ifade eder.

Geleneklerin ağırlığının yanı sıra, ilk öncül adına aşağıdaki sistematik düşünceler öne sürülebilir. Her şeyden önce, bu öncül, günlük bilişsel uygulamalarımızdan ve bilimsel araştırmalardan tümevarımsal destek almaktadır. Hem günlük yaşamımızda hem de bilimde, çok sayıda doğru önerme hakkında bilgi ediniriz. Günlük ve bilimsel gerçekler için geçerli olanın, diğer gerçekler için birdenbire geçerliliğini yitirdiğini düşünmemiz için özel bir neden olmadığı sürece, özellikle de bilinebilirliğin *insanlığın* bilebileceği ile sınırlı olmadığını dikkate alırsak, *bütün* mümkün doğru önermelerin bilinebilirliğine ilişkin

tümevarımsal bir genelleme haklı görünmektedir.<sup>11</sup> Dahası, mümkün doğru önermelerin bilinebilirliği, bilgi arama çabalarımızın bir önkoşuludur.<sup>12</sup> Bu önkoşul olmadan, bu çabaların bir anlamı olamaz.<sup>13</sup>

İkincisi, bu öncül basit bir düşünce deneyi ile desteklenebilir. Dünya hakkında mümkün bir doğru önermeyi alın ve bu önermenin gerçekten doğru olduğu bir dünya hayal edin. Bu önerme, o dünyada zaten biliniyor olabilir. Ancak biliniyorsa, bu önermenin sadece doğru olduğu değil, aynı zamanda bilinçli bir varlık, bir insan ya da üstün bilişsel güçlere sahip bir varlık tarafından da bilindiği başka bir mümkün dünyayı hayal etmek kolaydır. Başka bir deyişle, mümkün herhangi bir dünyada —ne aktüel dünyada, ne benzer mümkün dünyalarda, ne de çok farklı mümkün dünyalarda— hiçbir bilinçli varlık, belirli bir önermenin doğru olduğunu bilmiyorsa, söz konusu önerme *doğru olamaz* gibi görünür. Bir önerme, metafiziksel olarak mümkün hiçbir dünyada bilinemezse, onun zorunlu olarak yanlış olduğuna inanmak mantıklıdır. İlk öncül, karışıklık yoluyla bunu ifade eder: bütün mümkün doğrular bilinebilir.

Burada, bir önermenin, ifade ettiği durumun gerçekten de geçerli olması durumunda doğru olduğu şeklindeki gerçekçi

11 Ancak şunu da belirtmeliyim ki, bu düşünceyi iki önemli açıdan nitelendirecek gerekçelerle bir sonraki bölümde karşılaştacağız.

12 Krş. için bk. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*, (New York: Oxford University Press, 2012), s. 16

13 Araştırmacıların, dünyanın önemli bir kısmının bilinebilir olduğunu varsaymak zorunda oldukları, bunun da bilinmeyen mümkün gerçeklerin varlığıyla uyumlu olduğu şeklinde bir itiraz getirilebilir. Ancak bu zayıf varsayım, araştırmanın dayandığı varsayımı en iyi şekilde ortaya koyan yol olmayabilir. Bazı gerçeklerin sonsuza kadar ve kaçınılmaz olarak gizli kalacağı, özellikle de bu öncülün bizi üstün bilişsel yeteneklere sahip araştırmacıları düşünmeye davet ettiğini fark ettiğimizde, araştırmacıların doğal olarak önceden varsaydıkları bir şey değildir.

bir hakikat anlayışına örtük olarak dayandığımı belirtmek isterim. Herhangi bir mümkün doğru önerme için, birisinin bu önermenin doğru olduğunu bilmesinin mantıken mümkün olduğu açıktır. Bir önerme, bir  $w$  dünyasında doğruysa, birisinin bunu bilmesi mantıken mümkün görünür. Yani, ya  $w$  dünyasında ya da bu önermenin de doğru olduğu başka bir  $w$  dünyasında mümkündür. Bunu inkar etmek, bazı gerçeklerin esasen “gizli” olduğunu iddia etmek olur ve buna inanmak için güçlü nedenler olmadığı sürece, böyle bir iddia haksızdır. Ancak, gerçeğin *epistemik* bir anlayışına göre, ilk öncülün savunulması daha da kolaydır. Çünkü tüm gerçeklerin bilinebilirliği, bu tür bir gerçeklik anlayışının tanımından kaynaklanır. Eğer gerçek, örneğin, araştırmanın sınırında bilinenler açısından tanımlanırsa, o zaman “araştırmanın sınırı”nın mantıksal olarak mümkün bir durumu ifade ettiği makul varsayımıyla, tüm gerçekler gerçekten bilinebilir.

Son olarak, aşağıda itirazları ele alırken göstereceğim gibi, (1) numaralı öncül, birçok iddia edilen karşı örnek karşısında savunulabilir ve bu da onun makul olma olasılığını daha da artırır. Özetle, ilk öncül oldukça makul bir öncüldür.<sup>14</sup>

14 Fitch, tüm aktüel gerçekler bilinebilirse, tüm aktüel gerçeklerin bilindiği iddiasının mantıksal bir kanıtını sunmuştur (Frederick Fitch, “A Logical Analysis of Some Value Concepts,” *Journal of Symbolic Logic* 28 [1963], 135–142). Eğer bu doğruysa, ilk öncül tüm aktüel gerçeklerin bilinmesini gerektirir ki bu da ateizm için sorunlu sayılabilir. Alexander Pruss kişisel yazılarında bana bunun ateistlere ilk öncülü reddetmek için bir sebep verebileceğini söyledi. Fakat böyle bir itiraz bana zayıf görünüyor. İlk olarak, Fitch’in sonucu gerçekten paradoksal olmasa da en azından son derece sezgiye aykırıdır. Mümkün ve aktüel bilgi arasındaki bariz ve açık farkın çökmesine yol açar ki bu ciddi anlamda rahatsız edicidir. Bu nedenle, yalnızca buna karşı zorlayıcı bir itiraz yoksa kabul edilmelidir. Durum böyle değil. Sonuç çok tartışılmıştır (bk. Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* [Oxford: Oxford University Press, 2000]; Helge Rückert, “A Solution to Fitch’s Paradox of Knowability,” *Logic, Epistemology and the Unity of Science*, ed. Shahid Rahman, John Symons, Dov M. Gabbay ve Jean Paul

Peki ya (2) numaralı, yani Tanrı'nın var olmadığı önermesinin doğru olduğunu bilmenin imkansız olduğu iddiası hakkında ne söyleyebiliriz? Yukarıda da söylediğim gibi, bunu bilmenin dört yolu vardır. Birincisi, Tanrı kavramının çelişkili olduğunu göstermektir. Ancak gördüğümüz gibi, kişisel bir ilk neden kavramından mantıksal bir çelişki çıkarılamaz. İkinci yol, Tanrı'nın var olmadığını doğrudan rasyonel sezgiyle anlamaktır. Fakat "Tanrı yoktur" önermesi kesinlikle ilk bakışta apaçık değildir ve açıkça doğru da değildir. Üçüncü yol, Tanrı'nın var olmadığını tartışmasız bir şekilde deneyimlemektir. Bu da imkansız görünür, nitekim deneyim, içeriği ne olursa olsun, Tanrı'nın var olmadığını tartışmasız bir şekilde kanıtlayamaz. Sonuçta, Tanrı'nın var olmaması, doğrudan gözlemlenebilecek olumlu bir durum değildir. Ayrıca, var olan her şeyi deneyimlemiş, ancak bunu yaparken Tanrı'yı ise deneyimlemiş olmamak üzerinden, Tanrı'nın var olmadığını çıkarmak imkansızdır. Çünkü *var olan her şeyin gerçekten deneyimlendiğini deneyimlemek* mümkün değildir. Dolayısıyla, buradan Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varılamaz. Dördüncü ve son yol, tartışmasız bir tanıklık olacaktır. Ama ne kadar güvenilir olursa olsun, hiçbir tanık, birisini Tanrı'nın var olmadığını bilecek bir epistemik konuma getiremez. Sadece gerçekliğin kişisel ilk nedeni böyle bir tanık olarak hareket edebilir ve birine gerçekliğin nihai doğası hakkında tartışılmaz bir bilgi sağlayabilir. Fakat Tanrı yoksa, böyle bir tanık olarak hareket edebilecek kişisel bir ilk neden yoktur. Dolayısıyla,

---

Van Bendegem [Dordrecht: Kluwer, 2004], 351–380; Jonathan L. Kvanvig, *The Knowability Paradox* [Oxford: Clarendon Press, 2006]; Greg Restall, "Not Every Truth Can Be Known: At Least, Not All at Once," *New Essays on the Knowability Paradox*, ed. Joe Salerno [New York: Oxford University Press, 2009], 339–354). İkincisi, Fitch'in kanıtı doğru olsa bile, ateistlerin yalnızca ateizmle uyumadığı için ilk öncülü reddetmeleri diyalektik açıdan uygunsuz olacaktır.

bu dört yoldan hiçbiri, Tanrı'nın var olmadığını iddia eden önermenin doğruluğu hakkında bir bilgi veremez. Bu nedenle, ikinci öncül de makul bir şekilde doğrudur.

#### 4. Birinci Öncüle İlişkin Problemler

Artık argümanın basit versiyonunu ve arkasında yatan sezgileri öğrendiğimize göre, makalenin ikinci aşamasına geçip iki karmaşık durumu ele alabiliriz. Şu önermeyi düşünelim: “Bilinçli varlıklar yoktur.” Belki bu mümkün bir gerçektir,<sup>15</sup> ama bilinemezdir. Çünkü bilinçli varlıkların var olmadığı gerçeğinin bilinmesi, bilen bir öznenin, yani bilinçli bir varlığın varlığını önceden varsayar ve bu husus, bilinçli varlıkların var olmamasıyla çelişir. Aynı şey “Hiçbir şey yoktur” veya “Ölü madde dışında hiçbir şey yoktur” gibi önermeler için de geçerlidir. Bunlar, muhtemelen mümkün gerçeklerdir, ancak bilinemezlerdir. Bu nedenle, bunlar ilk öncüle karşı örnekler oluştururlar.

Bu hususları nasıl değerlendirmemiz gerekir? Bunların, hiçbir öznenin *tutarlı bir şekilde* inanamayacağı önermeler olduğunu unutmayalım. Bilinçli varlıkların var olmadığına tutarlı bir şekilde inanamazsınız. Böyle bir inanca sahip olmak —aslında bu şekilde inanmak— sizi kendinizin var olduğuna dair başka bir inanca yönlendirir ve bilinçli bir varlık olduğunuz için, bu da ilk inancınızla çelişir. Bu nedenle, ilk öncülün kapsamını *tutarlı bir şekilde inanılabilir mümkün gerçeklikler* sınıfıyla sınırlandırmayı önerebiliriz. Yani, ilk öncülün öncülü,

15 Klasik teistler, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu konusunda haklılarsa, o halde “Bilinçli varlıklar yoktur” ifadesi zorunlu olarak yanlıştır. Ancak mevcut bağlamda, elbette klasik teizm önceden varsayılmaz. Ayrıca daha önce de söylediğim gibi, zorunlu varlık benim Tanrı anlayışımın bir parçası değildir.

bunların doğru olduğu ve en az bir özne tarafından tutarlı bir şekilde inanıldığı mümkün bir dünyada bulunan önermelerle sınırlıdır.

Böyle bir kısıtlandırmanın geçici olup olmadığı veya argümanın uygulanabilirliğini sınırlandırıp sınırlandırmadığı merak edilebilir. Ancak durum böyle değildir. Argüman, bilinebilirlik hakkında iddialarda bulunduğundan, tutarlı bir şekilde inanılabilecek önermeleri dikkate almak geçici bir yaklaşım değildir. Sonuçta inanç, bilginin bir koşuludur ve dolayısıyla bir önermeye tutarlı bir şekilde inanılmıyorsa, bilinebilirlikle ilgili iddialarda bulunamaz. Dahası, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu ile ilgili önermeler ilk öncülün kapsamına giriyorsa, argümanın uygulanabilirliği etkilenmez. Açıkçası, hem Tanrı'nın var olduğu hem de Tanrı'nın var olmadığı önermelere tutarlı bir şekilde inanılabilir. Bundan dolayı, argümanın ilk değişikliği, tutarlı bir şekilde inanılabilir önermeler sınıfına getirilen bir kısıtlamadan ileri gelir.

İlk öncüle ilişkin, ikinci türden karşıt örnekler vardır. Şu önermeyi ele alalım: "John Amsterdam'dan ayrıldı ve kimse bunu bilmiyor." Bu önerme muhtemelen doğrudur. John iz bırakmadan ayrılmış olabilir ve hafızasını kaybetmiş olabilir, hatta ilk başta Amsterdam'dan ayrıldığını bile bilmiyor olabilir. Bu önerme, aynı zamanda bilinemezdir. Çünkü, John'un Amsterdam'ı terk ettiği ve kimsenin bunu bilmediği önermesinin doğru olduğunu bilen biri varsa, o kişi John'un Amsterdam'ı terk ettiğini bilir (bir bağlaç cümlesini bilen kişinin, o cümlenin her bir bağlacını da bildiği şeklindeki varsayım düşünüldüğünde). Dolayısıyla, John'un ayrıldığını bilen biri vardır ve bu orijinal önermeyle çelişir. Ayrıca, John'un Amsterdam'ı terk ettiği ve kimsenin bunu bilmediği önermesinin tutarlı bir şekilde inandırıcı olduğunu da unutmayın.

Birisi, John'un Amsterdam'dan ayrıldığını düşünmek için zayıf bir nedene sahip olabilir ve bu nedeni olan tek kişinin kendisi olduğunu da biliyor olabilir. Öyleyse söz konusu önermeyi inanabilir ve<sup>16</sup> bundan dolayı bu önerme, sınırlı halinde bile ilk öncüle bir karşıt örnek teşkil eder. Ayrıca bu örneğin, benzer karşıt örneklerden oluşan bir sınıf oluşturmak için nasıl genelleştirilebileceği kolaylıkla görülebilir.

Bununla birlikte, bu tür karşıt örnekleri ele almak için ilk öncülün daha da nitelendirilebileceğini düşünüyorum. Bu önermenin iki farklı durumla ilgili olduğunu unutmayalım. İlk kısım dünyanın kendisiyle, yani John'un Amsterdam'dan ayrılmasıyla ilgilidir. Bu tür önermeleri *birinci dereceden* önermeler olarak adlandıralım. İkinci kısım ise dünya hakkındaki bilgiyle, yani John'un Amsterdam'dan ayrıldığını kimsenin bilmediği ile ilgilidir. Bu tür önermeleri, yani birinci dereceden önermelerle ilgili öznelerin önerme tutumları hakkında bir şey ifade eden önermeleri, *ikinci dereceden* önermeler olarak adlandıralım. "Mary, Peter'ın Amsterdam'ın Hollanda'nın başkenti olduğunu bildiğini biliyor" gibi üçüncü dereceden önermeler de vardır. Önceki paragrafta sunulan bu tür karşıt örneklerle cevaben, ilk önermenin kapsamını birinci dereceden önermelerle, yani insanların dünya hakkındaki önermelere yönelik önermesel tutumlarıyla değil, dünyanın kendisiyle ilgili önermelerle sınırlamamız gerekir. Elbette bu strateji, paradokslar ve tutarsızlıklarla başa çıkmanın bilinen

16 Bu önermenin tutarlı bir şekilde savunulamayabileceğini unutmayın. Çeşitli filozofların öne sürdüğü gibi (bk. Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* [Oxford: Oxford University Press 2000]; Keith DeRose, "Assertion, Knowledge, and Context," *The Philosophical Review* 111 [2002], 167-203), "John Amsterdam'dan ayrıldı ve kimse bunu bilmiyor" iddiasında bulunmak çelişkili olur. İlk tümceciği iddia ederken, kişi John'un Amsterdam'dan ayrıldığını bildiğini gösterirken, ikinci tümceciği iddia ederek bunu inkar etmiş olur.

bir yolunun örneğidir: *Nesne düzeyi* ile *meta-düzey* arasında ayırım yapmak ve meta-düzey ile ilgili iddiaların nesne düzeyi ile ilgili iddialarla karıştırılmamasını sağlamak gerekir.<sup>17</sup> İlk öncülün öncülünü, birinci dereceden önermelere sınırlayarak, “John Amsterdam’dan ayrıldı ve kimse bunu bilmiyor” gibi, ikinci dereceden önermelerin ilk öncülü zayıflatığı yönündeki itirazı önleyebiliriz. Aynı nedenden ötürü, “Bilinen hiçbir önerme yoktur” veya “Kimse bu önermeyi bilmiyor” gibi, diğer mümkün ikinci dereceden karşıt örnekler de artık geçerli değildir. Dolayısıyla, öncül (1)’in ikinci değişikliği, yalnızca birinci dereceden önermelere yönelik bir kısıtlamadan ileri gelir.

### 5. Revize Edilmiş Argüman

Önceki bölümdeki iki kısıtlamayı dikkate alarak ve modal-epistemik argümanın ilk öncülünü buna göre değiştirerek, aşağıda bulunan revize edilmiş argümana ulaşmış oluruz:

- (1) Bütün mümkün doğru doğru, tutarlı ve inandırıcı birinci dereceden önermeler bilinebilir.
  - (2) Tanrı’nın var olmadığı önermesinin doğru olduğunu bilmek imkansızdır.
  - (3) “Tanrı yoktur” önermesi tutarlı ve inandırıcıdır.
  - (4) “Tanrı yoktur” önermesi birinci dereceden bir önermedir.
  - (5) “Tanrı yoktur” önermesi mümkün bir doğru değildir.
- (1, 2, 3 ve 4’ten)

17 Bunun meşhur bir örneği elbette Tarski’nin hakikat teorisidir (bk. Alfred Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 [1944], 341–376) Bu teori, “hakikat” kelimesini içermeyen bir nesne dili ile nesne dilindeki önermelerin hakikatinin ifade edilebildiği bir meta dil arasında keskin bir ayırım yapar. Benim yaklaşımım da benzerdir, ancak hakikatten ziyade bilgiye (ve diğer önermesel tutumlara) uygulanır.

(6) “Tanrı yoktur” önermesi zorunlu olarak yanlıştır. (5’ten)

(7) “Tanrı vardır” önermesi zorunlu olarak doğrudur. (6’dan çıkan sonuç)

Bu argümanın bu versiyonunun ikna edici olduğunu düşündüğüm için, makalenin geri kalanında bunu savunmaya çalışacağım. Yukarıda sunduğum (1) ve (2) numaralı öncüllerin savunmaları hala geçerlidir. (3) ve (4) numaralı öncüller açıkça doğrudur. “Tanrı yoktur” önermesi tutarlı bir şekilde inandırıcıdır: Bu önermenin ifade ettiği durumla çelişen hiçbir ön varsayım yoktur. Bu aynı zamanda birinci dereceden bir önermedir: Tanrı’nın var olmaması, dünya hakkında iddia edilen bir gerçektir ve bu iddia edilen gerçeğe karşı kimsenin önerme tutumuyla ilgili değildir. Daha önce olduğu gibi, sonuç da doğrudan çıkarılabilir. Üçüncü ve dördüncü öncüllere göre, “Tanrı yoktur” önermesi tutarlı bir şekilde inandırıcı birinci dereceden bir önermedir. Bunun muhtemelen doğru olduğunu varsayarsak, birinci öncül bunun bilinebilir olmasını gerektirir. Ancak bu, ikinci öncüle aykırıdır. Dolayısıyla, varsayımımız geçersizdir ve “Tanrı yoktur” önermesi zorunlu olarak yanlıştır.

### **6. İki Genel İtiraz: Eşitlik (Parite) ve Parodi Mevzusu**

Geldiğimiz noktada modal-epistemik argümana karşı yöneltilebilecek çeşitli itirazları ele alalım. Sonraki bölümlerde belirli öncüllere yönelik itirazlara değineceğiz, ancak bu bölümde iki genel itirazı ele almak istiyorum: eşitlik ve parodi itirazı.

İlkiyle başlayalım: Birisi, Tanrı’nın var olmadığı önermesinin doğruluğunu bilmek imkansız olduğu gibi, Tanrı’nın var olduğu önermesinin doğruluğunu da bilmek imkansız olduğunu öne sürebilir. Bu nedenle, ilk öncüle başvurarak, Tanrı’nın var

olduğu önermesinin zorunlu olarak yanlış olduğu sonucuna varılır ve bu da argümanı geçersiz kılar.

Bu eşitlik itirazı ikna edici midir? Bence öyle değildir. Tanrı'nın var olduğu<sup>18</sup> ve doğrudan vahiy yoluyla birisine varlığını bildirebileceği en az bir mümkün dünya olduğunu düşünmek mantıklıdır. Ayrıca, Tanrı'nın vahiy yoluyla varlığını bir varlığa neredeyse kesin olarak bildirmesi imkansız *olsa bile*, Tanrı'nın var olduğu önermesi yine de bilinemez değildir. Tanrı'nın var olduğu mümkün bir dünyayı düşünelim. Makul olarak, böyle bir mümkün dünyada, Tanrı'nın var olduğunu bilen en az bir varlık vardır ve O, Tanrı'nın kendisidir. Tanrı, Tanrı'nın var olduğunu bilir. Bu iddianın ne anlama geldiğini açıkça görmek önemlidir. Tanrı'nın, Tanrı'nın var olduğu önermesinin doğruluğunu bilmesi, sadece "Ben varım"ın *de re* doğruluğunu bilmesi anlamına gelmez. Bu, "Tanrı var"ın *de dicto* doğruluğunu bilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Tanrı kendi varlığını ve Tanrı olduğunu bilmelidir.

Bu makul müdür? Öyle olabilir. Tanrı'nın söz konusu bilgiye sahip olmasının iki yolu vardır. Kendi doğasının tartışılmaz içsel deneyimi sayesinde Tanrı olduğunu (ve dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu) bilebilir. Ya da belki de Tanrı'nın Tanrı olduğu, Tanrı için hemen apaçık bir gerçektir, böylece Tanrı, doğrudan sezgi yoluyla Tanrı olduğunu bilir. Her iki

18 Tanrı'nın var olduğu mümkün bir dünyayı düşünmenin ateistlere karşı bir soru işareti *oluşturmadığını* unutmayın. Tanrı'nın *mümkün* varlığına başvurmak, onun *aktüel* varlığına başvurmakla aynı şey değildir ve bunu gerektirmez, dolayısıyla böyle bir başvuruda döngüsellik yoktur. (Benim Tanrı kavramımın, Tanrı'nın zorunlu varlığını temel bir özellik olarak içermediğini unutmayın, bu nedenle ontolojik bir argüman yoluyla Tanrı'nın zorunlu ve dolayısıyla aktüel varlığına dair örtük bir taahhüt söz konusu değildir.) Dahası, dünyanın kişisel bir ilk nedeni kavramının çelişkilerden arınmış olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul etmek tamamen mantıklıdır.

durumda da Tanrı, Tanrı olduğunu bilmek için kendi dışındaki dış dünyaya “ulaşmak” zorunda değildir. Tanrı'nın kendi doğasına veya sezgisine doğrudan içsel erişimi olması yeterlidir.

Kuşku duyanlar adına, Tanrı'nın kendi varlığını ve Tanrı olduğunu bilebileceği düşüncesini desteklemek için, bir başka düşünce daha eklemek istiyorum. Tanrı'nın var olduğu mümkün bir dünyada, Tanrı her şeyin ilk nedenidir. Dolayısıyla Tanrı, tüm varlıkların mutlak kaynağı, nihai temelidir ve var olan her şey O'ndan kaynaklanır. Tanrı, tabiri caizse, dünyanın kökündedir. Halihazırda, böylesine ideal bir bilişsel durumda bulunan bilinçli bir varlık, makul olarak, kendisinin de bu durumda olduğunu bilir. O halde, Tanrı'nın var olduğu mümkün dünyalarda, Tanrı, makul olarak, kendisinin dünyanın nihai temeli, ilk nedeni olduğunu bilir.

Dahası, ve *belki de en önemlisi*, ilk itiraza karşı çıkmak için, Tanrı'nın var olduğu ve Tanrı olduğunu bildiği *tek bir* mümkün dünya olması yeterlidir. Tanrı'nın var olduğu *bütün* mümkün dünyalarda Tanrı'nın Tanrı olduğunu bildiğine dair çok daha güçlü bir iddiada bulunmuyorum. Tanrı'nın var olduğu bütün mümkün dünyalarda Tanrı'nın her şeyin nihai temeli ve kaynağı olduğu göz önüne alındığında, Tanrı'nın var olduğu ve Tanrı olduğunu bildiği *en az bir* mümkün dünya olduğuna inanmak mantıklıdır. Bu nedenle, eşitlik itirazına rağmen, Tanrı'nın var olduğu önermesinin doğruluğunun bilinebilir olduğu sonucuna varabiliriz.

İkinci genel itiraz için, aşağıdaki parodi argümanını ele alalım. Tek boynuzlu atların var olmadığını bilmek imkansızdır. Çünkü tek boynuzlu atların var olmadığını mantıksal kanıt, doğrudan sezgi, tartışılmaz deneyim veya tartışılmaz tanıklık yoluyla bilmek imkansızdır. Dolayısıyla ilk öncül, tek boynuzlu

atların var olduğunun zorunlu olarak doğru olmasını gerektirir. Aynı şey Noel Baba, Süpermen, dünyanın yörüngesinde dönen çaydanlık ve uçan Spagetti Canavarı gibi popüler karakterler için de geçerlidir. Hepsi mutlaka vardır. Bu açıkça saçmadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına dair argüman reddedilmelidir. En azından parodi böyle devam ediyor.

Öte yandan daha yakından incelendiğinde, bu parodi geçerli değildir. Tanrı'nın var olduğu ve hiçbir şey yaratmamaya karar verdiği mümkün bir dünyayı ele alalım.<sup>19</sup> Bu dünyada Tanrı, tek başına ilk neden olarak, tek boynuzlu atların var olmadığını bilmektedir. Dolayısıyla tek boynuzlu atların var olmadığını bilmek imkansız değildir. Ayrıca, bu mümkün dünyada Tanrı, yörüngede dönen çaydanlıklar, uçan Spagetti Canavarları vb. olmadığını da bilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, parodi başarısız olur.

Aynı yanıt, kişisel olmayan bir ilk nedenin var olmadığını bilmenin imkansız olduğu ve bu nedenle kişisel olmayan bir ilk nedenin zorunlu olarak var olduğu gibi benzer itirazları da ele alır. Sonuçta Tanrı, kendisinin var olduğu ve Tanrı olduğunu bildiği dünyalarda ilk nedenin kişisel olmadığını bilir. Dolayısıyla, ilk öncül, kişisel olmayan bir ilk nedenin zorunlu varlığını çıkarmak için kullanılamaz.

Fakat, örneğin, “Tanrı iyidir” ve “Tanrı iyi değildir” önermelerinin her ikisi de bilinemez değil midir? Bu açıdan bakıldığında ilk öncül, Tanrı'nın zorunlu olarak hem iyi hem

19 Tanrı'nın ilk *neden* olduğu için bir şey yaratması gerektiği söylenebilir. Benim cevabım ise, söz konusu mümkün dünyada Tanrı'nın kendisi dışındaki hiçbir şeyi yaratmadığıdır. Ancak Tanrı yine de Tanrı'nın düşüncelerini, yani Tanrı'nın *içindeki* zihinsel nesneleri yaratır. Ayrıca, Tanrı'nın tek boynuzlu at olmayan, nedensel olarak hareketsiz tek bir dış nesne yarattığı mümkün bir dünya da düşünebiliriz. Bu durumda Tanrı, tek boynuzlu atların var olmadığını bilebilir.

de iyi olmadığı çelişkisini içerir ve bu da argümanı çürütür mü? Yine, bu önermeleri bilmenin imkansız olmadığını savunabiliriz. Tanrı'nın var olduğu, Tanrı'nın iyi olduğu ve Tanrı'nın iç gözlem şeklinde tartışılmaz bir deneyim yoluyla ahlaki doğasını bildiği mümkün bir dünyayı ele alalım. Böyle bir mümkün dünya, makul bir şekilde var olabilir. Bu dünyada Tanrı, Tanrı'nın iyi olduğunu bilir. Öyleyse Tanrı'nın iyi olduğunu bilmek imkansız değildir. Aynı mantık, Tanrı'nın iyi olmadığı önermesinin bilinebilirliğini savunmak için de kullanılabilir. Sonuç olarak, iyi bir eşitlik veya parodi itirazı yoktur.

### **7. İlk Öncüle Yönelik İtirazlar**

3. Bölümdeki tartışmada, orijinal ilk öncüle ilişkin birkaç olası karşıt örnekleri değerlendirmiştik ve bu hususun iki kapsam kısıtlamasını içeren değiştirilmiş bir ilk öncüle yol açtığını görmüştük. Değiştirilmiş öncül (1)'e yönelik herhangi bir karşıt örnek var mıdır? Şu önermeyi ele alalım: "New York'un nüfusu Amsterdam'ın nüfusundan daha fazladır." İnsanlar için, argümanda kullanılan "bilmek" kelimesinin gerekli ve güçlü anlamıyla bu önermenin doğruluğunu bilmek imkansız görünür. Bunun mantıksal bir kanıtı yoktur, apaçık değildir, tartışmasız içsel veya duyuşal deneyimlere dayanarak bilemeyiz ve tartışmasız tanıklık yoluyla bilgi edinmek de mümkün değildir. Dolayısıyla, itiraz şu şekilde olacaktır: Bunun muhtemelen doğru olan önermenin bilinemez olduğu ve bu nedenle sınırlı ilk öncüle bile bir karşıt örnek olduğu sonucuna varabiliriz.

Bu sonuca, biraz aceleci varmış olabiliriz. Aktüel dünyada, benim talepkar bilgi anlayışımla bu önermeyi bilemeyeceğimizi kabul ediyorum. Ancak, tartışıldığı gibi, ilk öncül *bütün*

mümkün bilinçli varlıklar (insan olsun ya da olmasın) ve *bütün* mümkün dünyalarla ilgilidir. Mevcut durumda bu önermenin doğru olduğu ve elemanlarının gezegenimizdeki geniş bir coğrafi alanı, bizim ellerimizi gözlemlediğimiz kadar doğrudan ve aynı derecede kesin olarak gözlemleyebilen bir uzaylı medeniyetinin var olduğu mümkün bir dünyayı düşünelim. Uzaylı medeniyetinin üyelerinden birinin New York ve Amsterdam'ı kapsayan alanları gözlemlediğini ve New York'un nüfusunun Amsterdam'ın nüfusundan daha fazla olduğunu gördüğünü varsayalım. Bu uzaylı artık söz konusu önermeyi bilmektedir. Dolayısıyla, bu önerme bilinebilir ve itiraz geçerli değildir.

Başka bir olası karşıt örnek olarak, hiçbir uygun matematiksel aksiyom sisteminde kanıtlanamayan gerçek bir Gödel önermesi gösterilebilir. Bir itirazcı, bu önermenin bilinemez olduğunu ve bu nedenle bütün gerçek önermelerin bilinebilir olmadığını ve ilk öncülün geçersiz olduğunu savunabilir. Benim cevabım, gerçek Gödel önermelerinin aslında bilinebilir olduğu yönünde dolacaktır. Tanrı'nın var olduğu ve Tanrı'nın mantıksal ve matematiksel önermeler hakkındaki doğrudan rasyonel sezgisinin mükemmel olduğu mümkün bir dünyayı düşünelim. Bu dünyada Tanrı, bütün Gödel önermeleri de dahil olmak üzere bütün mantıksal ve matematiksel gerçekleri doğrudan sezgiyle bilir.

Ancak, ikinci öncüle yönelik itirazları incelemeden önce, dikkate almamız gereken son bir akıllıca karşıt örnek daha vardır. "Tanrı yoktur" önermesi doğru olabilir mi? Eğer öyleyse, birinci öncüle göre, bu önerme bilinebilir olmalıdır. Ama ikinci öncül, tam olarak bunu reddeder. Alternatif olarak, ikinci öncül doğruysa ve "Tanrı yoktur" gerçekten bilinemezse, o halde bütün mümkün gerçeklerin bilinir olmadığı ortaya çıkar ve bu

da birinci öncülü ihlal eder. Dolayısıyla bu itiraz, öncüllerin ikisinin de doğru olamayacağını savunur.

Bana öyle geliyor ki bu itiraz, önceki itirazlardan oldukça farklı bir nedenden dolayı geçersizdir. Sorun, bu itirazın aslında modal-epistemik argümanın sonucunun yanlışlığını önceden varsaymasıdır. İtiraz, “Tanrı vardır”ın zorunlu olarak doğru olduğu varsayımının yanlış olduğunu varsayarak ortaya çıkarmaktadır. Elbette halihazırda argüman, mantıksal olarak geçerli olduğu için, argümanın sonucunun reddedilmesi, öncüllerden en az birinin yanlış olmasını gerektirir. Fakat bir argümana başarılı bir saldırı düzenlemek için, argümanın sonucunun yanlış olduğunu varsaymak yeterli değildir. Bu husus, diyalektik açıdan uygunsuzdur ve soruyu yanıtsız bırakmaktadır.

Bu argümanın öncülünü kabul etmek için kapsamlı nedenler sunmuştuk -bu nedenler, argümanın sonucunun doğruluğunu önceden varsaymıyor. Dolayısıyla, bir itirazcı ya bu nedenlerin geçersiz olduğunu göstermeli ya da bir veya daha fazla öncülü doğrudan saldırıya uğratmalı ve bunların yanlış olduğunu düşünmek için bağımsız nedenler sunmalıdır — bu nedenler, sonucun yanlış olduğunu varsaymaya bağlı olmamalıdır. Bu bölümde, ilk öncülü reddetmeye yönelik çeşitli girişimleri ele aldım ve bir sonraki bölümde ikinci öncülü eleştirmek için yapılan girişimlere bakacağım. Ancak her halükarda, öncüllerden birinin yanlış olduğunu belirtmek için argümanın sonucunu açıkça reddetmek iyi bir itiraz değildir.<sup>20</sup>

20 Son bir potansiyel karşıt örnek, Heisenberg’in belirsizlik ilkesiyle ilgilidir. Bu ilkeye göre, bir temel parçacığın konumunu ve momentumunu aynı anda bilmek imkansızdır, ancak bir temel parçacığın bir konumu ve momentumu vardır. Benim cevabım, her temel parçacık *A* için, kuantum mekaniği yerine Newton mekaniğinin geçerli olduğu ve *A*’nın konumu ve momentumunun bulunduğu mümkün bir dünya olduğu şeklindedir. Buna karşılık, şu önerme hala bir karşıt örnek olarak gösterilebilir: “Kuantum mekaniği geçerlidir ve parçacık *A*’nın konumu *P* ve momentumu *M*’dir.”

### 8. İkinci Öncüle Yönelik Bir İtiraz

Bu argümana karşı çıkmanın bir başka yolu da, *ikinci* öncüle karşı, Tanrı'nın var olmadığını bilmenin mümkün olduğunu savunmaktır. Sonuçta, Tanrı'nın var olmadığını bilen her şeyi bilen bir varlık var olabilir mi? Ya da belki de belirli konularla sınırlı ama Tanrı'nın var olmadığını da içeren, yanılmaz bilgiye sahip bir varlık var olabilir mi?

Benim cevabım, belki ilk bakışın aksine, bu senaryoların aslında imkansız olduğu yönündedir. Hiçbir varlık, bilişsel yetenekleri ne kadar üstün olursa olsun, Tanrı'nın var olmadığını bilemez. Bunu anlamak için, her bilgi örneğinin bir *bilgi kaynağı* olması gerektiğini unutmayalım. Dahası yukarıda 3. Bölümde, ikinci öncülü ilk kez savunduğumda belirttiğim gibi, mümkün bilgi kaynaklarının hiçbiri (yani mantıksal kanıt, kendiliğinden anlaşılan rasyonel sezgi, tartışılmaz deneyim veya tartışılmaz tanıklık), bilinçli bir varlığın, Tanrı'nın var olmadığını bilmesini sağlamaz. Bu varlığın (neredeyse) her şeyi bilen olup olmaması önemli değildir.

### 9. Argümanda Kullanılan Bilgi Kavramına Yönelik İtiraz

Geldiğimiz noktada, modal-epistemik argümana yönelik son bir itiraza değinebiliriz. Bu argüman, muhtemelen bizim gerçek bilgi anlayışımızdan oldukça farklı olan, spesifik ve çok zorlu bir bilgi anlayışını kullanmaktadır. Ayrıca, daha yaygın ve makul bir anlayış yerine, bu spesifik anlayışı benimsemek

---

Benim cevabım, bu birleşimin bilinemez olmadığıdır. Kuantum mekaniğinin geçerli olduğu ve kuantum mekaniğinin geçerli olduğunu bilen ve ışık dalgalarına güvenmek zorunda kalmadan A'yı doğrudan gözlemleyebilen bir gözlemcinin var olduğu mümkün bir dünyayı düşünün. Bu gözlemci birleşimi bilebilir, dolayısıyla bu bilinemez değildir.

için hiçbir neden gösterilmediğinden, argümanın tamamı sorunlu hale gelmektedir.

Her şeyden önce, elbette bilginin birçok tanımı vardır —bilinçli bir varlığın bir önermeyi bilmesinin ne anlama geldiğine dair birçok görüş vardır. Ancak benim (ya da bu argümanı kabul eden herhangi birinin) bu argümanda kullanılan zorlu bilgi kavramını alternatif kavramlara karşı savunmam gerekmez. Çünkü argümanın öncülleri, bu bilgi kavramıyla ilgilidir. Bu bilgi kavramı hakkında neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair ifadeleri savunmak için, bu kavramın kendisini benimsemek gerekmez. Bu bilgi kavramının, argümanın öncüllerinde ifade edilenler gibi belirli özelliklere sahip olduğunu savunmak için, bu kavramın tercih edilmesi gerektiğini iddia etmeye gerek yoktur. Bir benzetme yapalım. Kuantum mekaniği *hakkında* belirli iddiaların doğru olduğunu savunmak için, kuantum mekaniğinin belirli bir yorumunu benimsemek gerekmez. Örneğin, şu iddiayı ele alalım: “Kuantum mekaniğinin deterministik yorumu doğruysa, kuantum belirsizliği doğa hakkındaki sınırlı bilgimizin bir sonucudur.” Kuantum mekaniğinin deterministik yorumuna bağlı olmak zorunda kalmadan, bu önermenin doğru olduğunu savunmak mümkündür. Benzer şekilde, bu argümanla ilgili iddiaları savunmak için argümanda kullanılan belirli bilgi kavramını benimsemek zorunda değildir. Başka bir bilgi kavramını tercih eden biri şu şekilde akıl yürütebilir: “Bu bilgi kavramını benimsemiyorum. Ancak, bir önermenin doğru olma ihtimali varsa, bu bilgi kavramına göre onun bilinebilir olduğunu kabul ediyorum.” Aynı şey, argümanda kullanılan bilgi kavramıyla ilgili diğer koşullu iddialar için de geçerlidir.<sup>21</sup>

21 Aslında, biraz resmileştirerek, bilgi kavramının argümandan tamamen çıktığını görebiliriz. “Önerme *p*, argümanın kullandığı bilgi anlamında

Fakat bu bilgi kavramında ilk öncülün *kendisi* bilinemez değil midir? Hiç kimse, bütün mümkün doğru, tutarlı ve inandırıcı birinci dereceden önermelerin *bilinebilir* olduğunu bu zorlu anlamda bilemez, değil mi? Öyleyse, ilk öncül yanlışdır ve bu kaçınılmazdır. Çünkü eğer doğru olsaydı, bilinemez olan bütün mümkün doğru, tutarlı ve inandırıcı birinci dereceden önermeler kaçınılmaz olarak yanlış olurdu ve buna ilk öncül de dahil olurdu. Dolayısıyla ilk öncül kendi tuzağına düşerdi.

Bununla birlikte, bu itiraz geçersizdir, çünkü ilk öncül kendisine uygulanmaz. Bilinebilirlikle ilgili bir ilke olduğu için, aslında *birinci dereceden* önermelerin bilinebilirliği hakkında daha *yüksek dereceden* bir önermedir. Dolayısıyla, ilk öncülün bilinemez olması doğru olsa bile, bu, onun zorunlu olarak yanlış olduğu sonucuna varılması için kullanılamaz. Kendi kapsamının dışındadır.

### 10. Sonuç

Gerçekliğin kişisel ilk nedeni olarak tanımlanan Tanrı'nın varlığı için yeni bir argüman sundum ve buna karşı çeşitli türden itirazların karşılanabileceğini savundum. Halihazırda, başka itirazlar öne sürülüp ikna edici hale gelmedikçe, bu argümanın geçerli olduğu sonucuna varıyorum. Her iki öncülün öncü olasılığının, gerçekliğin kişisel bir ilk nedeninin varlığının zorunlu olarak doğru olduğu önermesinden daha yüksek

---

bilinebilirdir" ifadesini SK(p) ile belirtirsek, argümanın ilk öncülü "Birinci dereceden ve tutarlı bir şekilde inanılabilir tüm  $p$  önermeleri için, eğer  $p$  muhtemelen doğruysa, o zaman SK(p) olur" şeklinde çevrilebilir. İkinci öncül ise "SK-olmayan (Tanrı yoktur)" olur. Her iki önerme de, bilgi kavramının uygulanabilirliği konusundaki görüşlerinden bağımsız olarak herkes tarafından kabul edilebilir. Ancak, 5. bölümde belirtilen diğer öncüllerle birlikte, bu öncüller Tanrı'nın var olduğu önermesinin zorunlu olarak doğru olmasını gerektirir. Bu sonuç artık SK(.)'ye atıfta bulunmaz.

olduğunu düşünüyorum. Bu argüman, gerçekliğin kişisel bir ilk nedeninin var olma olasılığını ve dolayısıyla ateizmden ziyade teizmin var olma olasılığını artırmada gerçek bir ilerleme sağladığını söyleyebilirim.<sup>22</sup>

---

22 Bu makalenin önceki taslakları hakkında yorumlarda bulunan Jeroen de Ridder, Rik Peels, Alexander Pruss ve Rene van Woudenberg'e teşekkür ederim. Makalenin yapısı hakkında yararlı önerilerde bulunan Jeroen de Ridder'e özel olarak teşekkür ederim. Ayrıca, bu derginin editörüne ve iki anonim hakemine yorumları için teşekkür ederim. Ayrıca, makalenin önceki versiyonları hakkında tartıştıkları ve geri bildirimde bulundukları için Hollanda Analitik Felsefe Araştırma Semineri üyelerine teşekkür ederim. Bu makalenin bir kısmı, Templeton World Charity Foundation'ın hibesi ile gerçekleştirilmiştir. Bu yayında ifade edilen görüşler yazara aittir ve Vakfın görüşlerini yansıtmayabilir. Bu yazıda sunmuş olduğum argümanımıla ilgili olarak ayrıca şu makalelerime bk. <https://philpapers.org/rec/RUTAAF>, <https://philpapers.org/rec/EMAPUH> ve <https://philpapers.org/rec/RUTASA>

# Dil ve Tanrı'nın Varlığı Üzerine Argüman<sup>1</sup>



**Jeffery L. Johnson ve Joyclynn Potter**

Çev. Melinda Gülsüm Esen

## I

Batı teizminin Tanrısına yönelik bazı potansiyel delilleri göz önüne almak ve değerlendirmek istiyoruz. Bizim delilendirmemiz, teleolojik argümanın özel bir halidir fakat odaklandığımız bu belirli türdeki yapı, düzen ve amacın, doğa teologları tarafından henüz tanınmamış bir değere sahip olduğuna inanıyoruz. Son zamanlarda bazı, din filozofları dikkatini insanın eşsiz zihinsel özelliklerine (akla hemen, bilinç ve ahlaki akıl yürütme gelir) yoğunlaştırdı.<sup>2</sup> Bütünüyle natüralist bir perspektiften, bu bilişsel süreçleri açıklamak ne kadar zor olsa da insanın dil kabiliyeti seküler natüralist için belki de daha zor bir durum meydana getirebilir.

- 1 Johnson, Jeffery L., and Joyclynn Potter. "The Argument from Language and the Existence of God." *Journal of Religion* 85, no. 1 (January 2005): 83-93. <https://doi.org/10.1086/424978>
- 2 Akademik yayınlarda anonim hakemlerin katkılarını takdir etmek alışılmış bir durumdur. Bu makalenin gözden geçirilmesinde son derece yardımcı olan iki anonim hakeme içten teşekkürlerimizi ifade etmek istiyoruz. Bu teşekkürü yüz yüze yapmış olmayı isterdik. Richard Swinburne, insanın bilişsel özelliklerinin delilsel değerini *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 1979), s. 152-79'da olduğu kadar güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mevcut insan dil anlayışımızın aşağıdaki özetine bakalım:

Tüm insan topluluklarının dili vardır. Bildiğimiz kadarıyla her zaman vardı; dil, tarım veya alfabe gibi bazı gruplar tarafından icat edilerek diğerlerine yayılmadı. Endüstriyel toplumların gramerleri, avcı-toplayıcıların gramerlerinden daha karmaşık değildir. Bireysel insanlar, toplum içinde zekâ, sosyal statü veya eğitim düzeylerine bakılmaksızın maharetli dil kullanıcılarıdır. Çocuklar, üç yaşına ulaştıklarında resmi eğitimden faydalanmaksızın karmaşık dilbilgisine dayanan cümleleri akıcı bir şekilde konuşurlar. Çocuklar, duydukları dilden daha sistematik, hiç duymadıkları dile benzer özellikler gösterebilen, kendi çevrelerinde bir belirtisi bulunmayan dilbilgisi ilkelerine riayet eden diller icat edebilme yeteneğine sahiptir.<sup>3</sup>

Stephen Pinker ve Paul Bloom açık bir sonuca ulaşıyorlar. “Doğal bir dili kullanma kabiliyeti, kültüründen ziyade insan biyolojisi çalışmalarına aittir; bu, yarasaların ekolojisi veya maymunlardaki stereopsis gibi bir konudur, yazı veya tekerlek gibi değil.”<sup>4</sup> Elbette, bazı teistler, insan evrimi biyolojisinin, güvenilirlik imasıyla teolojik bir tartışmaya dahil olmasından ürkecektir. Bizim önerimiz ise şudur, entelektüel teistler doğal seçilimi benimsemeli ve fizik, biyoloji ve bilişsel bilimlerde elde edilen sonuçları kendi lehlerine kullanmalıdır.<sup>5</sup> İnsan diline dair

3 Stephen Pinker and Paul Bloom, “Natural Language and Natural Selection,” in *The Adapted Mind*, ed. Jerome H. Barkow, Lida Cosmides, ve John Toby (New York: Oxford University Press, 1992), s. 451.

4 Stephen Pinker and Paul Bloom, “Natural Language and Natural Selection,” in *The Adapted Mind*, ed. Jerome H. Barkow, Lida Cosmides, ve John Toby (New York: Oxford University Press, 1992), s. 451.

5 Bknz. Jeffery L. Johnson, “Inference to the Best Explanation and the New Teleological Argument,” *Southern Journal of Philosophy* 31, no. 2 (1993): 193–203.

bu olguların en iyi açıklaması nedir? Büyük olasılıkla doğuştan ve neredeyse biyolojik bir etkenin bulunduğuna dair geniş bir uzlaşa bulunur, ancak tamamen seküler bir evrimsel açıklama son derece zordur. Bununla beraber teistler, hem benzersiz bir insan yeteneği olarak doğal dil edinme ve kullanma, hem de insan düşüncesini yarı-dilsel bir şekilde yapılandıran zihinsel sözdiziminin (düşünce dilinin) sonsuz bilge ve iyiliksever bir yaratıcının ürünleri olduğunu kolayca hipotezleştirebilirler.<sup>6</sup>

## II

Delil ve delili savunmak için sunulan teori arasındaki ilişkiyi bir açıklama olarak görüyoruz; iyi bir delillendirme, tercih edilen teori tarafından en iyi şekilde açıklanır. Richard Swinburne belki de teolojik kanıtlara yönelik bu yaklaşımın en dikkate değer savunucusudur: “Bilim insanları, tarihçiler ve dedektifler, verileri gözlemleyerek ve ardından bu verilerin ortaya çıkışını en iyi açıklayan bir teoriye yönelerek ilerler. Biz, belirli bir teorinin, farklı bir teoriden veri aracılığıyla daha iyi desteklendiği (bu verilere dayanarak doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğu) sonucuna ulaşmakta kullanılacak kriterleri analiz edebilir.”<sup>7</sup> Swinburne, sonrasında, Tanrı’nın varlığına dair ayrıntılı bir iddiayı sistematize etmeye devam eder.

Aynı kriteri kullanarak, sadece dar bir veri dizesi değil, gözlemlediğimiz her şeyi açıklayan bir Tanrı olduğunu buluyoruz. Bu durum, evrenin var olduğunu, evrenin içinde bilimsel yasaların işlediğini, bilinçli hayvanları ve son derece karmaşık şekilde organize edilmiş bedenleriyle insanları içerdiğini,

6 J. A. Fodor, *The Language of Thought* (New York: Crowell, 1975).

7 Richard Swinburne, *Is There a God?* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 2.

bizim kendimizi ve dünyayı geliştirmek için bolca fırsatımız olduğunu ve bunun yanı sıra, evrende insanların mucizeler ile dini deneyimlerini de kapsayan daha özel verileri de açıklar. Bilimsel nedenler ve yasalar bunlardan bazılarını açıklayabildiği ölçüde (bilimsel yasalar, bunları kısmen açıklar), aynı nedenler ve yasaların kendisinin de açıklanmasına ihtiyaç duyar ki Tanrı'nın eylemi bunları açıklar. Bilim insanların, kendi teorilerine ulaşmak için kullandıkları kriterlerinin bütünüyle aynısı, bizi bu teorilerin ötesine taşıyarak, her şeyi idame ettiren bir Tanrı'ya yönlendirir.<sup>8</sup>

“Dil argümanı” olarak adlandırdığımız argüman, dilbilim, psikodilbilim ve bilişsel bilimden oldukça ilgi uyandıran “dar bir veri dizesine” odaklanmaktadır. Bu argümanın şematik yapısı aşağıdaki gibidir:

1. Bütün insan toplumları, dile sahiptir.
2. Bu toplumlar dile daima sahiptir.
3. Dil icat edilmedi ve yayılmadı.
4. Çağdaş gramerler, avcı-toplayıcıların sahip oldukları gramerden daha karmaşık bir gramer değildir.
5. İnsanlar, zekâ, sosyal statü ve eğitim düzeylerine bakılmaksızın maharetli dil kullanıcılarıdır.
6. Çocuklar, üç yaşına ulaştıklarında resmi bir eğitimden faydalanmaksızın, karmaşık dilbilgisine dayanan kurulan cümleleri akıcı bir şekilde konuşurlar.
7. Çocuklar, duydukları dilden daha sistematik, hiç duymadıkları dile benzer özellikler gösterebilen, kendi çevrelerinde bir belirtisi bulunmayan dilbilgisi ilkelerine riayet eden diller icat edebilme yeteneğine sahiptir.

---

8 Richard Swinburne, *Is There a God?* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 2

8. Böylece, Tanrı vardır ve insanlara dil iktisap edebilme ve kullanabilme yeteneği bahşetmiştir.

İsminin de ima ettiği üzere “en iyi açıklamaya yönelik çıkarım”, doğası gereği karşılaştırmalı bir araçtır. Yalnızca orijinal teorinin açıklama avantajlarını ve dezavantajlarını diğer makul açıklamalarla karşılaştırdıktan sonra, bu verileri en iyi açıklayan teoriye duyulan güvenin herhangi bir derecesini hissedebiliriz. Natüralist teoloji içinde, bilimsel düşünceye değer birçok rakip açıklama bulunmaktadır; özel teistik-olmayan dinler, dini çoğulculuk, sözde ince teizm vb. Bizim mevcut tartışmada inceleyeceğimiz konu, insan ve doğa bilimlerinde yaygın olan görüşle sınırlı olacaktır. Bununla beraber, seküler natüralizmin bakış açısına göre, fiziksel ve doğal dünya gerçekliğin hepsidir. Doğal dünyanın yeterli açıklamaları, sadece bu terimlerle ifade edilmelidir. Doğal bilimler, en umut vadeden metodolojik perspektifi sunmaktadır. Seküler naturalistik geleneğin içinde insan dil edinimi ve yeteneğinin iki önde gelen görüşünü kısaca incelemek istiyoruz.

