



VERITAS

Analitik Felsefe Dergisi

Yıl: 1 Sayı: 2
Nisan 2025

**Aktüelizm ile Ana Akım Modal
Mantık Barıştırılabilir Mi?**
- *Ahmet Oğuz Yemenici*

Yeter Sebep İlkesi
- *Michael Della Rocca*
(Çeviren: Abdullah Asım
Gökmen)

**Akkirmani'nin İnsan İradesi
Hakkındaki Vesileci Yaklaşımı ve
Çağdaş Nörobilimsel Araştırmalar**
- *Nazif Muhtaroğlu*
(Çeviren: Ali Nuray)

**Duyu Verileri Fikri ve
Dayanakları**
- *Tuğra Kesenci*

**Çerçeveler ve Klasik
Ontolojik Sorular**
- *Ahmet Oğuz Yemenici*

İmtiyaz Sahibi

Abdullah Asım Gökmen

Genel Yayın Yönetmeni

Abdullah Asım Gökmen

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ahmet Oğuz Yemenici

Editörler

Abdullah Asım Gökmen

Ahmet Oğuz Yemenici

Logo Tasarım

Taha Akif Özarslan

Kapak Tasarım

Taha Akif Özarslan

İletişim

veritasdergisi@gmail.com

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergideki yazılar kaynak gösterildiği müddetçe kullanılabilir.

Yıl: 1 – Sayı: 2 – Nisan 2025

İçindekiler

Manifestomuz.....	2
Editör’den.....	3
Aktüelizm ile Ana Akım Modal Mantık Barıştırılabilir Mi? – Ahmet Oğuz Yemenici.....	4
Akkirmani’nin İnsan İradesi Hakkındaki Vesileci Yaklaşımı ve Çağdaş Nörobilimsel Araştırmalar – Nazif Muhtaroglu.....	13
Yeter Sebep İlkesi – Michael Della Rocca.....	52
Duyu Verileri Fikri ve Dayanakları – Tuğra Kesenci.....	77
Çerçeveler ve Klasik Ontolojik Sorular – Ahmet Oğuz Yemenici.....	89

Manifestomuz

Ülkemizde pek çok felsefe çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalar bazen üniversite bazlı, bazen toplulukların çalışmaları biçiminde, bazen de dergi yayımlamak suretiyle olmaktadır. Fakat bu çalışmalar genel manada Kıta Felsefesi denilen bir akımın önderliğinde yapılmaktadır. Kıta Felsefesi geleneğinden farklı, hatta tam tersi bir akım olan, bir gelenek daha vardır. Analitik Felsefe denilen bu gelenek Türkiye’de yavaş yavaş kendine yer edinmekle birlikte, deyim yerindeyse toy bir akımdır. Biz, dergi olarak, Analitik Felsefe Geleneğinin bizim bakış açımız olduğunu düşünmekteyiz. Bu alanda çalışma yapmak ve geliştirmek amacıyla bu dergiyi kurduk. Bizim bakış açımıza göre:

- Felsefe argümanlarla kendine yer bulan bir çalışmadır. Bir kimse, ortaya bir fikir atarsa onu mantıksal olarak temellendirilmelidir.
- Felsefecinin dili sade ve düzgün olmalıdır. Fikrine hiçbir etkisi bulunmayan şiirsellik metinde bulunmamalıdır.
- Felsefe, ister Pozitif Bilimler olsun, ister Din Bilimleri ister Sosyal Bilimler, bilimlerle kooperatif çalışmalar yapabilmelidir.
- Felsefe, topluma sirayet etme gücünün kendisinde bulunduğu bir alandır. Bu sebeple toplumsal olaylara karşı kayıtsızca bir çalışma düşünülemez.

Bu fikirlerden hareketle yapmak istediğimiz çalışmalarımız şunlardır:

- Sürekli bir dergi çıkartmak,
- Web sitemizde içerikler üretmek,
- Çeviri faaliyetleri yaparak dünyada felsefeyi takip etmek,
- Felsefenin yanı sıra Kelam, İslam Hukuku gibi Din Bilimleri, Sosyoloji, Psikoloji gibi Sosyal Bilimler, Fizik, Biyoloji gibi Pozitif Bilimler hakkında çalışmalar ortaya koymak.

Bu derginin entelektüel anlamda başarı kazanması dileğiyle,

Veritas Analitik Felsefe Dergisi

Editör'den

Sevgili Okurlarımız,
Dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyuyoruz. İkinci sayıyı çıkarmış olmanın verdiği istikrar duygusu gerçekten muazzam. Bu sayımızda metafizik ve zihin felsefesinin en derin konularından oluşan bir içerik listesiyle sizlerle beraberiz. Listenin üstünden kısaca geçmeme izin verin:

Aktüelizm gibi gayet sezgisel gözükten bir tez ile, yine sezgilerimizin formalize hale getirilerek oluşturulan modal mantık arasındaki gerilimi inceleyen ilk yazımızda, bu iki alanın nasıl bir araya getirilebileceğini tartışıyoruz.

İkinci yazımızda ise Nazif Muhtaroglu'nun özgür irade hakkındaki makalesinin çevirisini sunuyoruz. Makale, özgür irade hakkındaki çeşitli bilimsel deneyleri de göz önünde bulundurarak, Mehmed Akkirmânî'nin hem liberteryen hem de vesileci olan modelini tanıtıyor.

Sonraki çevirimiz, Michael Della Rocca'nın 'PSR' adlı makalesi. Bu yazıda; pek çok tartışmaya konu olup, çeşitli formülasyonları geliştirilmiş olan yeter sebep ilkesinin çağdaş bir savunusuyla karşılaşılıyor.

Dördüncü yazımızda zihin felsefesi ve metafiziğin arasındaki sınırları silikleştirip; Bertrand Russel'in, duyu-verileri konseptinden hareket eden argümanın 'naif realizm'e nasıl bir problem oluşturduğunu inceliyoruz.

Son yazımızda ise, Rudolf Carnap'ın, klasik ontolojik sorulara olan eleştirisini inceleyip, bu soruların daha anlamlı bir şekilde sorulabileceğini iddia ettiği 'çerçeve' perspektifini ortaya koyuyoruz.

Umarız ki konularımız ilginizi çeker ve derin beyin fırtınaları yapmanıza olanak tanıyıp, ele alınan problemlere kendi özgün çözümlerinizi getirmeniz açısından sizleri teşvik eder.

Saygılarımla,

Ahmet Oğuz Yemenici

Veritas Analitik Felsefe Dergisi Editörü

Aktüelizm ile Ana Akım Modal Mantık Bariştırılabilir Mi?

Ahmet Oğuz Yemenici

Giriş

Bazı önermeler doğrudur ve bazı nesneler vardır. Birkaçı hariç neredeyse tüm filozoflar ve sağduyunun kendisi bu önermelerin yanlış olmasının ve bu nesnelerin var olmamasının mümkün olduğu görüşündedir. Modalite veya modal metafizik olarak adlandırılan alan, bu tür modal iddiaların doğası ve analizi üzerine odaklanır. Modal iddialar, "zorunlu", "mümkün", "olumsal" gibi terimler içerir. Saul Kripke'nin öncü çalışmaları sayesinde artık bir modal mantık ve onun mümkün dünyalar semantiğine sahibiz. Bu araçlar vasıtası ile modal iddiaları daha titiz bir şekilde ifade edebiliyor ve onları daha ince nüanslara el verecek şekilde analiz edebiliyoruz. Kripke'nin öncü sistemi olan sistem-K zamanla T, B, 4 ve 5 gibi yeni aksiyomların eklenmesiyle, modaliteye ilişkin genel metafizik kabullere daha uygun yeni bir modal mantığa evrilmiştir. Bu yeni modal mantık, S5 veya "En Basit Niceleyici Modal Mantık (SQML)" olarak adlandırılır. Tüm bu inovatif ilerleme ve ivmeye rağmen, bu yeni formal dil metafizik sezgiler ile çeliştiği iddia edilen bazı sonuçlara sahiptir. Bu sonuçlar, doğrudan SQML'nin aksiyomlarından kanıtlanabilen, dolayısı ile dilin bir formülü olan Barcan ve Ters Barcan Formülleridir. Bu uyumsuzluk bazı filozofları (Aktüelistler) klasik SQML'yi terk etmeye kadar götürmüştür (Menzel, 2022). En azından ilk safhada Aktüelizm'i sadece, ana akım modal mantıkla çeliştiği için reddetmek pek makul durmuyor. Zira pek çok filozofun Aktüelist olması ve birazdan görüleceği üzere, Aktüelizmin rasyonel temellere sahip makul bir teori olması, bundan çok daha fazlasını gerektirirdi. Bundan dolayı, eğer yapılabilirse, Aktüelizm ve SQML'yi uzlaştırmak çaba göstermeye değer bir proje gibi görünüyor.

Bu makalede, önce Barcan Formülleri bağlamındaki tartışmayı açıklayacak, ardından Timothy Williamson'nun geliştirdiği Zorunluculuk (Necessitism) görüşü ile formüllerin nasıl yorumlandığını inceleyeceğim. Daha sonra, Aktüelizm – İmkancılık (Possibilism) tartışmasını ve Barcan Formülünün bu tartışmadaki rolünü ele alacağım. Son olarak, Aktüelistlerin yeni bir modal mantık aramasına gerek olmadığını, çünkü Zorunluculuğun, Barcan Formüllerine yönelik Aktüelist bir yorum sunabileceğini iddia edeceğim.

Barcan Formülleri ve Zorunluculuk

Barcan Formülü, SQML dilinin birer teoremidir. SQML; T, B, 4 ve 5 aksiyomlarının tümüne sahiptir. Dolayısıyla bu mantığın modellerinde dünyalar arasında denklik ilişkileri (equivalence relations) kurulabilir. SQML ayrıca sabit alan semantiğine (constant domain semantics) sahiptir, yani evrensel niceleyici ($\forall$) tüm dünyalarda aynı alan (domain) üzerinde niceleme işlemi yapar. Yani, bir mümkün dünyaki “her/tüm” niceleyicisi diğer tüm dünyadakiler ile aynı obje kümesi üzerinde işlem yapar. Arthur Prior bu özelliklere sahip bir sistemin aynı zamanda Barcan Formüllerini de birer teorem olarak içerdiğini kanıtlamıştır (Menzel, 2022). Barcan Formülü: “eğer bir x varlığının Y ile nitelendirilmesi mümkünse, o zaman en az bir x vardır ve bu x’in Y ile nitelendirilmesi mümkündür” der. Formel olarak şöyle ifade edilebilir:

1. BF: $\Diamond \exists x (Fx) \rightarrow \exists x \Diamond (Fx)$
2. CBF: $\exists x \Diamond (Fx) \rightarrow \Diamond \exists x (Fx)$

Bunlar formülün bazı örnekleri olmakla birlikte 'Fx' kısmı değiştirilebilir. ($Gx \vee Hx$) veya x'in nitelendirildiği herhangi bir formül de yazılabilir. Barcan Formülünün doğru olması demek, bu şemanın her bir örneğinin doğru olması anlamına gelir.

Formül, *de dicto* modal ifadeleri *de re* modal ifadelere dönüştürür, ancak tartışmanın kaynağı tam olarak bu değil. Formülün bazı örnekleri saçma görünen önermelere yol açıyor gibi görünüyor. Şu örneği ele alalım: “eğer Barış Manço'nun on birinci kardeşinin olması mümkünse, o zaman öyle bir şey vardır ki bu şey mümkün olarak Barış Manço'nun on birinci kardeşidir.” Bu tuhaf görünüyor çünkü önermenin ön bileşeninde ifade edilen tek şey Barış Manço'nun on birinci kardeşinin var olmasının mümkün olduğudur. Barcan Formülü ise bizi bunun kadar makul bir önermeden alıp: gerçekten de şu an var olan bir şeyin, mümkün olarak on birinci kardeş olduğuna götürür. Yani bu şey, ki o her ne ise, mümkün olarak Barış Manço'nun on birinci kardeşi olabileceği kadar, olmadan da varlığını sürdürebilir. Bu durumu tüm mümkün objeler (*possibilia*) için genelleştirirsek, tüm mümkün objelerin var olduğunu ve bu objelerin bazı özellikler ile nitelenmesinin mümkün olduğunu, ama bu özelliklerle nitelenseler de nitelenmeseler de yine de bir şekilde var olduklarını söylemiş oluruz. Bu garip çerçeve Timothy Williamson'nun görüşüyle bir anlam kazanabilir.

Williamson tarafından öne sürülen Zorunluculuk, Barcan Formüllerine bir yorum sunar. Bu yorumdan önce, Zorunluculuğun ne iddia ettiğine bakalım. Zorunluculuk, basitçe, her şeyin zorunlu olarak bir şeyle özdeş olduğunu iddia eder. Yani her şeyin zorunlu olarak var olan bir şey olduğunu. Formel olarak şöyle ifade edilir:

$$3. \Box \forall x \Box \exists y x=y$$

Niceleyicilerin alanı (domain), her olası nesneyi içerir. Buradaki "her şey" ile kastedilen, eğer içinde bulunduğu dünya aktüel dünya olacak olsa, var olacak olan tüm nesnelerdir (Williamson, 14). Yani kısaca mümkün olan tüm objeler kast edilmiş olur. Dolayısıyla, Zorunluculuk tüm mümkünlerin var olduğunu ve zorunlu olarak var olduğunu söyler. Bu nedenle, onlar aktüel dünyada da vardır. Barış Manço'nun on birinci kardeşi veya Obi-Wan Kenobi, Zorunluculukta gerçekten vardır çünkü ikisi de mümkündür (*Possibilia*). Ancak, onların varlığı ne somut (concrete) ne de soyuttur (abstract). Bu varlıklar üçüncü bir türdür: somut olmayan ancak mümkün olarak somut olabilen varlıklar.[1] Dikkat ederseniz bu ontoloji Fatalist veya Zorunlulukçu bir ontoloji değildir, çünkü farklı olası dünyalar hala korunabiliyor. Olası dünyalar, hangi mümkünlerin somut olduğu ve hangilerinin olmadığı temelinde ayırt edilip ve bireyselleştirilebilir. Aktüel dünya, hem Barış Manço'yu hem de on birinci kardeşini içerir, ancak Barış Manço somut bir varlığa sahipken (olumsal olarak) kardeşi somut olmayan ancak somut olmasının mümkün olmasına el veren bir varlığa sahiptir. Kardeşin somut olduğu ve Barış Manço'nun olmadığı veya ikisinin de somut olmadığı farklı bir dünyalar da vardır. Zorunluculuk, kardeşin somut özelliklerine sahip olmadan da var olabileceğini iddia ettiği için anti-özcü bir görüştür. Zira Zorunluculukta bir varlık tüm özsel özelliklerine sahip olmadan da var olabiliyor gibi görünüyor (Williamson, 2-8). On birinci kardeşin ne fiziksel ne mental hiçbir özelliğe sahip olmasa bile "bir şey" olarak yine de var olabilmesi gibi.

Ters Barcan Formülü'nün durumu Zorunluculuk lehine daha da güçlü bir argüman veriyor gibi, çünkü formül zorunlu olarak Zorunluculuğu gerektiriyor:

1. $(\exists x \Diamond \neg \exists y x=y) \rightarrow (\Diamond \exists x \neg \exists y x=y)$
2. $\neg \Diamond \exists x \neg \exists y x=y$
3. $\neg \exists x \Diamond \neg \exists y x=y$ (MT, 1, 2)
4. $\forall x \Box \exists y x=y$ (olumsuzlamayı dağıtarak, 3)
5. $\Box \forall x \Box \exists y x=y$ (4, Zorunluluk Kuralı) (Law of Necessitation).

Aktüelizm-İmkancılık (Possibilism) Tartışması

Üçüncü tür varlıklar hakkındaki bu tarz konuşmalar, bir Empiristi rahatsız edebilir. Sanki soyut nesneler yeterli değilmiş gibi, Williamson şimdi üçüncü bir türün varlığını öne sürüyor. Williamson, bu ontolojinin, mevcut modal mantığımız SQML'nin dikte ettiği şeyden başka bir şey olmadığını savunuyor. Yukarıda gördüğümüz gibi, birkaç makul varsayım ve Barcan Formülleriyle, tündengelimsel olarak Zorunluculuğa ulaşılabilir. Bu, Williamson için bir delil olsa da başka biri için olmayabilir. Bu bölümde, Zorunluculuğun, bir Aktüelistin benimseyebileceği ve Barcan Formüllerinden arınmış bir mantık arayışından vazgeçmesini sağlayabilecek makul bir teori olabileceğini savunacağım. Ancak önce, Aktüelizm ve İmkancılık arasındaki tartışmayı tanımamız gerekiyor.

Aktüelizm, varoluşun tamamının aktüel varlıklarla tüketildiğini savunur. Yani, gerçek/aktüel olmayan, dolayısı ile aktüel dünyada olmayan bir varlık yoktur (Menzel, 2022). Aktüelistler, fatalist olmak zorunda değildir, yani modal diskuru reddetmezler. Modal ifadeleri, Aristotelesçi bir şekilde potansiyellik kavramına dayandırarak, modal olmayan ifadelerle indirgemeye çalışabilirler. Ancak genel olarak, Aktüelistler için modal iddiaların doğru yapıcılarını bulmak bir sorun olarak kabul edilmiştir. İmkancılar ise aynı sorunla karşılaşmıyor gibi görünür, çünkü olası dünyalar semantiğini daha ciddiye alabilir ve modal ifadeleri mümkün dünyalara ve "bir-mümkün-dünyada-doğru-olma" kavramına dayandırabilirler (Menzel, 2022). Zira İmkancılar aktüel olmayan mümkün dünya ve objelerin de bir şekilde var olduğunu iddia ederler.

Aktüelistler için bir diğer sorun Barcan Formülleridir. Daha önce de belirtildiği gibi bu formüller Barış Manço'nun on birinci kardeşi, Harry Potter veya felsefi zombilerin (eğer mümkünlerse) gerçekten var olduğunu söyler. Ancak ampirik ve tarihsel verilerimizden biliyoruz ki, bunlar aktüel dünyada hiçbir yerde bulunmamaktadır. Var olmaları taktirde ampirik gözlemler yoluyla kesin olarak gözlemlenmeleri beklenen bu objelerin, gözlemlenmedikleri aşık. Bu sebeple bir Aktüelist, Barcan Formülünün artbileşeninden (consequent) çıkan varlıkların, gerçek/aktüel olmayan varlıkların varlığı olduğu sonucuna varır. Aktüelizm ve Barcan Formülleri arasındaki gerilimin kaynağı budur.

Bir Aktüelist Teori Olarak Zorunluculuk

Barcan Formülünün SQML'nin bir teoremi olması nedeniyle, bazı Aktüelist filozoflar yeni modal mantıklar aramıştır. Arthur Prior bu örneklerden biridir (Prior, 1959). Bu arayışın gereksiz olduğunu çünkü Zorunluculuğun bir Aktüelist teori olarak okunabileceğini ve her iki Barcan Formülüyle de tamamen uyumlu olduğunu savunacağım. Bu nedenle, birinin hem Aktüelist olup hem de her iki Barcan Formülünü de kabul edebileceğini savunacağım.

Aktüelistler, Barış Manço'nun on birinci kardeşi için "aktüel olmayan, aktüel olması mümkün olan, ama var olmayan bir şeydir" diyecektir. Bunu demelerinin tek sebebi, on birinci kardeşi aktüel olmayan bir obje olarak görmeleridir. Şayet on birinci kardeş veya diğer mümkünlerin de aktüel olarak var olduğuna ve aktüel dünya dışında var olmadıklarına ikna olsalardı, Barcan Formülü ile bir problemleri kalmazdı gibi görünüyor. Williamson'a göre tüm mümkünlerin zorunlu olarak var olduğunu biliyoruz. Zorunlu olan bir şeyin aktüel olması da aşıkarduruyor. Dolayısı ile Williamson'un Zorunluculuğunda tüm mümkünlerin zorunlu olmasından, tüm mümkünlerin aktüel olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, Aktüelistleri ikna etmeye yaklaştığımızı gösterir. Fakat atılacak bir adım daha var: mümkünlerin sadece aktüel dünyada var olduğunu göstermek.

Zorunluculuğun tüm mümkünlerin var olduğunu ve zorunlu olarak var olduğunu iddia ettiğini hatırlayın. Bu iddianın iki farklı yorumu yapılabilir:

- i. Tüm mümkünler sadece gerçek dünyada var olup ve diğer dünyalarda var değildir.
- ii. Tüm mümkünler hem aktüel dünyada hem de diğer dünyalarda da vardır.

Bu yorumlar, yalnızca mümkünlerin zorunlu varlığına has değil, tüm zorunlu varlık iddialarına içkindir. Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu veya kümelerin zorunlu olarak var olduğu iddiaları da bu iki yoruma tabi tutulabilir. Örneğin, Tanrı'yı ele alalım. Bir teist, Tanrı'nın tüm dünyalarda var olduğunu, çünkü Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğunu iddia ettiğinde, iki okuma yapılabilir. Birincisi, sadece ve sadece tek bir Tanrı olduğunu ve hangi olası durum gerçekleşirse gerçekleşsin, o tek Tanrı'nın var olacağını kasteder. Bu okuma, Tanrı'nın yalnızca aktüel dünyada var olduğunu ve "Tanrı'nın tüm dünyalarda var olması" ifadesinin yalnızca o tek gerçek Tanrı'nın tüm olası durumlarda var

olacağını ifade ettiğini söyler. Diğer bir okuma ise, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın gerçekten tüm dünyalarda var olduğunu, yani Tanrı ile aktüel dünya arasında ayrıcalıklı bir ilişki olmadığını kasteder. Bir anlamda, bu okuma, sayısız özdeş Tanrı kopyasının var olduğunu söylemiş olur.

Benzer şekilde, Mümkünler konusunda da, ilk okuma, yalnızca bir 'kopya' mümkünler olduğunu, yani tüm mümkünlerin sadece aktüel dünyada var olduğunu iddia eder. Bu okumada mümkünlerin zorunluluğundan kasıt, şartlar ve durumlar (state of affairs) hangi şekilde olursa olsun mümkünler yine de var olurdu demektir. Williamson, bu okumalardan hangisinin Zorunluculuğun doğru okuması olduğunu belirtmez. Zaten Aktüelizm-İmkancılık tartışmasını anlamsız olarak görür (Williamson, 23-25). Ancak, zorunluluk iddiaları için standart okumanın genellikle ilki olduğu söylenebilir. Tanrının, kümelerin veya önermelerin zorunlu olarak var olduğunu söylediğimizde, onların tüm dünyalarda özdeş kopyalarının var olduğunu kastetmeyiz. Yalnızca, tüm olası hikayelerde, gerçekliğin tanınmayacak haller alabileceği en uç ihtimallerde bile onların zorunlu olmalarından dolayı yine de var olacağını söylemiş oluruz.

Mümkünlerin zorunlu varlığı iddiasından, onların aktüel olarak var olduğunu çıkarmıştık. Şimdi de ilk okumayı benimseyerek mümkünlerin sadece ve sadece aktüel dünyada var olduğu sonucuna vardık. Bu, On birinci kardeş, Harry Potter ve diğer tüm mümkünlerin aslında aktüel entiteler olduğu anlamına geliyor ki bu Aktüelismin kabul edebileceği bir şey. Yani, Barcan Formülün'ün artbileşeninden çıkan ve ilk kertede garip duran bu varlıklar, Zorunluculuğun yorumlaması ile artık Aktüelist ontolojimizde anlamlandırabileceğimiz bir yere oturmuş oldu. Kısacası, Zorunluculuğu kullanarak Aktüelist tezler ile çelişmeyen bir Barcan Formülü yorumuna sahip olmuş olduk. Bu Aktüelistlerin, SQML'ye alternatif mantıklar aramasına gerek kalmadığı anlamına geliyor. Uzlaşmanın zemini olması bakımından Zorunluculuk da kendi lehine bir argüman kazanmış gibi görünüyor.

Sonuç

Bu makalede, Barcan Formüllerini açıklayıp ve neden SQML'nin tartışmalı teoremleri olarak görüldüklerini ele aldım. Daha sonra, Timothy Williamson'ın *Modal Logic as Metaphysics* (2013) adlı kitabında öne sürdüğü kısmen yeni bir görüş olan Zorunluculuğu açıkladım. Ardından, Aktüelizm-

İmkancılık tartışmasına ve Aktüelizm ile Barcan Formülleri arasındaki gerilime değindim. Hem Aktüelist tezleri hem de Barcan Formüllerini kabul eden bir tez olarak Zorunluculuğu, bir Aktüelist seçenek olarak sundum. Zorunluculuğun sağladığı ontolojik araçlarla, Barcan Formülleri ile Aktüelizm ve dolayısıyla SQML ile Aktüelizm arasında bir köprü kurulabileceği sonucuna vardım.

Notlar

[1] Bu varlıklar soyut değildir, çünkü soyut nesnelerle ilgili genel kabul, bir kez soyut olduklarında her zaman değişmez bir şekilde soyut olduklarıdır. Asal sayılar kümesi, eğer varsa, bir t anında somut olamaz. Williamson'ın önerdiği üçüncü tür varlık somut hale gelmesinin kendisi için mümkün olduğu veya halihazırda somut olan ama somutluğunu kaybetmesi mümkün olan ve buna rağmen yine de var olan ve zorunlu olarak var olan varlıklardır. Örneğin, bir bebek doğumundan üç yıl önce ne soyut ne de somut bir nesneydi, somut olması mümkün olan, hatta olacak olan bir neyneydi.

Kaynakça

- Menzel, Christopher, "The Possibilism-Actualism Debate", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = .
- Prior, A. N., 1959, "Notes on a Group of New Modal Systems", *Logique et Analyse*, 2(6-7): 122-127.
- Williamson, Timothy (2013). *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, England. Oxford University Press.

**Akkirmânî'nin İnsan İradesi
Hakkındaki Vesileci Yaklaşımı ve
Çağdaş Nörobilimsel Araştırmalar**

Nazif Muhtaroğlu

Çevirmen: Ali Nuray

Özet: Bu çalışmada, insan özgürlüğü ve sorumluluğu problemini mevcut nörobilimsel araştırmalar ışığında, özellikle Libet tarzı deneylere odaklanarak inceliyorum. 1980’lerde Benjamin Libet ve arkadaşlarınca yapılan etkili deneylerinden başlayarak insan iradesinin doğası üzerine yapılmış önemli deneylerin bir incelemesiyle, bu deneylerin insan özgürlüğü ve sorumluluğuna meydan okuyan çeşitli yorumlarını gözden geçiriyorum. Sonrasında, 1760’ta vefat eden Osmanlı âlimi Mehmed Akkirmânî’nin perspektifini tanıtıyorum; Akkirmânî vesileci çerçeve içinde insan özgürlüğüne dair liberteryen bir görüşü savunmakta ve teolojik determinizme karşı sofistike argümanlar geliştirmektedir. Akkirmânî’nin insan iradesi analizi; eğilimler, niyetler ve kararlar gibi iradenin farklı yönlerini tasvir ederek insanların yalnızca bilinçli kararlarında özgür olduğunu, özgür iradenin sınırlı bir kapsamı olduğunu ileri sürmektedir. Akkirmânî’nin görüşlerinin çağdaş bilimsel bulgularla son derece uyumlu olduğunu ve bazı liberteryen pozisyonlarla örtüştüğünü savunuyorum. Onun vesileci perspektifi, zihinsel ve nörofiziksel durumlar arasındaki bağlantıyı açıklamada çağdaş natüralist fizikalizme alternatif bir model sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mehmed Akkirmânî; Benjamin Libet; Libet tarzı deneyler; insan iradesi; determinizm; ahlaki sorumluluk

1. Giriş

Ahlaki kötülük problemine yönelik en eski teistik yanıtlardan biri, özgür irade kavramını öne sürmektir. Cinayet, işkence, soygun ve benzeri eylemlerle ilgili haberlerin duyulması yaygın bir durumdur. Özgür irade teodisi, Tanrı’nın bu fenomenleri bildiğini ve izin verdiğini kabul etmekte, ancak Tanrı’yı bu eylemlerden sorumlu tutmamaktadır. Bu perspektife göre, söz konusu eylemleri özgür iradeleriyle gerçekleştiren bireylerdir. Tanrı, insanlara özgür irade bahşetmekte ve bu eylemleri gerçekleştirme veya gerçekleştirmeme kararını onlara bırakmaktadır. Sonuç olarak, bu eylemlerin sorumluluğu Tanrı’ya değil, insanlara ait olmaktadır.

Ancak bu teodise, determinizm kavramından kaynaklanan önemli bir meydan okumayla karşılaşmaktadır. Fiziksel veya teolojik determinizmden biri

doğruysa, o zaman insanlar, deterministik bir evrenin parçası olarak, özgür iradeye sahip değilmiş gibi görünmektedir. Böyle bir senaryoda, insan iradesi ve eylemleri önceki fiziksel koşullar veya Tanrı tarafından dikte edilirse, insanlar dış güçler tarafından kontrol edilen kuklalara benzer ve iradelerini ya da eylemlerini değiştirme konusunda gerçek bir kapasiteye sahip olmazlar. Bu köklü felsefi sorun “özgür irade sorunu” olarak adlandırılmakta olup, insanların eylemlerinden sorumlu tutulmasının adaleti hakkında derin sorular ortaya çıkarmaktadır.

İnsan sorumluluğuna yönelik deterministik meydan okuma, özellikle Libet deneyi ve onun varyasyonları ile nörobilim alanındaki son araştırmalarla daha detaylı bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar, sıkça insan iradesinin belirlenmiş olduğuna dair kanıtlar olarak yorumlanmaktadır. Bu mesele, yalnızca determinizm ve özgür irade arasındaki soyut bir gerilim olarak kalmamış; nörobilim üzerinden insan iradesini şekillendiren mekanizmaları ve koşulları tanımlayan daha kapsamlı bir deterministik anlayış geliştirilmeye başlanmıştır.

Sonuç olarak, mevcut entelektüel manzarada çeşitli bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bazı bireyler, determinizmi tamamen benimseyerek insanın özgür iradeye sahip olduğunu reddetmişlerdir; bunlar “katı deterministler” olarak adlandırılmaktadır. Katı deterministler için özgür irade teodisesine başvurmak artık bir seçenek değildir. “Bağdaşırcılık” olarak bilinen diğer görüşü savunanlar, determinizm ve özgür iradenin, sorumluluk ile birlikte aynı anda var olabileceğini kabul etmektedir. Ancak, onların insan iradesi kavramı, kişinin çeşitli alternatifler arasından gerçekten seçim yapabilmesini ve dünya tarihinin seyrini farklı şekillerde etkileyebilmesini sağlayan geleneksel ve sağduyuya dayalı özgür irade anlayışından farklılık göstermektedir. Bağdaşırcılık görüşünü savunanlara göre, insan iradesi önceki koşullar tarafından şekillendirilerek dünya tarihinin ilerleyişi için tek bir yol öngörmektedir. Bağdaşırcılık bağlamında, insan iradesinin özgür olduğu ve bireylerin sorumluluğu konusunda ortaya atılan iddialar oldukça tartışmalıdır ve kişisel görüşüm, bu iddiaların daha derin felsefi sorunları maskeleyen birer söylemden ibaret olduğudur. Dolayısıyla, özgür irade teodisesini bağdaşırcı bir perspektifle ele almak çeşitli sorunlar içermektedir.

“Liberteryenler” olarak adlandırılan son grup, determinizmi reddederek insan iradesinin birden fazla seçenek arasında seçim yapma yeteneğine sahip olduğunu ısrarla savunmaktadır. Bu görüşe göre, dünya tarihinin ilerleyen çizgisi önceden belirlenmemiştir; ancak gerçek insan kararları ile her noktada dallanıp budaklanabilir ve bu durum, özgür insan eylemleriyle etkileşimde bulunan dinamik ve ucu açık bir evren tasavvurunu akla getirmektedir.

Bu makalede, Libet tarzı deneylerin insan iradesine ilişkin liberteryen bakış açısıyla uyumlu bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağını ve ne ölçüde yorumlanabileceğini araştırıyorum. Bu amaçla, 18. yüzyıldan bir Osmanlı alimi olan Mehmed Akkirmânî (ö. 1760) tarafından savunulan liberteryen özgür iradeye ilişkin vesileci yaklaşımı sunuyor ve tartışıyorum. Makalenin yapısı şu şekildedir: İlk olarak, Libet deneyini ve sonraki varyasyonlarını tanıtıyorum. İkinci olarak, bu deneylerin çeşitli önemli yorumlarını inceliyorum. Üçüncü olarak, Akkirmânî’nin insan iradesine ilişkin vesileci ve liberteryen bakış açısını tartışıyorum. Son olarak, Akkirmânî’nin görüşlerinin çağdaş bilimsel bulgularla dikkate değer ölçüde tutarlı ve bazı liberteryen görüşlerle uyumlu olduğunu, özellikle zihinsel ve nörofiziksel durumlar arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmada natüralist fizikalizme alternatif ve makul bir model sağladığını savunuyorum.

2. İnsan İradesi Üzerine Nörobilimsel Deneyler

1980’lerden itibaren nörobilim, insan iradesinin doğasını kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Birkaç temel deney, bazı akademisyenlerin insan özgür iradesinin yanıltıcı olabileceğine dair görüşler geliştirmesine yol açmıştır (Wegner 2002; Harris 2012). Bu perspektife göre, argümanın özü, bu çalışmaların bilinçli seçimlerimizin bilinçdışı beyin süreçleri tarafından önceden belirlendiğini ve sinirsel aktivite olarak algılanabildiğini göstermiş olmasıdır. Dolayısıyla, bilinçli kararlarımızın beyinde bilinçdışı bir kökeni bulunmaktadır ve hatta bu durum, önceden tahmin edilebilir nitelikte olabilir. Bu bölümde, bu temel deneyleri gözden geçirecek ve bir sonraki bölümde, literatürdeki alternatif yorumları belirterek özgür iradenin yalnızca bir yanılsama olduğu iddiasını ne ölçüde desteklediklerini değerlendireceğim.

2.1. Libet'in Deneyleri

1980'lerin başlarında, Benjamin Libet ve meslektaşları, iradeli eylemlerle ilişkili beyin aktivitesinin zamanlamasını araştırmak amacıyla deneyler gerçekleştirmiştir. Bu deneyler, daha önce iradeli hareketlerle bağlantılı olduğu belirlenmiş “hazırlık potansiyeli” (RP) olarak adlandırılan belirli bir beyin aktivitesi türüne odaklanmıştır (Kornhuber ve Deecke 1965). Libet'in temel amacı, RP'nin, bilinçli hareket etme niyetinden önce gelip gelmediğini tespit etmektir. Bunu sağlamak için, katılımcılar sırasıyla beyinlerinin elektromanyetik aktivitesini ve kas hareketlerini ölçen EEG ve EMG cihazlarına bağlanmışlardır. Katılımcılar, kadranda dönen bir noktayla milisaniyeler cinsinden hassas zamanlama sunan özel bir saatin önünde oturmuşlardır. Deneyler sırasında katılımcılara, bileklerini rastgele aralıklarla kendiliğinden esnetmeleri ve saatin konumunu gözlemleyerek hareket etme isteğini hissettikleri anı (W olarak belirtilir) kaydetmeleri talimatı verilmiştir. Sonuçlar, hazır olma elektrik potansiyelinin (RP) katılımcıların bilinçli olarak harekete geçme isteğini algılamasından yaklaşık 350 milisaniye önce başladığını göstermektedir. Dahası, bu bilinçli istek, gerçek fiziksel hareketten yaklaşık 200 milisaniye önce meydana gelmiştir.

Buradaki RP, kendiliğinden ve planlanmamış iradeli eylemlerin altında yatan beyin aktivitesini sergilemektedir. Libet, ayrıca iki tür hazır olma elektrik potansiyeli arasında bir ayırım yapmaktadır: kendiliğinden ve planlanmamış eylemlerle ilişkilendirilen Tip II RP'ler ve belirli bir ön planlama içeren eylemlerle ilişkilendirilen Tip I RP'ler. Tip I RP'ler genellikle motor eylemden yaklaşık 1050 milisaniye önce belirginleşmekte olup, kendiliğinden olan Tip II RP'lere kıyasla daha kasıtlı bir hazırlık aşaması olduğunu göstermektedir (Libet ve diğerleri 1983).

Libet'in deneysel tasarımı çeşitli perspektiflerden ele alınmış ve sonuçları üzerinde tartışmalar yapılmış olmasına rağmen, sonraki deneyler giderek daha karmaşık ve yanıltıcı sonuçlarla bilinçli niyetlerin bilinçdışı sinirsel kökenlerini doğrulamaya devam etmiştir.

2.2. Haggard ve Eimer Deneyi

Patrick Haggard ve Martin Eimer, deneylerinde hem sabit hareket hem de serbest seçim koşulları sunarak Libet'in öncü çalışmasını geliştirmişlerdir. Sabit hareket koşulunda, katılımcıların bir dizi deneme boyunca aynı eli kullanmaları gerekli kılınmış ve bu durum motor eylemde tutarlılığı teşvik etmiştir. Tersine, serbest seçim koşulu katılımcılara her deneme için sol veya sağ ellerini seçme özgürlüğü sunarak eylemlerine bir spontanlık katmanı eklemiştir. Deney sırasında, katılımcıların bilgisayar ekranında Libet'in kullandığına benzer bir saati izleyerek, ellerini hareket ettirme dürtüsünü hissettikleri anı not etmeleri istenmiştir. Hareketlerini tamamladıktan sonra, bu algılanan başlatma zamanını kaydetmişlerdir. Çalışmada, Libet'in bilinçdışı beyin süreçlerinin bilinçli hareket kararlarından önce geldiğini göstermek için kullandığı bir ölçüt olan hazır olma elektrik potansiyeli (RP) dışında, lateralize hazır olma elektrik potansiyeli (LRP) de dahil edilmiştir. LRP, motor hazırlığın daha hedefli biçimde ölçülmesini sağlamakta ve özellikle hangi elin hareket için hazırlandığını göstermektedir. Bu durum, LRP'nin aktif elin karşısındaki (kontralateral) beyin bölgesindeki elektriklenmenin vücudun aynı tarafındaki (ipsilateral) bölgeye kıyasla farklı negatifliği ile ayırt edilmektedir.

Haggard ve Eimer tarafından yürütülen deneyin sonuçları, deneklerin hareket etme niyetlerinin farkına varma zamanlarına bağlı olarak belirgin bir şekilde farklılaşmış, erken ve geç farkındalık grupları olarak kategorize edilmiştir. Niyetin erken farkına varan grupta (erken W) lateralize hazır olma elektrik potansiyelinin (LRP) daha erken, geç farkına varan grupta (geç W) ise daha geç belirlendiği gözlemlenmiştir; bu da LRP başlangıcı ile W zamanlaması arasında aynı anda beraberce değişen bir ilişki olduğunu göstermektedir. Tersine, hazır olma elektrik potansiyeli (RP) ters bir örüntü sergilemiştir: erken W grubunda daha geç, geç W grubunda ise daha erken meydana gelmiştir; bu durum RP ve W'nin bu şekilde eşzamanlı olarak beraberce değişen bir ilişki paylaşmadığını ortaya koymaktadır. Haggard ve Eimer'e göre, bu bulgular RP'nin niyet farkındalığına (W) neden olmayabileceğini, ancak LRP'nin olası bir neden olarak kabul edilebileceğini göstermektedir (Haggard ve Eimer 1999, s. 132).

Haggard ve Eimer, genellikle RP'nin başlangıcının LRP'nin başlangıcından önce geldiğini vurgulamışlardır. Özellikle, serbest seçim koşulunda ortalama LRP başlangıcının motor eylemden 795 milisaniye önce, sabit hareket koşulunda eylemden 895 milisaniye önce belirlendiği belirtilmiştir (Haggard ve Eimer 1999, s. 130). Özellikle, LRP bilinçli hareket etme dürtüsünden (W) tutarlı bir şekilde önce gelmiştir. Ancak, Haggard ve Eimer, LRP ile W arasındaki zamansal boşluğun RP ile W arasındakinden daha küçük olduğunu vurgulamışlardır. Bu tutarsızlığın gerçek değerinin büyük ölçüde LRP başlangıcını tespit etmek için kullanılan kriterlere bağlı olduğu konusunda uyarıda bulunmuşlardır. Ayrıca, bu tutarsızlığın bir kısmının, bilinçli kararların bilinçdışı ortaya çıktığı hipotezine daha temkinli bir yaklaşımı yansıtan çapraz-modalite eşleştirmedeki hatalarla açıklanabileceğini öne sürmüşlerdir (Haggard ve Eimer 1999, s. 132). Genel olarak, bulgular sol veya sağ elin kullanılmasına ilişkin belirli eylemin, öznenin bilinçli olarak karar vermesinden önce tahmin edilebileceği fikrini desteklemekte, ancak söz konusu zamansal boşlukların Libet tarafından öne sürülenlerden daha küçük olduğunu göstermektedir.

2.3. Haynes Deneyi

John-Dylan Haynes ve meslektaşları, fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) gibi gelişmiş teknikleri kullanarak önemli bir deney gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada, denekler her 500 milisaniyede bir rastgele yanıp sönen harfleri gösteren bir ekrana odaklanmışlardır. Katılımcıların önünde, sol ve sağ işaret parmaklarına karşılık gelen iki düğme bulunmaktadır. Deneklere, istedikleri zaman bu düğmelerden birine basmaları ve kararlarını verdikleri anda ekrandaki harfi sözlü olarak bildirmeleri talimatı verilmiştir. Katılımcıların hangi düğmeye basacaklarına karar verirken gerçek zamanlı beyin aktivitesinin tespit edilmesinde fMRI önemli bir rol oynamıştır. Dikkate değer bir bulgu, katılımcıların bir düğmeye basma konusundaki bilinçli kararlarının eylemden yaklaşık bir saniye önce gerçekleştiğidir; ancak bu kararı tahmin edebilen beyin aktivitesi, yedi saniyeye kadar önce tespit edilmiştir. Bu tahmin edici aktivite, öncelikle frontopolar kortekste (özellikle Brodmann bölgesi alan 10) ve precuneus/posterior singulat kortekste yer almaktadır. Bu bölgeler, katılımcının sol veya sağ düğmeyi seçmesine bağlı olarak farklı

aktivite örüntüleri göstermekte ve araştırmacıların bilinçli karardan yedi saniye önceki beyin aktivitesine dayanarak seçilen düğmeyi yaklaşık %60 doğrulukla tahmin etmelerini sağlamaktadır (Haynes 2011; Soon vd. 2008).

Haynes'in deneyi, belirli kararlar ve eylemlerle ilgili beyin aktivitesinin, bu kararların bilinçli farkındalığından çok daha önce gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Libet'in eylemden yaklaşık 550 milisaniye önce gerçekleşen RP'si beyin SMA ve pre-SMA bölgelerinde bulunurken, Haynes tarafından ölçülen beyin aktivitesi eylemden çok önce (7 saniyeye kadar) başlamış ve beyin bazı diğer bölgelerinde yer almıştır. Bu durum, bir eylemi isteme sürecinin daha önce varsayılandan çok daha erken başlayan karmaşık, çok bölgesi bir sinir yolunu içerdiğini düşündürmektedir. Bu yol, aşamalardan biri olarak Libet'in hazır olma elektrik potansiyelini (RP) içermektedir.

Ancak, Libet ve Haynes tarafından ölçülen bilinçli kararların başlama zamanlamasındaki farklılıklara dikkat etmek önemlidir. Libet'in bulguları, bilinçli eylem dürtüsünün eylemden yaklaşık 200 milisaniye önce gerçekleştiğini öne sürerken, Haynes'in ölçümleri bu dürtüyü yaklaşık bir saniye önceye yerleştirmektedir. Ayrıca, Haynes'in seçilen eyleme ilişkin %60 doğruluk oranına sahip tahminleri, şansa dayalı değişim seviyelerini yalnızca %10 aşmakta ve bu durum, bu sonuçların güvenilirliği konusunda bazı şüphelere yol açmaktadır.

2.4. Fried Deneyi

Itzhak Fried ve meslektaşları, farmakolojik olarak tedavi edilemeyen epilepsi hastalığı olan katılımcıların nöronal aktivitelerini izlemek için katılımcılarının beyinlerine derinlik elektrotlarının yerleştirilmesine dayanan klinik bir deney gerçekleştirmiştir. Bu elektrotlar, ek motor alanı (SMA), ön-SMA ve ön singulat korteks (ACC) nöronal aktivitesini kaydetmiştir. Katılımcılar, bir ekranda görüntülenen analog saati izlerken, istedikleri zaman bir tuşa basmaları gereken bir görevle katılım göstermişlerdir. Harekete geçme dürtüsünü hissettikleri tam anı, yani "W" anını not etmeleri istenmiştir. Katılımcılardan dokuzu yalnızca sağ ellerini kullanarak tuşa basarken, kalan üçü sol veya sağ ellerini kullanmıştır. Çalışma, nöronal aktivitenin yalnızca

bilinçli hareket etme dürtüsünün zamanlamasını (“W zamanı”) tahmin etmekle kalmayıp, aynı zamanda hangi elin kullanılacağını da belirtebileceğini göstermiştir. Özellikle, belirli nöronların tetiklenme oranları, katılımcıların bildirdiği W zamanından birkaç saniye öncesine kadar önemli değişiklikler göstermiştir. Araştırmacılar iki belirgin nöral davranış örüntüsü tanımlamıştır: bir örüntü tetiklenme hızında kademeli bir artış gösterirken, diğer örüntü de W zamanı yaklaştıkça bir azalma sergilemiştir (Fried vd. 2011, s. 550).

Çalışma, doğrusal bir kod çözme algoritması kullanarak nöral aktivitedeki bu değişikliklerin, denemelerin %90’ında katılımcıların kararlarını bildirmelerinden 500 milisaniye öncesine kadar ve denemelerin %70’inde 1000 milisaniye öncesine kadar tespit edilebildiğini ortaya koymuştur. Ayrıca, bu tahminin etkinliği, analiz edilen beyin bölgesine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Örneğin, tamamlayıcı motor alanından (SMA) elde edilen aktivite, 256 SMA nöronundan gelen verileri kullanarak, tahminlerin W zamanından 500 milisaniye önce %80’in üzerinde isabetli olmasına imkan tanımaktadır. Aksine, ön singulat korteksi (ACC) analiz edildiğinde, aynı sayıda nöron kullanılarak, yine W zamanından 500 milisaniye önce yapılan tahminlerin isabetlilik oranı %70 olarak kalmıştır. 980 milisaniye önceden tahmin yapıldığında, SMA nöronal verileriyle bile doğruluk değeri %70’e gerilemiştir (Fried vd. 2011, s. 553).

Ek olarak, bu belirli nöronlar, katılımcının seçtiği ele bağlı olarak farklı tepkiler vermekte ve genellikle elektrotun yarım küresine bakan karşıt el seçildiğinde (contralateral) daha güçlü bir tepki göstermektedir. Deneklerin bir elini seçtikleri deneylerden elde edilen nöral tepkilerle bir sınıflayıcı eğitilerek ve diğer elin seçildiği denemelerde test edilerek, araştırmacılar Fried’ın belirttiği gibi (Fried ve diğerleri, 2011, s. 553–54) “olası değişim seviyelerinin çok üzerinde” bir başarı oranıyla seçilen eli tahmin edebilmişlerdir.

2.5. Tse ve Schlegel Deneyi

Peter Ulric Tse, Arthur Schlegel ve meslektaşları, Eimer ve Haggard deneyinin bulgularını yirmi bir katılımcıdan oluşan daha geniş bir örnekleme

tekrarlamayı hedeflemişlerdir. Bir bilgisayar programı hatası nedeniyle bir katılımcı, deneyin yalnızca yarısını tamamlamış ve diğerinin verileri aşırı gürültü nedeniyle elenmiştir. Eimer ve Haggard tarafından kullanılan paradigmanın, RP ve LRP'nin kesin başlangıcını ölçme olanağı sağlamadığını, ancak RP başlangıcının LRP başlangıcından önce gerçekleştiğini, her ikisinin de bilinçli niyet farkındalığından $\mathbb{W}$ önce meydana geldiğini doğruladıklarını belirtmişlerdir; bu durum, ortalama olarak motor eylemden (yani bir tuşa basmadan) 196 milisaniye önce gerçekleşmektedir.

Tse ve Schlegel'in öncelikli amacı, RP veya LRP zamanlamasının deneklerde W ile ilişkili olup olmadığını belirlemektir. Bulguları, ne RP'nin ne de LRP'nin bilinçli niyet anı $\mathbb{W}$ ile birlikte değişmediğini ortaya koymuştur. Bu sonuç, onları RP ve LRP'nin bilinçli irade ile nedensel bir bağlantısının olmadığı sonucuna götürmüştür. Bunun yerine, sonuçların RP ve LRP'nin bilinçli niyetin altında yatan sinirsel mekanizmaların doğrudan yansımaları olmaktan ziyade, genel hazırlık süreçlerinin göstergeleri olma olasılığının daha yüksek olduğu ileri sürülmektedir (Schlegel vd. 2013).

3. Bu Nörobilimsel Deneylerin Çeşitli Yorumları

Libet'in deneyleriyle başlayan insan iradesi üzerine yapılan nörobilimsel araştırmalar, insan iradesinin özgür olduğu yönündeki sağduyuya dayalı yaklaşıma meydan okumuştur. Libet'in deneyleri, bilinçli iradenin beyin aktivitesinde bilinçdışı bir kökeni olduğunu, bireylerin eyleme geçme niyetlerinin bilinçli olarak farkına varmalarından önce başlayan hazır olma elektrik potansiyeli (RP) ile kanıtlandığını ileri sürmüştür. Libet, bu karmaşayı şu şekilde ifade etmiştir: “Eğer beyin bilinçli niyetin ortaya çıkmasından evvel kendisi iradi bir eylemi başlatabiliyorsa, yani eylemin spesifik bir performansının başlatılması bilinçdışı süreçlerle gerçekleşiyorsa, bilinçli işlevin herhangi bir rolü var mıdır?” (Libet 1985, s. 276).

Bu bölümde, insan özgür iradesini bir yanılsama olarak gören görüşlerden, insanlara gerçek, sınırlı da olsa özgür irade atfeden görüşlere kadar uzanan Libet tarzı deneylerin başlıca yorumları incelenecektir. Bu analiz, bu deneylerin felsefi olarak çeşitli, hatta zıt şekillerde nasıl yorumlandığını

gösterecektir. Deneysel verilerin ek varsayımlarla birleştğinde farklı sonuçlara nasıl yol açtığını görmekle sinirsel aktivite ile bilinçli niyet arasındaki ilişkiyi yorumlamanın karmaşıklığını ve değişkenliği anlamak mümkündür.

Önemli ölçüde popüler yorumlardan ilki, insan özgür iradesini bir yanılısma olarak ele almaktır. İnsan iradesinin bilinçdışı bir kökeni olduğu fikri, bu görüşü desteklemektedir. Bu bakış açısına göre, insan iradesinin bilinçdışı bir nedensel kökeni var gibi görünmektedir; bu durum, kararlarımızın ve bu kararların zamanlamalarının, bilinçli olarak farkına varmadan önce belirlenmiş olduğu izlenimini vermektedir. Sonuç olarak, bilinçli niyetimiz, bir itici güçten ziyade sonradan oluşan bir düşünce gibi görünmektedir. Özetle, bu yorum, eylemlerin başlatılmasının bilinçdışı süreçler aracılığıyla gerçekleştiği gerçeği nedeniyle, eylemlerimiz üzerindeki bilinçli kontrol duygumuzun yanıltıcı olduğunu ileri sürerek geleneksel özgür irade anlayışına eleştirel bir bakış sunmaktadır. Bu görüşün önemli savunucuları arasında Daniel Wagner ve Sam Harris bulunmaktadır.

Daniel M. Wegner, bilinçli niyetin ve motor eylemin ortak bir nedenin etkileri olduğunu ileri sürmektedir; bu, bedeni eyleme hazırlayan sinirsel aktivitedir. Wegner, bilinçli niyetin nedensel zincirde etkin bir nedensel faktör olmadığını, aksine bir epifenomen olduğunu (Wegner 2002, s. 318) ve diğer olayları etkilemeyen bir yan ürün olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Bu durumu, buharlı tren düdüğünün buhar makinesi tarafından tetiklenmesine benzer bir şekilde, ancak trenin hareketini etkilemeyen bir yan çıktı olarak ifade etmektedir.

Benzer şekilde, Sam Harris, nörolojik deneylerle ortaya çıkan bilinçdışı kökenler nedeniyle insan iradesinin bir yanılısma olduğu tezini savunmaktadır. O, nörolojik deneylerden yola çıkarak, eylemin tahmin edilebilirliğinin özgür iradeyi zayıflattığını öne sürmektedir. Harris, bir düşünce deneyinde, bilinçli farkındalıktan saniyeler önce, ince beyin değişiklikleri aracılığıyla bir kişinin eylemlerini tam bir doğrulukla tahmin edebilen hayali bir nörogörüntüleme cihazı önererek, bireylerin özgür seçimler yaptıklarını hissetseler bile, özgür irade kavramına ciddi bir meydan okuma sunduğunu belirtmektedir. Harris, özgür iradeye dair şüpheciliğini materyalist veya fizikalist görüşlerin ötesinde

bir perspektife genişletmekte, beynin nörofiziksel sisteminden bağımsız bir ruhun var olması halinde bile, bu ruhun bilinçdışı işlemlerinin insan iradesinin özerkliğine meydan okuyacağını ileri sürmektedir (Harris 2012, s. 8–10). Sonuç itibariyle, tartışma felsefi alanlara uzanmakta ve özgür irade ile özerkliğin temelleri nörolojik bulgular ışığında sorgulanmaktadır.

İnsan iradesinin bir yanılsama olduğu görüşü, nedensel etkenlik kavramıyla sıkı bir ilişki içindedir. Wegner'in görüşü, insanın bilinçli niyetini bir epifenomen olarak değerlendirmesiyle, bu niyetlerin nedensel bir rolü olduğunu etkili bir şekilde reddetmektedir. Modern sinirbilim bağlamında indirgeyici fizikalizm çerçevesinde, bilinçli niyetlerin ya da zihinsel durumların nedensel etkisini reddetme eğilimi, eylemlerin mekaniğini yalnızca beyindeki sinirsel aktivite ve kaslardaki fizyolojik aktiviteyle ilişkilendirmekte belirginleşmektedir (Haggard 2008).

Libet tarzı deneylerin ardından insan özgür iradesini bir yanılsama olarak değerlendiren görüş yaygınlık kazanmış olmasına rağmen, mevcut deneysel veriler, insan eylemlerinde bilinçli iradenin bir rolü olduğunu kabul eden çeşitli bakış açılarıyla uyumlu olarak da yorumlanabilmektedir.

Robert Kane, Libet'in bulgularını, determinizmi reddeden ve insan iradesine gerçek özgürlük atfeden liberteryen bir anlayış çerçevesine yerleştirebilmektedir. Kane, bazı karar alma süreçlerinin bilinçdışı olmasına rağmen, bilinçli çabanın ve seçimin hâlâ önemli bir rol oynadığına ve böylece özgür iradeyi koruduğuna inanmaktadır (Kane 1998, s. 232).

Peter Ulric Tse, Schlegel ve arkadaşlarıyla gerçekleştirdiği çalışmalara dayanarak, hazır olma elektrik potansiyeli (RP) veya lateralize hazır olma elektrik potansiyeli (LRP) ile bilinçli irade arasındaki nedensel bağlantıyı sorgulamaktadır. Tse'nin deneyleri, ne RP'nin ne de LRP'nin bilinçli niyet anıyla birlikte değişmediğine işaret etmekle bu durum, söz konusu sinirsel göstergelerin bilinçli iradenin altında yatan süreçlere doğrudan bağlı olmadığını göstermektedir. Tse, insan iradesine indeterminist bir çerçeve içinde gerçek özgürlük atfeden bir fizikalist liberteryen görüş önermektedir. Bu bağlamda, bilinçli iradenin önceki sinirsel durumlar tarafından etkilendiğini, ancak bu

durumlar tarafından kesin olarak belirlenmediğini ve karar alma süreçlerinde önemli bir nedensel rol oynadığını (aşağı doğru zihinsel nedensellik) savunmaktadır (Tse 2013).

İlginç bir şekilde, Benjamin Libet, yaptığı deneylerin özgür iradenin bir yanılsama olduğunu gösterdiği sonucuna varmamıştır. Bunun yerine, bilinçli iradeye bilinçdışı niyetler üzerinde bir “veto” gücü biçiminde açığa çıkan bir rol vermiştir. Libet, determinizm veya indeterminizm arasında bir kesin bir yargıya varmaktan kaçınmıştır (Libet 1985, 2004).

Benzer şekilde, Alfred Mele, liberteryenizm veya bağdaşırcılık arasında kesin bir hüküm vermemekle birlikte, Libet’in bulgularının insan eylemlerinde bilinçli iradenin rolünü olumsuzladığına dair yorumların yapılmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Mele, deneysel verilerin bilinçli iradenin eylemler üzerinde nedensel bir etki uygulayabileceği teziyle bir arada var olabileceğini belirtmekte ve bu olasılığı reddeden yorumları eleştirmektedir (Mele 2009, 2014, 2023).