### III

Charles Darwin’in zamanından beri, doğal dünyadaki düzen, yapı ve amacın bariz rakip açıklaması, normal fiziksel düzenin basit bir parçası olan mekanik süreçlere başvurmadır. Bununla beraber, doğal seçilimin icadı ile, seküler natüralistlere biyolojik düzen, yapı ve amacın geniş bir yelpazesini açıklayan güçlü bir araç verildi. “Darwinizm, tüm yaşamı kapsar; insan, hayvan, bitki, bakteri. Var olduğumuzun, var olduğumuz şeklin nedenini açıklamak için tek tatmin edici açıklamayı sunar. Darwinizm, bizim hepimizin niçin var olduğuna ve niçin bu şekilde olduğumuza dair tek tatmin edici açıklamayı sağlar.

O, beşeri bilimler olarak bilinen, tüm disiplinlerin dayandığı temeldir. Bir eleştirmenin gözlemlediği gibi, Darwinist evrim ‘bilim tarafından henüz keşfedilmiş en olağanüstü doğal gerçektir.’”<sup>9</sup> Dilin evrimsel bir açıklaması her zaman seküler psikologlar ve dilbilimciler için tercih edilen ancak açıkça ifade edilmeyen bir mekanizma olmuştur. Ancak, çağdaş bilişsel bilim, psikodilbilim ve evrimsel psikolojinin ortaya çıkışıyla, teori açık ve etkileyici bir ifade bulur. “İnsan dili, diğer özelleşmiş biyolojik sistemler gibi, doğal seçim ile evrimleşmiştir. Bu sonuç iki olguya dayanmaktadır. Dil, edatsal yapıların iletişimi açısından karmaşık bir tasarımın işaretlerini göstermektedir ve bu karmaşık organların kökenine dair tek açıklama doğal seçim sürecidir.”<sup>10</sup>

Darwinist bir dil açıklaması, tıpkı doğal seçilimin, klasik teleolojik argüman ile teistlerin göz hakkındaki ilahi tasarım açıklamalarının çöküşünü hızlandırdığı gibi dil argümanına da ket vurma potansiyeline sahiptir. Darwinci hikâyenin Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olması değil ancak, evrimsel hipotezin Tanrı'yı omurgalı gözünün yüzeysel incelenmesinde, çok bariz biçimde ortaya çıkan amaç, düzen ve yapı açıklaması için Tanrı'yı birçok açıdan gereksiz kıldığı bir durum oluşturdu. Çağdaş literatürün büyük bir kısmı, teolojik hipotezin açıklama değerine dair bu kibirli değerlendirmeyi eleştirmeden, bütün kalbiyle benimser. Elizabeth Bates'ın dilin teistik açıklamasına değindiğinde “Eğer dilin temel yapısal prensipleri öğrenilemiyorsa (alttan yukarı) veya türetilmiyorsa (üstten aşağı), bu prensiplerin varoluşları için sadece iki muhtemel açıklama vardır: Ya Evrensel Dilbilgisi doğrudan Yaratıcı tarafından bize bahşedilmiştir, ya da türümüz eşi benzeri görülmemiş

9 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New York: Norton, 1996), s. x.

10 Pinker ve Bloom, s. 486.

bir büyüklükte bir mutasyona uğramıştır, bilişsel bir Büyük Patlama'nın eşdeğeri bir mutasyon.”<sup>11</sup>

Teist filozofların, dil argümanından vaz geçmek, bu çarpıcı olgunun haricinde bir mahalde Tanrı'nın varlığı için kanıt aramak zorunda kalacaklarına inanıyoruz. Yukarıdaki alıntının ima ettiği üzere, dilin evriminin bütünüyle natüralist açıklaması, yoğun problemleri olduğu gibi bırakır.

#### IV

Dil edinimi ve yeterliliğinin Darwinci açıklaması için, çözülmemiş üç soruna çok kısaca değinmek istiyoruz. Bu üç sorunun hepsi, daha genel bir meseleden filizlenir; “dil içgüdü-sü” için, evriminin adaptif mekanizmalarına dair sunulan her açıklama, biraz “tam da öyle” olması gerektiği gibi bir yapıya sahiptir. Pinker gibi dil evriminin gürültülü bir savunucusu da kabul etmek zorunda kalmıştır ki “Dil içgüdü-sünün nasıl evrimleştiği konusunda çok az detay biliyoruz.”<sup>12</sup> Dil hakkındaki adaptasyon hikayesi bizi ya inandırıcı empirik ve teorik desteğin ötesinde spekülasyona zorluyor ya da sadece karmaşıklığın ve amacın olduğu yerde doğal seçilimin devrede olacağını ilan etmeye zorluyor.

Örneğin, Pinker'ın dilin evrimsel açıklamasına yönelik ciddi bir açıklayıcı engeli kabul ettiğini ve buna hemen yanıt verdiğine dikkat kesilelim: “Öncelikle, dilin doğru bir ifadesi

11 Elizabeth Bates, D. Thal, and J. S. Janowsky, “Symbols and Syntax: A Darwinian Approach to Syntax,” in *Biological and Behavioral Determinants of Language Development*, ed. N. A. Krasnegor, D. M. Rumbaugh, R. L. Schiefbush, ve M. Suddert-Kennedy (Hillsdale, N.J.: Erlbaum, 1991), Alıntıl原因 Steven Pinker, *The Language Instinct* (New York: Harper, 1995), s. 342.

12 Pinker, s. 333.

bireysel olarak diğer bir kişiyi dahil ediyorsa, ilk dil mutan-  
 kim ile konuştu? Bir cevap şu olabilir: Ortak miras aracılı-  
 ğıyla yeni geni paylaşan erkek ve kız kardeşleri ile oğulların  
 ve kızların yüzde ellisiyle. Ancak daha genel cevap şudur:  
 Komşular, son çıkan devre parçalarından mahrum olsalar  
 dahi, sadece genel zekayı kullanarak mutantın ne söylediğini  
 kısmen anlayabilirlerdi.<sup>13</sup> Bununla beraber, bu pek çok sebeple  
 problemli görünmektedir. İlk olarak, eğer genel zekâ başarılı  
 iletişime izin vermeye yetiyorsa, bu evrensel dilbilgisinin güçlü  
 adaptif değerini ve onun türümüzde inanılmaz hızlı yükseli-  
 şini (en azından dolaylı olarak), sorgulanır hale getirmektedir.  
 İkincisi, dili genel zekâ gibi diğer bilişsel özellikleri sırtına  
 alarak adaptif olmayan bir özellik olarak kabul eden Noam  
 Chomsky ve Stephen Jay Gould gibi adaptif açıklamalara dair  
 şüphecilerin elini doğrudan güçlendirdiği görülüyor (bu doğ-  
 rudan ele alınması gereken bir hipotezdir). Ancak, son olarak  
 doğuştanlık hipotezinin en aldatıcı sonuçlarından birine göre,  
 sadece biyolojik olarak yapılandırılmış konuşulan dil değil,  
 aynı zamanda bu açıklamanın dayandığı temel insan zekası-  
 nın ayrılmaz parçası olan daha derin bir “düşünme dilinin”  
 biyolojik olarak yapılandırılmış olmasıdır.

Eşit derecede rahatsız edici olan, evrensel bir dilbilgisinin  
 ara aşamalarının adaptif değeridir. “Gömülü bir cümleden isim  
 tamlamalarının çıkartılması üzerine kısıtlamaları oluşturmuş  
 olabilecek hangi proto-formu tasavvur edebiliriz. Bir organiz-  
 manın, bir sembolün yarısına ya da bir kuralın dörtte üçüne  
 sahip olması ne anlama gelmektedir? Monadik semboller,  
 mutlak kurallar ve modüler sistemler bütün olarak, evet-ha-  
 yır temelinde edinilmelidir ki bu süreç, adeta bir Yaratılışçı

---

13 Pinker., s. 336.

açıklamayı yüksek sesle ifade eden bir süreçtir.”<sup>14</sup> Pinker, eleştirmenlerin bu stratejisi için hayal kırıklığını durmadan dile getirir ve retorik olarak sorar “‘Yarım bir kafaya veya dörtte üç bir dirseğe sahip olmak ne anlama gelebilir?’”<sup>15</sup> Ancak endişe, evrensel dilbilgisinin dijital gibi görünmesidir; ara formların çok az (veya hiç?) adaptif değeri olurdu. Diğer dilbilimciler, buna itiraz ediyor ancak ata türler için proto-dilin değerinin oldukça spekülative bir açıklamasına güvenmek zorunda kalıyorlar. Son bir örnek olarak, David Premack’ın sunduğu bu meydan okumayı düşünelim, ki bu Pinker’in adil ve ölçülü karşı yanıtında tamamıyla alıntılanmıştır:

“Okuyucuyu, tekrarlanabilirliğe seçim uygunluğu kazandıracak senaryoyu yeniden inşa etmek için okuyucu davet ediyorum. Dilin, insanların veya proto-insanların mastodon avladığı bir dönemde evrim geçirdiği varsayılır. Atalarımızdan birinin, közlerin yanında çömelerek, bir yorumda bulunabilme yeteneği büyük bir avantaj sağlar mıydı?: “Bob, kampta kendi mızrağını unuttuğundan, Jack’ten ödünç aldığı kör mızrakla anlık bir darbe aldığı anda, ön toynağı çatlayan kısa canavara dikkat edin.”

İnsan dili, evrimsel teori açısından bir utançtır çünkü seçim uygunluğu açısından açıklanabilirliğin çok daha ötesinde güçlüdür. Bir şempanzenin sahip olduğunu düşündüğümüz türde basit haritalandırma kurallarıyla semantik bir dil, genellikle mastodon avı ile ilişkilendirilen tüm avantajları sağlıyor görünür. Bu tür tartışmalar için semantik sınıflar, yapı-bağımlı kurallar, özyineleme ve diğerleri son derecede güçlü araçlardır, hatta saçma şekilde güçlüdür.<sup>16</sup>

14 Bates, s. 366.

15 Pinker, s. 366

16 David Premack, “Gavagi!” Cognition 19, no.3 (1985):207–69,quotedinPinker, s. 366–67.

Elbette bu itirazların hiçbirisi, insan dilinin evrimsel açıklaması ile etraflıca ve bütünüyle çelişmez ve hatta buna karşı güçlü bir delil sunmaz. Buna rağmen, bunların gösterdiği şey, bizim bilimizde muazzam boşluklar olduğu ve rakip açıklamaların hala ciddiye alınmayı hak ettiğiidir. Şimdi, dikkatimizi bu rakiplerden ikisine yöneltiyoruz.

## V

Birisi, insan burunlarının gözlükleri desteklemek üzere, ilahi bir saatçi veya doğal seçilimin kör saatçisi tarafından iyi tasarlandığını savunmaya meyilli olabilir. İnsan kalbinin vurma sesi, yerel aile pratisyenine hızlı ve kolay tanı erişimi sağlamak üzere güzel bir şekilde tasarlanmıştır. Belki de dil, dizayn edilmemiş bu mutlu yan ürünlerden birisidir, sanat dili kullanarak söylersek, bir “spandreldir (köşelik)”.<sup>17</sup>

Evet, beyin doğal seçim ile daha büyük hale geldi. Ancak bu büyüklüğün ve böylece kazandırılan nöral yoğunluğun ve bağlantının bir sonucu olarak, insan beyinleri hacim artışının orijinal nedenleri ile ilgisi olmayan büyük bir fonksiyon yelpazesini gerçekleştirebilirdi. Beyin, okuyabilmemiz, yazabilmemiz, aritmetik yapabilmemiz ve mevsim grafiği çizebilmemiz için büyümedi; fakat, bildiğimiz üzere, insan kültürü bu türde yeteneklere bağlıdır. Dilin evrensel özellikleri, doğadaki diğer her şeyden çok farklıdır ve yapıları çok ilginçtir ki bu evrensel-lerin kökeni, atalardan kalan homurdanma ve jestlerden değil basit bir devamlılığından ziyade, beynin gelişmiş kapasitesinin bir yan sonucunu olarak ortaya çıkmış gibi görünüyor. Dil konusundaki bu argüman, kesinlikle benim orijinal düşüncem

17 Bakınız, Steven J. Gould ve R. C. Lewontin, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Program: A Critique of the Adaptionist Programme,” *Proceedings of the Royal Society of London* 205, no. 1161 (1979): 581–98.

değil, ancak tamamen katılıyorum; bu akıl yürütme hattı, Noam Chomsky'nin evrensel dilbilgisi teorisinin evrimsel okumasını doğrudan izler.<sup>18</sup>

Birçok kişi, Chomsky ve Gould gibi 20. yüzyılın önde gelen bilim insanlarından ikisinin, dil ve evrensel dilbilgisi konusundaki adaptasyoncu açıklamaya bu kadar şiddetli bir şekilde meydan okumasının ne kadar şaşırtıcı olduğunu yorumladı. Bununla beraber, bu hipotezin yüzleştiği açıklama zorluklarının ciddiliği dikkate alındığında, belki de daha büyük ve karmaşık beyin gibi bariz adaptif değer açısından açıklanabilen türümüzün atasal mirası olan özelliklere geri dönmek bilgece bir tutum olabilir. Yine de evrimsel biyolojiyi gerçekten anlayan çok az sayıda bilişsel bilim insanı, insan dili hakkında bariz ve çarpıcı bir olgu olduğu için spandrel stratejisini destekleme hususunda gönüllü olmuştur. Gözlükler için burun şekli veya kan pompalayan bir kasın çıkardığı ses, çok kullanışlı olmalarına rağmen, nispeten basit yapılar içerir. Yaratıcı insan zihinlerinin, kesinkes karmaşık evrimsel geçmişlere sahip olan insan bedenlerinin bu özelliklerinden faydalanabilir ve bunları, doğanın seçim yaptığı amaçlarla hiçbir ilgisi olmayan şekillerde etkili bir şekilde kullanabilmesi şaşırtıcı değildir. Bununla beraber dil, inanılmaz ölçüde karmaşıktır. Gould ona “ilginç” dedi fakat biz onun yapısını ve düzenini vurguladık. Gerçekten de tüm bu yapıların, sadece mutlu bir tesadüf olduğunu varsaymak makul mü? “[Dil], pek çok bileşenden oluşur; cümle yapılarını inşa eden kesikli kombinasyonel sistem için sözdizimi; kelimeleri oluşturan ikinci bir kombinasyonel sistemle birlikte morfoloji; geniş bir

18 7 Steven J. Gould, “Tires to Sandals,” *Natural History* (April 1989), s. 8–15, Alıntılan, Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (New York: Simon & Schuster, 1995), s. 390.

kelime dağarcığı, yeniden düzenlenmiş bir ses yolu; fonolojik kurallar ve yapılar; konuşma algısı; ayrıştırma algoritmaları; öğrenme algoritmaları.”<sup>19</sup>

Dünyadaki bu dikkate değer sinirsel devrelerin çok özel yapısı, düzeni ve işlevselliği nasıl olur da “yan etkiler” olarak kabul edilebilir? Chomsky ve Gould’un otoritesine rağmen, biz kendimizi Pinker ile tam bir anlaşma içinde buluyoruz ki ciddi açıklamalar için adaylar ikiyle sınırlandırılmaktadır ve spandrel hipotezinin açıklama değeri çok geride kalmaktadır: “Doğal seçim, ilahi yaratılış için bilimsel olarak sadece saygıdeğer bir alternatif değildir. Karmaşık bir organın evrimini açıklayabilen tek alternatiftir. Seçimin bu kadar katı olmasının (Tanrı veya doğal seçim) nedeni (bu kadar ayrıntılı ve işlevsel yapıların) ... maddenin muazzam derecede düşük olasılıklı düzenlemelerini içeriyor olmasından kaynaklanır. Hayal edilemez derecede büyük bir farkla, cinse özgü şeylerden, hatta hayvan cinsine özgü şeylerin bir araya getirilmesinden çoğu nesne [işlevsel olamaz]”<sup>20</sup> Elbette, Pinker dilin teistik açıklamasını veya insan bilişinin diğer herhangi bir niteliğini düşünürken çoğunlukla ironiktir. Bunda bir itibar kaybı yok; katkısı bilişsel bilim ve dilbilime yöneliktir, natüralist teolojiye değil. Fakat, hümanist temel insan doğası üzerine daha geniş bir bağlamda, insan dil yeteneğinin teistik açıklaması, şaşırtıcı derecede güçlüdür.

## VI

Tanrı'nın eylemlerine doğal bilimler bağlamında başvurulması sadece yalın kötü bir bilimdir, fakat daha hümanist bağlamda dahi, bir ad hoc ve cehaletin gizli bir itirafı olarak görülebilir.

---

19 Pinker, s. 362

20 Pinker, s.366

Biz, en iyi açıklama olup olmadığına bakılmaksızın, insan dil yeteneğinin teistik açıklamasının sadece bilimsel cehalet itirafinın bir “Boşlukların Tanrısından” çok daha fazlası olduğunda ısrar ediyoruz. Bununla beraber, argümandaki bu hattı takip etmek, teist akademik teolojideki en derin sorunlardan birisi ile doğrudan karşılaşmak anlamına gelir. William Alston bu ikilemi güzel biçimde ortaya koyar: “Düşünceli teistler, Tanrı’nın radikal “ötekiliği” ile yaratıkların konuşmalarını referans alarak bizim Tanrı hakkında konuşmamız arasında bir gerilim hissediyorlar. Eğer Tanrı radikal olarak diğer yaratıklardan farklıysa, Tanrı’yı eyleyen, seven, bilen ve amaçlayan olarak düşünmemiz ve onun hakkında böyle konuşmamız nasıl mümkün olabilir? Bu Tanrı’nın yaratıklarla aynı özellikleri paylaştığını ve böylece, “bütünüyle öteki” olmadığını ima etmez mi?”<sup>21</sup> Alston’ın ilahi davranış listesine, gerçekten eklemek ve hatta vurgulamak istediğimiz bir şey var, iletişim. Bu nedenle, takip eden argümanda belirli bir miktarda antropomorfizm suçlamasını kabul ediyoruz. Teizmin Tanrısı’nı bir kişisel Tanrı olarak anlıyoruz ve bu bizim için insan kişileri ile belirli bir temel benzerliği ima eder. İlahi düşüncenin tam anlamıyla bir analizini veya ilahi iletişimin aracı gibi bir şeyi iddia ediyor değiliz. Fakat kendimiz ile yaratıcı arasındaki iletişim meselesini “bütünüyle öteki”nin alanına sürgün etmek, atmaya isteksiz olduğumuz bir adımdır.

Aşağıdaki Swinburne’ün Tanrı’nın doğasına dair nitelemeyi düşünelim: “Tanrı’nın var olduğu iddiası nasıl anlaşılabilir? Benim önerim (geçici olarak) şöyledir: Özünde bedensiz, her zaman her yerde olan, yaratıcı, olması muhtemel her evreni

21 William P. Alston, “Functionalism and Theological Language,” *American Philosophical Quarterly* 22, no. 3 (1985): 221–30, reprinted in *The Concept of God*, Thomas V. Morris (New York: Oxford University Press, 1987), s. 21.

idame ettiren, mükemmel derecede özgür, kadiri mutlak, alimi mutlak, mükemmel ölçüde iyi, ahlaki sorumluluğun kaynağı olan bir kişi zorunlu ve ebedi biçimde vardır.”<sup>22</sup> Yaratıcı olma, özgürce hareket etme veya ahlaki erdem sahibi olma gibi kavramları nasıl anlamalıyız? Swinburne, teizmin Tanrısı’nın bir kişisel Tanrı olarak yorumlanması gerektiğini hususunda her zaman ısrarcı olmuştur.<sup>23</sup> O halde insan olmak ne anlama gelir? Burada doğal seçilimin en laik ve açık sözlü savunucularından biri olan Daniel Dennett’e dönüyoruz.

“Her biri, zorunlu kişilik koşullarını tanımlama iddiasında bulunan altı aşına olunan temayı düşünelim... İlk ve en bariz tema, kişilerin rasyonel varlıklar olduğudur... İkinci tema, kişilerin bilinç durumları atfedilen varlıklar olduğudur... Üçüncü tema, bir şeyin kişi olarak kabul edilip edilmemesinin bir şekilde ona karşı alınan tutuma bağlı olduğudur... Dördüncü tema, bu kişisel duruşun sergilendiği nesnenin bir şekilde karşılıklı etkileşimde bulunabilmesi gerektiğidir... Beşinci tema, kişilerin sözlü iletişim kurabilme kabiliyetinin olması gerektiğidir. Altıncı tema, kişilerin diğer varlıklardan bir şekilde farklı olmalarının, bir tür veya başka bir şekilde kendine öz-bilinçle ayrıştırılabilir olduklarına dair tanımlamadır.”<sup>24</sup>

Elbette, Dennett’in beşinci teması, sözlü iletişim kabiliyeti, bizim amacımıza mükemmel derecede uyar fakat biz onu biraz daha zorlama eğilimindeyiz. Biz, Dennett’in temalarının çoğunun kısmen dilsel olduğundan şüpheleniyoruz, dil ve dilsel

22 Richard Swinburne, *The Christian God* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 125.

23 Richard Swinburne, *The Christian God* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 125. Ayrıca bakınız, Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (New York: Oxford University Press, 1994), *The Existence of God, and Is There a God?*

24 Daniel C. Dennett, *Brainstorms* (Montgomery, Vt.: Bradford, 1978), s. 270–71.

düşünceye sahip olmayan varlıklarda, bilişsel nitelikler büyük ölçüde anlaşılamazdır. Kişiler, dil-kullanan varlıklardır ve çağdaş bilişsel bilim, insan biyolojisinde bu eşsiz insan özelliğini aktif biçimde keşfetmektedir. Analitik teolojinin benzer şekilde, Batı teizminin dilsel karakterini göz önünde bulundurması gerektiğini öneriyoruz. Tanrı, ister Tanrı'nın vahiy kelamı şeklinde, ister On Emir veya dini deneyimlerdeki varlığı şeklinde olsun, bir iletişimci olarak kabul edilir.<sup>25</sup> Birçok teist, Tanrı'nın insanlığı kendi suretinde yarattığına ve onunla ölümden sonraki bir tür varoluşta erdemli ruhlarla nihai bir birlikteliği arzuladığına inanmıştır. İnsan düşüncesinin (bir düşünce dili) terimlerinin ilahi düşünceyle bazı özsel benzerliklere sahip olmadan bu nasıl mümkün olabilir? Dahası, iletişim için araç olmaksızın, nasıl anlamlı bir birliktelik olabilir?

Böylece, dilin evrimine dair adaptasyoncu ve spandrel açıklamalarını etkileyen sorunlardan tamamen ayrı olarak, teistik hipotez karşılaştırmalı akla yatkınlığa sahip bağımsız bir iddiaya sahiptir. Tabii ki, tüm bunlar, teistik paradigma ile ilgili bir düzeyde uyumla bağlantılıdır. Doğal bilimciler içtenlikle insansalar dahi, bu açıklama stratejisi gerçekten ciddi biçimde ele almayacaklardır. Bilimsel topluluğun dışında, birçoğumuz teistik açıklamayı ancak doğal teorilerden daha düşük bir sıraya koyacaktır. Bu cümle, hem teizme dair diğer endişeleri, örneğin kötülük problemi, hem de dilin adaptif açıklamasına karşı olan argümanın kesin olmaktan uzak olması gibi nedenlerle bu makalenin baş yazarının durumunu kesinlikle açıklamaktadır.<sup>26</sup> Bununla beraber, yardımcı yazar

25 Bknz. Jeff Johnson, "Evidence, Explanation, and Mystical Experience," *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, no. 5 (2001), s. 63–93.

26 Jeff Johnson, "Inference to the Best Explanation and the Problem of Evil," *Journal of Religion* 64, no. 1 (1984): 54–72.

da dahil olmak üzere, en iyi açıklamaya yönelik çıkarımların bizden, ilgili verilerin en basit, en eksiksiz ve en az ad hoc açıklamasını yansıtıcı bir şekilde aramamızı istediğini söyleyecektir. Doğuştanlık hipotezi, neredeyse artık, evrensel kabul edilmektedir. İnsanların, yarı-dilsel tarzda düşünmelerini olduğu kadar doğal dil edinme kullanma eğilimlerini de açıklayan evrensel biyolojik olarak aktarılan bir şey olmalıdır. Doğal seçim, bu dar bağlamda, büyük açıklama zorluklarıyla karşı karşıya kalırken, teistik açıklama dikkat çekici derecede sağlamdır. Dil, Tanrı'nın varlığı için şaşırtıcı derecede iyi bir kanıt sunabilir.

# EN ÜSTÜN VARLIK İÇİN TEMEL BİR ARGÜMAN<sup>1</sup>



**Joshua Rasmussen**

Çev. Musa Yanık

## 1. Giriş

Bu [makalede], her şeyin temeli üzerine işbirliğine dayalı bir araştırmayı teşvik etmeyi amaçlıyorum. Öncelikle, Yeni Ateizm'i canlandıran asıl bir erdeme dikkat çekerek başlayacağım. Ardından, bu erdemin nihai gerçekliğin daha iyi anlaşılmasına nasıl yol açabileceğini göstereceğim.

Erdemle başlayalım. Yeni Ateistlerin dine yönelik eleştirisi, körü körüne iman veya hayalperestlik gibi bazı sorunlu düşünce biçimlerine duyulan endişeden kaynaklanmaktadır. Yeni Ateistler, *dini*, kötü düşüncenin bir sonucu olarak görürler, ancak sorunun kökü, kötü düşüncedir. Kötü düşünce, onların bir numaralı düşmanıdır.

Yeni Ateistler, kötü düşünceye klasik bir çözüm sunarlar: Gerçeği arayın ve onunla yüzleşin. Akıl ve kanıtların sizi götürdüğü yere gidin. Örneğin, Sam Harris'in *Project Reason* adlı çalışmasının amacı, dogmatizm, batıl inanç ve bağnazlığı

1 Rasmussen, Joshua. "An Argument for a Supreme Foundation." A New Theist Response to the New Atheists. ed. Joshua Rasmussen - Kevin Vallier. London: Routledge, 2020.

ortadan kaldırmaktır.<sup>2</sup> Yeni ateistler, herkesi, dogmanın zincirlerini kırmaya ve bunun yerine gerçeği, dürüst ve açık bir şekilde araştırmaya ve kişinin kendi geleneğini *savunmayı* öncelikli kılmak yerine, gerçeği *keşfetmeyi* öncelikli kılmaya davet eder.

Benim görevim, bu gerçeğin değerini, potansiyel bir keşfe giden yolun inşasında kullanmaktır. İşte bu yolun şeması: İlk adım, gerçeğin değeriyle ilgilidir. Nitekim gerçeği aramak iyidir. Daha sonra gerçeği arama değerinden, belirli bağlamlarda açıklamayı arama güvenilirliğine geçmeye çalışacağım. Ardından, açıklamayı arama güvenilirliğinin, olası şeylerin nihai *temelinin* varlığı argümanında nasıl temel bir öncül olduğunu göstereceğim ve kavramsal analiz aracıyla [bu] temelin doğasını inceleyeceğim. Son olarak, alçakgönüllülük ve dikkatli olmak adına, itirazlar aracılığıyla bunu test edeceğim.

Bu [makalenin] amacı, yeni bir araştırmayı teşvik etmektir. Ayrıca [makale içerisinde], nihai gerçekliğin olumlu vizyonu ile aklın katı sonuçları arasındaki potansiyel kesişme noktası hakkında, [sizleri,] daha fazla düşünmeye teşvik etmeyi umuyorum.

## 2. Gerçeği Aramaktan Açıklamayı Aramaya

Gerçeği neden ararız? Bir açıdan, gerçeği aramanın hayatta kalmamıza katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta, doğru inançlara sahip olanların hayatta kalma olasılıkları daha yüksektir. Yine de bu açıklama eksiksiz değildir ve gerçeği *aramanın*, gerçeği *elde etmeye* yol açtığını varsayar. Daha temel bir düzeyde gerçeği aramanın nedeni şudur: gerçeği aradığınızda, diğer koşullar aynı kaldığında, doğru inançlarınızı artırma olasılığınız daha yüksektir.

2 Harris 2018

Buna karşılık, gerçeğin dışında başka şeyler peşinde olduğumuzda ne olacağını biraz düşünmeye çalışalım. Joe'nun evinin yandığını varsayalım. Joe, küllerin oraya nasıl geldiğini merak edebilir ve bir açıklama arar. Ama *doğru* açıklamayı mı aramaktadır? Joe en rahatlatıcı ya da en akıllıca açıklamayı arayabilir. Bunları yaparsa, gerçekle hiçbir ilgisi olmayan açıklamalar bulması muhtemeldir.

Genel olarak, gerçeği istiyorsak, gerçeği aramamız gerekir. Bariz bir şeyi ifade etmek istiyorum: Gerçeği ararsanız, başka şeyleri aradığınızdan daha fazla gerçeği bulma olasılığınız vardır.

Gerçeği hedeflemek, gerçeği bulma olasılığınızı artırır ilkesinden, *açıklama* hakkında daha genel bir ilke çıkar. Aşağıdaki adımları düşünelim:

1. Gerçeği aramak değerlidir.
2. Gerçeği aramak değerliyse, genel olarak konuşursak, gerçeği aramanın gerçek inançlara yol açma olasılığı daha yüksektir (çünkü onu değerli kılan budur).
3. Genel olarak konuşursak, gerçeği aramanın gerçek inançlara yol açma olasılığı daha yüksekse, diğer koşullar eşit olduğunda, *herhangi bir* verinin (durum veya olgu) açıklanması, *açıklanmamasından* daha olasıdır.<sup>3</sup>
4. Bu nedenle, diğer koşullar eşit olduğunda, herhangi bir verinin, muhtemel bir açıklaması vardır.

(1) ve (2) numaralı maddelere daha önce değinmiştim. Mevcut durumda, (3) numaralı maddeye daha yakından bakalım. Genel olarak konuşursak, gerçeği aramanın gerçek inançlara yol açma olasılığı daha yüksekse, diğer koşullar aynı kaldığında, belirli bir verinin açıklanması, açıklanmaması

3 Daha sonra, "genel olarak" ile ne demek istediğimi açıklamak için daha kesin bir açıklama ilkesi sunacağım.

olasılığından daha yüksektir. Açıklığa kavuşturmak gerekirse, “açıklama” derken, bir şeyin neden veya nasıl gerçekleştiğini aydınlatan gerçek bir önermeyi kastediyorum. Örneğin, ortak ata teorisi biyolojik benzerlikleri açıklar ve bu nedenle bunları açıklamış olur.

Tarafsızlık adına, açıklamanın doğası hakkındaki belirli teorileri açık bırakabiliriz. Örneğin, sanal parçacığın ortaya çıkması gibi, kuantum olaylarının açıklamaları belirsiz olabilir ve belki bazı açıklamalar, önceki *eğilimleri* veya *potansiyelleri* kaydeder. Her halükarda, benim argümanımda açıklamanın doğası hakkında belirli bir teori önceden varsayılmayacaktır. Tek şartım, açıklamaların döngüsel olmamasıdır.

Bir sonraki adım, *gerçeği arama amacının* (döngüsel olmayan) *açıklama* ile neden bir ilgisi olduğunu anlamaktır. Gözlemle başlayalım. Gerçeği bulmaya önem verdiğimiz birçok alanda, özellikle de deneysel bilimlerde, açıklamalara başvurarak ilerlediğimizi fark edebiliriz. Örneğin, gökyüzünde kül gördüğümüzü varsayalım. O halde bu külün oraya nasıl geldiğini merak edebiliriz: [örneğin bunun] jeofiziksel bir açıklaması var mıdır? Jeofiziksel bir açıklama, külün hiçbir açıklama olmaksızın, *hiçbir yer* ve *şeyden* gökyüzünde ortaya çıktığı teorisinden kesinlikle daha mantıklıdır. Ama neden? Neden açıklaması olmayan teori, yanardağ teorisinden daha az olasıdır?

Bu soruları yanıtlamak için şu hipotezi öne sürebiliriz: Akla gelebilecek bir açıklamanın *mevcut olduğu alanlarda*, açıklama arayışı gerçeği aramaya yardımcı olur. Buradaki düşünce, genel olarak, belirli alanlarda gerçeği arama amacının, diğer koşullar eşit olduğunda, hiçbir açıklama *olmamasından* daha gerçek

bir açıklamanın daha olası olduğu duygusunu beraberinde getirdiği yönündedir.

Örneğin, insanın kökenine ilişkin araştırmayı ele alalım. İnsanın kökenine ilişkin birçok olası açıklama mevcuttur ve bu açıklamalardan en az biri doğrudur. Neden böyle düşünüyoruz? Nedeni şudur: eğer bunun bir açıklaması yoktur şeklinde hipotez diğer hipotezler kadar olası olsaydı, insanın kökenine ilişkin *doğru* açıklamayı bulma çabaları boşuna olurdu. Her açıklama en azından açıklama olmaması kadar imkansız olsaydı, biyologlar, *doğru olması muhtemel* inançlara ulaşmanın bir yolunu bulamazlardı. Başka bir deyişle, bu alanda gerçeği aramak boşuna olurdu. Buradaki sorun genelleştirilebilir: olası açıklamaların mevcut olduğu durumlarda, gerçeği arama amacı, bir açıklamanın açıklama olmaması olasılığından daha yüksek olduğu hissini beraberinde getirir.

Aynı sonuca ulaşan başka bir yol daha vardır: bazı açıklamaların tercih edilmesi, bilimsel akıl yürütme için gerekli olan *en iyi açıklamaya* (EiA) *dayalı çıkarımları* destekler. Örneğin, genetik benzerlikle ilgili gerçekleri ele alalım. Bu tür gerçeklerin en iyi açıklaması, ortak bir ataya dair bir teoriyi içerecektir diye düşünebilirsiniz. Ancak en iyi açıklama, hiçbir açıklama olmaması kadar olası değilse, en iyi açıklamayı olası *kabul etmek* bir hata olur. Örneğin, ortak ataya dair teoriye olan inanç, “hiçbir açıklama olmaması” alternatifinin en azından doğru olma olasılığı kadar yüksekse, hiçbir olası deney ile gerekçelendirilemez. Fakat genel olarak, *en iyi* açıklamanın, hiçbir açıklama *olmamasından* daha olası olduğunu düşünmek için nedenlerimiz vardır.

Başka bir örnek verelim. İnançlarınız var, ama bu inançlarınız nereden geliyor? İşte bir hipotez: Gerçeği arama konusundaki

asil amacınız, birçok inancınızı nasıl edindiğinizi açıklamaya yardımcı oluyor. Ama şimdi, en iyi açıklamanın, hiçbir açıklama olmamasından daha olası olmadığını varsayalım. O halde bildiğiniz kadarıyla, tüm inançlarınız hiçbir açıklama olmaksızın, *hiçbir yerden* zihninize gelmiş olabilir. Hiçbir açıklama olmama hipotezinin *daha az olası* olduğunu bile söyleyemezsiniz.

Bu noktada, EİA'nın sadece *belirli* bir veri sınıfına, örneğin inançlarınızın olması veya organizmaların varlığı gibi, uygulanıp uygulanmadığını merak edebilirsiniz. Belki EİA, A sınıfındaki verilere uygulanır, ancak B sınıfındaki verilere uygulanmaz.

Bununla birlikte EİA, sadece belirli bir sınıfa uygulanıyorsa, o halde *alakasız farklılıklar* sorunuyla karşı karşıya kalırız. Alakasız farklılıklar sorunu, bir sınıfı, bir açıklaması olan diğer tüm veri sınıflarından alakalı olarak farklı kılan şeyin ne olduğunu belirleme sorunudur. Örneğin, şu anda düşündüğünüz şeyin (bilinen veya bilinmeyen) bir açıklaması olduğunu, başka bir şeyin ise olmadığını nasıl anlayabilirsiniz? En azından, durumlar arasındaki farkı açıklayan bir açıklama veya hesaplama ihtiyacımız vardır. Aksi takdirde, bir sınıfı diğerlerinden farklı şekilde ele almak için hiçbir nedenimiz olmaz.

Diğer bir ifadeyle, açıklanamayan, kaba olgusal gerçekliklerden oluşan bir sınıf varsa, bu sınıfı, ancak bu sınıftaki gerçeklerin açıklanabilir gerçeklerden önemli ölçüde farklı olduğunu düşünmemiz için bir neden varsa tanımlayabiliriz. Başka bir deyişle, *açıklanamayan* gerçekleri, *açıklanabilir* gerçeklerden farklarını açıklamadan tanımlayamayız.

Bu noktayı açıklamak için, U adlı bir gerçeğin açıklanabilir bir nedeni olmadığını ve önce, U'nun neden açıklanabilir

bir nedeni olmadığını açıklayabileceğimizi varsayalım. *Bu durumda* U'nun, açıklaması olan gerçeklerden önemli ölçüde farklı olduğunu görebiliriz. Bu çıkarımın EİA'ya bağlı olduğuna dikkat edelim. Yani, U'nun açıklamasının olmamasının, U'nun açıklamasının olmamasının açıklanmamasından daha olası olduğunu varsayalım. Bu varsayım olmadan, U'nun açıklaması olan gerçeklerden farklı olduğu düşüncesini haklı çıkarmak için hiçbir yolumuz olmazdı. Başka bir deyişle, U'nun açıkla-namayan olduğu düşüncesini haklı çıkaramazdık.

Açıkça ifade etmemiz gerekirse, burada söylemeye çalıştığım şey, prensipte, açıklanamayan, kaba olgusal gerçekliklerin *olamayacağı* değildir. Zira her gerçeğin bir açıklaması olması gerektiğini iddia etmemiştik. Aksine, şu ana kadar önerdiğimiz şey, herhangi bir veri için, *diğer koşullar eşit olduğunda*, varsayılan konumun, o verinin muhtemel bir açıklaması olduğu yönündedir. Prensip olarak, hiçbir açıklamanın düşün-ülemeyeceği durumlar hayal edilebilir. Bu gibi durumlarda, düşünülebilir bir açıklamanın olmaması, açıklamanın olma-masının bir açıklaması olabilir. Bu durumda, diğer koşullar eşit *olmayacaktır*. Önemli olan nokta şudur: bir istisna yapmak için bir açıklamamız olmadığı sürece, en iyi açıklama, hiçbir açıklama olmamasından daha olasıdır.

Bu sonucunu, daha mütevazı ve kesin bir şekilde şöyle ifade edebiliriz:

(PE) Herhangi bir veri (durum veya olgu) D için, (i) D'nin makul bir açıklaması varsa ve (ii) D'nin açıklanan veriden önemli ölçüde farklı olduğunu düşünmek için bir neden yoksa, D'nin bir açıklaması olduğu sonucuna varmak mantıklıdır (aksi takdirde muhtemeldir).

İşte, argümanın özü budur. Gerçeği aramak, gerçeği elde etmemize yardımcı olduğu için değerlidir. Ancak, genel olarak konuşursak, gerçeği aramak, genellikle bir açıklama olmaması durumuna göre bir açıklamanın olması daha olası olduğu durumlarda, açıklamaların olduğu alanlarda gerçeği elde etmemize yardımcı olabilir. İstisnalar varsa, istisnalar için bir açıklama vardır. Dolayısıyla [bunun açıklaması], (PE)'dir.

### 3. Temele Giden Aşamalar

Açıklama ilkesi olan PE, bir çok şeyi araştırmak için kullanabileceğimiz bir araçtır. Bu bölümde, PE'yi kullanarak, olumsal gerçekliğin nihai bir temeli ve nedeni olduğunu ortaya çıkarmak için nasıl kullanabileceğimizi göstermek istiyorum.

Öncelikle, gerçekliğin toplam olarak dışarıdan bir açıklaması olmadığını düşünelim. İşte kanıtı: gerçek olan hiçbir şey bütün gerçekliğin dışında değildir (tanım gereği). Bu nedenle gerçek bir açıklama bütün gerçekliğin dışında değildir. Dolayısıyla akıl, gerçeklikle ilgili şu temel ilkeyi ortaya çıkarır:

Harici Açıklama Olmaması İlkesi (HAİ): Gerçekliğin, toplamda, harici bir açıklaması yoktur.

HAİ, varoluşla ilgili garip bir bilmeceye yol açar. Bu bilmece, normalde hayatta deneyimlediğimiz şeylerin kendilerinin *ötesinde* bir açıklaması olduğu gözlemiyle başlar. Örneğin, elim var. Onun varlığı, parçacıklar ve yasalar gibi önceden var olan nedensel faktörlerden kaynaklanıyor ve bunlar elim olmadan da var olabilirler. Elimin açıklaması tamamen elimde değildir. Aksine, elimden öteye geçer. Deneyimlediğimiz tüm nesneler böyledir: varoluşlarının bir açıklaması vardır ve bu açıklama onları aşar. Öyleyse, gerçeklik nasıl olur da *tamamen* aşkın,

harici bir açıklamadan yoksun olabilir? Bu soru, herhangi bir şeyin neden var olduğunu araştırmak için bir araçtır.

Mevcut durumda, cevabın basit olduğunu düşünebilirsiniz: zira tam da bütünlük olduğu için, bütünlüğün harici bir açıklaması olamaz. Sonuçta, bir bütünlüğün harici bir açıklaması olması mantıken bile mümkün değildir. Buraya kadar her şey doğru görünmektedir. Ancak, harici bir açıklama olmadan herhangi bir şeyin *nasıl* var olabileceği konusunda daha temel bir problem vardır. Bunu açıklamak için, “R” nini bizim bütün gerçekliğimizi temsil ettiğini varsayalım. Sonra, bizim gerçekliğimizin R’nin sadece bir parçası olduğu alternatif bir mümkün gerçeklik  $R^*$  olduğunu varsayalım. Örneğin,  $R^*$ ’nin R’yi üreten bir makine içerdiğini hayal edebiliriz. Bu senaryo, R’nin *R içinde* bir açıklaması olmasa da, bunun R’nin başka bir gerçeklikte harici bir açıklaması olamayacağı anlamına gelmediğini ortaya koyar. Her şey R’nin neyi içerdiğine bağlıdır. R, harici bir açıklamayı engelleyen bağımsız bir temele sahipse, R’nin bir açıklaması olamaz. Ama R’nin böyle bir temeli yoksa, R’nin harici bir açıklama olmadan nasıl var olabildiğini henüz cevaplamış olmayız.

Problemi başka bir açıdan görmek için bir kaplumbağayı düşünelim. Kaplumbağa *bağımlı bir yapıya* sahiptir: varlığını açıklayan bazı önceden var olan nedenler olmasaydı var olamazdı. Halihazırda bir şekilde bu kaplumbağanın *tek başına* var olduğunu hayal edin. Bu durumda kaplumbağa gerçekliğin bütününe kaplar ve dolayısıyla harici bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ama *nasıl?* Kaplumbağalar bağımlı bir yapıya sahiptir. Kaplumbağanın dışındaki şeyleri ortadan kaldırmak kaplumbağanın doğasını değiştirmez. Daha temel problem şudur: Bir kaplumbağa, harici bir açıklama olmadan var olabilecek türden

*bir şey* nasıl olabilir? Harici bir açıklama olmadan *herhangi* bir şey nasıl var olabilir?

Heyecan verici bir haberim var: PE burada mantıklı bir cevabı öngörür. Bazı verilerle başlayalım: *olumsal* bir şey, yani var olmama ihtimali olan bir şey, aslında var olabilir. Örneğin, ben olumsal bir varlığım, çünkü benim varlığımdan önce bir zaman vardı. (Herhangi bir şeyin olumsal olduğundan şüphe duyuyorsanız, olumsal olmayan gerçekliğin doğası hakkındaki bir sonraki bölüme geçebilirsiniz.) Olumsal varoluşun en iyi açıklaması nedir? Eşdeğer olarak: Neden Olumsal Şey kategorisi boş değil?

Peki, hiçbir olumsal şey veya şeyler (sınırlı veya sonsuz, geçici veya kalıcı olsun), neden olumsal şeylerin var olduğunu açıklayamaz. Bu, bir tavuğun bütün tavukların varlığını ortaya çıkarması gibi döngüsel bir durum olur. Ancak PE'deki "açıklama" kavramı döngüsel değildir. Sonuçta, gerçeği arama, bizi deneyimlerimizin doğrudan verilerinin ötesindeki (*içindeki* değil) açıklamalara yönlendirir. Dolayısıyla olumsal varoluşun herhangi bir açıklaması varsa, bu açıklama bir veya daha fazla olumsal olmayan şey açısından olmalıdır.<sup>4</sup>

İşte, açıklanamayan varoluşun gizemine benim çözümüm. Bu çözüm, benim temel teori olarak adlandırdığım şeydir. Temel teorisine göre, gerçeklik iki bölüme ayrılır: temel bölüm ve bağımlı bölüm. Temel, hiçbir şeyin yardımı olmadan *kendi başına* var olur. Bu temel bölüm, kendi kendine var ve nedensiz olandır. Gerçekliğin tamamı, harici bir açıklamaya sahip değildir, nitekim harici bir açıklamayı engelleyen bu sağlam

4 Bu sonuç, Peter van Inwagen'ın 1996'da yaptığı, açıklamanın zorunlu bir ilke (yani, boş bir dünyanın mümkün olmadığına dair bir ilke) olduğu önermesiyle tutarlıdır. Ancak bir sonraki bölümde, tüm temelin bir ilke-den daha fazlası olduğunu düşünmek için bağımsız bir neden sunacağım.

temeli içerir. Buna karşılık, gerçekliğin geri kalanı bağımlıdır, nedenseldir ve nihai olarak temel tarafından açıklanır.

Referans olması açısından, “N” ile var olan bütün olumsal olmayan (yani zorunlu) şeylerin toplamını ifade edeceğim. PE’yi göz önüne alırsak, N’nin olumsal şeylerin varlığı için nihai bir açıklayıcı temel sağladığını düşünmek için nedenimiz vardır.

Artık, harici bir açıklaması olan şeyler ile harici bir açıklaması olmayan bütünlük arasındaki ilgili farkı açıklayabiliriz. Açıklama şudur: bir bütünlük, harici bir açıklamaya sahip değildir. Çünkü zorunlu olarak var olan bir temele sahiptir ve bu temel, harici bir açıklamaya sahip *olamayacak* türden bir şeydir. Buna karşılık, *olumsal* şeyler, kendileri dışında bir açıklamaya sahiptir.

Özetle, olumsal şeylerin en iyi ve tek mümkün açıklaması, bazı olumsal olmayan temellerin olumsal şeylerin varlığı için nihai bir temel sağlamasıdır. PE göz önüne alındığında, bu açıklamayı hiçbir açıklama yerine kabul etmek için nedenimiz vardır.

#### 4. Temelden En Üstün Varlığa

Mevcut durumda, temel teorisi için öne sürülen argümanı, *maksimum* (en üstün) temel için bir argümana nasıl genişletebileceğimizi göstermeye çalışacağım. Argümanın ana fikri, zorunlu gerçekliğin bütününe, temel, nedensiz özellikleri açısından keyfi, maksimum olmayan *sınırlara* sahip olamayacağıdır.<sup>5</sup> Bu argümanın ana hatları şu şekildedir:

5. Temel, keyfi, açıklanamayan sınırlara sahip değildir (örneğin, boyut, köşe sayısı, nedensel güç vb. sınırlar).

5 Weaver ve ben bu argümanı Dougherty ve Walls 2018’de (Rasmussen ve Weaver 2018) geliştirdik.

6. Maksimum (en üstün) varoluştan daha azına sahip bir temel, keyfi, açıklanamayan bir sınıra sahiptir.

7. Bu nedenle temel, maksimum (en üstün) varoluşa sahiptir.

PE'nin (5) numaralı maddeye giden yolu nasıl işaret ettiğini, kavramsal analizin ise (6) numaralı maddeyi nasıl desteklediğini göstermeye çalışacağım. Öncelikle (5) numaralı maddeyi ele alalım: temel, keyfi, açıklanamayan sınırlar içermez. Bu öncülü düşünmemize yardımcı olması için, temelin ne tür özelliklere sahip olabileceğini düşünelim. Temel, temel olma, bağımsız olma ve sağlam (olumsal olmayan) bir varlığa sahip olma gibi kategorik özelliklere sahiptir. Bu özellikler, *temel* ve *açıklanamayan* özellikler için iyi adaylardır. Ya da, bir açıklamaları varsa, bu açıklama, bunların türetildiği daha temel bir özellik açısından yapılır. Örneğin, *zorunlu varlığın en üstün varlıktan* türetilebileceği düşünülebilir.

Halihazırda buna karşılık, belirli sınırları ima eden özellikleri ele alalım. Örneğin, bütün olumsal şeylerin temelinin bir kaplumbağa şekline sahip olduğu teorisi olan kaplumbağa teorisini ele alalım. Kaplumbağa teorisi, temelin, köşe sayısı açısından bir sınırı olduğunu ima eder. Bu sınır, şu soruyu akla getirir: Temel neden bu kadar köşeye sahiptir? Neden bunun yerine uçan spagetti canavarı şekline sahip olmasın, ya da belki bir küp şekline? Kaplumbağa şekli ile diğer şekiller arasında herhangi bir ilgili fark yok gibi görünür. Kaplumbağa şekli *tek başına*, her şeyin temelinde zorunlu ve açıklanamayan bir şekilde somutlaştırılabilir mi? Öyleyse nasıl?

Şu ana kadar yapılan gözlem, bahsettiğim kategorik özelliklerin (bağımsızlık, olumsallık vb.) aksine, kategorik olmayan *sınırların* daha fazla açıklama gerektiren bir şekilde keyfi olduğu yönündedir. Örneğin, üç kenarlı bir şekil herhangi bir

açıklama olmadan somutlaştırılabiliriyorsa, o halde tekdüzelik ilkesi gereği, benzer tüm mümkün şekiller de herhangi bir açıklama olmadan somutlaştırılabilir. Ancak her şekil açıklama olmadan somutlaştırılmaz; örneğin, ayakkabılarımın şekli, ayakkabılarımı yapan şey açısından bir açıklamaya sahiptir.

[Burada] dikkatli olmamız [gerekir]. *İnsanlar* sınırlar gibi bazı şeyleri açıklanmamasını tuhaf veya keyfi bulsalar da, bu *bizim* içgüdülerimizin gerçekle örtüştüğü anlamına gelmez. Evren beklentilerimizle örtüşmeyebilir.

Öte yandan, belirli alanlarda açıklık arayışının, gerçeklik arayışının bir parçası olduğunu zaten görmüştük. Özellikle, açıklamanın düşünülebilir olduğu alanlarda, diğer koşullar eşit olduğunda, *bir* açıklama (önceki bir koşul, neden veya açıklama) açıklamanın *olmaması* durumundan daha olasıdır. Tüm doğal düzen ve bilimdeki tüm ilerlemeler bu ilkeyi doğrulamaktadır. Dolayısıyla, bir istisna yapacaksak, bunu yapmak için iyi bir nedenimizin olması gerekir.