Bu çeşitli yorumlar, Libet tarzı deneylerin geleneksel özgür irade kavramını zorlamakla birlikte, bunu kesin olarak olumsuzlamadığını ve devam eden felsefi tartışmalar ile deneysel soruşturmalara zemin hazırladığını vurgulamaktadır. Şimdi, bu akademisyenlerin yaptığı yorumların önemli noktalarını inceleyelim.

Libet tarzı deneylerin insan karar alma özgürlüğüne yönelik şüpheli meydan okumasını etkili bir şekilde değerlendirmek ve analiz etmek amacıyla Alfred Mele, Karar Odaklı Şüpheli Argüman (DSA) adını verdiği şu argümanı formüle eder (Mele 2023):

1. Libet tarzı deneylerde, verilerin toplandığı tüm eylem kararları bilinçdışı verilmektedir.
2. Bu nedenle, muhtemelen tüm eylem kararları bilinçdışı verilmektedir.
3. Bilinçdışı alınan hiçbir eylem kararı özgürce verilmez.
4. Bu nedenle, muhtemelen hiçbir eylem kararı özgürce verilmez.

Birinci öncül ile ilgili olarak Mele, “karar vermek” teriminin belirsizliğini vurgular. Literatürde net bir tanımın olmaması, olası bir karışıklığa yol açmaktadır. Libet, “dürtü”, “arzu”, “karar”, “niyet” ve “irade” gibi terimleri birbirinin yerine veya çok benzer anlamlarla kullanmaktadır (Libet 1985, s. 530). Ancak, W (bireyin bir parmağını veya elini sallama isteğinin farkına vardığı an) öncesi ve sonrasında net bir ayrım bulunmaktadır. W’den önceki süreç bilinçdışıdır ve eğer “dürtü”, “karar” ve “irade” terimleri bu bilinçdışı süreci ifade ediyorsa, o zaman birinci öncül doğru olur. Ancak, “karar” bilinçli bir durum olarak anlaşılırsa ya da karar alma sürecinin herhangi bir aşaması bilinçli olarak kabul edilirse, öncül şüpheli hale gelir (Mele 2023).

Mele, “karar vermek” terimini belirli şeyleri yapmak için niyet oluşturmanın anlık eylemi olarak tanımlamaktadır (Mele 2017, 2. bölüm; 2023). Kararları dürtülerden ayırmanın önemini vurgulamaktadır. Mele’ye göre, insanlar özgürce karar verebilirken, dürtüler “normalde bize kaşınan bir dizi kaşıma isteği gibi davetsiz gelir.” Mele, “Bir şey yapma isteği hissedip yapmamaya karar verebiliriz. Sigara içme isteği olan sigarayı bırakmış kişileri düşünün. Sigara içme isteği duyabilirler ama buna karar vermeyebilirler; aslında sigara içmemeye karar verebilirler. Özgür iradenin felsefi tartışmalarının merkezinde kararlar vardır, dürtüler değil” şeklinde açıklamaktadır (Mele 2023).

Ulric Tse, insan iradesinin çok boyutlu doğasını vurgulamaktadır; bu, bir problemi tanımlamak, birden fazla çözüm üretmek, bunları değerlendirmek, birini seçmek ve uygulamaya karar vermek süreçlerini içermektedir. İradeyi, araba kullanmak gibi karmaşık bir sürece benzetmekte ve “çok sayıda prosedür ve iç içe geçmiş alt prosedürler” içerdiğini ifade etmektedir (Tse 2013, s. 20). Bazı kişiler iradeyi özgürce bir plan seçme kapasitesiyle eş tutarken, diğerleri bunu o planı uygulamak için gereken çabayla ilişkilendirebilmektedir. Bu belirsizlik, kafa karışıklığına yol açabilmektedir (Tse 2013, s. 21). Burdan alınacak ders ise, farklı beyin süreçleri için farklı terimler kullanmak ve aynı süreç içindeki çeşitli alt-süreçler veya aşamalar arasında net bir ayrım yapmanın gerekliliğidir.

Mele, ayrıca “bazı kararlar”dan “tüm kararlar”a ani bir sıçrama yapan ikinci öncülü eleştirmektedir. Bazı kararların gerçekten bilinçli akıl yürütmeden sonra geldiğini vurgulayarak, öncülün geniş çaplı uygulanabilirliğini sorgulamaktadır (Mele 2023).

Başka bir deyişle, burada nispeten dar bir nörobilimsel deney dizisinden insan iradesi hakkında evrensel bir hüküm çıkarılmaktadır. Deneylerdeki durumlar genellikle bir bileği veya belli bir parmağı hareket ettirmek gibi basit motor görevlerini içermektedir; bu görevler, kasıtlı düşünmeyi, artıları ve eksileri tartmayı gerektiren daha karmaşık karar durumlarından temelde farklıdır. Örneğin, hafta sonu seyahat etmeye mi yoksa ders çalışmaya mı karar vermek, her iki seçenek için de zorlayıcı nedenler sunabilir; örneğin yoğun çalışma temposundan uzaklaşıp bir mola vermek veya yaklaşan sınavlara hazırlanmak gibi. Bu tür senaryolarda bireyler, bir karar vermeden önce her bir seçeneğin sonuçlarını değerlendirerek dikkatli bir analize girmektedirler. Bilinçli düşünme ve alternatifler arasında seçim yapmayı içeren bu tür karar alma, dürtüyle bileği hareket ettirme gibi basit bir tepkiyle keskin bir şekilde ayrılmaktadır.

Daha karmaşık durumlarda, bireyler bilinçli olsun veya olmasın yalnızca dürtülere göre hareket etmemekte, bunun yerine mevcut seçenekler arasında aktif olarak düşünmekte ve düşünülmüş seçimler yapmaktadırlar. Bu ayrım, özgür irade tartışmalarında son derece önemlidir. Bu karmaşık senaryolarda verilen kararlar “parçalanmış kararlar” olarak bilinir (Kane 1998; Balaguer 2014). Bu nedenle bilinçli irade, basit motor eylemlerden ziyade önemli ölçüde düşünme ve seçim içeren parçalanmış kararlar için daha alakalı ve uygulanabilir olabilir.

Seçimler arasındaki tercihte bu düşünme durumu, görünüşte basit eylemlerde dahi gerçekleşebilir; örneğin, bir bileği bükmek veya sol ya da sağ parmakla bir tuşa basmak gibi. Bu durumlarda, lehte ve aleyhte nedenleri, kapsamlı bir şekilde tartmaya gerek olmasa da, bireyler kararlarını kesinleştirmeden önce her seçeneği bilinçli olarak değerlendirebilirler. Seçimin bu yönü, Libet’in deneylerinde belirginlik göstermiştir; katılımcılar, bileklerini bükme dürtüsü hissettiklerini, fakat hemen harekete geçmekten kaçınmayı

seçtiklerini ve daha sonra eylemi farklı bir zamanda gerçekleştirdiklerini bildirmişlerdir.

Bu gözlem, Libet'i katılımcılara bileklerini bükmeye hazırlanmaları ancak son anda kendilerini durdurmaları talimatını verdiği bir deney tasarlamaya yönlendirmiştir. Bu deneyde katılımcıların durmaya hazırlanıyor olmalarına rağmen, beyin aktivitelerindeki hazır olma elektrik potansiyeli (RP) hâlâ kendini göstermekteydi; başlangıçta her zamanki gibi artmakta, ancak belirli bir noktadan sonra azalmaktaydı. Libet, bu veriler ışığında, bilinçli hareket etme dürtüsü ile eylemin gerçek başlangıcı arasında, bireylerin eylemlerini veto edebilecekleri küçük bir zaman dilimi bulunduğunu sonucuna varmıştır. (Libet 1985, s. 538–39).

Libet, bilinçli eylem dürtülerini veto etme yeteneğini ortaya atarak özgür irade kavramına yönelik eleştirileri ele almayı amaçlamaktadır. İrادی eylemlerin bilinçdışı bir sinirsel kökeni olmasına rağmen, eylemler üzerinde bilinçli kontrol için hâlâ fırsat bulunduğunu öne sürmektedir. Libet, bu düşüncesini “Özgür irade, iradi bir süreci başlatmaz; ancak iradi süreci aktif olarak veto ederek ve eylemi sonlandırarak veya eylemin gerçekleşmesine izin vererek (veya tetikleyerek) sonucu kontrol edebilir” şeklinde ifade etmektedir (Libet 2004, s. 143).

Libet ayrıca bilinçli vetonun kökeninin, bilinçdışı süreçlerden kaynaklanabileceği olasılığını da göz önünde bulundurmaktadır. Eğer böyle bir durum mevcutsa, insanın sınırlı özgürlüğü fikrinin de zayıflayacağını belirtmektedir. Ancak Libet, bilinçli vetonun bilinçdışı bir kökeni olmadığına dair bazı gerekçeler de ortaya koymaktadır. Öncelikle, böyle bir bilinçdışı kökenin deneysel olarak gösterilmediğini ifade etmektedir. İkincisi, bilinçli hareket etme dürtüsü ile bilinçli hareket etme vetosu arasında bir ayrım olduğunu vurgulamaktadır. Libet, “Bilinçli veto, basitçe hareket etme isteğinin farkına varmaktan farklı bir kontrol işlevidir” demektedir (Libet 2004, s. 146). Dolayısıyla, bilinçli hareket etme dürtüsüne atfedilen (bilinçdışı nöral bir kökene sahip olma) durum, bilinçli hareket etme vetosuna uygulanamayabilir. Temel fark, ikincisinin bir kontrol fonksiyonu olarak üstlendiği roldedir.

Bu ayrım önemlidir, çünkü Libet “irade”, “karar” ve “dürtü” gibi terimleri esnek bir şekilde kullanmıştır, ancak W’de bilinçli eyleme geçme dürtüsü ile motor eylem başlamadan önce W ile geri dönüşü olmayan noktalar (bilinçli vetonun eylemi önlemede etkisiz olduğu noktalar) arasında meydana gelebilecek bilinçli vetonun önemli, belki de kategorik bir fark olduğunu kabul eder. Mele’nin “dürtü” ile “karar” arasındaki ayrıma dair yaptığı vurgu, Libet’in yaklaşımında bu şekilde yankı bulmaktadır.

Daha sonraları bilinçli vetonun nörolojik tabanını inceleyen deneysel çalışmalar yapılmıştır. Peter Haggard ve M. Brass, yaptıkları kontrollü deneylerde belirli bir eyleme yönelik dürtünün bilinçli olarak veto edildiğinde aktive olan beyin bölgelerini belirlemişlerdir. Katılımcıların amaçlanan eylemleri veto ettiği deneylerde, amaçlanan eylemleri takip ettiği deneylere kıyasla, dorsal fronto-median kortekste (dFMC; Brodmann’ın 9. alanı), sol ve sağ ön ventral insulada ve sağ üst temporal sulkusta (STS) aktivasyon gözlemlenmiştir (Brass ve Haggard 2007, s. 9142). Bu alanlar, beynin daha ön bölgelerinde yer almakta olup, daha yüksek düzeyli yönelimsellik ile ilişkilidir (Brass ve Haggard 2007, s. 9143).

Haggard ve Brass, veto fenomeninin nörolojik tabanını belirlemiş olmanın sonucu olarak, bunun bilinçdışı kökeni hakkında spekülasyonlar yapmışlar ve “Eylemin başlatılması bilinçdışı olduğu için (Libet vd. 1983), eylemi engellemenin başlangıcı da bilinçdışı olabilir” demişlerdir (Brass ve Haggard 2007, s. 9144). Ancak bu sonuç yeterince sağlam görünmemektedir. İlk olarak, veto ile ilgili sinirsel aktivitenin zamansal uzantısına dair kesin bir ölçüm sağlamamaktadırlar.

Hazırlık potansiyeli (RP) veya lateralize hazır olma elektrik potansiyelinin (LRP) aksine, vardıkları sonuçlar veto ile özel olarak bağlantılı zamansal olarak genişletilmiş herhangi bir elektriksel potansiyel içermemektedir. Bu sınırlılığı kabul ederek, “fMRI’nin bu zayıf zamansal çözünürlüğü, engelleyici sürecin, bilinçli niyet zamanı ile motor çıktısı için geri dönüşü olmayan nokta arasındaki görünür kısa aralıkta işleyip işlemediğine dair henüz kesin bir yargıya varılamadığı anlamına gelmektedir.” (Brass ve Haggard 2007, s. 9144) demektedirler. İkinci olarak, ek varsayımlar olmadan sinirsel bir

korelasyon belirlemek, sinirsel aktivite ile zihinsel fenomenler arasında nedensel bir bağlantı kurmak için yeterli değildir. Bu nedenle, mevcut ampirik veriler, Libet'in bilinçli veto ile ilişkili olarak insan özgürlüğü yorumunu sorgulamak için henüz yeterince ikna edici değildir.

Libet determinizm veya indeterminizm hakkında net bir hüküm vermese de Robert Kane bilinçli veto kavramını, fiziksel dünyada indeterminizme izin veren liberteryen insan özgürlüğü açıklamasına entegre etmektedir. Kane, Libet'in konumunu şöyle özetler: “bilincin, iradi eylemde ve diğer zihinsel aktivitelerdeki rolü, bireyin hazır olma elektriksel potansiyelinden sonra, fakat sürecin tamamlanmasından önce nihai sonuçlar üzerinde olası “veto” gücüyle bir “denetimde” bulunmaktadır.” (Kane 1998, s. 232). Kane için bu bakış açısı, bilinçli karar alma ve veto etme yeteneğinin, özgür iradenin liberteryen anlayışıyla uyumlu olduğunu iddia eden teorisiyle örtüşmektedir.

Özetle, Libet, basit motor görevlerde bile, bilinçli karar alma için belirli bir alan olduğunu savunarak, eylemlerimizin yalnızca otomatik tepkiler olduğu fikrine meydan okumaktadır. Veto etme kapasitesi – bilinçli olarak bir dürtüye göre hareket etmemeyi seçmek – özgür iradenin bir yanılsama olduğu iddiasını zora sokan bir kontrol düzeyi sunmaktadır.

Özellikle rutin görevlerimizde sıklıkla otomatik pilota çalıştığımız açık olsa da bu durum belirli şartlarda özgür ve bilinçli kararlar alma yeteneğimizi ortadan kaldırmaz. Ulric Tse'ye göre, insan iradesinin bu yönünü anlayanın anahtarı dikkattir. Günlük rutinlerimizde, araba kapısını nasıl açacağımızı, motoru nasıl çalıştıracığımızı veya direksiyonu nasıl çevireceğimizi bilinçli olarak düşünmeden otomatik olarak araba kullanabiliriz. Ancak, otoyolun ortasında bir palyaço görmek gibi alışılmadık bir durum meydana geldiğinde, dikkatimizi ona yöneltiriz ve ne yapacağımıza dair bilinçli kararlar almaya başlarız. Benzer bir şekilde, anlaşmazlık veya önemli sorunlarla karşılaştığımızda, dikkatimizi bu durumlara odaklar ve bilinçli kararlar almaya başlarız (Tse 2013, bölüm 3, bölüm 10).

Son bir nokta, bireylerin niyetlerinin farkına varmadan önce beyindeki sinirsel aktiviteye dayalı insan eylemlerinin öngörülebilirliği ile ilgilidir. Ulric

Tse, bazı deneylerden elde edilen kusurlu tahminlerin, kararlarımızın bilincimize varmadan önce kesin olarak belirlendiği iddiasını desteklemediğini savunmaktadır. Bunun yerine, bu deneyler “sinirsel olarak gerçekleştirilen bazı bilinç öncesi aktivite kalıplarının, sonraki basit eylemleri nasıl yapacağımız konusunda bir rol oynadığını” göstermektedir (Tse 2013, s. 179). Bu durum, kadınlara karşı olumsuz önyargısı olan birinin işe alım sürecinde kadın adaylara karşı ayrımcılık yapması gibi bilinçli kararları etkileyebilecek bilinçdışı önyargı faktörlerine benzer. Ancak, bu önyargı faktörleri, eylemleri belirlemez; birey bilinçli olarak farklı davranmayı seçebilir.

Gördüğümüz gibi, Libet tarzı deneylerin çeşitli yorumları bulunmaktadır ve bu deneylerden insanların özgür iradede yoksun olduğu sonucuna kolayca varmak haksızlık olacaktır. Hem deterministler hem de indeterministler bu deneylerin bulgularını kabul edebilir ve hem özgür iradenin savunucuları hem de şüphecileri bunların geçerliliğini tanıyabilir. Farklılıkların çoğu, felsefi derinliği olan ve gerçekliğin doğasıyla ilgili temel inançlar içeren ek varsayımlarda yatmaktadır. Determinizm ve indeterminizm, bu tür inançlar arasında yer almaktadır. Bu tartışmadaki birçok tarafın paylaştığı ortak bir temel inanç, natüralizm veya fizikalizmdir. Özgür irade reddedilsin veya edilmesin, bu bağlamda bir görüşü savunmanın olağan yaklaşımı, natüralizm veya fizikalizm sınırları içinde kalmak olmaktadır.

İnsan eylemlerinin ardındaki nedensel mekanizmaları kesinlikle fizikalizm sınırları içinde çerçevelemenin, bilimsel olmaktan çok felsefi bir duruş olduğunun altını çizmeliyim. Nörobilim, öncelikle insan beyni, zihni ve bedensel eylemler arasındaki korelasyonları ve örüntüleri belirlemeye odaklanır. Bu korelasyonların ve örüntülerin ardındaki asıl nedenleri belirlemek, deneysel olarak doğrulanabilen veya çürütülebilen şeylerin ötesine geçen felsefi alana uzanır.

Çağdaş fizikalizm gibi yaygın kabul gören felsefi görüşler bile -ister eleyici, ister indirgeyici, isterse de nitelik düalizmi formlarında olsun-zorluklarla ve kimi zaman ciddi kavramsal problemlerle karşılaşmaktadır. Bazı bilim insanları ve filozoflar, özellikle zihinsel nedenselliğin doğasıyla ilgili olarak, bu varsayımı sürdürmenin zorluğunu kabul etmektedir. Örneğin Ulric

Tse, “Kızılılık sosu almak için markete gitmem gerekiyor” gibi bir önermesel sonucun motor planlara ve eylemlere nasıl dönüştürüldüğü henüz bilinmemektedir” (Tse 2013, s. 237) demektedir ve zihinsel olguların fiziksel olarak gerçekleşmesini gizemli olarak nitelendirmektedir (Tse 2013, s. 245).

Robert Kane de bu gizemi samimiyetle kabul etmektedir:

Bu sorunlardan biri, özünde “bilinç sorunu”nu içeren “zihin/beden sorunu”dur: Düşünceler, algılar ve diğer bilinçli deneyimler -irade çabaları dahil- nasıl beyin süreçleri olarak değerlendirilebilir? Ancak, ister bağdaşırcı olun ister bağdaşmazcı, ister liberteryen ister liberteryen olmayan olun, bu bir sorundur. Beyindeki nöral ateşlemelerin bilinçli zihinsel olaylar olabilmesi, indeterminist olmaları ya da indeterminist kaotik süreçler içermeleri durumunda, determinist olmasından daha az gizemli değildir (Kane 1998, s. 148).

Söz konusu gizem, günümüzde büyük ölçüde terk edilmiş olan Kartezyen töz düalizmine kadar uzanmaktadır. Ancak bu çerçevede formüle edilen zihin-beden problemi, yukarıda bahsi geçen gizemler için hala ana arka planı oluşturmaktadır.

Kartezyen töz düalizminde beden, düşünen ve uzamsal olmayan bir cevher olan zihinden tamamen farklı, uzam sahibi ve düşünmeyen bir cevher olarak tasavvur edilir. Ortak hiçbir yanları olmamasına rağmen, bu iki cevher etkileşim halindeymiş gibi görünür. Örneğin, bir kişi klavyede yazı yazmak gibi fiziksel bir eylemi gerçekleştirmeye istekli bir zihinsel duruma sahip olduğunda, kişi bu eylemi zahmetsizce gerçekleştirebilir. Benzer şekilde, beden bir nesne tarafından fiziksel olarak etkilendiğinde, kişi zihinsel bir durum olan acıyı hissedebilir.

Töz düalizmini savunanlar bu zihinsel ve fiziksel durumların nasıl bu kadar sorunsuz bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğunu ikna edici bir şekilde açıklamakta zorlanırlar. Fiziksel ve zihinsel durumlar arasında nedensel bağlantılar önerdiklerinde, temelde farklı olan bu iki cevherin nasıl etkileşime girebildiğini açıklamak gibi zorlu bir görevle karşı karşıya kalırlar. Bu zorluk,

tözsel düalizme yöneltlen başlıca eleştirilerden birinin altını çizmekte ve zihin-beden etkileşimlerini açıklarken karşılaştığı kavramsal zorlukları vurgulamaktadır.

Fizikalizm, ruhun veya zihnin bedenden bağımsız bir madde olarak varlığını reddederek geleneksel zihin-beden sorunundan kaçındığını ileri sürmektedir. Eğer ayrı bir zihin yoksa, zihin ve beden arasında nedensel bir etkileşim de yoktur. Zihin-beden problemi, Kartezyen filozoflar tarafından formüle edildiği biçimiyle fizikalist çerçevede ortadan kalksa da bu eski problemin farklı versiyonları yeniden ortaya çıkmaktadır. Fizikalizmin farklı biçimleri çeşitli zorluklarla karşılaşmakta olup bu durum sorunların çözülmekten uzak olduğunu göstermektedir.

Eleyici fizikalizm, zihinsel fenomenlerin gerçekliğini reddederek radikal bir konum sergilemektedir. Bu bağlamda özellikle bu fizikalizm versiyonunun bilinçli öznelere tarafından savunulmasında paradoksal bir durum söz konusu olmaktadır. Aynı zamanda, bu görüş, günlük yaşantıda deneyimlenen belirgin zihinsel olguları açıklama konusunda zorluklarla karşılaşmaktadır. Diğer yandan, indirgeyici fizikalizm ise, zihinsel olguları beyindeki nörofiziksel durumlar, süreçler ve nöral ağlarla özdeşleştirmeyi amaçlamaktadır. Her iki çerçevede de kabul edilen tek gerçeklik, fiziksel beyindeki nörofiziksel durumlardır; bu durum, zihinsel halleri ya yanıltıcı ya da halk psikolojisinin kalıntıları haline getirir.

Bu görüşlerin temel sorunu, fiziksel ve zihinsel olgular arasındaki belirgin ayrımın nasıl açıklanacağı hakkındadır. Bilincin karmaşık doğası göz önüne alındığında, David Chalmers, bu açıklamayı fizikalizmin sınırları içinde vermenin zorluğunu “bilincin zor problemi” olarak nitelendirmiştir. Söz konusu problem, yalnızca belirli zihinsel olguların veya bilincin sinirsel ilişkilerini ya da mekanizmalarını belirlemekle kolayca çözüme kavuşturulamaz; “zor” olmasının nedeni, bilinçli deneyimin bu sinirsel ilişkilerden temelden farklılık göstermesidir. (Chalmers 1996, s. xi–xii).

Fizikalizm bağlamında, bilincin zor sorunu tarafından yönlendirilen ve beyindeki zihinsel fenomenler ile nörofiziksel fenomenler arasında bir ayrımı

kabul eden bir grup da bulunmaktadır. “Nitelik düalistleri” olarak adlandırılan bu grup, tek bir cevher türünü – fiziksel veya maddi – kabul etmekte, ancak bu madde içerisinde zihinsel ve nörofiziksel olarak iki tür özelliğin bir arada var olabileceğini savunmaktadır.

Ancak, bu iki farklı özellik türünün nedensel etkileşimi nasıl gerçekleşebilir? İnsan bilincinin veya iradesinin nörolojik durumlardan nasıl etkilendiği veya onları nasıl etkileyebileceği üzerine sorular, Kartezyen zihin-beden sorununun modern bir versiyonunu gündeme getirir. Bu nedenle, nitelik dualizmi açıkça indirgemecilikten veya eleyici fizikalizmden kaçınırken, zihinsel durumlar ile fiziksel süreçler arasındaki nedensel ilişkileri nasıl açıklayacağı sorunuyla karşılaşır. Bu sorunların naturalist fizikalizm sınırları içinde çözülemez olduğunu ima etmek istemiyorum. Bunları, natüralist fizikalizmin zihin-beden sorununu kesin bir şekilde çözdüğü ve en son bilimsel verileri açıklayabilen tek veya mükemmel felsefi teori olduğu izlenimine karşı koymak amacıyla vurguluyorum. Bir sonraki bölümde, ana akım natüralist fizikalizme alternatif olarak, Akkirmânî’nin insan iradesinin vesileci modelini sunuyorum. Bu model, temelde farklı bir gerçeklik anlayışına – vesileciliğe – dayanmaktadır. Ve insan iradesinin ne bir sebebe bağlı olduğu ne de nedensel olarak etkili olduğu görüşüne dayalı liberteryen bir bakış açısı sunmaktadır. Dikkate değer bir biçimde, nörobilimsel araştırmaların bulgularıyla da uyum içindedir.

4. Akkirmânî’nin İnsan İradesine İlişkin Vesileci Bakış Açısı

Şimdi Akkirmânî’nin insan iradesinin doğasına dair görüşlerini inceleyeceğim. Ardından, insan iradesine ilişkin çağdaş nörobilimsel bulguları onun perspektifinden yorumlayacak ve bu bulguların onun yaklaşımıyla ne kadar uyumlu olduğunu tartışacağım. Akkirmânî, fikirlerini, doğal varlıklarda etkin nedenselliği reddeden ve bunu yalnızca Tanrı’ya atfeden bir teori olan vesilecilik çerçevesinde sunmuştur. Tam anlamıyla vesilecilik, ilahi gücün evrendeki her nesne ve olayın sürekli yaratılmasından sorumlu olduğunu öne sürer. Bu görüş doğrultusunda Tanrı, tüm doğal olayların doğrudan nedeni olup,

herhangi bir sonlu varlığın etkin-nedenselliğe dayalı aracılığı olmaksızın yaratmayı sürdürür (Fakhry 1958; Nadler 2011).

Çoğu Müslüman kelimacı (*mütekellimûn*) ve Géraud de Cordemoy ile Nicolas Malebranche gibi bazı erken modern dönem filozofları bu görüşü desteklemiştir. Bu filozoflar, evrendeki düzeni göz ardı etmemişler, ancak bu düzenin doğal nedensellikten değil, Tanrı'nın iradesinden ve doğrudan yaratmasından kaynaklandığını savunmuşlardır. Müslüman vesilecilere göre Tanrı, kendi iradesiyle belirlenmiş bir düzene (*âdetullah, sünnetullah*) göre yaratmayı sürdürmektedir. Örneğin, Gazali bu kavramı açıklamak için ateş ve pamuk örneğini kullanmıştır: Tanrı, ateşle temas ettiğinde sürekli olarak pamuğun yanmasını yaratır. Bu durum, ateşin yanmaya neden olan içsel bir güce sahip olmasından değil, Tanrı'nın ateşin yanında düzenli olarak pamuğun yanmasını yaratmayı seçmesinden kaynaklanmaktadır (Al-Ghazali 1962, s. 97–98). Tanrı pamuğu yakmak için suyu da seçebilirdi, ancak seçmemiştir. Bu nedenle, ıslakken pamuğun yanmasını beklemiyoruz. Benzer şekilde, Malebranche doğal fenomenleri ilahi eylem için vesile olarak görmekteydi. Tanrı'nın dünyadaki olayların doğrudan ve tek etken nedeni olduğunu kabul etmiş ve yaratılışın rastgele olmadığını, ilahi bir düzeni izlediğini ileri sürmüştür. Örneğin, ateş ve pamuk durumunda, ateş yalnızca Tanrı'nın pamukta yanmayı yarattığı bir vesile olarak hizmet eder; bu nedenle ateş, Malebranche'ın tanımladığı gibi, kendi başına herhangi bir nedensel gücü olmadan “vesile- neden” olarak değerlendirilir (Malebranche 1997, s. 448).

Bazı dar kapsamlı vesilecilik çeşitleri de vardır. Örneğin, dar kapsamlı vesileciliğin bir biçimi, fiziksel maddenin etkin bir nedensellikten yoksun olduğunu, ancak bazı zihinlerin veya ruhların -ilahi nedenselliğin yanı sıra- buna sahip olabileceğini kabul eder. Alvin Plantinga son zamanlarda bu görüşü benimsemiştir (Plantinga 2016). Bu dar kapsamlı vesilecilik biçimini benimsemenin temel kaygılarından biri, insan sorumluluğunu hesaba katmaktır. Bu bağlamdaki temel varsayım, bireylerin ancak iradeleri nedensel etkinliğe sahipse eylemlerinden sorumlu tutulabileceğidir.

Ancak, genel anlamda bir vesileci olarak Akkirmânî, etkili nedenselliğin insan iradesine uzandığı fikrini bile reddeder. Buna rağmen, insanların

kararlarından ve eylemlerinden sorumlu olduğunu savunur. Sorumluluğu, insanın özgür irade kavramına dayandırır ve iradenin özgür olması ve sorumluluk taşıması için nedensel olarak etkili olması gerekmediğini iddia eder. Bu bakış açısı, tüm nedenselliğin nihayetinde ilahi olanla ilişkili olduğunu ileri süren vesileci görüşle çelişkili olmaksızın, sorumluluk kavramını savunma imkânı tanımaktadır. Şimdi bu görüşü ayrıntılı olarak açıklayacağım.

Akkirmânî, insan iradesinin doğasını ve kısıtlamalarını teolojik determinizm çerçevesinde ele alır. İlahi bilgi, irade ve kudretin teolojik determinizmin potansiyel kaynakları olduğunu düşünür. İlahi bilgi ve irade konusuyla ilişkili olarak, kadercilik şu şekilde ortaya çıkar: Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, gelecekteki insan kararları ve eylemleri de dahil olmak üzere tüm olayları biliyorsa, bu durum, bu tür eylemlerin önceden belirlenmiş olduğu anlamına gelmez mi? Buna yanıt olarak, Akkirmânî bilgi ve belirleme arasında kritik bir ayrım yapar. Bilginin belirlemeyle aynı anlama gelmediğini; bilginin bilinene bağlı olduğunu savunur. Bu bağlamda, insan eylemlerinin ilahi bilgisi, insan seçimlerine ve kararlarına dayanan eylemlerin kendilerine dayanır. Bu ilişki nedensel anlamda bir bağımlılık değildir, burada kasıt Tanrı'nın bilgisinin insan seçimlerini kapsamasına rağmen onları dikte etmemesidir. İnsan seçimleri de Tanrı'yı nedensel olarak etkilemez. Tanrı, onları oldukları gibi bilir; bilgi kavramının ima ettiği budur. Sonuç olarak, insan eylemleri ilahi bilgiye bağlı değildir; bunun yerine, ilahi bilgi insanların yaptığı özgür seçimlere dayanmaktadır. İlahi irade ile bilgi arasındaki etkileşimle ilgili olarak, Akkirmânî, Tanrı'nın insanların yapacağı belirli seçimleri bildiği için, ilahi iradenin bu seçimlerle uyumlu olduğunu ve onları zorlamadan gerçekleştirmelerini kolaylaştırdığını ileri sürer. Bu çerçeve, tamamıyla kaderci olan çıkarımlardan kaçınarak insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu korur (Akkirmânî 1866, s. 23).

Akkirmânî, ilahi irade ve kudreti tartışırken vesilecilik ilkelerine bağlı kalmakta ve ilahi irade ile nedenselliğin insanın özgür iradesiyle nasıl bir arada var olabileceğini tartışmaktadır. Kur'an'daki "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (81:29) ayetine atıfta bulunarak, burada "siz" ifadesinin insanları temsil ettiğini belirtir. Bu ayetin bir yorumunun, insan iradesinin tamamen ilahi iradeye bağlı olduğu bir tür kadercilik olduğunu öne sürmektedir.

Akkirmânî, bu yorumu genellikle İslam teolojisi (*kelam*) içindeki Eş'arî alimler tarafından desteklendiğini ifade etmektedir. Ancak, bu tür kaderci okumayı reddederek, İslam teolojisinin (*kelam*) Mâturîdî ekolü ile uyumlu olduğunu iddia ettiği alternatif bir yorum sunar. Akkirmânî'ye göre, insan iradesi amaçlanan sonuçları yaratma veya onlara neden olma konusunda doğal bir güce ve yeteneğe sahip değildir. Bunun yerine, bu sonuçların yalnızca Tanrı'nın dilemesi ve insan iradesinin amaçladığını gerçekleştirmesi durumunda ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın iradesi ve kudreti, herhangi bir iradeli eylemin gerçekleşmesi için esastır. Tanrı her şeyi yaratma konusunda her şeye gücü yeten bir özelliğe sahipken, O'nun âdeti, insanların amaçladığı iradeli eylemleri yaratmanın ön koşulu olarak insan iradesini dikkate almaktır (Akkirmânî 1866, s. 25). Bu bağlamda, Akkirmânî'ye göre, Kur'an ayeti cebri bir kaderci yorumu gerektirmemektedir. Aksine, Tanrı'nın genellikle insan iradesini yaratıcı eylemin ön koşulu olarak gördüğü ilahi kudret ile insan faaliyeti arasındaki dinamik etkileşimi vurgulamaktadır. Dolayısıyla insan özgürlüğü ve sorumluluğuna yer veren bir alan açmaktadır.

Akkirmânî, söz konusu ayetin insan iradesinin daha derin bir analizini içeren alternatif bir yorumunu öne sürmektedir. Herhangi bir iradi eylem için dört ana bölüm belirlemektedir.

1. İradi eylemin bir fikrine veya temsiline sahip olma durumu.
2. Eyleme karşı bir şevke, arzuya sahip olma.
3. Eyleme yönelik bir karar verme süreci.
4. Vücut uzuvlarını hareket ettirme eylemi.

Tanrı, âdetinin bir sonucu olarak, bu sıraya uygun olarak iradi eylemleri yaratmaktadır. Karardan önceki fikir ve arzuların ilk aşamaları Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Belirli eylemlerle ilgili fikirler, insan zihninde aniden veya herhangi bir kasıtlı süreç olmaksızın ortaya çıkabilmektedir. Bireyler bu fikirlere odaklandıkça arzuları yoğunlaşabilmektedir. Tersine, bu fikirlere olan dikkat azaldığında, buna bağlı olarak arzu da zayıflayabilmektedir. Tanrı tarafından yaratılan arzu, bireyleri belirli bir eyleme yönlendiren bir faktör olarak işlev görmektedir (Akkirmânî 1866, s. 26).

Akkirmânî, Leibniz’in “zorunluluk olmaksızın eğilim” ilkesini hatırlatırcasına, arzunun eğilim göstermesine rağmen sonraki eylemi zorunlu olarak gerektirmediğini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak, bu arzulara göre hareket edip etmeme kararı bireye aittir. Olumlu bir karar, bedensel uzuvların hareketini tetikler ve böylece eylem gerçekleşir. İnsanın özgür iradesi yalnızca bu karara uygulanır. Bu çerçevede Akkirmânî, Tanrı’nın, hem iradenin hem de eylemin belli bazı ön koşullarını yarattığını, ancak nihai sonucu insanın özgür iradesinin belirlediğini savunur. Böylece ilahi etki ile kişisel özerklik arasındaki nüanslı bir etkileşime dayalı bir yaklaşım ortaya koyar. Tanrı’nın insan iradesi için gerekli ön koşulları yarattığı göz önüne alındığında – ki bu ön koşullar olmadan insanlar karar veremezdi – insanların Tanrı istemediği sürece, irade edemeyeceği iddiası doğru kalmaktadır. Tanrı, belirli eylemlerle ilgili belirli fikirleri ve arzuları yaratmayı seçer ve bu ilahi müdahaleden sonra insanlar bunlara göre hareket edip etmemeye karar verebilirler.

Bu görüşte dikkat çekici olan, Akkirmânî’nin insanın özgür iradesiyle özdeşleştirdiği karar verme ögesinin yaratılmamış olduğunu düşünmesidir. İnsan iradesinin özgürlük alanını şu şekilde açıklamak mümkündür: özgürlük, yalnızca düşünceler ve arzular tarafından önerilen belirli eylemlere “evet” veya “hayır” demekle ilişkilidir. Bu “evet” veya “hayır” kararları, “cüz-i irade” olarak adlandırılan insan özgür iradesinin temelini oluşturmaktadır. Bu cüz-i irade, eylemlerle ilgili niyetlerin basit onaylarından veya reddinden oluşmaktadır. “Niyet” terimi, belirli eylemlerin temsillerini ve bunlara ilişkin eğilimleri içeren karmaşık bir zihinsel durum olarak kullanılmaktadır. İnsanların, belirli eylemlere yönlendiren arzuları olan olumlu niyetleri bulunabileceği gibi, bunlardan kaçınmaya yönelik nefretleri içeren olumsuz niyetleri de bulunabilir. Tipik olarak, acılı bir yemek yedikten sonra su içme isteği duyabiliriz. Aynı zamanda, insan idrarını içmekten duyduğumuz iğrençlik bizi bu eylemden kaçınmaya sevk eder. Ancak, arzular ve nefretler kararlar ve seçimlerle aynı anlama gelmez. İğrenç bulmamıza rağmen idrar içmeye karar verebiliriz. Tersine, susamış olmamıza rağmen su içmemeyi tercih edebiliriz.

Bu yaklaşımı benimsemekle Akkirmânî, açıkça ifade etmemesine rağmen, Mâtürîdî âlimi Sadru'sh-Şerîa'yı (ö. 1346) takip etmektedir. Ve insanın cüz-i iradesini bir tür durum (*hâl*) olarak görmektedir. “Hâl” terimi belirsiz bir anlam taşımakla birlikte, bu bağlamda, kısa bir süre sonra açıklanacak olan ilişkisel ya da görelî durumlara atıfta bulunmaktadır. Bu hâller, “ne var ne de yok” olarak kabul edilen belirli bir ontolojik kategoriye aittir (Akkirmânî 1866, s. 21, 27). Bu anlayış, üçüncü hâlin imkansızlığı ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirilmiş olup paradoksal bir görünüm arz edebilir (Koca 2020, s. 248). Ancak, burada bahsedilen “yokluk” kavramının, varlığın mantıksal değili olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşıldığında, belirgin paradoks çözüme kavuşmaktadır. “Varlık”, nedenselliğin uygulandığı kategoriye işaret etmektedir. Fakat, “yok” sayılamayan ancak nedensel ilişkilere giremeyen görelî ya da ilişkisel durumları dile getirmek mümkündür. Varlığın mantıksal olumsuzlaması yalnızca yokluğu değil, aynı zamanda bu görelî ya da ilişkisel durumları da kapsamaktadır. Örneğin, “Akıllı telefon dizüstü bilgisayarın solundadır” ifadesinde, hem akıllı telefonun hem de dizüstü bilgisayarın var olduğu ve nedensel ilişkilere girebildikleri dolayısıyla Tanrı tarafından yaratıldıkları ima edilmektedir. Ancak, “solda olma” durumu, akıllı telefon ve dizüstü bilgisayara göre ortaya çıkmakta olup bu mevcut nesneler gibi bir varlık özelliğine sahip değildir. Telefon ve dizüstü bilgisayar mevcut olduğunda, konumsal ilişkileri görelî ve ilişkisel bir durum olarak tanımlanmakta ve dolayısıyla basitçe “yok” olarak nitelendirilememektedir. Telefon ve dizüstü bilgisayar yaratılmış varlıklar olmasına rağmen, akıllı telefonun dizüstü bilgisayarın solunda yer alması göreceli bir durumdur ve kendisine nedensellik kategorisi uygulanamamaktadır; dolayısıyla bu koşulun yaratılmış olduğu da iddia edilemez. Aksi takdirde, “Siyah sayılar kötü şans getirir” ifadesinde yaptığımız hataya benzer bir kategori hatası ortaya çıkacaktır.

Sol veya sağda olmak gibi, insanın cüz-i iradesi de bir ilişkisel hâldir. Akkirmânî'nin insan eylemine dair dört aşamalı analizini yeniden ele alıp inceleyelim. İlk olarak, zihnimizde bir düşünce tasarlamaktayız. Örneğin, akşam yemeğinin hazırlanması üzerine bir düşünce geliştirebiliriz. Bu düşünce, Tanrı tarafından yaratılmış olan bir zihinsel durumdur. Bu anlayışın ardından, düşünceye karşı bir eğilim veya ondan kaçınma hissi ortaya çıkabilir. Bu düşüncenin önermiş olduğu eylemi gerçekleştirme arzusunu duyabiliriz ya da

ondan hoşlanmayarak ondan kaçınma dürtüsü hissedebiliriz. Ortaya çıkan hem eğilim hem de kaçınma, var olan zihinsel durumlardır ve yaratılmışlardır.

Bu aşamada, eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirilmeme kararı verme fırsatı sağlayan bir alternatifte yönelmeye başlarız. Önemle belirtmek gerekir ki, mevcut durumda eylemin gerçekleşmesini ve gerçekleşmemesini temsil eden en az iki alternatif düşünce ile meşgulüz. Bu alternatiflerden birini kesin olarak seçtiğimizde, irademizin bu bilinçli ve kararlı aşamasındaki hâli “cüz-i irade” olarak adlandırılmaktadır. Bu, ilişkisel bir durumdur; zira bilincimizde bir seçeneğe “evet”, diğerine “hayır” demektediriz. Bilinçli irademiz ile akşam yemeğini hazırlama seçeneği ve olumsuz anlamda hazırlamama seçeneği arasında kurulan ilişki, bir modal ilişki oluşturarak özgürlüğümüzün temelini oluşturur. Özetle, seçim yapma seçeneklerini değerlendirmek ve bunlar hakkında düşünmek, yaratılan bir etkenin eylemi olarak değerlendirilebilir. Ancak, kesin seçim veya sabit karar, anlık bir hâldir; zamansal bir süresi olan bir eylem değildir. Bu sabit kararın hala olumsal bir yönü bulunmaktadır, zira kişi seçtiğinden farklı bir seçeneği irade etmiş olabilirdi.

Bu yaklaşıma şu şekilde bir eleştiri yöneltilebilir: Solda veya sağda olma gibi ilişkisel durumlar, tamamen dünyada var olan şeylere bağımlıdır. Tanrı, akıllı telefonu ve dizüstü bilgisayarı belirli bir uzamda yarattığında, akıllı telefonun dizüstü bilgisayarın solunda bulunması, yani bu ilişkisel durum, başka bir olasılık söz konusu olmaksızın, kesin olarak o biçimde ortaya çıkarır. Bu nedenle, bahsi geçen ilişkisel durum tamamen var olan şeyler ve konumları tarafından belirlenmektedir. Bu bakış açısına göre, ilişkisel bir yapı arzeden insan iradesinin olandan farklı olabilmesine, dolayısıyla özgürlüğüne de yer yoktur (Koca 2020, s. 247–48).

Akıllı telefon ve dizüstü bilgisayarla ilgili örneği yeniden ele alalım. Hem akıllı telefon hem de dizüstü bilgisayar özgür iradesi olmayan maddi varlıklardır. Tanrı tarafından belirli konumlara yerleştirildiklerinde, akıllı telefon dizüstü bilgisayarın zorunlu olarak solunda olmaktadır. Bu kurulum, iki nesneyi (akıllı telefon ve dizüstü bilgisayar) ve aralarında bir ilişkiyi (akıllı telefonun dizüstü bilgisayarın solundaki konumu) içermektedir. Ancak, bu senaryoyu daha geniş bir perspektiften ele almak, ek bir ilişki unsurunu daha

ortaya çıkarmaktadır: Tanrı. Özgür bir etken neden olarak Tanrı, akıllı telefon ve dizüstü bilgisayar için belirli konumları seçmiştir. Ancak, Tanrı bu varlıkları farklı konumlara yerleştirebilirdi, bu da dizüstü bilgisayarın akıllı telefonun solunda olmasına yol açabilirdi. Bu nedenle, akıllı telefon ve dizüstü bilgisayar arasındaki ilişki yerleştirildikten sonra zorunlu ve sabit görünse de Tanrı'nın katılımı düşünüldüğünde bu mekansal ilişki olumsal hale gelir. Benzer şekilde, insan fiillerini tartışırken, cüz-i iradenin kullanılması bağlamında bilinç ve özgür irade kavramlarının hatırlanması önemlidir. Özgür irade, birden fazla seçenekle ilişki içindedir. Seçilen bir eylemin, Tanrı'nın onu insan seçimi ile uyumlu olarak yaratmaya karar verdiği anda gerçekleşmesi gerekse de insanlar belirli bir eylemi seçmekle sınırlandırılmazlar. İradeleri dışardan belirlenmez; alternatif eylemler arasında seçim yapabilirler. Bu durum, insan kararlarının olumsal doğasını yansıtmaktadır.

İnsan özgür iradesi, belirli koşulların varlığından sonra kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bir zorunlu sonuç değildir; bu, telefon ile dizüstü bilgisayar arasında ortaya çıkan “sol tarafta olma” ilişkisiyle karşılaştırıldığında böyledir. Bunun yerine, bu bizim özgürlüğümüzün temelini sağlayan bir ilişkidir. Her halükarda, “cüz-i irade” olarak adlandırılan ilişkisel durum, nedenselliğin uygulanabileceği bir şey değildir; dolayısıyla, yaratılmaz. O yaratılmadığı için, Tanrı'nın kontrolü veya yaratması altında değildir (Akkirmânî 1866, s. 21, 27). Bu durumun (hâlin) Tanrı'nın yaratma alanından dışlanması, Tanrı'nın onu yaratabilmesine rağmen yaratmama arzusundan değil, onun benzersiz ontolojik statüsünden kaynaklanmaktadır. Bu statü de metafiziksel olarak herhangi bir nedensellik biçiminin ona uygulanmasını imkânsız hale getirir. Bu nedenle, bizim cüz-i irademiz (kesin bilinçli seçim veya karar) belirli bir nedensellikten ortaya çıkan bir şey değildir; sadece bilincimizin nedensel olmayan bir belirlemesidir. Hiçbir şeye neden olamaz. Tanrı, organlarımızdaki gerekli hareketleri seçimimize göre yaratır. Ayağa kalkarız, yürürüz, mutfığa gideriz ve akşam yemeğini hazırlarız. Tüm bu eylemler yaratılmıştır, ancak Tanrı tarafından bizim seçimimize göre yaratılmıştır. Tanrı, insanların eylemlerini, seçimlerini dikkate alarak yarattığından, nihayetinde onları bu seçimlerden sorumlu tutar.

5. Akkirmânî'nin İnsan İradesine Bakışı ve Nörobilimsel Deneyler

Akkirmânî'nin insan iradesi analizi, konuyla ilgili mevcut nörobilimsel araştırmaları anlamamızı geliştirebilecek değerli içgörüler sunar. Özgür irade modeli bazı liberteryen görüşlerle uyumludur ve yukarıda belirtilen nörobilimsel bulguları kullanan deterministik meydan okumalara cevap vermede özellikle yararlıdır. Akkirmânî'nin modelinin merceğinden insan iradesi üzerindeki nörobilimsel deneyleri inceleyerek, geleneksel felsefi veya teolojik çerçevelerin modern bilimsel araştırmalarla nasıl etkileşime girebileceği ve onları nasıl bilgilendirebileceği konusunda daha derin bir anlayış kazanabiliriz. Şimdi Akkirmânî'nin görüşünün bu çağdaş çalışmaları yorumlamak ve potansiyel olarak özgür irade ile nörobilimsel bulgular arasındaki gerilimi uzlaştırmak için nasıl uygulanabileceğini inceleyelim.

Libet'in çalışmalarında “dürtü”, “irade” ve “karar” terimlerini birbirinin yerine kullandığını hatırlayın. Ancak, Libet bazı deneklerin bileklerini bükmekten kaçındıklarını fark edince, özellikle belirli bir eylemi iptal etmekle ilgili olan “veto” kavramını ortaya koymuştu. Sonuç olarak, Libet deneyleri insan iradesinin farklı yönlere sahip olduğunu öne sürmektedir. Mele, aslında bu farklı yönlerden bazılarını açıkça tanımlayarak, dürtüler ile kararlar arasında ayırım yapmanın önemini vurgulamıştır.

Akkirmânî'nin eğilimler ile bilinçli kararlar arasındaki ayrımı, Mele'nin ayrımıyla uyumludur ve insan iradesi bağlamında önemli bir ayrımı aydınlatır. Eğilimler, ister arzu ister nefret olsun, dürtülere benzer ve belirli eylemlerle ilgili belirli fikirlerle ilişkilendirilir. Bilinçli dürtülerin önceden belirlenmiş olduğunu dile getiren çağdaş bakış açısı, Akkirmânî'nin eğilimlerin Tanrı tarafından belirlendiği ve yaratıldığı fikriyle örtüşmektedir. Bir vesileci olarak Akkirmânî, beyindeki sinirsel etkinliğin bilinçli dürtüleri nedensel olarak tetiklediği fikrini reddedecektir. Ancak, nörobilimsel veriler böyle bir sonucu zorunlu kılmaz; yalnızca nöroaktivitenin bilinçli dürtülerin ortaya çıkmasından önce geldiğini gösterir. Genel veya lateralize hazır olma elektrik potansiyelleri gibi belirli beyin potansiyelleri, bilinçli dürtüler gibi belirli zihinsel durumlardan tutarlı bir şekilde önce gelir. Gözlemlediğimiz veya ölçtüğümüz

şey, doğrudan bir nedensellik değil, yalnızca fiziksel ve zihinsel durumlar arasındaki bir korelasyondur. Bu nedenle, Akkirmânî bu korelasyonu reddetmek zorunda değildir; doğal nedensellik yerine, bunu ilahi bir yaratılış örüntüsü olarak yorumlardı. Özünde, Tanrı düzenli olarak belirli zihinsel durumlarla ilişkili belirli nörofiziksel durumlar yaratır. Malebranche’ın terminolojisini takip edecek olursak, beyindeki belirli sinirsel aktivite, Tanrı’nın bilinçli dürtüler veya eğilimler gibi belirli zihinsel durumları yaratmasının “vesile nedeni” olarak hizmet eder.

İnsanlar bilinçli kararlar ile bilinçli dürtüler veya eğilimler arasındaki ayrımın her zaman farkında olmayabilirler. Bu farkındalık eksikliği anlaşılabilir bir durumdur; eğer kişi tipik olarak eğilimlerine göre hareket ediyorsa, bunları kasıtlı kararlardan ayırmak zor olabilir.

Ancak, birisi belirli bir eyleme yönelik bir dürtü veya eğilime göre hareket etmemeyi seçtiğinde, insan iradesinin bu dürtülerin ötesinde ek bir boyuta sahip olduğu ortaya çıkar. Bireylerin “veto güçlerini” kullandıkları durumlar bu noktayı göstermektedir.

Başka bir örnek ise insanların kendilerini çatışan eğilimler arasında, örneğin oruç tutarken yemek yeme isteği ile oruç tutmanın dini anlamına duyulan derin saygı arasında kalmış bulmalarıdır. Bu tür senaryolarda, kişi iki veya daha fazla seçenek arasında bilinçli olarak karar verir, birini olumlu olarak seçer ve diğerlerini reddeder.

Akkirmânî’ye göre bu tür karar verme, eğilimlerden farklı bir ontolojik kategoriye aittir. Eğilimler ve onlarla ilişkili fikirler nedensel ilişkileri barındıran varoluşsal bir kategoriye girerken, kararlar nedenselliğin uzanamadığı ilişkiyel bir kategoriye aittir. Eğilimler, su içme eğiliminin bir bardak su alıp içme eyleminin gerçekleştirilmesine yönelik olması gibi bir şeye yönelik oldukları için yönelimsel ve bu açıdan da ilişkiyel olarak kabul edilebilir. Ancak, bu ilişkiyellik, eğilimin bağlı olduğu belirli bir eylemin kavranması gibi dışsal bir durumdan kaynaklanır. Ancak, eğilimler kendi başlarına, ontolojik olarak konuşursak, ilişki değildir. Oysa, insan özgürlüğünün çok sınırlı bir şekilde konumlandırıldığı cüz-i irade ilişkiyel zihinsel bir

durumdur. Alınan kararların ayrıca fiziksel varoluşsal kategori içinde sinirsel bir tabanı olabilir, ancak bunlar aynı şey değildir. İnsanlar yalnızca bilinçli kararlarında özgürdür.

Bu nedenle, Akkirmânî insan iradesinin liberteryen bir yorumunu önererek, gerçek alternatif seçenekler arasında bilinçli ve özgürce seçim yapabileceğimizi öne sürer. Ancak, seçimlerimiz ne etkin nedenselliğin altındadır ne de nedensel olarak etkilidir. Robert Kane ve Ulric Tse de dahil olmak üzere birçok liberteryen, karar alma süreçlerinde insanlara nedensellik atfederken, bazıları nedensel olmayan bir özgür irade modeli benimser. Etkin nedenselliği kabul etmeyen bu liberteryenler, insanların belirli nedenlerle özgürce hareket ettiğini, ancak bu nedenlerin karar alma sürecinde herhangi bir nedensel rol oynamadığını savunurlar (Goetz 1988; Wilson 1989; Ginet 1990). Akkirmânî'nin liberteryen modeli, nedensel olmayan modeli savunanlarla daha yakından örtüşmektedir. Akkirmânî'nin modelinde, arzular, nefretler veya eğilimler, insanların hareket edip etmemeye karar verirken düşündükleri nedenler olarak görülebilir, ancak etkin neden olarak etkisizdirler. Ayrıca, Akkirmânî, bireylerin birini diğerine tercih etmek için zorlayıcı bir neden olmasa bile bilinçli olarak bir seçeneği seçebilecekleri senaryoları tartışır. Örneğin, yırtıcı bir hayvandan kaçan ve iki özdeş yol arasında seçim yapmak zorunda kaldığı bir noktaya ulaşan bir adamı anlatır. Akkirmânî, bu bireyin bir neden olmasa bile bir yolu diğerine nispetle seçebileceğini belirtir (Akkirmânî 1866, s. 24). Bu örnek, onun “seçimde tarafsız özgürlük” (*liberty of indifference*) varsayımını gösterir ve herhangi bir deterministik kısıtlama olmadan seçim yapma özgürlüğüne olan inancını vurgular.

Akkirmânî'nin seçimde tarafsız özgürlüğü bir kişinin bilinçli seçimlerinde veya kesin kararlarında konumlandığını hatırlayın. Kesin kararlar, zamansal süreye sahip eylemlerden ziyade anlık hâllerdir. Bu görüş, Brian O'Shaughnessy'nin “karar verme” kavramıyla uyumludur. O'Shaughnessy, “karar verip vermeme” (*deciding-whether*) ve “karar verme” (*deciding-that*) arasında bir ayrım yapmaktadır: İlk terim, seçenekleri veya alternatifleri değerlendirirken karar verme sürecinin devam eden etkinliğini ifade eder; bu da “karar vermeye çalışmak” olarak tanımlanır. Buna karşın, “karar verme” “belirgin, süresiz, esasen pasif bir bilişsel kristalleşme olayıdır”

(O'Shaughnessy 2008, s. 544). Bu süreksiz bilişsel kristalleşme, Akkirmânî'nin kesin seçimler veya kesin kararlar olarak sunduğu cüz-i iradedir. Akkirmânî için süreksiz ve anlaktır, bu yüzden onu bir olaydan ziyade bir hâl olarak tasvir etmekteyim.

Özetle, Akkirmânî'nin bakış açısına göre, eğilimler ve bunlarla ilişkili fikirler insan kontrolü altında değildir; önceden belirlenmiştir. Ancak, bilinçli kararlar insan kontrolü dahilinde kalır ve Tanrı tarafından bile önceden belirlenmez. Libet insanların dürtülerini veto etme yeteneğine sahip olduğunu kabul eder, bu da özgür iradeye geleneksel anlamında olmasa da yine de özgürlük için bir alan sağlar. Geleneksel olarak insan özgürlüğü, sadece kararları değil aynı zamanda dürtüleri ve eğilimleri de kapsayacak şekilde görülüyordu. Ancak, Libet tarzı deneyler bu geleneksel özgür irade modeline ciddi şüpheler düşürerek Akkirmânî'nin modeliyle yakından uyumlu, daha kısıtlı bir özgürlük biçimini önerdi.