PE ile, açıklama zincirlerini nihai temellerine kadar keşfedebiliriz. Peki ama PE bizi nereye götürür? Mümkün bir açıklama varsa, bütün sınırların temelini oluşturur. Mükemmel bir açıklama mümkündür. Örneğin, belirli bir üçgen düzeninde bir dizi parçacık oluşturan bir temel düşünebiliriz. Genel olarak, *herhangi* bir sınırlı nesne için, temelin bu sınırlara bir açıklama getirmesi mümkündür.<sup>6</sup>

6 Temel içindeki sınırlar varsa bile, bunlar daha temel unsurlar açısından açıklanacaktır. Örneğin, Hristiyan teolojisinde standart bir teori, Tanrı'nın birden fazla bilinç merkezi veya kişiliğinden oluştuğudur. Bu çokluk bir sınır anlamına gelse de, Swinburne (1994) bu sınırı en üstün sevgi açısından açıklamaktadır. Böyle bir önerinin işe yarayıp yaramadığına bakılmaksızın, burada önemli olan nokta, herhangi bir sınırın daha derin bir açıklaması olacağıdır.

Temelin, temel özelliklerinin, belirli sınırlardan önemli ölçüde farklı olacağını tekrar belirtelim. Temel özellikler, harici olarak açıklanamayacak türden özelliklerdir. Temel özelliklerin ne olduğu açık bir sorudur. Ancak en azından ne *olamayacakları* hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Temel özellikler oldukları için harici bir kaynakla açıklanamazlar. Belki de temelin bazı yönlerinin, örneğin *zorunlu varoluş* gibi, en temel, en üstün doğa tarafından zorunlu kılındığını teorileştirebiliriz. Her halükarda, temel yönler, önceden var olan koşullara bağlı olabilecek şeylerden kategorik olarak farklı olacaktır.

Halihazırda, bir sonraki öncül olan (6)'ya geçelim: maksimum (en üstün) varoluştan daha azına sahip bir temel, keyfi, açıklanamayan bir sınıra sahiptir. Bu öncülü açıklığa kavuşturmak için, *en üstün* varoluş hakkında birkaç şey söyleyeceğim. “En üstün” derken, büyük yapıcı niteliklerin örneklerini düşünürken kavradığımız sezgisel, sıradan bir kavramı kastediyorum. Örnek vermek gerekirse, eşimi “Sen çok zekisin, çok nazıksın ve çok zayıfsın” diyerek övüyorum. Bahsedilen üç özelliğin ikisinin övgüye uygun olmadığını sezgisel olarak anlayacağınızı düşünüyorum. Üçüncüsü, yani çok zayıf olmak, diğerleriyle uyumsuzdur, çünkü “en üstün” kavramının bir parçası değildir.

Açıkça belirtmek gerekirse, mutlak üstünlük ile göreceli üstünlük arasında ayrım yapabiliriz. Belki de üstün bir aslan veya üstün bir bıçak olabilir. Bu üstünlük kavramları, *belirli bir tür şeye* göre göreceli olan kavramlardır, örneğin bir aslan veya bıçak. Benim aklımdaki ise, en genel tür şeylere göre üstünlük kavramıdır. Ben, üstün bir şey kavramıyla ilgileniyorum, yani akla gelebilecek en üstün şeyle.

Bu noktada, “üstün” kavramının kişisel arzuların öznel bir yansıması olduğu endişesi ortaya çıkabilir. Örneğin, bir kişi için güç büyük bir değer (arzulanır) iken, başka bir kişi için zayıflık daha büyük (daha arzulanır) bir değer olabilir. Bu şekilde, “üstün” kavramının göreceli olmadığı düşünülebilir.

Benim bakış açım, bazı değerlerin nesnel olduğu yönündedir (örneğin, bir kişi olarak değeriniz gibi), ancak mümkünse gereksiz engelleri ortadan kaldırmak isterim. Bu amaçla, “değer” kavramını, *kendi başına arzu edilir* bulduğunuz şey (yani, bir amaç olarak *arzu edebileceğiniz şey*) olarak yorumlamanızı öneririm. Örneğin, nezaket, barış, rasyonellik veya bilgi gibi bazı özellikleri kendi başına arzu edilir buluyorsanız, bunları içsel arzu edilebilirliklerine göre “değerli” olarak adlandırabilirsiniz. Ardından, argümanımın geri kalanını, herhangi bir değerli çizgi (yani, içsel arzu edilebilirlik çizgileri) boyunca sınırları olmayan bir temel açısından tercüme edin. (Bu yolun tüm olası engelleri aştığını iddia etmiyorum, ancak belki bazılarını aşmanıza yardımcı olabilir.

Bir sonraki adım, temelin *bir* değeri (veya içsel arzu edilebilirliği) olduğunu görmektir. Bence bir değeri vardır, zira tüm değerli, bağımlı şeyleri üretme veya varlığını açıklama konusunda sınırsız bir güce sahiptir. Değer üretme gücü kendi başına değerlidir. Özneciler için açıklama: içsel olarak arzu edilen şeyleri üretme gücü, kendi başına içsel olarak arzu edilir. Öyleyse temel, bu güce sınırsız olarak sahip olduğuna göre, öncül (5) uyarınca, temelin sınırsız bir değeri olduğu sonucu çıkar.

Temel ne kadar üstündür? Değeri maksimumdan az olduğunu varsayalım —yani, daha değerli bir temel olabileceğini düşünelim. O halde, değerinin kesin derecesi keyfi, açıklanamayan

bir sınıra sahip olurdu —bu da (5) ile çelişir. Dolayısıyla temel, değer açısından maksimumdur.

Adımlarımızı pekiştirmek için, burada ayrı, bağımsız bir yol daha vardır. Temel, düşünülebilecek maksimum güce sahiptir —çünkü daha az bir güç, keyfi, açıklanamayan bir sınır anlamına gelir, bu da (5) ile çelişir. Sonrasında, (çelişki olmadan) maksimum bilgiye sahip olma ve mükemmel şekilde hareket etme yeteneğini içeren bir güç tasarlayabiliriz. Bu nedenle temel, maksimum bilgiye sahip olma ve mükemmel şekilde hareket etme yeteneğini içeren bir güce sahiptir. Sadece en üstün bir temel (veya ona yakın bir şey) bu tür bir güce sahip olabilir. Bu nedenle temel en üstündür (veya ona yakındır).<sup>7</sup>

### 5. Yolu test etmek

Geldiğimiz noktada, itirazlar aracılığıyla yolumuzdaki adımları inceleyelim.

*İtiraz 1:* Bildiğimiz kadarıyla, tamamen fiziksel nedenlerin *sonsuz bir gerilemesi* olabilir. Bu durumda, evrenin her fiziksel durumu, sonsuza kadar, önceki bir fiziksel durum açısından bir açıklamaya sahip olacaktır. Bu senaryo, en değerli temelden bahsetmek bir yana, *olumsal olmayan* bir temele de gerek olmadığını ortaya koymaktadır.

*Yanıt:* Bu itiraz, PE'nin evrenin yaşını açık bıraktığı için PE'yi kullanmanın bir avantajını ortaya koymaktadır. Evren sonsuz olsa bile, neden evrenin hiç olmaması ya da farklı bir evren olması yerine bu sonsuz evrenin var olduğunu merak edebiliriz. Richard Taylor'ın da fark ettiği gibi, bir şeyin yaşı,

<sup>7</sup> Ahlaki kötülük gibi olumsuz bir özelliğe sınırsız olan her şeyin, bir bakıma sınırlı olacağına dikkat edin. Çünkü bu, (kişiliğinin gereği olarak) bir değere sahip olacaktır, ancak toplam değeri sınırlı olacaktır (yani, en üst düzeyde övgüye değer olmaktan uzak olacaktır).

o şeyin *varlığını* açıklamaya hiçbir katkıda bulunmaz.<sup>8</sup> Örneğin, sonsuz yaşında mavi bir top olduğunu varsayalım. Yine de neden mavi bir top olduğunu merak edebiliriz. Neden kırmızı bir top değil? Benzer şekilde, yaşı ne olursa olsun, neden bir evren olduğunu merak edebiliriz. PE, evrenin temelini, *bağımsız ve zorunlu olarak* var olmasını sağlayan özel bir doğaya sahip olduğunu ima eder.

*İtiraz 2:* Bu argüman, bütünleme yanılgısına düşmektedir. Filozof David Hume'un da belirttiği gibi, evrenin her bir parçası bir açıklamaya sahip olsa bile, bununla birlikte bütünün de bir açıklamaya sahip olduğu sonucuna varmak bir yanılgıdır.<sup>9</sup>

*Yanıt:* Bu itiraz, belirlediğim kesin yolun bir başka avantajını ortaya koymaktadır. Özellikle, evrenin bir açıklamaya sahip olduğu sonucuna, parçalardan bütüne herhangi bir çıkarımda bulunarak varmadım. Bunun yerine, PE'yi bağımsız olarak destekleyen kanıtlara işaret ettim, bu da hiçbir açıklama olmamasına kıyasla bazı açıklamaları tercih etmek için bir neden sunar. Bu ilke, parçalar ve bütünler için eşit derecede geçerlidir. Bunun yerine, olumsal şeylerin açıklanmasına izin vermezsek, kaos sorunuyla karşı karşıya kalırız: yani, rastgele *bileşimler*, hiçbir açıklama olmaksızın herhangi bir zamanda herhangi bir yerde var olabilir ve yok olabilir. Dahası, daha önce savunduğum gibi, PE'den vazgeçmek aklın değerini tehdit eder. Tüm düşünceleriniz, kısmen veya tamamen, hiçbir açıklama olmaksızın var olabiliyorsa, neden akıl yürütmeye devam edesiniz? Akıl yürütme, özellikle bir açıklama mevcut olduğunda, keyfi parçalar ve bütünler için bir açıklama olduğunu düşünmemizi sağlar.

8 Taylor 1992, 84–94.

9 Hume 1980, 58–59.

Ayrıca, olumsal açıklanmış şeylerin, olumsal açıklanmış bir bütün (veya çoğul) oluşturduğunu çıkarmak yanlış değildir. Bir bütünün parçalarının *tüm* özelliklerine sahip olduğunu varsaymak yanlış olsa da, bir bütünün parçalarının *bazı* özelliklerini miras aldığını çıkarmak yanlış olmaktan uzaktır. Örneğin, Play-Doh'un<sup>10</sup> içsel doğası, sadece daha fazla Play-Doh eklemekle değişmez. Benzer şekilde, olumsal, açıklanabilir şeylerin içsel doğası, daha fazla olumsal, açıklanabilir şey eklemekle değişmez. Son olarak, evrenin veya evrenin bir kısmının temel olduğunu varsayarsak, keyfi, açıklanamayan sınırlar sorunuyla karşı karşıya kalırız. Daha önce de belirttiğim gibi, nihai temelin sınırları yoktur (PE'ye göre). Bu nedenle, evrenin veya evrenin bir kısmının temel olması durumunda, evren veya evrenin bir kısmı en üstün temel (Tanrı) olur.

*İtiraz 3:* Belki de temel, bir anlamda “maksimum”dur, ama neden onun her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ahlaki açıdan mükemmel bir kişisel varlık (yani Tanrı) olduğunu düşünelim?

*Yanıt:* İki hususu dikkate alalım. Birincisi, mutlak mükemmellik en yüksek değer düzeyidir ve bu nedenle herhangi bir değer yaratan özelliğe ilişkin hiçbir sınırlama içermez. Bazı değer yaratan özelliklere sahip olan, ancak hepsine sahip olmayan herhangi bir temel, her değer boyutunda tamamen sınırsız olan bir temelden daha az değerli, dolayısıyla daha az basit ve daha keyfi olacaktır. Güç, bilgi ve iyilik değer boyutlarıdır. Bu nedenle temel, sınırsız güç, bilgi ve iyiliğe sahiptir. İkinci bir husus ise şudur: Temel, her şeyin temeli olduğu için, şeylerin varlığını yaratma veya sürdürme *yeteneğine* sahiptir. Mevcut durumda, bu yeteneğin ne kadar olduğu konusunda en basit ve en az keyfi teori şudur: *düşünülebilecek en büyük* yetenek.

10 Küçük çocuklar için evde sanat ve el işleri yapmalarını sağlayan bir oyun hamuru markasıdır [Ç. N.].

Kavramsal analiz, düşünölebilecek en büyük yeteneğin bilişsel ve ahlaki yetenekleri içerdüğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, temelin yetenekleri konusunda en basit ve en az keyfi teori, temelin, mükemmel bir kişisel temel gibi, maksimum bilişsel ve ahlaki yeteneklere sahip olduğunu *ima etmektedir*.

*İtiraz 4:* Dünyamıza doğaüstü bir varlık eklemek gereksiz bir karmaşıklık yaratır. Bu nedenle, doğal gerçekliğin en iyi açıklaması doğaüstü bir temel değil, doğal bir temeldir.

*Yanıt:* Bu itirazda bir dirayet vardır. Aslında, insanlar bazen “Tanrı”yı ürkütücü ve tamamen dünyamızın ötesinde bir şey olarak hayal etseler de, geleneksel görüş Tanrı’nın daha içkin bir kavramını kabul etmiştir. Mesele, temelin bildiğimiz her şeyin ötesinde olup olmadığı değil, bildiğimiz her şeyin temelinin doğada üstün olup olmadığıdır. İstersek bu temeli “doğal” olarak adlandırabiliriz. Yine de, PE yoluyla onun doğasını araştırabiliriz. Herhangi bir temelin en basit açıklaması, onun *en üstün* olduğudur, çünkü daha azı, sınırlarının ayrıntıları hakkında daha karmaşık bir teoriyi ima eder. Bu anlamda teizm, temelin en basit, en az geçici açıklamasını mümkün kılar. Buna karşılık, maksimum temeli olmayan saf natüralizm, zorunluluğun *ötesinde* sınırlar varsayar. Üstün bir temel olmadan, açıklayıcı diziyi açıklanamayan bir şekilde kısa keseriz.

*İtiraz 5:* (İleri Düzey [Bir İtiraz]). Sayılar gibi soyut nesnelerin *zorunlu* sınırları vardır. Örneğın, 6 sayısının sınırlı sayıda asal çarpanı vardır: 3 ve 2 sayıları. Bu sınır, sadece olumsal bir durum değildir. 6 sayısının *zorunlu olarak* iki asal çarpanı vardır. Dolayısıyla, bazı sınırlar zorunludur. Ancak bazı sınırlar zorunluysa, zorunlu temelin bazı zorunlu sınırları olamaz mı?

*Yanıt:* İlk olarak temel, soyut bir nesneden önemli ölçüde farklıdır. Temel, bütün mümkün olumsal nesnelerin varlığını açıklayabilir. Hiçbir soyut nesne bunu yapamaz. Dahası, temel, soyut nesnelerin daha derin bir açıklamasını mümkün kılar.<sup>11</sup> Aşağıdaki teoriyi ele alalım. Temel, en üstündür. Bu nedenle, en üstün bir şekilde akıl yürütür ve hareket eder. Bu teori şu tahminlerde bulunur: (1) temel, mantık ve matematik kuralları da dahil olmak üzere tüm mükemmel akıl kurallarını doğasında içerir ve (2) temel, Platon'un mükemmel iyilik formu da dahil olmak üzere tüm zorunlu doğru yaşam kurallarını doğasında içerir. Bu teoride, tüm soyut nesneler üstün bir doğadan kaynaklanır ve bu doğa açısından açıklanır. *Öyleyse*, temeli en üstün olduğu için soyut nesneler var olur ve zorunlu doğalarına sahiptir. Buradaki nokta, tüm matematiksel manzarayı açıklayabilecek mevcut bir teoriye sahip olduğumuzdur. Soyut nesneler zorunlu olabilir, ancak bu, soyut nesnelerin hiçbir açıklamasının olmadığı anlamına gelmez. PE göz önüne alındığında, tüm sınırların temeli açısından bir açıklaması olduğunu çıkarsamak için nedenimiz vardır. Buna karşılık temel, en üstün olması nedeniyle sınırsız olur. En üstünlük fark yaratır. Çünkü en üstün bir temel kavramının bir parçası, onun varlığı ve doğasının önceden var olan hiçbir şeye bağlı olmamasıdır. Böylelikle en üstün varlık, diğer tüm varlıkları açıklamak için doğal bir son nokta sağlar.

## 6. Özet

Yeni Ateistler tarafından takdir edilen entelektüel erdemlerle başlayan bir yol öneriyorum. Bu erdemler arasında gerçeği

11 Daha mütevazı bir şekilde, temelin temel özellikleri, kendileri temel özelliklerin bir parçası olmayan herhangi bir soyut kavramın temel açıklamasıdır.

arama temel değeri de yer almaktadır. Bu değer, yola atılan ilk adımdır. Ardından, gerçeği *arama* değeri, açıklamaları nihai açıklamaya kadar izlemek için bir araç olan açıklama arama değerine işaret eder. Bu araç, herhangi bir sınırın daha ileri bir açıklamaya sahip olabileceği düşünüldüğünde, nihai açıklamanın sınırsız olacağına dair bir neden ortaya koyarak, varoluşun temelini araştırmamıza yardımcı olur. Kavramsal analizle, tamamen sınırsız ve açıklanamayan tek temel, en üstün (maksimum) temeldir. Bu adımlarla, en üstün temele, yani “Tanrı” olarak adlandırabileceğimiz şeye giden bir yolumuz olur. Bu yol, tüm kaşiflerin daha fazla araştırma yapması, test etmesi ve üzerine inşa etmesi için açıktır.

#### Kaynakça:

- Harris, Sam. “Project Reason.” Accessed 1 August 2018, <https://web.archive.org/web/20100306140031/www.project-reason.org>.
- Hume, David. 1980. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London, Reprinted Indianapolis: Hackett.
- Rasmussen, Joshua and Weaver, Christopher. 2018. “Why is There Anything?” *Two Dozen or So Arguments for God* içinde, ed. Trent Dougherty and Jerry Walls. New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 1994. *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Richard. 1992. Metaphysics, 84–94. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- van Inwagen, Peter. 1996. “Why Is There Anything at All?” *Proceedings of the Aristotelian Society* 70: 95–110.



# TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR KESİNLİK KANITI<sup>1</sup>



**Katherin A. Rogers**

Çev. Musa Yanık

İnsanlar,  $2+2=4$  gibi, zorunlu olarak doğru önermeler hakkında, “fazlasıyla kesin” inançlara –hiç kuşkusuz benzersiz bir fenomenolojiye sahip doğru inançlara- sahip olabilirler. Matematiksel nesnelerin Platoncu soyutlamalar olduğu şeklindeki makul varsayımına göre, natüralist teoriler, bu türden inançlar için yeterli bir nedensel açıklama sunmakta başarısız olurlar. Zira [onlar,] nedensel olarak etkisiz soyutlamaların önermesel içeriğinin, fiziksel nedenler zincirinde nasıl yer alabileceğini gösteremezler. Bu türden inançları, soyut kavramlara “karşılık gelecek” şekilde açıklayan, ancak herhangi bir nedensel ilişki kuramayan teoriler imkansızlıklar içerirler. Tanrı veya çok tanrısallık bir varlık, bu türden inançlar için en iyi nedensel açıklamayı [bize] sunarlar.

**İ**nsanların, zorunlu olarak doğru önermeler hakkında, şüphe götürmez inançlara sahip olabilmeleri, Tanrı'nın varlığına

1 Rogers, Katherin A. (2008) “Evidence for God from Certainty,” *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 25: Iss. 1, Article 2. DOI: 10.5840/faithphil20082512

dair bir kanıttır. Çünkü bu türden inançların varlığına dair en iyi nedensel açıklama, bir araya geldiklerinde, sahiplerini, en azından tanrısal *kılan* iki özelliğe sahip bir varlığın varsayılmasını içerir. Bu varlık, insan zihninde inançlar üretebilecek türden bir nedensel güce ve bir şekilde *zorunlu* olarak doğru önermelere sahiptir (veya bunlara doğrudan erişebilir). Fiziksel evrenin bazı yönleri ilk özelliğe sahip olabilir, ama fiziksel evrendeki hiçbir şey, ikincisine sahip değildir. [Bu makalede,] belirli bir kesinlik türüne ve matematiksel önermeler hakkındaki inançlara odaklanmaya [çalışacağım]. Argümanımı dayandırdığım iddiaların bazıları tartışmalı olsa da savunulabilir ve değerlendirilmeye değerdir.

[Bu çalışmada,] insanların bazen “fazlasıyla kesin” olan inançlara sahip olduğunu, açıklanması gereken bir veri olarak ele alacağım ve “inanç” sözcüğünü, bir bilgi veya rasyonel sezgi örneğine “inanç” olarak atıfta bulunmanın meşru olduğu şekilde kabataslak ve genel bir şekilde kullanacağım. Daha ayrıntılı bir analiz içerisinde, “inanç” ile bilgi veya rasyonel sezgiyi oluşturan “görünü” türü arasında ayrıma gidilebilir, ancak burada benim amacım için bu genel terim yeterli olacaktır. Fazlasıyla kesin bir inanç, birkaç özellik ile karakterize edilir. İlk olarak, doğrulayıcıdır. [Zira] inanca sahip olmak, inanılan önermenin doğruluğunu gerektirir. Farklı türden çeşitli epistemolojik yaklaşımlar, böyle bir kesinliğe yer verebilir, ama benim [anladığım şekliyle] bu kavramı, bir tanesine veya diğerine göre anlamlandırmam gerekmez. Bazı inançların, inanılan şeyin yanlış olamayacağı şekilde benimsendiği kabul edildiği sürece, argümanım [hayatta kalmaya] devam edecektir.

İçebakış, doğrusal olmasının yanı sıra, meydana geldiğinde, fazlasıyla kesin olan inançların, onlara tanınabilir bir benzersiz fenomenoloji kazandıran bir dizi özelliğe sahip olduğunu ortaya

koymaktadır. [Burada,] fazlasıyla kesin olan bir inanca sahip olma deneyiminin tam olarak bir tanımını veremesem bile, bilinçli olarak ayırt edilemeyecek kadar ince, fakat fazlasıyla kesin olan inancın hissedilen kendine özgü doğasına katkıda bulunan gerçek özellikler olabileceğini düşünmek makuldür. Bununla birlikte, izole edilip tanımlanabilecek iki temel özellik vardır. Birincisi, güçlü bir şekilde kesin olan inanç “berrak” [bir yapıya sahiptir]. Yani, x’in fazlasıyla kesin olduğuna inanıyorsa, x’i bildiğimi bilirim. İkincisi ise -bu özelliğin birincisiyle yakından ilişkili olduğunu ve belki de tek bir fenomenin başka bir yönü olduğunu düşünsem de- fazlasıyla kesin olan inanç, “doğrudan” [bir yapıya sahiptir]. Bu inanç, sezginin standart metaforları aracılığıyla, belki de fenomenolojik olarak en iyi şekilde tanımlanan doğrudan bir tanıma, inancın nesnesini veya içeriğini “görme” veya “kavrama” ile karakterize edilir. Bu doğrudanlık hissi, dikkatli bir değerlendirme ile daha da güçlenir. İlk bakışta algıyla kişinin monitör ekranını anında “gördüğü” hissine kapılabiliriz, ancak kişinin gözleri, fotonlar vb. hakkında bilgi verildiğinde, kişinin görme eylemi ile monitörü arasında en azından birçok bağlantılı nedensel bir hikaye olduğunu da kabul ederiz. Fazlasıyla kesin olma, böyle bir şey değildir. Entelektüel olarak “görme” ile görülen içerik arasında hiçbir aracı yoktur ve kişinin inancının içeriğini “görme” deneyimini dikkatli bir şekilde düşünmek, doğrudanlık deneyimini yalnızca doğrular.

Bazı inançların fazlasıyla kesin bir şekilde savunulduğu iddiası, insan olan her akıllı failin [bazı şeyleri] böylesine bir kesinlikle inandığı anlamını taşımaz. Belki bazı insanların hiçbir inancı bulunmamaktadır. Dahası, bir kişinin bir önermeye fazlasıyla kesin bir şekilde inandığı takdirde, o önermeyi anlayan herkesin de onu o şekilde anlaması gerektiği doğru

değildir. Bazı inançların “kesin” olmasının ne anlama geldiğine dair, fazlasıyla kesin olmaktan uzak birçok makul analizin olduğu unutulmamalıdır. Bu analizlere göre, “x’ten eminim” demekle x’in doğru olmaması arasında bir tutarsızlık yoktur. Bu durumda, benim inancımın fenomenolojisi, fazlasıyla kesinlik içeren inançtan farklı olacaktır —yani; x’i bildiğimi bilmeyeceğim ve x’i hemen “kavramayacağım.” Fazlasıyla kesin olmak yerine, daha az kesinliğe sahip şeylerin örneklendirildiği durumlara “zayıf” kesinlik adını verelim.

Fazlasıyla kesin bir inancın paradigmatik bir örneği, “Ben varım” şeklindeki önermedir. Şu anda var olduğumdan kesin olarak eminsen, o halde var olduğum doğrudur ve ben var olduğumu bildiğimi bilmekteyimdir. Timothy Williamson, birçok klasik örnekte, berraklık iddiasına eleştiri yöneltse bile, Williamson bile “kişinin var olduğu” dahil olmak üzere, birkaç berrak inancın olasılığını kabul etmek zorundadır.<sup>2</sup> [Yukarıdaki örneğe geri dönecek olursak,] ayrıca, kendi varlığımı “kavramam” ve kendimi bir türden doğrudanlık ile “görebilmem” de [mümkündür]. Burada, kendime olan bilişsel erişiminin, William Alston’un sezgisel bilgi olarak adlandırdığı türden bir deneyime uyduğunu düşünüyorum. Alston, H. H. Price’dan alıntı yaparak, “bu türden bir bilginin, yalnızca bir varlığın veya bir olgunun, bilinçte doğrudan mevcut olduğu durumdur” dediğini belirtir ve şöyle devam eder: “p olduğu durum olmadan, p olarak yorumlanan bilgi durumunda olamam, nitekim bu durum, sadece o gerçeğin bilincimde mevcut olmasından ibarettir ve o gerçek olmadan böyle bir durum mümkün değildir. Bilgi, nesnenin fiili varlığı olmadan, sadece kendi özünde olduğu gibi olabilecek bir durum değildir ve

2 Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 107.

bilincin o nesneyi algılamasının ötesinde, kendi özünde bir özelliği yoktur.”<sup>3</sup>

Bana öyle geliyor ki, var olduğumdan fazlasıyla kesin olarak emin olmamın yanı sıra, mantığın temel yasaları ve bazı basit matematiksel önermeler gibi zorunlu gerçekler hakkında da fazlasıyla kesin inançlarım bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bu makalede, fazlasıyla kesin olan matematiksel inançlara odaklanacağım. Matematiksel gerçekliğin bilgisinin nedenleri problemi, matematik felsefecileri tarafından zaten tartışıldığı için onların bu soruyu nasıl ele aldıklarına bakmak faydalı olacaktır. Basit matematiksel önermelere dair kesin inançların içeriği, ilginç bir şekilde “ben varım” durumundan farklıdır. “ $2+2=4$ ” gibi yalın önermeyi “kavramam”ın yanı sıra, önermenin zorunluluğunun da farkında olmam gerekir. Bana göre, bu zorunluluğun farkında olma durumu, “ $2+2=4$ ”ü kavramaya dahildir. Bir çocuk, bir önermenin zorunlu olarak doğru olmasının ne anlama geldiğini anlamadan “ $2+2=4$ ”ü anlayabilir, ancak çocuk “ $2+2=4$ ”ü herhangi bir durumda otomatik olarak uygulayacağı şekilde göremezse, onu gerçekten kavramış sayılmaz. Eğer “ $2+2=4$ ”ü gerçekten *anlıyorsa*, biraz Sokratesçi bir sorgulama, onun “ $2+2=4$ ”ün her zaman ve her yerde doğru olması gerektiğini ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla, “ $2+2=4$ ” olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inancım ve bu inancın içinde bunun zorunlu bir gerçek olduğu kabulü de *varsı*, o halde  $2+2$  mutlaka  $4$ ’e eşittir ve bunu bildiğimi bilir ve onu hemen kavrarım.

3 William Alston, “Does God have beliefs?” *Divine Nature and Human Language* içinde, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), s. 178–93, Ayrıca bk. s. 187. Alston, bu türden bir bilginin Tanrı’ya mahsus olabileceğini ifade eder.

4 Williamson (2000), bunların da ortaya çıkmasına izin verir, s. 107–108.

Bununla birlikte, ilk olarak fazlasıyla kesinlik olasılığını reddeden filozoflar olduğunu kabul etmek gerekir. [Örneğin,] Matematiksel iddiaların dahi zorunlu doğrular olmadığını ısrarla savunanlar –akla Quine gelebilir- vardır. “Matematiksel gerçekliğin klişe haline gelmiş zorunluluğu, reddedilen bir cümle grubundan hangisini iptal edeceğimizi seçerken matematiksel cümleleri muaf tutmamızda yatmaktadır. Onları muaf tutuyoruz, çünkü onları değiştirmek bilimde aşırı yankı uyandırır.”<sup>5</sup> Ancak bu türden bir yanılabilirlik, savunulması zor bir tezdur. Yanılabilirlik yanlısı, ya kendi pozisyonu için bir argüman sunar ya da sunmaz. Sunmazsa,  $2+2=4$  gibi görünüşte zorunlu olan gerçeklerin bile yanlış olabileceği şeklindeki sezgilere aykırı sonucu kabul etmek için hiçbir nedenimiz yoktur. Fakat bir argüman sunarsa, bu argümanın öncülleri, kaçınılmaz olarak  $2+2=4$ ’ün zorunlu bir gerçek olduğu iddiasından daha şüpheli olacaktır. Quine’in inanç edinme hakkındaki öyküsü, “Dünya hakkındaki bilgi edimimiz, yalnızca çevremizdeki ışık ışınları ve moleküllerin sinir uçlarımızı tetiklemesinden ibarettir” diye başlar ve şartlanma, hayvan beklentileri, evrimin şekillendirici etkisi, dil edinimi vb. hakkındaki bir dizi iddia ile devam eder.<sup>6</sup> İnanç edinmeyle alakalı olarak bu öykü, diğer şeylerin yanı sıra, matematiksel taahhütlerimizin ilke olarak geri alınabilir doğası hakkındaki noktaya varır. Ama bu iddiaların hiçbirisi, “ $2+2=4$ ”ün yanlış olamayacağı iddiasından çok daha şüpheli değildir. Quine’in epistemik hikayesi, yanılabilirlikçi bir argümanın versiyonu olarak okunabilir. Bütün ve herhangi türden inançlarımıza nasıl ulaştığımızla ilgili bu nedensel hikaye doğruysa,  $2+2=4$  dahil olmak üzere herhangi

5 Quine’in *Penguin Dictionary of Philosophy*’deki (ed.) Thomas Mautner (1997) “Felsefi Otoportre”sinden, s. 466.

6 a. g. e.

bir inanç iptal edilebilir demektir. Eğer argüman geçerliyse —ki bu, bu makalenin iddiasıdır— bu husus, inançlarımıza nasıl ulaştığımıza dair bahsi geçen nedensel hikayenin hatalı olması gerektiğini gösteren bir indirgeme gibi görünmektedir. Zorunlu gerçeklik hakkındaki şüpheciliğe yönelik herhangi bir argüman, gereken değişikliğin yapılması şartıyla, aynı türden eleştirilerle karşı karşıya kalır.

Daha ılımlı bir yanılabilirlikçi, zorunlu gerçeklerin var olduğunu, ancak bunları tanıyabilmek için kesin bir yolumuz olmadığını söyleyebilir. Bildiğimizi bilemeyiz ve fazlasıyla kesinlik gerektiren “içeriği kavrama” türünden bir şeye sahip değiliz. Böyle birisine verilebilecek tek cevap,  $2+2$ 'nin  $4$ 'e eşit olduğu konusunda yanılıyor olabilmemi düşünememden ileri gelir. Belki de sorun benim hayal gücümdedir, ya da belki de daha ılımlı bir yanılabilirlikçi,  $2+2=4$  inancını benden biraz farklı bir şekilde benimsemektedir.

Bana öyle geliyor ki,  $2+2=4$  olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inancım bulunabilir ve okuyucudan kendi inançları hakkında içebakışta bulunmasını isteyebilirim. Ele almak istediğim soru, bu inancı nasıl edindiğimdir. İnancım kendiliğinden ortaya çıkan bir olgudur ve bu nedenle bir nedeni vardır. Böyle bir etkinin en makul şekilde Tanrı'ya (veya tanrı benzeri bir varlığa) atfedilebileceğini savunacağım. Burada, sorduğum nedensel soru ile  $2+2=4$  olduğuna dair inancıma nasıl güvenilebileceğim sorusunu birbirinden ayırt etmek önemlidir. [Bu makalede,] Descartes'ın Birinci Meditasyon'un da ele aldığı türden bir projeyle *ilgilenmiyorum*. Descartes, kötü cin hipoteziyle karşı karşıya kalındığında, kişinin basit aritmetik kurallarına bile şüpheyle yaklaşabileceğini savunur. [Ona göre,] ancak Tanrı'yı devreye sokarak bu hipotezi ortadan kaldırılabılır ve şüpheciliği yenebiliriz.

Kötü Cin'in, en açık ve net şekilde algılanan şeylerde bile yanıltıcı olabileceği iddiası, Descartes'ın Kartezyen döngü olarak bilinen ünlü itirazını ortaya çıkarmıştır: En temel inançlarımızda ve temel bilişsel yeteneklerimizde şüpheyi düşürsek, Tanrı'nın bilgisi veya başka herhangi bir şey hakkında nasıl bir argüman oluşturabiliriz? Descartes'ın aksine ben, her yerde var olan şüphe sorununu çözmek için Tanrı'ya başvurmayacağım. Mantığın temel yasalarına ve basit matematiksel önermelere güçlü bir şekilde inandığımı belirterek, Descartes'ın zorunlu gerçekler hakkındaki şüphecii iddiasını reddedeceğim. [Örneğin] Mark Heller, bu yaklaşımı, Kartezyen döngüye bir çözüm önerisi olarak sunar ve bunun sonucunda, açık ve net bir şekilde algılanan şeylerle ilgili epistemik durumumuzu iyileştirmek için Tanrı'yı devreye koymanın gerekli olmadığını savunur.<sup>7</sup> Bana göre bu doğrudur.  $2+2=4$  olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inancım varsa, bu inanca ilişkin epistemik durumum daha iyi olamaz. Başka bir gerekçeye ihtiyacım yoktur. Sadece buna sahip olmam, epistemik ihtiyaçlarım için yeterlidir. Tartışmamın epistemik sonuçları olsa da gerekçe veya güvenilirlik hakkında soru yöneltmeyeceğim. Daha çok, yeterli açıklama hakkında bir soru soracağım: Bu (doğası gereği gerekçeli, tamamen güvenilir) fazlasıyla kesin inancı nasıl edinmiş olabilirim?

Bu durumda benim argümanım, Alvin Plantinga'nın *Warrant and Proper Function* isimli kitabının 12. bölümünde yer alan natüralist hipotezin, inancın güvenilirliğini çürüten bir unsur olarak görüldüğü argümanla aynı türden değildir. Benim argümanım, Augustinus'ın *On Free Will* kitabının 2. bölümünde yer alan argümanına daha yakındır: Matematiksel gerçekliğe dair bilginizin apaçık gerçekliği, bu bilginin

7 Mark Heller, "Painted Mules and the Cartesian Circle", *Canadian Journal of Philosophy*, 26 (1996): 29–56.

kaynağının, olumsal fiziksel evrende olamayacağı, bu tür gerçeğin ebedi, değişmez ve aşkın bir alemi olduğunu ve bu alemin Tanrı ile özdeşleştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Benim ele almadığım epistemik güvenilirlik meselesi ile yeterli nedensel açıklamalar meselesi arasındaki fark o kadar önemlidir ki, belki de basit bir benzetme bunu pekiştirmeye yardımcı olabilir. Snickers çikolatalarının fıstık içermesinin metafiziksel bir zorunluluk olduğunu ve bunun böyle olduğunu (şu anda) bildiğimi varsayalım. O halde elimde bir Snickers çikolatası olduğunu biliyorsam, elimde fıstık içeren bir çikolata olduğunu da bilirim. Burada fıstıklar, fazlasıyla kesin olan inancın gerçek doğasına karşılık gelir. Fazlasıyla kesin bir inancım varsa, bunun yanlış olma olasılığını bile düşünemem. Nokta.

Snickers çikolatasını, “verili” olarak kabul edersem, fıstıkların varlığı için ek bir açıklama aramama gerek kalmaz. Ancak Snickers çikolataları olumsal şeylerdir. Snickers çikolatasına ilişkin nedensel bir açıklama talep edebilirim ve fıstıkların varlığı, nedensel teorimi şekillendirmede önemli bir rol oynayabilir. Sokaktaki şeker fabrikasının Snickers çikolatasının varlığı için yeterli nedensel bir açıklama sağladığını fakat fabrikanın çeşitli şekerler ürettiğini, ama fabrikada fıstık ekleyebilecek hiçbir şeyin olmadığını keşfettiğimi varsayalım. Mevcut Snickers çikolatasında fıstık olmadığını düşünemem, çünkü fıstık olduğunu görüyör, olması gerektiğine ve metafiziksel zorunluluğuna inanıyorum. Ancak bu Snickers çikolatasının fıstık içerdiğini ve caddenin aşağısındaki fabrikanın fıstıklı çikolata üretmediğini bildiğim için, bunun Snickers çikolatasının nedeni olmadığını biliyorum. Başka bir yerde açıklama aramalıyım; yani, çikolatalara fıstık ekleme kapasitesine sahip bir fabrika bulmalıyım.

Fazlasıyla kesin olarak inandığım şeylerin güvenilirliğini sorgulamıyorum, ancak bunlar oluımsal olgulardır ve bu nedenle bunların varlığı için nedensel bir açıklama bulmayı amaçlıyorum. Fakat yeterli bir nedensel açıklama, doğası gereği doğru olan ve fazlasıyla kesinlik içeren benzersiz bir fenomenolojiye sahip inançlar üretebilen nedensel faktörleri içerecektir. Natüralist nedensel teorilerin açıklanması gereken her şeyi açıklamakta yetersiz kaldığını savunacağım. “Natüralizm” ile kastettiğim şey, nedensel güce sahip olan tek şeyin uzay-zaman evreninin parçası olan şeyler olduğu görüşüdür. Bu tanıma göre, bir “natüralist”, nedensel olmayan platoncu soyutlamalara inanabilir. [Dolayısıyla] matematiksel platonizmle ilgili güncel tartışmalar, natüralizmle ilgili bazı önemli zorlukları ortaya çıkardığı için, matematiksel inançlara odaklanmaya çalışacağım.<sup>8</sup>

Bu noktada, matematiksel nesnelerin platoncu soyutlamalar olduğunu ve “ $2+2=4$ ” gibi matematiksel gerçeklerin soyut nesnelerle ilgili olduğunu varsayacağım, ancak makalenin sonunda konu, Tanrı'nın matematiksel gerçekle ilişkisi olduğunda, bazı nitelendirmelerde bulunacağım. Her halükarda, matematiksel gerçeklikler, uzay-zamanla ve fiziksel evrenin bir parçası ile ilgili olmayan bir tür “şey”lerle ilgilidir. Elbette bu husus, tartışmalı bir konudur.<sup>9</sup> Fakat platonizmin alternatifi, örneğin,

8 Matematiksel bilgi probleminin mantıksal bilgiye indirgenerek çözülebileceğini düşünmüyorum. Problem, sadece bir adım geriye itiliyor. Bob Hale (“Is Platonism Epistemologically Bankrupt?” Hale ve Wright, *The Reason's Proper Study* içinde, (Oxford: Clarendon Press, 2001), s.169–88), matematiksel ifadeler hakkındaki bilgi ile mantıksal ifadeler hakkındaki bilginin benzer doğasına dikkat çeker.

9 Matematiksel ifadelerin zorunluluğunun, matematiksel “nesneleri” fiziksel evrenin sınırları içinde konumlandırırken korunabileceğini öne süren çeşitli teoriler bulunmaktadır. Örneğin bk. D. M Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibility*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), bölüm 10; P. Maddy, *Naturalism in Mathematics*, (Oxford: Oxford University Press, 1997).

sayıların fiziksel evrenin bir parçası olduğunu öne sürmekten ileri gelir. O halde sayıların, bildiğimiz evrenin doğuşu ve ölümüyle birlikte var olup yok olabileceği veya radikal olarak farklı bir fiziksel evrenin var olması ya da evrenin hiç olmaması durumunda  $2+2=4$ 'ün geçerli olamayacağı sonucu ortaya çıkar.  $2+2=4$  olduğundan fazlasıyla kesin bir şekilde emin olmam,  $2+2=4$ 'ün geçerli olmamasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle matematiksel gerçekliği, değişen ve doğası gereği olumsal fiziksel evrenin bir yönü olarak görmeye yönelik her türlü girişim reddedilmelidir.

Matematiksel nesneler, platoncu soyutlamalar ise, muhtemelen nedensel olarak hareketsizdirler. Öyleyse, insan bilgisi zaman ve mekanda yer aldığına göre, fazlasıyla kesin inançlar için nedensel bir açıklama nasıl sunulabilir?<sup>10</sup> Buradaki güçlük, bilginin nedenlerine ilişkin yeterli bir teorinin, bilginin içeriğinin, bilinen şeyin nedensel açıklamada bir rol oynamasına izin vermesi gerektiği gerçeğinde yatmaktadır. Bu yaygın bir iddiadır. Algısal bilginin nedenlerine ilişkin, algının nesnelerinin bilgiyi üreten nedensel zincirin tamamen dışında olduğunu savunan bir teori, çok tuhaf bir teori gibi görünür. [Örneğin] açıklamada hiç ağaç yer almasa bile, bu benim *bir ağaç görmem* için bir açıklama olarak kabul edilebilir mi? Bu nokta, Kripkeci *anlam* ve referans analizine benzer bir şey varsayılırsa, biraz daha güçlü bir şekilde ifade edilebilir. Bu analizde, referans edilen şeye uzanan bir “iletişim zinciri”, bir

10 Formlar Dünyası ile fiziksel dünya arasındaki nedensel etkileşimi tanımlamanın görünürdeki imkansızlığı, Aristoteles'in Metafizik isimli eserinin ilk kitabında Platon'a yönelttiği başlıca eleştirilerden biridir. Matematiksel Platonculukla ilgili epistemik problemin en iyi bilinen çağdaş örneği, Paul Benacerraf'ın “Mathematical Truth” adlı eseridir, *Journal of Philosophy*, 70 (1973): 661–79. Ayrıca bk. Colin Cheyne, “Existence Claims and Causality”, *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (1998): 34–47.

terimin anlamını belirlemenin zorunlu bir parçasıdır ve nedensel bağlantı olmadan inanç imkânsızdır.<sup>11</sup> Bu makalenin ilerleyen bölümlerinde, yeterli bir nedensel bilgi teorisinin, bilinen şey zorunlu bir gerçeklik olsa bile, bilen ile bilinen arasında bir bağlantı içermesi gerektiği varsayımını yeniden ele alacağım, ancak şimdilik bu varsayımı olduğu gibi kabul edebiliriz.

Evrım teorisinin, belirli bir inancı güçlü ve bilen ile bilineni başarılı bir şekilde ilişkilendiren nedensel bir açıklama sunduğunu iddia edebilir miyiz? Epistemik güvenceye sahip inançların nedenleri hakkındaki standart (radikal bir şekilde basitleştirilmiş) evrim hikayesi şöyledir: (1) Milyonlarca yıllık evrim, inanç üreten mekanizmalara sahip insanları ortaya çıkarmıştır. (2) Bu inanç üreten mekanizmalar, “yararlı” (yani, inanan kişinin hayatta kalmasına ve üremesine yardımcı olacak) inançlar üretir. (3) Yararlı inançlar muhtemelen doğrudur. Dolayısıyla evrim, güvenilir şekilde doğru inançlar üretir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlayan doğal delillerin bazı sadık savunucuları bile, evrimin gerçek inançlarımızın nasıl ortaya çıktığını açıklamak için yeterli olduğunu savunmaktadır. Richard Swinburne, *Is There a God?* adlı kitabında, Darwinizm'in inananlar ile dünya arasındaki bağı açıklamak için yeterli olduğunu savunmaktadır. [Peki ama] bu nasıl olabilir?

Cevap açıktır: İnançları olan hayvanlar, inançları büyük ölçüde doğruysa hayatta kalma olasılıkları daha yüksektir. Yanlış inançlar —örneğin, yiyecek veya avcılarının yeri hakkında— yiyecek veya avcılar için verilen mücadelede hızlı bir şekilde yok olmalarına yol açacaktır. Bir masa varken, masa olmadığını düşünürseniz, masaya takılıp düşersiniz, vb.

11 Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), s. 91–93.

İnançlara yol açan beyin durumları, nedensel zincirler aracılığıyla dış dünyaya bağlıdır ve bu nedensel zincir normalde, beyin durumuna yol açan bir durum tarafından aktive edilir ve bu da durumun geçerli olduğuna dair inancı doğurur. Bu durumda, normalde dünya hakkında doğru inançlara sahip olunur ve sonuç olarak hayatta kalma olasılığı daha yüksek olur.<sup>12</sup>

Son zamanlarda, çok farklı görüşlere sahip filozoflar, evrimin gerçekten epistemik olarak güvenilir bilişsel yetenekler üretebileceğine dair ciddi şüphelerini dile getirmişlerdir.<sup>13</sup> Esasında, benim argümanımın amacı doğrultusunda, evrimin, özellikle besin veya avcılar söz konusu olduğunda, yararlı ve dolayısıyla doğru olma olasılığı yüksek olan inançları üreten mekanizmaların kaynağı olduğunu kabul edebiliriz. Peki,  $2+2=4$  gibi, fazlasıyla kesin olan bir inanç hakkında ne söyleyebiliriz? En önemli problem şudur: Bu içeriğin nedensel olarak etkisiz olduğu göz önüne alındığında, inancı oluşturan beyin durumuna neden olan nedensel zinciri ne “harekete geçirebilir”? Aşağıda, Thomas Nagel’i tartışırken bu konuya geri döneceğim. Öncelikle, fazlasıyla kesin olan inançların, doğası gereği doğru olan yapısı, berraklığı ve doğrudanlığı gibi, benzersiz fenomenolojisinin özel statüsüyle ilgili biraz farklı bir konuya odaklanacağım.

12 *Is There a God?*, (Oxford, Oxford University Press; 1996), s. 87–88.

13 Steven Stich, gerçeği keşfetmeyi amaçlayan bilişsel bir yeti olarak “rasyo-nelliğin” varlığını sorgular (*The Fragmentation of Reason*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 3. bölüm). Alvin Plantinga, akıl yürütmelerimizin güvenilirliğini savunur ve evrimin tek başına güvenilir bilişsel yetiler üretmesinin olası olmadığını öne sürer (*Warrant and Proper Function*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 12. bölüm). Ayrıca teistin bilişsel yetilerine güvenme konusunda natüralistlerden daha iyi bir konumda olduğunu iddia eder.

Evrimsel hikayede doğa, “yararlı ve dolayısıyla doğru olma olasılığı yüksek” inançlar üretmiştir. Ancak bu, *muhtemelen*, “yararlı olma olasılığı düşük ve yararlı olsa bile doğru olma olasılığı düşük” anlamına da gelebilir. Bu mekanizma ile üretilen herhangi bir inanç, aslında yararlı bir inanç olmayabilir. Roger Penrose, matematiksel inançların, yiyecek ve avcılarını anlama becerisinin yararlı bir yan etkisi olarak tesadüfen ve potansiyel olarak zararlı bir şekilde ortaya çıkmış olabileceğini öne sürer. O, zeki bir tarih-öncesi adamın, mamut avcılığı konusunda bir aydınlanma anı yaşadığı, onun (ondan daha da zeki) arkadaşının ise, kılıç dişli bir kaplanın üzerine atlayacağını farkında olmadan toprakta geometri çalıştığı muhteşem bir karikatür sunar.<sup>14</sup> Hatta, olası görünmese de, tüm inanç kategorilerinin, belki de tüm inançların, inanan kişinin hayatta kalması ve üremesinde gerçek bir nedensel rol oynamayan, sadece epifenomenler olduğu bile iddia edilebilir.

“Milyonlarca yıllık evrim sonucu ortaya çıkan” ile “yararlı” arasındaki bağlantı olası görünse de, zorunlu değildir. Herhangi bir inanç, hatta tüm inanç üretme mekanizması, yararlı olmayabilir. Evrim hikayesinde “yararlı” ile “doğru” arasındaki bağlantı da zorunlu değildir. Kişinin kendi yetenekleri ve önemi hakkında sistematik olarak yanlış inançlara sahip olmasının, gerçeğe inanmaktan daha yararlı olduğu, evrimin mecazi “amaçları” için birçok makul hikaye anlatılabilir. Genel olarak yararlı *görünen* inançların yararlı olduğunu ve yararlı olmalarının nedeninin doğru olmaları olduğunu varsaymak mantıklı görünmektedir. Ancak evrimsel nedensellik hikayesi, eğer gerçekten *tüm* inançlarımıza nasıl ulaştığımızın hikayesi ise, hiçbir inancımızın yararlı ve hiçbirinin doğru olmadığı

14 Roger Penrose, *The Large, the Small, and the Human Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 114.

olasılığını da beraberinde getirir. Fakat  $2+2=4$  olduğundan fazlasıyla kesin bir şekilde emin olduğum için, *tüm* inançlarımın yanlış olmasının mümkün olmadığını bilebilirim. Bütünüyle natüralist evrimsel süreçlere dayanan nedensellik hikayesi, tüm inançlarımızın —tesadüfi fenomenler hakkındaki doğru ve yanlış inançlar ile zorunlu gerçeklikler hakkındaki doğru ve yanlış inançlar (karmaşık bir aritmetik önerme hakkında kolayca yanlış bir inanca sahip olabilirim)— aynı evrimsel süreçlerin etkileri olduğunu öne sürer. Öte yandan bu nedensel açıklama, fazlasıyla kesin olarak inandığımız inançlar için geçerli değildir. Zira bu hikayede, bu inançların doğası gereği doğru olma niteliğini açıklayan hiçbir şey bulunmamaktadır.