Ayrıca, insan eylemlerinin nörolojik aktiviteden tahmin edilebilirliğine dayanan özgür iradeye karşı çağdaş argümanlar, Akkirmânî'nin bakış açısından bakıldığında gerçek bir tehdit oluşturmaz. Birincisi, mevcut nörobilimsel deneyler bilim insanlarının belirli insan eylemlerini (örneğin bir bilgisayar tuşuna basmak için sol veya sağ parmağı kullanmak gibi) %60 veya %80 gibi belirli olasılıklarla, ancak %100'lük mutlak bir kesinlikle değil, tahmin etmelerini sağlar. Bu, belirli koşullar altında insanların eylemden önce sinirsel aktivitenin gösterdiğinin tersine hareket edebileceği anlamına gelir. Bu boşluk, sinirsel aktivitelerin insanları en fazla belirli şekillerde hareket etmeye yöneltebileceğini, ancak bu eylemleri zorunlu olarak gerektirmediğini göstermektedir. Bu bakış açısı, insan seçimlerinde eğilimlerin rolünü kabul ettiği ancak bunları insan eylemlerinin mutlak belirleyicileri olarak görmediği için Akkirmânî'nin yaklaşımıyla tutarlıdır. İkinci olarak, Sam Harris'in düşünce deneyinde önerildiği gibi, insan eylemleri %100 doğrulukla tahmin edilebilse bile, bu Akkirmânî'nin görüşüne göre yine de insanın özgür iradesini zayıflatmaz. Akkirmânî, Tanrı'nın insan seçimlerini ve eylemlerini kesinlikle bildiğini kabul eder; bu da insan eylemlerini %100 doğrulukla tahmin etmeye benzer. Akkirmânî'nin fark ettiği gibi, bir eylemin bilgisi o eylemin belirlenmesi anlamına gelmez. Onun yaklaşımında, insan eylemlerinin tam ve

doğru bir şekilde önceden bilinmesi, bu eylemlerin insan iradesinin özgür seçimlerine veya kararlarına bağlı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Bu eski ve karmaşık soruya, modern fiziğin sınırlarının ötesine uzanan yeni bir felsefi pencere açmayı amaçlıyorum. Vesilecilik çerçevesinde, bu soruyu cevaplamak basittir çünkü tüm nedensel güç yalnızca Tanrı'ya atfedilir. Vesilecilikte, zihinsel fenomenler ile nörofiziksel aktivite arasındaki ilişkiyi sürdüren Tanrı'dır. Bu bakış açısı, zihinsel ve fiziksel alanların nedensel olarak nasıl etkileşime girdiğini açıklama ihtiyacını ortadan kaldırır, çünkü bunlar nedensel olarak etkileşime girmezler.

Erken modern dönemde Kartezyen filozoflar arasında Cordemoy ve Malebranche gibi isimlerin ortaya koyduğu türden vesilecilik, başlangıçta zihin-beden sorununa sadece zevahiri kurtarmaya mahsus bir çözüm önermekle eleştirilmiştir; eleştiriye göre vesilecilik , zihin-beden etkileşim sorununu çözmek için Tanrı'yı yalnızca bir araç olarak tanıtmaktadır. Ancak, bu eleştiri, çeşitli bağımsız argümanlarla desteklenen vesileciliğin tarihsel ve felsefi derinliğini tam olarak hesaba katmamaktadır. (Lee 2008; Nadler 2011). Bu yaklaşımın zihin-beden sorununa uygulanması, bu teorinin yalnızca bir yönüdür.

Ayrıca, vesileciliğin zorunlu olarak töz düalizmine bağlı olmadığını belirtmek önemlidir. İslam teolojisi (*kelâm*) içindeki birçok vesileci, zihinsel özellikleri maddi/fiziksel atomlarda bulunan arazlar olarak gören fizikalist bir duruş benimser (Bulgen 2022). Bu nedenle, vesilecilik diğer ontolojik çerçevelerin yanı sıra hem fizikalist hem de nitelik düalizmiyle uyumlu olabilir. Felsefi gücü, özellikle natüralist konumlarla karşılaştırıldığında, zihinsel ve fiziksel alanlar arasındaki mükemmel korelasyonları, aralarında nedensel etkileşimler varsaymadan açıklama yeteneğinde yatmaktadır. Dahası, Akkirmânî'nin vesileci modeli, insan iradesinin özgürlüğü için bir açıklama sağlayarak ek bir avantaj sunar. İnsanın cüz-i iradesinin (bilinçli insan kararları) hiçbir nedenselliğin uygulanmadığı özel bir ontolojik kategoride bulunduğunu, böylece sürekli olarak mükemmel bir düzen içinde yaratılan dünyada özgür irade kavramını korur.

6. Sonuçlar

Sonuç olarak, çağdaş nörobilimsel araştırma bağlamında özellikle Libet tarzı deneylere odaklanarak insan özgürlüğü ve sorumluluğu gibi karmaşık bir konuyu ele almış bulunmaktayım. Libet'in 1980'lerdeki ufuk açıcı çalışmasıyla başlayan önemli çalışmaların, eleştirel bir incelemesi ile başlayarak, geleneksel özgür irade ve ahlaki sorumluluk anlayışlarına meydan okuyan çeşitli yorumları değerlendirdim.

Bu analiz sürecinde, vesileci bir çerçevede insan özgürlüğüne dair liberteryen bir görüşü savunan on sekizinci yüzyılda yaşamış Osmanlı bilgini Mehmed Akkirmânî'nin perspektifini tanıtmış ve yorumlamış bulunmaktayım. Akkirmânî'nin teolojik determinizme karşı ileri sürdüğü argümanlar ve insan iradesini eğilimlere, niyetlere ve kararlara ayırması, insanın gerçek özgürlüğünün yalnızca bilinçli kararlarda bulunduğuna dair görüşü özgür iradeye dair nüanslı bir görüş sunmaktadır. Akkirmânî'nin bakış açısı, özellikle de vesileciliğe dayalı liberteryen yaklaşımı, modern bilimsel bulgularla oldukça uyumlu görünmektedir. Bu uyum, zihinsel ve nörofiziksel durumlar arasındaki korelasyonların daha iyi bir açıklamasını önererek, natüralist fizikalizme göre karşı önemli avantajlar sunmaktadır.

İslam teolojisinin geç dönem Mâturîdî ekolünün görüşleri ile güncel nörobilimsel araştırmaları sentezleyerek, çağdaş bilimsel bağlamlarda felsefi teolojinin kalıcı önemini vurgulamaktayım. İnsan iradesini anlamanın çok yönlü bir yaklaşım gerektirdiğini öne sürerek, bilim, teoloji ve felsefe arasında sürekli bir diyalogu savunuyorum. Bu yaklaşım, insan özgürlüğü anlayışımızı yalnızca korumakla kalmayıp, aynı zamanda zenginleştirerek bilimsel bulguların, eylemlerimizden doğan derin sorumluluğu ortadan kaldırmamasını sağlayacaktır.

Finansman: Bu araştırma dışarıdan herhangi bir finansman almadı.

Veri Erişilebilirlik Beyanı: Bu çalışmada yeni veri oluşturulmamış veya analiz edilmemiştir. Veri paylaşımı bu makale için geçerli değildir.

Teşekkürler: Bu makale, 2022 yılında Teklif 3'te (s. 110–20) Türkçe olarak yayımladığım “Vesilecilik ve İnsan Özgürlüğü” başlıklı makalemden sunduğum fikirleri temel alarak önemli ölçüde genişletmektedir. Bu çalışmanın tamamlanmasını sağlayan destek için minnettarım; bu destek, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü ile Yale Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki araştırma bursum sırasında sağlandı. Her iki kuruma da sundukları değerli kaynaklar ve akademik ortam için içten şükranlarımı sunmak isterim.

Çıkar Çatışmaları: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

Referanslar

Akkirmânî, Mehmed. 1866. *Müntehâb-ı İrâde-yi Cüz'îye Risâlesi*. İstanbul: Matbaa-yi Amire. [[Google Scholar](#)]

Al-Ghazâlî. 1962. *Al-Iqtisâd fî' al-I'tiqâd (Moderation in Belief)*. Edited by İ. Agah Çubukçu and Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası. [[Google Scholar](#)]

Balaguer, Mark. 2014. *Free Will*. Cambridge: MIT Press. [[Google Scholar](#)]

Brass, Marcel, and Patrick Haggard. 2007. To do or not to do: The neural signature of self-control. *Journal of Neuroscience* 27: 9141–45. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)] [[PubMed Central](#)]

Bulgen, Mehmet. 2022. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. [[Google Scholar](#)]

Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Theory of Conscious Experience*. New York: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)]

Fakhry, Majid. 1958. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin Ltd. [[Google Scholar](#)]

Fried, Itzhak, Roy Mukamel, and Gabriel Kreiman. 2011. Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition. *Neuron* 69: 548–62. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press. [[Google Scholar](#)]

Goetz, Stewart C. 1988. A Non-causal Theory of Agency. *Philosophy and Phenomenological Research* 49: 303–16. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Haggard, Patrick. 2008. Human volition: Towards a neuroscience of will. *Nature Reviews Neuroscience* 9: 934–46. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Haggard, Patrick, and Martin Eimer. 1999. On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. *Experimental Brain Research* 126: 128–33. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Harris, Sam. 2012. *Free Will*. New York: Free Press. [[Google Scholar](#)]

Haynes, John-Dylan. 2011. Decoding and predicting intentions. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1224: 9–21. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Kane, Robert. 1998. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)]

Koca, Özgür. 2020. *Islam, Causality and Freedom: From the Medieval to the Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press. [[Google Scholar](#)]

Kornhuber, Hans H., and Lüder Deecke. 1965. Hirnpotentialänderungen bei willkürbewegungen und passiven bewegungen des menschen: Bereitschaftspotential und reafferente potentiale. *Pflüger's Archiv* 284: 1–17. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Lee, Sukjae. 2008. Necessary Connections and Continuous Creation: Malebranche's Two Arguments for Occasionalism. *Journal of the History of Philosophy* 46: 539–66. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Libet, Benjamin. 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–66. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Libet, Benjamin. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press. [[Google Scholar](#)]

Libet, Benjamin, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright, and Dennis K. Pearl. 1983. Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain* 106, Pt 3: 623–42. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Malebranche, Nicolas. 1997. *The Search after Truth*. Translated and Edited by Thomas M. Lennon, and Paul J. Oscamp. Cambridge: Cambridge University Press. [[Google Scholar](#)]

Mele, Alfred R. 2009. *Effective Intentions, the Power of Conscious Will*. New York: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Mele, Alfred R. 2014. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)]

Mele, Alfred R. 2017. *Aspects of Agency*. New York: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Mele, Alfred R. 2023. Revisiting Neuroscientific Skepticism about Free Will. *The Harvard Review of Philosophy* 30: 95–108. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]

Nadler, Steven. 2011. *Occasionalism: Causation among the Cartesians*. Oxford: Oxford University Press. [[Google Scholar](#)]

O'Shaughnessy, Brian. 2008. *The Will: A Dual Aspect Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 2. [[Google Scholar](#)]

Plantinga, Alvin. 2016. Law, Cause, and Occasionalism. In *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*. Edited by Michael Bergman and Jeffrey Brower. Oxford: Oxford University Press, pp. 126–44. [[Google Scholar](#)]

Schlegel, Alexander, Prescott Alexander, Walter Sinnott-Armstrong, Adina Roskies, Peter U. Tse, and Thalia Wheatley. 2013. Barking up the wrong free: Readiness potentials reflect processes independent of conscious will. *Experimental Brain Research* 229: 329–35. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Soon, Chun Siong, Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze, and John-Dylan Haynes. 2008. Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience* 11: 543–45. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Tse, Peter Ulric. 2013. *The Neural Basis of Free Will: Criterial Causation*. Cambridge: The MIT Press. [[Google Scholar](#)]

Wegner, Daniel M. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press. [[Google Scholar](#)]

Wilson, George. 1989. *The Intentionality of Human Action*. Stanford: Stanford University Press. [[Google Scholar](#)]

Yeter Sebep İlkesi

Michael Della Rocca

Çevirmen: Abdullah Asım Gökmen

“Herkes bu ilkeyi bin farklı durum üzerinde kullanmamış mıdır?”

-Leibniz'den Clarke'a [1]

Lütfen beni başlatmayın. Başlangıç o kadar cezbedici ki başladığım zaman duramam. Bu düşünce akışını amansızca takip etsem de, ki buna alışkınım, bir parçam durmamı istiyor çünkü bu uğraşımın bana birkaç dost ve müttefik kazandırabileceğini biliyorum. Peki bu düşünce akışı nereye götürüyor? Direkt olarak Yeter Sebep İlkesi'ne, yani YSİ'ye (PSR), terk edilmiş bir ilkeye; bu ilkeye göre, var olan veya da elde edilen her şeyin (nesne, durumlar veya her neyse) varoluşu için bir açıklama vardır, var olması için bir sebep vardır. [2]

Artık bunun nasıl ilerleyeceğini anlayabiliyorum çünkü daha önceden provasını yapmıştım. Açıklanabilirliğe ve bazı şeylerin açıklanamaz olmasına izin verilip verilmeyeceğine ilişkin, bazı aşırı derecede doğal ve neredeyse itiraz edilemez iddialarla başlayacağım. Sonrasında, bu tartışmasız noktadan, YSİ'yi kabul etmeniz için üzerinizdeki baskıyı yavaş yavaş arttırmaya, hiçbir gerçeğin açıklanamaz olmadığı görüşünü benimsetmeye çalışacağım – ya da sürekli tekrar eden ilerleme bu şekilde görülüyor. Daha sonra, YSİ'yi kabul etme baskısına direnmeyi son derece zorlaştıran, YSİ için daha direkt argümanlar geliştirmek için bu hamleleri geliştireceğim.

Fakat benim bu girişiminin ne kadar Don Kişotvari olduğunu önceden seziyorum, çünkü YSİ'nin zor günler geçirdiğini ve YSİ için yapılan davetler evrensel olarak sağır kulaklarla karşılaşılıyor. Bu durumun birçok nedeni vardır. Birinci olarak, YSİ'yi savunmak için yapılan önceki girişimler bariz bir biçimde etkisizdi. [3] İkinci olarak, YSİ'ye karşı saldırılar olmuştu. Filozoflar birkaç dış döngünün düzeltebileceği garip karşı örnekler oluşturduğu söylenemez. Olamaz, durum bundan daha da kötü. Bazen öyle görünüyor ki, son 271 yılda, en iyi filozofların en iyi çabalarının büyük bir kısmı YSİ'ye karşı bir direkt saldırıya adanmıştı. Örneğin Hume ve Kant, apaçık ve derin farklılıklarına rağmen, YSİ'nin tamamen yanlış olduğu iddiası çevresinde kurulmuş olan dünya görüşünü ifade etmeyi ve savunmayı kendilerine misyon edindiler. Bu tür saldırılar öyle bir etkiye sahip oldu ki, bunlar olduğu gibi kabul edildi ve filozoflar -bilinçsizce varsayım altında hareket ederek- artık YSİ'nin yanlış olduğunu varsayma eğilimindedirler (veya da göreceğimiz üzere, kendileri için uygun olduğunda bu varsayıma göre hareket ederler). Filozoflar çoğu zaman

bazı sözde kaba gerçekleri kendi sistemlerine neşeyle dahil ederler ve bu tür kabullerin hiçbir felsefi bedel gerektirmediğini düşünürler. Ve daha da kötüsü - bu yaralanmaya bir de tekzip eklermişçesine- son zamanlarda, Peter van Inwagen ve Jonathan Bennet tarafından, YSİ'ye karşı çok doğrudan, çok basit ve çok güçlü bir argüman ortaya konuldu. (Bu argüman üzerine daha fazla bilgi daha sonra.) Ve, belki de daha da kötüsü, pek çok kişinin gözünde doğrudan ve empirik olarak YSİ'ye karşı çıkan bir çağdaş fizik ifadesi var: bazı gerçeklerin açıklanmadan var olabilmesi çağdaş fiziğin ayırt edici özelliği değil mi? (Makalenin sonuna doğru bu tartışma üzerine söyleyecek bir şeylerim olacak.)

Bu üzücü durum ışığında, iyi bir rasyonalistin yapması gereken şey nedir?

Bu çeşitli düşünceler rasyonaliste YSİ'ye götürecek herhangi bir zihin akışını takip etmemek için yeterli sebep sunmuyor mu? Sunduğum argümanın başlangıç noktası ne kadar makul olursa olsun, bir kişi başlamak için hiçbir sebep görmeyebilir. Fakat, yine söylüyorum ki, başlangıç noktaları çok doğal ve cezbedici. Onlara tekrar bakmaktan ne zarar gelir? Benimle istediğiniz kadar dalga geçin. Sadece başlamak istiyorum. İstedğim zaman durabileceğimi biliyorum, sadece başlamış olmak çok güzel olurdu...

Öyleyse başlayacağım, ve YSİ'yi bırakıp yerine daha sıradan ve aşırı derece sezgisel bir çıkarıma odaklanmaktan daha masum ne olabilir? Bu sebeple Leibniz'den şu basit örneği ele alacağım: “[Arşimet] her iki tarafta da her şeyin aynı olduğu bir terazi varsa ve bu terazinin her iki ucuna eşit ağırlıklar asılırsa hepsinin dengede kalacağını kabul eder.” [4] Bu kesinlikle mantıklı bir çıkarım olarak görünüyor. Terazinin uçları arasında anlamlı bir fark bulunmaması durumunda, bir kişi doğal olarak bütünün hareketsiz kalacağı sonucuna ulaşır. Leibniz (veya da Arşimet) burada belirli bir olasılığı -yani terazinin dengede olmadığı olasılığını- reddediyor, çünkü böyle bir olasılık açıklanamaz olurdu: eşit ağırlıkların olduğu ve anlamlı bir farkın bulunmadığı durumda, bütünün dengede kalmaması için hiçbir sebep yoktur ve dolayısıyla bütün dengededir. Ben bu çıkarımı zorunlu olarak kabul etmiyorum, sadece bu durumun son derece olası olduğunu söylüyorum.

Bu, benim açıklanabilirlik argümanı adını vermiş olduğum duruma bir örnek. Böyle bir argümanda, belli bir durumun elde edilemeyeceği söyleniyor çünkü onu elde etmek basitçe açıklanamaz ve bu sebeple sözde kaba-gerçek

olurdu. Terazinin hareket edişi açıklanamazlığı sebebiyle reddedilen durumdur. Arşimetçi senaryo açıklanabilirlik argümanının elde edebileceğı gücü göstermektedir. Bu türde argümanların genel manada geçerli olup olamayacağı daha belli değıl. Eğer açıklanabilirlik argümanları genel olarak geçerli ise, YSİ basitçe açıklanamazlığın reddi olduğundan dolayı bu durum bizi doğrudan YSİ'nin de doğru olduğu sonucuna götürür. Fakat görünen o ki bir kişi Arşimetçi senaryoyu YSİ'yi kabul etmeden de kabul edebilir. Belki de açıklanabilirlik argümanları bazı durumlarda işe yarayıp bazılarında işe yaramıyordur.

Pekala, bakalım. Son derece olası bir başka örneğı ele alalım: kaba eğilimler (brute dispositions). Aynı dünyada yer alan ve kategorik olarak tamamıyla aynı olan iki nesne olduğunu varsayalım. Her ikisi de (niteliksel olarak) aynı moleküler yapıya ve aynı kategorik fiziksel özelliklere sahiptir. Bu nesnelerin birisinin suda çözülmeye eğilimi varsa, diğeri nesne de bu eğilime sahip olmayabilir mi? Görünen o ki hayır: birebir aynı kategorik benzerlikleri göz önüne alındığında, iki nesne arasındaki eğilimsel farklılıkları temellendirecek bir şey yok gibi görünüyor, bu sebeple böyle bir farklılığın var olduğu bir senaryoyu reddediyoruz. [5]

Bir kez daha, bu son derece sezgisel olarak makul bir sonuçtur. Biz burada açıklanamaz olan kaba eğilimsel farklılıkları reddediyoruz. Bu bir başka açıklanabilirlik argümanıdır: nesnelerin farklı eğilimsel özelliklere sahip olduğu durumlar açıklanamaz olduğu sebebiyle reddedilir. Tekrardan, bu açıklanabilirlik argümanı tek başına bizi genel olarak açıklanamazlığın reddi olan YSİ'yi kabul etmeye zorlamaz. Ama bu vaka ve bir önceki vaka bizi duraksatabilir, şimdilik bu açıklanabilirlik kapsamının ne kadar geniş olabileceğini merak ediyoruz. Henüz alarına geçecek bir durum yok, bu sadece doğal olarak peşine düştüğümüz bir soru.

Bu fenomene karşı gözlerimiz açıldığı anda, açıklanabilirlik argümanlarının her yerde karşımıza çıktığını farkedebiliriz. Açıklanabilirlik argümanlarından en sevdiğim örnek, Derek Parfit'in kişisel kimlik ve bölünme üzerine yaptığı tartışmada bulunmaktadır. A dediğimiz bir kişinin beyninin ikiye bölündüğü bir durumu düşünün. Her bir yarım farklı bir bedene yerleştiriliyor. Oluşturulan bu iki kişi de, orijinal kişi A'yla eşit derecede (ve önemli ölçüde) psikolojik sürekliliğe sahip. Böylesi bir sürekliliğin ışığında daha sonra ortaya

çıkan kişilerden B ve C'nin hangisi A ile aynıdır? Parfit -makul bir biçimde- B'nin de C kadar A olma iddiasına sahip olduğunu düşünüyor. Parfit daha sonra B ve C'den birisinin A ile aynı olduğu, diğerinin ise A ile aynı olmadığı görüşünü kısaca ele alır. Fakat Parfit bu görüşü reddediyor: çünkü C'nin değil de B'nin A ile aynı olmasını sağlayan şey ne olabilir? C değil de B'nin A ile aynı olduğunu söylemek tamamen keyfi görünüyor. Hiçbir şey B'nin A ile neden aynı olduğunu fakat C'nin A ile neden aynı olmadığını açıklamıyor. [6] Parfit'in bu görüşü reddetmesinin ve B ve C'nin ikisi de A ile aynı olmalıdır ya da ikisi de aynı olmamalıdır demesinin sebebi en azından kısmen budur; ve Parfit hayatta kalmak için önemli olanın kimlik olmadığı yönündeki son derece sıra dışı sonucuna varma yolunda ilerlemektedir.

Ancak kritik adıma bakmak için duralım. Parfit B kişinin A kişisiyle aynı olacağı görüşünü tam olarak da böyle bir aynılığın açıklanamaz olduğu için reddeder. Bu hareket son derece doğal görünüyor, ve açıklanabilirlik argümanına başka bir örnek oluşturuyor. Ancak bir kez daha, açıklanabilirlik argümanının böyle bir şekilde kullanılmasının kişiyi tam kapsamlı bir biçimde YSİ'ye, kaba gerçekleri reddetmeye, bağlamadığına dikkat edin. Burada reddedilen şey -büyük bir makuliyetle- kimlikle alakalı olan özel bir kaba gerçektir.

Belki de açıklanabilirlik argümanının tarihsel açıdan en önemli örneği, Aristocu tözsel veya da tesadüfi formlar aracılığıyla yapılan açıklamaların erken modern dönemde reddedilmesidir. Bu tarz formlar dünyada oluşan değişimleri açıklamak için ortaya atıldı, ya da en azından genel tasvir öyle söylüyor. Örneğin bir tavanın ısınmasının sebebi ısı formunu elde etmesidir. Böyle açıklamalar iflas etmiştir ve hala da iflas etmiş gibi duruyor. Bir şeyin ısınmasını ısı formunu kazanmasıyla açıklamak saçmadır: tavanın neden ısındığını açıklamak için, açıklanacak fenomene -ısı formu gibi- çok yakından bağlı olmayan özelliklere başvurmamız gerekir. Belli formlar aracılığıyla belli bir fenomenin açıklanması tam bir açıklama olsaydı, o zaman bu fenomen açıklanamaz kalırdı. Çünkü formlarla açıklama girişimleri başarılı değildi, filozoflar böyle bir değişimi açıklamada formların hikayenin tamamı olabileceğini reddetmeye başladılar. Böylece, Aristocu formlarla açıklamayı reddeden erken modern dönem filozoflarının bir açıklanabilirlik argümanı ortaya koyduklarını görürüz. Formlar haricinde açıklayıcı olduğu iddia edilen öğeler olmasaydı, o zaman söz konusu fenomen açıklanamaz olacaktı. Bu

nedenle bir başka açıklayıcı ögenin var olması gerekir. Böylece, bu açıklanabilirlik argümanının aracılığıyla, bilimde mekanik açıklamanın temeli atılmış oldu, ve o zamandan beri felsefede ve bilimde hiçbir şey eskisi gibi olmadı. Bir kez daha, bu açıklanabilirlik argümanı bir kişinin tam manasıyla YSİ'yi kabul etmesini gerektirmemektedir.

Ayrıca tümevarımın onaylanmasını dolaylı olarak açıklanabilirlik argümanına bir başvuru olarak da görebiliriz. Tümevarımı onaylarken, geleceğin geçmiş gibi olacağını veya gözlemlediğimiz vakaların gözlemlemediklerimizle benzer olacağını varsaymış oluyoruz. Eğer ki gelecek geçmişten ani bir biçimde saparsa, eğer ki daha önce ilişkilendirilen bazı özellikler, özelliklerde daha fazla temel farklılık olmaksızın aniden dağılırsa, o zaman bu ani ilişki eksikliği temelsiz, açıklanamaz, görünebilir. Dolayısıyla geleceğin geçmiş gibi olacağını onaylarken, olayların bu kadar açıklanamaz bir biçimde değişmeyeceğini de onaylamış oluyoruz. Bu nedenle, tümevarımı onaylamak, temelde açıklanabilirlik argümanına başvurmak gibi görünebilir. [7]

Şimdi, yine de hatırı sayılır derecede sezgisel çekiciliğe sahip olan, daha tartışmalı açıklanabilirlik argümanlarına dönelim. Felsefede bilincin doğası üzerine bir tartışma alevlenmekte: mental bir durumun bilinçli olması daha temel, belki de fiziksel ya da işlevsel bazı özelliklerden mi kaynaklanıyor, yoksa bilinç böyle özelliklere dayanmıyor mu? İlk görüşe göre, bilinç her ortaya çıktığında, onun ortaya çıkışına ilişkin, bilincin ortaya çıktığı daha temel özelliklere atıfta bulunan, bir açıklama da olacaktır. Dolayısıyla bu görüşe göre, neden bazı mental durumların bilinçli olduğu ve bazılarının bilinçli olmadığına dair bir açıklamamız olur: bilinçli mental durumlar sadece belirli fiziksel veya da işlevsel özelliklere sahip olan durumlardır, ve bilinçli olmayan mental durumlar da bu özelliklerden yoksun olan durumlardır. Rakip görüşe göre, bilinç böyle bir açıklamaya elverişli değildir: bir mental durumun bilinçli olmasında bundan daha temel bir şey yoktur. Bu görüşe göre bilinç, açıklanamazdır.

Bir kişi bilincin açıklanamazlığını kabul edilemez bulabilir ve bundan dolayı bilinci açıklayabilecek daha derin bir özelliğin var olması gerektiğini iddia edebilir. Açıklanamazlıktan kaçınma düşüncesi, benim de kabul ettiğim gibi, zihin felsefesindeki fizikalist ve işlevselci çoğu görüşün temel

motivasyonudur. Bu düşünce zincirini benimsemek demek, aşağıdaki gibi bir açıklanabilirlik argümanı kurmak demektir:

Eğer bilinç daha temel özelliklere dayanmıyorsa, o zaman bilinç açıklanamazdır.

Ama bilinç açıklanamaz değildir.

Öyleyse, bilinç daha temel özelliklere dayanmaktadır.

Böyle bir açıklanabilirlik argümanı kurarken, kişinin belirli bir bilinç anlayışını, bilincin ortaya çıkışının temeli olarak belirli bir özelliği kabul etmediğine dikkat edin. Kişi sadece bir tür açıklamanın var olduğunu kabul etmiştir. Tipik olarak, bir açıklamanın var olduğunu iddia edenler, daha çok veya da daha az makul olabilecek (genellikle de gayet makul olmayan) spesifik bir açıklamayı öne sürerler. Fakat bu spesifik açıklamaların statüsü -az önceki açıklanabilirlik argümanında sunduğum- bilinç için bir açıklamanın gerekli olduğu genel talebinin makuliyetini etkilemez.

Nedensellik, tartışmalı ve yine de felsefede önemli bir desteğe sahip olan bir başka açıklanabilirlik argümanına fırsat sağlar. Nedensellik konusunda bir indirgemeci için, nedensel bir ilişkiyi ortaya çıkaran bir şey olmalıdır. Neden bazı olaylar nedensel olarak bağlantılıdır da bazıları değildir? Onları nedensel olarak bağlantılı kılan şey nedir? Bir durumdaki nedensel ilişkiyi açıklayan daha derin bir hakikati reddetmek demek nedenselliği primitif veya da açıklanamaz olarak kabul etmektir, ve böyle bir açıklanamazlık nahoş bir durumdur. Nedenselliğin temel, açıklanamaz bir olgu olması tuhaf görünürdü, şu soruya cevap verememek garip olurdu: Bazı olaylar arasında nedensel bir ilişki varken, diğerlerinde olamamasını sağlayan şey nedir? Parfit durumunda olduğu gibi, A ve B aynıyken (A ve C'nin aynı olmaması), bu aynılığı sağlayan ve (bu farklılığı sağlamayan) bir şey olmadığı için tuhaf görünebilir. Benzer bir biçimde, kaba nedensellik fikri de, kesin kategorik benzerliklerine rağmen bir şey çözümlenebilirken diğer şeyin çözümlenemediği durumlar ve benzeri diğer durumlar olan kaba eğilimler kadar istenmeyecektir. Nedensellik konusunda bir indirgemeci, açıklanamazlığın reddedildiği diğer durumlardaki gibi, bu durumda da açıklanamazlığın reddine dayanıyor gibi duruyor. Ve burada söylemek istediğim, çoğu filozofun da söylediği gibi, nedenselliğin

açıklanamaz oluşunun reddinin hatırı sayılır bir sezgisel çekiciliğe sahip olduğudur.