Dahası, fazlasıyla kesin inançların benzersiz fenomenolojisi için bir açıklama da yoktur. Eğer tüm inançlarımız aynı nedenlerin sonuçlarıysa, bu özellikler diğer ve daha az kesin inançları karakterize etmediği ve *edemeyeceği* halde, fazlasıyla kesin inançların berraklığı ve doğrudanlığı nereden gelmektedir? Bileni bilinene inancın faydası aracılığıyla bağlayan nedensel bir hikaye, [bahsi geçen] berrak olma durumunun, inananın üremesini sağlamasına katkıda bulunmayacağı aşıkardır ve “bildiğimi biliyorum” şeklindeki gerçeği açıklamaya da uygun değildir. Ayrıca evrimsel hikaye, fazlasıyla kesinlik deneyiminin bir parçası olan doğrudanlık hissini zayıflatmalıdır. [Nitekim] bu hikaye,  $2+2=4$  olduğuna inandığımı, çünkü evrimin milyonlarca yıl boyunca bu tür bir inanca sahip olanların hayatta kalmasını sağladığını öne sürer. Bu husus, [bilme sürecinin] hiçbir halkasının,  $2+2=4$ ’ü doğrudan “kavramaktan” ibaret olunmadığı, uzun ve karmaşık bir nedensel zinciri akla getirir. Bana öyle geliyor ki bu hikaye şüphelidir, çünkü  $2+2=4$  olduğunu “görürüm” ve algısal bilgiden farklı olarak, bu nedensel teoride  $2+2=4$  olduğunu “görme”deki doğrudanlığı yeniden

değerlendirmeye yönelmem. Bunun yerine, nedensel hikayede bir şeylerin eksik olduğu sonucuna varabilirim. Ek olarak, en nihayetinde, “ $2+2=4$ ” ile ilgili fazlasıyla kesin inancın, iddianın zorunluluğunu kabul ettiğini unutmamamız gerekir. Keza evrimsel açıklama, modal bilgilerimiz söz konusu olduğunda, hiçbir açıklama sunmamaktadır. Hakeza belirli önermelerin olumsuzluğunu veya zorunluluğunu kabul etmenin, üreme başarımızda bir rol oynamadığı açıktır.<sup>15</sup>

Thomas Nagel, evrim süreçlerinin gerçek inancı açıklamak için yeterli olmadığı konusunda hemfikir olmakla birlikte, “dini önermeyi” reddederek, şunu iddia eder:

[D]oğa düzeninin sistematik bir yönü, zihinlerin evrenle uyum içinde ortaya çıkmasını beklenir bir şey haline getirir... Evrenimizin ilkel durumunda, genel yasalar göz önüne alındığında, moleküllerin, galaksilerin, organizmaların, bilincin ve zekanın oluşumuna yol açacak belirli koşullar vardır. Benim hipotezim, bazı organizmaların gelişimine yol açan başlangıç koşulları göz önüne alındığında, bu gelişmelerin sadece ilkinin değil, sonuncusunu da anlaşılır kılan yasaların var olduğu yönündedir.<sup>16</sup>

Peki, fiziksel evrende, güçlü bir inanca yol açan nedensel zinciri “harekete geçiren” şey nedir? Nagel, inancın güvenilirliğini evrimsel “kullanımı” yoluyla açıklamayı amaçlayan hikayenin başarılı olma ihtimalinin düşük olduğunu kabul eder. Yine de, inancın nedensel bir açıklaması olmalı ve muhtemelen bu açıklama, inanç ile içeriği arasındaki bir bağlantıya işaret etmelidir. “Evrenle uyum içindeki zihinleri” açıklayan “doğal

15 Michael Rea, *World Without Design*, (Oxford: Clarendon Press, 2002), s. 193–195.

16 Thomas Nagel, *The Last Word*, (Oxford, Oxford University Press; 1997), s. 132–133.

düzenin sistematik yönü”nden ne umulursa umulsun, zihinler ile  $2+2=4$ ’ün zorunlu gerçekliği konusunda fazlasıyla kesinlik sağlayan platoncu soyutlamalar arasında bir bağlantı keşfetmeyi beklemek aşırı iyimser görünmektedir. Doğal düzen, olumsal bir olgu olarak, kendisi ile zorunlu soyut kavramlar dünyası arasındaki uçurumu kapatacak konumda değildir. Fazlasıyla kesinlik için evrimsel nedensel hikaye başarısızdır, zira yararlı inançların evrimsel gelişimi yoluyla doğru inançların nedenini izleme girişimi, fazlasıyla kesin olan inancın özel doğasını açıklayamaz. Ancak *herhangi bir* natüralist hikaye daha da temel bir başarısızlığa uğramak zorundadır. Platoncu soyutlamalar ve zorunlu gerçekler varsa, bunlar olumsal, fiziksel evrenin unsurları değildir ve bu nedenle molekülleri, galaksileri vb. üreten nedensel süreçler tamamen fiziksel ise, olumsal bilen ile soyut, zorunlu, bilinen arasında bir bağlantı sağlayamazlar. Platoncu bir soyutlama, uzay-zamanın nedensel zincirini “harekete geçiremez.” Bu durumda,  $2+2=4$  gibi zorunlu bir gerçekliğe dair fazlasıyla kesin bir inancın doğruluğu, berraklığı ve doğrudanlığı için natüralist bir nedensel açıklama olmayacaktır. (George Bealer’ın rasyonel sezgi analizi, sezginin, “entelektüel görme”nin ve algısal görmenin genel olarak örtüşemeyeceğini savunduğunda bu noktayı destekleyebilir. O, şöyle yazar: “Entelektüel olarak öyle görünebilen çoğu şey, duyuşsal olarak öyle görünemez ve tersi de geçerlidir.”)<sup>17</sup>

Bununla birlikte, belki de natüralist, fazlasıyla kesin olan inançların nedensel açıklamasının, bilen ile bilinen inanç ile içeriği arasında bir tür nedensel bağlantı göstermesi gerektiği yönündeki varsayımı reddedebilir. Bilgi sahibi ile bilinen soyut

17 George Bealer, “Intuition and the Autonomy of Philosophy”, *Rethinking Intuition* içinde, ed. Michael DePaul ve William Ramsey (Lanham, MD: Rowman & Litt left eld, 1998), s. 201–240, Ayrıca bk. s.208.

kavram arasında “doğal” bir nedensel bağlantı olamayacağını gören natüralist,  $2+2=4$  gibi, soyut içeriğin hiçbir rol oynamadığı nedensel bir açıklamaya uygun düşen fazlasıyla kesin olan inançlar olabileceğini savunabilir. Belki de kesin inançlarımız, soyut inançlarla hiçbir bağlantısı olmayacak şekilde “doğal olarak ortaya atılmıştır” ve yine de fazlasıyla kesin olma durumunu “temellendiren” şey, platoncu soyut inançlar hakkındaki önermenin doğru olmasına bağlıdır. İnançlarımızın sadece doğal süreçlerden kaynaklandığını varsayalım. Doğal süreçleri açıkladığınızda, inancın varlığı için tam bir açıklama yapmış olursunuz. Bazı inançlarımız fazlasıyla kesin bir şekilde savunulur ve platoncu soyut kavramlarla ilgilidir. Bu önermenin doğru olması nedeniyle fazlasıyla kesinlik sahibiyiz, ancak inanç ile doğru önerme arasında hiçbir türden nedensel bağlantı yoktur. Sadece bir karşılık vardır ve bu yeterlidir.<sup>18</sup>

Öncelikle, fazlasıyla kesin olan inançları güvenilir kılan şeyin ne olduğunu sormadığımızı hatırlamak önemlidir. Natüralistlerin “fazlasıyla kesin olan inançlarımızın varlığını açıklamaya yeterli olan herhangi bir nedensel açıklama, bunların doğruluğunu (mutlak güvenilirlik), berraklığını ve doğrudanlığını açıklamaya da yeterlidir” iddiasını kabul edelim. Snickers çikolatasının varlığını açıklamaya yeterli olan herhangi bir nedensel açıklama, çikolatanın fıstık içermesini açıklamaya da yeterlidir. [Örneğin] “ $2+2=4$ ” gibi durumlarda, “belirli içeriklere sahip sezgilerimiz olduğu gerçeğini açıklayan her şey, çelişkili içerikleri kesinlikle dışladığı için, sezgilerimizin gerçek güvenilirliğini açıklamak yeterlidir”<sup>19</sup> demek daha doğrudur.

18 Joel Pust, “On Explaining Knowledge of Necessity”, *Dialectica*, 58 (2004): 71–87. Jerrold Katz, eğer onu doğru anlıyorsam, bu tezi, şu eserinde iletir: *Realistic Rationalism*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

19 Pust (2004) s. 78–79.

Öte yandan bizim sorumuz, güçlü bir şekilde kesin olan inancın *güvenilirliğini* neyin açıkladığı değil, fazlasıyla kesin olan inancı neyin açıkladığıdır. Herhangi bir açıklama yeterli değildir. Mary'nin,  $2+2=4$  olduğuna dair fazlasıyla kesin inancının kaynağına ilişkin şaşkınlığını annesine ifade ettiğini ve inancının tam nedensel açıklamasının, cümlelerin kristal tabletlere yazıldığı ve tabletlerin öğütülüp küçük çocuklara yedirildiği zaman, çocukların tabletlere yazılanlara fazlasıyla kesin bir şekilde inanmaya başladıkları olduğunu söylediğini varsayalım. Mary, “ $2+2=4$ ” cümlesinin yazılı olduğu öğütülmüş kristali bezelye püresiyle birlikte yedi ve bu yüzden  $2+2=4$ 'ün doğru olduğuna fazlasıyla kesin bir şekilde inanıyor. Bu tuhaf teoriyi duymak, Mary'nin  $2+2=4$  inancına olan bağlılığını sarsmayacaktır. Bu inancın nedeni *ne olursa olsun*, inanç doğrudur, berraktır ve doğrudandır. Ancak bezelye püresi teorisi, bu inancın nedensel açıklaması olarak yeterli midir?

Zoraki bezelye teorisi birkaç ciddi soruyu gündeme getirir. Normalde, inanç edinimi hakkındaki düşüncelerimizde indirim sistemi çok az rol oynar ya da hiç rol oynamaz. Çünkü muhtemelen kişinin bilgi olarak işlenebilecek türden verileri alan kısmı değildir. Mary'nin annesi, onun fazlasıyla kesin inancının nedenlerinin, diğer inanç türlerinin nedenleri gibi veri alımını içermesi gerektiğini varsaymakla hata yaptığını söyleyebilir. Mary, kristal üzerindeki gerçek çiziklerin, kullandığımız Arap rakamları biçiminde, sadece içsel anlamı olmayan semboller olduğunu ve bir bebeğe herhangi bir kavramı aktaramayacağını belirtebilir. Mary'nin annesi, onun, inancın içeriğinin bir şekilde inancın nedeninde yer alması gerektiği varsayımında hata yaptığını da söyleyebilir. Mary'nin annesi, kristal üzerindeki çiziklerin gerçek içeriği, yani  $2+2=4$ 'ü bir şekilde “içermediğini” kabul eder, ancak onun iddiası şudur:

$2+2=4$  gerçeğinin, Mary'nin inancının oluşumunda nedensel bir rolü yoktur.

Mary,  $2+2=4$ 'ün içeriğini,  $2+2=4$ 'ün fazlasıyla kesin olmasına dair güçlü inancı üreten nedenlerden ayırmanın imkansız sonuçlara yol açacağını söyleyebilir. Zoraki bezelye teorisine göre, kristalin üzerine " $2+2=5$ " yazılmış olabilirdi ve o zaman teoriye göre, Mary,  $2+2=5$  olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inanca sahip olurdu. Ancak bu imkansızdır. Mary'nin annesi, Mary'nin, aslında bezelyeyle birlikte " $2+2=4$ "ü yuttuğu için ikinci noktanın alakasız olduğunu savunabilir. Fakat Mary'nin itirazı çürütülmez. Teori, " $2+2=5$ "in gerçekten kristale kazınmış olabilmesini ve o halde Mary'in  $2+2=5$  olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inanca sahip olmasını gerektirir. Ama  $2+2=5$  olduğuna dair fazlasıyla kesin bir inanç imkansızdır. İmkansızlığı gerektiren bir teori, iyi bir teori değildir.

Natüralistlerin önerdiği "karşılık" teorisi, zoraki bezelye teorisine hemen hemen aynı sorunlara maruz kalmaktadır. Karşılık teorisi,  $2+2=4$  inancının doğru olduğunu, çünkü gerçeğe karşılık geldiğini ve doğası gereği güvenilir olduğunu öne sürer, ancak  $2+2=4$  gerçeği,  $2+2=4$  inancının nedensel tarihçesinde hiçbir rol oynamaz. İnançın kendisi, natüralist faktörlerle tamamen nedensel olarak açıklanabilir. Zoraki bezelye teorisinde olduğu gibi, bilen ile bilinen arasında nedensel bir bağlantı yoktur, ama karşılık teorisine göre bu önemli değildir.

Mary'nin annesine söylediği gibi, ilk iddia, bilginin, bilen ile bilinen arasında bir tür nedensel bağlantı gerektirdiğini varsaymanın klasik olduğu yönündedir. Bu husus, algısal bilgi için kesinlikle doğrudur. Algının nedenlerini açıklayan bir karşılık hikayesi anlatacağımızı varsayalım. "Görülen" nesne ile onu görme deneyimi arasında hiçbir nedensel bağlantı yoktur.

Aksine, doğal süreçler, belirli nesneleri görme deneyimlerini ve bu nesnelerin gerçek varlığını üretmiştir ve nesnenin varlığı ile deneyim arasında tutarlı bir karşılık vardır. (Doğal süreçler, algılayan ile algılanan arasında bir tür nedensel bağlantı olarak “bir karşılık üretmiş” değildir. Karşılığın kendisi, yalın bir gerçekliğe sahip olmalıdır.)

Bu durum, algısal bilgi hakkında, anlatılacak çok tuhaf bir hikaye gibi görünür. Bu teoride, normalde “bir ağaç görme” olarak tanımlayacağımız deneyimi, algılayan kişi olarak sizinle ağaç arasında kesinlikle hiçbir bağlantı olmadığı için “bir ağaç görme deneyimi yaşamak” olarak ifade etmek daha uygundur. Dahası, eğer algısal bilgi hakkında anlattığınız hikaye buysa, o halde şüphecilğe de davetiye çıkartmış olursunuz. Bu senaryo, doğal süreçlere karşılık gelen nesneler olmadan algıları ortaya çıkarma olasılığını içerisinde bulundurmaz. Teoriniz nesnelerin orada olduğunu *söylese* bile, aynı zamanda bilginizin ve deneyiminizin tüm olgularının, nesnelerin gerçekliğine hiçbir başvuruda bulunulmadan açıklandığını da iddia ediyor.

Algısal bilginin nedenlerine ilişkin, algının nesnelerinin herhangi bir nedensel rolünü reddeden bir teori, başlangıçtan itibaren başarısızlığa uğramaya mahkumdur. Fazlasıyla kesin olan bir inanç, algısal bilgiden o kadar farklı olabilir ki, ikincisi hakkındaki teoriler, bilen ile bilinen arasında bir bağlantı kurarken, ilki hakkındaki teoriler ise bunu yapamaz. Fazlasıyla kesin olan bir inancın paradigmatik örneği “Ben varım”dır. Burada, inancın açık ve doğrudan bir nedeni varmış gibi görünür: bilen kişinin kendisine olan yakınlığı. Ancak, inancın içeriği, zorunlu gerçeklik olduğunda durum farklı olabilir. Bana göre, burada ispat yükümlülüğü, bilginin bir şekilde bilinen gerçeklere bağlı olduğu şeklindeki klasik zorunluluğu reddeden kişisedir. Fakat belki de karşılık teorisi, zorunlu gerçekliğin

bilgisinin diğer bilgi türlerinden farklı şekilde *ele alınması* gerektiğini gösteren bir argümana sahiptir.

$2+2=4$  gerçeğinin hiçbir nedensel açıklamada yer alamayacağı iddia edilebilir. David Lewis'in argümanını geliştiren Joel Pusti bunu şöyle ifade eder:

Zorunlu önermelerin gerçeklik-kılcıklarının, herhangi bir gerçeğin açıklamasında nedensel olarak rol oynadığını anlamak güçtür. Buna, zorunluluk konusunda güvenilir sezgilerimiz olduğu gerçeği de dahildir... Bunun nedeni, örneğin " $2+2$  4'e eşit olmasaydı,  $2+2=4$ 'ü sezgisel olarak bulamazdım" gibi, böyle bir açıklamanın dayandığı varsayılan karşıt-olgusalıkların klasik semantik açısından olağandışı, tekdüze ve boş bir şekilde doğru olmasıdır... Dolayısıyla, görüşlerimizin gerçeğe bağlı olduğunu göstermek için olumsal gerçeklik alanında sıklıkla kullanılan doğal bir strateji —gerçekler farklı olsaydı, görüşlerimiz de farklı olurdu— zorunlu gerçekliklere uygulanamaz.<sup>20</sup>

Bu argüman, zorunlu gerçekliğe dair bilginizin, o gerçeğin nedensel olarak bağımsız olması gerektiğini mi gösterir? Alternatif bir sonuç, nedenselliğin analizinde, onu sadece karşıt-olgusal bağımlılığa indirgeyen zorluklar olduğu ve bu sorunların, zorunlu gerçekliği nasıl bildiğimiz sorusu gündeme geldiğinde daha da belirgin hale geldiği şeklinde olabilir. Nedenselliğin doğası hakkındaki genel bir tartışma, bizi çok uzağa götürür. Burada sadece, Pust'un argümanının aslında kanıtladığı şeyin, nedensel açıklamalarda yer alan bazı iddiaların karşıt-olgusal analize direnç gösterdiğidir.

20 a. g. e., s. 74. Ayrıca bk. David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, (Oxford: Basil Blackwell, 1986), s. 111.

Zorunlu gerçekliğin, nedensel bir açıklamada yapıcı bir rol oynayabileceğini söylerken, zorunlu gerçekliğin kendisinin veya platoncu soyutlamaların nedensel etkenler olarak işlev görebileceğini kastetmiyoruz. Elbette bunların hiçbir rol oynamayacağı iddiası yanlıştır. Oğluma, ona neden 11 dolar borçlu olduğumu sorduğumu ve onun da bana, cuma günü 8 dolar, geçen salı günü ise 3 dolar borç aldığımı ve  $8+3=11$  olduğunu söylediğini varsayalım. Bana, sadece finansal işlemlerimizin tarihsel gerçeklerini içeren nedensel bir açıklama değil, aynı zamanda açıklama olmadan eksik kalacak ek bir matematiksel bilgi de vermiştir. Şaka yollu olarak “öyleyse  $8+3=11$  değilse, sana 11 dolar borçlu değilim!” diye cevap verebilirim. Tabii ki,  $8+3=11$  değilse, herhangi bir şey ve her şey geçerlidir. Ancak bu husus, oğlumun açıklamasının nedensel olmadığı veya tutarsız olduğu anlamını taşımaz ve “ $8+3=11$ ”in açıklamanın bir parçası olmadığını da göstermez.

Ayrıca zorunlu gerçekliğin içeriğinin, fazlasıyla kesin olarak inandığımız şeylerin nedensel açıklamasında rol oynamadığını, yani bilen ile bilinen arasında nedensel bir bağlantı olması gerekmediğini söylemekle ilgili derin problemler de vardır. Karşılık teorisyeni, “ $2+2=4$ ”ün uzay-zaman evreninin bir fenomeni olmadığını kabul eder. O,  $2+2=4$  olduğuna dair fazlasıyla kesin inancımın tamamen doğal süreçlerin ürünü olduğunu, belki de Quine’in “çevremizdeki ışık ışınları ve moleküllerin sinir uçlarımızı tetiklemesi” ile başladığını savunur. Sinir uçları tetiklenir, uzay-zaman evreninde uzun bir olaylar zinciri meydana gelir ve ben  $2+2=4$  olduğuna dair güçlü bir inanca sahip olurum. İnancımın doğru ve tamamen güvenilir olduğu durumda “tetiklenen sinir” teorisi makul mu? (“Tetiklenen sinir”, inancı açıklamak için başvurulmuş doğal süreçleri temsil etsin.)

[Tetiklenen sinir teorisi], ilke olarak, zoraki bezelye teorisiyle aynı ailedenmiş gibi görünür. Bu teori, inancın nasıl ortaya çıktığına dair nedensel bir açıklama sunar ve inancın içeriği olan  $2+2=4$ 'ün nedensel geçmişte hiçbir rol oynamadığını savunur. Bu durumda, teori, doğal süreçler biraz farklı bir yol izleseydi -ki elbette bu olabilirdi, zira bunlar olumsaldır- fazlasıyla kesin olan bir inancın tüm özelliklerine ve farklı bir içeriğe sahip, örneğin " $2+2=5$ " gibi bir inanç ortaya çıkabilirdi. [Ancak] bu, imkansızdır.

Doğal süreçlerin, aslında " $2+2=4$ " inancını ortaya çıkardığı için sorun olmadığını söylemek yeterli değildir.<sup>21</sup> Zoraki bezelye teorisine benzer şekilde, karşılık teorisi de, ışık ışınlarının *gerçekten* " $2+2=5$ " şeklinde sinirleri tetiklemiş *olabileceğini* ima eder. Bu durumda gerçekik ile hiçbir karşılık meydana gelmezdi. Ancak teorinin iddiası, inancın her yönünün, platoncu soyutlamaların içeriğiyle hiçbir bağlantısı olmayan doğal nedenlerle açıklanabileceğidir. Öyleyse teori, içeriği ve fenomenolojisiyle, fazlasıyla kesin olan bir inancın, içeriği " $2+2=5$ " olsa bile, doğal süreçlerin neden olduğu olumsal bir fenomen olarak var olacağını ima eder ve bu imkansızdır. Tetiklenen sinir teorisi, zoraki bezelye teorisi gibi, imkansız bir sonuç doğurur ve bu nedenle, fazlasıyla kesin olan bir inancın varlığını açıklamak için iyi bir teori değildir.

Natüralizm, inanç ile platoncu soyut nesneler arasında nedensel bir bağlantı kuramaz ve karşılık teorisinde olduğu gibi, bu bağlantının gerekliliğini inkar etmek imkansız sonuçlara yol açar. Peki Tanrı hipotezi daha mı güçlüdür? İddia, Tanrı'nın (veya tanrı benzeri bir varlığın) natüralizmin eksikliğini giderdiği yönündedir. [Bu yaklaşım], insanların inançlarını üretebilen güçlü bir nedensel etkenin varlığını ve zorunlu gerçekliklerin

21 Pust (2004), s. 80.

zorunlu olarak bilindiğini varsayar bu yüzden bunların nasıl elde edildiğini açıklamaya ihtiyaç duymaz. Hiçbir olumsal varlık —güçlü bir melek veya Zeus gibi daha düşük bir tanrı bile— burada zorunlu olanı sağlayamaz, çünkü herhangi bir olumsal varlık için, onun inançları, olumsal fenomenler olmalıdır ve bu nedenle daha fazla nedensel açıklamaya ihtiyaç vardır. Büyük güce sahip, zorunlu olarak var olan bir bilen, klasik teizmin Tanrısı'nın gerisinde kalabilir. Yine de bu argüman, en azından *çok tanrı benzeri* bir varlığa işaret eder. Anselmus'un *Proslogion* argümanı hariç olmak üzere, bu durum Tanrı için denenmiş tüm kanıtlar ve ileri sürülen deliller için geçerlidir.

Tanrı'nın, zorunlu gerçeklerle olan ilişkisi hakkında farklı analizler yapılabilir. Tanrı'nın zorunlu gerçekleri bilmesi, bunları nasıl öğrendiği sorusunun gündeme gelmeyeceği anlamına gelir ve bu husus, buradaki amacımız için yeterli olabilir. Bu konunun tam olarak tartışılması bu makalenin kapsamını aşar, ancak bazı olasılıklardan kısaca bahsetmek, okuyucuya tutarlı bir analiz yapmanın imkanını sağlayacaktır.<sup>22</sup> Descartes'ın, Tanrı'nın bir şekilde zorunlu gerçekliği “yarattığı” yönündeki önerisinin, benim görüşüme göre, geçerli seçenekler arasında *yer almadığını* belirtmem gerekir. Bu öneri, Tanrı'yı mantık yasalarının “üzerine” yerleştirerek aşılabilir bir soruna yol açar. Ancak mantık yasaları Tanrı'ya uygulanmıyorsa, O'nun hakkında tutarlı hiçbir şey söylenemez.<sup>23</sup>

22 Tanrı ile zorunlu gerçeklikler arasındaki ilişkiye dair diğer öneriler için bk: C. Menzel, “Theism, Platonism and the Metaphysics of Mathematics,” *Faith and Philosophy*, 4 (1987): 365–82; C. Menzel ve T. Morris, “Absolute Creation,” *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986): 353–62; ayrıca Plantinga'nın Amerikan Felsefe Derneği Başkanlık konuşmasına bk. “How to be an Anti-Realist”, *Proceedings and Addresses of the APA* içinde, 1982.

23 Katherin A. Rogers, *Perfect Being Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), s. 94–96. Brian Leftow, Tanrı'nın zorunlu gerçekliklere neden olmasının daha ılımlı bir analizini şu eserinde sunar: “A Leibnizian Cosmological Argument”, *Philosophical Studies*, 57 (1989): 135–55.

Çağdaş din felsefecilerinin çoğu zıt kutupa giderek, özünde mantıksal olan Euthyphro probleminin diğer tarafını benimser. Eğer Tanrı mantık ve matematik yasalarını yaratmıyorsa, bu yasaların Tanrı'dan bağımsız olarak var olması gerektiği varsayılır. Bu görüş, buradaki argümanım için yeterli olabilir. Zorunlu gerçekliklerin Tanrı'dan bağımsız olarak var olduğu tezinde, belki de Tanrı'nın zorunlu olarak her şeyi bildiği iddiası, zorunlu hakikat bilgisini açıklamak için ve bu nedenle mevcut amaçlarım adına yeterli olabilir.

Buna karşın, klasik teizm açısından bakıldığında (*oldukça yaygın*), bu görüş Tanrı'yı küçük düşürmektedir. Onu, bilgisi ve gücü, kendi dışındaki bir "Formlar Dünyası"na bağlı ve ona uymak zorunda olan bir tür platoncu demiurgos rolüne indirgemektedir. Bu, Augustinus, Anselmus ve Aquinas gibi filozofların klasik teizmindeki Tanrı değildir. Klasik teistlerin Tanrı'sı her şeyin mutlak kaynağıdır. Var olan her şey Tanrı'dır ya da O'nun yarattığıdır. Bu görüşe göre, Tanrı'nın zorunlu gerçeklikler hakkındaki bilgisi, kendi dışındaki hiçbir şeyeye bağlı değildir. Aksine, O Mükemmel Varlıktır ve zorunlu gerçeklikler —mantık ve matematik yasaları— tüm varlıkların olması gerektiği şekildedir. Bunlar Tanrı'nın doğasını yansıtır. Klasik teizm, Tanrı'nın basit olduğunu savunur —O'nun doğası, O'nun her şeye gücünün yetmesi, her şeyi bilmesi ve mükemmel iyiliği ile özdeşdir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın zorunlu gerçeklikleri "nasıl bildiği" konusunda bir talep olamayacağı gibi, Tanrı'nın zorunlu gerçeklikler hakkındaki bilgisi için, O'nun zorunlu varlığı gerçeğinin ötesinde hiçbir açıklama da bulunmaz.<sup>24</sup>

24 İnsanların liberteryen bir özgürlüğe sahip olup olmadıkları ve Tanrı'nın insan seçimlerini nasıl bildiği sorusu bizi çok ama çok uzaklara götürecek zor bir sorudur.

Tanrı ile zorunlu gerçeklik arasındaki ilişkinin bu “anti-platoncu” analizi, evrende, “orada” bulunan ontolojik olarak şüpheli platoncu soyutlamalardan oluşan bir dünya varsaymaması açısından da bir avantaj sağlar. Tanrı’nın yokluğunda, sayıların, fiziksel evrenin bir parçası olduğu iddiası yerine, platoncu sayı anlayışı tercih edilebilir görünmektedir. Ancak yine de, bu platoncu dünyayı kabul eden natüralistin evreni, tuhaf, tutarsız ve hatta şizofrenik bir yer gibi görünmektedir. Bütün nedensel eylemler, algısal deneyimin nesneleri arasında gerçekleşir, ancak uzay-zamansal şeylerin yanı sıra başka şeyler de vardır... Onlar nasıl şeylerdir? Soyut kavramların bizim gibi bedensel varlıkların inançlarında nasıl bir rol oynayabileceği sorununun yanı sıra, ontolojik statüleriyle ilgili içsel bir bilmece de vardır. Zorunlu gerçekliği, Tanrı’dan bağımsız olarak gören teistler de bu soruyla karşı karşıyadır. Bu platoncu soyut nesneler ne türden “şeyler”dir? Robert Adams’ın da belirttiği gibi, bunlar, idealar gibi *görünmektedir*.<sup>25</sup> Klasik teizm, zorunlu gerçekliği, Tanrı’nın zihninde konumlandırarak ve onu Tanrı’nın doğasıyla özdeşleştirerek bu sorunu çözer. Bana göre bu, açık ara en iyi çözümdür.

Tanrı’nın, bizim fazlasıyla kesin olan inançlarımızı nasıl yarattığını anlatmanın çeşitli yolları olabilir. Belki de Augustinus’un düşündüğü gibi, Tanrı, bunları doğrudan zihnimize yerleştirir. Bu husus, fazlasıyla kesin olan inancın karakteristik özelliği olarak kabul ettiğim fenomenolojik doğrudanlık niteliğiyle en iyi şekilde uyumlu olabilir. Belki başka hikayeler de bu işi görebilir. En önemli iddia, Tanrı’nın, inanan ile inanılan önermeler arasında gerekli *nedensel bağlantıyı* kuran bir aktör olarak rol oynadığıdır.

25 Robert Adams, “Divine Necessity”, *Journal of Philosophy*, 80 (1983): 741–51, Ayrıca bk. s. 751.

Fakat, eğer Tanrı her şeye kadir ise, örneğin “ $2+2=5$ ” gibi yanlış bir önermeye karşı fazlasıyla kesin olan bir inancı yaratamaz mı? Yani, teist hipotez, karşılık teorisi ve zoraki bezelye teorisiyle aynı sorunla karşı karşıya değil midir? [Buna yanıtımız] hayırdır. Öncelikle, Tanrı’nın iyi olduğunu ve kasıtlı olarak [bizleri] aldatmayacağını unutmamamız gerekir. Ancak daha da önemlisi, “ $2+2=5$ ” içeriğine sahip fazlasıyla kesin olan bir inanç imkansızdır. “ $2+2=5$ ” inancı doğru veya berrak değildir ve bir gerçeği “kavramak”tan ibaret olan türden bir doğrudanlığa da sahip değildir. Fazlasıyla kesin olan bir inancın nedensel açıklamaları olarak zorarki bezelye teorisi ve karşılık teorisinin sorunu, her ikisinin de inancın içeriğini, onu üreten nedensel süreçlerden ayırması ve bu nedenle fazlasıyla kesin olan bir inancın içeriğinin yanlış olabileceği imkansız sonucunu kaçınılmaz kılmasıdır. Öte yandan, teist teori, yalnızca zorunlu gerçekliğin içeriğini zihnimize “yerleştirebilecek” bir nedenin fazlasıyla kesin olan inancın kaynağı olabileceğini ısrarla savunur. Tanrı her şeye kadirdir, ancak her şeye kadir olmak imkansız yapma yeteneğini içermez. Tanrı, fazlasıyla kesin olan inancı yaratacak konumdadır, ama bu, Tanrı’nın yanlış bir önermede fazlasıyla kesin olan inancı yaratabileceği gibi, imkansız bir sonucu gerektirmez.

Bu durumda, fazlasıyla kesin olan inançlarımızın nedeni olarak Tanrı’yı ortaya koymak, epistemik teodise olarak adlandırılabilir bir sorunu beraberinde getirebilir mi? Yani, inançlarımızın büyük çoğunluğu fazlasıyla kesin değildir. Aslında bizler ne yazık ki [çoğu konuda] bilgi sahibi değiliz. Eğer bizi seven ve fazlasıyla kesin olan inançlarımızı yaratan iyi bir Tanrı olsaydı, O, gerçekliği mümkün olduğunca kesin bir şekilde bilmemizi *isterdi*. Kuşkusuz birçok inanç, fazlasıyla kesin bir şekilde savunulabilecek türden değildir, ama sahip olduğumuzdan daha fazla kesinlik ile bilgi sahibi olamaz mıyız?

Bilgisizliğimiz, inanç üreten bir Tanrı'nın olmadığına dair bir kanıt değil midir? [Buna verilebilecek cevap] hayır [olmalıdır]. Epistemik kötülük argümanının öncülleri zayıftır. Bildiğimiz kadarıyla, bilgisizliğimiz, ilahi planın zorunlu bir parçası olabilir. Belki de bilgisizliği aşma mücadelesi, insan erdemlerinin gelişimi için değerlidir ve bilgisizliğimiz, nihayetinde insanın özgür seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Tanrı, insan için son derece önemli bir özellik olan özgürlüğe zarar vermeden bilgisizliği ortadan kaldıramamaktadır. Epistemik teodisede bu problem, kötülük probleminin herhangi bir versiyonunun ortaya çıkardığı türden yanıtlara açıktır.

Yalnızca tanrı benzeri bir varlık, platoncu soyutlamalar (ve genel olarak zorunlu gerçekler) hakkındaki fazlasıyla kesin olan inançlarımız için yeterli bir açıklama sağlayabilir ve bu nedenle bu tür inançların varlığı, Tanrı'nın varlığı için bazı kanıtlar sağlar. Kararlı ateistlere açık yanıtlar vardır. [Onlar,] matematiksel önermelerle ilgili fazlasıyla kesin olan inançların varlığını basitçe inkar edebilir ve platoncu soyutlamalarla ilgili hiçbir inancın, inanılan önermenin doğruluğunu gerektiren, berrak ve doğrudan benzersiz bir fenomenolojiyle tutulamayacağına savunabilir. [Onlar için,] muhtemelen  $2+2=4$  durumu böyle değildir ve yukarıda önerilen herhangi bir natüralist teori aracılığıyla  $2+2=4$  inancının nedensel bir geçmişini sunabilir. Bu teoriler, fazlasıyla kesin olan inancın açıklamaları olarak başarısız olurlar, ancak farklı türden inançlar için açıklamalar olarak başarılı olabilirler.

Alternatif bir yaklaşım, matematiksel varlıklar hakkında fazlasıyla kesin inançları, inanan ile soyut varlıklar arasında bir bağlantı olması gerektiğini kabul etmek, ancak platonizmi kökten revize etmek olabilir. Platoncu varlıkların kendilerinin bir tür nedensel güce sahip olduğunu öne sürmek

mümkündür.<sup>26</sup> Fakat, “3”ün nasıl bir etken olabileceğini veya uzay-zaman evreninin sakinleriyle nedensel olarak nasıl etkileşime girebileceğini anlamak zordur. Dahası, dünyada işleyen muhtemelen sonsuz sayıda etken soyut varlığa dayanan bir teori, en azından dini tez kadar, belki de ondan daha fazla bir şekilde, natüralizmin ardındaki empirist ve miktarca az olan motivasyonlardan uzaklaşır.

Ateistlerin bir başka alternatifi ise klasik platonculuğa bağlı kalmak, platoncu soyutlamalarla ilgili fazlasıyla kesin olan inançları benimsemek ve bunların açıklanamayacağını kabul etmektir. Daha iyimser bir yaklaşım ise, henüz tatmin edici bir nedensel hikaye bulunmadığını kabul etmektir. Mevcut durumda, fiziksel evrenimizin olumsal fenomenlerinin matematiksel önermeler hakkında nasıl güçlü bir şekilde kesin inançlar üretebileceğini açıklamaktaki zorluklar aşılamaz gibi görünse de, gelecekte bilimin rehberliğine güvenebiliriz. Bu yanıtlar sorunludur, ancak ateistler için bunlardan biri kaçınılmaz görünmektedir. Tanrı'nın var olmadığına güçlü bir şekilde bağlı olmayan biri, bazen zorunlu önermeler hakkında güçlü bir şekilde kesin inançlara sahip olduğumuzu kabul ederek, bunun Tanrı'nın varlığı için bir kanıt sağladığı sonucuna varmalıdır.<sup>27</sup>

26 Fiziksel dünya ile Platoncu soyutlamalar dünyası arasında bir tür bağlantı var gibi görünüyor. Fiziksel dünya matematiksel olarak tanımlanabilir bir şekilde davranır. Platon, “bir şeyden pay alma”nın gizemli ilişkisine başvurur, ancak daha makul bir öneri, fiziksel dünya ile matematiksel gerçeklik arasındaki bu bağlantıda “Tanrı'nın eli” olabilir.

27 Bu makalenin yayınlandığı dergide yer alan William Hasker ve anonim okuyuculara, makalenin önceki versiyonlarına yönelik uzun ve yapıcı eleştirileri için ve meslektaşım Joel Pust'a, yıllar süren revizyonlar boyunca cömert yardımları için teşekkür etmek istiyorum.

# DARWİNİZM VE TASARIM ARASINDAKİ UYUM<sup>1</sup>



**Peter van Inwagen**

Çev. Musa Yanık

**D**arwinciler ve anti-Darwinciler tarafından sıklıkla dile getirilen bir görüş, Darwin'in evrim teorisinin, canlı organizmaların (veya bunların herhangi bir özelliğinin ya da biyolojik dünyanın herhangi bir yönünün) akıllı tasarımın ürünü olduğu teziyle bağdaşmadığıdır.<sup>2</sup>

Bu tez, şu tezdten dikkatle ayrılmalıdır: Darwin'in evrim teorisi, tasarım argümanını çürütür. Ben ilk tezi reddediyorum ve bu makalede ona karşı argümanlar sunmaya çalışıyorum. Ancak, iki çekinceyle sınırlı olsa da ikinci teze büyük ölçüde sempati duyuyorum. Birincisi, bir argümanı “çürütmek” ile neyin kastedildiğinin tam olarak açık olmadığını düşünüyorum. İkincisi, birden fazla tasarım argümanı olduğu için, Darwin'in evrim konusundaki açıklamalarının, bazı argümanlara diğerlerinden daha fazla zarar verdiğini düşünüyorum. Bununla birlikte, Darwin'in açıklamasının —doğru olsun

1 van Inwagen, Peter (2003). The compatibility of darwinism and design. In Neil A. Manson, God and design: the teleological argument and modern science. New York: Routledge.

2 Yani, *insan dışı* akıllı tasarım. Açıkçası, birkaç türün birkaç özelliği —çok yakın zamanda— insan akıllı tasarımının ürünleridir.

ya da olmasın— tasarım argümanının tüm versiyonlarını, hiç kimse bunun aksini iddia etmese bile, ikna edici hale getirdiğini kabul ediyorum.<sup>3</sup> Bu kabulüme rağmen, tasarım argümanının, felsefi argümanlar olarak —tabii ki bu bir felsefi argüman— *fena sayılmayacak* bazı versiyonları olduğunu, ama açıkçası çok katı bir standardının olmadığını düşünüyorum. (Tasarım argümanının ölçüleceği standardı belirleyebilecek gerçekten iyi bir felsefi argümanın örneği ne olabilir?)

Bu makalenin konusu olan ilk tez, ikinci tezden tamamen farklı bir tezdır. Aralarındaki fark, belirli bir sonuca yönelik belirli bir argümanın ikna edici olmadığı tezi ile bu sonucun yanlış olduğu tezi arasındaki farktır —“Shakespeare’ın yazdığı oyunda Richard’ın Tower’daki prensleri öldürdüğünü yazdığı için Richard’ın prensleri öldürdüğüne inanmamalıyız” ile “Richard Tower’daki prensleri öldürmedi” arasındaki farktır.

Kendi açımdan, Tanrı hakkındaki hiçbir inancımın, hatta canlıların akıllı tasarımın ürünü olduğu inancımın bile, tasarım argümanına dayandığını düşünmüyorum —tıpkı eşim hakkındaki hiçbir inancımın, diğer zihinlerin varlığı için analogik argümana dayandığını düşünmediğim gibi (ki bu, felsefi argümanlar açısından bakıldığında, o kadar da kötü bir argüman

3 Aquinas’ın Beşinci Yolu’nun, eğer bir nesne her zaman veya çoğunlukla “yararlı” bir amaç üretecek şekilde hareket ediyorsa, zekanın bir şekilde o nesnenin eyleminin nedenleri arasında olması gerektiği öncülüne dayandığı iddia edilebilir. Bence Darwin’in evrim açıklamasının varlığının bile bu öncülün yanlış olduğunu gösterdiği açıktır. (Ama bir teist olarak, zekanın bir şekilde her şeyin nedenleri arasında yer aldığının zorunlu bir hakikat olduğunu inanmıyor muyum? Evet. Tezimin daha dikkatli bir ifadesi şu olurdu: Darwin, Aquinas’ın önermesinin kavramsal bir hakikat içerdiği kavramları anlayan herkes tarafından doğru görülebilecek bir önerme olduğu iddiasının yanlış olduğunu göstermiştir. Beşinci Yol’un bu önermeye dayandığını düşünmekte haklıysam, Darwin’in Beşinci Yol’u kelimenin tam anlamıyla “çürüttüğü” söylenebilir. Ancak tasarım argümanının tüm versiyonları bu önermeye dayanmaz.)

değildir). Newman'ın bir yerde ifade ettiği gibi (hatırladığım kadarıyla), “Tanrı’ya inanıyorum, çünkü doğaya bakıp tasarım görüyorum demek yerine, doğaya bakıp tasarım görüyorum, çünkü Tanrı’ya inanıyorum.” Benim için tasarım argümanı felsefi veya dini bir ilginin konusu değildir. Bu argümanın kesin olarak çürütülmesi, Tanrı’nın takipçisi ve çocuğu olarak beni, diğer zihinlerin varlığına dair analogik argümanın kesin olarak çürütülmesinin bir eş olarak beni rahatsız edeceğinden daha fazla rahatsız etmemektedir. Ancak, ilk tez kanıtlanırsa, Darwin’in evrim açıklamalarının, hayatımın dokusunun bir parçası olan inançlarla temelden uyumsuz olduğunu kabul etmek zorunda kalabilirim. Bir Hıristiyan olarak, Darwin’in evrim teorisine, kararlı bir feminist’in, kadınların biyolojik olarak erkeklerden entelektüel olarak daha aşağı olduklarını iddia eden, sözde bilimsel bir cinsel dimorfizm teorisine<sup>4</sup> bakacağı şekilde bakmak zorunda kaldım. Bu belki de yeterince açıktır. Bir Hıristiyan olarak, biyolojik dünyanın akıllı tasarımın bir ürünü olduğu tezine bağlıyım. Bu tasarımla ilgili çok spesifik bir teze, Tanrı’nın zihni ile organizmaların yapıları arasındaki bağlantının tam doğası hakkında herhangi bir teze bağlı değilim. Tanrı’nın insanları yeryüzünün tozundan yarattığı tezine bağlı değilim. Organizmaların, bir insan mühendis tarafından makinelerin tasarlandığı şekilde Tanrı tarafından tasarlandığı tezine bağlı değilim (“bu, o alana sığmalı, bu yüzden soldaki parça biraz daha küçük olmalı” gibi şeyler). Darwinizm, Tanrı’nın zihni ile organizmaların yapıları arasındaki bağlantının tam doğası hakkındaki bu çok spesifik tezlerin bazılarıyla şüphesiz uyumsuzdur. Bağlı olduğum tez, karasal biyosferin Tanrı’nın iradesiyle var olduğu ve çeşitli büyük ölçekli özelliklerine sahip

4 Dimorfizm, bir türün erkek ve dişi bireyleri arasında vücut boyutu, şekil, renk veya desen bakımından farklılıklar görülmesidir [Ç. N.].

olmasının nedeninin de bu özelliklere sahip bir biyosferin varlığına Tanrı'nın iradesiyle sahip olduğu tezidir. Darwin'in evrim açıklaması ile organizmaların —biyosferin bileşenleri— akıllı tasarımın ürünü olduğu tezi arasında uyum olduğu tezini savunurken, bu anlamda anlaşılman gerekir. Bu tezi “uyumlulukçuluk” olarak adlandıracam.<sup>5</sup> Uyumlulukçuluğu savunan birçok dindar insandan farklı olarak, benim argümanlarımın tarafsız olduğunu iddia edebilirim, çünkü Darwin'in evrim teorisinin *doğru* olduğunu düşünmüyorum. (Tam olarak yanlış olduğunu düşünmüyorum, ama son derece inanılmaz buluyorum.) Uyumlulukçuluğu savunan çoğu teist, Darwin'in evrim teorisinin doğru olduğuna ya da en azından doğru olma ihtimalinin çok yüksek olduğuna inanarak bunu savunmuştur. Ancak benim bakış açımdan, uyumlulukçuluğun doğru ya da yanlış olması çok da önemli değildir: Sonuçta, herhangi bir teist, basit bir mantık meselesi olarak, teizmle uyumsuz birçok yanlış önermenin olduğunu kabul etmek zorundadır. Bir tane daha olması büyük bir şey değildir.

Bu [makalede], Darwin'in evrim teorisinin neden yanlış olduğuna inandığımı veya buna güçlü bir şekilde eğilimli olduğumu açıklamak için yer ayırmayacağım.<sup>6</sup> Ancak meraklılar için, biyolog Brian Goodwin'in yakın zamanda yayınlanan kitabından, kendi görüşlerimi güzel bir şekilde özetleyen bir alıntı sunacağım:

5 Bu, Phillip Johnson'un terimi bu şekilde kullanımıdır. Onu ilk ortaya atanın o olup olmadığını bilmiyorum. Belki de “uyumluluk” teriminin felsefe standart ve tamamen alakasız bir anlamı olduğunu belirtmek gerekir: özgür iradenin determinizmle uyumlu olduğu tezi için bir isim olarak kullanılır.

6 Gerekçelerim şu iki makalede sunulmuştur: “Genesis and evolution” (Stump 1993:93–127, van Inwagen 1995'te yeniden basılmıştır); ve “Doubts about Darwinism” (Buell ve Hearn 1994:177–91).

Moleküler genetiğin organizmaların kalıtsal özünü ortaya çıkarma gücüne rağmen, türlerin kökeni de dahil olmak üzere evrimin büyük ölçekli yönleri hala açıklanamadı. Çağdaş evrim biyologlarının en önde gelenlerinden biri olan Ernst Mayr, “evrimsel yeniliklerin kademeli olarak ortaya çıktığına dair net bir kanıt yok” diyor. Yeni organizma türleri evrim sahnesinde birdenbire ortaya çıkar, çeşitli süreler boyunca varlıklarını sürdürür ve sonra yok olurlar. Dolayısıyla, Darwin’in yaşam ağacının küçük kalıtsal farklılıkların kademeli birikiminin bir sonucu olduğu varsayımı, önemli bir destek bulamıyor gibi görünüyor. Yaşamın ortaya çıkan özelliklerinden, bir organizma grubunu diğerinden ayıran ayırt edici özelliklerden (balıklar ve amfibiler, solucanlar ve böcekler, atkuyrukları ve otlar) başka bir süreç sorumludur. Biyolojide açıkça bir şey eksik. Darwin’in teorisi, evrimin küçük ölçekli yönleri için geçerli gibi görünüyor: türler içindeki varyasyonları ve farklı habitatlara uyum sağlayan çeşitlilikleri açıklayabiliyor. Biyolojik sınıflandırma sistemlerinin temelini oluşturan organizma türleri arasındaki büyük ölçekli form farklılıkları, küçük varyasyonlar üzerinde işleyen doğal seçilimden başka bir ilke, belirgin şekilde farklı organizma formlarının ortaya çıkmasına neden olan bir süreç gerektiriyor gibi görünüyor. Bu, evrimde ortaya çıkan düzen sorunu, organizmalardaki yeni yapıların kökenleri sorunudur ve biyolojide her zaman en çok ilgi gören konulardan biri olmuştur.

(Goodwin 1994:viii-ix)

Şimdi asıl ilgilendiğimiz probleme dönelim. Darwin’in evrim açıklaması neden akıllı tasarımla bağdaşmaz olarak kabul edilmektedir?

Öncelikle, bana önemli bir mantıksal nokta gibi görünen bir şeyi belirtmek istiyorum (bilimsel, metafiziksel veya

epistemolojik değil, mantıksızın zıttı olarak mantıksal). “Uyumsuzluk” kelimesi, temel mantıksal anlamıyla, *önermeler* (veya tezler, ifadeler, iddialar veya inançlar) arasında var olan bir ilişkiyi ifade eder. Dolayısıyla, Darwin’in evrim açıklaması tasarımıyla uyumsuzsa, bu, bazı *önermelerin* (veya bazı önermelerin kümesi) biyolojik dünyanın tasarımın bir ürünü olduğu önermesiyle uyumsuz olduğu anlamına gelmelidir. Peki, bu hangi *önerme* veya *önermelerin* kümesidir? “Darwin’in evrim açıklaması” veya “Darwin’in evrim teorisi” veya “Darwinizm” gibi ifadeler hangi önermeyi veya önerme kümesini ifade eder? Evrimle ilgili literatürde, en azından okuduğum çok küçük bir bölümünde, bu soruya açık bir cevap bulmak oldukça zordur. Bir öneride bulunacağım. Önerimin Darwinizmin önerme içeriğini yanlış temsil ettiğini düşünen varsa, en azından onlardan, aynı derecede spesifik başka bir öneriyi duymak isterim. Makul derecede spesifik bir öneri masaya yatırıldıkça, Darwin’in evrim açıklamalarının neyle uyumlu olup neyle uyumlu olmadığına dair yararlı bir araştırma yapılamaz.

“Evrim” kelimesiyle başlıyorum. Bu kelimeyi bir fenomen değil, bir tez olarak anlayacağım —insanlar “evrime inanıyorum” gibi şeyler söylediklerinde kendilerini adadıkları tez. Evrimin gerçek olduğu ya da evrimin gerçekten gerçekleştiği tezinin içeriğini ifade etmek için bir dizi önerme —toplamda dört tane— ortaya koyacağım. (Yorumlarımların kapsamını gezegenimizle sınırladığım için, bazıları ortaya koyacağım tezi “*karasal* evrim tezi” olarak adlandırmayı tercih edebilir.) Bu tezi oluşturan dört önermeyi ortaya koyduktan sonra, listeye bir önerme daha ekleyeceğim ve ortaya çıkan önermeler kümesinin “Darwin’in evrim açıklaması”nı oluşturduğunu iddia edeceğim. (Ancak daha sonra bu tanımın revize edilmesi gerektiğini savunacağım.) İşte ilk iki önermem:

(1) Geçmişte veya günümüzde yaşamış herhangi iki canlı organizmanın ortak bir atası vardır.

(2) Canlı organizmalar, sadece birkaç bin yıldır değil, milyonlarca yıldır, yani çok uzun bir süredir var olmaktadır (belki de Dünya'nın yüzeyi yaşamı destekleyecek kadar soğuduktan birkaç yüz milyon yıl sonra).

Bu iki önerme bir araya geldiğinde oldukça zayıf bir tez oluşturur. Birincisi, biyolojik çeşitlilik hakkında hiçbir şey söylemediği için zayıftır. Eğer var olan tek organizma, milyarlarca yıldır değişmeden varlığını sürdüren belirli bir bakteri türü olsaydı, bu tez doğru olabilirdi. Ayrıca, “ata” kavramı nedensel bir kavram olmasına rağmen, nedensellik hakkında neredeyse hiçbir şey söylemediği için de zayıftır. Örneğin, bu tez, yaşam tarihindeki mucizevi yeniliklerin çoğundan Tanrı'nın sorumlu olduğu iddiasıyla ve akıllı uzaylıların, dünyadaki yaşamla ilgili gizemli bir gündemi desteklemek için her 10 milyon yılda bir Dünya'ya uğrayarak genetik mühendislik mucizeleri gerçekleştirdikleri iddiasıyla da uyumludur. “Evrım” kelimesiyle ilişkilendirmek için daha ilginç bir tez elde etmek amacıyla, çeşitlilik ve nedensellik hakkında bazı önermeler ekleyelim:

(3) Yaşam, çok uzun zamandır muazzam bir taksonomik<sup>7</sup> çeşitlilik sergilemektedir.

(4) Tüm bu çeşitliliğin oluşmasında yalnızca doğal nedenler rol oynamıştır.

Peki, “doğal” ne anlama gelir? Bu kelime, bir yandan “mucizevi” veya “doğaüstü” ile diğer yandan ‘yapay’ ile zıtlık oluşturabilir. Bu bağlamda “doğal” kelimesini her iki anlamı da içeren bir kelime olarak anlayalım. Evrım tezi, yaşamın

7 Nesnelerin gruplar veya türler halinde organize edildiği bir sınıflandırma şemasıdır [Ç. N.].

çeşitlenişi sürecinde yeryüzü biyosferinde yalnızca fizik yasalarının (elbette son derece karmaşık bir dizi sınır koşulu altında işleyen) etkili olduğunu ima eder. Ayrıca, yeryüzü yaşamı üzerinde etkili olan tek dış uzay etkileri, hiçbir şekilde zeka veya amaç araçları olmayan şeyler olduğunu da ima eder: Güneş'ten gelen ışık, kozmik ışınlar, meteor tozu yağmurları, asteroit çarpmaları vb. gibi.

Bu dört önermeyi birlikte evrim tezini oluşturan unsurlar olarak değerlendirmek yararlı olacaktır. (Burada “ilerleme” kavramını ya da en azından artan karmaşıklığı ima eden bir şey var mıdır? Böyle düşünenler, çok uzun vadede hem biyosferin hem de biyosferdeki en karmaşık organizmaların karmaşıklığının artma eğiliminde olduğu yönünde bir cümle ekleyebilir. Bu eklemeye itiraz etmem. Bu, birçok insanın “evrim” ile kastettiği şeyin bir parçası ve doğru gibi görünüyor.)

Geldiğimiz noktada, “Darwin’in evrim açıklaması” veya “Darwin’in evrim teorisi” veya “Darwinizm” konusuna geçiyorum. Darwinizmi, dört önermenin sonucunda bahsedilen “doğal nedenler”in tanımlanması olarak ve taksonomik çeşitliliği açıklayan tek bir mekanizmanın tanımı olarak görüyorum. Bu mekanizma, üreme sürecinde ortaya çıkan rastgele küçük kalıtsal varyasyonlar üzerinde doğal seçilimin işleyişidir. Daha sonra “rastgele” kelimesi hakkında bir şeyler söyleyeceğim, ancak “rastgele küçük kalıtsal varyasyonlar üzerinde doğal seçilimin işleyişi” sloganının arkasında yatan şeyi açıklamaya çalışmayacağım. Kendilerini Darwinci olarak tanımlayanlar arasında, bu sloganın ardındaki gerçeğin ayrıntılı olarak nasıl açıklanması gerektiği konusunda önemli görüş ayrılıkları olduğunu biliyorum, fakat bu görüş ayrılıklarının benim söylemek istediklerimle pek ilgisi olduğunu düşünmüyorum. Her halükarda, hepimizin bu kelimelerin ne anlama geldiği

konusunda bir fikrimiz olduğunu düşünüyorum. Bu slogan bile sık sık tekrarlamak için fazla uzun olduğundan, bu mekanizmayı basitçe “doğal seçim” olarak adlandıracağım. Bu açıdan bakıldığında Darwinizm, evrim tezi artı, karasal yaşamın sergilediği muazzam taksonomik çeşitliliğin, yani birbirinden çok farklı şube, takım ve sınıfların varlığının ardındaki tek mekanizmanın doğal seçim olduğu tezidir. (Darwin’in bu anlamda bir Darwinist olmadığına, en azından her zaman ve tutarlı bir şekilde olmadığına ve bazen doğal seçilime karşı cinsel seçilimi savunduğuna dikkat çekmek isterim. İlk noktaya gelince, “Darwinizm” kelimesinin güncel tartışmalarda en yaygın anlamına en yakın olanı yakalamaya çalışıyorum. İkinci noktaya gelince, yanılmıyorsam, bugün çoğu insan “doğal seçim” terimini, Darwin’in cinsel seçim dediği şeyin doğal seçilimin özel bir durumu olduğu şekilde kullanıyor.)

Peki, neden bu önerme —“Darwinizm” veya “Darwin’in evrim açıklaması”— biyolojik dünyanın bir tasarım ürünü olduğu önermesiyle birlikte düşünüldüğünde tutarsız olduğu varsayılıyor? Eğer doğal seçim gerçekten de bugün karasal biyosferde gördüğümüz düzenli çeşitliliği yaratabiliyorsa, neden böyle bir düzenli çeşitlilik isteyen bir Tanrı —ya da bu ölçekte çalışabilen herhangi bir zeki varlık— bu çok zarif mekanizmayı kullanmamış olsun ki? Benim Tanrı’nın bu mekanizmayı kullanıp kullanmadığından şüphe duymamın tek nedeni, doğal seçilimin bu işi yapabileceğinden şüphe duymamdır. Bence başka mekanizmalar da gerekli olacaktır ve bu nedenle Tanrı sadece doğal seçilimi kullanmış olamaz. Ama doğal seçim tek başına işe yararsa, Tanrı neden işe yarayacak bir şeyi kullanmasın ki? Ayrıca, eğer Tanrı (ya da herhangi bir zeki varlık) bu mekanizmanın işleyebileceği bir ortam yarattıysa ve bu mekanizmanın zamanla belirli özelliklere sahip bir biyosfer

ürettiği ve Tanrı bu özelliklere sahip bir biyosferin varlığını önceden görmüş ve amaçlamışsa, bu özelliklerin akıllı tasarımın ürünü olduğunu söylemek neden doğru olmasın?

Bana öyle geliyor ki bunlar mükemmel sorulardır ve hiçbiri doğru bir şekilde cevaplanmamış, hatta ele alınmamış sorulardır. Doğal seçilimin, ilahi bir araç olarak kullanılmasına uygun olmayan bir yanı olduğu yaygın bir görüş gibi görünüyor. Ben bunu hiç anlayamadım. Agnostik olduğum zamanlarda Darwinisttim. Hristiyan olduğumda —çok eski moda, ortodoks bir Hristiyan— hala Darwinisttim. Dahası, inancım ile ilgili birçok entelektüel zorluk yaşamış olsam da, Darwinizm'e olan inancım bana hiçbir zaman en ufak bir entelektüel rahatsızlık vermedi. (Darwinizm hakkındaki şüphelerim, her zaman inandığım fosil kayıtlarının “düzgünlüğünün” aslında olmadığını keşfettiğimde başladı.) Bu bağlamda, Darwinizmin karşı karşıya olduğu zorlukları —Brian Goodwin'den alıntıladığım sözlerde özetlenen zorlukları— teizmin herhangi bir kanıtı olarak görmediğimi eklemeliyim. Darwinizmin doğruluğu veya yanlışlığı, teizmin doğruluğu veya yanlışlığıyla, örneğin kıtaların kayması hipoteziyle olduğu kadar ilgilidir. Ancak birçok insan bunu bu şekilde görmüyor. Bu konuda hem Darwinçilerden hem de Darwin karşıtlarından, hem ateistlerden hem de teistlerden alıntılar yapabilirim. Monod'un bu konuda çok uygun olan ünlü bir alıntısı var. Mutasyonların kaynağı olarak belirlenen olaylardan bahsederken şöyle diyor:

Bu olayları tesadüfi olarak adlandırıyoruz; bunların rastgele olaylar olduğunu söylüyoruz ve bunlar, organizmanın kalıtsal yapısının tek deposu olan genetik metinde değişikliklerin tek olası kaynağını oluşturduğundan, biyosferdeki her yeniliğin, tüm yaratılışın kaynağında yalnızca şansın olduğu sonucu

kaçınılmaz olarak ortaya çıkıyor. Tamamen özgür ama kör olan saf şans, evrimin muazzam yapısının en temelinde yer alır: modern biyolojinin bu merkezi kavramı... bugün, gözlemlenen ve test edilen gerçeklerle uyumlu tek olası hipotezdir.  
(Monod 1971:112–13)

[Monod,] Aristotelesçi anlamda şans, bağımsız nedensellik çizgilerinin tesadüfünden kaynaklanan bir şey olarak anladığını açıkça belirtir. (Bu nedenle, Shakespeare ve Cervantes'in aynı gün ölmeleri şansa bağlıdır, çünkü bir düelloda birbirlerini öldürselerdi bu olmazdı. Bu anlamda şans, tamamen deterministik bir dünyada bile var olabilir.) Kendisi, bu şansın kaynağını, canlı organizmalardaki moleküler değişmezliğin temel mekanizmalarındaki kusurlarla ilişkilendirir. Sadece mutasyonların nedenlerinden bahsetse bile, evrimsel önemi olan ve aynı derecede olasılıkla şansa atfedilebilecek başka türlü olaylardan da bahsedebilmesi mümkündür: belirli bir geviş getiren hayvan sürüsünü yok eden sel, belirli türlerin temsilcilerinin yeni bir ortama taşınmasını sağlayan jeolojik güçlerin oluşturduğu kara köprüsü, Dünya'nın yörüngesi ile belirli bir kuyruklu yıldızın kesişmesi vb.

Tüm bu olayların tesadüf eseri olduğu hipotezinin nasıl tek akla gelebilecek hipotez olduğunu tam olarak anlamıyorum. (1940 yılının Mayıs sonu ve Haziran başında Dunkirk semalarında hava ve su moleküllerinin hareketlerinin tamamen *tesadüf eseri olduğu hipotezi* tek akla gelebilecek hipotez midir?) Ancak bu hipotezin her halükarda *doğru* olduğunu varsayalım. Biyosferin genel özellikleri de tesadüfün ürünü müdür? Hayır. Öyle olduğunu varsaymak, mantıkçılar tarafından terkip yanılığ<sup>8</sup> olarak adlandırılan bir hataya düşmek olur. Bu, bir ineğin

8 Bütünler, belli başlı parçalardan meydana gelir. Ancak her bütün parçaları-

tamamen kuarklar ve elektronlardan oluştuğu ve kuarklar ile elektronlar cansız ve görünmez olduğu için ineğin de cansız ve görünmez olması gerektiği sonucuna varmak gibi bir şey olur.

Düzensiz kapalı eğrilerle çevrili alanları hesaplamak için harika bir cihaz vardır. Bu, bazen dart tahtası tekniği olarak adlandırılan şeyin elektronik bir uygulamasıdır. Biraz basitleştirmek gerekirse: eğriyi ekrana çiziyorsunuz, ardından cihaz ekranda rastgele noktalar seçiyor ve her bir noktanın eğrinin içinde mi dışında mı olduğunu kontrol ediyor; seçilen nokta sayısı arttıkça, eğrinin içine düşen ve seçilen noktaların toplam seçilen nokta sayısına oranı, eğrinin çevrelediği alanın ekran alanına oranına yaklaşıyor. Elle çizebileceğiniz tüm eğriler ve muhtemelen bilim adamları veya mühendisler için pratik önemi olan tüm eğriler dahil olmak üzere geniş bir eğri sınıfı için, oranların yakınsaması oldukça hızlıdır. Bu nedenle, bu tür cihazlar kullanışlıdır ve üretilmiştir.

Halihazırda, seçilen her noktanın özellikleri —koordinatları— tam da Monod'un anladığı şekliyle şansın bir ürünüdür. Ancak, belirli bir alan problemini çözme sürecinde seçilen noktaların tümü, şansa bağlı olmayan önemli bir özelliğe sahiptir: herhangi bir nokta seçilmeden önce çizilmiş bir eğrinin alanını temsil etme kapasitesi. Gerçekten de cihaz, *amaçlı* varlıklar tarafından üretildiğinden, her bir noktanın koordinatlarının hiçbir amacı olmamasına rağmen, noktaların tümünün o eğrinin alanını temsil etme amacına sahip olduğunu söylemek için hiçbir engel yoktur. Her noktanın tesadüf eseri koordinatlara sahip olması da tesadüf değildir ve bir amacı vardır: bu amaç, önyargıyı ortadan kaldırmak, belirli bir noktanın eğri

---

nın bütün özelliklerini taşımaz ve taşımak zorunda değildir. Ama parçaların özelliklerini bütüne atfetmek gibi yaygın bir yanılsama mevcuttur. İşte bu yanılsamaya veya mantıksal safsataya terkip yanılgısı adı verilir [Ç. N.].

içine düşme olasılığının, eğri tarafından çevrelenen ekranın oranına bağlı olmasını ve başka hiçbir şeye bağlı olmamasını sağlamaktır.

Monod'un ifade ettiği gibi, şimdiye kadar meydana gelen her mutasyonun; aslında, biyosferin nedensel tarihinin bir parçası olan her türlü bireysel olayın tesadüf eseri olduğunu varsayalım. Bu, biyosferin her yönünün tesadüf eseri olduğu anlamına gelmez. Ayrıca bireysel olayların hiçbirinin bir amacı yoksa, bu biyosferin bir amacı olmadığı anlamına da gelmez. Her iki çıkarımda da terkip yanılığısına düşülmektedir.

Bu mantık, en fazla, biyosferin bazı özelliklerinin tesadüf eseri olmadığı (ve benzer şekilde, bir amacı olduğu) tezinin Darwinizm ile mantıksal olarak tutarlı olduğunu göstermektedir. Darwinizm hipotezine göre, biyosferin tesadüf eseri olmayan özellikleri olduğu tezinin koşullu olasılığı çok düşük, hatta ihmal edilebilir düzeyde olabilir. Ancak bu akıl yürütme, Darwinizm'in, biyosferin bazı özelliklerinin tesadüf sonucu olmadığı teziyle herhangi bir şekilde uyumsuz olduğu sonucuna varan bir *argüman* oluşturmak isteyen birinin, "Darwinizm, evrimsel önemi olan tüm olayların tesadüf sonucu olduğunu ima eder" öncülüne ek olarak başka bir öncül kullanması gerektiğini göstermektedir. (Ve ima ettiğim gibi, bu öncülün kendisinin tartışılmaz olduğunu düşünmüyorum.)

Darwinizmin tasarımıyla bağdaşmadığı tezini savunanlar bu noktalara nasıl yanıt verebilir? Bir yol, biyosferin özelliklerinin, alan ölçüm cihazımızın ürettiği nokta kümelerinin özelliklerinden çok önemli bir açıdan farklı olduğunu savunmak olabilir. Alan ölçer ekranına bir eğri çizip cihazı her çalıştırdığımızda, pratik olarak, cihazın ürettiği nokta dizisinin eğri ile çevrili alanı temsil etme özelliğine sahip olacağı önceden belirlenmiş,

önceden kararlaştırılmış bir durumdur. Ancak, biyosferin özelliklerinin böyle olmadığı iddia edilebilir. Eskiden, biyosferin özelliklerinin böyle olduğunu savunan, Biyokimyasal Kadercilik adlı popüler bir tez vardı. Biyokimyasal Kadercilik'e göre, belirli koşulları karşılayan cansız bir gezegeni alırsınız (bu koşullar, üzerinde yaşam oluşmadan önce Dünya'nın karşıladığı koşullardır ve o kadar az talepkardır ki, belirli bir galaksideki gezegenlerin oldukça büyük bir kısmının bu koşulları karşıladığını varsaymak mantıklıdır) ve zamanı geldiğinde "otomatik olarak" yaşam, ökaryotik yaşam, çok hücreli yaşam, cinsel dimorfizm gösteren yaşam, yüksek derecede farklılaşmış yaşam ve nihayetinde akıllı yaşam elde edersiniz —yani *Star Trek* senaryosunun tamamını. Biyokimyasal Kadercilik, günümüzde yaşam bilimleri uzmanları arasında pek popüler görünmüyor, ancak fizikçiler ve astronomlar arasında yaygın bir inanç gibi görünüyor ve üniversite öğrencilerinin neredeyse tamamı, Vulcanlar ve Klingonların yıldızların arasında bizi beklediğine, yirmi kuşak önceki atalarının elflerin ve trollerin ormanda onları beklediğine inandıkları gibi, aynı düşüncesiz bir kesinlikle inanıyor. Ancak biyokimyasal kadercilik doğru değilse, biyosferin temel özellikleri otomatik olarak yerine oturmamışsa, aksine tesadüfen gerçekleşen uzak olasılıklar sonucu ortaya çıkmışsa, bu özelliklerin ilahi bir varlığın —veya herhangi bir zeki varlığın— amaçları sonucu olması nasıl mümkün olabilir? Kısacası, Biyokimyasal Kaderin başarısızlığı, evrim sürecinin belirli bir "çıktısı" olmadığı için, kimsenin aracı olabilecek türden bir şey olmadığını göstermektedir.<sup>9</sup> Bu amaçla kullanılması, flamingonun kroket sopası olarak kullanılması kadar imkansızdır.

9 İlginçtir ki, Biyokimyasal Kader, buna inananlar tarafından evrim sürecinin kimsenin aracı olmadığını göstermek için söylenmiştir.

Bu ilginç ve önemli bir argümandır ve daha dikkatli bir şekilde formüle edilmesi gerekir. Benim önerim şu şekilde olacaktır:

Biyosferin herhangi bir özelliği akıllı tasarımın ürünü ise en azından bizim gibi rasyonel varlıkların, yani “Tanrı’nın suretinde ve benzerliğinde” yaratılmış varlıkların varlığı gibi, biyosferin bazı çok *özel* özelliklerinin de akıllı tasarımın ürünü olduğunu varsaymak mantıklı görünmektedir. Doğal seçim (her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık tarafından bile) rasyonalite (veya iki gözle görme, karşıt başparmaklar veya beş parmaklı uzuvlar; ama birincil örneğimiz olarak akılcılığı ele alalım) gibi “özel” özelliklere sahip canlıları üretmek için bir araç olarak kullanılamıyorsa, herhangi bir zekanın biyosfere özellikler aktarmada onu (tek) aracı olarak kullandığını varsaymak makul değildir.

Ele aldığımız argümanın savunucuları, doğal seçilimin sonuçlarının radikal rastgeleliği nedeniyle bu amaç için gerçekten kullanılamayacağını savunur. Radikal rastgelelik kavramı şu şekilde açıklanabilir: yaşamın ortaya çıkmasından sonraki çok erken bir aşamadaki Dünya’yı düşünün —örneğin, tek bir tür organizma, bazı bakteri benzeri prokaryotların olduğu bir aşamayı. Dünyanın “ $t_0$ ” olarak adlandırılan bir zamanda olduğunu varsayalım.  $t_0$ ’da bu “başlangıç durumunu” oluşturan parçacıkların fiziksel olarak mümkün olan tüm sonraki yörüngelerini düşünelim. (Verili bir diakronik sınır koşulları kümesini, yani, dünya koşullarına önceden belirlenmiş, dünya dışı “girdilerin” bir “programını” varsayalım: güneş ışığı, meteorlar vb.) Bu parçacık yörüngelerinin tamamına geçmiş denilebilir. Her noktası bir geçmiş olan bir uzayı ele alalım. Bu uzayda tanımlanmış sayısal bir ölçü, bir oran ölçüsü varsayalım. Bu ölçümün ardındaki fikir, yeterince bilgili bir varlığın

(Laplace Zekası'nın epistemolojik düzeninde bir varlığın) şu tür yargılarda bulunmasına olanak sağlamasından ileri gelir: Tarihsel olarak uzayın yüzde 70'inde, Dünya  $t_0$  4+1 milyar yılda F özelliğine sahiptir. Her bir geçmişin diğerleriyle tam olarak aynı olasılıkta olduğunu ve tarihsel uzayın birkaç heyecan verici olmayan biçimsel koşulu sağladığını varsayarsak, ölçümümüz bir olasılık ölçüsü olduğundan, yukarıdaki yargı şu şekilde okunabilir: “ $t_0$ 'daki durum göz önüne alındığında, Dünya'nın  $t_0$ +1 milyar yılda F özelliğine sahip olma olasılığı yüzde 70'tir.”<sup>10</sup>

Rasyonalitenin radikal bir şekilde tesadüfi olduğu tezinden şu kastedilir: rasyonel varlıkları içeren tarihler, toplam uzayın sadece küçük bir bölümünü oluşturur, yani  $t_0$  zamanında, Dünya'nın durumu göz önüne alındığında, rasyonel varlıkların var olma olasılığı düşüktür. Karşıt parmaklar veya beş parmaklı uzuvların radikal bir şekilde tesadüfi olduğu tezi de elbette aynı şekilde açıklanabilir. Biraz daha belirsiz olan “radikal tesadüfi basitlik” genel tezi, canlı organizmaların bütün veya en azından çoğunun belirli özelliklerinin varlığının radikal bir şekilde rastlantısal olduğu şeklindedir. (“Gouldian rastlantısallığı”,<sup>11</sup> bugün var olan her filumun<sup>12</sup> varlığının kökten rastlantısal olduğu tezi olarak tanımlanabilir.)

10 Geçmiş sayısı sonluya, her birinin olasılığı  $1/N$  olmalıdır. Burada  $N$  geçmiş sayısıdır ve geçmiş sayısı sonsuzsa, her birinin olasılığı 0 olmalıdır (veya sonsuz küçük olasılıklara izin veriliyorsa, her birinin aynı sonsuz küçük olasılığa sahip olması gerekir).

11 Yazar burada meşhur evrimci Stephen Jay Gould'a atıf yapmaktadır. Gould, evrim hakkında bildiklerimizin, insanların “kozmik bir tesadüf” olduğu anlamına geldiğini savunur. [Ç. N.].

12 Bir taksonomi, yani sınıflandırma terimidir. Yazar burada canlılar dünyasından herhangi bir şubeye atıf yapıyor olmalıdır [Ç. N.].

Mevcut durumda, rasyonelliğin veya başka herhangi bir şeyin varlığının radikal bir şekilde tesadüfi olduğunu düşünen herkesin karşı karşıya kalacağı can sıkıcı bir teknik zorluk bulunur. Fiziksel dünya katı bir şekilde deterministikse, tek bir tarih vardır ve bu nedenle, katı bir şekilde deterministik bir dünyada hiçbir şey radikal bir şekilde tesadüfi değildir. (Dünya katı bir şekilde deterministikse, Tanrı veya Laplace Zekası, dünyanın geçmişte herhangi bir zamanda olduğu gibi olmasını sağlayarak mevcut biyosferin her özelliğini yaratabilirdi —sonuçta uzak geçmişteki dünya gerçekten de şimdiki dünyaya “dönüşmeyi” başarmıştı ve katı determinizm doğruysa, şimdiki dünyanın özelliklerinden başka özelliklere sahip bir dünyaya dönüşmezdi.) Bu teknik sorunun çözümünün çeşitli yolları vardır. Ancak bunları tartışmak, bizi radikal olasılık ve Darwinizm tartışmamızdan uzaklaştırır. Bu nedenle, biyolojik dünyanın özel özelliklerinin radikal rastlantısallığını savunanların bu soruna dikkat etmelerine gerek kalmayacak kadar dünyada yeterince belirsizlik olduğunu (belki de kuantum belirsizliğinden kaynaklanan) varsayalım.

Tartışmaya devam edelim. Eğer rasyonellik radikal bir şekilde tesadüfi ise o halde doğal dünyanın süreçleri, hiç kimsenin rasyonellik üretme aracı olamaz. Tabii ki bu, doğal seçilimin hiç kimsenin rasyonellik üretme aracı olamayacağını göstermez —rasyonelliğin doğal seçilimin bir ürünü olduğu tezi, rasyonelliğin kökeninin radikal bir tesadüf meselesi olduğunu gerektirmedikçe veya bir şekilde gerektirmedikçe. Bu sonuca nasıl ulaşılacağını bilmiyorum. Evrimin seyrini oluşturan tüm bireysel olayların tesadüf eseri olduğu öncülünden mantıksal olarak bunun çıkmadığına şahit olduk. Ancak bu tez, doğal seçilimin gerçekte işlediği koşullar hakkında bir dizi doğru ifadeyle birleştiginde, bundan mantıksal olarak çıkabilir. Bu

özellikle sahip bir dizi ifade gerçekten üretilebilseydi ve bunların doğru olduğu biliniyor olsaydı, Darwin'in evrim açıklaması ile tasarımın kendisinin uyumsuz olduğu değil, sadece Darwin'in evrim açıklaması ile doğru olduğu bilinen bazı diğer ifadelerin birleşiminin uyumsuz olduğu sonucuna ulaşıldı. Darwinizm ve tasarımın uyumsuzluğunu savunanlara mümkün olduğunca güçlü bir argüman sunmak için, Darwinizmin taraftarlarını, dünyanın belirli özelliklerinin, eğer Tanrı dünyaya *herhangi bir* özellik vermişse (örneğin, rasyonel varlıkların varlığı), bu özelliklerin Tanrı tarafından verilmiş olduğunu varsaymanın makul olduğu tezine bağlı kıldığını varsayalım.

Bunu varsayarsak, bazılarımız dünyayı biraz şüpheli bulabilir. Biyosferin tüm özelliklerinin doğal seçimden kaynaklandığı ve aslında rasyonel varlıklar olduğu göz önüne alındığında, rasyonel varlıkların varlığının olasılığı çok düşükse, bu, biyosferin tüm özelliklerinin doğal seçimden kaynaklandığından şüphe etmek için bir neden oluşturmaz mı? “Elbette hayır. Radikal tesadüf tezine göre, şansın biyosfere bahsettiği makul ölçüde spesifik özellikler ne olursa olsun, bunlar radikal bir şekilde tesadüfi olacaktır. Canlılar dünyasının radikal bir şekilde tesadüfi birçok özelliği sergilemesi, bu nedenle radikal bir tesadüf meselesi değildir. Rasyonel varlıkların varlığına şaşırmanız için, kendi varlığınıza şaşırmanızdan daha fazla bir neden yoktur - ki bu, neredeyse herkesin görüşüne göre, radikal bir şekilde tesadüfidir.” Bu tür tartışmalar çok aldatıcıdır. Rasyonel varlıkların varlığının doğal seçilimin yanlışlığının kanıtı olduğunu düşünenler, rasyonel canlıların varlığının (senin veya benim gibi belirli bir rasyonel canlı varlığının varlığından farklı olarak) dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı hipotezine göre oldukça muhtemel olduğunu ve bu nedenle bu tür varlıkların varlığının, olasılıkları düşük olan diğer hipotezlere göre bu

hipotezi desteklediğini savunarak cevap verecektir. Elbette bu cevaba cevap verecek yollar vardır ve bu cevaba verilen cevaplara cevap verecek yollar da vardır —ve pratik amaçlar için, sonsuza kadar böyle devam eder. Bu konuyla ilgili bir tartışmanın ayrıntılarına girmek niyetinde değilim (bu, kozmosun açıkça sergilediği “yaşam için hassas ayar”ın bir açıklama gerektirip gerektirmediğine dair tartışmalara benzer olurdu). Sadece, rasyonel varlıkların varlığının, onların varlığının son derece olasılık dışı olduğunu savunan herhangi bir teoriye karşı bir argüman olduğu iddiasının, ciddi ve uzun uzadıya tartışılmayı hak edecek kadar makul olduğunu belirtmekle yetineceğim.

Ancak bunun doğru olup olmadığına gelince, Darwinizm, taraftarlarını bir tasarımcının isteyeceği dünyanın belirli özelliklerinin kökten rastlantısal olduğu tezine bağlıyorsa, Darwinizm’in tasarımıyla bağdaşmadığını kabul edemez miyiz? Darwinizm bu bağlılığı taşıyor mu —eğer açıkça değilse de, en azından herkesin bildiği kadarıyla? Bu nokta çok iyi anlaşılmıştır. Darwinizmi benim tanımladığım gibi tanımlarsanız ve bu şekilde tanımlanan Darwinizmin, Tanrı’nın (veya herhangi bir tasarımcının) ancak bu özelliklere sahip olmasını sağlayabileceği bir dünya yaratacağı şekilde, dünyanın bazı özelliklerinin radikal bir şekilde tesadüfi olduğunu varsayarsanız... o zaman tasarımıyla bağdaşmayan bir teziniz olur. (Ayrıca “kökten rastlantısallığın” ya Darwinizm’in bir sonucu olduğunu ya da herkesin bildiği kadarıyla Darwinizm’in bir sonucu olabileceğini kabul edeceğim.)

Elbette, söylenecek daha çok şey vardır. Darwinizm hakkındaki ifademizi yeniden gözden geçirme zamanı geldi. Çoğu uyumlulukçu, ya da benim yargıma göre, biyosferin (genel olarak konuşursak) Darwinist bir dünyanın Tanrı’nın rehberliği sayesinde bugünkü şeklini aldığını düşünür. Bu

tez, evrim tezindeki dördüncü madde nedeniyle, Darwinizm hakkındaki ifademizle uyumlu değildir.

(4) Tüm bu çeşitliliğin oluşmasında yalnızca doğal nedenler rol oynamıştır.

Fakat düşünürseniz, bu metafiziksel bir tez gibi görünebilir ve bilimsel bir teorinin metafiziksel konularda nasıl bir söz hakkı olduğu sorusu akla gelebilir. Doğaüstü nedenleri öne süren bir teorinin, *ipso facto* bilimsel bir teori olmadığını kabul edelim. Doğal bilimlerin metodolojisinin temel bir parçası olarak, her zaman tamamen doğal nedenleri aramayı ve herhangi bir olayın doğal nedenleri açısından bir açıklama bulamadığımızın, yalnızca mevcut teorik bilgimizin ve deneysel tekniklerimizin sınırlarını yansıttığını varsaymayı kabul edelim. Bazıları bu varsayımlara itiraz edebilir, ancak tartışma için bunları kabul edelim; bunlardan ne sonuç çıktığını (veya daha da önemlisi, ne sonuç çıkmadığını) görmek için bunları kabul edelim. Bundan çıkmayacak olan şey, bilimsel bir teorinin, ele aldığı fenomenlerin asla doğaüstü nedenleri olmadığı tezini, önerme içeriğinin bir parçası olarak içermesinin uygun olduğudur. Bu doğru olabilir, ama doğruysa, bunu kanıtlamak için bir tür argüman gerekir. Bu argümanın nasıl olacağını bilmiyorum. Newton'un hareket yasaları ve evrensel çekim yasası bize (en azından birçok durumda iyi bir yaklaşımla) kütleli cisimlerin, üzerlerine etki eden tek kuvvetin yerçekimi olduğu durumlarda nasıl hareket ettiklerini söyler. Ancak bu yasalar, "Elektromanyetik kuvvetler kütleli cisimlerin hareketlerini asla etkilemez" ifadesini içerdikleri gibi, "Doğaüstü güçler kütleli cisimlerin hareketlerini asla etkilemez" ifadesini de içermezler. Bana göre, bu soruya verilecek en açık cevap, doğa yasalarının fiziksel dünyada doğaüstü güçlerin işleyişi hakkında, yerçekimi mekaniği kanunlarının elektromanyetik kuvvetlerin işleyişi hakkında

söylediklerinden daha fazlasını söylemediği şeklindedir. Bu açık tez yanlış olabilir, ancak biri bana neden yanlış olduğunu gösterene kadar bunu kabul edeceğim.

En iyi meteoroloji teorilerinin (hava durumunu tahmin etmek için bilgisayar programlarında somutlaşan teoriler) içeriğinde, doğaüstü güçlerin hava durumunu asla etkilemediğini belirtilir mi? Tanrı'nın Dunkirk'teki hava durumuna özel bir müdahalesi olduğuna inanan biri, en iyi meteoroloji teorilerini reddetmiş olur mu? Neden böyle düşünmem gerektiğini anlamıyorum ve evrimin gidişatında Tanrı'nın parmağı olduğunu düşünen birinin, sadece bu çok genel inancı nedeniyle (her türün özel bir varlık olduğu gibi daha spesifik bir inanç değil) bilimsel olarak adlandırılacak herhangi bir evrim teorisini reddetmesinin doğru olduğunu düşünmüyorum.

Yine de, Darwin'in evrim teorisinin özel bir durum olduğu iddia edilebilir. Bu teoriye göre, evrimsel önemi olan her olay tesadüf eseri gerçekleşir ve eğer bir olay seçilirse, eğer o olay rasyonel bir aktör tarafından kendi amaçlarına hizmet etmek için kasıtlı olarak gerçekleştirilirse, o zaman bu olay tesadüf eseri *gerçekleşmemiştir*.

Bunun doğru olduğu bir "tesadüf" anlamı kesinlikle vardır. Ancak bu kelime birçok anlamı olan aldatıcı bir kelimedir. Yakından ilişkili olan "rastgele" kelimesini ele alalım (aslında Darwinizm hakkındaki açıklamamda "şans" değil 'rastgele' kelimesini kullandım). Bu kelimenin bir anlamında, her biri rasyonel bir varlık tarafından ayrı ayrı ve kasıtlı olarak seçilen bir dizi şey (örneğin sayılar) "rastgele" değildir. Bununla birlikte, bazı tuhaf bir mezhebin üyeleri, mistik önemi olan, Tanrı tarafından seçilmiş sayıların bulunduğu bir kitaba sahip olduklarını iddia etselerdi, bu kitabı (şüslü kaligrafisi ve şüslü

baş harflerine rağmen) aslında rastgele sayılardan oluşan bir tablo olduğunu gösteren istatistiksel testler uygulayarak onların inancını çürütemezdik. Zira bir dizi sayının “rastgele” olarak nitelendirilmesi için gerekli tüm istatistiksel testleri karşıladığı ve Tanrı tarafından bir amaç için seçildiği söylemlerinde hiçbir tutarsızlık yoktur. Yakın akrabası “rastgele” gibi, ‘şans’ kelimesinin de birden fazla anlamı vardır ve bu anlamların bazıları “kasıtlı olarak seçilmiş” ile uyumludur. Darwinizm bilimsel bir teori, sadece doğal dünyayı ele alan bir teori olacaksa ve şans kavramını içerecekse, bu kavram tamamen doğal dünyaya atıfta bulunarak açıklanabilecek şekilde anlaşılmalıdır.

Peki bu kavramın böyle bir anlam var mıdır? Elbette vardır. Darwinist teorinin herhangi bir ders kitabında bu anlam bulunabilir. Bu ifade, Darwinizm’in sıradan bir ifadesidir. Darwinistlerin “şans” kelimesini uyguladıkları en önemli olay türü olan mutasyonları ele alalım. Mutasyonların, bireylerin veya türlerin karşılaştığı çevresel tehlikeler veya fırsatlardaki değişikliklere tepki olarak meydana gelmediğini ısrarla savunmak, Darwinizm’in özüdür. Darwinistler, belirli bir tür için olası bir mutasyonun “yararlılığı” ile bu mutasyonun meydana gelme olasılığı arasında hiçbir ilişki olmadığını ısrarla savunur. Örneğin, belirli bir kurbağa türünün, kademeli bir çevresel değişiklik nedeniyle yavaş yavaş yok olduğunu ve bu türün genomunda moleküler biyoloji açısından eşit olasılıklı üç olası mutasyon olduğunu varsayalım. Bu mutasyonlardan birinin gerçekleşmesi halinde türün değişen çevreye uyum sağlamasına olanak sağlayacağını, birinin hiçbir önemli etkisi olmayacağını ve birinin ise ölümcül olacağını düşünelim. Darwinizm doğruysa, bu üç mutasyonun “yararlılığı” hakkındaki bu gerçekler, gelecek nesil kurbağalarda bu üç mutasyondan herhangi birinin ortaya çıkma olasılığı üzerinde hiçbir etkiye

sahip değildir. Her birinin olasılığı biyokimya meselesidir ve çevrede radyasyon veya kimyasal mutajenlerin mutasyonlara neden olabileceği gerçeği dışında, kurbağaların çevresinden bağımsızdır —türün çevresinin özellikleriyle başa çıkma veya bunları kullanma konusundaki ihtiyaçlarından bağımsızdır. Bu tez, kelimenin tam anlamıyla, mutasyonların şansa bağlı olduğunu ima eder: Monod ile bağlantılı olarak daha önce bahsettiğim Aristotelesçi anlamıyla. Yani: Bir organizmanın DNA'sındaki değişiklikler (bu değişikliklerin organizmanın torunlarına aktarılmasına karşıt olarak) ve organizmanın torun sahibi olma başarısıyla ilgili çevresel özellikler, nedensel olarak birbirinden bağımsızdır.

Bununla birlikte, tüm mutasyonların (ve daha genel olarak, evrimsel öneme sahip tüm olayların) Aristotelesçi anlamda tesadüf eseri olduğu teziyle tutarlıdır. Zira Tanrı, kasıtlı olarak belirli mutasyonları (ve evrimsel öneme sahip diğer olayları) ve nedensel olarak evrimi yönlendirmiştir. Tanrı bunu yapmışsa, dünyadaki yaşamın tarihi, tüm mutasyonların tesadüf eseri olduğu şeklindeki Darwinist tezle tutarsız bir şey ortaya koymaz. Tanrı'nın gerçekten de evrimi bu şekilde yönlendirdiğini ve ayrıca, şimdiye kadar meydana gelen sayısız milyarlarca mutasyonun bir kaydı olduğunu varsayalım. Tüm bu mutasyonların ve bunların meydana geldiği koşulların istatistiksel bir analizinin (belki de Laplace'ın Zekası bu analizi yapmak için devreye sokulabilir), çeşitli mutasyonların türler için potansiyel yararlılığı ile bunların meydana gelme olasılığı arasında önemli bir korelasyon ortaya çıkarması gerektiğini varsaymak için herhangi bir neden var mıdır?

Böyle bir neden varsa bile ben göremiyorum. Darwinist evrimin seyri gerçekten de radikal bir şekilde tesadüfi olmak zorunda olsaydı, Darwinizmi kabul eden (ve radikal tesadüfün

Darwinizmin bir sonucu olduğu tezini kabul eden) bir teist, Tanrı'nın, mutasyonları (ve iklim değişikliklerini ve diğer birçok türden olayı) akıllıca seçerek evrimi fiilen izlediği yöne yönlendirdiğini varsayabilirdi. Dahası ateist Darwinci, yaşam tarihindeki hiçbir şeyin, hiçbir paleontolojik keşfin bu tezle tutarsız olamayacağını, hatta bu tezi şüpheye düşüremeyeceğini kabul etmek zorunda kalacaktır. Sonuçta, ateist Darwinci, evrim tarihinin gerçek seyrinin Aristotelesçi anlamda şansa bağlı bir dizi olay tarafından üretildiğini düşünür. Bu nedenle, Tanrı evrim tarihinin gerçek seyrini seçtiyse, Aristotelesçi anlamda tesadüf sonucu meydana gelen bir dizi olayı seçtiğini (ürettiğini, yarattığını) kabul etmek zorundadır. Ayrıca bu, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık için, rastgele sayılardan oluşan bir tablo yaratmaktan daha zor bir şey değildir.

Tanrı'nın bunu yapabileceğini kabul etmeye istekli olsalar bile, Tanrı'nın -eğer var olsaydı- böyle bir şey yapmasının en azından çok olası olmadığını düşünen birçok insan vardır. Muhtemelen biyolojik dünya, sonsuz bir varlığın, gücü ve bilgisi kesinlikle sınırsız olan bir varlığın yaratımı olsaydı, biyolojik dünya çok farklı görünebilirdi. (Acının varlığından bahsetmiyorum, bu tamamen farklı bir sorundur ve Darwinizmle hiç ilgisi yoktur.) Peki, bu durumda manzara nasıl görünürdü? Bu şekilde düşünen insanlarla konuşup onlara bu soruyu sorduğumda, genellikle cevap alamıyorum ya da (açıkçası) basit bulduğum cevaplar alıyorum. Bence bir cevap verilmesi gerekiyor ve bu cevap, biraz düşünme ve en azından teolojiye biraz aşina olmanın ürünü olmalı. Yeryüzündeki yaşamın tarihinin, Tanrı'nın amaçlarının zaman içinde ortaya çıktığı araçla tutarsız olduğunu düşünen herkes, yaşamın tarihi, Tanrı'nın ortaya çıkan amaçlarının aracı olsaydı nasıl görünürdü konusunda gerçekten bir şeyler söylemelidir.

**Kaynakça:**

- Buell, J. and Hearn, V. (eds) (1994) *Darwinism: Science or Philosophy?*, Richardson, Texas: Foundation for Thought and Ethics.
- Goodwin, B. (1994) *How the Leopard Changed its Spots: The Evolution of Complexity*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Monod, J. (1971) *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, trans. Austryn Wainhouse, New York: Vintage Books.
- Stump, E. (ed) (1993) *Reasoned Faith*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- van Inwagen, P. (1995) *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press.



# TANRI'NIN VARLIĞI LEHİNE ÖNE SÜRÜLEN HASSAS AYAR ARGÜMANININ YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ<sup>1</sup>



Richard Swinburne<sup>2</sup>

Çev. Musa Yanık

Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen *a posteriori* argümanlar, öncüllerinin genelliğine göre sıralanabilir. Kozmolojik argüman, evrenin var olduğu gerçeğinden yola çıkar. Tasarım argümanının bir türü doğa yasalarının işleyişinden (yani, evrenin tüm bileşenlerinin yasalara benzer şekilde davrandığından) hareket ederken, başka bir türü ise evrenin yasaları ve sınır koşullarının insan evrimine yol açacak şekilde olduğunu savunur ve evrenin insan hayatının evrimleştirebilmesi için oldukça özel yasalar ve sınır koşulları gerektiğini iddia eder. Bu sonuncusu normalde, insan hayatının evrimleşmesi için bu yasaların, sınır koşullarının, sabitelerinin ve değişkenlerinin çok dar sınırlar içinde olması gerektiği iddiasıyla ifade edilir. Bu

- 1 Swinburne, Richard (2003). The Argument To God From Fine-Tuning Re-assessed. In Neil A. Manson, God And Design: The Teleological Argument And Modern Science. New York: Routledge. pp. 80-105.
- 2 Bu bölüm, bu konuyla ilgili daha önceki açıklamamdaki çeşitli eksiklikleri gidermektedir —“Evrenin hassas ayarından hareketle yapılan argüman”, ilk olarak Leslie (1989) tarafından yayınlanmış ve (büyük ölçüde) Swinburne (1991) tarafından Ek B olarak yeniden yayınlanmıştır. Bu bölümde tartışılan fiziksel teoriler konusunda bana rehberlik eden Dr. Pedro Ferreira'ya çok teşekkür ederim.

argüman bu nedenle hassas ayar argümanı olarak adlandırılır. Daha dar öncüllerden yola çıkan birçok başka argüman daaha vardır. Bu argümanlar, bana öyle geliyor ki kümülatiftir. Yani, evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığının olasılığını, içsel olasılığının, yani sıfır koşullu kanıt üzerindeki olasılığının üzerine çıkarır. Doğa yasalarının işleyişi bu olasılığı biraz daha artırır ve bu böyle devam eder. Kötülüğün varlığı gibi karşı kanıtlar bu olasılığı düşürebilir. Başka bir yerde, toplam kanıtların (yani, bizlerin —teistler ve ateistler— evren hakkında bildiklerimiz konusunda hemfikir olduğumuz her şeyin), Tanrı'nın varlığını olasılıksızdan daha olası hale getirdiğini savunmuştum.<sup>3</sup> Bu [makalede] ilgilendiğim konu, yalnızca hassas ayar argümanının gücüdür: yani, yasaların ve sınır koşullarının insan hayatını üreten özelliği, evrenin yasalara tabi olması gerçeğinden ne kadar daha fazla Tanrı'nın varlığını olası kılabilir?

“Sınır koşulları” derken, evrenin sınırlı bir süre önce başlamış olması durumunda, kütle-enerji yoğunluğu ve Büyük Patlama anındaki genişlemesinin başlangıç hızı gibi başlangıç koşullarını kastediyorum. Evrenin sonsuz bir süre var olmuş olması durumunda ise evrenin bütün zaman dilimlerinde onu karakterize eden yasalarla belirlenmeyen genel özelliklerini kastediyorum —örneğin, belki de madde-enerjisinin toplam miktarı vb. gibi. Ancak, argümanın Evrenin sadece sınırlı bir süre var olduğunu varsaymasına bağlı olmadığını belirttikten sonra, açıklamanın basitliği için, Evrenin sadece sınırlı bir süre var olduğunu ve Büyük Patlama ile başladığını varsayacağım. Eğer evren sonsuz bir süre var olmuşsa, bu argüman biraz daha zayıf olabilir (çünkü insan evrimine elverişli sınır koşullarının aralığı daha geniş olur), ama benim tahminimce çok da zayıf olmayacaktır. “Evren” derken bizim evrenimizi kastediyorum;

3 Bk. Swinburne (1991) ve Swinburne (1996).

yani, bizimle uzay-zaman açısından ilişkili fiziksel nesneler sistemini kastediyorum. (İki şey, birbirlerinden belirli bir mesafede ve belirli bir yönde bulunuyorsa, uzamsal olarak ilişkilidir. İki şey, birbirlerinden önce, sonra veya aynı anda bulunuyorsa, zamansal olarak ilişkilidir. Hem uzamsal olarak ilişkililiğin hem de zamansal olarak ilişkililiğin, refleksif, simetrik ve geçişli olduğunu varsayacağım.) Uzamsal ve/veya zamansal olarak ilişkili nesnelerden oluşan diğer tüm gerçek sistemleri başka bir evren olarak sınıflandıracağım.

“Kişi”yi, duygu ve düşüncelere, arzulara, inançlara ve amaçlara (belirli bir düzeyde gelişmişliğe sahip) sahip olma kapasitesine sahip bir varlık olarak anlıyorum. “İnsan”ı, algılama yoluyla dünyayı öğrenme ve kendi hayatının, başkalarının hayatının ve dünyanın tüm yönlerinde (kendi başına veya başkalarıyla işbirliği yaparak) bir fark yaratma yeteneğine sahip, iyi veya kötü fark yaratmayı seçme özgürlüğüne sahip özel bir tür kişi olarak anlıyorum. Böyle bir kişi, iyi ve kötü arzulara (eğilimler) sahip olabilir —iyiyi tanıyabilmesini sağlayan iyi arzular ve iyi ile kötü arasında seçim yapabilmesini sağlayan kötü arzular. (İyiyi seçebilmek için, onu tanıyabilmeniz gerekir ve eğer tanıyabilirsiniz, bu size onu takip etmek için asgari bir eğilim verir. Ancak kötüye yönelik herhangi bir arzu olmadan, bir varlık kaçınılmaz olarak iyiyi takip edebilir.)<sup>4</sup> İnsan kavramıma, metafiziksel konular hakkında (en azından primitif bir şekilde) akıl yürütme ve Tanrı kavramına sahip olma yeteneği de dahil ediyorum. Tüm bu yeteneklere sahip bir kişi olarak bu “insan” kavramının sıradan anlamı olmadığını, bu bölümün amaçları için belirlenmiş bir anlamı olduğunu vurgulamak isterim.

4 Bu iddiayı savunan argümanla ilgili olarak bk. Swinburne (1994:65–71).

Ben ve okuyucularım, esasen birer kişiler (eğer arzular, inançlar vb. sahibi olma kapasitemiz olmasaydı, var olamazdık) olmamıza rağmen, özünde insan değilizdir (örneğin, kötü arzularımız olmasa bile var olmaya devam edebiliriz). Bununla birlikte, benim anlamımdaki insanlar olduğumuzu varsayacağım.<sup>5</sup> Bizler, sadece insanlar değil, bedenleri olan insanlarız, ancak benim tanımımda bedenlilik insanlığın temel bir özelliği değildir. Bedenim, doğal süreçler yoluyla dünyayı öğrenip onunla ilgili inançlarımı koruduğum, dünyayı değiştirdiğim ve bana hoş ya da hoş olmayan hisler uyandıran o kamusal nesnedir. Işık, ses vb. bedenime çarparak dünyayı öğrenirim ve kollarımı, bacaklarımı, ağzımı vb. hareket ettirerek dünyayı değiştiririm. Dünyayı öğrenmek ve etkilemek için bedenimi kullanmaktan başka bir yolum yoktur ve algılamamı ve hareket etmemi sağlayan, bedenimdeki ayrıntılı süreçlerdir. Sinirler, retina çarpan ışık desenini sinirsel ateşleme desenine çevirir ve bu desen, önceki algılar ve genetik olarak beyinde oluşturulan sinir ağlarıyla etkileşime girerek yeni bir sinirsel ateşleme deseni oluşturur ve bu da benim algılarımı oluşturur. Vücudumdaki olaylar bana zevk veya acı verir ve gerçekleştirmek istediğim amaçlar, hangi eylemlerin amaçlarımı gerçekleştireceğine dair inançlardan kaynaklanan beyin durumlarıyla etkileşime giren beyin durumlarına ve bu da uzuvlarımın hareket etmesine neden olur. İnsan vücudu, insan algısı ve eylemi için bir araç olarak uygun olan bu türden işlevsel bir kamusal nesnedir. Bedensel bir insan, yalnızca o insanın algıladığı ve hareket ettiği ve yalnızca

5 Bu varsayımdaki tek tartışmalı unsur, liberteryen bir özgürlüğe sahip olmamızdır; yani, seçim yaptığımız anda dünyanın (ve özellikle de beynimizin) tüm ayrıntılarıyla durumu göz önüne alındığında, alternatif eylemler arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olmamızdır. Swinburne'de (1997: Bölüm 13) bu görüşü destekleyen (olasılıkçı) bir argüman sunuyorum.

o insanın hissettiği böyle bir kamusal nesnenin varlığını içerir. İnsanların bedenleri olmadan var olmasının mantıken mümkün olduğunu ve insan bedenlerinin, insan algısı ve eyleminin aracı olmadan bizimkiler gibi var olabileceğini ve davranabileceğini varsayacağım.<sup>6</sup> Halihazırda, “hassas ayar argümanını” açılış paragrafımda yaptığımdan daha kesin bir şekilde, dünyanın, insan bedenlerinin varlığını mümkün kılan bir yapıya sahip olduğu argümanı olarak tanımlayabilir ve böylelikle —eğer dünya sadece bir evren içeriyorsa— o evrenin yasaları ve sınır koşullarının, insan bedenlerinin, insan algısını ve eylemini mümkün kılan kamusal araçların evrimini mümkün kılan bir yapıya sahip olduğu argümanı olarak tanımlayabiliriz.

Tanrı'nın varlığı ve yokluğu söz konusu olduğunda, hassas ayar argümanı, böyle bir hassas ayarın olası olup olmamasına bağlı bir argümandır. Bu olasılıkları karşılaştırmaya çalışırken, açıklamanın basitliği için, dikkate alınacak tek Tanrı'nın geleneksel teistik Tanrı olduğunu varsayacağım. Kötü tanrılar veya daha düşük dereceli tanrılar olasılığını dikkate almayacağım, çünkü başka bir yerde savunduğum gibi, bu tür varlıkların var olduğu hipotezleri, geleneksel teizmin Tanrı'sının varlığı hipotezinden daha karmaşık hipotezlerdir ve bu nedenle geleneksel teizmin Tanrı'sının varlığı hipotezinden daha düşük ön olasılıklara sahiptirler.<sup>7</sup> Benim yorumladığım kadarıyla,

6 Birçok insan için, bedenleri olmadan var olabileceklerini veya bedenlerinin bilinçli bir yaşamla bağlantısı olmayan robotlar olarak var olabileceğini varsaymanın mantıksal bir tutarsızlığı olmadığı oldukça açıktır. Bu iddianın ve genel olarak insan doğasına ilişkin töz düalist görüşümün ayırtılı savunması için bkz. Swinburne (1997).

7 Çok tanrıcılığın geleneksel teizmden daha karmaşık bir hipotez olduğu iddiam için bk. Swinburne (1991:141). Her şeye gücü yeten kötü bir tanrı hipotezinin geleneksel teizmden daha karmaşık olduğunu savunmamın gerekçeleri şunlardır (bk. dipnot 7) mükemmel iyilik, her şeyi bilme ve mükemmel özgürlükten kaynaklanır ve bu nedenle her şeye gücü yeten

geleneksel teizmin Tanrısı, özünde ebedi, her şeye gücü yeten (mantıken mümkün olan her şeyi yapabilen anlamında), her şeyi bilen, tamamen özgür ve tamamen iyi bir varlıktır.<sup>8</sup>

### **İnsanların vücuda geldiği bir dünya, Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda, neden daha olasıdır?**

Bu durumda, Tanrı'nın mükemmel iyiliği onu nasıl bir dünyayı yaratmaya yönlendirir? Her şeye gücü yeten bir Tanrı, yalnızca mantıken mümkün olan şeyleri yapabilir. Örneğin, Tanrı'nın mantıken yapması mümkün olmayan bir şey, iki alternatif arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip varlıklar yaratmak ve aynı zamanda onların nasıl seçim yapacaklarını belirlemektir. Öyleyse sorumuz şu olmalıdır: Tanrı'nın ne tür bir dünya olacağını belirlemesi mantıken mümkün olduğu sürece, O ne türden bir dünyayı yaratacaktır?<sup>9</sup> Mükemmel

---

kötü bir tanrıda bilgi veya özgürlükten birinin veya diğerinin sınırlı olması gerekir ki bu da hipotezi geleneksel teizmden daha karmaşık hale getirir.