Bir açıklama talebini kabul etmenin belirli bir nedensellik açıklamasını öne sürmek olmadığına tekrar dikkat edin. Belirli bir açıklamadan daha önemlisi nedenselliğin açıklanamaz kalmamasına olan genel taleptir. Bu talep açıklanabilirlik argümanını bu durumda ortaya koymaktadır. Bu talebi kabul etmenin kişiyi genel YSI'yi kabul ettirmediğine dikkat edin. Bu durumda açıklanamazlığı reddetmek, her durumda açıklanamazlığı reddetmeyi gerekli kılmaz.

Daha da tartışmalı olup da açıklama talebinin hala güçlü olduğu bir durum da modalitedir. Belirli bir önermenin mümkün ya da zorunlu olması nedir? Eğer bu soruya (genel cevaptaki gibi) zorunlu bir önerme tüm mümkün dünyalarda doğrudur, ve mümkün bir önerme de bazı mümkün dünyalarda doğrudur diye cevap verirse, o zaman kişi modalite hakkında indirgemeci bir açıklama sunmuş olmayacaktır. Çünkü kişi zorunluluk ve mümkünlüğü doğası gereği modal bir fikir olan *mümkün dünyalarla* açıklamış olacaktır. Böylece, bu açıklamaya göre, modalite primitif kalmaya devam etmektedir, başka bir özellikle açıklanmamaktadır. Plantinga gibi çoğu kişi, primitif modaliteyi kabul etmekten oldukça memnundur, ancak bazı kişiler değildir. Onlar modaliteyi başka terimlerle açıklama arayışındadırlar. Lewis ve Sider başka açıklamalar sunuyor (Lewis varoluş açısından, Sider ise dilsel kurallar açısından)[8], fakat her biri, benim inandığım kadarıyla, makul bir talebe yanıt veriyor: bazı önermelerin zorunlu olmasına (veya da mümkün olmasına, vs.) ve diğer önermelerin zorunlu olmamasına (veya da mümkün olmamasına, vs.) neden olan bir şeyin olması gerektiği. Önermeler arasındaki modal durum arasındaki farklılıklar, tıpkı bahsetmiş olduğumuz diğer durumlardaki farklılıklar gibi - bilinç, nedensellik, eğilimler, belirli bir bölünme durumunda A ile aynı olmak, sıcak olmak vs. farklılıklar gibi- açıklama çağrısındaymiş gibi görünmektedir. Burada söylemek istediğim şey, modalite hakkında indirgemecilerin, bu konuda bir açıklanabilirlik argümanını kabul etmekte olduklarıdır:

Eğer modalite bir şekilde indirgenmezse, o zaman açıklanamaz olmaktadır.

Fakat modalite açıklanamaz değildir.

Öyleyse modalitenin bir şekilde indirgenmesi gerekmektedir.

Ve, diğer durumlarda da belirtmiş olduğum gibi, bu açıklama talebini kabul etmek, tek başına modalite hakkında belirli bir indirgemeci açıklamayı kabul etmek anlamına gelmediği gibi, kişinin tam gelişmiş YSI'yi kabul etmesini de gerektirmez. Görünen o ki, kişi, genel olarak tüm örnekleriyle açıklanamazlığı reddetmeden de bazı durumlarda açıklanabilirliği kabul edebilir.

Modalite durumunda açıklanabilirlik argümanının kişiye tek başına YSI'yi kabul ettirmediği kabul edilse bile, kişi modalitenin açıklamaya ihtiyacı olduğunu reddedebilir; kişi modaliteyi primitif olarak kabul etmekten memnun olabilir. Yeterince haklı, fakat bu noktada doğal bir soru ortaya çıkıyor: açıklanabilirlik argümanının kabul edildiği diğer durumlar göz önüne alındığında -örneğin, Parfit durumu, Arşimetçi durum, eğilimler, nedensellik, bilinç veya da Aristocu formlar veya tümevarımla ilgili durumlar, istediğinizi seçin- kişi, diğer durumlardaki açıklanabilirlik argümanlarıyla aynı yapıda bir argüman olan, modalite durumundaki açıklanabilirlik argümanını neden reddeder? Diğer argümanları kabul ederken, modalite hakkındaki açıklanabilirlik argümanını kabul etmemenin meşru bir sebebi var mıdır? Bazı durumlarda açıklanabilirlik argümanlarını kabul etmemiz, bu (modal durumlar için) açıklanabilirlik argümanını da kabul etmemiz ya da reddetmek için esaslı bir sebep bulmamız konusunda bize baskı uygulamaktadır. Modalite durumuyla diğerleri arasında esaslı bir fark ortaya koymadan, diğerlerini kabul ederken bu açıklanabilirlik argümanını kabul etmediği için kişinin kötü hissetmesi gerektiğini düşünüyorum. Böylesi esaslı bir farklılıkta ısrar etmek elbette ki tam gelişmiş bir YSI'yi varsaymak değildir; akisne, açıklanabilirliğe yönelik bir başka makul ve kısmi bir çağrıdır. Diğer açıklanabilirlik argümanlarının meşruluğuna rağmen, modalite hakkındaki açıklanabilirlik argümanının görünen meşruiyetsizliğin kendisi açıklanamaz ve problemli görünmektedir. Tabii ki, bir kişi modalite hakkındaki açıklanabilirlik argümanının kabul edilemez olduğunu, diğerlerinin ise kabul edilebilir olduğunu ve bunun neden böyle olduğuna dair bir nedenin olmadığını söyleyebilir. Bu görüşe göre, kabul edilebilir ve kabul edilemez açıklanabilirlik argümanlarının arasındaki çizginin kendisi keyfi ve kaba bir gerçektir. Bu cevap, ne kadar nahoş olsa da, bu aşamada sonucu varsaydırmamaktadır çünkü -belirtmeye çalıştığım gibi- daha kimse kaba gerçeklerin var olmadığı yönündeki genel iddiayı savunmadı.

Dolayısıyla, bu noktada, bazı açıklanabilirlik argümanlarını kabul etmekten bu tür argümanların tamamını ve böylece YSİ'nin kendisini kabul etmeyi durdurmak için kaba gerçeklere başvurmak gayri meşru olmayabilir.

Ancak, ele almak istediğim bir açıklanabilirlik argümanı daha var; bu argüman, diğerlerinin aksine, direkt olarak YSİ'ye götürür ve YSİ için bir argümana tekabül eder. Bu argüman, öncekilerin aksine, meşru ve gayri meşru açıklanabilirlik argümanları şeklinde keyfi ve açıklanamaz bir çizgi çekerek - yani sorunu baştan varsaymadan- meşru bir biçimde kenara atılamaz.

O zaman, son konu olan varoluş konusuna dönelim. Bilincin ne olduğuna dair, nedenselliğin ne olduğuna dair, modalitenin ne olduğuna dair bir açıklama isteyebileceğimiz (veya da istemeyeceğimiz) gibi, tıpkı Parfit durumunda (eğer gerçekten aynıysa) A ve B'nin kimliğinin (daha az tartışmalı bir biçimde) açıklanmasını talep edebileceğimiz gibi, Arşimetçi durumda terazinin hareketinin açıklanmasını da, şeylerin bu eğilimlerine neyin sebep olduğuna dair bir açıklamayı da talep edebiliriz; dolayısıyla, varoluşa dair de, bir şeyin var olmasının nedenine dair de, bir açıklama talebi gayet doğaldır. Var olan şeylerin bu varoluşun tadını çıkarmasına sebep olan şey nedir? Var olan şeylerin varoluşunu ne açıklar? Tıpkı bir nedensellik durumunda, bu durumun bir nedensellik durumu olduğunu açıklayan şeyin ne olduğunu, burada nedensel bir ilişkinin var olmasını sağlayan şeyin ne olduğunu sorabileceğimiz gibi, aynı şekilde böyle bir soru sormak da doğal geliyor: bu durumun bir varoluş durumu olduğunu açıklayan şey nedir? Bir şeyin var olmasının sebebi nedir? Belirli bir mental durumun bilincinin açıklanabilir olması gerektiği gibi, belirli bir şeyin varoluşunun da açıklanabilir olması gerekmektedir. Tıpkı belirli bir mental durumun bilinçli olmasını sağlayan şeyin ne olduğunun açıklamasına sahip olmamız gerektiği gibi, bir şeyin neden var olduğuna dair de bir açıklamamız olmalı. Eğer bu yolu izlersek, bir açıklanabilirlik argümanı geliştirmiş oluruz: her bilinçli mental durumun bilincinin açıklanabilir olması gerektiği gibi, var olan her şeyin varoluşunun da açıklanabilir olması gerekmektedir, ve bu diğer durumlar için böyle devam eder. Tabii ki varoluşun açıklamasının ne olduğu bambaşka bir konudur, ve bunu burada çözmemiz gerekmemektedir. [9] Ancak şu ana kadarki nokta, diğer durumlarda açıklanabilirlik argümanlarının az ya da çok tartışmasız kullanımının, varoluş konusunda bir açıklanabilirlik argümanının geliştirilmesini doğallaştırmasıdır. Bir diğer deyişle, açıklanabilirlik argümanlarının diğer durumlarda kullanılması, varoluş

durumunda bir açıklanabilirlik argümanını kabul etmemiz için üzerimizde baskı oluşturmaktadır (fakat tabii ki, bir kişi bu açıklanabilirlik argümanı ile diğerleri arasında bir çizgi çekmediği müddetçe). [10] Modalite durumunda olduğu gibi, böylesi esaslı bir farklılıkta ısrar etmek, tam gelişmiş bir YSİ'yi varsaymak değildir; sadece açıklanabilirlik için bir başka basit ama makul ve kısmi bir çağrıdır.

Ve bir çizgi çekme ihtiyacı acildir çünkü varoluş durumuna dair açıklanabilirlik argümanı öncekilerden çok önemli bir açıdan farklılıklar göstermektedir: diğer açıklanabilirlik argümanları tek başlarına tam gelişmiş bir YSİ'yi kabul ettirmezken, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı gerektirir, çünkü var olan her şeyin varoluşunun bir açıklaması olduğunda ısrar etmek, makalenin başında belirttiğim gibi, YSİ'nin kendisine ısrar etmek anlamına gelir. [11] Yani varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı, diğer açıklanabilirlik argümanlarından farklı olarak, YSİ'nin kendisi için bir argümandır, ve diğer açıklanabilirlik argümanlarını kabul etme isteğimiz, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanını kabul etmemiz için bize baskı uygulamaktadır, yani YSİ'nin kendisini kabul etmemiz yönünde bize baskı uygulamaktadır.

Bu üzücü durum karşısında, iyi bir gayri-rasyonalist kişi ne yapmalıdır?

Bir kişi sonuncusu YSİ lehine bir argüman olan bu açıklanabilirlik argümanları serisiyle karşı karşıya kaldığında, üç seçeneği olur:

- (1) Kişi bazı açıklanabilirlik argümanlarının meşru olduğunu ve bazılarının -özellikle varoluşla alakalı olan argümanın- meşru olmadığını söyleyebilir.
- (2) Kişi hiçbir açıklanabilirlik argümanının meşru olmadığını söyleyebilir.
- (3) Kişi, varoluşla alakalı olan açıklanabilirlik argümanını da dahil ederek, tüm açıklanabilirlik argümanlarının meşru olduğunu söyleyebilir.

Şimdi, (3) bir gayri-rasyonalist için, yani YSİ karşıtı birisi için, bir seçenek değildir, çünkü (3) kişiyi varoluş hakkında bir açıklama argümanını kabul etmeye götürür ve böylelikle de YSİ'ye götürür. (2) bir gayri-rasyonalist

için bir seçenektir fakat pek çekici değildir. Tüm açıklanabilirlik argümanlarını reddetmek demek, bütün şeylerin yanı sıra, Parfit'in bölünme durumundaki A'nın B ile aynı olmadığı argümanını da reddetmek demektir; Arşimet'in terazinin hareket edemeyeceği argümanını da reddetmek demektir; kaba eğilimlerin var olabileceğini kabul etmek demektir; ki bu genel olarak tümevarımsal çıkarımların meşruiyetini reddetmek anlamına da gelmektedir, vs. Tüm açıklanabilirlik argümanlarını reddeden bu pozisyonu kabul etmek mantıksal olarak tutarsız olmasa da, sezgisel olarak son derece sorunludur.

(2)'nin daha sofistike bir versiyonu, sadece açıklanabilirlik argümanlarının meşruiyetinin reddinden daha fazlasını içerecektir. Bir tanesini daha sonra göreceğimiz böyle bir versiyona göre, en azından bazı durumlarda, alakalı sezgi tam olarak belirli bir fenomenin açıklanabilir olması gerektiği anlamına gelmez, daha ziyade ya fenomenin belirli bir yöntemle açıklanabilir olduğu, yani belirli bir daha derin özellik açısından açıklanabilir olduğu anlamına gelir; eğer ki açıklanamıyorsa da fenomenin açıklanamaz olduğu anlamına gelir.

Fakat bu cevap en azından bazı durumlardaki sezgileri yansıtmıyor gibi duruyor. Parfit durumundaki sezgi, A ve B'nin kimliğinin başka bir özellik açısından açıklanabilir olmasıdır; belirli bir başka özellik sezgimizin hedefi değildir. Benzer şekilde, eğilimler durumunda da, eğilimin bir şekilde eğilimsel olmayan diğer, yani kategorik özelliklerle, açıklanması gerektiği yönünde bir sezgimiz var gibi görünüyor. Sezgilerimizin eğilimsel-olmayan açıklayıcı özelliğın ne olduğunu belirtmesine gerek yoktur. Tartışmalı olarak, bu durum modalite ve nedenselliğın indirgeme isteğımız için de geçerlidir: bu istek, en temelinde, rahatsız edici bir özelliğın (modalite veya da nedenselliğın) daha az rahatsız edici bir özelliğın indirgeme dürtüsüdür. Bizi buraya götüren şey, bir fenomenin belirli ve spesifik bir biçimde açıklanabilir olması gerektiğın değıl, bir fenomenin açıklanabilir olması gerektiğın sezgisidir. [12] Yani (2)'nin daha sofistike bir versiyonu çalışmamaktadır. Şimdi (1)'in gayri-rasyonalist için nasıl bir seçenek olduğunu ele alalım.

(1)'e göre, açıklanabilirlik argümanlarının kabul edilebilir olanlarıyla kabul edilemez olanları arasında bir ayrım bulunmakta, bu ayrım varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanını kabul edilemez tarafta bırakıyor. Gayri-rasyonalist birisi bu ayrımı nasıl ortaya koyabilir?

İlk başta, gayri-rasyonalistin bu ayrımı ilkeli ve keyfi olmayan bir şekilde yapması gerektiğini farkında olmak çok önemlidir. Bunun sebebi gayri-rasyonalistin çürütmeye çalıştığı argüman, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanıdır, yani YSİ'nin kendisi için olan bir argümanı çürütmeye çalışmaktadır. Bu -YSİ'nin doğruluğu yanlışlığının asıl mesele olduğu noktada- diyalektik bağlamda, gayri-rasyonalist kişi, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı ile diğer argümanlar arasında keyfi ve ilkesiz bir ayrım yapmakta meşru olduğu düşüncesine güvenme hakkına sahip değildir. Keyfi bir ayırma yönelmek bir kaba gerçeğe yönelmek demektir; meşru ve meşru olmayan açıklanabilirlik argümanlarının arasındaki ayrımın neden bu noktada yapılması gerektiği iddiasına -sadece burada yapılmış olmasından başka- hiçbir açıklama yoktur. Kaba gerçeklere başvururken, gayri-rasyonalist kendi görüşüne -tabii ki kaba gerçeklere karşı hoşgörülü olan görüşüne- bağlı kalıyor gibi görünür. Ancak, bu diyalektik bağlamda bir kaba gerçeğe başvurmak demek, basitçe YSİ'nin yanlış olduğunu varsaymak demektir ve bu, gayri-rasyonalistin yapamayacağı tek şeydir. Böylelikle, modalite hakkındaki açıklanabilirlik argümanı ile diğer açıklanabilirlik argümanları arasında keyfi bir ayrım yapıp kaçınılabilirken, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanından -bu argümanın kendisinin YSİ lehine bir argüman olduğu için- bu şekilde kaçınılamaz.

Dolayısıyla gayri-rasyonalist, kabul edilebilir ve kabul edilemez açıklanabilirlik argümanları arasındaki yapması gereken ayrımı yapacaksa, bunu ilkeli bir biçimde yapmalıdır, yani bize diğer -en azından bazı- açıklanabilirlik argümanlarının meşru, fakat varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının meşru olmadığına dair sebep sunmalıdır. Gayri-rasyonalist bu ilkesel ayrımı ortaya koymadığı müddetçe, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanına meşru bir şekilde cevap verme yolu olmayacak ve dolayısıyla, YSİ argümanına da meşru bir cevap veremeyecek.

Çoğunuzun gayri-rasyonalist için sunmuş olduğum bu itirazın gücünün farkında olmadığından şüpheleniyorum (Buradaki çabamı Don Kişot'vari olarak tanımlamama sebep olan uzun bir deneyime dayanarak konuşuyorum.). filozoflar kendi açıklanabilirlik argümanlarını kullanırken epey serbest olabiliyor -amaçlarına hizmet ettiğinde kullanıp, etmediğindeyse kullanmayarak, ve genel olarak, açıklanabilirlik argümanına karşı olan değişik tutumlarının toplu halde nasıl durduğuna (eğer ki toplu halde durabiliyorsa)

bakmayarak. Biz filozoflar -eğri tarzımızla!- belirli bir dereceye kadar tanımlanmamış keyfiliği açıklanabilirlik argümanlarımızda kullanmakta rahatızdır. Fakat benim kastettiğim, açıklanabilirlik argümanları üzerine olan pratiklerimizde, bazı açıklanabilirlik argümanlarını kabul edip diğerlerini reddetmekteki yaygın istekliliğimizde belirgin bir gerginlik olduğudur.

Kişi ‘sezginin bir sonucu’ diyerek, bu yaygın kayıtsızlığa, buradaki gerilimin inkarına ve bazı açıklanabilirlik argümanlarının farklı muamele görmesine hoş görünen bir kılıf uydurmaya çalışabilir. Bir kişi, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanını reddetmek için hiçbir temele ihtiyaç olmadığını iddia edebilir (dikkat edin “iddia edebilir” diyorum, “argüman sunabilir” demiyorum), çünkü kişi burada sezgilerine başvurabilir. Kişi -sezgisel olarak- diğer durumlarda açıklamanın gerekli olduğunu fakat varoluş durumunda bunun gerekli olmadığını düşünebilir. Biz, belki de, diğer açıklanabilirlik argümanlarından bazılarının kaçınmaya çalıştığı primitifleri kabul etmekte hiçbir gerekçemiz olmasa da, varoluşa primitif muamelesi yapmakta sezgisel olarak gerekçelendirilmişizdir (Lewis de bundan memnundur).

Ancak, bu tarz bir sezgiye başvuru sadece sonucu varsayma çabasıdır. Zira varoluşun bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı şeklindeki görünür sezgi zaten sorgulanmış durumdadır. Diğer yerlerdeki açıklanabilirlik argümanlarının kabul edilmesiyle ilgili olarak öne sürülen düşünceler nedeniyle şüphe altındadır. Diğer açıklanabilirlik argümanlarının kabul edilmesi, varoluş durumunda da açıklanabilirlik konusunda ısrar edilmesi gerektiği ihtimalini ciddiye almak için yeterlidir. Bundan dolayı, varoluşun bir açıklamaya ihtiyacı olmadığı sezgisini (eğer ki böyle bir sezgimiz varsa) sorgulamamız için bir sebep sunulmuştur. Varoluşa farklı bir biçimde, diğer açıklanabilirlik argümanlarının bazı durumları aksine varoluşun açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey olarak ele alınacak şekilde davranmamız için pozitif bir sebep ortaya konulmadıkça, bu şüphemiz için nedenler yürürlükte kalmaya devam edecektir.

İyi ve kötü açıklanabilirlik argümanlarının arasında bir ayrım yapmak için sezgiye başvurma etkisiz olduğunu savunurken, sezgilere güvenmenin başlı başına meşru olmadığını savunmadığımı vurgulamak istiyorum. Aslında, bazı açıklanabilirlik argümanlarının meşruluğunu ortaya koyarken ben de sezgilere dayandım. Hayır, benim sezgileri kullanmakla ilgili bir derdim yok.

Benim derdim, bazı sezgilere yönelik, diğer bazı tezlere karşı sahip olduğumuz sezgisel kabullerimiz tarafından ortaya konulan meydan okumaları ciddiye almamakla. Bu sezgilere yöneltmiş olduğum itiraz, sezgilerimizin sınırları içerisinde gelen içsel bir itirazdır.

Belirli açıklanabilirlik argümanlarının meşruluğuna ilişkin sezgileri baz alarak iyi ve kötü açıklanabilirlik argümanlarını ayırmaktan daha da umutsuz bir strateji, farklı açıklanabilirlik argümanlarını karşılaştırabileceğimiz ve neden bazılarının meşru olduğunu ve diğerlerinin meşru olmadığını sorabileceğimiz daha geniş bir bakış açısını benimsemeyi reddetmektir. Böyle bir ret tamamen motivasyonsuz gibi duruyor: bu durumları birbirleri ışığında ele almamızı meşru olarak engelleyen nedir? Böyle bir ret problemi görmezden gelmekle eşdeğer gibi görünüyor. Ve, tabii ki, problemi görmezden gelerek problemi ortadan kaldıramayız.

YSİ'nin sezgisel olarak problemli çıkarımlarına başvurarak da ortadan kaldıramayız. Bu nedenle, daha önce bahsetmiş olduğum, van Inwagen ve Bennet tarafından geliştirilen argümanı ele alalım. Onlar YSİ'nin -tüm doğruların zorunlu doğrular olduğu görüşü olan- zorunlulukçuluğu (Necessitarianism) gerektirdiğini iddia ediyorlar. (bu argümanın detayları konuyla alakalı değil, bundan dolayı bunları dipnotta özetleyeceğim [13]). Van Inwagen ve Bennet'in YSİ'nin zorunlulukçuluğu gerektirdiği konusunda haklı olduğunu düşünüyorum. Şimdi, zorunlulukçuluk, tabii ki son derece makul değil (örneğin bugün mavi gömlek yerine kırmızı gömlek giymemin kesinlikle imkansız olduğu sonucunu gerektirir vs.). Zorunlulukçuluk hiç makul olmadığı için, YSİ'nin zorunlulukçuluğu gerektirmesi, YSİ karşıtına, iyi ve kötü açıklanabilirlik argümanlarının arasında ilkeli bir ayrım yapması için bir yol sunduğu düşünülebilir: iyi argümanlar zorunlulukçuluğu gerektirmez; varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının da dahil olduğu, kötü argümanlar ise gerektirir. Peki sonunda açıklanabilirlik argümanlarını ayırmak için meşru bir temel bulduk mu?

Bulmadık. Bazı durumlarda açıklanabilirlik argümanlarının sezgisel kabul edilebilirliği YSİ'yi ve varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanını kabul etmemiz için sezgisel bir baskı yarattığını, ve bu sezgisel baskının, bu bağlamda, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının kabul edilemez olduğu yönündeki belirgin sezgiye yapılan başvuruyu etkisiz hale getirdiğini

daha önceden savundum. Aynı şekilde, açıklanabilirlik argümanlarından gelen bu sezgisel baskı, bu bağlamda zorunlulukçuluğun yanlış olduğu yönündeki sezgiye yapılan baskıyı geçersiz kılmaktadır. Tam olarak zorunlulukçuluk YSİ'nin gerektirdiği bir şey olduğu için, YSİ'ye götüren sezgisel baskı, aynı zamanda zorunlulukçuluğa götüren sezgisel baskıdır. YSİ'nin aklı başında bir savunucusunun tam olarak bu sebepten zorunlulukçuluğu benimsemesi beklenebilir. (Spinoza kesinlikle böyle yapmıştı.) Rasyonalist “Ah, bu zorunlulukçuluk meselesi başından beri bildiğim bir şeydi” de diyebilir. Dolayısıyla, YSİ için ve aslında zorunlulukçuluk için sezgisel bir argüman öne sürüldüğü bağlamda, YSİ'ye karşı bir argüman olarak zorunlulukçuluğu reddetmek, ve açıklanabilirlik argümanları arasında bir ayrım yapmak, bu bağlamda YSİ'ye karşı bir argüman olarak YSİ'yi reddetmekle aynı derecede etkilidir. YSİ'yi ortadan kaldırmak ve iyi ve kötü açıklanabilirlik argümanları arasında ayrım yapmak için YSİ'nin zorunlulukçuluğu gerektirmesi gerçeğine başvurmak böylece bir sonucu varsayma safsatasıdır.

Belki de bu noktada şunu söylemeye zorlanabilirsiniz: “Hey, bir dakika. Kabul edilebilir ve kabul edilemez açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayrım yapmanın güzel olacağını kabul ediyorum. Ben de her filozof kadar ilkeli ayrımlardan yanayım,” şeklinde cömertçe konuşabilirsin. “Ve bu durumda ilkeli bir ayrım bulamayacaksak bunun eşsiz bir maliyet olurdu. Ancak bu maliyet, YSİ'yi ve zorunlulukçuluğu kabul etmenin maliyetinden çok daha düşüktür. Dolayısıyla, her şeyi göz önünde bulundurarak, YSİ'yi reddetmeli ve kabul edilebilir ve kabul edilemez açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayrıma sahip olmamanın bedelini ödemeliyiz.”

Farklı bir düzende böyle bir pozisyon gayet makul olabilir. Fakat, YSİ'yi ilkeli bir sebep olmadan reddetmenin isteyerek katlanabileceğimiz bir maliyet olduğunu, belki de can sıkıcı bir maliyeti olduğunu, ancak daha fazlasının olmadığını söylediği için yukarıdaki yanıt yanlıştır. Hayır, açıkça kabul edilebilir açıklanabilirlik argümanlarından kaynaklanan sezgisel çekiciliğe sahip olan bir argüman olan, halihazırda YSİ için bir argümanın oluşturulduğu bu bağlamda, kabul edilebilir ve kabul edilemez açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayrımın olmamasının maliyeti sadece basit bir felsefi bir rahatsızlık değildir; daha ziyade maliyet, sezgisel gerekçelerle sunulan YSİ argümanına sonucu varsayma safsatası olmayan bir cevap sunamamaktır. Sonucu varsayma safsatası, rakibin görüşü lehine bir argümana

cevap vermek için isteyerek yenilebilecek bir kurşun değildir. Daha ziyade, sonucu varsaymak hiçbir şekilde cevap alamamak, rakibine karşı kendini savunmanın hiçbir yolunun olmamasıdır.

Burada, belli başlı açıklanabilirlik argümanları hakkında son derece makul iddiaları temel alarak YSİ için bir argüman oluşturma zahmetine katlanmış olmanın önemini görebiliriz. Van Inwagen ve Bennet'in argümanı YSİ'nin görünüşte uygunsuz bir imasını göstermek için iyi bir yol olabilir. Kişinin YSİ için bağımsız bir argümanı yoksa, van Inwagen ve Bennet'in argümanı YSİ'yi çöpe atmakta yeterli gelecektir. Ancak YSİ için bağımsız bir argümanın var olduğu -benim sunmuş olduğum argüman- göz önüne alındığında, meseleler artık açık ve net bir biçimde ilerlememektedir. Doğrusu, benim YSİ için sezgi-bazlı argümanım, YSİ için bir argüman olduğu kadar zorunlulukçuluk için de bir argümandır. Dolayısıyla van Inwagen ve Bennet'in sadece zorunlulukçuluğu reddetmekten yola çıkan YSİ karşıtı argümanı benim argümanıma karşı açıkça güçsüz bir durumda olmalıdır.