- 8 Tanrı'nın bu tür özelliklere sahip olduğunu söylemenin ne anlama geldiğine dair bir analiz ve ilahi sıfatların nasıl bir araya geldiğine dair bir gösteri için Swinburne (1993) ve Swinburne'e (1994: 6. ve 7. Bölümler) bakınız. Mükemmel iyiliğin her şeyi bilme ve kusursuz özgürlükten kaynaklandığı argümanı için Swinburne'e (1994:65–71, 134–6) bakınız.
- 9 Plantinga'nın terminolojisinde soru, Tanrı'nın ne tür bir dünyayı “güçlü bir şekilde aktüalize edeceği”dir (1974:173). “Dünya” kelimesini, Tanrı dışında var olan her şeyi ve onun davranış biçimini -ister (kısmen ister tamamen) belirsiz olsun, ister doğal yasalarda kodlanmış içsel güçleri ve yükümlülükleri tarafından belirlenmiş olsun- kapsayacak şekilde kullanıyorum. Bir dünya birçok evren içerebilir veya içermeyebilir. Ancak, metinde belirtildiği gibi, mümkün dünyalar, yalnızca her şeye gücü yeten bir varlığın mantıken aktüalize etmesi mümkün olan özelliklerle bireyselleştirilebilir. Bu terminolojide (ki bu standart bir terminoloji değildir), bir dünya, Tanrı'nın yalnızca her şeye gücü yetmesi ve diğer özellikleri olmasa bile, onu aktüalize etmesi durumunda mümkün bir dünya olarak kabul edilir. Bu nedenle, Tanrı'nın diğer özellikleri, örneğin temel ahlaki iyiliği nedeniyle aktüalize edemeyeceği mümkün dünyalar vardır.

iyilik sahibi bir varlık, iyiliği elinden geldiğince gerçekleştirmeye çalışacaktır. Dolayısıyla, mümkün olan en iyi tek bir dünya varsa, Tanrı onu mutlaka yaratacaktır. Mümkün olan en iyi tek bir dünya yoksa, ancak birbiriyle uyumsuz, eşit derecede iyi birkaç dünya varsa, Tanrı bunlardan birini mutlaka yaratacaktır. Fakat mümkün olan her dünya, birbiriyle uyumsuz diğer mümkün dünyalardan daha az iyiye, Tanrı'nın mükemmel iyiliği sayesinde yapabileceği tek şey, çok iyi bir dünyayı yaratmaktır. Bu durumların herhangi birinde, bir dünyanın iyiliği, bazı kötü yönleri veya (Tanrı tarafından) önlenemeyen bazı kötü yönlerin olasılığını içermesi nedeniyle daha büyük olabilir. Bu nedenle Tanrı, tüm mümkün en iyi dünyalara, tüm eşit en iyi mümkün dünyalara veya tüm iyi mümkün dünyalara ait olan herhangi bir durumu mutlaka yaratacaktır. Peki, Tanrı'nın sadece eşit en iyi mümkün dünyaların bazılarına veya giderek daha iyi dünyalar dizisinin bazı üyelerine ait olan bir durumu yaratmasının kesinliği veya olasılığı hakkında ne söyleyebiliriz? Benim önerim, O'nun mükemmel iyiliğinden (yukarıda açıklandığı gibi) şunun sonucu çıkar: Eğer belirli bir tür durumun var olması, olmaması durumundan daha iyiye (başka ne olursa olsun), o halde Tanrı o türden bir durumu yaratabilir ve belirli bir tür durumun var olması, olmaması kadar iyiye (başka ne olursa olsun), Tanrı'nın bu tür bir durumu gerçekleştirme olasılığı %50'dir. Bir dizeye ait olan ve her biri bir öncekinden daha az iyi olan, göreceli iyiliklerinin ölçülebileceği durumlar için, Tanrı'nın sizin adlandırabileceğiniz herhangi bir durumdan daha iyi bir durum yaratması son derece muhtemeldir. Bunun nedeni, o durumun altında olan durumlardan çok daha fazla sayıda durumun üzerinde olmasıdır. En iyisini üretemeyen mükemmel iyilik, büyük olasılıkla çok cömert olacaktır.

Mevcut durumda, özünde tamamen iyi olan Tanrı'nın, iyiliği seçmekten başka bir seçeneği ve iyilik ve kötülük arasında özgürce seçim yapma hakkı yoktur. Elbette, bu büyük seçimi yapma ve kendilerine, arkadaşlarına ve dünyaya önemli ölçüde fayda veya zarar verme sorumluluğuna sahip varlıkların olması makul olarak iyi bir şeydir. Çocuklarımız olduğunda ve onları özgür ve sorumlu yetiştirmeye çalıştığımızda bunun iyi bir şey olduğunu anlarız. Tanrı'nın, birbirlerine verebilecekleri zararın sınırlı olduğu özgür varlıklar yaratmasının da iyi bir şey olduğu görülür. Ama bu iyilik, büyük bir kötülük riskini de beraberinde getirir. Zira önemli derecede özgürlük ve sorumluluk, önemli ölçüde zarar verme riskini de beraberinde getirir ve Tanrı'nın, varlıkların birbirlerine verebilecekleri olası zarara bazı sınırlar koyması gerektiğini düşünebiliriz (örneğin, varlıkların kısa ve sınırlı bir ömre sahip olmaları gibi bir sınır). Mükemmel bir iyilik sahibi olan Tanrı'nın bu tür varlıkları yaratıp yaratmayacağı (birbirlerine verebilecekleri zararın sınırları içinde olsa bile), varlıkların sahip olacağı sorumluluğun derecesine ve bunu kötüye kullanma riskinin derecesine bağlı olmalıdır ve Tanrı'nın yapması gereken farklı durumların ahlaki değerini tam olarak tartmak bizim için kolay değildir. Fakat büyük ölçüde basitleştirerek, önemli bir özgürlüğün yol açabileceği kötülük riski nedeniyle, varlıkların önemli bir özgürlüğe sahip olduğu (belirli sınırlar içinde) herhangi bir dünyanın, başka ne olursa olsun, bu tür bir durumun olmadığı aynı dünya kadar iyi olacağını öne sürebiliriz —bu durumda, Tanrı'nın böyle bir durum yaratma olasılığı 0,5 olur. Ancak karmaşıklık o kadar fazladır ki, belki de makul olarak söylenecek tek şey, özgürlük ve sorumluluk çok iyi şeyler olduğu için, Tanrı'nın bu tür varlıkların bulunduğu bir dünya yaratma olasılığının

önemli (diyelim ki 0,2 ile 0,8 arasında) olduğudur. Bu tür varlıklara ben insan diyorum.

Varlıkların kendileri ve başkaları adına önemli bir sorumluluk üstlenmeleri için, kendi ve birbirlerinin duygu ve inançlarından oluşan zihinsel yaşamlarını etkileyebilmeleri gerekir. Kendilerinde ve başkalarında hoş veya hoş olmayan duygular uyandırabilmeli, dünyayı araştırabilmeli ve doğru inançlar (buna bilgi diyeceğim) edinebilmeli ve bunları başkalarına anlatabilmelidirler. Ancak önemli sorumluluk, bu yeteneklerin kendileri üzerinde uzun vadeli etki yaratma kapasitesini de içerir. Varlıklar, seçim yoluyla kendilerinin ve başkalarının bu inançları edinme ve duyumlara neden olma yeteneklerini, hoş veya hoş olmayan buldukları şeyleri ve doğal olarak güçlerini kullanmaya eğilimli oldukları yolları (iyi veya kötü) etkileyebilmelidir. Böylelikle birbirlerinin bilgi, olgusal ve ahlaki açıdan şeyleri etkileme kapasitesinde ve güçlerini ve bilgilerini iyilik için kullanma arzusunda gelişmelerine yardımcı olabilmelidirler. Ayrıca, önemli bir sorumluluğa sahip olmak için, isterlerse kendi ve birbirlerinin bilgilerini, yeteneklerini ve iyilik arzularını kısıtlayabilmelidirler. Bu nedenle, varlıklar hayata sınırlı, seçilmemiş güç, bilgi, iyilik ve kötülük arzularıyla başlamalı (veya doğal süreçlerle bunları edinmeli) ve bu güç ve bilgiyi genişletip bu arzuları geliştirmek ya da uğraşmamak arasında seçim yapmalıdır. Dahası bu seçim ciddi bir seçim olacaksa, bazı zorluklar içermelidir; yani, yeni bilgi, güç ve iyileştirilmiş arzuların arayışında zaman, çaba ve başarı garantisi olmamalıdır. Bu nedenle, varlıkların başlangıçta bir dizi temel eyleme ihtiyacı vardır. (Temel eylemler, sadece yaptığımız kasıtlı eylemlerdir —başka herhangi bir eylem yaparak yapmadığımız eylemlerdir. Seni vurarak öldürebilirim, tetiği çekerek ateş edebilirim ve parmağımı sıkarak tetiği çekebilirim. Ancak,

başka bir kasıtlı eylem yaparak parmağımı sıkmazsam —bu kasıtlı eylemi gerçekleştirmek için vücudumda benim bilgim dışında olan şeyler olup olmadığına bakılmaksızın— parmağımı sıkmam temel bir eylemdir.) Bir canlının temel eylemleriyle (belli bir zamanda) kasıtlı olarak yaratabileceği türden etkileri, onun temel kontrol alanı olarak adlandırabiliriz. Varlıkların başlangıçta bir temel kontrol alanına ihtiyaçları vardır ve daha önce de belirttiğimiz gibi, varlıkların neyin doğru olduğuna dair büyük ölçüde doğru inançlar edinebilecekleri bir başlangıç aralığına da ihtiyaçları vardır. Bir varlığın edinebileceği bu tür inançlara temel algı alanı diyelim. Varlıkların başlangıçta bir temel algı alanına ihtiyaçları vardır. Temel algı alanı, temel kontrol alanını da içermelidir. Çünkü hangi etkileri yarattığımızı bilmeden kasıtlı olarak etki yaratmamız mümkün değildir.

Kontrol alanımızı temel bölgenin ötesine genişletmek, temel eylemlerimizden hangilerinin daha ileri etkileri olacağını keşfetmeyi (yani, bu konuda doğru inançlar edinmeyi) gerektirecektir. Kontrol alanımızın büyük ölçüde genişletilebilmesi için, temel eylemlerimizin, gerçekleştirildikleri koşullara göre değişen, temel bölgenin ötesinde farklı etkileri olması gerekir. Bu koşulların kendileri de temel eylemlerimizle değiştirilebilir olmalıdır ve başkalarının kontrol bölgesini etkilemek istiyorsak, o başkalarının bulunduğu koşulları değiştirebilmemiz gerekir. Temel bölgenin “ötesindeki” etkiler, bir anlamda ondan daha “uzak” etkileri ifade eder ve ‘koşulları’ değiştirmek, bir anlamda “hareket” gerektirir. Temel algı bölgemiz temel kontrol bölgemizle birlikte hareket ederse, koşulları değiştirdiğimizde ne gibi etkiler yarattığımızı öğrenebiliriz —ancak ilk bölge ikinci bölgeden çok daha büyükse, bu her zaman gerekli olmayabilir. Başka bir odaya girerek, o odada nasıl bir etki yaratabileceğimizi öğrenebiliriz ve oradayken (burada

değilken) eylemlerimizin etkilerini görebiliriz— temel algı bölgemiz temel kontrol bölgemizle birlikte hareket etmiştir. Söz gelimi, temel algı alanımızı değiştirmeden uzaktaki bir kişiyi taşla vurmaya öğrenebiliriz. Zira bu alan, taşları farklı şekillerde atmanın etkilerini hareket etmeden keşfedebilmemiz için yeterince geniştir. Kontrol alanımız, sadece bir seferde hareket ederek değil, aynı zamanda önceki hareketlerle bir tür temel eylemin normalde ne tür uzak etkileri olduğunu keşfederek de genişletilebilir. Silahımızı farklı açılardan ateşlediğimizde merminin nereye düştüğünü görmeye giderek, farklı açılardan silah ateşlemenin uzak etkilerini öğrenebilir ve bu şekilde kontrol alanımızı genişletebiliriz. Algılama alanı, hangi temel algıların normalde daha uzak fenomenlerin kanıtı olduğunu (önceki hareketler aracılığıyla) keşfederek genişletilebilir. Biraz uzaktaki nesnelerin teleskoptaki görüntüleriyle olan korelasyonunu (gidip görerek) keşfettikten ve bunu teleskoptaki görüntüleriyle çok uzaklardaki nesneler arasındaki benzer bir bağlantıya genelleştirdikten sonra, teleskopla uzaklardaki nesneleri görmeyi öğrenebiliriz. Kontrol, uzak gelecekteki olayları da içerecek şekilde genişletilebilirken, algı ise uzak geçmişteki olayları da içerecek şekilde genişletilebilir.

Bu nedenle, önemli ölçüde özgürlük ve sorumluluk sahibi olmak için, insanlar her an temel kontrol ve algı alanının bulunduğu bir “uzayda” bulunmalı ve hangi temel eylemlerimizin ve algılarımızın hangi uzak etkileri ve nedenleri olduğunu öğrenerek ve hangi temel eylemlerimizin daha geniş alana hareket getirdiğini öğrenerek algı ve kontrolümüzü genişletebilmelidir. Temel eylemlerimizin hangilerinin nerede yapıldığında daha uzak etkileri olduğunu (hangilerinin bizi daha geniş bölgenin hangi kısımlarına taşıdığını da dahil) ve hangi uzak olayların temel olarak algılanabilir etkileri olacağını öğrenmek istiyorsak,

uzamsal dünya doğa yasalarına tabi olmalıdır. Çünkü, ancak bu tür düzenlilikler varsa, canlıların öğrenip kullanabileceği şeyleri değiştirmek ve bilgiyi genişletmek için reçeteler olabilir. Dolayısıyla insanlar, yeteneklerini kullanabilecekleri, yasalarla yönetilen bir evrende uzamsal bir konuma ihtiyaç duyarlar ve bu konumumuzdan Tanrı'ya uzanan bir argüman ortaya çıkmış olur.

Mevcut durumda, eğer insanlar sadece birbirlerinin inançları ve amaçları hakkında inançlara sahip olmakla kalmayıp (ki bunları etkileyebilmek için bunu yapmaları gerekecektir), aynı zamanda birbirlerinin inançları ve amaçları hakkında bilgi edinmeyi seçebilmeli ve işbirliğine dayalı eylem ve işbirliğine dayalı rasyonel tartışma için gerekli olan kamuya açık bir şekilde (bu da dili içerecektir) iletişim kurabilmelidirler. Bu durumda insanları, yeniden tanımlayabilmeleri gerekir. Bu, yeniden tanımlayabilecekleri ve davranışları inançlarını ve amaçlarını ortaya koyan kamusal nesneler (insan bedenleri) olması gerektiği anlamına gelir. Bu bedenler, davranışlarının en basit açıklaması genellikle inanç ve amaçların bir kombinasyonu şeklinde olacak şekilde davranmalıdır. Sonuç olarak, örneğin, birbirimize (en basit açıklama olduğu gerekçesiyle) girdiye duyarlı inançlar atfedebilmeliyiz, örneğin, bir nesne gözlerine ışık geldiğinde o nesnenin mevcut olduğuna dair inançlar ve beyin durumları tarafından tam olarak belirlenmemiş olsa da bir miktar sabitlik gösteren amaçlar. Mesela, başka bir insanın dilini ancak, onun normalde gerçeği söylemeye çalıştığını, inançlarını ifade etmek için zaman içinde değişmeyen bir dil kullandığını ve inançlarının genellikle bizimkiler gibi gelen uyarılara duyarlı olduğunu varsayarsak anlayabiliriz. Daha sonra, gözlerine ve kulaklarına yağmurdan kaynaklanan bir

girdi geldiğinde “*il pleût*”<sup>10</sup> dediğini fark ederiz ve “*il pleût*” ile “yağmur yağıyor” demek istediğini çıkarırız.

Öğrenilebilen ve geliştirilebilen bu tür bir kamu iletişimi, bizim dünyamızda olduğu gibi, bazıları kararlı (ve böylece sürekli organize bir yapıya izin veren) ve bazıları yarı kararlı (yani yeni girdilere, örneğin duyuşsal uyaranlara yanıt olarak durumlarını hızla değiştiren) bileşenlerden oluşan uzamsal olarak genişletilmiş bedenlere sahip olmamızla gerçekleştirilebilir ve böylelikle yeni anılar depolanabilir. Bu tür bileşenler göz önüne alındığında, girdiye duyarlı ve (çok çeşitli olası çıktılar arasından) bir çıktı üreten makineler olabilir ve bu çıktı, girdi göz önüne alındığında, diğer herhangi bir çıktıdan daha fazla bir hedefe ulaşma olasılığına sahip olabilir. Bu, makinenin bilinçli olduğunu düşünürsek, kullanılan araçların hedefe ulaşacağı inancını ve hedefe ulaşma amacını ona atfetmemizi sağlar. Kararlı parçalar ve yarı kararlı parçalar göz önüne alındığında, bu tür makineler inşa edilebilir ve parçaların sonsuz yeniden birleştirilmesi yoluyla —makul olarak— ara sıra ortaya çıkabilir. Ancak tüm bunlar, bu bedenlerde insanların var olduğunu garanti etmez, fakat insanlar başka türden bedenler yerine bu tür bedenlere sahip oldukları takdirde, birbirleri hakkında kamuya açık bilgiye sahip olabilir ve birbirleriyle öğrenip geliştirebilecekleri türden kamuya açık iletişim kurabilirler.

Öte yandan insanlar sadece uzamsal konuma sahip olup uzamsal genişliğe sahip olmasalardı, sadece “parçacık bedenlere” sahip olurlardı. Fiziksel dünyanın bazı bileşenleri o halde “parçacık bedenler” olurdu ve diğer insanları anlamak için gerekli olan girdi-çıkıtı davranışını sergilemesi gerekenler onlar olurdu (onların kombinasyonları değil).

10 Fransızca “yağmur yağıyor” demektir [Ç. N.].

Sadece kontrol ve algı alanımızı temel düzeyin ötesine genişletme gücüne sahip olmakla kalmayıp, kendimizin ve başkalarının temel algı ve kontrol alanını (hareket etme yeteneği dahil) ve hoş veya hoş olmayan duyularımızı genişletme veya kısıtlama (veya başkaları veya doğal süreçler tarafından kısıtlanmayı önleme) gücüne de sahip olmamız iyi olurdu. Çeşitli koşullarda temel eylem ve algılama kapasitemizi ve duyularımızı etkileyecek, yapabileceğimiz temel eylemler veya öğrenebileceğimiz temel olmayan eylemler olması gerekir. Bu, keşfedebileceğimiz ve böylelikle etkileyebileceğimiz, temel eylemlerimizi gerçekleştirmemizi, temel algıları edinmemizi ve hafızada tutmamızı ve acıyı veya zevki azaltmamızı veya artırmamızı sağlayan doğal süreçlerin varlığını gerektirir. Dahası bu süreçler, sadece onlara sahip olan insanlar tarafından değil, diğer insanlar tarafından da manipüle edilebilecekse, bunlar kamusal süreçler olmalıdır. Temel eylem ve algılama kapasitelerimizin kamusal süreçlere bağlı olmasının en bariz yolu, yine uzamsal olarak genişlemiş bir bedene sahip olmamızdır.

Biz gerçek insanlar bir dizi temel kontrol yeteneğine sahibiz: bu, başka bir şey yapmadan, “öylece” uzuvlarımız, ağızlarımız ve dillerimizle yapabildiklerimizdir. Temel kontrol alanı insanın yaşına göre değişir. Diğer insanların yardımı olmadan bile (kollarımızı ve bacaklarımızı ne kadar hızlı hareket ettirebileceğimiz, öğrenmeye veya başkalarının yardımına çok fazla bağlı değildir), zamanla artar ve sonra tekrar azalır. Ancak, bu kontrol alanını birçok açıdan nasıl artırabileceğimizi keşfedebilir veya öğrenebiliriz —her şeyden önce, bir dilde cümleler kurarak başkalarını etkilemek için. Dahası, bir dizi temel algı yeteneğimiz vardır —bu yetenekler, kasıtlı eylemlerden bağımsız olarak insanın yaşıyla birlikte artar veya azalır. Cansız nesneleri tanımak, fazla yardım almadan gelişen bir

algı yeteneğidir. İnsanların sözlerini anlamayı öğrenirken ise başkalarının yardımına daha fazla ihtiyaç duyarız. Başkalarına zarar vermek veya fayda sağlamak, alet kullanmak, ev inşa etmek veya ağaç kesmek gibi temel eylemlerimizle öğreniriz. Ayak izlerinden ve ateş kalıntılarından başkalarının daha önce orada bulunduğunu tespit etmek ve bulut odalarındaki izlerden temel parçacıkların geçişini tespit etmek için kanıt ilkelerini kullanırız. Bilgi ve kontrolümüzün gelişmesiyle, başkalarına zevk ve acı vermeyi, başkalarına bilgi ve kontrol vermeyi veya bunu reddetmeyi öğreniriz. İyilik yapmanın zor olduğu durumlara girmeye izin verebilir ve böylelikle kötü alışkanlıklara kapılabiliriz —ya da bunun olmasını engelleyebiliriz. Ayrıca öğrenerek, başkalarının doğal olarak güçlerini kullanma eğilimlerini etkileme yeteneği kazanabiliriz —onları ahlaki veya ahlaka aykırı şekilde eğitebiliriz.

Ancak, kontrol ve algı alanını (kendimizin ve başkalarının) temel düzeyin ötesine genişletmeyi öğrenmenin yanı sıra, temel kontrol ve algı alanını genişletmeyi veya kısıtlamayı (veya kısıtlanmayı önlemeyi) da öğrenebiliriz. Kendimizi veya başkalarını aç bırakarak, temel yetenekleri ve algı kapasitelerini kısıtlayabiliriz ve kolları, dilleri veya gözleri keserek de bunu yapabiliriz. Bizim veya başkalarının istemediği şekillerde, hastalıklar nedeniyle güçlerimiz azalabilir ve ilaç ve cerrahi yöntemler kullanarak hastalıkların etkilerini önlemeyi öğrenebiliriz ya da bunu nasıl yapacağımızı keşfetmek için uğraşmayabiliriz. Öte yandan temel yeteneklerimizi ve algılama güçlerimizi etkileme konusundaki mevcut kapasitemiz, tıp biliminin bu bin yıl içinde bize sağlayacağı imkanlarla karşılaştırıldığında oldukça küçük görünür. Tıbbi müdahaleler, önümüzdeki yüzyıl içinde bile yeni uzuvlar ve duyu organları yetiştirmemizi ve hafıza kaybını yavaşlatmamızı sağlayabilir. Dolayısıyla, bir bedene

sahip olmak, bedeninin içinde (yani beyinde) bulunan zihin-beyin etkileşiminin yüzeyini içerir ve ayrıca, bedeninin başka yerlerinde meydana gelen ve temel olarak algıladıklarımızı ve temel olarak nasıl davranabileceğimizi etkileyen olayları da içerir. Böylelikle bir bedene sahip olmak, birbirimizin temel yeteneklerini ve algılama güçlerini azaltmamıza veya genişletmemize ya da doğal süreçlerin neden olduğu bu tür azalmaları önlememize olanak tanır. Bu tür güçlerle, birbirimiz üzerinde başka türlü sahip olabileceğimizden çok daha önemli bir güce sahip oluruz.

Bir “parçacık bedenimiz” olsaydı, algılama ve eylem temel yeteneklerimizin kamusal süreçlere bağlı olması da mümkün olurdu.<sup>11</sup> Bu durumda kamusal süreçler, uzamsal olarak sınırsız bir nesneye zamansal olarak genişletilmiş girdilerden oluşması gerekirdi. Bu nesne, tamamen geçilmez bir kara kutu gibi olurdu. Uzun bir süre boyunca bu kutuya belirli girdiler vererek, görme yeteneğimizi nasıl geliştirebileceğimizi veya bozabileceğimizi, hafızamızı nasıl zayıflatabileceğimizi veya güçlendirebileceğimizi keşfederdik. Ancak kutu açılmazdı; aslında, uzamsal bir uzantısı olmazdı. Hafızamız o zaman beyine bağlı olmazdı ve bu durumda uzamsal bir mesafeden eylem yoluyla hafızayı etkileyen girdilere bağlı olurdu (fiziksel açıdan bakıldığında, fiziksel girdinin etkilediği ve zihinsel yaşamın daha doğrudan bağlı olduğu “zihinsel” alem, “ruh” içinde süreçler olabilir). Bu, daha az ve anlık bir bedenlenme sağlardı; çünkü zihinsel olanın fiziksel olana bağımlılığı anlık olmazdı. Fakat yine de, insanların normal türden bir bedenlenme olmadan kendilerinin ve birbirlerinin temel yeteneklerini etkileme yeteneğine sahip olabilecekleri alternatif bir yol gibi görünebilir.

11 Bu öneriyi Joseph Jedwab ve Tim Mawson’dan ödünç aldım.

Öyleyse, insanlar birbirleriyle iletişim kurmayı öğrenebilme ve temel algı ve kontrol aralıklarını genişletebilme veya daraltabilme gibi büyük avantajlara sahip olmak istiyorlarsa,<sup>12</sup> insan bedeninin düzenli bir dünyada sadece uzamsal bir konuma sahip olması yeterli olmayacaktır. Zira insanların, kararlı ve yarı kararlı bileşenlerden oluşan genişletilmiş bedenlere veya alternatif olarak özel türde parçacık bedenlere sahip olmaları gerekir.

Daha önce, eğer Tanrı dünyayı yaratırsa, insanların bir konuma sahip olduğu düzenli, uzamsal olarak genişletilmiş bir dünya yaratma olasılığının (diyelim ki 0,2 ile 0,8 arasında) yüksek olduğunu öne sürmüştüm. Bunun nedeni, Tanrı'nın insanlara kendileri ve birbirleri için sorumluluk verme nedeni olmasıdır.

Halihazırda insanların birbirleri hakkında kamuya açık bir şekilde bilgi edinebilmeleri (veya bunu yapmamayı seçebilmeleri) ve işbirliği içinde kendilerinin ve birbirlerinin temel eylem ve algılama yeteneklerini etkileyebilmeleri için, bedenin daha spesifik bir tür olması gerektiğini savunmuştum. Hal böyle olduğunda, bazı evrenlerin (uzaysal olarak genişlemiş), insan bedenlerinin oluşumuna izin veren kararlı ve yarı kararlı türden bileşenlerin ya da amaç ve inanç açısından yorumlanabilir uyarıcı ve tepki kalıplarını ortaya koyan parçacık benzeri bileşenlerin varlığını mümkün kılan yasalar ve koşullara sahip olması gerektiği anlamına gelir. Her iki durumda da, bedenlerin davranışları tamamen deterministik olmamalı ve muhtemelen üreme için bir miktar alan olmalıdır. Belki de Tanrı'nın insanlara bedenlenmenin daha önemli sorumluluklarını vermesi biraz daha risklidir. Ancak birbirlerine verebilecekleri zarar

12 Ayrıca —eklemeliyim ki— eğer insanlar, özelliklerinin bir kısmını (bazı DNA benzeri bileşenler aracılığıyla) miras alacak şekilde çoğalacaklarsa.

büyük ölçüde artmış gibi görünmemektedir. (Bu zarar, doğuştan bu bilgiye sahip olmak yerine, zarar vermeyi öğrenmeyi seçmeleri açısından daha azdır. Fakat bu bilgiyi edindikleri takdirde birbirlerinin temel yeteneklerine zarar verebilecekleri açısından daha fazladır.) Dahası, her şeyden önce, birbirlerini özgürce sevmeyi seçebilen varlıklar yaratan bir Tanrı (iyi ve kötü arzuları olan bu yaratıklar gibi), onları kendisiyle sevgi dolu bir ilişkiye girebilecek hale getirir —mükemmel bir yaratıcı bunu kesinlikle yapar. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı kavramını kavrayabilmeleri gerekir. Bu yüzden, eğer bir Tanrı varsa, O'nun bedenlenmiş insanları yaratma olasılığının, onlara sadece bir yer verme olasılığına benzer olduğunu öne sürmek istiyorum. Rakamlarım (“0,2 ile 0,8 arasında”) yapay olsa da, önemli olan nokta, bu olasılığın önemli bir olasılık olmasıdır. İyi bir Tanrı, kendilerinin ve birbirlerinin refahı için önemli sorumlulukları olan sınırlı özgür varlıklar yaratmak isteyecektir. Olasılık değerlerinin belirsizliği, bunun ne kadar iyi bir şey olduğunu hesaplama yeteneğimizi abartmadan, bu tür bedenlerin varlığının iyiliğini ciddiye alır. İyi bir Tanrı'nın ne yapacağını tahmin etme konusundaki durumumuz, varsayılan bir karaktere sahip herhangi bir insanın gerçekleştirebileceği türden şeyleri tahmin etme durumundan prensipte farklı değildir —onların gerçekleştirebileceği türden şeyleri biliriz, ancak tam olarak neyi gerçekleştireceklerinden emin olamayız. Tanrı'nın mükemmel derecede iyi olduğu varsayımı, bunun dezavantajlarını göz ardı etmezsek, birbirlerini anlayabilen, kendilerini (temel yetenekleri de dahil olmak üzere) ve diğer şeyleri şekillendirmek için anlayış ve güçlerini geliştirip geliştirmeyeceklerini özgürce seçebilen, böylelikle Tanrı'nın Kendisini tanıyabilecek varlıkları yaratmanın, Tanrı'nın doğal olarak yapmayı seçeceği şeylerden biri olduğunu varsaymadıkça, hiçbir

anlam ifade etmez. Tanrı bunu seçerse, bu sonucu iki yoldan biriyle gerçekleştirebilir. Bir yol, evrenin başlangıcında (yani, tek bir evren varsa evrenin başlangıcında; birden fazla evren varsa, herhangi bir evrenin başlangıcında) yasalar ve başlangıç koşulları yaratarak, bir aşamada somut insan yaşamına elverişli koşulların gelişmesini sağlamaktır. Diğer yol ise, (sınırlı veya sonsuz zamanın) her anında, bir zaman veya başka bir zamanda somut insan yaşamına elverişli sınır koşulları ve koşulları yaratacak doğru türden yasaları korumak için harekete geçmektir.

**Tanrı yoksa, insanların vücuda geldiği bir dünyanın var olma olasılığı neden daha düşüktür?**

Peki ama Tanrı yoksa, gerekli özelliklere sahip insan bedenlerinin veya insan “parçacık bedenlerinin” var olma olasılığı nedir? Bilim, genişletilmiş insan bedenlerinin bazı özelliklerinin (örneğin, ahlaki bilincin fiziksel karşılığı sergileme yeteneği) ortaya çıkma olasılığını henüz tartışacak durumda olmasa da, insan bedenleri için gerekli olan özelliklerin çoğuna sahip bedenlerin varlığı için gerekli koşulları tartışabilir ve tartışmıştır. Daha önce, genişletilmiş bedenlerin kararlı ve yarı kararlı bileşenlere ihtiyaç duyduğunu görmüştük. Genel olarak, şu anda evrenimizde geçerli olduğuna inanılan yasalar (kuantum teorisinin yasaları, dört kuvvet vb.) göz önüne alındığında, bu tür bileşenlerin evrimleşmesi için doğa yasalarının sabitelerinin ve başlangıç koşullarının değişkenlerinin değerlerinin çok dar sınırlar içinde olması gerektiği konusunda genel bir fikir birliği olduğu görülmektedir. Büyük Patlama’nın başlangıç hızı gerçek hızdan biraz daha yüksek olsaydı, yıldızlar ve dolayısıyla daha ağır elementler oluşmazdı. Biraz daha düşük olsaydı, evren elementlerin oluşması için yeterince soğumadan

çökmüş olurdu ve baryonların antibaryonlara göre biraz fazla olması gerekirdi. Oran biraz daha az olsaydı, galaksilerin veya yıldızların oluşması için yeterli madde olmazdı ve biraz daha fazla olsaydı, gezegenlerin oluşmasına izin vermeyecek kadar fazla radyasyon olurdu.<sup>13</sup> Benzer kısıtlamalar, bizim evrenimizin sahip olduğu gibi yoğun ve şiddetli bir başlangıcı olmayan bir evrene de uygulanırdı. Sonsuz bir evrenin, gezegenlerin ve ağır elementlerin herhangi bir zamanda oluşabilmesi için, bahsedilen fiziksel sabitelerin değerlerine ek özelliklere sahip olması gerekirdi —ancak bu kısıtlamalar, bir başlangıcı olan evren üzerindeki kısıtlamalardan daha az olurdu.

Büyük Patlama anındaki başlangıç koşullarının hassas ayarının gerekli olacağı varsayılan yasaların, koşullarının çok daha az ince ayar gerektirecek gerçek yasalara sadece yaklaşımlar olduğu ortaya çıkabilir. Birkaç saniye sonra evrenin genişlemesi ve dolayısıyla gezegenlerin ve ağır elementlerin evrimi için değerler verecek yasalar varsayılabilir, bu yasalar hemen hemen her türlü başlangıç koşulundan yola çıkabilir. Ancak bu yasaların diğer tüm verilerimize uyması için, muhtemelen çok hassas ayarlanmış sabiteler içermeleri gerekecektir; hatta oldukça özel başlangıç koşulları varsayıldığından daha da hassas ayarlanmış sabiteler. “Enflasyon” hipotezi, birçok varyantıyla, sadece yasalara dahil ederek başlangıç koşullarından hassas ayar ihtiyacını ortadan kaldırmada başarılı olabilir gibi görünüyor.<sup>14</sup> Ama belki de böyle olmayacak ve enflasyon hipotezi hassas ayar ihtiyacını bir miktar azaltacaktır.

13 Fiziksel sabiteler ve başlangıç koşulları üzerindeki kısıtlamaların tüm ayrıntıları için Barrow ve TiplerWe (1986) ve özellikle 5. ve 6. Bölümlere bakın.

14 Enflasyon hipotezinin, çözülmesi amaçlanan iddia edilen sorunları, oldukça doğal olmayan bir şekilde karmaşık hale gelmeden çözmediği yönündeki öneri için Earman ve Mosterin’e (1999) bakınız.

Daha derinlemesine bakıldığında, şu anda temel olduğuna inandığımız yasaların, daha temel yasalardan türediği ve bunun sonucunda, eski yasaların bir veya iki fiziksel sabitesinin değerlerinin, diğerlerinin değerlerini benzersiz bir şekilde sınırladığı ve gerçek temel yasaların sadece sınırlı bir dizi sınır koşula izin verdiği kanıtlanabilir. Bu durumda, sabitelerin ve değişkenlerin değerlerinin kelimenin tam anlamıyla “hassas ayar”ına duyulan ihtiyaç büyük ölçüde azalacaktır.<sup>15</sup> Ama evrenin ve yaşamın evrimleşmesi için oldukça özel yasalar ve sınır koşullarının gerekli olduğu çok geniş anlamda “hassas ayar”a ihtiyaç duyduğu gerçeği değişmeyecektir. Kendi evrenimizden farklı yasalara sahip birçok mümkün evrenin ve yasalarının sabiteleri ne olursa olsun, somut varlıklara elverişli olmayacağı açıktır —örneğin, tüm atomların sonsuza kadar var olduğu ve tek kuvvetlerin atomlar arasındaki itme kuvvetleri olduğu bir evren. Diğer evrenler (örneğin, dört yerine yedi tür kuvvetin olduğu evrenler) yine de elverişli olabilir; fakat yalnızca yasalarının sabitelerinin belirli değerleri verilirse.

Bu durumda, yaşamın evrimleştiği yasalar ve sınır koşullarına sahip yasalarla yönetilen bir evrenin önsel olasılığını, yani yalnızca önsel temellere dayanan olasılığı (ben buna “içsel olasılık” diyorum) belirlemenin ilkeleri nelerdir? Evrenlerin

15 Doğanın temel yasalarının sicim teorisinden türetilmesinin hassas ayar ihtiyacını büyük ölçüde azaltması mümkündür. Bu, Kane ve arkadaşları (2000) tarafından savunulmuştur. Tüm sicim teorilerinin eşdeğer olduğunu ve farklı olası “boşlukların” doğa yasalarının değişkenlerinin tüm sabitelerini ve başlangıç değerlerini benzersiz bir şekilde belirlediğini öne sürerler. Sicim teorisinin (eğer varsa) kurulması ve sonuçlarının gösterilebilmesi için daha çok çalışma yapılması gerektiğini kabul ederler. Ancak, tüm bu geçici spekülasyonlara rağmen, “çok sayıda olası boşluk olacağını” kabul ederler. Bu da hem diğer temel yasalar yerine sicim teorisine sahip olmak hem de başlangıç koşullarının özel değişkenlerini gerektirmek anlamına gelir.

yasaları ve sınır koşulları, basitliklerine göre değişen içsel olasılıklara sahiptir ve yasaların kapsamları da öyledir. Öyle olmalıdır, çünkü öyle olmasaydı, evrenimizin doğası hakkında şimdiye kadar gözlemlediklerimizi öngören herhangi bir hipotez (ne kadar karmaşık ve geçici olursa olsun) gözlem kanıtlarına göre eşit olasılıkta olurdu. Açıkça öyle olmadığına göre, *a priori* faktörler, kanıtlara dayalı hipotezlerin olasılığının değerlendirilmesine girer. Bu faktörlerin kapsam ve basitlik olduğunu savundum. Bir hipotezin “kapsamı”, size ne kadar bilgi verdiği, yani kaç nesne hakkında ne kadar ayrıntılı iddialarda bulunduğu ile ilgilidir; ancak, evrenlerin yasaları ve sınır koşulları hakkındaki tüm hipotezler aynı kapsama sahip olacağından, bu faktörü göz ardı edebiliriz. Evreni açıklayan hipotezlerin içsel olasılıklarını yalnızca basitlik belirleyecektir. Şu ana kadar tahminlerinde eşit başarı gösteren eşit kapsamlı hipotezlerin göreceli olasılıklarını değerlendirmek için kullanılan ve kullanmanın doğru olduğunu düşündüğümüz kriterlerin tam bir incelemesi (başka empirik kanıt veya “arka plan kanıtı” olmadığına), basitliğin içsel olasılığı nasıl belirlediğine dair bir dizi kriter geliştirilmesini mümkün kılmalıdır.<sup>16</sup>

Aynı doğa yasalarının sayısız mantıksal olarak eşdeğer formlarda ifade edilebileceğini unutmayın. Bir hipotezin basitliğini belirleyen kriterler, en basit formülasyonunun basitliği yoluyla basitliğini belirleyen kriterlerdir —yani, değişkenlerin gözlemlenebilir olana olabildiğince yakın özellikleri belirlediği ve denklemlerin bunları matematiksel olarak daha basit, yani daha ilkel yollarla daha az terim içeren daha az kanunla birbirine bağladığı formülasyon. Genel olarak, bu kriterlerin sonucu, sabitelerin ve değişkenlerin belirli bir aralıkta

16 Hipotezlerin göreceli basitliğini belirleyen çeşitli yönlerin analizine yönelik bir girişim için Swinburne'e (2001: Bölüm 4) bakınız.

olduğu bu şekilde formüle edilmiş bir hipotezin, sabitelerin ve değişkenlerin eşit uzunlukta farklı bir aralıkta olduğu bir hipotez kadar içsel olasılığa sahip olacağıdır. Yani, fiziksel sabitelerin ve sınır koşullarının değişkenlerinin değerlerinin içsel olasılık yoğunluğu, belirli bir tür hipotezler için (yani, sadece bu sabiteler ve değişkenler açısından farklılık gösteren hipotezler) sabittir.<sup>17</sup>

Bu kriterleri kullanarak, bir evrenin, somutlaşmış insanlara elverişli mümkün evrenler kümesine ait olma içsel olasılığını hesaplamak benim yeteneklerimin ötesindedir ve —sanırım— bunu hesaplamak günümüz matematikçilerinin yeteneklerinin de ötesindedir. Ancak sorun iyi tanımlanmış görünüyor ve umarım gelecekte bir matematikçi tarafından çözülebilir. Bu çözümle, tek bir evrenin (geniş anlamda) hassas ayarlanmış olma ön olasılığı sorusuna kesin ve kanıtlanmış bir cevap elde etmiş

17 Sabit bir olasılığın veya bir değişkenin değerinin, olası değerlerin aynı uzunluktaki herhangi bir aralıkta aynı olması (ve dolayısıyla sabit bir olasılık yoğunluğu dağılımı olması) ve en basit ve en temel biçimindeki yasalarla belirlenmesini ısrarla savunmam, Bertrand paradoksunun çeşitli versiyonlarını ortadan kaldırır. Aksi takdirde ortaya çıkabilecek sorunların çok basit bir örneğini vermek gerekirse, Newton'un çekim yasası  $F=G (mm'/r^2)$   $F=mm'/d^3r^2$  olarak ifade edilebilir, burada  $d$   $G-1/3$  olarak tanımlanır.  $d$  için sabit bir olasılık yoğunluğu dağılımı,  $G$  için sabit bir olasılık yoğunluğu dağılımı vermez ve bunun tersi de geçerlidir. Doğa kanunlarını, en basit biçimlerine mantıksal olarak eşdeğer olan çok karmaşık biçimlerde ifade etmek ve bu biçimlerin sabitleri ve değişkenleri için sabit bir olasılık yoğunluğu varsaymak, evrenin insan yaşamını üretmesi için çok daha büyük varyasyonların (çok daha az "hassas ayar") gerekli olacağı sonucunu doğurabilir. Ancak yasalar, en basit biçimlerinin özellikleri nedeniyle daha basit ve dolayısıyla daha büyük ön olasılığa sahip olarak değerlendirilir. Bir sabit,  $(-1/3)$  kuvvetindeki bir sabitten daha basit olduğundan, Newton yasasının geleneksel biçimi en basit ve dolayısıyla en temel biçimdir. Dahası, daha genel olarak, bir yasanın en basit formunda ısrar etmek, bu tür yasaların sabitleri ve değişkenleri için benzersiz bir olasılık yoğunluğu dağılımı sağlamalıdır (veya en fazla, bir yasanın eşit derecede basit birkaç formu varsa, hassas ayar ihtiyacının derecesinde çok fazla fark yaratmayacak birkaç farklı olasılık yoğunluğu dağılımı sağlamalıdır).

oluruz. Bir evrenin, bedenlenmiş insanlara uygun mümkün evrenler kümesine ait olma içsel olasılığının ne olduğu sorununa kanıtlanmış bir çözüm bulunmadığından, varsayımda bulunmak zorundayız. Benim önerim, bizim türümüzün yasalarına ve sınır koşullarına sahip evrenlerin, içsel doğaları gereği (yasaları ve başlangıç koşullarının göreceli basitliği olarak açıkladığım) olasılıkları göz önüne alındığında, sadece çok küçük bir kısmının hassas ayarlı olması bakımından tipik olmadığını varsaymak için hiçbir neden olmadığıdır.

Ancak ateistler, belki de çok sayıda gerçek evren olduğunu öne sürmüşlerdir; bu durumda, bunlardan en az birinin hassas ayarlı olması şaşırtıcı değildir. Fakat hassas ayarlı bir evrenin varlığını açıklamak için, bu tür evrenlerin sayısının çok fazla olduğunu, hiçbir nedeni olmayan bir gerçek olarak varsaymak, mantıksızlığın doruk noktası gibi görünmektedir.<sup>18</sup> Mantıklı bir çıkarım, birçok karmaşık varlığın neden var olduğunu açıklamak için tek bir basit varlığı varsaymayı gerektirir. Ama bir tane karmaşık varlığın neden var olduğunu açıklamak için

18 Ancak bazı yazarlar tam da bunu önermiştir. Örneğin, Tegmark şöyle söyler:

TOE'miz [Her Şeyin Teorisi]... matematiksel anlamda var olan tüm yapıların... fiziksel anlamda da var olduğunu varsayar. Bu teoremin zarafeti, ne herhangi bir serbest parametre ne de tüm matematiksel denklemlerden hangilerinin "gerçek denklemler" olduğu konusunda keyfi varsayımlar içermemesi nedeniyle son derece basitliğinde yatar.

(1998:38)

Bir teoremin, o teoriyi ifade etmek için gereken hesaplamalı sembol sayısı ne kadar azsa o kadar basit olduğu yönündeki bir basitlik açıklamasını açıkça varsayar (Tegmark 1998:44). Bu "algoritmik" açıklamanın sonucunu, örneğin şu şekildedir:

Einstein alan denklemlerinin tüm mükemmel akışkan çözümleri kümesi, genel bir özel çözümünden daha küçük bir algoritmik karmaşıklığa sahiptir, çünkü ilki yalnızca birkaç denklem verilerek belirlenirken, ikincisi bir hiperüzey üzerinde büyük miktarda başlangıç verisi gerektirir.

(Tegmark 1998:44)

birçok karmaşık varlığı varsaymak deliliktir. Olasılık açısından bakıldığında, bunun nedeni, nedeni olmayan çok sayıda evrenin var olma olasılığının, nedeni olmayan tek bir evrenin var olma olasılığından çok daha düşük olmasıdır. Ateist, hassas ayarlı bir evrenin var olduğunu, sayısız farklı türde evren olduğu için iddia edecekse, iddiasını makul kılmak için yapması gereken şey, ara sıra hassas ayarlı olanlar da dahil olmak üzere, her türden evreni üreten bir mekanizma varsaymaktır.

Bu “mekanizma” hipotezini biraz daha ayrıntılı olarak inceleyelim. Bu, farklı türlerdeki yeni evrenlerin sürekli olarak ortaya çıkmasını belirleyen, kendi kendine işleyen bir yasanın önerisi olabilir. Ancak bu, bizim bu şekilde tanıyabileceğimiz bir “açıklama” türü değildir. Yasalar aracılığıyla bilimsel açıklamalar, yeni durumlar üretmek (veya belirli türden durumların ortaya çıkmasını önlemek) için yasaların işlediği durumları gerektirir. “Isıtıldığında tüm bakır genleşir” ifadesi, ısıtılmış bakır olmadığı sürece dünya üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir. Korunum ilkeleri gibi görünürdeki istisnalar, aslında durumların nasıl gelişebileceğine dair sınırlamalardır ve var olan şeyler üzerinde kendi başlarına hiçbir etkisi yoktur. (Aslında, benim görüşüme göre, doğa yasaları sadece var olan nesnelerin güçleri ve yükümlülükleri hakkında genellemelerden ibarettir. Ancak burada bu noktaya değinmeyeceğim.) Bana göre, evreni yaratan bir mekanizma hipotezini anlaşılır kılmanın iki alternatif yolu vardır. Birincisi, ilk anda veya sürekli olarak sayısız farklı yasa ve başlangıç koşullarına sahip evrenler yaratan ve bir yasa tarafından yönetilen bir ana evrenin var olduğunu varsaymaktır. Diğeri ise, tüm evrenleri yöneten bir yasa olduğunu, her eski evrenin, hepsi farklı yasalar ve başlangıç koşullarına sahip (ancak çoğu durumda yaratma yasasını da içeren) birçok yeni evren ürettiğini varsaymaktır.

Her iki durumda da, yeni evren, uzamsal olarak değil, zamansal olarak ana evrenle ilişkili olacaktır. Bu hipotezler bana tutarlı geliyor. Ayrıca, evrenimizin varlığını Tanrı'nın eylemiyle açıklayan rakip teistik hipotezden çok daha az basit görünüyorlar. Ateist bir hipotez, ortaya çıkan evrenlerin çeşitliliğini sağlayan çok ayrıntılı bir yasaya sahip olmalıdır; bu çeşitlilik ortaya çıkacaksa, sayısız olası diğer biçimlerden ziyade belirli bir biçime ve muhtemelen dar anlamda hassas ayar gerektiren sabitelere (ve belki de belirli türde başlangıç koşullarına sahip evrenlere) sahip olmalıdır. Yasanın tam da böyle olması, ateistlerin acı gerçeği olacaktır. Teizm, dört özelliğin (güç, bilgi, özgürlük ve zamansal uzantı) sonsuz derecelerini varsayar; bunların bir kısmı, kişilerin kişi olabilmesi için gereklidir ve geri kalan her şey (önemli bir olasılıkla) bundan sonra gelir. Ayrıntılı ateist yasa, evren ölçeğindeki maddenin diğer evrenleri üretirken, her evrendeki maddenin asla daha fazla madde üretmediğini (farklı yasalarla yönetilen) belirtmek zorunda kalacaktır —çünkü evrenimizde böyle bir madde üretim süreci bulamıyoruz. Evrenimizde kuantum teorisiyle yönetilmeyen küçük bölgeler ortaya çıkaran hiçbir süreç yoktur. Yasa, küçük ölçekte işlemeyen, büyük ölçekte işleyen süreç türlerini varsaymak zorundadır ve bu nedenle süreçlerinin kapsamını sınırlandırmak konusunda karmaşıktır. Buna karşılık teizm, evreni yaratmada, evrenin içinde çok küçük ölçekte bulduğumuzla aynı türden bir nedensellik varsayar —bir şekilde iyi bir şey olarak görülen amaçlarını gerçekleştirmek isteyen aktörler tarafından kasıtlı nedensellik. Dahası, evreni yaratan hipotez, tüm evrenlerin yeni evrenler yarattığı şeklini alsaydı, bu tür bir sürecin başlangıcının neden şimdiye kadar evrenimizde gözlemlenmediğine dair bir açıklamaya ihtiyacımız olurdu.

Ancak, evreni yaratan bir mekanizma olduğunu varsayarsak, en az bir tane hassas ayarlı evrenin ve dolayısıyla insan bedenlerini içeren bir evrenin var olması beklenir. Fakat, bu bölümün başında tanımlanan anlamda insan olsak bile, bizlerin böyle bir evrende bulunması için özel bir neden yoktur. İnsanlar, hassas ayarlı bir evrende bedenlere sahip olsalar da, herhangi bir düzenli evrende var olabilirler. Diğer evrenlerde, bir parçacık üzerinde bir konumumuz olabilir (daha önce tanımlanan anlamda bir parçacık bedeni olmasa da) ve öğrenme yoluyla artırabileceğimiz bir kontrol ve algı aralığına sahip olabiliriz, ancak bunu yapmamız parçacık içindeki herhangi bir sürecin işleyişine bağlı olmayacaktır. Parçacığın kendisi, zihin-beden etkileşiminin merkezi olacaktır. Başkalarının amaçlarını ve inançlarını, onların kamuya açık davranışlarını inceleyerek öğrenemeyiz, ama belki de bazı parçacıkların diğer insanlar tarafından kontrol edildiğine inanırız; ya da belki de solipsist<sup>19</sup> oluruz. Dahası, bedenlerimiz olsa bile, bu bölümün başında tanımladığım anlamda insan olmak zorunda değiliz ve bu

19 Bu nedenle, her türlü mümkün evrenin var olduğunu varsaymak en basitidir, çünkü bunu ifade etmek için çok az hesaplama sembolü gerekir! Bu bana, bizim tümevarım uygulamalarımızla tamamen uyumsuz, tuhaf bir basitlik açıklaması gibi geliyor. Fenomenleri açıklamak için varlıkları varsayarsak, bu iş için gereken en az sayıda varlığı (birbirleriyle nedensel bir bağlantısı olan) varsayabiliriz. (Tegmark'ın kullandığı basitliğin "hesaplamalı" açıklamasına ilişkin daha ayrıntılı bir eleştiri için, Swinburne (2001) içindeki Ek Not F'ye bakınız. Peki Tegmark "mümkün her evren"i ne kadar ciddiye alıyor? Tartıştığı tek evrenler doğa yasalarına tabidir ve insanların bedenli olduğunu varsayar. Ancak bu koşulların hiçbirinin karşılanmadığı sonsuz sayıda mümkün evren vardır. Ayrıca bedensiz ve/veya insan olmayan kişiler olma olasılığımız, bizim (belirli bireyler —siz, ben ve Tegmark) benim anlamımdaki "hassas ayarlı" olmayan sayısız evrende var olabileceğimiz sonucunu doğurur. Ancak, bedeni olan bir bireyin belirli bir zamanda birden fazla evrende var olması mantıken mümkün değildir. Öyleyse neden ince hassas bir evrende varız? Tegmark için bu, çok mümkün olmayan bir şey olmalı. Teist, bunu, bu bölümün başında geliştirilen çizgide, bedeni olan insanlar olarak varlığımızın iyiliği açısından açıklayabilir.

nedenle kendimizi hassas ayarlı bir evrende bulmayız. Çünkü benim tanımladığım şekliyle insan olmak, ahlaki inançlara sahip olmayı ve kendimiz ve birbirimiz üzerinde iyi ya da kötü yönde önemli bir etki yapabilmeyi (ve ayrıca Tanrı'yı kavrayabilme yeteneğine sahip olmayı) içerir. Sert kabuklarla kaplı olabilir ve birbirimize acı ya da zevk veremeyebiliriz; bol miktarda yiyecek ve istediğimiz her şey mevcut olabilir ve bu nedenle başkalarını herhangi bir şeyden mahrum bırakma imkânımız olmayabilir. Sabit, ahlaki olmayan karakterlere sahip olabiliriz ve soyumuzu devam ettiremeyebiliriz —onları iyi ya da kötü yönde etkilemek bir yana. Evrenimiz, Tanrı'nın bazı bilinçli varlıklara vermek isteyebileceği tüm özelliklere sahiptir ve bunları çok büyük ölçüde barındırır. Evrenimizde, bilgi ve kontrolün gelişme alanı, birçok hassas ayarlı evrene kıyasla çok büyüktür. Örneğin, gelecek nesilleri etkileme gücü olmayan tek bir insan nesli ortaya çıkarsa bile, bir evren yine de hassas ayarlıdır. Evrenimizde insanlar çocuklarını, torunlarını ve gelecek nesilleri etkileyebilirler (örneğin, onların yaşadıkları iklimi ve hammaddelere erişimlerini etkileyerek). Evrenimiz, insan benzeri varlıkların evrimini mümkün kılan düzenin sadece küçük bir uzaysal bölge ve küçük bir zamansal bölgeye özgü olmaması, aynı zamanda çok uzun bir süre boyunca devasa bir evrenin gözlemlenebilir her parçasına özgü olması bakımından da tipik değildir. Tanrı'nın bize bir miktar özgürlük ve sorumluluk vermesi iyi bir şeyse, özgürlük dereceleri ve sorumluluk miktarları ölçülebiliyorsa ve Tanrı'nın armağanının iyiliği bu ölçü ile orantılıysa, önceki bir sonuçtan, bize verebileceği miktarın sınırı olmasa ve ne kadar çok verse o kadar iyi olsa bile daha iyi olsa da, bize çok fazla vereceği (belirli bireylere verebileceğimiz zararın sınırları dahilinde, örneğin insan ömrünün uzunluğu ile belirlenen sınırlar dahilinde)

çok muhtemeldir. Ancak ateist hipoteze göre, herhangi bir torunumuzun olması bile büyük bir şans. Dolayısıyla ateist üretim hipotezi, çok basit olmamakla birlikte, evrenimizin belirli özelliklerini tahmin etme konusunda da oldukça zayıftır. Tüm bu diğer olasılıklar göz önüne alındığında, evreni üreten bir mekanizma hipotezine dayalı olarak, belirli bir insanın kendini hassas ayarlı bir evrende bulma olasılığı düşük olacaktır. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz evrenin neden hassas ayarlı olduğuna dair daha iyi bir açıklama varsa, onu tercih etmeliyiz. Teizm, bu bölümün ilk kısmında özetlendiği şekilde bunu sağlar, çünkü Tanrı'nın bizi neden hassas ayarlı bir evrene yerleştirmesi gerektiğine dair bir neden sunar (ve başka evrenlerin varlığına hiçbir şekilde bağlı değildir).

Benzer sonuçların, insanların "parçacık bedenleri" içinde bedenlenebilme olasılığı konusunda da geçerli olduğunu düşünüyorum. Bu bedenlerin, diğer insanların davranışlarından bedenlenmiş insanların amaçlarını ve inançlarını çıkarabilmeleri ve temel yeteneklerini etkileyebilmeleri için özel türden yasalar gerekecektir. Bildiğim kadarıyla, bunun için temel yasalar ve başlangıç koşulları açısından neyin gerekli olduğu konusunda ayrıntılı bir matematiksel çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle, böyle bir durumun büyük olasılıkla gerçekleşmeyeceği bir varsayımdır. Ancak, fizikçiler tarafından şu anda araştırılan hiçbir mümkün evrende böyle bir durumun bulunmaması nedeniyle, bu makul bir varsayımdır. Hiçbirinde, parçacıklar zaman içindeki uyarıcı akışlarına, onlara inançlar ve amaçlar atfedebileceğimiz şekilde duyarlı değildir. Daha önce sıradan cisimler ile ilgili olarak verilen argümanlara benzer argümanlarla, bir evren yaratma mekanizmasının, tartışılan türden parçacık cisimleri içeren bir evren yaratmak için belirli bir karmaşıklıkta ve dolayısıyla biraz olasılıksız bir türde olması gerekir. Ayrıca,

bunu başarsa bile, biz insanların kendimizi böyle bir evrende bulma olasılığımız çok yüksek değildir -çünkü insan olsak da olmasak da, birçok başka evrende var olabiliriz.

Sonuç olarak, Tanrı varsa, insan bedenlerinin veya “parçacık bedenlerinin” ortaya çıkması için hassas ayarlanmış bir evrenin var olma olasılığı oldukça yüksek olsa da, Tanrı yoksa böyle bir evrenin var olma olasılığı hiç de yüksek değildir. Dolayısıyla, “hassas ayar” (benim tanımladığım anlamıyla) Tanrı’nın varlığı için kümülatif bir argümana önemli ölçüde katkıda bulunur.

**Kaynakça:**

- Barrow, J.D. and Tipler, FJ. (1986) *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Clarendon Press.
- Earman, J. and Mosterin, J. (1999) “A critical look at inflationary cosmology,” *Philosophy of Science* 66:1–49.
- Kane, G.L., Perry, M.J., and Zytchow, A.N. (2000) “The beginning of the end of the anthropic principle,” available online at [www.lanl.gov/abs/astro-ph/0001197](http://www.lanl.gov/abs/astro-ph/0001197).
- Leslie, J. (ed) (1989) *Physical Cosmology and Philosophy*, New York: Macmillan.
- Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2001) *Epistemic Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- (1997) *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press.
- (1996) *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press.
- (1994) *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press.
- (1993) *Coherence of Theism*, revised edn, Oxford: Clarendon Press.
- (1991) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Tegmark, M. (1998) “Is ‘the theory of everything’ merely the ultimate ensemble theory?,” *Annals of Physics* 270:1–51.

# KOZMOLOJİK ARGÜMANA YENİ BİR BAKIŞ<sup>1</sup>



**Robert C. Koons**

Çev. İbrahim Yeşua Özçelik

## 1. GİRİŞ

Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik argümanın uzun bir geçmişi vardır; fakat belki de onun en etkili versiyonu olumsuzluk argümanı (imkân delili) olmuştur.<sup>2</sup> Bu, 1948 yılında Tanrı'nın varlığı konusunda yapılan meşhur münazarada Frederick Copleston'ın Bertrand Russell'a karşı üzerinde ısrarla durduğu kozmolojik argüman versiyonudur (bu münazara 1957 yılında Russell'ın yazdığı *"Why am I not a Christian"* adlı eserinde yayımlanmıştır<sup>3</sup>). Russell bu Tomistik Argümana üç itirazda bulunmuştur:

- 1 Koons, Robert C. (1997). A New Look At The Cosmological Argument. American Philosophical Quarterly 34 (2):193 - 211.
- 2 Yirminci yüzyılın ikinci yarısında kozmolojik argüman geleneğini ayakta tutan başlıca isimlerden olan Norman Geisler, Mortimer Adler, William Lane Craig ve Stanley Jaki'ye bu argümana yapmış oldukları katkılardan dolayı minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca, Austin'deki Texas Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki meslektaşlarım Dan Bonevac, T. K. Seung ve Cory Juhl'a, Biola Üniversitesi'nden Doug Geivett'e, Oxford Üniversitesi'nden Profesör Richard Swinburne'e ve anonim bir hakeme, bu makalenin önceki bir taslağına dair yaptıkları değerli yorumlar için teşekkür etmek isterim.
- 3 Türkçe çevirisi için bkz. Bertrand Russell, **Neden Hristiyan Değilim**, Çev. Ender Gürol, İstanbul, İlke Kitap, 1996. (çev. notu)

- Mantıksal olarak doğru olanlar dışında akledilebilir hiçbir zorunluluk biçimi yoktur.
- “Evren” diye bir şeyin var olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur.
- “Evren” diye bir şeyin var olduğunu kabul etsek bile, empirik bilgimiz bize onun bir nedeni olması gerektiğini varsaymamıza yetecek kadar iyi bir gerekçe sunmamaktadır.

[Bu münazaradan] neredeyse elli yıl sonra, Russell’ın itirazları [artık] oldukça modası geçmiş görünmekte ve aradan geçen zaman zarfında [itirazların] üstesinden başarılı bir şekilde gelememiş bir mantıksal deneycilik biçimine dayanmaktadır. İmkânın ve zorunluluğun mantığı ve metafiziğinin verimli ve zengin bir araştırma alanı olduğu kanıtlanmıştır. Evreni bir bütün olarak inceleyen kozmoloji olgun bir hale gelmiş ve saygınlık kazanmıştır. Nedensellik kavramı, felsefe içerisinde bir kez daha kök salmış ve semantik, epistemoloji ve bilişsel bilimlerde yaşanan son gelişmeler için vazgeçilmez olduğunu kanıtlamıştır. Son yıllarda, nedensellik kullanılarak ve nedensellik üzerine yapılan akıl yürütme teorisi büyük bir gelişim göstermiş ve “çürütülebilir” (*defeasible*) veya tekdüze olmayan çıkarım sistemleri hakkında giderek artan bir bilgi birikimine yol açmıştır. Felsefede metafiziğin pek çok klasik unsurunun son zamanlarda yeniden canlanması ışığında, kozmolojik argümana yeni bir gözle bakmanın zamanı gelmiştir.

Kökeni Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinin Lambda ( $\Lambda$ ) kitabının VI. kısmına dayanan ve Arap felsefe hareketi *falsafa* (Farabi ve İbn Sina) tarafından geliştirilen klasik olumsuzluk argümanını yakından takip edeceğim. Benim argümanım büyük ölçüde Maimonides’in (İbn Meymûn) dördüncü kanıtına ve

Aquinas'ın İkinci ve Üçüncü Yolu'na benzemektedir. Bu argüman katı bir biçimde empirik (gözleme dayalı) bir karaktere sahiptir: Argümanın hiçbir yerinde (klasik mantık kuralları dışında) a priori bilgiye dayalı bir iddiada bulunmuyorum. Burada sunulan argümanın büyük bir özgünlük iddiası yoktur. Özgün olan yönü, klasik yazarlar için mevcut olmayan üç mantıksal kaynağın kullanılmasıdır: (1) mereoloji [21] (bireyler hesabı<sup>4</sup> – özünde Cantor'un küme teorisinin somut şeylerin toplamlarına uyarlanmış bir çeşidi); (2) modern modal mantık; ve (3) tekdüze olmayan mantık<sup>5</sup> (çürütülebilir akıl yürütme teoris<sup>6</sup>). [Burada] zorunlu bir İlk Neden'in varlığına dair

- 4 İngilizce *the calculus of individuals*. “Bireyler hesabı, Nelson Goodman ve Henry Leonard tarafından geliştirilen bir mereoloji teorisidir. Teorinin bilim ve felsefede küme teorisinin yerini alması ve bu disiplinlere nominalist açıdan saygın bir temel sağlaması amaçlanmıştır.” Roy T. Cook, **A Dictionary of Philosophical Logic**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, s. 39. (çev. notu)
- 5 İngilizce *nonmonotonic*. “Tekdüze olmayan mantık, çürütülebilir akıl yürütmeyi modellemek ve daha iyi anlamak için tasarlanmış bir biçimsel mantık ailesidir. Akıl yürüten kişiler, daha fazla bilgi edindiklerinde bu çıkarımlarını geri çekme hakkını ellerinde tuttuklarında, *çürütülebilir* bir biçimde sonuçlara varırlar.” Christian Strasser ve Aldo G. Antonelli, “Non-monotonic Logic”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2024, Ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/logic-nonmonotonic>. Başka bir deyişle, “Bu tür akıl yürütmelerde, bir dizi önermeden bir sonuç çıkarılabilir, ancak daha fazla bilgi eklenmesi bu sonucun geri çekilmesini zorunlu kılar. Tweety'nin bir kuş olduğu gerçeğinden Tweety'nin uçabildiği sonucunu çıkarmak mantıklıdır; ancak Tweety'nin bir penguen olduğu öncülünü eklerseniz, çıkarım geçersiz hale gelir.” Simon Blackburn, “non-monotonic logic”, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 254-255. (çev. notu)
- 6 Çürütülebilirliği Donald Nute şöyle açıklar: “Kuralların, ilkelerin, argümanların veya akıl yürütme cüzlerinin bazı rakipler tarafından mağlup edilebilecekleri zaman sahip oldukları bir özellik. Örneğin, ‘Nesneler normalde göründükleri özelliklere sahiptir’ epistemik ilkesi ya da ‘Kişi yalan söylememelidir’ normatif ilkesi, sırasıyla, algılama olağandışı koşullar altında gerçekleştiğinde (örneğin, renkli ışıklar altında) ya da ağır basan

başarılı bir çürütülebilir argüman ortaya koyuyor ve bunun doğal teolojiyle ilgisini kısaca tartışıyorum.

## 2. NEDENSELLİĞİN İYİLEŞTİRİLMESİ:

1917’de Bertrand Russell “On the Notion of Cause”<sup>7</sup> ([38]) adlı makalesinde nedensellik konseptinin gözden düştüğünü ilan etmiştir. Ancak, bilim ve analitik felsefedeki sonraki gelişmeler Russell’ın bu iddiasını desteklememiştir. Yok olup gitmek şöyle dursun, neden ve etki kavramları her zamankinden daha merkezi bir konuma sahip olmuştur.

Nedensellik kavramı, semantik (anlambilim), zihin felsefesi ve yönelimsellik, epistemoloji ve bilim felsefesi alanlarındaki son dönem felsefi çalışmalarda kesinlikle merkezi bir öneme sahiptir. Donnellan, Kripke [20] ve Putnam [34] tarafından yapılan çalışmalar, nedensel bağlantıların gönderim ve anlamlandırma açıklamalarımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmesine yardımcı olmuştur. Bu da nedensel bilgi ve içerik teorilerini ortaya çıkarmıştır ([11] ve [13]). Gettier problemi de, Goldman [15], Armstrong [3] Pollock [33] ve Plantinga [32] tarafından sunulan nedensel bilgi teorilerinin rönesansına yol açmıştır. Nedensellik, son zamanlardaki kişisel özdeşlik ve zihinsel durumların doğasına ilişkin teorilerde (Lewis [23] ve Putnam’ın [34] işlevselciliğinde olduğu gibi) çokça işlenmiştir. Nedensel ilişki, bilim felsefesinde (örn. Wesley Salmon’un nedensel delil teorisi [41]) ve hem fizik içinde hem de dışında

---

ahlaki bir düşünce olduğunda (örneğin, cinayeti önlemek için) yenilgiye uğrar... Çürütülebilir argümanlar ve akıl yürütmeler, çürütülebilirliklerini çürütülebilir kuralların veya ilkelerin kullanımından alırlar. Donald Nute, “Defeasibility”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 212. (çev. notu)

7 Türkçesi “Neden Kavramı Üzerine”.

olmak üzere teorik bilimde belirgin bir şekilde görülür olmaya devam etmektedir.

Nedenselliği açıklamak suretiyle ondan sıyrılma ya da onun yerine (bir tür psikolojizme yönelik süslemeyle desteklensin ya da desteklenmesin) tümüyle istatistiksel bir düzenlilik koyma girişimlerinin felaketle sonuçlanan (katastrofik) başarısızlıklar olduğu kanıtlanmıştır. Nedensel yönü (ki bu kesinlikle nedenselliğin en temel özelliklerinden biridir) nomolojik-tümdengelim modeli açısından açıklamaya yönelik her girişim başarısız olmuştur. Bu tür nedensellik modelleri, onlar için ad hoc çözümlerin bulunabilmesinden çok daha hızlı bir şekilde paradokslar ortaya çıkarmıştır.

Eğer sağlam bir gerçeklik anlayışı bizi nedensel bağlantıları ontolojik envanterimizin birinci sınıf vatandaşları olarak tanımaya götürüyorsa, nedensel ilişkiler için bağıntı görevi görebilecek özel türden nesnelere de yer açmalıyız; bu nesnelere ister mümkün ‘olgular’, ister mümkün ‘durumlar’, isterse de mümkün ‘olgu durumları’ diyelim. Eğer nedensel deyimleri yöneten mantıksal ilişkileri doğru bir şekilde tasvir etmek istiyorsak, bu nesneler önermelerden ve yarı-dilsel temsillerden ayırt edilmelidir. Bu tür olgu-benzeri entitelerin yeniden itibar kazanması, Vendler’den Asher’e felsefi dilbilim ve Barwise ve Perry’nin Stanford durum teorisi de dahil olmak üzere felsefedeki son çalışmaların ortak bir teması olmuştur.

### 3. OLGULARIN MODAL BİR MEREOLOJİSİ

Benim formel çerçevem, Lesniewski-Goodman-Leonard’in bireyler hesabı (“mereoloji”) [21] ile desteklenen modal bir mantık olacaktır.

Doğru önermeler ile olgular arasında bire bir örtüşme yoktur. Her şeyden önce, bir  $p$  önermesi bir  $a$  olgusu tarafından doğrulandığında,  $\neg p$  tipik olarak herhangi bir olgu tarafından doğrulanmaz, bunun yerine “olumsuz koşul” olarak adlandıracağım şey tarafından doğrulanır. Benzer şekilde, eğer  $p$  ve  $q$  olgular tarafından doğrulanıyorsa,  $p \vee q$  (onların tikel-evetlemesi) üçüncü bir ayrık olguya karşılık gelmeyecektir. Bunun yerine, eğer tikel-evetleme doğruysa, tikel bileşenlerini doğrulayan olgulardan birine ya da diğerine ya da her ikisine karşılık gelerek doğru olacaktır. İkinci olarak, semantik, etik, psikolojik ve bazı mantıksal ve matematiksel doğrular gibi ilişkisel olarak bağlı<sup>8</sup> doğrular beraberinde ilave olguları getirmez: temel doğrularının tekabül ettiği tam da aynı olgulara tekabül ederler. Örneğin, hem “yüz Senatör vardır” hem de “Senatörlerin sayısı ellinin iki katıdır” aynı olguya tekabül eder.

Modal mantığı kullanmak suretiyle, yalnızca T kurallarının aksiyomlarına ihtiyaç duyuyoruz. Mümkün olguların sabit bir alanını varsayacağız; dolayısıyla bu mantık Barcan ve ters Barcan aksiyomlarını ihtiva edecektir.

Burada kullanılan dil mereolojinin iki olağan yüklem sembolünü (“ $\subseteq$ ” ve “ $\bigcirc$ ”) içermektedir; bunlar sırasıyla parçası olma ve örtüşmeyi temsil eder. Üç mereolojik aksiyoma ihtiyacımız var:

**Aksiyom 1**  $x \subseteq y \leftrightarrow \forall z (z \bigcirc x \rightarrow z \bigcirc y)$

**Aksiyom 2**  $\exists x \varphi(x) \rightarrow \exists y \forall z (z \bigcirc y \leftrightarrow \exists u (\varphi(u) \wedge u \bigcirc z))$

**Aksiyom 3**  $x = y \leftrightarrow (x \subseteq y \ \& \ y \subseteq x)$

8 İngilizce *supervenient*. Edward Feser bu kavramı şöyle izah eder: “İki şey söz konusu olduğunda, ilkinde bir değişiklik meydana geldiği takdirde ikincisinde de buna tekabül eden bir değişiklik meydana geliyorsa, bu iki şeyin birbirlerine ilişkisel olarak bağlı oldukları söylenir.” Edward Feser, **Zihin Felsefesi**, Çev. Osman Baran Kaplan, İstanbul, Babil Kitap, 2023, s. 282. (çev. notu)

Aksiyom 1, parçası olma ilişkisini örtüşme açısından tanımlar ve Aksiyom 2 bir toplama veya birleştirme ilkesidir:  $\phi$  türünde herhangi bir olgu varsa, o zaman tüm  $\phi$  olgularının bir yığılması/toplamı vardır. Aksiyom 3, parçası olma ilişkisinin yansılmalı (reflexive) ve anti-simetrik (anti-symmetric) olduğunu garanti eder.

Modal ve mereolojik dilleri birbirine bağlayan tek bir ilke vardır. Burada yeni bir yüklem olan  $(A)$ 'yı takdim etmem gerekiyor.  $(b)$  mümkün bir olgu olduğunda,  $(Ab)$   $(b)$ 'nin gerçekten elde edildiğini belirtmek için kullanılabilir.

**Aksiyom 4**  $x \subseteq y \rightarrow \Box (Ay \rightarrow Ax)$

Aksiyom 4, olguların bir araya getirilmesinin bir tümel-evetleme biçimi olmasını sağlar: bir bütün tüm kendi parçalarını gerektirir.

Tanımlanması gereken özel bir kavram vardır: ' $\tilde{N}$ ' ile temsil edilen "tümüyle olumsal" olma kavramı.

**Tanım 1**  $\nabla x \leftrightarrow (Ax \wedge \forall y (y \subseteq x \rightarrow \neg \Box Ay))$

Tümüyle olumsal bir olgu, hiçbir parçası zorunlu olmayan aktüel bir olgudur. Herhangi bir zorunlu olgu olduğunu varsaymıyorum: zorunlu doğruların varlığı zorunlu olguların varlığını gerektirmez (zira mantığımız bir kavrayış ilkesinden yoksundur). Göreceğimiz gibi, eğer zorunlu olgular varsa, bunlar çok özel türden olgulardır.

*Olgular ile doğru önermeleri* birbirine karıştırmamak çok önemlidir. Olgular, dünyada belirli önermeleri doğru, diğerlerini ise yanlış yapan şeylerdir. Russell [39], Hochberg[17] ve diğerlerinin savunduğu gibi, tümel-evetleyici veya

tikel-evetleyici önermelere karşılık gelen tümel-evetleyici veya tikel-evetleyici olguların olduğunu varsaymaya gerek yoktur. Eğer  $a$  ve  $b$  atomik olguları sırasıyla  $A$  ve  $B$  atomik önermelerini doğru yapmak için yeterliyse, o zaman  $a$  ve  $b$ 'nin toplamı  $A$  &  $B$  tümel-evetlemesini doğru yapmak için yeterlidir. Benzer şekilde, bir tikel-evetlemenin doğruluğu buradaki herhangi bir tikel bileşene karşılık gelen bir olguya dayandırılabilir: “tikel-evetleyici” hiçbir olguya gerek yoktur. Benzer nedenlerden ötürü, varoluşsal genellemelere karşılık gelen hiçbir özel olgu kategorisini postulat olarak kabul etmeye/varsaymaya gerek yoktur. Bu tür genellemelerin, örneklemelerinin doğru yapıcılarının toplamı aracılığıyla doğru olmaları sağlanır. (Negatif ve evrensel olarak genelleştirilmiş önermeler daha zor sorular ortaya çıkarır; neyse ki bu makaledeki hiçbir şey bu sorulara özel bir cevap verilmesini zorunlu kılmaz.)

Benzer şekilde, matematiksel olarak ayrıntılı bir şekilde formüle edilmiş önermeler, doğru yapıcılarını olarak benzer biçimde olguların da detaylandırılmasını gerektirmez. Eğer  $a$  olgusu cebimde üç adet bozuk para olduğunu doğru yapıyorsa, o zaman cebimdeki bozuk para sayısının dokuzun karekökü olduğunu da doğru yapmak için yeterlidir. Eğer ahlaki doğrular ahlaki olmayanlara ilişkisel olarak bağlıysa, o zaman ahlaki olmayanlara ek olarak ahlaki olguları da postulat olarak kabul etmeye gerek yoktur.

Ayrıca olgular, özdeşlik koşulları açısından, doğru önermelerden de farklı olabilir. Doğru atomik önermeler<sup>9</sup> ile atomik

9 Veya atomsal tümce. Atakan Altınörs “Dil Felsefesi Sözlüğü”nde bu türden önermeleri şöyle tarif etmektedir: “Russell, mantıksal atomculuk olarak bilinen kuramında, moleküler tümcelerin mantıksal analiz yöntemiyle atomsal bileşenlerine ayrılabilceğini öne sürmektedir. Bir atomsal tümce, özne, yüklem ve koşaçtan oluşan yalın önerme formundaki bir bildirim tümcesidir. Russell’a göre, filozofun asıl amacı, biteviye böyle tümcelere ulaşmaya çalışmak olmalıdır.” Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma, 2000, s. 9. (çev. notu)

olgular arasında (böyle bir ilişki olduğunu varsayarsak) bile bire bir örtüşme olmayabilir. *Bu sandalye kırmızıdır* önermesi muhtemelen atomiktir, ancak bu önermeyi doğru yapabilecek sayılamaz olan (kırmızının her olası tonuna karşılık gelen bir tane) bir mümkün olgular sınıfı olabilir. Atomik bir önermede bahsedilen nitelikler her bakımdan kesin olsa bile, bir olgunun nedensel öncellerinin onun özdeşliği için zorunlu olduğu, ancak buna karşılık gelen doğru önermenin özdeşlik için zorunlu olmadığı pekâlâ söz konusu olabilir.

Aynı zamanda, “olguların”, “olayların” ve “olgu durumlarının” her biri dünyanın somut parçaları olarak düşünüldüğü sürece, bunlar arasında (en azından bu bağlamda) ayırım yapmak için açık bir sebep yoktur. Doğal dilde olguları standart bir şekilde ortaya çıkaran ifadeler (yani “şu bir olgudur/gerçektir ki” (“the fact that”) tümlenci kullanarak) ile olayları (ortaçları ve diğer adlaştırmaları, eylem fiillerini) ortaya koyan ifadeler arasında kesinlikle bir fark vardır. Bununla birlikte, bu durum aynı temel ontolojik kategoriden entiteleri seçmenin farklı yolları olarak açıklanabilir. Tipik olarak, olay dilini Sezar’ın ölümü ya da İç Savaş gibi katmanlı ve karmaşık olguları üst düzey ya da dolaylı betimlemeler vasıtasıyla ayırt etmek için kullanırız.

#### 4. NEDENSELLİK İLKELERİ

Nedensel ilişki ilksel<sup>10</sup> bir ikili operatörü olan ‘ $\supset$ ’ ile temsil edilecektir. Aslında nedenselliğin kesinlikle ilksel bir ilişki

10 İngilizce *Primitive*. Türkçeye ilkel, ilksel veya temel şeklinde tercüme edilebilen bu sözcük, felsefede, ‘temel’, ‘tanımlanmamış’, ‘verili kabul edilen’ anlamına gelmektedir. Michael Proudfoot ve A. R. Lacey, **The Routledge Dictionary of Philosophy**, London ve New York, Routledge, 2010, s. 319. Dolayısıyla bu sözcüğü metnin anlaşılabilirliği açısından bağlamına göre ilksel veya temel şeklinde çevirmeyi tercih ettik. (çev. notu)

olduğuna inanmıyorum: benim tercih ettiğim varsayım, nedensel ilişkinin modal olgular açısından tatmin edici bir tanımının mümkün olduğudur. Ancak şu anki amaçlar doğrultusunda, nedenselliği bir temel olarak ele almak uygun olacaktır.

Nedenselliğin ifade edilebilecek bir dizi mantıksal özelliği vardır; örneğin nedenselliğin geçişliliği (transitivity) ve asimetrisi (asymmetry). Ancak, şu anki amaçlar doğrultusunda nedensellik hakkında sadece üç olguya ihtiyacım olacak:

**Aksiyom 5 Gerçeğe Uygunluk:**  $(x \triangleright y) \rightarrow (Ax \& Ay)$

**Aksiyom 6 Ayır Varoluş:**  $(x \triangleright y) \rightarrow (x \bigcirc y)$

**Aksiyom 7 Evrensellik:**  $\forall x (\nabla x \rightarrow \exists y (y \triangleright x))$

Aksiyom 5, yalnızca aktüel olguların nedenler veya etkiler olarak hizmet edebileceğini şart koşturmaktadır. Aksiyom 6, Hume'un bir neden ve etkisinin "ayrı varlıklar" olması gerektiği anlayışını tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Mereolojinin dili, olgulara uygulandığında, Hume'un ilkesini tam olarak ifade etmemizi sağlar: Bir sebep, kendi etkisiyle örtüşmemelidir. Şunu aklımızda bulundurmamız çok önemlidir ki Aksiyom 6, bir sebebin sonucuyla uzayda veya zamanda örtüşmemesini gerektirmez: Burada dışlanan yalnızca mereolojik örtüşmedir (ortak bir parçaya sahip olmadır). Aksiyom 7 nedensel ilişkinin evrenselliğini ifade eder: tümüyle olumsal her olgunun bir nedeni vardır.

Aksiyom 7, sebeplerin sonuçları için yeterli koşullar olduğunu belirtmediğinden, olağan anlamlarından herhangi birinde determinizmi gerektirmez. Her olayın sebepleri tarafından zorunlu kılındığını varsaymıyorum. Aslında bunun genellikle böyle olmadığına inanıyorum. Nedensel yasalar her zaman

istisnalara izin veren ya da çürütülebilir genellemelerdir. C'nin E tarafından eşlik edilmeksizin meydana gelmesi mümkün olsa bile, C'nin her anlamda E'nin nedeni olması oldukça mümkündür. (Bu nedenle, nedenselliğe dair bu açıklama, insan özgürlüğüne ilişkin indeterministlik teorileri gerektirmese de bunlarla bağdaşmaktadır).

Aksiyom 7 için [sunulan] deliller özünde empiriktir. Sağduyunun ve bilimin belirli olayların ve olay sınıflarının nedensel öncellerini yeniden inşa etmedeki her başarısı Aksiyom 7'nin doğrulanmasını sağlamaktadır.

## 5. NEDENSELLİĞİN EVRENSELLİĞİ

### 5.1 Çürütülebilir Akıl Yürütmenin Rolü

Tümüyle olumsal olguların sebeplere sahip olduğu genellemesi için mükemmel empirik kanıtlara sahip olsak da, bu genellenin (Aksiyom 7) istisnaları kabul edip etmediği sorusunu herhangi bir miktarda verinin nasıl kesin olarak çözebileceğini görmek zordur. Bu haklı bir endişedir, fakat ben buna, en azından, deneyimlerimizin nedensel ilkeyi varsayılan (*default*) veya çürütülebilir bir kural olarak benimsemeyi gerektirdiği konusunda ısrar ederek yanıt verirdim. Bu, tümüyle olumsal herhangi bir olgu hakkında, aksi yönde bir delilin yokluğunda, onun bir nedeni olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz anlamına gelmektedir.

Ancak, kozmolojik argümanın rasyonel olarak ikna edici olması için gereken tek şey budur. Kanıt yükü, kâinatın gerçekten de bu kuralın bir istisnası olduğu önermesi için pozitif türden bir delil toplamak zorunda olan agnostiğe geçecektir. Yalnızca çıkarımın çürütülebilir doğasına işaret etmek ikna edici bir reddiye teşkil etmez.

Son yıllarda, belirli makul meta-mantıksal kısıtlamaları karşılayan çürütülebilir veya tekdüze olmayan akıl yürütmenin formel sistemlerinin geliştirilmesinde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Örneğin, Asher ve Morreau'nun "Commonsense Entailment"<sup>11</sup> sisteminde [4], Aksiyom 7'nin çürütülebilir bir versiyonu, varsayılan bir koşullu bağlayıcı olan ">" kullanılarak ifade edilebilmektedir:

$$\forall x (\nabla x > \exists y (y \triangleright x))$$

Aksiyom 7'nin bu versiyonu şöyle okunabilir: Normalde tümüyle olumsal bir olgunun bir sebebi vardır. Bu çürütülebilir Aksiyom 7, söz konusu olgunun bu kurala bir istisna teşkil ettiğini düşünmek için olumlu bir neden sunulamadığı sürece –örneğin bu olgunun tipik olarak bir sebebe sahip olmayan şeyler kategorisine ait olduğunu göstermek– verili olan tümüyle olumsal herhangi bir olgunun bir sebebe sahip olduğu sonucunu çıkarmamıza imkân verecektir.

### 5.2 Nedenselliğin evrenselliği yalnızca bulgusal mıdır?

Copleston ile münazarasında Russell, bilim insanlarının her zaman bir neden aramaları gerektiğini iddia etmek ile her zaman bulunacak bir neden olduğunu iddia etmek arasında bir fark olduğunda ısrar etmiştir. Russell, Kant'ın, nedenselliğin evrenselliğinin akıldan bağımsız gerçekliğin bir betimlemesi olarak değil, akıl için bir ilke ya da buyurucu (*prescriptive*) bir kural olarak görülmesi önerisini takip etmiştir. Kozmolojik argüman, betimleyici bir genelleme olarak evrensellik ilkesini kullanmaya dayanmaktadır.

[Buna verilebilecek] iki temel yanıtlım var. Birincisi, deneysel bilimin olumsal olguların sebeplerini bulmadaki muazzam

11 Türkçesi Sağduyu gerekliliği.

başarısının neden tüm olumsal olgulara yönelik genelleme için ezici bir deneysel destek sağlamadığını anlamak güçtür. Tamamen olumsal olan olgular kategorisi, *yave*<sup>12</sup> ya da *maşil* gibi doğal olmayan, hileli bir tür değildir. Olumsal olgular için tekrar ve tekrar sebepler bulmamızın yalnızca bir tesadüf olduğuna mı inanmalıyız?

İkinci olarak, betimleyici bir genelleme olarak nedenselliğin evrenselliğinin reddi, şüpheciliğin oldukça radikal bir biçimini teşkil eder. Tarih, hukuk ve doğa bilimlerinde geçmişe dair tüm bilgilerimiz, mevcut olguların (izler, anılar, kayıtlar) sebeplerine ilişkin [yaptığımız] çıkarıma bağlıdır. Bunların tümünün (ya da neredeyse tümünün) sebepleri olduğuna dair [güçlü bir] inanç olmaksızın, geçmişe ilişkin tüm yeniden yapılandırmalarımız (ve dolayısıyla bugüne ilişkin neredeyse tüm bilgilerimiz) temelsiz olacaktır. Dahası, geleceğe ve eylemlerimizin muhtemel sonuçlarına ilişkin bilgimiz, ilgili gelecek durumların nedensiz olarak meydana gelebileceği varsayımına bağlıdır. Bu aksiyomu reddetmenin bedeli oldukça ağırdır: kapsamlı bir Pyrrhoncu kuşkuculuğu<sup>13</sup> benimsemek.

## 6. KOZMOLOJİK ARGÜMAN

Kozmolojik argüman, yukarıda sunulan mantıksal ilkelerin yanı sıra, yalnızca tek bir olgusal önermeye dayanır: olumsal bir

12 Burada zikredilen İngilizce ‘grue’ ve ‘bleen’ sözcükleri Yeşil (Green) ve Mavi (Blue) sözcüklerinin farklı birleşimlerinden elde edilmiş iki sözcüktür. Bizde Türkçesi olarak benzer bir birleşim sunduk. (çev. notu)

13 Veya Pironizm, “ünlü düşünür Pyrrhon tarafından kurulmuş olan ilkçağ kuşkuculuğu”dur. Bu yaklaşım, “Demokritos’un duyuşsal niteliklerle ilgili görüşünden, Sofistlerin göreciliğinden ve Kirenelilerin epistemolojisinden etkilenmiş” olup “insan aklının şeylerin özüne, görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe nüfuz edemeyeceğini, şeylerin bizim için kavranılamaz olduğunu ileri sürer.” Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 1513. (çev. notu)

olgunun var olduğu. Örneğin, şu anda kalemimde tek sayıda molekül olduğunu varsayalım: Elbette çift sayıda da olabilirdi. Bu türden tek bir olumsal olgu ihtiyacım olan tek şeydir, ancak tanışık olduğumuz neredeyse her olgunun olumsal olduğuna inanıyorum. Hatta o kadar ileri gideceğim ki, her fiziksel olgunun olumsal olduğunu söyleyeceğim.

### 6.1 Modalitenin doğası

Bir olgunun olumsal olduğunu söylerken, yalnızca ona karşılık gelen önermenin ne mantıksal olarak doğru ne de mantıksal olarak yanlış olmasından çok daha fazlasını söylüyorum. Olumsal bir olgu, aktüel olan ancak aktüel olmayabilecek de olan bir olgudur; burada ilgili olanak/imkân kavramı geniş anlamda metafiziksel imkândır. Genel anlamda metafiziksel imkân temel olanak biçimidir, ki diğer tüm türler (fiziksel, tarihsel, yasal vb.) [onun] nitelikleri veya sınırlamaları olur.

Mantıksal pozitivizm günlerinden bu yana metafiziksel imkânı mantıksal tutarlılığa (ya da tüm tanımsal veya “analitik” doğruları ihtiva eden mantıksal tutarlılığa) indirgeme girişimleri başarısız olmuştur. İlk olarak, imkana ve zorunluluğa başvurmada “analitik” doğruları açıkça belirlemenin imkânsız olduğu kanıtlanmıştır. İkincisi, John Etchemendy’nin de savunduğu gibi [12] mantıksal tutarlılığın inanılması güç bir yorumu olan birinci dereceden mantığı kullanmakta ısrar etmedikçe netlik açısından hiçbir şey kazanılmamaktadır. Son olarak, metafiziksel imkânın öne sürülen bu “gizemlerinden” bu şekilde kaçınma girişimi, bu aşkın matematiksel entitelerin gerçekliğin geri kalanına nasıl bağlandığına ve en önemlisi, onlar hakkında nasıl güvenilir bilgi edinebileceğimize dair ilişkili gizemlerle birlikte, küme-kuramsal Platonculuğa ilişkin çok

daha ciddi güçlülere yol açmaktadır. Matematiksel gerçekliği anlamlandırmaya yönelik son çabalar, metafiziksel modalite kavramını (Hellman'ın "mümkün yapılarında" olduğu gibi [16]) kullanmakta ve uygun açıklama düzeninin matematiksel entiteler ile değil, modalite ile başladığını göstermektedir.

Eğer herhangi bir olumsal olgu olduğunu reddedersek, o zaman üç modalitenin de -imkân, aktüalite ve zorunluluk birlikte çöktüğü bir dünyada yaşadığımız sonucuna varmamız gerekir. Bu, söz konusu modalitelerin herhangi bir ilginç iş yapabileceğini inkâr etmekle eşdeğerdir. Böyle bir inkâr, modalitenin merkezi bir rol oynadığı felsefi çalışmaların giderek büyüyen yapısına ters düşer.

## 6.2 İspatın Bir Taslağı

**Lemma 1** *Zorunlu bir olgunun her bir parçasının kendisi de zorunludur.*

**İspat.** Aksiyom 4 ve modal mantığın K aksiyomu ile.

**Lemma 2** *Her olumsal olgu tamamen olumsal bir parçaya sahiptir.*

**İspat.** [Burada]  $a$  olumsal bir olgu olsun. Eğer  $a$  tümüyle olumsal ise,  $a$  kendisinin bir parçası olduğu için işimiz bitmiştir. Aksi takdirde,  $a$ 'nın zorunlu bir parçası vardır. Aksiyom 2'ye göre,  $a$ 'nın tüm zorunlu parçalarının toplamından oluşan bir  $\hat{x}$  ( $x \subseteq a \ \& \ \Box Ax$ ) olgusu vardır.  $a$  olumsal olduğu için,  $a$ 'nın kendisi  $\hat{x}$  ( $x \subseteq a \ \& \ \Box Ax$ )'in bir parçası değildir. Aksiyom 1'e göre,  $a$  ile örtüşen ancak  $\hat{x}$  ( $x \subseteq a \ \& \ \Box Ax$ ) ile örtüşmeyen bir  $b$  vardır; dolayısıyla  $a$ 'nın bir parçası vardır, buna  $c$  diyelim, ve bu  $\hat{x}$  ( $x \subseteq a \ \& \ \Box Ax$ )'in bir parçası değildir.

$c$ 'nin tümüyle olumsal olduğunu gösterebiliriz. Diyelim ki  $d$ ,  $c$ 'nin bir parçasıdır. O zaman  $d$ ,  $a$ 'nın bir parçasıdır ancak  $d$ ,

$\hat{x}$  ( $x \subseteq a \ \& \ \Box Ax$ ) ile örtüşmez. Dolayısıyla,  $d$  zorunlu değildir. Zira  $d$ ,  $c$ 'nin keyfi bir parçası olduğu için  $c$  tümüyle olumsaldır.

**Tanım 2**  $C$  tümüyle olumsal olguların toplamı olsun.

Aksiyoim 2'ye göre, tümüyle olumsal herhangi bir olgu varsa, herhangi bir olgu ancak ve ancak bazı tümüyle olumsal olgularla örtüşüyorsa  $C$  ile örtüşür.

$$\exists x \forall x \rightarrow \forall y (y \circ C \leftrightarrow \exists z (\nabla z \wedge y \circ z))$$

**Lemma 3** Eğer olumsal olgular varsa,  $C$  tümüyle olumsal bir olgudur.

**İspat.** En az bir olumsal olgu olduğunu varsayalım. O zaman bir önceki lemma uyarınca tümüyle olumsal bir parça da vardır.  $C$ 'nin tümüyle olumsal olduğunu göstermek için,  $C$ 'nin her parçasının olumsal olduğunu göstermemiz gerekir.  $a$ ,  $C$ 'nin bir parçası olsun.  $a$ ,  $C$ 'nin bir parçası olduğuna göre, Aksiyoim 1 ve 3 uyarınca  $a$ ,  $C$  ile örtüşür. Dolayısıyla,  $a$  ( $C$ 'nin tanımı gereği) bütünüyle olumsal olan bir  $b$  ile örtüşür. Şu bir mereoloji teoremidir, ki örtüşen iki olgu ortak bir parçaya sahiptir. Dolayısıyla, bazı  $d$ 'ler hem  $a$ 'nın hem de  $b$ 'nin parçasıdır.  $b$  tümüyle olumsal olduğundan,  $d$  de olumsaldır. Lemma 1'e göre, eğer  $a$  zorunlu olsaydı,  $d$  de zorunlu olurdu. Sonuç olarak,  $a$  olumsaldır. Dolayısıyla,  $a$   $C$ 'nin rastgele bir parçası olduğundan,  $C$  tümüyle olumsaldır.

**Lemma 4** Eğer olumsal olgular varsa,  $C$ 'nin bir nedeni vardır.

**İspat.** Lemma 3 ve Aksiyoim 7, Nedenselliğin Evrenselliğinin dolaysız bir sonucudur.

**Lemma 5** Her olumsal olgu  $C$  ile örtüşmektedir.

**İspat.**  $a$  olumsal bir olgu olsun. Lemma 2'ye göre,  $a$ 'nın tümüyle olumsal bir parçası vardır; buna  $b$  diyelim. Aksiyoim 2 ve  $C$ 'nin tanımına göre,  $C$  ve  $b$  örtüşmektedir.

**Teorem 1** Eğer olumsal olgular varsa, o zaman  $C$ 'nin zorunlu bir olgu olan bir nedeni vardır.

**İspat.** Lemma 4'e göre,  $C$ 'nin bir nedeni vardır. Aksiyom 6 (*Ayrı Varoluş*) uyarınca, bu neden  $C$  ile örtüşmez. Lemma 5 uyarınca, her olumsal olgu  $C$  ile örtüşmektedir. Aksiyom 1 (*Gerçeğe Uygunluk*) uyarınca,  $C$ 'nin nedeni aktüeldir. Dolayısıyla,  $C$ 'nin nedeni zorunlu bir olgu olmalıdır.

En az bir olumsal/mümkün olgu olduğunu bildiğimize göre,  $C$ 'yi kâinatla özdeşleştirebilir ve Teorem 1'i kullanarak kâinatın zorunlu bir olgu olan bir nedeni, bir İlk Nedeni olduğu sonucuna varabiliriz. Tüm etkilerin (makul görüldüğü üzere) olumsal olduğunu varsayarsak, bu nedeni "ilk neden" olarak adlandırmak meşrudur.

## 7. İLK NEDENİ TESPİT ETMEK

Bir İlk Neden'in varlığının gösterilmesi elbette, örneğin Kutsal Kitap'a dayalı ilahiyatta tasavvur edildiği şekliyle Tanrı'nın varlığının gösterilmesiyle aynı şey değildir. Bununla birlikte, kozmolojik argümanın sonucu doğal teoloji projesi için oldukça faydalıdır ve teizm lehine bir dizi önemli argümana gayet işe yarar bir destek sağlar. Bu bölümde, öncelikle Teorem 1'in makul sonuçları olarak kabul ettiğim hususları ortaya koyacak ve ardından Teorem 1'in tasarım argümanı ile olan ilgisini kısaca tartışacağım.

**Sonuç 1** *Kâinatın nedeni zorunlu bir varlığın var olmasını tazammun eder.*

Muhtemelen her olgunun en az bir varlık ve söz konusu varlığın en az bir niteliğini tazammun ettiğini varsayıyorum. Buna ek olarak, bir varlığın aktüel olarak var olmaksızın aktüel bir olguya dahil olamayacağını farz ediyorum. Dolayısıyla, zorunlu bir olgu, "Tanrı" olarak da adlandırabileceğimiz bir varlığın (ya da varlıklar sisteminin) zorunlu varlığını gerektirir.

**Sonuç 2** *Tanrı (kâinatın nedeninde tazammun edilen zorunlu varlık) salt bileşik ya da toplama bir nesne değildir.*

Bileşik ya da toplama bir nesne zorunlu olarak var olamaz, çünkü salt bir bütünün kurucu bir parçası bütünün geri kalanının yokluğunda var olabilir. Dolayısıyla, bir toplam yalnızca olumsal olarak var olan parçalara sahip olmalıdır, ki bu da bir bütün olarak toplamın olumsal olarak var olması gerektiği anlamına gelir.

Sonuç 2, Tanrı'nın mutlak olarak basit olmasını gerektirmez. Tanrı sadece bu parçaların toplamı olmadığı sürece, yani parçalar özsel (sadece toplamsal değil) bir birlik içinde bir araya geldiği sürece, Tanrı'nın parçaları olabilir.

**Sonuç 3** *Tanrı tüm temel sıfatlarına zorunlu olarak sahiptir.*

Bir şeyin (temel) niteliği derken, o şeyin nedensel ve ontolojik olarak temel niteliklerinin tümünü kastediyorum, öyle ki bir şeyin diğer tüm nitelikleri o şeyin temel sıfatlarına ilişkisel olarak bağlıdır ya da onlardan kaynaklanır. Tanrı'nın temel sıfatlarının tümü İlk Neden'de tazammun edilir ve dolayısıyla Tanrı bu sıfatların tümüne zorunlu olarak sahiptir.

**Sonuç 4** *Tanrı'nın tüm parçaları zorunlu olarak tüm sıfatlarına sahiptir.*

Eğer Tanrı'nın herhangi bir parçası varsa, o zaman bu parçaların her birine sahip olması Tanrı'nın bir sıfatıdır. Sonuç 3'e göre, Tanrı tüm parçalarına zorunlu olarak sahiptir. Eğer Tanrı'nın bir parçası varsa, bu parçanın herhangi bir sıfatının Tanrı'nın bir sıfatına karşılık geldiğini varsayacağım. Sonuç olarak, Tanrı tüm sıfatlarına zorunlu olarak sahip olduğundan, Tanrı'nın tüm parçaları da öyle olmalıdır.

**Sonuç 5** *Tanrı yalnızca ölçülemez [derecede büyük] sıfatlara sahiptir.*

Ölçülebilir olan herhangi bir sıfat, daha fazla ve daha az olabilen bir yapıya iştirak eder. Daha fazla ve daha az [olabilen bu yapı] sürekli bir spektrum oluşturur. Sonuç olarak, belirlenebilir D'ye  $\mu$  derecesinde sahip olma temeline dayanan herhangi bir ölçülebilir A niteliği ve A'ya sahip herhangi bir x varlığı için, x'in D'ye  $\mu - \varepsilon$  veya  $\mu + \varepsilon$  derecesinde sahip olmasının mümkün olduğu bir  $\varepsilon$  derecesi bulunduğunu varsaymak makul görünmektedir. Bu nedenle, hiçbir ölçülebilir sıfata zorunlu olarak sahip olunamaz.

Bu, eğer Tanrı'nın bir büyüklüğü varsa, bunun sonsuz büyüklükte olması gerektiği anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın bir yaşı varsa, sonsuz büyüklükte kıdemli olmalıdır. Eğer Tanrı'ya güç ya da akıl atfetmek mantıklıysa, o zaman bu güç ve akıl kesinlikle sonsuz nitelikte olmalıdır. Tanrı'nın özsel olarak sahip olabileceği yegâne sonlu nitelikler, üç kişi olarak var olmak gibi tam sayıları ihtiva eden niteliklerdir. [Tanrı'nın] 3.01 kişi olarak var olması mantıklı değildir, dolayısıyla bu sıfatlar ölçülemez olarak değerlendirilir.

**Sonuç 6** *Tanrı özsel olarak uzayda ya da zamanda konumlandırılmaz.*

Eğer Tanrı uzayda ya da zamanda konumlandırılıysaydı, ya bir parçada ya da bütünün tamamında konumlandırılmış olurdu. Eğer bir parçada konumlandırılıysaydı, konumu ölçülebilir ve dolayısıyla da olumsal olurdu. Özsel olarak uzay-zamansal olan bir varlığın konumu onun temel sıfatlarından biridir, dolayısıyla Sonuç 3'ün aksine olumsal bir sıfata sahip olacaktır. Eğer özsel olarak uzay ve zamanın bütününde konumlandırılmış olsaydı,

uzay-zamansal olarak konumlanmış parçalara sahip olurdu ve bunların her biri olumsal bir konuma ve dolayısıyla da, Sonuç 4'ün aksine, olumsal bir sığata sahip olurdu.

**Sonuç 7** *Tanrı özsel olarak fiziksel bir nesne olmadığı gibi, özsel olarak fiziksel nesneler tarafından da oluşturulmamıştır.*

Fiziksel bir nesne ya da fiziksel nesnelerden oluşan bir şey (Aristoteles'in bronz heykeli gibi) son sonucun aksine uzay-zamanda yer alacaktır. Sonuç olarak, ne Tanrı ne de onun parçalarından herhangi biri (özünde) fiziksel nesneler olamaz.

### *7.1 Teleolojik argümana destek olarak kozmolojik argüman*

Teleolojik argümanlar ve tasarım argümanlarının hepsi kâinatın çeşitli gözlemlenebilir özellikleriyle başlar ve bu özellikleri kâinatın akıllı bir tasarımcısının/yaratıcısının varlığının delili olarak kullanır. Bu gözlemlenebilir özellikler arasında Büyük Patlama'nın doğasının ve temel fiziksel sabitlerin antropik ve biyotrofik karakteristiğı ([6]), doğanın anlaşılabilirliğı ([24]) veya düzeni ve yasaya uygunluğu ([44]) ya da yaşamın ilk belirivermesi veya bilincin nihai olarak belirivermesi gibi çeşitli önemli olayların görünürdeki olanaksızlığı ([5], [44]) yer almaktadır.

Mantıksal açıdan bakıldığında, bu tasarım argümanları, hazırlık adımı olarak kozmolojik argümana dayanıp dayanmadıklarına bağılı olarak oldukça farklı biçimler alır. William Paley'den bu yana, teistlerin teleolojik argümanı kozmolojik argümandan ayrı ve tamamen bağımsız olarak sunmaları alışılmış bir durumdur. Bu Paleyci argüman büyük ölçüde analojik bir argümana dayanır. Kâinat insan yapımı eserlere benzer, insan yapımı eserlerin tasarımcıları/yaratıcıları vardır,

dolayısıyla kâinatın da muhtemelen bir tasarımcısı/yaratıcısı vardır. Bu Paleyci argümanı bir tasarım argümanı olarak adlandırmak yanıltıcıdır, zira bu aslında tasarıma getirilen bir argümandır (*an argument to design*).