Van Inwagen ve Bennet'in argümanı -her ne kadar diğer açılardan çekici de olsa- bizi buradaki asıl felsefi hedefin ne olması gerektiğinden uzaklaştırıyor: iyi ve kötü açıklanabilirlik argümanlarını ayırmak için ilkeli bir yol bulmaya çalışmak. Benzer şekilde, kuantum mekaniğinin görünüşte YSİ-karşıtı yorumlarına odaklanmanın bu kritik felsefi konuyu ele almada başarısız olduğunu söyleyebilirim. Evet, YSİ belki de kuantum mekaniğiyle uzlaştırılabilir veya da uzlaştırılamayabilir. Bu konu hakkında, üzerinde çok fazla durmayacağım çok hararetli bir tartışma var. [14] Fakat bu tartışma da -nasıl ilerlerse ilerlesin- buradaki temel felsefi meseleye dokunmuyormuş gibi duruyor: yani, açıklanabilirlik argümanlarını ayıran ilkeli bir ayrım var olup olmadığı, eğer varsa da, ne olduğu meselesine. Ve yine, eğer böyle bir ayrım yoksa, o zaman benim önerdiğim YSİ argümanından kaçınmak mümkün olmayabilir.

Kişinin böyle ilkeli bir ayrıma ihtiyaç duyması benim sadece van Inwagen ve Bennet'e cevap verebilmemi değil, aynı zamanda (2)'nin daha incelikli bir versiyonuna -yani hiçbir açıklanabilirlik argümanının meşru olmadığı iddiasına- karşı da cevap oluşturabilmemi sağlıyor. Bu görüşe göre, açıklanabilirlik argümanlarının bazılarının ve hatta çoğunun sonucu doğrudur, yani kaba eğilimler yoktur, Parfit durumunda A ve B aynı değildir, vs. Fakat, bu

görüş şöyle devam etmektedir, açıklanabilirlik kavramı bu sonuçlara ulaşmada hiçbir işe yaramamaktadır. Daha ziyade, bu sonuçlar bizim genel olarak kabul ettiğimiz görüşlerle bağdaştığı ve önemli olumsuz sonuçlar doğurmadıkları için kabul edilmektedir. Aksine, bu stratejinin savunucusu şöyle iddia ediyor, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının sonucu, yani varoluşun kendisinin açıklanabilir olduğu bizim bağlı olduklarımızla bağdaşmamaktadır ve önemli istenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanından hariç diğer bazı açıklanabilirlik argümanlarının sonuçları, belirli bir gerçeğin veya da özelliğin açıklanabilirliğine önceden bağlı olduğu için değil, fakat bu sonuçların genel görüşlerle çelişmediği için kabul edilmiştir. Aksine, bu görüşe göre, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının sonucu genel görüşlerle bağdaşmadığı için reddedilmektedir. Bu görüş, açıklanabilirliği bizim sonuçlarımıza rehberlik eden bir şey olarak ve bizi belirli bir durumda açıklanabilirliğe önceden bağlı olarak görmediği için, bu görüş (2)'nin bir versiyonu olarak görülebilir: bazı açıklanabilirlik argümanlarının sonuçları kabul edilebilir olsa da, açıklanabilirlik argümanlarının kendileri meşru değildir.

Çalışma alanıma verilen bu yanıt için, son derece güçlü bir iddiaya ihtiyaç var: açıklanabilirlik tek başına Parfit durumunda A ile B'nin aynı olmadığı, kaba eğilimlerin olmadığı vb. sonuçlarına varmak için hiçbir neden sağlayamaz. Eğer açıklanabilirlik böyle bir neden sağlamışsa, o zaman varoluş durumundaki sonuç için de benzer bir neden sağlanmış olurdu, yani varoluşun daha derin özelliklerle açıklanabilmesi gerekirdi. Fakat eğer böyle bir neden varsa, o zaman belirtmiş olduğum gibi YSİ için de bir neden vardır, yani YSİ için de bir argüman vardır. Böyle bir argümanın var olduğu göz önüne alındığında, yine sonucu varsayma safatası olmayacak şekilde argümanı reddetmek gerekecektir. Fakat gördüğümüz üzere, bunun olması pek mümkün olmayabilir. YSİ için olan argümanıma cevap vermek için -bu argüman bir kez işlendiğinde- kişinin YSİ'yi reddetmeye başvurmaktan başka şansı olmayabilir, yani kişinin sonucu varsayma safatasından başka şansı olmayabilir. Ve bir kez daha, bu tatmin edici bir durum değil. Böylece, bana verilen bu cevaba göre, yani (2)'nin bu incelikli versiyonuna göre, açıklanabilirliğin ele alınması tek başına, "iyi" açıklanabilirlik argümanları durumunda varılan sonuçlar için hiçbir neden sağlamaz.

Ama bu kesinlikle doğru değil gibi duruyor. (Parfit durumunda) A ile B'nin aynı olduğu sonucu yanlış gibi gözüküyor ve bunun böyle olmasının en azından sebeplerinden biri A ile B'nin bir ve aynı olmasının tolere edilemeyecek bir kaba gerçek olmasıdır. İşte bu neden, açıklanabilirliğin en azından bu tür durumlarda bazı felsefî ağır işlerin en azından bir kısmını yaptığını göstermektedir. Açıklanabilirlik bazı ağır işleri yaptığı takdirde, benim YSİ karşıtı argümanım yürürlüğe girebilir, ve buna sonucu varsayma safsatası olmayan bir şekilde cevap vermek aciliyet kazanır. Buradan alınabilecek ders bir kez daha şudur ki YSİ için olan argümanımın yürürlüğe girmesine kişi asla izin veremez: eğer ki izin verirse, o zaman kişinin sonucu varsayma safsatası olmayacak bir şekilde cevap verebilmesi gerekir, yani kişinin açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayırım yapabilmesi gerekir. Ve bu da tam olarak henüz yapamadığımız şeydir.

Yine de, eğer temel mesele buysa, YSİ karşıtının özgür olduğunu düşünebilirsiniz. Çünkü benzer sorunlu durumlardan biliyoruz ki henüz yapılmamış bir ayırımın bir tarafındaki aşırı bir pozisyonu kabul etmek için gerçek bir baskı yoktur. Dolayısıyla şu argümanı ele alın: Joe keldir. Eğer x kelse ve y'nin x'ten sadece bir tel fazla saçı varsa, o zaman y de keldir. Dolayısıyla Joe'dan sadece bir tel fazla saçı olan birisi de keldir. Bu tarz bir akıl yürütme, Kıllı Fabio'nun kel olduğu gibi saçma bir sonuca ulaşana kadar sonsuz olarak yinelenabilir. Şimdi eğer böyle bir absürt sonuca doğru gidişi nasıl durduracağımızı bilmesek de, yani henüz Joe'nun durumuyla Fabio'nun durumu arasında ilkeli bir ayırım yapma yöntemine sahip olmasak da, yukarıdaki argümanda yanlış bir şeyler olduğunu biliriz, çünkü Fabio bariz bir biçimde kel değildir. Benzer bir şekilde, şöyle düşünülebilir, açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayırım bulmadan önce, YSİ'ye götüren argümanda bir şeylerin yanlış olduğunu bildiğimiz düşünülebilir, çünkü YSİ basitçe kabul edilemezdir. Dolayısıyla Fabio'nun kel olduğu sonucuna varmak için gerçek bir baskı olmadığı gibi, YSİ'nin doğru olduğu sonucuna varmak için de gerçek bir baskı yoktur. Veya da, başka bir biçimde ele almamız gerekirse, makalemin başında yer alan argümanım YSİ'yi kabul etmek için bize baskı uyguluyorsa, o zaman kellik hakkındaki argüman da Fabio'nun kel olduğunu kabul etmemiz için bize baskı uygulamaktadır. Fakat Fabio'nun kel olduğunu kabul etmemiz için gerçek bir baskı olmadığından, YSİ'yi kabul etmemiz için de gerçek bir baskı yoktur.

Ancak, bir önceki paragraftaki düşünce akışı iki durum arasındaki ciddi benzeşmezliği göz ardı ediyor. Kellik durumunda, Joe ve Fabio arasında ilkeli bir ayrımın olup olmasının pek önemi yok çünkü, eğer gerekirse, her zaman ilkesiz, keyfi bir ayrım yapabiliriz. Söz konusu olanın bizzat YSİ olmadığı bu bağlamda ilkesiz bir ayrım yapmak sonucu varsaymak değildir. Çünkü burada her zaman ilkesiz bir ayrım yapabileceğimizi biliyoruz, söylemek istemiyorsak Fabio'nun kel olduğunu söylemeye zorlanmayacağımızı biliyoruz. Bu sebepten, ilkeli bir ayrım olmasa bile, Fabio'nun kel olduğunu kabul etmek için gerçek bir baskı yoktur. Fakat ilkesiz bir ayrım yapmak kesin olarak YSİ için sahip olmadığımız bir seçenektir. Çünkü gördüğümüz gibi, YSİ karşıtı için ilkesiz bir ayrım yapmak, YSİ savunucusuna karşı sonucu varsayma çabasıdır. Dolayısıyla, açıklanabilirlik argümanları arasında bir ayrım yapmak için ilkeli bir temel bulmadığımız sürece, YSİ'yi kabul etmemiz için gerçek bir baskı var olmaktadır. YSİ için bir argüman sunmuş olmamın önemini bir kez daha görebilmekteyiz: kellik durumuyla YSİ durumu arasındaki benzeşmezliği yaratan ve açıklanabilirlik argümanları arasında ilkeli bir ayrımı bulma işini son derece acil hale getiren işte tam da bu argümandır.

Böyle bir ayrım yapmak için son bir deneme yapmama izin verin. Diğer açıklanabilirlik argümanlarının en azından bazılarında, iki benzer şey arasında tatsız bir şekilde kaba görünen bir karşıtlık vardır. Dolayısıyla Arşimetçi durumda, terazinin iki tarafı arasında bir karşıtlık vardır, biri aşağıya doğru giderken diğeri gitmez. Eğilimler durumunda, her nasılsa eğilimsel açıdan farklılık gösteren kategorik olarak aynı olan iki nesne vardır. Nedensellik durumunda iki olay sekansı vardır, bunlardan birisi nedensel iken diğeri değildir, fakat bu sekanslar arasında nedensel farklılığı temellendirebilecek olan başka bir farklılık yoktur. Bu karşıt ikili durumları, ilgili açıklanabilirlik argümanlarını oluşturmada yardımcı olmuştur. Bu durumlarda karşıt ikililerin her üyesinin verili ve var olması gerektiğine dikkat edin. Terazinin iki tarafı vardır, kategorik olarak aynı olan iki nesne vardır, iki olay sekansı vardır. Fakat varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı durumunda, iki şey arasındaki karşıtlık birinin var olması ve diğeri var olmamasıdır. Dolayısıyla şöyle sorabiliriz: atlar varken tek boynuzlu atlar neden yok? Varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı durumundaki karşıtlığın iki var olan şey hakkında olmaması, diğer açıklanabilirlik argümanlarında ise karşıtlığın iki var olan şey hakkında olması, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı ile diğer

açıklanabilirlik argümanları arasında önemli bir benzeşmezlik yarattığı düşünülebilir.

Fakat bunun neden böyle olması gerektiğini anlıyorum. Nedensellik hakkındaki açıklanabilirlik problemi, biri var olan diğeri var olmayan, hatta ikisi de var olmayan iki sekansı ele aldığımızda aynı derecede ciddi görünecektir. Arşimetçi durum da problemin ortaya çıkması için terazinin iki tarafının var olmasını gerektiriyor gibi durmaktadır. Terazinin bir tarafı varken diğeri sadece mümkün olduğunda elbette ki bu problem ortaya çıkamaz. Fakat iki tarafın da sadece mümkün olduğunu ve var olmadığını düşünürsek problem hala ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, açıklanabilirlikle ilgili bir sorun yaratmakta olan iki şey arasında bir karşıtlığın olduğu en azından önceki durumların bazılarında, karşıtlığın var olan iki şey arasında geçerli olan bir durum olarak görülmesi gerekmez.

Bu açıdan bakıldığında, var olmayan nesnelerin hakkında düşünmenin açıklanabilirlik argümanlarını neden problemli hale getireceği açık değildir. Yani, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanında başvuru karşıtlığın var olan iki şeyi içermemesinin neden önemli olduğunu ve bizi varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanının neden meşru olmadığını söylemeye götürdüğü açık değildir. Dolayısıyla, varoluş hakkındaki açıklanabilirlik argümanı ile diğeri bazı açıklanabilirlik argümanları arasındaki farklılık, aradığımız ilkesel farklılık değil gibi duruyor.

Ayırım yapmadaki bazı potansiyel yolların neden işe yaramayacağını göstermiş oldum. Böyle bir ayırımın bulunabileceği hususunda iyimser olmadığımı da kabul etmeliyim. Bir başka deyişle, denemelerim bitti. Bu sebeple, belirli nispeten tartışmasız durumlardaki açıklanabilirlik argümanlarını kabulümüz, bizi YSİ'yi de kabul etmeye götürdüğünü düşünmeye meyilliyim. Tabii ki, yapılması gereken ayırımın yapılabileceği meşru bir yol gösteremedim. Belki de böyle bir ayırım vardır. Ancak bulana kadar, YSİ'yi kabul etmemiz için güçlü ve çürütülemez bir nedenimiz var.

Bir kişi, argümanımı hayali rasyonalistimizin (yani benim) hayali gayri-rasyonalistimizin (yani sizin) üzerindeki önemli bir diyalektik avantajını vurgulayan bir argüman olarak görebilir. Bazı açıklanabilirlik argümanlarını kabul eden gayri-rasyonalistin, rasyonalist bir pozisyondan kaçınmak için sonucu varsayma safsatası olmayan bir yoldan başka bir seçeneği olmadığını,

yani YSİ'den kaçınmak için sonucu varsayma safatası olmayan başka bir seçeneği olmadığını savunuyorum. Buna karşılık, YSİ'nin zorunlulukçuluğu içeren halini kabul eden bir rasyonalist, görebildiğim kadarıyla, gayri-rasyonalist bir konumu kabul etmek, yani YSİ'yi reddetmek için hiçbir baskı altında değildir. Bu şekilde, rasyonalist pozisyon, bazı açıklanabilirlik argümanlarını kabul eden gayri-rasyonalist pozisyondan farklı olarak içsel olarak bağdaşıma sahiptir. Ve tabii ki, içsel olarak bağdaşıma sahip olmayan bir pozisyon içsel olarak bağdaşıma sahip olandan daha kötüdür. Dolayısıyla, çoğumuzun küçümsemeyi öğrendiği bir ilke olan YSİ'yi kabul etmemiz için yine elimizde güçlü ve reddedilemez bir sebep var.

Beni başlatmamanızı söylemiştim.[15]

Notlar

[1] Leibniz, *Philosophical Essays*, Roger Ariew ve Daniel Garber tarafından çevrildi (Indianapolis: Hackett, 1989), s. 346. Bu makalenin ilk yarısındaki çeşitli paragrafların bazı versiyonları Della Rocca, *Spinoza* (New York, Routledge, 2008), 8. bölümde de yer almaktadır.

[2] Ya da, şeylere veya da durumlara odaklanmak yerine hakikatlere odaklanırsak, her hakikat için, onun hakikatinin bir açıklayıcısı olduğunu söyleyebiliriz.

[3] Bkz. örneğin, Leibniz, *Confessio Philosophi*, in Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671–1678*, Robert C. Sleigh Jr. tarafından çevrildi (New Haven: Yale University Press, 2005), s. 33. Ayrıca Robert Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 68’teki tartışmaya da bakınız.

[4] Leibniz to Clarke, s. 321, aynı zamanda Leibniz, *Philosophical Essays*’de “Primary Truths”, s. 31.

[5] Bkz. Theodore Sider, *Four Dimensionalism* (Oxford: Clarendon Press, 2001), s. 40. Bu konuya iyi bir genel bakış için, bkz. Michael Fara, “Dispositions” in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (at <http://plato.stanford.edu>).

[6] Bkz. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 239, 240, 242, 256, 259. Dallanan amipler için de benzer bir sonuç geçerli olacaktır.

[7] Dolayısıyla, en azından bir okumada tümevarımsal argümanların meşruiyetini reddeden Hume’un, YSİ’yi de (ve daha temelli bir biçimde) reddetmesi tesadüf değildir.

[8] David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986); Sider, “Reductive Theories of Modality”, in Michael Loux and Dean Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2003), s. 180–208.

[9] “A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason”, (Philosophical Topics 31 (2003): 75–93.) adlı çalışmamda belirli bir açıklama

sunuyorum. Ama burada bu tür tartışmalara girerek suyu bulandırmak istemiyorum.

[10] Benzer şekilde, eğer şeylere veya durumlara odaklanmak yerine hakikatlere odaklanırsak, her hakikatin hangi şey vasıtasıyla hakikat olduğunu açıklamamız veya hakikat hakkındaki açıklanabilirlik argümanı ile diğer açıklanabilirlik argümanları arasında bir çizgi çekmemiz gerektiğini söyleyebiliriz.

[11] Alternatif olarak, her hakikat için o hakikate dair bir açıklamada ısrar etmek, basitçe YSİ'nin kendisinde ısrar etmek demektir. Hakikat için alternatif formülasyonlar sunmaya devam etmeyeceğim.

[12] Modalite durumundaki bu nokta için, bkz. Sider, "Reductive Theories of Modality", s. 184.

[13] Bir indirgeme amacıyla YSİ'nin doğru olduğunu ve olumsal gerçeklerin var olduğunu, yani zorunlulukçuluğun yanlış olduğunu, varsayalım. Şimdi P'yi tüm olumsal gerçeklerin toplandığı bir önerme olarak varsayalım. Olumsal gerçeklerin toplandığı bir önerme olarak, P de olumsal olmalıdır. (Zorunlu olarak doğru olan hiçbir önermenin bağımlı olduğu olumsal bir önerme olamaz.) YSİ göz önüne alındığında, P için bir açıklama ve bir yeter sebep olmalıdır. Bu açıklamaya da 'R' diyelim. Şimdi R ya zorunlu ya da olumsal olmalıdır. Eğer R zorunluysa ve eğer R, P için yeter sebep ise, o zaman P'nin kendisi de zorunlu olacaktır ve P'nin içerdikleri de zorunlu olacaktır. Fakat bu bizim olumsal gerçeklerin olduğu ve P'nin bu gerçeklerin toplamı olduğu varsayımımızla çelişik olacaktır. O zaman, R'nin kendisi de olumsal olmalıdır. Fakat R'nin kendisi de olumsal ise, o zaman o da P'nin bir bileşiği olur (ne de olsa P, tüm olumsal gerçeklerin toplamıdır.) O zaman R, P'nin yeter sebebi olduğu gibi R'nin kendisinin de yeter sebebi olmalıdır. Böylelikle, olumsal önerme olan R, kendisi için de yeter sebep olmuş olur. Fakat nasıl olur da bir olumsal önerme kendisi için yeter sebep olur? Van Inwagen ve Bennet olumsal önermelerin kendileri için yeter sebep olamayacağını varsayar. Bu -burada takip etmeyi de düşündüğüm- varsayıma göre, olumsal gerçeklerin toplamının sebebi olan R'nin kendisi olumsal olamaz. Fakat gördüğümüz kadarıyla zorunlu da olamaz. Buradan şu sonuç çıkıyor ki, olumsal gerçeklerin toplamı için bir sebep yoktur. Dolayısıyla YSİ'yi korumak için, tüm olumsal gerçeklerin bir toplamı olmaması gerekir ve bu -Bennet ve Inwagen'in de iddia ettiği gibi- sadece

olumsal gerçeklerin olmadığı bir durumda mümkün olur, yani sadece zorunlulukçuluk doğruysa mümkün olur. Yani YSİ'nin doğru olması sadece zorunlulukçuluk da doğruysa mümkündür. Böylelikle de YSİ zorunlulukçuluğu gerektirmektedir. (Bkz. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1984), s. 115; Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 202–204; van Inwagen, *Metaphysics* (Boulder: Westview, 2002), s. 104–107.)

[14] Yararlı bir tartışma için, bkz. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason* (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 160–70.

[15] Bu makalenin farklı versiyonları Vermont Üniversitesi, Virginia Üniversitesi, Berlin, Humboldt Üniversitesi'nde ve Yale'in çeşitli mekanlarında sunulmuştur. Bu canlı tartışmalara katılan kişilere çokça teşekkürler. Shelly Kagan, Keith DeRose, Ted Sider, Gaurav Vazirani, Ken Winkler, Kati Balog, Troy Cross, George Bealer, Zoltan Szabo, Leslie Wolf, Omri Boehm, Sam Newlands, Jim Kreines, Larry Jorgensen, Debra Nails, Dominik Perler, Yitzhak Melamed, Tyler Doggett, Martin Lin, Jim Cargile, Carol Rovane, ve daha pek çok ismini anmadığım hakemlere özel olarak teşekkür ederim.

Duyu Verileri Fikri ve Dayanakları

Tuğra Kesenci

Özet

Algının, algılananın ne olduğu, daha spesifik olarak dış dünyayı algılayıp algılamadığımıza dair öne sürülen argümanlar, üç alt başlık ile izah edilmiştir. Genel olarak bu argümanlar,duyu verileri kuramının savunucuları tarafından ortaya atılmış ve naif realizmin yanlışlaması amaç edinilmiştir. Bu makalenin amacı ise,duyu verilerini dayanaklarıyla beraber tanıtarak gerçekten naif realizme karşı ne kadar etkili olduğunu,dayanaklarını test ederek göstermektir.

Giriş

Epistemoloji sahasında, empirizme duyulan ilginin artmasıyla algı, filozofların merceği altında belirivermiştir ve hala derin bir incelemeye tabi tutulmaktadır. Bu inceleme süreci, felsefenin tıpkı diğer konularında da olduğu gibi, birçok açıdan uzlaşmazlıklara sahne olmuştur. Ben de bu makalede, “duyu verileri” olarak adlandırılan ve algı felsefesinin en merkezi tartışmalarından biri olan bu kuramı tanıtmayı amaçlıyorum. İlkın klasik duyu verileri kuramının üç koşulunu; “doğrudan ve dolaylı farkındalık” ayrımını, “sunum ile yorum” ayrımı ile analiz ederek, bir şeyin temsilcisi olarak var olmanın ve duyu verilerinin duyulur niteliklere sahip olmasının ne anlama geldiğini anlatarak, açıklamaya çalışacağım. Ardından duyu verileri kuramını, savunucuları tarafından, haklılandırmak için sunulan; Yanılsama Argümanını, Halüsinasyon Argümanını ve Naif Realizm Paradoksunu tanıttacak ve analiz edeceğim.

1- Duyu Verileri Nedir?

- 1.Duyu verileri, algılamada doğrudan farkında olduğumuz, zihinsel ve bunun dolayısıyla da kişiye özel olan entitelerdir.
 - 2.Duyu verileri, genel kabul ile, dış dünyadaki nesneleri temsil etmekle görevlidir.
 - 3.Duyu verileri, duyulur niteliklere sahiptir.
- Neyi kastettiğimizi daha net izah etmek için tek tek yukarıdaki koşulları inceleyelim.

(i) İçin: Doğrudan ve dolaylı farkındalık arasında ayırım yapmamız gerekir. Dolaylı farkındalık, öznenin sunulana ilişkin yorumuyla elde edilir. Bu bakımdan, çıkarımsaldır. Doğrudan farkındalık, öznenin yorumu olmaksızın özneye sunulmuş olandır. Bu bakımdan, çıkarımsal değil temeldir. Örnek vermek gerekir ise, bir bina duvarına doğru baktığımda duvarın önündeymiş gibi gördüğüm ağaç, pek ala bir şekilde o duvarda çizilmiş bir resim olabilir. Bu durumda bana sunulan, yalnızca bir dizi renk gibi gözükmemektedir. Benim yorumum ise, bu renk dizilerini “bina duvarının önündeki ağaç” ya da “Bina duvarına çizilmiş ağaç resmi” olarak algılamaktır. Daha iyi anlamak için C. I. Lewis’in aşağıdaki ifadesine bakalım:

“Verili unsur, bu değiştirilemez sunum unsurudur; eleştirilebilir ve şüphe edilebilir unsur ise yorum unsurudur.¹”

C. I. Lewis’in ifadesi, muhtemelen çoğu kuşkucu tarafından reddedilecektir. Zira yukarıda cümle epistemik temelciliğin bir ifadesidir ve kuşkucular için bu pek de hoş karşılanmaz. Ancak maksadımız şu anda duyu verileri fikrinin özünü izah etmektir. Dolayısıyla burada epistemik temelciliğin doğruluğunu tartışmayacağız. Şimdi, C. I. Lewis’in ne dediğine daha yakından bakalım. O, aslında tıpkı bizim yukarıda yaptığımız gibi sunum ile yorumun ayırımını yapmaya çalışmıştır. Onun ifadesini daha iyi idrak etmek için, örneğin, pencereden dışarı baktığınızda sahip olduğunuz deneyimi (ya da duyu verisini) gözden geçirin. İlk bakışta farkına varacağınız şeyler, binalar, ağaçlar, arabalar, gökyüzü ve bulutlar benzeri ögeler olacaktır. Şimdi durup şu soruyu kendinize sorun: pencereden dışarıya baktığım anda farkında olduğum tüm her şey bir rüyanın mı, yoksa gerçek, fiziksel bir dış dünyanın mı ürünüdür? C. I. Lewis’in ifadesine göre, bu soruya vereceğiniz cevap, sizin, size sunulan duyu verisi hakkında yaptığınız yorum olacaktır.² Bunun nedeni, literatürde “Ortak Faktör İlkesi” olarak adlandırılan fikirdir. Ortak Faktör İlkesini, William Fish, güzel bir örnekle açıklar:

“...aşağıdaki üç (birbirinden ayırt edilemeyen) durumu düşünün: bir denek pembeye boyanmış bir fil görmektedir; bir denek aynı filin boyanmamış halinin pembe olduğu yanlsaması içindedir (belki de hayvanat bahçesindeki yeni, deneysel ışıklandırma nedeniyle); bir denek

hayvanat bahçesinde pembe bir file baktığı halüsinasyonunu (ya da belki de rüyasını) görmektedir. Ortak Faktör İlkesi, doğru algı, yanılsama ve halüsinasyon gibi birbirinden ayırt edilemeyen durumlarda, görsel deneyimin bu kategorilerden hangisine girdiğine bakılmaksızın, meydana gelen zihinsel, durum veya olayın aynı olduğunu söyler.³

Bu bilgi ışığında, C. I. Lewis'in ifadesinden yapmakta olduğumuz çıkarımlara dönersek; şu anda bir rüyanın içerisinde olup olmadığınıza dair yargınızın eleştirilebilir bir yorum olmasının sebebi, aslında, size sunulan algıda bu verinin içerilmiyor oluşudur.

Sonuç olarak, genel anlamda duyu verileri kuramının savunucuları, (i)'deki önerme ile, doğrudan algılanan şeyin, bizim yorumumuz olan; gerçek, fiziksel bir dış dünya ya da bir tür halüsinasyon veya yanılsama değil, ancak bize sunulan; bu vakalardan birini ya da çelişik olmayacak şekilde daha fazlasını temsil eden duyu verileri olduğunu iddia ederler.

(ii) İçin: bir şeyi temsil etmekle görevli olmanın ne olduğunu anlamamız gerekir. Bir şeyin, bir başka şeyi temsil etmekle görevli olduğunu söylemek, o şeyin, bir şey hakkında olduğunu, bir şeye yönelik olduğunu söylemektir. Fred Dretske, aşağıdaki açıklamada bu durumu daha açık hale getirir:

“...bir yapı olan S, bir özellik olan F'i, ancak ve ancak S, belirli bir obje alanının F'ini gösterme (hakkında bilgi sağlama) fonksiyonuna sahip ise, temsil eder... Bir hız göstergesi (S), bir arabanın hızını (F) temsil eder. İş, fonksiyonu, arabanın ne kadar hızlı hareket ettiğini (F) göstermek, (sürücüye) bilgi sağlamaktır.”⁴

Böylece, temsiller kendilerinin ötesinde olan hakkında bilgi sağlayıcıları olduklarından dolayı, sahip olduğunuz duyu verilerinizin doğruluğu değerlendirilir: dış dünya, olduğu gibi temsil ediliyorsa, doğru; çarpıtılarak temsil ediliyorsa yanlış.⁵

(iii) İçin: C. I. Lewis'in yaptığı sunum ve yorum ayrımını hatırlamamız güzel olacaktır. Buna göre, duyu verilerimin duyulur nitelikleri, verili unsur,

yani sunumdur. Eğer bir ağaç duyu verisine sahip isem, şüphe edilemez olan şey verili olan renk lekeleridir, görmekte olduğum yeşil ve kahverengi yamalardır. Bu renk yamalarının neyi işaret ettiğinden şüphe edebilirim, ancak o yamaların benim tarafımdan algılandığı gerçeği, inkâr edilemez bir temeldir.⁶ (iii) şu şekilde formüle edilebilir:

“...eğer bir şey F olarak görünüyorsa, o zaman F olan bir şey vardır. Bu genel ilke, Howard Robinson tarafından, Fenomenal İlke olarak adlandırılmaktadır.”⁷

2- Duyu Verileri Fikrinin Motivasyonları

Bu bölümde, yukarıda ne olduğunu açıkladığımız, “duyu verileri” olarak adlandırılan entitelerin, neden gerekli olduğu iddia edildiğini göreceğiz ve bu yolda, bahsi geçen entiteleri daha iyi kavrayacağız.