Bu tür analogik argümanlar, Hume tarafından açıkça fayedalanıldığı üzere, iki durum arasında önemli benzemezliklerin (*disanalogies*) gözlemlenmesine karşı oldukça savunmasızdır ve kesinlikle bunlardan bolca bulunmaktadır. Buna ilave olarak (ve bu Hume tarafından da belirtilmiştir), tasarıma yönelik analogik argüman problemlili bir sonsuz gerilemeye yol açıyor gibi görünmektedir. İnsan yaratıcılar/tasarımcılar son derece karmaşık ve bütünleşik sistemlerdir; dolayısıyla kozmik yaratıcının da karmaşık ve bütünleşik bir sistem olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla, kozmik yaratıcı insan yapımı eserlere benzemektedir. Bu nedenle, kozmik yaratıcının bir yaratıcısı olması ve bunun sonsuza kadar devam etmesi muhtemel görünmektedir.

Bununla birlikte, teleolojik argümanı Aquinas'ın yaptığı gibi kozmolojik argümanla yakından bağlantılı olarak düşündüğümüzü varsayalım. Bu durumda, kâinatın bir İlk Nedeni olduğunu ve bu nedenin zorunlu olduğunu ve “Tanrı” dediğimiz zorunlu bir varlığı tazammun ettiğini zaten biliyoruz.

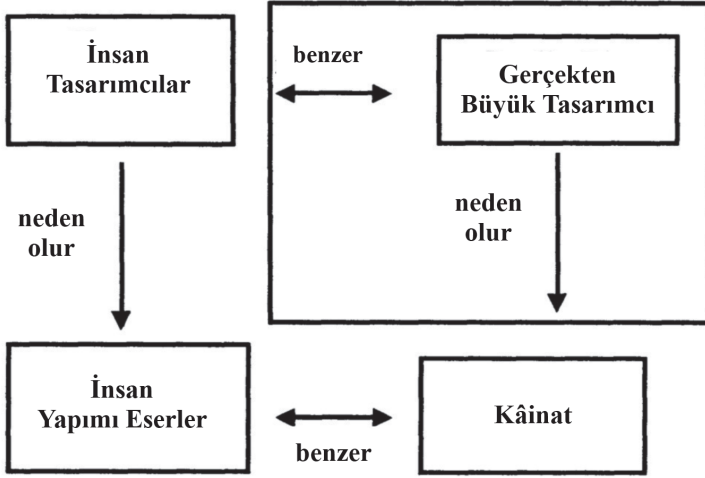
Bir dizi olgunun belli bir amaca yönelik olarak düzenlenmiş olması empirik olarak doğrulanabilir ve mantıksal olarak herhangi bir kişisel yönelimselliğin varlığını (önermesine rağmen) gerektirmez. Teleolojik bir yasa, basitçe, bir dizi olguyu ortak etkilerine (nedenlerine değil) gönderimde bulunarak açıklamak için kullanılabilen, yansıtılabilir, empirik bir genellemedir. Teleolojik genellemeler nedensel yasalarla rekabet etmez ya da onlarla çelişmez: bunun yerine, kısmen onlara ilişkisel olarak

bağlıdırlar (belirli antropik genellemeler söz konusu olduğunda, nedensel yasalara tamamen ilişkisel olarak bağlıdırlar). Teleolojik olanın nedensel olana bu ilişkisel bağlılığı, teleolojik olanı nedensel olana indirgenebilir kılmadığı gibi, nedensel olandan daha az gerçek ya da daha az açıklayıcı da kılmaz.

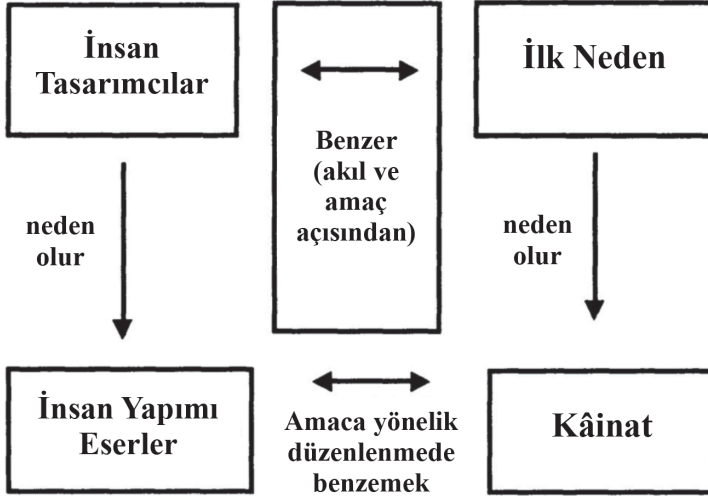
Bu argüman doğrultusunda, kâinat düzeyinde şu tür teleolojik genellemeler keşfettiğimizi farz edelim: Tüm fiziksel sabitler ve Büyük Patlama koşulları karmaşık yaşam formlarını mümkün kılacak şekildedir. Bu şekilde karakterize edilen kâinat, İlk Neden'in sonucudur. Normal insanların eylemlerini karakterize eden teleolojik genellemeler nedeniyle insanlara akıl atfediyoruz. İlk Neden'in etkileri tam da bu açıdan insan eylemlerinin etkilerine güçlü bir şekilde benzerlik gösterdiğinden, Tanrı'ya akla benzer bir şey atfetmek için mümkün olan en güçlü nedene sahip oluruz.

Paleyci argümanda, insan yapımı eserler, insan yaratıcılar ve kâinat olmak üzere yalnızca üç terimle başlarız ve kâinat insan yapımı eserlere benzediğinden ve insan yapımı eserlere de insanlar neden olduğundan, kâinatın da insana benzer bir şey tarafından yaratılmış olmasının muhtemel olduğunu savunuruz. Kâinat ve insan yapımı eserler arasındaki farklılıklar bu argümanla oldukça ilgilidir. Şekil 1'de, sol taraftaki bilgiyle (insan akli tarafından insan yapımı eserlerin üretilmesi) ve kâinatın insan yapımı eserlere benzerliğiyle başlarız. Sağ üst dikedörtgendeki her şey (Tanrı'nın varlığı ve kâinata neden olması dahil) çıkarılacak sonucun bir parçasıdır.

Thomistik argümanda ise, nedensel olarak ilişkili dört terimle başlarız: insan eylemlerinin nedeni olarak insanlar ve kâinatın nedeni olarak İlk Neden. Kâinatın, insanlara akıl atfetmemizi [kendisine] dayandırdığımız aynı insan eylemleri



Şekil 1. Paleyci Argüman



Şekil 2. Thomistik Argüman

özelliğini paylaştığını fark ederiz. İlk Neden'in bir anlamda akıllı olduğu sonucuna varırız. Kâinat ve insan eylemleri arasındaki farklılıklar bu çıkarım açısından alakasızdır. Üstelik,

burada sonsuz bir gerileme tehdidi de yoktur, zira teleolojik argüman kâinatın nedenini ortaya koyma gerekçemiz değil, yalnızca bu nedeni akıllı olarak niteleme gerekçemizdir. Şekil 2'de kozmolojik argüman bize Tanrı'nın var olup kâinata neden olduğunu gösterir. Teleolojik argüman bize kâinat ile insan yapımı eserler arasındaki (amaçlılık açısından) benzerliği sağlar. Çıkarılacak yeni sonuç sadece insanlar ve Tanrı arasındaki (akıl ve amaçlılık açısından) benzerliğe dayanmaktadır.

## 8. İTİRAZLAR

### 8.1 *Pek çok evrenin kökenini gözlemlememiz gerekmez mi?*

Hume, dünyanın bir nedeni olduğunu ancak büyük bir dünya örneklemini toplama ve neredeyse hepsinin bir nedeni olduğunu gözlemeleme yoluyla çıkarabileceğimizi ileri sürmüştür [19]. Hume kozmolojik argümanın şu şekilde bir önermeye dayandığını varsaymaktadır: Tüm (ya da neredeyse tüm) dünyaların nedenleri vardır. Ancak bu açıkça gereksizdir. Hume, iyi desteklenmiş bir genellemeyi yeni bir vakaya uygulamak için, genellemenin vakanın ait olduğu her olası referans sınıfına (ya da en spesifik referans sınıflarının tümüne) uygulandığını bilmem gerektiğini varsayıyor gibi görünmektedir. Bir Salı günü Waggener Hall'da<sup>14</sup> kıvılcak saçlı bir tuba<sup>15</sup> sanatçısı tarafından bırakılan lastik bir topun yere düşeceğini bilmek için, bir Salı günü tam da bu konumda bu tür tuba sanatçıları tarafından bırakılan bu tür topların büyük bir örneklemini gözlemlemiş olmam gerekir. Bu açıkça saçmadır.

14 Texas Üniversitesi'nin Austin Kampüsünde bulunan akademik bir bina. (çev. notu)

15 Bas sesli üflemeli bir çalgı. (çev. notu)

Tümüyle olumsal bütün olguların (ya da neredeyse tümünün) nedenleri olduğunu biliyoruz, dünya da böyle bir tümüyle olumsal olgudur ve bu nedenle, aksi bir sonuca işaret eden ilgili bir inceleme ortaya konulamadığı sürece, dünyanın bir sebebinin olduğu sonucuna varabiliriz.

### *8.2 Nedensellik yalnızca fenomenal dünya için geçerli değil midir?*

Birinci Eleştirisi'nde<sup>16</sup> Kant, nedenselliğin sadece görünen ya da "fenomenal" dünya için geçerli olduğunu, gerçek ya da "numenal" dünya için geçerli olmadığını savunur. Kant'ın argümanı, temel nedensel ilkelerin deneyimden önce bilindiğini ve gerçek dünya hakkında tözsel ya da maddi hiçbir şeyin deneyimden önce bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini varsaymaya dayanır. Kant'ın itirazı yalnızca Scotus ya da Leibniz'inki gibi Tanrı'nın varlığına ilişkin a priori argümanlarla ilgilidir; benimki gibi sadece deneyimsel, a posteriori argümanlara tizlikle başvuran bir argümanla ilgili değildir. Başvurduğum nedensellik aksiyomlarının deneyim dünyasına uygulanmadan önce bizim tarafımızdan bilindiğini iddia etmiyorum. Bunun yerine, nedensel açıklamalar bulmadaki başarımıza bu genellemelere dair deneyimsel delil olarak başvuruyorum.

### *8.3 Peki ya kuantum mekaniği?*

Kuantum mekaniğinin, bazen, nedenselliğin evrenselliğine bol miktarda karşı-delil sağladığı düşünülür. Kuantum mekaniği nedensellik anlayışımız için iki sorun ortaya çıkarmaktadır: dalga [fonksiyonunun] çöküşünün indeterminizmi (Kopenhag yorumu altında) ve Bell eşitsizlik teoremleri.

<sup>16</sup> Yani, Saf Aklın Eleştirisi'nde. (çev. notu)

Gözlem sırasında kuantum geçişlerinin indeterminizmi Aksiyom 7 ile çelişmez. Nedenlerin etkilerini gerektirdiğini varsaymadım. Aslında böyle bir faraziyenin (eğer “gerektirmek” ifadesi güçlü bir anlamda anlaşılıyorsa) tutarsız olduğuna dair güçlü bir şüphem var. Kuantum mekaniğinin Kopenhag versiyonuna göre, bir sistemin her geçişinin nedensel öncelleri vardır: Schrödinger evrimi durumunda önceki kuantum dalga durumu ya da dalga paketinin çöküşü durumunda önceki kuantum dalga durumu ve ayrıca gözlem.

Bell eşitsizlikleri, kuantum mekaniği tarafından tanımlanan verilerin bizi aşağıdaki üç ilkedен birini reddetmeye zorladığını göstermektedir:

- Nedensel etkiler asla zamanda geriye doğru gitmez.
- Nedensel etkiler asla ışık hızından daha hızlı hareket etmez.
- Her güvenilir (yansıtılabilir) korelasyonun nedensel bir açıklaması vardır.

Bell eşitsizlikleri tartışmalarında, üçüncü ilke bazen bir “nedensellik” yasası olarak etiketlenir. Ancak bu, Aksiyom 7’de [belirttiğim nedensel ilişkiden] çok daha güçlüdür. Ben hiçbir yerde (üçüncü ilkenin ima ettiği gibi) bir nedenin her zaman etkilerini sonsal-olmayan durumlardan (Reichenbach’ın kullandığı anlamda) ‘perdelediğini’ varsaymadım.

Bell eşitsizlikleri, nedenselliği bir tür istatistiksel ilişkiye indirgemenin imkansızlığının tam olarak bir başka tanıtılmasıdır. Bunlar, benim gibi bir nedensel realist için hiçbir sorun yaratmazlar. Bell eşitsizliklerine verilecek en makul yanıt, yukarıdaki üç ilkedен birini ya da daha fazlasını makroskopik (büyük ölçekli ya da klasik) fenomenlerle sınırlandırmak ve

bunları çürütülebilir (istisnalara izin veren) kurallar olarak yeniden ifade etmek olacaktır.

Aksiom 7, tümüyle olumsal her olgunun bir nedeni olduğunu ima eder: her korelasyonun açıklanabileceğini ima etmez. Örneğin, siz ve benim pazarda (tesadüfen) karşılaştığımızı varsayalım. Karşılaşmamızın bir nedeni vardır ve bu neden basitçe sizin o anda orada olma nedeniniz ile benim o anda orada olma nedenimin toplamıdır. İkimizin de neden aynı anda orada bulunduğumuza dair hiçbir açıklama olmayabilir. Hatta istikrarlı bir şekilde tekrar tekrar orada karşılaşıyor olabiliriz, ancak yine de tekrarlanan koordinasyonumuzun nedensel bir açıklaması olmayabilir. Benzer şekilde, kuantum mekaniği tarafından tanımlanan istatistiksel korelasyonlar (bildiğim kadarıyla) sonsuza kadar gizemli kalabilir. Onların hakikatine dair nedensel bir açıklama bulamayabiliriz. Bununla birlikte, her bir ilintili çifti oluşturan bireysel gözlemlerin hâlâ kesinlikle nedenleri vardır.

#### *8.4 Bu argüman özgür bir eylem olarak [kâinatın] yaratılışıyla uyumlu mudur?*

Bu kozmolojik argümanın sonucunun, dünyayı özgür, belirlenmemiş bir eylem olarak yaratan bir kişi olarak geleneksel Tanrı anlayışıyla nasıl uyuştuğu hemen belli olmaz. Nedensel ilişkinin nesneleri (*relata*) olgular olduğu için, bu nedensellik açıklaması belirli bir “fail nedensellik” formunu benimseyenlerin tercih ettiği türden liberteryan failliği (*libertarian agency*) dışlıyor gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, bu iki nedensellik açıklaması uzlaştırılabilir. Bir töz (örneğin bir fail), değişebilir olmayla ilgili bir yatkinlığa sahip bir töz (kendisi ya da bir başkası) üzerinde

güçlerinden birini kullanarak dünyada bir değişime neden olduğunda, açıkça iki olgu vardır: (1) fail tözün söz konusu güce sahip olduğu ve etkilenen tözün zaman içerisinde ilgili anda söz konusu yatkınlığa sahip olduğu bileşik olgu ve (2) değişimin meydana gelmesi olgusu. İlk olgu en azından ikinci olgunun nedeninin bir parçasıdır. Yukarıda verilen açıklamadaki hiçbir şey, etkinin/sonucun neden tarafından zorunlu kılınmasını gerektirmez. Dolayısıyla, determinizm şartı yoktur: Söz konusu neden (ve ona eşlik eden tüm olgular) herhangi bir değişiklik olmaksızın var olsaydı bile, değişimin meydana gelmesinde gücün fiilen kullanılması gerçekleşmeyebilirdi.

Kâinatın yaratılışı söz konusu olduğunda, belirlenmemiş bir eylemi ele alıyor olduğumuz açıktır. Eğer Tanrı'nın varlığı bu dünyayı yaratmasını gerektirseydi, o zaman yukarıdaki argümanların aksine, bu dünya neticede zorunlu olurdu. Dolayısıyla, elimizde en az bir tane belirlenmemiş, maksatlı eylem örneği vardır.

#### *8.5 Kozmolojik argüman sonsuz bir gerilemenin imkânsızlığını varsaymıyor mu?*

Leibniz kozmolojik argümanın sonsuz gerilemenin imkânsızlığına dair herhangi bir varsayıma dayanmadığını fark eden ilk kişidir. Olumsal olguların bütünü içinde nedenlerin sonsuz gerilemesi olsa bile, bu bütünün kendisinin dışında bir nedeni ve dolayısıyla zorunlu bir nedeni var olmalıdır. [Buradaki] can alıcı varsayım, boş olmayan herhangi bir olgu kümesinin tek bir olguda toplanabileceği varsayımı olan Aksiyom 2'dir. Bu, sonsuz gerilemenin modern dönem öncesi reddine karşılık gelir, çünkü bu tür bir bütünün Cantor'un "mutlak" ya da uygunsuz bütün (tüm kümelerin kümesi ya da sıra sayılarının kümesi gibi) olarak adlandırdığı şey olduğunu reddeder.

Tümüyle olumsal olguların bütünüyle ilgili olarak herhangi bir uygunsuzluk olduğuna inanmak için neredeyse hiçbir neden yoktur. [Burada] yalnızca ontolojik olarak temel olgulardan bahsediyoruz, bunlara ilişkisel olarak bağlı olan matematiksel ya da semantik gerçeklerden değil. Sadece somut tikelleri bir araya getiriyoruz ve bu süreçte Russell'ın kısır döngü ilkesine ters düşmüyoruz. Bir şekilde tüm olguların ya da tüm olumsal olguların bütününe içeren ya da varsayan herhangi bir olguyu postula olarak kabul etmek için hiçbir neden yoktur.

#### 8.6 Kozmolojik argüman terkip safsatasına<sup>17</sup> düşmez mi?

Russell, Copleston'ı dünyanın parçalarının her birinin nedeni olduğu için bütün [olarak dünyanın] da nedeni olması gerektiğini savunarak terkip safsatasına düşmekle suçlamıştır.<sup>18</sup> Kozmolojik argüman böyle bir hata içermez: kâinatın kendisinin tamamen olumsal bir olgu olduğu ve bu nedenle bir nedene sahip olması gerektiği gösterilmiştir.

#### 8.7 Zorunlu varlık imkânsız değil midir?

Yirminci yüzyıl filozoflarının bir kısmı Hume'u takip ederek yalnızca mantıksal doğruların zorunlu olabileceğini, *zorunlu bir olgu* kavramının tutarsız olduğunu savunur.

[Bu itiraza verilebilecek] iki yanıt söz konusudur. İlk olarak, zorunlu bir olgunun varlığını varsaymadık: bu, argümanın bir

17 İngilizce *fallacy of composition* ifadesi Türkçeye terkip yanlışlığı, bileşim safsatası, toplama yanlışlığı, bütünleme safsatası veya kompozisyon hatası gibi çeşitli şekillerde çevrilebilir. Bu mantık hatası, "bir bütünün her parçası ya da bazı parçaları için geçerli olanın, bütünün kendisi için de zorunlu olarak geçerli olacağını varsaymaktan oluşan formel olmayan yanlış türü" olarak tarif edilir. Ahmet Cevizci, **Büyük Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 1844. (çev. notu)

18 Bertrand Russell ile Frederick Copleston arasında BBC Radyo'da yapılan meşhur tartışmada. (çev. notu)

öncülü değil sonucuydu. Dolayısıyla, bu sözde itiraz, basitçe, argümanı ele almakta başarısız olmaktadır. İtiraz eden kişi, öncüllerle ya da akıl yürütmeye uğraşmadan sadece sonucu reddetmekle yetinmektedir.

İkinci olarak, [itirazın] dayandığı Humecü ilke kendi kendini çürütmektedir. Sadece mantıksal ya da tanımlayıcı doğruların zorunlu olduğu tanım gereği mi doğru olmalıdır? Şüphesiz Hume, Russell ve diğerleri bunu söylerken bilgilendirici bir şey söylemek istemişlerdir. Böyle bir ilke nasıl olumsal olabilir? Aktüel dünya hakkındaki ne tür olumsal olgular mantıksal olmayan zorunlulukların var olmadığını ortaya koyar? Özcülük karşıtları iddiaları için hangi empirik gerekçeyi sunmuşlardır?

Buna karşılık olarak itiraz eden kişi, mantıksal tutarlılığın açık ve iyi işleyen bir kavramı ile değiştirilmediği sürece bu modalite kavramının akla uygun olabileceğini basitçe reddetmelidir. Modalitenin bu kapsamlı inkârı, [durumu] düpedüz belirsiz hale getirmekte (*obscurantist*) ve doğal hukukun tabiatı, epistemoloji, karar, eylem ve sorumluluk ve başka bir sürü uygulamaya ilişkin verimli felsefi araştırmaların altını oymaktadır.

#### 8.8 Kozmolojik argüman ontolojik argümanı varsaymıyor mu?

Yukarıda sunulan argüman katiyen ontolojik argümanın herhangi bir versiyonunu varsaymaz. Bu argüman *zorunlu olgu* kavramının tutarlı olduğunu varsayar ve belki de Kant'ın kozmolojik argümanı ontolojik argümana bağlamaya çalıştığında kastettiği şey bu olabilir.

#### 8.9 Olumsal olguların genelde olumsal nedenleri yok mudur?

Bu muhtemelen kozmolojik argümana yönelik en umut verici çürütme yoludur. Daha geniş bir stratejinin bir örneğidir:

İlk Neden'in bazı eşsiz özelliklerine odaklanır ve dünyanın bu özelliğe sahip olmasının nedeninin iyi tesis edilmiş bir genellemeye karşı bir istisna oluşturduğuna işaret eder. Hakikaten de çoğunlukla, olumsal olguların olumsal nedenleri vardır. Ayrıca bu olumsal olgular, varsayılan İlk Neden'in aksine, sınırlı sıfatlara ve uzay-zamanda konumlandırılabilen nedenlere de sahiptirler. Kâinatın [konuyla] alakalı olarak olağandışı olduğunu tespit ettikten sonra, eşit derecede çekici olmayan iki seçenikle karşı karşıya kalmış gibi görünüyoruz: kâinatın yalnızca çok olağandışı bir nedeni olduğunu varsaymak ya da hiçbir nedeni olmadığını varsaymak. Böylece bir çıkmaza girmiş oluyoruz.

Kozmolojik argümanı savunan kişi, bu itiraza, İlk Neden'in birçok yönden eşsiz olmasına rağmen, bu eşsiz özelliklerin her birinin, sıradan nedensellik durumlarında halihazırda gözlemlenebilen eğilimlerden [hareketle] kestirimde bulunarak yeterince açıklanabileceğini düşünmek için sağlam gerekçeler sunarak yanıt vermelidir. Örneğin, kati bir anlamda, bir nedenin her zaman etkisinden *daha zorunlu ya da daha az olumsal* olduğunu varsayıyorum.

Görelî zorunluluğun oldukça basit bir tanımını aşağıdaki gibi olabilir:

$$b \leftrightarrow df \forall x \subseteq b [\Box(Ax \rightarrow Aa) \wedge \Diamond(Aa \wedge \neg Ax)] \\ \leftrightarrow df \forall x \subseteq b [\Box(Ax \rightarrow Aa) \wedge \Diamond(Aa \wedge \neg Ax)] \quad \text{'den daha}$$

zorunludur.

Başka bir deyişle, bir *a* olgusu, *b* olgusunun herhangi bir parçasının geçerli olduğu her dünyada *a* olgusunun geçerli olması durumunda *b* olgusundan daha zorunludur, ancak tersi geçerli değildir. Bu, olguların *özdeşlik koşullarından* kaynaklanır. Bir olgunun nedenleri onun özdeşliği için temeldir: Aynı gerçek

farklı bir şekilde neden olunan bir olgu tarafından doğrulanmış olsaydı, doğrulayıcı olarak aynı olguya sahip olmazdık. Etkileri ihtiva eden bu tekabül etme savı makul değildir: Bir olgunun özdeşliği tüm etkilerinin ihtimalini içermez. Dünyanın evriminin olumsuzluğu bu asimetriye bağlıdır: Bir olgunun varlığı, nedenlerinin varlığını zorunlu kılar, ancak etkilerinin varlığını zorunlu kılmaz.

Bu ilke (bir etki, nedenlerinin varlığını zorunlu kılar), bir etkinin *içeriğinin* nedenlerinin içeriğini zorunlu kıldığı anlamına gelmez. Örneğin, Sezar'ın ölümü olgusu, Brütüs'ün bıçak darbesi de dahil olmak üzere onun tüm nedenleri var olmasaydı var olamazdı. Elbette bu, Brütüs ve diğer senatörler onu öldürmemiş olsaydı Sezar'ın ölmeyeceği anlamına gelmez. “Sezar öldü” gerçeği, Brütüs'ün [Sezar'ın] ölümcül yara almasına katkıda bulunduğu tüm bu dünyalarda farklı bir olgu tarafından doğrulanacaktı. “Sezar öldü” gerçeğini doğrulayan olgu, nedenlerinden herhangi biri var olmasaydı var olmazdı.

Nedenlerin etkilerinden daha zorunlu olduğunu düşünmek için (olguların özdeşlik koşullarını içeren gerekçenin yanı sıra) birkaç ek gerekçe daha vardır. İlk, Aristoteles'in ve Aristotelesçi geleneğin otoritesi söz konusudur. İkincisi, bu ilişkinin geçişliliğini ve asimetrisini açıklayan bir nedensel öncelik açıklamasına ihtiyacımız olduğu açıktır. Göreli olumsuzluk açısından nedensel önceliğe dair bir açıklama bu ihtiyacı pekâlâ karşılamaktadır. Son olarak, bu açıklama verili bir olgunun “potansiyel nedenlerini” kapsamlı bir şekilde belirlememize olanak sağlar: *a*, ancak ve ancak *a* *b*'den daha az olumsuz ise *b*'nin potansiyel nedenidir. Salmon [41] ve Suppes [43] tarafından geliştirilen ve yakın zamanda Pearl ve Verma [31] ve Spirtes, Glymour ve Scheines [42] tarafından çalışılan “Markov ilkeleri” olarak adlandırılan nedensel bağlantıların

istatistiksel özelliklerini açıklayacaksa böyle bir açıklama gereklidir.

Görelî olumsuzluk nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kâinatın mutlak suretle asgari olumsuzluğa sahip bir olgu olduğu açıktır. Eğer  $a$  olgusu  $b$  olgusunu bir parçası olarak ihtiva ediyorsa, o zaman  $b$ ,  $a$ 'dan daha fazla zorunlu (daha az olumsal) değildir, çünkü  $b$ ,  $a$ 'nın bir parçasıdır ve  $b$  tam anlamıyla kendisinden daha zorunlu olamaz. Kâinat tümüyle olumsal olan her olguyu bir parçası olarak ihtiva ettiğinden, hiçbir tümüyle olumsal olgu kâinattan daha fazla zorunlu (daha az olumsal) olamaz. Farz edelim ki, çelişki için,  $a$  kâinattan daha zorunlu olan olumsal bir olgu olsun. Bu,  $a$ 'nın hem kâinat hem de  $a$  için müşterek olan tümüyle olumsal parçalar da dahil olmak üzere kâinatın her parçasından daha zorunlu olduğu anlamına gelirdi. Ancak bu imkansızdır, çünkü hiçbir olgu tam anlamıyla kendisinden daha zorunlu olamaz.

Kâinat asgari bir olumsal olgu olduğundan, olumsal bir nedeni olmaması şaşırtıcı değildir; ancak hiçbir nedeni olmaması, bundan çok daha şaşırtıcı olurdu.

#### 8.10 Tanrı nereden geldi?

Eğer nedenlerin etkilerinden kesinlikle daha zorunlu olması gerektiğini düşünmekte haklıysak, buradan zorunlu olgulara (en azından olağan anlamda) neden olunamayacağı sonucu çıkar.

Zorunlu olguların etki olamayacağını düşünmemizin bir başka nedeni de şudur: Tüm olguların toplamının nedeninin olunamayacağını biliyoruz (çünkü onunla örtüşmeyen hiçbir olgu yoktur) ve bu olgunun en iyi açıklaması, bu toplamın zorunlu olguları içerdiği ve zorunlu olgulara neden olunamayacağıdır.

8.11 James Ross'un itirazı: Tanrı dünyaya neden olmasına neden oldu mu?

James Ross ([35], s. 295-304) yeter-sebepe ilkesinin yanlış olduğunun tanıtlanabileceğini ileri sürmüştür. Ross'un itirazı, aşağıda gösterildiği üzere, yukarıda sunduğum Aksiyom 7'ye (Nedenselliğin Evrenselliği) [yapılabilecek] bir itiraza uyarlanabilir. İlk Neden'in kâinata neden olduğu gerçeğini düşünün. Bu olguya C\* diyelim. C\* açıkça olumsal bir olgudur, zira eğer zorunlu olsaydı, kâinatın kendisi de zorunlu olurdu (Aksiyom 5, Gerçeğe uygunluk). Eğer C\* de tamamen olumsal ise, o zaman kâinatın bir parçası olmalıdır ve İlk Neden C\*'ye neden olmalıdır, yani İlk Neden kâinata neden olduğu olgusuna neden olmalıdır. Aynı argüman tekrarlanarak İlk Neden'in kâinata neden olmasına neden olmasına neden olması gerektiği gösterilebilir ve bu sonsuza dek (*ad infinitum*) sürer. Bu kısır/fasit bir sonsuz gerileme gibi görünmektedir.

Bu itiraza verilecek en iyi yanıt, C\*'nin tümüyle olumsal olduğunu düşünmek için hiçbir neden olmadığına işaret etmektir. İlk Neden'in kâinata neden olduğu gerçeği iki olgudan oluşuyor gibi görünecektir: şöyle ki bir yanda İlk Neden, diğer yanda kâinat. Birincinin ikinciye neden olduğu gerçeği, ilk ikisine ek olarak üçüncü bir olgunun olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, tek-durumluk nedensel bağlantılara ilişkin bu tür ifadeler, neden, etki ve neden ile etki arasındaki modal ilişkiye dair olgusal olmayan bazı doğrulara bağlıdır. Dolayısıyla, C\*'nin tümüyle olumsal kısmı basitçe kâinatın kendisidir ve biz yalnızca İlk Neden'in kâinata neden olduğunu yeniden teyit etmek zorunda kalırız.

Bu yanıt, modalite ve diğer nedensel olmayan meselelerle ilgili olguların dışında, tek-durumluk nedensel bağlantı noktasına

karşılık gelen hiçbir olgu olmamasını gerektirir. Yani, nedensel doğruların modal ve diğer nedensel olmayan doğrulara (nesnel ihtimal veya eğilim ve güçler ve yatkınlıklar hakkındaki doğrular dahil) ilişkisel olarak bağlı olduğunu varsayıyoruz. Bir dünyadaki olgular arasındaki nedensel bağlantılar, tamamen o dünyada ne olduğu ve o dünyada ve alternatif dünyalarda ne olabileceği veya muhtemelen ne olacağı açısından açıklanmalıdır. Bu tür mütevazı bir ontolojik indirgeme oldukça caziptir; zira bunun alternatifi nedensel bağlantı noktasını, öngörülebilirlik (*predictability*) ya da istatistiksel düzenlilikler ile herhangi bir mantıksal ilişkisi olmaksızın, kaba olgular (*brute facts*) olarak varsaymaktadır. Aynı zamanda, bu tür mütevazı bir indirgeme nedensel söylemin ortadan kaldırılmasını gerektirmediği gibi, olguları ontolojik bir kategori olarak varsayma zorunluluğunu da hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Nedensellik olgular arasındaki bir ilişkidir, herhangi türden bir önerme operatörü değildir, fakat olgular arasındaki herhangi bir tikel nedensel bağlantı [noktası] diğer modal, stokastik/olasılıksal (*stochastic*) ve tarihsel olguların bir araya gelmesinden oluşur.

### 8.12 William Rowe'un itirazı

William Rowe ([37], s. 108-110) Ross'un kozmolojik argümana itirazının bir varyantını önermiştir. Rowe bizden doğru önermeye karşılık gelen a olgusunu düşünmemizi ister: Olumsal (pozitif) olgular vardır. Kozmolojik argümanı savunanların çoğu a'nın kendisinin olumsal olduğunu kabul edecektir. Bu nedenle İlk Neden a'ya neden olmalıdır. Ancak, İlk Neden'in a'ya neden olduğu olgusunun kendisi de olumsal bir olgudur; dolayısıyla İlk Neden'in a'ya neden olması olgusuna da neden olması gerekir ve bu sonsuza kadar böyle devam eder.

Bu itiraza verilecek uygun yanıt, son itiraza verilecek yanıtın sadece biraz farklıdır. Olumsal olguların var olduğu önermesi tek bir olguya karşılık gelmez. Olgular, önermeler gibi varoluşsal genelleme altında kapalı değildir.  $n$ 'nin  $F$ 'ye sahip olduğuna dair bir olgunun varlığından, bir şeyin  $F$ 'ye sahip olduğuna dair ayrı bir olgu olduğu sonucu çıkmaz. Sonuç olarak, Rowe'un  $a$ 'sını doğru kılan olgu basitçe kâinatın kendisidir ve sonsuz gerileme ortaya çıkmaz.

Bu basitçe bir ad hoc yanıt değildir, çünkü özel bir varoluşsal olgu kategorisinin varlığını reddetmek için bağımsız gerekçeler vardır. Nedensellik saydamdır (*transparent*): yani, eğer bir  $F$ 'in var olduğu olgusu  $a$ 'ya neden olmuşsa, o zaman öyle bir  $n$  vardır ki  $n$ 'nin  $F$  olduğu olgusu  $a$ 'ya neden olmuştur. Benzer şekilde, eğer bir  $F$ 'in var olduğu önermesi belirli bir  $a$  olgusu tarafından doğru yapılmışsa, o zaman bu genellenenin  $a$  tarafından doğru yapılan bazı örnekleri vardır. Dolayısıyla, her iki durumda da varoluşsal niceleyiciye karşılık gelen özel bir olgu kategorisini varsaymak için herhangi bir neden yoktur.

### 8.13 Antropik ilke sonsuz sayıda paralel evren varsayımıyla açıklanamaz mı?

Antropik ilkenin temelini oluşturan verilere [karşı sunulan] teist olmayan standart bir yanıt, olası fiziksel yasaların ve başlangıçtaki Büyük Patlama koşullarının her olası permütasyonunu temsil eden sonsuz sayıda paralel evren olabileceğini öne sürmektir. Bunların yalnızca son derece küçük bir kısmı yaşamın ve bilincin gelişmesine izin vermektedir, ancak bu yok denecek kadar nadir evrenlerden birinde yaşıyor olmamız şaşırtıcı değildir, zira aksi takdirde burada olup da bunu gözlemliyor olamazdık.

Açıklık getirmek adına, birkaç tanımı koşul olarak öne sürelim. Uzak-zamansal olarak tamamlanmış, nedensel olarak yalıtılmış geçmişlerin her birine ‘evren’ diyelim. Tüm bu evrenlerin toplamına da ‘kâinat’ diyelim. Dolayısıyla kâinat, sonsuz sayıda paralel evrenden oluşan geniş bir toplamdır. Yukarıda kâinat gibi bir toplamın zorunlu olarak var olamayacağını ileri sürmüştüm: Onun yerine var olabilecek sonsuz sayıda çok alt toplam vardır; her bir alt toplam bir ya da daha fazla aktüel evrenin eksikliği dışında tıpkı aktüel kâinat gibidir. Dolayısıyla kâinat bir nedene gereksinim duyar. Paralel evrenler nedensel olarak yalıtılmış olduklarından, İlk Neden her bir kurucu evrene doğrudan neden olmalıdır. İlk Neden, özellikle de bizim evrenimize neden olmalıdır.

Evrenimizin nesnel olarak bir amaca (yani bilinçli yaşamın nihai varlığına) yönelik düzenlendiği deneysel olarak doğrulanabilir olduğundan, İlk Nedeni amaçlı ve akıllı olarak nitelendirmek için iyi bir gerekçemiz vardır. İlk Neden’in başka amaçlar doğrultusunda diğer evrenlere de neden olmuş olabileceği olgusu konumuzun dışındadır. İlk Neden’in görünürdeki amaçlılığı yalnızca bir yanılsamadan ibaret olabilir. İlk Neden mümkün olan her tür evrene körü körüne neden olmuş olabilir; buna hiçbir amaca yönelik olmayan çok sayıda evren de dahildir. Bu yalın imkân teleolojik argümanı çürütmek için yeterli değildir: bu tür “istenmeyen”<sup>19</sup> evrenlerin varlığına dair bazı pozitif delillere sahip olmamız gerekir, ancak elbette böyle bir delile sahip değiliz.

19 Burada geçen ve dilimize “çöp”, “önemsiz”, “değersiz” şeklinde de çevrilebilecek İngilizce *junk* ifadesi mana olarak herhangi bir değeri olmayan, işe yaramaz, faydasız, kısacası istenmeyen şey anlamına gelmektedir. Sıfat formu olan *junky* ifadesi ise işe yaramaz, değersiz gibi anlamlara gelirken, ilerleyen paragraflarda Türkçe karşılığı için “değersiz” sözcüğünü tercih ettik. (çev. notu)

Bu itiraz, tasarıma dair delilleri kozmolojik argüman bağlamında değerlendirmenin önemini ortaya koymaktadır. Kozmolojik argüman olmaksızın, John Leslie'nin ulaştığı sonuca[22], yani antropik verilerin eşit derecede iyi iki olası açıklaması olduğu sonucuna varmak zorunda kalırdık: kozmik bir ve sonsuz sayıda çok, nedensiz evren içerisindeki bir dünyadaki gözlemci seçilimi. Ancak, kâinatın (evrenimiz de dahil olmak üzere) bir nedeni olduğunu bildiğimizde, ikinci hipotez dışarıda bırakılmış olur. İlk Neden'in değersiz bir kâinata neden olması ve akıllı tasarıma dair delillerin yanıltıcı olması hala mümkündür; ancak bu diğer evrenlere dair pozitif delillerin yokluğunda, gözlemleyebildiğimiz tek evrenden çıkarılacak makul çıkarım, İlk Neden'in akıllı bir tasarımcının varlığını kapsadığıdır.

Değersiz kâinat hipotezinin bir başka ciddi sakıncası daha vardır: evrensel bir şekilde kullanıldığında, herhangi bir tümevarım formunun açıkça güvenilmez olduğu sonucunu doğurur. Evrendeki tüm düzenlilik görünümünü açıklamak için değersiz kâinat hipotezini benimsersek, o zaman doğal yasanın basitliği ve düzenliliğinin de gözlemci seçiliminin bir eseri olduğunu varsaymamız gerekir. [Bu durumda] ne kadar karmaşık ya da tümevarımsal olarak kötü işliyor (öngörülemez) olursa olsun, mümkün olan her doğal yasa kümesine sahip evrenler postula [olarak kabul] edilecektir.

Şimdi herhangi bir kökleşmiş bilimsel genellemeyi ele alalım. Bu zamana kadar yaptığımız tüm gözlemlerle uyumlu olan evrenler arasında, bu genellemeyi bozmaya devam edenlerin sayısı, ona riayet etmeye devam edenlerin sayısından çok daha fazladır. Gözlemlediğimiz her genellenenin gözlemlerimizden daha öteye uzanmamasının nesnel olasılığı bire sonsuz derecede

yakındır. Dolayısıyla, böyle bir evrende tümevarıma itimat etmek açıkça beyhudedir.

Kısacası, değersiz kâinat hipotezi hem Ockham'ın usturasının olası en bariz ihlalidir hem de bu ilkenin diğer tüm kullanımları için bir ölüm fermanıdır. Bu hipotez, sırf gözlemlediğimiz antropik tesadüfleri açıklama zorunluluğundan kaçınmak için, haklarında kesinlikle hiçbir olumlu delil bulunmayan sonsuz sayıda entiteleri postula olarak kabul etmektedir. Bu metafizik sorumsuzluğun doruk noktasıdır ve Orta Çağ melekbiliminin<sup>20</sup> en abartılı spekülasyonlarından çok daha kötüdür.

Dahası bu, basitlik ya da açıklama ekonomisine yönelik sonraki tüm müracaatların altını oyar. Eğer değersiz kâinat hipotezi (en genel biçimiyle) doğruysa, en basit astronomi ya da biyoloji hipotezinin evrenimiz için doğru olma olasılığının en karmaşık Rube-Goldberg yapılarından daha fazla olmadığı tanıtlanabilir. Örneğin Kopernik hipotezinin, astronomik fenomenleri kurtarmak üzere gerektiği ölçüde detaylandırılmış Batlamyus sisteminin fevkalade karmaşık bir versiyonundan kuvvetle muhtemel daha doğru olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz kalmaz. Eğer mantıksal olarak mümkün olan tüm evrenler gerçekten varsa, o zaman herhangi bir doğal ölçü fonksiyonu altında, tekdüze, basit evrenler kümesinin ölçüsü yok denecek kadar küçüktür. Herhangi bir ilginç, deneysel olarak iyi desteklenmiş genellenmenin bir sonraki seferde yanlışlandığı evrenler kümesinin ölçüsü, bu genellenmenin geçerli olduğu evrenler kümesinin ölçüsünden çok daha ağır basacaktır (çünkü bu tür genellemeler, genel olarak, uyuşabileceklerinden çok daha fazla şekilde yanlışlanabilir).

20 İngilizce Angelology. Sistematik İlahiyat'ta meleklerin kimliğini inceleyen bir alt ilahiyat alanı. (çev. notu)

Değersiz kâinat hipotezinin savunucusu buna, tüm (ya da neredeyse tüm) aktüel evrenlerin son derece basit olduğu konusunda ısrar ederek yanıt vermek zorunda kalacaktır. Ancak, diğer tüm iyi tasdik edilmiş hipotezlerin savunulabilirliğini muhafaza etme açık amacıyla bu hipotezi modifiye ederken, teistik hipoteze çıkarımda bulunmayı engellemek üzere değersiz kâinat hipotezini kullanmak keyfi olacaktır. Dahası, kâinatın temel yasalarının tekdüze basitliği kendi başına (Richard Swinburne'ün savunduğu gibi) bir tasarım açıklaması gerektirmektedir.

### *9 Tanrı ve Metafiziksel Aşırı-Darwinciler*

İki büyük yaratılış miti hâkimiyet için mücadele etmektedir. İlkine göre, başlangıçta Şans vardı. Şans kâinatın kökeninden ve nedensel yapısından sorumluydu. Dolayısıyla, yaşamın ve bilincin kökeni de dahil olmak üzere, yeryüzündeki sonraki tüm olaylar nihai olarak Şans'ın ve yalnızca Şans'ın eylemine yorulabilir. Daha fazla şeyin işin içinde olduğu izlenimi, doğal seçilimin uzun zaman dilimindeki işleyişi ve (belki de) bilinçli gözlemcilerin yalnızca çok özel türden evrenlerde ortaya çıkabileceği olgusunun gerektirdiği istatistiksel yanlışlık tarafından yaratılan bir yanılsamadır.

Alternatif mite göre, kâinatın nedeni, “Şans” adı altında [kendisinden] söz edilemeyecek pozitif bir gerçekliktir. Bunun yerine, bu ilk neden akıl ve amaçlılık ile bir dereceye kadar benzerlik taşır. Hatta onun amaç-benzeri [yönelimlerinden] birtakım bilgileri yavaş yavaş keşfedebiliriz: karmaşık yaşamın, bilincin ve anlamlı failliğin nihai olarak ortaya çıkması.

İlk mite inananların, rakip mite atfedilen tüm inançları dogma, hüsnükuruntu ve çeşitli psikopatolojilere bağlayarak, kendi doktrinleri için bilimin otoritesini iddia etmeleri tarihin ironilerinden biridir. Aslında ilk mitin özellikle bilimsel hiçbir

yanı yoktur: Bir biçimde bilimden bin yıl öncesine dayanır ve kâinata dair ilk açıklamalardan (ya da sözde açıklamalarından) biridir. Bilime sadakat konusunda çok daha güçlü bir iddiaya sahip olan ikinci mittir, zira hem Antik Çağ'da bilimin başlangıcında ilk kez formüle edilmiştir hem de evrenin olumsal anlaşılabilirliğine olan inancı teşvik etmek suretiyle bilimsel bilginin gelişmesini desteklemiştir. Pierre Duhem ve Alfred North Whitehead, on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar süren bilimsel devrimin, ikinci mitin ilk defa bir toplumun resmi dünya görüşünde derinlemesine kök saldığı Hristiyan Avrupa'da meydana gelmesinin tesadüf olmadığını ikna edici bir şekilde savunmuşlardır.

Şans mitini savunanlar son yıllarda son çare olarak Charles Darwin'in otoritesine başvurmuşlardır ([26] [9] [10]). Bu konuda onlara, alternatif miti savunan ancak yanlış yönlendirilmiş bazı savunucular, kâinatın 10.000 yaşında olması gibi sözde bilimsel yükleri alternatif mitin sırtına yükleyerek yardımcı olmuştur. Darwin'in kendisi de, en azından kamuya yaptığı açıklamalarda, teistik yaratılış mite inanan biriydi. Darwin, gözlemlediğimiz düzenli kâinatın bir açıklaması olarak Tanrı'ya ihtiyaç duyulduğuna inanıyordu (bkz. [8], s. 395-6). Bu itibarla, yaratılışa değil ama yalnızca dünyadaki türlerin her birinin özel olarak yaratıldığına ilişkin teoriye karşıydı.

Dolayısıyla, kâinatın tamamen şansla açıklanabileceğini tanıtlamak için, yaşamın doğal seçim yoluyla filtrelenmiş rastgele bir mutasyonlar silsilesinin ürünü olduğunu göstermek yeterli değildir. Bunun yerine, aktüel evrenin (geçmişi de dahil olmak üzere) bir mümkün evrenler uzayına ait olduğunu ve bu uzay üzerinde bazı doğal olasılık ölçüleri tanımlandığında, ilgili ölçüde bu evren gibi olan evrenler bölgesinin ölçüsünün makul derecede yüksek olduğunu göstermek gerekir. Antropik ilkeye ilişkin son deliller bu varsayımı kesin bir şekilde çürütmüştür.

Buna ek olarak, matematikçilerin yaşamın şans eseri ortaya çıkma ve son derece karmaşık yaşam biçimlerinin şans eseri gelişme olasılığına ilişkin çalışmaları da aynı sonuca işaret etmektedir (örneğin Wistar Enstitüsü tarafından düzenlenen biyologların ve matematikçilerin katıldığı sempozyuma [28] ve Hubert Yockey'in yakın tarihli kitabına [45] bakınız).

Bilimin gelecekteki gelişimi ve bilimin post-modernist ve rölativist rakiplerine karşı başarılı bir şekilde savunulması, bilim ile Şans eseri yaratılış miti arasındaki hatalı ilişkiye son verilmesine bağlıdır. Şans eseri yaratılış mitinin bilimin rasyonelliğine olan içsel düşmanlığı, bu mitin nihai ve kat'î biçimi olan değersiz kâinat hipotezi tarafından açıkça ortaya konmaktadır. Bu hipotez, bilimsel rasyonalitenin temel ilkesini –ekonomik açıklamaların tercih edilmesini– korkunç bir şekilde ihlal etmekte ve tüm uygulamalarında bu ilkenin altını oymaktadır.

### Kaynakça

- Adams, Robert M. 1971. "Has it Been Proved that All Real Existence is Contingent?", *American Philosophical Quarterly* 8: s. 284-291.
- Aquinas, Thomas. 1911. *Summa Theologicae*. Çev. the Fathers of the English Dominican Province. Christian Classics, Westminster, Maryland.
- Armstrong, David. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London.
- Asher, Nicholas and Morreau, Michael. 1991. Commonsense entailment: A Modal Theory of Nonmonotonic reasoning. *Proceedings of IJCAI-91: Twelfth International Joint Conference on Artificial Intelligence*. Morgan Kaufmann, Los Altos, Calif.
- Thaxton, Charles B., Bradley, Walter L. and Olsen, Roger L. 1984. *The Mystery of Life's Origin*. Lewis and Stanley, Dallas, TX.
- Corey, M. A. 1993. *God and the New Cosmology: The Anthropic Design Argument*. Rowman and Littlefield.
- Craig, William Lane. 1989. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. Macmillan Press, London.

- Darwin, Charles. 1871. *The Descent of Man and Selection According to Sex*. John Murray, London.
- Dawkins, Richard. 1987. *The Blind Watchmaker*. W. W. Norton & Co., New York.
- Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. Simon & Schuster, New York.
- Dretske, Fred I. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Etchemendy, John. 1990. *The Concept of Logical Consequence*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Fodor, Jerry. 1992. *A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Gettier, Edmund. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23:121-123.
- Goldman, Alvin. 1979. "What is Justified Belief?" in *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, edited by George Pappas. D. Reidel, Dordrecht.
- Hellman, Geoffrey. 1989. *Mathematics without Numbers: Towards a Modal-Structural Interpretation*.
- Hochberg, Herbert. 1978. *Thought, Fact and Reference: The Origins and Ontology of Logical Atomism*. University of Minnesota, Minneapolis.
- Hoyle, F. and Wickramasinghe, C. 1981. *Evolution from Space*. J. M. Dent & Sons, London.
- Hume, David. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Leonard, Henry S. and Goodman, Nelson. 1940. "The Calculus of Individuals and Its Uses." *Journal of Symbolic Logic* 5: s. 45-55.
- Leslie, John. 1989. *Universes*. Routledge, New York.
- Lewis, David. 1966. "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy* 63:17-25.
- Meynell, Hugo A. 1984. *The Intelligible Universe*. Macmillan, London.
- Millikan, Ruth. 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Monod, Jacques. 1972. *Chance and Necessity: An Essay Philosophy of Modern Biology*. Vintage Books, New York.

- Montague, Richard. 1970. "Pragmatics and Intensional Logic," *Synthese* 22: 68-94.
- Moorhead, Paul S. and Kaplan, Martin M. (eds.) 1967. *Mathematical Challenges to the Neo Darwinian Interpretation of Evolution*. Wistar Institute Press, Philadelphia.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press, Oxford.
- Pearl, J. 1988. *Probabilistic Reasoning in Intelligent Systems*. Morgan Kaufmann.
- Pearl and Verma. 1991. 'A Theory of Inferred Causation.' *Principles of Knowledge Representation and Reasoning*, Morgan Kaufmann.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, New York.
- Pollock, John. 1986. *Contemporary Theories of Knowledge*. Rowman and Littlefield, Savage, MD.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Ross, Hugh. 1991. *The Fingerprint of God*. Promise Publishing, Orange, CA.
- Ross, James F. 1969. *Philosophical Theology*. Bobbs-Merrill Co., Inc., Indianapolis, IN.
- Rowe, William L. 1975. *The Cosmological Argument*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Russell, Bertrand. 1917. *Mysticism and Logic*, George Allen and Unwin, London.
- Russell, Bertrand. 1918, 1919. "The Philosophy of Logical Atomism," *The Monist* 28, 29.
- Russell, Bertrand. 1957. *Why I am not a Christian*, George Allen and Unwin, London.
- Salmon, Wesley. 1984. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Peter Spirtes, Clark Glymour, and Richard Scheines. 1993. *Causation, Prediction, and Search*. Springer-Verlag, Berlin.
- Suppes, Patrick. 1984. *Probabilistic Metaphysics*. Blackwell, Oxford.
- Swinburne, Richard. 1979. *The Existence of God*. Oxford University Press, Oxford.
- Yockey, Hubert P. 1992. *Information Theory and Molecular Biology*. Cambridge University Press, London.