2.1 – Yanılsama Argümanı

Yanılsama argümanı, duyu verileri kuramının savunucuları tarafından sıkça öne sürülen argümanlardan biridir. Öncelikle, yanılsama ve halüsinasyon durumları arasında ayırım yapmak gerekir. Yanılsama, gerçekten var olan ve algılanan bir nesnenin, sahip olmadığı bir özelliğini, algı dahilinde sahipmiş gibi gözükmesi durumudur. Halüsinasyon ise, gerçekte var olmayan bir nesnenin, algı dahilinde varmış gibi gözükmesi durumudur.⁸

Bu argüman, gayri resmi bir şekilde, duyuların güvenilemez oluşunu temel alarak kesin ve doğru olarak farkında olunan şeyin, dış dünya nesnesi olamayacağını, ancak bir duyu verisi olabileceğini iddia eder.⁹ Michael Huemer argümanı resmi bir şekilde, aşağıdaki gibi sunar:

“1. Kişi, yarısı suya batmış düz bir çubuğa bakarken, bükülmüş bir şeyin doğrudan farkındadır.

2. Bu durumda, ilgili hiçbir fiziksel şey bükülmüş değildir.

3. Dolayısıyla, kişi bu durumda fiziksel olmayan bir şeyin doğrudan farkındadır.
4. Bu durumda kişinin doğrudan farkında olduğu şey, normal, yanıltıcı olmayan algıda doğrudan farkında olunan şeyle aynı türdendir.
5. Dolayısıyla, kişi normal algıda fiziksel olmayan şeylerin doğrudan farkındadır.¹⁰

Sırasıyla inceleyelim. (1) İçin: bu öncülde, örtük bir şekilde, algının nesneleri olduğunu ve bir deneyime sahip olmanın, bu nesne ile kurulan ilişki ile sağlandığını savunan ilişkiselsci görüş kabul edilir. “Adverbial Kuram” olarak adlandırılan bir başka algı felsefesi kuramı ise, bu fikrin en başta gelen muhalifidir. Bu kurama göre bir deneyime sahip olmak, algı nesnesiyle bir tür ilişki halinde olmak değil, belirli bir biçimde duyumsama ediminde bulunmaktır. Örneğin, kırmızı bir domates deneyimine sahip olmak, ilişkiselsci kurama göre, kırmızı bir domates ya da kırmızı bir yuvarlak duyu verisiyle ilişki halinde olmakla sağlanır. Adverbial kurama göre ise, bu deneyim, duyumsamanın belirli bir şekliyle, örneğin, kırmızı bir biçimde duyumsama ile sağlanır.¹¹ Dolayısıyla bahsi geçen önerme, halihazırda ihtilaflı ve sonuç için gerekli olduğundan, sonucun kabulü için sorun teşkil edecektir. (2) İçin: sezgisel esaslara dayanan bir önermedir, zira algımızda fiziksel entiteler, duyu verisi kuramının savunucularına göre, yer almaz, ki yukarıda bahsettiğimiz Ortak Faktör İlkesinin gereği de budur. Ancak genel eğilim, dış dünyadaki düz bir çubuğun suya girdiğinde büküldüğünü benimsemektense, o çubuğun yalnızca görünüşte büküldüğünü benimseme yönündedir. (3) İçin: (1) ve (2) kabul edildiğinde, reddedilmesi olanaksızdır, zira (1), bükülen bir şey algıladığımızı; (2), dış dünyada bükülen bir şey olmadığını iddia eder ve eğer, (1) ve (2)’de yer alan önermelerin kabul edilmesine rağmen (3) kabul edilmez ise, ya bükülen bir şey algılamadığımızı söyleyerek (1)’de yer alan önerme reddedilir, ya da dış dünyada da algımızdaki gibi bükülen bir şeyin var olduğunu söyleyerek (2)’de yer alan önerme reddedilir. Görüldüğü gibi, (1) ve (2)’de yer alan önermelere yapılacak bir doğru değerlemesi, bizi, (3)’de yer alan önermenin alacağı değer, doğru olması gerektiğine götürür, tersi çelişkilidir. (4) İçin: (3)’de varılan ve yalnızca (1) ve (2)’de yer alan önermeler doğrulandığında doğrulanan özel sonuç, temelsiz bir şekilde genelleştirilir, diğer deyişle, yanılsama durumu olsun ya da olmasın her algısal durum için, dış

dünya nesnelerinin doğrudan algılanmadığı iddia edilir. Muhtemelen bahsi geçen önerme, Ortak Faktör İlkesinin bir ifadesi olduğu iddia edilerek gerekçelendirilmeye çalışılacaktır. Fakat bu sefer de sonuç değişmeyecektir, zira Ortak Faktör İlkesi, bize, yalnızca doğru ve yanlış görünüşlerin fenomenal olarak birbirinden ayırt edilemeyeceğini söyler, doğru ve yanlış görünme durumlarının aslında aynı olduğunu değil.¹² Ortak Faktör İlkesi gerekçe gösterilerek, ancak doğrudan farkındalığımızın nesnesinin bir duyu verisi mi, yoksa dış dünya mı olduğunu, hangi algısal deneyimin doğru, hangisinin yanlış olduğunu bilmediğimizden ötürü, bilemeyeceğimiz söylenebilir, ama, doğrudan farkındalığımızın nesnesinin dış dünya olmadığı, bahsi geçen ilke ile iddia edilemez. Sonuç olarak, Ortak Faktör İlkesi de bahsedilen önerme için gerekçe olarak gösterilemeyeceğinden, önerme, dayanaksız gözükmektedir. William Fish, J. L. Austin'in, (4)'de yer alan önermeye yönelik, aşağıdaki itirazına dikkat çeker:

“Bana bir limonun, bir sabun parçasından genel olarak farklı olduğu söylenirse, hiçbir sabun parçasının limona benzemeyeceğini mi beklerim? Neden bekleyeyim ki?”¹³

(5) İçin: (3)'deki özel sonucu, (4)'de dayanarak genelleştirir. Fakat (4)'de yer alan önerme dayanaksız olduğundan, (5)'de yer alan önerme de dayanaksızdır. Buna ilaveten, algı felsefesinin adverbial kuramı doğru ise, Yanılsama Argümanının savunucuları için aşılması gereken bir başka sorun daha olacaktır.

Sonuç olarak, (1) ve (2), (3) sonucunu gerektirdiği için, Yanılsama Argümanı, bu noktaya kadar geçerli bir şekilde ilerler. Ancak, (3), genelleştirilmek istendiğinde, bu tür bir genellemenin zorunluluğuna dair rasyonel bir gerekçe sunulmadığından, (4) ve (5)'de yer alan önermeler, zorunlu sonuç olarak kabul edilemez. Sözgelimi, Yanılsama Argümanının özel durumlar için iddiası geçerli gözükürken, genel durumlar için aynı şey söz konusu değildir: bu argüman, bir bütün olarak, doğru algılama çabası sürecinde istisna olan yanılsamaları, hatalı bir şekilde, sürecin bir normu olarak kabul etmektedir.¹⁴

2.2- Halüsinasyon Argümanı

Bir diğer Duyu Verileri Kuramını destekleyen argüman, halüsinasyon argümanıdır. Bu argüman, gayri resmi bir şekilde, Yanılsama Argümanında olduğu gibi, duyuların güvenilemez olduğunu temele alarak doğrudan farkında olunan şeyin, dış dünya değil, duyu verileri olduğunu iddia eder. Jeff Speaks, argümanı resmi bir şekilde, aşağıdaki gibi sunar:

- “1. Tüm deneyimlerin bir nesnesi vardır (algının ilişkisel görüşü).
 2. Halüsinasyon deneyimlerinin zihnin dışında olan nesneleri yoktur.
 3. Halüsinasyon deneyimlerinin zihnin içinde olan nesneleri vardır.
- (1 & 2)
4. Deneyim nesneleri, halüsinasyon ve doğru deneyim durumunda, aynıdır.
- C. Tüm deneyimlerin nesneleri, ister halüsinasyon ister doğru olsun, zihnin içindedir.¹⁵”

Sırasıyla inceleyelim. (1) İçin: Yanılsama Argümanında da olduğu gibi, burada da temel öncülün muhalifi adverbial kuramdır. Adverbial kuram doğru ise, bahsi geçen önerme yanlıştır. Dolayısıyla bahsi geçen önerme, halihazırda ihtilafli ve sonuç için gerekli olduğundan, sonucun kabulü için sorun teşkil edecektir. (2) İçin: eğer, halüsinasyon deneyiminin zihnin dışında bir nesnesi olsaydı, o zaman bu, halüsinasyon deneyimi olamazdı. Dolayısıyla bahsi geçen önerme, ilişkiseldi anlayış bağlamında doğru kabul edilebilir. (3) İçin: (1) ve (2)’de yer alan önermeler doğru olduğunda, doğru olabilir. (1) ve (2)’de yer alan önermeler, adverbial kuram doğru ise, yanlıştır. O halde, adverbial kuram doğru ise, (3) yanlıştır. (4) İçin: Yanılsama Argümanında da yapıldığı gibi, (3)’de yer alan özel sonuç, bahsi geçen önerme ile genelleştirilip, tüm deneyimler için duyu verileri kuramı geçerli hale getirilmeye çalışılmaktadır. Öncesinde de gördüğümüz gibi, bu, geçersiz bir akıl yürütmedir. Ve yine öncesinde de gördüğümüz gibi, bu durum, Ortak Faktör İlkesi ile kurtarılamaz. (C) İçin: (3)’deki özel sonucu, (4)’de dayanarak genelleştirir. Fakat (4)’de yer alan önerme dayanaksız olduğundan, (C)’de yer alan önerme de dayanaksızdır. Buna ilaveten, algı felsefesinin adverbial kuramı doğru ise, Halüsinasyon Argümanının savunucuları için aşılması gereken bir başka sorun daha olacaktır.

Bu incelemenin sonuçları, Yanılsama Argümanındakiler ile aynıdır.

2.3- Naif Realizm Paradoksu

Naif realizm, algıda doğrudan farkında olunan şeyin, dış dünya nesneleri olduğu fikridir ve görüldüğü üzere, duyu verileri kuramını reddeder.¹⁶ Bu başlık altında sunacağımız argüman ise, diğer sunduklarımızdan daha farklı olarak, naif realizmin çelişkisini göstermeyi amaçlar. Bertrand Russell, bu argümanı, "An Inquiry into Meaning and Truth" adlı kitabında ifade eder. Onun argümanını, aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:

1. Naif realizm, fiziksel gerçekleri içerir.
2. Fiziksel gerçekler, naif realizmin yanlış olduğunu gösterir.
3. Dolayısıyla, naif realizm doğru ise, yanlıştır.
4. O halde, naif realizm yanlıştır.¹⁷

Sırasıyla inceleyelim. (1) İçin: fiziksel gerçeklerden kastedilmek istenilen, dış dünyayı algılamanın belirli koşullar altında, mesela sinir sistemimin bir şekilde etkilenmesi ile gerçekleştiğidir. (2) İçin: örneğin bir elmayı doğrudan gözlemlediğimizde, doğrudan farkında olduğumuz şey, fiziksel gerçeklere göre, elmanın benim sinir sistemim üzerindeki etkisidir. Ancak naif realizm, elmanın kendisini doğrudan algıladığımızı söylediğinde, fiziksel gerçeklerin kabul etmediği bir şeyi kabul etmiş olur.¹⁸ (3) İçin: (1) ve (2)'de yer alan önermeler doğru kabul edildiğinde, zorunlu olarak, doğru kabul edilmelidir. (4) İçin: (1) ve (2)'de yer alan önermeler, (3)'teki önerme ile, (4)'teki önermeyi sonuç gösterir. (3) reddedilmediğinde, bahsi geçen sonucun kabul edilmemesi olanaksızdır.

Sonuç olarak, (1) ve (2), (3) ve (4)'ü zorunlu olarak gerektirdiği için, argüman geçerlidir. Naif realizm, sinir sistemlerinin etkilenişi ile dış dünya nesnelerini algıladığını kabul ettiğinde, doğrudan farkındalığın nesnelerini dış dünya kabul edemeyecek ve kendisini yanlışlayacak gibi gözükmektedir. Ancak bu, en azından yalnızca bu argüman dahilinde, soyut bir şekilde duyu verilerini kabul etmeyi gerektirmez: duyu verilerinin, sinir sistemleri gibi fiziksel gerçekler ile doğallaştırılmış hali de kabul edilebilir.

3- Sonuç

Duyu verileri kuramının, doğrudan farkındalığımızın nesnesinin ne olduğuna ve ne olamayacağına dair yaptığı çıkışlara, bu çıkışların geçerliliğine ve genel itibariyle algı sorunlarının içeriğine değindik. Daha spesifik olarak, Yanılsama ve Halüsinasyon Argümanının karşılaştığı adverbial eleştirilere dikkat çekerek, algının ilişkiselci ve adverbial görüşü arasındaki uzlaşmazlığın sonuçlarını değerlendirdik. Buna ilaveten, Sayın Bertrand Russell'in işaret ettiği Naif Realizm Paradoksunu, layıkıyla analiz etmeye çalıştık. Tüm bu süreç içerisinde, “duyu verileri” olarak adlandırılan bu kuramın içeriğini, okurlar için daha açık bir hale getirebildiğimizi düşünüyorum.

Notlar

[1] Lewis, C. I. (1952). The given element in empirical knowledge. The Philosophical Review, 170.

[2] a.g.m., 171.

[3] Fish, W. (2021). Philosophy of perception: A contemporary introduction. Routledge, 4.

[4] Dretske, F. (1995). Naturalizing the mind. mit Press, 2.

[5] Nanay, B. (2015). Perceptual representation/perceptual content. İçinde: Matthen, M. (Ed.). (2015). The Oxford handbook of philosophy of perception, 154. OUP Oxford.

[6] Price, H.H. (1932) Perception (London: Methuen), 3. Aktaran: Fish, Philosophy of perception: A contemporary introduction, 5.

[7] Snowdon, P. F. (2015). Sense-data. The Oxford handbook of philosophy of perception, 128.

[8] Fish, Philosophy of perception: A contemporary introduction, 3.

[9] Odozor, U. S., & Okonkwo, S. O. (2019). Sense perception and the problem of illusion. *Global Journal of Social Sciences*, 18, 26.

[10] Huemer, Michael, "Sense-Data", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/sense-data/>;

[11] Speaks, J. (2007). The arguments from illusion and Hallucination. www3.nd.edu/jspeaks/courses/2007-8/43904/_HANDOUTS/illusion-sense-data.Pdf, 4.

[12] Fish, *Philosophy of perception: A contemporary introduction*, 4.

[13] Austin, J. L., & Warnock, G. J. (1962). *Sense and sensibilia* (Vol. 83). Oxford: Clarendon Press, 50. Aktaran: Fish, *Philosophy of perception: A contemporary introduction*, 14.

[14] Odozor & Okonkwo, *Sense perception and the problem of illusion*, 28.

[15] Speaks, *The arguments from illusion and Hallucination*, 2.

[16] Huemer, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman & Littlefield, 3.

[17] Russell, B. (1995). *An inquiry into meaning and truth*. Routledge, 15.

[18] a.g.e., 15.

Kaynakça

Dretske, F. (1995). *Naturalizing the mind*. MIT Press.

Fish, W. (2021). *Philosophy of perception: A contemporary introduction*. Routledge.

Huemer, M. (2001). Skepticism and the Veil of Perception. Rowman & Littlefield.

Huemer, Michael, "Sense-Data", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter (ed.), Zalta 2017 Edition), Edward N. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/sense-data/>.

Lewis, C. I. (1952). The given element in empirical knowledge. *The Philosophical Review*, 168-175.

Nanay, B. (2015). Perceptual representation/perceptual content. *The Oxford handbook of philosophy of perception*, 153-167.

Odozor, U. S., & Okonkwo, S. O. (2019). Sense perception and the problem of illusion. *Global Journal of Social Sciences*, 18, 23-32.

Russell, B. (1995). *An inquiry into meaning and truth*. Routledge.

Snowdon, P. F. (2015). Sense-data. *The Oxford handbook of philosophy of perception*, 118-135.

Speaks, J. (2007). *The arguments from illusion and Hallucination*. www3.nd.edu/jspeaks/courses/2007-8/43904/_HANDOUTS/illusion-sense-data.pdf.

Çerçeveler ve Klasik Ontolojik Sorular

Ahmet Oğuz Yemenici

Giriş

Sayılar, önermeler veya kümeler gibi varlıkların varoluşunu sorgulayan klasik ontolojik sorular, ancak bu varlıkların gerçekten var olduğunun veya olmadığıının iddia edildiği cevaplarla tatmin olurdu. Nelerin var olduğu ile ilgilenen bu tarz “hakiki” soruları sormak bir filozof için belki de en doğal şeydir. Buna rağmen, bazı filozoflar bu tarz derin ontolojik soruların yalnızca belirli teorik şartlar sağlanırsa sorulabileceğini savunur. Bu yazıda odağım analitik felsefe tarihinde önemli bir rol oynamış olan Rudolf Carnap ve onun çerçeve (framework) anlayışının, bu tarz sorular hakkında ne gibi tasarruflarda bulunduğu hakkında olacak.

Bu yazıya öncelikle Carnap'ın çerçeve anlayışını ve içsel (internal) - dışsal (external) sorular arasında yaptığı ayrımı açıklayarak başlayacağım. Carnap'ın ontolojik soruları çerçeve sisteminde nasıl konumlandığından bahsedeceğim. Ardından, Quine'in ve Carnap'ın ontolojik taahhüt anlayışına kısaca değineceğim. Son olarak, klasik ontolojik soruları, eğer bir uzlaşmama durumu var ise, Carnap'ın sistemiyle uzlaştırmaya çalışacağım.

Carnap'ın Teorik Çerçeve Anlayışı

Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology* (1950) adlı eserinde çerçeve fikrini ve ilişkili diğer meselelerden ilk defa bahseder. Ona göre, varlık atfettiğimiz veya yüklemeler ile yüklemlediğimiz şeyler hakkında konuşmak veya onlara ontolojik taahhütte (ontological commitment) bulunmak için önce bunu yapmayı mümkün kılacak bir çerçeve oluşturmak gerekir. Carnap'ın çerçeveler teriminden kastettiği, belirli bir alana (domain) sahip niceleyiciler, bireysel değişkenler (individual variables), bireysel sabitler (individual constants) ve genel terimler (general terms) içeren ve bunların kullanımını ve birbiri arasındaki ilişkilerini belirleyen bir dildir (Carnap, 256). Başka bir ifadeyle, bir çerçeve, bir topluluk veya fail tarafından önceden belirlenmiş bir söylem biçimi sunan bir dil gibidir. Örneğin bir kuantum mekaniği dersinde ortamda bulunanlar tarafından kabul edilen çerçeve çeşitli formüllerin ve operasyonların yapılmasına el verirken, bu çerçevede virüslerin canlı olup olmadığını sormak absürt kaçacaktır. Virüsler hakkındaki diskur kendine ait bir biyoloji çerçevesinde yürütülebilir. Örnekten de anlaşılacağı üzere, çerçeveler neler hakkında nasıl konuşulup fikir yürütülebileceğinin sınırlarını

çizen yapılardır. Bu belirleme bazen örtük bir şekilde gerçekleşebilir. Carnap'a göre filozoflar varoluş sorularını sormaya başlamadan önce bir çerçeve belirleyip, sorularını bu çerçeve üzerinden sormalıdır. (Carnap, 250).

Carnap, çerçeve kavramıyla birlikte iki tür soruyu birbirinden ayırır: içsel ve dışsal sorular. İçsel sorular, bir çerçeve oluşturulduktan sonra ve o çerçeve içinde sorulabilen sorulardır. Örneğin, kümelerin var olup olmadığı, kümeler hakkında ontolojik taahhütte bulunmayı mümkün kılan bir çerçeve oluşturulduktan sonra meşru bir şekilde sorulabilir. Bir sonraki adımda da, kümelere özgü bu diskuru kullanarak, kümelerin var olduğunu analitik veya a priori bir şekile gösterebilmiş oluruz. Ancak bu analitiklik veya a-priori kullanımı her zaman geçerli olmak zorunda değildir. Örneğin, bir fizik çerçevesi oluşturup elektronların var olup olmadığını sorsaydık, bu içsel soruya a-posteriori olarak da cevap verebilirdik (Carnap, 250). Dolayısı ile Carnap'a göre herhangi bir entite hakkında sorulacak soruya cevap verirken izlenilmesi gereken yol öncelikle uygun bir çerçeve belirlemek, ardından da o entitenin o çerçeve içerisindeki varlığına veya karakterine göre cevap vermek şeklinde gerçekleşmelidir.

Öte yandan, dışsal sorular, çerçevelerin kendisi hakkındaki sorulardır. Bunlar bilişsel olmayan (non-cognitive) sorulardır, yani bu soruların cevapları doğruluk değeri taşımaz veya önermesel bir içeriğe sahip değildir. Carnap klasik ontolojik soruları dışsal sorular olarak yorumlar. Klasik ontolojik sorular, sayıların tüm bu çerçeve tartışmalarından bağımsız olarak gerçekten var olup olmadığını bilmek ister. Veya çerçeve tartışmaları göz önüne alırsak, nihai ve hakiki çerçevenin hangisi olduğunu bilmek ister denebilir. Ancak Carnap'ın belirttiği gibi, bu sadece bir kategori hatasıdır. Varlıkların varoluşundan ve karakterinden ancak bir dilsel yapı/diskur, yani bir çerçeve içinde anlamlı bir şekilde konuşabiliriz. Dolayısıyla çerçeve dışı sorular olan hangi çerçevenin benimseneceğiyle ilgili sorular pratik sorulardır. Bu soruların cevapları olgusal meselelere yönelik olmayıp, doğruluk değeri olmayan ve yüklemeleri "malı/meli" tarzı ekler ile biten cümleler olmalıdır. Ancak çerçevelerle ilgili tüm sorular bu şekilde değildir. Örneğin, bir çerçevenin diğerlerinden daha basit olup olmadığı sorusu, doğruluk değeri taşıyan teorik bir meseledir (Carnap, 251). Yine de Carnap, bu durumun bir çerçeveyi diğerine tercih etmek için bilişsel (cognitive) bir neden sunmadığını, ancak ve ancak pratik ve pragmatik bir neden sunabileceğini de ekler. Dolayısıyla, çerçeve seçimi ve dışsal sorular

bilişsel olmayan bir doğaya sahiptir. Bu kabul büyük ihtimalle, Carnap'ın "malı/meli" ile biten cümleler hakkında bilişsel olmayan bir tutum benimsemesinden kaynaklanıyor. Bu pozisyon, "malı, meli" ile biten, hem etik hem de pratik cümleleri bilişsel olmayan olarak nitelendirir. Acaba Carnap'ın bazı dışsal soruları (örneğin, "Bu çerçeveyi benimsemeli miyim?") bilişsel olmayan olarak görmesinin nedeni, bu soruların 'olmalı' ve 'yapılmalı' tarzı yüklemeleri içermesi midir?

Ontolojik Taahhütler

Ontolojik taahhüt kavramını ilk olarak ortaya atan Quine ve çerçeve anlayışını geliştiren Carnap, ontolojik taahhüt kriteri ve mantıksal formu konusunda hemfikir görünmektedir. Quine'in kriterine göre, bir teorinin ontolojik taahhütleri, o teorinin doğru olması için var olması gereken entitelere, birinci dereceden yüklem mantığı cümleleriyle ifade edilebilir. Formel olarak, bir teori, ancak ve ancak ifade ettiği birinci dereceden yüklem mantığı cümlelerindeki bağlı değişkenlerin değerleri olabilen entitelerin varlıklarına taahhütte bulunabilir. (Quine, 3-6). Örneğin, şu cümleyi ele alalım: $\exists x (Px \wedge Fy)$. Burada P, Pegasus olmaklığı (pegasizes) ifade eden bir yüklem olsun. Bu cümle, Pegasus'un varlığına taahhütte bulunur, çünkü P ile nicelenmiş olan 'x' değişkeni bağlı bir değişkendir. Ancak cümle F yüklemi için bir taahhütte bulunmaz, çünkü y değişkeni bağlı değildir. Carnap da, Quine'in bu şemasını en azından bir çerçeve içinde takip ediyor görünmektedir (Quine, 251).

Quine ile Carnap arasındaki fark ise, Carnap için $\exists x (Px \wedge Fy)$ gibi cümlelerin her zaman Pegasus'un varlığına taahhütte bulunmamasıdır. Niceleyicilerimizin yalnızca sayılar üzerinde niceleme yaptığı bir çerçevede, bu cümle Pegasus'un varlığına taahhütte bulunmaz. Yalnızca Pegasus hakkında konuşmaya izin veren çerçevelerde Pegasus'un varlığına taahhütte bulunulabilir. En azından onun çerçeve teorisi bunu önermektedir.

Klasik Ontolojinin Carnapçı Çerçevelerle Uzlaştırılması

Klasik ontolojik soruları Carnap'ın çerçeve anlayışıyla uzlaştırmanın bir yolu var mıdır? Bence cevap kısmen evet, kısmen hayırdır. Niceleyicilerimizin

neredeyse her şeyi kapsadığı çok geniş bir çerçeve benimseyebiliriz. Carnap'ın anlayışında bunu engelleyen bir şey yoktur. Niceleyici alanımızı genişletebilir ve daha fazla genel terim ekleyebiliriz. Başka bir deyişle, bu varlıkların gerçekten var olduğunu kabul etmeden, en radikal Platonist veya realistlerin çerçevesini benimsemiş oluyoruz. Yani, varlığı tartışmalı olan neredeyse her tür entiteye kolaylıkla ontolojik taahhütte bulanbilmemize izin veren olabilecek en kapsamlı çerçeveyi seçtiğimizi düşünün. Bu manevramız ile, “Sayılar/kümeler/önergeler vb. var mıdır?” şeklindeki sorulara “evet” cevabı vermeden de bu soruları içsel kılmış olduk. Artık neredeyse her felsefi soruyu içsel olarak (dolayısı ile Carnap açısından masumane bir biçimde) sorabileceğimiz bir çerçevedeyiz. Dolayısıyla, Carnap'ın tüm isteklerini yerine getiriyor ve yine de en çılgın sorularımızı sorunsuz bir şekilde aynı çerçeve içinde sorabiliyoruz.

Başta sorduğum sorunun "hayır" kısmına gelecek olursak, Carnap'a göre klasik ontolojik sorular doğrudan varoluş iddiaları ararken, çerçeve diskuru, ne kadar büyük çerçevelerinizi olsa da, onlara bunu sunamaz. Carnap şöyle der: "...Bir çerçevenin kabulü, metafizik bir doktrin anlamına gelmemelidir..." (257). Dolayısıyla, “klasik ontologlar” bahsi geçen manevra ile yalnızca sorularını sorunsuz bir şekilde sormalarını sağlayacak olan pratik açıdan faydalı bir çerçeve elde etmiş olurlar. Ancak klasik ontoloji tarafından isteği duyulan çerçevelerden bağımsız hakiki bir varlık iddiasında bulunamazlar. Elde ettikleri şey sadece diğerlerinden çok daha büyük olan pragmatik ve pratik dilsel bir yapıdır. Bu yapının olan şeyleri olduğu gibi anlatabileceği düşüncesi, Carnap'ın çerçeve anlayışında yadsınan bir düşüncedir. Bu nedenle, klasik ontolojik sorular ile Carnap'ın çerçeve tezi bu anlamda uzlaştırılmaz gibi görünüyor.

Kaynakça

- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11), 20–40. <http://www.jstor.org/stable/23932367>.
- Quine, W. V. O. (1995). Things and their Place in Theories. In Paul K. Moser & J. D. Trout (eds.), *Contemporary Materialism: A Reader*. New York: Routledge. pp. 193.
- Quine, W. V. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21–38. <http://www.jstor.org/stable/20123117>